

## EVANGELISCHE KATHOLIZITÄT

Auf den ersten Blick scheint das Thema dieser Überlegungen einen Widerspruch zu beinhalten. Die Alternative lautet gewöhnlich: Evangelisch oder katholisch — aber beides miteinander scheint unvereinbar zu sein. Die Väter der Reformation haben offensichtlich anders darüber gedacht. Sie haben immer die alte katholische Kirche reformieren wollen und wollten damit gerade die Identität und die Katholizität festhalten. Der Kampf zwischen beiden Konfessionen ist, höchstwahrscheinlich im 17. oder 18. Jahrhundert, so entschieden worden, daß evangelisch und katholisch zu Konfessionsbezeichnungen wurden, und zwar in der Form, daß die römisch-katholische Kirche das Prädikat katholisch für sich allein und ausschließlich beanspruchte. Wir finden in offiziellen Verlautbarungen — vor allem des 19. Jahrhunderts — immer wieder die Formulierung „Die Heilige Römisch-katholische Kirche“. Es liegt auf der Hand, daß sich auch in der römisch-katholischen Kirche der Begriff der Katholizität verengt hat. Wir wollen im folgenden den Versuchen nachgehen, das Wort „katholisch“, und damit selbstverständlich auch die Sache, wieder zurückzuholen in unsere Kirche und in unsere Theologie.

Friedrich Heiler, einer der großen Förderer der ökumenischen Bewegung, hat 1919 in Uppsala einen Vortrag mit dem Thema „Evangelische Katholizität“ gehalten. Er beginnt mit der Feststellung: „Es gibt für den strengen Katholiken nur ein Christentum, das katholische Christentum; jede abweichende Form christlichen Glaubens ist eine Abirrung von der unfehlbaren Wahrheit, deren Hüterin die Kirche Roms ist, und umgekehrt ist der Katholizismus für viele evangelische Christen eine Verfälschung und Entstellung des echten und wahren Christentums, wie es uns hell und rein im Neuen Testament entgegenönt.“ Heiler beschreibt dann im weiteren die verschiedenen Religionsformen des Protestantismus und Katholizismus, nennt sie auch Religionssysteme und kommt zu einer Charakterisierung des Katholizismus als eines komplizierten, schwer faßbaren Synkretismus, „in dem alle Religionsformen sich zusammenfinden, die höchsten und die niedersten, die rohesten und die reinsten, in welchem Heidentum,

Judentum und Christentum sich zu einer seltsamen Mischung verbunden haben. Wir merken schon hier, daß Heiler mit den Begriffen und Wertmaßstäben der allgemeinen Religionswissenschaft oder Religionsgeschichte arbeitet. Er begreift die Gegensätze von Katholizismus und evangelischem Christentum als fundamentale. Es sind zwei religiöse Welten, die wohl viele gemeinsame Elemente haben, aber die doch innerlich so völlig verschieden sind, daß denen, die in einer von beiden leben, es sehr erschwert ist, in das Leben der anderen einzudringen. Er hat damit einen Teil seines eigenen Lebensweges im Glauben beschrieben. Evangelische Katholizität bedeutet eine Synthese, eine innere Vereinigung von evangelischem Christentum und katholischem Kirchentum, nicht eine mechanische Union. Wir sollten auf die Kennzeichnung achten: „evangelisches Christentum“ und „katholisches Kirchentum“. Ob Heiler hier nicht etwas grundlegend erkannt hat, was sich bis in die heutige Kontroverstheologie hineinzieht: die Frage, wie sich Christologie und Ekklesiologie zueinander verhalten? Er sieht die Illusion, die eine solche Synthese vielleicht erbringen könnte, und doch fasziniert sie ihn. Diese innere Vereinigung setzt den Organ- und Organismusgedanken voraus, keine dogmatischen Kategorien, keine dogmatischen Überlegungen. Abgewehrt wird der Gedanke einer mechanischen Union, wobei offen bleibt, was Heiler darunter genau versteht. Er könnte auszulegen sein im Sinne einer kirchenrechtlich fixierten Zusammenschließung von Kirchenkörpern. Heiler versteht den Katholizismus, wie er durch die Kirche Roms vertreten wird, als imponierenden Universalismus, aber dieser Universalismus ist erkauft durch die Zurückdrängung der evangelischen Grundgedanken.

Hier wird schon etwas laut, was sich durch alle Beiträge zu diesem Thema hindurchzieht: Römische Katholizität ist im Grunde keine Katholizität, sondern die Kirche Roms beansprucht diese Eigenschaft, diesen Titel für sich selbst und, indem sie ihn mit einem Ausschließlichkeitsanspruch belegt, verliert sie ihn gerade. Es wäre zu fragen, ob die Gleichsetzung von Katholizität mit Universalität oder Universalismus wirklich ausreicht bzw. ob sie zutrifft. Und nun folgt eine beachtenswerte Kritik an der römischen Katholizität und damit an der katholischen Kirche. Das neutestamentliche Evangelium ist nur ein mächtiger Pfeiler im katholischen Dom, aber nicht Grund- und Eckstein. Neben ihm stehen als gleichwertige Größen die primitive Ritualreligion, die judaistische Gesetzesreligion, die römische Rechtsreligion und die hellenistische Mystik. Es ist nicht so, daß alle diese fremden Elemente im Dienste des Evangeliums stünden als Mittel, die dazu

helfen sollen, das eine große Heilsziel zu verwirklichen, sie stehen nicht unter dem Evangelium, sondern neben und oft sogar über ihm. Damit hat Heiler etwas Entscheidendes erkannt, ohne es freilich für die weiteren Darlegungen fruchtbar zu machen. Hier ergäbe sich ein dogmatisch tragbarer und wirkungsvoller Ansatzpunkt für die Kritik an der römischen Katholizität.

Heiler sieht einen Gegensatz zwischen Universalismus und persönlichem Christentum und formuliert die Abgrenzung der Katholizität vom Synkretismus. Wieder stoßen wir auf die Abhängigkeit von der damaligen liberalen Theologie evangelischer Herkunft und der allgemeinen Religionswissenschaft. Er will den Gedanken der evangelischen Katholizität an fünf Punkten aufzeigen. Er sagt: „Es sind näherhin fünf kostbare unvergleichliche Werte, welche das evangelische Christentum dem Katholizismus entnehmen und in evangelischem Geiste ausgestalten muß. Der Einheitsgedanke, das religiöse Führeramt, die individuelle Seelsorge, das Gottesdienstleben und die mit diesem eng verbundene Mystik.“ Und dann weiter: „Evangelischer Katholizismus bedeutet Formung und Wandlung des katholischen Kirchenideals durch evangelischen Geist.“ Wir sehen also, daß Heiler durchaus dem Protestantismus noch eine religiös gestaltende, genauer gesagt, umgestaltende Kraft zuerkennt. Freilich, wir sind die Nehmenden, die römische Kirche ist der gebende Teil.

Schauen wir uns im folgenden von den fünf eben genannten Eigenschaften vier an. Zunächst „Ekklesia Una“. Diesen Glauben an die eine christliche Kirche bekennt jeder evangelische Christ, so oft er das Apostolische Glaubensbekenntnis spricht. Die Beschreibung evangelischen Kirchen- und Christentums aus dem Jahre 1920 ist heute in keiner Weise zutreffend. Auch ist der Begriff der Einheit bei Heiler in einer merkwürdigen Schwebelage gelassen; ob er will oder nicht, bekennt er sich zu dem Einheitsbegriff der römischen Kirche und akzeptiert ihn. Daß es viele Formen der Einheit und der Gemeinschaft gibt, das hat sich im Folgenden herausgestellt. Denn auch die römische Kirche ist nicht identisch mit der einen heiligen, apostolischen und katholischen Kirche, sie ist eine Teilkirche geworden.

Der zweite Gesichtspunkt ist die Autorität. Die Frage ist, ob der Gedanke der Autorität wirklich katholisch ist oder ob er nicht von der römischen Kirche in den Vordergrund gespielt wurde. Daß er auch heute so nicht mehr formuliert wird, zeigen die Bemühungen der neueren katholischen Theologie seit dem 2. Vatikanischen Konzil. Trifft das Gegeneinander-Ausspielen von Freiheit und Autorität wirklich zu, wie Heiler behauptet? Bedingen nicht Freiheit und Autorität einander, sind sie nicht beide

Quellen und Ausflüsse des einen Evangeliums? „Das evangelische Christentum“, sagt Heiler, „kennt keine amtsmäßige Autorität, sondern einzig und allein die Autorität der überragenden religiösen Persönlichkeiten.“ Das trifft für das Luthertum, aber auch für den strengen Calvinismus mit seinem vierfach gegliederten Amt nicht zu. Das Ministerium verbi divini, das Amt der Wortverkündigung, und die Autorität einer religiösen Führungspersönlichkeit sind zweierlei. Das eine ist Wirkung der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts, vielleicht ausgelöst durch Schleiermacher, das andere hat seinen Grund in Schrift und Bekenntnis. Wichtig und vor allem für die folgende Zeit entscheidend geworden ist der dritte Gesichtspunkt, die Frage nach dem Bischofsamt. Gerade in der bischöflichen Wirklichkeit offenbart sich das Ideal der evangelischen Katholizität ganz klar. „Nicht daß wir Herren seien über euren Glauben, sondern wir sind nur Mithelfer zu eurer Freude.“ Mit dieser Umschreibung des Bischofsamtes ist ein Moment getroffen, daß nicht wieder verloren gegangen ist und das auch nie wieder verloren gehen darf.

Sodann die Beichte. Bischofsamt und Beichte stehen beide unter dem Oberbegriff der Autorität, und Autorität bringt Seelenführung mit sich. Die allgemeine geschieht durch das Bischofsamt, die besondere durch den Priester der Beichte. Heiler sieht ganz klar die Zwiespältigkeit des römischen Beichtinstituts und den Einfluß, den gerade der Beichtvater auf den einzelnen Katholiken ausübt. Dennoch hat er das Wesentliche gesehen und der Gedanke der Beichte hat sich zwar theoretisch im evangelischen Christentum, besonders im Luthertum, nie ganz verdrängen lassen, allerdings sieht es mit der Praxis traurig aus.

Das vierte Moment ist der Gottesdienst, und es ist für Heiler selbstverständlich, daß Gottesdienst gleichbedeutend ist mit der Messe, mit dem Abendmahlsgottesdienst. Er versteht ihn von der Mysterien-Liturgie her und betont deshalb die Ganzheit der Gottesdienste, bestehend aus Wort und Sakrament; die Beschreibung aber in religionswissenschaftlichen Kategorien macht uns dieses Argument sehr fragwürdig. Auch hier ist Heiler ein Kind seiner Zeit, vielleicht verwandt und abhängig von seinem Marburger Kollegen Rudolf Otto. Es ist fraglich, ob es das Wesen des Gottesdienstes ist, Menschen in einen heiligen Schauer, in besondere Gefühlsstimmung zu versetzen, oder ob nicht Gemeinde und Gottesdienst unter anderen Gesichtspunkten gesehen werden müssen.

Was ist nun zu Heiler zusammenfassend zu sagen? Seine Positionen sind aus seiner persönlichen Lebensgeschichte zu verstehen, aus seiner Konver-

sion vom römischen Katholizismus zur lutherischen Kirche. Er sucht einen Standpunkt jenseits der Konfessionen, aber die Synthese der Konfessionen wird bei ihm im Letzten zur Illusion. Fragwürdig ist es, Kriterien der allgemeinen Religionswissenschaft, der Phänomenologie, der Psychologie, vielleicht auch der Religionsgeschichte anzuwenden, anstatt dogmatisch zu reflektieren. Man kann der Wahrheitsfrage so nicht entgehen, denn religiöse Phänomene, Psychologie und Ästhetik sind zeitgebunden, viele konkrete Beobachtungen sind überholt, und seine Idealtypen stimmen heute nicht mehr. Aber es bleibt das Positive. Auch wenn der Name Heiler in der ökumenischen Bewegung nicht die Rolle gespielt hat, die er sich selbst erhoffte und die ihm vielleicht zugekommen wäre, muß man doch sagen, daß seine Thesen zum Problem der evangelischen Katholizität etwa in den Fragen des Amtes und des Gottesdienstes den Zentralnerv des Christentums getroffen haben. Seine Gedanken haben nachgewirkt, er hat sie zu verwirklichen gesucht in der kleinen ökumenischen Gemeinschaft, in der Hochkirchlichen Vereinigung Augsburgischen Bekenntnisses.

In den 50er und 60er Jahren wurde der Anstoß Heilers von anderen Seiten fortgeführt. Der erste Beitrag stammt von dem schwedischen Theologieprofessor und Bischof Gustav Aulen, der kürzlich im Alter von 98 Jahren verstorben ist. Er setzt sich unter dem Titel „Die Katholizität des Lutheriums“ mit einer Streitschrift auseinander, die von anglikanischen Theologen erstellt wurde. Aulen geht zunächst von der Wortbedeutung aus und sagt, daß das Wort „Protestantismus“ zunächst und eigentlich immer nur für die Kirchen der Reformation gebraucht wird, während das Wort „katholisch“ speziell alten Kirchen, nicht nur der römischen Kirche, zugeschrieben wird. Er stellt sofort den Widerspruch zu unserem Glaubensbekenntnis ins Licht und schließt dann daraus, daß es den Wortgebrauch in einem engeren und einem weiteren Sinne gibt. Er gesteht zu, daß die lutherische Kirche in gewissem Sinne eine Antithese zur römischen Kirche ist, aber auch Luther hat das Wort katholisch, wenigstens dem Sinne nach, immer aufrecht erhalten und seine Kirche, d. h. die lutherische Kirche, immer als eine katholische im Sinne des Apostolischen Glaubensbekenntnisses verstanden. Aulen entwickelt gegenüber einer protestantischen Theologie, welche den Gesichtspunkt der Katholizität der Kirche übersehen oder mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt hat, zunächst das Konzept der Kirche. In der Schrift „Katholizität der Anglikaner“ wird dem Protestantismus vorgeworfen, die Reihenfolge Christus — der einzelne Christ — die Kirche als Summe aller Individuen mißachte eine Wirklichkeit, wie sie etwa der Satz

Luthers beinhalte: „Die Kirche ist die Mutter, die jeden Christen gebiert und nährt.“ Auch für die lutherische Kirche gilt die Reihenfolge: Christus, die Kirche, der einzelne Christ. In diesem Zusammenhang lehnt er die im Protestantismus gemachte Unterscheidung zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche ab, weil sie sich in der Folge als schädlich erwiesen hat. Die unsichtbare Kirche sei eine abstrakte Idee. Die Kirche ist aber nie etwas Abstraktes, sondern die Kirche Christi ist die Kirche der Apostel, sie lebt und arbeitet durch die Jahrhunderte. Und in diesem Sinne ist die Kirche Christi auch die Gemeinschaft der Heiligen. Sie ist nicht eine menschliche Institution, sondern Wort und Sakrament in Funktion. Das macht ihr dynamisches Element aus, das ist ihre lebendige Realität, und gerade dieses Dynamische macht ihre Katholizität aus. Wo Wort und Sakrament wirken, realisiert sich die Kirche Christi zwischen Auferstehung und Wiederkunft des Herrn. Die Kirche ist also Schöpfung Christi, und weil er in ihr durch Wort und Sakrament arbeitet, existiert sie.

Der zweite Fragenkomplex, der in dieser Streitschrift angeschnitten wird, ist die Frage des Verhältnisses von Autorität und Tradition. Die Anglikaner machen den Lutheranern bzw. allgemein den Protestanten den Vorwurf, daß sie bei der Überbetonung der Bedeutung der Heiligen Schrift, des Sola Scriptura des Evangeliums, die Tradition als Zeugin und Bewahrerin dieses Evangeliums vergessen hätten. Aulen gesteht zu, daß es sicherlich in der Geschichte der Kirche Zeiten gegeben hat, in denen das Sola Scriptura in diesem verengten Sinne gebraucht wurde. Er hält auch eindeutig fest an der Unterscheidung zwischen der primären Autorität, die nur der Heiligen Schrift zukommt, und der sekundären, abgeleiteten Autorität der Tradition, so wie sie z. B. in den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen und in den Bekenntnisschriften zu finden ist; aber er versteht Tradition nie als etwas Totes und in sich Abgeschlossenes. Tradition bedeutet nicht Fixierung, auch keine Unfehlbarkeit von Personen oder Institutionen, sondern sie ist eine lebendige Wirklichkeit. Aulen weist aus der schwedischen Tradition den Gedanken schroff zurück, daß die lutherische eine „neue“ Kirche wäre. Wer in einem Bistum Bischof ist, in dem die meisten Gotteshäuser aus dem Mittelalter stammen, wo die Liturgie zum allergrößten Teil altkirchliche und mittelalterliche Elemente bewahrt hat, wo die Sukzession von der Zeit, wo das Evangelium gepredigt wurde, erhalten ist, da wäre es einfach absurd, von einer neuen Kirche zu reden. Er gesteht zwar zu, daß sich im Blick auf das Weltluthertum nicht überall so handfeste Zeichen der Kontinuität fänden, aber sie seien in Spuren

überall zu finden, und er schließt darauf, daß Reformation und der Gedanke einer neuen Kirche einander schlechterdings ausschließen

Die Gegensätze kommen in der Abendmahlsauffassung am klarsten zum Ausdruck. Während die anglikanische Streitschrift die Differenz zwischen evangelischem und katholischem Abendmahlsverständnis so interpretiert: „Das katholische Abendmahlsverständnis ist in erster Linie vom Opfer, vom Gedanken der Zelebration und vom Gedanken der Anbetung her zu verstehen, einer Handlung, die auf Gott ausgerichtet ist“, so sieht der Protestant im Gegensatz dazu das Heilige Abendmahl als eine Gabe an, die wir von Gott empfangen. Angewandt auf die Interkommunion bedeutet das: Für den Protestant ist die Frage der Abendmahlsgemeinschaft wichtiger, weil es um die Gäste am Heiligen Tisch geht. Für das katholische Verständnis ist die Interkommunion sekundär, sie ist nicht als Pflicht zu verstehen, sondern es genügt, wenn Teilnehmer verschiedener Konfessionen am Opfer und an der Anbetung teilnehmen, ohne zu kommunizieren. Es wird hier also ganz klar getrennt zwischen Opfer und Sakrament. Aulen weist diese Unterscheidung als falsch und als zu vereinfachend zurück und entfaltet am Schluß seines Beitrages die lutherische Abendmahlslehre zunächst christologisch, d. h. vom Werk des gekreuzigten und auferstandenen Christus her. Von hier aus muß zwar der Opfergedanke in der Weise abgelehnt werden, daß wir etwas darbringen, aber an dem Gedanken, daß sich Christus für uns ein für allemal dargebracht hat, ist festzuhalten, denn aus ihm ergibt sich die Möglichkeit der Eucharistie und der Mahlgemeinschaft. Es geht also nicht an, Opfer und Mahlgemeinschaft gegeneinander auszuspielen, sondern weil Christus das Opfer dargebracht hat, ist die Kommunion mit Christus ermöglicht und dieselbe schließt die Kommunion der Christen untereinander ein. Deshalb ist der Gedanke der Interkommunion geradezu wesensnotwendig in der Kirche Christi. Freilich soll im Lichte von Ostern der Gedanke der Anbetung seine Berechtigung und seine Erfüllung behalten.

Im Unterschied zu Heiler bedient sich Aulen dogmatischer Kategorien und diese dogmatischen Kategorien werden umso präziser, als sie aus der Kontroverstheologie gewonnen sind. In diesem Sinne legt Aulen Wert auf eine klare Begriffsunterscheidung für das Wort „katholisch“ und weigert sich, die Verengung, die sich in der nachreformatorischen Geschichte ergeben hat, anzuerkennen. Wie dargelegt hat Aulen gute Gründe, aus seiner eigenen schwedischen Tradition heraus die Katholizität für das Luthertum nicht nur zu behaupten, sondern ihren Bestand und ihre Tat-

sache auch aufzuzeigen. Schon in diesem Artikel zeigt sich, worum es im folgenden gehen wird: um die Frage der Kirche im dogmatischen Sinn, um die Frage des Amtes, gerade im Blick auf die Autorität, und schließlich um die Frage des Altarsakraments. Diese drei Kennzeichen der Katholizität sind in der nachfolgenden Zeit immer wieder genannt worden.

Um die Wende von den 50er zu den 60er Jahren mehrten sich die Beiträge zu unserem Thema. Im Jahre 1956 erschien die kleine Schrift von Hans Grünewald: „Römische und pneumatische Katholizität“. Gleich auf der ersten Seite bemerkt er, daß noch im 18. Jahrhundert, etwa bei August Hermann Francke, das Wort „katholisch“ im positiven Sinne gebraucht wird. Positiv bedeutet für ihn: nicht in der spezifisch römischen Verengung. Seinen weiteren Darlegungen legt er ein Zitat des Ignatius von Antiochien zugrunde. „Wo Christus ist, da ist auch die katholische Kirche“ aus dem Brief an die Smyrnaer, Kap. 8, V. 2. Von hier ausgehend wird sodann der schwedische Bischof Bo Giertz zitiert. Sechs Momente sind es, die das Merkmal des Katholischen ausmachen: Die Kirche ist weltumfassend, sie ist im Besitz der ganzen erlösenden Wahrheit; katholisch ist die Kirche, weil sie die Mutter aller Rassen und Völker auf Erden ist, weil sie die alles umschließende Gnade vermittelt, die weit über das höchste Maß der Sünden der Welt hinausreicht. Katholisch bedeutet weiter: allumfassend, weil es sich um die Zurüstung der Menschennatur und die Gaben des Geistes handelt. Die Kirche umschließt endlich die Jahrhunderte und umspannt alle Zeiten.

Hier stehen formale Gesichtspunkte, z. B. das Umfassen von Raum und Zeit, sowie theologische (oder besser: inhaltlich gefüllte) Gesichtspunkte, die von Sünde und Gnade der Menschen reden, nebeneinander. Der Begriff der pneumatischen Katholizität wird aus dem Neuen Testament entwickelt, ohne daß er dort vorgeformt ist. Die biblische Begründung dieses Gedankens wird so zusammengefaßt: „Wo immer in der biblischen Verkündigung ein Hinweis sich findet, stehen sich zwei Partner gegenüber. Auf der einen Seite Gott, Jesus Christus oder der Heilige Geist, auf der anderen Seite das Ganze der Kreatur, der Erlösten oder der Geheiligten. Dieses Gegenüber von Gott und Katholizität ist jedoch keine Korrelation im üblichen philosophischen Sinne, weil deren Pole insofern ungleich sind, als der eine von ihnen (Gott) den anderen erst in dem Augenblick ins Dasein ruft, da er erschaffend, erlösend oder heiligend sich diesem zuwendet. So beginnt die Universalität der Erschaffenen erst, da Gott sie erschafft. Entsprechend wird die Univer-



salität der Menschen erst dann eine Erlöste zu sein beginnen, da Christus für sie des Erlösertodes gestorben ist. Ebenso wird die Katholizität der Geheiligten erst dann als Beginn gegeben sein, wenn der Heilige Geist den ersten Jüngern mitgeteilt ist, damit er von diesen weiter auf die ihnen folgenden Jünger übergehe. Damit, daß Gott als Urheber ein Fundament legt, gibt er zugleich den Anfang in der Zeit, den Auftrag, das Überkommene weiterzutragen. Gott schafft mit dem nur ihm zukommenden Handeln etwas recht Eigenartiges: Er legt einen Grund, er gibt einen Anfang, der jedoch in jedem einzelnen werdenden als Schöpfer, Erlöser oder Heilmacher wirksam wird. Es ist dieser Anfangsgrund auf so eine Universalität nicht nur der Gerufenen, sondern auch der Fülle der diesen von Gott Gerufenen angebotenen Gaben Gottes.“ Wir spüren in dieser Zusammenfassung die Abhängigkeit von der dialektischen Theologie und den Gedanken Karl Barths. Freilich wird hier das Wirken Gottes so betont, daß ein Synergismus, wie immer er auch aussehen mag, von vornherein ausgeschaltet ist. Es sei dahingestellt, ob Grünwald das Wesen der römischen Katholizität richtig erfaßt hat, oder ob sich nicht auch hier karikaturistische Vorstellungen breitmachen.

Abschließend heißt es bei Grünwald: „Von woher wir auch immer an das Problem der Katholizität herangehen, immer erscheint diese als etwas Gottgegebenes und darum für menschliches Handeln als etwas Normatives und zugleich Urhebendes; normativ und urhebend zugleich, jedoch nicht mit dem Anspruch, daß der Mensch in angeblich logischer Weiterentwicklung der Offenbarung Wahrheiten als geoffenbart hinstellen könnte, abgesehen davon, daß ein geoffenbarter, soteriologischer, auf Sündenvergebung und Vermittlung der Gottesgemeinschaft abgestellter Sachverhalt zu etwas Intellektualistischem gemacht wird, die römische Katholizität zur Säkularisation eines pneumatischen Gottesgeschenkes.“ Es ist interessant, wie der Autor vom doppelten Ansatz des reformatorischen *Sola Gratia* und der dialektischen Theologie die Gottheit Gottes zum Ausgangspunkt allen Denkens macht. Wenn ich recht sehe, hat sich diese Schrift Grünwalds auf die folgende Diskussion jedoch nicht oder kaum ausgewirkt.

Im folgenden Jahr 1957 erschien ein Sammelband unter dem Thema „Die Katholizität der Kirche“, herausgegeben von Hans Asmussen und Wilhelm Stählin. Beide versuchten, das Thema theologisch aufzuarbeiten, um es dann für die praktische Arbeit in den Gemeinden und Landeskirchen fruchtbar zu machen. Der Beitrag Stählins zu diesem Sammelband trägt die Überschrift: „Katholizität, Protestantismus und Katholizismus“. Auch er geht zunächst vom Sprachgebrauch der Wörter aus und prüft sie kritisch bis

hin in die Sprachgeschichte der einzelnen Begriffe. Wichtig ist ein neuer, dem Epheserbrief entnommener Gesichtspunkt für die Katholizität: Der Gedanke des Pleroma, der neutestamentlich das zum Ausdruck bringen will, was Katholizität der Kirche ist. „Mit der Katholizität der Kirche ist darum auch immer eine complexio oppositorum gegeben, das Zusammenfügen und Ineinssehen entgegengesetzter Dinge und Aussagen. Solche complexio oppositorum gilt in der konfessionellen Polemik zumeist als ein Merkmal der römisch-katholischen Kirche. Ich habe das nie für sehr glücklich gehalten, da ja doch solche widerspruchsvolle Einheit ein Merkmal alles Lebendigen ist.“ Auch Stählin zitiert einen Kirchenvater, Vinzenz von Lerin: Katholisch ist, „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus“, was immer und überall von allen geglaubt worden ist. Der Verfasser bezieht dieses Zitat auf die Verfassungswirklichkeit der Kirche, wobei die Frage ist, ob es nicht bei Vinzenz von Lerin sehr viel umfassender gemeint ist. Den ersten Teil seiner Überlegungen schließt Stählin mit folgendem Wort: „Katholisch ist die Lehre der Kirche, wenn sie den Lebensraum der betenden Kirche bezeichnet und ebenso deutlich den Bezug auf ein Leben in der Nachfolge des Herrn bekennt und wahr.“ Wesentlich scheint hier, daß die Lehre wie alle Theologie nie isoliert von der lebendigen Kirche gesehen und getrieben werden darf. Er führt das dann noch etwas weiter aus: „Die Relativität aller unserer menschlichen Denkformen in den verschiedenen Zeitaltern, in den verschiedenen Landstrichen und Kulturkreisen bedeutet immer auch einen Abstrich an der wahren Katholizität der Kirche. Daher ist echte Katholizität ein Grenzbegriff oder, wie wir in unserer theologischen Sprache zu sagen pflegen, ein eschatologischer Begriff. Etwas, das da ist und doch zugleich nicht da ist, etwas woran wir glauben, was wir erhoffen und zu dem wir unterwegs sind.“ Man kann dies wohl als eine der schönsten und tiefsten Bestimmungen des Wortes „Katholizität“ qualifizieren. Stählin weist ihr eine Stellung im Rahmen der Heilsgeschichte zu und läßt damit ihre eigene Dynamik zu Worte kommen.

Der nächste Beitrag zu unserem Thema, im Jahre 1959 erschienen, stammt von dem Leipziger Systematiker Ernst Sommerlath: „Die Katholizität der Kirche“. Auch hier zunächst einige Zitate: „Als 1555 zwischen den Bekennern der alten Religion und den Ständen, so der Augsburgischen Konfession verwandt sind, der Religionsfriede geschlossen wurde, erreichten die Evangelischen, daß der Ausdruck „katholisch“ für die römische Partei vermieden wurde. Sie selbst wollten nichts anderes sein als die alte katholische Kirche. Von diesem Selbstverständnis war schon lange zuvor die evan-

gelische Seite durchdrungen. Schon im Augsburgischen Bekenntnis geht stillschweigend sowie ausgesprochen die Absicht dahin, die Übereinstimmung mit der Ekklesia Katholika nachzuweisen und sich selbst so als katholisch zu kennzeichnen.“ Interessant ist der Ausgangspunkt in der Kirchengeschichte, wie wir ihn sonst nicht so finden. Die Katholizität wird ein Anspruch, der im Gegensatz zur römischen Kirche erhoben wird. Aber es bleibt natürlich nachzuweisen, daß es noch viele Momente im Luthertum gibt, die diesen Anspruch nicht nur erheben, sondern auch rechtfertigen. Sommerlath nennt zur Umschreibung der Katholizität zuerst den Begriff der Universalität. „Der zunächst sich nahelegende Sinn der Katholizität ist der der Universalität. Der Begriff Katholizität bezeichnet zunächst die allgemeine, alles umfassende Art der Kirche, sie kennt keine Grenzen... Das ist zunächst einmal von ihrer räumlichen Ausdehnung zu sagen. Die Kirche ist schon von den Vätern der alten Kirche als die über den ganzen Erdkreis ausgedehnte bezeichnet worden. Die Katholizität besagt, daß die Kirche grundsätzlich Weltkirche ist. Wenn es eine schmerzliche Tatsache ist, daß die Kirche in Konfessionskirchen gespalten ist, so sprengt die Katholizität der Kirche selbst diese Grenzen. Glieder der wahren Kirche kann es in allen Konfessionen geben. Das schließt nicht aus, daß eine Kirche bestimmter Konfession sich als die Kirche verstehen dürfte, wie sie das Neue Testament als die Gemeinde Jesu Christi beschreibt. Die Lutherische Kirche hat sich von Anfang an so verstanden und auch ihre Überzeugung, die Ekklesia Katholika zu sein, so aufgefaßt, daß sie die wahre, von Christus gewollte Kirche sei“. Dabei wird aber durchaus festgehalten, daß auch in Kirchen anderer Konfessionen Glieder der wahren Ecclesia Katholika vorhanden sind. Hier wird gleichsam unter der Hand der Begriff der Universalität nicht nur geographisch-räumlich gesehen, so wie Sommerlath es für die alte Kirche formuliert, sondern die Universalität, die Katholizität ist hier etwas Qualitatives. Sie wird gleichgesetzt mit der Kirche Jesu Christi; wer Glied am Leibe Jesu Christi ist, ist damit automatisch Glied der Ekklesia Katholika. Dennoch vermeidet es Sommerlath, die lutherische Kirche analog der römischen Kirche mit der Kirche der Katholizität zu identifizieren. Sie sind nicht deckungsgleich, aber es gibt etwas, das sie verbindet, nämlich die Zugehörigkeit zum Leibe Christi. Die evangelische wie die katholische Theologie sind sich daher darin einig, daß nicht die räumliche Ausdehnung der Kirche und die Zahl der Gläubigen die Katholizität der Kirche ausmachen. Es handelt sich um eine „qualitative“ Katholizität, nicht um eine „quantitative“.

Im Zeitalter von Kirchensoziologie und Statistik ist dieser Gesichtspunkt zu betonen. Aus der qualitativen Katholizität ergibt sich die Verpflichtung für alle Gläubigen. Die Kirche ist dem wiederkommenden Herrn dafür Rechenschaft schuldig, ob sie, so viel an ihr ist, den Auftrag ausgeführt hat, allen Völkern und allen Menschen das Evangelium zu bringen, und alle Menschen in den Stand gesetzt hat, das Evangelium zu hören. Katholizität weist auf Mission hin. Ohne Mission gibt es keine Katholizität.

Zur Katholizität der Kirche gehört auch die Kontinuität, der ununterbrochene Zusammenhang verschiedener Zeitalter der Kirchengeschichte in ihrer Entwicklung. „Wäre die Geschichte der Kirche ein blindes Siche-reignen von ständigen Neuansätzen, die einer durchgehenden Linie ent-behrten, so könnte sie — wie sie selbst keinen Halt in sich hätte — auch für die Welt nicht richtunggebend sein. Zur Katholizität gehört daher notwen-dig auch die Kontinuität, mit der sie die Zeiten und die Völker durchschreit.“ Freilich muß man hier vor einer Fehlinterpretation warnen. Konti-nuität der Kirche darf nicht gleichgesetzt werden mit dem Organismuseden-ken der römischen Kirche, wo alles unter dem Gesetz der Entwicklung und des Fortschreitens steht. Vielmehr gibt es in der Geschichte der Kirche beides, einen Neuaufbruch, neue Ansätze, neues Anknüpfen an frühere Er-kenntnisse und an frühere Epochen und zugleich das, was sich durchhält in der Geschichte der Kirche. Kontinuität der Kirche und der Grundsatz der *Ekklesia semper reformanda* (die Kirche muß ständig reformiert werden) ge-hören zueinander.

In der Kontinuität wird die Identität der Kirche sichtbar. „Für die re-formatorische Anschauung ist kennzeichnend, daß von vornherein die Iden-tität der Lehre den Vorrang erhält. Die immerwährende Gleichheit der Kir-che mit sich selbst kann nicht in der Gleichheit ihrer Zeremonien oder an-derer Bräuche bestehen, sondern allein in der Gleichheit der Doktrina. Wenn die Kirche durch rechte Lehre und durch die rechte Verwaltung der Sakramente konstituiert wird, so liegt alles an der Unverletztheit der sich gleichbleibenden Substanz der Lehre. Eine nicht recht lehrende Kirche wäre nicht die *Ekklesia Catholica*. Dem lateinischen „*haec est fides catho-lica*“ am Schluß des Athanasianums entspricht im Deutschen: „Das ist der rechte christliche Glaube“. So liegt es im Wesen der Katholizität der Kirche, daß sie immer denselben Glauben hält. Es war die Überzeugung der Refor-matoren, daß es in der Geschichte der Kirche nie eine Zeit gegeben hat, in der die rechte Lehre ganz verstummt wäre.“ Man wird Sommerlath hierin zustimmen unter der Voraussetzung, daß die Lehre der Kirche nicht zu eng

gesehen und nicht ineins gesetzt wird mit der Schul- oder Universitätstheologie. Lehre der Kirche kommt in allen ihren Lebensäußerungen zum Ausdruck. Auch hinter der Verfassung der Kirche und ihren Aufträgen steht eine bestimmte Lehre. Zur Identität und Kontinuität gehört die Christuszentriertheit. „Die rechte katholische Kirche ist da, wo sie ein Evangelium, ein Christentum, einerlei Tauf und Sakrament haben, durch einen Heiligen Geist regiert werden“ (Apologie VII). Alles ist auf Christus konzentriert. „Allein als der Christusleib ist die Kirche katholisch und nur indem sie mit ihm zusammenfällt, ist sie die wahre Kirche.“ Die Gleichsetzung von katholisch und christlich, wie wir sie in den Schriften der Reformatoren, vor allem aber Luthers, immer wieder finden, ist also sachgemäß. Dennoch ist es bedauerenswert, daß dieser Hintergrund nicht mehr gesehen wurde und das Wort „christlich“ sein Spezifikum der Wortbedeutung, nämlich katholisch, verloren hat.

Aus der Katholizität und der Identität der Kirche mit sich selber ergibt sich die Aufgabe, Hüterin der Wahrheit zu sein. Freilich nicht in dem römischen Sinne, wo Wahrheit als gesicherter Besitz angesehen wird, sondern, wie Sommerlath es ausdrückt: „Wahrheit ist Aufgabe, Auftrag, der immer wieder neu erkämpft werden muß, und darum gehört notwendig zum Bewahren und Kämpfen für die Wahrheit des Glaubens auch die Verurteilung und der Kampf gegen die Häresie. Das Damnamus ist Evangelium. „Die Kirche kann nur im Gegensatz gegen die sich absondernden Meinungen der Häretiker ihre Katholizität bewahren und ihrem Dienst, die Wahrheit ans Licht zu bringen, gerecht werden.“ Katholizität der Kirche kann aber nicht Uniformität bedeuten. So wie es schon im Neuen Testament verschiedene Weisen gegeben hat, das eine Evangelium zu verkündigen, so wie es im Laufe der Kirchengeschichte verschiedene Typen der Frömmigkeit gegeben hat, so ist die Kirche auch heute genötigt, die Wandlungen und verschiedenartigen Ausprägungen als Reichtum anzusehen. „Wenn das eine Evangelium in verschiedenem Lichte erscheint, so wird der Glanz der Katholizität umso heller leuchten. Damit ist Raum gegeben für eine Variabilität, ohne die Identität in Frage zu stellen. Allerdings sind dieser Variabilität der Kirche dort Schranken gesetzt, wo sie sich nicht mehr vor der Heiligen Schrift verantworten kann.

Wie verhalten sich Identität der Kirche und Variabilität zueinander? Vielleicht so, daß die Identität der Kirche der Grund für ihre Variabilität ist. Variabilität zielt immer auf Kontinuität und damit auf Katholizität. Dieser Gedanke ist in neuester Zeit, wenn auch in anderem Vokabular,

aufgenommen von Moltmann in seinem Werk „Die Kirche in der Kraft des Geistes“. Auch Sommerlath begründet die Katholizität der Kirche von dem Gedanken der Inkarnation her, und damit wird sie wie in allen Ansätzen christologisch begründet. „Die Katholizität der Kirche besteht letztlich darin, daß – wohin sie kommt – eine *humanitas dei* entsteht. Die Menschwerdung des Menschen und die Menschwerdung der Menschheit, das ist der allumfassende und zugleich alldurchdringende Dienst der *Ekklesia Katholika*.“ Dieses Ziel kann aber nur erfaßt werden aus dem Gedanken der Menschwerdung Gottes, der Annahme der Menschennatur durch den ewigen Gottessohn und durch sein Erlösungswerk. Katholizität der Kirche kann nur vom Evangelium, genauer: von der Rechtfertigung und dem Werke Christi her, verstanden werden. Von hier aus führt die Linie zum Sakrament: „Die Taufe ist so recht eigentlich das ökumenische Sakrament, das nicht nur ein Zeichen der Katholizität ist, sondern immer aufs neue die Kirche zur Katholika macht, denn unter der Taufe wird der neue Mensch und die neue Menschheit geboren und so verwirklicht sich das die Menschheit und den Menschen in der Taufe beanspruchende und erneuernde Wesen der *Ekklesia Katholika*.“

Es fällt auf, daß bei Sommerlath am strengsten das dogmatische Element durchbricht. Freilich sind auch all diese dogmatischen Erwägungen noch fragmentarisch, bieten Ansätze zu neueren Erwägungen.

Die erste Monographie zu unserem Thema wurde von dem holländischen reformierten Theologen Hendrikus Berkhof verfaßt. Er beginnt mit einer Wortgeschichte zur „Katholizität“, um dann die heutigen römisch-katholischen Auffassungen, man beachte den Plural, darzulegen. Sein römisch-katholischer Gewährsmann ist vor allem Yves Congar. Im weiteren geschichtlichen Teil bespricht er dann die evangelische Katholizität und geht dabei von Heilers und Söderbloms Überlegungen aus. Es folgen zwei Abschnitte über das Katholizitätsproblem in der anglikanischen Kirche und ein Kapitel „Von der anglikanischen zur römisch-katholischen Katholizität“. Es ist auffällig, daß unser Thema im Blick auf das Luthertum dem Verfasser überhaupt nicht ins Gesichtsfeld kommt. Der zweite große Abschnitt ist eine bibeltheologische Darlegung, und zwar kreist seine Darstellung um die Exegese des Wortes „Pleroma“, die Fülle als Gabe und die Fülle als Ziel. Dabei fragt sich, ob einzig und allein vom Epheserbrief her der bibeltheologische Zugang zu unserem Thema sich erschließt oder ob nicht bereits hier eine Verengung vorliegt.

Zum Schluß dieses Längsschnittes soll noch einmal ein reformierter

Theologe, Henry Chavannes, zu Wort kommen. In der Festschrift für den römisch-katholischen Pionier ökumenischer Arbeit, den Schriftsteller Otto Karrer, schreibt er zu dessen 80. Geburtstag einen Beitrag unter dem Thema „Evangelische Katholizität“. Im Gegensatz zu Hendrikus Berkhof bezieht er bewußt Äußerungen Luthers — und damit der lutherischen Theologie — in seine Darstellung mit ein. Als erster wichtiger neuer Gesichtspunkt taucht hier die Unterscheidung von ökumenisch und katholisch auf. Ökumenisch und katholisch sind einander nahe, aber nicht gleichbedeutend. Ökumene bezeichnet im Griechischen das Gesamte der bewohnten Erde. Die ökumenische Bewegung sammelt alle diejenigen, die den Namen Christi für sich beanspruchen, wo immer es auch sei, mit der Absicht, ihre Einheit zu bekunden. Der Begriff „Katholizität“ ist nicht nur quantitativ. In diesem Text hat Katholizität einen mystischen Klang. Die katholische Kirche ist die gesamte, allumfassende Kirche. Sie ist eins und einzigartig, ist weit mehr als die Summe der Einzelkirchen, verstreut bis an die Enden der Erde. Sie ist der Leib Christi, der in seinem Schoß alle Völker versammelt. Sie ist mit Christus vereinigt, wie der Sohn mit dem Vater. Katholizität erscheint also als eine Eigenschaft der Kirche. Evangelische Katholizität ist deshalb aufzufassen als eine Präzisierung hinsichtlich des Begriffsumfanges, nicht aber seines Inhaltes.

Katholizität, eine einzigartige Eigenschaft der Fülle und Ganzheit. Was das im einzelnen meint, wird heilsgeschichtlich dogmatisch aufgezeigt. Die Tat Gottes, der die Welt erschuf, war schon eine katholische Handlung, da Gott der Urheber allen Seins, aller Wesen ist. Dies ist der Sinn der zwei grundlegenden Feststellungen der lateinischen Theologie bezüglich der Schöpfung. Gott hat die Welt durch sein Wort geschaffen, er hat sie aus dem Nichts geschaffen. Der zweite Gesichtspunkt: Der Katholizität des göttlichen Handelns stellt sich die Universalität der Sünde entgegen, die eine umgekehrte Katholizität ist. Die Weigerung des Menschen, seine Abhängigkeit, die ihn an Gott bindet, anzuerkennen, hat ihn hineingerissen in den Zustand der Trennung und Geteiltheit, der Ursache von Leiden und Tod ist. Der Mensch, der sich gegen Gott auflehnt, ist in seinem ganzen Wesen getroffen. Dieser aktiven Gegenwart des Bösen im ganzen Menschen und in allen Menschen stellt Gott seinen Liebesplan gegenüber, der sich in der Menschwerdung Christi verwirklicht. Dieser wurde jahrhundertlang vorbereitet durch Gottes Bund mit Abraham und seiner Nachkommenschaft. Die Menschwerdung Christi ist Gottes Antwort auf die Herausforderung durch den Einbruch von Tod und Bösem in die Welt, aber sie ist auch die Krönung

des Schöpfungshandelns.

Dieser Begründung der Katholizität der Kirche aus dem 1. und 2. Glaubensartikel folgt die Zusammenfassung in folgender Weise: „Katholizität umfaßt also zwei einander ergänzende Gesichtspunkte. Einesteils ist die Kirche Hüterin eines allumfassenden Evangeliums, das die Wiederherstellung des ganzen Menschen anstrebt und seine Entfaltung in der Ewigkeit, andernteils ist dieses Evangelium für alle Menschen jeder Art und jeden Standes bestimmt. Deshalb empfängt die Kirche den Befehl, sich auszubreiten bis an die Enden der Erde. Sie soll Menschen aller Rassen und Völker umschließen. Die Katholizität der Kirche offenbart die Katholizität des weltumfassenden Planes und dient ihm zugleich.“ Unter diesen Bedingungen ist es nicht verwunderlich, daß die Worte katholisch und christlich sehr schnell synonym geworden sind. Die Katholizität der Kirche drängt auf Verleblichung, ja auf Institutionalisierung. Denn die Kirche kann ihre Katholizität nur behaupten, indem sie durch die Zeiten hindurch dieselbe bleibt.

Der zweite Faktor ist die ethnische Universalität. Die Kirche hat Platz für jedes Volk mit seiner Mentalität, seiner Geschichte und seiner Eigenart. Das gesamte Leben und die einzige Wahrheit, deren Hüterin die Kirche ist, sind fähig, sich der Individualität jedes Landes anzupassen. Diese Katholizität droht verlorenzugehen, wo die Kirche in der Zeit lebt und durch die Mannigfaltigkeit der Länder, in denen sie bodenständig wird, einzelgängerischen Veränderungen ausgesetzt wird. Anders ausgedrückt: dort wo das Ethnische, das Völkische die Kirche bedrängt, daß ihr universaler Charakter verloren geht. Dieser doppelten Bedrohung wehrt das institutionelle Element der Kirche der Dreiheit von Amt, Lehre und Sakrament.

Das Amt läßt sich nicht gegen das Charisma ausspielen, denn in der Katholizität ist der Geist Gottes. Dieser Geist ist Quelle aller Autorität und diese wiederum ist an die Institution gebunden. Es folgt dann die Lehre vom dreifachen Amt Christi, das das geistliche Amt ist, und es wird ganz eng der Taufbefehl Christi und das Priesteramt miteinander verbunden. „Die drei Grade des Amtes, die wir in der Kirchengeschichte finden, nehmen alle, obgleich in verschiedener Intensität und Weise, an den drei Dienstleistungen des apostolischen Amtes teil. Bezeichnend ist es, daß der erste Verfasser, der von der Katholizität der Kirche spricht, auch der erste Zeuge einer dreistufigen Hierarchie ist, die den Bischof, die Presbyter und die Diakone umfaßt. Bezeichnend ist auch die Tatsache, daß Ignatius von Antiochien, der Inhaber und Theoretiker des monarchischen Bischofsamtes war, zugleich



Geistlicher, fast Mystiker ist, wie es sein Brief an die Römer bezeugt. Die Katholizität der Kirche kann nicht voll und ganz außerhalb der drei Dienststufen wirksam werden. Diese spiegeln auf verschiedenen Ebenen, jede nach ihrer Art, das Dreifache an Christi Amt wieder, ebenso wie die dreifache, diesem Dienst entsprechende Sendung, die den Aposteln anvertraut war.

Die zweite Schutzmauer der Katholizität der Kirche ist ihre Lehre. Auch hier müssen zwei Grundauffassungen abgewehrt werden, der Immobilismus, der sich darauf beschränkt, Formulierungen der Vergangenheit zu wiederholen, ohne sich um ihre Aktualität zu kümmern, und der Modernismus. Dieser trägt nicht mehr der Tatsache Rechnung, daß es das eine Evangelium ist, das zu allen Zeiten und für alle Menschen in gleicher Weise heilbringend und damit heilsnotwendig ist. Um zu verhindern, daß die Übersetzung in das Heute ein offensichtlicher Verrat ist, ist ein Maßstab nötig. Dieser ist uns von der Schrift gegeben. Auch die Autorität der Schrift wird also nicht formal gesehen, ebensowenig wie die der Tradition oder der Konzilsbeschlüsse, sondern von ihrem Inhalt und von ihrem Rückbezug auf das Evangelium, d. h. auf die Botschaft vom gekreuzigten und auferstandenen und menschengewordenen Herrn. Die Schrift wird also christologisch interpretiert. Wir haben Ähnliches gesehen bei dem Verständnis des Amtes. Auch hier wird das dreifache Amt der Kirche in Verbindung gebracht mit dem dreifachen Amt Christi.

Die dritte Schutzmauer ist das Sakrament. Damit ist die Eucharistie gemeint. „Schließlich ist die Katholizität der Kirche noch an das Sakrament gebunden. Diese Tatsache liegt auf der Hand, da man ja durch die Taufe Mitglied der allumfassenden Kirche wird. Die Sakramente sind eine Fortsetzung des Rettungswerkes Christi durch die Zeiten hindurch. Sie sind zu gleicher Zeit symbolisch und wirkkräftig.“ Hier scheint ein fundamentaler Unterschied zur römischen Sakramentenlehre zu liegen, die die Sakramente als Fortsetzung der Inkarnation Christi versteht. Der Verfasser fährt fort: „Die Fülle des sakramentalen Lebens ist zugleich Zeichen und Folge der Katholizität. Nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift umfaßt diese Fülle hauptsächlich die Taufpraxis und die freudenvolle allsonntägliche Abendmahlfeier.“ Bei Chavannes treten auch die anderen Handlungen, die nicht unmittelbar von Christus eingesetzt sind, in den Horizont des Sakramentalen, und er sieht in ihnen, wie in den von Christus eingesetzten Sakramenten, Zeichen der Katholizität, etwa in der Handauflegung oder der Krankensalbung.

Sodann folgt ein kritischer Gang durch die Geschichte der Refor-

mationskirchen. Bei der Bestandsaufnahme dessen, was auch der Reformation noch geblieben ist, hat der Verfasser, obwohl von Haus aus reformiert, die lutherische Reformation immer mit im Blickfeld. So schreibt er: „Wie dem auch sei, der Hauptgedanke der lutherischen Reformation, nach dem der Christ von Gott ohne Hilfe der Werke durch den Glauben gerechtfertigt wird, ist eine paulinische, also katholische Idee. Man könnte von der fundamentalen Erkenntnis Calvins, für den Gott vor allem unumschränkter Herrscher ist, dessen Anordnung siegen muß, das gleiche sagen.“

Diese beiden Gedanken führen dann zu einem Abschlußkapitel, das überschrieben ist: „Einer evangelischen Katholizität entgegen“. Die Wahrheit des Sachverhaltes ist also erwiesen. Weder Luther noch Calvin hatten die Absicht — noch weniger den Wunsch —, eine neue Kirche zu gründen. Sie wollten die katholische Kirche reformieren, ihre Kirche, die im Innern getroffen war und der man nicht mehr in ihrem Lande und zu ihrer Zeit die volle Katholizität des Glaubens leben konnte. Beiden steht also eine Glaubensprüfung bevor. Die römische Kirche hat diese im 2. Vatikanischen Konzil vorgenommen. Wäre es nicht nötig, daß sich die Kirchen der Reformation und vielleicht auch die orthodoxe Kirche, kurzum alle, die sich im Schoße der ökumenischen Bewegung finden, dieser Gewissensprüfung unterziehen? „In der Perspektive des Todes und der Auferstehung unseres Bekenntnisses haben wir die Pflicht, alle Elemente wahrer Katholizität, die uns fehlen, wiederzusehen, aber wenn wir sie wiederbekommen, ist es auch ein Vorzug.“ Die Katholizität auf der persönlichen Ebene suchen bedeutet, erst einmal in sich selber den anarchistischen Individualismus zu bekämpfen, der allen Offenbarungen des religiösen Lebens der Einzelperson den Vorrang gibt und die Kirche in den Hintergrund verweist, ein typisch protestantisches Mißverständnis von weittragendem Schaden. Um die Katholizität wiederherzustellen, ist es wichtig, daß die Gläubigen den katholischen Geist, der aus dem Heiligen Geist abgeleitet wird, sich aus der Wirklichkeit des Heiligen Geistes ergibt, wiederfinden und sich ihm freiwillig im Glauben und Leben unterwerfen. Die Sorge um die Katholizität auf der Ebene der Lehre bedeutet Treue zur Vergangenheit und Aktualität der Botschaft, denn beide machen die Totalität des Evangeliums aus, und das Evangelium in seiner Totalität für alle Zeiten in einer heute zugänglichen Sprache weiterzugeben, ist Aufgabe der Kirche.

Wir schließen damit unseren Durchgang durch die theologischen Versuche von der Zeit nach dem 1. Weltkrieg bis in die 60er Jahre unseres Jahrhunderts und versuchen, die Summe dessen zu ziehen, was andere er-

kannt haben.

Schon bei Heiler haben wir gesehen, daß die Katholizität der Kirche nicht so sehr ein religionsphänomenologisches oder religionspsychologisches Problem ist, d. h. ein der theologischen Reflexion entsprungenes. Das würde bereits wiederum eine Verengung bedeuten. Es hat sich in allen Beiträgen herausgestellt, daß Katholizität der Kirche sich darstellt im Amt und den Ämtern, in der Tradition und im sakramentalen Leben der Kirche.

Zunächst geht es um die Wiedergewinnung des dreifachen Amtes, besser gesagt: der Gliederung des einen Amtes in die drei Ämter und Dienste des Bischofs, des Presbyters und des Diakons. In Bezug auf alle Tradition geht es darum, die Erkenntnisse der historisch-kritischen Exegese des Alten und Neuen Testaments deutlich zu machen, nämlich daß die Heilige Schrift selber Tradition ist, ein schriftgewordener Abschnitt von Tradition, der dann wiederum Wirkungsgeschichte im weitesten Sinne aus sich heraussetzt. Das nimmt der Schrift nicht ihre einzigartige Stellung, es isoliert sie auch nicht, und darauf kommt es an. Was das sakramentale Leben schließlich, die Eucharistie, anbelangt, geht es darum, daß der christliche Gottesdienst, so wie er von der Zeit der Apostel bis zur Wiederkunft Christi nach dem Willen des Herrn gefeiert werden soll — mit der Altargemeinschaft im Mittelpunkt —, wieder Wirklichkeit wird in allen Kirchen.

Wir sehen, daß die Themen Amt, Tradition und Sakrament Themen von spiritueller Bedeutung sind. Es geht um den Stellenwert im praktischen Leben der Gemeinde und in ihrem Aufbau. Wenn wir aber die Katholizität der Kirche als ein spirituelles Problem erkannt und erfaßt haben, dann ergeben sich daraus weitere Überlegungen: Christsein ist auch innerhalb der verfaßten evangelisch-lutherischen Volkskirche als ein katholisches zu verstehen; ein neues Selbstverständnis ist nötig, denn nur aus diesem kann sich ein neues Selbstbewußtsein ergeben, das gedeckt ist durch die Katholizität der Kirche. Andererseits kann aber von einem solchen Selbstverständnis her auch jeder — und vor allem jede Institution — offen sein für Selbstkritik. Wir sollten uns also daranmachen, überall dort in unserer Kirche die Elemente der Katholizität aufzuspüren, wo sie noch zu finden sind, sie in unser eigenes Glaubensbewußtsein zurückholen und aus dieser Bereicherung sie auch anderen glaubwürdig zu bezeugen. Es wäre gefährlich, wenn wir lediglich überall das Defizit aufspürten, um dann entweder der Volkskirche lutherischen Bekenntnisses den Abschied zu geben oder ein katholisches Ideal der Katholizität nur noch in einer kleinen Gemeinschaft oder Gruppe zu verwirklichen. Eine innere Emigration müßte sofort wiederum in das

Gegenteil umschlagen, denn aus ihr wird ein Elite-Denken geboren, und Elite-Denken und Elite-Glauben schließen einander aus. Übrigens haben die Kommunitäten sich selbst nie so verstanden, sondern ihren Dienst als einen stellvertretenden an der ganzen, so oft defekten Kirche aufgefaßt.

Die heutige Diskussion um ‚progressiv‘ oder ‚konservativ‘ ist vom Gedanken der Katholizität her ein Spiegelfechten. Es gibt nur einen wahren Fortschritt in der Kirche, und er läuft auf die Katholizität hinaus, und zwar in der Rückgewinnung oder Wiederentdeckung des einen Evangeliums, der einen Heilsbotschaft.

Von daher sind Verfechter einer evangelischen Katholizität auch nicht auf dem Rückzug, sondern sie haben ihrer Kirche den wertvollsten Dienst zu leisten, den ein Christ seiner Gemeinschaft leisten kann, ihr diese katholische Wahrheit zu bezeugen und sie glaubwürdig zu vertreten.

Zum Abschluß kommen wir noch einmal auf die Unterscheidung von katholisch und ökumenisch zurück. Es ist bezeichnend, daß die römisch-katholische Kirche zwar ein Dekret über den Ökumenismus verabschiedet hat, eine Art Rahmenrichtlinie für den Umgang mit den nicht römisch-katholischen Kirchen, daß sie aber nach wie vor in all ihren Dokumenten und auch in ihrem Selbstverständnis das Wort katholisch für sich allein beansprucht. Andererseits ist das Wort ökumenisch zu einem Begriff geworden, dem klare Konturen verlorengegangen sind, spricht man doch schon von einer Säkularökumene, gibt es doch Bestrebungen, auch Nichtchristen in diese größere Ökumene mit einzubeziehen. So ist der Rückschluß nicht abwegig, aus dem Verfall des Wortes und seiner Bedeutung auch auf die Krise der Sache zu schließen. Das Ökumenische bleibt im Raum des Unverbindlichen hängen.

Ein letzter Gesichtspunkt: Wir Lutheraner sind von unserer Tradition her der Lehre in besonderer Weise verpflichtet und versuchen, Probleme zwischen den Kirchen von der Lehre her zu lösen, d. h. eine lehrmäßige, dogmatische Übereinstimmung herbeizuführen. Darüber ist uns der Zusammenhang von dogmatischer Lehraussage zur Praxis der Kirche verlorengegangen. In der Frage des Heiligen Abendmahls und der liturgischen Gestaltung des Gottesdienstes liegt das offen zutage. Für die Ordination zum Amt der Kirche bahnt sich in den letzten Jahren etwas Ähnliches an. Was nützen Agenden, wenn sie nicht mehr Grundlage für liturgisches Handeln sind?

In allen diesen Beziehungen wird es im Sinne des Evangeliums und in Bezug auf die Zukunft der Kirche entscheidend sein, ob es gelingt,

Begriff und Sache der Katholizität in unser Glaubensbewußtsein zurückzuziehen.

Wenn einer aus Indien oder dem Mohrenland käme, oder wo er sonst herkäme und sagte: Ich glaube an Christus, so würde ich sagen: so glaube ich auch und so werde ich auch selig. Es stimmen im Glauben und in dem Bekenntnis die Christen miteinander überein, obwohl sie sonst in der ganzen Welt hin und wieder zerstreut sind. Denn es heißt nicht eine römische, noch nürnbergische oder wittenbergische Kirche, sondern eine christliche Kirche, wohin denn alle gehören, die an Christus glauben. Martin Luther