

**I. Krisenkontext:
Die Katholische Kirche und der
,Traditionalismus' des 20. Jahrhunderts**

1. Kirche, Modernität und Antimodernität

Die Beziehungen der Katholischen Kirche zu den kulturellen Entwicklungen in Gesellschaft und Politik, den Ideen in Geistesleben und Philosophie gestalteten sich nicht zu allen Zeiten derart prekär, wie sie es vom 18. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts waren. Im Bewusstsein des säkularen Denkens firmiert der Katholizismus in dieser Epoche als gegenaufklärerische Macht, beharrend im Vergangenen, politisch im ancien régime, intellektuell im Zustande der – aus rationalistischer Perspektive – Dogmen, der Dummheit und des Aberglaubens. Moderne und Modernität waren Begriffe, die zumeist außerhalb des katholischen Klerus die Hoffnungen der Menschen weckten. In weiten Teilen des katholischen Milieus gefroren sie zu Schimpfworten einer verständnisunwilligen Frömmigkeit, die in den Umbrüchen des Zeitalters der Aufklärung nur Zersetzung und Glaubensabfall zu erblicken vermochte.

Dabei verstand sich die Kirche des Christentums jahrhundertlang selbst als Manifestation einer bestimmten Form von Aufklärung und repräsentierte im eigenen Verständnis ‚Modernität‘. Die Periode der geistigen Offensive der christlichen ‚Religion‘ aber liegt dem Empfinden des aufgeklärten Menschen der Gegenwart fast unerreichbar fern. Dennoch hat sie existiert und sogar zwei Jahrtausende abendländischer Geschichte geprägt. Die Zeit der Kirchenväter überwand und absorbierte zugleich Teile der Antike, ihrer Kultur und (spezifisch hellenistischen) Geistigkeit. Das biblische Zeugnis des Gottessohnes verschmolz mit griechischer Philosophie zu einer Symbiose, die – so eine verbreitete Auffassung in den Schriften Benedikts XVI.⁸ – für den gesamten europäi-

8 Die Belege im Schrifttum Joseph Ratzingers/Benedikts XVI. für die These der Symbiose von Griechentum und biblischem Geist sind zahlreich. Sie reichen von seinem Vortrag *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen* bis zur Regensburgener Rede von 2006. Joseph Ratzinger: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen: ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis* [Hrsg. und mit einem Nachw. vers. von Heino Sonnemans], 2. erg. Auflage, Leutesdorf: Johannes-Verlag, 2005. Benedikt XVI.: *Glaube, Vernunft und Universität – Erinnerungen und Reflexionen. Vorlesung des Papstes beim Treffen mit Vertretern der Wissenschaften im Auditorium Maximum der Universität Regensburg am 12. Sep-*

schen Kontinent bestimmend werden sollte. Die Bildungshoheit ging mit dem anbrechenden Mittelalter Westeuropas auf die Kirche über, während die antiken Strukturen zerfielen, bis die Gründung der Universitäten Oxford, Cambridge und Bologna (11./12. Jahrhundert), gefolgt von den fürstlichen Landesuniversitäten, das Monopol brach. Des Weiteren war die Epoche der Renaissance (15./16. Jahrhundert), sehr anders als es die Generation Friedrich Nietzsches vermutete,⁹ keineswegs ein vorwiegend paganes Projekt. Die Rückbesinnung auf die wahren Werte der Antike, die sich später zur gemeinschaftlichen Verteufelung ‚des Mittelalters‘ und der sie tragenden Institution, der Kirche, erweiterte, sollte zunächst durchaus mit den Errungenschaften der heiligen, der christlichen Religion in Einklang gebracht werden. Die künstlerisch bedeutendsten Ausprägungen des Zusammengehens der Antike mit der christlichen Moderne sind noch heute zu besichtigen, mit dem Florentiner Dom und auf dem römischen Vatikanhügel.

Im Zeichen des Dialoges mit der neuesten Moderne, der des späten 20. und frühen 21. Jahrhunderts, hat Joseph Ratzinger auf diese Nähe des Christentums zu bestimmten Formen und Zeiten der ‚Modernität‘ aufmerksam gemacht. Einer seiner Vorträge im akademischen Milieu, an der Pariser Sorbonne im Jahr 1999, spiegelt diese Auffassung wider.¹⁰ Er versucht zu zeigen, welche aufklärerischen Potenziale der Ein-Gott-Glaube des aufstrebenden Chri-

tember 2006, in: Benedikt XVI.: *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung* [Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann], Freiburg (Br.): Herder, 2006. Der Text ist auch im Internet verfügbar (siehe Quellenverzeichnis).

- 9 Friedrich Nietzsche schreibt im *Antichrist*: „*Die Deutschen haben Europa um die letzte große Kultur-Ernte gebracht, die es für Europa heimzubringen gab, – um die der Renaissance. Versteht man endlich, will man verstehn, was die Renaissance war? Die Umwertung der christlichen Werte, der Versuch, mit allen Mitteln, mit allen Instinkten, mit allem Genie unternommen, die Gegen-Werte, die vornehmen Werte zum Sieg zu bringen*“: Friedrich Nietzsche: *Der Antichrist* [Nietzsche: *Werke III*, hrsg. von Karl Schlechta], Frankfurt-Main: Ullstein, 1984, S. 679. Nietzsche war stark von Jacob Burckhardts *Kultur der Renaissance in Italien* (1860) beeinflusst.
- 10 Joseph Ratzinger: *Vérité du Christianisme?* [27.11.1999]. In deutscher Sprache publiziert: *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, S. 131-147.

stentums in die Gesellschaften der Spätantike einzubringen vermochte. Ratzinger leitet bei seinem Gedankengang die Überzeugung – auch der Wille zur Demonstration – der prinzipiellen Dialogfähigkeit christlichen Weltverstehens im Verhältnis zur säkularen Geisteshaltung.

Dennoch wiegt die aus Sicht der rationalistischen Kultur¹¹ als antimodern qualifizierbare Strömung in der Geschichte der Katholischen Kirche schwer. Die einzelnen Stichworte sind im Großen und Ganzen bekannt. Todesurteile der besonders übel beleumundeten spanischen Inquisition wurden noch im späten 18. Jahrhundert vollstreckt.¹² Diese Institution wirft ihre Schatten bis hinein in die Glaubenskongregation und damit auf Joseph Ratzinger selbst. Geläufig sind auch der Affekt gegen den Umsturz des (vor Gott) ‚legitimen‘ Königums zur Zeit der Französischen Revolution, die affirmative Rolle während der Periode der europäischen Restauration und Reaktion in der nachnapoleonischen Ära und die Verurteilungen emanzipatorischer Bestrebungen. Papst Pius’ IX. *Syllabus errorum* (1864) steht für eine deutliche Absage an die Moderne des 19. Jahrhunderts, obwohl, nüchtern betrachtet, dieser Katalog an ‚Irrtümern‘ des Zeitalters der Aufklärung in ansehnlichen Teilen selbst von liberalen Katholiken der Gegenwart (nicht zu reden von den konservativen) unterschrieben werden könnte.¹³ Berüchtigt sind die Kontroversen um den Modernismus

-
- 11 Papst Benedikt/Joseph Ratzinger geht vom Vorhandensein zweier voneinander unterscheidbarer Kulturen auf westlichem Boden aus, der christlich-abendländischen und der aufklärerisch-säkularen Kultur: Joseph Ratzinger: *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: Jürgen Habermas; Joseph Ratzinger: *Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion* [mit einem Vorwort hrsg. von Florian Schuller], Freiburg (Br.): Herder, 2005, S. 39-60. Vergleiche auch Wolfgang Krebs: *Das Papsttät von Regensburg*, S. 104-125.
 - 12 Zur Inquisition vergleiche: Henry Kamen: *Inquisition*, in: Theologische Realenzyklopädie 16 (1987), S. 189-196, insb. S. 195. Danach wurden im späten 18. Jahrhundert immerhin noch 10 Menschen verurteilt, vier davon hingerichtet. Die spanische Inquisition fand erst 1834 ihr Ende.
 - 13 Eine Aussage wie Nr. 6 des *Syllabus errorum*, die es als Irrtum bezeichnet, dass der Glaube an Jesus Christus im Widerspruch zur menschlichen Vernunft stehe, könnte auch von Joseph Ratzinger stammen. Allerdings ist der Text nicht von der prekären Situation Pius’ IX. und des Kirchenstaates in den 1860er Jahren histo-

und Antimodernismus des frühen 20. Jahrhunderts, die im ‚Traditionalismus‘ der antikonziliaren Bewegungen nachwirkten.¹⁴ Als Dokument der offenen Geistfeindschaft betrachtet der aufgeklärte Mensch schließlich den erst 1966 abgeschafften *Index librorum prohibitorum*: Die Liste der verbotenen Bücher verurteilt tragende Säulen der neueren europäischen Geistesgeschichte, darunter die *Kritik der reinen Vernunft* Immanuel Kants, zahlreiche Schriften Voltaires und Henri Bergsons.¹⁵

Die Reihe der Verfehlungen, die sich die Katholische Kirche wider den aufklärerischen und (auch politisch) aufgeklärten Geist des modernen Europa leistete, nimmt sich in der Optik des 20. und frühen 21. Jahrhunderts tatsächlich bemerkenswert aus. Der Blick der Gegenwart beachtet bei seinen Verurteilungen nicht immer Unvoreingenommenheit, durch die auch der katholischen Position in ihrer jeweiligen Epoche historische Gerechtigkeit widerfahren könnte. Die kirchliche Abwehr von Teilen aufklärerischen Gedankenguts und seiner geschichtlichen Folgen hatte ihre spezifischen Gründe.

Immerhin griffen französische Revolutionäre im Namen der Nation nach dem Kirchenvermögen, agitierten für eine Dechristianisierung (vor allem unter den Hebertisten) und ersetzten zeitweilig das Christentum durch einen Kult des höchsten Wesens.¹⁶ Napoleon trieb noch als Konsul 1803 mit dem Reichsdeputationshaupt-

risch ablösbar. Dennoch enthält der *Syllabus* auch überzeitlich diskussionswürdige Aspekte. Der Text des *Syllabus errorum* ist in einer (nicht offiziellen) deutschen Übersetzung online zugänglich: [Kathpedia]: *Syllabus errorum (Wortlaut)*.

- 14 Hierzu weiter unten, Abschnitt *Marcel Lefebvres ‚Traditionalismus‘*, Kapitel I,4.
- 15 Näheres bei Herman H. Schwedt und Wilhelm Rees: *Index der verbotenen Bücher*, in: Lexikon des Kirchenrechts, hrsg. von Stephan Haering und Heribert Schmitz, Freiburg (Br): Herder, 2004, Sp. 404-406. Zum Index während der Periode des Rationalismus: Hubert Wolf (Hrsg.): *Verbotene Bücher: zur Geschichte des Index im 18. und 19. Jahrhundert*, Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, 2008, S. 20f (Immanuel Kant), S. 239f u. a. (Voltaire), S. 435f (Henri Bergson).
- 16 Elisabeth Fehrenbach: *Vom Ancien Régime zum Wiener Kongress*, 3. unveränd. Auflage, München: Oldenbourg, 1993 [Oldenbourg Grundriss der Geschichte Bd. 12]. Zum Verhältnis der Revolution zur Katholischen Kirche S. 29; zum radikalen Flügel der Hebertisten S. 33; zum Kult des höchsten Wesens ebd.

schluss in Deutschland weite Teile der Kirche de facto wirtschaftlich in den Zusammenbruch. Die Unterstützung der Restauration und der Repressionen des Systems Metternichs nach 1815 war von einem allgemeinen Ruhebedürfnis getragen. Sie entsprach zur damaligen Zeit der Mehrheitsmeinung; in der Minderheit befand sich der Liberalismus auf dem Hambacher Fest.¹⁷ Ferner enteignete der Nationalismus des 19. Jahrhunderts, der sich aus demokratischen Impulsen speiste, in der Form des italienischen Risorgimento den Kirchenstaat; der *Syllabus errorum* von Papst Pius IX. gehört in diesen Kontext. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts richteten atheistische Ideologien (Faschismus, Kommunismus) in ganz Europa Massaker unter (auch) christlichen Bevölkerungen an.

Diese historischen Tatsachen wiegen im Vorwurf der Modernitätsferne, der bis heute auf der Katholischen Kirche lastet, eher gering. Doch sie sollten bedacht sein, will man kirchliche Positionen zur Modernität – oder zu dem, was sich so bezeichnet – in Geschichte und Gegenwart verstehen. Überdies verdecken die zahlreichen Reibungspunkte der vergangenen 250 Jahre, die es zwischen der ‚kirchlichen Tradition‘ und dem ‚rationalistischen Aufbruch‘ gegeben hat, dass die Katholische Kirche und der Liberalismus nicht als monolithische Blöcke gedacht werden können. Gegen diese Vereinfachung spricht schon der vorzüglich innerkirchliche Streit um die Modernistentendenzen.

Im Grundsatz ist jedoch nicht zu leugnen, dass die europäische Aufklärung – wenn auch mit abnehmender Tendenz – wesentlich antiklerikal, besonders antikatholisch und maßgebliche Strömungen der Kirche, teilweise in Reaktion darauf, tendenziell antimodern waren.

17 Zum Liberalismus und zum Hambacher Fest von 1832: Dieter Langewiesche: *Europa zwischen Restauration und Revolution 1815-1849*, 3. überarb. und erw. Auflage, München: Oldenbourg, 1993 [Oldenbourg Grundriss der Geschichte Bd. 13], S. 66.

2. Das Zweite Vatikanische Konzil

Das Zweite Vatikanische Konzil wurde durch Johannes XXIII. einberufen, 1962 eröffnet und unter Papst Paul VI. 1965 abgeschlossen. Es stellte nicht die erste positive Reaktion auf die politisch-sozialen, kulturellen und geistesgeschichtlichen Veränderungen der Moderne dar. Das Konzil hat jedoch Signale der Erneuerung gesetzt, die weithin als solche verstanden wurden. Dennoch – oder gerade deshalb – legten die Konzilsbeschlüsse innerkirchliche Problemfelder bloß, und diese entfalteten schon in den unmittelbaren Folgejahren ihre Wirkungen. Die meisten Kommentatoren, auch von nicht kirchlich gebundener Seite, betrachteten (und betrachten bis heute) das Konzil als Ausgangspunkt der Neuorientierung, in Glaubens- ebenso wie in gesellschaftlichen, politischen, interreligiösen und konfessionellen Fragen.¹⁸ Dass das Zweite Vatikanische Konzil sich mühte, der gesamten kirchlichen Tradition gerecht zu werden, trat in der Einschätzung der Meisten im Regelfall deutlich dahinter zurück.

Das Konzil unternahm – unter anderem – den Versuch, die Kluft zu überbrücken, die seit dem Beginn der Epoche der europäischen Aufklärung das Verhältnis zur säkularen Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts belastet hatte. Es ließ den Absolutheitsanspruch fallen, der faktisch schon seit der Reformation des 16. Jahrhunderts veraltet war, die christliche Gesellschaft nach katholischen Maßstäben gestalten zu wollen. Das Konzil gab nicht jedwede Gedanken an Autorität preis, aber die Akzente verschoben sich.

18 Das Zweite Vatikanische Konzil ist in einer Fülle an Sekundärliteratur dokumentiert. Sie reicht von wissenschaftlichen Publikationen bis zu eher populären Darstellungen. Der kurze Abriss der folgenden Abschnitte dieses Kapitels bezieht sich vorwiegend auf Guido Bausenhardt: *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: theologische Zusammenschau und Perspektiven*, Sonderausgabe, Freiburg (Br.): Herder, 2009. Dominicus Michael Meier (Hrsg.): *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute: Festschrift für Klaus Lüdicke zur Vollendung seines 65. Lebensjahres*, Essen: Ludgerus-Verlag, 2008. Karl Rahner; Herbert Vorgrimler (Hrsg.): *Kleines Konzilskompendium: sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils; allgemeine Einleitung – 16 spezielle Einführungen – ausführliches Sachregister*, 35. Auflage, Freiburg (Br.): Herder, 2008.

Im engeren Sinne existiert seither tatsächlich eine ‚Kirche von unten‘, wie sich der wesentlich ernster als früher genommene Laienkatholizismus zum Teil selbst bezeichnet. Das Konzil betonte auch in bislang ungekannter Weise die Glaubens- und Gewissensfreiheit. Es gab zwar den katholischen Anspruch auf die Wahrheit nicht auf, entsprach aber der Idee des selbstverantwortlichen und souveränen Individuums, der Grundlage der modernen (westlichen) Zivilisation. Die Katholische Kirche demonstrierte mit dieser Konzession den Willen, sich besagter Modernität im Geiste positiver Auseinandersetzung anzunähern. Kirche wurde so, ebenfalls im engeren Sinne, im Kontext der demokratischen Gesellschaft dialogfähig.

Das Zweite Vatikanische Konzil brachte eine deutliche Zäsur im Umgang mit nichtchristlichen Religionen, vor allem der jüdischen. Unter dem Eindruck des Völkermordes, den deutsche Nationalsozialisten und ihre Helfer zu verantworten hatten, war die Klärung des Verhältnisses zum Judentum nicht allein eine Frage religiöser Koexistenz. Die Beziehungen zu den Überlebenden und auf der politischen Ebene zum Staat Israel, dessen Gründung zur Zeit des Vatikanum II erst eineinhalb Jahrzehnte zurücklag, bedurften der Korrektur. Sie konnten im Lichte der geschichtlichen Erfahrungen nur von besonderer Art, nicht mit dem Verhältnis zu anderen Religionen vergleichbar sein. Die Tradition des christlichen Antijudaismus, die zu den Voraussetzungen der Shoah gehörte, harrte der Aufarbeitung. Hinzu kam die Anerkennung, dass die jüdischen Wurzeln der christlichen Religion mehr als einen religions- und geistesgeschichtlichen Betriebsunfall darstellten, als den sie de facto Teile der Kirche und expressis verbis sogar manche deutsche Philosophie bezeichnet hatten.¹⁹ Es gelingt nicht

19 Schopenhauer meinte, die christliche Religion der Selbstverleugnung und Askese sei nur auf ‚optimistische‘ jüdische Wurzeln gepfropft: Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* [Zürcher Ausgabe. Werke in 10 Bänden, Bd. 1-4], Zürich: Diogenes, 1977; insb. Bd. 4, S. 679: „*Der Mythos vom Sündenfall [...] ist das Einzige im Alten Testament, dem ich eine metaphysische, wenn gleich nur allegorische Wahrheit zugestehn kann; ja, er ist es allein, was mich mit dem Alten Testament aussöhnt. [...] Das neutestamentliche Christenthum, dessen ethischer Geist der des Brahmanismus und Buddhismus, daher dem übrigens optimistischen des Alten Testaments sehr fremd ist, hat auch, höchst weise, gleich an jenen*

ohne historische Bemühung, sich die Selbstüberwindung – die auch heute noch nicht allen Gläubigen teilhaftig ist, wie die Holocaust-Krise von 2009 gezeigt hat – klar zu machen, dass der Stifter der christlichen Religion, der Erlöser und Gottessohn, ein Jude war.

Nostra aetate, die Erklärung vom 28. Oktober 1965 zum Verhältnis der Katholischen Kirche zu Andersgläubigen, sprach das Judentum von jeglicher Schuld am Tode Christi frei. Der Text mag, wie wir heute wissen, in Teilen umstritten und Ausdruck des Suchens nach Kompromisslinien gewesen sein.²⁰ Dennoch erhob das Dokument die Ächtung der Judenfeindlichkeit zur Leitlinie im Umgang der Kirche mit ihren älteren Brüdern. Das neue Verhältnis zum Judentum hat sich seither in zahlreichen Gesten während des Pontifikats Johannes Pauls II. bis hinein in den Besuch Benedikts XVI. in einer deutschen Synagoge²¹ und in Auschwitz,²² sowie in seinem – als privat deklarierten, nichtsdestoweniger für die Katholische Kirche und ihr Verständnis des Alten Testaments und des Judentums maßstäblichen – Buch über *Jesus von Nazareth* fortgesetzt.²³

Doch waren es nicht allein Fragen der Neuerungen im Verhältnis zum Judentum, denen das Zweite Vatikanische Konzil seine his-

Mythos angeknüpft: ja, ohne diesen hätte es im Judentum gar keinen Anhaltspunkt gefunden.“

20 Zu *Nostra aetate* im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils: Josef Sinkovits (Hrsg.): *Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra Aetate*, Innsbruck: Tyrolia, 2007. Text der Erklärung: Zweites Vatikanisches Konzil: *Erklärung NOSTRA AETATE über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* [28.10.1965].

21 Dokumentiert in: Benedikt XVI.: *Besuch in der Synagoge. Grußwort von Benedikt XVI. Apostolische Reise nach Köln anlässlich des XX. Weltjugendtages. Köln, Synagoge* [19.08.2005].

22 Beim Papst-Besuch im Vernichtungslager Auschwitz: Benedikt XVI.: *Ansprache* [Auschwitz-Birkenau, Polen, 28.05.2006].

23 Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth* (Bd. 1) *Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg (Br.): Herder, 2007. Benedikts Buch behandelt das aktuelle Verhältnis zum Judentum eher implizit, doch weisen zahlreiche Stellen auf die Besonderheit hin, die der Papst den Beziehungen zuerkennt. So zum Beispiel S. 134ff, in Engführung mit dem jüdischen Gelehrten Jacob Neusner.

torische Stellung verdankt. Der Verlauf der drei Jahre andauernden Sitzungsperioden, einzelne pikante Begebenheiten und das enorme Interesse der Weltöffentlichkeit prägten einen neuen Stil des innerkirchlichen Dialoges. Das Konzil war keine herkömmliche Konferenz, es entwickelte mit der Zeit Anzeichen einer mächtigen Konzilsbewegung. Ihr wohnte die Eigendynamik inne, die sich Papst Johannes XXIII. gewünscht hatte, als er die Zusammenkunft anordnete, und die konservative Kurienkardinäle umso mehr fürchteten.

Diese Dynamik erschöpfte sich nicht in Liturgieproblemen, Justierungen der Laien- und Bischofsrechte oder Schwächungen der konservativen Kurie. Vom Vatikanum II ging eine neue Streitkultur aus, ein prinzipieller Wille, offene Fragen in der Form der (sei es auch scharfen) Auseinandersetzung zum Ende oder voranzubringen. Gewiss hatte es in früheren Jahrhunderten nicht an Zerreißproben gefehlt.²⁴ Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil trat jedoch ein neues Element des Disputs im Umgang der Gläubigen, besonders der Laien und Kleriker in Erscheinung. Es träfe den Sachverhalt nicht genau, im Zusammenhang mit dem Konzil von einer ‚Demokratisierung‘ der Kirche zu sprechen. Solche Kategorien nähmen zu sehr Anleihen bei säkularen Vorgängen, denen das Selbstverständnis christlicher Kirchlichkeit nur bedingt entspricht. Die neue Akzentuierung der Kommunikation, die mit dem II. Vatikanum in Verbindung gebracht werden kann, hob die hierarchische Struktur der Kirche nicht hinweg. Doch hinter den Standard der neuen Streitkultur, zu dem das Zweite Vatikanische Konzil eine Art von Initialzündung lieferte, ist die Katholische Kirche seither nicht wieder zurückgegangen. Dass sich in den Jahrzehnten seit dem Konzil die Klagen häuften, dessen inspirierender Geist sei einem Schwund an Elan, Stagnation und mangelndem innerkirchlichen Dialog gewichen, beweist nur die

24 Es gibt gute Gründe, das Große abendländische Schisma von 1378-1417, das auf dem Konstanzer Konzil verhandelt wurde, für kirchengeschichtlich schwerer wiegend zu halten als die mittlerweile zur demokratischen Normalität gewordenen Diskussionen innerhalb der heutigen Kirche, seien diese auch sehr grundsätzlicher Natur.

Selbstverständlichkeit, mit der Laien seit den Ereignissen der 1960er Jahre ihre kritische Stimme erheben. Kritik an Kirchenoberen zählt zur Normalität, an Schärfe sind ihr nach oben hin kaum Grenzen außer denjenigen der bürgerlichen und der mitchristlichen Konvenienz gesetzt. Der Impetus des Suchens und Hinterfragens ergriff nach und nach auch die höchste aller diesseitigen kirchlichen Autoritäten. Einige Vorläufer unter Johannes Paul II. deuteten diese Entwicklung schon an: Auch der Papst selbst blieb von offener, manchmal auch heftiger, verletzender Kritik nicht mehr verschont. Die Breite des Protestes, der Benedikt XVI. infolge seiner Entscheidung zugunsten Williamsonts entgegenschlug, und der Stil, der dabei zum Vorschein kam, wären ohne diese Voraussetzungen in der jüngeren Geschichte des Katholizismus unmöglich gewesen.

3. Modernität und Fundamentalismus

Das Zweite Vatikanische Konzil setzte Akzente, die als prinzipielle Öffnung zur Moderne des 20. Jahrhunderts gedeutet werden konnten. Integration und Interaktion innerhalb der vorwiegend westlich geprägten Gesellschaft, Pluralismus, Meinungsvielfalt, vor allem Selbstbestimmung, Emanzipation: Die Fühlungnahme mit diesen Grundlagen des demokratischen Selbstverständnisses veränderte die Gesamtkirche. Betroffen war nicht allein der Kontakt zur bislang suspekten Welt der säkularen Verfassung, sondern auch der Status von Glauben und Gläubigkeit. Ob der ‚Geist des Konzils‘ genügend in den Körper der Kirche eingedrungen sei, ist seither zwar eine kontrovers debattierte Frage. An den grundsätzlichen Wandlungen, die das Konzil von 1962-1965 mit sich brachte, und den Wirkungen in Prozessen der Aneignung erlaubt jedoch auch die skeptische Haltung keinen Zweifel.

Die Prozesse, die vom Vatikanum II ihren Ausgang nahmen, waren und sind innerhalb der Katholischen Kirche keineswegs unumstritten. Schon das Konzil selbst hatte einen Einblick in die Bruchlinien gewährt, die das Bestreben nach Einheit der Kirche

eher als Wunschvorstellung denn als gelebte Realität bloßlegten. Zwischen der Mehrheitsmeinung, die schließlich die konziliaren Dokumente entscheidend prägte, und den heute vereinfachend ultrakonservativ oder ‚traditionalistisch‘ genannten Kräften bestanden Differenzen, die auch die kircheninterne Diplomatie nicht bzw. nur durch Kompromisse in Formulierungsfragen überbrücken konnte.

Widerstrebenden Kräften bloße Unfähigkeit vorzuwerfen, sich auf die Modernität des späteren 20. Jahrhunderts einzulassen, würde die Schwierigkeiten verkennen, die trotz aller Annäherung in Fragen des Glaubensverständnisses fortbestehen mussten. Manche Grundbegriffe der demokratischen Gesellschaften sind bei näherem Zusehen für den Standpunkt bekennender christlicher, besonders katholischer Gläubigkeit durchaus nicht so problemfrei, wie sie zunächst klingen. Dazu zählt in erster Linie der Ideenkomplex der Emanzipation. Im Zeichen der metaphysischen Wahrheit gibt es ein Spannungsverhältnis zwischen dem Anspruch, den der Glaube an den Einzelnen richtet, und dem Recht auf Selbstbestimmung des Individuums. Mitbetroffen ist auch die Frage der Respektierung individueller Souveränität der Anderen. Dieser Widerspruch lässt sich nicht restlos auflösen. Mit der geglaubten Offenbarung des Gottessohnes gelangt ein heteronomes Element ins Menschenbild, welches zwar die Toleranz gegenüber dem Andersgläubigen, nicht aber die Beliebigkeit in der Wahrheit des Glaubensinhalts zulässt. Der Mensch kann sich von überkommenen Autoritäten lösen, selbst denken, sich mit Immanuel Kant des eigenen Verstandes bedienen und den Ausgang aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit betreiben.²⁵ Doch stößt der aufgeklärte Wille zur Bestimmung übers eigene Schicksal an Grenzen, sobald die Grundfrage des Wozu und Wohin näher rückt: Ist der Mensch, wie christlicher Glaube es sieht, in einen Heilzusammenhang eingebunden, in dessen Fokus nicht er selbst steht, so bleibt seine Autonomie letztlich umschränkt, wenn er

25 Immanuel Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*, Bd. 8, *Abhandlungen nach 1781*, (Online-Ausgabe), S. 33-42.

sich wahres Menschsein bewahren will. Der Einzelne gehört nicht (bzw. nicht restlos) sich selbst: Diese Überzeugung eröffnet dem Gläubigen eine Heilsperspektive, doch sie zeichnet auch den Konflikt vor, den das moderne Individuum, sofern es an einen Schöpfergott glaubt, mit Nichtgläubigen und oft genug mit sich selbst führt.

Gewiss müssen heteronome Einschlüsse im Menschenbild nicht bedeuten, dass der Glaube an Heilsbestimmung und daran, Werkzeug in diesem Plan zu sein, die säkularen Imperative verneine. Es wäre übertrieben, zu meinen, Einvernehmen mit der Idee des souveränen Individuums könne es nicht geben, wenn der allmächtige Gott und die (für alle Menschen gültige) Erlösungstat seines gekreuzigten Sohnes als Wahrheiten geglaubt werden. Die überpersönliche Wahrheit schlägt nicht in Entmündigung um, solange niemand gezwungen ist, sie anzuerkennen. Der Begriff des Gewissens in Glaubensfragen, den das Zweite Vatikanische Konzil hervorhob, mindert aus säkularer Sichtweise den mit dem umfassenden Heilsglauben verbundenen Absolutheitsanspruch der Religion um ein Erhebliches.²⁶ Doch wahr ist auch, dass das Spannungsverhältnis für einzelne Menschen oder für ganze Gruppen stark belastend sein und prekäre Folgeerscheinungen mit sich bringen kann. Es bezeichnet in diesen Fällen jenen Ansatzpunkt, der im Extremfall dazu führt, sich der Modernität gänzlich zu verweigern. Diese Haltung firmiert heute unter dem etwas unscharfen Begriff des religiösen Fundamentalismus.²⁷

26 Die Erklärung *Dignitatis Humanae*, die für die Katholische Kirche epochal genannt werden darf, formuliert den Entwurf der Religionsfreiheit und betont (*I. Allgemeine Grundlegung der Religionsfreiheit*) die Bedeutung des menschlichen Gewissens. Nicht übersehen werden sollte dabei jedoch der Fortbestand des Wahrheitsanspruches, wie ihn schon das Vorwort der Erklärung erhebt: „Diese einzige wahre Religion, so glauben wir, ist verwirklicht in der katholischen, apostolischen Kirche, die von Jesus dem Herrn den Auftrag erhalten hat, sie unter allen Menschen zu verbreiten.“ Zweites Vatikanisches Konzil: *Erklärung DIGNITATIS HUMANAЕ über die Religionsfreiheit* [07.12.1965].

27 Aus der mittlerweile sehr reichhaltigen Literatur zum Thema Fundamentalismus seien nur erwähnt: Karen Armstrong: *Im Kampf für Gott: Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam* [aus dem Englischen von Barbara Schaden], 1. Auflage, München: Siedler, 2004. Martin Riesebrodt: *Die Rückkehr der Religio-*

‚Fundamentalismus‘ gibt es in vielen Religionen, nicht nur in derjenigen Mohammeds, die heute vor allen anderen mit dem Phänomen assoziiert wird. Analoge Strömungen existieren auch bei Hindus, bei Juden, und – in den USA sogar mit etablierter, langer Tradition²⁸ – bei Christen. Der Fundamentalismus beschreibt keine an Traditionen ausgerichtete Sehnsucht, sofern sie lediglich den Wunsch äußert, sich ans Vergangene zu klammern. Der Begriff besagt im Kern, dass Modernisierungsschübe ihre eigenen Widerparte in einem für sie spezifischen Verweigerungsakt hervorbringen. Der religiöse Fundamentalismus meint nicht die Folklore des Gewesenen, sondern die (meist untergründig angstvolle) Verneinung der Gegenwart, an die man keinen Anschluss findet. Das Kräfte-reservoir dieser Antimodernität ist die gleiche Modernität, auf die der Akt der Zurückweisung zielt. Der Entschluss, auf diese Weise kraftvoll das Neue zu verneinen, enthüllt ein eigenartiges Doppelgesicht: Vordergründig betonen Fundamentalisten die Werte der Tradition und der Autorität, Triebfedern gegen die modernen Errungenschaften des emanzipatorischen Projektes, und ziehen die Erbschaften jahrhundertealter religiöser Kultur als Rechtfertigungskulissen heran. Die Affekte selbst, die sich darin ausdrücken, aber sind revolutionärer Natur. Hierbei mag es Unterschiede geben, zumal nicht jedweder Fundamentalismus auch politisch in Erscheinung tritt. Schreitet er aber zur politischen Aktion, setzt er alsbald seine Potenziale zum religiös-totalitären Umsturz der weltlichen Staatsmacht frei.²⁹ Revolutionäre Tendenzen der fundamentalistischen Ideologie sind im islamischen Raum (Iran, Afghanistan) gut zu beobachten. Deren radikalste Form, der

nen. *Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘*, München: C. H. Beck, 2000. Riesebrodt verfährt kritisch mit der Bezeichnung. Er schlägt sogar vor, sie wegen irreparabler Degeneration zum Schlagwort ganz zu streichen: Martin Riesebrodt: *Was ist ‚religiöser Fundamentalismus‘?*, in: Clemens Six u. a. (Hrsg.): *Religiöser Fundamentalismus: vom Kolonialismus zur Globalisierung*, Innsbruck; Wien; München; Bozen: StudienVerlag, 2004, S. 13-32.

- 28 Erich Geldbach: *Protestantischer Fundamentalismus in den USA und Deutschland*, Münster; Hamburg; Berlin; London: Lit, 2001.
- 29 Ausführlich bei: Wolfgang Krebs: *Die imperiale Endzeit. Oswald Spengler und die Zukunft der abendländischen Zivilisation*, Berlin: Rhombos, 2008. Zum religiösen Fundamentalismus und Totalitarismus S. 37ff und 280ff.

religiöse Totalitarismus, tendiert gar dazu, außer der Staffage des Göttlichen nur noch politisch, oder bei Unmöglichkeit auch militärisch und terroristisch zu agieren. Das frühe 21. Jahrhundert hat die inneren Möglichkeiten des fundamentalistischen Handelns, in New York und Washington am 11. September 2001, unter islamischem Vorzeichen kennen gelernt.

In leichteren Graden – wie in dem sogleich zu erörternden Beispiel – kann fundamentalistisches Denken zu Impulsen des Ungehorsams gegenüber der bestehenden Autorität führen, paradox genug im Namen der Wiederherstellung eben dieser Autorität.

4. Marcel Lefebvres ‚Traditionalismus‘

Marcel Lefebvre (1905-1991), Erzbischof von Dakar, Mitglied der Vorbereitungskommission für das Vatikanum II und Päpstlicher Thronassistent, gehörte zu den ‚konservativen‘ Teilnehmern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Er war Mitunterzeichner dort gefasster Beschlüsse, wandte sich später jedoch gegen zentrale Neuerungen, die in den Jahren danach auf der Basis der konziliarischen Richtungsbestimmung in die Kirche Einzug hielten. Nach eigenem Bekunden standen für ihn Fragen der Liturgiereform, die er ablehnte, im Vordergrund. Doch kann kaum ein Zweifel daran bestehen, dass der Opposition Lefebvres und derjenigen, die ihm hierin folgten, ein starkes Moment antimoderner Denkungsart beigemischt war.³⁰

30 Marcel Lefebvre hat mit seiner Ablehnung des Konzils und der (seiner Meinung nach) darin aufscheinenden Modernität Irritationen ausgelöst, und dies schlägt sich auch auf die zurzeit verfügbare Literatur nieder. Daher sei der nichtwissenschaftliche Leser ausdrücklich davor gewarnt, jede Publikation als objektive Erkenntnisquelle zu erachten. Die Lektüre der Biographie von Bernard Tissier de Mallerais (*Marcel Lefebvre: die Biographie* [Übers.: Irmgard Haberstumpf], 1. Auflage, Altötting: Sarto-Verlag, 2008) sollte in Rechnung stellen, dass der Autor einer der vier von Marcel Lefebvre 1988 schismatisch geweihten Bischöfe ist. Apologetischen Charakters sind auch die zahlreichen Publikationen der Priesterbruderschaft St. Pius X. Empfehlenswert ist dagegen Reinhild Ahlers, Peter Krämer (Hrsg.): *Das Bleibende im Wandel: theologische Beiträge zum Schisma von*

Warum Lefebvre zur Auffassung gelangen konnte, von der Tradition der tridentinischen Messe hinge die Substanz wahrer katholischer Gläubigkeit ab, bleibe unerörtert.³¹ Lefebvre entwickelte sich in der Zeit nach der Beendigung des Vatikanum II jedenfalls zu einem einflussreichen, Aufsehen erregenden Kritiker des Konzils. Seine Einsprüche gegen dessen Beschlüsse und Folgen betrafen neben der Liturgiefrage auch andere Punkte, die aus Sicht des Erzbischofs sich als Probleme darstellten. Es wäre zu kurz gegriffen, sie auf innerkirchliche und religiöse Perspektiven zurückzuführen. Lefebvre gelangte im Zuge seiner Konzilskritik zu Auffassungen, die gerade unter säkularen Kriterien ihrer Einordnung nicht mehr als bloße Stilfragen abzutun waren.

Marcel Lefebvre entfaltete als katholischer Oppositioneller eine ausgedehnte Publizistik, die in mannigfaltiger Weise Einblicke in sein Denken gewährt.³² Sämtliche relevanten Schriften des Erzbischofs auf die Begründungen oder erkennbaren Hintergründe seiner Einsprüche auszuwerten, die zum Bruch mit dem konziliaren Rom veranlassten, würde hier zu weit führen. Es genügt, sich auf wesentliche Dokumente zu konzentrieren: Die Grundsatzserklärung vom 21. November 1974 liefert die entscheidenden Stichworte.³³ Lefebvre schreibt dort:

Marcel Lefebvre, Paderborn: Bonifatius, 1990. Darin zur Chronologie der Ereignisse: Ludger Müller: *Der Fall Lefebvre. Chronik eines Schismas*, S. 11-34.

- 31 Näheres hierzu von Winfried Haunerland: *Die Messe aller Zeiten. Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zum Fall Lefebvre*, in: Reinhild Ahlers, Peter Krämer (Hrsg.): *Das Bleibende im Wandel: theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre*, S. 51-85.
- 32 [Marcel Lefebvre:] *S. E. Erzbischof Marcel Lefebvre, Missionar und Zeuge in der nach-konziliaren Christenheit: Vorträge und Rundbriefe von 1974-1994*, Stuttgart: Priesterbruderschaft St. Pius X., 1994. Die Textsammlung kann als Überblick über Lefebvres Positionen genutzt werden, auch wenn eine propagandistische Absicht im Vordergrund steht. Zahlreiche weitere Veröffentlichungen der Piusbruderschaft dienen dem gleichen Zweck.
- 33 [Marcel Lefebvre:] *Damit die Kirche fortbestehe: Dokumente, Predigten und Richtlinien; eine historiographische Dokumentation*, Stuttgart: Priesterbruderschaft St. Pius X., 1992, S. 74-75. Die Grundsatzserklärung aus dem Jahr 1974 ist, wie zahlreiche weitere Texte Lefebvres, auf den Webseiten der Priesterbruderschaft St. Pius X. in deutscher Fassung verfügbar. Vergleiche: [Marcel Lefebvre:] *Die Grundsatzserklärung von S.E. Erzbischof Marcel Lefebvre – 21. November 1974*.

„Wir lehnen es [...] ab, und haben es immer abgelehnt, dem Rom der neo-modernistischen und neo-protestantischen Tendenz zu folgen, die klar im Zweiten Vatikanischen Konzil und nach dem Konzil in allen Reformen, die daraus hervorgingen, zum Durchbruch kam.“

Bemerkenswert daran ist nicht nur der Schlagwortcharakter, der diesem Text einen unverkennbar propagandistischen Zug verleiht. Der Begriff des Neo-Modernismus zitiert die Abwehrhaltungen, die den Modernismusstreit zu Beginn des 20. Jahrhunderts dominierten. Der Vorwurf der protestantischen Tendenz unterstellt, die Kirche habe sich von den Kernbeständen ihrer Glaubenskultur entfernt und sei ins Lager der Feinde übergewechselt. Lefebvre grundiert diese der Sphäre der Konfessionalität verbundenen bitteren Anklagen wenig später mit der entscheidenden Absage, derzufolge die perhorreszierten Strömungen nur der Ausdruck eines weit gefährlicheren ‚modernen‘ Ideensystems seien:

„Da diese Reform vom Liberalismus und vom Modernismus ausgeht, ist sie völlig vergiftet.“

Lefebvre beschwört kurz vor dieser Aussage den verderblichen Einfluss des Liberalismus, dort jedoch noch im Zusammenhang mit der universitären Lehre und dem (aus seiner Sicht modern kontaminierten) Unterricht. Nun aber wirken die Anwürfe stark verallgemeinert; *„die Reform“* insgesamt habe ihre Grundlage im Liberalismus und Modernismus, sie breite sich daher als eine toxische Substanz für die – auch dies wörtlich – *„Rechtgläubigkeit“* immer weiter aus. Die Formulierungen sind für Lefebvre nicht ungewöhnlich und für sein Denken bezeichnend; die Rundbriefe, Vorträge und Predigten des Erzbischofs sind übersät von ihnen.³⁴

34 Um nur die Publikation [Marcel Lefebvre:] *S. E. Erzbischof Marcel Lefebvre, Missionar und Zeuge in der nach-konziliaren Christenheit: Vorträge und Rundbriefe von 1974-1994* auf entsprechende Gedanken hin auszuwerten: S. 41, 44f (Antiliberalismus, Wendung gegen die Französische Revolution im Kontext des Vatikanum II), S. 47 (Gegnerschaft zur Religionsfreiheit und Freimaurerei), S. 72, 90, 165ff, 192, 405 (Antikommunismus, Vorwurf an den Vatikan, sich im Zuge der Helsinki-Konferenz von 1975 an der Auslieferung Europas an die Sowjetunion beteiligt zu haben), S. 80 (*„Wir wollen nicht modernistisch werden“*), S. 92 (Freimaurer, Kommunisten und Juden werden enggeführt), S. 117 (Absage an den

Die Zuordnung dieses Textes zur Gedankenwelt des Fundamentalismus im oben beschriebenen Sinne ist weniger in der antiliberalen Gesinnung als solcher begründet, sondern in den Folgerungen und Begründungen. Lefebvre misst die „Zerstörung der Kirche“, den „Ruin des Priestertums“, die „Vernichtung des heiligen Meßopfers und der Sakramente“ und das „Erlöschen des religiösen Lebens“ gerade nicht an einer konkreten Tradition. Die Erklärung beginnt mit einem merkwürdig zeitlosen Blick über imaginäre Jahrhunderte:

„Wir hängen mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele am katholischen Rom, der Hüterin des katholischen Glaubens und der für die Erhaltung dieses Glaubens notwendigen Traditionen, am Ewigen Rom, der Lehrerin der Weisheit und Wahrheit.“

Die Formel des Ewigen Rom stellt als solche nichts Ungewöhnliches dar. Im Horizont des antimodernen Affektes aber verliert sich die postulierte Tradition in metaphysische Fernen, die der fassbaren Zeitlichkeit nicht mehr angehören. Der Erzbischof misst die ‚traurige‘ Gegenwart also an etwas, das nie existierte. Denn ‚Tradition‘ ist ein Vorgang (nämlich derjenige der Überlieferung), ein geschichtlicher Verlauf; das Ewige aber markiert dessen Gegensatz. Das zum Traditionserhalt ‚Notwendige‘ legitimiert sich nicht selbst aus der Tradition.³⁵ Darüber hinaus leitet Lefebvre

„liberale(n) Ökumenismus“), S. 155 (das Konzil zeige das Wirken des Teufels), S. 203 (der Teufel erfinde andere Religionen, um die Menschen von der Kirche fernzuhalten, zum Beispiel den Islam), S. 247 (das II. Vatikanum sei geprägt vom *„Geist der Feigheit und des Verrates“*), S. 259 (Seminaristen heute seien durchdrungen *„vom Modernismus, vom Sillonismus und vom Progressismus“*), S. 293 (Menschenrechte als sanktionierte liberale und protestantische Idee), S. 339f (Antiprottestantismus), S. 347f (Modernismus wird angeprangert, auch die Modernisten, *„die die Kirche besetzt halten“*), S. 523 (nach Lefebvre gab es drei Kriege im 20. Jahrhundert: den Ersten und Zweiten Weltkrieg und das II. Vatikanum), S. 525 (der Modernismus sei die Fortsetzung der revolutionären Idee).

35 Über das dem Wesen nach Zeitlose des Traditionsbegriffs Marcel Lefebvres informiert Peter Krämer: *Religionsfreiheit und Ökumenismus in traditionalistischer Kritik*, in: Reinhild Ahlers, Peter Krämer (Hrsg.): *Das Bleibende im Wandel: theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre*, Paderborn: Bonifatius, 1990, S. 35-50; insb. S. 40ff.

aus seiner Erkenntnis, die Reform stamme „aus der Häresie“ und führe „zur Häresie“, die Aufforderung zum offenen Ungehorsam – also zum zutiefst traditionswidrigen Bruch – ab:

„Die einzige Haltung der Treue gegenüber der Kirche und der katholischen Lehre besteht um unseres Heiles willen in der kategorischen Weigerung der Annahme der Reform.“

Kein persönliches Missfallen treibt den Propagandisten an, sondern der rebellische Aufruf an die Gemeinschaft der Gläubigen. Erst in diesem Zusammenhang wächst der antiliberalen Ideologie ein latent revolutionäres, gleichsam (zumindest verbal) militantes Element zu. Die Modernität gebiert ihre Verneinung, aber auch den Affekt ihrer „kategorischen“ Überwindung. Lefebvres Position fundamentalistisch zu nennen, entbehrt darum nicht der inneren Konsequenz.³⁶

Fundamentalistischer Sphäre entstammt auch die Anmaßung, im Interesse „der heiligen katholischen Kirche“, des Papstes und der „zukünftigen Generationen“ die gegenwärtige Mehrheitsmeinung zurückzuweisen. Zum Standardrepertoire des politischen wie des religiösen Sektierers zählt das Pathos des rechthgläubig gebliebenen Minderheitenbewusstseins. Sektierertum bezieht sein Selbstgefühl gerade aus der Vereinzelnung, in die es die irrende Umgebung verweist. Die Logik des Rufers in der Wüste schließt von der Einsamkeit auf das Auserwähltsein, in dessen rein gehaltenem Denken sich Zukunft vorbereitet. Wer der Schau der unverfälschten Wahrheit noch teilhaftig ist, vermag auch die Interessen der kommenden Generationen zu vertreten. Die Isolation des Unverstandenen von heute imaginiert sich die Zustimmung durch die Mehrheit, indem sie die Stimmen der Nachgeborenen einrechnet. Fundamentalistisch ist daran nicht das Sektierertum als solches, das es auch in anderen Kontexten gibt, sondern die utopische Konnotation, die mehr oder weniger sämtlichen künftigen Geschlechtern den rechten Weg offenhält. Die aufrechte und stand-

36 Dieser Meinung ist auch Kurt Remele: *Katholischer Fundamentalismus. Unterscheidungen – Erklärungen – Anfragen*, in: Clemens Six u. a. (Hrsg.): *Religiöser Fundamentalismus: vom Kolonialismus zur Globalisierung*, S. 53-68.

hafte kleine Schar von Rechtgläubigen trotz den teuflischen Anfechtungen der säkularen Gegenwart.

Ein Blick in die Denkfiguren der Predigt aus dem Jahre 1988, die Lefebvre zur illegitimen Weihe von vier Priestern zu Bischöfen hielt, eignet sich, einige in der Grundsatzzerklärung von 1974 nur angedeutete Gehalte zu bestätigen. In wesentlichen Punkten wiederholt sie ältere Positionen. Man sei „*im Begriff, die Kirche zu zerstören*“,³⁷ heißt es auch in dieser Ansprache. Eine zeitbedingte Erweiterung erfährt die Verurteilung des konziliaren Rom in der einfachen Gleichsetzung des Konzilsgeistes mit dem „*Geist von Assisi*“,³⁸ dem Weltgebetstreffen verschiedener Religionen am 27. Oktober 1986. In Lefebvres Rhetorik der Umlagerung seines ‚authentischen‘ Katholizismus durch moderne Gefahren ersteht nun aber auch noch die Bedrohlichkeit der finsternen Mächte. Unter Berufung auf Leo XIII. sagt er:

*„Der Stuhl Petri wird eines Tages der Sitz der Gottlosigkeit sein. Er [Leo XIII., W.K.] sagte dies in einem seiner Exorzismen, im ‚Exorzismus Leos XIII‘. Trifft das heute schon zu, oder wird es erst morgen sein? Ich weiß es nicht. Aber jedenfalls wurde es angekündigt.“*³⁹

Das Konzil ist für Lefebvre im Prinzip, was die Vereinigten Staaten von Amerika für islamische Fundamentalisten vorstellen: eine Art Krake und großer Satan, allzeit bereit, die wahre Gläubigkeit zu verschlingen. Diese geradezu metaphysische Notlage verlangt denn auch nach Gegenmitteln. In beschwörenden Worten malt der Erzbischof die „*Flut der Apostasie in der Kirche*“ aus und ruft – ausdrücklich – dazu auf, dass die Rechtgläubigen gegen diese ka-

37 [Marcel Lefebvre:] *Damit die Kirche fortbestehe: Dokumente, Predigten und Richtlinien ; eine historiographische Dokumentation*, Stuttgart: Priesterbruderschaft St. Pius X., 1992, S. 735-742, insb. S. 736. Online verfügbar unter [Marcel Lefebvre:] *Predigt von S. E. Erzbischof Marcel Lefebvre am 30. Juni 1988 in Ecône*.

38 [Marcel Lefebvre:] *Damit die Kirche fortbestehe: , S. 738.*

39 Ebd., S. 740.

tastrophale Überschwemmung mit Gottlosigkeit „*Widerstand leisten müssen*“.⁴⁰

Ungeachtet der zwanghaft anmutenden Häufigkeit, mit der die Predigt das Wort ‚Tradition‘ in immer neue Gedankenvariationen einflieht, erscheint es vor diesem Hintergrund höchst fraglich, ob es sinnvoll ist, Lefebvre einen ‚Traditionalisten‘ zu nennen. Der Erzbischof leitet aus seiner Opposition gegen das Konzil Folgerungen ab, die denjenigen ähneln, die er abqualifiziert: Martin Luthers Aufbegehren ‚gegen Rom‘ weist, wenn nicht Identität, so doch Parallelen mit Lefebvre auf. Wesentlicher sind die Bezüge zu den fundamentalistischen Ideen im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts. Heute, über zwei Jahrzehnte und mehrere fundamentalistische Erschütterungen später, wirken Lefebvres Worte wie eine Kampfansage des religiösen Fanatismus. Das Schreckbild des ‚großen Satan‘ der liberalen Modernität – nebst der alpträumhaften Befürchtung, dieser habe sich gar schon der heiligen Macht im Herzen des Glaubenslebens bemächtigt – prägt den Ruf zum Bruch und zur Abwendung.

Wie man sich diesen „*Widerstand*“ gegen das konziliare Rom vorzustellen habe, bleibt unklar. Es liegt für den Rezipienten späterer Jahrzehnte nahe, in vagen Gesten des Kampfes um religiöse Fragen erfahrungsbedingte Verdachtsmomente zu erblicken. Lefebvre selbst spricht jedoch nur von der „*Situation des Notstandes*“⁴¹ und, im Grunde wenig kämpferisch, von einem „*Unternehmen des Überlebens*“⁴², welches er mit der Weihe von vier Bischöfen anstoße. Der Fundamentalismus der katholischen ‚Traditionalisten‘ scheint eher auf Überwinterung statt auf aktive Bekämpfung zu setzen. Lefebvres übrige Texte, Handlungen und das Gebaren der Gruppe, die sich zu seinen Ideen bekennt, bestätigen diesen Befund.

Zentral ist für unseren Zusammenhang die Erkenntnis, dass ‚Fundamentalismus‘ differenziert zu betrachten ist und nicht unbe-

40 Ebd., S. 737.

41 Ebd., S. 736.

42 Ebd., S. 739.

dingt mit politischer Agitation, zielstrebigem Unterwanderung oder Terrorismus identifiziert werden darf. Für die Einschätzung des Gefahrenpotenzials fundamentalistischer Gruppen bildet die Wahrnehmung von Unterschieden eine unentbehrliche Voraussetzung. Die Holocaust-Krise des Jahres 2009 hat es, um es vorwegzunehmen, an dieser Umsicht fehlen lassen.

5. Apostolische Sukzession, Suspendierung, Exkommunikation

Zum Bruch Marcel Lefebvres mit der Gemeinschaft der Kirche führten nicht eigentlich seine herausfordernden Äußerungen und – im Kern – fundamentalistischen Positionen. Auch bloßes Unbehagen gegenüber den Beschlüssen der Jahre 1962 bis 1965 hätte nicht zur Exkommunikation geführt. Überdies würde die ‚abweichende Meinung‘ für den Verlust der priesterlichen und bischöflichen Kompetenzen, schließlich den Ausschluss aus der Kirchengemeinschaft nicht ausreichen. Das Zweite Vatikanische Konzil besaß von Beginn an seine Kritiker, es war niemals sakrosankt.

Lefebvres Fundamentalismus bildete jedoch die geistige Grundlage für jenen Schritt, mit dem er seine Exkommunikation und diejenige einer Gruppe gleichgesinnter Priester heraufbeschwor. Der Erzbischof agierte, aus seiner Sicht, im Namen des Ewigen Rom gegen das konziliar deformierte ‚real existierende‘ Rom. Daraus ergab sich eine zusehends verschärfte Haltung. Lefebvre kehrte sich nicht daran, dass sein ‚Traditionalismus‘ in den Jahrzehnten nach dem II. Vatikanum innerhalb der Katholischen Kirche zahlenmäßig eine Randerscheinung geblieben war. Als Lefebvres Wille zum Ungehorsam, der sich paradoxerweise auf die Tradition berief, die Grenzen der kirchlichen Legitimitäten überschritt, drängten die Ereignisse zum Zerwürfnis.

Der ‚Traditionalismus‘ der 1960er bis 1980er Jahre bezog seine Energien aus ähnlichen Ressentiments wie Lefebvre selbst. Der Oppositionelle verfügte trotz eher geringer Quantität – gemessen an der Mitgliederzahl der Gesamtkirche – über ein Reservoir,

welches er nicht als Sammlungsbewegung von ‚Anhängern‘ seiner Person verstanden wissen wollte. Lefebvre hatte im Jahre 1970 die *Fraternitas Sacerdotalis Sancti Pii X.* (Priesterbruderschaft St. Pius X., umgangssprachlich heute abgekürzt auch ‚Piusbruderschaft‘) gegründet. Die Bruderschaft vereinigte ‚Traditionisten‘, die wie Lefebvre selbst wichtige Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils ablehnten. Der Piusbruderschaft gehörte seit 1972 auch der Brite Richard Williamson (* 1940) an. Williamson wurde nach mehrjährigem Studium von Lefebvre zum Priester geweiht.

Anfänglich von amtskirchlicher Seite ‚ad experimentum‘ gebilligt, verlor die Piusbruderschaft 1975 ihre Anerkennung und wurde mit dem Entzug der kanonischen Approbation aufgelöst.⁴³ Der Prozess der Entfremdung von Rom vollzog sich parallel zum Anwachsen der Spannungen zwischen der Person Lefebvres und den anderen europäischen Bischöfen sowie der Kurie. Die Piusbruderschaft betrachtete den Entzug ihrer kirchlichen Anerkennung als ungültig und ignorierte in der Folgezeit obrigkeitliche (auch römische) Weisungen. Unerlaubte Priesterweihen führten zur Suspendierung Lefebvres durch Papst Paul VI. Die Ereignisse vom 29. Juni 1976 und der nachfolgenden Wochen führten dazu, dass Lefebvre nicht länger befugt war, Weihegewalt auszuüben (*suspensio a divinis*).⁴⁴ Der suspendierte Erzbischof und die Bruderschaft hielten sich daran nicht. Es kam zu weiteren illegitimen Weihen, zu nicht autorisierten Neueinrichtungen von Priesterseminaren und zu Eröffnungen von Kapellen und anderen Institutionen. Die Piusbruderschaft operierte damit außerhalb der Genehmigung der offiziellen Kirche, und sie tat dies zunehmend weltweit.

Die Konfrontation zwischen dem abtrünnigen Erzbischof und dem Vatikan erfuhr ihre Zuspitzung, als Lefebvre bekanntgab, Nachfolgesicherung betreiben und vier Priester zu Bischöfen weihen

43 Ludger Müller: *Der Fall Lefebvre. Chronik eines Schismas*, S. 21. Das Recht, Priester zu weihen und Seminare abzuhalten, hatten die Piusbrüder danach nie gehabt.

44 Ebd., S. 24.

zu wollen, auch ohne die Erlaubnis aus Rom. Nach diversen Verhandlungen, an denen interessanterweise Joseph Kardinal Ratzinger unterschriftlich beteiligt war,⁴⁵ kam es dennoch zur Kirchenspaltung. Lefebvre vollzog die angekündigten Bischofsweihen am 30. Juni 1988. Der Vatikan sah mit ihnen den Tatbestand des schismatischen Aktes erfüllt und stellte die Exkommunikation Marcel Lefebvres und der vier illegitimen Bischöfe fest, darunter Richard Williamson.

Lefebvre war sich der Konsequenzen seiner Vorgehensweise bewusst. Seine Überzeugung, im Sinne des Ewigen Rom gegen das konziliare Rom handeln zu dürfen, ließ ihn die Exkommunikation in Kauf nehmen. Sein Gefühl für die Rechtgläubigkeit betrachtete den Ausschluss aus der Kirchengemeinschaft als irrelevant. In der Predigt zur unerlaubten Bischofsweihe vom 30. Juni 1988 finden sich zusammengefasst die Motive, mit denen Lefebvre den Bruch mit Rom – und damit die Treue zur Vergangenheit und zur Zukunft der Kirche – rechtfertigte. Neben der Ausbreitung der satanischen Visionen weist Lefebvre den Tatbestand des Schismas zurück („*Wir sind keine Schismatiker*“⁴⁶) und fügt hinzu:

„Wir vollziehen erneut einen Akt, der nur dem Anschein nach unzulässig ist. Die Massenmedien helfen uns leider nicht in diesem Sinn [...], denn die Zeitungen werden uns natürlich mit Titeln wie ‚Das Schisma‘, ‚Die Exkommunikation‘ bedecken, so viel sie nur können. Wir aber sind überzeugt, daß alle diese Anklagen gegen uns, alle diese über uns verhängten Strafen absolut null und nichtig sind! Daher lassen wir das alles völlig unbeachtet, wie wir auch die Suspension gänzlich unbeachtet gelassen haben [...].“⁴⁷

45 Ein Protokoll vom 5. Mai 1988: Das Protokoll enthielt weit reichende Zugeständnisse an Lefebvre. Zugänglich in: *Protokoll über ein Einvernehmen zwischen S. Em. Kardinal Joseph Ratzinger und S. E. Erzbischof Marcel Lefebvre* [erstellt während einer Zusammenkunft in Rom am 4. Mai 1988 unterzeichnet am 5. Mai 1988] (Onlinefassung im Internet). Vergleiche auch Ludger Müller: *Der Fall Lefebvre. Chronik eines Schismas*, S. 25.

46 [Marcel Lefebvre:] *Damit die Kirche fortbestehe*, S. 736.

47 Ebd., S. 742.

Die Exkommunikation *latae sententiae* wird demnach schon vor dem Beginn ihrer Wirksamkeit bestritten. Dieser Standpunkt umschreibt auch das Selbstverständnis der Piusbruderschaft, das bis zur Stunde Auflehnung als eine höhere Form von Treue zur Katholischen Kirche ansieht.

Im Zeitalter der Normalität des Kirchenaustritts ist weder Gläubigen noch Nichtgläubigen das Sonderproblem verständlich, welches sich damit für den Umgang mit den ‚Lefebvristen‘ ergibt. Üblicherweise ist mit einer aktiven Verweigerung kirchenrechtlich oder durch die Obrigkeit gebotenen Verhaltens der Entschluss zur Trennung verbunden. Das trifft für den vorliegenden Fall nicht zu. Die ‚Traditionalisten‘ haben sich auch nach dem Schritt von 1988 zur Katholischen Kirche bekannt. Demgegenüber bestand innerhalb der Amtskirche keine Einigkeit, ob und in welchem Status die Piusbrüder noch Teil der Kirche seien.⁴⁸

Die Exkommunikation trat als Tatstrafe sofort in Kraft. Für Johannes Paul II. war sie in der Idee der Apostolischen Sukzession verwurzelt. Die Sukzession überträgt die Weihe in legitimen Formen von Jesus Christus an seine Nachfolger. Lefebvres Haltung aber war die des Ungehorsamen, seine Handlung ein schismatischer Affront. Im Motu proprio *Ecclesia Dei* (2. Juli 1988) bekräftigte Papst Johannes Paul II. diesen Standpunkt und führte die entsprechenden Rechtsgrundlagen an.⁴⁹

Politische Fragen oder Überzeugungen berührte der Vorgang um die Weihen von 1988 nicht. Mit dem ‚Traditionalismus‘ Lefebvres und seiner Gleichgesinnten trat er nur insoweit in Fühlung, als Lefebvres Traditionsverständnis den Anlass für eine offenkundige Missachtung römischer Weisungen und Disziplinforderungen abgab. Kein Beteiligter ist aus anderen als aus kircheninternen Gründen exkommuniziert worden. Es gab keine weiteren sünd-

48 Die Unsicherheit führte bis hinein in die Behauptung von Kirchenvertretern, die Priesterbruderschaft St. Pius X. sei nicht Teil der Katholischen Kirche. Näheres im Abschnitt *Medialer Distanzierungsdruck und katholische Schamabwehr*, Kapitel IV,2.

49 Johannes Paul II.: *Apostolisches Schreiben ‚Ecclesia Dei‘* [02.07.1988].

haften Verfehlungen, die den Verbleib in der Gemeinschaft der Katholischen Kirche unmöglich gemacht hätten. Auch radikale Tendenzen, judenfeindliche Positionen, welche die Kirche in *Nostra aetate* überwunden hatte, spielten keine Rolle. Maßgeblich war ausschließlich der Akt der Kirchenspaltung, mag er gegenüber den anderen Schismen der Kirchengeschichte, dem morgenländischen von 1054 und dem abendländischen von 1378 auch zahlenmäßig geringfügig gewesen sein. Dies bleibt zu beachten, will man die Motive verstehen, derentwegen Papst Benedikt XVI. den entstandenen Bruch heilen wollte. Mit der Frage des Holocaust, seiner Tatsache und seiner Leugnung hatten die Ereignisse um die Exkommunikation Lefebvres und der vier Bischöfe zu keinem Zeitpunkt auch nur das Geringste zu tun.

6. Aufhebung der Kirchenstrafe und Eklat

Schon unter Johannes Paul II. setzten unverzüglich die Bemühungen ein, das entstandene Schisma zu überwinden. Darauf gibt bereits das Schreiben *Ecclesia Dei*, in dem der Papst die Exkommunikation offiziell feststellte, deutliche Hinweise. Das Dokument Johannes Pauls enthält einerseits eine Art von strategischer Ausrichtung: Es weist den Traditionsbegriff Lefebvres als unvollständig, in sich widersprüchlich zurück und knüpft an diese Entgegnung die Erwartung, dass die Gemeinschaft der Gläubigen sich selbst besser als bisher die Tradition klar mache, in der die Kirche wirklich steht: eine Tradition, die nach den Prinzipien des Zweiten Vatikanischen Konzils auch den Fortschritt kennt.⁵⁰ Andererseits akzentuiert Johannes Paul II. jene Motive, nach denen sein Nachfolger zwei Jahrzehnte später verfahren sollte: Konzilianz gegenüber der Traditionsverbundenheit mit der tridentinischen

50 Zweites Vatikanisches Konzil: *Dogmatische Konstitution DEI VERBUM über die göttliche Offenbarung* [18.11.1965]. Darin vor allem Abschnitt 8. Johannes Paul II. bezieht sich in seinem Motu proprio vom 2. Juli 1988 auf die dogmatische Konstitution, um Lefebvres Traditionsbegriff zu kritisieren.

Messe,⁵¹ Einsetzung einer Kommission, die den Zweck verfolgen soll, den Abtrügnen die volle Gemeinschaft mit der Kirche wieder zu ermöglichen, Einheit der Kirche, die im Heilsversprechen Jesu Christi begründet liegt.

Die Kommission *Ecclesia Dei* vermochte in den Folgejahren freilich kaum greifbare Ergebnisse vorzuweisen. Einige atmosphärisch bedeutsame Annäherungen wie der Empfang Bernard Fellays, des Generaloberen der Piusbruderschaft, und Franz Schmidbergers durch Benedikt XVI. im Jahre 2005 änderten an der Fortdauer des entstandenen Bruches zunächst wenig.⁵² Bedeutungsvoll war im Hinblick auf das Verhältnis der Piusbruderschaft zur Gesamtheit der Katholischen Kirche, dass Papst Benedikt zwei Jahre später neue Entscheidungen zur tridentinischen Messe verkünden ließ (Motu Proprio *Summorum Pontificum*, 7. Juli 2007).⁵³ Man wird die beschränkte Wiederzulassung älterer liturgischer Formen, die es auch schon vor dem Jahre 2007 gab, nicht als reinen kirchenpolitischen Schachzug deuten dürfen, obwohl die Liturgiefrage bei der ‚traditionalistischen‘ Auflehnung gegen die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils ein erhebliches Gewicht besaß. Doch ist die Geste des Entgegenkommens nicht zu übersehen.

Die unmittelbare Vorgeschichte, die zur Aufhebung der Exkommunikation von 1988 führte, datiert auf den Dezember 2008. Dem Dekret der Kongregation für die Bischöfe vom 21. Januar 2009

51 „All jenen katholischen Gläubigen, die sich an einige frühere Formen der Liturgie und Disziplin der lateinischen Tradition gebunden fühlen, möchte ich auch meinen Willen kundtun – und wir bitten, daß sich der Wille der Bischöfe und all jener, die in der Kirche das Hirtenamt ausüben, dem meinen anschließen möge –, ihnen die kirchliche Gemeinschaft leicht zu machen, durch Maßnahmen, die notwendig sind, um die Berücksichtigung ihrer Wünsche sicherzustellen.“

52 Hierzu der Bericht Radio Vatikan: *Vatikan: Papst trifft Generaloberen der Pius-Bruderschaft* [29.08.2005]. Aussagen wie: das Gespräch sei in einem „Klima der Liebe für die Kirche und im Wunsch, zur vollendeten Gemeinschaft zu kommen“ verlaufen, gehören in die kirchliche Diplomatensprache, betonen aber auch die Einheitsbildung als Prozess, und dies wiederum bezieht sich auf die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils.

53 Benedikt XVI.: *Motu Proprio Summorum Pontificum* [07.07.2007].

sind folgende Fakten zu entnehmen:⁵⁴ Bernard Fellay verfasste im Namen aller Bischöfe, die sich durch ihre Weihe am 30. Juni 1988 die Exkommunikation zugezogen hatten, einen Brief an den Präsidenten der Päpstlichen Kommission *Ecclesia Dei*, Kardinal Dario Castrillón Hoyos (15.12.2008). Darin kam der Wunsch nach Aufhebung der Kirchenstrafe zum Ausdruck, verbunden mit einer Loyalitätsadresse und der Anerkennung des päpstlichen Primats. Zwar sprach das Schreiben von offenen Fragen, bekundete jedoch auch das ernsthafte Bemühen, selbige im Dialog zu bereinigen. Daraufhin beschloss Papst Benedikt XVI., „*die kirchenrechtliche Situation der Bischöfe [...] zu überdenken*“. Im Geiste gegenseitigen Vertrauens galt das Bemühen auch der Festigung der Bindung der gesamten Bruderschaft St. Pius X. an die Kirche. Der Präfekt der Kongregation für die Bischöfe hob kraft seiner Bevollmächtigung durch Benedikt XVI. die Strafe der Exkommunikation *latae sententiae* auf.

Die Suspendierung der Bischöfe blieb bestehen. Dieser Punkt geht aus dem Aufhebungsdekret nicht hervor, und dies sollte Folgen für die anschließend sich ausbreitende Krise haben. Die Feinheit des Fortbestandes der Suspension musste zwar nicht erwähnt werden, da nach kirchlichem Recht nur die ausdrücklich genannten Strafen aufgehoben sind.⁵⁵ Politisch aber hätte eine Präzisierung des Sachverhaltes der Kontroverse wohl ein anderes Gesicht verliehen.

Von Interesse ist, dass weder das Aufhebungsdekret noch die ersten Reaktionen auf politische Fragwürdigkeiten hinsichtlich des Falles Williamson irgendeinen Bezug nahmen. Eine Pressemitteilung vom 24. Januar 2009, für die Erzbischof Robert Zollitsch, für die Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, verantwortlich

54 [Dekret] Giovanni Battista Re: *Dekret der Kongregation für die Bischöfe. Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen der Bruderschaft St. Pius X.* [21.01.2009, orig. in ital. Sprache, *Osservatore Romano*, 25.01.2009].

55 Wilhelm Rees: § 106 *Straftat und Strafe*, in: Joseph Listl und Heribert Schmitz (Hrsg.): *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 2. grundlegend neubearb. Auflage, Regensburg: Pustet, 1999, S. 1125-1138, insb. S. 1137: „*Hat sich ein Täter mehrere Strafen zugezogen, gilt der Straferlaß nur für die ausdrücklich genannten Strafen.*“

zeichnete, wies analog zum Dekret ausschließlich auf das Bemühen um Einheit, auf die ausgestreckte Hand und das Entgegenkommen des Papstes hin.⁵⁶ Von Kritik an der Entscheidung Benedikts XVI. konnte man zu diesem Zeitpunkt nicht einmal auf der Ebene der sprachlichen Nuance reden. Die Meinung der deutschen Bischöfe zur römischen Reintegrationspolitik bezeichnete anfänglich keinen Einzelfall. Die Verlautbarungen ihrer schweizerischen Kollegen enthielten völlig Analoges.⁵⁷ Die dortige Bemerkung, es seien

„noch weitere Schritte bis zur Herstellung der vollen Einheit zwischen der ganzen Priesterbruderschaft und der katholischen Kirche nötig“,

darf nicht verwechselt werden mit der später, auf dem Höhepunkt der Krise, durch den Vatikan erhobenen Forderung, Williamson müsse der Lüge der Holocaustleugnung abschwören, um die ‚volle Gemeinschaft‘ mit der Kirche wiederherzustellen. Der Hinweis bezieht sich nur auf die nach wie vor bestehenden Differenzen in kirchlichen Fragen.

Die weiteren Ereignisse seien nur kurz zusammengefasst. Richard Williamson hatte einem schwedischen TV-Sender das berüchtigte Interview gegeben, in dem er die Vernichtung von Menschenleben in Gaskammern während der Zeit des Dritten Reiches bestritt und die Zahl der unter nationalsozialistischer Herrschaft ermordeten Juden drastisch nach unten ‚korrigierte‘.⁵⁸ In die Öffentlichkeit drang dieses Interview nahezu zeitgleich mit Williamsons Rückführung in die Gemeinschaft der Katholischen Kirche (21. Januar 2009). Zu welchem Zeitpunkt dieses Skandalon im Vatikan bekannt geworden ist, lässt sich zur Stunde nicht ermitteln;

56 Deutsche Bischofskonferenz: *Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, zur Aufhebung der Exkommunikation der Bischöfe der Priesterbruderschaft Pius X.* [24.01.2009].

57 Schweizer Bischofskonferenz [Kurt Koch]: *Über die Aufhebung der Exkommunikation für vier Bischöfe* [24.01.2009].

58 Dem Autor liegt die Fassung des Interviews vor, welche in einer Fernsehsendung vom 21. Januar 2009 ausgestrahlt wurde: Sveriges Television (SVT) [Richard Williamson]: *Längre intervju med Williamson* [Uppdrag granskning, 21.01.2009].

die Angaben über diesen Punkt widersprechen sich und stammen meist aus der Sphäre der Vermutung. Terminliche Exaktheiten waren in der Phase des Eklats, der nun einsetzte, allerdings nicht von Bedeutung.

In der Kontroverse um den Holocaustleugner kam es zwischen der Katholischen Kirche und dem Judentum zu starken Spannungen, scharfen rabbinischen Protesten, Empörungen im Zentralrat der Juden in Deutschland⁵⁹ und israelischen Drohungen mit Abbruch der Beziehungen, der dann aber unterblieb.⁶⁰ Parallel hierzu nahm die internationale Medienlandschaft auf ihre Weise Anteil am Geschehen. Ungewöhnlich war die Einmischung der deutschen Bundeskanzlerin, die den Vatikan zur Klarstellung seiner – aus ihrer Sicht nicht ausreichend deutlich gewordenen – Position gegenüber dem Tatbestand der Holocaustleugnung drängte. Die Vorgehensweise rief massive Kritik hervor, vor allem bei den christdemokratischen Parteifreunden der Regierungschefin.⁶¹

Papst Benedikt XVI. betonte seine Solidarität mit den Juden und die Zurückweisung der Positionen des antijüdischen Bischofs.⁶² Doch erst die – sachlich im Grunde überflüssige, medial aber gebotene – Aufforderung an den Leugner der Auschwitzmorde, von seiner inakzeptablen Position in dieser Angelegenheit abzurücken, beruhigte die Lage, sogar relativ rasch.⁶³

59 Radio Vatikan: *Reaktionen aus der jüdischen Welt: ‚Klarer Affront‘* [27.01.2009]. Die Tagesnachrichten sind im Internet unter einer Verteilerseite verfolgbar: Sie werden nach dieser Quelle zitiert.

60 Laut einer Meldung von Radio Vatikan handelte es sich bei der Empfehlung des israelischen Religionsministers Jithzak Cohen um eine Meinung, die für die Außenpolitik des jüdischen Staates nicht verbindlich sei. Radio Vatikan: *Israel: Kein Abbruch der Beziehungen zum Vatikan* [01.02.2009].

61 Bundesregierung: *Merkel für Klarstellung des Vatikans* [04.02.2009].

62 In der Generalaudienz vom 28. Januar 2009. Zum Zeitpunkt der Niederschrift dieses Buches lag der vollständige Text der Audienz nur in englischer Sprache vor; die Solidaritätserklärung befindet sich im dritten Zusatz zum Haupttext: Benedikt XVI.: *General Audience* [28.01.2009].

63 Radio Vatikan: *Vatikan: ‚Papst kannte Williamson-Äußerungen nicht‘; Williamson muss widerrufen*, [04.02.2009]. Vergleiche auch Abschnitt *Die Sünde, ‚der Sünder‘: eine folgenreiche Identifikation*, Kapitel II,4.

In ihrer Intensität bereits vernehmbar abgeklungen, verlängerte sich die Holocaust-Krise noch eine Weile durch das Lavieren Richard Williamsons, der sich nicht nur dem Druck der nahezu einhelligen Weltmeinung ausgesetzt sah, sondern auch der Unmissverständlichkeit der römischen Kurie entsprechen musste. Der Bischof und Leugner der Gaskammern hielt sich lange Zeit im Verborgenen. Eher als Kuriosum wirkte es dann, dass sich Williamson Zeit erbat, um vor einem Widerruf die historischen Quellen zum Holocaust prüfen zu können. Der Beschuldigte suchte den Eindruck zu erwecken, die Beweise für das durch ihn Bezweifelte lägen nicht bestdokumentiert in jeder geschichtswissenschaftlichen Bibliothek bereit. Ende Februar 2009, etwa vier Wochen nach dem Beginn der Krise, rang sich der Bischof zu einer Entschuldigung durch.⁶⁴ Sie wurde allgemein als halbherzig und unkonkret empfunden, obwohl sie eine Bitte um Vergebung vor Gott enthält. Williamsons Erklärung akzentuiert die Folgen des Interviews und führt zum Verständnis seiner Meinung über den Holocaust – forschungsgeschichtlich reichlich fragwürdig – die Quellenlage der Zeit um 1989 an, aus der (angeblich) das Ausmaß der Verbrechen des Dritten Reiches am jüdischen Volk nicht hervorgegangen sei.

Benedikt XVI. hat weitgehend darauf verzichtet, sich in eigener Person an der Holocaust-Kontroverse öffentlich zu beteiligen. Das rief Verwunderung, teilweise auch Verärgerung hervor. Doch behielt sich der Papst vor, mit einem Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche den Schlusspunkt unter die Affäre um seine Entscheidung zu setzen. Der Brief datiert vom 10. März 2009 und wurde zwei Tage später veröffentlicht.⁶⁵ Er beschloss die Krise nicht durch ein päpstliches Machtwort, welches mit römischem Spruch die Angelegenheit beendet, sondern durch eher persönlich gehaltene Worte. Sie wurden überwiegend positiv auf-

64 Der Text im Wortlaut: Kath.net [Richard Williamson]: *Holocaust-Leugner Williamson bittet um Verzeihung* [26.02.2009].

65 Benedikt XVI.: *Brief Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe der Katholischen Kirche in Sachen Aufhebung der Exkommunikation der vier von Erzbischof Lefebvre geweihten Bischöfe* [10.03.2009].

genommen, wenn auch in einer verkürzten Optik geschaut: Die Berichte konzentrierten sich auf das Eingeständnis zweier Pannen. Papst Benedikt legte in seinem Brief noch einmal die Gründe für das Vorgehen im Falle der Piusbischöfe dar. Er gestand besagte Fehler bei der Ausführung ein, legte aber einen besonderen Schwerpunkt auf die Geste der Barmherzigkeit und des Entgegenkommens. Das Schreiben enthält aber auch anderweitig Ungewöhnliches, zum Beispiel deutliche Anzeichen innerer Verletztheit. Benedikt verheimlichte nicht, dass die – nach seinen Worten – „*sprungbereite Feindseligkeit*“, mit der Katholiken auf ihn „*einschlagen zu müssen glaubten*“, ihn sehr betrübt habe. Die Forderung nach Rücknahme der Entscheidung und Wiederausschluss des britischen Bischofs erfüllte Benedikt XVI. nicht.

Zwischenbetrachtung (1): Zum Charakter der Kontroverse

Das vorige Kapitel hat den Verlauf der Krise um Bischof Richard Williamson skizzenhaft dargestellt, um den fernerer Gedankengang nicht durch allzu ausgiebige Detailfülle zu behindern. Doch blieben, zumindest nach Meinung des Autors, keine Fakten unberücksichtigt, die geeignet wären, den Eklat um die Verfügung Papst Benedikts zur Rücknahme der Exkommunikation der Pius-bischöfe in radikal verändertem Licht erscheinen zu lassen. Einzig die Darstellung der Reaktionen auf die Entscheidung zur Handreichung und (beginnenden) Wiedereingliederung der ‚Lefebvristen‘ verfuhr summarisch, um die Einzelheiten der nachfolgenden Abschnitte nicht vorwegzunehmen.

Die Aufarbeitung der Krise sollte mit einigen Bemerkungen zum Charakter der Kontroverse beginnen. Denn über alle Streitfragen hinaus dürfte die Eigenart des Konfliktes im Gedächtnis verbleiben, auch wenn die Meisten den Sachverhalt selbst nicht mehr richtig erinnern werden.

Bemerkenswert ist das Ausmaß der Beteiligung und des gefühlten Beteiligtseins. Die Holocaust-Kontroverse war keine Expertendiskussion, in der es um unterschiedliche Fach- und Lehrmeinungen ging. Sie bereitete den Hauptakteuren kein Podium, an dem das thematisch interessierte Segment der Öffentlichkeit durch gespannte Aufmerksamkeit passiv Anteil genommen hätte. Insofern war die Debatte um die Beziehungen des Papsttums zur Holocaustleugnung Williamsons nicht mit substanziell ähnlichen Diskursen wie dem Historikerstreit in den späten 1980er Jahren vergleichbar. Dieser Streit, in dem einige Thesen des Berliner Historikers Ernst Nolte als Relativierung und Historisierung des Holocaust aufgefasst wurden, nahm sozusagen in der intellektuellen Elite seinen Fortgang. Die Krise um Papst Benedikt war dagegen,

abgesehen von ihrer Internationalität, eine breit geführte, heftige Auseinandersetzung, getragen von Kommentatoren unterschiedlichsten Grades an Vorwissen und Kenntnissen. Auch wenn sich längst nicht die gesamte Bevölkerung am Geschehen beteiligte: Auf irgend eine Weise, so schien es, ging das Thema jedermann an, ob nun Akademiker oder nicht, gut oder weniger gut gebildet, Christ oder Nicht- bzw. Andersgläubiger, Katholik oder Nichtkatholik.

Papst Benedikts Reintegrationsmaßnahme und ihre Kritik lassen nur bedingt den Vergleich mit den im demokratischen Selbstverständnis üblichen Meinungsbildungen um den richtigen Weg, die zulänglichen Mittel oder um korrektes Verhalten zu. Das Wesen der Kontroverse bestand nicht im Diskurs, der die sachliche Rede und Gegenrede betreibt, um zu Ergebnissen oder neuen Erkenntnissen zu gelangen. Wesenhaft war die Zelebration des Skandals. Diesem entsprechend verlagerte sich die Form der Meinungsäußerung vom Argument auf die Entrüstung. Die Empörung galt zu den Spitzenzeiten der Holocaust-Krise als das Gebot der Stunde und mehr oder weniger als Bürgerpflicht. Sie richtete sich gegen die Maßnahme zur Wiedereingliederung Williamsons, glitt bald aber auch in die personelle Ebene hinüber und sprengte der Intensität nach den Rahmen gewöhnlicher politischer und gesellschaftlicher Affären.

Zur Ausnahmestellung der Kontroverse trug die Berührung mit dem Reizthema des späteren 20. und frühen 21. Jahrhunderts par excellence, dem Phänomen des Antisemitismus und der Bewältigung des Nationalsozialismus ganz wesentlich bei. Es war schon vor dem Ausbruch der Krise um Williamson zu beobachten, dass die Heftigkeit von Affären sprunghaft zuzunehmen pflegte, sobald Elemente der deutschen Vergangenheit von 1933 bis 1945 ins Spiel kamen. Der erwähnte Historikerstreit ist nur eines von zahlreichen Beispielen dafür; ein anderes die Rede des damaligen Bundestagspräsidenten Philipp Jenninger aus Anlass der Reichstagsbrandnacht der Nazis vom 10. November 1988.⁶⁶ Sekundär

66 Hierzu Philipp Jenninger: *Rede am 10. November 1988 im Deutschen Bundestag* [10.11.1988]. Jenningers Rede provozierte einen Eklat im Deutschen Bundestag.

spiegelt das Reizthema ein aktuelles Problem, und auch daraus bezog die Krise manche ihrer Schärfen. Die Leugnung oder Verharmlosung von Auschwitz ist heute kein sonderlich seltenes Phänomen mehr. Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts hat sich eine regelrechte Tradition der Bestreitung der nationalsozialistischen Massenverbrechen gebildet. Die Holocaustleugner sind mitnichten nur unbelehrbare Deutsche: Sie operieren weltweit, zum Teil in rechtsextremen Netzwerken. Die Empörung über Richard Williamsons TV-Interview ist auch ein Anzeichen dafür, dass die nachhitlerschen Gesellschaften des Westens manche Probleme im Umgang mit der Vergangenheit nicht gänzlich im Griff haben.

In dieser Hinsicht enthielt der Skandal um den holocaustleugnenden Briten also wenig Neues. Bislang unbekannt war jedoch der hohe Grad, mit dem nun die Katholische Kirche insgesamt in die Atmosphäre der Gereiztheiten einbezogen war. Ihre bemerkenswerte Note erhielt die Kontroverse, weil die Angriffe einer bislang trotz aller Säkularisierungstendenzen im Großen und Ganzen eher glimpflich behandelten Institution, dem römischen Papsttum galten und sich sogar Katholiken an ihnen beteiligten. Das Problem des Holocaustleugners und seiner neuerlichen Anwesenheit in der Katholischen Kirche bezog sich (dies wird noch erläutert werden) auf Wirkungslinien aus der Vergangenheit, teils der neueren deutschen und europäischen Geschichte, teils der fast zweitausendjährigen Traditionen der christlichen Kirchen. Diese Traditionen machten die, wie man glaubte, konziliante Haltung der Kirchenleitung gegenüber der Leugnung der Shoah besonders unverzeihlich. Das Leiden an der jüngeren deutschen Geschichte und an denjenigen, die sie nicht in geeignetem Maße verstehen und aufarbeiten können, ist in weiten Teilen der geschichtsbesessenen Bürgerschaft Europas und Nordamerikas ohnehin erheb-

weil sie in einigen missverständlichen Passagen die Nazivergangenheit positiv zu bewerten schien. Näheres bei Birgit-Nicole Krebs: *Sprachhandlung und Sprachwirkung: Untersuchungen zur Rhetorik, Sprachkritik und zum Fall Jenner*, Berlin: Erich Schmidt, 1993.

lich. Dass die Kirche Veranlassung zu dessen Steigerung gab, bestimmte den Charakter der Krise zweifellos mit.

Die Art und Weise der Behandlung des von je sensiblen Problems kann dennoch auch hinsichtlich der Beteiligung der Kirche nicht Einzigartigkeit beanspruchen. Der Eklat um die eigentlich geklärte Frage, ob in Auschwitz Gaskammern zum Einsatz kamen, gehört in die Rubrik der Auseinandersetzung um die Relativierung der Shoah. Er gemahnt damit, wenn auch nicht thematisch identisch, an analoge Fälle, in denen Kirchenvertreter wegen umstrittener Bezugnahmen auf die Naziherrschaft in der Kritik standen, mögen diese Vorkommnisse auch nicht global wirksam gewesen sein. Die Holocaust-Vergleiche in der Abtreibungsfrage, mit denen hochrangige katholische Würdenträger wie Bischof Walter Mixa während der Krise um Papst Benedikt oder schon zuvor Kardinal Joachim Meisner hervorgetreten sind bzw. sein sollen, lösten weniger groß dimensionierte, aber doch vergleichbare Reaktionen aus.⁶⁷ Die Choreographien der Debattenverläufe ähnelten sich jeweils, trotz der sonstigen Unterschiedlichkeiten.

Dass der ‚Fall Williamson‘ eine weltweite Kontroverse mit zahlreichen Beteiligten sehr unterschiedlichen geistigen und ideologischen Gepräges auslöste, bedeutet nicht, dass die Gehalte der Debatten breit angelegt gewesen wären. Der Charakter der Krise war durch eine eigenartige gedankliche Enge bestimmt, die an Verbohrtheit grenzte. Wo sich die Diskussionen überhaupt um Sachbezogenheit bemühten, konzentrierten sie sich auf Fragen, die allenfalls die Oberfläche streiften: So war viel die Rede von Überwachung und Kontrolle, Information bzw. deren Defizit, ‚Aus-

67 Zu Walter Mixas Vortrag über *Ethik und Moral in der Politik* auf einem Aschermittwochtreffen am 25. Februar 2009: Kath.net: *Mixa: Juden sind unsere bevorzugten älteren Brüder* [06.03.2009]. Hierzu auch die Stellungnahme des Bistum Augsburg: *Bischof Mixa trifft Rabbiner Brandt* [06.03.2009]. Die genannten Quellen stellen die Rede aus Sicht des Bischofs dar. Im Jahre 2005 hatte bereits der Kölner Kardinal Joachim Meisner Aufsehen mit einer Engführung der Verbrechen Hitlers und der millionenfachen Abtreibung unserer Tage erregt. Meisner ließ den Namen Hitlers streichen, weil es ihm eigenen Angaben zufolge nicht um den Vergleich gegangen sei: Erzbistum Köln: *Stellungnahme des Presseamtes des Erzbistums Köln zur Kritik an der Dreikönigspredigt von Kardinal Meisner PEK (050108)* [07.01.2005].

schlussverfahren' und Distanzierung, psychischen und politischen Flurschäden. Sofern der Standpunkt der Kirche eine Rolle spielte, wurde lediglich die Ebene des Kirchenrechts kursorisch der Würdigung für wert befunden. Soziologische Erwägungen hat es rudimentär gegeben, aber nur in Bezug auf die ausschließlich als ‚Problemgruppe‘ wahrgenommene Piusbruderschaft, deren fragwürdige Beschaffenheit man in der Person Richard Williamsons verdichtet sah. Betrachtungen zu den psychologischen Voraussetzungen der Krise, die Selbstreflexionen ermöglicht haben würden, unterblieben. Die Kontroverse hat die Gesichtspunkte, die in den Skandal hineinspielten, in ihrer Pluralität und Komplexität nicht angemessen berücksichtigt. Man könnte in diesem Mangel eine der Ursachen sehen, derentwegen es zur Fortdauer der Krise über beinahe einen Monat hinweg gekommen ist.

Es wäre auch zu einfach, die Krise als Konfrontation zwischen (defensiv agierenden) religiösen und (offensiv in Erscheinung getretenen) säkularen Argumenten, Überzeugungen, Lebenshaltungen zu deuten. Die Kontroverse besaß nicht den Charakter eines Religionsstreites oder einer Debatte, in der das Glaubensgut von Einzelnen oder Gemeinschaften der Ungläubigkeit von Anderen gegenüberstand. Die Prüfung der Teilmomente des konkreten Antisemiten-Problems mahnt zur Vorsicht: Betrachtet man sich die Versäumnisse genauer, so ergibt sich rasch, dass keineswegs ausschließlich religiöse Dimensionen zu kurz kamen. Vorliegendes Buch wird noch zeigen, dass die Holocaust-Kontroverse nicht nur den religiösen, sondern sogar den im engeren Sinne politischen Bereich unterbelichtete und dessen Notwendigkeiten nicht entsprach, also – im Gegensatz zur vordergründigen Wahrnehmung fast aller Beteiligten an den Auseinandersetzungen um Williamson – geradezu an einem Zuwenig statt einem Zuviel an ‚Politik‘ laborierte.⁶⁸

Das Verdikt der Verkürzung sei nicht falsch verstanden: Kirchliche Traditionen ins Spiel zu bringen und ihre Nichtachtung fest-

68 Hierzu das Kapitel V, im Besonderen der Schlussabschnitt *Lag die Kontroverse im jüdischen Interesse?*, Kapitel V,7.

zustellen, den Diskutanten Einseitigkeiten zu bescheinigen, besagt nicht, dass sich religiöse und säkulare Deutungsmuster gegenseitig ausschließen. Es wäre auch untriftig, zu glauben, beides führe grundsätzlich zu strikt voneinander unterschiedenen Resultaten im Welt- und Menschenbild, in Fragen des humanen Miteinanders und in der Gestaltung der gesellschaftlich-politischen Prozesse. Die Auffassung, dass Säkularität und Religiosität, sozusagen faustisch, in ein und derselben Person vereint sein und auftreten kann, trifft nicht den Kern. Gerade die Holocaust-Kontroverse lässt Zweifel daran aufkommen, dass die Bereiche für Gläubige voneinander getrennt werden müssen. Und sie zeigt manche Lösungen (oder doch Lösungswege) an, die hätten beschritten werden können, wenn beides zusammengedacht worden wäre.

Die Aufgabe besteht darin, über die Kenntnis einzelner Begebenheiten und die in der Krise selbst gepflegten Akzentuierungen hinauszugelangen. Sie hat die Defizite gleichermaßen aufzuzeigen und zu verstehen. Eine Vertiefung ist indes nur zu erwarten, wenn die Interpretation auch die Deutungsmuster hinterfragt, in denen die Fakten während der Holocaust-Krise ihre Auslegung erfuhren. Die Schemata des Denkens, die in der Kritik an Papst Benedikt vorherrschten, überwiegen das Erkenntnisinteresse, weil die Debatteninhalte maßgeblich von ihnen, weniger von der Klärung der Tatsachen bestimmt waren.

Die folgenden Kapitel versuchen daher nicht, lediglich die aufgeworfenen und liegen gelassenen Probleme der Holocaust-Kontroverse zu klären, um diese selbst dann restlos der Unzulänglichkeit zu überführen. Sie streben nach der Überwindung von Vordergründigkeit. Sie weisen nicht einseitig säkulare Deutungsansprüche zurück, so als entscheide die Einnahme kirchlicher, metaphysischer, religiös-transzendenter Standpunkte über die Tiefgründigkeit des Urteilens. Aber sie machen darauf aufmerksam, dass die fast komplette Nichtreflexion der Voraussetzungen, aufgrund derer Papst Benedikt XVI. seine Entscheidung fällte, ignorant und verstehender Toleranz abträglich war. Sie suggerieren nicht, die Kirche sei kein Teil, Subjekt oder Objekt, der gesellschaftlich-politischen Zusammenhänge, in denen wir leben.

Aber sie verengen, mit Joseph Ratzinger zu reden,⁶⁹ der Vernünftigkeit des Glaubens und der Absage an die Pathologie der Vernunft gemäß, den Blick nicht auf das Minimum des für alle Menschen, religiös oder nicht, noch Erkennbaren.

69 Das Thema ‚Glaube und Vernunft‘ liegt nicht nur Papst Benedikts Regensburger Vorlesung zugrunde. Eine Sammlung von Texten, die um das Problem der Rationalität des Glaubens kreisen, bietet neuerdings: Benedikt XVI.: *Gott und die Vernunft. Aufruf zum Dialog der Kulturen*, Augsburg: St. Ulrich-Verlag, 2007. Das Thema spielt auch in den Vorträgen, Ansprachen und Predigten des Papstes eine gewichtige Rolle: Benedikt XVI.: *Predigt* [Islinger Feld, Regensburg, 12..09. 2006]. Der Papst sprach darin von den „*Pathologien*“ und den „*lebensgefährlichen Erkrankungen der Religion und der Vernunft*“.

**II. Kirchenrecht und Kirchengliedschaft:
Exkommunikation im
Verständnis der Papstkritik**

1. Holocaustleugnung und die Bestimmungen des *Ius Canonici*

Eine nüchtern wirkende Materie wie den *Codex Iuris Canonici* (1983) zu behandeln, um Papst Benedikts Entscheidung zur Reintegration von vier ‚traditionalistischen‘ Bischöfen und ihre Folgen verstehbar zu machen, wirkt auf den ersten Blick unangemessen. Argumente, die sich des Kirchenrechts bedienen, entsprechen nicht der Emotionalität der Stunde: Die Hitzigkeit der Kontroverse kümmert sich wenig um Regularien, die irgendwo in der Form von Paragraphen, Verordnungen, Kommentartexten und Auslegungen ihr papiernes Dasein fristen. Die Krise um die Holocaustleugnung trug zu keinem Zeitpunkt den Charakter eines Rechtsstreites: Sie wühlte zutiefst auf, und in dieser Atmosphäre hatte die juristische Perspektive zu schweigen. Rechtsfragen sind in Fällen, in denen sich politische, institutionelle und religiöse Motive verschränken, sogar von zwei Seiten her in ihrer Relevanz entwertet: Kaum Eindruck hinterlassen sie auf den Staatsbürger, der sich im Zeichen der demokratischen Verfügung über die Legislative an die Relativität gewöhnt hat. Wo es Gesetze gibt, können sie, von Ausnahmen abgesehen, auch wieder geändert werden, wenn sie den Wünschen der Mehrheit nicht länger entsprechen. Eher gering ist die Bedeutung juristischer Auslegungen aber auch bei Menschen, die dem Gebot der Nächstenliebe den Primat zuweisen und sich nicht bei Vorschriften und deren Interpretationen aufhalten.

Es wäre dennoch verfehlt, kirchenrechtliche Aspekte im Rahmen der Erörterung des vorliegenden Problems außer Betracht zu lassen. Wer sich die Exkommunikation zuzieht, wem die Rücknahme des Ausschlusses aus der kirchlichen Gemeinschaft zu verweigern sei, trägt nicht wenig zum Verständnis (im Falle der Uninformiertheit zur Verständnisschwierigkeit) der Ereignisse um Bischof Richard Williamson bei. Der Bezug auf das kanonische Recht vermag darüber hinaus einen Beitrag zur Aufklärung über dessen Verbindlichkeit für Gläubige und Respektierung unter den Nichtgläubigen zu leisten: Seine weitgehende Nichtanerkennung