

# Fluchtpunkt Fundamentalismus?

Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral

Herausgegeben von  
Stephan Goertz, Rudolf B. Hein  
und Katharina Klöcker

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2013  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg im Breisgau  
Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe  
[www.fgb.de](http://www.fgb.de)

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-34140-3

# Inhalt

Vorwort . . . . . 9

Zur Genealogie und Kritik des katholischen Fundamentalismus:  
Eine Einführung . . . . . 11  
*Stephan Goertz, Rudolf B. Hein, Katharina Klöcker*

## Grundlegungen

Fundamentalismus – eine Selbstblockade der sittlichen Vernunft 79  
*Klaus Demmer*

Wahrheit als Prozess  
Einige Gedanken über die Fundamente von Moral  
im geschichtlichen und evolutionären Wandel . . . . . 93  
*Karl-Wilhelm Merks*

Christliches Ethos und Erkenntniszuwachs  
Methodologische Vergewisserung über die Notwendigkeit des  
Lernens in der theologischen Ethik . . . . . 123  
*Konrad Hilpert*

Fundamentalmoral ohne Fundamentalismus  
Zur Grundlegung der katholischen Morallehre . . . . . 140  
*Peter Schallenberg*

Das freie Subjekt als Prinzip Theologischer Ethik . . . . . 159  
*Saskia Wendel*

Antifundamentalistische Hausapotheke  
Begründungsgedanken und Naturbegriffe im Moraldiskurs . . . 174  
*Klaus Müller*

Gradualismus, Konventionalismus, Relativismus . . . . . 193  
*Ludwig Siep*

## Entfaltungen

- Säkularisierung, religiöse Vitalisierung und Fundamentalisierung  
 Globale Trends als Herausforderung für ein friedliches  
 Zusammenleben der Religionen und Weltanschauungen . . . . . 217  
*Karl Gabriel*
- La Ética Civil: Superación del fundamentalismo y convergencia  
 moral en la sociedad secular y pluralista . . . . . 237  
*Marciano Vidal*
- Religionsfreiheit in der Bestreitung  
 Katholisch-fundamentalistische Versuchungen . . . . . 257  
*Marianne Heimbach-Steins*
- Fundamente und feste Burgen: Fragen nach einer  
 sicheren Religionsarchitektur . . . . . 283  
*Regina Ammicht Quinn*
- Catholic Conscience Awakening: The Evolution of Our  
 Contemporary Dependence on Conscience . . . . . 305  
*James F. Keenan*
- Selbstakademisierung religiöser Überzeugungen  
 Katholisch-konfessionelle Theologie im staatlichen  
 Universitätssystem . . . . . 326  
*Magnus Striet*
- Les femmes, avenir de l’Eglise? . . . . . 339  
*Marie-Jo Thiel*
- Kann Erkenntnis Sünde sein?  
 Vom Erwachsenwerden des Menschen und der Exegese . . . . . 359  
*Ulrich Berges*

## Anwendungen

Zivilcourage als christliche Tugend und Formen des Widerstands <i>Karl Lehmann</i>	381
Lernen gegen die Angst – oder: den Fundamentalismus an der Wurzel packen . . . . . <i>Judith Könemann</i>	402
Das Recht auf Nichtwissen – Fundamentalismus in der Bioethik? <i>Klaus Arntz</i>	420
Die Rolle der Moraltheologie in der Politik und das politische Engagement der Kirche . . . . . <i>Ulrike Kostka</i>	445
Fehlermanagement auch in der Kirche? . . . . . <i>Herbert Vorgrimler</i>	462

## Entdeckungen

Schönheit und Schrecken des Namens Gottes Navid Kermani zwischen Poesie und Theologie . . . . . <i>Elmar Salmann</i>	479
Fundamentalistische Ansätze im Zweiten Thessalonicherbrief? . . . . . <i>Silvia Pellegrini</i>	483
Unter dem Zeichen der Komplexität Situationsethik im Kino von Pedro Almodóvar . . . . . <i>Stefanie Knauß, Davide Zordan</i>	499
Humor als Medikament gegen den Fundamentalismus Satirische Experimente mit katholischer Moral . . . . . <i>Walter Lesch</i>	524
Personenregister . . . . .	541
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren . . . . .	553
Herausgeberin und Herausgeber . . . . .	556

## Vorwort

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts ist das globale religiöse Feld in kräftige Schwingungen versetzt worden. Die Rückkehr der Religion auf die politische Bühne steht immer häufiger im Zeichen scharfer Konfrontationen zwischen den Religionen. Nicht wenige Beobachter sprechen von einer fundamentalistischen Drift, einer dogmatischen Verhärtung. Um ihre kollektive Identität besorgt, beziehen sich heißblütige Fromme in negativer Weise auf die Anderen als die Fremden, ja die Feinde. Sichtbarkeit erlangen in der Weltgesellschaft immer mehr diejenigen, die sich um eine ‚Religion pur‘ bemühen, um klare Konturen und eindeutige Bekenntnisse. Die Inkulturation der Religion in die moderne Welt scheint weiterhin prekär zu sein.

Das katholische Christentum hat in einem epochalen Schritt auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) den eigenen Antimodernismus zu überwinden versucht. Aber der Ausgang dieses Projekts einer Inkulturation in die Moderne ist ungewiss. Längst hat sich im Katholizismus ein fundamentalistischer Sektor etabliert, der sich in Fragen der Moral bewusst als antimodern inszeniert. Die in diesem Band versammelten Aufsätze nehmen aus ganz unterschiedlichen Perspektiven Aspekte der fundamentalistischen Versuchung des Katholizismus in den Blick. Der Bogen ist weit gespannt, wie es uns dem opaken Phänomen Fundamentalismus angemessen erscheint.

Gewidmet ist dieser Band dem Münsteraner Moraltheologen, Freund und Lehrer Antonio Autiero zu seinem 65. Geburtstag. In der Tradition der Autonomen Moral stehend, gelten ihm solidarische Freiheit und diskursive Vernunft als unverzichtbare Bestandteile christlicher Moral. Sie sind für ihn viel mehr als nur theoretische Konzepte. Sie bestimmen sein Wirken als akademischer Lehrer, bioethischer Berater und begnadeter Netzwerker, auch in der internationalen Welt der Moraltheologie. Eine solche Gestalt theologischer Ethik, die Antonio Autiero überzeugend verkörpert, setzt auf die Freiheit und Liebe Gottes und der Menschen. Sie dient der Abklärung der Religion zum Schutz vor ihrer fundamentalistischen Selbstgefährdung. Alle Spielarten einer antimodernen Moral scheitern letztlich daran, dass ihre Aussagen

nachdenklichen Zeitgenossen nicht einleuchten. Die allzu schlichten Vorstellungen einer Schwarz-Weiß-Moral besitzen in einer Welt komplexer Herausforderungen keine Überzeugungskraft.

Am Zustandekommen dieses Bandes haben viele mitgewirkt, denen wir an dieser Stelle unseren herzlichen Dank aussprechen wollen. An erster Stelle sind die Autorinnen und Autoren zu nennen, die durch ihre Beiträge sicherlich auch ein Zeichen der Verbundenheit mit Antonio Autiero haben setzen wollen. Ihnen danken wir sehr für ihre Bereitschaft, sich auf das Projekt dieses Buches ideenreich einzulassen. Den Mitarbeiterinnen an den moraltheologischen Lehrstühlen in Münster und Mainz gilt unser besonderer Dank für ihren unermüdlichen und zuverlässigen Einsatz bei der Anfertigung des Manuskriptes: So danken wir den studentischen Hilfskräften Sabrina Arnold, Amelie Dembski, Martina Köster und Annika Plambeck. Die Erstellung des Personenregisters hat Sarah Christ dankenswerterweise übernommen. Bei den Korrekturarbeiten hat uns Tobias Renner, Assistent am Lehrstuhl in Mainz, mit großer Sorgfalt unterstützt. Organisatorische Hilfe haben die Sekretärinnen Agnes Wiedemeier (Münster) und Renate Nalepa (Mainz) geleistet.

Für die Gewährung von Druckkostenzuschüssen danken wir der Deutschen Bischofskonferenz, dem Bistum Münster – und einer Wohltäterin.

Ein abschließendes Wort des Dankes gilt dem Herder Verlag für die Aufnahme des Bandes in sein Verlagsprogramm, seinem Lektor, Herrn Stephan Weber, für die umsichtige Betreuung und Unterstützung.

Münster und Mainz, 10. November 2012,  
am 100. Geburtstag von Bernhard Häring

*Stephan Goertz, Rudolf B. Hein, Katharina Klöcker*

# Religionsfreiheit in der Bestreitung

## Katholisch-fundamentalistische Versuchungen

### Marianne Heimbach-Steins

#### Einleitung

Eine Momentaufnahme: Nach dem ersten Urteilsspruch des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (EGMR) im Fall Lautsi vs. Italien<sup>1</sup>, der im Jahr 2009 erging und der Klägerin Recht gab, die gegen ein Kreuz in der Schule ihrer Söhne geklagt hatte, erhielt Frau Lautsi Zeitungsberichten zufolge Drohbriefe und erfuhr öffentliche Schmähungen. Das veranlasste sie, von Reaktionen „katholischer Taliban“<sup>2</sup> zu sprechen. Der darin ausgedrückte Vorwurf eines sich militant gebärdenden christlichen Fundamentalismus wurde offenbar durch maßlose, durch keinen religiösen Glauben zu rechtfertigende Reaktionen – wie dem von einem italienischen Regierungsmitglied öffentlich geäußerten Todeswunsch gegen die Frau – provoziert. Diese ungeheuerliche, sozial unverträgliche – weil der Vertreterin einer abgelehnten Auffassung das Recht auf Artikulation, ja das Recht auf Leben absprechende – Reaktion auf einen Urteilsspruch, gegen den mit guten Gründen Einwände erhoben werden konnten<sup>3</sup>, kontert die so Angegriffene rhetorisch, indem sie ihre Angreifer mit terroristischen Fundamentalisten aus dem islamistischen Spektrum vergleicht.

Die Momentaufnahme führt auf ein Feld der Auseinandersetzung, auf dem das Recht auf religiöse Freiheit, auf Glaubens- und Gewis-

---

<sup>1</sup> Vgl. <http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/view.asp?action=html&documentId=857732&portal=hbkm&source=externalbydocnumber&table=F69A27FD8FB86142BF01C1166DEA398649>, Stand 20.7.2012.

<sup>2</sup> Vgl. „Das Kreuz bleibt hängen“ (18.3.2011) auf [www.sueddeutsche.de](http://www.sueddeutsche.de): <http://www.sueddeutsche.de/politik/urteil-ueber-kruzifix-in-schulen-das-kreuz-bleibt-haengen-1.1074124>, Stand 27.4.2012.

<sup>3</sup> Das Revisionsverfahren vor der Großen Kammer des EGMR führte am 18. März 2011 zu einer Korrektur der laizistisch geprägten Entscheidung von 2009, vgl. <http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/view.asp?action=html&documentId=883169&portal=hbkm&source=externalbydocnumber&table=F69A27FD8FB86142BF01C1166DEA398649>, Stand 28.06.2012.



sensfreiheit konfliktiv mit der exklusiven Behauptung von Geltungsansprüchen aufeinandertrifft, die – zu Recht oder Unrecht – im Namen einer Religion bzw. eines Bekenntnisses erhoben werden. „Verschönungsansprüche“ im Sinne der negativen Religionsfreiheit geraten mit dem positiven Anspruch der Religionsausübungsfreiheit aneinander; zahlreiche Konflikte werden in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit und zunehmend vor staatlichen und internationalen Gerichten ausgetragen. Das mit dem Stichwort „religiöser Fundamentalismus“ aufgerufene Konfliktfeld wird von unterschiedlichen Akteuren – Einzelnen, religiösen und säkularistischen Assoziationen, staatlichen Organen – bespielt. Das Gelände ist wenig übersichtlich; die Auseinandersetzungen betreffen keineswegs nur „die Anderen“, vorzugsweise „den Islam“. Die Auseinandersetzung mit „fundamentalistischer“ Kritik ist auch im Inneren der Kirchen zu führen.<sup>4</sup> Die katholische Kirche, die sich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in einem mühevollen Lernprozess zur Anerkennung des religiösen Freiheitsrechts verstanden hat, ist in verschiedener Hinsicht in das gegenwärtige Ringen um Religionsfreiheit involviert: in der Gesellschaft durch ihr Engagement zur Verteidigung der religiösen Freiheit von Christen und anderen Gläubigen gegen vielfältige Bestreitungen und Verletzungen; das Recht auf Religionsfreiheit ist ein Prüfstein des Menschenrechtsengagements der katholischen Kirche. Innerkirchlich steht die Anerkennung und die „richtige“ Deutung des Konzils im Fokus; die Auseinandersetzung kristallisiert sich besonders im Umgang mit der schismatischen Piusbruderschaft, mit der seit Jahrzehnten – ganz am Rande der Kirche und doch deren Identität zentral betreffend – um den Standpunkt innerhalb oder außerhalb gerungen wird.<sup>5</sup> Auf diesen Aspekt werde ich die folgenden Überlegungen

---

<sup>4</sup> Die Literatur zeigt ein deutlich verschobenes wissenschaftliches und publizistisches Interesse an „religiösem Fundamentalismus“: Findet man in den 80er und 90er Jahren des 20. Jahrhunderts zahlreiche Veröffentlichungen zu christlichem Fundamentalismus (überwiegend zu entsprechenden Phänomenen im US-amerikanischen Protestantismus), so überwiegt in den 2000er Jahren die Beschäftigung mit islamistischem Fundamentalismus bei weitem; darin spiegelt sich nicht zuletzt die Wahrnehmung von „religiösem Fundamentalismus“ als nicht nur religiös, sondern gesellschaftlich und politisch bedeutsamem Phänomenkomplex, vgl. exemplarisch: *Six, Clemens / Riesebrodt, Martin / Haas, Siegfried* (Hrsg.), *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung* (Querschnitte 16), Innsbruck / Wien / München / Bozen 2005. In der katholischen Theologie provozieren die jüngsten Entwicklungen um die Piusbruderschaft eine neue Beschäftigung mit katholischem Fundamentalismus.

<sup>5</sup> Zu Recht deutet Beinert das Zweite Vatikanische Konzil als „Auslöser“ und „Ka-

konzentrieren. Zunächst werde ich den Begriff „Fundamentalismus“ so fassen, dass er jenseits populistischer Beanspruchungen als „Schimpfwort“ Kriterien für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung freigibt (1.). Die Auseinandersetzung um die Religionsfreiheit ist ein Brennpunkt der Auseinandersetzung um die „richtige“ Hermeneutik des Konzils. Deshalb kommt theologischen Akzentsetzungen und hermeneutischen Weichenstellungen in Äußerungen des gegenwärtigen Papstes zur Religionsfreiheit ein zentraler Stellenwert zu (2.). Das Thema bildet einen Prüfstein für die Verhältnisbestimmung von Kirche und moderner Gesellschaft<sup>6</sup>; besonders brisant ist es als eines der zentralen Konfliktthemen zwischen römisch-katholischer Kirche und der schismatischen Piusbruderschaft (3.).

### 1. Fundamentalismus – an den „Bruchkanten der Moderne“<sup>7</sup>

Im landläufigen Sprachgebrauch leidet der Begriff „Fundamentalismus“ unter einer gewissen Unschärfe. Ursprünglich als Selbstbezeichnung bestimmter konservativer Gruppen im nordamerikanischen Protestantismus geprägt<sup>8</sup>, bildet die seit den 1980er Jahren nicht nur dort zu beobachtende starke Politisierung fundamentalistischer Bewegungen den Hintergrund für die aktuell verbreitete polemische Beanspruchung des Begriffs als stigmatisierende Kampfvokabel; die Ereignisse vom 11. September 2001 und die nachfolgenden islamistisch und anti-islamistisch motivierten Attentate in Europa haben diese Entwicklung noch gesteigert.<sup>9</sup> Will man den Begriff trotzdem nicht

---

talysator“ des katholischen Fundamentalismus, vgl. *Beinert, Wolfgang*, Der „katholische“ Fundamentalismus und die Freiheitsbotschaft der Kirche, in: *Ders.* (Hrsg.), „Katholischer“ Fundamentalismus? Häretische Gruppen in der Kirche, Regensburg 1991, 52–115, 59f.

<sup>6</sup> Vgl. zum aktuellen Kontext der Debatte um Religionsfreiheit, zu der in diesem Kontext zu lesenden Position des Konzils und zu deren bisheriger innerkirchlicher Rezeption und gesellschaftlichen Konsequenzen: *Heimbach-Steins, Marianne*, Religionsfreiheit – ein Menschenrecht unter Druck, Paderborn 2012. (Teile dieses Artikels greifen Gedankengänge aus dem Buch auf und schreiben sie fort.)

<sup>7</sup> *Schöttler, Heinz-Günter*, An den Bruchkanten der Moderne. Fundamentalismen als Krisenphänomene, in: *BiLi* 83 (2010) 2–4.

<sup>8</sup> Vgl. *Küenzlen, Gottfried*, Fundamentalismus I. Zum Begriff, in: *RGG* Bd. 3 (<sup>4</sup>2000) 414; *Riesebrodt, Martin*, Was ist „religiöser Fundamentalismus“?, in: *Six / Riesebrodt / Haas* (Hrsg.), *Religiöser Fundamentalismus*, 13–32.

<sup>9</sup> Vgl. exemplarisch: *Seidel, Eberhard*, Islamophobie, in: *Bielefeldt, Heiner* (Hrsg.),

verabschieden und der Polemik überlassen<sup>10</sup>, sondern ihn wissenschaftlich verantwortlich benutzen, ist es wichtig, ihn möglichst klar zu bestimmen. Als fundamentalistisch werden Strömungen, Auffassungen und Bewegungen gekennzeichnet, die einen spezifisch „modernen Antimodernismus“<sup>11</sup> repräsentieren. Bildlich gesprochen, ist der Fundamentalismus „an den Bruchkanten der Moderne“ zu verorten.<sup>12</sup> Damit wird gesagt: Religiöser Fundamentalismus ist ein genuin modernes Phänomen. Er reagiert nicht nur auf die Modernisierung der Gesellschaft, sondern verdankt sich auch eben dieser Entwicklung und nimmt an ihrer politischen Dynamik teil. Deren Voraussetzungen wurden mitgeschaffen durch religiöse Kräfte; auch im Modus der Ablehnung bleiben sie darauf bezogen.<sup>13</sup> Fundamentalistische Kritik an der Moderne bedient sich zudem der – durch das Recht gesicherten – Handlungsmöglichkeiten und der Kommunikationsinstrumente, die Früchte der modernen Gesellschaftsentwicklung sind.

Fundamentalistische Bewegungen sind von anderen Moderne-kritischen, aber unkämpferischen Formen von Religiosität abzugrenzen (so ist Fundamentalismus typischerweise traditionalistisch, aber nicht jeder Traditionalismus ist zwingend fundamentalistisch). Um näher zu bestimmen, was einen fundamentalistisch-religiösen „modernen Antimodernismus“ auszeichnet und wogegen er sich richtet, erscheint in einem ersten Angang die formale Definition hilfreich, die Heinrich Wilhelm Schäfer vorgeschlagen hat; sie zielt vor allem auf den „politischen“ Impetus fundamentalistischer Strömungen: „Fundamentalistisch sind solche Bewegungen, die (1) religiöse Überzeugungen (irgendwelche Glaubensinhalte) absolut setzen und (2) daraus eine gesellschaftliche Dominanzstrategie ableiten, die das private und öffentliche Leben dem Diktat ihrer religiösen Überzeugungen zu unterwerfen sucht. Der Kontext (3) für eine solche Strategie ist die

---

Jahrbuch Menschenrechte 2009, Wien / Köln / Weimar 2008, 221–230; *Riesebrodt*, Was ist „religiöser Fundamentalismus“?, 16–19.

<sup>10</sup> Vgl. *Schäfer, Wilhelm Heinrich*, Kampf der Fundamentalismen. Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas Moderne, Frankfurt a. M. / Leipzig 2008, 17.

<sup>11</sup> *Küenzlen*, Fundamentalismus I.

<sup>12</sup> *Schöttler*, An den Bruchkanten der Moderne (vgl. auch die weiteren Beiträge in demselben Zeitschriftenheft).

<sup>13</sup> Vgl. u. a. *Unterburger, Klaus*, Unentrinnbare Moderne. Antimodernität, Modernität und Rechtskatholizismus in der katholischen Kirche seit dem 19. Jahrhundert, in: *BiLi* 83 (2010) 26–32; *Schäfer*, Kampf der Fundamentalismen, 27–31.

grundlegende Politisierung aller Lebensverhältnisse in Modernisierungsprozessen.“<sup>14</sup>

Die Beanspruchung von Glaubensinhalten und/oder selektiv ausgewählten Traditionsbeständen, die dann als „die Tradition“ schlechthin verabsolutiert werden<sup>15</sup>, zielt auf die Sicherung von Identität durch Abgrenzung, und zwar sowohl innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft, Kirche oder Konfession (in der fundamentalistischen Lesart: gegen deren modernistische oder progressistische Dekadenzgestalt) als auch gegenüber der modernen Gesellschaft, die als Verfallsprodukt der Geschichte gedeutet wird. Fundamentalistisch wird der traditionalistische Gestus in Verbindung mit dem Dominanzanspruch: Mit religiösen Mitteln soll Macht ausgeübt werden, um konkurrierende religiöse oder weltanschauliche Deutungen als falsch oder illegitim zurückzuweisen; der Anspruch ist (auch in Bezug auf die Religionsgemeinschaft, der eine fundamentalistische Gruppierung zugehört oder auf die sie bezogen ist) politisch: „Fundamentalisten versuchen, bestimmte Praxisfelder oder gar ganze Gesellschaften nach ihrem in gesellschaftspolitischen Utopien geronnenen Glauben zu gestalten – notfalls, aber keineswegs immer, mit Gewalt. Genau diese aktive Teilnahme an der grundlegenden Politisierung der Gesellschaft ... macht Fundamentalismen zu modernen sozialen Bewegungen.“<sup>16</sup>

Diese formale Grenzziehung vorausgesetzt, können einige typische Eigenschaften skizziert werden, die an religiösen Fundamentalismen aus verschiedenen religiösen Traditionen zu beobachten sind:<sup>17</sup> Die

<sup>14</sup> Schäfer, Kampf der Fundamentalismen, 18.

<sup>15</sup> Riesebrodt beschreibt den für die Hervorbringung einer fundamentalistischen Ideologie notwendigen Prozess der selektiven Reinterpretation und Aneignung von Tradition: Die Konstruktion einer idealisierten Vergangenheit geschieht durch „eine eigenartige Mischung von Tradition und Moderne, von selektiver Akzeptanz und Zurückweisung moderner Institutionen und Ideologien sowie von erfundener Vergangenheit und imaginer Zukunft.“ Verteidigt wird die Tradition in Bezug auf das, was als bedroht erfahren wird, und: „Durch diese Prozesse der Reflexion und Reinterpretation in Auseinandersetzung mit anderen sozialen Gruppen wird Tradition in eine Ideologie im Sinne eines relativ umfassenden Systems der Erklärung und Agitation transformiert“, das sich auf mindestens drei Dimensionen erstreckt: „eine Gesellschaftskritik, den Entwurf einer idealen Sozialordnung sowie eine heilsgeschichtliche Deutung der Gegenwart.“ Dabei können Anleihen bei konkurrierenden Ideologien gemacht werden, „die nie zur Tradition gehört haben.“ (Riesebrodt, Was ist „religiöser Fundamentalismus“?, alle Zitate: 19f.).

<sup>16</sup> Schäfer, Kampf der Fundamentalismen, 20.

<sup>17</sup> Zum Folgenden: Küenzlen, Gottfried, Fundamentalismus II. Religionsgeschicht-

moderne Trennung von religiöser und politischer Sphäre wird grundlegend in Frage gestellt (Integralismus; Theokratie); darauf basiert der aus der religiösen Weltdeutung gewonnene Dominanzanspruch. Aus dem Eigensinn der fundamentalistisch-religiösen Weltinterpretation wird ein scharfer Kontrast zwischen dem religiösen „Innen“ und dem „Außen“ der Welt konstruiert<sup>18</sup> (Dualismus); der Kontrast wird moralisiert nach dem Schema „rein“ vs. „unrein“ (Manichäismus). Dem entspricht ein Geschichtsbild, in dem die Gegenwart als Verfallszeit gegenüber einer idealisierten beziehungsweise sakralisierten<sup>19</sup> Vergangenheit und einer „apokalyptischen“ Zukunftserwartung heilsgeschichtlich disqualifiziert wird (Kulturpessimismus). Moderne Strömungen und Mentalitäten werden dementsprechend typischerweise unter den Vorzeichen des „Relativismus“, „Pluralismus“, „Libertinismus“, Indifferentismus oder der „Autoritätsvernichtung“ kritisiert.<sup>20</sup>

Solchen Verfallserscheinungen wird ein Kontrastprogramm für das „richtige“, Gott gefällige Leben entgegengesetzt; es verlangt unbedingte Unterwerfung unter die religiöse Autorität. Basal für die Gehorsamfordernden, fundamentalistischen normativen Erwartungen ist eine ungeschichtliche Absolutsetzung bestimmter doktrinaler Elemente: Es geht um die „Rückkehr zu vermeintlich ewig gültigen, heiligen Prinzipien“<sup>21</sup> und zu entsprechenden Praxen, die das immer Gültige repräsentieren. Je nach Spielart und konfessioneller Zuordnung liegen die Schwerpunkte dabei mehr auf einer angeblich wortgetreuen Lesart der Heiligen Schriften, auf einer vorgeblich ewigen, unveränderlichen Lehre oder auf einem autoritativ (als gottgewollte Ordnung) vorgetragenen moralischen Programm für die Lebensführung, namentlich bezogen auf Körper, Sexualität, Familie und Geschlechterrollen.<sup>22</sup> In letzter Konsequenz führen fundamentalistische Positionen „in eine menschenverachtende Haltung und Praxis, weil denen, die der je eigenen politischen oder spirituellen Grobzeichnung vermeintlich nicht entsprechen, die ‚Gültigkeit‘ ihrer Existenz in Abrede gestellt wird –

---

lich, 1. Allgemein, in: RGG Bd. 3 (42000) 415; *Riesebrodt*, Was ist „religiöser Fundamentalismus“?

<sup>18</sup> Wobei das „Außen“ sowohl die (aus der Innensicht betrachtete) Verfallsform der zu restituierenden Religion als auch die nicht-religiöse Gesellschaft umschließt.

<sup>19</sup> *Riesebrodt*, Was ist „religiöser Fundamentalismus“?, 18.

<sup>20</sup> Vgl. *Küenzlen*, Fundamentalismus II, 415.

<sup>21</sup> *Riesebrodt*, Was ist „religiöser Fundamentalismus“?, 18.

<sup>22</sup> Vgl. *Kienzler, Klaus*, Fundamentalismus II. Religionsgeschichtlich, 2. Christentum, in: RGG Bd. 3 (42000) 415.

bis dahin, dass sie in manchen Fällen extremistischer Zuspitzung für ihr ‚Andersein‘ mit dem Leben zu bezahlen haben.“<sup>23</sup>

Das eingangs aufgerufene Beispiel veranschaulicht diese sehr ernst zu nehmende Grundsatzkritik: Sie läuft in der Tat auf eine prinzipielle Unvereinbarkeit solcher fundamentalistischer Positionen und Bewegungen (gleich welcher Provenienz) mit den Grundoptionen einer modernen freiheitlichen Gesellschaft hinaus. Deren grundlegende Übereinkunft besteht in der wechselseitigen Anerkennung des Rechts der Anderen; Akteure, die diese Anerkennung explizit verweigern, setzen sich dem Vorwurf der sozialen Unverträglichkeit aus. In Konflikten um religiöse Symbole, um den Bau von Gotteshäusern und um andere Aspekte der Religionsausübungsfreiheit der jeweils „Anderen“ zeigt sich, inwiefern Gläubige (und Nicht-Gläubige), Repräsentanten und institutionelle Repräsentationen religiöser und weltanschaulicher Bekenntnisse willens und in der Lage sind, sozial verträglich in und mit einer religiös pluralen Gesellschaft zu leben, und Wege finden, ernsthafte Glaubenspraxis mit der Anerkennung der religiösen Freiheit als allgemeines persönliches Freiheitsrecht zu verbinden.

## 2. Religionsfreiheit im Brennpunkt. Aktuelle Auseinandersetzungen um das Verhältnis der katholischen Kirche zur Moderne

Mit der Anerkennung der Religionsfreiheit als Recht der Person hat das Zweite Vatikanische Konzil sich ein zentrales Element des modernen Gesellschafts- und Staatsverständnisses angeeignet und damit einen wesentlichen Schritt hin zu einem kirchlichen Selbstverständnis getan, das nicht (mehr) in grundsätzlicher Opposition zur Moderne verharret, sondern diese als Kontext und Erfahrungsraum des Glaubens sowie als konstruktive Herausforderung theologischer Vernunft würdigt; für die gesellschaftliche Praxis der Kirche und für die Erwartungen, die sie gegenüber dem Staat hegt, ergeben sich daraus weitreichende Konsequenzen. Die bisherige Auslegungsgeschichte des Konzils hat diese Wendung vielfach und gründlich reflektiert.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Först, *Johannes*, Auf die Theologie kommt es an! Religiöser Fundamentalismus und die Notwendigkeit, „gute“ Theologie zu betreiben, in: BiLi 83 (2010) 4–14, 12f.

<sup>24</sup> Vgl. insbesondere das Kommentarwerk: *Hünemann, Peter* (Hrsg.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 Bde., Freiburg i. Br. 2004–2006.

Kaum jemand bestreitet, dass das Konzil eine deutliche Abkehr von der antimodernen Linie der Päpste des 19. Jahrhunderts vollzogen hat, die das religiöse Freiheitsrecht zusammen mit der Gewissensfreiheit in aller denkbaren Schärfe verurteilt hatten.<sup>25</sup> Die unleugbare Diskontinuität wird aber unterschiedlich gewichtet und bewertet. In den seit Jahrzehnten andauernden Bemühungen um eine Re-Integration der Piusbrüder in die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche spielt die Auslegung der Konzilsaussagen über die Religionsfreiheit eine Schlüsselrolle. Da der Versöhnungswille und das Entgegenkommen gegenüber der Piusbruderschaft zu den Anliegen gehören, die der gegenwärtige Papst mit großer Intensität und einer in Lehrfragen sehr ungewöhnlichen Bereitschaft zu Kompromiss und Verhandlung verfolgt<sup>26</sup>, scheint es wichtig, einen genaueren Blick auf richtungweisende Äußerungen des gegenwärtigen Papstes zu diesem Thema zu richten.

## 2.1 Religionsfreiheit und Antirelativismus: Papst Benedikts XVI. Arbeit am „Grenzregime“ der Religionsfreiheit<sup>27</sup>

In öffentlichen Äußerungen Benedikts XVI. ist die Sorge um die Religionsfreiheit ein wichtiges Thema. In vielen Ansprachen und Botschaften benennt der Papst Probleme mit der Achtung der Religionsfreiheit, prangert Bedrängnis und Verfolgung von Christen und Gläubigen anderer Bekenntnisse in verschiedenen Teilen der Welt an und fordert den wirksamen Schutz der individuellen wie korporativen Bekenntnis- und Religionsausübungsfreiheit.<sup>28</sup> Den Schwerpunkt seiner Stellungnahmen zur Religionsfreiheit legt Benedikt XVI. dabei konsequent auf einen strikten Antirelativismus. So unterstreicht die

<sup>25</sup> Vgl. DH 2730–2732 (Gregor XVI. Enzyklika *Mirari vos*); DH 2890–2896 und 2901–2980 (Pius IX., Enzyklika *Quanta cura* und *Syllabus errorum*).

<sup>26</sup> Vgl. *Hünemann, Peter* (Hrsg.), *Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder* (QD 236), Freiburg i. Br. 2009.

<sup>27</sup> Das Folgende nimmt auf und führt weiter, was ich in *Heimbach-Steins, Religionsfreiheit – ein Menschenrecht unter Druck*, 72–77 skizziert habe.

<sup>28</sup> Vgl. z. B. *Papst Benedikt XVI.*, Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages 2011; *Ders.*, Ansprache beim Neujahrsempfang für die Mitglieder des am Hl. Stuhl akkreditierten diplomatischen Corps vom 10. Januar 2011; *Ders.*, Ansprache bei der Begegnung mit den Vertretern anderer Religionen im Rahmen der Apostolischen Reise in die Vereinigten Staaten vom 17. April 2008.

Enzyklika *Caritas in Veritate*<sup>29</sup> (2009) nicht nur die Bedeutung der Religionsfreiheit für die Wahrheitssuche, sondern deutet das Recht auf Religionsfreiheit explizit als Instrument gegen einen religiösen oder weltanschaulichen Relativismus.<sup>30</sup> Der Papst beklagt „die Verweigerung des Rechtes auf Religionsfreiheit“ sowie einen „religiösen Fanatismus, der in einigen Bereichen die Ausübung des Rechtes auf Religionsfreiheit verhindert“; zugleich kritisiert er „auch die planmäßige Förderung der religiösen Indifferenz oder des praktischen Atheismus“, wodurch die Entwicklung der Völker behindert werde: „*Gott ist der Garant der wahren Entwicklung des Menschen*, denn da er ihn nach seinem Bild geschaffen hat, begründet er auch seine transzendente Würde und nährt sein Grundverlangen, ‚mehr zu sein‘.“<sup>31</sup> Zwar leisteten verschiedene Religionen einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung der Völker, zum Frieden und einer humanen Kultur, jedoch sei nicht von Gleichheit bzw. Gleich-Gültigkeit der Religionen auszugehen.<sup>32</sup> Dass die katholische Kirche an ihrem Wahrheitsanspruch festhält, auch wenn sie die Geschichtlichkeit (und damit Unabgeschlossenheit) der Wahrheitssuche als Aufgabe des Menschen erkannt und anerkannt hat, hatte die Konzilerklärung unmissverständlich klargestellt.<sup>33</sup> Mit der anschließenden religionspolitischen Überlegung geht der Papst jedoch, wie es scheint, einen Schritt über diesen Konsens hinaus. Was er fordert, gerät mit dem Axiom der weltanschaulichen Neutralität und der respektvollen Nicht-Identifikation des säkularen Staates gegenüber

---

<sup>29</sup> Benedikt XVI., Enzyklika *Caritas in Veritate*, 2009 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 186, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2009).

<sup>30</sup> Vgl. Heidemanns, Katja, Achtung der Religionsfreiheit und Pflicht zum christlichen Zeugnis – ein Widerspruch? Katholisch-theologische Überlegungen im Anschluss an die Konzilerklärung „*Dignitatis humanae*“, in: Heimbach-Steins, Marianne / Bielefeldt, Heiner (in Kooperation mit der Deutschen Kommission *Justitia et Pax*) (Hrsg.), Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion (Judentum – Christentum – Islam. Bamberger Interreligiöse Studien 7), Würzburg 2010, 83–91, 89–91; Siebenrock, Roman A., Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*, in: Hünermann, Peter / Hilberath, Bernd Jochen (Hrsg.), *Apostolicam actuositatem – Dignitatis humanae – Ad gentes – Presbyterorum ordinis – Gaudium et spes* (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 4), Freiburg i. Br. 2005, 125–218, 168.

<sup>31</sup> Alle Zitate: CiV 29, Hervorhebung i. Orig.

<sup>32</sup> Vgl. CiV 29.

<sup>33</sup> Vgl. DiH 1 und 2.



allen religiösen Bekenntnissen mindestens in Spannung: „Die Unterscheidung hinsichtlich des Beitrags der Kulturen und Religionen zum Aufbau der sozialen Gemeinschaft in der Achtung des Gemeinwohls ist vor allem für den, der politische Gewalt ausübt, erforderlich. Solche Unterscheidung müsse sich auf das Kriterium der Liebe und der Wahrheit stützen.“<sup>34</sup> Das „Kriterium der Liebe und der Wahrheit“ bezeichnet im Denken des Papstes nicht ein allgemein-religiöses Prinzip, sondern bildet die zentrale Chiffre des christlichen Dogmas. Damit wird der Anspruch an die politisch Verantwortlichen formuliert, sich an der christlichen Wahrheitsauffassung zu orientieren. Den politisch Verantwortlichen wird nahe gelegt, zwischen den religiösen Bekenntnissen je nach dem Gemeinwohlbeitrag der jeweiligen Religion Unterschiede zu machen. Die antirelativistische Akzentuierung ist deutlich; konkrete Konsequenzen für die Auffassung des Politischen, für die Akzeptanz der Säkularität des Staates und für das Verhältnis zwischen Staat und katholischer Kirche werden an dieser Stelle nicht weiter erörtert. Die Spannung zwischen dem Bekenntnis zur Religionsfreiheit und den entsprechenden Grenzen staatlicher Zuständigkeit auf der einen Seite und der Erwartung, die politischen Machthaber möchten sich an christlichen Überzeugungen orientieren, auf der anderen Seite bleibt ungelöst.

Die Sorge gegenüber der Gefahr des Relativismus und Indifferentismus, die bis zu der strikten Ablehnung der Religions- und Gewissensfreiheit durch die Päpste des 19. Jahrhunderts zurückweist, hatte das Konzil im Prozess des Ringens um die Religionsfreiheit nicht vollständig ausräumen können und sie ist auch nach dem Konzil, nicht nur bei den traditionalistischen Randgruppen, weiterzuverfolgen.<sup>35</sup> Was im gegenwärtigen Pontifikat in der Schwerpunktsetzung des Papstes zum Tragen kommt, ist bereits während des vorherigen Pontifikates in lehrhaften Äußerungen aus der römischen Kurie zu erkennen. So betont der *Katechismus der Katholischen Kirche* (1993) besonders die Verpflichtung „der Gesellschaft zur Gottesverehrung“ (so ist es in der Überschrift des einschlägigen Passus formuliert) und die Grenzen der Religionsfreiheit.<sup>36</sup> Für Katholiken, die sich im politischen Leben enga-

---

<sup>34</sup> CiV 55.

<sup>35</sup> Vgl. *Delgado, Mariano*, Vierzig Jahre ‚Dignitatis humanae‘ oder Die Religionsfreiheit als Bedingung für Mission und interreligiösen Dialog, in: ZMR 89 (2005) 297–310, 300.

<sup>36</sup> Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 2104–2109. Der Abschnitt, in

gieren, hatte die römische Glaubenskongregation unter ihrem Präfekten Kardinal Ratzinger im Jahr 2002 in einer *Lehrmäßigen Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben* die Gewissensverpflichtung auf die Moral- und Soziallehre der Kirche bekräftigt. In diesem Zusammenhang wird die erstmals im Weltkatechismus explizit formulierte volle Übereinstimmung zwischen der vom Konzil betonten Gewissens- und Religionsfreiheit und „der Verurteilung des Indifferentismus und religiösen Relativismus“ durch Päpste des 19. Jahrhunderts festgestellt.<sup>37</sup> Diese Betonung der Kontinuität zwischen der Konzilsposition zur Religionsfreiheit und den kirchlichen Verurteilungen des „Relativismus“ und „Indifferentismus“ im 19. Jahrhundert findet man seither in verschiedenen römischen Dokumenten; sie dienen jeweils einer Begrenzung der Religionsfreiheit. „Diese Abgrenzungen ... fügen sich in das Bild eines defensiven Lehramtes, das spätestens seit Anfang der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts bemüht ist, das Konzil nicht als Modernisierung des Katholizismus, sondern als Bekenntnis zu einer ‚christli-

---

dem das Recht auf Religionsfreiheit angesprochen wird, steht unter dem Leitwort der Pflicht. In den beiden ersten Unterabschnitten (2104; 2105) kommt die Vokabel „Pflicht“ oder eines ihrer Derivate in fast jedem Satz vor; die Pflicht zur Gottesverehrung wird nicht nur den einzelnen Menschen, sondern auch „der Gesellschaft“ auferlegt. Das Recht auf Religionsfreiheit als Recht auf Freiheit von Zwang in religiösen Dingen (2106; Zitat aus DiH 1) wird mit der Würde des Menschen in Verbindung gebracht (nur dieses eine Mal kommt das Wort „Würde“ vor, anders als in DiH, wo es eine leitmotivische Rolle spielt); hier wird nicht die Formulierung aus DiH übernommen, sondern eine Variante gewählt, die die naturrechtliche Verpflichtung auf die Wahrheit betont. Dass es sich um ein bürgerliches Recht handelt, das allen Einwohnern eines Staates zukommt, wird durch den folgenden Absatz (2107) unterstrichen, der als ganzer aus DiH 6 übernommen ist. Die beiden letzten Abschnitte handeln von den Grenzen der Religionsfreiheit und stellen über Fußnotenverweise die Kontinuität zur Lehre des 19. Jahrhunderts her, explizit auch zu Pius' IX. Enzyklika *Quanta cura*. In der Gewichtung der Aussagen unterscheidet sich diese Behandlung der Religionsfreiheit damit nicht unwesentlich von *Dignitas humanae*.

<sup>37</sup> Vgl. *Kongregation für die Glaubenslehre*, Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben vom 24.11.2002 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 158, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003), Nr. 8. Die Behauptung der Kontinuität wird (erst) seit dem *Weltkatechismus* 1993 auch auf die Päpste des 19. Jahrhunderts und die von diesen ausgesprochenen Verurteilungen des religiösen Freiheitsrechts ausgedehnt, vgl. *Bischof, Franz Xaver*, Steinbruch Konzil? Zu Kontinuität und Diskontinuität kirchlicher Lehrentscheidungen, in: *MThZ* 59 (2008) 194–210, 202f.

chen Moderne‘ zu verstehen, zu der die deutliche Ablehnung von Relativismus, Indifferentismus und Liberalismus konstitutiv gehört. Man übersieht dabei, dass die Kirche im 19. Jahrhundert nicht nur die christentumsfeindlichen ‚-ismen‘ ablehnte, sondern prinzipiell ein ‚gebrochenes Verhältnis‘ zur modernen Freiheitsgeschichte hatte<sup>38</sup>.

## 2.2 „Hermeneutik der Reform“

Zum hermeneutischen Fundament einer Konzilsinterpretation, die Kontinuität mit der vorausgehenden Tradition trotz der teils explizit konträren Positionen zu Religions- und Gewissensfreiheit auszuweisen vermag, hat Papst Benedikt XVI. in der Anfangsphase seines Pontifikats (erneut) Stellung bezogen. In der „kaum anders denn als Grundsatzrede zu wertenden“<sup>39</sup> *Weihnachtsansprache an das Kardinalskollegium und die Mitarbeiter der Kurie* vom 22. Dezember 2005 stellt er einer „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruchs“<sup>40</sup>, die „Verwirrung

<sup>38</sup> *Delgado*, Vierzig Jahre „Dignitatis humanae“, 301; vgl. auch *Bischof*, Steinbruch Konzil?, 203.

<sup>39</sup> *Striet, Magnus*, Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. und die Moderne, in: *Hünemann, Peter* (Hrsg.), Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder (QD 236), Freiburg i. Br. 2009, 175–205, 181; Roman Siebenrock liest die Äußerungen zur Religionsfreiheit in dieser Rede des Papstes als „Vorzeichen“ der neuen Auseinandersetzung mit der Lefebvre-Bewegung: *Siebenrock, Roman A.*, Wie die römisch-katholische Kirche zur Religionsfreiheit fand, in: *Gabriel, Karl / Spieß, Christian / Winkler, Katja* (Hrsg.), Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 1), Paderborn 2010, 19–40, 19.

<sup>40</sup> Die Diskontinuitätsthese wird seit dem Konzil einerseits von den traditionalistischen Gegnern der Anerkennung der Religionsfreiheit im Sinne einer Delegitimierung des Zweiten Vatikanums vertreten, als einer deren Wortführer von Anfang an Erzbischof Marcel Lefebvre in Erscheinung getreten ist, vgl. *Lefebvre, Marcel*, Mes doutes sur la liberté religieuse, Étampes 2000; andere Lesarten von theologischer wie von juristischer Seite konstatieren den Bruch zu den Moderne-feindlichen Lehrpositionen des 19. Jahrhunderts als Voraussetzung für die Anschlussfähigkeit der Kirche an die Moderne und für ein konstruktives Verhältnis zum modernen Staat, vgl. hierzu besonders *Böckenförde, Ernst-Wolfgang*, Die Religionsfreiheit im Spannungsfeld zwischen Kirche und Staat (1967/1979), in: *Ders.* (Hrsg.), Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche 3), Freiburg i. Br. 1990, 33–59. Papst Benedikt XVI. legt die „Hermeneutik der Diskontinuität“ noch einmal anders im Sinne einer angemessenen Freiheit aus, über die Konzilstexte (mit ihren unvermeidlichen Kompromissen) hinaus den „Geist des Konzils“ zu entdecken, vgl. *Benedikt XVI.*, Ansprache an das Kardinalskollegium

gestiftet“ habe, eine „Hermeneutik der Reform“ gegenüber, die „in Stille“ Früchte getragen habe und noch trage.<sup>41</sup> Den Gegensatz zwischen beiden macht der Papst am Verhältnis von Konzilstext und Konzilsgeist fest.<sup>42</sup> Die „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruchs“ suche über die vom Konzil verabschiedeten (Kompromiss-)Texte hinausgehend erst den „wahre(n) Geist des Konzils“ zum Ausdruck zu bringen; dies offenbare ein Missverständnis bezüglich der „Natur eines Konzils“, das keine Verfassung gebende Versammlung sei. Die „eigentliche Kirchenverfassung (komme) vom Herrn“, daher könnten die Bischöfe nur als „Treuhand der Gabe des Herrn“ handeln und nicht als Vollstrecker eines Auftrags eines Souveräns, der das Ergebnis zu ratifizieren habe; die Konzilshermeneutik habe einer „Dynamik der Treue“ zu folgen.<sup>43</sup> Die Betonung von *Treue* und *Kontinuität*, die positiv mit der „Hermeneutik der Reform verbunden werden, deutet Gründe für die Ablehnung der „Hermeneutik der Diskontinuität“ zumindest an. Entscheidend ist, dass angesichts bestimmter unlegbarer Diskontinuitäten das Subjekt Kirche mit sich identisch bleibt: Eine „Hermeneutik der Diskontinuität“ aber berge das „Risiko eines Bruches zwischen „vorkonziliarer und nachkonziliarer Kirche“ in sich.<sup>44</sup> Geschichtlich Neues fordert die Kirche zwar heraus, ihre Botschaft neu zu sagen, darf sie aber nicht als Subjekt affizieren.<sup>45</sup> Mit Bezug auf die Eröffnungsansprache Johannes' XXIII. zum Konzil stellt er fest, „dass der Versuch, eine bestimmte Wahrheit neu zu formulieren, es erfordert, neu über sie nachzudenken und in eine neue, lebendige Beziehung zu ihr zu treten; es ist ebenso klar, dass das neue Wort nur zur Reife kommen kann, wenn es aus einem bewussten Verständnis der darin zum Ausdruck gebrachten Wahrheit entsteht, und die Reflexion

---

und die Mitarbeiter der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang vom 22. Dezember 2005, Nr. 172, 11.

<sup>41</sup> *Benedikt XVI.*, Ansprache beim Weihnachtsempfang, 12f.

<sup>42</sup> Dazu schon: *Ratzinger, Joseph*, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 400ff.; *Striet*, Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. und die Moderne, 181–185.

<sup>43</sup> Vgl. *Benedikt XVI.*, Ansprache beim Weihnachtsempfang, 11f.

<sup>44</sup> *Benedikt XVI.*, Ansprache beim Weihnachtsempfang, 11.

<sup>45</sup> „Auf der anderen Seite gibt es die ‚Hermeneutik der Reform‘, der Erneuerung des einen Subjekts Kirche, die der Herr uns geschenkt hat, unter Wahrung der Kontinuität; die Kirche ist ein Subjekt, das mit der Zeit wächst und sich weiterentwickelt, dabei aber immer sie selbst bleibt, das Gottesvolk als das eine Subjekt auf dem Weg.“ (*Benedikt XVI.*, Ansprache beim Weihnachtsempfang, 11).

über den Glauben andererseits auch erfordert, dass man diesen Glauben lebt.<sup>46</sup> Vom Momentum des Neuen (neue Formulierung, neue Beziehung, das neue Wort) bleibt, so legt es der Text nahe, *die Wahrheit* als solche unberührt; das „bewusste() Verständnis“, das sie fordert, wird im Glauben gefunden, über den reflektiert und der getan werden muss.<sup>47</sup>

Auf die Ansprache Papst Pauls VI. zum Konzilsabschluss verweisend, geht Benedikt XVI. auf die Diskontinuitäten ein, welche die Neubestimmung des Verhältnisses der Kirche zur Moderne<sup>48</sup> mit sich gebracht habe; diese sei notwendig gewesen, weil das Verhältnis nach dem Prozess gegen Galilei in der Opposition zu Kants Vernunftkonzeption und zu der „radikalen Phase“ der Französischen Revolution „vollkommen zerbrochen“<sup>49</sup> gewesen sei. Aber die Moderne selbst habe sich seit den Tagen der Französischen Revolution verändert, sowohl hinsichtlich des Staatsverständnisses als auch des naturwissenschaftlichen Selbstverständnisses und Weltverhältnisses, so dass „immer mehr Offenheit füreinander“<sup>50</sup> habe wachsen können. Der Papst beschreibt den Prozess des Wandels der Moderne als eine Art Selbstbegrenzung, dank derer auf den Ebenen der Wissenschaft und der politischen Ordnung nach einer Phase der totalen Verschließung gegenüber der Wirklichkeit Gottes eine neue Sensibilität für die Grenzen der menschlichen Vernunft und Gestaltungsmacht erwacht sei. Folglich habe die Kirche, die eine Zeitlang in scharfer Opposition zu der für die Wahrheit verschlossenen Moderne gehen musste, nun ihre Verurteilungen zurücknehmen können, ohne in der Substanz von ihrem

---

<sup>46</sup> *Benedikt XVI.*, Ansprache beim Weihnachtsempfang, 13. Man wird aber nicht übersehen können, dass der Tenor der Eröffnungsansprache „*Gaudet mater ecclesia*“ in der Situation des Konzilsbeginns und des Aufbruchs aus einer Phase der Stagnation ein ganz anderer ist als der modernekritische und kulturpessimistische Grundton, den der gegenwärtige Papst schon bald nach dem Ende des Konzils zu artikulieren begann.

<sup>47</sup> Wenn der Glaube als Disposition dessen, der die immer gleiche Wahrheit je neu annimmt und in Wort und Tun zum Ausdruck bringt, so (exklusiv) mit der „Hermeneutik der Reform“ verbunden wird, provoziert das zumindest die Frage, ob damit einer Hermeneutik der Diskontinuität die Dynamik des Glaubens implizit abgesprochen werden soll. Die Frage kann hier nicht beantwortet werden.

<sup>48</sup> Moderne wird als Epochenbegriff, nicht als Reflexionsbegriff verstanden; die Charakteristika dieser Epoche im Verständnis Benedikts XVI. sind negativ konnotiert, vgl. *Striet*, Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. und die Moderne, 185–190.

<sup>49</sup> *Benedikt XVI.*, Ansprache beim Weihnachtsempfang, 14.

<sup>50</sup> *Ebd.*, 15.

Kurs abzuweichen.<sup>51</sup> Dieses „Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität“ auf verschiedenen Ebenen habe die Kirche selbst verstehen lernen müssen, um Diskontinuitäten in bestimmten Entscheidungen eben nicht als „Bruch“, sondern als Kontinuität im Wesentlichen deuten zu können.<sup>52</sup>

### 2.3 Religionsfreiheit – „ein tief verankertes Erbe“?

Diese hermeneutische Herangehensweise wendet Benedikt XVI. in seiner Ansprache explizit auf die konziliare Lehre über die Religionsfreiheit und damit auf eines der „heißen Eisen“ in der Auseinandersetzung mit der Piusbruderschaft an: „Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit dem Dekret (sic!) über die Religionsfreiheit einen wesentlichen Grundsatz des modernen Staates anerkannt und übernommen und gleichzeitig ein tief verankertes Erbe der Kirche wieder aufgegriffen.“<sup>53</sup> Das Moment der Diskontinuität zu den vorausgegangenen Lehräußerungen wird nicht ignoriert oder eingeebnet. Es ist aber nach dieser Lesart durch eine Kontinuität<sup>54</sup> in den die Glaubenslehre im Kern betreffenden Fragen unter-

<sup>51</sup> Ebd., 15f.

<sup>52</sup> „... dass die Entscheidungen der Kirche in Bezug auf vorübergehende, nicht zum Wesen gehörende Fragen ... notwendigerweise auch selbst vorübergehende Antworten sein mussten, eben weil sie Bezug nahmen auf eine bestimmte in sich selbst veränderliche Wirklichkeit. Man musste lernen zu akzeptieren, dass bei solchen Entscheidungen nur die Grundsätze den dauerhaften Aspekt darstellen, wobei sie selbst im Hintergrund bleiben und die Entscheidung von innen heraus begründen. Die konkreten Umstände, die von der historischen Situation abhängen und daher Veränderungen unterworfen sein können, sind dagegen nicht so beständig.“ (*Benedikt XVI.*, Ansprache beim Weihnachtsempfang, 17). Ausführlicher und mit Bezug auf die Pastoralkonstitution des Konzils findet sich diese Einschätzung bereits dargelegt in: *Ratzinger*, Theologische Prinzipienlehre, 398f.

<sup>53</sup> *Benedikt XVI.*, Ansprache beim Weihnachtsempfang, 17. – *Dignitatis humanae* ist eine „*Declaratio*“ des Konzils, nicht ein „*Decretum*“, wie es hier genannt wird.

<sup>54</sup> Kontinuität bzw. Vermittlungsfähigkeit zwischen der Tradition der Kirche und der Erklärung über die Religionsfreiheit aufzuweisen, wurde im Konzil selbst vor allem von den „maßgeblichen Architekten“ des Dokuments, Bischof de Smedt und dem amerikanischen Jesuiten John Courtney Murray (*Murray, John Courtney*, Die religiöse Freiheit und das Konzil. Zweiter Teil: Die aktuelle Kontroverse im Spiegel der Tradition, in: *Wort und Wahrheit* 20 (1965) 505–536), sowie in der nachkonziliaren Theologie u. a. von Walter Kasper (vgl. *Kasper, Walter*, Wahrheit und Freiheit. Die Erklärung über die Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils. Vorgetragen am 28. November 1987 [Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 4], Heidelberg 1988) vertreten.

fangen: Der Diskontinuität in der katholischen Staatslehre wird eine Kontinuität in der Anerkennung des Glaubens als eines freien Aktes und der Gewissensfreiheit gegenübergestellt: Dies zeige sich in der Praxis der frühen Kirche mit der Ablehnung der Staatsreligion und dem Glaubenszeugnis der Märtyrer, die sich weigerten, den Kaiser anzubeten.<sup>55</sup> Diese „Klammer“ der Kontinuität zwischen der frühen Kirche und dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der Frage der Glaubens- und Gewissensfreiheit muss eine sehr weite geschichtliche und theologische Spanne überbrücken. Auf der Ebene der Realgeschichte von Kirche und Theologie zwischen dem vierten und dem zwanzigsten Jahrhundert werden die ganze „konstantinische Ära“ der Christenheit mit den eigensinnigen Dynamiken der Allianz zwischen Kirche und römischem Staat in der Spätantike, zwischen den beiden Gewalten im Mittelalter sowie der neuzeitlichen Konfliktgeschichte und die jeweils begleitenden lehrmäßigen und theologischen Legitimationen abgeblendet: auf der Basis des skizzierten hermeneutischen Konzepts sind sie auf einer nachrangigen Ebene angesiedelt.<sup>56</sup> Geschichte ist in dieser Lesart kein „theologischer Ort“; sie bringt „Umstände“ hervor, in denen die Kirche sich bewähren muss. Während das *depositum fidei* unberührt von der Geschichte die Zeiten überdauert, treten durch die wechselnden epochalen Verwirklichungsgestalten der Kirche hindurch jeweils nur im Staatsverständnis Differenzen auf, die dem Wechsel der Zeitläufte geschuldet sind.<sup>57</sup>

Systematisch erscheint es gleichwohl problematisch, zwischen dem Eintreten für die Glaubensfreiheit in der frühen Kirche und dem modernen Verständnis von Glaubens-, Religions- und Gewissensfreiheit als Menschenrecht tatsächlich eine ungebrochene „Kontinuität im Wesentlichen“ zu behaupten.<sup>58</sup> Kann das Zeugnis der Märtyrer für die

<sup>55</sup> *Benedikt XVI.*, Ansprache beim Weihnachtsempfang, 18. Vgl. dazu auch: *Rhonheimer, Martin*, Religionsfreiheit – Bruch mit der Tradition?, in: NO 65 (2011) 244–261. Rhonheimer rekonstruiert die Logik des Ansatzes so, dass die Nicht-Infragestellung der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes durch die unleugbaren Aspekte der Diskontinuität als zentrales Ziel erscheint.

<sup>56</sup> Vgl. dazu auch: *Ratzinger*, Theologische Prinzipienlehre, 409: Die Wechselfälle der Geschichte erscheinen als der Kirche letztlich äußerlich und fremd bleibende „Umstände“.

<sup>57</sup> Nach der apologetischen Argumentation von Rhonheimer ist „höchstens ein Aspekt der katholischen Soziallehre“, nicht aber die Ebene der Glaubenslehre betroffen (*Rhonheimer*, Religionsfreiheit, 252).

<sup>58</sup> Die Konzilserklärung selbst argumentiert in ihrem theologischen Teil vorsichtig, indem sie die „Verwurzelung“ der Lehre über die Religionsfreiheit in der Heiligen Schrift (vgl. DiH 9) und insbesondere das Moment der Freiheit von Zwang als nor-

Glaubensfreiheit – die gesamte Auseinandersetzung um das Verhältnis der Kirche zur neuzeitlichen Freiheitsgeschichte überspringend<sup>59</sup> – mit dem modernen Verständnis der Religionsfreiheit so weitgehend identifiziert werden, wie dies in der Ansprache Benedikts nahegelegt wird?<sup>60</sup> Die Zeugnis- und Verweisqualität der altkirchlichen Praxis ist völlig unbestritten; eine geschichtliche Hermeneutik wird gleichwohl die voraussetzungsreichen politischen Entwicklungen, philosophischen Vermittlungsprozesse und theologischen Lernprozesse und den tiefgreifenden Wandel von Denkform und Begründungsmustern einbeziehen müssen, die mit den bekannten Ungleichzeitigkeiten erst in der philosophischen und politischen Moderne zu einem Verständnis der Religions- und Glaubensfreiheit als Menschenrecht und zu deren Anerkennung durch die katholische Kirche geführt haben: Sie sind für die jeweilige Kontextualisierung der christlichen Botschaft in ihrem Kern alles andere als bedeutungslos. Das menschenrechtliche Proprium der Religionsfreiheit, das in der „ausschließliche(n) Begründung durch den Respekt vor der unveräußerlichen Menschenwürde“<sup>61</sup> liegt, kommt in einer Rekonstruktion unter dem Vorzeichen der „Hermeneutik der Reform“ nicht in den Blick; das Begründungsmuster, mit dem der Papst argumentiert, ist ein explizit anderes.<sup>62</sup>

Die harsche Zurückweisung der Religions- und Gewissensfreiheit durch Gregor XVI. und Pius IX. lässt sich also nicht ohne weiteres durch Eingrenzung der Diskontinuität auf die Staatslehre mit der Anerkennung des religiösen Freiheitsrechtes als Menschenrecht im Konzil harmonisieren. Die Lehre über die Glaubensfreiheit hat aufgrund der Einwurzelung der theologischen Vernunft in die jeweiligen zeitlichen

---

mativen Anspruch in der Tradition der Väter aufzuweisen sucht (DiH 10) und dann narrativ „in einer trinitarisch profilierten und christologisch zentrierten biblischen Betrachtung das Ursprungsgeschehen des christlichen Glaubens und der Kirche neu verortet“ unter der Leitidee der „Geduld Gottes in Jesus Christus“ (Siebenrock, Theologischer Kommentar, 188; 190); vgl. dazu insgesamt ebd., 185–196.

<sup>59</sup> *Bischof*, Steinbruch Konzil?, 197.

<sup>60</sup> *Benedikt XVI.*, Ansprache beim Weihnachtsempfang, 18.

<sup>61</sup> *Striet*, Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. und die Moderne, 199.

<sup>62</sup> Vgl. *Benedikt XVI.*, Ansprache beim Weihnachtsempfang, 17: Die Religionsfreiheit wird unmittelbar mit der Fähigkeit zur Wahrheitserkenntnis verknüpft und antirelativistisch eingeführt, ohne überhaupt die Rückbindung des religiösen Freiheitsrechtes an die Würde der Person zu thematisieren, die für das Konzil explizit grundlegend ist, vgl. dazu auch *Striet*, Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. und die Moderne, 198–202.



Wirklichkeiten und Auseinandersetzungen eine echte Entfaltung und Entwicklung erfahren.<sup>63</sup> Mit der „Hermeneutik der Reform“ wird die Spannung von Diskontinuität und Kontinuität im konkreten Bezug auf das Thema Religionsfreiheit durch die „Klammer“ von der Kirche der Märtyrer zur Moderne erheblich entschärft, indem beides gewissermaßen enthistorisiert wird<sup>64</sup>; die um den Preis einer weitgehenden Dekontextualisierung behauptete Kontinuität überwölbt und überlagert die Momente des Diskontinuierlichen, in denen das jeweilige Ringen der Kirche um eine wirklich zeitgenössische und darin authentische Gestalt des Glaubens mit allen Chancen und Problemen ansichtig würde.

### 3. Die Piusbruderschaft und der Streit um die Religionsfreiheit

Die strikt antirelativistische Auslegung der konziliaren Lehre über die Religionsfreiheit und die auf Kontinuität in Glaubensfragen fokussierte „Hermeneutik der Reform“ bei Kardinal Ratzinger / Papst Benedikt XVI. sind im (kirchen-)zeitgeschichtlichen Kontext der bisher<sup>65</sup> nicht abschließend geklärten, für den zukünftigen Weg der Kirche bri-

<sup>63</sup> Vgl. auch *Siebenrock*, Theologischer Kommentar, 200.

<sup>64</sup> Mit Bezug auf das Jesus-Buch des Papstes spricht Striet pointiert von „Historisierungsverweigerung“ und mahnt demgegenüber eine konsequente „Historisierung“ an, die im Sinne des Programms der Pastoralkonstitution die konkreten geschichtlichen Kontexte des Glaubens als *loci theologici* ernst nimmt: Es gehört auch zu der Gestalt des Glaubens, dass dessen „Bedeutung ... in geschichtlicher Kontingenz angeeignet und immer wieder neu unter sich verändernden Erfahrungskontexten und Wissensbeständen ergründet werden will. Damit besitzt der Glaube ein Moment dynamischer Offenheit, welches unabschließbar ist, und zwar ohne dass damit in der Logik des Glaubens das Vertrauen aufs Spiel gesetzt würde, dass Gott seine Entschiedenheit für den Menschen endgültig offenbar gemacht hat.“ (*Striet*, Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. und die Moderne, 203f).

<sup>65</sup> D. h. bis zum Abschluss dieses Manuskripts Mitte Juni 2012. – Den vorerst letzten Stand repräsentiert eine Pressemeldung des Vatikans vom 14. Juni 2012 über ein Gespräch des Präfekten der Glaubenskongregation, Kard. William Levada, mit dem Bischof der Piusbruderschaft, Bernhard Fellay, in dem diesem ein Dokument mit der Auswertung der zuletzt von der Piusbruderschaft veröffentlichten Stellungnahme zu dem von der Glaubenskongregation vorgelegten Text einer doktrinalen Präambel übergeben und zudem der Vorschlag zur Errichtung einer Personalprälatur gemacht worden sei, vgl. <http://www.news.va/en/news/bishop-fellay-visits-the-congregation-for-the-doct>. Alles dies deutet darauf hin, dass zwar noch keine Entscheidung vorliegt, aber seitens der römischen Autoritäten sehr weitgehende Bereitschaft zum Entgegenkommen angeboten wird.

santen Frage der vollen Wiedereingliederung der traditionalistischen Piusbruderschaft in die katholische Kirche zu lesen. Aus der Vorgeschichte und den Debatten um die Erklärung zur Religionsfreiheit während des Konzils ist bekannt, dass eine kleine, aber wortgewaltige und strategisch gut aufgestellte Gruppe von Gegnern der Religionsfreiheit, zu denen von Anfang an Erzbischof Marcel Lefebvre<sup>66</sup> gehörte, zu keinem Zeitpunkt des Meinungsbildungsprozesses im Konzil von ihrer strikt ablehnenden Haltung abgewichen ist, auch nicht, nachdem theologisch hatte geklärt werden können, dass die Anerkennung des Personrechts auf Religionsfreiheit nicht als moralischer Freibrief für ideologische Beliebigkeit oder als Verzicht auf einen (ontologischen) Wahrheitsanspruch der Kirche verstanden werden könnte.<sup>67</sup> Einen von allen Bischöfen mitgetragenen Konsens in der Frage der Religionsfreiheit hat das Konzil deshalb bis zuletzt nicht erreichen können; die Minderheit von damals hatte sich mit der Ablehnung dieser für das Verhältnis von Kirche und Moderne so bedeutenden Konzilsentscheidung und deren theologischem Fundament an den Rand der Kirche begeben.<sup>68</sup> Hier liegt eine der entscheidenden Quellen für das nach-

---

<sup>66</sup> Zu Lefebvre, seinem Werdegang und seinem ideologischen Hintergrund: *Congar, Yves*, Der Fall Lefebvre. Schisma in der Kirche?, Freiburg i. Br. 1977; *Damberg, Wilhelm*, Die Priesterbruderschaft St. Pius X. (FSSPX) und ihr politisch-geistesgeschichtlicher Hintergrund, in: *Hünemann, Peter* (Hrsg.), Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder (QD 236), Freiburg i. Br. 2009, 69–122.

<sup>67</sup> Vgl. *Miccoli, Giovanni*, Zwei schwierige Problemfelder: Die Religionsfreiheit und das Verhältnis zu den Juden, in: *Alberigo, Giuseppe / Wittstadt, Klaus* (Hrsg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959–1965 Bd. 4, Mainz / Leuven 2006, 110–229; und *Routhier, Gilles*, Das begonnene Werk zu Ende führen. Die Mühen der Vierten Sitzungsperiode, in: *Alberigo, Giuseppe / Wittstadt, Klaus* (Hrsg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959–1965 Bd.5, Mainz / Leuven 2009, 57–213.

<sup>68</sup> Einen Überblick über die Entwicklung in der traditionalistischen Konzilsgegnerschaft in der ersten Nachkonzilszeit gibt u. a. *Menozzi, Daniele*, Das Antikoncil (1966–1984), in: *Pottmeyer, Hermann Josef / Alberigo, Giuseppe / Jossua, Jean-Pierre* (Hrsg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Düsseldorf 1986, 403–431; zur Entwicklung der Lefebvre-Bewegung: *Ahlers, Reinhold / Krämer, Peter* (Hrsg.), Das Bleibende im Wandel. Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre (Festschrift für Heribert Schmitz), Paderborn 1990; zur Rekonstruktion und theologischen Beurteilung der Entwicklung des Verhältnisses der Pius-Bruderschaft und ihrer „Ableger“ zur römisch-katholischen Kirche: *Hünemann, Peter*, Exkommunikation – Kommunikation. Schichtenanalyse der Fakten – Theologische Beurteilung – Wege aus der Krise, in: *Ders.* (Hrsg.), Exkommunikation oder Kommunika-

konziliare Schisma<sup>69</sup>, das mit der illegitimen Weihe von vier Bischöfen der traditionalistischen Piusbruderschaft durch Erzbischof Marcel Lefebvre vollzogen wurde. Die Exkommunikation der illegitim geweihten Bischöfe wurde durch ein Dekret vom 21. Januar 2009 (also fast genau 50 Jahre nach der Ankündigung des Konzils durch Johannes XXIII. am 25. Januar 1959) aufgehoben, ohne dass die Schismatiker ihre Ablehnung zentraler Gehalte des Konzils revidiert hätten.<sup>70</sup> Die Ablehnung zentraler Dokumente und Positionen des Konzils durch den suspendierten Erzbischof Lefebvre und seine Anhänger, sowohl in der schismatischen Piusbruderschaft als auch in den von dieser wiederum abgespaltenen traditionalistischen Gruppen, die nicht ins Schisma folgen wollten, bezieht sich neben dem Ökumenismus und der Kollegialität der Bischöfe gerade auch auf die Religionsfreiheit. Daher provoziert das römische Entgegenkommen gegenüber denen, die bis heute keinen Schritt zur Annahme der konziliaren Lehre getan haben<sup>71</sup>, die Frage: „Welchen Stellenwert ... nimmt das Bekenntnis zur Religionsfreiheit als Ausdruck des Respekts vor den Menschenrechten in der katholischen Kirche ein, wenn gegenüber denjenigen, die sich explizit und ohne Unterlass davon abgrenzen, eine großzügige Geste des Willens zur Versöhnung gemacht wird?“<sup>72</sup>

Nach den im ersten Teil des Beitrags skizzierten Kriterien eines religiösen Fundamentalismus ist die Piusbruderschaft nicht nur als traditionalistisch, sondern dezidiert als fundamentalistisch zu charakterisieren.<sup>73</sup> Kontinuierlich und ohne jede erkennbare Bereitschaft zu einer Verständigung, die der Gegenposition mindestens Legitimität konzedieren muss, geschweige denn zu einer Überprüfung der eigenen, nicht mit dem letzten Konzil zu vereinbarenden Positionen wird ein Absolutheits- und Dominanzanspruch für die eigene Auffas-

---

tion? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder (QD 236), Freiburg i. Br. 2009, 13–68.

<sup>69</sup> So ausdrücklich festgestellt im Motu proprio *Ecclesia Dei* vom 2. Juli 1988, das zusammen mit dem Exkommunikationsdekret veröffentlicht wurde, vgl. DH 4821; dazu *Hünemann*, Exkommunikation – Kommunikation, 30.

<sup>70</sup> Vgl. dazu *Hünemann*, Exkommunikation – Kommunikation.

<sup>71</sup> Vgl. zu den aktuell vertretenen Sichtweisen der Piusbruderschaft u. a. [http://pius.info/archiv-news/734-beziehungen\\_zu\\_rom/5520](http://pius.info/archiv-news/734-beziehungen_zu_rom/5520) – die-gespraechе-mit-rom-gehen-zu-ende-was-kommt-danach, Stand 05.07.12.

<sup>72</sup> *Goertz, Stephan*, Von der Religionsfreiheit zur Gewissensfreiheit. Erwägungen im Anschluss an *Dignitatis humanae*, in: *TThZ* 119 (2010) 235–249, 235.

<sup>73</sup> Vgl. *Damberg*, Die Priesterbruderschaft St. Pius X., 114–122.

sung reklamiert: Der traditionalistischen, weil statischen und verabsolutierenden Fixierung auf einen bestimmten Abschnitt der Tradition (faktisch zwischen dem Konzil von Trient und dem Ersten Vatikanischen Konzil) und mit der theologisch unhaltbaren Identifizierung der Kirche mit dem Reich Gottes entspricht die Ablehnung zentraler theologischer Gehalte des Konzils – namentlich derjenigen Elemente, mit denen das Konzil den Weg der Öffnung auf die Moderne hin eingeschlagen hat: die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* sowie die Erklärungen zum Ökumenismus, zum Judentum und zu den anderen Religionen, zur Religionsfreiheit, sowie die Liturgiekonstitution.<sup>74</sup>

Der eigene Anspruch, Recht zu haben und berufen zu sein, die katholische Kirche auf den Weg der Wahrheit zurückzuführen, wird in einer ausgesprochen militanten Sprache, mit ausgeprägter Kriegsrhetorik und respektloser Polemik vorgetragen. Als die vorgeblich einzig wahre Vertretung der katholischen Kirche beansprucht die schismatische Splittergruppe, das „ewige Rom“ gegenüber dem modernistisch abtrünnigen in Lehre und Ritus zu reetablieren. Dem autoritär vorgetragenen Anspruch, allein und gleichsam jenseits der Zeit in der Wahrheit zu sein, der hierin zum Ausdruck kommt, kontrastiert ein extrem verengtes Geschichtsbild, das um das Stichwort „Revolution“ fokussiert ist: Der Französischen Revolution (präludivert durch die revolutionären Impulse der Reformation und der Aufklärung) als säkulares Einfallstor des Liberalismus, Modernismus, Atheismus entspricht innerkirchlich das Zweite Vatikanische Konzil als Einbruchsstelle aller dieser verderblichen „modernistischen“ Strebungen in die Lehre der Kirche, so dass der (von der Piusbruderschaft repräsentierten) wahren

---

<sup>74</sup> Bereits Erzbischof Marcel Lefebvre hat in Bezug auf diese Gehalte des Konzils und die entsprechenden Dokumente von „Zeitbomben“ gesprochen; diese kriegsrische Metapher hat der Obere der deutschen Abteilung der Piusbruderschaft, Franz Schmidberger, für den Titel eines seit mehr als 20 Jahren in verschiedenen Varianten kursierenden und publizierten Vortrags übernommen, der unter der Überschrift „Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils“ eine der Hauptquellen der aktuell vertretenen Positionen der Piusbrüder darstellt; vgl. dazu *Damberg*, Die Priesterbruderschaft St. Pius X., 93–114. Zu der traditionalistischen Kritik der Liturgietheologie vgl. *Kranemann, Benedikt*, Die Theologie des Pascha-Mysteriums im Widerspruch. Bemerkungen zur traditionalistischen Kritik katholischer Liturgietheologie, in: *Hünemann, Peter* (Hrsg.), Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder (QD 236), Freiburg i. Br. 2009, 123–151.

„katholischen“ Kirche die „konziliare Kirche“ als Verfallsprodukt gegenübersteht.<sup>75</sup>

Wenn nun trotz der unwiderrufenen häretischen Positionen und der offenkundig nicht gegebenen Überwindung der Gründe für die schismatische Trennung die Exkommunikation der Bischöfe aufgehoben wurde, entsteht der Eindruck, der fundamentalistischen „Opposition“ werde ein Platz innerhalb der Kirche in Aussicht gestellt, der den Leugnern der Legitimität dieser Kirche Freiheiten gestattet, von innen heraus die katholische Kirche, die nicht ohne das letzte Konzil identifiziert werden kann, zu untergraben. Solches Entgegenkommen wäre für Identität und Glaubwürdigkeit der Gesamtkirche geradezu gefährlich. Es geht um mehr als „ein besseres Austarieren spannungsvoller Gegensätze oder um mehr oder weniger gelungene Einzelformulierungen des katholischen Glaubens. Vielmehr steht die Richtungsentscheidung über den zukünftigen Weg der Kirche erneut auf dem Spiel, die das Konzil treffen wollte, indem es sich für die Öffnung zur modernen Welt, für die Anerkennung ökumenischer Gemeinsamkeiten mit den orthodoxen und reformatorischen Kirchen sowie für das Gespräch mit dem Judentum und den Dialog mit den Weltreligionen aussprach.“<sup>76</sup>

Solch weitreichendes Entgegenkommen gegenüber den Pius-Brüdern lässt befürchten, die „Heimholung“ der fundamentalistisch verhärteten Schismatiker werde um den Preis einer gravierenden weiteren „Fundamentalisierung“ römischer Positionen<sup>77</sup> erkaufte; dies müsste

---

<sup>75</sup> Das von Papst Benedikt ins Zentrum der Konzilshermeneutik gerückte Stichwort „Reform“ liest sich in diesem Kontext zugleich als Antwort auf das Stichwort „Revolution“, das als Kristallisationspunkt der Abwehrstrategie der Piusbruderschaft bereits im Denken Marcel Lefebvres eine zentrale Rolle spielt, vgl. dazu *Damberg*, Die Priesterbruderschaft St. Pius X., 84–92.

<sup>76</sup> *Schockenhoff*, *Eberhard*, Versöhnung mit der Piusbruderschaft? Der Streit um die authentische Interpretation des Konzils, in: *StZ* 135 (2010) 219–228; auch: *Striet*, *Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. und die Moderne*, 177.

<sup>77</sup> Fundamentalistische Denkweisen und Handlungsmuster sind nicht nur in den explizit traditionalistisch ausgerichteten Gruppen in der katholischen Kirche (immer wieder genannt: Petrusbruderschaft; Engelwerk, *Opus Dei*, vgl. u. a. *Beinert* (Hrsg.), „Katholischer“ Fundamentalismus; *Remele*, *Kurt*, Katholischer Fundamentalismus. Unterscheidungen – Erklärungen – Aufgaben, in: *Six / Riesebrodt / Haas* (Hrsg.), *Religiöser Fundamentalismus*, 53–68), sondern auch in doktrinalen Zusammenhängen (und deren Durchsetzungsmodi) zu beobachten; darin zeigen sich Residuen des Antimodernismus, der – so *Klaus Kienzler* – die eigentlich katholische Variante des Fundamentalismus kennzeichnet (vgl. *Kienzler*, *Klaus*, Fundamentalismus und Antimodernismus im Christentum, in: *Ders.* (Hrsg.): *Der neue Fun-*

Glaubwürdigkeit, Zeugniskraft und Kommunikationsfähigkeit der katholischen Kirche in und mit der modernen Gesellschaft substantiell beeinträchtigen. „Die Erschütterungen, die die Katholische Kirche rund um die Aufhebung der Exkommunikation der Bischöfe der Piusbruderschaft erteilten, deuten ... auf das prekäre Verhältnis zumindest des kirchlichen Lehramtes zur ... modern gewordenen Welt hin.“<sup>78</sup>

Die Anerkennung / Nicht-Anerkennung der Religionsfreiheit ist hierbei eines der entscheidenden Momente; letzten Endes steht darin immer auch die Entscheidung über Anerkennung oder Nicht-Anerkennung der Freiheit der Person als solche zur Debatte. Würde das Lehramt der Kirche es zulassen, dass dezidierte Leugner der Glaubens-, Religions- und Gewissensfreiheit wieder in die volle Gemeinschaft der Kirche eingegliedert werden, würde es sich gar darauf einlassen, mit dieser Randgruppe über die authentische Auslegung von Konzilstexten zu verhandeln (!), so wäre das nicht nur ein Schlag ins Gesicht sehr vieler Verantwortungsträger in Verkündigung und Wissenschaft, die seit Jahrzehnten mit theologischer Akribie an der Auslegung der Dokumente und der Umsetzung des Konzils arbeiten; es wäre auch und vor allem fatales Signal innerhalb der Kirche, gegenüber den Menschen, die in der katholischen Kirche der Freiheitsbotschaft des Evangeliums trauen, und gegenüber all jenen Kräften, die in den unterschiedlichsten Gesellschaften und Staaten nach der Freiheit des Denkens und des Glaubens streben und in denen vielfach katholische Christen und die Kirche vor Ort nach Kräften ihren Beitrag zum Gemeinwohl leisten: Das Evangelium der Freiheit verkünden zu können, verlangt, die Freiheit des Glaubens, die Freiheit der Wahr-

---

damentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?, Düsseldorf 1990, 67–91, 77): Bestimmte Positionen können nur in einer Haltung der Verweigerung gegenüber der Auseinandersetzung mit den Erkenntnismöglichkeiten und der Wissensentwicklung moderner Human-, Sozial- und Kulturwissenschaften und um den Preis der Nicht-Vermittelbarkeit mit moderner Vernunft aufrechterhalten werden. Dies gilt unter anderem für die Fixierung bestimmter sexualmoralischer Normen, über die hinaus zu denken immer noch bedeutet, ein Lehrverbot bzw. eine Indizierung relevanter Publikationen auf sich zu ziehen (s. den aktuellen Fall der amerikanischen Moraltheologin Sr. Margaret Farley, vgl. <http://www.oecumene.radiovaticana.org/ted/articolo.asp?c=593674>, Stand 5.7.2012) und für essentialistische Normierungen des Geschlechterverhältnisses sowie die Bekämpfung dessen, was römische Verlautbarungen mit „Gender-Ideologie“ bezeichnen (vgl. *Heimbach-Steins, Marianne*, „... nicht mehr Mann und Frau“. Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit, Regensburg 2009).

<sup>78</sup> *Striet*, Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. und die Moderne, 181.

heitssuche aller Menschen anzuerkennen und dafür einzustehen. Dass diese Position nicht kompromissfähig ist, darf nicht „Sondergut“ derer sein, die diese Freiheit kompromisslos ablehnen: Mit der Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht, das in der Würde der Person gründet, hat das Konzil eine Grenze markiert, hinter die keine Auslegung zurückfallen darf.

## Literatur

- Ahlers, Reinhild / Krämer, Peter* (Hrsg.), Das Bleibende im Wandel. Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre (Festschrift für Heribert Schmitz), Paderborn 1990.
- Beinert, Wolfgang*, Der „katholische“ Fundamentalismus und die Freiheitsbotschaft der Kirche, in: Ders. (Hrsg.), „Katholischer“ Fundamentalismus? Häretische Gruppen in der Kirche, Regensburg 1991, 52–115.
- Bischof, Franz Xaver*, Steinbruch Konzil? Zu Kontinuität und Diskontinuität kirchlicher Lehrentscheidungen, in: MThZ 59 (2008) 194–210.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang*, Die Religionsfreiheit im Spannungsfeld zwischen Kirche und Staat (1967/1979), in: Ders. (Hrsg.), Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche 3), Freiburg i. Br. 1990, 33–59.
- Damberg, Wilhelm*, Die Priesterbruderschaft St. Pius X. (FSSPX) und ihr politisch-geistesgeschichtlicher Hintergrund, in: *Hünemann, Peter* (Hrsg.): Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder (QD 236), Freiburg i. Br. 2009, 69–122.
- Delgado, Mariano*, Vierzig Jahre ‚Dignitatis humanae‘ oder Die Religionsfreiheit als Bedingung für Mission und interreligiösen Dialog, in: ZMR 89 (2005) 297–310.
- Ecclesia Catholica*, Katechismus der Katholischen Kirche, München / Wien 1993.
- Först, Johannes*, Auf die Theologie kommt es an! Religiöser Fundamentalismus und die Notwendigkeit, „gute“ Theologie zu betreiben, in: BiLi 83 (2010) 4–14.
- Goertz, Stephan*, Von der Religionsfreiheit zur Gewissensfreiheit. Erwägungen im Anschluss an Dignitatis humanae, in: TThZ 119 (2010) 235–249.
- Goertz, Stephan*, Theozentrik oder Autonomie? Zur Kritik und Hermeneutik der Moral der Moderne bei Joseph Ratzinger / Benedikt XVI, in: Ethica 19 (2011) 51–83.
- Heidemanns, Katja*, Achtung der Religionsfreiheit und Pflicht zum christlichen Zeugnis – ein Widerspruch? Katholisch-theologische Überlegungen im Anschluss an die Konzilsklärung „Dignitatis humanae“, in: *Heimbach-Steins, Marianne / Bielefeldt, Heiner* (in Kooperation mit der Deutschen Kommission Justitia et Pax) (Hrsg.), Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion (Judentum – Christentum – Islam. Bamberger Interreligiöse Studien 7), Würzburg 2010, 83–91.
- Heimbach-Steins, Marianne*, „... nicht mehr Mann und Frau“. Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit, Regensburg 2009.
- Heimbach-Steins, Marianne*, Religionsfreiheit – ein Menschenrecht unter Druck, Paderborn 2012.

- Hünemann, Peter, Exkommunikation – Kommunikation. Schichtenanalyse der Fakten – Theologische Beurteilung – Wege aus der Krise, in: Hünemann, Peter (Hrsg.), Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder (QD 236), Freiburg i. Br. 2009, 13–68.
- Hünemann, Peter (Hrsg.), Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder (QD 236), Freiburg i. Br. 2009.
- Hünemann, Peter (Hrsg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 5 Bde., Freiburg i. Br. 2004–2006.
- Kasper, Walter, Wahrheit und Freiheit. Die Erklärung über die Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils. Vorgetragen am 28. November 1987 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 4), Heidelberg 1988.
- Kienzler, Klaus, Fundamentalismus und Antimodernismus im Christentum, in: Ders. (Hrsg.): Der neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?, Düsseldorf 1990, 67–91.
- Kienzler, Klaus, Fundamentalismus II. Religionsgeschichtlich, 2. Christentum, in: RGG Bd. 3 (<sup>4</sup>2000) 415.
- Kongregation für die Glaubenslehre, Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben vom 24. November 2002 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 158, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003).
- Küenzlen, Gottfried, Fundamentalismus I. Zum Begriff, in: RGG Bd. 3 (<sup>4</sup>2000) 414.
- Küenzlen, Gottfried, Fundamentalismus II. Religionsgeschichtlich, 1. Allgemein, in: RGG Bd. 3 (<sup>4</sup>2000) 415.
- Lefebvre, Marcel, Mes doutes sur la liberté religieuse, Étampe<sup>s</sup> 2000.
- Menozzi, Daniele, Das Antikonzil (1966–1984), in: Pottmeyer, Hermann Josef / Alberigo, Giuseppe / Jossua, Jean-Pierre (Hrsg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 403–431.
- Micoli, Giovanni, Zwei schwierige Problemfelder: Die Religionsfreiheit und das Verhältnis zu den Juden, in: Alberigo, Giuseppe / Wittstadt, Klaus (Hrsg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959–1965 Bd. 4, Mainz / Leuven 2006, 110–229.
- Papst Benedikt XVI., Ansprache bei der Begegnung mit den Vertretern anderer Religionen im Rahmen der Apostolischen Reise in die Vereinigten Staaten vom 17.4.2008. Online verfügbar unter: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080417\\_other-religions\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080417_other-religions_ge.html), Stand 15.6.2012.
- Papst Benedikt XVI., Ansprache beim Neujahrsempfang für die Mitglieder des am Heiligen Stuhl akkreditierten diplomatischen Corps vom 10.1.2011. Online verfügbar unter: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2011/january/documents/hf\\_benxvi\\_spe\\_20110110\\_diplomatic-corps\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/january/documents/hf_benxvi_spe_20110110_diplomatic-corps_ge.html), Stand 15.6.2012.
- Benedikt XVI., Enzyklika *Caritas in Veritate*, 2009 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 186, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2009).



- Papst Benedikt XVI.*, Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages 2011. Online verfügbar unter: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/messa%20ges/peace%20/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20101208\\_xliv-world-day-peace\\_%20ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messa%20ges/peace%20/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace_%20ge.html), Stand 15.6.2012.
- Papst Benedikt XVI.*, Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang vom 22. Dezember 2005, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 172, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006).
- Remele, Kurt*, Katholischer Fundamentalismus. Unterscheidungen – Erklärungen – Aufgaben, in: *Six, Clemens / Riesebrodt, Martin / Haas, Siegfried* (Hrsg.), Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung (Querschnitte 16), Innsbruck / Wien / München / Bozen 2005, 53–68.
- Rhonheimer, Martin*, Religionsfreiheit – Bruch mit der Tradition?, in: NO 65 (2011) 244–261.
- Routhier, Gilles*, Das begonnene Werk zu Ende führen: Die Mühen der Vierten Sitzungsperiode, in: *Alberigo, Giuseppe / Wittstadt, Klaus* (Hrsg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959–1965 Bd. 5, Mainz / Leuven 2009, 57–213.
- Schäfer, Wilhelm Heinrich*, Kampf der Fundamentalisten. Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas Moderne, Frankfurt a. M. / Leipzig 2008.
- Schockenhoff, Eberhard*, Versöhnung mit der Piusbruderschaft? Der Streit um die authentische Interpretation des Konzils, in: StZ 135 (2010) 219–228.
- Schöttler, Heinz-Günther*, An den Bruchkanten der Moderne. Fundamentalismen als Krisenphänomene, in: BiLi 83 (2010) 2–4.
- Seidel, Eberhard*, Islamophobie, in: *Bielefeldt, Heiner* (Hrsg.), Jahrbuch Menschenrechte 2009, Wien / Köln / Weimar 2008, 221–230.
- Siebenrock, Roman A.*, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae, in: *Hünemann, Peter / Hilberath, Bernd Jochen* (Hrsg.), Apostolicam actuositatem – Dignitatis humanae – Ad gentes – Presbyterorum ordinis – Gaudium et spes (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 4), Freiburg i. Br. 2005, 125–218.
- Siebenrock, Roman A.*, Wie die römisch-katholische Kirche zur Religionsfreiheit fand, in: *Gabriel, Karl / Spieß, Christian / Winkler, Katja* (Hrsg.), Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 1), Paderborn 2010, 19–40.
- Six, Clemens / Riesebrodt, Martin / Haas, Siegfried* (Hrsg.), Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung (Querschnitte 16), Innsbruck / Wien / München / Bozen 2005.
- Sueddeutsche.de*, Das Kreuz bleibt hängen. Urteil über Kruzifix in Schulen, 18.3.2011. Online verfügbar unter: <http://www.sueddeutsche.de/politik/2.220/urteil-ueber-kruzifix-in-schulen-das-kreuz-bleibt-haengen-1>, Stand 27.4.2012.
- Unterburger, Klaus*, Unentrinnbare Moderne. Antimodernität, Modernität und Rechtskatholizismus in der katholischen Kirche seit dem 19. Jahrhundert, in: BiLi 83 (2010) 26–32.