

JAN-HEINER TÜCK · WIEN

EIN «REINES PASTORALKONZIL»?

Zur Verbindlichkeit des Vatikanum II

In der Diskussion um das Konzil sind in letzter Zeit vermehrt Stimmen zu vernehmen, die darauf hinweisen, die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils seien von geringerem lehramtlichen Gewicht. Anders als das Trienter Konzil oder das I. Vatikanum habe es keine Dogmen definiert oder Irrlehren verurteilt, daher seien die Aussagen weniger verbindlich. Diese Hinweise auf den geringeren Verbindlichkeitsgrad der Konzilsaussagen werden nicht ohne theologie- und kirchenpolitisches Interesse geäußert. Die Frage, wer an welchem Ort zu welchem Zeitpunkt wem gegenüber solche Äußerungen trifft, kann daher nicht als marginal beiseitegeschoben werden. So hat Walter Kardinal Brandmüller im Mai 2012 an einem symbolischen Ort – in Rom – zu einem sensiblen Zeitpunkt – nämlich in der Schlussphase der Verhandlungen des Heiligen Stuhls mit der Piusbruderschaft – anlässlich der Präsentation des Buches *Le «Chiavi» di Benedetto XVI per interpretare il Vaticano II*¹ im Rahmen eines Interviews die These vertreten, die Erklärungen *Nostra Aetate* und *Dignitatis humanae* seien lehramtlich letztlich nicht bindend. Gegenüber Radio Vatikan sagte er wörtlich: «Seltsamerweise haben die beiden umstrittensten Texte, nämlich *Nostra Aetate* und *Dignitatis Humanae*, nach der Einschätzung meines verehrten Professors in Kirchenrecht, Klaus Mörsdorf, keinen lehrmäßig bindenden Inhalt. Also kann man darüber reden! Und um die Wahrheit zu sagen: Ich verstehe unsere Freunde von der Piusbruderschaft nicht, die sich fast ausschließlich auf diese beiden Texte konzentrieren. Es tut mir leid – denn das sind die am einfachsten zu akzeptierenden Texte, gerade wenn wir ihre kanonische Natur bedenken!»²

Diese Aussage hat nicht nur *intra muros ecclesiae*, sondern auch in der säkularen Öffentlichkeit für einige Irritationen gesorgt. Zu Recht. Denn in beiden Erklärungen geht es um die Stellung der katholischen Kirche zur

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien, Schriftleiter dieser Zeitschrift.

Moderne, um ihr Verhältnis zum Judentum und den anderen Religionen, aber auch um die Anerkennung der Gewissens- und Religionsfreiheit, ja die Haltung der Kirche zum freiheitlichen, säkularen Staat.

Walter Brandmüller, der von 1998 bis 2009 Präsident des Päpstlichen Komitees für Geschichtswissenschaften war und 2010 zum Kardinal ernannt wurde, hofft wie Papst Benedikt XVI. auf eine volle Rückkehr der Piusbruderschaft in die katholische Kirche. Joseph Kardinal Ratzinger hat schon 1985 in einem Interview zur Lage des Glaubens deutlich gemacht, dass alles getan werden müsse, um ein Schisma der Lefebvre-Bewegung abzuwenden.³ Drei Jahre später – nach dem Scheitern der Verhandlungen des Heiligen Stuhls mit Lefebvre und nach dessen Bruch mit Rom durch die Weihe von vier Bischöfen trotz päpstlichen Verbots – hat der Präfekt der Glaubenskongregation in einer Ansprache gegenüber den Bischöfen aus Chile vom 13. Juli 1988 davor gewarnt, das Konzil zu einem «Superdogma» zu stilisieren und eine selbstkritische Besinnung der Kirche gefordert. Kein Christ könne und dürfe sich über eine Kirchenspaltung freuen. «Eine der fundamentalen Entdeckungen der ökumenischen Theologie ist, dass Schismen nur dann entstehen können, wenn in der Kirche einige Wahrheiten und einige Werte des christlichen Glaubens nicht mehr gelebt und geliebt werden. Die an den Rand gedrängte Wahrheit verselbstständigt sich, und von der Ganzheit der kirchlichen Struktur entwurzelt, bildet sich in ihrem Umfeld dann die neue Bewegung.»⁴ Dies müsse eine selbstkritische Besinnung gerade in Fragen der Liturgie und des Glaubenslebens anstoßen. Zugleich hält Ratzinger fest: «Das Zweite Vatikanische Konzil gegen Msgr. Lefebvre als Wertvolles und Verbindendes der Kirche zu verteidigen, ist und bleibt eine Notwendigkeit.» Allerdings habe es nach 1965 problematische Lesarten gegeben, die das II. Vatikanum als einen Nullpunkt interpretiert hätten, mit dem eine neue Tradition eröffnet worden sei. Der Absage an progressive Deutungen, die häufig mit einer Semantik der Innovation, ja der Revolution verbunden sind, folgt dann ein Satz, der aufhorchen lässt, da er eine gewisse Nähe zu traditionalistischen Konzilsinterpretationen aufweist: «Die Wahrheit ist, dass das Konzil selbst kein Dogma definiert hat, und sich bewusst in einem niedrigeren Rang als *reines Pastorkonzil* ausdrücken wollte; trotzdem interpretieren es viele, als wäre es fast das Superdogma, das allen anderen die Bedeutung nimmt.»⁵ Nach seiner Wahl zum Papst hat Joseph Ratzinger durch die Wiederezulassung der Tridentinischen Messe (2007)⁶, aber auch durch die Aufhebung der Exkommunikation der vier traditionalistischen Bischöfe (2009) deutliche Zeichen eines Entgegenkommens gesetzt. Die Aufhebung der Exkommunikation wurde zu einem medialen Desaster, da einer der vier Bischöfe, der vom Anglikanismus zur Piusbruderschaft übergetretene Richard Williamson, ein notorischer Holocaustleugner ist, was dem Papst wegen kurialer Informationsdefizite nicht

bekannt war. Benedikt XVI. selbst deutet den Vorgang, wie aus seinem Interviewbuch *Licht der Welt* hervorgeht, als einen rein kirchenrechtlichen Akt:⁷ Wie die Exkommunikation nicht wegen unbeugsamer Kritik am Zweiten Vatikanischen Konzil, sondern wegen des Verstoßes gegen den päpstlichen Primat ausgesprochen wurde, so wurden die schismatischen Bischöfe der Piusbruderschaft mit der neuerlichen Anerkennung des päpstlichen Primats von der Exkommunikation wieder befreit.⁸ Dennoch wurde der Vorgang theologisch kontrovers diskutiert, weil die Aufhebung der Exkommunikation an keine weiteren Vorbedingungen geknüpft worden war.⁹ Seitdem steht die Frage im Raum, unter welchen Konditionen die Piusbruderschaft, die bekanntlich zentrale Lehren des Konzils hartnäckig ablehnt¹⁰, in die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche zurückkehren kann. Die Verhandlungen finden unter Ausschluss der Öffentlichkeit statt. Die mangelnde Transparenz dieses Vorgehens hat immer wieder zu besorgten Stellungnahmen Anlass gegeben.¹¹ Wird die Konzilskritik der Traditionalisten in der katholischen Kirche Heimatrecht bekommen – oder ist umgekehrt die Selbstkritik der Traditionalisten die Voraussetzung dafür, dass diese in die *plena communio* mit der römisch-katholischen Kirche zurückkommen können? Werden in den Verhandlungen um die Modifikation der lehrmäßigen Präambel, die der Piusbruderschaft zur Anerkennung vorgelegt worden ist, entscheidende Aussagen des Konzils zur Ökumene, zum interreligiösen Dialog, zur Religionsfreiheit relativiert – oder ist die Selbstrelativierung der Traditionalisten und theologische Weitung ihres verengten Traditionsbegriffs die *conditio sine qua non* für die volle Rückkehr in den Schoß der katholischen Kirche?

In dieser momentan noch offenen Diskussionslage sind die Wortmeldungen Kardinal Brandmüllers, aber auch anderer römischer Stimmen¹² zu verorten, welche die abgestufte Verbindlichkeit der Konzilsdokumente betonen, an deren unterer Skala sie die Erklärungen *Nostra Aetate* und *Dignitatis humanae* ansiedeln. Der Hinweis auf die nachgeordnete Verbindlichkeit mag formal zutreffend sein, kirchenpolitisch ist er brisant und inhaltlich höchst bedenklich. Ob er sich darüber hinaus abstrichlos auf die Theologie Joseph Ratzingers bzw. auf Äußerungen von Benedikt XVI. stützen kann, ist zu prüfen. Daher möchte ich im Folgenden zunächst die Frage nach der *formalen* Verbindlichkeit der Konzilsaussagen erörtern (1); sodann soll auf die *inhaltliche* Vernetzung der Konzilsdokumente aufmerksam gemacht werden. Sowohl das Ökumenismusdekret, als auch die Erklärungen über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen und die Religionsfreiheit sind theologisch in den dogmatischen Konstitutionen grundgelegt (2). Abschließend sei an die Rezeption von *Nostra Aetate* und *Dignitatis humanae* durch die Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. erinnert. Beide haben auf der Grundlage des Konzils das Verhältnis der

katholischen Kirche zum Judentum, aber auch zu den anderen Religionen erneuert und wiederholt das Prinzip der Religions- und Gewissensfreiheit als unhintergehbare Errungenschaft bekräftigt. Benedikt XVI. dürfte daher – um eine Wendung Adornos aufzunehmen¹³ – gegen seine traditionalistischen Liebhaber zu verteidigen sein, die das II. Vatikanum im Licht «der» Tradition partiell oder ganz zur Disposition stellen. Seine Hermeneutik der Reform bietet einen Schlüssel zur Interpretation des Konzils, der die konstitutive Traditionsverpflichtung mit der erforderlichen Erneuerung der kirchlichen Lehre im Blick auf die gewandelten Gegebenheiten der Zeit zusammenbringt (3).

1. Der Text des Konzils – von abgestufter Verbindlichkeit?

Die Traditionalisten haben das Zweite Vatikanische Konzil als das «größte Unglück der Kirchengeschichte»¹⁴ bezeichnet. Sie werfen ihm Neomodernismus und Verrat an der Tradition vor, es habe den Leitideen der Französischen Revolution – Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit – Tür und Tor geöffnet¹⁵ und dadurch mit der Lehrtradition der Päpste des 19. und frühen 20. Jahrhunderts gebrochen. Diesem Vorwurf des Traditionsbruchs gegenüber muss zunächst einmal daran erinnert werden, dass hinter dem Zweiten Vatikanischen Konzil formal dieselbe Autorität steht wie hinter dem Trienter Konzil und dem I. Vatikanum. Wer die Autorität von Trient und Vatikanum I anerkennt und gleichzeitig meint, die des Vatikanum II verwerfen zu müssen, ist zu fragen, ob er nicht ein widersprüchliches Verständnis der kirchlichen Lehrtradition hat. Sollte der Heilige Geist, um dessen Gabe die Konzilsväter zu Beginn einer jeden Session gebetet haben, die Kirche mit der Einberufung des II. Vatikanums 1962 plötzlich verlassen haben? Die versammelten Bischöfe als Träger der obersten Hirten- und Lehrgewalt der katholischen Kirche haben jedenfalls die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils mit moralischer Einmütigkeit verabschiedet, Papst Paul VI. hat sie approbiert und feierlich promulgiert.

Neben dem *Urheber* einer lehramtlichen Aussage ist zugleich die *Art* der jeweiligen Dokumente in den Blick zu nehmen. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) hat sechzehn teils sehr umfangreiche Dokumente verabschiedet: vier Konstitutionen, neun Dekrete und drei Erklärungen. Von den Konstitutionen werden die über die Offenbarung und die über die Kirche ausdrücklich als «dogmatisch» bezeichnet. Das heißt nicht, dass hier im formellen Sinne Dogmen definiert worden seien¹⁶, aber doch, dass hier vom Gegenstandsbereich her Glaubenswahrheiten von dogmatischem Rang behandelt werden. Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et spes*, bildet ein eigenes literarisches Genus, das in einer längeren Vorbemerkung ausdrücklich erläutert wird.¹⁷ Den Konstitutionen

kommt dogmenhermeneutisch größeres Gewicht zu als den Dekreten und Erklärungen. Daher wird man in formaler Hinsicht der These vom geringeren Verbindlichkeitsgrad der Dekrete und Erklärungen zustimmen müssen.

Darüber hinaus hat ein Konzilsdokument Gewicht durch die *Quellen*, die es zitiert. Indem das II. Vatikanum hinter ein nachtridentinisch und gegenreformatorisch enggeführtes Traditionsverständnis auf die Quellen der heiligen Schrift und der Kirchenväter zurückgreift, indem es zugleich Aussagen der scholastischen Theologie und der Vorgängerkonzilien, aber auch päpstliche Verlautbarungen von unterschiedlichem Rang zitiert, kommt seinen Dokumenten immer auch die entsprechende Verbindlichkeit der zitierten Quellen zu. Dies gilt nicht nur für die Konstitutionen, sondern auch für die Dekrete. Die Lehre des Konzils, die sich unterschiedlicher literarischer Genera bedient, ist daher keineswegs unverbindlich oder beliebig. Das Konzil selbst hat, sein eigenes Tun reflektierend, in LG 22 gelehrt, dass das Kollegium der Bischöfe gemeinsam mit seinem Haupt, dem Bischof von Rom, «Träger der höchsten und vollen Gewalt über die Kirche» ist, und angefügt, dass diese höchste Gewalt «in feierlicher Weise im Ökumenischen Konzil ausgeübt» wird. Obwohl LG 25 weiter präzisiert, dass das Konzil in Glaubens- und Sittenfragen unfehlbare Definitionen vorgeben kann, hat es davon selbst keinen ausdrücklichen Gebrauch gemacht. Man geht daher nicht fehl, wenn man die Lehre des Konzils insgesamt zwischen formellem Dogma und theologischer Meinung ansiedelt, wie es auch Papst Paul VI. in einer Ansprache anlässlich der letzten öffentlichen Sitzung des Konzils am 7. Dezember 1965 getan hat. Zu dieser Ansprache hat Joseph Ratzinger notiert: «Es gibt kein neues Dogma, in keinem Punkte. Aber das bedeutet doch nicht, dass das Ganze ins Unverbindlich-Erbauliche abgedrängt werden dürfte: Die Texte schließen je nach ihrer literarischen Art einen ernsten Anspruch an das Gewissen des katholischen Christen ein; ihre Pastoral fundiert in der Lehre, und ihr lehrmäßiges Reden ist von der Sorge für die Menschen und die Realisierbarkeit des Christlichen in der heutigen Welt geprägt. In der Vereinigung von Wahrheit und Liebe, von «Lehre» und Hirten Sorge liegt das Eigentümliche der pastoralen Idee des Konzils, das damit gerade hinter die Zertrennung in Pragmatismus und Doktrinalismus zurück wollte.»¹⁸

Daher geht die traditionelle Stufung der Verbindlichkeitsgrade, die in der neuscholastischen Theologie üblich war und diffizile Spezialdiskussionen freigesetzt hat,¹⁹ am lehramtlichen Diskurs des Zweiten Vatikanischen Konzils vorbei. Dies gilt wohl auch für die *Nota praevia explicativa*, die den Konzilsvätern am 16. November 1964 auf Weisung «einer höheren Autorität» als Interpretationsschlüssel für das dritte Kapitel von *Lumen Gentium* vorgegeben wurde. Die Nota ist kein Text des Konzils, sondern der Kommission. Sie spricht – wie Joseph Ratzinger zutreffend feststellt – «keine

Sprache des Konzils, sondern die Sprache der Lehrbücher, der wissenschaftlichen Distinktion und Klarstellung, nicht der autoritativen Entfaltung einer Lehre.»²⁰ Das Konzil hat auf feierliche dogmatische Definitionen und Verurteilungen von Irrtümern, sog. Kanones, ausdrücklich verzichtet. Im Sinne der Vorgaben, die Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsansprache *Gaudet mater ecclesia* gemacht hat, zielt das II. Vatikanum auf eine positive Darlegung der Glaubenswahrheiten ab. Dieser *neue Typ lehramtlichen Sprechens*, den die Konzilspäpste als ‚pastoral‘ bezeichnet haben, ist von der traditionalistischen Piusbruderschaft von Anfang an scharf kritisiert worden.²¹ Im Hintergrund dieser Ablehnung steht die traditionelle Unterscheidung zwischen Dogma und Pastoral, zwischen *doctrina fidei*, die sich in klar definierten Sätzen artikuliert, auf die die Skala der theologischen Qualifikationen anwendbar ist²², und bloßer Applikation in Katechese und Predigt, die variabel sei und kontextbezogen ausfallen könne. Erzbischof Marcel Lefebvre, der von seiner Ausbildung her einer Theologie neuscholastischer Provenienz verpflichtet war, hat wiederholt bedauert, dass das Konzil auf eine Verurteilung der Irrtümer der Zeit verzichtet hat, und die Aussagen des II. Vatikanums mit einer «Predigt»²³ verglichen. Dieser Vergleich geht am Selbstverständnis des Konzils vorbei, das die traditionelle Unterscheidung von Dogma und Pastoral überwunden und für seinen pastoralen Diskurs lehrhaften Charakter beansprucht hat.

2. Die inhaltliche Vernetzung der Konzilsaussagen

Die These vom geringen Verbindlichkeitsgrad der Dekrete und Erklärungen ist vor allem *inhaltlich* bedenklich. Sie vernachlässigt die innere Verzahnung der Konzilsdokumente und übergeht, dass die Grundlagen für die Dekrete und Erklärungen in den dogmatischen Konstitutionen gelegt werden. Wer die Dekrete und Erklärungen in ihrer lehramtlichen Verbindlichkeit herabstuft oder gar zur Disposition stellt, schwächt damit auch die Autorität der dogmatischen Konstitutionen, die diese begründen. Die einzelnen Dokumente, die selbst vielfältige Signale auf ihre intertextuelle Vernetzung enthalten, dürfen nach einem bekannten Grundsatz der Konzilshermeneutik nicht isoliert, sondern müssen im Zusammenhang des gesamten Textcorpus gelesen werden.²⁴

So findet sich in der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* eine dialogische Öffnung des Kirchenbegriffs im Blick auf die nichtkatholischen Kirchen (LG 8; 15), die nichtchristlichen Religionen und auch die Atheisten (LG 16; vgl. GS 19–22). Die exklusive Identität zwischen der Kirche Jesu Christi und der katholischen Kirche wird vorsichtig geöffnet. Eine Hermeneutik der Abgrenzung, welche Nichtchristen als «Heiden» und Nichtkatholiken als «Schismatiker» und «Häretiker» bezeichnet, weicht

hier einer Hermeneutik der Anerkennung, die Elemente des Wahren und Guten bei den anderen würdigt, ohne eine Relativierung der eigenen Position vorzunehmen. Die überlieferte Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Kirche wird nicht zurückgenommen (LG 14), aber der Begriff der Kirche semantisch ausgedehnt und von unterschiedlichen Graden der Zugehörigkeit gesprochen. Das Ökumenismusdekret, aber auch die beiden Erklärungen *Nostra Aetate* und *Dignitatis humanae* buchstabieren die in den Konstitutionen grundlegende dialogische Öffnung der Kirche näher aus und konkretisieren sie.

Unitatis redintegratio erklärt gleich einleitend, dass die «Wiederherstellung der Einheit aller Christen eine der Hauptaufgaben» des Konzils sei, und nimmt so eine leitende Konzilsintention von Papst Johannes XXIII.²⁵ auf. Unter Rückverweis auf die Kirchenkonstitution (vgl. UR 1) wird weiter entfaltet, was es bedeutet, dass außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche kein kirchliches Vakuum ist (vgl. LG 8). Den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften wird zugesprochen, «Mittel des Heils» – *instrumenta salutis* – zu sein. Paul VI. hat bei der Promulgation von *Unitatis redintegratio* ausdrücklich festgestellt, dass dieses Dekret die Kirchenkonstitution erläutert und vervollständigt.²⁶

Die Erklärung *Nostra Aetate*, die der Wiener Kardinal Franz König einmal als «das kürzeste, aber bedeutendste Konzilsdokument»²⁷ bezeichnet hat, zeigt, dass die katholische Kirche ihre Lektion aus der Geschichte gelernt hat. Nach Auschwitz ist jede Form von kirchlichem und theologischem Antijudaismus abzulehnen. Das gemeinsame geistliche Erbe von Juden und Christen wird herausgestellt, biblische und theologische Studien, aber auch «brüderliche Gespräche» werden nachdrücklich empfohlen (NA 4, mit Verweis auf LG). Die Basis für die theologische Würdigung des Judentums als Wurzel des Christentums (vgl. Röm 9-11) ist die Heilige Schrift, die in der dogmatischen Konstitution über die Offenbarung *Dei Verbum* als oberste Norm und damit auch als traditionskritische Instanz herausgestellt wird. Es gehört zu den Vorzügen der Volk-Gottes-Ekklesiologie, dass sie die Verbindung von Altem und Neuem Bund aussagen kann und die Erwählung Israels ausdrücklich würdigt (vgl. LG 9). Auch andernorts werden die heilsgeschichtlichen Prärogativen Israels herausgestellt (vgl. DV 3 und 14). Zugleich nimmt *Nostra Aetate* den anderen Religionen gegenüber eine Haltung der Anerkennung und des Respekts ein, ohne allerdings den christologischen Singularitäts- und Universalitätsanspruch zurückzunehmen. Der Vorwurf, der Missionsauftrag der Kirche werde durch die dialogische Öffnung des Konzils abgeschwächt oder gar verleugnet, trifft daher nicht zu.²⁸

Dignitatis humanae schließlich steht für die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit, die als unveräußerliches Recht der Person grundgelegt wird. Das Prinzip der Freiheit des Glaubensaktes kann sich nicht nur

auf den Konsens der Kirchenväter stützen (*DiH* 10), es folgt auch aus einem Offenbarungsverständnis, das den Menschen als freien Adressaten der Selbstmitteilung Gottes begreift (*DV* 2). Die Erklärung über die Religionsfreiheit lehrt keinen Indifferentismus oder Relativismus, da sie die Pflicht einer jeden Person zur Wahrheitssuche festhält. Zugleich betont sie die Innerlichkeit und Transzendenz des religiösen Aktes, der frei von Zwang oder sanftem Druck der Verpflichtung zur Wahrheitssuche nachkommen können soll. Nicht nur die private, sondern auch die öffentliche Religionsausübung soll daher frei sein. Das Dekret über Religionsfreiheit konkretisiert die Aussagen der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, die vom Prinzip der Menschenwürde her den modernen Menschenrechtsdiskurs affirmiert, entspricht aber auch dem kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnis von *Dei Verbum*, das den Menschen als freien Adressaten der Selbstmitteilung Gottes versteht.²⁹

Stellt man diese Konzilsdokumente, wie Brandmüller es zu tun scheint, dem subjektiven Belieben anheim («Man kann darüber reden!»), um den Traditionalisten entgegenzukommen, droht man das Konzil und die amtliche Rezeption durch die Päpste Paul VI., Johannes Paul II. und Benedikt XVI. zur Disposition zu stellen, die sich allesamt für den Dialog mit den Juden als «den bevorzugten und älteren Brüdern im Glauben»³⁰ und den anderen Religionen, aber auch für die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit eingesetzt haben. Überdies sind die vermeintlich nachrangigen Positionen des Konzils über den Weltkatechismus, der am 11. Oktober 1992 von Johannes Paul II. durch die Apostolische Konstitution *Fidei Depositum* approbiert wurde, noch einmal offiziell bestätigt worden.³¹

3. Hermeneutik der Reform – der Schlüssel zur Interpretation des Konzils

Die Piusbruderschaft deutet das Konzil bekanntlich im Lichte einer Hermeneutik des Bruches und der Diskontinuität. Sie lehnt die ekklesiologische Würdigung der nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ab, da sie mit der jüngeren Tradition von der exklusiven Identität der Kirche Jesu Christi und der katholischen Kirche ausgeht. Außerhalb von ihr gebe es kein Heil. Für nichtkatholische Christen könne daher nur die Rückkehr in den Schoß der katholischen Kirche empfohlen werden.³² Analog dazu lehnt die Piusbruderschaft auch das erneuerte Verhältnis zum Judentum ab und vertritt partiell eine antijudaistische Theologie, die den Vorwurf des Gottesmordes bis heute aufrechterhält.³³ Die Reserven gegenüber dem interreligiösen Dialog, der in einer von Religionskonflikten durchzogenen globalen Welt noch einmal neue Bedeutung gewonnen hat, verdichten sich in den polemischen Stellungnahmen³⁴ gegen die Weltgebetstreffen für Frieden und Gerechtigkeit in Assisi, die Johannes Paul II. initiiert (1986; 2002) und

Benedikt XVI. weitergeführt hat (2011). Schließlich verurteilt sie die Anerkennung der Religionsfreiheit durch das Konzil als klaren Abfall von der Lehrverkündigung Pius' IX., Leos XIII. und Pius' XII. Mit dieser Absage kündigt die Piusbruderschaft einen Konsens der katholischen Kirche auf, der sich auf dem Boden des Konzils in den letzten 50 Jahren herausgebildet hat und von den Päpsten mitgetragen wurde.³⁵

Der Kritik, das Konzil habe einen Traditionsbruch vollzogen, hat Benedikt XVI. in seiner Weihnachtsansprache an die Kurie von 2005 – durchaus subtil – eine *Hermeneutik der Reform* entgegengehalten, die er bereits in der Eröffnungsansprache von Johannes XXIII. (1962) wie auch in der Abschlussansprache von Paul VI. (1965) vorgezeichnet sieht.³⁶ Diese geht davon aus, dass es in den Konzilsdokumenten «ein Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität auf unterschiedlichen Ebenen» gibt. Im Blick auf die gewandelten geschichtlichen Verhältnisse habe das II. Vatikanum sehr wohl wichtige Neuerungen gebracht. Die pontifikale Anerkennung dieser Neuerungen gilt es gegenüber traditionalistischen Lesarten klar festzuhalten. Die Diskontinuitäten, die den gewandelten Zeitverhältnissen geschuldet sind, haben die tiefer liegende Kontinuität der Glaubenslehre keineswegs beeinträchtigt oder gar verraten. Dies kann an den strittigen Themen – dem Verhältnis der Kirche zum Staat sowie im Blick auf das ökumenische und interreligiöse Gespräch – näher illustriert werden. Wie bereits das *Motu Proprio Summorum Pontificum* von 2007 die traditionalistische Gegenüberstellung zwischen der «Messe aller Zeiten» und der «Neuen Messe» Pauls VI. geschickt unterläuft, indem es von zwei gültigen und auch legitimen Formen des *einen* römischen Ritus spricht, so gesteht die Hermeneutik der Reform durchaus zu, dass es auf der Mikroebene Brüche und Diskontinuitäten gibt, die allerdings auf der Makroebene die Kontinuität der Lehrtradition nicht tangieren. Die Kirche als das wandernde Gottesvolk ist und bleibt das eine, sich in der Geschichte durchhaltende Subjekt, das immer wieder der Erneuerung bedürftig ist. «Reform kann nie zum Ergebnis haben, dass das Reformierte nicht mehr mit dem vorherigen zu Reformierenden identisch ist. Das heißt, Reform betrifft jeweils die konkrete Erscheinungsform, die konkrete Verwirklichung, nicht aber das Wesen des zu Reformierenden.»³⁷ Daher kann die katholische Kirche nicht in eine vorkonziliare und eine nachkonziliare Kirche auseinanderdividiert werden.

Im Blick auf die Ökumene ist festzuhalten, dass in Kontinuität zur kirchlichen Lehrtradition in *Lumen Gentium* und *Unitatis Redintegratio* der Singularitätsanspruch der katholischen Kirche klar herausgestellt wird. Die «Öffnungsklausel» (Walter Kasper), die durch die Ersetzung des *est* durch das *subsistit in* ermöglicht wird, besagt keineswegs, wie die Traditionalisten behaupten, dass die singuläre Beziehung zwischen der einen Kirche Jesu Christi und der katholischen Kirche aufgegeben worden wäre. Der

christologische Argumentationszusammenhang von LG 8 macht deutlich, dass die Rede von mehreren Verwirklichungsformen der einen Kirche Jesu Christi sich nicht auf das Konzil berufen kann.³⁸ Zugleich werden die Beeinträchtigungen zugestanden, die auch die katholische Kirche durch die Kirchenspaltungen erlitten hat. Ihre Katholizität ist verwundet – und kann nur in einer «Ökumene des Austausches der Gaben» (Johannes Paul II.) wiedergewonnen werden. Die ökumenische Öffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils bedeutet daher «keinen Bruch mit der Tradition im theologischen Sinn des Wortes, aber sehr wohl die beabsichtigte Modifikation einzelner, meist relativ junger Traditionen. So ist es keine Frage, dass das Konzil bewusst über die auf Verteidigung gestimmten und Verbote aussprechenden lehramtlichen Aussagen von Papst Pius XI. in *Mortalium animos* (1928) hinausgeht und in diesem Sinne einen qualitativen Sprung vollzieht.»³⁹

Auch *Nostra Aetate* betont in Kontinuität zur Lehrtradition, dass die katholische Kirche «unablässig verkündigt und verkündigen muss, dass Christus «der Weg, die Wahrheit und das Leben» (Joh 14,6) ist, in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat» (NA 2). Christus aber ist nicht zu verstehen ohne seine Einbettung in die Geschichte Israels. Das Judentum wird darum als Wurzel des Christentums eigens gewürdigt. Zugleich wird den anderen Religionen attestiert, viele Spuren des Wahren und Heiligen zu enthalten. Wie die Kirchenväter in ihrer heilspädagogischen Theologie Spuren des Logos in den Denktraditionen Athens identifiziert haben und die Präsenz des Wahren und Heiligen nicht auf die sichtbare Kirche beschränkt haben, so kann auch in den anderen Religionen das Gute und Wahre anerkannt werden (vgl. AG 7; LG 16; GS 22). Diese Hermeneutik der Anerkennung, die den christologischen Wahrheitsanspruch nicht verleugnet und keine Kapitulation der Mission bedeutet, ist für den Dialog der Kirche mit den anderen Religionen in einer von Religionskonflikten gezeichneten, globalisierten Moderne wichtig.

Schließlich hält auch die Erklärung über die Religionsfreiheit fest, dass in der katholischen Kirche die einzig wahre Religion verwirklicht ist (vgl. LG 8), zugleich wird das Recht auf religiöse Freiheit in der Würde der menschlichen Person verankert und dazu auf die Lehre der Päpste Leo XIII., Pius XII. und Johannes XXIII. verwiesen – klare Signale für die Kontinuität, aber auch Entwicklungsfähigkeit der kirchlichen Lehrüberlieferung. Die Freiheit des Glaubensaktes ist in der Theologie der Kirchenväter klar verankert, wie durch polyphone Zeugen – Laktanz, Ambrosius, Augustinus, Gregor der Große – näher verdeutlicht wird (vgl. *DiH* 10).⁴⁰ Zugleich bricht die Erklärung über die Religionsfreiheit mit dem Modell des katholischen Staates, der die öffentliche Ausübung anderer Religionen beschränkt, und geht damit in der Tat über die päpstliche Lehrverkündigung des 19. und

frühen 20. Jahrhunderts hinaus, die mit der Anerkennung der Religionsfreiheit in der bürgerlichen Rechtsordnung zwingend die Irrtümer des Relativismus und Indifferentismus verknüpft sah. Aber die Anerkennung des weltanschaulich neutralen Staats ist keine Abkehr vom Wahrheitsanspruch des katholischen Glaubens, sondern vielmehr eine bedeutsame Modifikation, die den gewandelten politischen Verhältnissen Rechnung trägt und gute theologische Gründe für sich hat. Die Diversität der religiösen Überzeugungen und moralischen Einstellungen in den pluralistischen Gesellschaften der Gegenwart gebietet eine Revision der katholischen Staatslehre und ihrer Toleranzdoktrin. Benedikt XVI. führt denn auch ausdrücklich die politischen Entwicklungen der Moderne für diese Kurskorrektur an, wenn er – auf der Linie John Courtney Murrays – auf die amerikanische Revolution als modernes Staatsmodell verweist, «das anders war als das, welches die radikalen Tendenzen, die aus der zweiten Phase der französischen Revolution hervorgegangen waren, entworfen hatten»⁴¹. Überdies hat sich in der Nachkriegszeit deutlich abgezeichnet, dass es «einen säkularen, modernen Staat geben kann, der [...] sein Leben aus den großen Quellen christlicher Ethik schöpft»⁴². Um das Verhältnis zwischen Kirche und modernem Staat neu zu bestimmen, hat das Dekret über die Religionsfreiheit mit der Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit einen wesentlichen Grundsatz des modernen Staates rezipiert. Der traditionalistische Traum von einem Staat, der als verlängerter Arm der Kirche agiert, um katholische Glaubenswahrheiten öffentlich durchzusetzen und andere Religionen rechtlich einzuschränken,⁴³ ist damit als anachronistisch abgewiesen. Marcel Lefebvre, der Gründer der Piusbruderschaft, sympathisierte noch offen mit den Regimen Francos und Pinochets.⁴⁴ Solche Vorstellungen haben in der katholischen Kirche des 21. Jahrhunderts keinen Platz. Bestimmte Formen einer Allianz von Thron und Altar, die auch in der Schrift keinen Anhalt haben (vgl. Mt 22,21), dürften der Glaubwürdigkeit der kirchlichen Verkündigung in der Geschichte mehr geschadet als genützt haben. In diesem Sinne hat Benedikt XVI. in seiner Freiburger Rede vermerkt: «Die Geschichte kommt der Kirche in gewisser Weise durch die verschiedenen Epochen der Säkularisierung zur Hilfe, die zu ihrer Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen haben.»⁴⁵

Ausblick

Man kann die Piusbruderschaft mit Hermann Josef Pottmeyer als die «Nachhut der Nachhut» bezeichnen, die in der Frage der Einigung mit Rom selbst uneins ist. Diese Uneinigkeit würde zur offenen Spaltung, wenn ein Teil der Piusbruderschaft unter Leitung des Generaloberen Bernard Fellay in die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche zurückfände. Der andere

Teil unter Leitung der übrigen drei Bischöfe, die eine Einigung mit Rom bereits prinzipiell ausgeschlossen haben sollen, würde den definitiven Bruch mit der katholischen Kirche vollziehen und damit den Weg in die Bedeutungslosigkeit beschreiten. Damit wären klare Verhältnisse geschaffen. Das Nein und die Logik des Schismas würden die einen noch weiter verhärten, das Ja und die Logik der Aussöhnung mit dem Papst als dem obersten Garanten der katholischen Einheit könnte bei den anderen eine heilsame Dynamik freisetzen und die eingeübten Muster kontrastiver Identitätsbildung gegenüber Rom verflüssigen.

Das Szenario steht im Konjunktiv, da offen ist, ob es wirklich dazu kommt. Bernard Fellay hat Modifikationen am Text der Lehrmäßigen Präambel vorgeschlagen, welche die Glaubenskongregation dem Vernehmen nach nicht akzeptiert hat. Ob und in welcher Form es unter diesen Umständen zu einer Einigung kommt, kann momentan nicht prognostiziert werden. Man kann nur hoffen, dass jüngste öffentliche Äußerungen Fellays, nicht die Piusbruderschaft, sondern Rom habe sich bewegt, der Vatikan verlange nicht mehr die Anerkennung des gesamten Konzils,⁴⁶ falsifiziert werden und der Heilige Stuhl in dieser Frage unnachgiebig bleibt. Denn der Preis für die Aussöhnung mit der Piusbruderschaft wäre zu hoch, wenn das Ökumenismusdekret und die Erklärungen *Nostra Aetate* und *Dignitatis humanae*, die für das Selbstverständnis der katholischen Kirche heute konstitutiv sind, ins Zwielficht gerückt oder zur Verhandlungsmasse degradiert würden. Selbstverständlich ist das Konzil im Licht und als Akt der lebendigen (nicht erst nachtridentinischen) Tradition der Kirche zu lesen, und selbstverständlich gibt es Aussagen, über die kritisch diskutiert werden kann und muss. Aber würden im Blick auf so zentrale Fragen wie die ökumenische Öffnung und den interreligiösen Dialog oder das Kirche-Staat-Verhältnis gleichzeitig nicht nur ungleichzeitige, sondern auch widersprüchliche Positionen in der katholischen Kirche vertreten werden können, käme es zu erheblichen Irritationen bei den nichtkatholischen Kirchen, beim Judentum und in der säkularen Öffentlichkeit. Es stünde zu befürchten, dass mit einem postmodernen *anything goes* in so zentralen Fragen eine Tyrannei der Unverbindlichkeit Einzugs hielte, welche die Einheit der Kirche selbst schwer belasten würde.⁴⁷

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Walter Kardinal BRANDMÜLLER – Nicola BUX – Agostino MARCHETTO, *Le «Chiavi» di Benedetto XVI per interpretare il Vaticano II*, Rom 2012.

² Vgl. Klaus MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, Bd. 1, München – Paderborn – Wien ¹¹1964, 51: «Andererseits will die Kirche durchaus nicht, dass der

Staat sich von den Angelegenheiten der Religion und Sittlichkeit fernhalte, sondern erwartet von ihm eine positive Förderung der wahren christlichen Religion. *Der religiös neutrale Staat der Neuzeit erscheint ihr als nationale Apostasie.* Als getreue Hüterin der christlichen Offenbarung kann die Kirche dem Irrtum keinerlei Recht zugestehen und muss daher die unbeschränkte Bekenntnis- und Kultusfreiheit ablehnen (mit Verweis auf PIUS IX., *Syllabus* vom 8.12.1864, Satz 77-79.)» Vgl. dazu auch Walter BRANDMÜLLER, *Das Konzil und die Konzile*, in: DERS., *Licht und Schatten. Kirchengeschichte zwischen Glaube, Fakten und Legenden*, Augsburg 2003, 177-190, hier 184.

³ Vgl. Joseph RATZINGER, *Zur Lage des Glaubens*. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München – Zürich – Wien 1985, 30: «Es ist klar, dass man alles tun muss, damit diese Bewegung nicht in ein eigentliches Schisma hineingerät, das dann gegeben wäre, wenn Msgr. Lefebvre sich zu einer Bischofsweihe entschließen würde, was er gottlob in der Hoffnung auf Versöhnung bisher noch nicht getan hat.» Lefebvre war wegen unerlaubter, aber sakramental gültiger Priesterweihen bereits 1976 von der Ausübung seiner Weihegewalt suspendiert worden. Seine Exkommunikation erfolgte, als er 1988 die Bischofsweihe von vier Kandidaten ohne päpstliche Erlaubnis, ja gegen päpstliches Verbot vorgenommen hat.

⁴ Joseph Kardinal RATZINGER, *Wir müssen die Dimension des Heiligen in der Liturgie zurückerobern*. Rede vom 13. Juli 1988 vor den Bischöfen Chiles, zitiert nach: www.kath-info.de (Übersetzung aus dem Spanischen: Elke Zdarsky). Auch die folgenden Zitate entstammen dieser Rede.

⁵ Diese Passage wird zustimmend zitiert im «Katechismus» der Piusbruderschaft. Vgl. Matthias GAUDRON, *Katholischer Katechismus zur kirchlichen Krise*, Jaidhof 1997, 51.

⁶ Vgl. Kurt KOCH, *Zwei Formen des einen römischen Messritus. Liturgietheologische Hinführung zum Motu Proprio von Benedikt XVI.*, in: IKaZ Communio 36 (2007) 422-430; Albert GERHARDS (Hg.), *Ein Ritus, zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie*, Freiburg 2008.

⁷ BENEDIKT XVI., *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit*. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Freiburg 2010, 148-159.

⁸ Vgl. das Dekret zur Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen der Bruderschaft St. Pius X., in: Wolfgang BEINERT (Hg.), *Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise*, Freiburg 2009, 232-233. Dort wird aus dem Schreiben von Bischof Bernard Fellay an Kardinal Castrillón Hoyos, den Präsidenten der Päpstlichen Kommission *Ecclesia Dei*, vom 15. Dezember 2008 zitiert: «Wir sind stets willens und fest entschlossen, katholisch zu bleiben und alle unsere Kräfte in den Dienst der Kirche Unseres Herrn Jesus Christus zu stellen, die die römisch-katholische Kirche ist. Wir nehmen ihre Lehren in kindlichem Gehorsam an. *Wir glauben fest an den Primat Petri und an seine Vorrechte.* Und darum leiden wir sehr unter der gegenwärtigen Situation.»

⁹ Vgl. Peter HÜNERMANN (Hg.), *Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder* (QD 236), Freiburg 2010.

¹⁰ Vgl. Franz SCHMIDBERGER, *Es geht ganz zentral um Lehrfragen*, in: HerKorr (1988) 417-424, hier 418: «Wir verwerfen bestimmte Erklärungen und Dekrete des Konzils wie das Ökumenismusdekret, die Erklärung über die Religionsfreiheit, die Erklärung *Nostra Aetate* und auch die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, weil mit ihnen ein Bruch [sic] mit der bisherigen Lehre vollzogen worden ist.»

¹¹ Vgl. Andreas R. BATLOGG, *Konzil vor dem Ausverkauf?*, in: StZ 229 (2011) 721f.; Gregor Maria HOF, *Die unmögliche Einheit. Benedikt XVI. schwächt seine Autorität durch die Anerkennung der Piusbruderschaft*, in: Die ZEIT vom 24. Mai 2012 (Nr. 22), S. 58.

¹² Vgl. Brunero GHERARDINI, *Valore magisteriale del Concilio Vaticano II*, Rom 2012; Nicola BUX, «Kommt sicher nach Rom» – Offener Brief an Msgr. Fellay, in: IK-Nachrichten 13 (4/2012) 1-2, hier 2: «Gewiss können noch Perplexitäten bleiben, Punkte, die zu vertiefen und noch besser zu klären sind, wie die Fragen zur *Ökumene* und zum *interreligiösen Dialog* und jene über die Art und Weise, wie die *Religionsfreiheit* zu verstehen ist. Auch zu diesen Punkten, wird Eure kanonisch garantierte Präsenz in der Kirche helfen, mehr Licht zu bringen. Wie könnte man nicht schätzen, was Ihr zum Wohl der ganzen Kirche werdet einbringen können, dank Eurer pastoralen und doktrinellen Ressourcen Eurer Fähigkeiten und Sensibilität.» Dass die Piusbruderschaft in den genannten Fragen der Ökumene, des interreligiösen Dialogs und der Religionsfreiheit hochproblematische Positionen vertritt, wird hier nicht als Problem, sondern als Vorzug gesehen!

¹³ Vgl. Theodor W. ADORNO, *Bach gegen seine Liebhaber verteidigt*, in: DERS., *Gesammelte Schriften*, Bd. 10, Frankfurt/M. 2003.

¹⁴ Marcel LEFEBVRE, *Offener Brief an die ratlosen Katholiken*, Wien 1986, 196. Dort findet sich die Einschätzung des II. Vatikanums als «der tiefgreifendsten und weitreichendsten Zerstörung der Kirche, die je im Lauf der Geschichte vollbracht wurde».

¹⁵ Vgl. GAUDRON, *Katechismus* (s. Anm. 5), 49f.: «Die drei Irrtümer des Konzils: Religionsfreiheit, Kollegialität und Ökumenismus entsprechen genau den Prinzipien der Französischen Revolution: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit! Dadurch wird nochmals das Wort von Kardinal Suenens, das II. Vatikanum sei das 1789 der Kirche, verdeutlicht.»

¹⁶ Zu dieser maximalistischen Deutung neigt Umberto BETTI, *Der theologische Verbindlichkeitsgrad der Konstitution*, in: Guilherme BARÁUNA (Hg.), *De ecclesia. Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. 1, Freiburg – Basel – Wien 1966, 186–194. Er schreibt, «dass die vom II. Vatikanischen Konzil vorgetragene Lehre über die Kirche nicht weniger Authentizität und Sicherheit besitzt als die Lehre des I. Vatikanischen Konzils über den Papst.» Vorsichtiger urteilt Otto SEMMELROTH, der zugleich einen instruktiven Überblick über die unmittelbar nach dem Konzil einsetzende Debatte um die Verbindlichkeit der dogmatischen Konstitutionen gibt: *Zur Frage nach der Verbindlichkeit der dogmatischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 42 (1967) 236–246.

¹⁷ Der Vorschlag, den ersten Teil von GS ‚Pastoralkonstitution‘, den zweiten Teil aber ‚Deklaration‘ zu nennen, konnte sich nicht durchsetzen. Gegenüber dieser Unterteilung, die dem Schema von Lehre und Applikation verhaftet blieb, wird in der Anmerkung festgehalten, dass der Text «ein Ganzes» bildet: «So fehlt weder im ersten Teil die pastorale Zielsetzung noch im zweiten Teil die lehrhafte Zielsetzung.» Vgl. Charles MOELLER, *LThK² E III* (1968) 280–282; Karl RAHNER, *Zur theologischen Problematik einer «Pastoralkonstitution»*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. 8, Einsiedeln – Zürich – Wien 1967, 613–636.

¹⁸ Joseph RATZINGER, *Kommentar zur Nota praevia explicativa*, in: *LThK² E I* (1966) 350.

¹⁹ Vgl. dazu Albert LANG, *Qualifikationen, theologische*, in: *LThK² 5* (1960) 916–919; Avery DULLES, *Lehramt und Unfehlbarkeit*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4, Freiburg 1988, 153–178, bes. 166–169; Leo SCHEFFCZYK – Anton ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik*, Bd. 1: *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik*, Aachen 1997, 128f.

²⁰ Joseph RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 191.

²¹ Vgl. Franz SCHMIDBERGER, *Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Stuttgart ⁴2008, 3: «Die erste Sünde liegt in der Unterlassung des eindeutigen Herausstellens der Wahrheit und der Verurteilung des Irrtums – also ein *reines Pastoralkonzil* veranstalten zu wollen.» Vgl. dazu Michael SCHULZ, *Das Zweite Vatikanische Konzil in der Einschätzung der Pius-Bruderschaft*, in: *IKaZ Communio* 37 (2009) 206–216.

²² Vgl. Ludwig OTT, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg – Basel – Wien ⁵1961.

²³ Vgl. nur Marcel LEFEBVRE: «Ein pastorales, nicht dogmatisches Konzil ist eine Predigt, die an sich nicht mit Unfehlbarkeit ausgestattet ist.» DERS., *Offener Brief an die ratlosen Katholiken*, Wien 1986, 160, s. auch 286.

²⁴ Vgl. Walter Kardinal KASPER, *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen*, in: DERS., *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I*, Freiburg 2008, 200–211.

²⁵ Vgl. *Gaudet mater ecclesia*, in: Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *HThKVat V*, 482–490, hier 488: «Diese sichtbare Einheit in der Wahrheit hat aber leider die gesamte christliche Familie noch nicht in Vollendung und Vollkommenheit erreicht. Daher sieht es die katholische Kirche als ihre Pflicht an, alles Erdenkliche zu tun, damit das große Mysterium jener Einheit erfüllt werde [...]»

²⁶ Vgl. Walter Kardinal KASPER, *Das Ökumenismus-Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils und seine bleibende theologische Verbindlichkeit*, in: DERS., *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Freiburg 2005, 16 – 25, hier 17.

²⁷ Franz Kardinal KÖNIG, *Die Judenerklärung des II. Vatikanums und der Vatikanischen Sekretariate von 1965 bis 1985 in katholischer Sicht*, in: Erika WEINZIERL (Hg.), *Christen und Juden in Offen-*

barung und kirchlichen Erklärungen vom Urchristentum bis zur Gegenwart, Wien – Salzburg 1988, 115–126, hier 120.

²⁸ Vgl. nur das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*.

²⁹ Vgl. vertiefend dazu auch Joseph RATZINGER, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln 1966, 18–24.

³⁰ JOHANNES PAUL II., *Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge in Rom am 13. April 1986*, in: Rolf RENDTORFF – Hans H. HENRIX, *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn – München 1988, 106–111, hier 109.

³¹ Vgl. KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE, München 2003, Nr. 2104–2109 (Recht auf Religionsfreiheit); Nr. 820–822 (Ökumene); zur Israeltheologie des Katechismus vgl. Joseph Kardinal RATZINGER, *Israel, die Kirche und die Welt. Ihre Beziehung und ihr Auftrag nach dem Katechismus der Katholischen Kirche*, in: DERS., *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, Hagen 1998, 17–45.

³² Vgl. SCHMIDBERGER, *Zeitbomben* (s. Anm. 21), 4: «Dieses kleine Wort *subsistit in* – *subsistiert* ist ohne jeden Zweifel einer der gefährlichsten Ausdrücke des gesamten Konzils. Die Aussage kommt der Häresie sehr nahe. [...] Die katholische Kirche sei in der katholischen Kirche verwirklicht, *subsistiere* in ihr, finde in ihr ihre konkrete Existenzform. Nach katholischer Auffassung *ist* diese Kirche dagegen die katholische Kirche.» – «Das Konzil hat mit dem *subsistit in*, mit dem Ökumenismusdekret die ‚Diktatur des Relativismus‘ eingeleitet» (ebd. 17). Ähnlich GAUDRON, *Katechismus* (s. Anm. 5), 48f. Vgl. klarstellend dazu Walter KASPER, *Die Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg 2011, 234–238.

³³ Vgl. SCHMIDBERGER, *Zeitbomben* (s. Anm. 21), 11: «Sie [die Juden] sind vielmehr des Gottesmordes mitschuldig, so lange sie sich nicht durch das Bekenntnis der Gottheit Christi und die Taufe von der Schuld ihrer Vorväter distanzieren.» Vgl. DERS., *Editorial*, in: *Mitteilungsblatt der Piusbruderschaft vom Sept. 2008*, 5: «Vor zweitausend Jahren haben die Juden Jesus Christus verworfen und ans Kreuz schlagen lassen, weil er von sich behauptet hat, er sei der Sohn Gottes. Tun die Anhänger der jüdischen Religion dies nicht geistigerweise bis auf den heutigen Tag? Oder: «Also ist auch das heutige Judentum eine falsche Religion [sic], und das Zerreißen des Vorhangs im Tempel beim Tode des göttlichen Schlachtopfers macht es sichtbar. Übrigens sagt der hl. Johannes in seinem ersten Brief oder spricht vielmehr der Hl. Geist durch ihn, «wer den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht; wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater» (2,23). Weder der Islam noch das heutige Judentum hat den Sohn, folglich haben sie auch den Vater nicht.» DERS., *Editorial*, in: *Mitteilungsblatt der Piusbruderschaft vom Januar 2007*, 2 (beide Hinweise verdanke ich Gunnar ANGER, Karlsruhe). – Angesichts solcher Äußerungen von offiziellen Vertretern der Piusbruderschaft darf an das Wort von Papst PIUS XI. erinnert werden, das er vor belgischen Pilgern im Jahr 1938 gesprochen hat: «Geistlich sind wir alle Semiten.» Zuvor hatte er in seiner Enzyklika *Mit brennender Sorge* eine Absage an antijüdische Denkmuster vorgenommen. Vgl. Hubert WOLF, «Wechsel in der Kampfaktik»? 75 Jahre nach der Enzyklika «Mit brennender Sorge», in: *StZ* 230 (2012) 241–252.

³⁴ Auf der Internet-Seite «www.pius.info/streitende-kirche» wird die Begegnung der Religionsvertreter in Assisi 2011 in einem Beitrag vom 28. Oktober 2011 direkt auf das Gedankengut der Freimaurer zurückgeführt. Dann heißt es: «Damit ist man beim «Ohne-Christus-Weltfriedensreich» angekommen, «ohne» oder «anti». Und das Bitterste an der Veranstaltung: Wer ist die treibende Kraft zum anti-christlichen Reich der Weltverbrüderung? Papst Benedikt.»

³⁵ JOHANNES PAUL II. hat nicht nur die Religionsfreiheit gerade auch gegenüber den kommunistischen Systemen entschieden eingefordert (vgl. George WEIGEL, *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie*, Paderborn 2002, 362–365; 554; 933), sondern auch auf der Grundlage von *Nostra Aetate* bedeutende symbolische Gesten gesetzt. Er hat als erster Papst der Geschichte wiederholt Synagogen besucht, im Jahr 2000 an der Klagemauer in Jerusalem um Vergebung für die jüdenfeindlichen Ausschreitungen von Christen gebetet und damit eine *purificazione della memoria* eingeleitet. Diese Akte wird man nicht als persönliche Grille des polnischen Pontifex abtun können, sie gehören in die Rezeptionsgeschichte des Konzils hinein. BENEDIKT XVI. hat sich ebenfalls wiederholt für Religions- und Gewissensfreiheit eingesetzt (vgl. *Eine menschlichere Welt für alle*.

Die Rede vor der UNO, Freiburg 2008, 31–33) und die Linie seines Vorgängers durch Begegnungen mit führenden Repräsentanten des Judentums und seinen Auschwitz-Besuch fortgeschrieben (vgl. Jan-Heiner Tück, «Warum hast du geschwiegen?» *Der deutsche Papst in Auschwitz*, in: IkaZ Communio 35 [2006] 615–622). In seinem Jesus-Buch hat er mit einem Rabbiner das Gespräch über die Bergpredigt gesucht (*Jesus von Nazareth*, I, Freiburg 2007, 93–160) und eine sensible Deutung der Passion vorgelegt, die auf Antijudaismen bewusst verzichtet. Dem *locus classicus* des kirchlichen Antijudaismus, dem Wort: «Sein Blut komme über uns und über unsere Kinder» (Mt 27,25), hat er ein für alle Mal die Spitze abgebrochen durch die bemerkenswerte Deutung, dieses Blut rufe «nicht nach Rache und Strafe, sondern ist Versöhnung. Es wird nicht gegen jemanden vergossen, sondern ist Blut, vergossen für viele, für alle» (*Jesus von Nazareth*, II, Freiburg 2011, 211). Dies ist von jüdischer Seite dankbar registriert worden. Vgl. Jacob NEUSNER, *Rabbi Jesus im Spannungsfeld von Theologie und Geschichtswissenschaft*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Papst aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2011, 110–125, hier 113.

³⁶ Vgl. dazu die erhellende Deutung bei Hermann Josef POTTMEYER, *Streitpunkt Konzil und Traditionsbruch. Papst Benedikt und die Traditionalisten*, in: BEINERT (Hg.), *Vatikan und Piusbrüder* (s. Anm. 8), 207–214. Der Papst bestätigt demnach nicht einfach die etwas impertinente Kritik Agostino MARCHETTOS an der von Giuseppe Alberigo herausgegebenen fünfbandigen *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, die bekanntlich der Leitkategorie des Ereignisses verpflichtet ist (vgl. DERS., *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Rom 2005). Der Titel von Marchettos Buch insinuiert, dass es sich um eine positive Darstellung von Verlauf und Rezeption des II. Vatikanums handelt, allerdings wird lediglich eine Zusammenstellung von 52 Rezensionen und Artikeln geboten, die gegen eine Hermeneutik des Bruches und der Diskontinuität, die der «gruppo di Bologna» unterstellt wird, kontrapunktisch eine Lesart der Kontinuität in Anschlag bringt und überdies die vermeintlich selektive Quellenbasis des Alberigo-Projekts in Frage stellt. Dieses stütze sich mehr auf Tagebücher und andere subjektive Zeugnisse als auf die offiziellen Konzilsakten. Die oft polemisch gefärbte Kritik, die selbst mit einer unterkomplexen Kontinuitätsthese arbeitet, bleibt unter dem Niveau des Kritisierten. Vgl. Günter WASSILOWSKY, *Das II. Vatikanum – Kontinuität oder Diskontinuität? Zu einigen Werken der neuesten Konzilsliteratur*, in: IkaZ Communio 34 (2005) 630–639. – Erst bei Abschluss des Aufsatzes sind mir die folgenden wichtigen Beiträge zur Kenntnis gekommen: Gilles ROUTHIER, *Sull'interpretazione del Vaticano II. L'ermeneutica della riforma, compito per la teologia*, in: *La Rivista del Clero Italiano* 11 (2011) 744–759 (Teil 1); 827–841 (Teil 2); Christoph THEOBALD, *L'herméneutique de réforme implique-t-elle une réforme de l'herméneutique?*, in: *Recherche de Science Religieuse* 100 (2012) 65–84.

³⁷ So zutreffend Walter BRANDMÜLLER, *Licht und Schatten. Kirchengeschichte zwischen Glaube, Fakten und Legenden*, Augsburg 2007, 108.

³⁸ Vgl. dazu Jan-Heiner Tück, *Einheit durch Vielfalt. Bedeutung und Grenze pluralistischer Ekklesio-logie*, in: DERS. (Hg.), *Römisches Monopol? Der Streit um die Einheit der Kirche*, Freiburg 2008, 81–114.

³⁹ KASPER, *Das Ökumenismus-Dekret* (s. Anm. 26), 23.

⁴⁰ Vgl. dazu nun Martin RHONHEIMER, *Christentum und säkularer Staat. Geschichte – Gegenwart – Zukunft*. Mit einem Vorwort von Ernst-Wolfgang Böckenförde, Freiburg 2012, sowie den luziden Beitrag von Eberhard SCHOCKENHOFF, *Das Recht, ungehindert die Wahrheit zu suchen. Die Erklärung über die Religionsfreiheit Dignitatis humanae*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg 2012 (im Erscheinen).

⁴¹ BENEDIKT XVI., *Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang vom 22.12.2005* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 172), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006.

⁴² Ebd.

⁴³ Vgl. GAUDRON, *Katechismus* (s. Anm. 5), 56: «Der katholische Staat betrachtet die falschen Religionen als ein Übel, vor dem er seine Bürger schützen will, und erlaubt ihnen darum keine oder nur eine eingeschränkte öffentliche Wirksamkeit.»

⁴⁴ In seinem Buch *Und sie entthronten ihn* (Stuttgart 1988) arbeitet Lefebvre mit Zitaten von Charles Maurras (1868–1952), dem führenden Kopf der *Action française*, sowie Aussagen von Kardinal Billot (1846–1931), der der *Action française* nahestand und 1927 – nach der Verurteilung der

Bewegung durch Pius XI. – sein Kardinalat niederlegen musste (ebd. 13, 32, 39–41, 43, 44, 77 u.ö.). Vgl. *pars pro toto* nur das Diktum von Maurras: «Die Natur geht mittels Autorität und Ungleichheit vor und widerspricht damit geradewegs der närrischen liberalen und demokratischen Hypothese» (ebd. 43). Unter Rückgriff auf Röm 13,2 und die Enzyklika von Papst LEO XIII. *Quod apostolici* wird eine korporativ-autoritäre Staatsform gutgeheißen (ebd. 46f.). Konkret hat Lefebvre als Modelle für einen katholischen Staat das Spanien Francos, das Portugal Salazars und das Chile Pinochets genannt. Vgl. Yves CONGAR, *Erzbischof Lefebvre – Lehrmeister der «Tradition»? Notwendige Unterscheidungen*, in: *Conc(D)* 14 (1987) 619–624, hier 621.

⁴⁵ BENEDIKT XVI., *Freiburger Rede*, in: Jürgen ERBACHER (Hg.), *Entweltlichung der Kirche. Die Freiburger Rede des Papstes*, Freiburg 2012, 11–17, hier 14.

⁴⁶ Bischof Bernard FELLAY, «*Rom hat sich geändert, nicht wir*», in: *Katholisches Magazin für Kirche und Kultur* vom 8.6.2012 (<http://www.katholisches.info/2012/06/08/fellay>).

⁴⁷ Der vorliegende Aufsatz geht zurück auf den Essay *Ist die katholische Kirche in der Moderne angekommen? Die Verbindlichkeit des Konzils und die Frage der Aussöhnung mit den Traditionalisten*, der in der *Neuen Zürcher Zeitung* am 2. Juni 2012 (Nr. 126), S. 51, erschienen ist. Die zügige Ausarbeitung zu einem Aufsatz ist auf nachdrückliche Empfehlung von Walter Kardinal KASPER erfolgt, dem ich an dieser Stelle für wertvolle Anregungen ebenso danken möchte wie den Kollegen Hermann Josef POTTMEYER (Münster), Karl-Heinz MENKE (Bonn) und Julia KNOP (Freiburg i. Br.), die den Text sorgfältig gegengelesen haben. – Abschluss des Manuskripts: 15. Juni 2012.