

Weltliche und kirchliche Katholizität

VON JOSEF SMOLIK

Die Frage der Einheit der Kirchen, das eigentliche Thema der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, erschien auf der Vollversammlung in Uppsala manchen Teilnehmern als eine Art Flucht vor der Wirklichkeit. Die Vollversammlung konzentrierte sich auf die Erneuerung der Welt. Die Frage nach der Einheit der Kirche wurde in den Kontext der Erneuerung der Welt hineingestellt, in der die Rassen-, Klassen- und Altersunterschiede überwunden, die Güter der Erde recht gebraucht und vermehrt und die Menschenrechte hergestellt werden. Das Ziel der ökumenischen Bewegung – die kirchliche Katholizität – geriet in dieser veränderten Lage an die zweite Stelle. Das stellt die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vor die Frage, ob sie nicht ein Gebiet ist, in das man sich vor den aufgewühlten Wellen der Welt flüchten kann, das jedoch für die junge Generation jede Anziehungskraft verliert, weil es statt des engagierten Dienstes den Luxus der theologischen Diskussion betreibt.

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieses Artikels diese Lage erschöpfend zu analysieren. Seit Uppsala ist es klar, daß man die kirchliche Katholizität nicht isoliert von der weltlichen Katholizität sehen kann. Die ökumenische Bewegung kann nicht nur aus den theologischen Faktoren erklärt werden. Die nichttheologischen Faktoren spielten bei ihrer Entstehung und in ihrem Leben eine bedeutende Rolle mit. Man kann nicht leugnen, daß die radikale Säkularisierung, die besonders in den sozialistischen Ländern in Erscheinung tritt, indirekte Auswirkungen auf die ökumenische Bewegung hatte. Das Ringen um die kirchliche Katholizität wird von marxistischen Soziologen als eine Art Selbstverteidigung des Christentums, das seine Positionen und seinen Einfluß verliert, interpretiert. Die ökumenische Bewegung stellt nach dieser Auffassung eine Antwort auf die universalistischen Ansprüche des Säkularisierungsprozesses dar.

Wir wollen in den folgenden Ausführungen das Verhältnis kirchlicher und weltlicher Katholizität im ökumenischen Denken des letzten Jahrzehnts erörtern. Sodann wollen wir einige grundsätzliche Gedanken zum Problem der Katholizität entwickeln.

I. Von Montreal nach Canterbury

In der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung spürte man seit dem Anfang der sechziger Jahre, daß das Verhältnis zwischen der Einheit der Welt und der Einheit der Kirche ein ernstes theologisches Problem darstellt. Die Welt-

konferenz in Montreal 1963 formulierte als die Aufgabe für die weitere Arbeit an diesem Problem die Frage, wie „Christi Herrschaft über die Welt beschrieben werden muß . . . Darf man darunter nur die Ausübung seiner Herrschaft durch die Kirche verstehen? Ist es eine Herrschaft, die er *jetzt* ausübt, auch abgesehen von der Gemeinschaft der Gläubigen, und wenn, dann wie?“¹ In dem Wort an die Kirchen aus Montreal finden wir Formulierungen, die dieses Problem signalisieren: „Wir sind auf dem Weg zur Einheit der Christen. Das haben wir in Montreal von neuem gesehen, denn uns wurde gezeigt, daß der Herr der ganzen Welt am Werk ist, was auch immer wir tun. Er gestaltet eine Welt, die nicht verleugnen kann, daß sie eine Welt ist, es sei denn, sie zerstörte sich selbst. In dieser Welt finden wir Christen uns zueinandergezogen und -getrieben. Das ist gemeint, wenn wir von einer ‚ökumenischen Wirklichkeit‘ sprechen, die schneller Gestalt gewinnt, als wir es verstehen oder zum Ausdruck bringen können.“²

Die weitere Entwicklung war nicht ohne Spannungen, wie die Konferenz in Aarhus (1964) zeigt. Einerseits bestand die Tendenz, die traditionelle Thematik der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Taufe, Eucharistie, Ordination usw.) als das einzig legitime Gebiet zu betrachten, andererseits spürte man, daß man der Problematik der Welt nicht ausweichen kann. Das Thema „Schöpfung, neue Schöpfung und die Einheit der Kirche“ war das Ergebnis der Auseinandersetzungen über diese Frage.

Eine Wendung in dem Denken über das Verhältnis kirchlicher und weltlicher Katholizität brachte die Konferenz in Bristol (1967). Der Vorsitzende des Arbeitsausschusses, Bischof O. Tomkins, charakterisierte diese Wendung auf folgende Weise: „Wir wurden uns in wachsendem Maße der Tatsache bewußt, daß eine *neue Dimension* der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und eine neue Konzeption ihrer Aufgabe unausweichlich sind. Einheit wird so gesehen, daß in ihr der Mensch in der Schöpfung und in der Geschichte erscheint. Viele von Ihnen beteiligten sich an dem geistigen Ringen, das dem Referat von Professor Sittler in Neu-Delhi folgte, und an unseren Auseinandersetzungen in Aarhus, ob dies eine legitime Aufgabe für die Kommission sei.“³

Die Entdeckung der neuen Dimension hatte Konsequenzen für die inhaltliche und methodische Arbeit der Kommission. Man erkannte, daß die Frage der Einheit der Welt für die Frage der Einheit der Kirche nicht nur im soziologischen, sondern auch im theologischen Zusammenhang zu beurteilen ist. Das Dokument der I. Sektion aus Uppsala bringt das zum Ausdruck: „Wenn wir die Schau der Einheit, die dieser Generation gewährt ist, und die vielen Gaben göttlichen Großmuts betrachten, die zur Bereicherung der Menschheit gegeben sind, wird uns die Tragik unserer Spaltungen — einschließlich unserer Spaltungen auf dieser Vollversammlung — erneut bewußt. Wir sehen ein, wie hohl und leer unser

Reden über Katholizität klingen mag und wie weit wir hinter dem Ruf des Heiligen Geistes zurückbleiben.“⁴

Man machte jedoch noch eine weitere inhaltliche Entdeckung. Es ist unmöglich, das Verhältnis zwischen der Einheit der Welt und der Einheit der Kirche in statisch-ontologischen Kategorien auszudrücken. Das Studienprojekt über die Herrschaft Christi (Finality of Christ) scheiterte ebenso, wie das Thema „Schöpfung, neue Schöpfung und die Einheit der Kirche“ unerfüllt blieb, wahrscheinlich auch darum, weil man sich vom ontologischen Denken nicht genug trennen konnte. Man kann das Verhältnis von kirchlicher und weltlicher Katholizität nur unter dem Aspekt der Sendung der Kirche in der Welt in dynamischen, eschatologischen Kategorien betrachten.

Es ist allerdings noch zu einer weiteren Akzentverschiebung gekommen, die durch den Wechsel des ursprünglich vorgeschlagenen Titels für die erste Sektion der Vollversammlung gekennzeichnet ist. Die Kommission wählte statt des Titels „Die Einheit der Kirche in einer zusammenschrumpfenden Welt“ den Titel „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche“. So taucht in den ökumenischen Auseinandersetzungen der Begriff der Katholizität auf, der die Atmosphäre der sich vertiefenden Gespräche mit der römisch-katholischen Kirche zeigt.

Die methodische Veränderung bestand in der Aufnahme der dialogischen Methode. Diese Methode wurde bei der Ausarbeitung des Dokumentes „Gott in Natur und Geschichte“ erfolgreich gebraucht. Es ist interessant, daß sich die Legitimierung der dialogischen Methode fast gleichzeitig mit der Aufnahme der kritisch-historischen Methode für die traditionellen Themen der Kommission eignete.

Die weitere Entwicklung nach Bristol und Uppsala geht in der Richtung der sich vertiefenden Konvergenz der ökumenischen Thematik. Diese Thematik konzentriert sich auf den Begriff des Humanum. Dieser Begriff bildet den gemeinsamen Nenner weltlicher und kirchlicher Katholizität. In der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung kommt dadurch endlich das lange Zeit umstrittene Thema zur Geltung. Die Tagung des Arbeitsausschusses in Canterbury besprach das Studiendokument „Einheit der Kirche – Einheit der Welt“. Im folgenden wollen wir einige Gedanken als Beitrag zur Aussprache über dieses Thema darlegen.

II. Die Problematik der Katholizität

Das Thema der Katholizität heute?

Wir erwähnten schon, daß auf der Vollversammlung in Uppsala die Frage der Katholizität an den Rand geriet. Die Situation wurde von der Theologie des Säkularen beherrscht. Der orthodoxe Theologe J. Meyendorff charakterisiert diese

Theologie auf folgende Weise: „Die Kirche hat für diese Theologen keine zentrale Stelle in der Ökonomie des Heils; die Einheit wird zur Frage zweiten Ranges; Probleme von Glauben und Kirchenverfassung scheinen ihnen uninteressant. Ein anderer Aspekt dieser Theologie (repräsentiert auf verschiedene Weise bei Bultmann und Tillich) ist die Verneinung der Bedeutsamkeit der Geschichte für den christlichen Glauben.“⁵

Diese Lage, in der noch das Echo der ökumenischen Desillusionierung nach der Konferenz in Montreal nachklingt, hat zweifellos ihre positiven und negativen Züge. Zu den negativen Zügen gehört die Gefahr, daß die ökumenische Bewegung ihr Gesicht verliert, daß sie nur ein verspätetes Echo der Forderungen der säkularen Humanismen darstellt, worauf E. Schlink aufmerksam macht.⁶ Ich sehe jedoch in dieser Lage auch positive Motive. Die ökumenische Bewegung kommt zu der Erkenntnis, daß die Grundlagen für eine ökumenische Theologie tiefer und breiter angelegt werden müssen. Es ist nötig, die Bedeutsamkeit der Geschichte für den christlichen Glauben in der Auseinandersetzung mit dem theologischen Existentialismus zu klären und das Verhältnis zwischen der Ökonomie des Heils, in der die Kirche ihre wichtige Rolle hat, und der Theologie der Entwicklung zu analysieren.

Dies alles stellt die Frage, ob die Zeit nun schon reif ist, die Frage kirchlicher Katholizität präziser als bisher theologisch zu konturieren, oder ob es noch zu früh wäre, weil noch viel Studienarbeit zu leisten ist und in der ökumenischen Gemeinschaft noch mehr zusammengelebt werden muß. Dieses Zögern und Abwarten, dem Gedanken kirchlicher Katholizität schärfere Konturen zu geben, hat seine Analogie auch auf dem Gebiet der organisatorischen Bestrebungen in der Ökumene. Man kann das an dem Problem der Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche im Ökumenischen Rat illustrieren. Lukas Vischer zeigt, daß die Gemeinsame Arbeitsgruppe zu dem Schluß kam, daß keine Kirche oder Institution den Anspruch erheben kann, die ökumenische Bewegung zu repräsentieren, weil es nur *eine* ökumenische Bewegung gibt.⁷ Laßt uns noch die Feststellung Barths hinzufügen, daß „der motus oecumenicus außerhalb der katholischen Kirche entstanden ist“.⁸ L. Vischer erwähnte schon im Jahre 1966, daß die römisch-katholische Kirche die Mitgliedschaft in der ökumenischen Gemeinschaft annehmen könnte. „Der Umstand, daß die Forderung im § 12 des Dekrets über den Ökumenismus nach anfänglichem Zögern schließlich in verhältnismäßig starker Weise in anderen Texten des Konzils, wie dem Dekret über die Kirche in der heutigen Welt, aufgenommen worden ist, könnte darauf hindeuten, daß die Schwierigkeit allmählich überwunden werden kann und daß sich die römisch-katholische Kirche in immer stärkerem Maße bereit findet, der Gemeinschaft der Kirchen nicht nur in Offenheit gegenüberzutreten, sondern sich in sie einzufügen.“⁹

Ein anderer Weg zur Einheit, der seit der Reformation nicht mehr erwogen

wurde, ist der Weg des ökumenischen Konzils. Man findet ganz kontroverse Urteile darüber, wie sich die Reformation zu diesem Gedanken stellte. Hans Küng, der sich mit dem Gedanken des ökumenischen Konzils eingehend befaßt hat, schreibt, daß „schon Luther und Melancthon im späteren Stadium der Reformation ein evangelisches Konzil im Grunde fürchteten, da von ihm eher eine Schwächung als eine Stärkung der Einheit zu erwarten war“.¹⁰ Demgegenüber behauptet K. E. Skydsgaard, daß Luther „sein ganzes Leben sich nach einem Konzil, das christlich und frei wäre, sehnte“.¹¹ Die evangelischen Kirchen in der Tschechoslowakei feiern in diesem Jahre die dreihundertjährige Wiederkehr des Todestages des letzten Bischofs der Brüderunität, Johann Amos Comenius. Sein von dem Heidelberger Slawisten Tschischewski vor dem Kriege gefundenes Werk „De emendatione rerum humanarum consultatio catholica“¹² schlägt ein ökumenisches Konzil und ein kirchliches Konsistorium (eine Analogie des Weltrates der Kirchen) vor.

Die Vollversammlung in Uppsala äußerte sich positiv zu dem Gedanken des ökumenischen Konzils. „Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen, die einander verpflichtet sind, sollten auf die Zeit hinarbeiten, wenn ein wirklich universales Konzil für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen kann.“¹³ So taucht dieser Gedanke seit der Reformationszeit wieder auf. Von viel mehr als von einem Auftauchen kann man jedoch zur Zeit nicht sprechen. In diesem Zusammenhang scheint es, daß in der Frage der Vertiefung der Einheit innerhalb der ökumenischen Bewegung die Frage des Kairos eine wichtige Rolle spielt.

Die Gefahr der Abstraktheit

Das kirchliche und das weltliche Denken über die Katholizität leiden an gefährlicher Abstraktheit. Sowohl der Begriff säkularer Katholizität wie auch der Begriff kirchlicher Katholizität sind sehr vage und unbestimmt in ihrer Abstraktheit. Der Mangel ökumenischer Erwägungen über die Einheit liegt in der Unklarheit, die daraus entsteht, daß man diesen Begriff gebraucht, ohne ihn näher zu definieren. Was versteht man unter dem Begriff der säkularen Katholizität? Es kann sich doch nicht nur um eine Summe von Menschen, von Völkern, von verschiedenen Kulturen und Traditionen handeln. Man kann sich die Menschheit in ihrer Einheit auch nicht als eine utopisch aufgefaßte Weltbruderschaft vorstellen. Es handelt sich um einen geschichtlichen Prozeß, wobei allerdings die Perspektiven und die Gestalt dieses Prozesses aus verschiedenen Teilen der Welt verschiedenartig erscheinen. Wir laufen immer wieder Gefahr, die Menschheit nach unserem eigenen Muster vereinigen zu wollen, nach dem Muster, das wir uns auf Grund unserer spezifischen geschichtlichen Erfahrungen bildeten und das wir an andere Teile der Welt anpassen möchten. Allmählich bahnt sich in der

Ökumene das Bewußtsein den Weg, daß die Anthropologie den Schlüssel für das Verständnis der Einheit der Welt liefert. Die Analysen der säkularen Anthropologien zeigen jedoch, daß es sich auch in ihnen nicht um den universalen Menschen handelt, sondern um eine ideologische Abstraktion, die partikularistisch ist, die nicht vereinigt, sondern trennt.

Ebenso vage sind die Vorstellungen von kirchlicher Katholizität. Auch sie stellt oft nur eine entweder platonische oder juristische Abstraktion dar. Die unsichtbare Einheit der Kirche, wie sie besonders Calvin hervorhebt, war nicht imstande, nationale und politische Spannungen innerhalb des Protestantismus zu überwinden. Auch die missionarisch und eschatologisch verstandene Katholizität bleibt oft nur ein Ideal, das sehr weit von der geschichtlichen Wirklichkeit entfernt ist. Der Mangelhaftigkeit der juristischen Auffassung der Katholizität, die die charismatischen Momente im Leben der Kirche ablehnt, versucht die Betonung des Volkes Gottes in „Lumen gentium“ entgegenzuwirken. Das Echo der Einheitsformel von Neu-Delhi ist ein überzeugendes Beispiel dafür, daß man gerne das Gebiet der bloßen Abstraktion im Denken über die Katholizität verlassen möchte. Die Neigung zu logischen oder juristischen Abstraktionen ist besonders im westlichen Christentum sehr groß. Der Beitrag des orthodoxen Denkens in den Diskussionen über die Einheit besteht gerade darin, daß er durch seinen Nachdruck auf die Liturgie, auf das logisch Unfaßbare und juristisch Unverfügbare hinweist und so auf die doxologisch erlebte Katholizität dringt, die logische und juristische Strukturen überragt, weil sie im Geheimnis der Heiligen Trinität ihren Ausgangspunkt findet.

Liturgie als Ausgangspunkt der Katholizität

Die theologische Diskussion über die Katholizität wird von der Spannung zwischen der missionarisch-eschatologischen Auffassung der Katholizität, die zur Abstraktion verführt, und der ontologischen Auffassung, die sich leicht institutionalisiert, beherrscht. Diese Spannung zeigt, daß kirchliche Katholizität sich in den Rahmen der einfachen aristotelischen Logik nicht einordnen darf. Diese beiden Auffassungen können nur in der gottesdienstlichen Gemeinschaft überwunden werden. Der logisch unlösbare Widerspruch zwischen der Katholizität als Gegebenheit und der Katholizität als Aufgabe wird in der gottesdienstlichen Dimension aufgehoben. Kirchliche Katholizität kann nicht ohne den gemeinsamen Gottesdienst gefunden werden. Im Gottesdienst begegnen wir dem universalen Menschen Jesus in der Partikularität seiner jüdischen Menschlichkeit. In dieser Begegnung finden wir die wahre Menschlichkeit in der Vergebung, die nicht nur eine Abstraktion, sondern wahre Realität ist. Die tiefste Lösung der Spannung zwischen den Heiden und den Juden konnte nur in der Vergebung Christi gefunden werden.

Dieser Erfahrung der gottesdienstlichen Begegnung mit dem universalen Menschen gibt die patristische Theologie ihren Ausdruck im christologischen Dogma vom Gottmenschen und im Dogma der Trinität. Die Doxologie, in der die Heilige Trinität immer wieder vorkommt, ist das Bekenntnis der universalen Tragweite der in Christus erlebten Gemeinschaft. (Es ist nicht uninteressant, daß Hegel seinen Universalismus aus dem Gedanken der Trinität ableitet. Die Theologie des Todes Gottes ist unter anderem auch ein Ausdruck des Verlustes der universalen Dimension der Theologie in den protestantischen Denominationen, die ihre Gottesvorstellung mit ihren engen geschichtlichen Horizonten verbunden haben.)

Die christliche Gottesdienstversammlung ist eine höchst engagierte Versammlung, weil sie innerhalb des Gottesdienstes den Ruf zur Sendung hört, dem sie nicht ausweichen kann. In der Verwirklichung dieser Sendung wird die Katholizität real in der säkularen Geschichte bis in das Märtyrertum, wie die Heiligenfeste zeigen. Wenn die Einheit Wirklichkeit annehmen soll, muß sie im Gottesdienst und in der konkreten Aktion im geschichtlichen Kontext verankert werden. Dieser Kontext wird heute am schärfsten durch die Rassenfrage und durch die Frage des Hungers konturiert.

Die Theologie des Säkularen?

Wenn es schon schwierig ist, den Inhalt kirchlicher Katholizität begrifflich zu bewältigen, obwohl man sich dabei auf eine tausendjährige Tradition stützen kann, so ist diese Aufgabe im Falle weltlicher Katholizität theologisch fast unlösbar. Die Theologie des Säkularen versteht säkulare Katholizität als einen geschichtlichen Prozeß der Humanisierung. Das Ziel dieses Prozesses fordert die Veränderung der gegebenen Strukturen. Die hervorragenden Vertreter dieser Theologie sind fast dabei, diesem Prozeß nicht nur einen universalen, sondern sogar einen theologischen Charakter eines neuen Äons zu geben. Der Prozeß der Humanisierung und der Demokratisierung hat seine philosophischen Wurzeln im Naturrecht, wie J. Habermas nachweist.¹⁴ Er wuchs nicht direkt aus den christlichen Kirchen, die ihm lange Zeit höchst kritisch gegenüberstanden. Erst in der Gegenwart, da dieser Prozeß eine globale Gestalt annimmt, kommt es in der ökumenischen Bewegung zu einer Veränderung, wie das auf der Vollversammlung in Uppsala dokumentiert wurde.

Es wäre jedoch eine falsche Beurteilung der Lage, wenn man meinen würde, daß in den Kirchen die positive Einstellung zum Säkularisierungsprozeß schon die Oberhand gewonnen hat. Die orthodoxen Theologen sehen in der Säkularisierung keinesfalls eine Erscheinung solcher Potenz, die ihr die Theologie des Säkularen zuschreibt. Ebenso lehnt die Tradition der konservativen Evangelikalen diese Theologie ab. Inmitten einzelner Kirchen läuft die Trennungslinie

in diesen Fragen hindurch. Die ökumenische Bewegung muß sich mit den säkularen Humanismen, die besonders die junge Generation ansprechen, die in ihnen einen Weg zur Einheit der Menschheit in Frieden und Gerechtigkeit sieht, konfrontieren. In dieser Konfrontation teilt sich die gegenwärtige Christenheit in zwei Strömungen: die eine verbindet den Gedanken der kirchlichen Katholizität mit dem Universalismus der säkularen Humanismen so eng, daß das zu einem ekklesiologischen Ausverkauf führt, die andere verschanzt sich in alten Traditionen, so daß sie den Kontakt mit dem Menschen von heute verliert, was zum allmählichen Absterben der Kirche führen muß. Keiner von diesen Wegen ist theologisch gangbar. Die Frage der Konfrontierung mit dem Universalismus der säkularen Humanismen wird so zum Prüfstein der kirchlichen Katholizität. Die ökumenische Bewegung in der gegenwärtigen Form kann nur dann überleben, wenn es ihr gelingt, eine Plattform des Dialogs für diese Positionen zu sein.

Neue Schöpfung

Säkulare Katholizität erreicht in der Gegenwart eine kosmische Dimension. Josef Sittler¹⁵ machte auf diese Entwicklung schon in Neu-Delhi aufmerksam. Die Ergebnisse der Naturwissenschaft veränderten schrittweise seit der Renaissancezeit das Gesicht der Welt. Diese Tatsache blieb eine lange Zeit außerhalb des Interesses des theologischen Denkens und des geschichtlichen Bewußtseins der Menschheit. Der Marxismus machte auf die geschichtliche Bedeutung dieser Tatsache aufmerksam. In der Gegenwart kommt es auf dem Gebiet der technischen Entwicklung zu neuen, tiefen Veränderungen. Die technisch-wissenschaftliche Revolution ermöglicht, in den Kosmos einzudringen. Die allmähliche Vereinigung der Menschheit ist eine technische Notwendigkeit. Es kommt allerdings nicht nur zu äußeren Veränderungen. Die Konsequenzen der technisch-wissenschaftlichen Revolution spiegeln sich im Bewußtsein der Menschen ab. Im menschlichen Bewußtsein kommen neue Gedanken auf, die in ihm verschüttet waren. Man wird sich dessen bewußt, daß es nur eine Welt gibt. Die atomare Bedrohung ruft Weltbewegungen für den Frieden hervor. Bei der Teilnahme an den Ergebnissen der kosmischen Forschung erlebt die Menschheit die Tatsache der Einheit wie nie zuvor. Die Verbindung des wissenschaftlich-technischen und des geschichtlichen Bewußtseins mündet in die Futurologie aus, die eine Art säkularer Eschatologie darstellt. Die kosmische Dimension, die vor einigen Jahrzehnten Teilhard de Chardin entdeckte, wird vom Menschen des 20. Jahrhunderts immer mehr erlebt.

Der Prozeß der Humanisierung und der Technisierung entwickelt sich jedoch nicht automatisch in einer harmonischen Beziehung. Er wird auch von einer ganzen Reihe von Schattenseiten begleitet, wie die schon erwähnte Atombombe verdeutlicht. Das Humanum wird in diesem Prozeß einer der schwersten Prüfungen ausgesetzt. Die Kirche, die in der Eucharistie die universale Menschlichkeit

Jesu in ihrer geschichtlichen Partikularität erlebt, stellt schon durch ihre bloße Existenz einen Beitrag für das Humanum dar, indem sie die tiefsten Spannungen unter den Menschen zur Versöhnung bringt. Die Kirche ist jedoch auch dazu berufen, sich von der Ebene des unmenschlichen Handelns prophetisch zu distanzieren. Die kirchliche Katholizität ist nicht eine solche Katholizität, die die geschichtliche Totalität nur versöhnt. Sie schließt auch aus der geschichtlichen Wirklichkeit und aus der Schöpfung jene Kräfte aus, die die Existenz und die Möglichkeit der einen Welt ernsthaft bedrohen. In dieser zweifachen Bewegung der diakonischen Solidarität und der prophetischen Distanz findet die Kirche ihre Sendung, die Welt von innen als die neue Schöpfung zu integrieren. In dieser Sendung besteht das Bindeglied weltlicher und kirchlicher Katholizität.

Katholizität in der Sendung

Eine bewußte Begegnung kirchlicher und weltlicher Katholizität steht jetzt erst am Anfang. In den letzten Jahren prägte man für diese Begegnung den Namen „Dialog“. Im Dialog verändert sich das Verhältnis von Welt und Kirche. Die Kirche gibt das Bestreben auf, die Welt in der Verbindung mit der Macht zu christianisieren, die Welt hört auf, die Kirchen nur als Requisiten der Geschichte zu betrachten. Der Dialog hilft, die Kluft der Vorurteile zu überbrücken, die zwischen der Kirche und der Welt aus der Disproportionalität ihrer gegenseitigen Entwicklung, in der die Kirche zurückblieb, entstanden sind. Der Dialog dient der Kirche, das Anliegen der säkularen Humanismen zu erkennen und sachlich und sachgemäß in ihrer Verkündigung zu reden.

Das Verhältnis der Kirche und der Welt erschöpft sich jedoch nicht nur im Dialog. Verhältnismäßig schwer setzt sich der Gedanke des Dialogs in der Kirche durch, was ein Zeichen dafür ist, daß die Kirche ihr Gegenüber in der Welt als das Gebiet ihrer Sendung und ihres Dienstes nur schwer zu erkennen vermag. Aber die Kirche enthüllte endlich die missionarische Tragweite der Katholizität und der Apostolizität. Der Gedanke der Sendung in der Welt und die kirchliche Katholizität gehören zusammen, wie aus dem Gebet Jesu ersichtlich ist (Joh. 17, 21). Die Einheit der Christen, für die Jesus betet, ist nicht ein Ziel in sich, ist nicht auf sich selbst bezogen. Der Einheitsgedanke wird in einem Atem mit dem Sendungsgedanken ausgesprochen.

Wir dürfen jedoch nicht vergessen, daß der Einheitsgedanke im Gebet Jesu in der trinitarischen Theologie verwurzelt ist. Die Existenz der Einheit der Kirche, nicht die Auflösung der Kirche in der Welt, ist die Voraussetzung der Erfüllung der Sendung Jesu. Kirchliche Katholizität ist in der johanneischen Theologie nicht durch die Bedrohung der Christen in der Welt bedingt. Erst eine spätere, institutionelle Auffassung der Einheit nahm diese Züge der Verteidigung vor der Welt im Ringen mit der Gnosis an. In der biblischen Auffassung ist die Einheit die

Einheit des Glaubens, daß Gott Jesus Christus gesandt hat, und die Einheit der Liebe in der Gemeinschaft der Kirche. Diese Liebe spiegelt die Liebe zwischen Gott dem Vater und dem Sohn im Heiligen Geist wider. Diese trinitarisch verankerte Einheit wird allerdings falsch verstanden, wenn sie die Perspektive der Welt aus ihrer Sicht verliert. Die Bitte um die Einheit, damit die Welt glaubt, zeigt, daß kirchliche Katholizität einen missionarischen Charakter hat.

Zur Erfüllung der Sendung genügt jedoch nicht nur die Verkündigung der Versöhnung, sondern auch der diakonische und prophetische Dienst an der Rettung der Menschlichkeit und der Menschheit. Kirchliche Katholizität kann der Welt nicht aufgezwungen werden. Die Welt kann sie nur im Glauben erkennen. Darin besteht auch die Schwierigkeit der Frage, ob kirchliche Katholizität auch für Nichtgläubige institutionell sichtbar sein muß. Die Wahrnehmung der Katholizität in der Sendung hilft den Vorwurf zu widerlegen, daß die ökumenische Bewegung nur einen Abglanz weltlicher Katholizitäten darstellt, und glaubwürdiger zu bekennen: *credo unam sanctam catholicam ecclesiam*.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Montreal 1963, S. 34.
- ² L. Vischer, *Die Einheit der Kirche*, 1965, S. 181.
- ³ *New Directions in Faith and Order*, 1967, S. 163.
- ⁴ *Berichte aus Uppsala 1968*, S. 16.
- ⁵ *New Directions*, S. 93.
- ⁶ E. Schlink, *Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche*, *Ök. Rundschau*, 1/1969, S. 6–22.
- ⁷ L. Vischer, *The World Council of Churches – Fellowship of All Churches*, in: *Ecumenical Review*, 3, 1968, S. 225–244; deutsch in: *Ök. Rundschau*, 3/1968, S. 197 ff.
- ⁸ K. Barth, *Ad limina apostolorum*, 1967, S. 33.
- ⁹ L. Vischer, *Das römisch-katholische Verständnis des Ökumenismus und der Ökumenische Rat der Kirchen*, in: *Kerygma und Dogma*, 3/1966, S. 234.
- ¹⁰ H. Küng, *Kirche im Konzil*, 1963, S. 57.
- ¹¹ K. E. Skydsgaard, *La Reformation en tant qu' événement oecumenique*, in: *Oecumenica* 1969, S. 246.
- ¹² Dm. Tschischewski, *Neue Comeniusfunde*, *Zeitschrift für slavische Philologie* XII, Leipzig 1935.
- ¹³ *Uppsala 1968*, S. 14.
- ¹⁴ J. Habermas, *Naturrecht und Revolution in Theorie und Praxis*, 1967.
- ¹⁵ J. Sittler, *Zur Einheit berufen*, *Neu-Delhi* 1961, S. 512–523.