

Christian Dahlke

Die Pius-Bruderschaft und das Zweite Vatikanische Konzil

theologie.geschichte

Beiheft 4



universaar

Universitätsverlag des Saarlandes
Saarland University Press
Presses Universitaires de la Sarre

t.g

theologie.geschichte

herausgegeben von der
Universität des Saarlandes

Beiheft 4:
Die Pius-Bruderschaft und das Zweite Vatikanische Konzil

Christian Dahlke

Die Pius-Bruderschaft und das Zweite Vatikanische Konzil



universaar

Universitätsverlag des Saarlandes
Saarland University Press
Presses Universitaires de la Sarre

In dankbarer Erinnerung für

Pfr. i. R. Vinzenz Kiefer (1926-2010)

© 2012 *universaar*

Universitätsverlag des Saarlandes
Saarland University Press
Presses Universitaires de la Sarre



Postfach 151150, 66041 Saarbrücken

ISSN 2191-1592 gedruckte Ausgabe

ISSN 2191-4745 Online-Ausgabe

ISBN 978-3-86223-067-9 gedruckte Ausgabe

ISBN 978-3-86223-068-6 Online-Ausgabe

URN urn:nbn:de:bsz:291-universaar-t.g.Beihefte.v41

Gestaltung und Satz: Dr. August Leugers-Scherzberg, Julian Wichert

Projektbetreuung *universaar*: Isolde Teufel

Gedruckt auf säurefreiem Papier von Monsenstein & Vannerdat

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

INHALTSVERZEICHNIS

1. EINLEITUNG	9
2. MARCEL LEFEBVRE UND DIE PIUS-BRUDERSCHAFT – HISTORISCHE GRUNDLAGEN	14
2.1 Marcel Lefebvre – Werdegang und Prägung bis zur Gründung der Pius-Bruderschaft	14
2.1.1 Von der Kindheit bis zur Priesterweihe.....	14
2.1.2 Missionar und Bischof in Afrika	18
2.1.3 Das Zweite Vatikanische Konzil	22
2.2 Die Gründung der Pius-Bruderschaft und der Streit mit der Kirche	27
2.2.1 Die Anfangsjahre und die Zeit bis 1988.....	27
2.2.2 Das Jahr 1988 und die Folgen	33
2.3 Die Pius-Bruderschaft heute und ihre kirchenrechtliche Stellung.....	36
3. STARR ODER DYNAMISCH? DER TRADITIONSBEGRIFF DER PIUS-BRUDERSCHAFT UND DEI VERBUM	39
3.1 Der Traditionsbegriff der Pius-Bruderschaft – Eine Eigenkonstruktion.....	40
3.1.1 Tradition im frühen Christentum und die Rezeption durch die Pius-Brüder	40
3.1.2 Die Rolle des Tridentinums für das Traditions- verständnis der Pius-Bruderschaft	53
3.1.3 Das Erste Vaticanum, der Traditionalismus und die Lefebvre-Bewegung.....	61

3.2 Die Kritik der Pius-Brüder am Traditions- und Vernunftbegriff von Dei Verbum	67
3.2.1 Das Verhältnis von Schrift und Tradition – Der dynamische Traditionsbegriff	68
3.2.2 Der Begriff der menschlichen Vernunft	75
3.3 Probleme und Folgen der Positionierung der Pius-Brüder gegenüber Dei Verbum	80
4. DAS PROBLEM DER RELIGIÖSEN FREIHEIT – DIE PIUS-BRÜDER UND DIGNITATIS HUMANAЕ	84
4.1 Die religiöse Freiheit seit der Französischen Revolution – Eine Begriffsgeschichte im Längsschnitt	85
4.1.1 Grundlegende Entwicklungen von der Antike bis zum Ancien Régime	85
4.1.2 Deutung und Wertung der religiösen Freiheit von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Vatikanum	91
4.1.3 Die Enzyklika Pacem in terris als Wegbereiter von Dignitatis humanae	100
4.2 Die Religionsfreiheit im Verständnis des Zweiten Vatikanums und der Pius-Bruderschaft	103
4.2.1 Die Menschenwürde als Leitmotiv von Dignitatis humanae und die Sicht der Lefebvre-Bewegung	103
4.2.2 Die Definition religiöser Freiheit in Dignitatis humanae und bei der Pius-Bruderschaft	117
4.2.3 Die Religionsfreiheit als jesuanisches Erbe und eschatologische Größe	126
4.3 Kein Recht dem Irrtum – Die Haltung der Pius-Brüder gegenüber Dignitatis humanae und die daraus resultierenden Gefahren	129
4.3.1 Gesamtgesellschaftliche Gefahren	129

4.3.2 Innerkirchliche Gefahren – Die Pius-Bruderschaft und Nostra aetate	132
5. GIBT ES IM HIMMEL NUR KATHOLIKEN? – DAS ÖKUMENISMUSDEKRET DES ZWEITEN VATICANUMS UND DIE PIUS-BRUDERSCHAFT	137
5.1 Der Ökumenismus in der Wertung der katholischen Kirche zwischen dem Ersten und Zweiten Vaticanum	138
5.1.1 Die Haltung der Kirche zum Ökumenismus bis zur Ausrufung des Zweiten Vaticanums	138
5.1.2 Der Ökumenismus auf dem Konzil – Die Geschichte von Unitatis redintegratio	144
5.2 Unitatis redintegratio – Inhaltliche Schwerpunkte und Bedeutung	149
5.2.1 Vom Exklusivismus zum Inklusivismus – Die ‚getrennten Kirchen‘ und das Heil	149
5.2.2 Ökumenisches Engagement als genuine Aufgabe der katholischen Kirche	155
5.2.3 Die ‚Hierarchie der Wahrheiten‘	159
5.3 Die Kritik der Pius-Bruderschaft an Unitatis redinte- gratio	166
5.4 Die Gefahren des ‚Anti-Ökumenismus‘ der Pius- Bruderschaft	173
6. VERSÖHNUNG ODER ENDGÜLTIGER BRUCH – DER VATIKAN UND DIE PIUS-BRÜDER IM GESPRÄCH	175
6.1 Pastoral oder dogmatisch? – Das Problem der Charakterisierung des Konzils	175
6.2 Die Pius-Bruderschaft als fundamentalistische Bewegung	178

7. SCHLUSSBETRACHTUNG UND AUSBLICK.....	187
QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS.....	192
Quellen.....	192
Sekundärliteratur.....	200
Internetadressen.....	211
ANHANG.....	213
Das Errichtungsdekret der Pius-Bruderschaft vom 1. November 1970.....	213
Die Grundsatzerklärung vom 21. November 1974 (Manifest).....	215
Aufhebung der Pius-Bruderschaft – Brief der Kardinalskommission vom 6. Mai 1975	218
Exkommunikationsdekret vom 1. Juli 1988.....	221
Aufhebung der Exkommunikation – Dekret der Kongregation für die Bischöfe vom 24. Januar 2009	222

1. EINLEITUNG

Als Papst Benedikt XVI. am 21. Januar 2009 die Exkommunikation¹ von Bernard Fellay, Bernard Tissier de Mallerais, Richard Williamson und Alfonso de Galarreta, den vier Bischöfen der „fundamentalistischen und konzilsfeindlichen“ Priesterbruderschaft St. Pius X. aufhob, kam es inner- und außerkirchlich zu einem „Beben“, welches die katholische Kirche erschütterte und in eine ihrer schwersten Krisen stürzte.² Der Papst wollte die Aufhebung der Exkommunikation als „wagemutigen Akt menschlichen und geistlichen Großmuts“ gegenüber der Pius-Bruderschaft verstanden wissen³. Die unerlaubten Bischofsweihe der vier genannten Personen am 30. Juni 1988 durch Marcel Lefebvre, den Gründer der Bruderschaft, hatten ein Schisma hervorgerufen, was die Exkommunikation durch ein Dekret der Bischofskongregation zur Folge hatte.⁴ Allerdings wurde der päpstliche Akt „väterlichen Empfindens“⁵ in der breiten Öffentlichkeit weitgehend negativ aufgenommen. Die Gründe hierfür lagen zunächst in der nicht unbegründeten Angst vieler Ka-

¹ Die Strafe der Exkommunikation bedeutet den Ausschluss eines in kirchlichen Belangen straffällig gewordenen Kirchenmitgliedes aus der aktiven kirchlichen Gemeinschaft. Ist die Exkommunikation als Spruch- oder Tatstrafe festgestellt, so ist es der betreffenden Person untersagt, liturgische Handlungen vorzunehmen oder die Sakramente zu empfangen. Darüber hinaus gelten weitere Sanktionen. Die Aufhebung der Exkommunikation ist mit bestimmten zu erfüllenden Voraussetzungen verbunden. Vgl. hierzu: Wilhelm Rees: [Art.] Exkommunikation, in: LThK, Bd. 3 (1995, ND 2009), Sp. 1119f.

² Wolfgang Beinert: Vorwort, in: Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise, hg. v. Wolfgang Beinert, Freiburg i. Br. 2009, S. 9.

³ Klaus Müller: Die Vernunft, die Moderne und der Papst, in: Stimmen der Zeit 227 (2009), S. 291.

⁴ Das Dekret in deutscher Sprache findet sich in: Das Bleibende im Wandel. Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre, hg. v. Reinhold Ahlers u. Peter Krämer, Paderborn 1990, S. 122 u. s. Anhang.

⁵ Kongregation für die Bischöfe: Dekret: Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen der Bruderschaft „St. Pius“. Die autorisierte deutsche Fassung des Dekretes ist abgedruckt in: Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise, hg. v. Wolfgang Beinert, Freiburg i. Br. 2009, S. 232f. Siehe auch Anhang der Arbeit.

tholiken, die Kirche könnte sich durch den Dialog mit den ‚Traditionalisten‘⁶ hinter die Errungenschaften des letzten Konzils zurückbewegen. Der eigentliche Zündfunke für die explosive Entwicklung der Vorgänge im Januar 2009 war aber ein von Richard Williamson gewährtes Interview für das schwedische Fernsehen, welches nur einen Tag nach der Aufhebung der Exkommunikation veröffentlicht wurde und in dem der Bischof öffentlich den Holocaust leugnete. Wochenlang war daraufhin der ‚Fall Williamson‘ das bestimmende Thema der internationalen Medienlandschaft. In der deutschen Presse waren Schlagzeilen wie „Die Reaktionäre kehren zurück“⁷ oder „Der rätselhafte Papst“⁸ zu lesen. Sogar die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel schaltete sich in den Konflikt ein und forderte von Benedikt XVI. eine unverzügliche Klarstellung.⁹ Des Weiteren wurden Vorwürfe laut, der Papst würde den Antisemitismus bagatellisieren. Außerdem wurden ihm eine antijüdische Theologie und Kirchenpolitik unterstellt. Die weltweiten jüdischen Vereinigungen und Dachverbände zogen sich daraufhin aus dem jüdisch-katholischen Dialog zurück.¹⁰ Der Theologe Peter

⁶ Zum Gebrauch der Begriffe ‚Traditionalismus‘ und ‚Traditionalisten‘ vgl. das entsprechende Kapitel im Hauptteil dieser Arbeit.

⁷ Thomas Assheuer: Die Reaktionäre kehren zurück, in: *Die Zeit* Nr. 8 vom 12. Februar 2009, S. 46.

⁸ Stefan Ulrich: Der rätselhafte Papst, in: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 22 vom 28. Januar 2009, S. 4

⁹ Stefan Braun / Julius Müller-Meiningen: Merkel verlangt klärendes Wort des Papstes, in: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 28 vom 4. Februar 2009, S. 1.

¹⁰ Vgl. hierzu einen repräsentativen Artikel der Theologin Uta Ranke-Heinemann in der Onlineausgabe der Zeitung *Die Zeit* vom 26.01.2009: <http://www.zeit.de/online/2009/06/papst-holocaustleugner?page=all> [eingesehen am 12.02.2010]. Ebenso: Matthias Drobinski: Knobloch stoppt Dialog mit Kirche, in: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 24 vom 30. Januar 2009, S. 5.

Hünemann warf dem Papst sogar einen „skandalösen Amtsfehler“ vor.¹¹

Neben diesen Debatten, Empörungen und Kontroversen stellte sich für viele Theologen und aktive Katholiken auch nach den Ereignissen um die Aufhebung der Exkommunikation die Frage, welchen Kurs die katholische Kirche unter Benedikt XVI. in Zukunft nehmen würde. Dabei geriet zunehmend der Stellenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils für das kirchliche Leben in den Blick. Mit der Geste der Hinwendung zu einer Gruppierung, welche dieses Konzil gänzlich ablehnt, lag zunächst die Vermutung nahe, Benedikt wolle die Kirche hinter das Zweite Vatikanum zurückführen.¹² Vor allem mit Blick auf die seit Oktober 2009 geführten Verhandlungen des Vatikans mit der Pius-Bruderschaft wuchs die Sorge, die Beschlüsse und Errungenschaften des Zweiten Vatikanischen Konzils könnten zugunsten einer Aussöhnung mit der als antikonziliar beschriebenen Bruderschaft relativiert oder zumindest teilweise ausgesetzt werden.¹³ Auf der anderen Seite regten sich starke Zweifel, ob eine Einigung aufgrund der Differenzen bezüglich des letzten Konzils überhaupt möglich ist.¹⁴

Doch worin bestehen diese Differenzen? Welches Verhältnis hat die Pius-Bruderschaft konkret zum Zweiten Vatikanum? Diesen Fragen nachzugehen ist der Zweck der vorliegenden Arbeit. Sie hat zum Ziel, eine Positionierung der Bruderschaft zum Konzil herauszuarbeiten, um daraus Schlüsse für den Erfolg oder Misserfolg der derzeit geführten Gespräche zu ziehen. Dazu werden Stellungnahmen, Äu-

¹¹ Peter Hünemann: *Excommunicatio – Communicatio. Versuch einer Schichtenanalyse der aktuellen Krise*, in: *Herder Korrespondenz* 63 (2009), S. 125.

¹² Ebd., S. 122f.

¹³ Andreas R. Batlogg: *Ist das Zweite Vatikanum Verhandlungsmasse?*, in: *Stimmen der Zeit* 227 (2009), S. 650.

¹⁴ Wolfgang Beinert: *Nur pastoral oder dogmatisch verpflichtend? Zur Verbindlichkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *Stimmen der Zeit* 228 (2010), S. 4 (Sonderabdruck).

ßerungen und Lehrmeinungen der Pius-Bruderschaft bzw. ihres Gründers Marcel Lefebvre zu drei zentralen Konzilsdokumenten, *Dei Verbum*, *Dignitatis humanae* im Zusammenhang mit *Nostra aetate* und *Unitatis redintegratio* herangezogen und untersucht. Die Auswahl dieser Dokumente gründet sich auf die Tatsache, dass mit der Untersuchung der Pius-Bruderschaft unweigerlich auch eine Analyse des Begriffs ‚Traditionalismus‘ verbunden ist, weshalb eine Betrachtung der Konstitution über die göttliche Offenbarung unabdingbar für eine Positionsbestimmung der Bruderschaft ist. Die Erklärung über die religiöse Freiheit und das Dekret über den Ökumenismus sind deshalb von zentraler Bedeutung, weil sie unter anderem auch das staatsrechtliche Grundrecht der Religionsfreiheit und die Gleichberechtigung der Konfessionen tangieren. Umrahmt wird die Darstellung von einem einleitenden Kapitel, welches die geschichtlichen Grundlagen der Lefebvre-Bewegung thematisiert, und einem Reflexionskapitel, das die gewonnenen Erkenntnisse aufgreift und sie zum Dialog des Vatikans mit den Pius-Brüdern in Beziehung setzt. Den Abschluss bildet ein Fazit, in dem die Ergebnisse noch einmal aufgegriffen und abschließend bewertet werden.

Zur verwendeten Literatur ist zu sagen, dass trotz der relativ kurzen Geschichte des Themas zahlreiche Veröffentlichungen zu Lefebvre und seiner Bewegung vorliegen. Vor allem die Monographien von Alois Schifferle und Yves Congar setzen sich detailliert mit der Thematik auseinander und gelten, obwohl sie teilweise aus den 1970er und 1980er Jahren stammen, als Standardwerke in diesem Bereich. Daneben existiert in den einschlägigen Fachzeitschriften eine Vielzahl von Artikeln, die sich mit Marcel Lefebvre, der Pius-Bruderschaft und dem Zweiten Vatikanum auseinandersetzen. Vor allem in den Jahren nach dem Schisma von 1988 und aktuell nach den Geschehnissen im Jahr 2009 ist ein vermehrtes Interesse unter den Theologen wahrzunehmen.

Die Quellenlage zur Thematik erweist sich als äußerst günstig. Fast alle Ansprachen, Predigten, Hirtenbriefe sowie persönliche Ansichten Marcel Lefebvres sind in diversen Sammelbänden oder Monographien editiert. Sofern sie im französischen Original vorliegen, werden sie hiernach zitiert. In allen anderen Fällen wird auf autorisierte Übersetzungen recurriert, die sich zum Teil auch auf der Homepage des österreichischen Distrikts der Pius-Bruderschaft¹⁵ befinden oder in genehmigter deutscher Übersetzung gedruckt vorliegen. Texte der Pius-Bruderschaft nach dem Tod Lefebvres werden aus Eigenpublikationen der Bruderschaft zitiert oder, wie auch diverse kirchliche Dokumente aus neuerer Zeit, den Monographien zum Thema, welche einen autorisierten Dokumentenanhang besitzen, entnommen. Die lehramtlichen Texte früherer Zeiten sind dem *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*¹⁶ entnommen. Die Konzilsdokumente werden nach *Herders Theologischem Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (= *HThK Vat. II*)¹⁷ angeführt.

¹⁵ <http://www.fsspx.at/>. Die gedruckt vorliegenden Quellen werden bevorzugt zitiert.

¹⁶ *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen* (= DH), hg. v. Heinrich Denzinger u. Peter Hünermann, Freiburg i. Br. ⁴¹2007.

¹⁷ *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 1, hg. v. Peter Hünermann u. Bernd Jochen Hilberath, Freiburg i. Br. 2004, ND 2009. Die Konzilsdokumente werden unter ihren Abkürzungen (vgl. LThK, Bd. 11 (³2001, ND 2009), S. 697*) zitiert. Die vollständigen Angaben finden sich im Quellenverzeichnis. Die Kommentierungen aus den HThK Vat. II-Bänden 2-5 werden unter Angabe des jeweiligen Bandes, dessen Erscheinungsjahr und der Seitenangabe zitiert.

2. MARCEL LEFEBVRE UND DIE PIUS-BRUDERSCHAFT – HISTORISCHE GRUNDLAGEN

Zum besseren Verständnis der Positionen Lefebvres und der Pius-Bruderschaft gegenüber dem Zweiten Vatikanum werden in diesem Kapitel der Werdegang Lefebvres und die Entstehung der Bruderschaft betrachtet.

2.1 Marcel Lefebvre – Werdegang und Prägung bis zur Gründung der Pius-Bruderschaft

2.1.1 Von der Kindheit bis zur Priesterweihe

Schon das Geburtsdatum Marcel Lefebvres, des Gründers der Pius-Bruderschaft, sorgt für Verwirrung. Während in dem von ihm durchgesehenen Vorwort zur deutschen Ausgabe des Buches „Ein Bischof spricht“ das Geburtsjahr auf 1903 festgelegt wird¹⁸, sprechen andere Veröffentlichungen, unter anderem das von der Pius-Bruderschaft herausgegebene Buch „Écône. Offene Türen“, von 1905 als Geburtsjahr Lefebvres.¹⁹ In Anbetracht der Tatsache, dass nahezu alle weiteren Darstellungen, darunter auch die Biographie Lefebvres von Bernard Tissier de Mallerais²⁰, als Geburtsdatum den 29. November 1905 nennen, kann davon ausgegangen werden, dass diese Angabe den Tatsachen entspricht.

Lefebvre wurde in der Stadt Tourcoing im Norden Frankreichs, nahe Roubaix und der Bischofsstadt Lille, als drittes Kind eines Textilfabrikanten und einer Hausfrau geboren. Das Elternhaus war streng katholisch. Beide Elternteile gehörten dem dritten Orden der Franziskaner an und fünf der

¹⁸ Marcel Lefebvre: Vorwort, in: Ein Bischof spricht. Schriften und Ansprachen, 1963-1974, Wien 1976, S. 5.

¹⁹ Écône. Offene Türen, hg. v. der Bruderschaft St. Pius X., Martigny 1976, S. 5.

²⁰ Bernard Tissier de Mallerais: Marcel Lefebvre. Eine Biographie, Stuttgart 2009, S. 16.

acht Kinder der Familie Lefebvre, darunter Marcel, ergriffen einen geistlichen Beruf.²¹ Lefebvres Sozialisation war geprägt von einem ständigen Kampf zwischen der Kirche und der laizistischen Gesellschaft des damaligen Frankreich. 1905 wurde die endgültige Trennung von Kirche und Staat, eine Spätfolge der Französischen Revolution, beschlossen. Hinzu kamen die unter dem Schlagwort des *Antimodernismus*²² zusammenzufassenden Bestrebungen und Verhaltensweisen der Kirche, die sie in eine „Ghettosituation“ in Frankreich trieben.²³ Die ständigen Versuche der Kirche, die in ihren Augen irrigen Ansichten der Welt abzuwehren und aus der Kirche fernzuhalten, prägten den kirchlich engagierten und interessierten Lefebvre.²⁴

²¹ Rudolf Krämer-Badoni: *Revolution in der Kirche. Lefebvre und Rom*, München 1980, S. 126f.

²² Der Begriff des *Antimodernismus* bezeichnet in der Kirchengeschichte die ablehnende und aktiv abwehrende Haltung der Amtskirche gegenüber modernen Ideen und Neuerungsversuchen innerhalb der Kirche und der theologischen Wissenschaft. Diese wurden unter dem eigens dafür von Pius X. erfundenen Systembegriff des *Modernismus* subsumiert und als Häresie verurteilt. Darunter fielen vor allem die historisch-kritische Methode in der Bibelexegese und die Entwicklung einer Dogmengeschichte im Sinne einer Dogmenentwicklung, welche vom kirchlichen Lehramt als unzulässig angesehen wurde. Des Weiteren wurden Bestrebungen, die Kirche in ihrer Struktur zu erneuern, und die Kritik an der *Neuscholastik* als moderne Häresie verurteilt. Die sog. *Modernismuskrise* begann im ausgehenden 19. Jahrhundert mit Lehrverurteilungen von Professoren und Klerikern in ganz Europa, v. a. in Frankreich, Deutschland und England. Ihren Höhepunkt erreichte sie mit den beiden Schreiben Pius X. *Lamentabili* und *Pascendi* aus dem Jahre 1907, in denen die oben genannten Ideen und Bestrebungen als Häresien endgültig verurteilt wurden. Die Modernismuskrise konnte erst mit den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils nachhaltig beendet werden. Vgl. hierzu: Otto Weiß: [Art.] Modernismus, in: LThK, Bd. 7 (³1998, ND 2009), Sp. 367-370 sowie: Otto Weiß: *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995. Hier wird auch ausführlich auf die Begebenheiten in Frankreich Bezug genommen.

²³ Alois Schifferle: *Was will Lefebvre eigentlich? Der Bruch zwischen Ecône und Rom*, Freiburg (Schweiz) 1989, S. 9.

²⁴ Ebd., S. 9f.

1923 trat Lefebvre seine Studien der Theologie und Philosophie an, zunächst in Lille, dann an der päpstlichen Universität *Gregoriana* in Rom.²⁵ Dort wohnte er im Französischen Seminar, welches von der *Kongregation vom Heiligen Geist*, den so genannten *Spiritanern*, geleitet wurde.²⁶ Hier kam er mit einer weiteren sein späteres Wirken prägenden, geistigen Strömung in Kontakt: der *Action française*²⁷, einer antirepublikanischen, antiliberalen und nationalistisch-promonar-

²⁵ In der Literatur zur Biographie Lefebvres ist des Öfteren zu lesen, er habe am Französischen Seminar in Rom studiert, welches unter der Leitung der sog. Spiritaner stand. Diese Behauptung ist allerdings falsch. Marcel Lefebvre hat lediglich in diesem Seminar als Alumne gewohnt, seine Studien aber an der Gregoriana betrieben. Vgl.: Franz Xaver Bischof: Widerstand und Verweigerung – Die Priesterbruderschaft St. Pius X. Chronologie eines Schismas, in: Münchener Theologische Zeitschrift 60 (2009), S. 235.

²⁶ Eine Kurzinformation zu Entstehung und Geschichte der Spiritaner liefert: Karl Suso Frank: [Art.] Heiliger Geist (VIII. Ordensgemeinschaften vom Heiligen Geist), in: LThK, Bd. 4 (31995, ND 2009), Sp. 1316. Die Namensgebung der Spiritaner variiert in den Darstellungen. Es findet sich die Benennung *Kongregation der Väter vom Hl. Geist* ebenso wie *Kongregation vom Hl. Geist*. Nach obigem LThK-Artikel ist die letztere Variante üblich. Heute nennen sich die Spiritaner *Missionsgesellschaft vom Hl. Geist*. Sie verwenden weiterhin das Kürzel *CSSp* (*Congr. Sancti Spiritus*). Vgl.: <http://www.spiritaner.de> [eingesehen am 20.02.2010].

²⁷ Der geistige Führer der *Action française* war Charles Maurras, der sich, wie andere führende Köpfe der Bewegung, offen zum Atheismus bekannte, obwohl die Mehrheit der Anhänger praktizierende Katholiken waren. Für viele Katholiken, besonders für viele Kleriker, war die *Action* ein Hoffnungsträger, das 1905 laizistisch gewordene Frankreich wieder in die Strukturen des Ancien Régime zurückführen und die Kirche wieder fest in den Staat und die Gesellschaft integrieren zu können. Aufgrund theologischer Differenzen und der Neigung zur Gewalt wurden die *Action française* und ihre Auffassungen 1926 von der Amtskirche verurteilt. Erst unter Pius XII. kam es wieder zu einer Annäherung an Rom und 1939, nach der Unterwerfung unter das Lehramt, zur Aufhebung der Verurteilung. Aufgrund ihres radikalen Antisemitismus und Antidemokratismus stand die Bewegung während des Zweiten Weltkrieges auf der Seite des rechtsgerichteten Marschalls Pétain. Nach der Befreiung Frankreichs wurde die *Action* als rechtsradikale Gruppe eingestuft, verboten und aufgelöst. Vgl. hierzu: Claude Muller: [Art.] *Action française*, in: LThK, Bd. 1 (31993, ND 2009), Sp. 121.

chischen Bewegung des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts in Frankreich, deren prägnantestes Merkmal die völlige Ablehnung der Ideen der Französischen Revolution war. Der Rektor des französischen Seminars, Pater Henri Le Floch, ein Anhänger der *Action française*, und Kardinal Louis Billot, ein einflussreicher Antimodernist, der Vorlesungen an der *Gregoriana* hielt und ebenfalls der *Action* nahestand, übten auf Lefebvre einen starken Einfluss aus.²⁸ Auch als im Zuge der lehramtlichen Verurteilung der *Action française* Le Floch 1927 als Rektor abberufen wurde und Billot seine Kardinalswürde zugunsten seines Engagements in der *Action* niederlegte, hinterließ der ständige Streit über das Verhältnis von Kirche und Staat bleibende Spuren bei Lefebvre.²⁹ Zwar existieren keine Zeugnisse, die nachweisen, dass sich Lefebvre aktiv der *Action française* angeschlossen habe, dennoch fallen eindeutige Parallelen und Übereinstimmungen im Denken Lefebvres und der Bewegung auf.³⁰ Das eindrücklichste Beispiel ist der ständige Vergleich, den Lefebvre zwischen den Grundideen der Französischen Revolution, welche die Anhänger der *Action française* ablehnen und bekämpfen, und den Errungenschaften des Zweiten Vatikanischen Konzils zieht. Für ihn entspricht der revolutionären Forderung der *liberté* die vom Konzil promulierte Religionsfreiheit, die Idee der *égalité* setzt er mit der Kollegialität der Bischöfe gleich und die *fraternité* parallelisiert er mit dem Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils.³¹ Insofern lässt sich folgern, dass Lefebvre in seiner Ar-

²⁸ Bischof: Widerstand und Verweigerung, S. 235.

²⁹ Jean Anzévui: Das Drama von Écône. Geschichte, Analyse und Dokumente, Sitten 1976, S. 14.

³⁰ Yves Congar: Der Fall Lefebvre. Schisma in der Kirche? Freiburg i. Br. ²1977, S. 24-27.

³¹ Marcel Lefebvre: Pour que l'Église continue, in: Un Évêque parle. Écrits et Allocutions 1, 1963-1974, hg. v. Dominique Martin Morin, Paris 1974, S. 196f.: *Il y avait dans le Concile des bombes à retardement. A mon sens, elles sont au nombre de trois: La collégialité, la liberté religieuse et l'œcuménisme. La collégialité, qui correspond au terme d'Égalité de la Révolution française – c'est la même idéologie. [...] La*

gumentation auf das Gedankengut der *Action* rekurrierte und es für seine Theologie anwandte. Er bediente sich einer politischen Theologie, einer Theologie also, die ihre Argumente im Wesentlichen auf politisches Denken, vor allem auf das der *Action française* stützt.³² Es ist also davon auszugehen, dass die Erfahrungen Lefebvres mit der kirchlichen Situation in Frankreich und später in Rom grundlegend für seine später vertretene Theologie waren und auch für seine noch zu betrachtende Positionierung gegenüber den Beschlüssen des Zweiten Vaticanums von Bedeutung sind.

Nach seinen Promotionen in Philosophie (1925) und Theologie (1929) wurde Lefebvre am 21. September 1929 für die Diözese Lille zum Priester geweiht. Er wirkte etwa zwei Jahre lang als Vikar an verschiedenen Stellen seines Heimatbistums, ehe er 1931 in die *Kongregation vom Hl. Geist* eintrat, der auch sein älterer Bruder René angehörte.³³

2.1.2 Missionar und Bischof in Afrika

Die Entscheidung Lefebvres, aus dem diözesanen Dienst auszuschcheiden und in die Kongregation einzutreten, resultierte in erster Linie nicht aus den seit seinen Studientagen in Rom bestehenden Verbindungen und Kontakten zu dieser Gemeinschaft, sondern beruhte eher auf den kirchenpolitischen Ereignissen im Bistum Lille zu Beginn der 1930er Jahre. Seit 1919 wurde Frankreich von einer Wirtschaftskrise heimgesucht, aufgrund derer sich viele Priester mit den Arbeitern solidarisierten und freie Gewerkschaften gründeten.

liberté religieuse est la deuxième bombe à retardement. La liberté religieuse correspond au terme de Liberté dans la Révolution française; [...] Et enfin, dernière bombe à retardement: l'oecuménisme. Prêtez-y attention et vous verrez que cela correspond à la Fraternité.

³² Ludger Müller: Der Fall Lefebvre. Chronik eines Schismas, in: Das Bleibende im Wandel. Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre, hg. v. Reinhild Ahlers u. Peter Krämer, Paderborn 1990, S. 13.

³³ Anzévu: Das Drama von Écône, S. 15f.

Lefebvres Heimatpfarrer, Achille Liénhart, wurde dabei zu einer führenden Persönlichkeit. Als er 1930 zum Bischof von Lille ernannt und zum Kardinal kreiert wurde, weitete er sein Gewerkschaftsprogramm auf das gesamte Bistum aus. Lefebvre lehnte diese Vorgänge wohl aus Angst vor marxistischem Gedankengut ab.³⁴ Er erreichte eine Erlaubnis seines Bischofs, in die Spiritaner-Kongregation eintreten zu dürfen, die ihn nach zweijähriger Vorbereitungszeit nach Französisch-Äquatorialafrika, das heutige Gabun, schickte. In der Hauptstadt Libreville dozierte Lefebvre von 1932 bis 1946 als Professor am dortigen Priesterseminar, ehe er 1946 nach Frankreich zurückkehrte und als Direktor das Scholastikat der Spiritaner in der Normandie übernahm.³⁵ Nur ein Jahr später, am 12. Juni 1947, ernannte ihn Pius XII. zum Apostolischen Vikar von Dakar im damals noch als französische Kolonie existierenden Senegal und zum Titularbischof von Antedone. Die Bischofsweihe erfolgte am 18. September desselben Jahres. Im darauffolgenden Jahr wurde Lefebvre zum Apostolischen Delegaten für alle frankophonen Gebiete Afrikas ernannt. Ihm unterstand damit eines der größten Missionsgebiete der damaligen Zeit. Dieses Amt behielt er auch nach seiner Ernennung zum ersten Erzbischof der im Zuge der kirchlichen Neuordnung Afrikas entstandenen Erzdiozese Dakar am 14. Mai 1955 inne.³⁶ Die Bischofsjahre Lefebvres in Dakar erfahren dabei in der historischen Betrachtung eine ambivalente Würdigung. Einerseits werden die missionarischen Tätigkeiten wie die Einführung neuer Missionsorden, der Bau zahlreicher neuer Kirchen und die Gründung etlicher Hilfswerke positiv beurteilt³⁷, andererseits werden die autoritäre Amtsführung und das veraltete, scholastisch und zentralistisch geprägte Missionsverständnis Le-

³⁴ Gabriel Adriányi: Das Schisma Lefebvre, in: Forum Katholische Theologie 5 (1989), S. 256.

³⁵ Bischof: Widerstand und Verweigerung, S. 236f.

³⁶ Adriányi: Das Schisma Lefebvre, S. 256.

³⁷ Ebd., S. 256f.

febvres kritisiert.³⁸ Besonders eine von der afrikanischen Kultur geprägte Liturgie und die Unabhängigkeitsbewegungen in den französischen Kolonien wurden von Lefebvre energisch abgelehnt. Nach seinem Missionsverständnis durfte es keine Vermischung afrikanischer Bräuche mit dem Ritus der katholischen Messfeier geben. Vielmehr sollte der römische Ritus unverändert und frei von Elementen afrikanischer Kultur nach Maßgabe des in Rom gültigen Messbuches gefeiert werden. Die 1959 proklamierte Unabhängigkeit Afrikas von Frankreich lief dem von dem Gedankengut der pro-kolonialistischen und nationalistischen *Action française* geprägten Erzbischof zuwider. Ihm wird nachgesagt, er habe das Jahr der Unabhängigkeit als „1789 von Afrika“ bezeichnet.³⁹ Des Weiteren sprach er sich gegen eine Afrikanisierung der Kirche in Afrika aus. Er sah es als tragisch an, dass afrikanische Priester zu Bischöfen geweiht wurden und in seinen Augen damit neben der staatlichen auch eine kirchliche Unabhängigkeit Afrikas drohte.⁴⁰ Allerdings schien Lefebvre diese Meinung später zumindest bei den Bischöfen zu relativieren, die er selbst ausgebildet und zu Priestern geweiht hatte. Denn über seinen Nachfolger in Dakar, Erzbischof Hyacinthe Thiandonum sowie über den Erzbischof von Thies äußerte er sich später sehr wohlwollend.⁴¹

³⁸ Alois Schifferle: Die Pius-Bruderschaft. Informationen – Positionen – Perspektiven, Kvelaer 2009, S. 26.

³⁹ Jean-Baptiste Cissé: Un « 1789 » africain, in: *Afrique Nouvelle* Nr. 1415 vom 11. August 1976, S. 2.

⁴⁰ Ebd., S. 285f.

⁴¹ Marcel Lefebvre: Des prêtres pour demain, in: *Un Évêque parle* 1, S. 209: *Et là aussi, j'ai la joie de pouvoir dire que j'ai pu donner la grâce du Sacerdoce à celui qui est aujourd'hui mon successeur à Dakar, Son Excellence M^{gr} Thiandonum. Je suis très fier d'avoir pu lui conférer cette grâce du Sacerdoce et de l'avoir eu dans le Séminaire de Dakar. Et également M^{gr} Dionne, qui est aujourd'hui Archevêque de Thies, au Sénégal. Deux prêtres remarquables et qui sont certainement parmi ceux qui font la gloire de l'Épiscopat africain. J'en remercie Dieu. Il me semble que c'est là une oeuvre capitale, essentielle.*

Über die Jahre Marcel Lefebvres als Missionar und Bischof in Afrika lässt sich hier abschließend resümieren, dass seine Auffassung von Mission in einer gewissen Konsequenz und Kontinuität zu seiner bisherigen Sozialisation steht. Wie bereits erwähnt, verfolgte Lefebvre ein zentralistisches Missionsverständnis, welches keinerlei Anpassungen des christlichen Glaubens und der katholischen Liturgie an die kulturellen und sozialen Gegebenheiten der Missionsgebiete duldete.⁴² Insofern stellte sich Lefebvre mit dieser Haltung in die vom Kolonialismus des 19. Jahrhunderts geprägte Missions-tradition der Kirche, die bis in die Mitte der 1920er Jahre hinein stets von einer Einpflanzung des Christentums und der Kirche in den Missionsländern gesprochen hatte. Erst allmählich löste sich die Kirche von dieser Vorstellung.⁴³ Lefebvre hingegen dürfte noch innerhalb seines Studiums mit dem heute als veraltet geltenden Verständnis von Missionierung konfrontiert worden sein, welches sich auch mit seiner

⁴² Schifferle: Die Pius-Bruderschaft, S. 26f.

⁴³ Erst durch die Arbeiten des Missionswissenschaftlers Joseph Schmidlin etablierte sich die Missionswissenschaft als eigenständige Teildisziplin der Theologie. Damit war ein breiterer Raum für weitergehende Fragen bzgl. der Akkommodation des christlichen Glaubens in den damaligen Missionsgebieten eröffnet worden. Vor allem nach dem Ende des Ersten Weltkrieges und der damit verbundenen Frage der Entkolonialisierung ließ sich das bis dahin geltende und stark vom Kolonialismus des 19. Jh. geprägte Missionsverständnis nicht mehr aufrechterhalten. Allerdings konnte sich die Kirche erst knapp 45 Jahre später und nach zahlreichen Vorarbeiten diverser Missionswissenschaftler wie Pierre Charles, Josef Albert Otto, José Zema und Anton Huonder im Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils auf einen Konsens einigen, der sich endgültig von dem veralteten Missionsverständnis lossagte. Zur Vertiefung dieses Themas sei verwiesen auf Josef Müller: *Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip*, Münster 1972 (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 31), S. 1-63. Hier werden vor allem verschiedene Ansätze der Akkommodation erläutert und in einen chronologischen Rahmen seit den Vorarbeiten Schmidlins eingeordnet. Ferner sei hingewiesen auf *Ad gentes*, das Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils, sowie auf: Peter Hünemann: *Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche – Ad gentes*, in: HThK Vat. II, Bd. 4 (2005, ND 2009), S. 219-336.

nationalistischen, stark am Gedankengut der *Action française* orientierten Prägung in Einklang bringen ließ.⁴⁴ Daher lässt sich auch hier eine Politisierung der Theologie Lefebvres feststellen, wenn er sowohl einen kirchlichen als auch einen staatlichen Zentralismus in den Missions- und Kolonialgebieten einforderte.

Seine Vorstellung einer christlichen Missionierung legte Lefebvre auch nach seiner Abberufung aus Afrika im Jahr 1962 nie gänzlich ab. Zwar äußerte er sich nur noch in nicht öffentlichen Kreisen zu den Unabhängigkeitsbewegungen der Kolonien, er trat jedoch weiterhin für das zentralistische Missionsverständnis der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts ein.⁴⁵

2.1.3 Das Zweite Vatikanische Konzil

Noch während seiner Zeit als Erzbischof von Dakar wurde Lefebvre 1960 von Papst Johannes XXIII. in die zentrale Vorbereitungskommission des Zweiten Vatikanischen Konzils berufen, das der Papst knapp ein Jahr zuvor angekündigt hatte.⁴⁶ Diese Zentralkommission hatte die Aufgabe, die Arbeit der von Johannes XXIII. eingesetzten elf Kommissionen und drei Sekretariate zu koordinieren.⁴⁷ Zu dieser Koordina-

⁴⁴ Die *Action française*, mit deren Ideen Lefebvre sympathisierte, bemühte sich auch, etwaige Entkolonialisierungsbestrebungen abzuwehren. Unter dem Ideal eines von der *Action* angestrebten mächtigen und zentralistischen 'Kolonialreiches Frankreich' sollte es auch in den Kolonien zur Gründung einer katholischen Staatskirche kommen. Dies lag im Interesse Lefebvres. Vgl. hierzu: Müller, L.: Der Fall Lefebvre, S. 11-13.

⁴⁵ Das Missionsverständnis Lefebvres kann hier nur ansatzweise behandelt werden. Zur vertiefenden Lektüre sei daher verwiesen auf: Schifferle: Die Pius-Bruderschaft, S. 25-29, weiter: Mallerais: Marcel Lefebvre, S. 251-268. Eine Eigeneinschätzung Lefebvres bietet: Marcel Lefebvre: Meine vierzig Bischofsjahre. Afrika – Rom – Ecône, Stuttgart 1988, S. 22-32.

⁴⁶ Alois Schifferle: [Art.] Lefebvre, Marcel, in: LThK, Bd. 6 (³1997, ND 2009), Sp. 738.

⁴⁷ Leo Kozelka: Lefebvre. Ein Erzbischof im Widerspruch zu Papst und Konzil, Aschaffenburg 1980, S. 9. Eine ausführliche Darstellung der

tion gehörte auch, die seit Juni 1959 eingegangenen Themenvorschläge für das Konzil zu sichten, um daraus Textvorschläge für die im Konzil zu beratenden Schemata zu entwerfen. Lefebvre war damit maßgeblich an der Gestaltung des Konzilsablaufs beteiligt. Zu diesem Zeitpunkt waren es rund 75 solcher Vorschläge, die diskutiert werden sollten.⁴⁸ Schnell geriet dabei die Frage der Vorgehensweise in den Mittelpunkt der Beratungen der Zentralkommission. Wie sollte über die Texte diskutiert, wie über sie abgestimmt werden?⁴⁹ Marcel Lefebvre machte daraufhin eine Eingabe, welche bei genauerer Betrachtung seine Grundhaltung gegenüber dem Konzil verrät. In diesem Vorschlag, den er am 27. November 1962 in einer öffentlich verlesenen Intervention während einer Konzilssitzung wiederholte, forderte Lefebvre für jedes zu beratende Schema zwei Textfassungen, von denen eine in dogmatischer und scholastischer Sprache für die Theologen, die andere in einem eher pastoral geprägten Stil für Nichttheologen abgefasst werden sollte.⁵⁰

Ebenso versuchte er das Konzil in die Tradition des Konzils von Trient und des Ersten Vaticanums zu stellen.⁵¹

Geschichte des Zweiten Vaticanums mit detaillierten Beschreibungen der Vorbereitung und des Konzilsverlaufs findet sich in: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965), 5 Bde., hg. v. Giuseppe Alberigo, Mainz 1997-2008. Eine praktische Zeittafel findet sich in: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler: Kleines Konzilskompendium, Freiburg i. Br. ³⁵2008, S. 34-36.

⁴⁸ Wolfgang Beinert: Der Stellenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Positionsbestimmung von heute, in: Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise, hg. v. Wolfgang Beinert, Freiburg i. Br. ²2009, S. 55f.

⁴⁹ Kozelka: Lefebvre, S. 10.

⁵⁰ Marcel Lefebvre: Deuxième intervention – 27 novembre 1962. Sur la finalité du Concile, in: J'accuse le Concile, hg. v. Marcel Lefebvre, Martigny ¹1976, S. 20: [...] *chaque commission proposerait deux documents, l'un plus dogmatique, à l'usage des théologiens; l'autre, plus pastoral, à l'usage des autres gens, soit catholiques, soit non-catholiques, soit infidèles.*

⁵¹ Ebd., S. 19: *Il est donc pour nous de la plus haute importance que << toute la doctrine chrétienne traditionnelle soit reçue de cette manière exacte, dans sa pensée et dans sa forme, qui resplendit surtout dans les*

Lefebvre verfolgte die Absicht, die von Trient festgelegte und vom Ersten Vaticanum bekräftigte Hochschätzung der Scholastik mit in das Zweite Vaticanum einfließen zu lassen, um die Kirche vor einem Traditionsbruch zu bewahren. In erster Linie, so die Sicht Lefebvres, sollte die Definition neuer Dogmen vermieden werden. Man sollte sich eher an der Tradition der Kirche orientieren und das Konzil dazu nutzen, das unabänderliche Glaubensgut auf eher pastorale Art den Gläubigen näherzubringen.⁵² So wurde das Konzil für Lefebvre zu einem reinen Pastoralkonzil, in dem es für ihn nur darum ging, die unveränderbare Wahrheit des Glaubens den Gläubigen auf einfachere, aber nicht neue Weise näherzubringen.⁵³ Aus diesem, wie noch zu zeigen sein wird, falschen Verständnis Lefebvres vom Charakter des Zweiten Vaticanums heraus kam es seitens Lefebvres während und nach dem Konzil zu heftiger Kritik und zu leidenschaftlichen, wenn auch zum Teil ungerechtfertigten Attacken gegen die Konzilsbeschlüsse und deren Verbindlichkeit für die Gesamtkirche.⁵⁴

Am Konzil selbst nahm Lefebvre nicht mehr als Diözesanbischof, sondern als Generaloberer seiner Kongregation teil. Einige Monate vor Konzilsbeginn wurde er im Zuge der ‚Afrikanisierung‘ der Kirche in Afrika durch den einheimischen Erzbischof Thiandonum ersetzt und übernahm für nur sieben Monate das Bistum Tulle.⁵⁵ Anschließend erfolgte die

Actes du Concile de Trente et de Vatican I >>, selon les paroles mêmes du Souverain pontife.

⁵² Ebd., S. 19: *En conséquence et à cause des arguments de la plus haute importance, il faut absolument respecter et retenir ces deux désirs: exprimer la doctrine de façon dogmatique et scolastique pour la formation des érudits; présenter la vérité de manière plus pastorale, pour l'instruction des autres gens.*

⁵³ Kozelka: Lefebvre, S. 11.

⁵⁴ Ebd., S. 11-13. Vgl. dazu auch die Ausführungen von Beinert: Nur pastoral oder dogmatisch verpflichtend? Siehe auch Kap. 6 dieser Arbeit.

⁵⁵ In der neueren Literatur wird erwähnt, dass Lefebvre auf den Bischofsitz in Dakar verzichtet hatte, weil er sich gegen die Afrikanisierungstendenzen stellte und ihm von Rom daher die Abdankung na-

Wahl zum Generaloberen der *Kongregation vom Heiligen Geist*. In dieser Eigenschaft nahm er als Konzilsvater am Konzil teil. Schon bei der Wahl der Mitglieder für die jeweiligen Fachkommissionen des Konzils kam es zu Ereignissen, die Lefebvre in seinem negativen Urteil über den bisherigen Verlauf des Konzils und seiner Vorbereitung bestätigten. Kardinal Ottaviani, der damalige Präfekt des *Heiligen Offiziums*⁵⁶, machte den Vorschlag, die Mitglieder der Vorbereitungskommissionen auch als Kandidaten für die Fachkommissionen des Konzils zu benennen. Dieser Vorschlag fand bei Lefebvre und vielen weiteren Konzilsteilnehmern positive Resonanz, da die Mitglieder der vorbereitenden Kommissionen aus heutiger Sicht zu einem Großteil der konservativen und konzilskritischen Richtung anhingen.⁵⁷ Allerdings entschied sich die Majorität der Konzilsväter gegen diesen Vorschlag und verlangte, die Abstimmung um drei Tage zu verschieben, um eigene Kandidatenlisten nach Nationen aufstellen zu können. Dieser Bitte wurde stattgegeben. Da Lefebvre kein Diözesanbischof mehr war, nahm er an der Erstellung einer eigenen Liste der Ordensoberen teil, die nach ihrer Fertigstellung 15 Namen umfasste. Kein einziger von ihnen wurde gewählt. Daher sah sich Johannes XXIII., wollte er die Orden nicht brüskieren, dazu veranlasst, die Geschäftsordnung des Konzils abzuändern und für jede Kommission einen zusätzlichen Platz einzurichten, der durch einen Ordensvertreter besetzt wurde.⁵⁸

Die Unzufriedenheit Lefebvres mit dem Konzilsverlauf steigerte sich zunehmend, vor allem weil er ständig an den

hegelegt wurde. Vgl. hierzu: Bischof: Widerstand und Verweigerung, S. 237. Diese These lässt sich sehr gut mit der Position Lefebvres in der Unabhängigkeitsfrage Afrikas in Einklang bringen, auch wenn durch die späteren Äußerungen (s. Anm. 41), die grundsätzlich negative Haltung Lefebvres teilweise relativiert werden kann.

⁵⁶ Der heutige Name ist *Kongregation für die Glaubenslehre*.

⁵⁷ Kozelka: Lefebvre, S. 14.

⁵⁸ Ebd., S. 12. In der Literatur und auch in den Quellen finden sich keine Anhaltspunkte, dass Lefebvre selbst Mitglied einer Fachkommission war.

zur Beratung vorgelegten Textentwürfen etwas auszusetzen hatte. Sein Unmut zeigte sich deutlich, als er 1963 zusammen mit weiteren Konzilsvätern den *Coetus Internationalis Patrum* begründete. Diese Gruppierung, die ca. 250 als extrem konservativ eingestuften Konzilsväter⁵⁹ umfasste, war ein straff organisierter Verband, zu dem aber auch Sympathisanten dazustoßen konnten. Der Zweck dieses Zusammenschlusses war weniger die konkrete Intervention bei Teilfragen des Konzils, sondern das Bestreben, die konservative Position in allen Bereichen geltend zu machen.⁶⁰ Auf dem Konzil opponierte der *Coetus* gegen die Beschlüsse über die Kollegialität der Bischöfe, den Ökumenismus und die Religionsfreiheit.⁶¹

Im Verlauf des Konzils kam es immer wieder zu Interventionen Lefebvres bezüglich der zu beratenden Schemata.⁶² Dennoch unterzeichnete er 14 der 16 Konzilsdokumente. Nur *Dignitatis humanae*, der Deklaration über die Religionsfreiheit, und *Gaudium et Spes* versagte er seine Zustimmung.⁶³ Verwunderlich erscheint dabei sein Placet zur Liturgiekonstitution, die er später leidenschaftlich bekämpfte.

⁵⁹ Bischof: Widerstand und Verweigerung, S. 237.

⁶⁰ Eine detaillierte und fundierte Darstellung des CIP bietet: Hilari Raguer: Das früheste Gepräge der Versammlung, in: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965), Bd. 2, hg. v. Giuseppe Alberigo, Mainz 2000, S. 232-237.

⁶¹ Bischof: Widerstand und Verweigerung, S. 237.

⁶² Vgl. hierzu die Interventionen, die in *J'accuse le Concile* verzeichnet sind, und die Schreiben an Freunde und andere Personen während des Konzils. Diese sind zusammengetragen in der Schrift *Un évêque parle*. Auf die einzelnen Kritikpunkte Lefebvres, vor allem mit Blick auf die wichtigen Konzilsbeschlüsse über die Offenbarung, die Religionsfreiheit und den Ökumenismus, wird im Hauptteil dieser Arbeit detailliert eingegangen werden.

⁶³ Congar: Der Fall Lefebvre, S. 28.

Nach dem Konzil, das in den Augen Lefebvres die Ideen der Französischen Revolution in die Kirche gebracht hatte⁶⁴, radikalisierte er seine Kritik an den Konzilsdokumenten. Nachdem sein Orden Neuerungen in der Folge des Konzils beschloss und Lefebvre aufgrund seiner Position auf dem Zweiten Vaticanum mit erheblichen, an Isolation und Ablehnung grenzenden Schwierigkeiten innerhalb der französischen Bischofskonferenz und seiner Kongregation konfrontiert war⁶⁵, dankte er 1968 als Generaloberer ab und zog 1969 als Bischof ohne innerkirchliche Aufgabe nach Fribourg in der Hoffnung, dort eine Möglichkeit zu finden, Priesteramtskandidaten, welche unmittelbar nach dem Konzil auf ihn zukamen und um eine vorkonziliare Ausbildung baten, unterrichten zu können.⁶⁶ Was folgte, war der Beginn der Pius-Bruderschaft.

2.2 Die Gründung der Pius-Bruderschaft und der Streit mit der Kirche

2.2.1 Die Anfangsjahre und die Zeit bis 1988

Nur wenige Wochen nach seinem Umzug nach Fribourg errichtete Lefebvre am 6. Juni 1969 die *Fraternitas Sacerdotalis Sancti Pii X.* Knapp 17 Monate später, am 1. November 1970, erhielt er durch Bischof François Cha-

⁶⁴ Vgl. hierzu die Kritik Lefebvres an den sog. drei ‚Zeitbomben‘ des Konzils: Ökumenismus (Fraternité), Kollegialität der Bischöfe (Egalité) und die Religionsfreiheit (Liberté), (s. Anm. 31).

⁶⁵ Schon während des Konzils wurde Lefebvre von den französischen Bischöfen gemieden. So beschwerte er sich, dass einige Bischöfe ihm nicht die Hand geben wollten. Auch bei seiner Resignation als Generaloberer fühlte er sich von seinen Mitbrüdern verraten. Vgl. hierzu: Lefebvre: *Meine vierzig Bischofsjahre*, S. 52 bzw. 54-58.

⁶⁶ Anzéviui: *Das Drama von Écône*, S. 19f.

rière⁶⁷ von Genf, Lausanne und Fribourg das Errichtungsdekret für die Priesterbruderschaft St. Pius X, die damit kanonisch und unter diözesanem Recht errichtet wurde. In diesem Dekret wurde festgelegt, dass die Fraternität als *pia unio*, also als Säkularinstitut mit Sitz in Fribourg errichtet werden sollte. Die Statuten der Gemeinschaft wurden *ad experimentum* für sechs Jahre angenommen. Erst nach dieser Frist wurde der Lefebvre-Bewegung eine dauerhafte Institutionalisierung in Aussicht gestellt. Interessant ist, dass Charrière in diesem Dekret auf die Ziele von *Optatam totius*, dem Dekret des Zweiten Vaticanums zur Priesterausbildung, Bezug nahm und feststellte, dass „die Statuten der Priesterbruderschaft diesen Zielen gut entsprechen“.⁶⁸ Erst später sollte sich dies als Fehleinschätzung erweisen.

Noch während des Genehmigungsprozesses in Fribourg begann Lefebvre im kleinen Ort Écône im Wallis ein Noviziat zu errichten. Mit dem zuständigen Bischof von Sitten, Nestor Adam, wurde vereinbart, dass das Konvikt allein zur Einführung der Priesteramtskandidaten Lefebvres in das geistliche Leben dienen sollte. Eine Genehmigung des Bischofs, ein Priesterseminar zu eröffnen, gab es nicht, auch wenn Lefebvre dies später ständig behauptete.⁶⁹ Die theolo-

⁶⁷ Charrière und Lefebvre kannten sich schon aus der Zeit, als Lefebvre noch Bischof von Dakar war. Vgl.: Bischof: Widerstand und Verweigerung, S. 238f.

⁶⁸ François Charrière: Errichtungsdekret der internationalen Priesterbruderschaft St. Pius X. vom 1. November 1970, in: Damit die Kirche fortbestehe. S. E. Erzbischof Marcel Lefebvre der Verteidiger des Glaubens, der Kirche und des Papsttums, hg. v. der Priesterbruderschaft St. Pius X., Stuttgart 1992, S. 43. Die vollständige deutsche Übersetzung des Errichtungsdekretes findet sich im Anhang dieser Arbeit. Die Statuten finden sich in: Écône. Offene Türen. Dort bezeichnet sich die Bruderschaft als Gesellschaft nach Art der Auswärtigen Missionen. Ihre Geisteshaltung sei wesentlich katholisch mit besonderer Ausrichtung auf das hl. Messopfer und auf ein aktives Apostolat. Vgl. hierzu besonders S. 14.

⁶⁹ Lefebvre behauptete, er habe von Adam keine schriftliche, sondern lediglich eine mündliche Zusage für die Errichtung eines Priesterseminars erhalten, was dieser später dementierte. Vgl. hierzu: Marcel Lefebvre:

gische Bildung der Kandidaten sollte an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg erfolgen. Da Lefebvre aber der Ansicht war, dass die Theologie an der Universität nicht mehr seinen Vorstellungen entsprach, entschloss er sich, in Écône ein eigenes Seminar zu gründen. Ermutigt durch einen Brief Kardinal John Wrights⁷⁰, des damaligen Präfekten der Kleruskongregation, sah Lefebvre auch die römische Kurie hinter sich und begann mit dem Um- und Ausbau der Räumlichkeiten in Écône, die er von Walliser Bürgern zur Verfügung gestellt bekam und die über Jahrhunderte hinweg als Kloster gedient hatten. Der Grundstein dafür wurde, wissend, dass die kanonische Errichtung in Fribourg als gesichert gelten konnte, am 6. Juni 1971, zwei Jahre nach der inoffiziellen Gründung der Bewegung, gelegt. Fribourg blieb zwar der offizielle Sitz der Bruderschaft, doch fand nun die Hauptausbildung im Wallis statt.⁷¹ Als allmählich klar wurde, dass Lefebvre mit der Erweiterung des Baus und der Anstellung von Professoren zur Priesterausbildung gegen das Abkommen mit Bischof Adam verstieß, kam es zu Spannungen zwischen der Bruderschaft und den beteiligten Bischöfen.⁷² Genährt wurden diese Konflikte von der Tatsache, dass

Des prêtres pour demain, in : Un Évêque parle 1, S. 216: *De là je suis allé trouver M^{gr} Adam pour lui demander de fonder le séminaire dans son diocèse, M^{gr} Adam m'a accueilli aimablement et m'a dit: << Je suis d'accord, vous pouvez faire le séminaire dans mon diocèse >>.*

⁷⁰ In diesem Brief lobt der Kardinal die Gründung Lefebvres und versichert die wohlwollende Anerkennung Roms und der Weltkirche. Offenbar hat Wright, ähnlich wie Charrière, zu diesem Zeitpunkt noch nicht erkannt, welche Absichten Lefebvre in Wahrheit verfolgte. Anders ist dieses Belobigungsschreiben nicht zu erklären. Siehe hierzu den Brief von Kardinal John Wright vom 18. Februar 1971, in: Damit die Kirche fortbestehe, S. 44.

⁷¹ Fribourg verlor wohl nach dem Umzug nach Écône seinen Status als Sitz der Fraternität. Vgl. hierzu: Anzévu: Das Drama von Écône, S. 21.

⁷² Wilhelm Damberg: Die Priesterbruderschaft St. Pius X. (FSSPX) und ihr politisch-geistesgeschichtlicher Hintergrund, in: Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder, hg. v. Peter Hünermann, Freiburg i. Br. 2009 (Quaestiones Disputatae, 236), S. 87. Hier finden sich weitere Informa-

Lefebvre seine Bautätigkeit nicht nur auf Écône beschränkte, sondern auch schnell daranging, in anderen Ländern Fuß zu fassen.⁷³ Hinzu kamen die ab 1971 von Lefebvre ohne kirchliche Erlaubnis vorgenommenen Weihen. Die erste Priesterweihe erfolgte am 28. Juni 1971. Daneben spendete er zwei niedere Weihen und eine Diakonatsweihe. Eine weitere Priesterweihe erfolgte im Oktober desselben Jahres.⁷⁴ Dennoch konnte sich der Vatikan erst nach heftigen Protesten der Bischöfe und der breiten Öffentlichkeit in der Schweiz, aber auch in Frankreich und Deutschland über den antimodernistischen Stil der Ausbildung und die vermehrt aufkommenden polemischen Attacken der Bruderschaft gegen das letzte Konzil zu einem Eingreifen entschließen. So fand vom 11. bis zum 13. November 1974 eine apostolische Visitation des Seminars von Écône statt, nachdem die Bewegung fast vier Jahre von Rom unbehelligt geblieben war.⁷⁵ Lefebvre hatte nach der Visitation wohl die zu erwartenden Schwierigkeiten vorausgesehen und noch vor der Veröffentlichung des Visitationsberichts und den Maßnahmen Roms eine Grundsatzerklärung abgegeben, in der er seine anti-

tionen zur geistesgeschichtlichen Prägung Lefebvres und der Pius-Bruderschaft.

⁷³ Einen guten Überblick über die Ausbreitung der Pius-Bruderschaft, die hier nicht im Detail dargestellt werden kann, bieten die Rundbriefe Lefebvres, v. a. aus den Jahren 1971-1975. Dort informiert Lefebvre seine Anhänger über den jeweils aktuellen Stand der Bewegung. Die Rundbriefe sind in ihrer deutschen Übersetzung abrufbar auf der Homepage des Österreichischen Distrikts der Bruderschaft: http://www.fsspx.at/index.php?option=com_content&view=article&id=11&Itemid=12 [eingesehen am 28.02.2010]. In gedruckter Form liegen sie vor in: Damit die Kirche fortbestehe.

⁷⁴ Vgl. hierzu die Angaben Lefebvres in seinen Rundbriefen (s. Anm. 73).

⁷⁵ Bischof: Widerstand und Verweigerung, S. 239. Später äußerte sich Lefebvre, dass die Visitation und das aus ihr resultierende Aufhebungsdekret nicht ordnungsgemäß gewesen seien und daher für ihn kein Anlass bestünde, der Aufhebung seiner Gründung Folge zu leisten. Vielmehr, so die Pius-Bruderschaft, habe 1974 „der offene Kampf des modernistischen Rom gegen Erzbischof Lefebvre und sein Werk“ eingesetzt. Vgl.: o. V.: Kirchliches Curriculum vitae von Erzbischof Marcel Lefebvre bis 1973, in: Damit die Kirche fortbestehe, S. 40.

konziliare Haltung noch einmal verdeutlichte. Dieses Manifest vom 21. November 1974 sollte als Kampfansage an die offizielle Kirche gewertet werden, die laut Pius-Bruderschaft auf unzulässige Weise eine Visitation durchgeführt und dabei versucht habe, die Seminaristen und Lefebvre mit modernistischem Gedankengut zu indoktrinieren. Als Lefebvre um eine Audienz bei Paul VI. bat und diese abgelehnt wurde, entschloss er sich zur Abfassung der Grundsatzerklärung.⁷⁶ Die Programmatik des Manifests orientierte sich an der strikten Ablehnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, das laut Lefebvre den Liberalismus und den Modernismus in die Kirche gebracht und sie dadurch vergiftet habe.⁷⁷ Damit begründete er auch, dass er den Papst als Kirchenoberhaupt zwar anerkenne, die aktuelle Krise der Kirche, hervorgerufen durch das vom Papst gebilligte Konzil, ihn aber dazu zwin-

⁷⁶ Die Visitation, durchgeführt von Erzbischof em. Albert Descamps (Vorsitzender der päpstlichen Bibelkommission) und Bischof Wilhelm Onclin (Untersekretär der päpstlichen Kommission für die Revision des Kirchenrechts), wurde von Lefebvre nie anerkannt. Er erhob Zweifel an der rechtmäßigen Errichtung der Kardinalskommission, die sich mit den Vorgängen in Écône befasste, und warf den Visitatoren vor, einen „progressistischen“ Einfluss auf die Seminaristen ausgeübt zu haben. Ferner sollen sie sich für einen verheirateten Klerus und gegen die Glaubenswahrheit der Auferstehung Jesu geäußert haben. Ein Audienzgesuch Lefebvres im Vatikan wurde mit der Begründung abgelehnt, dies könne als Anerkennung gewertet werden. Zu den Vorwürfen vgl.: o. V.: Die apostolische Visitation vom 11. bis 13. November 1974, in: Damit die Kirche fortbestehe, S. 73.

⁷⁷ Marcel Lefebvre: Die Grundsatzerklärung vom 21. November 1974. Ein Zitat des Manifests, welches das Anliegen Lefebvres zusammenfasst, lautet: *Daher halten wir an allem fest, was von der Kirche aller Zeiten und vor dem modernistischen Einfluß des Konzils geglaubt und im Glauben praktiziert wurde: in der Sittenlehre, im Kult, im Katechismusunterricht, in der Priesterausbildung, in den kirchlichen Institutionen und in allem, was in den Büchern kodifiziert niedergelegt wurde. So warten wir darauf, daß das wahre Licht der Tradition die Finsternis zerstreue, welche den Himmel des ewigen Rom verdunkelt.* Der gesamte Text des Manifestes ist zu finden in: Damit die Kirche fortbestehe, S. 74f. Der Text findet sich auch im Anhang dieser Arbeit.

ge, den Anordnungen des Kirchenoberhauptes und der gesamten Kurie nicht Folge zu leisten.⁷⁸

Auf Drängen der Kardinalskommission und nach Einsichtnahme in die Visitationsdokumente widerrief Pierre Mamie, der Nachfolger Charrières als Bischof von Lausanne, Genf und Fribourg, am 6. Mai 1975 die von seinem Vorgänger erteilte Approbation der Piusbruderschaft.⁷⁹ Lefebvre ging gegen diese Entscheidung in Rekurs⁸⁰ und ignorierte die persönliche Aufforderung Pauls VI.⁸¹ sich zu unterwerfen. Auch nachdem er am 29. Juni 1976 wiederholt Priesterweihen ohne Erlaubnis vorgenommen hatte und trotz der Ankündigung der Suspendierung kein Einlenken signalisierte, wurde Lefebvre am 22. Juli 1976 durch Paul VI. von allen priesterlichen und bischöflichen Vollmachten suspendiert. Als Begründung wurde angegeben, dass Lefebvre die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils abgelehnt, die Leitungsgewalt des Papstes missachtet und gegen die Einheit der Kirche verstoßen habe.⁸² Die Suspension war verbunden

⁷⁸ Ebd., S. 74: *Keine Autorität, selbst nicht die höchste in der Hierarchie, kann uns zwingen, unseren Glauben, so wie er vom Lehramt der Kirche seit neunzehn Jahrhunderten klar formuliert und verkündigt wurde, aufzugeben oder zu schmälern.* Zum Problem der Autoritätsverpflichtung gegenüber Papst und Kirche vgl. Schifferle: Die Pius-Bruderschaft, S. 38-42.

⁷⁹ Vgl. dazu den Brief Kardinal Taberas, des Vorsitzenden der Kardinalskommission, die sich mit dem 'Fall Lefebvre' befasste, an Bischof Mamie, in dem er dem Bischof die volle Unterstützung und Vollmacht erteilt, die Pius-Bruderschaft aufzuheben. Das Dokument findet sich in: Anzévu: Das Drama von Écône, S. 96. Darüber hinaus sei verwiesen auf den Brief der Kardinalskommission an Lefebvre, in dem ihm die Aufhebung der Approbation für seine Gemeinschaft mitgeteilt wird. Der Text ist ebenfalls bei Anzévu, S. 97-99, zu finden. Dieser Text findet sich im Anhang dieser Arbeit.

⁸⁰ Rekurs von M^{gr} Lefebvre an die Segnatura Apostolica vom 21. Mai 1975, in: Anzévu: Das Drama von Écône, S. 104.

⁸¹ Paul VI. an M^{gr} Lefebvre, 29. Juni 1975, in: Anzévu: Das Drama von Écône, S. 114f.

⁸² Müller, L.: Der Fall Lefebvre, S. 24f. Bei der Suspendierung ist zu beachten, dass sich Lefebvre schon nach den unerlaubten Weihen die von selbst eintretende einjährige Suspension zugezogen hatte, auch wenn sie

mit der Hoffnung, dass sich Lefebvre besinnen und wieder die Ordnung der Kirche akzeptieren würde. Doch war diese Hoffnung vergebens. Lefebvre spendete auch nach seinem Rücktritt als Generaloberer der Pius-Bruderschaft im Juni 1983 weiterhin Weihens, taufte und firmte jeweils ohne kirchliche Zustimmung.⁸³ In dieser Zeit kam es zwar immer wieder zu Gesprächen und Annäherungsversuchen, jedoch ohne nennenswerten Erfolg. Neue Nahrung erhielt der Konflikt dann durch die Bischofsweihen im Jahr 1988.

2.2.2 Das Jahr 1988 und die Folgen

Schon 1987 dachte Lefebvre mehr oder weniger laut über die Weihe von Bischöfen nach. Der mittlerweile 82-Jährige sorgte sich um den Fortbestand seiner Bewegung nach seinem Tod. Die Überlegung, zur Sicherung der Pius-Bruderschaft Bischöfe zu weihen, wurde auch von Rom aufgenommen. Um einen endgültigen Bruch zu verhindern, lud der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Ratzinger, Lefebvre zu einem Gespräch, in dessen Verlauf es am 5. Mai 1988 zur Unterzeichnung eines Protokolls kam, in

nicht öffentlich festgestellt wurde. Bei der Suspendierung vom 22. Juli 1976 handelte es sich, bedingt durch die öffentliche Ablehnung des Konzils und die Gehorsamsverweigerung gegenüber der Autorität des Papstes, um eine festgestellte Straftat, die nach Maßgabe des Kirchenrechts mit einer zeitlich unbefristeten Suspension geahndet wurde. Die Suspension an sich ist eine Beugestrafe, verbunden mit der Hoffnung, den nach kirchlicher Auffassung unrecht Handelnden wieder auf den von der Kirche vorgegebenen Weg zu bringen. Im Falle Lefebvres hatte die Suspension zur Folge, dass es ihm verboten wurde, irgendeine sakramentale Handlung durchzuführen. Er durfte daher weder taufen, firmen oder eine Weihe spenden. Nach geltendem Recht bleiben die Weihens durch Lefebvre zwar gültig, sind aber verboten und irregulär. Vgl. dazu: Karl-Theodor Geringer: [Art.] Suspension, in: LThK, Bd. 9 (32000, ND 2009), Sp. 1144.

⁸³ Für eine detaillierte Betrachtung der Entwicklung der Pius-Bruderschaft in den Jahren von 1976 bis 1988 sei verwiesen auf: Schifferle: Die Pius-Bruderschaft, S. 133-136 und S. 152-155. Für die Zeit von 1974 bis 1976, S. 130-133.

dem der Bruderschaft weitreichende Zugeständnisse, unter anderem die Weihe eines Bischofs aus den Reihen der Fraternität am 15. August 1988 gemacht wurden. Im Gegenzug wurde von Lefebvre nur verlangt, über die Dokumente des Zweiten Vaticanums neu nachzudenken und den Artikel 25 von *Lumen Gentium* anzuerkennen, der die Kollegialität der Bischöfe behandelt.⁸⁴ Allerdings zog Lefebvre schon einen Tag später seine Unterschrift zurück, wohl da er seinen Anhängern den Kompromiss mit Rom nicht vermitteln konnte.⁸⁵ Trotz der eindringlichen Mahnung des Vatikans vollzog Lefebvre am 30. Juni die Bischofsweihe von Bernard Fellay, Bernard Tissier de Mallerais, Richard Williamson und Alfonso de Galarreta. Als Mitkonsekrator wirkte Antônio de Castro Mayer, der emeritierte Bischof der brasilianischen Diözese Campos, mit.⁸⁶ Damit war es zu einem schismatischen Akt und zum endgültigen Bruch gekommen. Noch am gleichen Tag der Weihe veröffentlichte Lefebvre ein selbst verfasstes Mandat zur Bischofsweihe und erklärte: „Da nun seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum heutigen Tag die Autoritäten der römischen Kirche vom Geist des Modernismus beseelt sind und so, gegen die heiligen Traditionen handelnd, die ‚gesunde Lehre nicht ertragen und das Gehör von der Wahrheit abwenden, den Fabeln dagegen sich zuwenden‘, wie der heilige Paulus in seinem zweiten Brief an Timotheus sagt, erachten wir alle von diesen Autoritäten verhängten Strafen und Zensuren für null und nichtig.“⁸⁷ Eine Aussöhnung zwischen der Bruderschaft und dem Vatikan

⁸⁴ Protokoll über ein Einvernehmen zwischen S. Em. Kardinal Joseph Ratzinger und S. E. Erzbischof Marcel Lefebvre. Erstellt während der am 4. Mai 1988 in Rom abgehaltenen Zusammenkunft, unterfertigt am 5. Mai 1988, in: *Damit die Kirche fortbestehe*, S. 714-717.

⁸⁵ Bischof: Widerstand und Verweigerung, S. 243.

⁸⁶ Zur Rolle Antônio de Castro Meyers im Streit Roms mit der Pius-Bruderschaft sei verwiesen auf: David Allen White: *Ein Bollwerk der Tradition*. Mgr. Antonio de Castro Mayer und die Diözese Campos (Brasilien), Stuttgart 1997.

⁸⁷ Marcel Lefebvre: Das Mandatum apostolicum für die Bischofskongregation am 30. Juni 1988, in: *Damit die Kirche fortbestehe*, S. 745.

rückte damit in unerreichbar scheinende Ferne. Am 1. Juli 1988 erließ die Bischofskongregation das Exkommunikationsdekret gegen Lefebvre, Mayer und die vier geweihten Bischöfe.⁸⁸ Einen Tag später veröffentlichte Papst Johannes Paul II. das *Motu Proprio Ecclesia Dei*, in dem er die Exkommunikation faktisch bestätigte und seine Bestürzung über das nun vollzogene Schisma ausdrückte.⁸⁹ Infolgedessen errichtete er die Kommission *Ecclesia Dei*, die sich zukünftig mit der Pius-Bruderschaft beschäftigen und eine Lösung herbeiführen sollte.⁹⁰

Lefebvre hielt bis zu seinem Tod am 25. März 1991 an der Auffassung fest, dass ihm der Schritt der Bischofsweihe von Rom aufgezwungen wurde. Die Kirche hätte von ihm verlangt, das Zweite Vaticanum anzuerkennen, was er um nichts in der Welt tun wollte. Dennoch hielt er eine spätere Einigung mit der offiziellen Amtskirche für denkbar.⁹¹ Diese Einigung ist bis heute nicht erfolgt. Nach dem Tod Lefebvres übernahmen Franz Schmidberger und später Bernard Fellay die Leitung der Pius-Bruderschaft und setzten den von ihrem geistlichen Vater begonnenen Weg unverändert fort.⁹² Im Laufe der Zeit wurde es ruhiger um die Bruderschaft. Zwar soll es immer wieder Gespräche und Einigungsbestrebungen gegeben haben, doch waren diese offensichtlich nicht von

⁸⁸ Vgl. hierzu Anm. 4.

⁸⁹ Johannes-Paul II.: *Motu Proprio "Ecclesia Dei"* vom 2. Juli 1988 (DH 4820-4823).

⁹⁰ Ein kleiner Teilerfolg war etwa die Wiederaufnahme einer Gruppe der Lefebvre-Bewegung, die sich unter dem Namen *Priesterbruderschaft St. Petrus* als Gesellschaft apostolischen Lebens wieder in die Kirche eingliederte.

⁹¹ Klaus Nientied: Die traditionalistische Abspaltung. Marcel Lefebvres Bischofsweihen und ihre ersten Folgen, in: Herder Korrespondenz 42 (1988), S. 364. Eine umfassende Gesamtdarstellung der Geschehnisse im Jahr 1988 aus der Sicht der Pius-Bruderschaft bietet: Gérard Mura: Bischofsweihen durch Erzbischof Lefebvre. Theologische Untersuchung der Rechtmäßigkeit, Zaitzkofen 1992.

⁹² Klaus Nientied: Welche Zukunft? Die Traditionalistenbewegung nach dem Tod Marcel Lefebvres, in: Herder Korrespondenz 45 (1991), S. 203, bzw. Bischof: Widerstand und Verweigerung, S. 244.

Erfolg gekrönt. Erst das Jahr 2009 sollte neue Bewegung in den Konflikt bringen.

2.3 Die Pius-Bruderschaft heute und ihre kirchenrechtliche Stellung

Die Pius-Bruderschaft, seit 1995 mit Hauptsitz in Menzingen (Schweiz), ist über die Jahre hinweg zu einer weltweit operierenden Bewegung geworden. Laut eigenen Angaben mit Stand vom 1. August 2009 unterhält sie in 31 Ländern feste Niederlassungen, sechs Seminare, 161 Priorate, 725 Messzentren, 90 Schulen, zwei Universitäten und sieben Altenheime. Sie ist derzeit in 63 Ländern vertreten und zählt 509 Priester. 117 Brüder, 82 Oblatinnen und 166 Schwestern haben sich der Fraternität angeschlossen. 215 Seminaristen bereiten sich in den Seminaren der Pius-Brüder auf ihre Weihe vor.⁹³ 18 Frauen- und neun Männerorden sind mit der FSSPX freundschaftlich verbunden und etwa 600.000 Gläubige haben sich weltweit der Lefebvre-Bewegung angeschlossen.⁹⁴

Kirchenrechtlich ist die Bewegung seit ihrer Aufhebung im Jahr 1975 keine der katholischen Kirche zugehörige Gruppierung mehr. Die von Lefebvre gespendeten Weihen sind zwar nach Maßgabe des Kirchenrechts gültig, aber irregulär. Daher feiert ein Priester der Pius-Bruderschaft die Eucharistie zwar gültig, aber unerlaubt. Die Vollmacht zur Assistenz bei der Eheschließung liegt bei den Priestern der Bruderschaft nicht vor; vorgenommene Eheschließungen sind also ungültig. Daher sind die so geschlossenen Ehen auch ungültig. Ebenso verhält es sich mit dem Bußsakrament, für das ebenfalls eine gesonderte Vollmacht vorliegen

⁹³ Die Daten (Stand 01.08.2009) sind abrufbar unter: <http://www.piusbruderschaft.de/bruderschaft/ueber-uns/3330-einige-zahlen-zur-priesterbruderschaft> [eingesehen am 01.04.2010].

⁹⁴ Diese Daten sind älteren Datums (Stand 01.01.2009) und ebenfalls der Homepage des Deutschland-Distrikts der FSSPX entnommen: <http://www.piusbruderschaft.de/bruderschaft/ueber-uns/728-die-bruderschaft-in-zahlen> [eingesehen am 01.04.2010].

muss. Die Exkommunikation betraf nur Lefebvre, Mayer und die vier Bischöfe, da die unerlaubte Bischofsweihe als schismatischer Akt gewertet wurde. Auf die Exkommunikation der Priester in der Bruderschaft wurde verzichtet, um den Weg zur Versöhnung nicht unnötig zu erschweren. Ebenso verhält es sich mit den Laien, welche die Pius-Bruderschaft unterstützen. Durch die Exkommunikation wurden die betroffenen Personen aus der aktiven Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen.⁹⁵ Dies galt für die übrigen Mitglieder der Fraternität und für deren Unterstützer nicht. Mit der Aufhebung der Exkommunikation im Januar 2009 änderte sich daher nur die Stellung der vier Bischöfe innerhalb der Kirche. Sie wurden wieder zum Empfang der Sakramente zugelassen, bleiben aber weiterhin suspendiert und dürfen keinerlei priesterliche oder bischöfliche Handlungen vornehmen. Sie sind aus kirchenrechtlicher Sicht damit faktisch den übrigen Priestern ihrer Fraternität gleichgestellt. Die Bruderschaft an sich wurde durch das Dekret der Bischofskongregation nicht zu einer kirchlichen Gruppierung.⁹⁶ Die Aufhebung der Exkommunikation weckte die Hoffnung, das Schisma überwinden und zu einer einvernehmlichen Lösung kommen zu können. Doch wurden auch 2009 wieder unerlaubte Priesterweihen durch die Pius-Bruderschaft durchgeführt und wieder waren Stimmen aus der Bruder-

⁹⁵ Vgl. dazu Anm. 1.

⁹⁶ Eine umfassende Untersuchung zum kirchenrechtlichen Status, auf den sich auch obige Darstellung stützt, liefert: Stephan Haering: Die Pius-Bruderschaft, ihre Bischöfe und das Kirchenrecht, in: Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise, hg. v. Wolfgang Beinert, Freiburg i. Br. 2009, S. 77-96. Zu verweisen ist auch auf die bei Haering jeweils angeführten Codices des Kirchenrechts. Sie sind zu finden in: Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechts, hg. v. der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer 2001. Weiter sei angeführt: Libero Gerosa: Communio – Excommunicatio. Zur theologischen und rechtlichen Natur der Exkommunikation, in: Das Bleibende im Wandel. Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre, Paderborn 1990, S. 105-119; ebenso: Müller, L.: Der Fall Lefebvre, hier besonders die Seiten 25-34.

schaft zu hören, die „gerade nicht von Reue über begangene Fehler und Erleichterung über den Nachlass einer gerechten Strafe geprägt waren“.⁹⁷ Auch 19 Jahre nach Lefebvres Tod bleibt die Fraternität damit dem Gedankengut ihres Gründers treu.⁹⁸

Die derzeit laufenden Gespräche zwischen den beiden Parteien stehen damit unter keinen guten Vorzeichen. In ihnen wird es in erster Linie um die Positionierung der Pius-Bruderschaft gegenüber den Beschlüssen des Zweiten Vaticanums gehen, die nachfolgend anhand dreier maßgeblicher Konzilsdokumente dargestellt und analysiert werden soll.

⁹⁷ Haering: Die Pius-Bruderschaft, S. 89. Vgl. auch die Pressemeldungen zur Priesterweihe in Zaitzkofen, etwa: <http://www.br-online.de/aktuell/priesterweihe-zaitzkofen-piusbruderschaft-ID1244284758198.xml> [eingesehen am 01.03.2010].

⁹⁸ Zur Bedeutung Lefebvres als Gründungsvater und Leitfigur der Pius-Bruderschaft s. Thomas Rigl: Die Pius-Bruderschaft als fundamentalistische Bewegung, in: Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise, hg. v. Wolfgang Beinert, Freiburg i. Br. ²2009, S. 31-43, bes. S. 35. Hier wird deutlich, dass Lefebvre immer noch eine immense Wertschätzung innerhalb der Bruderschaft genießt und sich die Pius-Brüder gänzlich an seinen Lehren orientieren. Daher können die Positionierungen Lefebvres auch als diejenigen der Pius-Bruderschaft angesehen werden.

3. STARR ODER DYNAMISCH? DER TRADITIONSBEGRIFF DER PIUS-BRUDERSCHAFT UND *DEI VERBUM*

Nahezu immer werden, wenn über die Pius-Bruderschaft gesprochen wird, auch die Begriffe Tradition und Traditionalismus genannt. Oftmals kommt es sogar zu einer Identifikation der Lefebvre-Bewegung mit diesen Schlagworten, sodass im Diskurs um die Pius-Brüder häufig von ‚den Traditionalisten‘ die Rede ist.⁹⁹ Man ist geneigt zu glauben, die Bezeichnung der Pius-Bruderschaft als Traditionalisten sei eine Erfindung von Medien und Theologen, die damit die inhaltliche Ausrichtung der Bewegung deutlich machen wollten. Dies trifft nur bedingt zu, da Lefebvre und seine Anhänger sich selbst als „konservative Traditionalisten“ bezeichnen.¹⁰⁰ Die sowohl eigene als auch fremde Verwendung dieser Begriffe macht es notwendig, sie inhaltlich zu erfassen und ihre Konnotationen sowohl in der offiziellen Amtskirche als auch in der Pius-Bruderschaft herauszuarbeiten. Daher wird im Folgenden die Entwicklung des Traditionsbegriffs innerhalb der Kirchengeschichte anhand einiger markanter Punkte einzelner Epochen umrissen und gleichzeitig danach gefragt, inwieweit die Pius-Bruderschaft die jeweiligen Konzepte rezipiert. Das Ziel dabei ist es, das Traditionsverständnis der Bruderschaft herauszuarbeiten und nachzuweisen, dass es sich dabei um eine Eigenkonstruktion aus Einzelaspekten kirchlicher Traditionsmodelle der einzelnen Epochen handelt und nicht, wie Karl-Heinz Menke zu zeigen versucht, um eine ausschließliche Rezeption der Tradition des 19. Jahrhun-

⁹⁹ Als Beispiele dafür seien zu nennen: Nientied: Die traditionalistische Abspaltung (s. Anm. 91) oder das Titelblatt der Herder Korrespondenz des dritten Hefes von 2009. Dort wird als Verweis zum Artikel von Hünemann die Schlagzeile *Der Papst und die Traditionalisten* verwendet.

¹⁰⁰ Marcel Lefebvre: Vortrag am 27. Oktober 1985 in Écône. Der gesamte Text dieses Vortrages ist zu finden unter: http://www.fsspx.at/index.php?option=com_content&view=article&id=10&Itemid=11&show=78 [eingesehen am 10.03.2010].

derts.¹⁰¹ Im Anschluss daran soll das Konzilsdokument *Dei Verbum* des Zweiten Vaticanums vorgestellt und mit dem Traditionsverständnis der Lefebvre-Bewegung verglichen werden. Den Abschluss dieses Kapitels bildet die Frage nach den Folgen, die sich durch die Positionierung der Bruderschaft gegenüber der seit dem letzten Konzil gültigen Auffassung von Tradition für das Verhältnis zur katholischen Kirche ergeben, wobei auch ein Blick auf die Wertung der menschlichen Vernunft innerhalb der Bruderschaft geworfen wird.

3.1 Der Traditionsbegriff der Pius-Bruderschaft – Eine Eigenkonstruktion

3.1.1 Tradition im frühen Christentum und die Rezeption durch die Pius-Brüder

Eine erste Grundlegung ihres Traditionsverständnisses finden die Lefebvre und die Pius-Brüder in den antiken christlichen Vorstellungen von Tradition. Bereits der Apostel Paulus, der noch relativ zeitnah an das Geschehen um die Person Jesu seine Briefe schrieb, weist in diesen eine Beschäftigung mit der christlichen Vorstellung von Tradition auf.¹⁰² Er ermahnt dabei ständig die Adressaten seiner Briefe, sich stets an die Überlieferung zu halten. Paulus schreibt etwa in 1 Kor 11, 2: „Ich lobe euch, dass ihr in allem an mich denkt und an den

¹⁰¹ Karl-Heinz Menke: Die traditionalistischen Wurzeln der Piusbruderschaft, in: *Communio* 38 (2009), S. 303.

¹⁰² Peter Lengsfeld: Überlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart, Paderborn 1960 (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 3), S. 57. Neben den paulinischen Briefen werden in dieser Darstellung vereinzelt auch die anderen Texte des Neuen Testaments behandelt. Besonderes Augenmerk ist auf den Streit zwischen den Lagern des Petrus und des Paulus zu richten, der sich aufgrund von Meinungsverschiedenheiten bzgl. der Tradition, etwa der Beschneidung oder des Speisegebotes, entzündete. Vgl. dazu Apg. 15, 1-35.

Überlieferungen festhält, wie ich sie euch übergeben habe.“¹⁰³ In 1 Thess 4, 1-2 führt Paulus weiter aus: „Im Übrigen, Brüder, bitten und ermahnen wir euch im Namen Jesu, des Herrn: Ihr habt von uns gelernt, wie ihr leben müsst, um Gott zu gefallen, und ihr lebt auch so; werdet darin noch vollkommener! Ihr wisst ja, welche Ermahnungen wir euch im Auftrag Jesu, des Herrn, gegeben haben.“ Bei diesen Zitaten ist auffällig, dass Paulus stets auf sich oder die Apostel verweist und sie als Norm und Autorität in den Fragen des Glaubens präsentiert.¹⁰⁴

Auch der Verfasser des Lukasevangeliums weist in seinem Proömium bei Lk 1, 1-2 auf die Apostel als Augenzeugen und somit verbindliche Lehrautoritäten hin, indem er festhält: „Schon viele haben es unternommen, einen Bericht über alles abzufassen, was sich unter uns ereignet und erfüllt hat. Dabei hielten sie sich an die Überlieferungen derer, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren.“ Dieses Traditionskonzept, welches einzig auf die Apostel als Augenzeugen rekurriert, findet sich auch in den Schriften frühchristlicher Schriftsteller wieder. Einer der ersten, der sich mit dieser Thematik auseinandersetzte, war Irenäus von Lyon.¹⁰⁵ Aufgrund des immer größer werdenden zeitlichen Abstandes zum Jesus-Geschehen suchte er nach einer Möglichkeit, die christliche Glaubensbotschaft weiterzutragen, sie aber gleichzeitig mit den von den Aposteln überlieferten und als Norm angesehenen Glaubenswahrheiten in Einklang

¹⁰³ Sämtliche angeführten Bibelzitate in dieser Arbeit stammen aus: Die Bibel. Altes und Neues Testament - Einheitsübersetzung, hg. i. A. der Bischöfe Deutschlands u. a., Freiburg i. Br. 1980, ND 2006.

¹⁰⁴ Johannes Beumer: Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle, Freiburg i. Br. 1962 (Handbuch der Dogmengeschichte, I/4), S. 8.

¹⁰⁵ Irenäus wurde in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts in Kleinasien geboren und war Bischof von Lugdunum (Lyon) in Gallien. Sein theologisches Hauptwerk *Adversus haereses* entstand in den 80er Jahren des 2. Jahrhunderts. Das genaue Todesjahr ist unbekannt. Weitere Informationen zu Leben und Werk des Irenäus von Lyon bietet in komprimierter Form: Franz Dünzl: [Art.] Irenäus von Lyon, in: LThK, Bd. 5 (1996, ND 2009), Sp. 583-585.

zu halten.¹⁰⁶ Daher bezieht sich Irenäus, wie auch Paulus und der Verfasser des Lukas-Evangeliums, auf die Überlieferung der Apostel und setzt sie an den Beginn der christlichen Tradition. Die Apostel als Ersttradenten der von Jesus Christus verkündeten Offenbarung übermitteln nach Ansicht des Irenäus gemäß dem Auftrag Jesu die christliche Botschaft an die Gläubigen ihrer Zeit, während es den nachfolgenden Generationen zukommt, diese Botschaft weiterzutragen und darauf zu achten, dass keine Verfälschung oder Veränderung der apostolischen Lehre eintritt. Die Kirche wird nach Irenäus so zur Hüterin der apostolischen Überlieferung.¹⁰⁷ Irenäus führte dabei allerdings eine Neuerung im Vergleich zum paulinischen und lukanischen Traditionskonzept ein, indem er eine Begründung für die von ihm angestrebte Übereinstimmung zwischen der Lehre der Kirche und der apostolischen Überlieferung suchte und sie im Pfingstgeschehen fand. Für Irenäus war es von Bedeutung, dass die Apostel nicht allein durch ihre Erlebnisse dazu befähigt waren, ihr Wissen von Jesus als dem Sohn Gottes weiterzugeben, sondern dass es dabei auch des Pfingstereignisses bedurfte, damit die Apostel das vollkommene Wissen erlangen konnten.¹⁰⁸ Für sich allein genommen würde dies bedeuten, dass nur die Apostel zur Überlieferung des Glaubens befähigt gewesen wären und eine kirchliche Überlieferung dessen, was um die Person Jesu herum geschehen ist, nach dem

¹⁰⁶ Georg Günter Blum: Offenbarung und Überlieferung. Die dogmatische Konstitution Dei Verbum des II. Vaticanums im Lichte altkirchlicher und moderner Theologie, Göttingen 1971 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 28), S. 86f.

¹⁰⁷ Irenäus: *Adversus haereses* 3, praef. (FC 8/3, S. 20, Brox): *Memento igitur eorum quae diximus in prioribus duobus libris, et haec illis adiungens, plenissimam habebis a nobis adversus omnes haereticos contradictionem, et fiducialiter ac instantissime resistes eis pro sola vera et vivifica fide, quam ab apostolis ecclesia percepit et distribuit filiis suis.*

¹⁰⁸ Ebd., 3, 1,1, S. 22: *Postea enim quam surrexit dominus noster a mortuis, et induti sunt superveniente Spiritu sancto virtutem ex alto, de omnibus adimpleti sunt et habuerunt perfectam agnitionem; [...].*

Tod des letzten Apostels überhaupt nicht möglich gewesen wäre. Daher führte Irenäus seinen Gedankengang fort, indem er mit Rekurs auf das Pfingstereignis die Apostel selbst in eine personale Tradition stellt. Die Apostel übergeben nun nicht mehr nur den Glauben, sondern auch die geistgewirkte Befähigung, diesen Glauben zu bewahren und zu verkündigen. Für Irenäus wird die apostolische Sukzession, also die lückenlose Übertragung des Glaubens und der Befähigung zur Verkündigung, an deren Beginn die Apostel selbst stehen, zum Beweis für die Übereinstimmung von apostolischer und kirchlicher Überlieferung, sofern sich letztere auf die Sukzession beruft.¹⁰⁹ Nach Irenäus ist Tradition also das, was von den Aposteln überliefert wurde und durch die von ihnen eingesetzte Autorität weitertradiert wird, mit der Begründung, dass der Heilige Geist als Garant der Einheit zwischen Ursprung und Gegenwart wirkt. Insofern ist das Traditionsverständnis des Irenäus nicht nur rein historisch, sondern es wird durch das Wirken des Gottesgeistes auch aktuell. Durch den Geist wird die Tradition in der Kirche als Hüterin der Wahrheit erst lebendig und ist keine starre Größe.¹¹⁰

Nimmt man nun die Äußerungen Lefebvres und der Pius-Bruderschaft zur Kenntnis, so lassen sich eindeutige Parallelen, aber auch Unterschiede zum Traditionskonzept des Irenäus ausmachen. Wie Paulus und Irenäus den Aposteln die Trägerschaft der Offenbarung zuwiesen und die nachfolgenden Generationen der Kirche als Bewahrer und Vermittler der Glaubenswahrheit einsetzten¹¹¹, so stellt auch Lefebvre die Offenbarung eng in einen apostolischen Zusammenhang. Für ihn ist die Offenbarung mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen und der Kirche in der nachapostolischen

¹⁰⁹ Ebd., 3, 3, 3, S. 34: *Hac ordinatione et successione ea quae est ab apostolis in ecclesia traditio et veritatis praeconatio pervenit usque ad nos. Et est plenissima haec ostensio, unam et eandem vivificatricem fidem esse quae in ecclesia ab apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate.*

¹¹⁰ Blum: Offenbarung und Überlieferung, S. 87.

¹¹¹ Vgl. hierzu Anm. 104 und 107.

Zeit kommt es zu, die von den Aposteln verkündete Glaubenswahrheit unverändert durch alle Zeiten hindurch zu bewahren und zu verkündigen.¹¹² Lefebvre und seine Anhänger übernehmen damit das Traditionskonzept des Irenäus, schließen aber dessen pneumatologisches Moment bewusst aus. Irenäus betonte, dass der Heilige Geist auch in der nachapostolischen Kirche wirke und die Offenbarung somit lebendig sei.¹¹³ Dies bedeutet gleichzeitig, dass es nach Irenäus der Kirche aufgrund des Auftrags, die Wahrheit unverändert zu bewahren, untersagt ist, den Kern der christlichen Botschaft zu modifizieren. Andererseits kann sie aufgrund der Führung des Heiligen Geistes bestimmte Elemente der Offenbarung der jeweiligen Zeit anpassen, sofern die christliche Lehre damit nicht grundlegend verfälscht wird. Der Heilige Geist wird bei Irenäus zum Garanten für die Übereinstimmung mit der Uroffenbarung und für die Richtigkeit der durchgeführten Änderungen.¹¹⁴ Was für Irenäus eine logische Konsequenz seiner pneumatologischen Überlegungen war, konnte Lefebvre aufgrund seiner Theorie über die Fixierung des Dogmas nach dem Tod des letzten Apostels nicht mittragen. Er und somit auch die Bruderschaft blieben bei ihrer Auffassung, dass es keine Dogmenentwicklung geben könne, da nur die Apostel durch den direkten Auftrag Jesu dazu befähigt waren, die Glaubenswahrheiten für alle Zeiten festzuschreiben. Somit bleibt der Kirche aus der Sicht Lefebvres nur eine konservierende und tradierende Aufgabe, welche

¹¹² Marcel Lefebvre: Vortrag am 24. Oktober 1976 in Friedrichshafen: *Tatsächlich glauben wir, daß die Grundlage unseres Glaubens auf der Offenbarung beruht, die uns durch die Apostel zuteil wurde. Nach dem Tod des letzten Apostels endete die Offenbarung. Seit diesem Zeitpunkt ist es die Aufgabe des Papstes und der Bischöfe, uns diese Offenbarung, das ihnen anvertraute Glaubensgut, zu überliefern.* Der gesamte Text s. http://www.fsspx.at/index.php?option=com_content&view=article&id=10&Itemid=11&show=60 [eingesehen am 04.04.2010].

¹¹³ Vgl. hierzu Anm. 109.

¹¹⁴ Karl Rahner: Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, in: *Offenbarung und Überlieferung*, hg. v. Karl Rahner und Joseph Ratzinger, Freiburg i. Br. 1965 (Quaestiones Disputatae, 25), S. 15f.

jegliche Veränderung des Dogmas ausschließt.¹¹⁵ Lefebvre und die Pius-Brüder verkennen hierbei, dass es seit Irenäus aber gängige Meinung der Kirche war, dass sie nur dann in der Wahrheit ist, wenn sie mit dem lebendigen Christus, also einer lebendigen Person, kommuniziert, diese Person aber nicht mit den Dogmen und auch nicht mit der Schrift identisch ist. Den Pius-Brüdern um Lefebvre ist nicht klar, dass „die Erschließung der Wahrheit in der Sprache der Gläubigen ein nie abgeschlossener Prozess ist“ und auch nicht sein kann.¹¹⁶ Insofern ist an dieser Stelle ein erstes Indiz dafür gefunden, dass sich die Pius-Bruderschaft der Geschichte bezüglich des christlichen Traditionsbegriffes selektiv bedient. Zu diesem Bild passt auch die Verwendung des Traditions-konzeptes eines weiteren altkirchlichen Schriftstellers, Tertullian¹¹⁷, der etwa zeitgleich zu Irenäus lebte, und auf dessen Traditionsverständnis aufbaute, wenngleich er es erweiterte. Für ihn war Tradition nicht auf den Inhalt des Glaubens beschränkt, sondern manifestierte sich nach seiner Ansicht auch in liturgischen Gebräuchen und dem alltäglichen Lebensvollzug der Gläubigen. Tertullian lehrte, dass selbst wenn in der apostolischen Überlieferung nichts über Bräuche und Riten gesagt werde, sie anerkannt werden könnten, wenn sie in der Tradition begründet seien und sich bewährt hätten.¹¹⁸ Tertullian bezog den Begriff der Tradition nicht mehr

¹¹⁵ Lefebvre: Des prêtres pour demain, in: Un Évêque parle 1, S. 230: *Tout était dit après la mort du dernier Apôtre. Nous n'avons pas le droit, aujourd'hui, de parler de l'évolution du dogme, de dire que le dogme est en constante évolution. Pas du tout: le dogme demeure ce qu'il était après la mort du dernier des Apôtres, et c'est le rôle du Pape, des évêques et des prêtres de transmettre ce dépôt à toutes les générations. C'est cela, la Sainte-Eglise, c'est donc la Tradition.*

¹¹⁶ Menke: Die traditionalistischen Wurzeln der Piusbruderschaft, S. 301.

¹¹⁷ Tertullian wurde um 160 in Karthago geboren und starb dort nach 220 n. Chr. Er wird als der erste bedeutende lateinische Schriftsteller und Theologe bezeichnet. Weitere Informationen bietet einleitend: Alfons Fürst: [Art.] Tertullian(us), in: LThK, Bd. 9 (³2000, ND 2009), Sp. 1344-1348.

¹¹⁸ Tertullianus: De Corona Militis 4,4 (CCL 2, S. 1044, Kroymann): *Si legem nusquam reperio, sequitur ut traditio consuetudini morem hunc*

rein auf die Offenbarung, sondern verwendete ihn als Sammelbegriff für alles, was an christlichen Glaubensinhalten, aber auch an christlicher Liturgie und Brauchtum in irgendeiner Weise überliefert wurde. Damit wurde die Offenbarung bei Tertullian zu einem Traditionsgut neben anderen.¹¹⁹ Neu war auch die stark ekklesiologische Ausrichtung der Argumentation Tertullians in Bezug auf die Sukzession, die man als ‚Communio-Modell‘ bezeichnen kann. Für ihn sind die von den Aposteln gegründeten Kirchen die Mutterkirchen der Christenheit, auf welche die übrigen Kirchen zurückgehen und somit an ihrer Autorität teilhaben.¹²⁰ Stimmt nun eine Lehre mit derjenigen der Mutterkirchen überein, so kann sie nach Tertullian als wahr angenommen und in die apostolische Tradition übernommen werden.¹²¹

Die Pius-Bruderschaft rezipiert Tertullian dahingehend, dass sie ebenfalls alles, was überliefert wurde, unter den Begriff der Tradition subsumiert und keine Unterscheidung zwischen Glaubensinhalt und Glaubensäußerung in Form von Liturgie und Brauchtum vornimmt. Sie geht, wie auch Tertullian und Irenäus, von der Ur-Überlieferung durch die Apostel aus, ohne dabei die ekklesiologische Argumentation zu übernehmen¹²², die aufgrund ihrer Nähe zum pneuma-

dederit, habiturum quandoque apostoli auctoritatem ex interpretatione rationis. His igitur exemplis renuntianum erit posse etiam non scriptam traditionem in obseruatione defendi, confirmatam consuetudine, idonea teste probatae tunc traditionis ex perseuerantia obseruationis.

¹¹⁹ Blum: Offenbarung und Überlieferung, S. 93.

¹²⁰ Tertullianus: De praescriptione haereticorum 20, 5-7 (SC 46, S. 112-113, Refoulé): *Et perinde ecclesias apud unamquamque ciuitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde ecclesiae mutuatae sunt et cottidie mutantur ut ecclesiae fiant. Ac per hoc ipsae apostolicae deputabantur ut suboles apostolicarum ecclesiarum. Omne genus ad originem suam censeatur necesse est. Itaque totae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes.*

¹²¹ Ebd., 20, 8f., S. 113f.: *Sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes. Probant unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis. Quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio.*

¹²² Menke: Die traditionalistischen Wurzeln der Piusbruderschaft, S. 299.

tologischen Moment des Irenäus für die Pius-Bruderschaft abzulehnen ist. Damit kann die Bruderschaft ihre These von der Fixierung des Dogmas nach dem Tod des letzten Apostels halten¹²³ und gleichzeitig eine Vereinfachung ihres Traditionsverständnisses erreichen, da nun sowohl Glaubensinhalt als auch Liturgie und Brauchtum durch die fehlende Unterscheidung mit demselben Argument der Dogmenfixierung nach dem Tod des letzten Apostels begründet werden können. Andere Texte und Äußerungen der Pius-Bruderschaft zeigen, dass der Rekurs auf die Antike nicht konsequent vollzogen wurde. Denn auch der spätantike Schriftsteller und Theologe Vinzenz von Lérins wird bei Lefebvre und den Pius-Brüdern rezipiert, weswegen eine allzu große Vereinfachung des Traditionsbegriffs nicht mehr möglich ist.

Vinzenz von Lérins¹²⁴, ein Schriftsteller des vierten und fünften Jahrhunderts, der zum Wegbereiter des Traditionsverständnisses des Trienter Konzils werden sollte¹²⁵, sah in den Traditionsmodellen des Irenäus und des Tertullian lediglich eine formale Definition dessen, was unter Tradition zu verstehen sei. Er versuchte nun, inhaltlich zu erfassen, was im Einzelnen die Glaubenswahrheiten, aber auch die Riten und Bräuche sind, die als Tradition der Kirche tradiert werden sollten. Dazu machte er sich das in der Antike weit verbreitete Denkmodell des *consensus omnium*¹²⁶, der Überein-

¹²³ Vgl. hierzu auch die Quelltexte in den Anm. 111 und 114.

¹²⁴ Das Geburtsdatum Vinzenz von Lérins ist unbekannt. Sein Sterbejahr wird vor 450 n. Chr. vermutet. Er war Priestermonch im südgalischen Inselkloster Lerinum. Weitere Kurzinformationen bietet: Hubertus Drobner: [Art.] Vinzenz von Lérins, in: LThK, Bd. 10 (32001, ND 2009), Sp. 798f.

¹²⁵ Rainer Kampling: [Art.] Tradition, in: NHTg, Bd. 4 (NA 2005), S. 334. Zur Bedeutung des Leriners für das Traditionsverständnis der Kirche sei vertiefend verwiesen auf: Hubert Kremser: Die Bedeutung des Vincenz von Lerinum für die römisch-katholische Wertung der Tradition, Hamburg 1959.

¹²⁶ In der frühen Kirche wurde das Prinzip des *consensus omnium* (teilw. auch *consensus gentium* oder *consensus universalis* genannt) in verschiedenen Bedeutungszusammenhängen verwendet. Besonders erwähnenswert ist zum einen die Verwendung des Prinzips als Begründung

kunft aller und der *antiquitas*, der Wertschätzung des Alten, zu eigen und formulierte es passend zu den christlichen Bedürfnissen um.¹²⁷ Aufgrund des übernommenen antiken Denkmodells wurde für Vinzenz all das zur Orthodoxie, was „überall“, was „immer“ und was „von allen“ geglaubt wurde.¹²⁸ Die Grundintention des Vinzenz konnte dieses Traditionsmodell nicht erfüllen. Der Inhalt der Tradition wurde auch hier nicht genauer definiert, sodass es sich lediglich um Kriterien handelte, an denen die orthodoxe kirchliche Lehre erkannt werden konnte.¹²⁹ Im Bestreben, die Tradition der Kirche mit der Ur-Überlieferung in Einklang zu halten, folgte Vinzenz trotz seiner Weiterführung den Modellen des Irenäus und des Tertullian. Auch er sprach sich für eine strikte Bewahrung der überlieferten Dogmen und eine bewahrende Funktion der kirchlichen Tradition aus. Für Vinzenz durfte es keine inhaltliche Änderung oder Neuerung der Glaubenswahrheiten geben, weshalb er den Aspekt der *antiquitas* in besonderem Maße hervorhob.¹³⁰ Trotz dieser Gemeinsamkei-

des Gottesglaubens, zum anderen bei Bischofsernennungen in Zeiten von Streitigkeiten um die orthodoxe kirchliche Lehre. Dazu wurden teilweise Bischöfe für abgesetzt erklärt und neue gewählt, wenn die jeweiligen Gläubigen ihren Glauben als gefährdet ansahen. Sie beriefen sich auf das, was schon immer und von allen geglaubt wurde und was daher nach ihrer Ansicht unveränderlich ist. In der frühen Kirche entwickelte sich daraus der Gedanke des *Sensus fidei*, des Glaubenssinns aller Gläubigen, der sich nicht irren könne. Vgl. dazu: Armin Kreiner: [Art.] Konsens, Konsensatheorien (II. Systematisch-theologisch), in: LThK, Bd. 6 (³1997, ND 2009), Sp. 289-291. Zur weiteren Vertiefung: Peter Scharr: *Consensus fidelium*, Würzburg 1992.

¹²⁷ Kampling: [Art.] Tradition, S. 333f.

¹²⁸ Vincentius Lerinensis: *Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haeticorum novitates* 2, 5 (CCL 64, S. 149, Demeulenaere): *In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum, quod ipsa uis nominis ratioque declarat, quae omnia fere uniuersaliter comprehendit.*

¹²⁹ Beumer: Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle, S. 42.

¹³⁰ Vincentius Lerinensis: *Commonitorium*, 21, S. 175: *Quae cum ita sint, iterum atque iterum eadem mecum revolvens et reputans, mirari satis*

ten mit Irenäus und Tertullian brach Vinzenz mit der bis dahin gängigen Begrifflichkeit von der Normativität der apostolischen Überlieferung. Statt von den apostolischen Überlieferungen als Norm des Glaubens zu sprechen, setzt Vinzenz nun die Schrift als Quelle des Glaubens ein. Sie ist laut Vinzenz materiell suffizient und damit ausreichend in der Lage, die gesamte Wahrheit des christlichen Glaubens darzustellen. Sie bedarf allerdings zum besseren Verständnis der Gläubigen und zur Abwehr von Irrtümern der Tradition als bewahrender und auslegender Größe, welche nun neben der Schrift steht. Die Verwalterin dieser Tradition sollte nach Vinzenz die Kirche sein.¹³¹ Dieser formale Bruch erklärt sich aus der Tatsache, dass Vinzenz als Autor des fünften Jahrhunderts im Gegensatz zu den Schriftstellern der ersten beiden Jahrhunderte wohl den abgeschlossenen neutestamentlichen Kanon kannte. Geht man nach der derzeit gültigen Forschungsmeinung von einer stufenweisen Kanonisierung des

nequeo tantam quorundam hominum vesaniam, tantam excaecatae mentis impietatem, tantam postremo errandi libidinem, ut contenti non sint tradita et recepta semel antiquitus credendi regula, sed nova ac nova de die in diem quaerant, semperque aliquid gestiant religioni addere, mutare, detrachere; quasi non caeleste dogma sit, quod semel revelatum esse sufficiat, sed terrena institutio, quae aliter perfici nisi adsidua emendatione, immo potius reprehensione, non posset, cum divina clament oracula: ne transferas terminos, quos posuerunt patres tui, et: super iudicantem ne iudices, et: scindentem sepem mordebit eum serpens, et illud apostolicum, quo omnes omnium haereseon sceleratae novitates velut quodam spiritali gladio saepe truncatae semperquae truncandae sunt: o Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae, quam quidam promittentes circa fidem exciderunt.

¹³¹ Ebd., 29, 2, S. 189: *Diximus in superioribus, hanc fuisse semper et esse hodieque catholicorum consuetudinem, ut fidem veram duobus his modis adprobent: primum divini canonis auctoritate, deinde ecclesiae catholicae traditione. Non quia canon solus non sibi ad universa sufficiat, sed quia verba divina pro suo plerique arbitratu interpretantes varias opiniones erroresque concipiant, atque ideo necesse sit, ut ad unam ecclesiastici sensus regulam scripturae caelestis intelligentia dirigatur, in his dumtaxat praecipue quaestionibus, quibus totius catholici dogmatis fundamenta nituntur.*

Neuen Testaments aus, deren Prozess erst etwa in der Mitte des vierten Jahrhunderts abgeschlossen war¹³², ist zu folgern, dass sowohl Irenäus als auch Tertullian nicht von einer Schrift reden konnten, da sie keinen oder nur Textteile des neutestamentlichen Kanons vorliegen hatten und sich auf mündliche Tradierungen berufen mussten.¹³³ Mit dem von Vinzenz vorgenommenen Wechsel der Begrifflichkeit war der Begriff der apostolischen Überlieferung aber keineswegs verschwunden. Es fand hier vielmehr eine Verschmelzung der beiden Begriffe statt. Für Vinzenz war die Schrift das Wort Gottes, das durch die Apostel als Augenzeugen und durch die Inspiration des Heiligen Geistes aufgezeichnet wurde.¹³⁴ Insofern treten Schrift und apostolische Überlieferung in eine inhaltliche Kongruenz. Das machte wiederum die Aufteilung des antiken christlichen Traditionsbegriffs und somit die Bezeichnung der Überlieferung durch die Kirche als ‚nach-apostolische Tradition‘ notwendig.¹³⁵ Vinzenz koppelte nämlich die kirchliche Tradition von der nun als Schrift bezeichneten apostolischen Überlieferung ab und sprach ihr nur noch eine bewahrende, auslegende und verkündende Rolle zu.¹³⁶ Er rückte damit von der linearen Vorstellung der Glaubensvermittlung durch die in der apostoli-

¹³² Zum Prozess der Kanonisierung des NT vgl.: Karl-Wilhelm Niebuhr: Das Neue Testament als Schriftensammlung, in: Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung, hg. v. Karl-Wilhelm Niebuhr, Göttingen ²2003, S. 11-31, hier besonders S. 28.

¹³³ Dass Tertullian Textteile oder Einzeltexte des späteren NT vorgelegen haben könnten, kann aus seiner Schrift *De Corona Militis* abgeleitet werden, da er hier auch das Wort *scriptura* erwähnt. Vgl. dazu Anm. 120. Eine letztgültige Sicherheit, wie viel Material des späteren NT-Kanons den frühchristlichen Autoren vorgelegen hat, ist allerdings nicht zu erreichen. Vgl. dazu die Ausführungen von Beumer: Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle, S. 9.

¹³⁴ Ebd., S. 8. Vgl. hierzu auch die Quelle in Anm. 134. Zur Vertiefung der Thematik ‚Inspiration der Schrift‘ sei verwiesen auf: Helmut Gabel: Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, Mainz 1991.

¹³⁵ Beumer: Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle, S. 13.

¹³⁶ Vgl. auch hierzu Anm. 131.

schen Überlieferung beginnenden kirchlichen Tradition ab und ging zu einem zweiteiligen Traditionsmodell über, in dem sich die Offenbarung Gottes in Jesus Christus in der Schrift vollständig und somit suffizient zeigt und durch die kirchliche Tradition in Form des Lehramtes verkündet und bewahrt wird. Damit kam es zur Gegenüberstellung zwischen Schrift und der kirchlichen Tradition, über deren Verhältnis eine bis heute andauernde theologische Diskussion herrscht.¹³⁷

Lefebvre und seine Anhänger rezipieren Vinzenz von Lérins auf unterschiedliche Weise, weswegen von einer Vereinfachung des Traditionsbegriffs keine Rede sein kann. Während Lefebvre in seinen Texten fast nie die Schrift erwähnt oder zitiert¹³⁸ und somit eher der Subsumierung Tertullians folgt, schreibt einer der führenden Theologen der Bruderschaft, Matthias Gaudron, doch von einer Zweiheit von Schrift und Tradition. Dieses inkohärente Bild innerhalb der Bewegung wird verstärkt durch die völlige Umkehrung des Traditionsmodells des Vinzenz, indem Gaudron, gegen das lutherische *Sola-scriptura-Prinzip* gerichtet, von der Tradition als zweiter Größe neben der Schrift spricht, der Schrift aber die Tradition als Erkenntnisprinzip vorordnet. Er schreibt: „Nicht alles, was von Jesus Christus gesagt und angeordnet wurde, steht in der Heiligen Schrift, [...]. In der damaligen Zeit wurde viel weniger geschrieben als heute, und darum kam der mündlichen Überlieferung ein hoher Stellenwert zu. Nur aus der mündlichen Überlieferung oder Tradition wissen wir überhaupt auch, welche Schriften zur

¹³⁷ Gerhard Ludwig Müller: Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg i. Br. ⁷2005, S. 54.

¹³⁸ Menke: Die traditionalistischen Wurzeln der Piusbruderschaft, S. 299. Vgl. dazu auch das Referat von Jean-Louis Schlegel anlässlich einer Tagung der Akademie des Bistums Mainz am 7.11.2009. Eine Zusammenfassung findet sich bei: Christian Dahlke: Kirche wohin gehst du? Tradition und Kirche im Gegenwind. Bericht zur Tagung der Katholischen Akademie Mainz am 7.11.2009, abrufbar unter: <http://aps.sulb.uni-saarland.de/theologie.geschichte/inhalt/2009/128.html> [eingesehen am 03.04.2010].

Bibel gehören.¹³⁹ Trotz der Unterschiedlichkeit in der Rezeption des Vinzenz bleibt aber festzuhalten, dass die Schrift, entweder weil sie überhaupt nicht erwähnt oder weil sie der Tradition untergeordnet wird, innerhalb der Pius-Bruderschaft eine eindeutig untergeordnete und zweitrangige Bedeutung hat. Für die Pius-Brüder ist die Tradition die überragende Größe und gängige Richtschnur für ihre theologische Argumentation, wie ihre stetige Berufung auf die Tradition der Kirche beweist.¹⁴⁰

Für die Rezeption der frühchristlichen Schriftsteller durch die Lefebvre-Bewegung kann abschließend resümiert werden, dass sich die Pius-Bruderschaft selektiv der Traditionsmodelle der drei vorgestellten Autoren bedient. Irenäus findet insofern Zuspruch, als er die Apostel zu einer normativen Größe erklärt. Das pneumatologische Moment seines Traditionsbegriffes wird allerdings aus Angst vor Neuerungen ausgeblendet. Tertullian wird zugunsten einer Vereinfachung des Traditionsbegriffes aufgegriffen¹⁴¹, aber auch hier nur zu einem Teil. Der ekklesiologischen Ausrichtung seiner Argumentation können Lefebvre und seine Bewegung aufgrund der Nähe zum pneumatologischen Aspekt des Irenäus nicht folgen. Vinzenz von Lérins stellt einen Sonderfall dar, da er von Lefebvre nicht rezipiert zu werden scheint, allerdings die Umkehrung seiner These in einzelnen Ausführungen anderer Anhänger Verwendung findet. Lediglich die Definition der drei Kriterien der Orthodoxie des Vinzenz lassen eindeutige Parallelen zum Denken der Pius-Bruderschaft erkennen. Denn wie Vinzenz sich auf das beruft, was überall, von allen und immer geglaubt wurde, so verweisen die Pius-Brüder unter dem Begriff der Tradition stets auf das, was die Kirche

¹³⁹ Matthias Gaudron: *Katholischer Katechismus zur kirchlichen Krise*, Schloß 1997, S. 19.

¹⁴⁰ Menke: *Die traditionalistischen Wurzeln der Piusbruderschaft*, S. 300.

¹⁴¹ Die schon mehrfach angesprochene Vereinfachung der Lehre und der Tradition wird in Kapitel 6 dieser Arbeit näher betrachtet.

immer gelehrt hat und somit überall und von allen geglaubt wurde.¹⁴²

Es bleibt somit festzuhalten, dass in der selektiven Auswahl der frühchristlichen Traditionsmodelle durch die Pius-Bruderschaft die Eigenkonstruktion des Traditionsbegriffs dieser Bewegung zwar grundgelegt wird, allerdings lässt sich aufgrund der Tatsache, dass auch innerhalb der Bruderschaft unterschiedliche Gewichtungen der Problematik des Verhältnisses von Schrift und Tradition existieren und bestimmte Aspekte der einzelnen antiken Schriftsteller ausgelassen werden, darauf schließen, dass es sich um kein kohärentes Modell handelt, sondern um eine bloße Sammlung von Ideen, die je nach Bedarf zur Argumentation herangezogen werden.¹⁴³ Die selektive und konfus wirkende Rezeption der antiken Kirchenschriftsteller wird noch verstärkt durch die Verwendung anderer Traditionslinien sowie die zusätzliche Unterscheidung von Schrift und Tradition, die in den folgenden Teilkapiteln erörtert werden sollen.

3.1.2 Die Rolle des Tridentinums für das Traditionsverständnis der Pius-Bruderschaft

Neben den Traditionsmodellen der frühchristlichen Schriftsteller wird auch das Konzil von Trient von der Pius-Bruderschaft häufig zur Darstellung ihrer Standpunkte herangezogen. Folgt man der Definition des Traditionsbegriffes durch das Tridentinum, so stellt sich heraus, dass dieser von der Lefebvre-Bewegung nicht übernommen wird.

Das Traditionsverständnis des Konzils von Trient wurde in der Zeit des Mittelalters grundgelegt. Der christliche Begriff der Tradition geriet dort zunehmend in einen doppelten

¹⁴² Ein Beispiel für diesen Rekurs auf die Kriterien des Vinzenz ist: Lefebvre: Grundsatzerklärung vom 21. November 1974, in: *Damit die Kirche fortbestehe*, S. 75: *Daher halten wir an allem fest, was von der Kirche aller Zeiten [...] geglaubt und im Glauben praktiziert wurde [...]*.

¹⁴³ Schifferle: *Die Pius-Bruderschaft*, S. 37.

Gegensatz. Zum einen wurde im Mittelalter Tradition als „Kehrseite von Offenbarung“ gegenüber der menschlichen Vernunft verstanden und zum anderen als „Ausdruck der päpstlichen Lehrgewalt“ postuliert. Hinzu kam eine Einingung der Tradition auf die mündliche Überlieferung, weswegen die biblische Theologie und somit die Lehre von der Suffizienz der Schrift in völligem Widerspruch zu Vinzenz nicht als Tradition verstanden wurden. Die Tradition wurde gänzlich auf das kirchliche Lehramt bezogen und durch die Verdrängung der Schrift dieser auch hierarchisch vorgeordnet.¹⁴⁴ Martin Luther kritisierte die Vormachtstellung der Tradition sowie deren Engführung als päpstliches Lehrmonopol. Im Zuge der Reformation entwickelte er das *Sola-scriptura-Prinzip*, in dem allein der Schrift die volle Normativität für den Glauben aufgrund ihrer absoluten Irrtumslosigkeit und Autorität innerhalb der Kirche zugesprochen wurde.¹⁴⁵ Das Lehramt der Kirche, das sich durch die Reformation ohnehin in seinem Absolutismus gefährdet sah, musste darauf reagieren. Die Einberufung eines Konzils zur Klärung der Problematik war allerdings das Mittel der letzten Wahl. Erst am 22. Mai 1542, 20 Jahre nach den ersten Konzilsforderungen, setzte Papst Paul III. einen Termin für das Konzil fest, welches nach Streitigkeiten und kriegerischen Auseinandersetzungen erst am 13. Dezember 1545 im norditalienischen Trient zusammentrat.¹⁴⁶ Das Konzil befass-

¹⁴⁴ Joachim Drumm: [Art.] Tradition (IV. Theologie- und dogmengeschichtlich), in: LThK, Bd. 10 (32001, ND 2009), Sp. 154. Dieser Artikel bietet eine kompakte und fundierte Übersicht über die Geschichte des christlichen Traditionsbegriffs und sei zur ersten Vertiefung der hier nur grob angerissenen Thematik empfohlen.

¹⁴⁵ Zur Geschichte dieses Prinzips sei verwiesen auf: *Sola Scriptura*. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt, hg. v. Hans Heinrich Schmid u. Joachim Mehlhausen, Gütersloh 1991.

¹⁴⁶ Klaus Ganzer: [Art.] Trient (III. Konzil), in: LThK, Bd. 10 (32001, ND 2009), Sp. 225f. Eine detaillierte Darstellung der Geschichte des Trienter Konzils bietet die schon ältere, aber immer noch als Standardwerk geltende Reihe von Hubert Jedin: *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 Bde., Freiburg i. Br. 1949, 1957, 1970, 1975.

te sich neben den Fragen bezüglich der Rechtfertigungslehre und der Sakramente auch mit dem von Luther kritisierten Verhältnis von Schrift und Tradition, welches die Kirche stark zugunsten der Tradition ausgelegt hatte. Hinzu kam die These Luthers, dass einige Traditionen der Kirche „Menschensatzungen“ seien. Sie seien nicht unmittelbar aus der Schrift als Norm des Glaubens ableitbar und daher zu verwerfen.¹⁴⁷ Die Konzilsväter gerieten in ein Dilemma, da sie zum einen eine Abspaltung der Protestanten noch verhindern wollten, zum anderen aber das bisherige Traditionsverständnis, welches die absolutistische Macht des päpstlichen Lehramtes legitimierte, nicht aufgeben wollten.¹⁴⁸ Das Tridentinum erreichte einen Konsens, der am 8. April 1546 im „Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferungen“ verkündet wurde. Darin wurde von einer einzigen Glaubenswahrheit gesprochen, die von Jesus Christus zuerst verkündet und dann durch die Apostel weitergetragen wurde und die sich dann sowohl in geschriebenen Büchern, also der Schrift, als auch in ungeschriebenen Überlieferungen, der Tradition, zeige. Beide, Schrift und Tradition, sollten nach dem Willen des Konzils mit der gleichen Dankbarkeit und Ehrfurcht verehrt werden. Es wurde ebenso festgehalten, dass in der Tradition sowohl die Überlieferung den Glauben als auch die Sitten und Gebräuche betreffend, inkludiert sind.¹⁴⁹ Das Konzil recurrierte in dieser Formulierung we-

¹⁴⁷ Kampling: [Art.] Tradition, S. 334.

¹⁴⁸ Drumm: [Art.] Tradition (IV. Theologie- und dogmengeschichtlich), Sp. 154.

¹⁴⁹ Konzil von Trient: Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferungen (DH 1501): *Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus [...] hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublati erroribus puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur, quod promissum ante per Prophetas in Scripturis sancti Dominus noster Iesus Christus Dei Filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos Apostolos tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari iussit; perspicieusque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apos-*

sentlich auf den Traditionsbegriff des Vinzenz von Lérins, der ebenfalls die Offenbarung in Schrift und Tradition überliefert sah.¹⁵⁰ Allerdings ging man nicht so weit, das Konzept des Vinzenz vollständig zu übernehmen, da man sich mit dessen Definition der Schrift als suffizientem Heilmittel und der Tradition als deren Interpretament zu stark an das *Sola-scriptura-Prinzip* Luthers angelehnt hätte. Vielmehr versuchte das Konzil durch die Bemerkung, dass sowohl Schrift als auch Tradition in gleicher Weise zu verehren seien, eine hierarchische Angleichung der beiden Größen. Die Konzilsväter gingen von einer Quelle, der Offenbarung selbst, aus, die innerhalb der Kirche in zwei Weisen, der Schrift und der Tradition existiere.¹⁵¹ Daraus resultierte das Trienter Traditionsverständnis, welches bildhaft gesprochen von den zwei Kanälen, Schrift und Tradition, spricht, die von der einen Quelle der Offenbarung gespeist werden. So wurde zum einen der reformatorischen Kritik Rechnung getragen und die Schrift als Heilmittel wieder verstärkt in den Blick genommen. Zum anderen konnte das kirchliche Lehramt weiterhin auf einem gewissen Absolutheitsanspruch beharren, da die Tradition weiterhin als nun gleichberechtigte Größe neben der Schrift bestehen konnte. Dennoch sicherte sich die Kirche mittels eines Dekretes ab und legte ihre Autorität über die Auslegung der Schrift fest.¹⁵²

tolibus Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur.

¹⁵⁰ Kampling: [Art.] Tradition, S. 334.

¹⁵¹ Walter Kasper: Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive, in: Theologie und Kirche, Bd. 2, hg. v. Walter Kasper, Mainz 1999, S. 63.

¹⁵² Konzil von Trient: Dekret über die Vulgata-Ausgabe der Bibel und die Auslegungsweise der Heiligen Schrift (DH 1507): *Praeterea ad coerenda petulantia ingenia decernit, un nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae*

Allerdings hatte das Konzil auch einige Schwachstellen in seiner Argumentation, welche für die Folgezeit von maßgeblicher Bedeutung werden sollten. So wurde im Dekret vom 8. April 1546 keine detaillierte Definition des Traditionsbegriffes verabschiedet, sondern man einigte sich lediglich auf eine Unterscheidung zwischen apostolischer und kirchlicher Tradition, wobei nur erstere in Form von Glaubenswahrheiten und Gebräuchen unter das Traditionsverständnis subsummiert wurde.¹⁵³ Allerdings zählte Pius IV. in seinem Trienter Glaubensbekenntnis im Jahr 1564 wieder die kirchlichen Gebräuche und Traditionen zu den unter das Trienter Traditionsverständnis fallenden Überlieferungen hinzu.¹⁵⁴ Dadurch blieb der eigentliche Inhalt des Trienter Traditionsbegriffs für die folgenden Generationen unklar.

Ein anderer Schwachpunkt lag in einer Formulierung des Dekretes. Hatte es in einer früheren Textfassung noch geheißen, dass die eine Wahrheit teils in der Schrift und teils in der Tradition zu finden sei, so fand sich im endgültigen Text ein einfaches „et“¹⁵⁵, woraufhin das Konzept der einen Offenbarung in den beiden Kanälen erst möglich wurde. Anscheinend blieben die Auseinandersetzungen um die ver-

christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimum consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi huiusmodi interpretationes nullo umquam tempore in lucem edendae forent.

¹⁵³ Kasper: Das Verhältnis von Schrift und Tradition, S. 64.

¹⁵⁴ Pius IV.: Bulle „Iniunctum nobis“ vom 13. November 1564 (DH 1863): *Apostolicas et ecclesiasticas traditiones reliquasque eiusdem Ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector.*

¹⁵⁵ Vgl. hierzu den Quelltext in Anm. 149. Anstelle des *in libris scriptis et sine scripto traditionibus* stand ursprünglich *partim in libris scriptis partim sine scripto traditionibus*. Zu dieser Problematik sei verwiesen auf: Josef Rupert Geiselman: Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen, in: Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition, hg. v. Michael Schmaus, München 1957, S. 123-206.

meintlich korrekte Fassung nicht ohne Wirkung. In der Folge des Konzils und vor allem in der bis weit in das 20. Jahrhundert hinein maßgeblichen Neoscholastik wurde vermehrt auf die ursprüngliche Fassung des Dekrets mit der Formulierung „partim ... partim“ Bezug genommen und in völliger Umkehrung des konziliaren Traditionsbegriffs Schrift und Tradition als die beiden Quellen der einen Offenbarung bezeichnet. Diese Missdeutung des Konzilsbeschlusses von 1546 blieb teilweise bis in das 20. Jahrhundert virulent.¹⁵⁶

Untersucht man nun die Stellungnahmen und Äußerungen der Pius-Bruderschaft hinsichtlich des Trienter Traditionsbegriffs, so wird deutlich, dass Lefebvre dieses Modell überhaupt nicht übernimmt, während etwa Matthias Gaudron in seinem Katechismus das nachtridentinische *Zwei-Quellen-Modell* rezipiert. So schreibt Gaudron: „Es ist ein protestantischer Irrtum, daß die Heilige Schrift die einzige Quelle der Offenbarung ist. In Wirklichkeit ist neben der Heiligen Schrift auch die mündliche Überlieferung oder Tradition eine wahre Quelle der Offenbarung.“¹⁵⁷ Bei Lefebvre kann man, beleuchtet man seine These von der Dogmenfixierung nach dem Tod des letzten Apostels im Licht des Tridentinums, von einer völlig neuen Theorie der Offenbarung und dem Verhältnis von Schrift und Tradition sprechen. Mit dem tridentinischen Bild der zwei Kanäle gesprochen, findet sich bei Lefebvre nur noch der Kanal der Tradition, in den sich die Offenbarung ergießt.¹⁵⁸ Beide Positionierungen widersprechen aufgrund ihrer ablehnenden Haltung gegenüber der Schrift als adäquatem Heilmittel gegenüber der Tradition dem Beschluss des Tridentinums. Lefebvre und die Bruderschaft haben somit keinen Anspruch, sich auf dieses Konzil hinsichtlich des Traditionsverständnisses zu berufen. Dennoch finden sich in den Schriften Lefebvres und der Pius-Brüder zahlreiche Verweise auf das Trienter Konzil, um

¹⁵⁶ Kasper: Das Verhältnis von Schrift und Tradition, S. 64f.

¹⁵⁷ Gaudron: Katholischer Katechismus zur kirchlichen Krise, S. 19.

¹⁵⁸ Müller, L.: Der Fall Lefebvre, S. 33.

kirchliche Traditionen zu begründen oder Argumentationslinien zu untermauern.¹⁵⁹ Damit wäre eine weitere Betrachtungsebene der Rezeption des Tridentinums durch die Lefebvre-Bewegung erreicht. Die Bedeutung des Tridentinums für die Pius-Bruderschaft liegt nicht in dessen Traditionsbegriff, sondern in der Untermauerung der These von der Fixierung des Dogmas nach dem Tod des letzten Apostels. In einer Predigt in Ecône sprach Lefebvre davon, dass das Konzil von Trient eine lange und alte Tradition der Kirche fortsetze und bestätige. Dies zeige sich unter anderem in den vom Konzil festgesetzten niederen und höheren Weihen und in dem dort promulgierten Ritus der Messfeier.¹⁶⁰ So führte Lefebvre in einer Predigt anlässlich einer Subdiakonenweihe (fälschlicherweise) aus, dass eine solche Weihe schon im vierten Jahrhundert existierte, diese Tradition aber unmittelbare Anknüpfungspunkte bei den Aposteln gehabt habe und das Tridentinum dies bestätige.¹⁶¹

Neben dieser Predigt existieren viele weitere Texte, in denen Lefebvre und seine Anhänger auf das Tridentinum und seine Beschlüsse Bezug nehmen und es in einen chronologisch direkten Zusammenhang mit den Lehren der Apostel

¹⁵⁹ Schifferle: Was will Lefebvre eigentlich?, S. 42.

¹⁶⁰ Marcel Lefebvre: Predigt am 26. März 1977 in Ecône, in: Damit die Kirche fortbestehe, S. 227.

¹⁶¹ Marcel Lefebvre: Predigt am 4. März 1979 anlässlich einer Subdiakonenweihe in München, in: Damit die Kirche fortbestehe, S. 326: *Die Kirche hat sie (die Subdiakonenweihe, Anm. A.) aber schon im vierten Jahrhundert nach den Verfolgungen [...] für diejenigen eingeführt, die sich auf das Priestertum vorbereiten wollten. Man kann daher mit Recht annehmen, daß diese Weihen [...] durch die Überlieferungen auf die Zeit der Apostel zurückgehen. Das Konzil von Trient jedenfalls bestätigte die Notwendigkeit des Empfangs dieser niederen Weihen [...].* Tatsächlich können aber keine Rückbezüge zur apostolischen Zeit gemacht werden. Die frühesten Belege für das Amt des Subdiakons finden sich erst in der *Traditio apostolica* (3. Jh.), deren Bezug zu den Aposteln umstritten ist. Erste liturgische Einsetzungs- oder Weiheriten lassen sich erst im 5. Jh. nachweisen. Vgl.: Hans-Jürgen Feulner: [Art.] Subdiakon, in: LThK, Bd 9 (3²⁰⁰⁰, ND 2009), Sp. 1068.

setzen.¹⁶² Konnte man ihnen bis hierhin noch eine gewisse Kontinuität zugestehen, so ergibt sich im Bereich etwa der Liturgie oder der Sakramentenlehre ein anderes Bild. Hier entwirft Lefebvre eine eigene Traditionslinie, an deren Beginn das Trienter Konzil steht. Dazu dient die Liturgie als eindrucklichstes Beispiel. Denn Lefebvre und die Bruderschaft rekurrieren im Bereich des Ritus rein auf die vom Tridentinum und von Papst Pius V. festgesetzten Normen. Eine Liturgie, die seit dem Tod des letzten Apostels bestanden hätte, existierte nicht.¹⁶³ Daher musste sich Lefebvre auf das Trienter Konzil berufen.¹⁶⁴ Das Tridentinum wird für die Pius-Bruderschaft in einigen Teilbereichen, in denen die These von der apostolischen Dogmenfixierung nicht standhalten kann, zu einem weiteren Ursprung von Tradition. Vor allem in der Kritik an der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils finden sich Vergleiche zum Trienter Konzil, welches dann als normative Größe dargestellt wird.¹⁶⁵

Es lässt sich daher an dieser Stelle folgern, dass Lefebvre und die Pius-Bruderschaft sich auch des Tridentinums selektiv bedienen. Das dort verabschiedete Traditionsmodell wird nicht übernommen und das Konzil zu Argumentationszwecken lediglich in den Kontext der seit der Antike bestehenden kirchlichen Tradition gestellt. Dort, wo die ursprüngliche These der Dogmenfixierung nach dem letzten Apostel nicht greifen kann, wird das Trienter Konzil als Norm des Glaubens und der christlichen Brauchtümer angeführt.¹⁶⁶ Letztlich betrachtet liefert der Umgang der Pius-Bruderschaft mit dem Konzil von Trient ein inkohärentes

¹⁶² Schifferle: Was will Lefebvre eigentlich?, S. 42f.

¹⁶³ Michael Kunzler: Die „Tridentinische“ Messe. Aufbruch oder Rückschritt?, Paderborn 2008, S. 13.

¹⁶⁴ Schifferle: Was will Lefebvre eigentlich?, S. 43.

¹⁶⁵ Als Beispiel wäre hier zu nennen: Marcel Lefebvre: Siebenter Brief an Papst Paul VI. vom 3. Dezember 1976, in: Damit die Kirche fortbestehe, S. 217: *Wie ist diese Reform (der Liturgie, Anm. d. A.) dann mit den Erklärungen und Bestimmungen des Konzils von Trient zu vereinbaren?*

¹⁶⁶ Ebd., S. 44.

und inkonsequentes Bild. Die eingangs aufgestellte These einer Eigenkonstruktion den Traditionsbegriff betreffend ist damit auch für den Rekurs auf das Tridentinum eindeutig belegt.

3.1.3 Das Erste Vaticanum, der Traditionalismus und die Lefebvre-Bewegung

Als letzte Station vor der Verhältnisbestimmung der Pius-Bruderschaft gegenüber dem Traditionsverständnis des Zweiten Vaticanums dient dessen Vorgänger, das Erste Vatikanische Konzil, das am 8. Dezember 1869 zusammentrat. Hinsichtlich der Begriffsbestimmung von Tradition brachte dieses Konzil keine Neuerungen. Das entsprechende Konzilsdokument *Dei Filius* hielt mit einem direkten Verweis auf das Tridentinum an dessen Definition von Tradition und an der festgelegten Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition fest.¹⁶⁷ Das Konzil steuerte damit der *Zwei-Quellen-Theorie* entgegen, die sich in der nachtridentinischen Zeit entwickelt und verbreitet hatte und eine falsche Rezeption des Trienter Konzilsbeschlusses darstellte.¹⁶⁸ Des Weiteren schrieb es eine vom Tridentinum begonnene Ablösung des Traditionsprinzips durch das Autoritätsprinzip fort, in dem es, wie bereits das Trienter Konzil, dem kirchlichen Lehramt in der Schriftauslegung und der Weitergabe der Tradition eine Monopolstellung zuerkannte.¹⁶⁹ Schon in der

¹⁶⁷ Vaticanum I.: Dogmatische Konstitution „*Dei Filius*“ über den katholischen Glauben (DH 3006): *Haec porro supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiae fidem a sancta Tridentina Synodo declaratum continetur „in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt.“*

¹⁶⁸ Kampling: [Art.] Tradition, S. 335.

¹⁶⁹ Vgl. hierzu den Quelltext in Anm. 152 und für das Vat. I die entsprechende Passage von *Dei Filius* (DH 3007): *Quoniam vero, quae sancta Tridentina Synodus de interpretatione divinae Scripturae ad coercenda petulantia ingenia salubriter decrevit, a quibusdam hominibus prave exponuntur, Nos idem decretum renovantes hanc illius mentem esse dec-*

Zeit nach dem Tridentinum wurde das Lehramt der Kirche zum Subjekt und zum Organ der Tradition, da es für sich in Anspruch nahm, allein zu bestimmen, was Tradition der Kirche sein sollte und was nicht. Die daraus resultierende Identifikation des Lehramtes mit der Tradition, in deren Folge beide als Einheit betrachtet wurden, bestätigte das Erste Vaticanum noch einmal auf ausdrückliche Weise.¹⁷⁰ Auf dieser Ebene betrachtet stand das Erste Vatikanische Konzil gänzlich in der Folge des Tridentinums und brachte keinerlei Neuerungen bezüglich des Traditionsverständnisses der katholischen Kirche mit sich.

Erst der theologische Kontext des Ersten Vatikanischen Konzils scheint für den Traditionsbegriff der Kirche und der Lefebvre-Bewegung von Bedeutung zu sein. Dieses Konzil, welches maßgeblich durch den *Syllabus*¹⁷¹ Pius IX. vorbereitet und geprägt wurde, hatte zum Ziel, die modernen Irrtümer der Zeit feierlich zu verurteilen.¹⁷² Allerdings gehörten zu diesen angeblichen Irrtümern auch zwei Strömungen, die auf den ersten Blick nicht in das Feindbild der antimodernistischen Kirche des ausgehenden 19. Jahrhunderts passen: der Traditionalismus und der Fideismus. Beide gingen grundlegend davon aus, dass die individuelle menschliche Vernunft aufgrund ihrer Schwächung durch die Erbsünde nicht in der Lage sei, die durch Gott geoffenbarte Wahrheit zu erkennen

laramus, ut in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari.

¹⁷⁰ Kasper: Das Verhältnis von Schrift und Tradition, S. 65f.

¹⁷¹ Der *Syllabus errorum* war eine Auflistung von insg. 80 Thesen, die von der Kirche zu verurteilen waren. Er entstand 1864 als Anhang zur Enzyklika *Quanta cura* Pius IX. und behandelte vor allem die als Irrtum angesehenen Lehren der sog. Modernisten, Rationalisten, aber auch der Traditionalisten und Fideisten. Vgl. hierzu DH 2901-2980.

¹⁷² Klaus Schatz: Kirchengeschichte der Neuzeit II, Düsseldorf ³2008, S. 86. Zur Geschichte des Ersten Vaticanums s. Klaus Schatz: Vaticanum 1, 3 Bde., Paderborn 1992-1994.

und den Glauben vernünftig zu begründen. Der Traditionalismus sah nur die Tradition dazu in der Lage, die christliche Wahrheit zu erkennen und sie über die Generationen hinweg zu tradieren.¹⁷³ Der Fideismus ging sogar so weit zu sagen, dass der Glaube die Voraussetzung allen Wissens sei und dass es daher der Vernunft des Menschen nicht mehr bedürfe. Allein der Glaube reiche aus, um die von Gott geoffenbarte Wahrheit zu erkennen. Eine vernunftgeleitete Begründung des Glaubens wurde dadurch überflüssig.¹⁷⁴ Nach einer anfänglichen Sympathie des kirchlichen Lehramts für diese beiden Strömungen erfolgte ab 1836 eine zunehmende Abkehr, die schließlich in der Verurteilung durch das Konzil im Jahr 1870 gipfelte.¹⁷⁵ Man befürchtete zum einen durch die Abwertung der menschlichen Vernunft eine fundamentale und nicht zu widerlegende humanistische Kritik und zum anderen die Diskreditierung der Theologie als Wissenschaft, da sie allein auf den Glauben gestützt, jeden wissenschaftlichen Anspruch verloren hätte. Durch die zeitgleiche Verurteilung des Rationalismus¹⁷⁶, also des dem Fideismus und Traditionalismus diametral entgegengesetzten Extrems, ver-

¹⁷³ Herman H. Schwedt: [Art.] Traditionalismus, in: LThK, Bd. 10 (32001, ND 2009), Sp. 159.

¹⁷⁴ Peter Walter: [Art.] Fideismus, in: LThK, Bd. 3 (31995, ND 2009), Sp. 1272.

¹⁷⁵ Vaticanum I.: Dogmatische Konstitution „Dei Filius“ (DH 3033): *Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere: anathema sit.* In erster Linie wurde hier der Fideismus verurteilt. Dennoch wandte sich das Konzil auch gegen den Traditionalismus, der ebenfalls die Erkennbarkeit Gottes in Wundern und Zeichen leugnete und allein die Tradition dazu befähigt sah, Gott zu erkennen.

¹⁷⁶ Unter Rationalismus wird eine philosophische Strömung verstanden, in der vor allem im religiösen Bereich ein vernünftiges Denken gefordert wird, das sich nicht auf reine Glaubenssätze stützt. Der Rationalismus ist demnach das extreme Gegenteil des Traditionalismus und des Fideismus, in denen dieses vernünftige Denken nicht nur verurteilt, sondern dessen Fähigkeit zu einer Erkenntnis Gottes zu erlangen, gänzlich geleugnet wird. S. dazu: Hubertus Busche: [Art.] Rationalismus (I. Philosophisch), in: LThK, Bd. 8 (31999, ND 2009), Sp. 845f.

suchte die Kirche einen Mittelweg einzuschlagen, der bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil prägend werden sollte.¹⁷⁷ Vor diesem Hintergrund erscheint die Selbstbezeichnung Lefebvres und der Pius-Bruderschaft als ‚Traditionalisten‘¹⁷⁸ wie ein Paradoxon. Lefebvre und seine Anhänger berufen sich häufig auf das Erste Vaticanum, obwohl ihre eigene traditionalistische Grundhaltung mit dessen Beschlüssen unvereinbar ist. Daher ist zunächst anzunehmen, dass Lefebvre zwischen dem verurteilten Traditionalismus und dem der Pius-Bruderschaft unterschied. Letzteren könnte man dann als unbedingte Hörigkeit gegenüber der Tradition bezeichnen.¹⁷⁹ Eine eingehendere Betrachtung der Position Lefebvres revidiert allerdings dieses Bild. Lefebvre übernimmt sehr wohl die Grundpositionen des Traditionalismus im 19. Jahrhundert und wendet ihn vor allem gegen die vom Traditionalismus bekämpfte Lehre der Autonomie des Einzelgewissens an.¹⁸⁰ In einem Vortrag aus dem Jahr 1990 sagte er: „Alle Autoritäten wurden praktisch enthauptet. Man mußte dem Menschen die Freiheit seines Gewissens geben. Das Gewissen des Menschen wurde verherrlicht, das im eigentlichen Sinn das Grundprinzip der Menschenrechte darstellt. Der Mensch hat ein Gewissen. Ihm ist es daher erlaubt, über seine Zukunft, sein Leben, seine Gedanken, seine Religion und über seine Moral zu entscheiden. Daraus entsteht eine Verlagerung. Auf der einen Seite besteht nach wie vor die Autorität, die von Gott kommt. Durch verschiedene Autoritäten wird diese Autorität wirksam, selbst durch die bürgerliche Gesellschaft, um das Gesetz des lieben Gottes aufzuerlegen

¹⁷⁷ Schwedt: [Art.] Traditionalismus, Sp. 159.

¹⁷⁸ Vgl. dazu Anm. 100.

¹⁷⁹ Menke: Die traditionalistischen Wurzeln der Piusbruderschaft, S. 297.

¹⁸⁰ Zu den Hauptvertretern des Traditionalismus gehörten: Joseph Marie Comte de Maistre (1753-1821), Louis Gabirel Ambroise Comte de Bonald (1754-1840), Félicité de Lamennais (1782-1854) und der intellektuelle Führer der *Action française* Charles Maurras (1868-1952). Im Traditionalismus ging es nicht nur um kirchliche, sondern auch um pagane Vorstellungen von Tradition, wie die Erwähnung des Atheisten Maurras in den Reihen der Traditionalisten beweist.

und die Menschen anzuhalten, das Gesetz des lieben Gottes zu erfüllen. Auf der anderen Seite steht die Befreiung. Der Mensch befreit sich vom Gesetz und von den Autoritäten.¹⁸¹ Zwar geht Lefebvre nicht so weit wie Lamennais, der den Sitz der Wahrheit gänzlich im *sensus communis*, also der Tradition, sieht und somit das Subjekt ausschaltet¹⁸², dennoch spricht er davon, dass erst die von Christus geoffenbarte und in der Tradition der Kirche tradierte Wahrheit dem Menschen eine Vernunft gibt und nicht der Mensch durch seine Vernunft die Wahrheit erkennt.¹⁸³ Damit fußt Lefebvre klar auf der Grundthese des Traditionalismus, der bestreitet, dass der Mensch eine Vernunft besitzt, mit dem er die durch Jesus Christus offenbar gewordene Wahrheit erkennen kann.

Wenn aber Lefebvre diese vom Ersten Vaticanum verurteilte Position bezieht, wie kann er sich dennoch auf dieses Konzil berufen? Die Antwort kann hierfür in zwei Möglichkeiten gesucht werden: Erstens war es für Lefebvre auch bei den anderen Traditionsmodellen und Lehrmeinungen kein Problem auszuwählen. Wie bei dem pneumatologischen Moment des Irenäus oder dem Traditionsbegriff des Tridentinums ließ Lefebvre die Entscheidung des Ersten Vatikanischen Konzils bezüglich des Traditionalismus außer Acht und beschränkte seine Rezeption dieses Konzils auf die in sein theologisches Bild passenden antimodernistischen Beschlüsse und Verurteilungen.¹⁸⁴ Die zweite Antwortmöglichkeit geht von der Vermutung aus, dass Lefebvre die vom Ersten Vatikanischen Konzil vorgenommene Nuancierung in der Ablehnung des Traditionalismus nicht erkannt hat. Zwar verurteilte das Konzil, wie bereits erwähnt, die These, dass

¹⁸¹ Marcel Lefebvre: Vortrag am 10. Oktober 1990 in Albi. Der gesamte Text findet sich unter: http://www.fsspx.at/index.php?option=com_content&view=article&id=10&Itemid=11&show=81 [eingesehen am 05.04.2010].

¹⁸² Félicité de Lamennais: *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Bd. 2, Paris ⁴1822, S. 43.

¹⁸³ Menke: Die traditionalistischen Wurzeln der Piusbruderschaft, S. 298.

¹⁸⁴ Schifferle: Die Pius-Bruderschaft, S. 40.

nur die Tradition das Mittel sei, die christliche Wahrheit zu erkennen.¹⁸⁵ Es ging aber auch davon aus, dass die menschliche Vernunft nicht so unabhängig sei, dass ihr der Glaube an Gott nicht von diesem befohlen werden könne.¹⁸⁶ Dem Konzil kam es vielmehr auf eine vermittelnde Position an, in der zum einen dem Rationalismus und zum anderem dem Traditionalismus und dessen Steigerung im Fideismus eine klare Absage erteilt werden sollte.¹⁸⁷ Aufgrund der Versuche, Lehren zu vereinfachen¹⁸⁸, beschränkte sich Lefebvre rein auf die Verurteilung des Rationalismus¹⁸⁹ und folgte den Ausführungen des *Syllabus*, der trotz der zu dessen Zeit schon gängigen Abkehr von Traditionalismus und Fideismus noch von einer völligen Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft sprach.¹⁹⁰ Beiden Begründungsmöglichkeiten ist aber gemeinsam, dass sie von einer grundsätzlichen Selektion der Lehren des Ersten Vaticanums ausgehen. Daher kann auch für dieses Konzil festgehalten werden, dass Lefebvre und die Pius-Bruderschaft nur Teilaspekte der Konzilsbeschlüsse übernehmen, welche sie für ihre Kritik am Zweiten Vaticanum verwenden können. Der Traditionalismus wird trotz seiner Verurteilung propagiert und gelehrt, da er die These der Dogmenfixierung nach dem Tod des letzten Apostels unterstützt. Nur das, was die Kirche seit dem Tod des

¹⁸⁵ Vgl. Anm. 173 und Quellentext in Anm. 175.

¹⁸⁶ Vaticanum I.: Dogmatische Konstitution „*Dei Filius*“ (DH 3031): *Si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit: anathema sit.*

¹⁸⁷ Ebd. (DH 3009): *Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, [...].* Man beachte hierbei, dass die Vernunft des Menschen stark betont wird und lediglich die Hilfe des Heiligen Geistes zur Erkenntnis der Wahrheit benötigt wird.

¹⁸⁸ Vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel 6 dieser Arbeit.

¹⁸⁹ DH 3031.

¹⁹⁰ Pius IX.: „*Syllabus errorum*“ vom 8. Dezember 1864 (DH 2904): *Omnes religionis veritates ex nativa humanae rationis vi derivant; hinc ratio est princeps norma, qua homo cognitionem omnium cuiuscumque generis veritatum assequi possit ac debeat.*

letzten Apostels lehrt, ist in den Augen Lefebvres wahr und nur durch die Tradierung dieser Wahrheit durch die Kirche kann der Mensch Gott erkennen.

Abschließend kann damit für das Traditionsverständnis der Pius-Bruderschaft festgehalten werden, dass die eingangs aufgestellte These in vollem Umfang verifiziert wurde. Die Pius-Bruderschaft bedient sich eines Konglomerats aus Einzelaspekten der verschiedenen Traditionsmodelle aller kirchengeschichtlichen Epochen, ohne diese in ihrer Gesamtheit implizit oder explizit zur Kenntnis zu nehmen und zu rezipieren. Geleitet von der Vorstellung, nur das in ihren Traditionsbegriff aufzunehmen, was gegen die Beschlüsse des Zweiten Vaticanums verwendet werden kann¹⁹¹, hat sich die Bruderschaft eine Eigenkonstruktion des Begriffes der Tradition geschaffen, die sich nur mit Blick auf die gesamte Begriffsgeschichte rekonstruieren lässt. Die von Menke mit Verweis auf Bernhard Kötting und Max Seckler aufgestellte Behauptung, dass sich der Traditionsbegriff der Pius-Bruderschaft nur aus der Strömung des Traditionalismus des 19. Jahrhunderts speise¹⁹², ist damit widerlegt.

Im Folgenden wird nun zu untersuchen sein, wie die Pius-Bruderschaft diese Eigenkonstruktion einsetzt, um ihre Kritik am Traditionsverständnis von *Dei Verbum* zu formulieren.

3.2 Die Kritik der Pius-Brüder am Traditions- und Vernunftbegriff von *Dei Verbum*

In der nachkonziliaren Kommentierung erfuhr die Konstitution *Dei Verbum* eine äußerst gemischte Resonanz. Die Meinungen über den Text reichen von einer äußerst positiven Würdigung¹⁹³ bis hin zur Feststellung, *Dei Verbum* sei der

¹⁹¹ Menke: Die traditionalistischen Wurzeln der Piusbruderschaft, S. 302f.

¹⁹² Ebd., S. 303.

¹⁹³ Vgl. hier die Auflistung verschiedener Äußerungen in: Helmut Hoping: Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die

„am meisten unausgeglichene Text des Konzils – bis zu nur mühsam verdeckten logischen Brüchen, ja Widersprüchen.“¹⁹⁴ Diese Kontroverse führte zu einer anhaltenden theologischen Auseinandersetzung mit *Dei Verbum*, dessen Inhalt und Bedeutung für die Kirche noch nicht vollständig erschlossen zu sein scheint.¹⁹⁵ Auch Lefebvre und die Pius-Bruderschaft setzten sich mit den Lehren der Konstitution auseinander. Selbst wenn keine explizite Kritik der Pius-Bruderschaft an *Dei Verbum* vorliegt, so wird dennoch anhand der Äußerungen der Bruderschaft die Unvereinbarkeit der beiden Auffassungen über Tradition und Offenbarung deutlich. Um dies zu zeigen, werden im Folgenden die beiden Leitgedanken von *Dei Verbum* den Meinungen der Pius-Brüder vergleichend gegenübergestellt.

3.2.1 *Das Verhältnis von Schrift und Tradition – Der dynamische Traditionsbegriff*

In der theologischen Forschung besteht weitestgehend Einigkeit darüber, dass der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vaticanums ein geschichtlich-dynamischer Traditionsbegriff zugrunde liegt.¹⁹⁶ Deutlich wird dies im achten Artikel des Textes, in dem das Konzil festhielt, dass jenes, was von den Aposteln überliefert worden ist, zu einer heiligen Lebensführung der Gläubigen und zur Mehrung des Glaubens beiträgt. Die Kirche setze dies, was sie von den Aposteln empfangen habe, in ihrer Lehre, ihrem Leben und in ihrem Kult fort. Weiter führte das Konzil aus, dass sich die apostolische Überlieferung innerhalb der Kirche und un-

göttliche Offenbarung – *Dei Verbum*, in: HThK Vat. II, Bd. 3 (2005, ND 2009), S. 701.

¹⁹⁴ Otto Hermann Pesch: *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1993, S. 272f.

¹⁹⁵ Henri de Lubac: *Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*, München 1985, S. 86.

¹⁹⁶ Hoping: *Theologischer Kommentar – Dei Verbum*, S. 710.

ter dem Beistand des Heiligen Geistes weiter entwickle.¹⁹⁷ Diese Äußerungen greifen in eindeutiger Weise die Idee von der *Traditio ab Apostolis* mit dem pneumatischen Moment des Irenäus von Lyon wieder auf. Wie er, so wollte auch das Konzil keine reine Konservierung der Glaubensinhalte, sondern eine Lebendigkeit innerhalb der kirchlichen Tradition, die auf dem Wirken des Heiligen Geistes beruht.¹⁹⁸ Damit löste das Konzil den Traditionsbegriff aus der nachtridentinischen Engführung, in der nur der konservierende und tradiierende Aspekt von Bedeutung war. Mit der Konstitution über die göttliche Offenbarung beabsichtigten die Konzilsväter ein vertieftes Verständnis der Tradition, aufbauend auf den Lehren der altkirchlichen Väter, aber auch unter Aufnahme reformatorischer Ansätze und Ideen. Daher ergibt sich das Bild, dass das Zweite Vaticanum unter Tradition in erster Linie nicht einen in Sätzen und Praktiken tradierten und stets unveränderten Glauben verstand, sondern einen Glauben, den die Kirche in ihrem Leben, ihrem Kult und ihrer Lehre durch die Zeiten hindurch „in der Zuversicht des Heiligen

¹⁹⁷ DV 8,2-3: *Quod vero ab Apostolis traditum est, ea omnia complectitur quae ad Populi Dei vita sancte ducendam fidemque augendam conferunt, sicque Ecclesia, in sua doctrina, vita et cultu, perpetuat cunctisque generationibus transmittit omne quod ipsa est, omne quod credit. Haec quae est ab Apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit [...].*

¹⁹⁸ Blum: Offenbarung und Überlieferung, S. 130f. Ein Schwachpunkt dieser Textstelle liegt in der Argumentation, dass alles von den Aposteln überliefert worden sei, was zu einer heiligen Lebensführung usw. beitrage. Hier fehlt die eindeutige Bezugnahme zur Hl. Schrift. Die Passage könnte in dem Sinne missverstanden werden, dass es der Schrift nicht bedürfe, um gottgefällig leben zu können. Man müsste dann von einer Determinierung der Schrift sprechen, welche sich stark an die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition der Pius-Bruderschaft angleichen würde. Erst die Sichtung der Konzilsakten gibt darüber Aufschluss, dass das Konzil bewusst hier Schrift und Tradition unterscheidet und die Schrift als ursprünglich apostolische Überlieferung anerkennt, weshalb in DV 8,2 die Suffizienz der Schrift zum einen inkludiert ist, zum anderen an dieser Stelle rein auf die Traditionen neben der Schrift Bezug genommen wird. Vgl. hierzu Hoping: Theologischer Kommentar – Dei Verbum, S. 756.

Geistes“ weiterführt und auf die je kommenden Generationen hin überträgt.¹⁹⁹ Damit wird der Glaube der Kirche zum gelebten Glauben, der jeder Schriftwerdung vorausgeht. Tradition und Schrift stehen dann nicht mehr, wie es seit Trient gesagt wurde, nebeneinander, sondern sind, so das Zweite Vaticanum, miteinander verbunden. Beide speisen sich nach der Lehre des Konzils von dem einen Quell der Offenbarung und verschmelzen in eins. Die Schrift wird dabei als Gottes Rede charakterisiert, während es der Tradition zukommt, die Offenbarung treu zu bewahren, aber auch zu erklären und auszubreiten.²⁰⁰ Der Traditionsbegriff wurde damit im Wesentlichen neu bestimmt. Das Konzil hatte bereits das kirchliche Lehramt der Schrift hierarchisch untergeordnet, in dem es festhielt, dass die Kirche dem Wort Gottes diene und nur lehre, was in der Schrift überliefert sei. Auch hier wird der Heilige Geist erwähnt, in dessen Beistand die Kirche die Schrift höre, bewahre und weitergebe. Die Unterordnung des Lehramtes unter die Schrift erfolgt mit der Begründung, dass die Schrift das Wort Gottes sei und die Vollmacht zur Auslegung der Schrift der Kirche von Jesus Christus übergeben worden und diese daher lediglich Empfängerin und Verwalterin der Offenbarung sei.²⁰¹ Verfolgt man nun die anerkannte These Schifferles, der in *Dei Verbum* nicht nur das Lehr-

¹⁹⁹ Alois Schifferle: Bewahrt die Freiheit des Geistes. Zur kirchlichen Kontroverse um Tradition und Erneuerung, Freiburg i. Br. 1990, S. 17.

²⁰⁰ DV 9: *Sacra Traditio ergo et Sacra Scriptura arte inter se connectuntur atque communicant. Nam ambae, ex eadem divina scaturigine promanentes, in unum quomodo coalescunt et in eundem finem tendunt. Etenim Sacra Scriptura est locutio Dei quatenus divino afflante Spiritu scripto consignatur; Sacra autem Traditio verbum Dei, a Christo Domino et a Spiritu Sancto Apostolis concreditum, successoribus eorum integre transmittit, ut illud, prae lucente Spiritu veritatis, praeconio suo fideliter servent, exponant atque diffundant; [...].*

²⁰¹ DV 10,2: *Munus autem authentice interpretandi verbum Dei scriptum vel traditum soli vivo Ecclesiae Magisterio concreditum est, cuius auctoritas in nomine Iesum Christi exercetur. Quod quidem Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat, docens nonnisi quod traditum est, quatenus illud, ex divino mandato et Spiritu Sancto assistente, pie audit, sancte custodit et fideliter exponit [...].*

amt, sondern auch die Tradition der Schrift untergeordnet sieht²⁰², so tritt die Tradition aus ihrer bisherigen Funktion als Sammlung von zu bewahrenden Glaubensinhalten und Praktiken heraus. Die Tradition, so wollten es die Konzilsväter, soll dazu befähigen, den von der Kirche verkündeten Glauben auch praktisch vollziehen zu können. Damit dies gelingen kann, muss der Traditionsbegriff zwei grundlegende Eigenschaften besitzen: Zum einen muss die Tradition in ihrer bewahrenden Funktion in der Treue zum Ursprung stehen und ihre Weitergabe in die Geschichte des Menschen einbinden können. Zum anderen muss Tradition eine „Übersetzung und Neuaneignung von Glaubensinhalten“ sein, die „notwendigerweise von den Erfahrungen der jeweils jetzigen Epoche mitbestimmt werden und die Sprache der jeweils jetzigen Zeit sprechen müssen.“²⁰³ Damit wird klar, was das Zweite Vatikanische Konzil bezüglich des Traditionsbegriffs erreichen wollte. Indem es nicht auf den Inhalt der Tradition, sondern deren Adressaten in den Fokus stellte, bezog es den wesentlichen Aspekt der Geschichtlichkeit des Menschen mit ein.²⁰⁴ Konkret bedeutet dies, dass der Tradition eine interpretierende Aufgabe zukommt. Die Schrift ist nach DV 9 als Wort Gottes, so der Konzilsbeschluss, suffizient. Sie braucht daher keine Ergänzung etwa in Form der Tradition, wohl aber eine Interpretation, da die Worte der Schrift in den jeweiligen Epochen der Geschichte andere Bedeutungen erhalten haben oder erhalten können.²⁰⁵ Ebenso ist es mit der Geschichte der Menschheit im Allgemeinen. Jede Epoche der Menschheitsgeschichte hat eine eigene Prägung, eigene Denk- und Handlungsweisen, eigene Probleme und Vorstellungen, auf die die Kirche zeitgemäß reagieren muss. Daher kann sie sich nicht mit einer festen und unabänderlichen

²⁰² Schifferle: Bewahrt die Freiheit des Geistes, S. 20.

²⁰³ Ebd., S. 21.

²⁰⁴ Augustin Bea: Das Wort Gottes und die Menschheit. Die Lehre des Konzils über die Offenbarung, Stuttgart 1968, S. 124f.

²⁰⁵ Schifferle: Bewahrt die Freiheit des Geistes, S. 19.

Auslegung der Botschaft Jesu begnügen, sondern muss diese auf immer neue und zeitgemäße Weise vermitteln.²⁰⁶ Das Konzil stellte daher fest, dass das Lehramt darauf zu achten habe, dass die Denk- und Sprechweise zur Zeit der Abfassung der Heiligen Schriften eine andere als zu den jeweiligen Zeiten der Menschheitsgeschichte war.²⁰⁷

Vor dem Hintergrund, dass das Konzil das pneumatologische Moment des Irenäus an verschiedenen Stellen von *Dei Verbum* aufgriff und somit postulierte, dass die Kirche in einem lebendigen Dialog mit dem Heiligen Geist stehe, wurde die Tradition als lebendiger Lebensvollzug der Kirche begriffen, der die Schrift interpretativ begleitet.²⁰⁸ Vereinfacht gesprochen wollte das Konzil also das Verhältnis von Schrift und Tradition dahingehend bestimmen, dass der Schrift als suffizientem Heilmittel der absolute Vorrang zu gewähren ist, während die Tradition als vom Heiligen Geist gelenktes Interpretament der Schrift diese begleitet und deren Heilsbotschaft immer neu und zeitgemäß durch das Lehramt der Kirche an die Gläubigen vermittelt.²⁰⁹ Das Konzil war sich dessen bewusst, dass die Tradition sich daher auch ändern kann, ja sogar muss, wenn sie die Gläubigen in ihren je eigenen Zeiten erreichen will. Allerdings, dies hielt das Konzil ebenso fest, ist der Wandel der Tradition keiner Beliebigkeit unterworfen. Jede Auslegung der Schrift hat sich nach dem Willen des Konzils an der Schrift selbst auszurichten²¹⁰, weshalb eine Änderung der Tradition nur dann legitim ist, wenn sie mit der Schrift und damit mit der Offenbarung in Ein-

²⁰⁶ Ebd., S. 19f.

²⁰⁷ DV 12,4: *Ad recte enim intelligendum id quod sacer auctor scripto asserere voluerit, rite attendendum est tum ad suetos illos nativos sentiendi, dicendi, narrandive modos, qui temporibus hagiographi vigeant, tum ad illos qui illo aevo in mutuo hominum commercio passim adhiberi solebant.*

²⁰⁸ Kampling: [Art.] Tradition, S. 337.

²⁰⁹ Ebd., S. 336f.

²¹⁰ DV 21,1: *Omnis ergo praedicatio ecclesiastica sicut ipsa religio christiana Sacra Scriptura nutriatur et regatur oportet.*

klang steht.²¹¹ Wie bei Irenäus sollte dabei der Heilige Geist als Garant für diesen Einklang dienen.²¹² Alois Schifferle brachte die von den Konzilsvätern beschlossene Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition in der Formel „Treue zum Ursprung unter gegenwärtigen Bedingungen“²¹³ zum Ausdruck. In der Tat ist damit der Wille des Konzils bezüglich der Tradition erfasst. Indem die Schrift als Zeugnis des Ursprungs die einzige normative Größe ist, deren Kernbotschaft trotz aller Umbrüche in der Geschichte unveränderlich bleibt und die Tradition diese Kernbotschaft den Menschen in ihrem jeweiligen zeitgeschichtlichen und kulturellen Kontext verständlich macht, ermöglichte das Konzil den Gläubigen so ein tieferes, zeitgemäßes und dennoch mit dem Ursprung in Einklang stehendes Verständnis der allzeit gültigen Botschaft Jesu.²¹⁴ Der Traditionsbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils ist somit als ein dynamischer zu charakterisieren, der aber zweigeteilt werden muss.

Der oben dargelegte Traditionsbegriff greift nicht, wenn es etwa um die Liturgie geht, welche naturgemäß keine Verankerung in der Schrift hat. Daher muss hier von einem dynamischen Traditionsbegriff gesprochen werden, der sich auf den Ritus und die religiöse Praxis und nicht auf Glaubensinhalte bezieht und einen anderen Anfangspunkt als die Schrift besitzt. Dennoch kann auch bei diesem Verständnis von Tradition von einem Beistand des Heiligen Geistes und aufgrund der Geschichtlichkeit des Menschen von einer legitimen Aktualisierung der Tradition gesprochen werden.²¹⁵

Vergleicht man nun die Aussagen von *Dei Verbum* bezüglich des Begriffes der Tradition mit den Lehren der Pius-Bruderschaft, so wird sehr schnell klar, dass hier eine abso-

²¹¹ Hier kommt wiederum das bewahrende Element, von dem in DV 9 die Rede ist, klar zum Ausdruck.

²¹² Vgl. hierzu Anm. 113. Darüber hinaus ist auch die Rolle der bischöflichen Sukzession zu beachten. Vgl. hierzu ebenfalls DV 9.

²¹³ Schifferle: Bewahrt die Freiheit des Geistes, S. 19.

²¹⁴ Kampling: [Art.] Tradition, S. 337f.

²¹⁵ Bea: Das Wort Gottes und die Menschheit, S. 188.

lute Gegensätzlichkeit besteht. Zwar findet sich in den Quellen kein expliziter Hinweis auf eine direkte Kritik an *Dei Verbum*, aber die Aussagen Lefebvres und seiner Bewegung lassen auf eine grundsätzliche Ablehnung der im Konzilsdokument vertretenen Positionen schließen. Der Grund für die ablehnende Haltung ist in der bereits aufgezeigten Auslassung des pneumatologischen Moments des Irenäus von Lyon zu suchen. Das Konzil rezipierte dieses Moment sehr stark. Nur auf der Grundlage des lebendigen Kontaktes der Kirche mit dem Heiligen Geist konnte das Konzil seinen dynamischen Traditionsbegriff formulieren. Bricht dieser Aspekt, wie bei Lefebvre, weg, so verliert die Änderung der Tradition ihre Legitimation, da keine Garantie mehr für den Einklang zwischen geänderter Tradition und der Offenbarung gegeben ist. Lefebvre hielt daher, wie bereits dargelegt, aufgrund des in seiner Auffassung fehlenden pneumatologischen Aspekts daran fest, dass die Offenbarung mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen und nicht reformierbar sei.²¹⁶ Auch das Konzil hielt die Offenbarung an sich für nicht reformierbar²¹⁷, allerdings ging für Lefebvre die Irreformabilität der Offenbarung mit der Unabänderlichkeit der Tradition einher. Diese Einstellung resultiert aus der heute noch in der Pius-Bruderschaft praktizierten Umkehrung des Trienter Traditionsbegriffs, in dem Tradition als eine Quelle der Offenbarung verstanden wird.²¹⁸ Lefebvre stellte die Tradition sogar in chronologischer Hinsicht vor die Schrift und setzte sie so der Offenbarung gleich.²¹⁹ Für Le-

²¹⁶ Marcel Lefebvre: *Lettre ouverte aux catholiques perplexes*, Paris 1985, S. 168: *Les catholiques à qui on veut imposer des << remises en question >>, après leur avoir fait << évacuer leurs certitudes >>, doivent se souvenir de ceci: le dépôt de la Révélation a été terminé le jour de la mort du dernier Apôtre. C'est fini, on ne peut plus y toucher jusqu'à la consommation des siècles. La Révélation est irréformable.*

²¹⁷ Vgl. hierzu die Bezugnahme auf die Schrift bei der Abänderung der Tradition in Anm. 210 und 211.

²¹⁸ Vgl. hierzu Anm. 157.

²¹⁹ Lefebvre: *Lettre ouverte*, S. 169: *Pour battre en brèche la Tradition, on lui oppose l'Écriture sainte, à la manière protestante, en affirmant que*

febvre bedeutete vor diesem Hintergrund die Abänderung der Tradition auch eine Abänderung der Offenbarung, die er auf keinen Fall akzeptieren konnte. Mit Blick auf das Traditionsverständnis des Zweiten Vaticanums lehnten Lefebvre und die Piusbruderschaft bis heute somit die Möglichkeit einer zeitgemäßen Auslegung des Evangeliums und seiner Heilsbotschaft kategorisch ab. Die Pius-Bruderschaft behält auf der Grundlage der Thesen ihres Gründers den vor-konziliaren Fokus auf den Inhalt der Tradition bei und vernachlässigt die in ihrer Geschichte liegenden Bedürfnisse der Menschen nach einer zeitgemäßen Darlegung des christlichen Glaubens.²²⁰ Die daraus resultierenden Probleme und Folgen sind im entsprechenden Teilkapitel dieser Arbeit näher zu betrachten.

3.2.2 Der Begriff der menschlichen Vernunft

Der zweite Leitgedanke in *Dei Verbum* ist die positive Einschätzung der menschlichen Vernunft. Das Konzil sprach in Anlehnung an das Dokument des Ersten Vaticanums *Dei Filius* davon, dass Gott sich selbst zum Heil der Menschen mitteilte, um ihnen Anteil an den göttlichen Gütern zu geben, welche das menschliche Verständnis völlig übersteigen.²²¹ Durch die Wahl der Worte ‚manifestare‘ und ‚communicare‘

l'Évangile est le seul livre qui compte. Mais la Tradition est antérieure à l'Évangile! Bien que les Synoptiques aient été écrits beaucoup moins tardivement qu'on essaie de le faire croire, avant que les Quatre aient achevé leur rédaction, il s'est écoulé plusieurs années; or l'Église existait déjà, la Pentecôte avait eu lieu, entraînant de nombreuses conversions, trois mille le jour même, au sortir du Cénacle. Qu'ont-ils cru à ce moment-là? Comment s'est faite la transmission de la Révélation aux Livres saints et à plus forte raison la récuser.

²²⁰ Menke: Die traditionalistischen Wurzeln der Piusbruderschaft, S. 312f.

²²¹ DV 6,1: *Divina revelatione Deus Seipsum atque aeterna voluntatis suae decreta circa hominum salutem manifestare ac communicare voluit, <<ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant>>.*

führte das Konzil den dialogischen und dynamischen Grundcharakter seines Offenbarungs- und Traditionsverständnisses fort. Indem Gott, so die Meinung des Konzils, sich selbst mitteilt, greift er in die Geschichte der Menschen ein. Die Überlieferung der Kirche kann daher keine starre und unabänderliche sein, weil Gott durch den Heiligen Geist selbst aktiv in das Geschehen eintritt und so eine ständige Aktualisierung der Tradition nötig wird. Die Erkenntnis Gottes geschieht durch das Wahrnehmen des Handelns Gottes und nicht durch einen als Offenbarungspositivismus getarnten Traditionalismus, der rein auf die vergangene Offenbarung Gottes in der Person Jesu rekurriert.²²² Die Erkenntnis, dass Gott in der Geschichte des Menschen handelt, macht es allerdings nötig, den Menschen als befähigt zu charakterisieren, dieses Handeln auch zu erkennen. Das Konzil führte daher aus, dass Gott von den Menschen aus den geschaffenen Dingen heraus erkannt werden kann. Selbst in der sündigen Verfasstheit sei die Erkenntnis Gottes ohne Schwierigkeit, mit sicherer Gewissheit und ohne Irrtum möglich.²²³ Henri de Lubac interpretierte diese Textstelle in *Dei Verbum* dahingehend, dass dem Menschen ein vernünftiges Apriori gegeben sei, eine Fähigkeit Gott zu erkennen, auch wenn der Mensch sündhaft sei.²²⁴ Das so vom Konzil herausgestellte Bild der menschlichen Vernunft ist damit äußerst positiv, da es von einer „unauslöschlichen Grundfähigkeit“ des Menschen ausgeht, Gott zu erkennen. Gleichsam wird der freie Wille aufgewertet, da es nun am Einzelnen gelegen ist, diese Fähig-

²²² Hoping: Theologischer Kommentar – *Dei Verbum*, S. 748f.

²²³ DV 6,2: *Confitetur Sacra Synodus, <<Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse>>; eius vero revelationi tribuendum esse docet, <<ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omni expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint>>.*

²²⁴ Henri de Lubac: *La révélation divine. Commentaire du préambule et du chapitre I de la constitution „Dei Verbum“ du Concile Vatican II*, Paris³ 1983, S. 197.

keit der Gotteserkenntnis zu nutzen.²²⁵ Dieses Vernunftverständnis des Konzils ist gleichsam die logische Konsequenz der pneumatologischen Theologie, wie sie in *Dei Verbum* durchgängig zu finden ist. Indem das Zweite Vatikanische Konzil durch seine Definition des dynamischen Traditionsbegriffs das Wirken des Heiligen Geistes zu jeder Zeit der Geschichte postulierte²²⁶, konnte es von einer geschichtlichen Offenbarung ausgehen, die sich nicht nur auf das Leben, Wirken und Sterben Jesu bezog, sondern beginnend mit der Geschichte des Volkes Israel durch alle Zeiten hindurch bis in die Gegenwart fort dauert und somit immer neu zu aktualisieren ist. Um die Notwendigkeit einer Aktualisierung der Tradition wahrnehmen zu können, ist die Fähigkeit zur Erkenntnis Gottes nötig und durch die positive Bestimmung der menschlichen Vernunft durch das Konzil auch möglich.²²⁷ Kirchenhistorisch ist die Vernunftbestimmung des Konzils deswegen von Bedeutung, weil es wie sein Vorgängerkonzil dem Traditionalismus, aber auch dem Fideismus, welche beide die menschliche Vernunft dezimieren und ablehnen, eine deutliche Absage erteilte.

Die Absage an den Traditionalismus macht bereits deutlich, dass ebenso im Bezug auf die menschliche Vernunft zwischen der Meinung des Konzils und derjenigen der Pius-Bruderschaft keine Konvergenz zu erwarten ist. Aufgrund ihrer Rezeption des verurteilten Traditionalismus lehnt die Pius-Bruderschaft bis heute die Anerkennung der Fähigkeit zur Gotteserkenntnis durch die menschliche Vernunft ab.²²⁸ Hinzu kommt das Fehlen des pneumatologischen Aspekts, welches die positive Einschätzung der menschlichen Vernunft überhaupt erst ermöglicht. Für die Pius-Bruderschaft ist auch ein dritter Grund maßgeblich, um das Verständnis

²²⁵ Edward Schillebeeckx: *Offenbarung und Theologie*, Mainz 1965, S. 320f.

²²⁶ Vgl. hierzu die Darstellung in Kapitel 3.2.1.

²²⁷ Lubac: *La révélation divine*, S. 199.

²²⁸ Vgl. hierzu Anm. 180 und 181.

der menschlichen Vernunft des Zweiten Vaticanums abzulehnen. Lefebvre und seine Anhänger vermeinten, darin modernistisches Gedankengut zu erblicken, welches den Glauben zu einem religiösen Gefühl verkommen lasse und dadurch dem Subjektivismus, der von der Kirche feierlich verurteilt wurde, Vorschub leiste.²²⁹ Getragen ist diese Argumentation von der traditionalistischen Vorstellung, dass der Glaube etwas Objektives sei, was von außen an den Menschen herangetragen werde und nicht aus seinem Inneren, wie es das Zweite Vaticanum lehrt, entstehen könne.²³⁰ Der Verstand des Menschen beschränkt sich für die Pius-Brüder dann nur noch auf das Hören und das Annehmen der von außen durch die Tradition an den Menschen herangetragenen Offenbarung Gottes, während eine Eigenerkenntnis nicht möglich ist.²³¹ Dem Konzilstext wird von der Pius-

²²⁹ Die Verurteilung des Subjektivismus erfolgte im Zusammenhang mit der Verurteilung der Thesen des gesamten, von Pius X. als Modernismus bezeichneten, Komplexes von Lehren verschiedener Reformtheologen. Vgl. hierzu die Enzyklika *Pascendi* Pius X., bes. DH 3477f.

²³⁰ Gaudron: Katholischer Katechismus zur kirchlichen Krise, S. 22f.: *Es ist einer der Irrtümer des sogenannten Modernismus, der vom hl. Papst Pius X. in seiner Enzyklika Pascendi 1907 verurteilt wurde, daß der Glaube ein aus dem Unterbewußtsein heraufsteigendes Gefühl des Bedürfnisses nach dem Göttlichen sei. In Wahrheit aber ist der Glaube nicht ein Gefühl, sondern die bewußte und willentliche Annahme der Offenbarung Gottes, wie sie dem Menschen in der Hl. Schrift und Tradition entgegentritt.* Offenbarung geschieht nach den Modernisten, wenn dieses Gefühl aus dem Unterbewußtsein ins Bewußtsein aufsteigt. Demnach wäre der Glaube etwas Gefühlsmäßiges und Subjektives. Die Offenbarung würde dem Menschen nicht von außen her objektiv zuge tragen, sondern stiege aus seinem Inneren empor. [...] Offensichtlich hat dies mit dem katholischen Glaubensbegriff nichts zu tun.

²³¹ Ebd., S. 23: *Im Antimodernisteneid des hl. Pius X., den bis 1967 alle Priester vor ihrer Weihe ablegten, heißt es darum: „Ich halte ganz sicher fest und bekenne aufrichtig, daß der Glaube kein blindes Gefühl der Religion ist, das unter dem Drang des Herzens und der Neigung eines sittlich geformten Willens aus den Winkeln des Unterbewußtseins hervorbricht, sondern die wahre Zustimmung des Verstandes zu der von außen aufgrund des Hörens empfangenen Wahrheit, durch die wir nämlich wegen der Autorität des höchst wahrhaftigen Gottes glauben, daß*

Bruderschaft zum einen Häresie vorgeworfen, weil er den von der Kirche verurteilten Subjektivismus predige und zum anderen unterstellt, dass er die Vernunft des Menschen als Gefühl darstelle. Beide Vorwürfe sind allerdings bei näherer Betrachtung nicht zu halten. So verfolgte das Zweite Vatikanische Konzil keinen Subjektivismus, wie er von der Kirche zuvor verurteilt wurde. Der verurteilte Subjektivismus ging davon aus, dass Gott überall und in allem von den vernunftgeleiteten Menschen, quasi im Rahmen eines Pantheismus, erkannt werden könne²³², während das Zweite Vatikanische Konzil von einer personalen Erkenntnis durch die Offenbarung Gottes sprach, welche sich zwar in allen von Gott geschaffenen Dingen zeige, jedoch direkt an den einzelnen Menschen gerichtet sei und keine Interpretation erlaube.²³³ Die Befürchtung der Pius-Brüder, die positive Betonung der Vernunft könne zur Beliebigkeit oder zum Relativismus führen, ist damit zerstreut. Ebenso verhält es sich mit der Annahme, der Glaube würde durch das Konzil zum bloßen Gefühl. Dieser Vorwurf ist allein schon durch die Betonung der personalen Offenbarung Gottes ausgeschlossen. Das Konzil spricht von der Erkenntnis, nicht vom Fühlen des sich offenbarenden Gottes. Damit machte es das Offenbarungsgeschehen gänzlich zu einem Akt Gottes, während der Mensch aufgrund seiner von Gott geschaffenen Vernunft die Offenbarung erkennen und annehmen kann. Wäre der Glaube nur ein Gefühl, könnte der Mensch selbst bestimmen und interpretieren, wie Gott sich ihm offenbart. Die Betonung der Erkenntnis durch das Konzil macht deutlich, dass der Mensch trotz seiner Vernunft in erster Linie Empfänger, nicht aber Interpret der göttlichen Offenbarung ist.²³⁴ Insofern ist der Vorwurf der Pius-Bruderschaft entkräftet.

wahr ist, was vom persönlichen Gott, unserem Schöpfer und Herrn, gesagt, bezeugt und geoffenbart wurde.“

²³² Klaus Müller: [Art.] Subjekt (II. Theologisch), in: LThK, Bd. 9 (32000, ND 2009), Sp. 1072.

²³³ Hoping: Theologischer Kommentar – Dei Verbum, S. 750.

²³⁴ Schillebeeckx: Offenbarung und Theologie, S. 323.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass das Konzil letztlich von einem Vernunftverständnis ausging, welches den Menschen in den Mittelpunkt der Offenbarung stellt. Der Mensch ist aufgrund seiner a priori vorhandenen Fähigkeit, Gott zu erkennen, nicht mehr nur Rezipient der offenbarungsvermittelnden Tradition, sondern auch der Offenbarung Gottes selbst.²³⁵ Der Wegfall der Tradition als Vermittlerin der Offenbarung und ihre ‚neue‘ Funktion als reines Interpretament der Schrift waren für die Pius-Bruderschaft wohl die hauptsächlichen Gründe, der Konstitution *Dei Verbum*, trotz des Placets ihres Gründers für diesen Text, ihre Zustimmung bis heute zu verweigern.

3.3 Probleme und Folgen der Positionierung der Pius-Brüder gegenüber Dei Verbum

Die Eigenkonstruktion der Pius-Bruderschaft hinsichtlich des Traditionsbegriffs bringt folgende Probleme mit sich. Historisch problematisch ist die These, dass die Offenbarung Gottes und damit die Wahrheit des christlichen Glaubens mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen und definiert seien. Sie wirft die Frage auf, wann der letzte Apostel überhaupt gestorben ist. Hinzu kommt die Frage, wer nach biblischem Verständnis unter die Apostel gezählt werden kann. Es ist anzunehmen, dass Lefebvre den in den Evangelien namentlich erwähnten Zwölferkreis meinte. Allerdings divergieren die Evangelien untereinander bezüglich ihrer Apostellisten, sodass Lukas eine andere Liste als Markus und Matthäus aufweist.²³⁶ Hinzu kommt, dass Lefebvre und seine Bewegung sich auch auf die Lehren des Paulus berufen, dieser aber nicht unter die Zwölf gerechnet werden kann.²³⁷ Des Weiteren sind die Todesdaten einzelner Apostel

²³⁵ Ebd., S. 324.

²³⁶ Karl Kertelge: [Art.] Apostel (I. Im Neuen Testament), in: LThK, Bd. 1 (³1993, ND 2009), Sp. 852.

²³⁷ Ebd., Sp. 851f.

nicht eindeutig zu bestimmen, weshalb eine zeitliche Definition, wann die Offenbarung abgeschlossen und die christliche Wahrheit letztgültig definiert wurde, keinerlei historischen Rückhalt haben kann.

Ein weiteres Problem liegt in einem gedanklichen Bruch in der Argumentation der Lefebvre-Bewegung. Wenn das Dogma mit dem Tod des letzten Apostels fixiert worden wäre, hätte es nicht der vielen Konzilien im Laufe der Kirchengeschichte bedurft, da alles bereits festgelegt gewesen wäre. Demnach dürfte die Pius-Bruderschaft weder das Trinitätsdogma des Konzils von Nicäa noch die Sakramentenlehre des Tridentinums anerkennen. Um sich diesem Vorwurf nicht auszusetzen, muss die Pius-Bruderschaft daher ständig eine Begründung suchen, warum sie eben doch die Beschlüsse der Konzilien gänzlich oder aufgrund ihrer selektiven Rezeption nur teilweise anerkennt. Sie tut dies mit dem Verweis, dass alle Konzilsbeschlüsse nur die Bestätigung dessen seien, was Gott durch Jesus Christus offenbart und die Apostel überliefert hätten.²³⁸ Die Dogmen der gesamten Kirchengeschichte sind demnach, so die Meinung der Pius-Bruderschaft, bereits in der Ur-Offenbarung definiert worden. Dies gelte sowohl für das Trinitätsdogma, was noch einigermaßen einleuchtend ist, als auch für das Mariendogma von 1950, was wiederum theologisch kaum zu halten sein wird. Das Problem der Lefebvre-Bewegung ist also in erster Linie ein Begründungsproblem aufgrund ihrer Eigenkonstruktion des Traditionsbegriffes. Es ist evident, dass dadurch ihre theologische Glaubwürdigkeit in Frage gestellt ist.

Ebenso problematisch wie die Eigenkonstruktion sind auch die Folgen, die sich aus der Positionierung der Bruderschaft gegenüber *Dei Verbum* ergeben. Wie bereits dargelegt wurde, verfolgt die Pius-Bruderschaft einen starren Traditionsbegriff. Indem sie ihren Glauben nur auf feste Formeln ohne die Möglichkeit einer zeitgemäßen Interpretation stützt, läuft sie Gefahr, den Glauben nur noch als etwas Überliefer-

²³⁸ Vgl. hierzu den Quellentext in Anm. 219.

tes und für den Menschen Unverständliches darzustellen.²³⁹ Wenn aber der Glaube nicht mehr verstanden wird, so wird er auch nicht mehr praktiziert. Er gerät ebenso wie die Kirche als Verkünderin des Glaubens in die Isolation und letztlich in Vergessenheit.²⁴⁰ Die strikte Ablehnung von *Dei Verbum* führt dazu, dass die Pius-Bruderschaft mit Hilfe ihres starren Dogmatismus eine Ekklesiologie entwirft, die Alois Schifferle als „Burgenmentalität“ charakterisiert.²⁴¹ Die Folge davon ist die Abgrenzung gegenüber der Welt und deren Problemen. Die Kirche, so wie sie die Lefebvre-Bewegung versteht, würde dann vollständig an Bedeutung innerhalb der Gesellschaft verlieren.

Eine innerkirchliche Folge ist das Verhältnis der Pius-Bruderschaft zum Papst. Er gilt innerhalb der Bewegung nicht als abgesetzt oder häretisch, aber als ungehorsam gegenüber der Tradition der Kirche. Da er ungehorsam ist, kann auch die Bruderschaft, die sich der Tradition verpflichtet fühlt, ungehorsam sein.²⁴²

In Bezug auf *Dei Verbum* ist zu sagen, dass die Pius-Bruderschaft sich letztlich antithetisch positioniert. Das Konzil will mit seinem Traditionsbegriff den Kontakt mit der Welt von heute suchen sowie den Glauben aktuell und präsent halten. Dies bedeutet auch eine gewisse Anpassung an die jeweilige Zeit.²⁴³ Dieser Intention völlig entgegengesetzt ist die Auffassung der Pius-Bruderschaft, welche die Zeit anpassen will, während der Glaube unverändert bestehen bleiben soll.²⁴⁴ Diese Einstellung ist die Folge des fehlenden pneumatischen Moments innerhalb der Bruderschaft, die

²³⁹ Schifferle: Bewahrt die Freiheit des Geistes, S. 20.

²⁴⁰ Ebd., S. 22.

²⁴¹ Schifferle: Die Pius-Bruderschaft, S. 249.

²⁴² Vgl. hierzu den Text der Grundsatzserklärung Lefebvres im Anhang dieser Arbeit.

²⁴³ Peter Hünemann: 1. Kapitel Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung. Eine hermeneutische Reflexion, in: HThK Vat. II, Bd. 5 (2005, ND 2009), S. 11.

²⁴⁴ Schifferle: Die Pius-Bruderschaft, S. 40.

somit die Lebendigkeit der Kirche durch das Wirken des Heiligen Geistes leugnet. Dieses Leitmotiv im Traditionsverständnis der Lefebvre-Bewegung hat Konsequenzen bis in alle Bereiche der Kirche und der Gesellschaft hinein. Was die Pius-Bruderschaft will, ist ein katholischer Integralismus, in dem sich die Gesellschaft dem unveränderlichen Glauben und der Tradition der Kirche unterzuordnen habe. Sie erschafft sich ihr eigenes Weltbild, in dem vor allem wesentliche Grundrechte keinen Platz haben.²⁴⁵ Die Demokratie wird dabei ebenso als modernistisch verdammt wie das Recht auf Religions- und Bekenntnisfreiheit. Die vollständige Ablehnung des Traditions- und Vernunftbegriffs in *Dei Verbum* durch die Pius-Bruderschaft hat also zum einen innerkirchliche Auswirkungen, sie kann aber auch innerhalb der Gesellschaft, wenn die Bruderschaft sich mit entsprechenden politischen Gruppierungen zusammentut, zu einer echten Gefahr werden.²⁴⁶

Es scheint daher sinnvoll, sich nach der Betrachtung des Traditionsbegriffes der Pius-Brüder auch deren Verhältnis zur Religionsfreiheit und zum Ökumenismus im Anschluss an das letzte Konzil näher anzuschauen, um eine genaue Positionsbestimmung vornehmen und die daraus resultierenden Folgen und Probleme eruieren zu können.

²⁴⁵ Vgl. hierzu Anm. 138.

²⁴⁶ Vgl. auch hier Anm. 138. Schlegel wies in seinem Vortrag nach, dass die politische Ausrichtung der Bruderschaft rechtsgerichtet ist. Ebenso rekrutiert die Bruderschaft die meisten ihrer Anhänger aus dem politisch rechten, teilweise sogar aus dem rechtsextremen Lager.

4. DAS PROBLEM DER RELIGIÖSEN FREIHEIT – DIE PIUS-BRÜDER UND *DIGNITATIS HUMANAЕ*

Die Erklärung *Dignitatis humanae* über die religiöse Freiheit gehört zu den von der Pius-Bruderschaft am heftigsten kritisierten und abgelehnten Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Häufigkeit und Vehemenz, mit der Lefebvre und seine Bewegung gegen die vom Konzil propagierte religiöse Freiheit vorgehen, lassen viele Theologen, und auch interne Kreise der Bruderschaft davon sprechen, dass es sich bei *Dignitatis humanae* um das Kernthema der antikonziliaren Argumentation der Pius-Bruderschaft handelt.²⁴⁷ Inwieweit dieser These gefolgt werden kann, ist umstritten. Fest steht allerdings, dass die Auseinandersetzung zwischen der Lefebvre-Bewegung und der nachkonziliaren Kirche bezüglich der religiösen Freiheit Fragen aufwirft, die näher betrachtet werden müssen.

Die erste Frage ist jene nach dem jeweiligen Verständnis religiöser Freiheit. Folgt man der gut begründeten These Kozelkas, nach der die Pius-Bruderschaft die Intention von *Dignitatis humanae* verkennt und in ihrer Argumentation sogar verfälscht²⁴⁸, so müssen beide Verständnisse vergleichend untersucht werden. Da sich die Pius-Bruderschaft aber im Wesentlichen auf Lehrschreiben und Verlautbarungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts beruft, ist deren Kenntnis von größter Bedeutung für den vorzunehmenden Vergleich. Auch das wirklich Neue in *Dignitatis humanae* ist ohne einen historischen Längsschnitt durch das 19. und 20. Jahrhundert nicht zu verstehen.²⁴⁹ Daher wird in einem ersten

²⁴⁷ Hans Rossi: *Ecône durchleuchtet. Lefebvre und sein Werk*, München 1977, S. 33.

²⁴⁸ Kozelka: Lefebvre, S. 102.

²⁴⁹ Andreas Fleckl: Religionsfreiheit. Entwicklung bis zum II. Vatikanischen Konzil. Ein Beitrag zum Staatskirchenrecht, in: Tradition – Wegweisung in die Zukunft. Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 75. Geburtstag, hg. v. Konrad Breitsching u. Wilhelm Rees, Berlin 2001 (Kanonistische Studien und Texte, 46), S. 482.

Teil dieses Kapitels die Begriffsgeschichte der religiösen Freiheit von der Zeit des Ancien Régime²⁵⁰ bis zum Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils in groben Zügen dargestellt, bevor in einem nächsten Schritt das Verständnis des Konzils auf der einen und das der Lefebvre-Bewegung auf der anderen Seite vorgestellt und miteinander verglichen werden. Die grundlegenden Entwicklungen der Begriffsgeschichte in der Zeit von der Antike bis zur Revolution werden dabei in knapper Form der eigentlichen Darstellung vorangestellt.

Eine weitere Frage ist jene nach dem Verhältnis der Pius-Bruderschaft zu den anderen Religionen, welches aus ihren Äußerungen zu *Dignitatis humanae* herauszulesen ist. Daher werden im letzten Teilkapitel neben den Gefahren und Problemen, die sich aus der Ablehnung von *Dignitatis humanae* durch die Pius-Bruderschaft ergeben, auch ansatzweise die Probleme hinsichtlich der Konzilserklärung über die nicht-christlichen Religionen (*Nostra aetate*) aufgegriffen und besprochen.

4.1 Die religiöse Freiheit seit der Französischen Revolution – Eine Begriffsgeschichte im Längsschnitt

4.1.1 Grundlegende Entwicklungen von der Antike bis zum Ancien Régime

Die Französische Revolution, die 1789 begann und zehn Jahre andauern sollte, ehe Napoleon die politische Bühne Europas betrat, stellte für die Kirche die entscheidende Zäsur in ihrer neueren Geschichte dar. Bis zu diesem Jahr hatten das Christentum und damit auch die katholische Kirche einen enormen Aufstieg und eine ebenso enorme Machtfülle er-

²⁵⁰ Als Ancien Régime wird allgemein die Zeit in Frankreich vor der Französischen Revolution bezeichnet, in der der König uneingeschränkte, absolutistische Macht genoss und diese stark zentralisierte.

reicht, die nicht ohne Auswirkungen auf ihre Einstellung zur religiösen Freiheit geblieben ist. In der ersten Phase seiner Ausbreitung in der Antike hatte das Christentum mit schwerwiegenden Verfolgungen zu kämpfen. War es anfänglich eine religiöse Strömung neben anderen und als solche von staatlichen Repressalien noch gänzlich unbehelligt geblieben, schuf es dennoch mit seinem der polytheistisch geprägten Religion diametral entgegengesetzten Monotheismus ein problematisches Verhältnis zum römischen Staat, „das durch geistliche Besonderheiten und Abweichungen bedingt, durch Distanzierung belastet und durch Verweigerung gestört war“.²⁵¹ Der Staat reagierte mit Isolation und Verfolgung der Christen. Vor diesem Hintergrund forderten christliche Apologeten wie hier exemplarisch Tertullian und Laktanz die religiöse Freiheit des Christentums gegenüber dem Staat. Tertullian schrieb in seiner Schrift *Ad Scapulam*, dass es ein Menschen- und Naturrecht sei, dass jeder Mensch anbeten könne, was er wolle. Es liege, so Tertullian, nicht in der Natur der Religion, die Religion aufzuzwingen. Für Tertullian stand fest, dass der Glaube des einen weder Schaden noch Nutzen für den anderen bringt. Weiter führt er aus, dass jeder Glaube frei von Zwang sein müsse, da nur so recht geopfert werden könne. Würden die heidnischen Götter aber zwanghaft ein Opfer fordern, wären sie nach Tertullian handelssüchtig. Für seinen christlichen Gott beanspruchte Ter-

²⁵¹ Norbert Brox: Kirchengeschichte des Altertums, Düsseldorf ²2004, S. 42f. Die geistliche Abweichung war der für die damalige Gesellschaft neuartige Monotheismus, der dem *do-ut-des-Gedanken* der römischen Religion zuwiderlief. Man war der Meinung, dass den Gottheiten, denen feste Patrozinien und Eigenschaften zugesprochen wurden, geopfert werden müsse, damit sie das Wohl des Staates gewährleisten. In dem die Christen dies ablehnten, wurden sie schnell zu Staatsfeinden erklärt. Aus dieser Haltung der Christen ist auch die Distanzierung gegenüber gesellschaftlichen Ereignissen wie Spielen zu Ehren der Götter und die Verweigerung von Staatsämtern, die an den Götterkult gebunden waren, zu verstehen.

tullian aber, dass dieser nicht handelssüchtig sei.²⁵² In ähnlicher Weise trat auch Laktanz für die religiöse Freiheit des Christentums ein, der in seiner Schrift *De institutionibus divinis* die Verfolgung der Christen direkt anklagte und festhielt, dass die Verteidigung einer Religion durch Blutvergießen keine Verteidigung, sondern die Befleckung und sogar die Vergewaltigung der Religion sei. Er postulierte weiter, dass nichts so sehr vom freien Willen abhängig sei wie die Religion, die verschwinde, wenn sie zwanghaft angenommen werden müsse.²⁵³ Man mag an dieser Stelle darüber diskutieren, ob diese durchaus positive Einstellung zur religiösen Freiheit rein aus Eigennutz und zugunsten des verfolgten Christentums geschrieben wurde. Die Wortwahl der beiden Apologeten lässt aber durchaus den Schluss zu, dass es ihnen um eine generelle und von der religiösen Überzeugung unabhängige Aufwertung der religiösen Freiheit ging. Anders ist das Fehlen einer expliziten Bezugnahme auf das Christentum und die Verankerung der hier sehr allgemein gehaltenen Forderung der religiösen Freiheit im Menschen- und Naturrecht kaum zu deuten.²⁵⁴ Es muss dabei aber festgehalten werden, dass in diesen Schriften zunächst nur die religiöse

²⁵² Tertullianus: *Ad Scapulam* 2,2 (CCL 2, S. 1127, Dekkers): *Tamen humani iuris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere; nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non ui, cum est hostiae ab animo libenti expostulentur. Ita etsi nos compuleritis ad sacrificandum, nihil praestabitis diis uestris: ab inuitis enim sacrificia non desiderabunt, nisi si contentiosi sunt; contentiosus autem Deus non est.*

²⁵³ Lactantius: *De institutionibus divinis* 5,20 (CSEL 19, S. 465f., Brandt): *Nam si sanguine, si tormentis, si malo religionem defendere uelis, iam non defendetur illa, sed polletur atque uiolabitur. Nihil est enim tam uoluntarium quam religio, in qua si animus sacrificantis auersus est, iam sublata, iam nulla est. Recta igitur ratio est ut religionem patientia uel morte defendas; in quo fides conseruata et ipsi deo grata est et religioni addit auctoritatem.*

²⁵⁴ Joseph Lecler: *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, Bd. 1, Stuttgart 1965, S. 95f. Dieses zweibändige Werk gilt auch heute noch trotz seines Alters als maßgebliches Standardwerk bezüglich der Geschichte der Religionsfreiheit.

Freiheit gegenüber den Zwängen des Staates gemeint war. Die Freiheit des Einzelnen gegenüber der Religion in dem Sinne, dass jeder glauben könne, was er wolle und damit zum Heil gelangen könne, wurde schon von Cyprian von Karthago, bei dem zum ersten Mal Anklänge an das spätere Axiom „extra ecclesiam nulla salus“ zu finden sind, entschieden abgelehnt.²⁵⁵

Die positive Haltung des Christentums gegenüber der religiösen Freiheit sollte sich allerdings im Laufe seiner Geschichte ändern. Als das Christentum durch die Mailänder Vereinbarung im Jahr 313 zunächst toleriert, unter Kaiser Theodosius 380 dann zur Staatsreligion erhoben wurde, erlangte es innerhalb kürzester Zeit eine enorme Machtfülle. Wie bereits zur Zeit des paganen Kultes wurde das Wohl des Staates mit der Verehrung des Gottes der Christen in Zusammenhang gebracht. Andere dem Christentum entgegenstehende religiöse Gruppierungen wurden verboten und verfolgt. Wer das Christentum anzweifelte, zweifelte auch den Staat an. In dieser Symbiose aus Christentum und Staatsmacht stellte sich die Frage nach religiöser Freiheit gegenüber dem Staat aus der Sicht des Christentums nicht mehr. Es hatte in gewissem Sinn die Seiten gewechselt. War es vorher ein Opfer der römischen Religionspolitik und musste für sich religiöse Freiheit einfordern, stand es jetzt auf der Seite der Macht und lehnte mit Hilfe der gesamten Autorität des Staates die Forderung nach religiöser Freiheit strikt ab. Dies verwundert nicht, denn „die innige Verbindung der Re-

²⁵⁵ Ebd., S. 97f. Cyprian verzichtete trotz der Ablehnung der religiösen Freiheit des Einzelnen gegenüber dem Christentum auf Anwendung von Gewalt denjenigen gegenüber, die eine solche Freiheit für sich beanspruchten. Er sah vielmehr eschatologische Strafen auf diejenigen zukommen, die dem Christentum bewusst abgeschworen oder sich nicht gänzlich seinen Lehren unterworfen hatten. Augustinus hingegen forderte die staatliche Anwendung von Gewalt gegen häretische Gruppen, lehnte aber Folter und Todesstrafe ab. Vgl. hierzu: Roman A. Siebenrock: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit – *Dignitatis humanae*, in: HThK Vat. II, Bd. 4 (2005, ND 2009), S. 135f.

ligion und des Staates war in den Traditionen der antiken Welt derart verwurzelt, dass der Sieg des Christentums in diesem Punkt keine radikale Veränderung mit sich bringen konnte“.²⁵⁶ Die Folgezeit bestärkte das Christentum und später die katholische Kirche in ihrer Haltung. Indem Christentum und Staatsgewalt immer mehr ineinander übergingen, sodass man im Mittelalter von einer *societas christiana* sprechen konnte, wurde die Frage nach der religiösen Freiheit gänzlich undenkbar. Die Reformation, die sich im 16. Jahrhundert allmählich in Europa und schließlich weltweit ausbreitete, änderte an dieser Situation nichts. Auch die Protestanten waren mit der Verfolgung von „Andersgläubigen“, darunter zählten sie auch die Katholiken, einverstanden. Nur wenn sie selbst von Repressalien betroffen waren, regte sich Widerstand. Im Heiligen Römischen Reich verhärteten sich diese Fronten durch den Augsburger Religionsfrieden von 1555. Darin wurde jedem Landesherrn die Bestimmungsgewalt über das Bekenntnis seiner Untertanen zugesprochen. „Eifersüchtig“ wachten die jeweiligen Konfessionen in „ihren“ Territorien darüber, dass die Anhänger des jeweils anderen Bekenntnisses und die anderen religiösen Gruppierungen keinerlei Rechte erhielten. Vor allem in den katholischen Ländern, in denen der Bischof geistlicher und weltlicher Hirte zugleich war, machte sich die Intoleranz anderen religiösen Strömungen gegenüber durch besondere Härte bemerkbar.²⁵⁷ Dieser Umstand fand sich auch im Ancien Régime wieder, in dem der Katholizismus Staatsreligion und der Klerus eine enorme machtpolitische Größe war.²⁵⁸ Der Staat gewährte dem Klerus als dem ersten der drei Stände der vorrevolutionären französischen Gesellschaft enorme politische Einflussmöglichkeiten und Privilegien. Des Weiteren übernahm

²⁵⁶ Lecler: Geschichte der Religionsfreiheit, Bd. 1, S. 103.

²⁵⁷ Fleckl: Religionsfreiheit, S. 496f. Ausführlicher: Lecler: Geschichte der Religionsfreiheit, Bd. 2.

²⁵⁸ Roger Aubert: Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, hg. v. Heinrich Lutz, Darmstadt 1977, S. 434f.

er eine Schutzfunktion für die Kirche, indem er als häretisch geltende Gruppierungen und Bewegungen, wie etwa die Hugenotten, verfolgte und vertrieb. Die Kirche revanchierte sich, indem sie die für das französische Königtum lästigen Ansprüche des Papsttums auf Einfluss und Macht in Frankreich eindämmte und de facto eine französische Nationalkirche schuf, die von Rom völlig losgelöst agieren konnte.²⁵⁹ Dieses Verhältnis von Staat und Kirche kann als Höhepunkt der Macht für die Kirche der Neuzeit aufgefasst werden. Sie war nicht nur Kirche im Staat, sondern sie war ein erheblicher Teil des Staates und brauchte aufgrund der rigorosen Religionspolitik die Frage nach religiöser Freiheit, wie schon im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, nicht zu stellen.²⁶⁰ Diese gegenseitige Abhängigkeit von Thron und Altar verschaffte der Kirche im Ancien Régime einige Vorzüge, brachte aber in der Folge der Französischen Revolution auch erhebliche Nachteile mit sich, auf die das kirchliche Lehramt reagieren musste, wie nachfolgend darzustellen ist.

²⁵⁹ Das Streben, in Frankreich eine Nationalkirche ohne Anbindung an Rom zu bilden, wird in der Geschichtswissenschaft seit dem 19. Jh. mit dem Begriff *Gallikanismus* bezeichnet. Der Hintergedanke war in erster Linie, eine Unabhängigkeit Frankreichs von den weltlichen Machtansprüchen des Papstes zu erreichen. Nach und nach wurde auch eine innerkirchliche Loslösung von Rom angestrebt. Im 17. und 18. Jh. erreichte diese Strömung ihren Höhepunkt, bis sie nach den Wirrungen der Revolution und zahlreichen Auseinandersetzungen mit Rom am Ende des Ersten Vaticanums verschwand. Dennoch ist auch heute noch eine gewisse Sensibilität für das gallikanische Gedankengut in Frankreich nachzuweisen. Als Gegenpart zum Gallikanismus gilt in der Geschichtswissenschaft der Begriff des *Ultramontanismus*, der eine verschärfte Ausrichtung auf Rom zum Programm hatte. Vgl. hierzu: Louis Châtellier: [Art.] Gallikanismus (I. Historisch), in: LThK, Bd. 4 (1995, ND 2009), Sp. 274-279.

²⁶⁰ Christopher F. Mooney: Die Religionsfreiheit und die Amerikanische Revolution, in: Concilium 25 (1989), S. 8.

4.1.2 Deutung und Wertung der religiösen Freiheit von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Vaticanum

Als die Revolutionäre damit begannen, den französischen Staat umzugestalten, wurde auch die bis dahin unhinterfragbare Macht der Kirche beschnitten und schließlich vernichtet. Kirchen wurden verwüstet, Klöster aufgehoben, Bischöfe und Priester gezwungen, den Eid auf die neue Verfassung zu leisten, was sie faktisch nur noch zu Beamten der neugegründeten Republik machte. Verweigerten sie den Eid, wurden sie verbannt oder hingerichtet.²⁶¹ Die Einbußen hinsichtlich der weltlichen Macht wogen für die Kirche allerdings weit weniger schwer als der Verlust der geistlichen und geistigen Kontrolle. Die Revolutionäre wurden maßgeblich von den Ideen der Aufklärung, vor allem von denen Montesquieus, Voltaires, Rousseaus und Morellys geprägt, die ihrerseits die Freiheit des Individuums gegenüber jeder Bevormundung durch Staat und Kirche propagierten.²⁶² Dadurch dass sie die religiöse Freiheit als Gewissensfreiheit sowohl gegenüber weltlichen Machthabern als auch gegenüber der Kirche im Sinne einer freien Religionswahl, ohne dadurch Nachteile in Kauf nehmen zu müssen, forderten, war die Autorität der katholischen Kirche im geistlichen und geistigen Bereich vollständig eliminiert.²⁶³ Die sichtbarste Folge davon war die Abschaffung des bis dahin gültigen Kalenders und der darin enthaltenen katholischen Feiertage. Der Sonntag wurde abgeschafft und an seine Stelle trat das alle zehn Tage stattfindende Fest der Vernunft.²⁶⁴

²⁶¹ Eine detaillierte Darstellung der Ereignisse während der Französischen Revolution bietet: Axel Kuhn: Die Französische Revolution, Stuttgart 2004, hier vor allem die Seiten: 73-79.

²⁶² Ebd., S. 47.

²⁶³ Zu dieser Thematik sowie zur Frage nach den kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Aspekten der Revolution sei verwiesen auf Rolf E. Reichardt: Das Blut der Freiheit. Französische Revolution und demokratische Kultur, Frankfurt a. M. 1998.

²⁶⁴ Hans-Ulrich Thamer: Die Französische Revolution, München ²2006, S. 91f.

In gewisser Weise wurde die Kirche in die antiken Verhältnisse zur Zeit der Verfolgung zurückversetzt. Zwar wurde offiziell seitens der Revolutionäre die Parole ausgegeben, jeder könne nach seiner Façon selig werden, was auch für die Anhänger des Katholizismus galt, doch gerieten diese bald in den Verdacht des Antirevolutionismus und wurden der Verfolgung preisgegeben.²⁶⁵ Statt nun nach dem Vorbild der frühen, sich in der Verfolgung befindlichen, Kirche ebenfalls die religiöse Freiheit zu fordern, sowohl um die französischen Katholiken zu schützen als auch sich mit den neuen Ideen der persönlichen Freiheit zu beschäftigen, steuerte das Papsttum die französische und letztlich europäische Kirche auf einen offensiven Kurs, indem sie alle revolutionären Ideen polemisch als Liberalismus bezeichnete und verurteilte. In der für die Kirche bereits vorhandenen Symbiose von religiöser Freiheit gegenüber dem Staat einerseits und dem Katholizismus andererseits wurde die Forderung nach Religionsfreiheit als Abkehr vom wahren Glauben, den der Katholizismus nach eigener Auffassung vertrat, gewertet und als Indifferentismus und Relativismus verurteilt.²⁶⁶ Hier stellt sich die Frage nach dem ‚Warum‘. Eine mögliche Erklärung wäre das Bewusstsein der Kirche, das sie seit der Entwicklung des Christentums zur Staatsreligion entfaltet und durch den enormen Machtzuwachs in Mittelalter und Neuzeit weiter ausgebaut hatte. In der Antike war das Christentum noch zu unbedeutend, als dass es gegen die Verfolger in die Offensive hätte gehen können. Nun aber versuchte die Kirche mit allen Mitteln die Macht, die sie durch die Revolution verloren hatte, wiederzuerlangen. Vor dem Hintergrund, dass sich die revolutionären Ideen auch rasch auf ganz Europa ausbreiteten, erscheint das Vorgehen der Kirche durchaus

²⁶⁵ Dieses Vorgehen wird in der heutigen Forschung als Entchristianisierung bezeichnet. Vgl. hierzu die Standardwerke von Nigel Aston: *Religion and revolution in France, 1780-1804*, Macmillan 2004, sowie Michel Vovelle: *Religion et Révolution. La déchristianisation de l'an II*, Paris 1976.

²⁶⁶ Fleckl: *Religionsfreiheit*, S. 500.

nachvollziehbar, da ihr Absolutheitsanspruch nun auch dort in Gefahr geriet.²⁶⁷ Die Kirche zögerte daher nicht, auch schon zu Beginn der Revolution die revolutionären Ideen zu bekämpfen. Bereits 1791 verwarf Papst Pius VI. die von den Revolutionären erarbeitete Menschenrechtserklärung mit ihrer Forderung nach Freiheit und Gleichheit und lehnte die Bischofsweihen, die in der neuen Republik anfänglich noch praktiziert wurden, mit dem Hinweis auf ihre Illegitimität ab.²⁶⁸ In loser Folge kam es auch unter seinen Nachfolgern im 19. Jahrhundert zu ähnlichen Verurteilungen. In seiner Antrittsenzyklika *Mirari vos* vom 15. August 1832 bezeichnete Gregor XVI. die Meinung, man brauche sich nicht auf einen einzigen Glauben festzulegen, um das Seelenheil zu erlangen, als religiösen Indifferentismus²⁶⁹ sowie pesthaften Irrtum und machte deren Wurzeln in der von der Revolution propagierten Meinungsfreiheit fest.²⁷⁰ Allerdings erweist sich die Haltung Gregors gegenüber der religiösen Freiheit aus heutiger Sicht deutlich diffiziler. Gregor war, trotz der Um-

²⁶⁷ Daniele Menozzi: Die Bedeutung der katholischen Reaktion auf die Revolution, in: Concilium 25 (1989), S. 51f.

²⁶⁸ Siebenrock: Theologischer Kommentar – Dignitatis humanae, S. 146.

²⁶⁹ Unter religiösem Indifferentismus wird die Meinung verstanden, dass es gleichgültig für das Wohl und das Heil des Menschen sei, für welchen Glauben er sich entscheide oder überhaupt an Gott glaube. Die Kirche sieht in ihm die schärfste Form des Atheismus, da er Gott nicht bekämpft, sondern einfach gänzlich ausblenden kann. S. hierzu: Roman A. Siebenrock: [Art.] Indifferentismus, in: LThK, Bd. 5 (³1996, ND 2009), Sp. 468.

²⁷⁰ Gregor XVI. Enzyklika „*Mirari vos arbitramur*“ vom 15. August 1832 (DH 2730f.): *Alteram nunc persequimur causam malorum uberrimam, quibus affligitari in praesens comploramus Ecclesiam, indifferentismum scilicet, seu pravam illam opinionem, [...] qualibet fidei professione aeternam posse animae salutem comparari, si mores ad recti honestique normam exigantur. [...] Atque ex hoc putidissimo indifferentissimi fonte absurda illa fluit ac erronea sententia seu potius deliramentum, asserendam esse ac vindicandam cuilibet libertatem conscientiae. Cui quidem pestilentissimo errori viam sternit plena illa atque immoderata libertas opinionum, quae in sacrae et civilis rei labem late grassatur, dictitantibus per summam impudentiam nonnullis, aliquid ex ea commodi in religionem prophanare.*

wälzungen durch die Revolution, immer noch stark dem mittelalterlichen Staatsdenken verbunden, in dem der Katholizismus als Staatsreligion fungierte. Demnach musste er die Forderung nach religiöser Freiheit gegenüber dem Staat als Forderung nach religiöser Freiheit gegenüber dem Christentum und der Kirche verstehen.²⁷¹ Die zeitlichen Umstände seines Pontifikates veranlassten Gregor XIV. aber dazu, diese Grundhaltung zu ändern. Als 1830 die Juli-Revolution, eine Spätfolge der Revolution von 1789, über Europa einbrach, kam es in vielen Ländern, darunter auch katholischen Staaten, zu Volksbegehren, in deren Folge neue Verfassungen, fußend auf den Forderungen nach Freiheit in allen Belangen, verabschiedet wurden.²⁷² Das Beharren des Papstes auf einer generellen Verurteilung und Ablehnung der religiösen Freiheit gegenüber dem Staat und gegenüber der Religion hätte für die Kirche die soziale Isolation und das gesellschaftliche Abseits bedeutet. Daher musste Gregor taktieren, um dieser Gefahr zu entgehen. Sein Handeln in jener Zeit lässt dabei Rückschlüsse auf diese Taktik zu. 1831 verzichtete er auf eine Ablehnung der neuen Verfassung Belgiens, die faktisch eine Trennung von Staat und Kirche zur Folge hatte. Des Weiteren ernannte er den Generalvikar von Mecheln, Sterckx, der in Rom und Brüssel für die neue Verfassung eingetreten war, trotz zahlreicher Denunziationen zum Erzbischof.²⁷³ Die dahinterstehende Taktik war die, dass Gregor, der mittlerweile erkannt haben musste, dass die alte Macht der Kirche nicht wiederzugewinnen war, die Symbiose aus religiöser Freiheit gegenüber dem Staat und gegenüber der Kirche löste. Widerwillig und stillschweigend akzeptierte Gregor XIV. die religiöse Freiheit gegenüber dem Staat in den Fällen, wo sie aufgrund des „Regimes der Freiheit“ nicht

²⁷¹ Fleckl: Religionsfreiheit, S. 500.

²⁷² Zur Vertiefung dieser Thematik sei empfohlen: Kurt Holzapfel: Julirevolution 1830 in Frankreich. Französische Klassenkämpfe und die Krise der Heiligen Allianz (1830-1832), Berlin 1990.

²⁷³ Aubert: Das Problem der Religionsfreiheit, S. 438.

zu umgehen war, forderte aber, dass in diesen Ländern die Rechte der Kirche und der Katholiken nicht beschnitten werden dürften. Die religiöse Freiheit im Sinne eines Indifferenzismus und eines Pluralismus²⁷⁴ lehnte er aber als dogmatische Irrlehre weiterhin strikt ab.²⁷⁵ So konnte die Kirche wenigstens ansatzweise innerhalb der Gesellschaft ihr Gesicht wahren, auch wenn sie ein Stück ihres Selbstverständnisses als alleinige Hüterin der Wahrheit ablegte und gleichzeitig gegen die religiöse Freiheit gegenüber dem Katholizismus offensiv vorging. Gregor legte mit dieser Haltung den Grundstock für die in einem langwierigen Prozess entstandene, in der Forschung als These-Hypothese-Modell bezeichnete Staatslehre der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert. Um wenigstens in den Ländern mit mehrheitlich katholischer Bevölkerung auf die religiöse Freiheit gegenüber dem Staat verzichten zu können, wurde es gängige Lehrmeinung, dass in diesen Ländern der Katholizismus als einzig wahre Religion Staatsreligion sein müsse. Für die Anhänger anderer Glaubensrichtungen sollte es kein Recht geben, ihren Glauben öffentlich zu bekennen, da jeder andere Glau-

²⁷⁴ Als Pluralismus wird die nach damaligem katholischen Verständnis irrige und heute noch kontrovers diskutierte Meinung bezeichnet, wonach alle Religionen eine gemeinsame Grundlage haben, sich aber unterschiedlich entwickelten. Demnach wäre jede Religion wahr, sie führe lediglich von einem gemeinsamen Kern aus auf verschiedenen Wegen zum Heil. Diese Lehre konnte die Kirche des 19. Jahrhunderts aufgrund ihres Absolutheitsanspruches nur als Häresie bezeichnen. Vgl. zu dieser Thematik: Horst Bürkle: [Art.] Pluralismus (II. Religionswissenschaftlich), in: LThK, Bd. 8 (31999, ND 2009), Sp. 361f. Damit verwandt ist der Relativismus, der in den einzelnen Religionen nur historisch gewachsene und von äußeren Faktoren, wie sozialen Verhältnissen oder kulturhistorischen Kontexten, beeinflusste Größen sieht, die im Grunde von derselben Grundwahrheit ausgehen und sich je nach historischem Kontext unterschiedlich ausdifferenzieren haben. Während der Pluralismus die Frage nach der universellen Gültigkeit der einzelnen Religionen ausblendet, wird diese im Relativismus strikt verneint. Auch daher musste die katholische Kirche den Relativismus ablehnen. Vgl. dazu: Arno Anzenbacher: [Art.]: Relativismus, in: LThK, Bd. 8 (31999, ND 2009), Sp. 1031f.

²⁷⁵ Aubert: Das Problem der Religionsfreiheit, S. 438f.

be außer dem katholischen als Irrtum und Häresie angesehen wurde. Nur wenn bestimmte Umstände, etwa das staatliche Gemeinwohl, es erforderten, könne der Staat andere Glaubensgemeinschaften tolerieren. In den Staaten, in denen der Katholizismus nicht die stärkste Glaubensrichtung darstelle, solle man sich hingegen nach dem Naturrecht richten, was bedeutete, dass sowohl dem einzelnen Katholiken als auch der katholischen Kirche alle Freiheiten zu lassen seien.²⁷⁶

Mit dieser Staatstheorie kehrte die Kirche zu ihrem Staatskirchen-Modell des Mittelalters zurück, verbunden mit dem Bewusstsein, dass der katholischen Kirche als einzig wahrer Hüterin der Wahrheit in allen Fällen der Vorzug und die Freiheit einzuräumen sei. Nur der Verweis auf Ausnahmefälle und die Länder mit überwiegend nichtkatholischer Bevölkerung stellten eine Neuerung dar, die aber im 19. Jahrhundert essenziell und zur Bewahrung der Kirche vor dem gesellschaftlichen Abseits häufig genutzt wurde.

Der Nachfolger Gregors, Pius IX., hielt es mit der Positionierung der Kirche gegenüber der religiösen Freiheit ähnlich. In seiner gesamten Amtszeit, die immerhin 32 Jahre dauerte, äußerte er sich nur einmal grundsätzlich zu diesem Thema. In seiner Enzyklika *Quanta cura* schrieb er: „Infolge dieser ganz falschen Vorstellung von der Regierung der Gesellschaft scheuen sie sich nicht, jene irrtümliche, der katholischen Kirche und dem Seelenheile höchst verderbliche Meinung zu hegen, [...] die Freiheit des Gewissens und der Kulte sei ein jedem Menschen eigenes Recht, welches durch das Gesetz ausgesprochen und festgestellt werden müsse in jeder wohl konstituierten Gesellschaft, und die Bürger besäßen das Recht auf die durch keine kirchliche oder staatliche Behörde zu beschränkende vollständige Freiheit, ihre Ge-

²⁷⁶ Diese Staatstheorie ist kein Produkt eines lehramtlichen Schreibens, sondern findet sich vereinzelt in Schriften und Abhandlungen katholischer Bischöfe und Kardinäle aus dieser Zeit. Mit der Zeit wurde sie so stark rezipiert, dass sie Allgemeingut geworden ist. Vgl. hierzu Rahner / Vorgrimler: Kleines Konzilskompendium, S. 655.

danken jeglicher Art, sei es durch das mündliche Wort oder durch den Druck oder auf andere Weise zur Öffentlichkeit zu bringen und aussprechen zu können.²⁷⁷ Diese Äußerung Pius' IX. scheint auf den ersten Blick die Taktik Gregors zu revidieren, da er hier die religiöse Freiheit gänzlich ablehnte. Ein Blick auf die zeitlichen Umstände liefert allerdings ein anderes Bild. *Quanta cura* stand unter dem Eindruck der demokratischen Erhebungen im Zuge der Revolution von 1848. Der Liberalismus verschärfte seinen Kampf gegen die Kirche und versuchte, sie endgültig aus der Gesellschaft zu verdrängen. Um dies zu erreichen, bediente er sich nicht nur des offenen Kampfes, sondern auch des Mittels des Indifferentismus und des Pluralismus. Indem er offen für die religiöse Freiheit auch in dogmatischer Hinsicht eintrat, provozierte er das kirchliche Lehramt, dem es zunehmend schwerfiel, zwischen der widerwillig geduldeten religiösen Freiheit und derjenigen gegenüber der Kirche zu differenzieren.²⁷⁸ Der zeitgenössische Interpret der Enzyklika, Erzbischof Dupanloup von Orléans, dem unveröffentlichte Äußerungen Pius' IX. zu dieser Frage vorlagen, konstatierte, dass Pius im Grunde nichts an dem von seinem Vorgänger eingeschlagenen Weg ändern wollte, die Aggressivität des Liberalismus allerdings ein „Machtwort“ erforderte. Die Einmaligkeit dieser Äußerung des Papstes zeigt aber, dass er sich im Grunde der Linie Gregors XIV. anschloss.²⁷⁹ Die nachfolgenden Jahre brachten keine nennenswerte Bewegung in die Diskussion um die religiöse Freiheit. Gregors Nachfolger, Leo XIII. schrieb zum ersten Mal die von seinen Vorgängern eher hinter vorgehaltener Hand propagierte Staatstheorie öffentlich

²⁷⁷ Pius IX.: Enzyklika „*Quanta cura*“ vom 8. Dezember 1864. Dieser Abschnitt wird in DH nicht zitiert, daher hier zit. n. Siebenrock: Theologischer Kommentar – *Dignitatis humanae*, S. 148.

²⁷⁸ Fleckl: Religionsfreiheit, S. 504.

²⁷⁹ Roger Aubert: Msgr. Dupanloup et le Syllabus, in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1 (1956), S. 89.

fest.²⁸⁰ Selbst bei Pius XII. ist sie noch zu finden, wenngleich er die Akzente aufgrund seiner Erfahrungen mit dem Zweiten Weltkrieg und der nationalsozialistischen Diktatur, die auch für die Kirche enorme Repressalien mit sich brachte, deutlich in Richtung allgemeiner Toleranz verschob.²⁸¹ Erst die 1963 erschienene Enzyklika *Pacem in terris* Johannes XXIII. sollte neue Wege in dieser Frage eröffnen. Da sie eng mit der Entstehungsgeschichte und der Theologie von *Dignitatis humanae* zusammenhängt, wird sie im nachfolgenden Teilkapitel gesondert betrachtet.

Für das Verhältnis der Kirche zur religiösen Freiheit im Zeitraum von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Vatikanum bleibt das festzuhalten, was Ernst-Wolfgang Böckenförde in seinem mittlerweile berühmten Kommentar zu *Dignitatis humanae* über die vorkonziliare Zeit gesagt hat: „Führt man diese bisherige kirchliche Lehre, ungeachtet ihrer Schattierungen, auf ihren sachlichen Kern zurück, so bedeutet sie eine Verkehrung jeden Naturrechts, das in anderen Bereichen von der Kirche beharrlich geltend gemacht wird. Denn Subjekt im Sinne des Rechts war hier nicht der Mensch als Person, sondern ‚die Wahrheit‘, und damit ein abstrakter Begriff. Der Mensch war zum Objekt dieses Wahrheitsbegriffes erniedrigt. Recht kam nicht dem Menschen als Mensch zu [...] sondern dem Menschen, sofern und soweit er in der religiösen und sittlichen Wahrheit steht. Konkret und bezogen auf die menschliche Lebenswelt, in der die Wahrheit nicht als Wesenheit aus sich, sondern in der Wahrheitsüberzeugung konkreter Menschen existiert, war damit das Recht konzentriert bei der Instanz, die über die

²⁸⁰ Leo XIII.: Enzyklika „Immortale Dei“ vom 1. November 1885 (DH 3176): *Revera si divini cultus varia genera eodem iure esse, quo veram religionem, Ecclesia iudicat non licere, non ideo tamen eos damnat rerum publicarum moderatores, qui, magni alicuius adipiscendi boni aut prohibendi causa mali, moribus atque usu patienter ferunt, ut ea habeant singula in civitate locum.*

²⁸¹ Siebenrock: Theologischer Kommentar – *Dignitatis humanae*, S. 151.

Wahrheit entscheidet. Recht hatte also nur die Kirche und diejenigen, die ihr angehören.²⁸²

In der Tat ging es der Kirche des langen 19. Jahrhunderts im Wesentlichen nur um die Sicherstellung des Rechts der Wahrheit. Die zahllosen Verurteilungen von Indifferentismus und Pluralismus sowie die nicht propagierte, aber doch vorhandene Ablehnung der religiösen Freiheit des Menschen gegenüber dem Staat hatten nur das eine Ziel: den Schutz der Wahrheit vor dem vermeintlich gefährlichen Liberalismus und die Sicherung des Rechtes der Kirche als alleiniger Hüterin der Wahrheit. Nach katholischem Verständnis war nur das Christentum in Gestalt der katholischen Kirche als die wahre Religion anzusehen. Alle anderen Religionen und Konfessionen galten als Irrtümer und Häresien, denen eigentlich keine Existenzberechtigung oder rechtliche Vorteile gewährt werden durften. Nur in Ausnahmefällen konnte sich, wie aufgezeigt, die Kirche zu einer Duldung durchringen, was aber aus politischen Gründen immer häufiger geschah.²⁸³ Der Mensch als Einzelperson, mit seinem Gewissen und seinen Bedürfnissen, war bei alldem nur Beiwerk. Nicht ihm galt das gewährte Recht, sondern einzig dem Abstraktum der Wahrheit. Die im 19. Jahrhundert aufgekommene Staatstheorie gibt davon eindeutig Zeugnis.

Mit dieser Feststellung Böckenfördes wurde die Problematik in den moraltheologischen Bereich verlagert. Dies ist insofern korrekt, da *Dignitatis humanae* im Wesentlichen auf dieser Ebene argumentiert und so das wirklich Neue an der Konzilserklärung erst deutlich zum Ausdruck kommt.

²⁸² Ernst-Wolfgang Böckenförde: Einleitung zur Textausgabe der Erklärung über die Religionsfreiheit, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, hg. v. Heinrich Lutz, Darmstadt 1977, S. 405f.

²⁸³ In der Literatur wird das 19. Jahrhundert oft als Zeit der Toleranz im Gegensatz zur nachkonziliaren Zeit, die als Zeit der Religionsfreiheit verstanden wird, bezeichnet. Dies ist aufgrund der geschilderten kirchlichen Positionen zurückzuweisen. Es handelte sich eher um widerwillige Duldung denn um Toleranz.

4.1.3 Die Enzyklika *Pacem in terris* als Wegbereiter von *Dignitatis humanae*

Die Erklärung des Zweiten Vaticanums über die Religionsfreiheit war zu Beginn des Konzils nicht als eigenständiger Text geplant. Sie war zunächst als fünftes Kapitel dem Schema über den Ökumenismus beigegeben, wurde später dann mit dem vierten Kapitel über die Juden in den Anhang verwiesen, schließlich gänzlich entfernt und als eigenständiger Text sechsmal überarbeitet.²⁸⁴ Dies hing mit der zeitgleich zur Diskussion um den Text erschienenen Enzyklika *Pacem in terris*²⁸⁵ Johannes' XXIII. zusammen. In ihr nahm der Papst bereits die wesentlichen Grundlinien einer Positionierung der Kirche gegenüber der religiösen Freiheit vorweg. Er postulierte, dass es zu den Grundrechten des Menschen gehöre, dass dieser sowohl Gott nach der rechten Norm seines Gewissens verehren als auch seine Religion privat und öffentlich bekennen könne.²⁸⁶ Johannes XXIII. zitierte dabei wörtlich die Enzyklika *Libertas praestantissimus* Leos XIII., in der dieser davon sprach, dass die religiöse Freiheit in dem

²⁸⁴ Rahner / Vorgrimler: Kleines Konzilskompandium, S. 655. Eine ausführliche Darstellung der Textgeschichte von *Dignitatis humanae* bietet: Siebenrock: Theologischer Kommentar – *Dignitatis humanae*, S. 152-165. Sehr ausführlich ist die ältere, aber aufgrund ihrer zeitlichen Nähe zum Konzil durchaus aufschlussreiche Darstellung von Jérôme Hamer: Geschichte des Textes der Erklärung, in: Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit, hg. v. Jérôme Hamer u. Yves Congar, Paderborn 1967, S. 59-123. Des Weiteren sei auf den im gleichen Band veröffentlichten Aufsatz von John C. Murray: Zum Verständnis der Entwicklung der Lehre der Kirche über die Religionsfreiheit, S. 125-165 verwiesen.

²⁸⁵ Die Enzyklika wurde 1963 veröffentlicht. In ihr wurden erstmals die Menschenrechte insgesamt von der Kirche anerkannt und ein von kirchlicher Seite unpolemischer Zugang zur Problematik der religiösen Freiheit ermöglicht. Vgl. dazu: Hans Tremmel: [Art.] *Pacem in terris*, in: LThK, Bd. 7 (³1998, ND 2009), Sp. 1252f.

²⁸⁶ Johannes XXIII.: Enzyklika „*Pacem in terris*“ vom 11. April 1963 (DH 3961): *In hominis iuribus hoc quoque numerandum est, ut et Deum, ad rectam conscientiae suae normam, venerari possit, et religionem privatim et publice profiteri.*

Sinne, dass der Mensch frei von jedem Zwang sei, den katholischen Glauben anzunehmen und zu leben, die Würde der menschlichen Person auf ehrenvollste Weise schütze. Diese Freiheit, so Leo XIII., habe die Kirche immer gewünscht.²⁸⁷ Zwar wurde bereits von Leo XIII. die menschliche Würde in den Argumentationsgang eingebunden, sie wurde aber, ganz in der Tradition des 19. Jahrhunderts dem Schutz der Wahrheit nachgeordnet und bezog sich in erster Linie auf die Freiheit der Katholiken vor staatlichen Repressalien.²⁸⁸

Johannes XXIII. nahm trotz seines Rekurses auf Leo XIII. eine Akzentverschiebung vor und griff damit die bereits erwähnte moraltheologische Perspektive auf, welche im späteren Konzilstext ebenfalls bestimmend sein sollte. Die menschliche Würde war nun nicht mehr nur ein schützenswertes Gut, welches die religiöse Freiheit des Einzelnen einschloss, faktisch aber nur für die Katholiken galt. Vielmehr machte Johannes XXIII. die menschliche Würde zum Ausgangs- und Bezugspunkt seiner Überlegungen zur religiösen Freiheit. Dies wird vor allem dadurch deutlich, dass er die religiöse Freiheit zu den menschlichen Grundrechten zählte und dabei direkt auf das menschliche Gewissen hinwies.²⁸⁹ Dieser Rekurs auf die Menschenwürde erlaubte ihm auch, auf die Problematik des irrenden Gewissens einzugehen, welche das Thema ‚religiöse Freiheit‘ stets begleitet hatte. Er konnte nun feststellen, dass ein dem Irrtum verfallener Mensch aufgrund der Würde, die jeder Mensch habe, nicht

²⁸⁷ Ebd. (DH 3961): [...] *Qua de eadem re Decessor Noster imm. mem. Leo XIII. haec asseverat: "Haec quidem vera, haec digna filiis Dei libertas, quae humanae dignitatem personae honestissime tuetur, est omni vi iniuriaque maior: eademque Ecclesiae semper optata ac praecipue cara.* Das wortgleiche Originalzitat Leos XIII. findet sich in DH 3250.

²⁸⁸ Augustin Bea: Religiöse Freiheit und Wandlung der Gesellschaft, in: *Stimmen der Zeit* 173 (1963/64), S. 325.

²⁸⁹ Fleckl: Religionsfreiheit, S. 512.

aufhöre Mensch zu sein und er deshalb auch niemals diese persönliche Würde verlieren könne.²⁹⁰

Die Enzyklika hatte damals heftige Kontroversen ausgelöst, die sich, bedingt durch ihren starken Einfluss auf die Entwürfe der Konzilserklärung über die religiöse Freiheit, auch in der Konzilsaula bemerkbar machten. 1964 kam es kurz nach der Bekanntgabe der vierten Textfassung der aufgrund der Ausrichtung auf die Menschenwürde nun endgültig als *Dignitatis humanae* bezeichneten Erklärung sogar zu einem Tumult in der Konzilsaula, sodass die Abstimmung verschoben und der Text erneut zweimal überarbeitet werden musste. Dabei standen sich zwei Lager gegenüber: das eine, das den Inhalt der Enzyklika aufgrund seiner positiven Betonung der Menschenwürde ausdrücklich begrüßte²⁹¹, und das andere, das darin die Legitimierung von Pluralismus, Indifferentismus und Relativismus verwirklicht sah. Die Auseinandersetzung ist ein Stück weit nachzuvollziehen. Johannes XXIII. blieb nämlich in der Frage der Haltung der Kirche gegenüber dem irrenden Gewissen äußerst vage. Man kann nur vermuten, dass er in erster Linie die religiöse Freiheit des Einzelnen vor staatlichen Zwängen im Blick hatte und diese mit der Menschenwürde begründete. Da die Kirche bis heute davon überzeugt ist, die einzige zu sein, in der die wahre Kirche Jesu Christi in vollem Maße verwirklicht ist, kann man davon ausgehen, dass auch Johannes XXIII. trotz seines Zuspruchs der Menschenwürde für den ‚irrenden Menschen‘ der traditionellen Lehre treu blieb und sie ‚nur‘ auf eine neue Grundlage stellte.²⁹²

²⁹⁰ Johannes XXIII.: Enzyklika „Pacem in terris“ (DH 3996): *Nam homo ad errorem lapsus iam non humanitate instructus esse desinit, neque suam umquam personae dignitatem amittit, cuius nempe ratio est semper habenda.*

²⁹¹ Dazu zählte die Mehrheit der Konzilsväter, während etwa 70 von ihnen, vorwiegend jene des *Coetus Internationalis Patrum*, sich entschieden gegen die neue Ausrichtung zugunsten der Menschenwürde stellten.

²⁹² Fleckl: Religionsfreiheit, S. 513.

Erst der endgültige Konzilstext, der nach zwei weiteren Überarbeitungsphasen schließlich am 7. Dezember 1965 mit 2308 Ja- und 70 Nein-Stimmen verabschiedet und promulgiert wurde²⁹³, sollte mehr Klarheit in dieser Problematik bringen, aber auch neue Diskussionen.

4.2 Die Religionsfreiheit im Verständnis des Zweiten Vaticanums und der Pius-Bruderschaft

Drei Schwerpunkte des Dokumentes *Dignitatis humanae* lassen dessen theologische Ausrichtung und inhaltliche Intention erkennen und bieten sich für einen Vergleich mit dem Begriff der religiösen Freiheit der Pius-Brüder an. Es handelt sich um den leitenden Gedanken der Menschenwürde als Grundlage der religiösen Freiheit, die Definition der religiösen Freiheit und die Begründung der religiösen Freiheit im Handeln Jesu.

4.2.1 Die Menschenwürde als Leitmotiv von Dignitatis humanae und die Sicht der Lefebvre-Bewegung

Der erste Schwerpunkt der Erklärung ist deren theologische Ausrichtung auf die Menschenwürde. Diese ist das Leitmotiv des Textes, das t sich durch die gesamte Erklärung hindurch zieht. Die Menschenwürde wird zum Ausgangspunkt und zur theologischen Basis der religiösen Freiheit, wie sie von den Konzilsvätern verstanden wurde. Die religiöse Freiheit wird in der Erklärung mit der Menschenwürde begründet und führt als eines ihrer Elemente immer wieder auf sie zurück.²⁹⁴ Diese Betonung und herausragende Stellung der Menschenwürde, die bis dahin von der katholischen Kirche eigentlich nur Katholiken zugeordnet wurde²⁹⁵, ist drei Faktoren geschuldet, welche die Ausrichtung der Erklärung auf die

²⁹³ Rahner / Vorgrimler: Kleines Konzilskompendium, S. 655.

²⁹⁴ Ebd., S. 656.

²⁹⁵ Man vergleiche die Ausführungen in dieser Arbeit zu Leo XIII.

Würde des Menschen überhaupt erst denkbar gemacht und ermöglicht hatten.

Der erste dieser Faktoren ist die bereits erwähnte Enzyklika *Pacem in terris* von Papst Johannes XXIII. In dieser Enzyklika bekannte sich Johannes XXIII. als erster Papst der Moderne zu den Menschenrechten und zu der darin postulierten Würde jeder Person, ungeachtet ihrer Religion oder ihres Bekenntnisses. Wie bereits erwähnt, gab er damit die Leitlinien für den Umgang der Kirche mit der Menschenwürde und den Menschenrechten vor. Es ist nahezu trivial, dass das Konzil mit seiner Erklärung über die religiöse Freiheit, welche naturgemäß einen wesentlichen Teil der menschlichen Würde und der Menschenrechte darstellt, nicht hinter die Argumentation Johannes XXIII. zurückgehen konnte, da es ansonsten die Aussagen der Enzyklika relativiert und de facto die Menschenrechte abgelehnt hätte.²⁹⁶ Insofern ist es eine logische Konsequenz, dass das Konzil in seiner Erklärung die Grundlinien von *Pacem in terris* übernahm. Die inhaltliche Kongruenz beider Dokumente in Bezug auf die Menschenwürde wird dabei schon in den ersten Sätzen von *Dignitatis humanae* deutlich. Dort wird wie schon in der Enzyklika festgehalten, dass sich die Menschen von Tag zu Tag ihrer Würde mehr bewusst werden und dass die Zahl derer wachse, die fordern, dass sich die Menschen in ihrem Handeln ihres eigenen Ratschlusses und einer verantwortlichen Freiheit bedienen. Das menschliche Handeln solle nicht durch Zwang veranlasst werden, sondern durch das Bewusstsein der Pflicht geleitet sein.²⁹⁷ Vor allem die Feststellung, dass sich die Menschen mehr und mehr ihrer

²⁹⁶ Marianne Heimbach-Steins: *Dignitatis Humanae*: Von der Toleranz zur Religionsfreiheit, in: *Religionsfreiheit – gegenwärtige Herausforderungen aus christlicher Sicht*, hg. v. der Deutschen Kommission Justitia et Pax, Bonn 2009 (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden, 118), S. 27.

²⁹⁷ DiH 1,1: *DIGNITATIS HUMANAe personae homines hac nostra aetate magis in dies conscii fiunt, atque numerus eorum crescit qui exigunt, ut in agendo homines proprio suo consilio et libertate responsabili fruantur et utantur, non coercitione commoti, sed officii conscientia ducti.*

Würde bewusst werden, ist fast wörtlich der Enzyklika Johannes XXIII. entnommen.²⁹⁸ Noch ein weiterer Punkt macht deutlich, dass die Enzyklika vom Konzil rezipiert wurde. Denn wie in *Pacem in terris* wird in der Konzilserklärung auch dem, der einem irrenden Gewissen anhängt, die unaufkündbare Freiheit des Gewissens, das Ursprung und vornehmlichster Ausdruck der Menschenwürde zugleich ist²⁹⁹, zugesagt.³⁰⁰

Der nicht geringe Einfluss von *Pacem in terris* ist damit eindeutig erkennbar und ebenso eindeutig belegt.

Der zweite Faktor, der für die besondere Betonung der Menschenwürde in *Dignitatis humanae* verantwortlich war, ist der zeit- und kulturgeschichtliche Kontext des Zweiten Vaticanums. In den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts befand sich die gesamte Welt im Umbruch. Zwar lag das Ende des Zweiten Weltkrieges fast 20 Jahre zurück, die Aufarbeitung der NS-Herrschaft und des Holocaust hatte aber gerade erst begonnen. Besondere Beachtung erhielten in diesem Zusammenhang die Menschenrechte, die von den nationalsozialistischen Machthabern faktisch abgeschafft worden waren, und nun, indem die Ideen der Aufklärung eine Renaissance erlebten, wieder in das Blickfeld der Gesellschaft gerieten.³⁰¹

²⁹⁸ Vgl. hierzu den entsprechenden Abschnitt von *Pacem in terris* (DH 3975): *Mulieres enim, cum cotidie magis sint suae humanae dignitatis consciae [...]*. Johannes XXIII. benennt hier in erster Linie die Frauen, während der Konzilstext von der gesamten Menschheit spricht, die sich mehr und mehr ihrer Würde bewusst wird. So wird im Vergleich eine gewisse Weiterentwicklung deutlich, während andererseits die allgemeine Feststellung in beiden Dokumenten auch eine gewisse Kontinuität erkennen lässt.

²⁹⁹ Josef Römelt: *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft*, Bd. 1 Grundlagen, Freiburg i. Br. 2008, S. 83.

³⁰⁰ DiH 2,2: *Quamobrem ius ad hanc immunitatem perseverat etiam in iis qui obligationi quaerendi veritatem eique adhaerendi satisfaciant; [...]*. Vgl. dazu Anm. 290.

³⁰¹ Johannes Schwartländer: *Menschenrechte – eine Herausforderung an die Kirche*, in: *Menschenrechte – eine Herausforderung an die Kirche*, hg. v. Johannes Schwartländer, München 1979 (Entwicklung und Frieden-Materialien, 11), S. 22.

Den Anstoß für eine erneute Auseinandersetzung mit den Menschenrechten gaben die Vereinten Nationen mit ihrer 1948 verabschiedeten Menschenrechtserklärung, die von dem Wunsch getragen war, dass sich die „größte Katastrophe der Neuzeit“³⁰² nie mehr wiederhole. In der Präambel der Menschenrechtserklärung wird darauf hingewiesen, dass „die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet“.³⁰³ Der Gedanke, dass „einer Welt, in der die Menschen Rede- und Glaubensfreiheit sowie Freiheit von Furcht und Not genießen, das höchste Streben des Menschen gilt“³⁰⁴, wurde zusammen mit der unbedingten Akzeptanz der angeborenen Würde jedes Menschen zum Leitmotiv der Gesellschaft und der Politik in den Nachkriegsjahren. In den 60er Jahren brachte vor allem die Entspannungspolitik Kennedys neue Impulse hinsichtlich der Menschenrechte, gerade mit Blick auf den Osten und den ‚Eisernen Vorhang‘. In dieser Zeit war auch die Dekolonisation, die Entlassung von Ländern und Staatsgebieten in die politische Selbstständigkeit, ein vorherrschendes Thema, mit der man versuchte, die eigenständige Entwicklung der ehemaligen Kolonialländer voranzutreiben und sie dahingehend zu modernisieren, dass auch in ihnen die Menschenrechte zur vollen Entfaltung gelangen.³⁰⁵ Mitten in diese Zeit hinein

³⁰² Kurt Bauer: Nationalsozialismus. Ursprünge, Anfänge, Aufstieg und Fall, Wien 2008, S. 11.

³⁰³ Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948. Der gesamte Text in der autorisierten deutschen Übersetzung ist abrufbar auf der Homepage der Vereinten Nationen unter: http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/ger.pdf [eingesehen am 28.05.2010].

³⁰⁴ Ebd.

³⁰⁵ Einen Kurzüberblick über diese Zeit bietet: Eckart Conze: Das Atomzeitalter und die Bipolarität der Welt, in: Oldenbourg Geschichte Lehrbuch Neueste Zeit, hg. v. Andreas Wirsching, München 2006, S. 133-145; hier findet sich auch weitere Literatur zur Vertiefung der einzelnen Aspekte.

fiel das Zweite Vatikanische Konzil, das mit dem Anspruch begonnen wurde, die Kirche auf die Moderne und die Zukunft mit all ihren Fehlentwicklungen, Herausforderungen, aber auch Chancen vorzubereiten.³⁰⁶ Eine solche Chance waren die Menschenrechte und die Hervorhebung der Menschenwürde als Grundlegung jeglichen gesellschaftlichen Lebens, wie sie in der Konzilszeit zum allgemeinen Gedankengut gehörten. Wollte die Kirche, die sich stets als moralische Institution verstanden hatte, in der Moderne ankommen, musste auch sie diese Chance ergreifen und in ihre durch das Konzil voranzutreibende Erneuerung mit einfließen lassen. Alles andere hätte das Konzil unglaublich gemacht und die Kirche auf lange Sicht hin diskreditiert.³⁰⁷ Wie bereits erwähnt, stellte das Konzil schon im ersten Satz von *Dignitatis humanae* fest, dass sich die Menschen von Tag zu Tag mehr ihrer Würde bewusst werden.³⁰⁸ Vor dem dargestellten historischen Hintergrund der 1960er Jahre ist dieser Satz nicht nur eine Anlehnung an die Enzyklika *Pacem in terris*, die ebenfalls den kulturgeschichtlichen Kontext im Blick hatte, sondern auch ein Indiz dafür, dass das Konzil die Herausforderungen und die Chancen, die sich im Bezug auf die Menschenwürde ergeben, erkannt und diese gleichsam als Ausgangspunkt allen Überlegungen zur religiösen Freiheit zugrunde gelegt hat.³⁰⁹ Auch hierfür ist die herausragen-

³⁰⁶ Vgl. hierzu die Eröffnungsansprache Johannes XXIII. anlässlich der Konzileröffnung am 11. Oktober 1962: *Recentissimus humilisque eiusdem Principis Apostolorum Successor, qui vos alloquitur, amplissimum hunc Coetum indicens, id sibi proposuit, ut iterum Magisterium Ecclesiasticum, numquam deficiens et ad finem usque temporum perseverans, affirmaretur; quod quidem Magisterium rationem habens errorum, necessitatum, rerum opportunarum nostrae aetatis, per hoc ipsum Concilium omnibus hominibus, quotquot in orbe terrarum sunt, extraordinario modo, in praesenti exhibetur.* Der Text ist zu finden unter: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council_lt.html [eingesehen am 28.05.2010].

³⁰⁷ Schwartländer: Menschenrechte, S. 23-25.

³⁰⁸ Vgl. Anm. 297.

³⁰⁹ Schwartländer: Menschenrechte, S. 22f.

de Positionierung der Feststellung gleich zu Beginn der Erklärung ein eindrückliches Zeugnis.

Der letzte Faktor für die Hervorhebung der Menschenwürde in *Dignitatis humanae* war der Lernprozess der Kirche. In dieser Arbeit wurde zur Genüge die ablehnende Haltung der Kirche gegenüber der religiösen Freiheit und damit auch unweigerlich gegenüber der Menschenwürde und den Menschenrechten dargestellt. Diese Positionierung war aber kein Produkt des Christentums seit dessen Anfängen. Die ursprünglichste Lehre war jene, wie sie bereits im Kapitel über *Dei Verbum* bezüglich der göttlichen Offenbarung und der von Gott gegebenen Vernunft in dieser Arbeit erläutert wurde. Demnach habe jeder Mensch a priori die Fähigkeit, Gott zu erkennen, und darüber hinaus habe Gott ihm die Vernunft gegeben zu entscheiden, ob er an den erkannten Gott glaubt oder nicht.³¹⁰ Diese in der Offenbarung Gottes liegende Freiheit beruht im Wesentlichen auf der biblischen Lehre der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, dem Kern der christlichen Moralverkündigung seit Beginn des Christentums³¹¹, der allerdings, so die gängige Meinung der Theologen, im Laufe der Zeit, vor allem im Mittelalter und der Frühen Neuzeit, immer mehr in Vergessenheit geriet. Zu verlockend waren die Privilegien der Kirche, die sie sich durch ihre Monopolstellung in den einzelnen Staaten und in der Gesellschaft erarbeitet hatte. Erst die stetige Konfrontation mit den neuzeitlichen Forderungen nach Freiheit in allen Bereichen, die Erkenntnis, dass die alte Macht der Kirche unwiederbringlich verloren war, und die Erlebnisse während der NS-Diktatur, die auch in und an der Kirche Narben hinterlassen

³¹⁰ Vgl. hierzu die Anm. 224 und 225, sowie die jeweiligen Ausführungen im Text.

³¹¹ Von der Toleranz zur Religionsfreiheit. Stellungnahme der Deutschen Kommission Justitia et Pax anlässlich des vierzigsten Jahrestages der Konzilserklärung „*Dignitatis Humanae*“ im Dezember 2005, in: Religionsfreiheit – gegenwärtige Herausforderungen aus christlicher Sicht, hg. v. der Deutschen Kommission Justitia et Pax, Bonn 2009 (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Friede, 118), S. 13.

hatte, brachte die Kirche allmählich zum Umdenken.³¹² Zeugnis davon gibt der zehnte Artikel der Erklärung, in dem es heißt, dass der Mensch freiwillig durch seinen Glauben Gott antworten müsse und nicht durch äußere Umstände zur Annahme des Glaubens gezwungen werden dürfe. Begründet wird dies mit der eigenen Natur des Glaubensaktes, wonach nur der Glaube ernst gemeint sein kann, der durch die von Gott jedem Menschen gegebene Vernunft bejaht und gelebt wird.³¹³ Diese Rückbesinnung des Konzils auf die ursprüngliche Kirchenlehre ist dabei eng mit Artikel 12 von *Dignitatis humanae* verbunden. Dort hielt das Konzil noch einmal konkret fest, dass die Lehre von der religiösen Freiheit mit der Würde des Menschen und der Offenbarung Gottes übereinstimmt.³¹⁴ Dass ein Umdenken der Kirche im Vergleich zu den Positionen der vorkonziliaren Zeit stattgefunden hatte, wird in diesem Artikel ebenso deutlich. Das Konzil betonte, dass es immer Lehre der Kirche gewesen sei, dass niemand zum Glauben gezwungen werden dürfe. Gleichermäßen räumte es aber ein, dass es im Laufe der Geschichte Handlungsweisen der Kirche gegeben habe, die dem Geist des Evangeliums und somit der göttlichen Offenbarung weniger entsprochen hätten oder ihm sogar entgegengesetzt gewesen seien.³¹⁵ Mit diesem Eingeständnis hinsichtlich der Fehler,

³¹² Ebd., S. 13f.

³¹³ DiH 10,1: *Caput est ex praecipuis doctrinae catholicae, in verbo Dei contentum et a Patribus constanter praedicatum, hominem debere Deo voluntarie respondere credendo; invitum proinde neminem esse cogendum ad amplectendam fidem. Etenim actus fidei ipsa sua natura voluntarius est, cum homo, a Christo Salvatore redemptus et in adoptionem filiorum per Iesum Christum vocatus, Deo Sese revelanti adhaerere non possit, nisi Patre eum trahente rationabile liberumque Deo praestiterit fidei obsequium.*

³¹⁴ DiH 12,1: *Ecclesia igitur, evangelicae veritati fidelis, viam Christi et Apostolorum sequitur quando rationem libertatis religiosae tamquam dignitati hominis et Dei revelationi consonam agnoscit eamque fovet.*

³¹⁵ Ebd.: *Etsi in vita Populi Dei, per vicissitudines historiae humanae peregrinantis, interdum exstitit modus agendi spiritui evangelico minus conformis, immo contrarius, semper tamen mansit Ecclesiae doctrina neminem esse ad fidem cogendum.*

welche die Kirche über viele Jahrhunderte hinweg im Bereich der religiösen Freiheit begangen hatte, verabschiedete sich das Konzil nun endgültig von der Vergangenheit. Die Rückbesinnung des Konzils auf die göttliche Offenbarung lieferte zugleich die theologische Basis der Erklärung über die religiöse Freiheit. Die Menschenwürde war und ist, wie gezeigt wurde, der Ausgangspunkt des Textes. Ihre Fundamentierung in der göttlichen Offenbarung machte dabei deutlich, dass die Menschenwürde kein Konstrukt neuzeitlicher Ideen war, sondern von jeher fester Bestandteil der christlichen Anthropologie.³¹⁶ Insofern war die Ausrichtung von *Dignitatis humanae* vor dem Hintergrund der gesamten Kirchengeschichte nicht wirklich neu, im Bezug auf die Fehlentwicklungen gerade im 19. Jahrhundert und der vorkonziliaren Zeit aber eine Erneuerung, die ebenso notwendig wie zeitgemäß war. Indem das Konzil die Menschenwürde zur Basis für die religiöse Freiheit erklärte, wurde der Mensch aufgrund seiner Personenwürde zum Subjekt des Rechts und die Kirche verabschiedete sich endgültig von der vorkonziliaren Vorstellung, dass nur dem abstrakten Begriff der Wahrheit Recht zustehe.³¹⁷

Vergleicht man nun die Ausführungen des Konzils zur Menschenwürde mit denen der Pius-Bruderschaft, so ergibt sich ein äußerst spannungsreiches Bild, welches ebenfalls anhand der drei dargestellten Faktoren nachgezeichnet werden kann. Da ist zuerst der Einfluss von *Pacem in terris* zu nennen, genauer deren Aussage, dass auch der Mensch mit einem irrenden Gewissen dieselbe Würde und somit auch dieselben Rechte und Freiheiten besitze wie derjenige, der dem ‚wahren Glauben‘, hier dem Katholizismus, anhänge. Lefebvre lehnte diese Lehre mit der Begründung ab, dass jeder Mensch zwei Arten einer Würde besitze, die das Konzil in unzulässiger Weise zu einer einzigen verschmolzen habe.

³¹⁶ Von der Toleranz zur Religionsfreiheit, S. 15.

³¹⁷ Böckenförde: Einleitung zur Textausgabe der Erklärung über die Religionsfreiheit, S. 406.

Lefebvre ging von einer radikalen (wurzhaften) und einer terminalen (vollendeten) Würde des Menschen aus. Nach ihm ist die wurzhafte Menschenwürde nur die Fähigkeit der Person, aus ihrer Natur heraus zwischen dem Guten und dem Bösen wählen zu können. Die eigentlich wichtigere und für den Menschen maßgebende Würde ist nach Lefebvre aber die vollendete Würde, die darin bestehe, sich aus seiner wurzhaften Würde heraus für das Gute, in diesem Falle für den Katholizismus und dessen Lehre, zu entscheiden und ihm anzuhängen. Erst diese Würde erlaube es dem Menschen, so Lefebvre weiter, religiöse Freiheit in Anspruch zu nehmen, wobei diese von ihm als sittliche Freiheit und Handlungsfreiheit verstanden und ausschließlich auf die Katholiken bezogen wird. Je mehr der Mensch dem Guten anhänge, desto größer sei seine Würde. Im Umkehrschluss bedeutet diese These Lefebvres allerdings, dass der Mensch seine Würde und damit das Recht auf Handlungsfreiheit in religiösen Dingen verliere, wenn er einem ‚irrenden Glauben‘, also nicht dem Katholizismus, folge. Da das Zweite Vaticanum in der Folge von *Pacem in terris* aber von einer grundsätzlichen Würde des Menschen ausging, die losgelöst von Taten und einem eventuell irrenden Gewissen jedem Menschen eigen ist, musste Lefebvre diesen Konzilsbeschluss auf der Grundlage seiner eigenen Lehre als Liberalismus bezeichnen und folglich auch verurteilen.³¹⁸ Lefebvre

³¹⁸ Marcel Lefebvre: Ils l'ont découronné. Du libéralisme à l'apostasie. La tragédie conciliaire, Escuroles 1987, S. 192f.: *Cette dignité consiste en ce que l'homme, doué d'intelligence et de libre arbitre, est ordonné par sa nature même à connaître Dieu, ce qu'il ne peut pas faire si on ne le laisse pas libre. L'argument est celui-ci: l'homme est libre donc on doit le laisser libre. Ou encore: l'homme est doué de libre arbitre, donc il a droit à la liberté d'action. Vous reconnaissez le principe absurde de tout libéralisme [...] C'est un sophisme: le libre arbitre se situe dans le domaine de l'ETRE, la liberté morale et la liberté d'action relèvent du domaine l'AGIR. [...] La dignité humaine radicale est bien celle d'une nature intelligente, capable par conséquent de choix personnel, mais sa dignité terminale consiste à adhérer <<en acte>> au vrai et au bien. C'est cette dignité terminale qui mérite à chacun la liberté morale (fa-*

begründete seine Lehre mit einem Passus aus der Enzyklika *Immortale Dei* Leos XIII., in der es heißt, dass wenn der Mensch falschen Ideen anhänge, er von seiner ihm angebotenen Würde herabstürze und verderbe.³¹⁹ Damit wurde durch Lefebvre ein wesentlicher Faktor der späteren Konzilserklärung, nämlich die Postulierung der Menschenwürde und die daraus resultierende religiöse Freiheit auch für jene, die dem Katholizismus nicht folgen, gänzlich abgelehnt. Diese Meinung Lefebvres hat sich bis heute in der Pius-Bruderschaft erhalten. Matthias Gaudron greift die Lehre Lefebvres von der radikalen und terminalen Würde des Menschen auf und folgert, dass die aus der terminalen Würde des Menschen folgende Freiheit nicht gegeben wurde, um zwischen dem Guten oder dem Bösen zu wählen, sondern sich nur für das Gute zu entscheiden. Alles andere sei Missbrauch der Freiheit und damit Abkehr vom Willen Gottes.³²⁰ Die Folge dieser Lehrmeinung der Lefebvre-Bewegung ist zweierlei: Zum einen wird der Mensch seiner von Gott gegebenen Freiheit, seiner Autonomie, beraubt, da nach der Lehre der Pius-Brüder die Freiheit darin besteht, nur das Gute zu wählen. De facto bleibt dem Menschen aber keine andere Wahl, weshalb hier keine Wahlfreiheit und somit keine echte Freiheit im Sinne der Menschenwürde vorliegt. Zum anderen wird der Mensch im Gegensatz zu den Erkenntnissen des Zweiten Vaticanums wieder zum Objekt des Rechts herabgestuft. Recht auf Freiheit hat laut Pius-Bruderschaft nur

culté d'agir) et la liberté d'action (faculté de ne pas être empêché d'agir). Mais dans la mesure où l'homme adhère à l'erreur ou s'attache au mal, il perd sa dignité terminale ou ne l'atteint pas, et on ne peut plus rien fonder sur elle!

³¹⁹ Leo XIII. Enzyklika „Immortale Dei“. Dieser Abschnitt wird in DH nicht zitiert. Daher sei verwiesen auf die von Lefebvre in „Ils l'ont découronné“, S. 193 verwendete autorisierte französische Übersetzung des Textes. Er findet sich auf der französischsprachigen Homepage des Vatikans unter:

http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei_fr.html [eingesehen am 29.05.2010].

³²⁰ Gaudron: Katholischer Katechismus zur kirchlichen Krise, S. 60f.

derjenige, welcher der Wahrheit anhängt. Umgekehrt formuliert bedeutet dies, dass nur der Wahrheit das Recht auf freie Entfaltung eingeräumt werden darf. Dem Menschen kommt in diesem System nur die Rolle des Rezipienten der Wahrheit zu, der kein Recht auf freie Wahl mehr besitzt. Mit dieser Meinung, die auch noch 44 Jahre nach der Erklärung über die religiöse Freiheit des Konzils in der Pius-Bruderschaft en vogue ist, geht die Lefebvre-Bewegung hinter das Konzil zurück und vertritt einen Freiheitsbegriff, der im Wesentlichen von den Vorstellungen des 19. Jahrhunderts und der vorkonziliaren Zeit geprägt ist und in einem krassen Widerspruch zur Intention des Konzils bezüglich der Menschenwürde steht. Diese Diskrepanz ist nahezu unüberbrückbar und hat Folgen für das Verständnis religiöser Freiheit, wie sie vom Konzil formuliert wurde.³²¹

Auch beim zweiten Faktor, dem historischen Hintergrund des Konzils, zeichnet sich kein anderes Bild ab. Während das Konzil darum bemüht war, das zeitgenössische Streben des Menschen nach Freiheit in den Argumentationsgang von *Dignitatis humanae* mit einzubeziehen, lehnte Lefebvre dieses Streben kategorisch ab. In seinem „Brief an die ratlosen Katholiken“ verglich Lefebvre die vom Konzil theologisch begründete moderne Auffassung der Menschenwürde mit dem Stolz, der schon Adam in der Genesiserzählung zur Sünde verführt habe. Dieser Stolz war es, so Lefebvre, der den Hass gegen jede gottgegebene Ordnung schürte, etwa während der Französischen Revolution, und der nun auch durch das Konzil in die Kirche eingedrungen sei. Er definierte diesen Stolz als Akt, in dem der Mensch aus sich selbst heraus seine Würde begriffen habe und sein Bewusstsein über sich selbst so weit gestiegen sei, dass er damit eine soziale und kulturelle Umwandlung vollzogen habe, eine Revolution, in der der Hass gegen alles gepredigt werde, was nicht vom Menschen selbst stamme und in dem er nicht

³²¹ Schifferle: Die Pius-Bruderschaft, S. 46-48.

selbst als Gott auftrete.³²² Lefebvre verurteilte damit indirekt das moderne, vom Konzil durchaus rezipierte Freiheitsbedürfnis des Menschen aus dessen Würde heraus als Gottlosigkeit und Apostasie. Diese durchweg negative Bewertung des kulturellen Kontextes, in dem das Konzil stattfand, steht damit in einem extremen Gegensatz zur Meinung des Konzils, welches die moderne Auffassung der menschlichen Freiheit und damit die Menschenwürde sorgfältig theologisch begründete und in die Erklärung hatte einfließen lassen. Noch ein anderer Punkt ist es wert betrachtet zu werden. Es wurde hier bereits auf die Rolle der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen hingewiesen, die quasi als Anstoß für das erneuerte Freiheitsbewusstsein des Menschen in der Gesellschaft gedient hatte.³²³ Lefebvre sah in der UNO eine „freimaurerische Organisation, die allem Katholischen feindlich gesinnt ist“.³²⁴ Er unterstellte ihr einen falschen Humanismus, der das Göttliche aus der Welt verdränge und den Menschen an die Stelle Gottes setze. Folglich seien die Forderungen dieser Organisation nach Freiheit und Menschenwürde nur der Versuch, den Menschen über Gott zu stellen oder sogar Gott ‚abzuschaffen‘.³²⁵ Indem Lefebvre also die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen ablehnte und verurteilte, entzog er aufgrund des Vorbildcharakters dieser Erklärung der gesamten modernen Auffassung von der Würde des Menschen und seinem Bedürfnis nach

³²² Lefebvre: *Lettre ouverte*, S. 165: *A l'origine de la révolution, qui est <<la haine de tout ordre que l'homme n'a pas établi et dans lequel il n'est pas roi et Dieu tout ensemble>>, on trouve l'orgueil, qui avait déjà été la cause du péché d'Adam. La révolution dans l'Eglise s'explique par l'orgueil de nos temps modernes, qui se croient des temps nouveaux, de temps où l'homme enfin <<a compris par lui-même sa dignité>>, où il a pris une plus grande conscience de lui-même <<à tel point qu'on peut parler de métamorphose sociale et culturelle dont les effets se répercutent sur la vie religieuse...*

³²³ Vgl. hierzu Anm. 303 und die entsprechenden Ausführungen im Text.

³²⁴ Marcel Lefebvre: *Satans Meisterstück. Ecône angesichts der Verfolgung*, Martigny 1978, S. 22.

³²⁵ Ebd., S. 18-21.

Freiheit die Legitimation. Die bereits dargelegte Verurteilung des menschlichen Strebens nach Freiheit als Stolz war die logische Konsequenz aus dieser Haltung. Auch heute noch ist diese Meinung Lefebvres in der Pius-Bruderschaft präsent. Matthias Gaudron übernimmt in seinem Katechismus die Argumentation seines geistigen Vaters, setzt sie aber darüber hinaus in einen direkten Bezug zur Christologie. Am Beispiel eines liturgischen Details, dem Datum des Christkönigsfestes, macht Gaudron seine These fest. Für ihn ist die moderne Menschenwürde und die aus ihr resultierende Freiheitsförderung eine Absage an die Herrschaft Christi, die aufgrund der Autonomie des Menschen nicht mehr gewollt und auf das Ende der Zeiten hin verschoben worden sei. Dies zeige sich darin, so Gaudron, dass man das Christkönigsfest, die liturgische Feier des ewigen Königtums Christi, aus der Mitte des Kirchenjahres am Ende des Oktobers herausgenommen und auf den letzten Sonntag im kirchlichen Jahr platziert habe. So drücke sich sichtbar aus, dass der Mensch aufgrund seiner Freiheit die Herrschaft Christi, die sich in der katholischen Kirche zeige, für diese Welt ablehnt und erst am Ende in der ‚künftigen Welt‘ anerkenne.³²⁶ Auch diese Meinung ist eine Folge der von Lefebvre vorgenommenen pauschalen Verurteilung der modernen Menschenwürde zur Zeit des Konzils. Sie zeigt deutlich, dass die Bedürfnisse des Menschen nach Freiheit von den Pius-Brüdern nicht nur nicht wahrgenommen, sondern auch aktiv verurteilt und bekämpft werden. Diese Verurteilung des gesamten soziokulturellen Kontextes des Konzils als Gottlosigkeit, Häresie und Apostasie, die sich in der Bruderschaft bis heute hält, macht deutlich, dass auch bei diesem Faktor eine enorme Differenz

³²⁶ Gaudron: *Katholischer Katechismus zur kirchlichen Krise*, S. 62. Vgl. zu dieser Thematik auch die Ausführungen bezüglich der Rezeption des Traditionalismus durch Lefebvre und die Pius-Bruderschaft. Lefebvre sprach sich offen gegen die Autonomie des Einzelgewissens aus, da sie die Zerstörung jeder Autorität, sowohl Gott als auch Kirche, sei. Siehe dazu die Anm. 180ff.

zwischen dem Konzil, der Kirche, die sich auf dieses Konzil beruft, und der Lefebvre-Bewegung besteht.

Auch der dritte Faktor, der Lernprozess der Kirche, sorgt in der Auseinandersetzung mit der Pius-Bruderschaft für ‚Zündstoff‘, wobei sich die Ausführungen der Pius-Bruderschaft hier wiederholen. Wie schon bei der Auseinandersetzung bezüglich der Menschenwürde für solche, die einem irrenden Gewissen anhängen, postuliert die Bruderschaft, dass Gott zwar dem Menschen die Freiheit geschenkt habe, aber nicht um zwischen dem Guten und dem Bösen zu wählen, sondern sich für das Gute zu entscheiden.³²⁷ Damit widerspricht sie aber nicht nur den Grundaussagen von *Pacem in terris*, sondern auch dem Konzil, das seinerseits festhielt, dass dem Menschen durch Gottes Offenbarung die echte und unauslöschliche Menschenwürde und Freiheit aufgrund seiner Gottesebenbildlichkeit zuteil geworden sei. Das hat zur Folge, dass die Pius-Bruderschaft nicht nur die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, den Kern der christlichen Lehre, indirekt verneint, sondern auch versucht, die theologische Begründung der Menschenwürde, die das Konzil vornahm, auszuhebeln. Denn eine Freiheit, die von Beginn an nur auf ein Ziel hin ausgerichtet ist, ist keine Freiheit und die Drohung, dass man die Menschenwürde verliert, sollte man die Freiheit im Sinne einer Wahl zwischen Alternativen ‚missbrauchen‘, ist letztlich Zwang.³²⁸ Dies alles zeigt, dass die Pius-Bruderschaft den Lernprozess, den die Kirche vollzogen hat, nicht mitgegangen ist. Vielmehr wird hier wieder deutlich, was schon über das Traditionsverständnis der Bewegung ausgesagt wurde. Statt die Lehre der Kirche über die Menschenwürde und die göttliche Offenbarung in ihrer Gänze, das heißt über die gesamte Kirchengeschichte hinweg, zu betrachten, verbleibt die Lefebvre-Bewegung mit ihren Ansichten im 19. Jahrhundert und in der vorkonziliaren Zeit.

³²⁷ Vgl. Anm. 320 und die entsprechenden Ausführungen im Text.

³²⁸ Schifferle: Bewahrt die Freiheit des Geistes, S. 98.

Von einem Lernprozess kann deshalb keine Rede sein, und Auseinandersetzungen sind daher unvermeidlich.

Fasst man nun das bisher Gesagte zusammen, so wird deutlich, dass die Pius-Bruderschaft die moderne Auffassung der Menschenwürde und die daraus resultierende religiöse Freiheit gänzlich ablehnt. Für die Bruderschaft ist die Menschenwürde ein Privileg derjenigen, die der Wahrheit anhängen und nicht etwas, was per se jedem Menschen unutilgar von Gott gegeben wurde. Es muss daher noch einmal gesagt werden: Im Mittelpunkt der Lehre der Pius-Bruderschaft steht das Abstraktum der Wahrheit und nicht der Mensch. Dies bedeutet aber, dass ihr die wesentliche Grundlage für das Verständnis von *Dignitatis humanae* fehlt und sie die Intention der Konzilsväter zwangsläufig verkennen muss. Dies wird besonders deutlich, wenn man die unterschiedlichen Definitionen der religiösen Freiheit, der des Konzils einerseits und derjenigen der Pius-Brüder andererseits, analysiert, was nachfolgend geschehen soll.

4.2.2 Die Definition religiöser Freiheit in Dignitatis humanae und bei der Pius-Bruderschaft

Der zweite und gewichtigste Schwerpunkt von *Dignitatis humanae* ist die von den Konzilsvätern vorgenommene Definition der religiösen Freiheit. Sie findet sich im zweiten und damit „wichtigsten Artikel dieser Erklärung“.³²⁹ Darin heißt es, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit habe und diese Freiheit darin bestehe, dass alle Menschen frei sein müssten von Zwang, sowohl von Seiten Einzelner als auch gesellschaftlicher Gruppen und „jedweder menschlichen Macht“. Die religiöse Freiheit zeige sich darin, so das Konzil weiter, dass im religiösen Bereich weder jemand gezwungen werde, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert werde, privat und öffentlich innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln.

³²⁹ Siebenrock: Theologischer Kommentar – *Dignitatis humanae*, S. 173.

Das Konzil führte dann noch einmal aus, dass dieses Recht auf religiöse Freiheit in der Würde der menschlichen Person selbst begründet sei, wie diese durch die Offenbarung Gottes und die Vernunft selbst erkannt werde. Abschließend forderte das Konzil, dass dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anzuerkennen sei, dass es zum bürgerlichen Recht in den Verfassungen der Staaten werde.³³⁰ Der bereits behandelte Zuspruch der Menschenwürde, aus der heraus die religiöse Freiheit erwächst, auch für jene, die einem ‚irrenden‘ Glauben anhängen, schließt sich diesen Ausführungen unmittelbar an.³³¹ Damit hatte das Konzil die religiöse Freiheit als Freiheit von äußeren Zwängen definiert, die ihr Fundament in der Menschenwürde jedes Menschen hat und die sich aufgrund der Universalität der Menschenwürde und – rechte auch auf jene erstreckt, die einem scheinbar ‚irrenden‘ Glauben jenseits des Katholizismus anhängen.³³² So schlüs-

³³⁰ DiH 2,1: *Haec Vaticana Synodus declarat personam humanam ius habere ad libertatem religiosam. Huiusmodi libertas in eo consistit, quod omnes homines debent immunes esse a coercitione ex parte sive singulorum sive coetuum socialium et cuiusvis potestatis humanae, et ita quidem ut in re religiosa neque aliquis cogatur ad agendum contra suam conscientiam neque impediatur, quominus iuxta suam conscientiam agat privatim et publice, vel solus vel aliis consociatus, intra debitos limites. Insuper declarat ius ad libertatem religiosam esse revera fundamentum in ipsa dignitate personae humanae, qualis et verbo Dei revelato et ipsa ratione cognoscitur. Hoc ius personae humanae ad libertatem religiosam in iuridica societatis ordinatione ita est agnoscendum, ut ius civile evadat.*

³³¹ Vgl. hierzu Anm. 300 mit dem Quelltext aus DiH 2,2.

³³² Die Universalität der Menschenwürde und der Menschenrechte war aufgrund der Lehre von der Offenbarung Gottes an den Menschen von Beginn an obligatorischer Bestandteil aller Überlegungen des Konzils zur religiösen Freiheit. Es galt der Grundsatz, dass die Menschenrechte entweder für alle gelten oder gänzlich ungültig seien. Diese These ist bis heute integraler Bestandteil jeder kirchlichen und profanen Lehre zur Würde des Menschen. Vgl. hierzu Stephan Goertz: Von der Religionsfreiheit zur Gewissensfreiheit. Erwägungen im Anschluss an *Dignitatis humanae*, in: Trierer Theologische Zeitschrift 119 (2010), S. 243.

sig und theologisch fundiert diese Definition, die bereits 1964 für den Tumult in der Konzilsaula mitverantwortlich gewesen ist, auch war, die Kritiker aus dem ‚konservativen Lager‘, allen voran Kardinal Ottaviani und Erzbischof Lefebvre, gaben sich mit ihr nicht zufrieden und lehnten sie ab. Vor allem die Zusage der Menschenwürde und der religiösen Freiheit an die ‚Irrenden‘ erregte Unmut, weil man hier, wie schon bei der Enzyklika *Pacem in terris* eine Legitimierung, ja sogar die Förderung von Pluralismus, Indifferentismus und Relativismus sah und den Verlust des Absolutheitsanspruches der katholischen Kirche befürchtete. Vor allem Kardinal Ottaviani, der Sekretär des Heiligen Offiziums und spätere Präfekt der Glaubenskongregation, machte sich zum Sprecher der ‚Konservativen‘, indem er in zahllosen Beiträgen und Reden für die Streichung dieses Passus aus dem Konzilstext warb.³³³ Um keinen neuerlichen Tumult heraufzubeschwören und die Erklärung nicht gänzlich zu gefährden, präzisierten die Bearbeiter des Textes diesen in seiner letzten Bearbeitungsphase³³⁴ und setzten vor die eigentliche Definition die Feststellung, dass die Kirche glaube, dass die einzig wahre Religion in der katholischen und apostolischen Kirche „subsistiere“, der Jesus aufgetragen habe, sie bei allen Menschen bekannt zu machen. Daher seien alle Menschen gehalten, die Wahrheit, insbesondere in dem, was Gott und seine Kirche betrifft, zu suchen und sie, wenn sie er-

³³³ Eine Zusammenstellung dieser Eingaben und Reden findet sich in: Alfredo Ottaviani: *Compendium Iuris Publici Ecclesiastici*, Città del Vaticano ³1964. Ottaviani formulierte noch vor dem Konzil einen eigenen Entwurf über die Religionsfreiheit, der jedoch abgelehnt wurde. In diesem Entwurf blieb Ottaviani den Päpsten Leo XIII. und Pius X. treu und definierte Religionsfreiheit als Freiheit der Katholiken, ihren Glauben ungehindert leben zu können, während eine Freiheit für andere Glaubensgruppen naturgemäß ausgeschlossen sei. Vgl. dazu die Seiten 12-20 in o. g. Werk.

³³⁴ Vgl. hierzu die Textgeschichte von *Dignitatis humanae* bei Siebenrock: *Theologischer Kommentar - Dignitatis humanae*, S. 163-165.

kannt ist, anzunehmen und zu bewahren.³³⁵ Ferner wurde dem Text die Erklärung hinzugefügt, dass die religiöse Freiheit im Sinne eines Freiseins von äußeren Zwängen die überlieferte kirchliche Lehre über die moralische Pflicht der Menschen und Gesellschaften gegenüber der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi unangetastet lasse.³³⁶ Das Konzil nahm mit diesem Kunstgriff eine Unterscheidung zwischen der rechtlichen und moralischen Sphäre der religiösen Freiheit im Bereich des Einzelgewissens vor. Rechtlich konnte es die Zusage der Menschenwürde und der religiösen Freiheit an ausnahmslos alle Menschen weiter propagieren, weil es die moralische Verpflichtung des Menschen nach der Wahrheit zu suchen davon abkoppelte. So konnte die Kirche auch weiterhin auf ihrem bis heute nie geleugneten Absolutheitsanspruch beharren, ohne die Universalität des Rechts auf religiöse Freiheit preiszugeben.³³⁷ Damit waren die Vorwürfe des Pluralismus, Indifferentismus und des Relativismus der Kritiker weitestgehend entkräftet und die Unklarheit, die in *Pacem in terris* noch vorhanden war und mit zum Tumult in der Konzilsaula beitrug, beseitigt.

Allerdings gab es noch einen anderen Kritikpunkt, den das konservative Lager bemängelte, nämlich die vom Konzil manifestierte Rechtsgleichheit. Dadurch dass das Konzil seine Definition der religiösen Freiheit auf die Menschenwürde hin ausgerichtet hatte und den Menschen als Subjekt dieses

³³⁵ DiH 1,2: *Primum itaque profitetur Sacra Synodus Deum Ipsum viam generi humano notam fecisse per quam, Ipsi inserviando, homines in Christo salvi et beati fieri possint. Hanc unicam veram Religionem subsistere credimus in catholica et apostolica Ecclesia, cui Dominus Iesus munus concredidit eam ad universos homines diffundendi, [...]. Homines vero cuncti tenentur veritatem, praesertim in iis quae Deum Eiusque Ecclesiam respiciunt, quaerere eamque cognitam amplecti ac servare.*

³³⁶ DiH 1,3: *Deum colendi exigunt, immunitatem a coercitione in societate civili respiciat, integram relinquit traditionalem doctrinam catholicam de morali hominum ac societatum officio erga veram religionem et unicam Christi Ecclesiam.*

³³⁷ Goertz: Von der Religionsfreiheit zur Gewissensfreiheit, S. 241f.

Freiheitsrechts betrachtete, lehrte es auf rechtlicher Ebene die Rechtsgleichheit zwischen den Anhängern der einzelnen Religionen und Konfessionen, die alle aufgrund ihrer Würde als Person das gleiche Recht auf Freiheit in religiösen Belangen genießen sollten.³³⁸ Die ‚konservativen‘ Konzilsteilnehmer jedoch, die diese Ausrichtung auf den Menschen nicht mitvollzogen und daher ganz in der Tradition der vor-konziliaren Zeit und des 19. Jahrhunderts das Abstraktum der Wahrheit zum Subjekt des Rechts erhoben, missdeuteten dieses gleiche Recht für alle Menschen als Rechtsgleichheit von Wahrheit und Irrtum. Dies war aber zu keiner Zeit die Intention des Konzils, da es überhaupt nicht mehr in den Kategorien von ‚Wahrheit‘ und ‚Irrtum‘ dachte. Es bezog die Rechtsgleichheit nicht auf diese abstrakten Begriffe, sondern auf die Menschen, denen ungeachtet ihres Glaubens aufgrund der von Gott gegebenen unaustilgbaren gleichen Würde das gleiche Recht auf religiöse Freiheit zukommt.³³⁹ Davon ließen sich die meisten der als konservativ geltenden Konzilsväter allerdings nicht überzeugen. Das bereits bekannte Ergebnis der Schlussabstimmung brachte 70 *non-placet*. *Dignitatis humanae* war damit nach *Inter mirifica* (Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel, 164 Nein-Stimmen), *Nostra aetate* (Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, 88 Nein-Stimmen) und *Gaudium et spes* (Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, 75 Nein-Stimmen) das Konzilsdokument mit der vierthöchsten Ablehnungsquote, was seine umstrittene Stellung auf dem Konzil eindeutig unter Beweis stellt.³⁴⁰ Allerdings war die Auseinandersetzung um die Erklärung nach deren Verkündigung im Dezember 1965 nicht abgeschlossen. Sie wurde vielmehr zum mitent-

³³⁸ Siebenrock: Theologischer Kommentar – *Dignitatis humanae*, S. 173f.

³³⁹ Böckenförde: Einleitung zur Textausgabe der Erklärung über die Religionsfreiheit, S. 407.

³⁴⁰ Die einzelnen Abstimmungsergebnisse finden sich in den Einleitungen zu den einzelnen Konzilsdokumenten bei Rahner / Vorgrimler: Kleines Konzilscompendium.

scheidenden Grund für das Schisma Marcel Lefebvres und sorgt so bis heute für weitergehende Diskussionen.³⁴¹

Die ablehnende Haltung Lefebvres gegenüber der vom Zweiten Vaticanum definierten religiösen Freiheit wurde schon während des Konzils deutlich. Bereits 1963, zwei Jahre vor der endgültigen Beschlussfassung, intervenierte er gegen die Erklärung über den Ökumenismus, in dessen fünftem Kapitel über die Religionsfreiheit gesprochen wurde. Lefebvre bezeichnete die Religionsfreiheit als Hauptziel des Liberalismus, der von den Päpsten des 19. Jahrhunderts mehrfach feierlich verurteilt wurde. Darüber hinaus war er der Ansicht, dass es der Einfluss von Freimaurern und Protestanten, die er gemeinsam als Liberale bezeichnete, gewesen sei, der die neue Definition religiöser Freiheit überhaupt erst in die Kirche gebracht habe. Er befürchtete, dass mit der Anerkennung des gleichen Rechts für alle Religionsgruppen die katholische Kirche nun zu einer Sekte wie alle anderen Sekten reduziert werde und sie letztlich in der Gesellschaft verschwinden werde. Ganz in der Lehrtradition des 19. Jahrhunderts und in den Denkkategorien von ‚Wahrheit‘ und ‚Irrtum‘ hielt Lefebvre daran fest, dass die Wahrheit nicht ihre Rechte an den Irrtum abtreten könne.³⁴² Die Kritik Lefebvres an der Konzilserklärung verstummte auch nach dem Konzil nicht. Man könnte an dieser Stelle unzählige Vorträge, Predigten und Briefe Lefebvres anführen, in denen er

³⁴¹ Siebenrock: Theologischer Kommentar – Dignitatis humanae, S. 145.

³⁴² Marcel Lefebvre: Sixième intervention – 26 novembre 1963. Sur la <<Liberté religieuse>>, ou le chapitre V de l'oecuménisme, in: J'accuse le Concile, hg. v. Marcel Lefebvre, Martigny ²1976, S. 37: *Aucun sujet n'a été l'objet d'une discussion aussi serrée que celui de la << liberté religieuse >>, probablement parce qu'aucun n'intéressait les ennemis traditionnels de l'Eglise comme celui de la << liberté religieuse >>. C'est le but majeur du libéralisme. Les libéraux, maçons, protestants savent parfaitement que par ce moyen, ils peuvent toucher au coeur de l'Eglise catholique: lui faire accepter le droit commun dans les sociétés civiles, et ainsi la réduire à une simple secte comme les autres et même la faire disparaître, parce que la vérité ne peut donner ses droits à l'erreur sans se renier et donc disparaître.*

sich gegen die vom Konzil gegebene Definition der religiösen Freiheit auf immer gleiche Weise aussprach. Er schrieb sogar ein Buch über die Religionsfreiheit, das allerdings erst in den 1990er Jahren aus verfassungsrechtlichen Gründen auch außerhalb Frankreichs und der Schweiz verlegt werden durfte.³⁴³ Aus all den Quellen sticht allerdings ein Vortrag Lefebvres hervor, den er 1975 in Barcelona hielt und in dem er seine Haltung gegenüber der vom Konzil formulierten Religionsfreiheit auf unmissverständliche Weise zum Ausdruck brachte. Dort heißt es: „Die Päpste haben immer von der Religionsfreiheit gesprochen. Allerdings sprachen die Päpste von der Freiheit der Religion, nicht von der Freiheit der Religionen. Das ist ein Unterschied. Die Päpste haben immer die Freiheit der Wahrheit und die Freiheit der wahren katholischen Religion verkündet. Sie sprachen weder von der Freiheit aller Religionen, noch von der Freiheit des Irrtums. Diesen Religionen kann Toleranz zuteil werden, jedoch nicht mit den gleichen Rechten. Papst Pius VII. hatte dies sehr deutlich gesagt, als er sich bei Ludwig XVIII. über die Kultfreiheit beklagte, die es vorher in Frankreich nicht gab: ‚Eben dadurch, daß man die Freiheit aller Kulte ohne Unterschied einführt, vermengt man die Wahrheit und den Irrtum. Man stellt damit die heilige und makellose Braut Christi, die Kirche, außerhalb welcher es kein Heil geben kann, auf die Ebene der Sekten und der jüdischen Ungläubigkeit.‘ Alle Päpste hatten die gleiche Meinung.“³⁴⁴ In diesem Zitat wird deutlich, dass Lefebvre noch ganz dem vorkonziliaren These-Hypothese-Modell verhaftet war. Er definierte Religionsfreiheit als Freiheit der Wahrheit, die er im Katholizismus

³⁴³ Marcel Lefebvre: *Mes doutes sur la liberté religieuse*, LetPasto 1989, ND Clovis 2000. Aufgrund der umstrittenen Äußerungen zur Ausländerfrage in diesem Buch setzten verschiedene Länder, darunter bis 1996 auch Deutschland, dieses Werk auf den Index.

³⁴⁴ Marcel Lefebvre: Vortrag am 29. Dezember 1975 in Barcelona. Der gesamte Text ist zu finden unter: http://www.fsspx.at/index.php?option=com_content&view=article&id=10&Itemid=11&show=58 [eingesehen am 30.05.2010].

verwirklicht sah, während er mit Rekurs auf die Päpste des 19. Jahrhunderts die anderen Religionen und Glaubensrichtungen als Irrtum bezeichnete, dem man nur mit Toleranz begegnen sollte, aber keine Rechte einräumen dürfe, weil dies der Tradition der Kirche widerspreche. Darüber hinaus wird an dieser Stelle auch die eingangs aufgestellte These Kozelkas eindeutig belegt. Lefebvre sah in der Konzilserklärung die Freiheit der Religionen und nicht der einzig wahren Religion gefordert, was der traditionellen katholischen Lehre der Päpste des 19. Jahrhunderts widerspreche. Dies allerdings war nie die Lehre des Konzils gewesen. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass das Konzil keine Freiheit für irgendeine Religion forderte, sondern aufgrund der Ausrichtung der Konzilserklärung auf den Menschen als Subjekt des Rechts die Freiheit für die Menschen in religiösen Belangen postulierte. Daher spricht der Text der Erklärung stets von *libertas religiosa*, also der religiösen Freiheit und nicht von *libertas religionum*, der Freiheit der Religionen. Lefebvre legte aber, indem er die vom Konzil geforderte religiöse Freiheit in eine Freiheit der Religionen verfälschte, dem Inhalt von *Dignitatis humanae* einen vom Zweiten Vatikanum nicht gewollten Sinn unter.³⁴⁵ Obwohl ein genaueres Studium der Erklärung diesen Fehler leicht hätte beheben können, hält sich diese Verfälschung des Konzilsbeschlusses in der Pius-Bruderschaft bis in die Gegenwart. Auch heute noch hält die Lefebvre-Bewegung an ihrer Kritik fest, dass das Konzil, indem es jeder Religion das Recht auf öffentliche Kultausübung zugesteht, eine Freiheit der Religionen lehre, die im Widerspruch zur Tradition stehe.³⁴⁶ Verstanden werden kann diese bis heute virulente Fehldeutung nur, wenn man sich dessen bewusst ist, dass die Pius-Brüder die Ausrichtung des Konzils auf den Menschen als Subjekt des Rechts nicht mitvollzogen haben und daher auch heute noch der Denkweise von ‚Wahrheit‘ und ‚Irrtum‘ verhaftet sind.

³⁴⁵ Kozelka: Lefebvre, S. 101f.

³⁴⁶ Gaudron: Katholischer Katechismus zur kirchlichen Krise, S. 58.

So schreibt Gaudron in seinem Katechismus auf die Frage, ob nicht alle Religionen ein Recht auf freie Ausübung hätten: „Ein wirkliches Recht auf freie Entfaltung und Ausübung hat nur die wahre Religion, denn kein Mensch darf daran gehindert werden, Gott in der Weise zu dienen, die dieser selbst angeordnet hat. [...] Die falschen Religionen haben dagegen kein wirkliches Recht auf ihre Ausübung, da sie eben falsche, irrtümliche Religionen sind. Der Irrtum kann niemals Rechte besitzen, dies kommt nur der Wahrheit zu.“³⁴⁷

Fasst man nun die Definition religiöser Freiheit der Pius-Bruderschaft und des Konzils auf der Grundlage der dargestellten Äußerungen zusammen, so ergeben sich zwei einander diametral entgegengesetzte Verständnisse. Auf der einen Seite steht das Konzil, das aufgrund seiner Ausrichtung auf die in der göttlichen Offenbarung begründete Menschenwürde den Menschen zum Subjekt des Rechts auf religiöse Freiheit machte und somit unter Religionsfreiheit nichts anderes verstand als die Freiheit des Menschen, eben aufgrund seiner Würde, in allen Belangen des religiösen Lebens. Damit formulierte es die Rechtsgleichheit zwischen den Menschen unterschiedlichen Glaubens. Auf der anderen Seite steht die Pius-Bruderschaft. Sie hat die Ausrichtung des Konzils auf den Menschen und seine Würde nicht übernommen und bleibt folglich im Denkmuster des 19. Jahrhunderts, was wiederum eine verkürzte Rezeption der kirchlichen Tradition darstellt, da die Entwicklungen und Fehlentwicklungen bezüglich dieser Denkweise im Laufe der Kirchengeschichte nicht nachvollzogen werden. Da die Fokussierung auf den Menschen als Subjekt des Rechts in der Bruderschaft fehlt, argumentiert sie weiterhin mit der Rechtsgleichheit zwischen Wahrheit und Irrtum, die das Konzil nie gelehrt hatte. Die Bruderschaft muss daher zwangsläufig die Konzilserklärung

³⁴⁷ Ebd., S. 57.

aus ihrer Sicht als Liberalismus³⁴⁸ ablehnen und in ihr die vom Zweiten Vaticanum ebenfalls nie vorgenommene und intendierte Legitimierung von Pluralismus, Indifferentismus und Relativismus erkennen.³⁴⁹ Diese Haltung bringt unweigerlich Gefahren mit sich, die eigens dargestellt werden.

4.2.3 Die Religionsfreiheit als jesuanisches Erbe und eschatologische Größe

Der letzte zu betrachtende Kernpunkt in *Dignitatis humanae* ist neben der Definition der religiösen Freiheit die Darstellung des Handelns Jesu als Vorbild der Religionsfreiheit. Im elften Artikel der Erklärung wird noch einmal die Intention des Textes deutlich. Er beginnt mit der Feststellung, dass Gott die Menschen rufe, ihm im Geist und der Wahrheit zu dienen, weshalb sie im Gewissen verpflichtet seien. Sie würden aber nicht gezwungen, da Gott Rücksicht auf die Würde der von ihm selbst geschaffenen menschlichen Person nehme. In Entfaltung einer trinitarischen Theologie³⁵⁰ wurde diese Rücksichtnahme dann auch auf Jesus und sein Handeln hin übertragen, von dem es im Konzilstext weiter heißt, dass er, mild und demütig von Herzen, seine Jünger geduldig gewonnen und eingeladen habe, ihm nachzufolgen. Dabei setzte er zwar Wunder ein, um seine Predigt zu bekräftigen und um den Glauben der Hörer zu erwecken, aber er tat dies nicht, um Zwang auf sie auszuüben. Weiter wird von Jesus gesagt, dass er seinen Hörern ihre Ungläubigkeit zum Vorwurf machte, aber die Strafe Gott dem Vater für den Tag des

³⁴⁸ Lefebvre verglich des öfteren die Forderung nach Religionsfreiheit mit der Forderung der *liberté* während der von ihm als Übel empfundenen Französischen Revolution.

³⁴⁹ Peter Krämer: Religionsfreiheit und Ökumenismus in traditionalistischer Kritik, in: *Das Bleibende im Wandel. Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre*, hg. v. Reinhild Ahlers u. Peter Krämer, Paderborn 1990, S. 37. Zur genaueren Bedeutung der Begriffe s. die Anm. 269 und 274.

³⁵⁰ Siebenrock: *Theologischer Kommentar – Dignitatis humanae*, S. 189.

Gerichts überließ.³⁵¹ Die Ausführungen schließen mit der Feststellung, dass Jesus Zeugnis für die Wahrheit ablegte, diese aber den Widersprechenden nicht mit Gewalt auferlegen wollte, da sein Reich nämlich nicht durch Gewalt, sondern durch das Zeugnis und die Liebe Christi am Kreuz, mit der er die Menschen an sich ziehe, gefestigt werde.³⁵² Mit diesem Rekurs auf das Handeln Jesu hinsichtlich der religiösen Freiheit bewirkte das Zweite Vaticanum zweierlei: Erstens bekräftigte es noch einmal die theologische Begründung der religiösen Freiheit in der Offenbarung Gottes, die durch Jesus Christus deutlich sichtbar wurde. Indem Jesus als menschengewordenes Wort Gottes selbst seine Botschaft ohne Zwang verbreitete und somit den ureigensten Willen Gottes nach Freiheit der Menschen propagierte, wurde er zum Vorbild für das Konzil, das sich der in der göttlichen Offenbarung begründeten Freiheit des Menschen nach einer langen Zeit des Vergessens wieder neu bewusst wurde.³⁵³ Zweitens, und das ist die am weitesten reichende Aussage dieses Artikels, brachte das Konzil mit dem Verweis, dass Jesus die Strafe für den Unglauben als Angelegenheit Gottes am Jüngsten Tag ansah, eine eschatologische Perspektive mit Konsequenzen sowohl für die staatlich-rechtliche als auch

³⁵¹ Verwiesen sei hierzu auf Mt 11,20-24.

³⁵² DiH 11,1: *Deus quidem homines ad inserviendum Sibi in spiritu et veritate vocat, unde ipsi in conscientia vinciuntur, non vero coercentur. Rationem enim habet dignitatis personae humanae ab Ipso conditae, quae proprio consilio duci et libertate frui debet. Hoc autem summe apparuit in Christo Iesu, in quo Deus Seipsum ac vias suas perfecte manifestavit. Etenim Christus, qui Magister et Dominus est noster, idemque mitis et humilis corde, discipulos patienter allexit et invitavit. Miraculis utique praedicationem suam suffulsit et confirmavit, ut fidem auditorum excitaret atque comprobaret, non ut in eos coercionem exerceret. Incredulitate auditium certe exprobravit, sed vindictam Deo in diem Iudicii relinquendo. Testimonium enim perhibuit veritati, eam tamen contradicentibus vi imponere noluit. Regnum enim eius non percutiendo vindicatur, sed stabilitur testificando et audiendo veritatem, crescit autem amore, quo Christus exaltatus in cruce homines ad Seipsum trahit.*

³⁵³ Augustin Bea: Religiöse Freiheit und Wandlungen in der Gesellschaft, S. 323f.

die innerkirchliche Sphäre hinsichtlich der Frage nach dem irrenden Gewissen in den Text hinein. Indem das Konzil sagte, dass Jesus die Strafe für die Ungläubigen auf das Endgericht verschob, sprach es jeglicher staatlichen und kirchlichen Gewalt den Einfluss auf den persönlichen Glauben des Einzelnen ab und manifestierte auf diese Weise noch einmal das Recht jedes einzelnen Menschen gleich welchen Glaubens auf religiöse Freiheit unter der gleichzeitigen Wahrung des Absolutheitsanspruches des katholischen Glaubens. Gott allein wird zum Richter, sowohl der Staat als auch die Kirche haben keinerlei Kompetenzen hinsichtlich des persönlichen Glaubens und dessen öffentlicher Ausübung. Insofern darf niemand gezwungen werden, den katholischen Glauben anzunehmen, noch darf er daran gehindert werden, seinen Glauben zu leben.³⁵⁴

Dass dieser Passus bei der Pius-Bruderschaft bis heute auf Ablehnung stößt, dürfte angesichts der bereits dargelegten Positionierungen nicht überraschen. Zwar geht die Bruderschaft mit der Feststellung konform, dass niemand zur Annahme des katholischen Glaubens gezwungen werden dürfe, weil dies der Tradition widerspräche und nur der freiwillig angenommene Glaube wahr sein könne³⁵⁵, lehnt aber aufgrund ihrer Denkkategorien von Wahrheit und Irrtum die Lehre ab, der Staat und ebenso die Kirche könne niemanden an der Ausübung seiner Religion hindern. Die Pius-Bruderschaft ist bis heute von der Staatsidee des 19. Jahrhunderts und des Mittelalters überzeugt, wonach auch der Staat sich dem Willen Gottes unterzuordnen habe und deshalb nur dem Katholizismus freie Ausübung des Kultes gestattet werden dürfe. Demzufolge muss der Staat die Kompetenz besitzen, die ‚Irrenden‘ in der Ausübung ihrer ‚falschen‘ Religion zu behindern, um eine Ausbreitung ihrer Irrlehren zu unterbinden.³⁵⁶ Damit fordert die Pius-Bruderschaft fak-

³⁵⁴ Ebd., S. 325.

³⁵⁵ Gaudron: *Katholischer Katechismus zur kirchlichen Krise*, S. 56.

³⁵⁶ Ebd., S. 57-59.

tisch einen Integralismus, also einen Staat, in dem sich alle, auch die Regierungen, an den Lehren und moralischen Gesetzen des Katholizismus zu orientieren haben und in dem die Anhänger anderer Glaubensrichtungen systematisch ihres Rechts auf religiöse Freiheit beraubt werden.³⁵⁷ Bei Lefebvre findet sich diese Forderung noch mit dem Hinweis auf die genuin ‚katholischen‘ Staaten, in den jüngeren Äußerungen ist davon allerdings nicht mehr die Rede, weshalb man davon ausgehen kann, dass die Bruderschaft für alle Staaten eine integralistische Grundstruktur anstrebt.³⁵⁸ Auch diese Haltung der Bruderschaft birgt Gefahren, die nun betrachtet werden müssen.

4.3 Kein Recht dem Irrtum – Die Haltung der Pius-Brüder gegenüber Dignitatis humanae und die daraus resultierenden Gefahren

4.3.1 Gesamtgesellschaftliche Gefahren

In der vorangegangenen Darstellung sind bereits die potentiellen Gefahren der von der Pius-Bruderschaft vorgenommenen Positionierung gegenüber *Dignitatis humanae* angeklungen. Auf gesamtgesellschaftlicher Ebene ist dies vor allem die Ablehnung der religiösen Freiheit und damit verbunden die Verneinung des modernen und vom Zweiten Vatikanischen Konzil rezipierten Verständnisses von Menschenrecht und Menschenwürde. In nahezu allen Staaten der Erde, mit Ausnahme von Diktaturen wie Syrien, Nordkorea oder China, sind die Menschenrechte, darunter auch das Recht auf Religionsfreiheit und die Menschenwürde, integraler Bestandteil der Verfassung und somit Eckpfeiler des gesell-

³⁵⁷ Alois Schifferle: Das Ärgernis Lefebvre. Informationen und Dokumente zur neuen Kirchenspaltung, Freiburg (Schweiz) 1989, S. 58.

³⁵⁸ Schifferle: Die Pius-Bruderschaft, S. 49.

schaftlichen Miteinanders.³⁵⁹ Indem nun aber die Pius-Bruderschaft diese Eckpfeiler gänzlich ablehnt, stellt sie sich unweigerlich gegen jede staatliche und rechtliche Ordnung, ein Verhalten, welches man durchaus verfassungsfeindlich nennen kann.³⁶⁰ Noch deutlicher wird die Gefahr unter dem theologisch-ethischen Aspekt. Im Fokus der Bruderschaft steht allein die von Gott geoffenbarte Wahrheit, der um jeden Preis Geltung verschafft werden müsse. Hier verliert die Bewegung den Menschen und seine Bedürfnisse aus dem Blick. Ein solches Vorgehen kann nur noch als Menschenfeindlichkeit bezeichnet werden.³⁶¹ Dabei ist die Gefahr hinsichtlich der Verneinung von Menschenrecht und Menschenwürde eng mit dem dargestellten Problem des von Lefebvre und seinen Anhängern geforderten Integralismus verknüpft. Die ‚Lefebvristen‘ fordern einen Staat, in dem Menschenrechte und Menschenwürde nur für Katholiken gelten und jede andere Glaubensrichtung zugunsten der Wahrheit unterdrückt wird. Eine solche Entwürdigung und Entrechtung der Nichtkatholiken gleich welchen Glaubens würde dann unweigerlich zur Verfolgung und im Falle von Judentum und Islam sogar zu Antisemitismus, Antiislamismus und letztlich zu einem ungebremsen Rechtsradikalismus führen.³⁶² Wie ernst die Gefahr ist, die von der Pius-Bruderschaft in dieser Hinsicht ausgeht, beweist ein Zitat aus Lefebvres Buch *Sie haben ihn entthront*. In diesem forderte Lefebvre seine Leser indirekt zur Aggression gegen nicht-katholische Religionen und Konfessionen auf. Lefebvre schrieb: „Es ist evident genug, daß die Anhänger einer irrigen Religion nicht etwa an sich, einfach aufgrund ihrer irrigen Religion, ein Naturrecht auf Immunität genießen. [...] Wenn Sie jemals die Lust überkäme, daß öffentliche Gebet

³⁵⁹ Konrad Hilpert: [Art.] Menschenrechte (I. Theologisch-ethisch), in: LThK, Bd. 7 (³1998, ND 2009), S. 120f.

³⁶⁰ Schifferle: Die Pius-Bruderschaft, S. 48.

³⁶¹ Ebd., S. 49.

³⁶² Kozelka: Lefebvre, S. 103.

einer Gruppe von Muselmanen auf einer Straße zu verhindern oder sogar ihren Kult in einer Moschee zu stören, so würden Sie womöglich gegen die Nächstenliebe sündigen und sicherlich gegen die Klugheit, aber Sie fügen diesen Gläubigen kein Unrecht zu. [...] Wenn man also diese Gläubigen innerhalb der natürlichen Gerechtigkeit in keiner Weise verletzt, indem man ihren Kult stört oder verhindert, dann weil sie kein natürliches Recht darauf haben, in seiner Ausübung nicht gestört zu werden.“³⁶³

Eine solche Haltung, die mit ihrer Publizierung rechtlich schon an den Tatbestand der Volksverhetzung heranreicht, entbehrt jeder ethischen, theologischen und rechtlichen Grundlage. Sie macht aber die besonders große Akzeptanz und Unterstützung der Bruderschaft durch den so genannten ‚rechten Rand‘ des politischen Spektrums in vielen europäischen Ländern verständlich.³⁶⁴ Zusammenfassend gesehen fordert die Lefebvre-Bewegung unabhängig von konfessioneller und religiöser Mehrheit in jedem Land einen katholischen Einheitsstaat, in dem Menschenwürde und Menschenrechte zugunsten der ‚göttlichen Wahrheit‘ ihre ethisch, theologisch-anthropologisch und rechtlich gut begründete Vorrangstellung aufgeben müssen. Ein solches Staatsbild kann daher nur als Ideologie bezeichnet werden und zeugt von einer gewissen Geschichtsvergessenheit.³⁶⁵ Letztlich ver-

³⁶³ Das französische Originalzitat findet sich bei Lefebvre: *Ils l'ont découronné*, S. 196f.: *Il est assez évident que de soi, au simple titre de leur religion erronée, les adeptes de celle-ci ne jouissent d'aucun droit naturel à l'immunité. [...] Si jamais l'envie vous prenait d'empêcher la prière publique d'un groupe de musulmans dans une rue, ou même de troubler leur culte dans une mosquée, vous pécheriez éventuellement contre la charité et assurément contre la prudence, mais vous ne causeriez à ces croyants aucune injustice. [...] Si donc, en justice naturelle, on ne lèse nullement ces croyants en troublant ou empêchant leur culte, c'est qu'ils n'ont aucun droit naturel à ne pas être troublés dans son exercice.*

³⁶⁴ Vgl. auch hierzu das Referat von Schlegel anlässlich der Akademietaugung über die Pius-Bruderschaft in Mainz; s. dazu Dahlke: Kirche wohin gehst du? (s. Anm. 138).

³⁶⁵ Kozelka: Lefebvre, S. 103.

folgt die Pius-Bruderschaft für jeden Staat damit nur ein Ziel: Die Gründung einer Diktatur des Katholizismus. Dass dies sowohl gesellschaftlich als auch kirchlich unannehmbar ist, ist evident und bedarf keiner weiteren Erläuterung.

4.3.2 Innerkirchliche Gefahren – Die Pius-Bruderschaft und Nostra aetate

Nicht nur der gesellschaftliche Friede könnte durch die Positionen der Pius-Bruderschaft gefährdet werden, auch der Friede innerhalb der Kirche und zwischen den Religionen wird durch die Lehre der Pius-Brüder über die nicht-katholischen Religionen und Konfessionen bedroht. Auf innerkirchlicher Ebene ist die Gefährdung des Friedens schon längst Realität geworden. Durch die verfälschte Wiedergabe der konziliaren Definition religiöser Freiheit kam es zu sinnlosen Auseinandersetzungen zwischen der Lefebvre-Bewegung und der Kirche, die schließlich zum Bruch führten³⁶⁶, der erst dann aufgehoben werden kann, wenn sich die ‚Lefebvristen‘ um ein korrektes, vom Konzil intendiertes Verständnis religiöser Freiheit bemühen.

Weit schwerwiegender sind allerdings die Gefahren für den interreligiösen Dialog zwischen katholischer Kirche und den nichtchristlichen Religionen. Dieser war dem Zweiten Vatikanischen Konzil so wichtig, dass es ihm eine eigene Erklärung widmete, *Nostra aetate*. Aus diesem Dokument sind zwei wesentliche Aspekte herauszugreifen. Der erste ist die Intention des Textes. Diese wird bereits im ersten Artikel deutlich, in dem die Konzilsväter festhielten, dass die Völker immer mehr ihre Beziehungen untereinander vertiefen und es daher die Aufgabe der Kirche ist, die Eintracht und Liebe unter den Menschen und den Völkern zu fördern. Begründet wird dies mit der Tatsache, dass alle Völker ihren Ursprung

³⁶⁶ Siebenrock: Theologischer Kommentar – *Dignitatis humanae*, S. 145.

in dem einen Gott haben.³⁶⁷ Diese Intention, gemeinsam mit den anderen Völkern und deren Religionen zum Wohle der Menschen zu handeln und für Friede und Freiheit einzutreten, wird im Verlauf des Dokumentes weiter entfaltet und präzisiert. Ausdrücklich verurteilte das Konzil dabei die Verfolgung von Religionsgemeinschaften, etwa des Judentums³⁶⁸, sowie jede Diskriminierung oder Misshandlung von Menschen aufgrund ihrer Rasse, Hautfarbe oder ihrer Religion. Dies alles, so das Konzil, sei dem Geist Christi fremd.³⁶⁹ Der zweite Aspekt ist die Frage nach dem grundsätzlichen Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen Religionen. Hierzu ist vor allem der zweite Abschnitt des zweiten Artikels von Bedeutung, in dem es heißt, dass die katholische Kirche nichts von dem verwerfe, was in den anderen Religionen wahr und heilig sei. Sie betrachte mit aufrichtiger Hochachtung jene Lebens- und Handlungsweisen sowie jene Gebote und Lehren, welche trotz der häufigen Abweichung von der katholischen Lehre dennoch einen Strahl jener Wahrheit wiedergäben, die alle Menschen erleuchte.³⁷⁰ Mit

³⁶⁷ NA 1,1f.: *Nostra aetate, in qua genus humanum in dies arctius unitur et necessitudines inter varios populos augentur, Ecclesia attentius considerat quae sit sua habitudo ad religiones non-christianas. In suo munere unitatem et caritatem inter homines, immo et inter gentes, fovendi ea imprimis hic considerat quae hominibus sunt communia et ad mutuum consortium ducunt.*

Una enim communitas sunt omnes gentes, unam habent originem, cum Deus omne genus hominum inhabitare fecerit super universam faciem terrae [...].

³⁶⁸ NA 4,4: *Praeterea, Ecclesia, quae omnes persecutiones in quosvis homines reprobatur, memor communis cum Iudaeis patrimonii, nec rationibus politicis sed religiosa caritate evangelica impulsam, odia, persecutiones, antisemitismi manifestationes, quovis tempore et a quibusvis in Iudaeos habita, deplorat.*

³⁶⁹ NA 5,3: *Ecclesia igitur quamvis hominum discriminationem aut vexationem stirpis vel coloris, condicionis vel religionis causa factam tamquam a Christi mente alienam, reprobatur.*

³⁷⁰ NA 2,2: *Ecclesia catholica nihil eorum, quae in his religionibus vera et sancta sunt, reiecit. Sincera cum observantia considerat illos modos agendi et vivendi, illa praecepta et doctrinas, quae, quamvis ab iis quae*

dieser Erklärung ging das Konzil einen entscheidenden Schritt. Es rückte von dem bis dahin geltenden Axiom *extra ecclesiam nulla salus* und dem damit verbundenen Exklusivismus, nach dem nur das Christentum und in diesem allein die katholische Kirche zum Heil führen könne, ab und ging zu einem Inklusivismus³⁷¹ über, in dem der eigene Heilsweg zwar weiterhin als der einzig wahre Weg propagiert wird, den anderen Religionen aber wenigstens Teile dieses Heilsweges zugestanden werden.³⁷² Die Kirche forderte so die Christen auf, durch Gespräch und Zusammenarbeit gemeinsam für jene sittlichen und kulturellen Güter einzustehen, die allen Religionen gemeinsam sind. Ziel der gesamten Erklärung war es also, die Kirche zu einem dringend erforderlichen Dialog mit allen Religionen zu führen und mit ihnen eine freundschaftliche Verbindung aufzubauen, all dies verbunden mit der Feststellung von Gemeinsamkeiten, welche eine interreligiöse freundschaftliche Zusammenarbeit begünstigen.³⁷³ Diesem Anliegen gegenüber steht nun die exklusivistische Haltung der Pius-Bruderschaft. Wie mehrfach in der vorangegangenen Darstellung erwähnt, bezeichnet sie alle nicht-katholischen Religionen und Konfessionen als Irrtum und spricht ihnen jede Heilsbedeutung rigoros ab. Für den interreligiösen Dialog ist eine solche Haltung dramatisch. Sollte sich dieser Exklusivismus noch einmal in der Kirche durchsetzen, käme das gesamte interreligiöse Gespräch zum Erliegen. Wo die Kirche in Zusammenarbeit mit anderen Glaubensgruppen um Frieden und Versöhnung be-

ipsa tenet et proponit in multis discrepent, haud raro referunt tamen radium illius Veritatis, quae illuminat omnes homines.

³⁷¹ Zur näheren und detaillierteren Begriffsklärung von Exklusivismus und Inklusivismus s. Perry Schmidt-Leukel: Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, München 1999, S. 184-194.

³⁷² Roman A. Siebenrock: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen – *Nostra aetate*, in: HThK Vat. II, Bd. 3 (2005, ND 2009), S. 657.

³⁷³ Andreas Bsteh: [Art.] *Nostra aetate*, in: LThK, Bd. 7 (³1998, ND 2009), Sp. 916.

müht war, kämen alte Vorurteile und Verurteilungen wieder hervor. Eine solche Lage könnte gerade in den religionspolitisch labilen Staaten zu neuen kriegesischen Auseinandersetzungen führen. Außerdem verkäme die Kirche zu einer, metaphorisch gesprochen, „undurchdringlichen Burg“, die sich von der Lebenswirklichkeit der Welt mit ihrem religiösen Pluralismus entfernt und ein in den Augen der breiten Öffentlichkeit exklusivistisches Sektenbewusstsein entwickelt. Eine solche Kirche würde sich von der Welt und von den Menschen abwenden und hätte letztlich keine pastorale Basis mehr.³⁷⁴ Hinsichtlich des Verhältnisses der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen sei noch erwähnt, dass ähnlich den gesamtgesellschaftlichen Gefahren ein Nährboden für Antijudaismus, Antiislamismus und schließlich religiösen Radikalismus bereitet wird. Die Geschichte hat zur Genüge gezeigt, dass daraus schnell Schlimmeres entstehen kann. Insofern birgt auch ein drohender Abbruch der interreligiösen Zusammenarbeit aufgrund von Diffamierungen der anderen Religionen ein gesellschaftliches Risiko mit enormen Gefahren für das menschliche Zusammenleben.³⁷⁵

Tröstlich ist, dass alle hier dargestellten Gefahren derzeit sowohl für die Gesellschaft als auch für die Kirche noch nicht akut sind. Der gesellschaftliche Einfluss der Pius-Brüder ist bis auf den erwähnten ‚rechten Rand‘ relativ gering. Nur wenn dieser politisch erstarken würde, könnte auch die Pius-Bruderschaft ihren Einfluss politisch geltend machen, mit dramatischen Folgen für die demokratische Gesamtgesellschaft. Auch innerhalb der Kirche haben die Piusbrüder trotz der Aufhebung der Exkommunikation ihrer vier Bischöfe und der Aufnahme von Verhandlungen kirchenrechtlich gesehen keinen so großen Einfluss, dass sie dort ihre Lehren durchsetzen könnten.³⁷⁶ Dennoch sollte die Kirche,

³⁷⁴ Schifferle: Die Pius-Bruderschaft, S. 249.

³⁷⁵ Ebd., S. 51.

³⁷⁶ Richard Puza: Kirchenrechtliche Fragen zur Aufhebung der Exkommunikation, in: Der Papst im Kreuzfeuer. Zurück zu Pius oder das Konzil

gerade mit Blick auf die derzeit laufenden Verhandlungen, sich der möglichen Gefahren bewusst sein. Der Pius-Bruderschaft im Punkt der religiösen Freiheit nachzugeben, würde bedeuten, zur vorkonziliaren Lehre des 19. Jahrhunderts zurückzukehren und, was weitaus schwerwiegender wäre, die Menschenrechte und die Menschenwürde zu relativieren. Die Folgen wären dramatisch und würden das Ansehen der Institution Kirche irreparabel schädigen.

fortschreiben?, hg. v. Til Galrev, Berlin 2009, S. 66f. Vgl. auch die Darstellung in Kapitel 2.3 in dieser Arbeit.

5. GIBT ES IM HIMMEL NUR KATHOLIKEN? – DAS ÖKUMENISMUSDEKRET DES ZWEITEN VATICANUMS UND DIE PIUS-BRUDERSCHAFT

Wie schon *Dignitatis humanae* ist das Dekret des Zweiten Vaticanums über den Ökumenismus, *Unitatis redintegratio*, bis in die heutige Zeit von der Pius-Bruderschaft kritisiert, verurteilt und als eine der „Zeitbomben des Konzils“ abgelehnt worden.³⁷⁷ Da dieses Dekret zu den von den Pius-Brüdern am häufigsten angegriffenen Konzilstexten gehört und aufgrund der immensen Bedeutung dieses Dokuments für das Konzil und die gesamte nachkonziliare Kirche, ist es angebracht, sich näher mit den Kritikpunkten Lefebvres und seiner Anhänger hinsichtlich dieses Textes auseinanderzusetzen. Anders als in den vorangegangenen Kapiteln wird hier aber kein punktueller Vergleich zwischen einzelnen Kernaspekten von *Unitatis redintegratio* und den Aussagen der Pius-Bruderschaft geboten, da letztere in dieser Thematik sehr pauschal und häufig nur in Bezug auf den Protestantismus argumentieren, während die in einem eigenen Kapitel von *Unitatis redintegratio* erwähnten Ostkirchen von der Lefebvre-Bewegung nur sehr selten und später überhaupt nicht mehr behandelt werden. Im Mittelpunkt der folgenden Darstellung stehen daher zum einen der Inhalt und die Bedeutung des Ökumenismusdekretes sowohl für die katholische Kirche als auch für deren interkonfessionellen Dialog mit den anderen Glaubensgemeinschaften des Christentums. Zum anderen ist die Kritik der Pius-Brüder an diesem Dekret

³⁷⁷ Vgl. hierzu den Quelltext in Anm. 31, in dem Lefebvre die Errungenschaften des Konzils bezüglich Ökumenismus, Religionsfreiheit und episkopale Kollegialität als ‚Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils‘ bezeichnete und diese mit den Forderungen der Französischen Revolution nach *fraternité*, *liberté* und *égalité* gleichsetzte. In jüngerer Zeit tauchte die Begrifflichkeit von den ‚Zeitbomben des Konzils‘ vor allem bei Franz Schmidberger, dem Oberen des deutschen Distrikts der Pius-Bruderschaft, auf. Vgl. hierzu: Franz Schmidberger: Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils, Stuttgart ⁴2008, S. 4.

und seiner Umsetzung zu betrachten. Umrahmt wird dieser Kern von zwei Teilkapiteln. Zu Beginn muss notwendigerweise ein historischer Überblick über die Haltung der Kirche gegenüber den als Ökumenismus bezeichneten ökumenischen Bestrebungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts bis hin zum Zweiten Vaticanum gegeben werden, was auch die Textgeschichte von *Unitatis redintegratio* miteinschließt. Nur so kann die große Bedeutung dieses Dokumentes deutlich zum Ausdruck kommen. Das Kapitel endet mit einer Betrachtung der möglichen Gefahren für den interkonfessionellen Dialog der katholischen Kirche, welche sich aus der ablehnenden Haltung der Pius-Bruderschaft gegenüber dem Ökumenismus ergeben.

5.1 Der Ökumenismus in der Wertung der katholischen Kirche zwischen dem Ersten und Zweiten Vaticanum

5.1.1 Die Haltung der Kirche zum Ökumenismus bis zur Ausrufung des Zweiten Vaticanums

Wenn im Folgenden die Haltung der katholischen Kirche zum Ökumenismus dargestellt und dabei der Fokus auf die Zeit zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien gelegt wird, bedeutet dies keinesfalls, dass es nicht schon vorher ökumenische Bestrebungen sowohl seitens der Katholiken als auch der anderen Konfessionen gab. Seit Beginn des Christentums hat es immer wieder Abspaltungen und Schismen gegeben, aus denen eine unüberschaubare Zahl christlicher Kirchen und Gemeinschaften entstanden ist. Die nicht seltenen Versuche einzelner Kirchen, eine Einheit herbeizuführen, etwa die Unionsverhandlungen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche auf den Konzilien von Lyon (1274) und Ferrara (1438/39) oder die Religionsgespräche zwischen Vertretern der katholischen und reformatorischen Kirche in Augsburg (1530), Regensburg (1541) und Thorn

(1645) blieben allerdings erfolglos.³⁷⁸ Die Gründe hierfür sind vielfältig, wobei vor allem davon auszugehen ist, dass die Einigungsversuche, an denen Katholiken beteiligt waren, aufgrund des damals unumstößlichen Absolutheitsanspruches der katholischen Kirche gescheitert sind.³⁷⁹ Auch die seit dem Tridentinum festgefahrene antiprotestantische Grundhaltung der katholischen Kirche dürfte dazu beigetragen haben.³⁸⁰ Erst nach einer fast 200-jährigen Phase des ökumenischen Stillstandes begannen unter dem Einfluss der Aufklärung und der Kolonialpolitik, in deren Folge vor allem die Missionen für einen neuen Horizont der Ökumene sorgten, am Ende des 18. Jahrhunderts zunächst auf protestantischer Seite erneut Einigungsversuche, die in der Gründung von ersten interkonfessionellen Bewegungen wie der *Evangelischen Allianz* oder dem *Christlichen Verein junger Menschen* mündeten. Darüber hinaus kam es zu globalen Zusammenschlüssen einzelner protestantischer Kirchen wie dem *Reformierten Weltbund* und diversen methodistischen Konferenzen.³⁸¹ Die katholische Kirche hielt sich dagegen weitestgehend zurück und nahm eine reservierte Position gegenüber den ökumenischen Bestrebungen auf protestantischer Seite ein. Nur einzelne geistliche Strömungen innerhalb des Katholizismus wie die Tübinger Schule oder Einzelpersonen wie der Mainzer Bischof Ketteler oder Adolph Kolping verschlossen sich dem Ökumenismus nicht und förderten so die Rezeption des ökumenischen Anliegens auch in

³⁷⁸ Aloys Klein: [Art.] Ökumene (II. Geschichte), in: LThK, Bd. 7 (31998, ND 2009), Sp. 1017f.

³⁷⁹ John Thomas McNeill: Der ökumenische Gedanke und die Bemühungen um seine Verwirklichung 1517-1618, in: Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948, Bd. 1, hg. v. Ruth Rouse u. Stephen Charles Neill, Göttingen 1957, S. 53. Dieses insg. dreibändige Werk ist zwar älteren Datums, gilt aber heute noch als Standardwerk im Bereich der Geschichte des Ökumenismus.

³⁸⁰ Jörg Ernesti: Konfessionskunde kompakt. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart, Freiburg i. Br. 2009, S. 33.

³⁸¹ Klein: [Art.] Ökumene (II. Geschichte), Sp. 1018.

weiten Kreisen der katholischen Kirche.³⁸² Die Amtskirche nahm dies mit Sorge zur Kenntnis, sah sie doch den Absolutheits- und Alleinigkeitsanspruch der katholischen Kirche mit dem Zugehen auf die anderen Konfessionen gefährdet. Sie musste reagieren und schaltete sich deshalb 1868, daher resultiert der zeitliche Fokus dieser Darstellung, erstmals in das ökumenische Gespräch ein. In einem offenen Brief lud Papst Pius IX. anlässlich der Ausrufung des Ersten Vaticanums alle Protestanten und die anderen Nicht-Katholiken ein, sich der katholischen Kirche anzuschließen. Ausgehend von der traditionellen Lehre, dass nur die katholische Kirche die einzig wahre und von Jesus Christus gestiftete Kirche sei³⁸³, hielt er in Anlehnung an die ökumenischen Bewegungen und Zusammenschlüsse auf protestantischer Seite fest, dass weder eine andere Kirche, von Pius IX. stets als religiöse Gesellschaft und nicht als Kirche bezeichnet, noch deren Verbindungen untereinander jene katholische Kirche bilden und sein könnten. Des Weiteren postulierte er, dass diese ‚religiösen Gesellschaften‘ der von Gott eingesetzten Autorität entbehren würden und sie deshalb der Wankelmütigkeit und Unbeständigkeit verfielen, was der von Christus eingesetzten katholischen Kirche widerstreite. Daher sollten, so Pius weiter, die von der katholischen Kirche getrennt Lebenden die Gelegenheit des Konzils ergreifen und zur katholischen Kirche zurückkehren.³⁸⁴ Mit diesem

³⁸² Ruth Rouse: Freie Vereinigungen und die Wandlung des ökumenischen Klimas, in: Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948, Bd. 1, hg. v. Ruth Rouse u. Stephen Charles Neill, Göttingen 1957, S. 458f.

³⁸³ Pius IX.: Apostolisches Schreiben „Iam vos omnes“ an alle Protestanten und Nicht-Katholiken vom 13. September 1868 (DH 2997): *Nemo inficiari ac dubitare potest, ipsum Christum Iesum, ut humanis omnibus generationibus redemptionis suae fructus applicaret, suam hic in terris supra Petrum unicum aedificasse Ecclesiam, id est unam, sanctam, catholicam, apostolicam, [...]*.

³⁸⁴ Ebd. (DH 2998f.): *[...] vel facile sibi persuadere debebit, neque aliam peculiarem ex eisdem societatibus neque omnes simul coniunctas ullo modo constituere et esse illam unam et catholicam Ecclesiam, [...]. Cum enim eiusmodi societates careant viva illa et a Deo constituta auc-*

Brief legte Pius IX. die Grundtendenz der katholischen Kirche bezüglich der Ökumene fest, die bis zum Zweiten Vaticanum das Leitmotiv bleiben sollte. Weil die katholische Kirche strikt auf ihrem Absolutheitsanspruch beharrte, konnte sie unter Ökumene nur die Wiedereingliederung der getrennten ‚religiösen Gesellschaften‘ verstehen. In der heutigen Forschung etablierte sich daher für diese Haltung der Begriff „Rückkehr-Ökumene“.³⁸⁵ Einzig mit der anglikanischen Hochkirche, dem ‚katholischen Flügel‘ des Anglikanismus³⁸⁶, nahm die katholische Kirche aufgrund von theolo-

toritate, quae homines res fidei morumque disciplinam praesertim docet eosque dirigit ac moderatur in iis omnibus, quae ad aeternam salutem pertinent, tum societates ipsae in suis doctrinis continenter variarunt, et haec mobilitas ac instabilitas apud easdem societates numquam cessat. Quisque vel facile intelligit [...] id vel maxime adversari Ecclesiae a Christo Domino institutae [...]. Quamobrem ii omnes, qui Ecclesiae catholicae unitatem et veritatem non tenent, occasionem amplectantur huius Concilii, quo Ecclesia catholica, cui eorum Maiores adscripti erant, novum intimae unitatis et inexpugnabilis vitalis sui roboris exhibet argumentum, ac indigentis eorum cordis respondentes ab eo statu se eripere studeant, in quo de sua propria salute securi esse non possunt.

³⁸⁵ Bernd Jochen Hilberath: Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus – Unitatis reintegratio, in: HThK Vat. II, Bd. 3 (2005, ND 2009), S. 76.

³⁸⁶ Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts haben sich innerhalb der anglikanischen Kirche drei theologische Hauptrichtungen entwickelt, die sich grundsätzlich von ihrem jeweiligen Verhältnis zur Reformation her bestimmen lassen. Die sog. *Low-Church* beruft sich dabei am deutlichsten auf das Erbe der Reformation, während die *High-Church* (Hochkirche) eine konservative theologische und liturgische Richtung einschlägt. Sie versucht an die katholische Vergangenheit anzuknüpfen, ohne dabei in Union mit Rom zu stehen. Man spricht deshalb auch von einem „romfreien Katholizismus“. Eine kleinere Richtung ist die der *Broad Church*, die sich v. a. in Intellektuellenkreisen bildete und einen Mittelweg zw. *Low-* und *High-Church* beschreiten will. Diese drei Richtungen stellen aber keine Spaltung innerhalb der anglikanischen Kirche dar, sondern existieren nebeneinander unter dem Dach der anglikanischen Kirche. Vielfach wird ihr diese Bandbreite als Stärke ausgelegt und bisweilen zum Vorbild für ökumenische Bemühungen stilisiert. Kritiker sehen jedoch die Gefahr einer inhaltlichen Orientierungslosigkeit, da nicht mehr deutlich werde, wofür die anglikanische Kirche eigentlich stehe. Vgl.

gischen Konvergenzen in Glaube und Kirchenverfassung kurzzeitig ökumenische Gespräche auf³⁸⁷, die aber durch die Entscheidung Leos XIII., der sich ansonsten stark für eine Wiedervereinigung der Kirchen einsetzte und zahlreiche Gebetsinitiativen startete³⁸⁸, über die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen im Jahr 1896 abrupt beendet wurden.³⁸⁹ Auch Leos Nachfolger, Pius X. konnte sich nicht zu ernsthaften ökumenischen Bemühungen durchringen und verschlechterte sogar durch einen Brief an die apostolischen Gesandten in Byzanz, Griechenland, Ägypten, Mesopotamien und anderen östlichen Staaten, in dem er auf angebliche Irrtümer der orthodoxen Kirchen aufmerksam machte und diese verurteilte, das katholisch-orthodoxe Gesprächsklima.³⁹⁰ Erst unter Benedikt XV. konnten die durch Pius X. hervorgerufenen Verstimmungen auf der orthodoxen Seite ausgeräumt werden, indem er eine besondere Kongregation unter seiner persönlichen Leitung ins Leben rief, die sich mit den Anliegen der mit Rom unierten Ostkirchen befassen sollte. Auf diese Weise erhoffte sich der Papst wichtige Impulse für einen Dialog mit der nicht unierten Orthodoxie. Hinzu kam die Gründung eines päpstlichen Instituts für orientalische Studien, zu dem auch Studenten der Ostkirchen zugelassen wurden und mit dem Benedikt XV. seine Zuneigung zum christlichen Osten ausdrücken wollte.³⁹¹ Trotz dieser Offenheit gegenüber der

dazu: Ernesti: Konfessionskunde kompakt, S. 175f. Darüber hinaus bietet dieses Werk weitere Informationen zu Geschichte und Theologie der anglikanischen Kirche.

³⁸⁷ Zwar gab es auch einen zaghaften Dialog mit der Orthodoxie, doch dieser konnte sich nie wirklich durchsetzen.

³⁸⁸ Klein: [Art.] Ökumene (II. Geschichte), Sp. 1019.

³⁸⁹ Leo XIII.: Brief „Apostolicae curae et caritatis“ vom 13. September 1896 (DH 3319): *Itaque [...] confirmantes ac veluti renovantes, auctoritate Nostra, motu proprio, certa scientia pronuntiamus et declaramus, ordinationes ritu Anglicano actas irritas prorsus fuisse et esse omninoque nullas.*

³⁹⁰ Vgl. dazu Pius X.: Brief „Ex quo, nono“ vom 26. Dezember 1910 (DH 3553-3556).

³⁹¹ Augustin Bea: Der Ökumenismus im Konzil. Öffentliche Etappen eines überraschenden Weges, Freiburg i. Br. u. a. 1968, S. 24.

Orthodoxie, der Protestantismus wurde völlig ausgeblendet, blieb es auch unter Benedikt bei der ‚Rückkehr-Ökumene‘ als vorrangiger Prämisse. Unter Papst Pius XI. verschärfte sich die anti-ökumenische Haltung der Kirche abermals. Der Papst untersagte den Katholiken die Teilnahme an der ersten *Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung* in Lausanne (1927), die von der aus dem Weltprotestantismus hervorgegangenen ökumenischen Bewegung veranstaltet wurde, mit der Begründung, man könne darin anti-römische Tendenzen erkennen.³⁹² Ein Jahr später hielt er in seiner Enzyklika *Mortalium animos* den Hauptdissens zwischen der katholischen Kirche und den ökumenischen Bemühungen fest, indem er schrieb: „Wenn man somit auch viele Nichtkatholiken finden kann, welche die brüderliche Gemeinschaft in Christus Jesus mit lauter Stimme preisen, so findet sich aber kein Einziger, dem es in den Sinn käme, sich der Lehre und der Leitung des Stellvertreters Jesu Christi zu unterwerfen und ihm zu gehorchen.“³⁹³ Damit verlieh Pius XI. der katholischen Forderung, Ökumene dürfe nur eine Rückkehr in die katholische Kirche sein, erneut Nachdruck. Sein Nachfolger, Papst Pius XII., wich ebenfalls nicht von dieser Meinung ab und postulierte in seiner Enzyklika *Mystici corporis*, dass nur jene zu den Gliedern der Kirche zu zählen seien, die das Bad der Wiedergeburt empfangen haben, den wahren Glauben, gemeint ist der katholische Glaube, bekennen und die sich nicht selbst „beklagenswerterweise“ vom Gefüge der Kirche Christi getrennt haben oder durch ein schweres Vergehen von ihr getrennt wurden.³⁹⁴ Verstärkt wurde die katho-

³⁹² Hilberath: Theologischer Kommentar – Unitatis reintegratio, S. 77.

³⁹³ Pius XI.: Enzyklika „Mortalium animos“ vom 6. Januar 1928 (DH 3683). Dieser Abschnitt wird in DH nicht zitiert, daher hier zit. nach Hilberath: Theologischer Kommentar – Unitatis reintegratio, S. 77.

³⁹⁴ Pius XII.: Enzyklika „Mystici corporis“ vom 29. Juni 1943 (DH 3802): *In Ecclesiae autem membris reapse ii soli annumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage semet ipsos misere separarunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt.*

liche Position durch das päpstliche Verbot für alle Katholiken, sich an der Gründung des *Weltrates der Kirchen* 1948 in Amsterdam und an dessen zweiter Vollversammlung 1954 in Evanston zu beteiligen. An dieser Einstellung der Amtskirche zum Ökumenismus änderte sich bis zu Johannes XXIII. nichts mehr, obwohl es verhaltene Ansätze einer Öffnung gab, etwa durch eine Instruktion des Hl. Offiziums von 1950 oder die Enzyklika *Orientales Ecclesiae* von 1952, in der die Ostkirchen zum ersten Mal als ‚Kirchen‘ bezeichnet wurden.³⁹⁵ Neben den offiziellen Lehrmeinungen der Päpste gab es auch immer wieder Kleriker und Laien, die durch besondere Aktionen wie den ökumenischen Weltgebetstag der Frauen oder die Gebetswoche für die Einheit der Christen versuchten, die Idee des Ökumenismus auch in der katholischen Kirche zu etablieren.³⁹⁶ Dennoch blieb es für die offizielle katholische Kirche bei der ‚Rückkehr-Ökumene‘ als einzig möglicher Option, die kirchliche Einheit wiederherzustellen. Diese Haltung sollte sich erst 1959, dem Jahr der Ausrufung des Zweiten Vaticanums durch Johannes XXIII., grundlegend ändern.

5.1.2 Der Ökumenismus auf dem Konzil – Die Geschichte von *Unitatis redintegratio*

Als Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1959, dem letzten Tag der Gebetswoche für die Einheit der Christen, welche sich nunmehr gänzlich in der katholischen Kirche etabliert hatte, ein ökumenisches Konzil ankündigte, herrschte nicht nur Verwunderung über die Ausrufung an sich, sondern auch Verwirrung, was mit dem Begriff ‚ökumenisch‘ gemeint sein sollte. Bei einigen weckte dies die Assoziation, das Konzil

³⁹⁵ Hilberath: Theologischer Kommentar – *Unitatis redintegratio*, S. 78.

³⁹⁶ Als herausragende Persönlichkeiten seien genannt: Yves Congar, der die Schriftenreihe *Unam sanctam* herausgab sowie der Kreis um Kardinal Mercier, den damaligen Erzbischof von Mecheln. S. dazu Hilberath: Theologischer Kommentar – *Unitatis redintegratio*, S. 79.

würde ein Unionskonzil werden, das sich die Wiederherstellung der Kircheneinheit zur Aufgabe machte. Andere wiederum mutmaßten, da Johannes XXIII. Kirchenhistoriker war, dass es lediglich um die altkirchliche Bedeutung des Wortes ‚ökumenisch‘ im Sinne von ‚allgemein‘ gehe und er nur diese Bedeutung des Wortes intendieren konnte. Tatsächlich ist in den unveröffentlichten Manuskripten der Konzilsankündigung von einem ‚allgemeinen‘ Konzil die Rede, während nur in der öffentlich promulgierten Version das Wort ‚allgemein‘ durch ‚ökumenisch‘ ersetzt worden war. An Versuchen verschiedener Stellen, Klarheit in dieser Frage zu schaffen, hat es dabei nicht gemangelt, wobei in der heutigen Konzilsforschung von einem „Oszillieren“ des Papstes ausgegangen wird, wonach er selbst sowohl ein im altkirchlichen Sinne ‚allgemeines‘ Konzil im Blick hatte, dieses aber auch dazu benutzen wollte, die katholische Kirche für den Ökumenismus weiter zu öffnen.³⁹⁷ Diese These lässt sich untermauern mit der Weihnachtsansprache des Papstes im Jahr 1958, in der er das ökumenische Anliegen aufgriff und sagte: „Das beängstigende Problem der gespaltenen Einheit des Erbes Christi besteht noch immer als große Verwirrung und Erschwernis der Arbeit für Christi Reich.“³⁹⁸ Bereits hier wird eine ökumenische Gesinnung, die Johannes auch von verschiedenen Vertrauten nachgesagt wurde³⁹⁹, erkennbar, die sich von der bis dahin geltenden ‚Rückkehr-Ökumene‘, von der er zu keinem Zeitpunkt sprach, zu emanzipieren schien.

Den Worten des Papstes folgten rasch Taten, die diese Annahme weiter erhärten. Johannes XXIII. bemängelte das Fehlen einer ‚Anlaufstelle‘ für die Protestanten und errichtete 1960 auf Bitten Kardinal Bea in Anlehnung an die von

³⁹⁷ Ebd., S. 73f.

³⁹⁸ Johannes XXIII.: Weihnachtsbotschaft des Jahres 1958, hier zit. nach Kozelka: Lefebvre, S. 113.

³⁹⁹ Zu nennen sei hier Kardinal Bea. S. dazu: Bea: Der Ökumenismus im Konzil, S. 35. Aus distanzierter Sicht mit dem gleichen Urteil: Peter Hebblethwaite: Johannes XXIII. Das Leben eines großen Papstes, Freiburg i. Br. ³1974, S. 240-249.

Benedikt XV. gründete Kongregation für die Ostkirchen das *Sekretariat für die Einheit der Christen*.⁴⁰⁰ In seinem Motu Proprio *Superno Dei nutu* vom 5. Juni 1960 anlässlich der Errichtung des Sekretariates ist die Offenheit Johannes' XXIII. und die Ausrichtung auf den Dialog deutlich ablesbar. Er sprach davon, dass jenes Sekretariat errichtet wurde, um die Liebe und das Wohlwollen der katholischen Kirche, namentlich hier des Papstes, gegenüber denen, die zwar den christlichen Namen tragen, aber vom Heiligen Stuhl getrennt sind, noch deutlicher zu zeigen und um jenen die Arbeit des Konzils leichter nachvollziehbar zu machen sowie ihnen den Weg zu erleichtern, die Einheit zu erreichen, welche Jesus selbst von seinem Vater erfleht hatte.⁴⁰¹ Ein Jahr später verlieh Johannes seinem ökumenischen Anliegen noch einmal Nachdruck, indem er das Sekretariat in den Rang einer Konzilskommission erhob und ihm so die Kompetenz zuwies, dem Konzil seine eigenen Vorlagen zu unterbreiten.⁴⁰² Davon machte es ab 1962 Gebrauch, da es neben der Theologischen Kommission unter Kardinal Ottaviani und der Kommission für die orientalischen Kirchen unter Kardinal Cicognani als

⁴⁰⁰ Ursprünglich sollte es sich dabei nur um eine Kommission handeln, doch Johannes XXIII. hielt den Status eines Sekretariates für angemessener, damit sich das neue Organ freier bewegen konnte. Vgl. dazu: Kozelka: Lefebvre, S. 113.

⁴⁰¹ Johannes XXIII.: Motu Proprio „Superno Dei“ vom 5. Juni 1960: *Quo autem magis ostendatur Noster amar atque benevolentia erga eos, qui christiano nomine decorantur, sed ab hac Apostolica Sede sunt seiuncti: utque ii Concilii labores sequi possint viamque facilius invenire ad illam unitatem assequendam, quam << Iesus Christus a Caelesti Patre flagrantibus postulavit precibus >>, peculiaris Coetus seu Secretariatum instituitur [...]*. Das Motu Proprio findet sich nicht in DH. Daher wurde der lateinische Text der Homepage des Vatikans entnommen. S. dazu: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/apost_letters/documents/hf_j-xxiii_apl_19600605_superno-dei_lt.html [eingesehen am 14.06.2010].

⁴⁰² Hilberath: Theologischer Kommentar – Unitatis redintegratio, S. 80f. Hilberath bietet hier weitergehende Informationen zur Geschichte des Sekretariates und eröffnet ein Forschungsdesiderat, da bisher noch keine einschlägige Monographie dazu verfasst wurde.

Verfasser eines eigenen Schemas mit dem Titel *De Ecclesiae Unitate* bezüglich der Ökumene in Erscheinung trat. Die Theologische Kommission, die unter dem Einfluss Ottavianis noch gänzlich der Idee des ‚Rückkehr-Ökumenismus‘ verhaftet war, widmete dabei dem Ökumenismus lediglich das elfte Kapitel ihres Schemas über die Kirche, während die Ostkirchen-Kommission ihren Fokus nahezu vollständig auf die Orthodoxie, nicht aber auf den Protestantismus legte. Um eine möglichst breite Streuung der Positionen in die Diskussionen mit einzubeziehen, beschloss die Konzilsväter am 23. November 1962 die drei vorgelegten Schemata zusammenzuschließen und als eine einzige Diskussionsgrundlage zu betrachten. Mit der weiteren Bearbeitung dieses neuen Schemas wurde eine gemischte Kommission unter Vorsitz der Kardinäle Cicognani und Bea betraut, wobei die Erstellung der Endvorlage des Schemas wieder vom Einheitssekretariat übernommen wurde. Dass man Kardinal Ottaviani dabei übergang, wurde vor allem von konservativer Seite und nicht zuletzt von den Mitgliedern des *Coetus* heftig kritisiert.⁴⁰³

In der zweiten Sitzungsperiode im Jahr 1963 wurde das überarbeitete Schema zur Diskussion freigegeben. Man einigte sich auf die Abtrennung der Kapitel über die Religionsfreiheit und über das Verhältnis zu den Juden, aus denen später die Konzilsdokumente *Dignitatis humanae* und *Nostra aetate* entstanden und unterzog die ersten drei Kapitel einer dezidierten Abstimmung. Mit „moralischer Einmütigkeit“ sprach sich das Konzil mit 2052 Ja- gegen 84 Nein-Stimmen für das Schema als Diskussionsgrundlage aus. In der Zeit bis zur dritten Sitzungsperiode wurden weitere 2000 Änderungswünsche gesichtet und teilweise unter Heranziehung von Sachverständigen der Theologischen und Orientalischen Kommission in das Schema eingearbeitet.⁴⁰⁴ Im Oktober

⁴⁰³ Vgl. hierzu die sehr gute Zusammenfassung der Textgeschichte von UR bei Kozelka: Lefebvre, S. 114f.

⁴⁰⁴ Ebd., S. 114f.

1964 wurde erneut über das Schema abgestimmt und weitere 19 eigenhändig ausgefertigte Änderungen des Papstes eingefügt. Erst danach wurde am 21. November 1964 die feierliche Schlussabstimmung vollzogen, die 2137 Placet und nur 11 Non-Placet ergab. Noch am selben Tag wurde das Dekret feierlich verkündet.⁴⁰⁵

Resümiert man die Textgeschichte von *Unitatis redintegratio* noch einmal, so wird die enorme Bedeutung des Ökumenismus für das Zweite Vaticanum schon teilweise deutlich. Das *Sekretariat für die Einheit der Christen* wurde gegründet, um der ökumenischen Bewegung offener gegenüberzustehen und mit der Tradition der ‚Rückkehr-Ökumene‘, deren theologische und praktische Unfruchtbarkeit längst evident war, zu brechen. Insofern ist es bezeichnend, dass das Konzil gerade das Sekretariat, welches durchaus als Ausdruck des auf den Dialog hin ausgerichteten ökumenischen Anliegens Johannes XXIII. gesehen werden kann, mit der Erarbeitung des Konzilsdokumentes beauftragte und sich eben nicht allein auf die Theologische Kommission mit ihrer konservativen Ausrichtung stützte. Auch eine Engführung des ökumenischen Dialogs rein auf die naturgemäß näherstehenden Ostkirchen hin lag dem Konzil fern.⁴⁰⁶ Beachtenswert ist ebenfalls die bereits 1959 ausgesprochene Einladung Johannes XXIII. an die nicht-katholischen Konfessionen und nicht-christlichen Religionen, Beobachter zum Konzil zu entsenden, um das ökumenische Anliegen des Konzils noch deutlicher hervorzuheben, was auch auf eine breite positive Resonanz der Konzilsteilnehmer stieß.⁴⁰⁷ Letztlich kann daher bereits durch die formalen Vorgänge vor und während des Konzils auf einen Paradigmenwechsel von der ‚Rückkehr-Ökumene‘ hin zu einem

⁴⁰⁵ Rahner / Vorgrimler: Kleines Konzilskompendium, S. 217.

⁴⁰⁶ Kozelka: Lefebvre, S. 116.

⁴⁰⁷ Zur Rolle der nicht-katholischen und nicht-christlichen Beobachter auf dem Konzil s. Hilberath: Theologischer Kommentar – Unitatis redintegratio, S. 85-88.

ökumenischen Dialog innerhalb der katholischen Kirche geschlossen werden, an dem Johannes XXIII. maßgeblichen Anteil hatte und der sich in *Unitatis redintegratio* endgültig manifestierte, dessen Inhalt und Bedeutung im Folgenden nun zu betrachten sind.

5.2 Unitatis redintegratio – Inhaltliche Schwerpunkte und Bedeutung

In der folgenden Darstellung geht es in erster Linie nicht um eine Detailanalyse des Ökumenismusdekretes, sondern vielmehr um eine Betrachtung der für das Konzil und die Folgezeit wesentlichen Aussagen von *Unitatis redintegratio*. Folgt man den Ausführungen von Gerhard Feige, so sind dies der Wechsel von einer exklusivistischen hin zu einer inklusivistischen Position der Kirche gegenüber den anderen Konfessionen, die Bestimmung des ökumenischen Engagements als einer genuinen Aufgabe der katholischen Kirche sowie der später noch zu erläuternde Grundsatz von der ‚Hierarchie der Wahrheiten‘.⁴⁰⁸ Dieser Schwerpunktsetzung schließt sich die folgende Betrachtung an.

5.2.1 Vom Exklusivismus zum Inklusivismus – Die ‚getrennten Kirchen‘ und das Heil

Über den Wandel der kirchlichen Position vom Exklusivismus hin zu einem Inklusivismus wurde in den Ausführungen über *Dignitatis humanae* auf einer religionstheologischen Ebene bereits gesprochen.⁴⁰⁹ Auf konfessionstheologischer Ebene vollzog das Konzil diesen Wandel bereits in seinem Dekret über den Ökumenismus. Dieser inhaltliche Paradigmenwechsel kann aber nur verstanden werden, wenn man die am gleichen Tag verabschiedete Kirchenkonstitution

⁴⁰⁸ Gerhard Feige: [Art.] *Unitatis redintegratio*, in: LThK, Bd. 10 (32001, ND 2009), Sp. 415.

⁴⁰⁹ S. dazu das Kapitel 4.3.2 in dieser Arbeit.

Lumen gentium mit betrachtet, in der das Konzil die ekklesiologische Grundlage für die Ausführungen in *Unitatis redintegratio* lieferte.⁴¹⁰ Im achten Kapitel der Konstitution äußerte sich das Konzil dahingehend, dass die einzig wahre Kirche Christi jene sei, die im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche bekannt wird und deren Leitung zunächst dem Petrus und dann den Päpsten als dessen Nachfolgern übertragen wurde. Diese Kirche sei die „Säule und Feste der Wahrheit“ und verwirkliche sich gänzlich in der katholischen Kirche.⁴¹¹ Doch das Konzil blieb nicht bei dieser Feststellung stehen. In einem für den interkonfessionellen Dialog historischen Schritt führten die Konzilsväter weiter aus, dass sich auch außerhalb des Gefüges der katholischen Kirche mehrere Elemente der Heiligung und der Wahrheit finden, welche als der Kirche Christi, also der katholischen Kirche, eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen.⁴¹² Bereits über diesen Passus entstand während des Konzils eine lebhafteste Diskussion, die auch für *Unitatis redintegratio* nicht ohne Folgen blieb. Die Konzilsväter hatten in Artikel 8,1 von *Lumen gentium* zuvor die Kirche Jesu Christi als komplexe Wirklichkeit definiert, die sich aus zwei miteinander verbundenen Elementen, der sichtbaren und der himmlischen Kirche, zusammensetze. Als sichtbare Kirche ist die Kirche als Institution mit ihrem hierarchischen Gefüge gemeint, während unter der himmlischen

⁴¹⁰ Aloys Klein: Die Einheit wiederherstellen. Die Bedeutung des Ökumenismusdekretes, in: Die ökumenische Bedeutung der Konzilsbeschlüsse, hg. v. Karlheinz Schuh, Hildesheim 1986, S. 42.

⁴¹¹ LG 8,2: *Haec est unica Christi Ecclesia, quam in Symbolo unam, sanctam, catholicam et apostolicam profiteamur, quam Salvator noster, post resurrectionem suam Petro pascentem tradidit, eique ac ceteris Apostolis diffundendam et regendam commisit, et in perpetuum ut columnam et firmamentum veritatis erexit. Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata [...].*

⁴¹² Ebd.: [...] *licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt.*

Kirche die geistliche Gemeinschaft aller Gläubigen in Analogie zum alttestamentlichen Begriff des ‚Gottesvolkes‘ verstanden wird.⁴¹³ Die sichtbare und die himmlische Kirche bilden also gemeinsam die Kirche Christi.⁴¹⁴ Zur Diskussion kam es, als den Konzilsvätern 1963 in einer früheren Fassung des Artikels 8,2 der Satz „Haec Ecclesia [...] est Ecclesia catholica“ vorgelegt wurde. Eine solche Identifikation der Kirche Christi mit der katholischen Kirche war aus ökumenischer Perspektive nicht tragbar und rief lauten Protest hervor. Viele Konzilsteilnehmer, denen der ökumenische Dialog ein ernstes Anliegen war, monierten zu Recht die exklusivistische Tendenz dieses Satzes. Die Gleichsetzung der Kirche Christi mit der katholischen Kirche hätte im Umkehrschluss bedeutet, dass nur die geistliche Gemeinschaft der Katholiken und auch nur diejenigen Gruppierungen, welche die Verfassung und die hierarchische Ordnung der katholischen Kirche übernehmen, ‚wahre Kirche Christi‘ sein können, was de facto einer ‚Rückkehr-Ökumene‘ vorkonziliaren Stils gleich käme. Ein ökumenischer Dialog, wie ihn das Konzil wollte, wäre damit von vornherein ausgeschlossen gewesen.⁴¹⁵ Nach langen Verhandlungen einigte man sich, um das ökumenische Anliegen des gesamten Konzils nicht zu gefährden, auf die Streichung des „est“ in die-

⁴¹³ Peter Hünemann: Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche – *Lumen gentium*, in: HThK Vat. II, Bd. 2 (2005, ND 2009), S. 366f.

⁴¹⁴ S. dazu den Konzilstext LG 8,1: *Unicus Mediator Christus Ecclesiam suam sanctam, fidei, spei et caritatis communitatem his in terris ut compaginem visibilem constituit et indesinenter sustentat, qua veritatem et gratiam ad omnes diffundit. Societas autem organis hierarchicis instructa et mysticum Christi Corpus, coetus adspectabilis et communitas spiritualis, Ecclesia terrestris et Ecclesia coelestibus bonis ditata, non ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant, quae humano et divino coalescit elemento. Ideo ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur. Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut vivum organum salutis, Ei indissolubiliter unitum, inservit, non dissimili modo socialis compago Ecclesiae Spiritui Christi, eam vivificant, ad augmentum corporis inservit.*

⁴¹⁵ Klein: Die Einheit wieder herstellen, S. 44f.

sem Satz und ersetzte es durch das Wort „subsistit“, womit man zu zeigen versuchte, dass die katholische Kirche mit ihrer geistlichen Gemeinschaft und ihrer hierarchischen Ordnung zwar gänzlich in der Kirche Christi aufgehe, aber nicht mit ihr identisch sei. Mit Blick auf die anderen Konfessionen konnte man daher festhalten, dass obwohl sie nicht die Verfassungsstrukturen der katholischen Kirche besitzen und nicht zu deren geistlicher Gemeinschaft gehören, dennoch an der Kirche Christi Anteil haben und Elemente dieser Kirche in ihnen zu finden sind.⁴¹⁶ Auf dieser Grundlage konnte *Unitatis redintegratio* weiter aufbauen. Am deutlichsten tritt dies im dritten Artikel des Ökumenismusdekretes zu Tage, in dem explizit auf die in anderen Konfessionen vorhandenen Elemente und Güter eingegangen wird. Dort heißt es, dass sehr viele Elemente, aus denen die Kirche Christi selbst erbaut ist, auch „außerhalb der sichtbaren Zäune der katholischen Kirche“ existieren. Namentlich werden das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe sowie weitere Gaben des Heiligen Geistes genannt. Das Konzil bekräftigte seine Aussagen mit dem Schlusssatz, dass all jene Elemente, die sich sowohl in der katholischen Kirche als auch in anderen Konfessionen finden lassen, zu der einzig wahren Kirche Christ gehören⁴¹⁷, was im Umkehrschluss bedeutet, dass auch die nicht-katholischen ‚Kirchen‘ Anteil an der Kirche Christi besitzen. Gerade die Formulierung, dass auch „außerhalb der sichtbaren Zäune der katholischen Kirche“ Elemente der Kirche Christi zu finden sind, weist eindeutig auf den achten Artikel von *Lumen gentium* hin, nach dem die sichtbare katholische

⁴¹⁶ Hünemann: Theologischer Kommentar – *Lumen gentium*, S. 367.

⁴¹⁷ UR 3,2: *Insuper ex elementis seu bonis, quibus simul sumptis ipsa Ecclesia aedificatur et vivificatur, quaedam immo plurima et eximia extare possunt extra visibilia Ecclesiae catholicae saepia: verbum Dei scriptum, vita gratiae, fides, spes et caritas, aliaque interiora Spiritus Sancti dona ac visibilia elementa: haec omnia, quae a Christo proveniunt et ad Ipsum conducunt, ad unicam Christi Ecclesiam iure pertinent.*

Kirche nicht deckungsgleich mit der Kirche Christi ist.⁴¹⁸ Unter diesem Aspekt ist es auch zu verstehen, dass die Konzilsväter mit Blick auf die Riten und Gebräuche in den anderen, nicht-katholischen Gemeinschaften erklärten, dass in der christlichen Religion eigene heilige Handlungen auch von den „getrennten Brüdern“ vollzogen werden und es daher auch auf der Ebene der sichtbaren Kirche eine Teilhaftigkeit der nicht-katholischen Gemeinschaften an der Kirche Christi gebe.⁴¹⁹ Das Konzil hatte damit bereits den Schritt von einem Exklusivismus, der den Heilsweg allein in der katholischen Kirche verwirklicht sah, hin zu einem Inklusivismus, der den anderen Konfessionen zumindest Elemente dieses Heilsweges zuerkannte, vollzogen. Um diesem Schritt Nachdruck zu verleihen, hielt das Konzil weiterhin fest, dass die „getrennten Kirchen“ trotz der Mängel, die sie nach katholischer Auffassung aufgrund der Trennung haben, in keiner Weise im Mysterium des Heiles der Bedeutung und des Gewichtes beraubt seien, also dass auch sie Elemente in sich tragen, die zum Heil führen. Eindrucksvoll begründeten die Konzilsväter diese Lehre mit dem Geist Christi, der sich nicht weigere, die „getrennten Kirchen“ als Mittel des Heiles zu gebrauchen, deren Kraft sich von der Fülle der Gnade und der Wahrheit selbst herleitet, die der katholischen Kirche anvertraut sei.⁴²⁰ Diese Feststellung war allerdings auf dem Konzil umstritten. Diejenigen, die dem ökumenischen Anliegen verpflichtet waren, kritisierten sie dahingehend, dass es einen Rückfall in die vorkonziliare Zeit bedeute, wenn davon

⁴¹⁸ Hilberath: Theologischer Kommentar – Unitatis reintegratio, S. 123.

⁴¹⁹ UR 3,3: *Non paucae etiam christianae religionis actiones sacrae apud fratres a nobis seiunctos peraguntur, quae variis modis secundum diversam condicionem uniuscuiusque Ecclesiae vel Communitatis procul dubio vitam gratiae reapse generare possunt atque aptae dicendae sunt quae ingressum in salutis communionem pandant.*

⁴²⁰ UR 3,4: *Proinde ipsae Ecclesiae et Communitates seiunctae, etsi defectus illas pati credimus, nequaquam in mysterio salutis significatione et pondere exutae sunt. Iis enim Spiritus Christi uti non renuit tamquam salutis mediis, quorum virtus derivatur ab ipsa plenitudine gratiae et veritatis quae Ecclesiae catholicae concredita est.*

gesprochen wird, dass die Kraft der ‚getrennten Kirchen‘, Mittel des Heiles zu sein, sich quasi von der katholischen Kirche direkt ableite. Man befürchtete den Eindruck, dass dadurch wieder das Bild der katholischen Kirche als alleiniger Hüterin der Wahrheit weitergetragen werden könnte, an der sich die nicht-katholischen Gemeinschaften zu orientieren haben, wollen sie Anteil am Heilsweg erlangen. Die Grenzen zur vorkonziliaren Auffassung der ‚Rückkehr-Ökumene‘ sind dabei ausgesprochen fließend. In der heutigen Konzilsforschung wird allerdings vermutet, da man das Wort „*catholicae*“ im entsprechenden Satz erst in der so genannten ‚Schwarzen Woche‘⁴²¹ anfügte, dass versucht wurde, die Zustimmung der konservativen Minderheit, welche noch Tendenzen zum Exklusivismus aufwies, zu erhalten. Insofern ist die Feststellung, die Kraft der anderen ‚Kirchen‘ käme von der katholischen Kirche, nicht unmittelbare Intention des Konzils und daher nicht überzubewerten.⁴²²

Fasst man das Gesagte noch einmal zusammen, so wird der Wandel der katholischen Kirche in Bezug auf die Ökumene deutlich. Die Kirche verabschiedete sich von der

⁴²¹ Als ‚Schwarze Woche‘ wird in der Geschichte des Zweiten Vaticanums die Woche vom 14. bis zum 21.11.1964 verstanden. Ausschlaggebend für diese Bezeichnung, die vermutlich auf den Bischof von Herzogenbusch, Bekkers, zurückgeht, waren vier Vorfälle, die sich in dieser Zeit ereigneten. So wurde die lange herbeigesehnte Schlussabstimmung über *Dignitatis humanae* verschoben, dann die Einreichung einer Note der Theologischen Kommission bezüglich *Gaudium et Spes* gebilligt, die deutlich konservative Züge trug, die Eingabe von 19 Verbesserungswünschen des Papstes für *Unitatis redintegratio* ohne die Zustimmung des Konzils bekanntgegeben bzw. durchgesetzt (‚schwarzer Donnerstag‘) und letztlich der ökumenisch problematische marianische Titel der ‚Mater Ecclesia‘ durch Papst Paul VI. eigenmächtig promulgiert. Die Folgen dieser Vorgänge waren eine völlige Demotivierung der Konzilsväter sowie heftige Diskussionen. Zur Geschichte der ‚Schwarzen Woche‘ s. Luis Antonio G. Tagle: Die „Schwarze Woche des Konzils“ (14. bis 21. November 1964), in: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965), Bd. 4, hg. v. Giuseppe Alberigo, Mainz 2006, S. 449-530, hier bes. S. 449f.

⁴²² Hilberath: Theologischer Kommentar – *Unitatis redintegratio*, S. 126.

exklusivistischen Vorstellung, die alleinige Identifikation der Kirche Christi zu sein und sprach in der Folge auch den anderen christlichen Konfessionen aufgrund des Geistes Christi eine Teilhabe an dessen universaler Kirche zu. Zwar konnte und kann sie bis heute nicht davon abrücken, dass nur durch sie die ganze Fülle der Heilmittel erlangt werden kann, das macht sie auch in *Unitatis redintegratio* unmissverständlich deutlich⁴²³, aber die Tatsache, dass sie wenigstens Elemente dieser Heilmittel auch in den nicht-katholischen Kirchen und Gemeinschaften findet und ausdrücklich bejaht, zeugen von einem Paradigmenwechsel, der letztlich als Hinwendung zum Inklusivismus zu deuten ist.⁴²⁴

5.2.2 Ökumenisches Engagement als genuine Aufgabe der katholischen Kirche

Der zweite von Feige genannte Schwerpunkt von *Unitatis redintegratio* ist die Forderung und die Förderung des ökumenischen Engagements der katholischen Kirche. Damit verbunden ist die Bereitstellung eines „Kataloges“⁴²⁵ für die rechte Ausübung des Ökumenismus, wie er im zweiten Kapitel des Dekretes vorgestellt wird. Bereits im vierten Artikel des Textes wies das Konzil auf die Legitimität ökumenischer Bemühungen der katholischen Kirche hin, indem es die weltweiten ökumenischen Versuche als Werk des Heiligen Geistes definierte und daher alle Katholiken aufrief, sich an diesem ‚geistgewirkten‘ ökumenischen Werk „erfinderisch“ zu beteiligen.⁴²⁶ Daran anschließend gaben die Konzilsväter

⁴²³ UR 3,5: *Per solam enim catholicam Christi Ecclesiam, quae generale auxilium salutis est, omnis salutarium mediorum plenitudo attingi potest.*

⁴²⁴ Klein: Die Einheit wiederherstellen, S. 50.

⁴²⁵ Ebd., S. 49.

⁴²⁶ UR 4,1: *Cum hodie in pluribus orbis partibus, afflante Spiritus Sancti gratia, oratione, verbo et opere multi conatus fiant accedendi ad illam plenitudinem unitatis, quam Iesus Christus vult, haec Sancta Synodus*

vor, wie eine solche Beteiligung der Katholiken am ökumenischen Geschehen aussehen solle. Zunächst sollten alle Versuche in Wort und Tat beseitigt werden, gegen die jeweils andere Seite zu polemisieren, sie zu diskreditieren und die interkonfessionellen Beziehungen zu erschweren. Des Weiteren galt die Sorge des Konzils dem gegenseitigen Kennenlernen der Konfessionen. Auf katholischer Seite sollten Sachverständige in den Zusammenkünften der unterschiedlichen Gemeinschaften und Kirchen die Lehren ihrer Gemeinschaft erläutern und ihre Merkmale darstellen, um so den begonnenen Dialog tiefgehender gestalten zu können. Zuletzt sollten, so das Konzil weiter, alle ihre Treue zum Willen Christi hinsichtlich seiner Kirche überprüfen und eifrig das Werk der Erneuerung und der Reform in Angriff nehmen.⁴²⁷ Des Weiteren forderte das Konzil, dass an den Seminaren und Universitäten im Bereich der Theologie und anderer historischer Fächer die Ökumene in den Ausbildungskanon

cunctos fideles catholicos hortatur ut, signa temporum agnoscentes, operi oecumenico sollerter participant.

⁴²⁷ UR 4,2: *Per <<motum oecumenicum>> intelliguntur activitates et incepta, quae pro variis Ecclesiae necessitatibus et opportunitatibus temporum ad Christianorum unitatem fovendam suscitantur et ordinantur, ut sunt: primum, omnes conatus ad eliminanda verba, iudicia et opera, quae fratrum seiunctorum condicioni secundum aequitatem et veritatem non respondeant, ideoque mutuas cum ipsis rationes difficiliore reddant; dein, in conventibus Christianorum ex diversis Ecclesiis vel Communitatibus in spiritu religioso ordinatis, <<dialogus>> inter peritos apte instructos initus, in quo unusquisque suae Communionis doctrinam profundius explicat eiusque characteres perspicue praesentat. Per hunc enim dialogum veriore utriusque Communionis doctrinae vitaeque cognitionem et magis aequam aestimationem omnes acquirunt; tum etiam illae Communiones eam consequuntur ampliorem collaborationem in quibusvis officiis ad bonum commune ab omni conscientia christiana postulatis, et in oratione unanimi, sicubi licet, conveniunt. Denique omnes suam fidelitatem voluntati Christi circa Ecclesiam examinant atque, ut oportet, opus renovationis nec non reformationis strenue aggrediuntur.*

aufgenommen werden sollte⁴²⁸ sowie eine Unterweisung der zukünftigen Priester in ökumenischer Theologie, um einen unpolemischen ökumenischen Dialog mit theologischem Sachverstand auf Seiten der katholischen Amtsträger zu gewährleisten. Nach Ansicht des Konzils sind sie es nämlich, welche die Laien und Ordensleute im Bereich der Ökumene anleiten sollen und daher über eine gewisse Kenntnis verfügen müssen.⁴²⁹ Schließlich wird auch das Missionswesen erwähnt, dessen Vertreter ebenfalls in der Thematik des Ökumenismus herangebildet sein sollen, um die Fragen und Früchte zu erkennen, die sich aus einer ökumenischen Zusammenarbeit in der Mission ergeben können.⁴³⁰ Indem das Konzil also nicht nur eine Beteiligung der Kirche an den ökumenischen Bestrebungen forderte, sondern auch Weisungen und Anregungen gab, wie sie vorgehen solle, förderte es zugleich den Dialog mit den anderen christlichen Konfessionen. Dies wird durch die ausdrückliche Bitte des Konzils, welches mit Freude bemerkte, dass die Teilnahme der katholischen Gläubigen an der ökumenischen Tätigkeit täglich wächst, an die Bischöfe deutlich, die katholischen Bemühungen in Sachen Ökumene geschickt zu fördern und klug zu leiten.⁴³¹ Diese Bitte weist allerdings bereits in Ansätzen auf einen weiteren Aspekt des ökumenischen Engagements der Kirche hin, nämlich auf dessen Grenzen. Dadurch, dass

⁴²⁸ UR 10,1: *Sacrae theologiae institutiones et aliae disciplinae praesertim historicae tradantur oportet etiam sub aspectu oecumenico, ut usque accuratius rerum veritati respondeant.*

⁴²⁹ UR 10,2f.: *Multum enim interest futuros pastores et sacerdotes pollere theologia hoc modo adamussim elaborata, non polemica, in iis imprimis, quae fratrum seiunctorum erga Ecclesiam catholicam relationes spectant. A sacerdotum enim formatione necessaria institutio ac formatio spiritualis fidelium et religiosorum quam maxime pendet.*

⁴³⁰ UR 10,4: *Etiam Catholici in missionalia opera in iisdem terris ac alii Christiani incumbentes hodie praesertim cognoscant oportet quaestiones et fructus, quae ex oecumenismo in eorum apostolatu oriuntur.*

⁴³¹ UR 4,11: *Haec Sacra Synodus cum gaudio advertit participationem fidelium catholicorum in actione oecumenica in dies augeri, eamque episcopis ubique terrarum commendat, ut eadem promoveatur sollerter, et prudenter ab ipsis dirigatur.*

das Konzil klar die Bischöfe und somit die Amtsträger der Kirche mit der Leitung des katholischen Ökumenismus beauftragte, wandte es sich gleichzeitig von einer von der Kirche nicht gewünschten Beliebigkeit im ökumenischen Streben ab. Die Konzilsväter versuchten das katholische Engagement zwar zu fördern, aber ohne die Gefahr einzugehen, darüber die Kontrolle zu verlieren.⁴³² In diesem Licht sind auch die Ausführungen des zweiten Kapitels von *Unitatis redintegratio* zu verstehen. Im elften Artikel wird eindringlich vor einem falschen Irenismus gewarnt. Unter Irenismus wurde dabei das durchaus akzeptierte Grundmotiv eines friedlichen und unpolemischen Diskurses zwischen den Konfessionen verstanden, ohne dabei eigene Glaubensnormen aufgeben zu müssen.⁴³³ Falsch wäre es nach Ansicht der Kirche, zugunsten des ökumenischen Dialogs eigene Lehren zu relativieren oder gänzlich aufzugeben. Nichts, so das Konzil, sei dem katholischen Ökumenismus so fremd wie jener falsche Irenismus, durch den die Reinheit der katholischen Kirche Schaden erleide und ihr ursprünglicher Sinn verdunkelt werde.⁴³⁴ Dennoch forderte das Konzil, dass der katholische Glaube sowohl tiefer als auch richtiger zu entfalten sei und zwar so, dass er auch von den anderen Konfessionen im ökumenischen Dialog verstanden werden könne.⁴³⁵

Das Konzil spannte mit diesen Formulierungen einen weiten Bogen von der Forderung und aktiven Förderung des ka-

⁴³² Gerd Hirschauer: *Der Katholizismus vor dem Risiko der Freiheit*. Nachruf auf ein Konzil, München 1966, S. 23-25.

⁴³³ Zum Begriff des Irenismus, der gelegentlich auch als Irenik bezeichnet wird, s. Karl Heinz Neufeld: [Art.] Irenik, in: LThK, Bd. 5 (31996, ND 2009), Sp. 587f.

⁴³⁴ UR 11,1: *Modus ac ratio fidem catholicam exprimendi nullatenus obstaculum fieri debet dialogo cum fratribus. Integra doctrina lucide exponatur omnino oportet. Nil ab oecumenismo tam alienum est quam ille falsus irenismus, quo puritas doctrinae catholicae detrimentum patitur et eius sensus genuinus et certus obscuratur.*

⁴³⁵ UR 11,2: *Simul fides catholica et profundius et rectius explicanda est, modo et sermone qui etiam a fratribus seiunctis possit vere comprehendere.*

tholischen Ökumenismus bis hin zur Fixierung seiner Grenzen. Trotz dieser Begrenzung machte es damit im Bereich der Ökumene einen bedeutenden Schritt nach vorne. Die vorkonziliaren päpstlichen Verbote bezüglich einer katholischen Beteiligung an den ökumenischen Bewegungen, Konferenzen und Veranstaltungen wurden relativiert sowie das katholische ökumenische Engagement ausdrücklich bejaht und als Aufgabe der Kirche, welche die „Zeichen der Zeit“⁴³⁶ erkannt hat, eindeutig formuliert. Dass das Konzil die Grenzen dieses Engagements aufzeigte, ja aufzeigen musste, scheint angesichts des zeitlichen Kontextes nur allzu verständlich, zumal man auch wenig bis gar keine Erfahrung auf dem Gebiet der Ökumene vorweisen konnte. In diesem Sinne ist die Übertragung der Leitungsfunktion im ökumenischen Bereich rein auf die Bischöfe sowie die stete Mahnung, trotz aller Bemühungen die reine katholische Lehre nicht zu verfälschen oder zu verkürzen, durchaus verständlich. Der Bedeutung, welche das ‚Ja‘ des Konzils zur aktiven Teilnahme der katholischen Kirche am ökumenischen Dialog besitzt, tut dies allerdings keinen Abbruch.⁴³⁷

5.2.3 *Der Aspekt der ‚Hierarchie der Wahrheiten‘*

Der letzte von Feige genannte Schwerpunkt des Ökumenismuskonkretes ist das im elften Artikel festgehaltene Grundmotiv der ‚Hierarchie der Wahrheiten‘. Die Konzilsväter erklärten, dass die katholischen Theologen bei der gemeinsam mit den ‚getrennten Brüdern‘ anzustellenden Forschung über die göttlichen Mysterien mit Wahrheitsliebe, Wertschätzung und Demut vorgehen sollen. Dabei sei es wichtig beim Vergleich der Lehren daran zu denken, dass es

⁴³⁶ Der Ausdruck „Die Zeichen der Zeit erkennen“ wurde zum Schlagwort für das Konzil, das sich zur Aufgabe gemacht hatte, die Kirche in das Gespräch mit der Gegenwart zu bringen. Wörtlich entnommen wurde diese Floskel aus UR 4,1: [...]*signa temporum agnoscentes*, [...].

⁴³⁷ Klein: Die Einheit wiederherstellen, S. 48.

innerhalb der katholischen Lehre eine Ordnung beziehungsweise eine Hierarchie der Wahrheiten gebe, da deren Zusammenhang mit dem Fundament des christlichen Glaubens unterschiedlich sei. Ziel dieser Feststellung sei es, so das Konzil weiter, dass der Weg bereitet werde, auf dem alle durch diesen „brüderlichen Wettstreit“ zur tieferen Erkenntnis und klareren Bekundung der unerforschlichen Reichtümer Christi angeregt werden.⁴³⁸ Das Konzil ging allerdings nicht näher darauf ein, was unter der ‚Hierarchie der Wahrheiten‘ genau zu verstehen ist. Es bedarf daher einer Erläuterung. Rein theologiegeschichtlich war diese Rangabstufung innerhalb der katholischen Lehre nicht neu, das beweisen die unterschiedlichen Arten und Weisen, wie in der Vergangenheit Glaubensaussagen verkündet und als mehr oder weniger verbindlich anerkannt wurden, allerdings erhielt sie mit Blick auf den ökumenischen Dialog ein bisher nicht vorhandenes Gewicht.⁴³⁹ Dem Konzil ging es dabei in keiner Weise um eine Verringerung oder inhaltliche Minderung der einzelnen katholischen Lehren, was den Vorwurf des falschen Irenismus nach sich gezogen hätte, sondern um die Suche nach einer Möglichkeit, interkonfessionelle Divergenzen hinsichtlich der Lehre auszuräumen, ohne dabei die eigene Lehre aufzugeben. Daher wurden alle lehramtlichen Aussagen auch weiterhin in vollem Umfang anerkannt, sie standen nun aber nicht mehr gleichberechtigt nebeneinander. Es sollte unterschieden werden zwischen Grunddogmen, welche auch von den ‚getrennten Kirchen‘ anerkannt wurden und zu denen etwa das Trinitätsdogma oder das christologische

⁴³⁸ UR 11,3: *Insuper in dialogo oecumenico theologi catholici, doctrinae Ecclesiae inhaerentes, una cum fratribus seiunctis investigationem peragentes de divinis mysteriis, cum veritatis amore, caritate et humilitate progredi debent. In comparandis doctrinis meminerint existere ordinem seu hierarchiam veritatum doctrinae catholicae, cum diversus sit earum nexus cum fundamento fidei christianae. Sic via sternetur qua per fraternam hanc aemulationem omnes incitentur ad profundiorum cognitionem et clariorem manifestationem investigabilium divinarum Christi.*

⁴³⁹ Oscar Cullmann: Einheit durch Vielfalt, Tübingen ²1990, S. 40.

Dogma über die menschliche und göttliche Natur Jesu gehören, und Lehraussagen, welche von den Grunddogmen abgeleitet sind und zu deren Interpretation, Präzisierung und Ergänzung dienen. Diese sind weiterhin gültig, besitzen aber nicht mehr die gleiche Priorität, wie sie den Grunddogmen zukommt. Auf diese Weise können im ökumenischen Dialog Kontroversen über solche Dogmen, die nicht mehr an oberster Stelle stehen, entschärft werden. Als Beispiel kann hier angeführt werden, dass etwa das christologische Dogma einen anderen, höheren Stellenwert besitzt als das vor allem auf protestantischer Seite umstrittene Mariendogma von 1950. Innerhalb des Katholizismus wird das Mariendogma keinesfalls geleugnet, es hat aber weniger Relevanz für den ökumenischen Diskurs, der dadurch erheblich erleichtert wird.⁴⁴⁰

Trotz dieser sicherlich enormen Bedeutung, die der ‚Hierarchie der Wahrheiten‘ im Ökumenismus zukommt, muss darauf hingewiesen werden, dass man dieses Grundmotiv weder positiv noch negativ überschätzen darf. Die Befürchtung vieler Theologen und Konzilsväter, insgeheim hätte sich ein falscher Irenismus in die Kirche eingeschlichen, kann angesichts der dargelegten Tatsache, dass keine der katholischen Lehren aufgegeben wurde, sicherlich als Fehlinterpretation der tatsächlichen Konzilsintention gewertet werden. Auf positiver Seite muss aber ebenso klar sein, dass dieses Modell, wie vielfach vermutet und interpretiert, keinen ‚goldenen Weg‘ und erst recht keinen letztgültigen Akt darstellt, mit dem die Einheit innerhalb des Christentums per se zu erreichen wäre. Die strittigen Lehren sind nicht abgeschafft, sondern stehen, wenn auch in einer weniger gewichtigen Weise, weiter im Raum und damit zur Diskussion. Es darf auch nicht vergessen werden, dass einige Spaltungen und Trennungen im Laufe der Christentumsgeschichte gerade auf diesen Dogmen beruhen, wie das Beispiel des Infalli-

⁴⁴⁰ Ebd., S. 40f. Dies gilt selbstverständlich auch für alle anderen interkonfessionell ‚strittigen‘ Lehraussagen.

bilitätsdogmas und der altkatholischen Kirche zeigt. Eine Auseinandersetzung mit diesen Dogmen ist daher nicht unnötig geworden, sondern vollzieht sich nur unter anderen Vorzeichen. Inwieweit die katholische Kirche trotz der vom Konzil propagierten Rangordnung bereit ist, einige ihrer Lehren zur Disposition zu stellen, ist weiterhin fraglich und darf bei aller berechtigten Euphorie über den Fortschritt, den das Konzil damit vollzogen hat, nicht außer Acht gelassen werden. Ein weiterer zu beachtender Punkt ist die Praktikabilität dieser Hierarchie. Welche Lehren gehören zu den Grunddogmen und welche sind in der Rangordnung weiter unten anzusiedeln? Gewiss wird niemand bestreiten, dass die bereits erwähnten Aussagen über die Trinität und die Christologie zur ersten Kategorie zählen. Aber allgemein fehlt es an einer Kriteriologie, mit deren Hilfe man die einzelnen Lehren einordnen könnte.⁴⁴¹ Darüber hinaus ist für jedes einzelne Dogma zu fragen, inwieweit es Interpretation und Entfaltung eines Grunddogmas ist und ob eine Abstufung nicht gleichzeitig eine geringere Wertung einer Lehraussage an der Spitze der Hierarchie bedeutet. Markant wird dies vor allem auf dem Gebiet der Mariologie. Nicht wenige Theologen, darunter auch der jetzige Papst, sehen in den marianischen Dogmen eine unlösliche Verbindung mit der Christologie, gerade mit Blick auf die Menschwerdung Jesu. Eine Abstufung etwa des nicht ganz unumstrittenen Dogmas der Jungfrauengeburt würde demnach auch unmittelbare Auswirkungen auf die Christologie haben und Gefahr laufen, diese in unerwünschter Weise zu verändern.⁴⁴² Betrachtet man diese kritischen Anmerkungen, dann wird deutlich, dass trotz dieses bedeutungsvollen Schrittes, den das Konzil mit dieser Hierarchie vollzogen hat, immer noch Klärungsbedarf besteht. Die von den Konzilsvätern vorgenommene Rangabstufung der katholischen Lehren kann somit kein Mittel an sich sein, die Einheit des Christentums wiederherzustellen. Ihre

⁴⁴¹ Ebd., S. 42.

⁴⁴² Ebd., S. 45f.

Bedeutung, die, wenn man sie unter Beachtung der dargestellten Kritik richtig versteht, nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, liegt vielmehr darin, dass die katholische Kirche sich zum ersten Mal nicht nur mit Blick auf ihre Ämter und Strukturen in den ökumenischen Dialog einbrachte, sondern auch ganz gezielt auf inhaltliche Problemfelder einging und kritisch ihre eigenen Lehren auf ökumenischer Ebene reflektierte. Dies ist der eigentliche Fortschritt, der in der vom Konzil festgeschriebenen ‚Hierarchie der Wahrheiten‘ zu finden ist.

Fasst man nun die drei dargestellten Schwerpunkte von *Unitatis redintegratio* zusammen und vergleicht sie mit der vorkonziliaren Haltung der katholischen Kirche gegenüber den ökumenischen Bestrebungen, so wird die Bedeutung des Konzilsdekretes umfassend deutlich. Der Wandel von einem „chauvinistischen Exklusivismus“, wie er in der vorkonziliaren Kirche und vor allem in der katholischen Konfessions- und Religionstheologie des 19. Jahrhunderts vorherrschte, zu einem auf Respekt, Wertschätzung und gegenseitiger Offenheit gestützten Inklusivismus⁴⁴³ ist dabei der wesentlichste Punkt. Die Kirche trug damit dem Bild einer immer stärker sowohl religiös als auch konfessionell pluralistisch geprägten Gesellschaft Rechnung, in der sie mit ihrem Anspruch, alleinige Hüterin der Wahrheit zu sein, unweigerlich in die Isolation geraten wäre, wie es bereits in der Abhandlung über *Dignitatis humanae* auf der Ebene der Religionen deutlich wurde. Das Konzil erkannte, dass die Kirche in der Moderne nur dann ihren Verkündigungsauftrag erfüllen kann, wenn sie sich nicht alleine und ohne Partner dieser Aufgabe zuwendet. Zwar bestehen zwischen ihr und den anderen Konfessionen teils schwerwiegende Dissense auf verschiedenen Ebenen, aber die grundsätzliche Annahme, dass alle christlichen Gemeinschaften wenigstens in einzelnen Elementen Anteil an der Kirche Christi und somit an de-

⁴⁴³ Lorenz Jaeger: Das Konzilsdekret >>Über den Ökumenismus<<. Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung, Paderborn 1965, S. 58f.

ren Verkündigung teilhaben, ist ein historisch bedeutender Schritt zu einer freundschaftlichen und unpolemischen Zusammenarbeit. Vor diesem Hintergrund ist auch die ausdrückliche Bejahung der Ökumene und ihre Beurteilung als genuine Aufgabe der katholischen Kirche zu sehen. Noch Pius XII. hat die Teilnahme der Katholiken an jeglichen ökumenisch gesinnten Bewegungen verboten und die Kirche damit innerhalb des Christentums isoliert. Mit seinem ‚Ja‘ zum Ökumenismus hatte das Konzil die Kirche aus dieser Isolation wieder herausgeholt. Die Ernsthaftigkeit, mit der die Konzilsväter das ökumenische Anliegen sowohl auf dem Konzil als auch für die Zeit danach behandelten, wird vor allem am Grundmotiv der ‚Hierarchie der Wahrheiten‘ feststellbar. Das Konzil begnügte sich nicht nur mit einer äußerlich sichtbaren Ökumene, sondern setzte sich auch inhaltlich mit den bestehenden Diskrepanzen zwischen der katholischen Kirche und den anderen Konfessionen auseinander, ein Vorgehen, das bis zum Zweiten Vatikanum aufgrund des katholischen Selbstverständnisses überhaupt nicht möglich gewesen wäre. Insofern hat das Konzil mit Blick auf die Gesamtgesellschaft einen längst notwendigen Schritt getan und die Kirche auf einen ökumenischen Weg gebracht. An die Stelle von Polemik und Abgrenzung ist die Wertschätzung ‚der anderen‘ getreten⁴⁴⁴ und die ‚Rückkehr-Ökumene‘ wurde zugunsten eines wirklichen Strebens nach ‚Unitatis redintegratio‘, einer Wiederherstellung der Einheit, endgültig aufgegeben. Für das Zweite Vatikanische Konzil erstreckte sich die Bedeutung dieses Dokuments nicht nur auf den Text selbst, sondern die darin enthaltene ökumenische Grundausrichtung findet ihren Niederschlag vor allem in der Wesensbestimmung der Kirche in den beiden wohl wichtigsten Texten der Versammlung, *Lumen gentium* und *Gaudium et*

⁴⁴⁴ Vgl. dazu vor allem das dritte Kapitel von UR, in dem auf die einzelnen getrennten Kirchen im Osten und Westen in äußerst positiver Form eingegangen wird. S. auch das Dekret über die Ostkirchen.

Spes.⁴⁴⁵ Für die nachkonziliare Kirche liegt die Bedeutung von *Unitatis redintegratio* vor allem darin, dass sie sich nicht alleine als Kirche auf den Weg in die Zukunft machen muss, sondern sich aus ihrer selbstverschuldeten Einsamkeit befreit hat und in den Dialog mit den anderen Kirchen und Gemeinschaften des Christentums getreten ist, um mit ihnen zwar nicht in voller Einheit, aber in einem freundschaftlichen und geschwisterlichen Miteinander den Verkündigungsauftrag Jesu zu erfüllen.

Diese positive Bewertung darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass *Unitatis redintegratio* lediglich einen Anfang der katholischen Bemühungen um eine Einheit des Christentums darstellt. Das Dekret bietet keinerlei ‚Rezepte‘ für die Wiederherstellung der Einheit, sondern ist ein Grundrahmen für den interkonfessionellen Dialog, der dann irgendwann zur Einigung des Christentums führen soll.⁴⁴⁶ Insofern sind erste Schritte, wie etwa die gegenseitige Anerkennung der Taufe, wie sie 2007 in Magdeburg von Vertretern der großen und kleinen christlichen Kirchen und Gemeinschaften festgehalten und unterzeichnet wurde⁴⁴⁷, oder die ökumenischen Kirchentage in Deutschland Wegmarken im ökumenischen Dialog. Allerdings bestehen auch 45 Jahre nach dem Konzil immer noch schwerwiegende Differenzen, die es zu betrachten gilt. Daher sind allzu euphorische Akte, die sich auf das Konzil unmittelbar berufen, wie etwa die auf den ökumenischen Kirchentagen gehaltenen interkonfessionellen Eucharistiefiern⁴⁴⁸ eher schädlich als nützlich, weil

⁴⁴⁵ Klein: Die Einheit wiederherstellen, S. 50.

⁴⁴⁶ Jaeger: Das Konzilsdekret >>Über den Ökumenismus<<, S. 141f.

⁴⁴⁷ Vgl. hierzu die Berichterstattung des Bistums Magdeburg auf dessen Homepage http://www.bistum-magdeburg.de/front_content.php?idart=3004 [eingesehen am 08.06.2010]. Dort findet sich auch ein Link zum Text der Vereinbarung.

⁴⁴⁸ S. dazu die seit dem ÖKT 2003 in Berlin bestehende Kontroverse zwischen Gotthold Hasenhüttl und der Amtskirche. Hasenhüttl hatte dort Eucharistie nach katholischem Ritus zelebriert und ausdrücklich auch nicht-katholische Gläubige dazu eingeladen, was nach Maßgabe des Kirchenrechts unerlaubt ist. Er begründet dies mit der Tatsache, dass

hier die inhaltlichen Gesichtspunkte völlig aus dem Blick geraten. Das macht deutlich, dass noch vieles im Bereich der Ökumene getan werden muss. Auf katholischer Seite hat das Konzil mit seinem Dekret *Unitatis redintegratio* dafür einen Anfang gemacht, der allerdings nicht überall auf Akzeptanz gestoßen ist, wie nachfolgend in Bezug auf die Pius-Bruderschaft zu zeigen ist.

5.3 Die Kritik der Pius-Bruderschaft an *Unitatis redintegratio*

Betrachtet man die Kritik der Pius-Brüder am Ökumenismusdekret, so stößt man auf zwei Besonderheiten, die beachtenswert sind. Zum einen ist auffällig, dass Lefebvre schon während des Konzils heftig gegen das geplante Dekret protestierte, es aber am Ende doch mit unterzeichnete. Die Gründe dafür und für seine später wieder zum Vorschein gekommene Ablehnung jeglicher ökumenischer Bestrebungen sind bis heute weitestgehend unbekannt und lassen sich aus keiner der vorhandenen Quellen eindeutig herauslesen.⁴⁴⁹ Zum anderen enthält das fast unüberschaubar gewordene Schriftkorpus Lefebvres und seiner Anhänger zwar sehr viele kritische Äußerungen zum Dokument und seiner Umsetzung, eine theologische Auseinandersetzung findet allerdings nur in sehr begrenztem Maße und fast immer in Verbindung mit einer Verurteilung des Protestantismus statt.

Der Grund für die Kritik Lefebvres und seiner Anhänger an *Unitatis redintegratio* liegt in ihrem Kirchenverständnis, das schon auf religionstheologischer Ebene im Kapitel über *Dignitatis humanae* deutlich wurde und folglich für die ‚Lefebvristen‘ auch konfessionstheologisch seine Berechti-

UR die Nicht-Katholiken als Brüder bezeichnet und er deshalb auch seine ‚Brüder‘ zum Tisch des Herrn einladen wollte. S. dazu Gotthold Hasenhüttl: Ökumenische Gastfreundschaft. Ein Tabu wird gebrochen, Stuttgart 2006.

⁴⁴⁹ Kozelka: Lefebvre, S. 115-117.

gung hat. Die von Lefebvre eingereichte Intervention im November 1963 zeigt eindrücklich, dass er ganz dem vorkonziliaren Kirchenbild verhaftet war, nach dem nur die katholische Kirche die Hüterin der Wahrheit und die Kirche Christi ist. Passend dazu rekurrierte er in seiner Kritik am Ökumenismus auf einen Brief des Hl. Offiziums aus dem Jahre 1949, in dem diese Position klar zum Ausdruck kommt. In diesem Schreiben war davon die Rede, dass niemand zum Heil gelangen könne, der nicht der katholischen Kirche folge und sich dem Papst und seiner Autorität beuge. Weiterhin sei die katholische Kirche die wahre Kirche Christi, die Jesus als das einzige Mittel zum Heil eingesetzt habe und ohne das niemand in „das Reich der himmlischen Glorie“ eingehen könne.⁴⁵⁰

Folgerichtig konnte Lefebvre unter Ökumene nur die vom Zweiten Vatikanum verworfene ‚Rückkehr-Ökumene‘ verstehen, nach der alle nicht-katholischen Konfessionen als Irrtümer gewertet wurden und die somit einen ökumenischen Dialog unnötig und unmöglich machte.⁴⁵¹ In derselben Intervention kritisierte Lefebvre daher auch eine angebliche Abschwächung der Unterschiede zwischen den christlichen Kirchen und Gemeinschaften sowie eine übertriebene Anerkennung der geistlichen Güter in den nicht-katholischen Konfessionen und das für ihn skandalöse Schuldeingeständ-

⁴⁵⁰ Marcel Lefebvre: Cinquième intervention – Novembre 1963. Au sujet du schéma concernant l'oecuménisme et son appendice sur la <<Liberté religieuse>>, in: J'accuse le Concile, hg. v. Marcel Lefebvre, Martigny ²1976, S. 34: Page 9, ligne 2, l'Eglise est dite << secours général du salut >>. Or, si l'on recourt à la Lettre du Saint-Office, on y trouve également ceci: << C'est pourquoi personne ne sera sauvé qui, sachant que l'Eglise a été divinement instituée par le Christ, refuse pourtant de se soumettre à l'Eglise, ou bien dénie l'obéissance due au Pontife romain, Vicaire du Christ. En effet, notre Sauveur n'a pas seulement prescrit à tous les hommes d'entrer dans l'Eglise; il a aussi institué l'Eglise comme moyen de salut, sans lequel personne ne peut entrer dans le royaume de la gloire céleste. >>. Der Originaltext des Briefes findet sich in DH 3866-3873, hier zitiert DH 3867.

⁴⁵¹ Kozelka: Lefebvre, S. 117.

nis der katholischen Kirche hinsichtlich der Trennungen und Schismen im Laufe der Kirchengeschichte.⁴⁵² Für ihn waren es die Protestanten, Orthodoxen und alle anderen christlichen Gemeinschaften, die sich von der Kirche Christi, die für ihn nur die katholische Kirche ist, losgesagt haben und daher keinerlei Gemeinsamkeiten mehr mit der von Christus gestifteten Kirche haben können. Damit stellte er sich vehement gegen die in *Unitatis redintegratio* postulierte Teilhaftigkeit der nicht-katholischen Konfessionen an der Kirche Christi, die sie aufgrund des Geistes Gottes besitzen. Bedenkt man die Ausführungen in dieser Arbeit über das Verhältnis der Pius-Brüder zur Tradition⁴⁵³, so lässt sich eine Folge des fehlenden pneumatologischen Verständnisses erkennen. Lefebvre und seine Anhänger leugnen, dass der Heilige Geist die Kirche in eine gewisse Dynamik versetzt und dadurch lebendig hält. Daher müssen sie auch konsequent das Wirken des Geistes in anderen Konfessionen leugnen und somit eine ‚nicht-katholische Teilhabe‘ an der Kirche Christi ausschließen. Wie sehr Lefebvre diesem traditionellen Absolutheitsanspruch der katholischen Kirche anhing, zeigt ein Ausschnitt aus einem Vortrag, den er 1978 in Essen gehalten hat. Dort sagte er: „Wir lieben die Protestanten von ganzem Herzen, sowohl die heute hier anwesenden, als auch überhaupt alle Protestanten. Wenn man jemanden wirklich liebt, dann versucht man, den Schatz, den man besitzt, mit ihm zu teilen. Man versucht, ihn an dem Schatz, den man besitzt, teilhaben zu lassen. Niemals würde man versuchen ihn zu täuschen, indem man zu ihm sagt, er hätte den gleichen Schatz, obwohl

⁴⁵² Lefebvre: Cinquième intervention, S. 32: *A propos de ces schémas sur thèmes ambigus et délicats qui sont des instruments d'action libérale et progressiste, il faudrait pouvoir traduire la première rédaction qui montre avec évidence les intentions des auteurs. On y remarque: une atténuation voulue des distinctions entre <<les Eglises chrétiennes>>, une appréciation exagérée des bienfaits spirituels dont jouissent les individus et les communautés non catholiques, une affirmation scandaleuse de la culpabilité des deux côtés lors de la séparation et le schisme!*

⁴⁵³ S. dazu Kap. 3 in dieser Arbeit.

er ihn gar nicht besitzt. Wir sagen zu den Protestanten: „Wenn Ihr in Eurem Leben glücklich sein, das ewige Leben erlangen und unsere Freude teilen wollt, unser Glück, katholisch zu sein, dann kommt und lernt unseren Glauben kennen. Ihr werdet sehen, ihr werdet das große Glück finden, das Ihr auf Erden haben sollt und das Euch im Himmel zuteil werden wird.“ Das ist wahre Liebe. Wir würden lügen, wenn wir zu den Protestanten sagen würden: „Eure Religion hat den gleichen Wert wie unsere.“⁴⁵⁴ In dieser Aussage ist klar eine Forderung zur Rückkehr der Protestanten zur katholischen Kirche zu erkennen, verbunden mit einer Minderbewertung des Protestantismus im Vergleich zum Katholizismus, die Lefebvre später noch verschärfte. In einem 1983 in Nantes gehaltenen Vortrag verglich er den Protestantismus mit einem Angriff auf das Lehramt der Kirche und setzte ihn mit dem von ihm als Häresie bezeichneten Liberalismus gleich, da sich, so Lefebvre, der Protestantismus von der Autorität der Kirche befreien wollte. Aufgrund seines Kirchenbildes konnte er diese Befreiung von der Kirche auch als Befreiung von der Autorität Gottes werten, die für ihn in einen Verfall der Moral und letztlich in der Apostasie mündete. Für ihn war der Protestantismus nichts anderes als ein Irrtum.⁴⁵⁵ Folgerichtig deutete Lefebvre den auf dem Konzil promulgierten Ökumenismus, den er in erster Linie stets auf den Protestantismus und nur selten auf die Orthodoxie bezog, als einen Verrat an der Wahrheit, weil er die Wahrheit verfälsche und der Irrtum der Wahrheit gleichgestellt werde. Demzufolge, so Lefebvre, verurteile sich der Ökumenismus

⁴⁵⁴ Marcel Lefebvre: Vortrag am 9. April 1978 in Essen. Der gesamte Text ist abrufbar unter: http://www.fsspx.at/index.php?option=com_content&view=article&id=10&Itemid=11&show=62 [eingesehen am 10.06.2010].

⁴⁵⁵ Marcel Lefebvre: Vortrag am 2. Februar 1983 in Nantes. Der vollständige Text ist abrufbar unter: http://www.fsspx.at/index.php?option=com_content&view=article&id=10&Itemid=11&show=72 [eingesehen am 10.06.2010].

selbst.⁴⁵⁶ Lefebvre übersah allerdings bei seiner Kritik, dass das Konzil mit seinem Dekret in keiner Weise eine Gleichstellung der Konfessionen behauptet hatte, sondern sogar explizit auf die bestehenden Unterschiede hinwies, die es im Laufe der Zeit zu klären gelte.⁴⁵⁷ Diese Ungenauigkeit, die man durchaus als Beweis einer fehlenden theologischen Fundierung werten kann⁴⁵⁸, hielt ihn nicht davon ab, weiter den Protestantismus und damit auch den Ökumenismus zu verurteilen. In einem Rundbrief an die Freunde und Wohltäter seiner Bruderschaft schrieb er, dass Satan selbst den Ökumenismus in das Konzil „eingeschmuggelt“ und er damit sowohl die Liturgie, die Lefebvre nach deren Reform nur als ‚protestantische Messe‘ bezeichnete, die Bibel und den Katechismus „vergiftet“ habe, indem man eine ökumenische Bibel, gemeint ist die Einheitsübersetzung, und einen neuen Katechismus veröffentlichte.⁴⁵⁹ Fasst man die an diesen Stellen aufgezeigte Kritik Lefebvres am Ökumenismus zusammen, so wird das Grundmotiv sämtlicher seiner Äußerungen offenkundig. Ganz in der vorkonziliaren Tradition stehend, hielt Lefebvre die katholische Kirche für die einzig wahre Kirche Christi, die allein die Mittel besitze, welche zum ewigen Heil führen können. Demzufolge konnte er alle anderen christlichen Gemeinschaften und ‚Kirchen‘ nur als Abspaltungen von der wahren, katholischen Kirche betrachten,

⁴⁵⁶ Lefebvre: Lettre ouverte, S. 97: *On ne peut pas fondre des principes contradictoires, c'est l'évidence, on ne peut pas réunir, de façon à n'en faire qu'une seule chose, la vérité et l'erreur. A moins d'adopter les erreurs et de rejeter tout ou partie de la vérité. L'œcuménisme se condamne de lui-même.*

⁴⁵⁷ UR 3,5: *Attamen fratres a nobis seiuncti, sive singuli sive Communitates et Ecclesiae eorum, unitate illa non fruuntur, quam Iesus Christus iis omnibus dilargiri voluit quos in unum corpus et in novitatem vitae regeneravit et convivicavit, quamque Sacrae Scripturae et veneranda Ecclesiae Traditio profitentur.*

⁴⁵⁸ Kozelka: Lefebvre, S. 118.

⁴⁵⁹ Marcel Lefebvre: Rundbrief an die Freunde und Wohltäter Nr. 14 vom 19. März 1978. Der Text ist abrufbar unter: http://www.fsspx.at/index.php?option=com_content&view=article&id=11&Itemid=12&show=45 [eingesehen am 10.06.2010].

die durch ihre Trennung dem Irrtum verfallen, ja sogar selbst zum Irrtum geworden seien. Infolgedessen war der Ökumenismus des Zweiten Vatikanischen Konzils, der von der ‚Rückkehr-Ökumene‘, wie sie die Lehre Lefebvres dringend zur Argumentation benötigte, absah, in den Augen Lefebvres die „Vermählung von Wahrheit und Irrtum“⁴⁶⁰ und daher gänzlich abzulehnen.

Diese theologisch kaum haltbare und pauschale Abwehr jeglicher ökumenischer Bestrebungen, die nicht im Sinne einer Rückkehr intendiert sind, hat sich in der Pius-Bruderschaft bis heute gehalten und in einer textgeschichtlich unzulässigen Weise sogar erweitert. In seinem Katechismus beispielsweise subsummiert Gaudron unter die nicht-katholischen Gemeinschaften auch sämtliche nicht-christlichen Religionen und vermischt daher die religions-theologische mit der konfessionstheologischen Ebene.⁴⁶¹ Zugleich hält er, wie Lefebvre, an der vorkonziliaren Tradition des *extra ecclesiam nulla salus* und der damit verbundenen Denkweise von ‚Wahrheit und Irrtum‘ fest und bezeichnet etwa die Protestanten stellvertretend für alle nicht-katholischen Gemeinschaften als Häretiker.⁴⁶² Bezüglich des vom Konzil angestoßenen ökumenischen Dialoges sagt er, dass damit die Kirche nach und nach ihren Absolutheitsanspruch aufgebe, und indem nun von ‚den Kirchen‘ gesprochen werde, ein Bruch der Tradition erfolgt sei, da man bis zum Konzil immer nur von einer Kirche, nämlich der katholischen Kirche, als einzig wahrer „Braut Christi“ gesprochen habe.⁴⁶³

In ähnlicher Weise kritisiert der Obere des Deutschland-Distrikts der Bruderschaft, Franz Schmidberger, den konziliaren Ökumenismus. In einer theologisch eher fragwürdigen Metapher sieht er Jesus Christus als Sonne und die

⁴⁶⁰ Ebd.

⁴⁶¹ Gaudron: Katholischer Katechismus zur kirchlichen Krise, S. 72-76.

⁴⁶² Ebd., S. 71.

⁴⁶³ Ebd., S. 68.

katholische Kirche als deren Strahlen, die untrennbar zusammengehören. Demzufolge könne es nur eine Kirche geben und zwar jene, die Jesus Christus selbst gegründet habe und die bis heute in der katholischen Kirche fortbestehe.⁴⁶⁴ Mit Blick auf die Teilhaftigkeit der nicht-katholischen Konfessionen an der Kirche Christi stellt er die katholische Kirche als Braut Christi dar und folgert daraus in polemischer Weise, dass die in *Unitatis redintegratio* postulierte Teilhaftigkeit bedeuten würde, Jesus Christus wäre eine Vielehe eingegangen.⁴⁶⁵ Auch die vom Konzil gegebenen Anweisungen für einen ökumenischen Dialog werden von Schmidberger kritisiert. Über die in Artikel 11 des Dekretes zu findende Formulierung, dass die Art und Weise, den katholischen Glauben zu artikulieren, kein Hindernis für den Dialog sein dürfe, schreibt er, dass dies einer Leugnung der Dogmen und einer Kapitulation vor dem Protestantismus gleich komme. Folglich sieht er die von den Konzilsvätern propagierte ‚Hierarchie der Wahrheiten‘ als Minderbewertung des katholischen Glaubens, daraus folgend als Minderbewertung Gottes und somit als den Abfall vom Glauben. Für ihn ist die Idee einer Rangordnung der Dogmen eine „Ungeheuerlichkeit“ und ein „Generalangriff auf das Christentum“.⁴⁶⁶ Auf der Grundlage seiner Ausführungen kommt Schmidberger, wie auch schon Lefebvre, zu dem Schluss, dass der konziliare Ökumenismus eine Vermählung der Wahrheit mit dem Irrtum sei, die Kirche sich also den revolutionären Gedanken der *fraternité*, der Brüderlichkeit mit den Häretikern, zu eigen mache und diese „Zeitbombe“ durch ihre Detonation zum Untergang des Katholizismus und somit zum Ende der Kirche Christi und der ganzen Menschheit führen werde.⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ Franz Schmidberger: Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils, S. 4.

⁴⁶⁵ Ebd., S. 5.

⁴⁶⁶ Ebd., S. 6.

⁴⁶⁷ Ebd., S. 7.

Überblickt man die hier dargestellte Haltung der Pius-Bruderschaft gegenüber dem vom Konzil angestoßenen ökumenischen Dialog, so lässt sich unschwer eine totale Abneigung, ja sogar Verurteilung und Bekämpfung erkennen, die ihren Nährboden in der vorkonziliaren katholischen Tradition und deren Lehre von der alleinigen Heilswahrheit der katholischen Kirche hat. Die aufgezeigten Verurteilungen der anderen christlichen Konfessionen, namentlich des Protestantismus, die fast schon an die Grenze zur Diffamierung reichen, sind der Schlüssel für jegliche Ablehnung des ökumenischen Dialoges durch die Pius-Bruderschaft. Wie groß diese Abneigung gegen die anderen Konfessionen seitens der Pius-Brüder ist, zeigt ein Zitat Lefebvres, das häufig in späteren Texten der Bruderschaft nachgedruckt wurde. Dieses Zitat besagt: „Im Himmel gibt es keine Protestanten, nur Katholiken.“⁴⁶⁸

Mit solch einer Grundhaltung ist es nicht verwunderlich, dass ein ökumenischer Dialog, wie ihn das Zweite Vatikanische Konzil wollte und intendierte, überhaupt keine Chance in der Pius-Bruderschaft haben konnte und bis heute nicht haben kann.

5.4 Die Gefahren des ‚Anti-Ökumenismus‘ der Pius-Bruderschaft

Ähnlich wie bei der Ablehnung der Religionsfreiheit trägt die ‚antiökumenische‘ Haltung der Lefebvre-Bewegung ein gewisses Gefahrenpotenzial in sich. Dieses betrifft in erster Linie den bereits seit Jahren laufenden interkonfessionellen Dialog der katholischen Kirche. Wie bei der religiösen Freiheit ist die Gefahr latent vorhanden, sie kann aber manifest werden, sollten die Verhandlungen des Vatikans mit der Bruderschaft für diese positiv verlaufen.

⁴⁶⁸ Lefebvre: Ils l'ont découronné, S. 176: *Au ciel, il n'y a pas de protestants, il n'y a que des catholiques!*

Am ehesten wäre dabei die katholisch-evangelische Zusammenarbeit in Gefahr. Bedingt durch die Meinung der Pius-Brüder über den Protestantismus wäre es nur verständlich, wenn sich die Kirchen der Reformation aus dem ökumenischen Dialog mit der katholischen Kirche zurückzögen, sollte diese eine Einigung mit der Bruderschaft erzielen, ohne zu verlangen, dass diese ihre Position zum Protestantismus revidierte. Die mögliche Folge wäre eine starke Belastung der ökumenischen Kontakte bis hin zu deren völligem Zusammenbruch. Das wiederum könnte für viele gemeinsame Projekte im caritativen wie auch im theologischen und gottesdienstlichen Bereich das Ende bedeuten.⁴⁶⁹ Der Image-Schaden der katholischen Kirche wäre immens und würde sie, auch mit Blick auf die anderen Konfessionen außerhalb des Protestantismus, in eine kirchliche und gesellschaftliche Isolation versetzen, wie sie vor dem Konzil geherrscht hatte. Ob dann die Kirche noch ihren Verkündigungsauftrag voll erfüllen könnte, darf bezweifelt werden. Es bleibt nur zu hoffen, dass der Vatikan sich bei den Verhandlungen dieser Gefahren bewusst ist und nicht durch eine mögliche Anerkennung der Pius-Brüder zugunsten einer Einheit innerhalb der katholischen Kirche das viel größere Ziel einer irgendwann zu erreichenden Einheit des gesamten Christentums aufgibt.

⁴⁶⁹ Schifferle: Die Pius-Bruderschaft, S. 320.

6. VERSÖHNUNG ODER ENDGÜLTIGER BRUCH – DER VATIKAN UND DIE PIUS-BRÜDER IM GESPRÄCH

Etwa ein halbes Jahr nachdem die Exkommunikation der vier Bischöfe der Pius-Bruderschaft aufgehoben wurde, lud Papst Benedikt die Bruderschaft zu Verhandlungen mit einer eigens zusammengerufenen vatikanischen Delegation ein. Da sich die Lefebvre-Bewegung genuin aus ihrer Ablehnung des Konzils heraus von der katholischen Kirche lossagte, ist das zentrale Thema dieser Gespräche, unter welchen Umständen die Pius-Brüder das Zweite Vatikanische Konzil voll anerkennen und somit wieder vollständig in die Kirche eingliedert werden können.⁴⁷⁰ Es stellt sich hierbei jedoch die Frage, ob eine solche ‚Versöhnung‘ überhaupt möglich ist. Überblickt man die Haltung der Pius-Bruderschaft zu den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils und zur Entwicklung, die die Kirche seit diesem Konzil durchlaufen hat, so sind es vor allem zwei Probleme, die bei den Verhandlungen relevant sind und von der vatikanischen Delegation berücksichtigt werden müssen. Diese beiden Probleme sollen abschließend kurz umrissen werden.

6.1 Pastoral oder dogmatisch? – Das Problem der Charakterisierung des Konzils

Das wohl grundlegendste Problem der Auseinandersetzung zwischen der katholischen Kirche und der Pius-Bruderschaft ist jenes der Charakterisierung des Zweiten Vatikanischen Konzils, worauf bereits im Eingangskapitel dieser Arbeit hingewiesen wurde.⁴⁷¹ Für Lefebvre konnte der Charakter des Konzils nur pastoral sein, da er, wie im Kapitel über *Dei Verbum* hinlänglich belegt, von einer Unveränderlichkeit der

⁴⁷⁰ Eberhard Schockenhoff: Versöhnung mit der Piusbruderschaft? Der Streit um die authentische Interpretation des Konzils, in: Stimmen der Zeit 228 (2010), S. 219.

⁴⁷¹ S. dazu die Seiten 9f. in dieser Arbeit.

Dogmen und Lehren der katholischen Kirche ausging und diese auch auf einem Konzil für ihn nicht zur Disposition stehen konnten. Ihm ging es vor allem um die Wahrung der katholischen Lehren, die dann – und hierin sah er die genuine Aufgabe des Konzils – in einer verbesserten pastoralen Weise verkündigt werden sollten.⁴⁷² Hier aber liegt bereits der entscheidende Fehler in der Denkweise Lefebvres. Papst Johannes XXIII. hatte zwar das Konzil vor die pastorale Frage gestellt, wie die Kirche in der Moderne auf die Menschen anziehend wirken könne, diese Frage hatte aber einen dogmatischen Grund. Denn indem es um die Praxis des Glaubens ging, musste man zunächst klären, was überhaupt zu glauben ist. Die Aufgabe des Konzils war es, dies aus der vollständigen Überlieferung der Kirche heraus zu eruieren.⁴⁷³ Die Konzilsväter taten dies unter dem Eindruck einer sich nach dem Zweiten Weltkrieg rasch verändernden Gesellschaft und einer zunehmenden Entkirchlichung, gegen die die Versammlung unter der Leitung des Heiligen Geistes, den sie täglich vor Sitzungsbeginn anrief, vorgehen wollte. Allerdings erkannte das Konzil, dass dieses Ziel nur durch eine umfassende Kritik der bisherigen Lehren und Ansichten der Kirche in Richtung einer „ehrlichen Erneuerung“ zu erreichen war. Längst hatte sich das Kirchenbild der Gegenreformation mit seinem Axiom des *extra ecclesiam nulla salus* als fragwürdig erwiesen und die strikte Ablehnung von neuen Strömungen der Philosophie und der Naturwissenschaften zog eine immer größer werdende Entfremdung zwischen Kirche und Kultur nach sich. Johannes XXIII. und die Konzilsväter erkannten, dass auf dieser Grundlage sämtliche neuen pastoralen Ansätze ins Leere laufen würden, wenn sich nicht an der Grundeinstellung der Kirche etwas ändern sollte. Daher mussten die Bemühungen des Zweiten Vaticanums beides sein: sowohl theologisch-dogmatisch als

⁴⁷² S. dazu den Text der Intervention Lefebvres zum Zweck des Konzils in Anm. 50.

⁴⁷³ Beinert: Nur pastoral oder dogmatisch verpflichtet?, S. 6f.

auch praktisch-pastoral.⁴⁷⁴ Erst durch eine intensive Beschäftigung mit der Lehre und der Tradition der Kirche konnten die Konzilsväter pastoral bedeutende Themen wie Ökumenismus, Religionsfreiheit und die nichtchristlichen Religionen zur Sprache bringen. Zu den unbestreitbar großen Leistungen des Konzils auf dogmatischer Ebene gehörte das Aufbrechen von Einseitigkeiten und Engführungen, wie sie vor allem die Neuscholastik praktizierte und ein entschiedenes Bekenntnis zur Gesamtüberlieferung der Kirche. Dazu gehörte vor allem die in *Unitatis redintegratio* und *Dignitatis humanae* vorgenommene Abmilderung des Absolutheitsanspruches der katholischen Kirche sowohl im konfessions- als auch religionstheologischen Bereich sowie die Betonung des Vorranges der Schrift vor der Tradition und das Wirken des Heiligen Geistes in *Dei Verbum*.⁴⁷⁵ All diese Aspekte wurden im Laufe dieser Untersuchung aufgezeigt, ebenso auch das Grundmotiv der Hinwendung zu einer anthropologisch gerichteten Theologie, die den Menschen und seine Bedürfnisse, aber auch seine Geschichtlichkeit im Blick hat. Hier wird deutlich, dass das Zweite Vaticanum nicht nur auf pastoraler Ebene Wirkung gezeigt, sondern auch dogmatische Verbindlichkeiten festgelegt hat, die bis heute für jeden Katholiken normativ sind. Dabei stellen diese Verbindlichkeiten keine Veränderungen oder Neuformulierungen der traditionellen Kirchenlehre dar. Sie sind vielmehr das Ergebnis einer wirklichen Auseinandersetzung der Kirche mit ihrer gesamten Tradition, die nicht mehr verengt auf einzelne Epochen festgelegt wurde und die durch das Wirken des Heiligen Geistes auch durchaus erneuerbar und fähig zur Weiterentwicklung ist.⁴⁷⁶

Für die Verhandlungen des Vatikans mit der Pius-Bruderschaft hat dies insofern Folgen, als dass die Lefebvre-Bewegung diese dogmatischen Verbindlichkeiten, welche sie

⁴⁷⁴ Ebd., S. 7.

⁴⁷⁵ Ebd., S. 9.

⁴⁷⁶ Ebd., S. 10f.

bisher mit Verweis auf die Unveränderlichkeit der Dogmen und aufgrund ihres starren Traditionalismus stets abgelehnt hatte, anerkennen muss, wenn sie wieder in die Kirche eingegliedert werden will. Nur wenn die Pius-Brüder akzeptieren, dass der Heilige Geist in seiner Kirche wirkt und daher die kirchliche Tradition durchaus neue Perspektiven und Denkweisen, wie etwa Ökumenismus und die Religionsfreiheit auf dem Konzil, beinhalten kann, erst dann ist eine Wiedereingliederung der Bruderschaft in die Kirche möglich und sinnvoll.

6.2 Die Pius-Bruderschaft als fundamentalistische Bewegung

Neben die Problematik der Charakterisierung des Zweiten Vatikanischen Konzils tritt ein weiteres Problemfeld, das sich unmittelbar aus den Haltungen der Pius-Brüder zu den in dieser Arbeit behandelten Dokumenten und Beschlüssen des Zweiten Vaticanums ergibt. Der Theologe Thomas Rigl hat anhand eines Kriterienkataloges nachgewiesen, dass die Pius-Bruderschaft nicht nur eine rein traditionalistische Splittergruppe innerhalb des Katholizismus ist, sondern in ihren Lehren und Thesen eindeutig religiös-fundamentalistische Positionen vertritt, ein Faktum, welches ebenfalls bei den derzeitigen Verhandlungen nicht außer Acht gelassen werden sollte.

Die wichtigsten von Rigl vorgeschlagenen Kriterien, um zu zeigen, dass die Lefebvre-Bewegung fundamentalistisch ist, sind vier Strategien und Verhaltensweisen: Ein weltanschaulicher Dualismus verbunden mit einer gewissen Kriegsmetaphorik, ein starrer und unveränderlicher Dogmatismus, eine scharfe Kritik an der Moderne, die bei der Pius-Bruderschaft in die Ablehnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, der Demokratie und der Menschenrechte mündet sowie ein ausgebildeter Autoritarismus. Die Grundlage dafür ist, so Rigl, ein umfassendes Bedürfnis fundamentalistischer

Gruppierungen nach Sicherheit und Halt in allen Lebensbereichen. Die genannten Strategien sind Mittel, um diese Sicherheit und diesen Halt zu erlangen.⁴⁷⁷

Der weltanschauliche Dualismus zeigt dieses Grundbedürfnis der Fundamentalisten am deutlichsten. Er resultiert aus der Angst vor der modernen Lebenswelt, die sehr komplex ist und ständig nach neuen Entscheidungen verlangt. Um dabei nicht die Orientierung zu verlieren, reduzieren Fundamentalisten „die bunte Palette der Farben, die unsere Wirklichkeit ausmachen“ so, dass die Komplexität der Lebenswelt faktisch aufgehoben und diese in ein Schema von „schwarz und weiß“, Gut und Böse gesetzt wird. Alles was existiert, wird entweder als gut oder schlecht bewertet. Feine Unterschiede und Nuancierungen, wie sie in der komplexen Lebenswelt der Moderne vorherrschen, werden nicht wahrgenommen und die Realität erscheint nun sehr einfach und unkompliziert. Die so vereinfachend denkenden Personen und Gruppen sehen sich dabei immer auf der Seite des ‚Guten‘ und verurteilen die Außenwelt als verdorben oder sogar als satanisch.⁴⁷⁸ Verbunden damit ist eine ausgeprägte Kriegsmetaphorik, die darauf abzielt zu verdeutlichen, dass sich das ‚Gute‘ mit dem ‚Schlechten‘ im Kampf befindet. Des Öfteren werden auch „wahnhaftige Verschwörungstheorien“ propagiert, die hinter dem ‚Schlechten‘ geheimbündlerische Aktivitäten am Werk sehen.⁴⁷⁹

Untersucht man nun Aussagen der Pius-Brüder, so lassen sich die von Rigl dargestellten Punkte tatsächlich wiederfinden. So spricht etwa der umstrittene Bischof der Bruderschaft Richard Williamson davon, dass die ganze Welt falsch denke und irrefgeführt worden sei. Allerdings, so Williamson weiter, gehe das die Bruderschaft nichts an, da sie den wahren katholischen Glauben und somit das Licht der Welt „vom Heiland selbst“ empfangen habe. Die ganze Welt hin-

⁴⁷⁷ Rigl: Die Pius-Bruderschaft als fundamentalistische Bewegung, S. 33.

⁴⁷⁸ Ebd., S. 33f.

⁴⁷⁹ Ebd., S. 34.

gegen wandle in der Finsternis.⁴⁸⁰ Aus dieser Aussage lässt sich eindeutig ein Dualismus zwischen der Welt als dem ‚Schlechten‘ und der Bruderschaft als dem einzigen ‚Guten‘ erkennen. Verstärkt wird dieser Dualismus durch die erwähnte Kriegsmetaphorik, wie sie sich in vielen Verlautbarungen und Schriften der Pius-Brüder finden lässt. So wird die Bruderschaft des öfteren als „wahre Armee“ bezeichnet, deren General Gott selber sei. Mit ihm gemeinsam wolle man diese Welt und sogar die durch das Zweite Vaticanum „vergiftete“ Kirche „zurückerobern“.⁴⁸¹ Auch Verschwörungstheorien werden von der Pius-Bruderschaft zur Unterstützung ihres Dualismus herangezogen. Vor allem die Freimaurer sind dabei beliebte Gegner, da sie, so die Meinung der Pius-Brüder, Häretiker sind, die im Geheimen operieren und daher ihr Wirken nicht direkt erkannt werden könne. Sie stünden hinter dieser „neuen Welt“, die gottlos geworden sei.⁴⁸² Überblickt man dies alles, so wird deutlich, dass die Pius-Bruderschaft einen weltanschaulichen Dualismus vertritt und sich darüber hinaus eines Kriegsvokabulars und diverser Verschwörungstheorien bedient, weshalb festgestellt werden kann, dass sie dieses Kriterium einer fundamentalistischen Bewegung gänzlich erfüllt.

Das zweite Kriterium ist der von Rigl erwähnte Dogmatismus. Unter ihm wird die Lehre fundamentalistischer Gruppen verstanden, nur sie seien im Vollbesitz der ganzen Wahrheit, da sie aufgrund ihres dualistischen Weltbildes allein auf der Seite des ‚Guten‘ und somit an der Seite Gottes stünden. Dabei wird die „durch Gott repräsentierte Wahr-

⁴⁸⁰ Richard Williamson: Brief an die Freunde der Pius-Bruderschaft, in: Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X. Deutschland, Nr. 333 (2006), S. 21.

⁴⁸¹ Bernard Fellay: Brief an die Freunde der Pius-Bruderschaft, in: Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X. Deutschland, Nr. 357 (2008), S. 15.

⁴⁸² Richard Williamson: Brief an die Freunde der Pius-Bruderschaft, in: Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X. Deutschland, Nr. 358 (2008), S. 10.

heit“ als ewig und unveränderlich angesehen, da auch Gott als der Ewige und Unveränderliche gedacht wird. Daher muss auch die Lehre der fundamentalistischen Bewegung unveränderlich sein und sowohl ewige als auch alleinige Gültigkeit besitzen. Das eigene Bibel- und Traditionsverständnis wird zur Norm erhoben, neben der keine weiteren Lehren geduldet werden können, weshalb sich auch jede inhaltliche Diskussion erübrigt. Die Angst vor Orientierungslosigkeit wird hier also damit bekämpft, dass es für die Fundamentalisten nur eine einzige Norm geben kann und somit keine Entscheidung notwendig ist.⁴⁸³ Dass dieses Kriterium auf die Pius-Bruderschaft vollkommen zutrifft, wurde in dieser Arbeit bereits eindeutig belegt. Mit Blick auf ihr Traditionsverständnis zeigt die Lefebvre-Bewegung deutlich, dass sie an der Unveränderlichkeit der katholischen Lehre und deren alleiniger Gültigkeit festhält.⁴⁸⁴ Dennoch sei hier ein Zitat des deutschen Distriktoberen der Bruderschaft, Franz Schmidberger, angeführt, in der diese Haltung zusammengefasst zum Ausdruck kommt. Schmidberger schreibt: „Die Priesterbruderschaft steht für die Absolutheit und ewige Unveränderlichkeit der Wahrheit, steht für das Dogma der Allerheiligsten Dreifaltigkeit und für den Alleinvertretungsanspruch Jesu Christi.“⁴⁸⁵ Auch die Strategie des Dogmatismus wird somit von der Pius-Bruderschaft gänzlich rezipiert und angewendet.

Die dritte Verhaltensweise ist nach Rigl eine Kritik an der Moderne, die man auch als Antimodernismus bezeichnen kann. Die moderne Welt wird dabei als eine Gesellschaft gesehen, die von den ‚falschen Ideen‘ des Liberalismus und des Relativismus „vergiftet“ ist und die durch ihre Anpassung an den Zeitgeist zunehmend gottloser wird. Vor allem im Be-

⁴⁸³ Rigl: Die Pius-Bruderschaft als fundamentalistische Bewegung, S. 34f.

⁴⁸⁴ Vgl. hierzu die Ausführungen in Kap. 3 dieser Arbeit, v. a. Kap. 3.2

⁴⁸⁵ Franz Schmidberger: Brief an die Freunde der Pius-Bruderschaft, in: Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X. Deutschland, Nr. 337 (2007), S. 3.

reich der Moral wird häufig auf die „Verkommenheit der Moderne“ hingewiesen, da der Mensch in seinem ‚irrigen‘ Freiheitsverständnis keine Autoritäten mehr anerkenne und sich zum Herren seiner selbst mache, weshalb er keiner moralischen Verpflichtung mehr nachzukommen brauche.⁴⁸⁶ Auch die Pius-Bruderschaft hat eine solche antimodernistische Einstellung, wie sich aus vielen Äußerungen und Schriften entnehmen lässt. So schreibt etwa Franz Schmidberger im Mitteilungsblatt der Bruderschaft in Deutschland: „Wir dürfen dem Götzen Zeitgeist – dem Liberalismus, dem religiösen Relativismus, der in allen Religionen Heilswege sieht, dem Geist dieser Welt, der permissiven Moral – auch nicht ein einziges Weihrauchkorn opfern.“⁴⁸⁷ Bischof Bernhard Fellay zieht sogar noch deutlichere Parallelen zur Modernismuskrise, wie sie am Ende des 19. und am Beginn des 20. Jahrhunderts in der Kirche stattgefunden hat. Er schreibt, dass die Pius-Bruderschaft bereit sei, mit ihrem Blut das Credo niederzuschreiben und den Antimodernisteneid zu unterzeichnen.⁴⁸⁸ Der Antimodernisteneid war ein Versprechen, das seit 1907 von allen Priesteramtskandidaten und Priestern abgelegt werden musste. Sie versprachen darin, sich gegen die ‚modernen Irrtümer‘ wie Liberalismus, Relativismus und Ökumenismus zu wenden. Dieser Eid wurde unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil abgeschafft. In der Pius-Bruderschaft ist er allerdings heute noch verpflichtend und dementsprechend findet sich dort auch noch das Gedankengut, dass die moderne Welt den Irrlehren, vor allem denen des Liberalismus verhaftet sei. Daher kann durchaus gefolgert werden, dass die Modernismuskrise für die Lefebvre-Bewegung immer noch

⁴⁸⁶ Rigl: Die Pius-Bruderschaft als fundamentalistische Bewegung, S. 40.

⁴⁸⁷ Franz Schmidberger: Brief an die Freunde der Pius-Bruderschaft, in: Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X. Deutschland, Nr. 361 (2009), S. 2.

⁴⁸⁸ Bernard Fellay: Offener Brief vom 24. Januar 2009, in: Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X. Deutschland, Nr. 361 (2009), Heftbeilage.

aktuell ist.⁴⁸⁹ Die antimodernistische Haltung der Pius-Brüder erstreckt sich aber nicht nur auf die Verurteilung der modernen Gesellschaft, sondern zeigt sich auch in der Ablehnung des Zweiten Vaticanums, welches, so die Pius-Bruderschaft, das liberale Gedankengut der Moderne in die Kirche gebracht und sie somit völlig zerstört habe. Dies zeige sich vor allem in der Wertschätzung der größten neuzeitlichen Häresie, dem aus dem Liberalismus „geborenen“ Protestantismus, den das Konzil mit seinem Dekret *Unitatis redintegratio* zur Wahrheit erhoben habe und der nun, da er in die Kirche eingedrungen sei, diese vergifte und zerstöre.⁴⁹⁰ Auch die Demokratie und die Menschenrechte, beides Errungenschaften der modernen Gesellschaft, werden demzufolge als „falsche und gottlose Gesellschaftsform“ und als „falsche Rechte“ bezeichnet, da sie die Autorität Gottes und der Kirche in Frage stellen würden. Besonders die Gewissens- und Religionsfreiheit sowie die Meinungs- und Pressefreiheit werden als Gottlosigkeit und Selbstverherrlichung des Menschen betrachtet und daher verurteilt.⁴⁹¹ Das Gesamtbild, welches sich für die Pius-Bruderschaft bezüglich ihres Antimodernismus darstellt, beweist eindeutig, dass sie sowohl die moderne Gesellschaft an sich als auch deren Errungenschaften wie Demokratie und Menschenrechte ablehnt. Auch dies macht den fundamentalistischen Charakter der Lefebvre-Bewegung einmal mehr deutlich.

Als letztes Kriterium sei noch der von Rigl beschriebene Autoritarismus erwähnt. Da, wie bereits erwähnt wurde, fundamentalistische Gruppierungen nach Halt und Orientierung suchen, vereinfachen sie nicht nur ihre Lehren sondern sie verlangen auch nach klaren Regeln und Handlungsanwei-

⁴⁸⁹ Peter Neuner: Eine neue Modernismuskontroverse? Theologiegeschichtliche Überlegungen zum Streit um die Pius-Bruderschaft, in: Münchener Theologische Zeitschrift 60 (2009), S. 258.

⁴⁹⁰ Franz Schmidberger: Der Protestantismus in der ökumenischen Bewegung, Jaidhof 1999, S. 15-17.

⁴⁹¹ Matthias Gaudron: Die Menschenrechte, in: Civitas 2 (2008), S. 50f. Vgl. dazu auch die Kapitel 4 und 5.

sungen. Man kann dabei von einem gesteigerten Autoritätsbedürfnis sprechen, das bedingt, dass etwa dem Gründer oder Leiter einer solchen fundamentalistischen Gruppe, den man oft als ‚Vater‘ bezeichnet, unbedingter Gehorsam zu leisten und gebührende Verehrung entgegenzubringen ist. Der ihm geschuldete Respekt, so Rigl, grenze dabei oft an Unterwürfigkeit und selbstaufgebende Demut. Alles was dieser ‚Vater‘ sagt, gilt als Gesetz, an dem sich die Anhänger ausrichten haben. Sie selbst müssen dann keine Entscheidungen mehr treffen, da dies der ‚Vater‘ für sie tut. Ein solcher Patriarchalismus, der in einigen Zusammenhängen auch durchaus ein Matriarchalismus sein kann, ist nach Rigl ebenfalls eine Strategie des Fundamentalismus.⁴⁹² In der Pius-Bruderschaft ist dieses Kriterium sogar in zweifacher Weise erfüllt. Zum einen spricht sie, was teilweise hier schon des Öfteren angeklungen ist, von der Autorität Gottes und ‚seiner Kirche‘, deren Geboten und Lehren uneingeschränkt Folge zu leisten ist. Grundgelegt wird diese Meinung durch ein strikt hierarchisches und monarchisches Weltbild, in dem der Idee von Unter- und Überordnung breiter Raum gewährt wird. Deutlich wird dies etwa in einem Brief von Franz Schmidberger, der schreibt: „Die christliche Kultur ist wesentlich Ehrfurcht in Unter- und Überordnung, Befehlen um des Wohles der Untergebenen willen, Gehorchen um Gottes willen. Zu dieser Kultur, die Adel, Würde und Schönheit ausstrahlt, muss uns der lebendige Gottesgeist zurückführen.“⁴⁹³ Hier wird ein Autoritarismus propagiert, an dessen Spitze Gott und vor allem die Kirche stehen, nach deren Befehlen sich alle zu richten haben. Paradox dabei ist, dass Schmidberger für seine Argumentation den ‚lebendigen Gottesgeist‘ bemüht, dessen Wirken gerade mit Blick auf das Zweite Vatikanum und die Erneuerung der Kirche von der

⁴⁹² Rigl: Die Pius-Bruderschaft als fundamentalistische Bewegung, S. 35.

⁴⁹³ Franz Schmidberger: Brief an die Freunde der Pius-Bruderschaft, in: Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X. Deutschland, Nr. 329 (2006), S. 33.

Pius-Bruderschaft ansonsten vernachlässigt, wenn nicht sogar vollständig geleugnet wird.⁴⁹⁴ Die zweite Form des Autoritarismus innerhalb der Bruderschaft ist die an Hörigkeit grenzende Wertschätzung, die Marcel Lefebvre, dem Gründer und geistlichen Vater der Pius-Brüder, von diesen entgegengebracht wird. Dessen öffentliche Gottesdienste, Vorträge und Auftritte waren bisweilen Großveranstaltungen mit bis zu 10.000 Teilnehmern, und seine Bücher und Texte finden auch rund 20 Jahre nach seinem Tod immer noch einen enormen Absatz.⁴⁹⁵ In den monatlichen Mitteilungsblättern der Pius-Bruderschaft werden regelmäßig Texte Lefebvres neu abgedruckt und seine Lehren und Ansichten sind die bis heute gültigen Satzungen seiner Bewegung. Der daraus entstandene Personenkult gipfelt in der Forderung, Lefebvre heiligzusprechen, da er ein Verteidiger der Heiligen Messe und ein leuchtendes Beispiel für Liebe, Demut und alle Tugenden gewesen sei.⁴⁹⁶ Indem sich die Pius-Bruderschaft bis heute stets an ihrem Gründer orientiert hat und dessen Lehren uneingeschränkt Folge geleistet wird, erfüllt sie auch das letzte Kriterium einer fundamentalistischen Bewegung, einen Autoritarismus, der nicht nur Orientierung, sondern auch Hörigkeit bis hin zur Aufgabe des eigenen Denkens ist.

Zusammenfassend lässt sich also die These Rigls, die Pius-Brüder seien eine fundamentalistische Bewegung, in vollem Umfang bestätigen. In Bezug auf die derzeit laufenden Verhandlungen des Vatikans mit der Bruderschaft ist daher zu fragen, ob ein solcher Fundamentalismus, der sich durch ein gefährlich einfaches Weltbild, einen starren und unerschütterlichen Dogmatismus, eine rigorose Ablehnung der Moderne und deren anthropologisch kaum positiv genug zu bewertenden Errungenschaften wie Demokratie und Men-

⁴⁹⁴ Vgl. dazu die Ausführungen über das pneumatologische Moment in Kap. 3 dieser Arbeit.

⁴⁹⁵ Schifferle: Die Pius-Bruderschaft, S. 14.

⁴⁹⁶ Pierre Verrier: Gebet für die Heiligsprechung S. E. Erzbischof Marcel Lefebvre, in: Damit die Kirche fortbestehe, S. 977.

schenrechte sowie durch ein bis zur Selbstaufgabe gehendes Autoritätsbedürfnis auszeichnet, überhaupt einen Platz in der katholischen Kirche haben kann und soll. Auch wenn derzeit nicht sicher ist, ob und wie die Gespräche zu einem Ergebnis kommen, so muss der vatikanischen Delegation klar sein, dass die Pius-Brüder nicht nur ein anderes Bild des Zweiten Vatikanischen Konzils vertreten, sondern auch und vor allem eine fundamentalistische Gruppierung sind, deren Grundpositionen denen der katholischen Kirche seit dem letzten Konzil und der modernen Gesellschaft diametral zuwiderlaufen. Erst wenn die Lefebvre-Bewegung entscheidende Punkte, die sie als fundamentalistisch erscheinen lassen, überdenkt und revidiert, kann ein Dialog mit Rom begonnen werden, der ansonsten Gefahr läuft, dass der religiöse Fundamentalismus mitsamt seiner Menschenfeindlichkeit in der Kirche einen festen Platz erhält.

7. SCHLUSSBETRACHTUNG UND AUSBLICK

So sehr das Thema ‚Pius-Bruderschaft‘ zu Beginn des Jahres 2009 für Aufregung sorgte, inzwischen ist es doch still geworden. Die Sorge der breiten kirchlichen Öffentlichkeit um die Anerkennung und die Relevanz des Zweiten Vatikanischen Konzils ist der Empörung über den Skandal der Missbrauchsfälle innerhalb der katholischen Kirche gewichen. Dennoch hat die Auseinandersetzung der Kirche mit der von Marcel Lefebvre gegründeten Bewegung nicht an Bedeutung verloren. Es stellt sich, gerade mit Blick auf die laufenden Verhandlungen, die Frage, ob es am Ende zu einer Einigung der katholischen Kirche mit der Pius-Bruderschaft kommen und wie diese dann aussehen wird. Der grundlegende Verhandlungsgegenstand wird dabei nicht das Zweite Vaticanum an sich sein können, dieses steht nicht zur Debatte, sondern eine Interpretation seiner Texte, die von beiden Seiten getragen werden kann.⁴⁹⁷

Diese Arbeit hat nach der Interpretation der Pius-Bruderschaft bezüglich dreier zentraler Texte des Zweiten Vaticanums gefragt und die jeweiligen Positionierungen der Bruderschaft herausgearbeitet. Dabei wurde deutlich, dass die Pius-Brüder ihren Lehren und Haltungen ein Traditionsverständnis zugrunde legen, das sich lediglich aus Versatzstücken der gesamten kirchlichen Lehrtradition zusammensetzt und dabei vor allem das vom Zweiten Vaticanum in *Dei Verbum* besonders betonte Wirken des Heiligen Geistes leugnet. Für die Lefebvre-Bewegung ist die Tradition der Kirche das Maß aller Dinge und eine Erneuerung im Sinne einer geistgeführten Reform wird kategorisch ausgeschlossen. Die aufgezeigten Folgen sind ein starrer Dogmatismus, der die Kirche in der modernen Gesellschaft in die Isolation führen würde, und eine Burgenmentalität, die die Bedürfnisse der Menschen nicht mehr wahrnimmt und stattdessen rein

⁴⁹⁷ Schockenhoff: Versöhnung mit der Piusbruderschaft?, S. 219.

auf die Bewahrung der von Gott gegebenen Wahrheit fixiert ist.

Diese Folgen zeigen sich konkret in den dargestellten Positionen der Bruderschaft gegenüber *Dignitatis humanae* und *Unitatis redintegratio*. Lefebvre und seine Anhänger verweisen stets auf frühere Lehrdokumente der Kirche, in denen die religiöse Freiheit bestenfalls als Freiheit der Katholiken verstanden und der Ökumenismus gänzlich abgelehnt wurde. Dass das Konzil diese beiden strittigen Anliegen unter neuen Gesichtspunkten betrachtete und so die Kirche befähigte, in einer modernen und pluralistischen Gesellschaft ihrem Verkündigungsauftrag nachzukommen, wird als Verrat an der Tradition und als Aufgabe des Absolutheitsanspruches gewertet und verurteilt. Die daraus entstehenden Gefahren sind schwerwiegend und dürfen nicht unbedacht bleiben. Die Pius-Bruderschaft lehnt, indem sie die religiöse Freiheit nur als Freiheit der Katholiken, ihren Glauben zu praktizieren, versteht, nicht nur ein grundlegendes Menschenrecht, sondern die Würde jedes einzelnen Menschen gänzlich ab. Dass sich daraus weitere ernstzunehmende Gefahren ergeben, wurde hinlänglich nachgewiesen.

Die Haltung der Pius-Brüder zur Ökumene hat gezeigt, dass sie immer noch an der Tradition des ‚extra ecclesiam nulla salus‘ festhalten und sowohl auf religions- als auch konfessionstheologischer Ebene einen Absolutheitsanspruch erheben, der nur der katholischen Kirche das Recht einräumt, wahre Kirche Jesu Christi zu sein. Auch hieraus resultiert eine Gefahr, nämlich das Ende jeglicher ökumenischer Beziehungen der katholischen Kirche, sollte die Pius-Bruderschaft ohne Revidierung ihrer antiökumenischen Positionen einen Platz in der katholischen Kirche finden.

Zuletzt hat diese Arbeit bewiesen, dass neben der Interpretation der einzelnen Konzilstexte weitere Problemfelder existieren, die bei den Verhandlungen mit bedacht werden müssen. Die Pius-Bruderschaft charakterisiert das Zweite Vaticanum als rein pastorales Konzil ohne dogmatische Ver-

bindlichkeit und zeigt darüber hinaus, dass sie keine reine Splittergruppe innerhalb der katholischen Kirche mehr ist, sondern vielmehr eine religiös fundamentalistische Gruppierung, die sich gegen die Errungenschaften der Moderne wie Menschenrechte und Menschenwürde stellt und für einen katholischen Integralismus eintritt, der einer obrigkeitshörigen, antimodernen, dogmatistischen und dualistischen Diktatur gleichkommt und in der der Mensch nur als Objekt, nicht aber als Subjekt der Lebenswirklichkeit anerkannt wird.

Betrachtet man die gesamten Ergebnisse dieser Arbeit, so wird deutlich, dass die vatikanische Verhandlungsdelegation nicht nur eine bloße Anerkennung des Zweiten Vatikanischen Konzils an sich fordern sollte, das wäre letztlich ein Lippenbekenntnis ohne Tragweite⁴⁹⁸, sondern dass sie gezielt auf die Positionierungen der Pius-Brüder gegenüber den einzelnen 16 Konzilstexten schauen sollte. Nur so können die Gefahren für die Kirche und die Gesamtgesellschaft erkannt werden, die sich hinter den Positionen und Lehren der Lefebvre-Bewegung verbergen. Die vorliegende Arbeit hat dies für drei wesentliche Konzilsdokumente getan. Für die übrigen 13 Konzilsbeschlüsse, vor allem für jenen über die Kollegialität der Bischöfe⁴⁹⁹, wären weitere Untersuchungen von Interesse. Ebenso wäre zu fragen, in welcher Form die Wiedereingliederung der Pius-Bruderschaft in die Kirche erfolgen kann. Eine gänzliche Auflösung der Bewegung scheint wenig wahrscheinlich und die vorgeschlagene Errichtung einer Personalprälatur päpstlichen Rechts würde bedeuten,

⁴⁹⁸ Schockenhoff: Versöhnung mit der Piusbruderschaft?, S. 220.

⁴⁹⁹ Das Dekret *Christus Dominus* über die Hirtenaufgabe der Bischöfe wurde von Lefebvre und seinen Anhänger deshalb kritisiert, weil man hier den Focus vor allem auf die Kollegialität der Bischöfe untereinander und mit dem Papst gelegt hatte. Die Pius-Bruderschaft sieht darin die Aufgabe der Leitungsgewalt des Papstes und die Ablehnung der päpstlichen Unfehlbarkeit. Neben der Religionsfreiheit (*liberté*) und dem Ökumenismus (*fraternité*) wurde die Kollegialität der Bischöfe von den Pius-Brüdern mit dem Begriff der *égalité* aus der Französischen Revolution in Zusammenhang gebracht und gehört zu den am häufigsten kritisierten Beschlüssen des Konzils.

dass die Bruderschaft nur dem Papst, aber nicht dem jeweiligen Diözesanbischof zu Gehorsam verpflichtet ist, was wiederum einige Probleme und Fragen aufwirft, die genauer zu analysieren wären.⁵⁰⁰

Wie letztendlich die Ergebnisse der Verhandlungen des Vatikan mit der Pius-Bruderschaft aussehen, kann derzeit niemand so recht sagen. Fakt ist, dass die Gespräche beendet und der Bruderschaft am 14. September 2011 eine ‚lehrmäßige Präambel‘ übergeben wurden, über deren Inhalt bisher nichts Näheres bekannt ist. Laut Pressecommuniqué des Vatikanischen Presseamtes legt diese Präambel „einige Prinzipien in Glaubensfragen und Kriterien für die Interpretation der katholischen Lehre dar, die notwendig sind, um die Treue zum Lehramt der Kirche und ein *sentire cum Ecclesia* zu garantieren.“⁵⁰¹ Ausdrücklich wurde dabei festgehalten, dass weiterhin ein Raum für Diskussionen sowie Klärungen theologischer Fragen und Begriffe des Zweiten Vatikanischen Konzils bestehen bleibe.⁵⁰²

Etwa zweieinhalb Monate später, am 29.11.2011 äußerte sich der derzeitige Generalobere der Bruderschaft, Bernard Fellay, in einem Interview zu den Vorgängen im September und erklärte, dass die Präambel des Vatikan für die Pius-Brüder nicht akzeptabel sei und man deshalb von der Möglichkeit Gebrauch machen wolle, Ergänzungen und Bemer-

⁵⁰⁰ Hünemann: Excommunicatio – Communicatio, S. 128.

⁵⁰¹ Der komplette Text des Kommuniqués in deutscher Übersetzung findet sich auf der Homepage der Pius-Bruderschaft Deutschland: <http://www.piusbruderschaft.de/ueber-uns/generalhaus/stellungnahmen/5854-pressekommuniquee-des-vatikans> [eingesehen am 02.01.2012]. Der Originaltext in italienischer und französischer Sprache ist auf der Internetseite des Vatikan zu finden: http://press.catholica.va/news_services/bulletin/news/28010.php?index=28010&po_date=14.09.2011&lang=ge#TESTO%20IN%20LINGUA%20FRANCESE [eingesehen am 02.01.2012].

⁵⁰² Ebd.

kungen zur Präambel hinzuzufügen und weiterhin mit den römischen Autoritäten in Verbindung zu bleiben.⁵⁰³

Hielten einige Medien bereits im September 2011 eine Lösung des Konflikts für unmittelbar greifbar⁵⁰⁴, so scheint nun lediglich eine neue Runde in der Auseinandersetzung zwischen der Kirche und den Piusbrüdern eingeläutet zu sein, an deren Ende sich nicht nur das Schicksal einer kirchlichen Splittergruppe, sondern wohlmöglich auch das der Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils für die katholische Kirche insgesamt entscheiden wird.

⁵⁰³ Das vollständige Interview findet sich auf der Homepage der Pius-Bruderschaft Deutschland: <http://www.piusbruderschaft.de/startseite/offizielle-stellungnahmen/969-internationales-presseportal-dici/6120-interview-mit-bischof-fellay-die-gespraechе-mit-rom> [eingesehen am 02.01.2012].

⁵⁰⁴ Vgl. hierzu die Meldung der Webseite kath.net, die in enger Verbindung zur KNA steht: <http://www.kath.net/detail.php?id=33066> [eingesehen am 28.11.2011].

QUELLEN UND LITERATUR

Quellen

Kirchenväter

Irenäus: Adversus haereses (FC 8/3, Brox).

Lactantius: De institutionibus divinis (CSEL 19, Brandt).

Tertullianus: Ad Scapulam (CCL 2, Dekkers).

Tertullianus: De Corona Militis (CCL 2, Kroymann).

Tertullianus: De praescriptione haereticorum (SC 46, Refoulé).

Vincentius Lerinensis: Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haereticorum novitates (CCL 64, Demeulenaere).

Texte von Marcel Lefebvre:

Lefebvre, Marcel: Cinquième intervention – Novembre 1963. Au sujet du schéma concernant l'oecumenisme et son appendice sur la <<Liberté religieuse>>, in: J'accuse le Concile, hg. v. Marcel Lefebvre, Martigny 1976, S. 32-36.

Ders.: Das Mandatum apostolicum für die Bischofskongregation am 30. Juni 1988, in: Damit die Kirche fortbestehe. S. E. Erzbischof Marcel Lefebvre der Verteidiger des Glaubens, der Kirche und des Papsttums, hg. v. der Priesterbruderschaft St. Pius X., Stuttgart 1992, S. 745f.

Ders.: Des prêtres pour demain, in: Un Évêque parle. Écrits et Allocutions 1, 1963-1974, hg. v. Dominique Martin Morin, Paris 1974, S. 206-234.

Ders.: Deuxième intervention – 27 novembre 1962. Sur la finalité du Concile, in: J'accuse le Concile, hg. v. Marcel Lefebvre, Martigny 1976, S. 17-21.

Ders.: Die Grundsatzerklärung vom 21. November 1974, in: Damit die Kirche fortbestehe. S. E. Erzbischof Marcel Lefebvre der Verteidiger des Glaubens, der Kirche und des Papsttums, hg. v. der Priesterbruderschaft St. Pius X., Stuttgart 1992, S. 74f.

Ders.: Ils l'ont découronné. Du libéralisme à l'apostasie. La tragédie conciliaire, Escourolles 1987.

Ders.: Lettre ouverte aux catholiques perplexes, Paris 1985.

Ders.: Meine vierzig Bischofsjahre. Afrika – Rom – Ecône, Stuttgart 1988.

Ders.: Mes doutes sur la liberté religieuse, LetPasto 1989, ND Clovis 2000.

Ders.: Pour que l'Eglise continue, in: Un Évêque parle. Écrits et Allocutions 1, 1963-1974, hg. v. Dominique Martin Morin, Paris 1974, S. 171-203.

Ders.: Predigt am 26. März 1977 in Ecône, in: Damit die Kirche fortbestehe. S. E. Erzbischof Marcel Lefebvre der Verteidiger des Glaubens, der Kirche und des Papsttums, hg. v. der Priesterbruderschaft St. Pius X., Stuttgart 1992, S. 226-232.

Ders.: Predigt am 4. März 1979 anlässlich einer Subdiakonenweihe in München, in: Damit die Kirche fortbestehe. S. E. Erzbischof Marcel Lefebvre der Verteidiger des Glaubens, der Kirche und des Papsttums, hg. v. der Priesterbruderschaft St. Pius X., Stuttgart 1992, S. 326-330.

Ders.: Rekurs an die Segnatura Apostolica vom 21. Mai 1975, in: Jean Anzévi: Das Drama von Ecône. Geschichte, Analyse und Dokumente, Sitten 1976, S. 114f.

Ders.: Rundbrief an die Freunde und Wohltäter Nr. 14 vom 19. März 1978, abrufbar unter: [http://www.fsspx.at/index.php?option=com_content & view=article&id=11&Itemid=12&show=45](http://www.fsspx.at/index.php?option=com_content&view=article&id=11&Itemid=12&show=45) [eingesehen am 10.06.2010].

Ders.: Satans Meisterstück. Ecône angesichts der Verfolgung, Martigny 1978.

Ders.: Siebenter Brief an Papst Paul VI. vom 3. Dezember 1976, in: *Damit die Kirche fortbestehe*. S. E. Erzbischof Marcel Lefebvre der Verteidiger des Glaubens, der Kirche und des Papsttums, hg. v. der Priesterbruderschaft St. Pius X., Stuttgart 1992, S. 216-218.

Ders.: *Sixième intervention – 26 novembre 1963. Sur la “Liberté religieuse”, ou le chapitre V de l’oecumenisme*, in: *J’accuse le Concile*, hg. v. Marcel Lefebvre, Martigny 21976, S. 37-41.

Ders.: Vortrag am 10. Oktober 1990 in Albias, abrufbar unter:

http://www.fsspx.at/index.php?option=com_content&view=article&id=10&Itemid=11&show=81 [eingesehen am 05.04.2010].

Ders.: Vortrag am 2. Februar 1983 in Nantes, abrufbar unter:

http://www.fsspx.at/index.php?option=com_content&view=article&id=10&Itemid=11&show=72 [eingesehen am 10.06.2010].

Ders.: Vortrag am 24. Oktober 1976 in Friedrichshafen, abrufbar unter:

http://www.fsspx.at/index.php?option=com_content&view=article&id=10&Itemid=11&show=60 [eingesehen am 04.04.2010].

Ders.: Vortrag am 27. Oktober 1985 in Écône, abrufbar unter:

http://www.fsspx.at/index.php?option=com_content&view=article&id=10&Itemid=11&show=78 [eingesehen am 10.03.2010].

Ders.: Vortrag am 29. Dezember 1975 in Barcelona, abrufbar unter: http://www.fsspx.at/index.php?option=com_content&view=article&id=10&Itemid=11&show=58 [eingesehen am 30.05.2010].

Ders.: Vortrag am 9. April 1978 in Essen, abrufbar unter: http://www.fsspx.at/index.php?option=com_content&view=article&id=10&Itemid=11&show=62 [eingesehen am 10.06.2010].

Ders.: Vorwort, in: Ein Bischof spricht. Schriften und Ansprachen, 1963-1974, Wien 1976, S. 5f.

Texte der Pius-Bruderschaft und ihrer Vertreter:

Die apostolische Visitation vom 11. bis 13. November 1974, in: Damit die Kirche fortbestehe. S. E. Erzbischof Marcel Lefebvre der Verteidiger des Glaubens, der Kirche und des Papsttums, hg. v. der Priesterbruderschaft St. Pius X., Stuttgart 1992, S. 73.

Écône. Offene Türen, hg. v. der Bruderschaft St. Pius X., Martigny 1976.

Fellay, Bernard: Brief an die Freunde der Pius-Bruderschaft, in: Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X. Deutschland, Nr. 357 (2008), S. 12-20.

Ders.: Offener Brief vom 24. Januar 2009, in: Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X. Deutschland, Nr. 361 (2009), Heftbeilage.

Gaudron, Matthias: Die Menschenrechte, in: Civitas 2 (2008), S. 45-54.

Ders.: Katholischer Katechismus zur kirchlichen Krise, Schloß 1997.

Kirchliches Curriculum vitae von Erzbischof Marcel Lefebvre bis 1973, in: Damit die Kirche fortbestehe. S. E. Erzbischof Marcel Lefebvre der Verteidiger des Glaubens, der Kirche und des Papsttums, hg. v. der Priesterbruderschaft St. Pius X., Stuttgart 1992, S. 29-42.

Schmidberger, Franz: Brief an die Freunde der Pius-Bruderschaft, in: Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X. Deutschland, Nr. 337 (2007), S. 1-5.

Ders.: Brief an die Freunde der Pius-Bruderschaft, in: Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X. Deutschland, Nr. 361 (2009), S. 1-4.

Ders.: Brief an die Freunde der Pius-Bruderschaft, in: Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X. Deutschland, Nr. 329 (2006), S. 28-35.

- Ders.: Der Protestantismus in der ökumenischen Bewegung, Jaidhof 1999.
- Ders.: Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils, Stuttgart 42008.
- Verrier, Pierre: Gebet für die Heiligsprechung S. E. Erzbischof Marcel Lefebvre, in: Damit die Kirche fortbestehe. S. E. Erzbischof Marcel Lefebvre der Verteidiger des Glaubens, der Kirche und des Papsttums, hg. v. der Priesterbruderschaft St. Pius X., Stuttgart 1992, S. 977.
- Williamson, Richard: Brief an die Freunde der Pius-Bruderschaft, in: Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X. Deutschland, Nr. 333 (2006), S. 19-28.
- Ders.: Brief an die Freunde der Pius-Bruderschaft, in: Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X. Deutschland, Nr. 358 (2008), S. 7-12.

Quellentexte des katholischen Lehramts

- Folgende Quellen wurden zitiert nach: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (= DH), hg. v. Heinrich Denzinger u. Peter Hünermann, Freiburg i. Br. ⁴¹2007.
- Gregor XVI.: Enzyklika „Mirari vos arbitramur“ vom 15. August 1832 (DH 2730-2732).
- Johannes XXIII.: Enzyklika „Pacem in terris“ vom 11. April 1963 (DH 3955-3997).
- Johannes-Paul II.: Motu Proprio „Ecclesia Dei“ vom 2. Juli 1988 (DH 4820-4823).
- Konzil von Trient: Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferungen (DH 1501-1505).
- Konzil von Trient: Dekret über die Vulgata-Ausgabe der Bibel und die Auslegungsweise der Heiligen Schrift (DH 1506-1508).
- Leo XIII.: Brief „Apostolicae curae et caritatis“ vom 13. September 1896 (DH 3315-3319).

Ders.: Enzyklika „Immortale Dei“ vom 1. November 1885 (DH 3165-3179), teilweise zitiert nach dem französischen Text auf der Homepage des Vatikans, s. dazu: http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_011_11885_immortale-dei_fr.html [eingesehen am 29.05.2010].

Pius IV.: Bulle „Iniunctum nobis“ vom 13. November 1564 (DH 1862-1870).

Ders.: „Syllabus errorum“ vom 8. Dezember 1864 (DH 2901-2980).

Pius IX.: Apostolisches Schreiben „Iam vos omnes“ an alle Protestanten und Nicht-Katholiken vom 13. September 1868 (DH 2997-2999).

Pius X.: Brief „Ex quo, nono“ vom 26. Dezember 1910 (DH 3553-3556).

Ders.: Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ vom 8. September 1907 (DH 3475-3500).

Pius XI.: Enzyklika „Mortalium animos“ vom 6. Januar 1928 (DH 3683).

Pius XII.: Enzyklika „Mystici corporis“ vom 29. Juni 1943 (DH 3800-3822).

Vaticanum I.: Dogmatische Konstitution „Dei Filius“ über den katholischen Glauben (DH 3000-3045).

Sonstige Quelltexte:

Brief der Kardinalskommission an Marcel Lefebvre über die Aufhebung der Bruderschaft Pius X., in: Jean Anzévui: Das Drama von Écône. Geschichte, Analyse und Dokumente, Sitten 1976, S. 97-99.

Charrière, François: Errichtungsdekret der internationalen Priesterbruderschaft St. Pius X. vom 1. November 1970, in: Damit die Kirche fortbestehe. S. E. Erzbischof Marcel Lefebvre der Verteidiger des Glaubens, der Kirche und des Papsttums, hg. v. der Priesterbruderschaft St. Pius X., Stuttgart 1992, S. 43.

- Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechts, hg. v. der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer 52001.
- Johannes XXIII.: Eröffnungsansprache anlässlich der Konzileröffnung am 11. Oktober 1962, der lateinische Originaltext ist abrufbar auf der Homepage des Vatikans: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council_lt.html [eingesehen am 28.05.2010].
- Ders.: Motu Proprio „Superno Dei“ vom 5. Juni 1960, abrufbar unter: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/apost_letters/documents/hf_j-xxiii_apl_19600605_superno-dei_lt.html [eingesehen am 14.06.2010].
- Ders.: Weihnachtsbotschaft des Jahres 1958, zitiert nach: Leo Kozelka: Lefebvre. Ein Erzbischof im Widerspruch zu Papst und Konzil, Aschaffenburg 1980, S. 113.
- Kongregation für die Bischöfe: Dekret vom 1. Juli 1988 über die Exkommunikation von Marcel Lefebvre, Bernard Felly, Bernard Tissier de Mallerais, Richard Williamson und Alfonso de Galarreta, deutsche Übersetzung in: Das Bleibende im Wandel. Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre, hg. v. Reinhild Ahlers u. Peter Krämer, Paderborn 1990, S. 122.
- Dies.: Dekret zur Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen der Bruderschaft „St. Pius“, deutsche Fassung in: Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise, hg. v. Wolfgang Beinert, Freiburg i. Br. 2009, S. 232f.
- Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948, abrufbar unter: http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/ger.pdf [eingesehen am 28.05.2010].
- Paul VI.: Brief an Mgr Lefebvre vom 29. Juni 1975, in: Jean Anzévui: Das Drama von Écône. Geschichte, Analyse und Dokumente, Sitten 1976, S. 114f.
- Protokoll über ein Einvernehmen zwischen S. Em. Kardinal Joseph Ratzinger und S. E. Erzbischof Marcel Lefebvre. Erstellt während der am 4. Mai 1988 in Rom abgehaltenen

Zusammenkunft, unterfertigt am 5. Mai 1988, in: *Damit die Kirche fortbestehe*. S. E. Erzbischof Marcel Lefebvre der Verteidiger des Glaubens, der Kirche und des Papsttums, hg. v. der Priesterbruderschaft St. Pius X., Stuttgart 1992, S. 714-717.

Tabera, Arturo: Brief an Bischof Pierre Mamie, abgedruckt in: Jean Anzévui: *Das Drama von Écône*. Geschichte, Analyse und Dokumente, Sitten 1976, S. 96.

Wright, John: Brief an Marcel Lefebvre vom 18. Februar 1971, in: *Damit die Kirche fortbestehe*. S. E. Erzbischof Marcel Lefebvre der Verteidiger des Glaubens, der Kirche und des Papsttums, hg. v. der Priesterbruderschaft St. Pius X., Stuttgart 1992, S. 44.

Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils

Constitutio dogmatica de Divina revelatione – Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „*Dei Verbum*“ (= DV), in: HThK Vat. II, Bd. 1 (2005, ND 2009), S. 363-385.

Constitutio dogmatica de ecclesia – Dogmatische Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“ (= LG), in: HThK Vat. II, Bd. 1 (2005, ND 2009), S. 73-185.

Declaratio de ecclesia habitudine ad religiones non-christianas – Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „*Nostra aetate*“ (= NA), in: HThK Vat. II, Bd. 1 (2005, ND 2009), S. 355-362.

Declaratio de libertate religiosa – Erklärung über die religiöse Freiheit „*Dignitatis humanae*“ (= DiH), in: HThK Vat. II, Bd. 1 (2005, ND 2009), S. 436-458.

Decretum de activitate missionali Ecclesiae – Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche „*Ad gentes*“ (= AG), in: HThK Vat. II, Bd. 1 (2005, ND 2009), S. 459-531.

Decretum de ecclesiis orientalibus catholicis – Dekret über die katholischen Ostkirchen „*Orientalium ecclesiarum*“ (=

OE), in: HThK Vat. II, Bd. 1 (2005, ND 2009), S. 193-210.

Decretum de oecumenismo – Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“ (= UR), in: HThK Vat. II, Bd. 1 (2005, ND 2009), S. 211-241.

Sekundärliteratur

Adriány, Gabriel: Das Schisma Lefèbvre, in: Forum Katholische Theologie 5 (1989), S. 255-270.

Anzenbacher, Arno: [Art.] Relativismus, in: LThK, Bd. 8 (³1999, ND 2009), Sp. 1031f.

Anzévi, Jean: Das Drama von Écône. Geschichte, Analyse und Dokumente, Sitten 1976.

Assheuer, Thomas: Die Reaktionäre kehren zurück, in: Die Zeit Nr. 8 vom 12. Februar 2009, S. 46.

Aston, Nigel: Religion and revolution in France, 1780-1804, Macmillan 2004.

Aubert, Roger: Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, hg. v. Heinrich Lutz, Darmstadt 1977, S. 422-454.

Ders.: Msgr. Dupanloup et le Syllabus, in: Revue d'histoire ecclésiastique, 1 (1956), S. 72-96.

Batlogg, Andreas R.: Ist das Zweite Vatikanum Verhandlungsmasse?, in: Stimmen der Zeit 227 (2009), S. 649f.

Bauer, Kurt: Nationalsozialismus. Ursprünge, Anfänge, Aufstieg und Fall, Wien 2008.

Bea, Augustin: Das Wort Gottes und die Menschheit. Die Lehre des Konzils über die Offenbarung, Stuttgart 1968.

Ders.: Der Ökumenismus im Konzil. Öffentliche Etappen eines überraschenden Weges, Freiburg i. Br. 1968.

Ders.: Religiöse Freiheit und Wandlung der Gesellschaft, in: Stimmen der Zeit 173 (1963/64), S. 321-333.

Beinert, Wolfgang: Der Stellenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Positionsbestimmung von heute, in:

- Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise, hg. v. Wolfgang Beinert, Freiburg i. Br. ²2009, S. 45-76.
- Beinert, Wolfgang: Nur pastoral oder dogmatisch verpflichtend? Zur Verbindlichkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Stimmen der Zeit 228 (2010), S. 3-15 (Sonderabdruck).
- Ders.: Vorwort, in: Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise, hg. v. Wolfgang Beinert, Freiburg i. Br. ²2009, S. 9-14.
- Beumer, Johannes: Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle, Freiburg i. Br. 1962 (Handbuch der Dogmengeschichte, I/4).
- Bischof, Franz Xaver: Widerstand und Verweigerung – Die Priesterbruderschaft St. Pius X. Chronologie eines Schismas, in: Münchener Theologische Zeitschrift 60 (2009), S. 234-246.
- Blum, Georg Günter: Offenbarung und Überlieferung. Die dogmatische Konstitution Dei Verbum des II. Vaticanums im Lichte altkirchlicher und moderner Theologie, Göttingen 1971 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 28).
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Einleitung zur Textausgabe der Erklärung über die Religionsfreiheit, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, hg. v. Heinrich Lutz, Darmstadt 1977, S. 401-421.
- Braun, Stefan / Müller-Meiningen, Julius: Merkel verlangt klärendes Wort des Papstes, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 28 vom 4. Februar 2009, S. 1.
- Brox, Norbert: Kirchengeschichte des Altertums, Düsseldorf 22004.
- Bsteh, Andreas: [Art.] Nostra aetate, in: LThK, Bd. 7 (³1998, ND 2009), Sp. 916.
- Bürkle, Horst: [Art.] Pluralismus (II. Religionswissenschaftlich), in: LThK, Bd. 8 (³1999, ND 2009), Sp. 361f.
- Busche, Hubertus: [Art.] Rationalismus (I. Philosophisch), in: LThK, Bd. 8 (³1999, ND 2009), Sp. 845f.

- Châtellier, Louis: [Art.] Gallikanismus (I. Historisch), in: LThK, Bd. 4 (³1995, ND 2009), Sp. 274-279.
- Conze, Eckart: Das Atomzeitalter und die Bipolarität der Welt, in: Oldenbourg Geschichte Lehrbuch – Neueste Zeit, hg. v. Andreas Wirsching, München 2006, S. 133-145.
- Cissé, Jean-Baptiste: Un "1789" africain, in: Afrique Nouvelle Nr 1415 vom 11. August 1976, S. 1-8.
- Congar, Yves: Der Fall Lefebvre. Schisma in der Kirche?, Freiburg i. Br. 21977.
- Cullmann, Oscar: Einheit durch Vielfalt, Tübingen ²1990.
- Dahlke, Christian: Kirche wohin gehst du? Tradition und Kirche im Gegenwind. Bericht zur Tagung der Katholischen Akademie Mainz am 7.11.2009, abrufbar unter: <http://aps.sulb.uni-saarland.de/theologie.geschichte/inhalt/2009/128.html> [eingesehen am 03.04.2010].
- Damberg, Wilhelm: Die Priesterbruderschaft St. Pius X. (FSSPX) und ihr politisch-geistesgeschichtlicher Hintergrund, in: Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder, hg. v. Peter Hünemann, Freiburg i. Br. 2009 (Quaestiones Disputatae, 236), S. 69-122.
- Drobinski, Matthias: Knobloch stoppt Dialog mit Kirche, in: Süddeutsche Zeitung Nr 24 vom 30. Januar 2009, S. 5.
- Drobner, Hubertus: [Art.] Vinzenz von Lérins, in: LThK, Bd. 10 (³2001, ND 2009), Sp. 798f.
- Drumm, Joachim: [Art.] Tradition (IV. Theologie- und dogmengeschichtlich), in: LThK, Bd. 10 (³2001, ND 2009), Sp. 153-155.
- Dünzl, Franz:[Art.] Irenäus von Lyon, in: LThK, Bd. 5 (³1996, ND 2009), Sp. 583-585.
- Ernesti, Jörg: Konfessionskunde kompakt. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart, Freiburg i. Br. 2008.
- Feige, Gerhard: [Art.] Unitatis reintegratio, in: LThK, Bd. 10 (³2001, ND 2009), Sp. 415.

- Feulner, Hans-Jürgen: [Art.] Subdiakon, in: LThK, Bd. 9 (³2000, ND 2009), Sp. 1068.
- Fleckl, Andreas: Religionsfreiheit. Entwicklung bis zum II. Vatikanischen Konzil. Ein Beitrag zum Staatskirchenrecht, in: Tradition – Wegweisung in die Zukunft. Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 75. Geburtstag, hg. v. Konrad Breitsching u. Wilhelm Rees, Berlin 2001 (Kanonistische Studien und Texte, 46), S. 481-513.
- Frank, Karl Suso: [Art.] Heiliger Geist (VIII. Ordensgemeinschaften vom Heiligen Geist), in: LThK, Bd. 4 (³1995, ND 2009), Sp. 1316.
- Fürst, Alfons: [Art.] Tertullian(us), in: LThK, Bd. 9 (³2000, ND 2009), Sp. 1344-1348.
- Gabel, Helmut: Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, Mainz 1991.
- Ganzer, Klaus: [Art.] Trient (III. Konzil), in: LThK, Bd. 10 (³2001, ND 2009), Sp. 225-232.
- Geiselmann, Josef Rupert: Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen, in: Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition, hg. v. Michael Schmaus, München 1957, S. 123-206.
- Geringer, Karl-Theodor: [Art.] Suspension, in: LThK, Bd. 9 (³2000, ND 2009), Sp. 1144.
- Gerosa, Libero: Communio – Excommunicatio. Zur theologischen und rechtlichen Natur der Exkommunikation, in: Das Bleibende im Wandel. Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre, hg. v. Reinhild Ahlers u. Peter Krämer, Paderborn 1990, S. 105-119.
- Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965), 5 Bde., hg. v. Giuseppe Alberigo, Mainz 1997-2008.
- Goertz, Stephan: Von der Religionsfreiheit zur Gewissensfreiheit. Erwägungen im Anschluss an Dignitatis humanae, in: Trierer Theologische Zeitschrift 119 (2010), S. 235-249.

- Haering, Stephan: Die Pius-Bruderschaft, ihre Bischöfe und das Kirchenrecht, in: Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise, hg. v. Wolfgang Beinert, Freiburg i. Br. ²2009, S. 77-96.
- Hamer, Jérôme: Geschichte des Textes der Erklärung, in: Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit, hg. v. Jérôme Hamer u. Yves Congar, Paderborn 1967, S. 59-123.
- Hasenhüttl, Gotthold: Ökumenische Gastfreundschaft. Ein Tabu wird gebrochen, Stuttgart 2006.
- Hebblethwaite, Peter: Johannes XXIII. Das Leben eines großen Papstes, Freiburg i. Br. ³1974.
- Heimbach-Steins, Marianne: Dignitatis Humanae: Von der Toleranz zur Religionsfreiheit, in: Religionsfreiheit – gegenwärtige Herausforderungen aus christlicher Sicht, hg. v. der Deutschen Kommission Justitia et Pax, Bonn 2009 (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden, 118), S. 26-36.
- Hilberath, Bernd-Jochen: Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus – Unitatis redintegratio, in: HThK Vat. II, Bd. 3 (2005, ND 2009), S. 69-223.
- Hilpert, Konrad: [Art.] Menschenrechte (I. Theologisch-ethisch), in: LThK, Bd. 7 (³1998, ND 2009), Sp. 120-125.
- Hirschauer, Gerd: Der Katholizismus vor dem Risiko der Freiheit. Nachruf auf ein Konzil, München 1966.
- Holzapfel, Kurt: Julirevolution 1830 in Frankreich. Französische Klassenkämpfe und die Krise der Heiligen Allianz (1830-1832), Berlin 1990.
- Hoping, Helmut: Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung – Dei Verbum, in: HThK Vat. II, Bd. 3 (2005, ND 2009), S. 695-831.
- Hünemann, Peter: 1. Kapitel Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung. Eine hermeneutische Reflexion, in: HThK Vat. II, Bd. 5 (2005, ND 2009), S. 5-101.

- Ders.: Excommunicatio – Communicatio. Versuch einer Schichtenanalyse der aktuellen Krise, in: Herder Korrespondenz 63 (2009), S. 119-125.
- Ders.: Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche – *Ad gentes*, in: HThK Vat. II, Bd. 4 (2005, ND 2009), S. 219-336.
- Ders.: Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche – *Lumen gentium*, in: HThK Vat. II, Bd. 2 (2005, ND 2009), S. 263-582.
- Jaeger, Lorenz: Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus“. Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung, Paderborn 1965.
- Jedin, Hubert: Geschichte des Konzils von Trient, 4 Bde., Freiburg i. Br. 1949, 1957, 1970, 1975.
- Kampling, Rainer: [Art.] Tradition, in: NHTHG, Bd. 4 (NA 2005), S. 329-341.
- Kasper, Walter: Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive, in: Theologie und Kirche, Bd. 2, hg. v. Walter Kasper, Mainz 1999, S. 51-83.
- Kertelge, Karl: [Art.] Apostel (I. Im Neuen Testament), in: LThK, Bd. 1 (³1993, ND 2009), Sp. 851f.
- Klein, Aloys: [Art.] Ökumene (II. Geschichte), in: LThK, Bd. 7 (³1998, ND 2009), Sp. 1017-1022.
- Ders.: Die Einheit wiederherstellen. Die Bedeutung des Ökumenismusdekretes, in: Die ökumenische Bedeutung der Konzilsbeschlüsse, hg. v. Karl-Heinz Schuh, Hildesheim 1986, S. 41-50.
- Kozelka, Leo: Lefebvre. Ein Erzbischof im Widerspruch zu Papst und Konzil, Aschaffenburg 1980.
- Krämer, Peter: Religionsfreiheit und Ökumenismus in traditionalistischer Kritik, in: Das Bleibende im Wandel. Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre, hg. v. Reinhild Ahlers u. Peter Krämer, Paderborn 1990, S. 35-50.

- Krämer-Badoni, Rudolf: *Revolution in der Kirche. Lefebvre und Rom*, München 1980.
- Kreiner, Armin: [Art.] konsens, Konsenstheorien (II. Systematisch-theologisch), in: LThK, Bd. 6 (³1997, ND 2009), Sp. 289-291.
- Kremser, Hubert: *Die Bedeutung des Vincenz von Lerinum für die römisch-katholische Wertung der Tradition*, Hamburg 1959.
- Kuhn, Axel: *Die Französische Revolution*, Stuttgart 2004.
- Kunzler, Michael: *Die „Tridentinische Messe“. Aufbruch oder Rückschritt?*, Paderborn ²2008.
- Lamennais, Félicité de: *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Bd. 2, Paris ⁴1822.
- Lecler, Joseph: *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, 2 Bde., Stuttgart 1965.
- Lengsfeld, Peter: *Überlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1960 (Konfessionskundliche und kontrovers-theologische Studien, 3).
- Lubac, Henri de: *La révélation divine. Commentaire du préambule et du chapitre I de la constitution „Dei Verbum“ du Concile Vatican II*, Paris ³1983.
- Ders.: *Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*, München 1985.
- McNeill, John Thomas: *Der ökumenische Gedanke und die Bemühungen um seine Verwirklichung 1517-1648*, in: *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948*, Bd. 1, hg. v. Ruth Rouse u. Stephen Charles Neill, Göttingen 1957, S. 36-99.
- Menke, Karl-Heinz: *Die traditionalistischen Wurzeln der Pius-Bruderschaft*, in: *Communio* 38 (2009), S. 297-318.
- Menozzi, Daniele: *Die Bedeutung der katholischen Reaktion auf die Revolution*, in: *Concilium* 25 (1989), S. 51-58.
- Mooney, Christopher F.: *Die Religionsfreiheit und die Amerikanische Revolution*, in: *Concilium* 25 (1989), S. 8-13.

- Muller, Claude: [Art.] Action française, in: LThK, Bd. 1 (³1993, ND 2009), Sp. 121.
- Müller, Gerhard-Ludwig: Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg i. Br. ⁷2005.
- Müller, Josef: Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip, Münster 1972 (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 31).
- Müller, Klaus: [Art.] Subjekt (II. Theologisch), in: LThK, Bd. 9 (³2000, ND 2009), Sp. 1071-1073.
- Ders.: Die Vernunft, die Moderne und der Papst, in: Stimmen der Zeit 227 (2009), S. 291-306.
- Müller, Ludger: Der Fall Lefebvre. Chronik eines Schismas, in: Das Bleibende im Wandel. Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre, hg. v. Reinhild Ahlers u. Peter Krämer, Paderborn 1990, S. 11-34.
- Mura, Gérard: Bischofsweihe durch Erzbischof Lefebvre. Theologische Untersuchung der Rechtmäßigkeit, Zaitzkofen 1992.
- Murray, John C.: Zum Verständnis der Entwicklung der Lehre der Kirche über die Religionsfreiheit, in: Die Konzils-erklärung über die Religionsfreiheit, hg. v. Jérôme Hamer u. Yves Congar, Paderborn 1967, S. 125-165.
- Neufeld, Karl Heinz: [Art.] Irenik, in: LThK, Bd. 5 (³1996, ND 2009), Sp. 587f.
- Neuner, Peter: Eine neue Modernismuskontroverse? Theologiegeschichtliche Überlegungen zum Streit um die Pius-Bruderschaft, in: Münchener Theologische Zeitschrift 60 (2009), S. 258-270.
- Niebuhr, Karl-Wilhelm: Das Neue Testament als Schriften-sammlung, in: Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung, hg. v. Karl-Wilhelm Niebuhr, Göttingen ²2003, S. 11-31.
- Nientied, Klaus: Die traditionalistische Abspaltung. Marcel Lefebvres Bischofsweihe und ihre ersten Folgen, in: Herder Korrespondenz 42 (1988), S. 364-366.

- Ders.: Welche Zukunft? Die Traditionalistenbewegung nach dem Tod Marcel Lefebvres, in: Herder Korrespondenz 45 (1991), S. 202f.
- Ottaviani, Alfredo: *Compendium Iuris Publici Ecclesiastici*, Città del Vaticano ⁵1964.
- Pesch, Otto-Hermann: *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1993.
- Puza, Richard: Kirchenrechtliche Fragen zur Aufhebung der Exkommunikation, in: *Der Papst im Kreuzfeuer. Zurück zu Pius oder das Konzil fortschreiben?*, hg. v. Til Galrev, Berlin 2009, S. 65-74.
- Raguer, Hilari: Das früheste Gepräge der Versammlung, in: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, Bd. 2, hg. v. Giuseppe Alberigo, Mainz 2000, S. 232-237.
- Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert: *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i. Br. ³⁵2008.
- Rahner, Karl: Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, in: *Offenbarung und Überlieferung*, hg. v. Karl Rahner und Joseph Ratzinger, Freiburg i. Br. 1965 (*Quaestiones Disputatae*, 25), S. 11-24.
- Rees, Wilhelm: [Art.] Exkommunikation, in: *LThK*, Bd. 3 (³1995, ND 2009), Sp. 1119f.
- Reichardt, Rolf E.: *Das Blut der Freiheit. Französische Revolution und demokratische Kultur*, Frankfurt a. M. 1998.
- Rigl, Thomas: Die Pius-Bruderschaft als fundamentalistische Bewegung, in: *Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise*, hg. v. Wolfgang Beinert, Freiburg i. Br. ²2009, S. 31-43.
- Römelts, Josef: *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft*, Bd. 1 Grundlagen, Freiburg i. Br. 2008.
- Rossi, Hans: *Ecône durchleuchtet. Lefebvre und sein Werk*, München 1977.
- Rouse, Ruth: Freie Vereinigungen und die Wandlung des ökumenischen Klimas, in: *Geschichte der Ökumenischen*

- Bewegung 1517-1948, Bd. 1, hg. v. Ruth Rouse u. Stephen Charles Neill, Göttingen 1957, S. 422-482.
- Scharr, Peter: Consensus fidelium, Würzburg 1992.
- Schatz, Klaus: Kirchengeschichte der Neuzeit II, Düsseldorf 2008.
- Ders.: Vaticanum 1, 3 Bde., Paderborn 1992-1994.
- Schifferle, Alois: [Art.] Lefebvre, Marcel, in: LThK, Bd. 6 (³1997, ND 2009), Sp. 738.
- Ders.: Bewahrt die Freiheit des Geistes. Zur kirchlichen Kontroverse um Tradition und Erneuerung, Freiburg i. Br. 1990.
- Ders.: Das Ärgernis Lefebvre. Informationen und Dokumente zur neuen Kirchenspaltung, Freiburg (Schweiz) 1989.
- Ders.: Die Pius-Bruderschaft. Informationen – Positionen – Perspektiven, Kevelaer 2009.
- Ders.: Was will Lefebvre eigentlich? Der Bruch zwischen Ecône und Rom, Freiburg (Schweiz) 1989.
- Schillebeeckx, Edward: Offenbarung und Theologie, Mainz 1965.
- Schmidt-Leukel, Perry: Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, München 1999.
- Schockenhoff, Eberhard: Versöhnung mit der Piusbruderschaft? Der Streit um die authentische Interpretation des Konzils, in: Stimmen der Zeit 228 (2010), S. 219-228.
- Schwartländer, Johannes: Menschenrechte – eine Herausforderung an die Kirche, in: Menschenrechte – eine Herausforderung an die Kirche, hg. v. Johannes Schwartländer, München 1979 (Entwicklung und Frieden – Materialien, 11), S. 15-57.
- Schwedt, Herman H.: [Art.] Traditionalismus, in: LThK, Bd. 10 (³2001, ND 2009), Sp. 159f.
- Siebenrock, Roman A.: [Art.] Indifferentismus, in: LThK, Bd. 5 (³1996, ND 2009), Sp. 468.

- Ders.: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit – *Dignitatis humanae*, in: HThK Vat. II, Bd. 4 (2005, ND 2009), S. 125-218.
- Ders.: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen – *Nostra aetate*, in: HThK Vat. II, Bd. 3 (2005, ND 2009), S. 591-693.
- Sola scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt, hg. v. Hans Heinrich Schmid u. Joachim Mehlhausen, Gütersloh 1991.
- Tagle, Luis Antonio G.: Die „Schwarze Woche des Konzils“ (14. bis 21. November 1964), in: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965), Bd. 4, hg. v. Giuseppe Alberigo, Mainz 2006, S. 449-530.
- Thamer, Hans-Ulrich: Die Französische Revolution, München ²2006.
- Tissier de Mallerais, Bernard: Marcel Lefebvre. Eine Biographie, Stuttgart ²2009.
- Tremmel, Hans: [Art.] *Pacem in terris*, in: LThK, Bd. 7 (³1999, ND 2009), Sp. 1252f.
- Ulrich, Stefan: Der rätselhafte Papst, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 22 vom 28. Januar 2009, S. 4.
- Von der Toleranz zur Religionsfreiheit. Stellungnahme der Deutschen Kommission *Justitia et Pax* anlässlich des vierzigsten Jahrestages der Konzilserklärung „*Dignitatis Humanae*“ im Dezember 2005, in: Religionsfreiheit – gegenwärtige Herausforderungen aus christlicher Sicht, hg. v. der Deutschen Kommission *Justitia et Pax*, Bonn 2009 (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden, 118), S. 11-20.
- Vovelle, Michel: *Religion et Révolution. La déchristianisation de l'an II*, Paris 1976.
- Walter, Peter: [Art.] *Fideismus*, in: LThK, Bd. 3 (³1995, ND 2009), Sp. 1272f.
- Weiß, Otto: [Art.] *Modernismus*, in: LThK, Bd. 7 (³1998, ND 2009), Sp. 367-370.

Ders.: Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995.

White, David Allen: Ein Bollwerk der Tradition. Mgr. Antonio de Castro Mayer und die Diözese Campos (Brasilien), Stuttgart 1997.

Internetressourcen

Uta Ranke-Heinemann in der Onlineausgabe der Zeitung Die Zeit vom 26.01.2009: <http://www.zeit.de/online/2009/06/papst-holocaustleugner?page=all> [eingesehen am 12.02.2010].

<http://www.fsspx.at/>.

<http://www.spiritaner.de>

http://www.fsspx.at/index.php?option=com_content&view=article&id=11&Itemid=12 [eingesehen am 28.02.2010].

<http://www.piusbruderschaft.de/bruderschaft/ueber-uns/3330-einige-zahlen-zur-priesterbruderschaft> [eingesehen am 01.04.2010].

<http://www.piusbruderschaft.de/bruderschaft/ueber-uns/728-die-bruderschaft-in-zahlen> [eingesehen am 01.04.2010].

<http://www.br-online.de/aktuell/priesterweihe-zaitzkofen-piusbruderschaft-ID1244284758198.xml> [eingesehen am 01.03.2010].

http://www.bistum-magdeburg.de/front_content.php?idart=3004 [eingesehen am 08.06.2010].

<http://www.piusbruderschaft.de/ueber-uns/generalhaus/stellungnahmen/5854-pressekommuniquee-des-vatikans> [eingesehen am 02.01.2012]

http://press.catholica.va/news_services/bulletin/news/28010.php?index=28010&po_date=14.09.2011&lang=ge#TESTO%20IN%20LINGUA%20FRANCESE [eingesehen am 02.01.2012].

<http://www.piusbruderschaft.de/startseite/offizielle-stellungnahmen/969-internationales-presseportal-dici/6120-inter->

view-mit-bischof-fellay-die-gespraechе-mit-rom [eingesehen am 02.01.2012].
<http://www.kath.net/detail.php?id=33066> [eingesehen am 28.11.2011].

ANHANG

DAS ERRICHTUNGSDEKRET DER PIUS-BRUDERSCHAFT
VOM 1. NOVEMBER 1970

Im Hinblick auf die Ermutigungen, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil in seinem „Dekret über die Ausbildung der Priester – Optatum totius“ bezüglich der internationalen Priesterseminare und des Einsatzes des Klerus ausgesprochen werden, sowie im Hinblick auf die vordringliche Notwendigkeit der Ausbildung gläubenseifriger, hochherziger Priester im Sinne der Weisungen dieses Dekretes und aufgrund unserer Feststellung, daß die Statuten der Priesterbruderschaft diesen Zielen gut entsprechen, bestimmen wir, François Charrière, Bischof von Lausanne, Genf und Freiburg, nachdem wir den heiligen Namen Gottes angerufen und alle kanonischen Vorschriften eingehalten haben, folgendes:

1. Die Internationale Priesterbruderschaft St. Pius X. ist in unserer Diözese unter dem Titel einer „pia unio“ errichtet.

2. Als Sitz der Bruderschaft wird das Haus St. Pius X. in der Route de la Vignettaz Nr. 50 in unserer Bischofsstadt Freiburg bestimmt.

3. Wir genehmigen und bestätigen die beiliegenden Statuten der Bruderschaft für einen Zeitraum von sechs Jahren „ad experimentum“; auf diesen Zeitraum kann durch stillschweigende Verlängerung ein weiterer Zeitraum ähnlichen Ausmaßes folgen; danach kann die Bruderschaft in unserer Diözese oder von der zuständigen römischen Kongregation als eine endgültige errichtet werden.

Wir rufen die göttlichen Segnungen auf diese Priesterbruderschaft herab, auf daß sie ihr hauptsächliches Ziel erreicht, die Heranbildung heiligmäßiger Priester.

Gegeben zu Freiburg in unserem Bistum
am 1. November 1970
am Fest Allerheiligen
+ François Charrière
Bischof von Lausanne, Genf und Freiburg

Quelle: Damit die Kirche fortbestehe, S. 43.

DIE GRUNDSATZERKLÄRUNG VOM 21. NOVEMBER 1974
(MANIFEST)

Wir hängen mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele am katholischen Rom, der Hüterin des katholischen Glaubens, und der für die Erhaltung dieses Glaubens notwendigen Traditionen, am Ewigen Rom, der Lehrerin der Weisheit und Wahrheit.

Wir lehnen es dagegen ab und haben es immer abgelehnt, dem Rom der neo-modernistischen und neo-protestantischen Tendenz zu folgen, die eindeutig im Zweiten Vatikanischen Konzil und nach dem Konzil in allen daraus hervorgegangen Reformen zum Durchbruch kam. Alle diese Reformen haben in der Tat an der Zerstörung der Kirche, am Ruin des Priestertums, an der Vernichtung des heiligen Meßopfers und der Sakramente, am Erlöschen des religiösen Lebens, am naturalistischen und teilhardistischen Unterricht an den Universitäten, in den Priesterseminaren und in der Katechese beigetragen und weitergewirkt. Der Unterricht, der aus dem Liberalismus und dem Protestantismus hervorgegangen ist, wurde bereits einige Male vom Lehramt der Kirche feierlich verurteilt.

Keine Autorität, auch nicht die höchste Autorität in der Hierarchie, kann uns zwingen, unseren Glauben, der vom Lehramt der Kirche seit neunzehn Jahrhunderten eindeutig formuliert und verkündet wurde, aufzugeben oder zu schmälern.

Der hl. Paulus sagt: „Allein, wenn auch wir oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündete, als wir euch verkündet haben, der sei ausgestoßen!“ (Gal 1, 8). Besteht die Möglichkeit, daß uns der Heilige Vater dies heute ins Gedächtnis ruft? Wenn sich zwischen seinen Worten und seinen Taten auch ein gewisser Widerspruch ergibt, zum Beispiel bei den Akten der Dikasterien, dann wählen wir das, was immer gelehrt wurde. Gegenüber den zerstöre-

rischen Neuerungen in der Kirche stellen wir uns taub. Man kann nicht tiefgreifende Veränderungen auf dem Gebiet der „lex orandi“ – „der Liturgie“ vornehmen, ohne dadurch die „lex credendi“ – „das Glaubensgesetz“ zu verändern. Die neue Messe beinhaltet einen neuen Katechismus, ein neues Priestertum, neue Seminare, neue Universitäten und eine charismatische, pentekostalische Kirche. Alle diese Dinge sind der Rechtgläubigkeit und dem Lehramt aller Zeiten entgegengesetzt.

Diese Reform geht vom Liberalismus und vom Modernismus aus und ist völlig vergiftet. Sie stammt aus der Häresie und führt zur Häresie. Dies ist selbst dann der Fall, wenn nicht alle ihre Akte direkt häretisch sind! Jedem wachen und treuen Katholiken ist es daher unmöglich, diese Reform anzunehmen und sich ihr, in welcher Weise auch immer, zu unterwerfen.

Die einzige Haltung der Treue gegenüber der Kirche und der katholischen Lehre besteht, um unseres Heiles willen, in der kategorischen Weigerung der Annahme der Reform. Deshalb setzen wir unser Werk der priesterlichen Ausbildung unter dem Stern des Lehramtes aller Zeiten fort, ohne Bitterkeit, Rebellion oder Groll. Wir sind davon überzeugt, daß wir der heiligen katholischen Kirche, dem Papst und den zukünftigen Generationen keinen größeren Dienst erweisen können.

Wir halten an allem fest, was von der Kirche aller Zeiten und vor dem modernistischen Einfluß des Konzils geglaubt und im Glauben praktiziert wurde: An der Sittenlehre, am Kult, am Katechismusunterricht, an der Priesterausbildung, an den kirchlichen Institutionen und an allem, was in den Büchern kodifiziert niedergeschrieben wurde. Wir warten darauf, daß das wahre Licht der Tradition die Finsternis zerstreut, welche den Himmel des Ewigen Rom verdunkelt.

Unser Handeln ist durch die Gnade Gottes und durch die Hilfe der allerseligsten Jungfrau Maria, des hl. Joseph und des hl. Papst Pius X. geprägt. Daher sind wir überzeugt, der

römisch-katholischen Kirche sowie allen Nachfolgern Petri treu zu bleiben und so „fideles dispensatores mysteriorum Domini Nostri Jesu Christi in Spiritu Sancto“ zu sein. Amen.

+ Marcel Lefebvre

Rom, 21. November 1974

Quelle: Damit die Kirche fortbestehe, S. 74f.

AUFHEBUNG DER PIUS-BRUDERSCHAFT – BRIEF DER
KARDINALSKOMMISSION VOM 6. MAI 1975

Exzellenz!

Wir schreiben Ihnen im Namen der Kardinalskommission und im ausdrücklichen Auftrag des Heiligen Vaters. Wir sind Ihnen sehr dankbar dafür, daß unsere jüngsten Besprechungen in einer brüderlichen Atmosphäre stattfinden konnten. Auch wenn unsere Ansichten auseinandergingen, wurde eine zwischen uns bestehende tiefe und ungetrübte Gemeinschaft nie in Frage gestellt. Das macht aber die offensichtliche Unbeugsamkeit Ihrer Ansichten für uns nur um so schmerzlicher – mit all den Folgen, die sich unweigerlich darauf ergeben.

Ausgangspunkt und Fortsetzung unserer Besprechungen bildete namentlich Ihre, in der Zeitschrift „Itinéraires“ erschienene öffentliche Erklärung. Das konnte nicht anders sein, nachdem wir darin alles ausgedrückt fanden, was der Visitator in Ecône nicht klären konnte und warum er uns um eine Rücksprache mit Ihnen gebeten hat.

Denn eine derartige Erklärung erschien uns in allen Punkten unannehmbar. Es ist unmöglich, die meisten in diesem Dokument enthaltenen Behauptungen mit einer echten Treue gegenüber der Kirche, gegenüber dem, der für sie die oberste Verantwortung trägt, und gegenüber dem Konzil, auf dem das Denken und Wollen der Kirche zum Ausdruck gekommen sind, in Einklang zu bringen. Es ist unstatthaft, daß man jedermann auffordert, die Anweisungen des Papstes seinem eigenen Urteil zu unterwerfen, um sich dann ihnen unterzuordnen oder sich darüber hinwegzusetzen. Das ist die herkömmliche Sprache der Sekten, die sich auf die Päpste von gestern berufen, um sich dem Gehorsam gegenüber dem Papst von heute zu entziehen. Bei unseren Besprechungen war es stets unser Wunsch, Sie davon zu überzeugen, Exzel-

lenz, wie wohlbegründet solche Einwände sind und Sie zur Zurücknahme Ihrer Behauptungen zu bewegen. Aber das, so haben Sie gesagt, sei Ihnen unmöglich: „Selbst wenn ich den Text abändern sollte“, so sagten Sie, „schriebe ich inhaltlich dasselbe.“

Unter diesen Umständen blieb der Kommission nichts anderes übrig, als dem Heiligen Vater die völlig einhelligen Schlußfolgerungen und das gesamte Dossier dieses Verfahrens zu übergeben, damit er selbst urteilen könne. Mit voller Billigung seiner Heiligkeit teilen wir Ihnen folgende Beschlüsse mit:

1. Bischof Pierre Mamie wird ein Schreiben zugestellt, womit ihm das Recht zuerkannt wird, die von seinem Vorgänger der Bruderschaft und deren Statuten erteilte Genehmigung rückgängig zu machen. Das ist mittels des Schreibens von S. E. Kardinal Tabera, Präfekt der Heiligen Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute, geschehen.

2. Nach erfolgter Aufhebung der Bruderschaft hat diese keine rechtliche Grundlage mehr, und damit verlieren deren Niederlassungen, namentlich das Seminar von Ecône, automatisch ihr Daseinsrecht.

3. Es ist selbstverständlich – und das sollen wir mit aller Klarheit mitteilen – daß Erzbischof Marcel Lefebvre keinerlei Unterstützung mehr zuteil werden darf, solange die im Manifest vom 21. November 1974 enthaltenen Gedanken das Gesetz seines Handelns bilden.

Exzellenz, wir teilen Ihnen diese Entscheidung nicht ohne tiefe Trauer mit. Wir wissen, mit welcher selbstlosen Beharrlichkeit Sie sich eingesetzt haben und wie viel Gutes daraus erwuchs. Wir können uns die Härte der Situation vorstellen, die sich nun für Sie ergibt. Aber nach unserer sicheren Überzeugung muß jeder, der Ihre „Erklärung“ gelesen hat oder lesen sollte, und unseren Entscheidungen keine anderen Motive unterschiebt als jene, die sich aus der Erklärung selbst ergeben, zu der Erkenntnis kommen, daß es angesichts Ihrer

Weigerung, den Text zurückzunehmen, zu keinem anderen Ende kommen konnte. Auf einem solchen Fundament kann keine kirchliche Einrichtung, keine Ausbildung junger Priester aufgebaut werden. Unser Wunsch geht dahin, daß der Herr Sie, Exzellenz, erleuchten und Sie den Weg finden lassen möge, der Seinem Willen entspricht, im Vertrauen auf jenen, dem wir als Bischöfe aufrichtigen und tätigen Gehorsam schulden. Wir aber versichern Ihnen unsere brüderliche Verbundenheit und unseres Gebetes.

Kardinal Gabriel-Marie Garrone

Präfekt der Heiligen Kongregation für das katholische Bildungswesen

Vorsitzender der Kardinalskommission

Kardinal John Wright

Präfekt der Heiligen Kongregation für den Klerus

Kardinal Arturo Tabera

Präfekt der Heiligen Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute

Rom, 6. Mai 1975

Quelle: Das Drama von Ecône, S. 97-99.

EXKOMMUNIKATIONSDEKRET VOM 1. JULI 1988

Msgr. Marcel Lefebvre, emeritierter Erzbischof von Tulle, hat – trotz ausdrücklichen monitum vom 17. Juni und der wiederholten Bitten, er möge von seinem Vorhaben absehen – durch die Bischofsweihe von vier Priestern ohne päpstlichen Auftrag und gegen den Willen des Papstes einen Akt schismatischer Natur gesetzt und sich damit die von can. 1364 § 1 und can. 1382 des Codex des kanonischen Rechts vorgesehene Strafe zugezogen.

Ich erkläre mit allen rechtlichen Folgen, daß sowohl der obengenannte Msgr. Marcel Lefebvre als auch Bernard Fellay, Bernard Tissier de Mallerais, Richard Williamson und Alfonso de Galarreta „ipso facto“ sich die dem Apostolischen Stuhl vorbehaltene Exkommunikation als Tatstrafe zugezogen haben.

Weiter erkläre ich, daß Msgr. Antonio de Castro Mayer, emeritierter Bischof von Campos, in dem er direkt an der Liturgiefeier als Konzelebrant teilnahm und öffentlich dem schismatischen Akt zustimmte, sich die von can. 1364 § 1 vorgesehene Exkommunikation als Tatstrafe zugezogen hat.

Die Priester und Gläubigen werden ermahnt, dem Schisma von Msgr. Lefebvre nicht zuzustimmen, weil sie sich „ipso facto“ die schwere Strafe der Exkommunikation zuziehen würden.

Gegeben von der Kongregation für die Bischöfe, am 1. Juli 1988

+ Kardinal Bernardin Gantin
Präfekt der Kongregation für die Bischöfe

Quelle: Das Bleibende im Wandel, S. 122.

AUFHEBUNG DER EXKOMMUNIKATION – DEKRET DER
KONGREGATION FÜR DIE BISCHÖFE VOM 24. JANUAR
2009

Mit Schreiben vom 15. Dezember 2008, gerichtet an Kardinal Dario Castrillón Hoyos, Präsident der Päpstlichen Kommission *Ecclesia Dei*, hat Msgr. Bernard Fellay – auch im Namen der drei anderen am 30. Juni 1988 geweihten Bischöfe – erneut zur Aufhebung der Exkommunikation *latae sententiae*, offiziell erklärt per Dekret des Präfekten der Bischofskongregation am 1. Juli 1988, aufgefordert. In dem angesprochenen Schreiben bekräftigte Msgr. Fellay unter anderem: „Wir sind fest entschlossen in dem Willen, katholisch zu bleiben und alle unsere Kräfte in den Dienst der Kirche unseres Herrn Jesus Christus, der römisch-katholischen Kirche, zu stellen. Wir akzeptieren ihre Lehre mit kindlichem Geist. Wir glauben fest an den Primat Petri und seine Vorrechte, und daher bereitet die aktuelle Situation uns großes Leid.“

S. H. Benedikt XVI. hat – mit väterlicher Einfühlsamkeit gegenüber dem spirituellen Unbehagen, zum Ausdruck gebracht durch die von der Strafe der Exkommunikation Betroffenen, und vertrauend auf die im zitierten Schreiben zum Ausdruck gebrachten Bemühungen, keine Anstrengung zu unterlassen, die notwendige Vertiefung der Gespräche mit der Autorität des Heiligen Stuhls in den noch offenen Fragen zu erreichen, sodass es in Kürze eine umfassende und zufriedenstellende Lösung des Problems gebe – beschlossen, die durch ihre Bischofsweihe entstandene kirchenrechtliche Situation der Bischöfe Bernard Fellay, Bernard Tissier de Mallerais, Richard Williamson und Alfonso de Galarreta zu überdenken.

Mit diesem Dokument wünscht er sich, die gegenseitige Vertrauensbeziehung zu festigen sowie das Verhältnis der Piusbruderschaft zum Apostolischen Stuhl zu intensivieren

und zu stabilisieren. Dieses Geschenk des Friedens, am Ende der Weihnachtszeit, wird auch ein Zeichen zur Förderung der Einheit in der Liebe der Universalkirche und zur Überwindung des Skandals der Spaltung.

Es ist zu hoffen, dass diesem Schritt die Ermöglichung der vollen Gemeinschaft der gesamten Piusbruderschaft mit der Kirche folgt, womit wahre Treue und wahre Anerkennung des Lehramts und der Autorität des Papstes mit der sichtbaren Einheit bewiesen wäre.

Aufgrund der Berechtigung, die mir ausdrücklich durch den Heiligen Vater Benedikt XVI. gegeben wurde, erlasse ich kraft des vorliegenden Dekretes, die Strafe der Exkommunikation latae sententiae gegen die Bischöfe Bernard Fellay, Bernard Tissier de Mallerais, Richard Williamson und Alfonso de Galarreta, erklärt von dieser Kongregation am 1. Juli 1988, und erkläre die rechtlichen Auswirkungen [der Exkommunikation], beginnend mit dem heutigen Tag, an dem das Dekret ausgestellt wurde, für unwirksam.

Rom, Kongregation für die Bischöfe, 21. Januar 2009

Card. Giovanni Battista Re

Präfekt der Kongregation für die Bischöfe

Quelle: Vatikan und Pius-Brüder, S. 232f.

Als Papst Benedikt XVI. 2009 die Exkommunikation der vier Bischöfe der Pius-Bruderschaft aufhob und eine Rückkehr dieser Splittergruppe in die katholische Kirche in Aussicht stellte, wuchs auch die Sorge um den Stellenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils, welches die Piusbrüder ablehnen, innerhalb der Kirche. Der Autor geht der Frage nach, welche Kritikpunkte und Ressentiments die Lefebvre-Anhänger gegen das Konzil vorbringen und verdeutlicht dies an den drei Konzilsdokumenten zur Offenbarung (Dei Verbum), zur Religionsfreiheit (Dignitatis humanae) und zum Ökumenismus (Unitatis redintegratio). Weiterhin wird gezeigt, welche Gefahren eine Wiederaufnahme der ‚Traditionalisten‘ in die Kirche birgt.

Zum Autor: Christian Dahlke, geb. 1985. Studium der Katholischen Theologie und der Geschichtswissenschaften (2007-2011) an der Universität des Saarlandes. Seit 2011 Studienreferendar für das Lehramt an Gymnasien und Gesamtschulen im Saarland.