

„Katholisch“

Leben und Denken zwischen „De-finition“ und „Ent-Grenzung“

von *Michael Quisinsky*

Eine Bestimmung des „Katholischen“ ist keine kirchlich-theologische Nabelschau, sondern ein Beitrag zur Gestaltung von Gesellschaft und Geschichte. Ausgehend vom Beispiel Frankreichs (1.) werden einige Paradoxien des Katholischen (2.) aufgezeigt, die von der grundsätzlichen Sakramentalität der Kirche her zu bewerten sind (3.). Der Glaube der Kirche eröffnet dabei die Möglichkeit, jenseits der Paradoxien aus der Lebensfülle Gottes heraus zu einem Verständnis von Katholizität zu gelangen, das „auf der Grenze“ (Papst Franziskus) in eine lebensschaffende Dynamik „wechselseitiger Ent-Grenzungen“ hinein führt (4.). Eine solche „De-finition“ des Katholischen erweist ihre Wahrheit darin, dass sie menschliches Leben und Denken im Horizont von Heilsgeschichte(n) zu verorten in der Lage ist (5.).

Einleitung

Die gegenwärtige Identitätskrise der katholischen Kirche beinhaltet unzählige Aspekte, die zumindest teilweise in der Frage zusammenfallen, was heute angesichts und auch wegen oder trotz Säkularisierung und Pluralisierung eigentlich (noch) katholisch ist. Zur Erueierung wie zu einer möglichen Beantwortung der mit ihrer Identitätskrise verbundenen Fragen ist die Kirche auf Hilfe von außen angewiesen, kann aber in der dabei erfolgenden Bestimmung ihres Wesens zugleich einen ureigenen Beitrag zum Gelingen von Gesellschaft und Geschichte leisten – unüberbietbar formuliert ist dies im II. Vatikanum mit dem Motiv der wechselseitigen Hilfe von Kirche und Welt (GS 44). Im Folgenden soll aufgezeigt werden, wie ein entsprechendes Verständnis von „Katholizität“ begründet sowie in Kirche und Gesellschaft zur Geltung gebracht werden kann.

1. Exemplarische Annäherungen an eine Definition

Zur Bestimmung des „Katholischen“ kann man sich zunächst an einer Definition (= „Abgrenzung“) versuchen. So heißt es etwa im LThK: „Katholisch, καθολικός, v. der adverbialen Form καθόλου her gebildet u. auf το ὅλον, das Ganze, zurückgehend, bezeichnet die Aspekte der Ganzheit, Vollständigkeit, Fülle im Sinn einer organischen, allgemeinen

Einheit.“¹ Eine solche Definition des Katholischen als „Fülle“ klingt vielversprechend. Sie stößt allerdings aufgrund dessen, was sie zu definieren versucht, schnell an Grenzen. Wie soll und kann man „Ganzheit, Vollständigkeit, Fülle“ abgrenzen?

Hinzu kommt: Betrachtet man nicht nur das Denken, sondern das Leben insgesamt, müsste man zu einer Definition von „katholisch“ auch Zeitgenoss*innen „von innen“ wie „von außen“ der sich als katholisch bezeichnenden Kirche befragen, was sie darunter verstehen. Die damit verbundenen Schwierigkeiten lassen sich am Beispiel Frankreichs verdeutlichen, auf das deutsche (Pastoral-)Theolog*innen mitunter mit einer gewissen Verklärung blicken. Bereits „nach innen“ kann man den Eindruck haben, dass es hier wohl „mehr Katholiken als Käsesorten“² gibt und damit mehr Definitionen von „katholisch“ im Spiel sind, als es Katholik*innen gibt. Von dieser Vielfalt der Definitionen her erscheint „Ganzheit, Vollständigkeit, Fülle“ alles andere als eine „organische Einheit“. Die Studien des Religionssoziologen Yann Raison du Cleuziou haben denn auch aufgezeigt, dass und wie verschiedene Realisierungsformen des Katholischen nicht nur unterschiedlich, sondern auch antagonistisch einander gegenüberstehend sein können.³ Diese innere Beschaffenheit des Katholizismus hat auch Auswirkungen darauf, wie er „von außen“ wahrgenommen wird. Der katholische Philosoph Denis Moreau bedauert in diesem Zusammenhang, dass die öffentliche Wahrnehmung des Katholischen oft durch die „Quengelkatholiken“ („catho-grognons“)⁴ bestimmt wird.⁵ Diese würden sich nur durch das definieren, wogegen sie sind. Die Fülle bekommt man so natürlich nicht in den Blick. Aufs Ganze gesehen bewirken die diffusen und gegenläufigen Innen- und Außenwahrnehmungen in ihrer Vielfalt, dass in der Realität geradezu paradoxerweise die angestrebte „katholische“ Fülle immer wieder durch jene „katholische“ Vielfalt begrenzt wird, aus der sie doch notwendigerweise besteht.

Überhaupt scheinen Katholik*innen heute durchaus paradoxieresistent sein zu müssen. Einerseits ist der französische Katholizismus generell von einer rasanten „Exkulturation“ geprägt, die die Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger bereits vor fünfzehn Jahren analysierte.⁶ Deren vielfältigen kirchlichen wie gesellschaftlichen Gründen kann an dieser Stelle nicht nachgegangen werden, ebenso wenig wie all ihrer Konsequenzen für Kirche und Gesellschaft. Eine dieser Konsequenzen ist für den früheren Kirchenjournalisten der Zeitung *Le Monde*, den Katholiken Henri Tincq, eine „große Angst der Katholiken Frankreichs“⁷; ähnlich bemerkt der bereits erwähnte Yann Raison du Cleuziou, dass ka-

¹ Knut Wenzel, Art. Katholisch, in: LThK³ 5 (1996) 1345–1346, hier 1345. Vgl. auch Peter Walter, Katholizität: Allgemeinheit, Einheitlichkeit, Fülle? Wandlungen eines Begriffs in der jüngeren Theologiegeschichte, in: Christoph Böttigheimer (Hg.), Globalität und Katholizität. Weltkirchlichkeit unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts (QD 276), Freiburg 2016, 31–66.

² Linda Caille, Les Cathos. Enquête au coeur de la première religion de France, Paris 2017, 229.

³ Vgl. Yann Raison du Cleuziou, Qui sont les Cathos aujourd’hui? Sociologie d’un monde divisé, Paris 2014.

⁴ Denis Moreau, Comment peut-on être catholique?, Paris 2018, 18.

⁵ So bilanziert trotz Nuancierungen letztlich auch Caille, Les Cathos (wie Anm. 2), 229–232.

⁶ Vgl. Danièle Hervieu-Léger, Catholicisme, la fin d’un monde, Paris 2003, 90–98; Nicolas Bremond d’Ars, Catholicisme, zones de fracture, Montrouge 2010, 9 f.

⁷ So der Titel seines neuesten Werkes Henri Tincq, La grande peur des catholiques de France, Paris 2018.

tholische Identitäten heute einer grundsätzlichen Verunsicherung ausgesetzt sind,⁸ was übrigens dem ehrenamtlichen Engagement der Getauften und Gefirmten milieubedingt und in der Folge auch strukturell immer engere Grenzen setzt. All dies ist Ausdruck einer Metamorphose des französischen Katholizismus, die durch diese Phänomene nicht nur ausgedrückt, sondern auch befördert wird und die eine konstruktive Mitwirkung am Gemeinwesen nicht gerade leichter macht.⁹

Andererseits hat ausgerechnet inmitten dieser höchst schwierigen und man kann sagen dramatischen Situation der französische Staatspräsident Emmanuel Macron am 9. April 2018 in einer Ansprache vor den katholischen Bischöfen betont, dass er sich von den Katholik*innen aus der Religion wertvolle Impulse heraus für die Gesellschaft erhofft, die die Gesellschaft selbst sich nicht geben kann.¹⁰ Wenn der einstige Schüler Paul Ricoeurs¹¹ hier einen ähnlichen Gedanken äußert wie Jürgen Habermas,¹² so ist dieser Gedanke jenseits des Rheins aufgrund der dort herrschenden *laïcité* doch einigermaßen spektakulär. Angesichts der Krise also umso erstaunlicher ist der optimistische und auch werbende Blick, mit dem Macron im Namen der Republik an die Kirche herantritt.¹³ Die Grundsituation des Katholischen ist somit gegenwärtig offensichtlich eine paradoxe.

2. Paradoxien gegenwärtigen Katholischseins

Was eben am Beispiel Frankreichs aufgezeigt wurde,¹⁴ gilt *mutatis mutandis* auch von Deutschland.¹⁵ Zwar liegt hier weniger eine strenge Definition von Paradoxie zugrunde,¹⁶

⁸ Vgl. Yann Raison du Cleuziou, L'identité catholique française en tension, in: Esprit, mars – avril 2017, 19–23; Bruno Dumons; Frédéric Gugelot (Hg.), Catholicisme et identité. Regards croisés sur le catholicisme français contemporain (1980–2017), Paris 2017.

⁹ Vgl. Céline Béraud; Philippe Portier, Métamorphoses catholiques. Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous, Paris 2015.

¹⁰ Dokumentiert unter <https://www.la-croix.com/Religion/Catholicisme/France/Emmanuel-Macron-Bernardins-discours-2018-04-09-1200930420> (25.07.2019).

¹¹ Vgl. Olivier Abel, Le politique et le philosophe. Emmanuel Macron et Paul Ricoeur, in: Études 9 (2017) 47–58.

¹² Vgl. Jürgen Habermas; Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, hg. von Florian Schuller, überarb. Neuausgabe, Freiburg 2018; vgl. auch Tobias Renner, Postsäkulare Gesellschaft und Religion. Zum Spätwerk von Jürgen Habermas (FThSt 183), Freiburg 2017.

¹³ Die Republik erwarte näherhin „le don de votre sagesse; le don de votre engagement et le don de votre liberté“ (Rede Macrons, wie Anm. 10). Der optimistische Blick wird geteilt von Jean-Luc Marion, der in Macrons Rede zitiert wird, vgl. Jean-Luc Marion, Brève apologie pour un moment catholique, Paris 2017.

¹⁴ In einem gelegentlich erklärenden deutschen Blick auf die Kirche jenseits des Rheins, der aktuellen Bedürfnissen und Wünschen innerhalb der Kirche diesseits des Rheins geschuldet sein dürfte, wird nicht immer berücksichtigt, dass in der *longue durée* von der Französischen Revolution hier bis zur Würzburger Synode dort völlig unterschiedliche Dynamiken im Spiel sind. Dass z. B. heftige innere Konflikte und Richtungskämpfe, wie sie Frankreichs Kirche prägen, in Deutschland weniger stark ausgeprägt sind, dürfte jenseits institutioneller Gründe (Laienverbände, Katholikentage, ZdK) auch das Verdienst von führenden deutschen Bischöfen, insbesondere der Kardinäle Julius Döpfner (1913–1976) und Karl Lehmann (1936–2018) sein. Dies hat grundsätzliche Auswirkungen auf mögliche Inspirationen und Rezeptionen über den Rhein hinweg.

¹⁵ Elemente eines Vergleichs bei Michael Quisinsky, Verortungen des Glaubens. Neuere französischsprachige Diskussionen um die Pfarrei, in: LS 62 (2011) 141–146; ders., Verortungen des Glaubens – à suivre? Die französischsprachige Diskussion um die Pfarrei geht weiter, in: LS 68 (2017) 275–281; ders., CrossingOver. Des

aber auch eine „gefühlte“ Paradoxie, wie sie hier im Spiel ist, hat Auswirkungen auf die Wirklichkeit. Dies gilt übrigens umso mehr, wenn man die These des italienischen Philosophen Mario Perniola, dem man keineswegs in allem folgen muss, berücksichtigt, derzufolge das Charakteristikum des Katholischen nicht das Denken, sondern ein Fühlen ist.¹⁷ Wer die katholische Welt ein bisschen von innen kennt, wird jedenfalls mit einer ganzen Reihe denkerischer und gefühlter Paradoxien vertraut sein. Beispielsweise verweist Michael Ebertz darauf, dass man in der Kirche „zwar gerne von Dienst, aber nicht von Dienstleistung“¹⁸ redet. Ein zweites Beispiel ist der Kirchturm als Inbegriff katholischer Geschichte und Geographie, auf dessen Bedeutung (analog zu Macron?) Baden-Württembergs Ministerpräsident Winfried Kretschmann aufmerksam gemacht hat.¹⁹ So gehört es zum Standardrepertoire katholischer Krisenrhetorik, dass man doch lernen müsse, über den eigenen Kirchturm hinauszuschauen. So richtig und wichtig das ist, wird mitunter übersehen, dass das gar nicht ohne weiteres möglich ist so ganz ohne eigenen Kirchturm, oder, um es etwas allgemeiner zu fassen, ohne Orte und Zusammenhänge kirchlicher Beheimatung.²⁰ Ein drittes Beispiel: Ein pastoraltheologisches Projekt wirbt für eine „Kirche, die Platz macht“²¹. Niemand wird sich der Perspektiveneröffnungen

apprentissages pastoraux et théologiques au sein d'une Église universelle, in: *Esprit & Vie* 255 (janvier 2013) 30–34.

¹⁶ Vgl. z. B. *Thomas Schmidt*, Nie wieder Qualität. Strategien des Paradoxie-Managements, Weilerswist 2017, 260–278.

¹⁷ Vgl. *Mario Perniola*, Vom katholischen Fühlen. Die kulturelle Form einer universalen Religion. Aus dem Italienischen von Sabine Schneider, Berlin 2013.

¹⁸ Ein dramatischer Epochenwandel. Religionssoziologie Ebertz über die Situation der deutschen Kirche, in: das magazin 14 (4/2015) 27–29, hier 29. Vgl. auch *Michael N. Ebertz*, Liturgie im gesellschaftlichen Wandel – zur Dienstleistung, in: Stephan Wahle; Benjamin Leven (Hg.), Liturgie und Glaube. Gottesdienstliche Feiern und persönliche Formen des Glaubens, Trier 2017, 32–51.

¹⁹ Vgl. *Winfried Kretschmann*, Überall gleich, überall anders. Subsidiarität als gesellschaftliches Prinzip und kirchliche Chance, in: Michael Seewald (Hg.), Ortskirche. Bausteine zu einer künftigen Ekklesiologie. FS Bischof Gebhard Fürst, Ostfildern 2018, 23–35, hier 33.

²⁰ Dazu *Peter Kohlgraf*, „Unsere Heimat ist im Himmel“ (Phil 3,20). Gedanken zu Kirche, Gemeinde und der Sehnsucht nach Beheimatung, in: Seewald (Hg.), Ortskirche (wie Anm. 20), 202–211, bes. 204 f.

²¹ *Matthias Sellmann*, „Für eine Kirche, die Platz macht“. Notizen zum Programm einer raumgebenden Pastoral, in: *Diak* 48 (2017) 74–82. Am Beispiel der Rolle der o. g. Kirchtürme vgl. auch *ders.*, „Christsein in strukturellen Löchern“ oder: Die pastoraltheologische und pastoralplanerische Bedeutung der soziologischen Netzwerktheorie, in: Miriam Zimmer; *ders.*; Barbara Hucht (Hg.), Netzwerke in pastoralen Räumen. Wissenschaftliche Analysen – Fallstudien – praktische Relevanz (Angewandte Pastoralforschung 4), Würzburg 2017, 69–98, hier 83. Hier erfolgt aus dem Inneren der Kirche die Beschreibung einer gewaltigen Aufgabe, deren strukturelle und personelle Notwendigkeiten gerade in ihrer ekklesiologischen Grundlegung schnell unterschätzt werden, zumal, wenn die Zeichen nicht nur von Betrachtern theologischer Programme und kirchlicher Organigramme, sondern auch von Zeitgenoss*innen in ihren multiplen Lebenswelten erkannt werden sollen. Nebenbei bemerkt kommt Sellmanns Programm einer „zukunftsfähigen Pfarrei in moderner Katholizität“ (*ders.*, „Zukunftsfähige Pfarrei in moderner Katholizität. Der Ansatz des zap-Bochum als Konkrektion angewandter Pastoralforschung, Online-Publikation: http://www.zap-bochum.de/content/ZAP_Workingpaper_9_Sellmann.pdf [25.07.2019]), das zweifellos viel Richtiges enthält (gegen den „Clou“ [28] wird man nichts einwenden wollen, wengleich man – gerade mit Blick auf Frankreich – fragen darf, ob er langfristig durch Sellmanns Modell ermöglicht oder erschwert wird), außer einem Seitenhieb gegen „das ekklesiologische Modell einer nahen, überschaubaren und traditionellen gruppenhaften (Altar-)Gemeinde“ (5) ohne Verweis auf die Eucharistie aus (das Konzil sprach von „Quelle und Höhepunkt“ [LG 11; CD 30; vgl. SC 11] und betonte deren ekklesiogenetische Funktion [LG 26]), wobei diese immerhin unter „Liturgien aller Art“ (26) möglich ist; auch die übrigen Sakramente finden keine Erwähnung.

entziehen wollen, die durch eine „raumgebende Pastoral“ möglich werden. Und doch bleibt zu bedenken, dass eine Kirche, die im richtigen Moment auf die richtige Weise Platz machen will, zuvor und daneben auch „Platzhalter“²² sein muss. Weitere Beispiele katholischer Paradoxien ließen sich mühelos finden.²³ Mühe hingegen machen die Blockaden, deren Ausdruck sie sind und die sie mitunter befördern.

Auch im Falle der gegenwärtigen Missbrauchskrise spielen Paradoxien eine Rolle. Als Kern dieser Krise macht Papst Franziskus den Klerikalismus aus.²⁴ Paradoxiert es mit Papst Franziskus den obersten Kleriker, um den Klerikalismus unter Klerikern wie Laien so wirkungsvoll zu benennen. Damit aber kommt hinsichtlich der Paradoxien eine andere Komponente als die der Blockade ins Spiel. Um bei den Klerikern zu bleiben: Am Grab des volksnahen italienischen Pfarrers Primo Mazzolari (1890–1959) sprach Papst Franziskus davon, dass die Kirche „nichtklerikale Kleriker“²⁵ brauche. Man kann in der Tat der Meinung sein, dass damit eine zentrale Dimension künftigen Kircheseins benannt ist. An diesem wesentlichen Punkt zeigt sich in der „paradoxen“ Formulierung des Papstes: Paradoxien sind durchaus auch produktiv. Sie bezeichnen Spannungen, aus der je neue Perspektiveneröffnungen erwachsen können.

3. Die Paradoxalität der Kirche

Das paradox anmutende Ideal vom „nichtklerikalen Kleriker“ ist im Grunde genommen eine Konkretion der produktiven Paradoxie, die die katholische Kirche ihrem Selbstverständnis nach selbst ist: Die Kirche ist umso mehr Kirche, je weniger es ihr um die Kirche selbst geht. Das Zweite Vatikanische Konzil drückt dies so aus: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1).²⁶ Sakramentalität ist eine katholische Lebens- und Denkform, bei der der Mittelpunkt des Kircheseins darin besteht, nicht die Kirche selbst in den Mittelpunkt zu stellen. Die Kirche wird dabei umso

²² Eberhard Tiefensee, Kirche hat eine Stellvertreterfunktion, in: HerKorr 70 (2016) 17–21, hier 20.

²³ Beispielsweise hat das II. Vatikanum durch die Liturgiereform den zyklischen Charakter der Liturgie freigelegt, in dem Regelmäßigkeiten wie Tages-, Wochen- und Jahresrhythmus oder eine durchlaufende Leseordnung eine zentrale Rolle spielen. Demgegenüber besteht heute ein großes Bedürfnis nach „einmaligen“ liturgischen Feiern in einer bestimmten (Lebens-)Situation. Ein anderes Beispiel ist die Betonung der Rolle der Entscheidung für das christliche Leben („Entscheidungskirche“), die zu der Einsicht in Spannung gerät, dass gerade auch die unterschiedlichen Christ*innen dem Zweifel, dem auch sie ausgesetzt sind, im kirchlichen Leben mehr Raum geben müssten, wollen sie anderen die Entscheidung zur gemeinsamen Gottsuche ermöglichen.

²⁴ Vgl. dazu *Franziskus*, Schreiben an das Volk Gottes, 20. August 2018, zit. nach: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didi_o.html (25.07.2019).

²⁵ *Franziskus*, Pilgerfahrt nach Bozzolo (Diözese Cremona) und Barbiana (Diözese Florenz). Besuch des Grabes von Don Primo Mazzolari. Gedenksprache des Heiligen Vaters. Apostel-Petrus-Kirche – Bozzolo (Cremona). Dienstag, 20. Juni 2017, zit. nach: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2017/june/documents/papa-francesco_20170620_don-primoz-mazzolari.html (25.07.2019).

²⁶ Neuere Literatur u. a. *Hervé Legrand*, La sacramentalité de l'Église selon Vatican II. „Le salut en Jésus Christ“ d'André Birmélé, revisité vingt-cinq ans après, in: *PosLuth* 57 (2009) 201–218; *Peter de Mey*, The Sacramental Nature and Mission of the Church in Lumen Gentium, in: *International journal for the study of the Christian Church* 14 (2014) 348–361.

katholischer, je mehr sie sich in den Dienst der Fülle stellt, die durch die Vereinigung mit Gott und die Einheit der Menschheit erwächst.²⁷ Man kann diese Sakramentalität als Paradoxalität²⁸ fassen.²⁹ Von dieser Sakramentalität her ist katholische Identität Weite³⁰ und Entgrenzung zentrale Dynamik des Katholischen. Als Lebens- und Denkform ist Sakramentalität dann in allen Einzelbereichen des kirchlichen Lebens durchzudeklinieren. Dies ist freilich auch der Anspruch, dem sie als „ecclesia semper reformanda“ (vgl. LG 8) in der Geschichte immer neu gerecht werden muss.

Damit und weil es von der Sakramentalität als Lebens- und Denkform her dem Glauben nicht um das Zeichen und Werkzeug als solches geht, beinhaltet der Glaube dann aber auch eine besondere Verantwortung für das Zeichen und das Werkzeug. Beispielsweise bedarf es der Kirche als Institution mit entsprechenden Strukturen gerade deshalb, um nicht ständig über die Kirche als Institution und ihre Strukturen reden zu müssen. An dieser Stelle können nun aber Implikationen und Konsequenzen der Zeichen- und Werkzeughaftigkeit nicht detailliert aufgezeigt werden.³¹ Nur drei Gedanken: Erstens lohnt sich eine Verschränkung mit diversen ökumenischen Debatten, kann doch das „erkatholische“³² Motiv der Sakramentalität durchaus ökumenische Katholizität beanspruchen bzw. in diese führen.³³ Zweitens lohnt sich eine Verschränkung der konziliaren Lehre von der Kirche als Zeichen und Werkzeug mit jener von den „Zeichen der Zeit“ (LG 4), mit der das Konzil in verwandter Weise das Innen-Außen-Verhältnis im Glauben zur Welt und zur Sprache bringt.³⁴ Drittens: Die vom Katholischen angestrebte Fülle kann „nach innen“ gar nicht in den Blick kommen, wenn man nicht stets den Blick „von außen“ berücksichtigt, sich also auf die Außenwahrnehmung dessen einlässt, was Kirche sein will, sein soll und tatsächlich ist. Die Kirche ist nicht dann ein Zeichen, wenn sie sich für ein solches hält, sondern dann, wenn sie als solches wahrgenommen wird. Der Blick von au-

²⁷ Vgl. Karl Lehmann, „Darum geht zu allen Völkern ...!“, in: Christoph Böttigheimer; René Dausner (Hg.), Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress „Das Konzil eröffnen“, Freiburg 2016, 629–636, bes. 636.

²⁸ In Anlehnung an Dominik Arenz, Paradoxalität als Sakramentalität. Kirche nach der fundamentalen Theologie Henri de Lubacs (IThS 92), Innsbruck 2016.

²⁹ Ähnlich ebd., 227 im Anschluss an Roman Siebenrock; vgl. auch Dominik Arenz, Vom Paradox zum Sakramentalen. Sakramentalität als „lectio difficilior“ nach Henri de Lubac, in: ThPh 93 (2018) 58–72.

³⁰ Roman Siebenrock, Identität als Weite. Die Idee der Katholizität nach Henri de Lubacs „Catholicisme“ (1938) in einer ratlosen Zeit – eine Relecture, in: Peter Reifenberg; Anton van Hoof (Hg.), Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen, Mainz 2001, 56–72.

³¹ Beispielsweise verweist Hubertus Schönemann, Katholische Kirche in Deutschland vor den Herausforderungen der Gegenwart: von Rückenwind und Gegenwind, in: Bernd Elmar Koziel (Hg.), Apologie und Glaubensrechenschaft zwischen Konfrontation und Korrelation. Überlegungen zur Struktur gegenwärtiger Fundamentalthologie, Würzburg 2017, 43–69, hier 65, darauf, dass die Kirche „nur“ Sakrament sei.

³² Eberhard Jüngel, Die Kirche als Sakrament, in: ZKTh 80 (1983) 432–447, hier 441.

³³ Vgl. Walter Kasper, Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog, Paderborn 2011, 78–81; dazu Michael Quisinsky, L’*intellectus fidei* à l’heure du „Nouveau réalisme“. Une perspective oecuménique sur le dialogue entre théologie et philosophie?, in: RevSR 92 (2018) 201–219, hier 207 f. Jetzt auch: Communion in Growth Declaration on the Church, Eucharist, and Ministry. A Report from the Lutheran-Catholic Dialogue Commission for Finland, Helsinki 2017, zit. nach: [http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/52AB5FD3592D6340C22581C600366726/\\$FILE/Nettiin%20Communion%20in%20Growth.pdf](http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/52AB5FD3592D6340C22581C600366726/$FILE/Nettiin%20Communion%20in%20Growth.pdf) (25.07.2019).

³⁴ Vgl. Bernd Hillebrand, Schön und passend? Grundlagen einer Pastoral der Zeichen der Zeit (zeitzeichen 36), Ostfildern 2015, hier bes. 153–180.

Ben ist notwendig, um das Innerste besser zu sehen. Das Innerste aber ist das Evangelium, das zum Äußersten drängt. Eine solche „Orientierung am Außen“³⁵ weiß um das Potenzial wie um die Missverständlichkeit der Kirche als Zeichen wie des kirchlichen Zeichenvorrats. Nicht nur im Bereich von Liturgie und Glaubenssprache bemerken wir dabei, dass „Selbstverständlichkeiten“ weitgehend verloren gegangen sind und wir uns fragen müssen, was die von der Kirche ausgesandten „Zeichen“ an Wahrnehmungen auslösten. Wenn kirchliches Handeln nicht mehr „selbstverständliches“ Zeichen ist bzw. nicht mehr selbstverständlich ist, was damit bezeichnet wird, gilt es für „Sender*innen“ des Zeichens umso mehr, von dessen „Empfänger*innen“ zu lernen (vgl. GS 44!). Was für den „Zeichen“-Charakter der Kirche gilt, gilt auch für deren „Werkzeug“-Charakter. Wer sich nicht nur am Außen orientiert, sondern sogar „draußen zuhause“³⁶ ist, wird diesen Werkzeugcharakter in den vielfältigen Zusammenhängen des menschlichen Lebens zur Selbstverpflichtung machen. Dieser Werkzeugcharakter, der sich in der Barmherzigkeit konkretisiert und beispielsweise in der Caritas – von Peter Hünemann im Anschluss an LG als „Sakrament“ bezeichnet³⁷ – auch institutionalisiert, ist die Mission der Kirche.³⁸ Fülle kann in der Tat nicht erreicht werden, wenn man nur im Innenraum der Kirche sitzt und wartet, bis die Welt hereintritt. Es gilt vielmehr umgekehrt, in die Welt hinaus bis in die „Peripherien“ der menschlichen Existenz hinein zu gehen und im Einsatz für die Peripherien menschlicher Existenz zur eigenen Mitte zu finden.³⁹

4. Jenseits der Paradoxien

Weil die Kirche katholisch sein darf und sein will, muss es ihr also nicht um sich selbst gehen. Worum aber soll es der Kirche dann gehen, wenn nicht um sich selbst? Kirche ist, wie gesehen, Zeichen und Werkzeug für die Vereinigung der Menschen mit Gott und untereinander. Es geht ihr also buchstäblich um Gott und die Welt. Genauer gesagt geht es ihr um die Beziehung zwischen Gott und der Welt. Als christlich generierte Lebens- und Denkform will Sakramentalität, wenn auch nur in menschlich-begrenzter Weise und diese doch transzendierend, eine Beziehung zwischen Gott und Welt leb- und denkbar machen und zur Sprache bringen. Das Besondere an dieser Beziehung ist es, dass in ihr die

³⁵ In Ausweitung des Titels *Paul Wehrle*, Orientierung am Hörer. Die Predigtlehre unter dem Einfluss des Aufklärungsprozesses (SPT[Z] 8), Zürich 1975.

³⁶ *Christian Bauer*, Draußen zuhause? Konzilstheologische Inspirationen für die Mission der Kirche, in: ZMR 101 (2017) 64–77.

³⁷ Vgl. *Peter Hünemann*, Die Kirche und ihre Caritas als Sakrament – herausgefordert durch „neue pastorale Räume“ (Benediktbeurer Hochschulschriften 26), München 2011. Ähnlich (mit Verweis auf das auf Johannes Chrysostomus zurückgehende Motiv vom „Sakrament des Bruders“ bzw. der Schwester) *Isidor Baumgartner*, Pastoral an den Orten der Armen und Bedrängten, in: Johannes Först; Heinz-Günther Schlöttler (Hg.), Einführung in die Theologie der Pastoral. Ein Lehrbuch für Studierende, Lehrer und kirchliche Mitarbeiter, Münster 2012, 213–240, hier 230.

³⁸ Vgl. *Michael Quisinsky*, Barmherzigkeit ist die Mission! Die Spiritualität des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Thomas Arnold; Michael Meyer (Hg.), Seht, da ist der Mensch. Und Gott? Herausforderungen missionarischer Spiritualität (edition Weltkirche 1), Ostfildern 2019, 87–126.

³⁹ Dazu bes. *Margit Eckholt*, An die Peripherie gehen. In den Spuren des armen Jesus. Vom Zweiten Vatikanum zu Papst Franziskus, Ostfildern 2015.

menschlichen Begrenzungen und Definitionen dieser Beziehungen nicht zu Definitionen, d. h. Eingrenzungen, Gottes werden. Vielmehr will diese Beziehung umgekehrt aufzeigen, dass von Gott her menschliche Begrenztheiten und Begrenzungen aus einem Horizont der Fülle heraus zu betrachten sind. Damit sind wir wieder bei der Fülle, um die es dem Katholischen geht und die unser Ausgangspunkt war. Theologisch gesehen ist Fülle näherhin Lebensfülle und damit eine – den Menschen erfüllen wollende – Dimension Gottes.⁴⁰ Als solche ist sie *per definitionem* dem begrenzten Menschen und seiner Welt nur in begrenzter Form zugänglich. So gesehen scheint es angesichts der Grenzen des Menschen und seiner Welt eigentlich *per definitionem* unmöglich, „katholisch“ zu „definieren“, ist es doch menschlich nicht möglich, einer nur Gott möglichen „Fülle“ gewahr zu werden. Es kann aber nun keine befriedigende Definition sein, auf eine Definition verzichten zu müssen.

Eine weiterführende Perspektive hierzu bietet wiederum das II. Vatikanum. LG 1 ist hier ja nicht isoliert zu betrachten, sondern in Verbindung u. a. mit LG 48, wo noch einmal die Rede von der Kirche als Sakrament ist, genauer gesagt als „universalem Heilsakrament“. Hier wird auch begründet, warum eigentlich sie das ist: weil der auferstandene Christus genau dazu seinen Geist mitgeteilt hat. Begründet wird demnach die paradoxe Sakramentalität mit dem größten und fundamentalsten Paradoxon, das am Beginn des christlichen Glaubens und in seinem Mittelpunkt steht: Der Gekreuzigte ist der Auferstandene. Im Tod ist das Leben.

Die innerste Mitte des Evangeliums drängt zum Äußersten, weil Gottes Leben sich stärker als der Tod erweist, der doch als ultimative Begrenzung des Menschen gelten kann. Dieser Glaube an die Auferstehung, der in einer wechselseitigen Verschränkung mit dem an die Menschwerdung steht (vgl. GS 45, wo ebenfalls vom universalen Heilsakrament Kirche die Rede ist), ermöglicht ein „genuin christliches Wirklichkeitsverständnis überhaupt“, das als „sakramentale Ontosemantik“⁴¹ gefasst werden kann. Diese wirft nun aber ein besonderes Licht auf die Begrenztheiten des menschlichen Lebens. Zunächst werden die Grenzen des Menschen und seiner Welt ebenso wenig wie die Grenzen des Lebens negiert. Vielmehr werden sie im Tod Jesu am Kreuz offengelegt. Jesus selbst erlebt die Grenzen des Menschseins bis hin zum Ruf „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen“ (Mk 15,34). Damit wird die Grenze des Todes in radikalstmöglicher, weil völlig hoffnungsloser Weise beschrieben. Die Auferstehungserfahrung hingegen bezeugt in begründeter Hoffnung, dass Leben mehr ist als das, was es in menschlicher Begrenztheit ist. Die erhoffte Lebensfülle jenseits der Grenze des Todes ist

⁴⁰ Vgl. Ralf Miggelbrink, *Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie* (QD 235), Freiburg 2009; bes. ebd., 18 zur Leitidee der Kirche als Sakrament; dazu Michael Quisinsky, „Analogia pleromatis“ – in der Welt von heute. Inkarnationstheologische Perspektiven auf Neuzeit und Gegenwart, in: ders., *Katholizität der Inkarnation – Catholicité de l’Incarnation. Christliches Leben und Denken zwischen Universalität und Konkretion „nach“ dem II. Vatikanum – Vie et pensée chrétiennes entre universalité et concrétion* (d’)après Vatican II (Studia Oecumenica Friburgensia 68), Münster 2016, 237–264.

⁴¹ Thomas P. Föbel, *Offenbare Auferstehung. Eine Studie zur Auferstehung Jesu Christi in offenbarungstheologischer Perspektive*, Paderborn 2018, 451–474, Zitate 451.

zwar als solche diesseits des Todes nicht unmittelbar erfahrbar. Aber der von der Auferstehung eröffnete Glaube an ein „Mehr“ an Leben im Jenseits wirkt sich aus als Einsatz für ein „Mehr“ an Leben im Diesseits.

Letztlich werden von der Auferstehung als Überwindung der Grenze zwischen Tod und Leben her die Grenzen zum eigentlichen Ort christlichen „katholischen“ Lebens und Denkens im Horizont der Fülle. Dies ist auch Implikation und Konsequenz der programmatischen Aussage von Papst Franziskus, wonach christliches Leben und Denken „auf der Grenze“ erfolgen, die somit der theologische Ort *par excellence* ist.⁴² Vereinigung mit Gott und Einheit der Menschheit als Ziel der Zeichen- und Werkzeughaftigkeit christlichen Lebens ist mit Papst Franziskus gesprochen die Überwindung der „Grenze zwischen dem Evangelium und den Nöten der Menschen“⁴³.

Die damit verbundenen Schwierigkeiten aufzulösen hinein in neue Möglichkeiten des Lebens und Denkens ermöglichte das Zweite Vatikanische Konzil, von dem Papst Franziskus schreibt: „Einer der wichtigsten Beiträge des Zweiten Vatikanischen Konzils war das Bestreben, diese Trennung zwischen Theologie und Pastoral, zwischen Glauben und Leben zu überwinden. Ich wage zu sagen, dass es die Grundordnung der Theologie – das Handeln und Denken aus dem Glauben heraus – gewissermaßen revolutioniert hat.“⁴⁴ Das II. Vatikanum initiiert also eine Überwindung der Trennung voneinander abgegrenzter Bereiche des Lebens und Denkens. Es geht ihm um eine voran-gehende Verschränkung im Sinne einer „wechselseitigen Unterbrechung“⁴⁵ und damit „wechselseitigen Entgrenzung“, getragen vom Glauben an die Entgrenzung des Todes durch die Auferstehung. Wahrhaft „Katholische“, aus der Lebensfülle erwachsende und diese anzielende Theologie ist deshalb, wie man im Anschluss an den Tübinger und Freiburger Theologen Johann Baptist Hirscher (1788–1865) formulieren könnte, eine an der Fülle des Lebens orientierte „Lebenswissenschaft“⁴⁶ über die Grenzen im Leben und die Grenzen des Lebens hinaus.

⁴² Vgl. *Franziskus*, Brief an den Großkanzler der „Pontificia Universidad Católica Argentina“ zum hundertjährigen Jubiläum der Theologischen Fakultät. 3. März 2015, zit. nach: https://w2.vatican.va/content/francesco/de/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html (25.07.2019) – meine Übersetzung aus dem spanischen Original (in der deutschen Übersetzung auf der Homepage des Vatikan heißt es „in einem Grenzbereich“). Dazu *Michael Quisinsky*, Prolegomena einer Theologie als Lebenswissenschaft „auf der Grenze“. Papst Franziskus und die theologische Erkenntnislehre, in: *ThGI* 107 (2017) 137–156.

⁴³ *Franziskus*, Brief (wie Anm. 42).

⁴⁴ *Franziskus*, Botschaft zum 100. Jahrestag der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität von Argentinien (Buenos Aires, 1.–3. September 2015), zit. nach: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html (25.07.2019).

⁴⁵ Grundlegungen im Anschluss an Lieven Boeve bei *Michael Quisinsky*, Can Tradition (Not) Change? Truth in the History between God and Humanity, in: ders., *Katholizität* (wie Anm. 40), 292–326; ders., *Tradition and Normativity within an „Economy of Salvation“*, in: ebd., 327–344.

⁴⁶ *Walter Fürst*, Wahrheit im Interesse der Freiheit. Das Theologieverständnis Hirschers, in: Gebhard Fürst (Hg.), *Glaube als Lebensform. Der Beitrag Johann Baptist Hirschers zur Neugestaltung christlich-kirchlicher Lebenspraxis und lebensbezogener Theologie*, Mainz 1989, 89–113, bes. 102–104. Ich danke Bernd Hillebrand für den Hinweis auf diesen Beitrag. Vgl. auch *Quisinsky*, Prolegomena (wie Anm. 42).

„Auf der Grenze“ zu leben und zu denken ist natürlich keine einfache Aufgabe, weswegen einfache Antworten auch nicht Sache der Theologie sein können. Auch eine einfache Definition von „Grenze“ ist nicht möglich. Stattdessen nimmt eine Theologie „auf der Grenze“ die vielfältigen Grenzen und Begrenztheiten des Menschen wahr und benennt sie. Man muss keineswegs so weit wie der französische Philosoph Régis Debray gehen, der in diesem Zusammenhang zu einem „Lob der Grenze“ ausholt, was durchaus ambivalent ist.⁴⁷ Vielmehr gilt es die Ambivalenz der Grenzen selbst wahrzunehmen, die Leben ermöglichen bzw. fördern und Leben einschränken bzw. verunmöglichen können. Zunächst gilt es dabei zu bedenken, dass es ganz unterschiedliche Grenzen gibt.⁴⁸ So gibt es menschengemachte Grenzen: etwa politische zwischen Ländern, linguistische zwischen Sprachen, soziologische zwischen Milieus, kulturelle zwischen Mentalitäten. Wie die deutsch-französische Grenze zeigt, können Grenzen Distanz bis hin zu Konflikten schaffen, aber auch Ort wechselseitiger Bereicherung sein. Hier „auf der Grenze“ zu leben und zu denken heißt in erster Linie „zweisprachig“ bzw. mehrsprachig zu sein, um beide Seiten der Grenzen ins Gespräch bringen zu können. Ähnliches gilt auch von der „Interdisziplinarität“ über die wissenschaftlichen Fachgrenzen hinaus. Andere Grenzen sind dem Menschen als biologische Grenzen vorgegeben, etwa die Haut als die Grenze zwischen dem Körper und der Außenwelt. Während diese Grenzen Identität ermöglichen, schränken so manche medizinischen und psychologischen Grenzen körperlicher und geistiger Fähigkeiten deren Entfaltungsmöglichkeiten ein. Hier „auf der Grenze“ zu leben und zu denken heißt in erster Linie dem jeweils begrenzten Menschen in seiner personalen Würde zu begegnen und diese durch keine Begrenzung zu beeinträchtigen. Wieder andere Grenzen betreffen letztlich die Frage von Sein und Nichtsein, beginnend je persönlich mit der Biographie zwischen Geburt und Tod und endend mit der Frage, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts. Mit dieser Frage sind wir wieder bei Gott, von dem die Christ*innen glauben, dass er sich selbst begrenzt, um die Schöpfung ins Dasein zu rufen, und dass er die Schöpfung entgrenzt, um dem Menschen Lebensfülle zu eröffnen. Deshalb ist Horizont „katholischen“ Lebens und Denkens „auf der Grenze“ eine Lebensfülle dies- und jenseits der Grenzen. Dies hat Auswirkungen auf das, was als Leben in dem zu fassen ist, was man „Diesseits“ und „Jenseits“ nennt. Naturgemäß sind über ein Jenseits als göttlicher Lebensfülle nur begrenzt Aussagen möglich, und das wachsende Bewusstsein für diesen Sachverhalt auch im Christentum selbst dürfte ein Grund für den zunehmenden Ausfall der Rede vom Jenseits sein.⁴⁹ Die Bibel spricht diesbezüglich vornehmlich in Bildern, die ja *per definitionem* keine Definition sind.⁵⁰ Auch wenn manche dieser Bilder (ebenso wie manche theologischen Definitionen) den Zugang vieler Zeitgenoss*innen zur biblischen Botschaft begrenzen, wollen sie als solche

⁴⁷ Vgl. Régis Debray, *Lob der Grenzen*, Hamburg 2016. Zum theologischen Dialog mit Debray vgl. Claude Geffré; Régis Debray, *Avec ou sans Dieu? Le philosophe et le théologien*, Paris 2006.

⁴⁸ Vgl. Reinhard Neck; Heinrich Schmidinger; Christiane Spiel (Hg.), *Grenzen in den Wissenschaften (Wissenschaft – Bildung – Politik 20)*, Wien – Köln – Weimar 2015.

⁴⁹ Vgl. Michael N. Ebertz, *Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung (zeitzeichen 14)*, Ostfildern 2014.

⁵⁰ Vgl. z. B. Bernhard Feininger (Hg.), *Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung (SBS 225)*, Stuttgart 2011.

doch vielmehr menschlich-allzumenschliche Definitionen entgrenzen. In jedem Fall hat der Glaube an eine göttliche Lebensfülle jenseits der Grenzen des Menschseins Auswirkungen auf das Menschsein diesseits seiner Begrenzungen.

Gerade von der Lebensfülle her zeigt sich schließlich aber auch, dass es neben dem Gebot der „Grenz-Überwindung“ auch ein Verbot der „Grenz-Überschreitung“ geben muss.⁵¹ Das zeigt der Missbrauchsskandal in der Kirche ebenso wie manche Tendenz in der Arbeitswelt⁵² und insbesondere auch in der Medizin- und Bioethik.⁵³ Lebensfülle ist somit nicht einfach Grenzenlosigkeit, sondern beinhaltet auch Grenzen der Entgrenzung. Sie ist „be-entgrenzend“, insofern nicht der Mensch, sondern die Lebensfülle selbst es ist, die „die Grenzen des bloßen Menschseins auf Gott hin durchbricht“⁵⁴.

„Auf der Grenze“ zu leben und zu denken bedeutet in diesem Sinne also nicht, eine Meta-Theorie über Grenzen zu entwickeln. Es bedeutet im Licht der Auferstehung die jeweiligen Grenzen zu benennen und je neu zum Ort der Erkenntnis im Dienst der Lebensfülle zu machen. Wo immer menschliches Leben und Denken Grenzen erkennt und benennt und damit „definiert“, ohne Grenzen zum Selbstzweck zu erheben, wo immer menschliches Leben und Denken Grenzen überwindet, ohne Grenzen unsachgemäß zu überschreiten, erfolgt „auf der Grenze“ im Licht der Auferstehung eine Entgrenzung, die ihre Grenze in der Begrenzung der Lebensfülle findet. Das „Katholische“ als Bewegung auf die von Gott zugesagte Lebensfülle hin ist somit angesiedelt zwischen „De-finition“ und „Ent-Grenzung“. So kann man die Wechselseitigkeit von „De-finition“ und „Ent-Grenzung“ bzw. die „wechselseitige Ent-Grenzung“⁵⁵ als die eigentliche Definition von „katholisch“ betrachten.

5. „Katholischer“ Horizont von Lebens- und Heilsgeschichte(n)

Wer von Entgrenzung redet, wirft freilich auch die Frage auf, woraufhin entgrenzt werden soll. Der theologische Horizont hierfür wird mit dem Begriff des „Heils“ bezeichnet. Einer „Definition“ zufolge, die freilich wiederum von dem Definierten her alle menschlichen Definitionen entgrenzt, ist das Heil „die unüberbietbare Hineinnahme des Menschen in das Leben Gottes, wodurch das Geschöpf Anteil an der unvergänglichen göttlichen Lebensfülle erhält.“⁵⁶ So ist zwar das Heil, das in der Auferstehung eröffnet wurde und in der Teilhabe an der göttlichen Lebensfülle seine Vollendung findet, universal und menschlich nicht machbar. Aber dieses Heil wäre dem menschlichen Leben bloß äußerlich, wenn es nicht immer auch schon in der menschlichen Begrenztheit proleptisch

⁵¹ Vgl. *Rainer Funk*, *Der entgrenzte Mensch. Warum ein Leben ohne Grenzen nicht frei, sondern abhängig macht*, Gütersloh 2011.

⁵² Vgl. *Matthias Jung*, *Entgrenzung und Begrenzung der Arbeit (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft 26)*, Münster 2012.

⁵³ Vgl. *Gebhard Fürst; Dietmar Mieth (Hg.)*, *Entgrenzung des Menschseins? Eine christliche Antwort auf die Perfektionierung des Menschen*, Paderborn 2014.

⁵⁴ *Karlheinz Ruhstorfer*, *Gotteslehre (Gegenwärtig Glauben Denken 2)*, Paderborn 2010, 35.

⁵⁵ Vgl. Anm. 45.

⁵⁶ *Markus Knapp*, *Art. Heil. IV. Systematisch-theologisch*, in: *LThK*³ 4 (2006) 1262–1264, hier 1262.

Auswirkungen zeitigte. Dazu gehört insbesondere auch, Formen von „Unheil“ zu benennen und ihnen entgegenzuwirken,⁵⁷ sich mit den am Unheil leidenden Menschen zu solidarisieren – im Leben humanisierend und über den Tod hinaus im Gedächtnis.

Damit kommt ein spezifisch christlicher Blick auf die Geschichte ins Spiel. Im schon genannten Artikel 48 der Kirchenkonstitution geht das obige Zitat weiter: „Die Wiederherstellung“ – wir könnten auch sagen: die Lebensfülle – „also, die uns verheißen ist und die wir erwarten, hat in Christus schon begonnen, nimmt ihren Fortgang in der Sendung des Heiligen Geistes und geht durch ihn weiter in der Kirche.“ Die aus der Auferstehung resultierende Sakramentalität der Kirche hat eine Geschichte und sie bewirkt eine Geschichte. Die Kirche ist folglich „Zeichen und Werkzeug“ in und als Teil einer „Geschichte Gottes mit den Menschen“ und einer „Geschichte der Menschen mit Gott“⁵⁸. Nur nebenbei sei bemerkt, dass diese Geschichtlichkeit theologisch in eschatologischem Horizont zu fassen ist, Sakramentalität mithin die Vorläufigkeit der Kirche beinhaltet.⁵⁹

In der Tat erlebte mit dem Konzil die theologische Denkfigur der Heilsgeschichte eine Renaissance, wie etwa das nachkonziliare Standardwerk „Mysterium Salutis“ mit dem Programm einer heilsgeschichtlichen Dogmatik zeigt.⁶⁰ Daraus erwachsen fundamentale und letztlich nie abschließbare Fragestellungen.⁶¹ Allerdings wurde fast zeitgleich deutlich, dass das Verständnis von Geschichte und Geschichtlichkeit in historischer, soziologischer und philosophischer Sicht einem radikalen Wandel unterworfen war. Es wurde mehr und mehr in Frage gestellt, bis dann Francis Fukuyama das „Ende der Geschichte“⁶² behaupten konnte, das heute selbst schon wieder Geschichte ist.⁶³ Das brachte wiederum ein Paradoxon mit: Die Zeit der Wiederentdeckung der großen christlichen Erzählung von der Heilsgeschichte fällt zusammen mit dem „Ende der großen Erzählungen“⁶⁴.

Die Theologie hat seither durchaus Mühe, beides zusammenzudenken. Gerade aus diesem Paradoxon aber, Heilsgeschichte nach dem Ende der Geschichte leben und denken zu wollen, erwächst im Horizont der Lebensfülle wiederum eine Perspektive des Katholischen. Im Grunde genommen besteht dessen große Erzählung darin, viele kleine Erzäh-

⁵⁷ Vgl. *Mariano Delgado; Volker Leppin (Hg.)*, Gott in der Geschichte. Zum Ringen um Heil und Unheil in der Geschichte des Christentums (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 18), Fribourg 2013.

⁵⁸ Vgl. *Otto Hermann Pesch*, Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Bd. 1: Die Geschichte der Menschen mit Gott; Bd. 2: Die Geschichte Gottes mit den Menschen, Ostfildern 2008–2010; vgl. auch *Georg Esser; Christian Frevel (Hg.)*, Theologie der Geschichte – Geschichte der Theologie (QD 294), Freiburg 2018.

⁵⁹ Vgl. *Burkhard Neumann*, „Schattenhaft und doch getreu“ (Lumen gentium 8). Überlegungen zum Verhältnis von Ekklesiologie und Pneumatologie, in: *ThPh* 93 (2018) 536–554, bes. 539–524.

⁶⁰ Vgl. *Mariano Delgado*, Mysterium Salutis als innovativer systematischer Ansatz im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil, in: *Guy Bedouelle; ders. (Hg.)*, La réception du Concile Vatican II par les théologiens suisses. Die Rezeption des II. Vaticanums durch Schweizer Theologen (SF 111, Series historica 7), Fribourg 2011, 167–178.

⁶¹ Vgl. 50 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil. Theologen der Welt beraten. Kongresstext zum Konzilsjubiläum vom 12.–15. April 2015 in Paris/Frankreich, in: *Böttigheimer; Dausner (Hg.)*, Vaticanum 21 (wie Anm. 27), 661–785, hier 680–691.

⁶² Vgl. *Francis Fukuyama*, Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?, München 1992.

⁶³ Vgl. *Srećko Horvat*, Nach dem Ende der Geschichte. Vom Arabischen Frühling zur Occupy-Bewegung, Hamburg 2013.

⁶⁴ Dazu *Jan Rohgalf*, Jenseits der großen Erzählungen. Utopie und politischer Mythos in der Moderne und Spätmoderne, Berlin 2015.

lungen zur Geltung zu bringen: Die universale (göttliche) „Heilsgeschichte“ besteht aus einer Vielzahl von konkreten (menschlichen) „Heilsgeschichten“. Dieser aus dem Glauben erwachsende Gedanke gehört m. E. durchaus zu jenen, von denen behauptet werden kann, dass mit der Postmoderne über diese hinaus eine „katholische“ Entgrenzung postmodern begrenzter Realitätsverständnisse möglich und notwendig ist.⁶⁵ In diesem Sinn wird m.E. auch und vielleicht gerade in postmodernen Zeiten „mit Heilsgeschichte das spezifisch christliche Gott-Welt-Verhältnis formuliert, das genauerhin als sakramentales zu charakterisieren ist.“⁶⁶ Dass dies vor interreligiösem Horizont erst eingeholt werden muss, kann an dieser Stelle nur vermerkt werden.⁶⁷

Heilsgeschichte zu denken beinhaltet damit zwar nach wie vor die eigentlich undenkbar Aufgabe, einerseits von einem universalen Horizont auszugehen, damit nicht die Grenzen des Menschen die Grenzen der Heilsgeschichte werden.⁶⁸ Insofern dieser universale Horizont in menschlicher Begrenztheit aber nicht einholbar ist, muss andererseits von Heilsgeschichte immer auch konkret gesprochen werden, was in der Summe ebenso undenkbar ist. Jeder Versuch, sich der Fülle dieses universalen Geheimnisses zu nähern, führt zu neuen Konkretionen. In dichtester Form ist dies grundgelegt in Jesus Christus, der als wahrer Gott und wahrer Mensch „universale concretum“⁶⁹ ist und von dem GS 22 sagt, dass „sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft (aufklärt)“. Mit anderen Worten erwächst aus der Inkarnation ein „katholisches“ Verständnis von Leben und Denken, in der die uneinholbare Einheit der Geschichte und die ebenso uneinholbare Vielheit der Geschichten im Horizont der göttlichen Lebensfülle ihre Verbindung finden.⁷⁰

⁶⁵ Dazu *Michael Quisinsky*, Die Inkarnation – „nur ein Faktum“?! Christlicher Realismus jenseits des Faktischen und Postfaktischen, in: *Karlheinz Ruhstorfer* (Hg.), *Zwischen Progression und Regression. Streit um den Weg der katholischen Kirche*, Freiburg 2019, 184–205.

⁶⁶ *Kurt Koch*, Art. Heilsgeschichte. III. Systematisch-theologisch, in: *LThK*³ 4 (2006) 1341–1343, hier 1343. Dazu jetzt auch *Föbel*, *Offenbare Auferstehung* (wie Anm. 42), bes. 461–474.

⁶⁷ Vgl. die Überlegungen zur „Ent-Grenzung Gottes“ mit dem Verweis auf die Analogie-Regel des IV. Lateranense (DH 806) bei *Ottmar Fuchs*, *Sakramente – immer gratis, nie umsonst*, Würzburg 2015, 45. Grundsätzlich auch *Felix Körner*, *Religionstheologie als Geschichtstheologie. Dogmatischer Vorschlag*, in: *Gianluca de Candia*; *Philippe Nouzille* (Hg.), *Sancta morum elegantia stile e motivi di un pensara teologico. Miscellanea offerta a Elmar Salmann*, Rom 2018, 535–541.

⁶⁸ Vgl. das Plädoyer für eine „heilsgeschichtliche Metaphysik“ bei *Karlheinz Ruhstorfer*, *Befreiung des „Katholischen“*. An der Schwelle zu globaler Identität, Freiburg 2019, 126.

⁶⁹ *Werner Löser*, „Universale concretum“ als Grundgesetz der *Oeconomia Revelationis*, in: *HfTh* 2 (1985) 108–121.

⁷⁰ Von daher will sich mir nicht so recht erschließen, warum sich trotz offensichtlicher Unterschiede, die aber durchaus in ein konstruktives Spannungsverhältnis gebracht werden können, „[s]akramentales und postmodernes Denken [...] zueinander wie zwei einander sich ausschließende Gegensätze verhalten“ sollten (so *Karl-Heinz Menke*, *Sakramentalität. Wesen und Würde des Katholizismus*, Regensburg 2012, 326). Zu Menkes Ansatz vgl. auch *Klaus Vechtel*, *Das Katholische als Herausforderung. Überlegungen zur gegenwärtigen theologischen Diskussion um die Kirche*, in: *ThPh* 90 (2015) 60–82.

6. Ergebnis und Ausblick

Paradoxien prägen das Leben und Denken. Christlich mit Paradoxien umzugehen ermöglicht Katholizität, Katholizität ermöglicht es, christlich mit Paradoxien umzugehen. Dies führte zur „De-finition“ des Katholischen als eine voran-gehende „wechselseitige Entgrenzung“.

Wenn Papst Franziskus im Gefolge des Konzils und in der Ausrichtung eines sakramental-paradoxen christlichen Lebens und Denkens zu einem wahrhaft katholischen Leben und Denken „auf der Grenze“ einlädt, ähnelt dies einem Gedanken, den wenige Tage vor der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils der protestantische Theologe Paul Tillich anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels so zum Ausdruck brachte: „Das Dasein auf der Grenze, die Grenzsituation, ist voller Spannung und Bewegung. Sie ist in Wirklichkeit kein Stehen, sondern ein Überschreiten, ein Zurückkehren, ein Wiederrückkehren, ein Wiederüberschreiten, ein Hin und Her, dessen Ziel es ist, ein Drittes, jenseits der begrenzten Gebiete zu schaffen.“⁷¹ In „ökumenischer Katholizität“⁷² ist hiermit übrigens auch die fundamentale Bedeutung des „differenzierten Konsenses“ grundgelegt, der als hermeneutische Grunddynamik nicht nur im ökumenischen Bereich in der Begegnung komplementärer Positionen *neue* Erkenntnisse über die beiden sich begegnenden Positionen hinaus ermöglicht und dies näherhin im Dienst an der Gesellschaft.⁷³

Das ist anstrengend. Das braucht Zeit. Deshalb ermutigt Papst Franziskus, dass sich das Herz

„nach dem Maß von Christi Herz ausdehnen [muss]. Langmut ist in einem gewissen Sinn ein Synonym von Katholizität: Sie ist die Fähigkeit, grenzenlos zu lieben, aber zugleich treu und mit konkreten Handlungen auf die jeweiligen Situationen einzugehen. Das Große zu lieben, ohne das Kleine zu vernachlässigen; die kleinen Dinge in der Sichtweite der großen lieben, denn [...] ‚nicht eingegrenzt vom Größten und dennoch umschlossen vom Kleinsten, das ist göttlich‘.“⁷⁴

Der argentinische Papst Franziskus zitiert hier den schwäbischen Protestant Friedrich Hölderlin (1770–1843), der seinerseits die Grabinschrift des spanischen Katholiken Ignatius von Loyola (1491–1556) zitiert.⁷⁵

⁷¹ Paul Tillich, Grenzen. Rede bei der Verleihung des „Friedenspreises des deutschen Buchhandels“ in Frankfurt am 23.9.1962, in: ders., Impressionen und Reflexionen. Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen (Gesammelte Werke 13), Stuttgart 1972, 419–428, hier 420; vgl. auch ders., Auf der Grenze. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs, Stuttgart 1962.

⁷² François-Xavier Amherdt; Paulino Gonzalez; Martin Hoegger; Hyounou Paik (Hg.), Vers une catholicité œcuménique? (PTD 38), Fribourg 2014.

⁷³ Dazu Michael Quisinsky, Theologie als angewandter Glaube. Ökumenische Impulse zur gesellschaftlichen Verantwortung christlichen Lebens und Denkens, in: Cath(M) 72 (2018) 215–230.

⁷⁴ Öffentliches Konsistorium für die Kreierung von neuen Kardinälen. Papstmesse. Predigt von Papst Franziskus. Vatikanische Basilika. Samstag, 14. Februar 2015, zit. nach: https://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150214_omelia-concistoro-nuovi-cardinali.html (25.07.2019).

⁷⁵ „Non coerceri maximo, contineri minimo, divinum est“, zit. nach Friedrich Hölderlin, Gedichte. Hyperion oder Der Eremit in Griechenland. Briefe (Bibliothek der Weltliteratur), Berlin 1991, 137.

Wenn also „katholisch“ als eine voran-gehende „wechselseitige Ent-Grenzung“ „definiert“ werden kann, die produktiv und konstruktiv mit den Paradoxien des Lebens und Denkens umgeht, so ist dies möglich, wenn und insofern Definitionen und Entgrenzungen im Geist Gottes erfolgen: „Die Katholizität erfordert und verlangt diese Spannungspolarität zwischen dem Teil und dem Ganzen, zwischen dem Einen und dem Vielen, zwischen dem Einfachen und dem Komplexen. Diese Spannung aufzuheben widerspricht dem Leben des Geistes.“⁷⁶ In diesem Sinn ist der Kirche um ihrer Sendung für die Welt willen zu wünschen, ihre Katholizität immer neu als Nachfolge Jesu in der Kraft des Heiligen Geistes zu leben und zu denken.

A definition of the nature of Catholicism is a highly relevant contribution towards the formation and relationship of society and history. Based on the example of France (1), Michael Quisinsky outlines certain paradoxes of Catholicity (2) which have to be assessed with regard to the general sacramentality of the Church (3). Hereby, the faith of the Church introduces opportunities beyond these paradoxes to reach a comprehension of Catholicity from God's fullness of life which leads to a life creating dynamic of "mutual de-limitation" "on the frontier" (Pope Francis) (4). Such a definition of Catholicity proves its genuine truth by being able to locate human life and reasoning within the horizon of salvation history (5).

⁷⁶ Franziskus, Botschaft (wie Anm. 44).