

Rainer Bucher

„Sie sind nicht mehr katholisch“

Lerneffekte eines eliminatorischen Katholizismus

◆ Was „katholisch“ bedeutet, ist zwar mit dem II. Vatikanischen Konzil geklärt, dennoch wird um die Bedeutung des Begriffs innerkirchlich gestritten. Rainer Bucher nimmt die „eliminatorische“ Interpretation des Begriffs in den Blick. Er geht der Frage nach, worin die Faszination liegt und belegt, warum sie theologisch, geistlich und pastoral falsch ist. Aufgrund seiner Analyse plädiert er für eine „situative Katholizität“, die sich dadurch auszeichnet, dass sie achtsam, entschieden und zugleich barmherzig ist. (Redaktion)

1 „Katholizität“: Markierung der Polarität von Universalität und Partikularität

Dass Exklusion und Inklusion, Ausschluss und Einschluss auf das engste und komplexeste miteinander verwoben sind, erfahren wir alltäglich im familiären, gesellschaftlichen und kirchlichen Leben.¹ Wir wissen dies nicht zuletzt auch aus den subtilen Analysen der Luhmannschen Systemtheorie. Auf die Kirche(n) bezogen steht nun gerade das Adjektiv „katholisch“ für diesen komplexen Zusammenhang, meint es doch einerseits die universale Inklusion aller in das Volk Gottes durch die in Jesus Christus erfolgte Berufung aller Menschen zu Gott, und gleichzeitig jene konfessionelle Teilinstitution der Christenheit, deren Partikularität schon innerhalb des Christentums, geschweige denn innerhalb der ganzen Menschheit unübersehbar ist. Bei

jedem Beten des Glaubensbekenntnisses changiert denn auch das Verständnis von „katholisch“ zwischen diesen beiden Semantiken, so sehr, dass die evangelischen Brüder und Schwestern, für die dieses Changieren nicht interne Spannung, sondern potenziellen Ausschluss bedeutet, das „katholisch“ bekanntlich durch „allgemein“ ersetzen.

Es ist daher merkwürdig, dass man sich seit geraumer Zeit in der katholischen Kirche ausgerechnet um das „Katholische“ streitet. Schließlich ist gerade das „Katholische“ begrifflich der Anspruch auf das Allgemeine und Umfassende, eröffnet dieser Begriff einen umfassenden Horizont, *innerhalb* dessen dann das Spiel der Differenzen anzusetzen wäre. Freilich hatte dieser umfassende Horizont, versteht man ihn als Merkmal der empirischen römisch-katholischen Kirche, immer schon eine gewisse fiktionale Qualität. Mit der bis heute

¹ Siehe dazu jetzt: Johann Pock/Birgit Hoyer/Michael Schüßler (Hg.), *Ausgesetzt. Exklusionsdynamiken und Exposureprozesse in der Praktischen Theologie* (Werkstatt Theologie 20), Wien–Berlin 2012.

andauernden Kaskade der demütigenden Reichweitenverluste der katholischen Kirche ab der Reformation bis zur aktuellen Individualisierung religiöser Praktiken wurde er vollends zur Utopie – also einem Nicht-Ort. Aber auch Nicht-Orte, und gerade sie, entwickeln ihre gefährliche Faszination.

Andererseits ist es auch wieder gar nicht so verwunderlich, dass man sich in der katholischen Kirche ausgerechnet um das „Katholische“ streitet und gerade diese Kategorie lange eine entscheidende Abgrenzung markierte und bei manchen immer noch markiert, eine Abgrenzung gar um alles, also um das ewige Heil. Denn genau besehen wird mit der *Nota Ecclesiae* „katholisch“ nicht die Universalität festgehalten, sondern die Kluft zwischen universalem Anspruch und real begrenzter Reichweite und damit auch, wie man mit ihr umzugehen gedenkt. Die kirchengeschichtlich auffindbaren Antworten auf diese Frage decken bekanntlich die ganze Bandbreite menschlichen Handelns ab: von Mord und Totschlag mit gutem Gewissen über papale Weltherrschaftsansprüche bis zu den interreligiösen Friedensgebeten von Assisi.²

Schon mit den altkirchlichen Auseinandersetzungen um den Donatismus³ beginnt jene innerkirchliche Tradition, die das Kirchenattribut „katholisch“ als Exklusionsinstrument begreift und einsetzt.

Diese Tradition wurde nach und nach in Theorie wie Praxis immer weiter verfeinert, schließlich konnte das Papsttum im Mittelalter tatsächlich zur Auffassung kommen, zumindest in die Nähe einer weltlich-politischen, papstkirchlichen Universalintegration gekommen zu sein, und es hat denn auch entsprechende Ansprüche explizit, wenn auch de facto erfolglos erhoben.⁴

Die Lösung des II. Vatikanums für dieses Problem ist epochal. Sie hält die Spannung fest, nimmt sie aber aus der potenziell gefährlichen Differenz von Anspruch und Wirklichkeit und transponiert sie in einen heilsgeschichtlichen Horizont. Das II. Vatikanum setzt zwischen der römisch-katholischen Kirche daher eine eindeutige, aber keine ein-eindeutige, also umkehrbar eindeutige Beziehung an. Es hält fest, dass die Gnade in allen „Menschen guten Willens“ unsichtbar wirke, und *Gaudium et spes* 22 formuliert weiter in schöner Balance zwischen geistlichem Inklusivismus und institutionellem Pluralismus: „Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.“

Zentraler Referenzort dieser Diskussion auf und nach dem Konzil war bereits

² Ein ausgewogenes Kompendium dieser ambivalenten Geschichte liegt vor in: *Arnold Angenendt*, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, 4. durchgesehene Aufl., Münster 2008.

³ Vgl. *Anneliese Felber*, *Zwei Wörter mit langer Gewaltgeschichte: „compelle intrare“* (Lk 14,23), in: *Protokolle zur Bibel* 18 (2009), 123–132.

⁴ Ansprüche, die, wie ich gestehe, immer noch eine faszinierende Aura entwickelten, als ich im Sommer 2012 in den Kapitulinischen Museen vor den Originalen zweier ihrer Spitzendokumente, dem „*Dictatus papae*“ Gregors VII. (1075) und der Bulle „*Unam sanctam*“ Bonifaz VIII. (1302) stand. Nachzuschauen in: *Lux in arcana. The Vatican secret archives reveals itself. Catalogue of the Exhibition at Rome, Musei Capitolini*, 2012, 62, 67.

das früher in *Lumen gentium* 8 gewählte „subsistit“ gewesen, das „einen markanten Unterschied zur Totalidentifikation der Kirche Jesu Christi mit der real existierenden römisch-katholischen Kirche markiert“⁵ und mit dem „das Konzil ein streng identitätslogisches Paradigma der Ekklesiologie“ bereits „in der Kirchenkonstitution“ aufsprengt und damit „formal die Spannung als solche“ festschreibt, worauf Gregor Maria Hoff zu Recht hinweist.⁶

2 Die Unhaltbarkeit jedes eliminatorischen Katholizismus⁷

Jede eliminatorische Interpretation des „Katholizismus“-Prädikats ist damit lehramtlich obsolet geworden, sie ist es zudem auch religionspolitisch, theologisch und geistlich. Sie ist religionspolitisch unhaltbar, denn ihre Skepsis gegenüber der Demokratie und ihrem Prinzip der Volkssouveränität, ihre versteckte oder offene Kontinuität mit der „Gottes-Mord“-Tradi-

tion in der Einstellung zum Judentum, vor allem aber ihr Konzept eines „katholischen Staates“ inklusive der grundsätzlichen Ablehnung und höchstens taktischen Akzeptanz von Religionsfreiheit („Keine Freiheit für den Irrtum“⁸) würden die katholische Kirche innerhalb demokratischer Gesellschaften und auch in der Weltgemeinschaft rettungslos marginalisieren, ja grundsätzlich desavouieren.

Theologisch aber ist diese Position unhaltbar, da sie den Gottesbegriff um zwei seiner zentralen Elemente, die ungeschuldete Liebe Gottes und seine grundsätzliche Nicht-Verfügbarkeit, bringt, den Kirchenbegriff von seiner notwendigen Relativierung auf diesen Gottesbegriff hin entkoppelt, den Traditionsbegriff aber seines zentralen dynamischen Elements beraubt.

Eine solche Theologie vergisst, dass „Gott Liebe ist“ (vgl. 1 Joh 4,8) und gerade dann gegenwärtig wird, „wenn nichts als Liebe getan wird“ (*Deus caritas est* 31c), und sie übergeht die Größe und Majestät Gottes, indem sie sich diese verfügbar

macht. Eine solche Theologie macht Gott, dieses Prinzip universaler Inklusion, zu einem Gott der realen Exklusion. Eine solche Theologie vergisst auch, dass die Kirche „Zeichen und Werkzeug“ dieser Liebe ist, und sie setzt in einer Art von ekklesiologischem Monophysitismus die Kirche an Gottes Stelle. Darüber hinaus vergisst sie, dass die Tradition als die gültig erinnerte Geschichte der innovatorischen Entdeckungen des Glaubens unserer Väter und Mütter im Glauben verrät, wer sie punktualisiert und totalisiert.

Geistlich aber ist diese Position unhaltbar, da sie die schlimmste aller möglichen schrecklichen Folgen von Religion nach sich zieht: die Lieblosigkeit mit gutem Gewissen und transzendenter Ausdehnung. Sie schickt, buchstäblich und metaphysisch, andere in die Hölle und übergeht damit ein grundlegendes Element der Botschaft Jesu in seinem eschatologischen Aufruf zur Umkehr: die abgrundtiefe Erlösungsbedürftigkeit aller – bei gleichzeitigem allgemeinen und unbedingten Heilswillen Gottes.

Pastoraltheologisch gesehen dürfte diese geistliche Ebene die wichtigste sein, denn zum einen schützen kirchliches Lehramt und wissenschaftliche Theologie die religionspolitische und die theologische Ebene vor dem eliminatorischen Katholizismus, während die dritte, die individuelle und geistliche Ebene ihm relativ ungeschützt ausgesetzt ist. Zum anderen aber hat diese geistliche Ebene die unmittelbarsten und direktesten Auswirkungen sowohl auf die Vertreter eines eliminatorischen Katholizismus selbst wie auf dessen Opfer. Hier kann auch die „pragmatische Maxime des Geistlichen“ aus Mt 7,20: „An

ihren Früchten also werdet ihr sie erkennen“ am unmittelbarsten verifiziert werden. Freilich scheint mir hier auch die entscheidende Abgrenzungslinie zu jedem ehrenwerten Konservativismus zu liegen, dessen Kennzeichen die Orientierung an den bisherigen Konkretionsformen des Christlichen darstellt.

3 Lerneffekte

So religionspolitisch, theologisch und geistlich unhaltbar der eliminatorische Katholizismus ist, so sehr muss man ihn ernst nehmen. Nicht nur, weil er nach wie vor Opfer produziert und zudem in Zeiten partieller Militarisierung anderer Weltreligionen gewisse Chancen zugespielt bekommt. Man muss ihn ernst nehmen, weil man generell seine Gegner ernst nehmen muss, zumal wenn sie einem in der gleichen Kirche begegnen. „... sprich nicht leichtsinnig vom Feinde“, so die durchaus hellsichtige Mahnung des katholischen Reaktionsärs Carl Schmitt, schließlich gelte: „Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt.“⁹

Was fasziniert an den Positionen des eliminatorischen Katholizismus, und zwar durchaus nicht einfach zurückweisbar, so sehr, dass selbst intelligente Menschen wie der Büchnerpreisträger Martin Mosebach ihm seit längerem offenkundig verfallen sind und konsequenterweise der Kirche nahelegen, wieder den „Wert des Verbietens“¹⁰ zu entdecken und den Blasphemieparagrafen zu verschärfen?

Liest man die Texte aus den einschlägigen Milieus, so scheinen mir fünf Merkmale als bedenkenswerte attraktive Merk-

⁵ Gregor M. Hoff, Im Raum der Differenzen. Marginalie einer Theologie des Katholischen, in: Claude Ozankom (Hg.), *Katholizität im Kommen. Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse*, Regensburg 2011, 63–70, 68.

⁶ Ebd., 69.

⁷ Als „eliminatorschen Katholizismus“ definiere ich jenes katholische Milieu, das den Heilswillen Gottes an die aktive und umfassend gebots- und glaubenstreue Zugehörigkeit zur eigenen Religionsgemeinschaft bindet und damit tendenziell alle anderen Menschen aus der Heilsgemeinschaft eliminiert. Natürlich gibt es da in Praxis wie Theorie vielfältige Abstufungen. Zur modernen Entstehung eines solchen Milieus im katholischen Bereich siehe die ausführliche Rekonstruktion von Wilhelm Damberg, Die Priesterbruderschaft St. Pius X (FSSPX) und ihr politisch-geistesgeschichtlicher Hintergrund, in: Peter Hünermann (Hg.), *Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder*, Freiburg i. Br. 2009, 69–122. Als pastoraltheologisch durchbuchstabierten systematischen Gegenentwurf siehe: Ottmar Fuchs, *Wer's glaubt wird selig ... Wer's nicht glaubt, kommt auch in den Himmel*, Würzburg 2012.

⁸ Vgl. hierzu zusammenfassend: Josef Isensee, Keine Freiheit für den Irrtum. Die Kritik der katholischen Kirche an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt. 104 (1987), 296–336, als umfassende Monografie für den deutschen Bereich: Rudolf Uertz, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil*, Paderborn 2005.

⁹ Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen*, Berlin 1963, 87.

¹⁰ Frankfurter Rundschau, 18.6.2012.

male des eliminatorischen Katholizismus rekonstruierbar: eine gewisse marktauffällige Unterscheidbarkeit, inhaltliche Klarheit und Bestimmtheit, ein historischer Kontinuitätsanspruch sowie die Anmutung persönlicher Entschiedenheit. Man erkennt den eliminatorischen Katholizismus leicht, er hat auf alles eine in sich kohärente Antwort, er kann auf die Tradition verweisen und auf eine wirkliche Hingabe an den Glauben durch seine Träger.

Mit seiner doppelten radikalen Alternativpositionierung zum mainstream von Kirche wie jenem der liberalen modernen Gesellschaft und mit seinem ästhetischen und theoretischen Anti-Modernismus agiert der eliminatorische Katholizismus durchaus marktattraktiv, wenn auch vor allem auf dem Medienmarkt und daher doch leicht überschätzt. Auf dem religiösen Markt zählt aber tatsächlich wie auf jedem Markt Unterscheidbarkeit, zählt, unkompliziert wahrnehmbar und identifizierbar zu sein, zählt ein Markendesign, das sich vom üblichen Massenangebot absetzt: All dies besitzt der eliminatorische Katholizismus zur Genüge. Zudem schöpft er daraus ein für manche attraktives Distinktions- und Elitepathos.

Attraktiv ist aber auch seine inhaltliche Klarheit, wie sie sich theologisch-wissenschaftlich etwa im neuscholastischen Theoriedesign voller distinkter Sätze und Entscheidungen zeigt¹¹ und im Alltag der Verkündigung in instruktionsorientierter Katechetik dokumentiert, die auf alle rele-

vanten Fragen des Glaubens- und Sittenlebens eindeutige Antworten bereithält und damit in der Unübersichtlichkeit der Postmoderne tatsächlich eine enorme Orientierungskapazität entwickelt.

Faszinierend ist auch der – freilich natürlich aufs höchste fiktive¹² – Anspruch auf historische Kontinuität mit früheren Phasen der Kirchen- und Glaubensgeschichte. Bekanntlich hat die Historisierung des Wissens und der Wissensprozesse auch religiöser Institutionen und kognitiver Positionen im späten 18. Jahrhundert begonnen, sie startete dabei mit der Schriftkritik sogar im religiösen Feld. Erlebt man diese Historisierung als unzulässige Relativierung von Glaubenspositionen, religiösen Praktiken und kirchlichen Institutionen, bleibt kein anderer Ausweg, als dem eine Technologie der aktiven Stillstellung entgegenzusetzen. In diesem „Dispositiv der Dauer“¹³ entsteht dann nicht nur die „Messe aller Zeiten“, wird Petrus zum „ersten Papst“ und muss jede Dogmenentwicklung geleugnet werden, es werden auch spezifische Ästhetiken und Praktiken mit unverkennbarem Zeitindex, etwa aus dem Barock oder der Gegenreformation, als „zeitlos katholisch“ deklariert. Daraus ergibt sich die Fiktion einer in Wort, Ästhetik, Handlung und Institution über Zeit und Raum kohärenten religiösen Sozialgestalt der katholischen Kirche.

Vor allem aber auch die Anmutung persönlicher Entschiedenheit in Zeiten einer in diesen Kreisen als „Beliebigkeit“

definierten biografischen Optionsvielfalt dürfte eine hohe Faszinationskraft ausüben. Wer bei den Piusbrüdern eintritt, trifft in seiner eigenen Wahrnehmung eine „Entscheidung für die Entschiedenheit“ und das mehrfach: als Priesteramtskandidat sowieso und als Priesteramtskandidat einer mit rigoroser Disziplin vorgehenden Religionsgemeinschaft.

Es würde leichtfallen, in den einschlägigen Texten der diversen und untereinander oft auch zerstrittenen Gruppen Belege für Diskurse der Abwertung bis hin zur Verachtung gegenüber der römisch-katholischen Großkirche zu finden, die darauf abzielen, dass dort all dies gerade nicht zu finden ist: Erkennbarkeit und Attraktivität, Klarheit, Kontinuität und persönliche Glaubensentschiedenheit. Statt dessen, so der dortige Normaldiskurs, sei die nachkonziliare Kirche als Religionsgemeinschaft im vollsten Niedergang, herrsche unzulässige Liberalität und völlige Unklarheit in den zentralsten dogmatischen Positionen, werde mit der eigentlich katholischen Tradition offensiv gebrochen und fehle jede persönliche Entschiedenheit in der Lebensführung, etwa in der Beachtung kirchlicher Gebote in Ritus und Moral.

4 Situative Katholizität

Dass jeder eliminatorische Katholizismus sich gegen Gott und die Menschen verfehlt, braucht nicht weiter erörtert zu werden. Seine Strategien des Ausschlusses sind zutiefst unchristlich. Formal aber hebt er die im Katholizismusattribut gespeicherte Spannung von Universalität und Partikularität in Richtung universalisierte Partikularität auf – ein klassisches Merkmal von Häresien.

Das von diesen Gruppen so denunzierte, weil die Kirche genau umgekehrt

als partikuläre Universalität begreifende II. Vatikanum hat in einem seiner Spitzensätze geschrieben: „Ja selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger, so gesteht die Kirche, war für sie sehr nützlich und wird es bleiben“ (GS 44). Begreift man den eliminatorischen Katholizismus als einen wirklichen Gegner der katholischen Kirche, was er ja nicht nur im konzeptionellen, sondern auch im politischen Sinne ohne Zweifel ist, dann stellt sich die Frage: Wofür ist er nützlich?

Nun ist an einem Feind immer zweierlei nützlich: Man sieht an seinen offenkundigen Schwächen, wie es sicher nicht geht, und an seinen, schwieriger natürlich zuzugebenden, Stärken, wo die eigenen Schwächen liegen. Meistens ist es dabei so, dass der Feind die Schwächen wirklich benennt, aber sie ausnützt und also mit falschen Mitteln bekämpft. So auch im Falle des eliminatorischen Katholizismus.

Wenn inhaltliche Klarheit, das Bewusstsein historischer Kontinuität, das Distinktions- und Elitepathos der „kleinen Herde“ sowie die Anmutung persönlicher Entschiedenheit an diesen Gruppen faszinieren, dann kann die Großkirche der Frage nicht ausweichen, wie es denn mit all dem in ihr selber steht. Wenn auch die Konzepte, Modelle und Lösungen des eliminatorischen Katholizismus hierfür entschieden zurückgewiesen werden müssen, so bleibt die Frage, wie denn das, was im eliminatorischen Katholizismus zu Recht attraktiv ist, auch in den Kontexten konziliar orientierter Kirche entdeckt und gefunden werden kann. Dies dann unter der zweifachen Bedingung, nicht den offenkundigen religionspolitischen, theologischen und geistlichen Defiziten des eliminatorischen Katholizismus zu unterliegen und andererseits gesamtgesellschaftlich handlungs- und anschlussfähig zu bleiben

¹¹ Wenn dies auch, natürlich, eher eine stilistische, denn eine inhaltliche und diskursive Klarheit ist. Immerhin streiten sich diese Kreise auch mit ihren so klaren Sätzen untereinander aufs heftigste.

¹² Real kann er sich bestenfalls auf die Trient-Rezeption des 19. Jahrhunderts beziehen und stellt im Ganzen zumindest bei der älteren Generation wohl eine gewisse biografische Treue zur eigenen Kindheit und Jugend dar.

¹³ Zu diesem Begriff: Rainer Bucher, Kirchenbildung in der Moderne. Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1998, 39–62.

und nicht nur für eine Minderheit kognitiv und ästhetisch Ungleichzeitiger da zu sein, sondern für „die Welt dieser Zeit“, so die doppelte Indizierung heutiger Pastoral im Titel der konziliaren Pastoralkonstitution.

Wenn „Katholizität der Kirche“ als Nota Ecclesiae den universalen Heilsauftrag der Kirche und die ihr geschenkte umfassende Heilsfülle meint,¹⁴ näherhin „als innere Katholizität den ganzen Besitz an Wahrheit u. Heilsgütern“ und „als äußere Katholizität die räuml[iche] u[nd] zeitl[iche] Unbegrenztheit ihrer Sendung u[nd] deren Verwirklichung“¹⁵, dann geht es bei der „Katholizität“ pastoraltheologisch gesehen um die Zuordnung von Raum, Zeit und konkreter Pastoral in konkreten Sozialformen der Kirche. Offenbar haben diese sich aber völlig neu konstelliert.

Mit einiger Schematisierung wird man sagen können, dass in der christianitas des

Mittelalters Zeit, Raum, christliches Sinnsystem und kirchliche Sozialform vom Anspruch her, aber eben auch im Horizont des alltäglichen Bewusstseins tatsächlich in eins fielen: Was man kannte in Stadt und Land, war umgeben von einem letzten, einem allgemein christlichen Horizont. Natürlich war dies realiter nur die halbe Wahrheit: Es gab Juden innerhalb dieses Horizonts und an dessen Rändern andere Christen mit der Orthodoxie und andere Religionen mit dem Islam. Aber unmöglich schien es nicht, den Weltkreis als Ganzen zu „katholisieren“. Noch der Vertrag von Tordesillas, auf Initiative von Papst Alexander VI. geschlossen, teilte 1494 die Welt zwischen den beiden katholischen Weltmächten Portugal und Spanien auf. Der konkrete persönliche Erlebnishorizont der vielen Einzelnen aber war sowieso für die allermeisten durch die eine katholische Kirche bestimmt.

Die Konfessionalisierungsschübe im 16. und 19. Jahrhundert ließen „katholisch“ nun nicht nur zum Konfessionsmerkmal, also zum Partikularitätsmarker werden, sondern zwangen die „römisch“-katholische Kirche auch, den Anspruch auf den Raum de facto aufzugeben. Nur so konnte im Binnenbereich die Kongruenz von Zeit, Inhalt und Sozialform gerettet werden. Die Neuzeit wurde so zur „Zeit der Kirche“. Natürlich wurde der Anspruch auf den orbis mundi bis heute nicht de jure aufgegeben, wie etwa Norbert Lüdecke betont.¹⁶ Aber realiter galt bis zum II. Vatikanum: Interne Verdichtung und Abdichtung geht vor Öffnung nach außen. Diese

Weiterführende Literatur:

Wilhelm Damberg, Die Priesterbruderschaft St. Pius X (FSSPX) und ihr politisch-geistesgeschichtlicher Hintergrund, in: Peter Hünermann (Hg.), Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder, Freiburg i. Br. 2009, 69–122.

Alois Schifferle, Die Pius-Bruderschaft. Informationen – Positionen – Perspektiven, Kvelaer 2009.

Ottmar Fuchs, Wer's glaubt wird selig ... Wer's nicht glaubt, kommt auch in den Himmel, Würzburg 2012

¹⁴ Helmut Merklein, Katholizität der Kirche. I. Biblisch-theologisch, in: LThK³, Bd. V, 1370–1372, 1370.

¹⁵ Joaquín Salaverri, Katholizität der Kirche, in: LThK², Bd. VI, 90–92, 90.

¹⁶ Norbert Lüdecke, Globales Kirchenrecht – Chance des Katholischen, in: Claude Ozankom (Hg.), Katholizität im Kommen (s. Anm. 5), 49–62.

„kirchliche“ Formatierung der Katholizität freilich forderte hohe Kosten: den de facto-Verzicht auf die räumliche Katholizität und eine fast gewaltsam ahistorische Interpretation der temporalen Katholizität.

Der eliminatorische Katholizismus zeigt sich nun als Radikalvariante dieser Form einer spezifischen Konstellation von Zeit, Raum, christlichem Sinnsystem und kirchlicher Sozialform. Seine Radikalisierung wird von ihm selber nicht als solche, sondern als Treue und Kontinuität erlebt, und das ist auch nicht völlig falsch, insofern sie tatsächlich durch die Nicht-Reaktion auf die fundamentalen Änderungen der Kontextbedingungen zustande kam und damit indirekt eine durchaus konsequente Folge der erwähnten ahistorischen Interpretation der temporalen „Katholizität“ darstellt.

Zwei Kontexte aber haben sich eben doch radikal verändert und daher zur Radikalisierung des eliminatorischen Katholizismus geführt. Im innerkirchlichen Theoriebereich geschah diese Kontextänderung durch das II. Vatikanum, das daher das Hauptangriffsziel dieser Gruppen wurde. Es hat einerseits die temporale Katholizität vom Paradigma „Stillstellung“ auf das Paradigma „Entwicklung“ umprogrammiert, Katholizität mithin als sachliche Entwicklungskontinuität mit allen vorherigen Formen des Christlichen und nicht mehr als entwicklungsfreie Identität begriffen. Zum anderen aber wurde die räumliche Universalität nicht mehr kirchlich, sondern theologisch gefasst, im Sinne des bereits zitierten Satzes aus GS 22 „daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.“ Die

Kirche ist nun nicht mehr die Grenze der Berufung der Menschen zu Gott, sondern „nur“ ihr „Zeichen und Werkzeug“.

Andererseits kehrte sich in den 60er-Jahren des 20. Jahrhunderts das Abhängigkeitsverhältnis von Individuum und kirchlicher Institution zunehmend um, geriet die Kirche unter den Zustimmungsvorbehalt der eigenen Mitglieder. Das aber bedeutet, dass sich Raum, Zeit, christliches Sinnsystem und auch christliche Pastoral grundsätzlich neu konstellieren. Es kann daher nicht mehr um die Rettung der (Rest-)Kongruenz dieser vier Kategorien gehen, sondern um die situative Realität, Intensität und Kreativität ihres Zusammenspiels. Mit anderen Worten: Kirchliche Sozialformen werden sich grundsätzlich vom Paradigma Dauer auf das Paradigma Ereignis¹⁷ umstellen müssen.

In diesem Rahmen nur wird es möglich, aber eben auch notwendig sein, Aufmerksamkeit durch Distinktion, inhaltliche Klarheit, Anschluss an den Glauben unserer Väter und Mütter und persönliche Entschiedenheit zu realisieren. Es wird darum gehen, *situative Katholizität* zu entwickeln. Wenn Katholizität der Kirche ihren universalen Heilsauftrag und die ihr geschenkte umfassende Heilsfülle meint, dann bedeutet dies, dass kein Ort, kein Ereignis von diesem universalen Heilsauftrag und dieser umfassenden Heilsfülle ausgeschlossen ist.

Es bleibt dann die Frage, wie konkrete kirchliche Räume beschaffen sein müssen, die solche situative Katholizität, also aufmerksame und ehrliche, klare und unterschiedene, aus dem Schatz der Tradition lebende und zutiefst liebevolle Katholizität fördern. In den sich zuspitzenden reli-

¹⁷ Vgl. Michael Schüßler, Mit Gott neu beginnen. Eine temporale NeufORMATIERUNG von Pastoral und Theologie in ereignisbasierter Gesellschaft, Theol. Fak. Graz Habil. 2012.

gionspolitischen Krisen der Gegenwart, in denen die potenzielle mediale Ubiquität zu religiös induzierten Erhitzungswellen rund um den Globus führt, wird es darauf ankommen, Gott nicht zu „seinem eigenen Haus- und Hofgott“ zu machen, „der alle beißt, die fremd über die Schwelle treten“¹⁸, sondern wirklich katholisch zu sein.

Der Autor: Prof. Dr. Rainer Bucher, geb. 1956, Leiter des Instituts für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie an der Katho-

lisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz; *Neuere Publikationen: wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche*, Würzburg 2012; *Klerus und Pastoral* (hg. zusammen mit Johann Pock), Wien-Berlin 2010; *Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart 2010; *Priester des Volkes Gottes. Gefährdungen – Grundlagen – Perspektiven*, Würzburg 2010.

¹⁸ So Matthias Drobinski, Die wahre Blasphemie, in: SZ vom 18.9.2012, 4.