

Die gegebene und die zu schaffende Einheit der Kirche in römisch-katholischer Sicht

Von Heinrich Meyer

I.

Gespräche zwischen den Konfessionen sind allzu oft dadurch belastet und im Grunde von vornherein zur Fruchtlosigkeit verurteilt, daß man aus Selbstbewußtsein oder aus Angst den eigenen Standpunkt klar zu machen und zu behaupten sucht. Das Ergebnis ist dann — bei allem guten Willen der Gesprächspartner — letztlich eine Vertiefung der trennenden Gräben und nicht die beabsichtigte Annäherung. Das Gespräch zwischen der römisch-katholischen Kirche und den protestantischen Kirchen leidet in besonderer Weise unter der oft sicher ungewollten und unbewußten Erzsünde im Verkehr der Christen und Theologen untereinander, daß man nach den Gesetzen der Defensive und Selbstbehauptung antritt. Jesus Christus ist die Wahrheit, die sich selbst behaupten kann und will. Die Christen sind nicht als ihre Verteidiger, sondern als ihre Zeugen gerufen. Das sollte uns die Freiheit geben, den Menschen und besonders den Bruder so ernst zu nehmen, wie Christus die Menschen, „da sie noch Feinde waren“, ernst genommen hat und noch nimmt. Wenn wir den Bruder suchen, dann suchen wir den Christus, denn Christus ist bei dem Bruder, weil er allemal bei den Menschen ist und sein will. Es ist zu beklagen, daß die Tatsache der Liebe Christi zu seinen Feinden nicht einmal für unsere theologischen und ökumenischen Gespräche mit Brüdern und Vettern, gerade auch mit der römisch-katholischen Kirche, stärkere Bedeutung gewonnen hat. Um so dankbarer müssen wir es vermerken, wenn hier und da einmal eine Stimme im evangelisch-katholischen Gespräch laut wird, die offenbar nicht gleich sich selbst verteidigen und den Andern angreifen zu müssen meint, sondern die hören und verstehen will, die von der Gemeinschaft des gleichen Herrn her zu denken versucht. Die Artikel, die Père Dumont von der Studienzentrale *Istina* in Boulogne-sur-Seine in der Korrespondenz *Vers l'unité Chrétienne* (Nr. 51—54, Jahrgang 1953) über die Frage der christlichen Einheit veröffentlicht hat, sind ein Beispiel solchen Denkens und Redens und verdienen deshalb auch von uns mit größter Aufmerksamkeit gelesen zu werden.

Die Offenheit, mit der D. auf das Gespräch der protestantischen Kirchen, vor allem in der Bewegung für „Glaube und Kirchenverfassung“, hinhört, zeigt sich nicht nur in dem Gegenstand, den er behandelt, sondern auch darin, daß er das Problem, das heute mehr denn je an der Schwelle jeden Gesprächs liegt, das Problem der Verständigung über Inhalt, Grenze und Funktion der Begriffe, klar sieht und mit gründlichem Ernst angreift. Die Artikelreihe kann geradezu als ein mit Liebe unternommener Versuch bezeichnet werden, die auf beiden Seiten verwandten Begriffe scharf zu definieren und miteinander zu vergleichen. Dabei spielt

der Gedanke eine entscheidende Rolle, daß wir einander vielleicht deswegen nicht verstehen, weil wir etwas völlig Verschiedenes meinen, wenn wir z. B. Gnade, Einheit, gegebene Einheit usw. sagen. D. weiß aber auch um die tiefer liegende Schwierigkeit einer solchen Konfrontation verwandter Begriffe: Formal völlig gleiche Begriffe bekommen einen völlig anderen Sinn, wenn sie auf einen anderen Mittelpunkt bezogen sind und dadurch auch eine andere Funktion im Ganzen erhalten. Es ist unfraglich nicht nur für das evangelisch-katholische Gespräch, sondern auch für die ökumenische Begegnung der protestantischen Kirchen von unschätzbarem Wert, daß wir auf diese Dimension der christlichen Begriffsverwirrung, die im Verkennen des funktionalen Charakters aller Begriffe ihren Grund hat, wieder hingewiesen werden.

II.

Dieses Mühen um ein echtes Verstehen entspringt nicht nur einem wissenschaftlich-theologischen Interesse, sondern hat seinen Grund in einer Liebe, die den Bruder in Christus außerhalb der eigenen Kirche genau so ernst nimmt wie die eigene Kirche — die Kirche von Rom! Das wird an einer Reihe von Aussagen deutlich, die für einen Katholiken zumindest ungewöhnlich sind. D. ist durchaus Katholik, wenn er sagt: „Die zu schaffende Einheit aller Christen kann sich in unseren Augen nur in der auf der sichtbaren Ebene der Kirche (d. h. der römisch-katholischen Kirche) bereits geschenkten Einheit vollenden.“ Aber nun fährt er fort: „Das soll nicht heißen, daß wir diesen Hinzutritt aller zu dem hohen Gut dieser bereits gegebenen Einheit so ansehen könnten, als besäßen die Kirchengemeinschaften, die daran beteiligt sein müßten, gar keine tiefe Verbindung mehr mit der Kirche des Herrn, auch bevor diese Einheit ganz und gar ‚von außen her‘ bewirkt wird“. Daß diese Formulierungen offenbar für das Vermögen auch eines katholischen Theologen beinahe über die Kraft gehen, zeigt der Schlußseufzer, in den wir nur von ganzem Herzen einstimmen können: „Freilich ist es schwer, in unseren immer strengen und zu engen Formulierungen den Reichtum und den komplexen Charakter des Mysteriums unseres Heiles zu fassen“. Die „tiefe Verbindung mit dem Herrn“ bestimmt D. an einer früheren Stelle als eine solche, die sich auf der Ebene des Unsichtbaren zwischen allen Seelen ergibt, die sich dank ihres guten Glaubens dieses Standes (d. h. des Gnadenstandes) erfreuen, welcher Konfession sie auch immer angehören mögen (ja selbst jenseits des expliziten Bekenntnisses zum Christentum). „Ungeachtet der ernstesten Abweichungen in der expliziten Aneignung des objektiven Glaubensinhalts besteht zwischen allen Seelen, die, weil sie Christus als Gott und Heiland anhängen, an seinem Mysterium teilgewinnen, eine sehr tiefgehende Einheit, deren Wirklichkeit, um die Gott weiß, sich der Feststellung durch menschliche Erfahrung entzieht.“ D. schließt diesen Abschnitt über den „eschatologischen Aspekt“ der Einheit, indem er feststellt: „Wir haben deshalb keinerlei Schwierigkeit, in dieser Einheit des grund-

legenden Glaubens einen wirklichen, wiewohl unvollendeten Aspekt der geheimnisvollen Einheit zuzugeben, die uns unsichtbar in Christus eint.“ In all diesen Sätzen ist die Überzeugung der römisch-katholischen Kirche, auf Erden *die Kirche* zu sein, sicher nicht preisgegeben, aber der unsichtbaren, noch zu vollendenden, geheimnisvollen Einheit des grundlegenden Glaubens an Christus ist ein solches Gewicht zugestanden, daß man geneigt ist zu fragen: Welche Einheit ist nun die grundlegende, die sichtbare Einheit in der katholischen Kirche oder die geheimnisvolle Einheit in Christus, die letztlich nur Gott kennt? Man muß sogar noch weiter fragen: Hat das zugegebene Nebeneinander und Miteinander dieser beiden „Einheiten“ nicht unabweisliche Konsequenzen für das Verhalten der römisch-katholischen Kirche gegenüber den Schismatikern und Häretikern (die D. „unsere getrennten Brüder“ nennt) und das heißt auch gegenüber der ökumenischen Bewegung? Man wird zwar das Nein gegenüber Schisma und Häresie festhalten und daraus die Versagung der Kirchengemeinschaft ableiten, aber man kann dem Häretiker nicht mehr das Teilhaben an Christus und am Heil bestreiten. Mithin wird das „extra ecclesiam nulla salus“ eindeutig nicht auf die römisch-katholische Kirche, sondern auf die in Christus gegebene, geheimnisvolle Einheit des Leibes Christi bezogen werden müssen. Wenn diese Fragen und die implizit damit gegebenen Antworten eine sachgemäße Fortführung der Gedanken D.s sind, und wenn D. nicht in eigener Verantwortung, sondern als Exponent der römisch-katholischen Kirche schreibt, dann ließe sich eine Auflockerung im Verhältnis zu den protestantischen Kirchen und der ökumenischen Bewegung erhoffen.

III.

Um so verlockender muß es erscheinen, sich nunmehr auch kurz mit der gedanklichen Arbeit zu befassen, durch die D. die Zentralbegriffe der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung zu verstehen und in ihrer Entsprechung sowohl wie in ihrem Unterschied zu den Begriffen der katholischen Theologie zu erfassen sucht.

Er setzt ein mit einer Konfrontation zweier Begriffspaare: Das, was die Protestanten *eschatologische Einheit* nennen, findet er in der katholischen Theologie durch den Begriff *Gnadeneinheit* ausgedrückt. Diese Einheit ist in Gottes Gnade gegeben und darum menschlicher Erfahrung schlechthin entzogen. Diese in Gott und Christus vorhandene Einheit wirkt nun aber in die Welt hinein, „sichtbar für unseren Blick und sozusagen fühlbar für uns“. In der protestantischen Terminologie meint D. diese verwirklichte oder noch zu verwirklichende Einheit mit dem Begriff „*geschichtliche Einheit*“ bezeichnet zu finden. Das Korrelat auf der katholischen Seite sieht er in der „*Einheit in den Gnadenmitteln*“. Nun ist es ohne weiteres deutlich und auch von D. herausgestellt, daß die beiden Begriffspaare einander nur bis zu einem gewissen Grade entsprechen. Dafür mögen hier

nun auch von unserer Seite her einige erläuternde Beispiele gegeben werden. Die Gnadeneinheit z. B. wird von D. so bestimmt, daß sie „in uns nichts anderes sein kann als eine vorübergehende Hilfe Gottes, ihrem Wesen nach vorübergehend . . . sie bewirkt in unserer Seele keine dauernde Verwandlung, und die sich aus ihr ergebende Rechtfertigung ist schließlich nichts anderes als eine Haltung Gottes uns gegenüber, der uns zwar als mit der Gerechtigkeit seines Sohnes bekleidet, aber nicht als von ihr durchdrungen betrachten will“. Es ist verständlich, wenn D. von daher mit einem gewissen Verwundern hört, wie hoch die Glieder der ökumenischen Bewegung von der in Christus gegebenen Einheit als von einer unvergänglichen und unzerstörbaren sprechen: „Die Tatsache, daß sie (die Kirche als Leib Christi) in verschiedene Gemeinschaften auseinandergebrochen ist, dürfte (für die evangelischen Theologen; d. Verf.), so bedauerlich sie ist, doch keine entscheidende Infragestellung ihrer Einheit bedeuten. Höchstens kann sie diese Einheit verschleiern, sie verbergen, sie daran hindern, sich zu manifestieren, nicht aber daran, zu bestehen.“ Es ist sicher ein Zeichen für die erhebliche Verschiebung der Fronten, wenn hier ein Katholik die forensische Rechtfertigung vertritt — und uns dadurch mahnt, von neuem unsere Predigt von der Rechtfertigung zu überprüfen, ob sie nicht die Gnade Gottes verkürze und unlebendig mache. Aber es ist ebenso deutlich, daß die alten Fronten — oder sollten wir lieber Denkformen sagen — weitgehend noch stehen. Wenn D. die heiligende Gnade eine „übernatürliche Wirklichkeit“ nennt, der in der katholischen Theologie geradezu „ontologischer Charakter“ zugeschrieben wird, die aber nur dann in uns vorhanden ist, „wenn wir sie in einem Akt unseres freien Willens annehmen und ihr nicht weniger aus freiem Entschluß treu bleiben“, dann kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Frage des freien Willens und der Mitwirkung des Menschen bei seinem Heil auch heute noch als eine unerledigte Frage zwischen unseren katholischen Brüdern und uns steht. Ähnliches gilt von dem Verständnis der Gnade als einer ontologischen Wirklichkeit, wo wir offenbar noch vergeblich darauf warten, daß das Wissen um Gott als Leben und Christus als Kraft in seiner Bedeutung erkannt und diese Tatsachen auch als für das Verständnis der Kirche wesentlich gesehen werden.

Wie sehr wir von verschiedenen Voraussetzungen her denken, wird noch deutlicher bei der Konfrontation der „geschichtlichen Einheit“ und der „Einheit in den Gnadenmitteln“. D. geht ausführlich auf die für ihn verwunderliche Tatsache ein, daß in der ökumenischen Diskussion offenbar keinerlei allgemein anerkannte „Forderungen an die Vorbedingungen einer wirklichen Einheit“ (d. h. „geschichtlichen“ Einheit) gestellt werden. Er übersieht, daß hier gerade die Tatsache, daß die geschichtliche Einheit bejaht, aber die Frage nach der Form ihrer Realisierung von Altkatholiken, Anglikanern, Lutheranern, Methodisten, Kongregationalisten usw. verschieden beantwortet wird, Beweis der Lebendigkeit der ökumenischen Diskussion ist. Man hat erkannt und gemeinsam bejaht, daß es gilt, die Span-

nung durchzustehen, die damit gegeben ist, daß die Kirche auf der einen Seite Gottes Schöpfung, Lebensäußerung Jesu Christi ist, daß sie auf der anderen Seite gerade als solche in der Geschichte und in dieser Welt ihren wahrnehmbaren Ausdruck finden muß. Wie von der Kirche zugleich ewiges Leben und irdische Vorläufigkeit ausgesagt werden kann, wie wahrnehmbarer Ausdruck und ewige Existenz sich zueinander verhalten, ist eine noch unbeantwortete und vielleicht auf dieser Welt nicht beantwortbare Frage. Wir meinen aber, daß die unter diesem Spannungsbogen sich vollziehende Begegnung der Konfessionen der Tatsache, daß Jesus Christus der Gekreuzigte und Auferstandene, der Gekommene und Wiederkommende, der Lebendige ist, gerechter wird als das ontologische Gnadenverständnis D.s, bei dem man den Verdacht nicht ganz unterdrücken kann, daß hier die „ousia“ Gottes und seiner Gnade in der Analogie zur irdisch-menschlichen „ousia“ gedacht wird. — Es wäre freilich ungerecht zu sagen, daß D. die Spannung zwischen Ewigkeit und Vorläufigkeit der Kirche völlig übersehen habe. In den recht aufschlußreichen Bemerkungen über Leib und Seele der Kirche (Leib = sichtbare Kirche, Seele = Einheit der Seelen mit Christus) sagt er, daß die Seele der Kirche „sehr viel umfassender ist“ als der Leib, weil „Seelen an der Gnadeneinheit teilhaben können, die nicht in Kommunion mit der römisch-katholischen Kirche stehen“, daß aber umgekehrt „der Körper der Kirche als das erheblich umfassendere“ anzusehen sei „gegenüber ihrer Seele“, weil nicht „alle in der Kommunion des Glaubens und der kirchlichen Ordnung mit der römischen Kirche stehenden Seelen“ „tatsächlich und völlig die Einheit der Gnade genießen“. Diese Sätze zeigen, daß D. — in einem nicht zu übersehenden Widerspruch zu seinen Ausführungen über die Einheit in den Gnadenmitteln (d. h. in der römisch-katholischen Kirche) — um die Spannung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Einheit weiß. Bezeichnend aber, daß er diese Spannung wiederum mit ontologischen Kategorien (Leib-Seele) beschreibt und ihr damit Entscheidendes von ihrem lebendigen Bewegungscharakter nimmt! — Wir haben dankbar anzuerkennen, daß der Versuch D.s, die in der ökumenischen Diskussion verwandten Begriffe mit Begriffen der katholischen Theologie zu konfrontieren und sie dadurch auch zu klären, mit einer großen Offenheit unternommen worden ist und ihn oft nahe an die Grenze dessen gebracht haben, was für die römisch-katholische Kirche noch tragbar ist. Wir meinen aber, daß gerade dieser Versuch D.s zeigt, wie sehr wir alle noch bei allem guten Willen in unseren eigenen traditionellen Denkvoraussetzungen gebunden sind.

IV.

Am aufschlußreichsten sind da die Ausführungen D.s über das Verhältnis von „sichtbarer Einheit“ und „unsichtbarer Einheit“, weil hier am deutlichsten zutage tritt, daß die ökumenische Diskussion und die römisch-katholische Kirche an

völlig verschiedenen Punkten einsetzen — und darum auch im Grunde wesentlich verschiedene Dinge meinen, wenn sie von Gnade, Einheit, Kirche usw. reden.

Daß auch D. die Spannung zwischen Gnadeneinheit und der Einheit der Kirche in der Welt als eine drängende Frage sieht, wurde schon am Ende des vorigen Abschnitts erwähnt. Er versucht, das Problem dieser Spannung unter dem Gesichtspunkt „Gegebene und zu schaffende Einheit“ anzugreifen. Er meint — mit einigen bezeichnenden Einschränkungen — der Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung zustimmen zu können, wenn sie von der Einheit als einer *Gabe Gottes* spricht und wenn sie dieser Einheit *Unvergänglichkeit* zuschreibt. Die Freude über diese Übereinstimmung wird aber sofort getrübt und in Enttäuschung verwandelt, wenn man fragt, wo D. die gegebene Einheit sieht: Er stellt richtig fest, daß auf protestantischer Seite die in Christus vorhandene Einheit die gegebene, unzerstörbare Einheit ist. Wo sieht er sie auf katholischer Seite? „In den Augen des katholischen Glaubens gibt es auch im Blick auf die Elemente, die der Kirche ihren sichtbaren Bestand verleihen, eine gegebene Einheit. Es ist das die, die dieser Kirche in ihrem irdischen Dasein und darum, soweit sie selbst ein Ganzes von Gnadenmitteln darstellt, von den drei Voraussetzungen her zugesichert wird, die wir bereits genannt haben: Einmütigkeit im Bekenntnis des objektiven, authentischen Glaubensinhalts, Einordnung in einen einzigartigen hierarchischen Organismus, gemeinsamer Empfang gleicher Sakramente.“ Diese Einheit ist letztlich *die Gabe Gottes*, von der her D. denkt. (Daß er daneben auch die Gnadeneinheit als *Gabe Gottes* — aber doch nur in einem verkürzten Sinn; s. u. — sieht, soll nicht unerwähnt bleiben.) Ihr — und das heißt nun doch ganz schlicht: der römisch-katholischen Kirche — wird *Unvergänglichkeit* und *Unzerstörbarkeit* zugeschrieben. „Wenn die Schismen und Häresien nichts gegen die wesenhafte Einheit der Kirche selbst nach ihrer sichtbaren Seite vermocht haben . . ., so ist es dennoch sehr klar, daß sie dieser Kirche unter dem Gesichtspunkt der Einheit beträchtlichen Schaden zugefügt haben.“ Aber eben doch nur Schaden! Sie haben die unvergängliche Einheit der römisch-katholischen Kirche nicht in Frage gestellt oder gar zerstört. Auch D. kann darum nur den Weg zurück zur katholischen Kirche als den echten Weg zur Einheit zeigen: „Die zu schaffende Einheit kann sich in unseren Augen nur in der auf der sichtbaren Ebene der Kirche bereits geschenkten Einheit vollenden.“

Fragt man nun weiter, in welcher Richtung von diesen beiden verschiedenen Ausgangspunkten her die Kirche auf die zu schaffende Einheit hin in Bewegung ist, so vertieft sich der Gegensatz. D. zeigt wieder richtig, daß in der ökumenischen Bewegung das Wissen um die in Christus gegebene Einheit zwangsläufig zu dem Mühen um deren „Manifestation“ führen muß. D. übersieht freilich, daß gerade in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung das Mühen um Manifestation neuerdings als das entscheidende Ziel zurücktritt, und daß mit gleicher Kraft die gemeinsame Bewegung von Christus her zu Christus hin als der Weg

gesehen wird, auf dem die geschichtliche Einheit nicht als Ziel, sondern als Frucht und Geschenk Wirklichkeit werden könnte. M. a. W., daß die Kirche nur dadurch wieder *eine* Kirche werden kann, daß sie nicht sich selbst, sondern Christus, ihren gemeinsamen Herrn, im Blickfeld hat. Die Kirche ist *ecclesia in via*, die der in der Endzeit lebenden Welt nicht sich selbst, sondern den am Ende kommenden Herrn der Welt bezeugt. (Daß gerade um dieses Zeugnisses an die Welt willen unsere Uneinigkeit als „Kirchen“ ein schweres Ärgernis darstellt, ist auch von D. richtig gesehen.) Die Bewegung der im Ökumenischen Rat der Kirchen vereinigten Kirchengemeinschaften ist also eine Bewegung von Christus her zu Christus hin, die aber im Vollzug unablässig durch die Kirche zur Welt und zum Ende der Welt hin verläuft. Sie „schafft“ im Grunde die Einheit nicht, sondern empfängt sie als Geschenk.

Wie sieht nach D. die Bewegung in der katholischen Theologie aus? Sie vollzieht sich von der in den Gnadenmitteln, d. h. aber in der katholischen Kirche, gegebenen Einheit —, zu eben dieser Kirche hin. Das ist indes nur die eine Bewegung, gewissermaßen in der Horizontale. Aber er kennt noch eine andere Bewegung. D. denkt nicht daran, die Uneinigkeit der „Kirchen“ zu verharmlosen. Er übersieht auch nicht, daß ja die Schismatiker und Häretiker ebenfalls wenigstens Teile des Gnadenmittelreichtums der Kirche (Sakramente, Amt, Credo usw.) haben. Darüber hinaus weiß er, daß nicht alle Katholiken im Gnadenstande sind. Er kann als Katholik nicht von einer Spaltung der Kirche reden, möchte deshalb auch nicht gern von einer Uneinigkeit der Kirchen sprechen. Aber er gibt eine Uneinigkeit der Christen durchaus zu. Er sieht darin — und in anderen Dingen auch — einen gefährlichen Mangel im Gnadenstand. Nicht die Gnadeneinheit, aber des Menschen Teilhaben an der Gnadeneinheit ist gefährdet. Es gilt also in Bewegung zu bleiben auf ein volles Teilhaben an der Gnadeneinheit hin. Wie geschieht das? Die Gnadeneinheit „findet unter normalen Umständen ihren sichtbaren Ausdruck in der Gemeinschaft der Taufe und des äußeren Bekenntnisses, . . . aber sein wesentliches Element ist letztlich ein Akt unserer, unter der Einwirkung der Gnade durch unseren Willen, in Bewegung gesetzten Einsicht, ein geistliches und inneres Tun“. „Das Geschenk, das Gott macht“, kann „in uns nichts anderes“ sein „als eine vorübergehende Hilfe“. Auch auf dem Wege zur Einigung der Christen kommt „die Hilfe, die wir von Ihm in diesem Bereich erwarten“, „vielmehr von dem her, was wir aktuelle Gnade nennen, d. h. von dem Mehr an Begeisterung, Energie und Wirkungskraft, die der göttliche Beistand unserem Tun beilegen kann, und ohne das dieses, sich selbst überlassen, vergeblich bleiben würde“. Daß das eine andere Gnade ist als die, die den Sünder rechtfertigt, gibt auch D. zu. Es nimmt nicht wunder, daß da, wo man von der irdischen Institution der römisch-katholischen Kirche als der von Gott gegebenen Einheit spricht, auch im Leben des einzelnen Christen dem menschlichen Willen eine Bedeutung zugemessen wird, die wir ihm — vom Zeugnis der Schrift gebunden — angesichts der

absoluten Herrschaft Jesu Christi und Seiner Gnade nie zugestehen können. Die Gnade wird abhängig gemacht und eingeschränkt durch das Tun der Menschen und damit letztlich zerstört. — Hier wird in einer geradezu entmutigenden Weise deutlich, daß die theologischen Gegensätze des 16. Jahrhunderts noch heute höchst aktuell sind und uns trotz aller Verständnisbereitschaft scharf voneinander trennen. Weder die Bewegung in der Horizontalen (zur römisch-katholischen Kirche hin), noch die von uns selbst zu schaffende Bewegung auf volles Teilhaben am Gnadenstande hin entsprechen in irgendeiner Weise der Bewegung, die Christus zu den Menschen und die Menschen zu Christus treibt. Man hat D. in der Herder-Korrespondenz wegen seiner allzu freundlichen Gesinnung gegenüber der ökumenischen Bewegung angegriffen, und er hat sich dagegen — mit Recht, aber völlig unnötiger Weise — verteidigt. (Herder-Korrespondenz, 8. Jahrgang, Nr. 1.) D. ist im Grunde doch ein guter Katholik. Das haben uns gerade seine Aufsätze in der Istina-Korrespondenz gezeigt. Das Plus, das er seinen Kritikern gegenüber hat, ist sein guter Wille, „die Liebe zur ökumenischen Sache“, die ihn veranlaßt, die getrennten Brüder wenigstens in ihrer Sprache zu verstehen. Es wird aber eines sehr viel intensiveren und umfassenderen gemeinsamen Denkens von Christus her bedürfen, wenn aus dem begonnenen Gespräch neue gemeinsame Erkenntnisse, tragfähige Brückenpfosten auf dem Weg zu einer evangelisch-katholischen Verständigung werden sollen.

V.

Trotz des offensichtlich entmutigenden Ergebnisses, das bei einer Überprüfung des von D. so gut gemeinten Versuchs der verständnisvollen Interpretation herausgekommen ist, haben die Darlegungen D.s für uns in der ökumenischen Bewegung eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Sie zwingen uns nämlich, weiterdenkend einige Fragen an uns selbst zu stellen, denen wir in der Diskussion bisher vielleicht nicht genug Gewicht beigelegt haben. Vier solcher Fragen mögen — angeregt durch D.s Aufsätze — zum Schluß hier formuliert werden:

1. Wir protestieren gegen das ontologische Verständnis der Kirche und der Gnade auf seiten der katholischen Kirche. Aber sind wir nicht, trotz aller Dialektik und trotz allen Müehens um eine echte Bewegung, ebenfalls dauernd versucht, die eschatologische Einheit der Kirche als Leib Christi ontologisch, statisch mißzuverstehen? „Gegenstand“ der Christologie und darum Ausgangspunkt der Ekklesiologie ist ja eben nicht ein Gegenstand oder ein „Punkt“, sondern der lebendige Herr der Kirche selbst. Daß ER lebt (nicht nur ist und existiert!) und daß ER uns bewegt, dürfte doch auch für die Einheit und Einigung der Kirche von erheblicher Bedeutung sein.

2. Setzt nicht der von D. aus anderen Gründen kritisierte Begriff der Manifestation eben eine statische Vorstellung von der Kirche voraus, zumindest ein zu großes Maß an Unterschiedenheit von sichtbarer und „unsichtbarer“ Kirche? Ent-

stammt er nicht überhaupt einem Denkschema, das zwar griechisch-gnostisch ist, aber nicht biblisch?

3. Wenn wir Ernst machen mit der Tatsache, daß Christus das Leben ist, müssen die Aussagen über das „Wachsen“ in Christus, im Glauben, in der Erkenntnis usw. in ihrer Bedeutung auch für die Kirche tiefer durchdacht werden. Wo vollzieht sich dieses Wachsen? Ist es nur Bild für die unablässige Bewegung der Christen und der Kirche auf Christus hin? Ist ein bestimmter Prozeß in der Kontinuität der Geschichte (also vielleicht auch der Prozeß der Traditionsbildung) damit gemeint? Oder gibt es auch in der eschatologischen Gegebenheit der Kirche ein Wachsen?

4. Wir lehnen das verkürzte Verständnis der Gnade, wie es in D.s Ausführungen zutage tritt, ab, weil wir darin eine unerlaubte Schmälerung der Herrschaft Christi sehen müssen, aber haben wir unsererseits etwa deutlich gesagt, was unser Glaubensgehorsam für das Wachsen in der Kirche Christi und für ihre Einigung bedeutet? Sind unsere „Bemühungen“ um die Einheit der Kirche wesentlich etwas anderes als das „Mehr an Begeisterung, Energie“ usw., die wir bei D. als verkehrten Synergismus meinten ablehnen zu müssen? Wenn ja, worin besteht der Unterschied?

Es ist hier nicht der Ort, eine Beantwortung dieser Fragen zu unternehmen.

Sie zeigen jedenfalls, daß es sich auch für uns als Glieder der *Una Sancta* allemal lohnt, auf die Äußerungen unserer katholischen Brüder zu hören, vor allem, wenn sie in solcher Verständnisbereitschaft getan werden, wie das bei Père Dumont der Fall ist.

Unser ökumenisches Erbe auf dem Gebiet der internationalen Fragen

Von Richard M. Fagley

Gekürzt aus *The Ecumenical Review* VI, 1 (Okt. 1953)

Zu dem geschichtlichen Rahmen der Geburt des Ökumenischen Rates gehörten folgende Dinge: das Ansteigen der internationalen Spannungen in der Zeit zwischen den Kriegen, die Zuckungen eines wirklichen Weltkrieges, die Entwurzelung von Millionen von Flüchtlingen, das Auftauchen von Atomwaffen, eine neue Bemühung um die Organisation des Friedens, die Entwicklung des „kalten Krieges“, ein schärferes Zusammenprallen von Nationalismen und Kulturen in einer Welt unbarmherziger gegenseitiger Abhängigkeit und ein revolutionäres Gären unter den Völkern in der Entwicklung zurückgebliebener Gebiete. Auf diesem Hintergrunde wurde doppelt deutlich, wie dringlich es war, daß die Kirchen zu den Fragen der Völkerwelt Stellung nehmen. . . . Der Vereinigte Ausschuß des Ökumenischen Rates und des Internationalen Missionsrates empfahl im Februar