

sprechen und den Weg in die Zukunft weisen können“. Im Verhältnis dazu wird den gegenwärtigen Methoden und Organisationsformen der ökumenischen Zusammenarbeit nur der Charakter einer Übergangslösung zuerkannt.

Hier gibt es allerdings noch vieles zu fragen und zu verdeutlichen. Gerade an dieser Stelle aber muß sich die Frage Dr. Visser 't Hoofts entscheiden: Wird es nach dem gelungenen Wurf von Uppsala zum notwendigen Sprung kommen? Wenn einerseits die entstandenen ungunstigen Autonomien überwunden und andererseits die Entstehung universaler Herrschaftsstrukturen vermieden werden müssen, um zur Manifestation dynamischer Katholizität durchzudringen, so kann nur in der Neuentfaltung ursprünglicher Konziliarität ein Weg der Einheit sich öffnen. Ist in Uppsala der Rubikon nur erreicht oder vielleicht doch schon überschritten worden?

Der theologische Impuls von Uppsala

Besinnung eines römischen Katholiken über den Bericht der Sektion I

VON P. LAURENZ VOLKEN

I.

Die Besinnung eines katholischen Theologen hätte hier beim heutigen Stand der ökumenischen Lage wenig oder keinen Sinn, wenn „katholisch“ bloß als Konfessionsbezeichnung verstanden würde. Der Bericht der Sektion I würde dann nur in dem Maße theologisch relevant erscheinen, als er der heutigen Haltung der katholischen Kirche entspräche. Was in Lund 1952 als methodisch grundlegend erkannt worden ist, gilt auch für diese Besinnung: ökumenisch fruchtbar können wir nur arbeiten, wenn wir die Lehre der Kirche — Katholizität ist ein Kernstück dieser Lehre — nicht unter dem Gesichtswinkel betrachten, daß Uneinigkeit über unsere Auffassungen und Überlieferungen als Ausgangspunkt angenommen wird, sondern wenn wir davon ausgehen, daß eine Einheit vorgegeben ist: die Einheit in Christus durch den Heiligen Geist und daß wir uns Christus zu nähern versuchen.

Allerdings kommt jeder Theologe von der Richtung und Tradition seiner Kirche an diese vorgegebene Wirklichkeit heran. Darum kann man z. B. sagen: Wie die reformatorischen Kirchen in der Sorge um die *Reinheit des Evangeliums* eine besondere christliche Bereicherung erfahren haben, so hat die katholische Kirche in ihrer Sorge um das *Ganze der Christusbotschaft* eine ähnliche Erfahrung gemacht. Für jene bestand die Bereicherung vor allem in der Vertiefung des schriftlichen Gotteswortes, für diese im tieferen Umfassen der Offenbarungswirklichkeit durch

die Kirche für die Welt. Daß diese verschiedenen Grundeinstellungen beiderseits auch zu größten Entstellungen Anlaß gaben, ändert an der erwähnten Tatsache nichts.

Nun zum Text. Trotz aller Bescheidenheitserklärungen in und um ihn¹, ist er bedeutend und wird sich vielleicht in Zukunft als der fruchtbarste von Uppsala erweisen. Es ist nicht von ungefähr, daß diese Frucht sensationsloser, harter und streng theologischer Arbeit, gerade auch von den Jugenddelegierten besser eingeschätzt worden ist als die anderen Sektionsberichte². Trotz der bescheidenen Selbstbeurteilung — in der Anmerkung —, der Text sei (bloß) Zusammenfassung der Fragen und der Vielfalt theologischer Überzeugungen, die in der Sektion zur Sprache gekommen waren, weist er, nicht zwar im Innenausbau, wohl aber im großen und ganzen eine erstaunliche Geschlossenheit auf.

Um das festzustellen, genügt ein Blick in seine Grundstruktur. Der Bericht setzt ein mit dem Dank an den Heiligen Geist für seine verheißungsvollen Früchte, die er in der Kirche hat wachsen lassen (1—2). Aber mag auch unser innerkirchliches ökumenisches Bemühen fruchtbar gewesen sein, die Nöte der heutigen Welt stellen es in Frage und stellen uns vor eine Herausforderung, der wir antworten müssen (3—4). Das Bemühen um diese Antwort führt zu neuen Implikationen der vier „grundlegenden Eigenschaften“ der Kirche, insbesondere der Katholizität (5).

1. *Teil*: Was ist sie? Die lebendige und organische Einheit aller in der geistgewirkten Fülle und Integrität des Lebens Christi, die für uns zugleich Gabe und Aufgabe ist (6—7). Die umschriebene Katholizität wird dann einerseits in Einzelheiten entfaltet und ihre Verwirklichung durch verschiedene Einsätze gefördert (8—9), andererseits wird sie abgegrenzt gegen Vermengungen (10—11).

2. *Teil*: Zwei dialektische Hauptprobleme ihrer Verwirklichung werden behandelt: a) Das notwendig simultane, ausgleichende Ringen um Vielfalt (13—14) und Kontinuität (14—16). b) Erläuterung und Verhältnisbestimmung der kirchlichen Katholizität der Kirche (17—29) und der „säkularen Katholizitäten“ (20—22).

Schluß: Die Katholizität der Kirche ist ständiges Besitzen und Erwerben voller Erwartung dessen, was ihr von der Welt und vom Eschaton her kommen wird, in dem noch einmal Erneuerung und Gericht sich vollziehen werden (13—14).

Schon diese Grundstruktur des Berichtes läßt auf seinen Wert schließen, sie hat aber auch den Vorteil, ersichtlich zu machen, an welchen wichtigen Stellen des Ganzen die folgenden Überlegungen ansetzen.

II.

1. Doch zunächst muß ein Wort über den *Titel* und damit über die Fragestellung im ganzen etwas gesagt werden. Der Theologe jener Kirche, die die *catho-*

lica zu sein beansprucht, kann versucht sein, diese Fragestellung bedauerlich oder verwirrend zu finden: Geht nicht der Ökumenische Rat auf eine Katholizität aus, die gegen seine Kirche gerichtet ist?³ Erläge der Theologe dieser Versuchung, bewiese er mit seiner Haltung nur, daß er sich gerade nicht so einstellt, wie seine Kirche es will, nämlich — katholisch. Es kann doch nur erfreulich sein, daß der Geist, der in der Christenheit das Interesse für die Kirche geweckt hat, das nun auch tut für die Katholizität, die zu ihrem Wesen gehört. Wir müssen Gott dankbar sein für jeden Schritt, der in dieser Richtung getan wird.

Wahrhaftig, ein großer Schritt ist in dieser Hinsicht in Uppsala getan worden. In Amsterdam 1948 war von „katholisch“ nur in konfessionskundlichem Sinn die Rede. In Neu-Delhi 1961 kam die Katholizität der Sache nach erstmals vor allem in der bekannten „Erklärung“ am Anfang des Berichtes über die Einheit zur Sprache. Aber erst in Uppsala ist sie zu einer ausdrücklichen und sogar zur grundlegenden Frage — das heißt nicht zum Schwerpunkt — geworden. Auch wenn die Antwort sehr unbefriedigend wäre, es ist doch von unabsehbarer Bedeutung, daß diese Frage so gestellt ist. Es gibt da kein Zurück mehr.

Die reformatorischen Kirchen haben die drei alten Glaubenssymbole angenommen, aber in ihnen das Wort *catholica* (Ecclesia) mit „christlich“ übersetzt. Für sie hatte dieses Wort einen falschen Klang, weil sich die verdorbene Papstkirche damit bezeichnete. Für Luther war die Kirche die „eine heilige Catholica oder Christliche Kirche“⁴. In Uppsala heißt es einfachhin: Die Kirche ist katholisch (7).

Die Diskussion, für die unser Bericht die Grundlage vorlegt, kann auch für die katholische und die evangelischen Kirchen nur von Vorteil sein. Die katholische Kirche hat im II. Vaticanum zum ersten Male offiziell eingestanden, daß es der Kirchenspaltungen wegen ihr selber schwierig werde, die Fülle der Katholizität in jeder Hinsicht zu verwirklichen⁵. Sie kann durch ihre Grundeinstellung zur Katholizität von vornherein den andern Kirchen in der Frage nach der Katholizität behilflich sein, besonders durch die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, wo sie nun offiziell vertreten ist. Andererseits können hier die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates gerade durch ihre größere Erfahrung der Trennung und durch die Neuheit ihres Suchens nach Katholizität auch einen wertvollen Beitrag zur Katholizität der Kirche Christi leisten. Da ist zu bedenken, was J. A. Möhler sagen wollte: „Alles können nur *alle* sein und die Einheit aller nur ein Ganzes. Das ist die Idee der katholischen Kirche“⁶.

2. Vom Titel her kommen wir gleich zum Kern unseres Textes (6—7). Er beschreibt *das Wesen der Katholizität*. Er geht mit Recht vom dialektischen Verhältnis aus: Ganzheit und Einheit — dem „alles-eins“ πάντες ἐν von Joh. 17 — von geschöpflicher Vielfalt und göttlicher Fülle.

Katholizität umfaßt alle Menschen aller Zeiten, aller Orte unter allen Umständen, sofern sie „organisch“ mit Christus vereint sind: „Sie ist die Eigen-

schaft, durch welche die Kirche die Fülle, die Integrität und die Totalität des Lebens in Christus zum Ausdruck bringt“ (7). Integrität und Ganzheit sind „entscheidende Wesenszüge der Kirche“ (ib.). Es ist bemerkenswert, wie hier und in Uppsala überhaupt die Sorge um die katholische *Fülle* — wohl im Sinne des paulinischen Pleroma (Kol. 1, 19) — größer war als die Sorge um das evangelisch *Reine* und das protestantische *Allein*.

Sie wird mit Recht als Fülle des Lebens betont; aber als Fülle der Wahrheit, die noch im Genfer Entwurf öfters hervorgehoben wurde (3, 8 und 15), ist sie nun leider gar nicht mehr erwähnt. Eine diesbezügliche Intervention K. Schmidt-Clausens ist ohne Erfolg geblieben: Die Katholizität als Gabe weise zurück auf den Herrn als Geber der Wahrheit; es genüge nicht, daß diese Wahrheit bloß „en passant“ erwähnt werde, sie müsse grundsätzlich dargestellt werden, sagte er und fügte hinzu: „Je mehr wir zu Christus gelangen, um so mehr muß der katholische Charakter der Wahrheit erscheinen“⁷.

Von hier aus könnte die Entfaltung der Katholizität (8) besser gestaltet werden. In diesem „katholischen Charakter der Wahrheit“ gibt es einen Kern: die persönliche Wahrheit des Herrn (Joh. 14, 6), und um ihn alles andere bis zur Peripherie des katholischen Ganzen. Im Sinne der „*hierarchia veritatum*“, wie sie das Konzil festhielt⁸, täte man vielleicht gut, hier zuerst den Kern der Katholizität der Kirche hervorzuheben: sie hat ihren Lebensgrund in der Katholizität Christi. Dann aber darf man auch das nicht vernachlässigen, was von der Peripherie des Ganzen her in mehr oder weniger großer Beziehungsnähe zu ihm steht.

So ist z. B. in der Entfaltung der Katholizität in neun Punkten eine allerdings nicht zentrale, aber doch zur Fülle der Wahrheit und des Lebens gehörige Wirklichkeit nicht erwähnt: das Amt. Von ihm ist immerhin bei der Frage der Kontinuität u. a. die Rede. Was ist dort unter „Sukzession des katholischen Amtes von Wort und Sakrament“ zu verstehen? (14) Jedes Amt scheint doch auf eine Person bezogen zu sein. Hier wird es auf Wort und Sakrament bezogen, die keine Personen sind. Von Bedeutung ist die Erklärung: „Wir werden heute erneut zur Buße und Demut aufgerufen in unserer Suche nach einem Amt, das von der ganzen Kirche anerkannt wird, und nach einem Verständnis des Amtes, das dem Neuen Testament, der Kirche und den Bedürfnissen unserer Zeit angemessen ist“ (16).

Auch hier fehlt noch, wie in Neu-Delhi, eine inhaltliche Erklärung des Amtes. Da es in Uppsala Delegierte gab, die das Amt überhaupt in Frage stellten, so ist es anerkennenswert, daß hier die erwähnte Suche nach einem Verständnis des Amtes doch klar gefordert wird. Grundlegend wird das unbefangene Suchen nach einem Verständnis sein, das von der Schrift her zu gewinnen ist, von der her doch auch die Frage des Petrusamtes gestellt und beantwortet werden muß. Die lange, zu extremen Haltungen drängende Konfessionspolemik hat vor allem auch

in bezug auf das Amt eine komplexhafte Einstellung hüben und drüben geschaffen. Ihr Nachwirken ist noch heute spürbar.

3. Mit der Entfaltung der „Elemente“ der Katholizität hängt das *Verhältnis zwischen Vielfalt und Kontinuität* in ihr eng zusammen. Nach dem, was wir vom Wesen der Katholizität erwähnt haben, müssen wir voraussetzen, daß Vielfalt wesentlich zu ihr gehört. Doch Vielfalt kann dämonische Verzerrung der Katholizität werden, wenn sie Berufung und Sendung vereitelt (12–13), also die Bezogenheit auf das eine, das heißt eigentlich den Einen, aufgibt, von dem die Sendung ausgeht. Hätte man nicht gut getan, hier auch ein Grenzkriterium der Vielfalt anzugeben? Wäre ein solches nicht im *Notwendigen* im Sinne des *ἐπιναγκες* des Konzils von Jerusalem (Apg. 15, 28) zu finden? Dieses Notwendige wurde vom „Heiligen Geist und uns“ (ib.), also von dem einen sendenden Geist Christi und den Gesandten, den Berufenen, bestimmt. Wie damals, so auch heute.

Zu der „katholischen Sendung“ gehört, daß es viele Weisen gibt, das Evangelium zu verkündigen und seine Geheimnisse darzulegen (13). Heißt das, daß es z. B. im Neuen Testament in dem Sinne verschiedene Ekklesiologien gibt, daß sie denen der heutigen „getrennten“ Bekenntniskirchen entsprechen? Die Frage wurde in Uppsala diskutiert. Die diesbezügliche These von E. Käsemann wurde von führenden Theologen wie E. Schlink klar abgelehnt: Der Glaube zerbrach in der Urgemeinde nicht⁹. Wohl könnte man hinzufügen: auch die gemeinsame Kommunion nicht. Gerade Galater 2, 11–14, eine Stelle, die gegen diese Kommunion zu sprechen scheint, beweist es: sie bezeugt, daß Petrus, dieser führende Mann, bei beiden Gruppen „aß“ und mitmachte.

Es sei noch bemerkt, daß in bezug auf die Kontinuität auch zutreffend vom „ununterbrochenen Zeugnis des Lebens der Propheten, Märtyrer und Heiligen“ die Rede ist (15). Das Verhältnis zwischen Vielfalt und Kontinuität hätte man tiefer theologisch begründen können durch den Hinweis auf das Leben des Dreieinigen Gottes. Da ist das vorbildliche Ineinander von Verschiedenheit und Einheit.

4. Im Dreieinigen Gott ist auch letztlich die *Katholizität und ihre ganze Auswirkung auf die Welt* begründet: Vom Vater her kommt die Welt als Schöpfung, und er liebte sie so sehr, daß er seinen Sohn hingab. In der vollen Menschwerdung und Hingabe dieses Sohnes liegt ein anderer tieferer Grund der Heimholung der Katholizität der Welt in die der Kirche. In Christus wird ja die Schöpfung und der Mensch neu (2. Kor. 5, 17; Eph. 2, 16). Der Glaube, daß jeder Mensch Ebenbild Gottes und durch Christus erlöst ist, muß jeden Christen dazu führen, in jedem Menschen durch seine Besonderheiten wie Rasse, Bildung, Klasse, Nation usw. hindurch den Bruder zu sehen und im geringsten dieser Brüder den Herrn (Matth. 25, 40).

Daß aber die Kirche die Ausweitung ihrer Katholizität zur Welt hin verwirklichen kann, verdankt sie dem Wirken des Heiligen Geistes. Das wird immer wieder in unserem Text betont. Es ist bezeichnend, daß der erste Apostel am ersten Tag der Kirche in seiner Verkündigung von dem Schriftwort ausgeht: „Ich werde ausgießen von meinem Geist über *alles* Fleisch“ (Apg. 2, 7). Am gleichen Tag, am Pfingstfeste, setzte auch das ein, was wir Mission nennen: Juden und Heiden aus verschiedenen Völkern empfangen die Taufe und „die Gabe des Heiligen Geistes“ (Apg. 2, 38).

Es war in Uppsala, als stünden manche Delegierte wie vor einer Entdeckung: die Ausweitung der Katholizität der Kirche auf die Welt. Das Konzil gab der gleichen Erfahrung Ausdruck mit *dem* Schlüsselbegriff: Kirche als Heilssakrament für die ganze Menschheit¹⁰. Hier zeigt sich auch die ganze große Dynamik der Katholizität, welche immer ist und wird¹¹. Wenn sich die Kirchen im Heiligen Geist ernsthaft auf sie einlassen, so wird ihr ökumenisches Ringen nicht mehr so vielen als ein irrelevantes Zusammenflicken ihrer inneren Streitigkeiten erscheinen (3), und die säkuläre Gesellschaft wird nicht mehr aus Protest darauf hinweisen, daß sie „Instrumente der Versöhnung“ hervorgebracht hat, die oft wirksamer waren als die der Kirche selbst (20). So könnte diese werden, was sie nach Augustinus ist: „Die versöhnte Welt“¹².

5. Überhaupt verdient hier der Begriff *Versöhnung* besondere Beachtung. Er ist nicht nur der Schlüssel für die Heimholung der weltlichen Katholizitäten in die der Kirche; er hält auch den Bericht der Sektion I innerlich zusammen und erweist ihn als Grundlage für die ganze Arbeit in Uppsala, die er, wie kein anderer, zusammenzufassen vermag.

Davon kann man sich schon durch eine einfache Einsicht in die Dokumente überzeugen. Immer wieder ist dort von Versöhnung die Rede. Gleich zu Anfang unseres Berichtes klingt diese Wirklichkeit wie ein Leitmotiv an: Das ganze ökumenische Bemühen ist getragen von der „Hoffnung auf Versöhnung“ (1). Auch an den Kampffronten der Welt erscheint die Kirche als „Gesandtschaft der Versöhnung“ (5).

Ja auch dort gerade, wo in Uppsala der Schwerpunkt der Beratungen lag, dort, wo die Nöte der Welt die Kirchen herausfordern, kam die Antwort: „In unserer Zeit Botschafter der Versöhnung“ zu sein¹³! Eindeutig wird in diesem Sinne erklärt: „Unser Ziel ist die Versöhnung. Das bedeutet, Konflikte so zu lenken, daß sie zu einem konstruktiven Ergebnis führen“¹⁴. Überall ging es in Uppsala um die Lösung von Konflikten und Trennungen zwischen „getrennten“ oder verschiedenfarbigen Brüdern, Kirche und Welt, reichen und armen Völkern, Satten und Hungernden, Alten und Jungen, Mann und Frau . . . „Gottes Wort bezeugt uns, daß das Versöhnungshandeln Gottes allen Trennungen und aller Feindschaft ein Ende macht“¹⁵.

Aber nur, wenn wir uns auf den tieferen, schriftgemäßen Sinn der Versöhnung besinnen, verstehen wir die Wahrheit dieser Aussage recht. Das paulinische *καταλλάσσειν* bedeutet etymologisch: „hinab (*κατὰ*) ändern (von: anderes, *ἕλλα*). In seinem wirklichen Sinn: (sich) ändern, (sich) versöhnen, schwingt das mit: Wenn Christus alles versöhnt hat mit dem Kreuzesblut (Kol. 1, 19), so heißt das, daß er sein Leben in den Tod und, um das tun zu können, von seiner Gottheit her durch die *Kenosis* (Phil. 2, 7) in menschliche Knechtsgestalt sich „hinuntergeändert“ hat. Deshalb schließt denn auch unser „Dienst der Versöhnung“ (2. Kor. 5, 19) Ertragen von Schande, Unterdrückung und Niederlage (4), aber auch Buße (26) und Erneuerung (15) in sich ein. Nicht im Siegen und Fordern von Rückkehr, sondern nur in einem solchen Versöhnen kann sich das erfolgreiche Ringen um die Einheit der Kirche und der Menschheit vollziehen. Dieser Erkenntnis hat die katholische Kirche schon klar Ausdruck verliehen¹⁶. Der so ausgerichtete, geistgewirkte Zug nach Katholizität war der theologische Impuls von Uppsala.

Schade, daß zu seiner Begründung nicht das Schriftwort angeführt worden ist, das im Zusammenhang mit 2. Kor. 5, 17–20 und Eph. 2, 14–16 vortrefflich die ganze Arbeit von Uppsala zusammenfaßt: „In ihm beschloß er, die ganze Fülle wohnen zu lassen, und so durch ihn *alles* zu versöhnen . . .“ (Kol. 1, 19). Daß er aber „geistgewirkt“ ist, wird dort glücklicherweise stark betont und erscheint als Neuheit. Das erwähnte ganze Versöhnen ist eine Gabe des Heiligen Geistes; durch ihn ist die Kirche katholisch.

Wenn nicht viele Zeichen trügen, so reift durch sein Wirken das, was unter dem Begriff „ökumenisch“ wunderbar gewachsen ist, unter dem Begriff „katholisch“ nun heran. Das in Uppsala verlangte „Hinarbeiten auf die Zeit, wenn ein wirklich universales Konzil wieder für alle Christen sprechen kann“ (19), muß es mit sich bringen, daß sie alle nicht mehr nur im Sinne der großen traditionellen Glaubenssymbole die *catholica* (Ecclesia) irgendwie gemeinsam bekennen, sondern immer mehr glauben und leben.

ANMERKUNGEN

¹ Nr. 24: „Wir sehen ein, wie hohl und leer unser Reden über Katholizität klingen mag . . .“ Kritiker nahmen zu Unrecht diese Aussage als Selbstzeugnis für die vermeintliche Armut des Berichtes an. Sie ist Ausdruck wahrer Bescheidenheit und bezeugt eher eine Größe, die hier von der richtigen Einschätzung der Lage bedingt ist: eine befriedigende Antwort auf eine so komplexe Frage wie die der Katholizität, kann auf den ersten Wurf und unter den Arbeitsbedingungen, wie sie in Uppsala herrschten, nicht erwartet werden. Vgl. hierzu die Forderung der Sektion I, Dok. Nr. 49, Punkt 3. Nach der Anmerkung zum Bericht versteht sich dieser als Grundlage und Hilfsmittel für weitere Diskussionen.

² „Hot News“ (16. 7. 68) bedauert, daß die Grundlage, die die Sektion I für die „Kirche für andere“ und die „neue Weltlichkeit“ klar herausgearbeitet hat, nicht im Vordergrund der Versammlung stand, und fügt hinzu: In the long run it is not impossible that it (the report) will be felt as a really central document dealing precisely with the central point of the Assembly.

³ Im Third Draft (Section I, Sub-section 1, Doc. Nr. 3) hieß es noch: As a result of the Churches' divisions it (the term catholicity) changed its meaning and function, and became a name applied to or claimed by one or another section of the Church. We must restore its original meaning.

⁴ Crucigers Sommerpostille (zu Eph. 4, 1–6) W.A. 22, S. 299.

⁵ Ökumenismusdekret, Nr. 4: Et pro ipsa Ecclesia difficilium fit plenitudinem catholicitatis sub omni respectu in ipsa vitae realitate exprimere.

⁶ Die Einheit der Kirche und das Prinzip des Katholizismus, hrsg. v. J. R. Geiselman, Darmstadt 1957, S. 237.

⁷ Intervention am 13. 7. 68 zum Draft report: Section I, Doc. Nr. 3.

⁸ Ökumenismusdekret, Nr. 11.

⁹ E. Schlink fügte hier im Sinne einer historischen Suche mit Recht hinzu: „Wir müßten weiter vorstoßen zu elementaren Grundstrukturen, die sich bei aller Mannigfaltigkeit doch finden lassen.“ Intervention vom 16. 7. 68 in einer Ausschußsitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung.

¹⁰ Lumen gentium, Nr. 1; 9; 48; 59. — Gaudium et spes, Nr. 40; 45. — Ad gentes, Nr. 1.

¹¹ Diese Dynamik hat Paul VI. öfters dargelegt, das letzte Mal kurz vor der Versammlung von Uppsala, als er am 2. 6. 68 über die „Stunde der Missionen“ schrieb: Si chiama cattolica la Chiesa di Cristo: cioè universale. Essa è chiamata a diventare di fatto, ciò che è di diritto, ciò che è di dovere: la testimonianza di Cristo per tutti, il mezzo di salvezza per tutti, la società mistica e umana aperta a tutti... È cattolica per istituzione, deve esser cattolica nella realtà. — Acta Ap. Sedis 60 (1968) 399.

¹² 2. Kor. 5, 19 verglichend mit Joh. 15, 18 kommt Augustinus zum Schluß: Mundus damnatus, quidquid praeter Ecclesiam: mundus reconciliatus Ecclesia. — Sermo 96, cap. VII: Migne Lat. 38, S. 588.

¹³ Bericht der Sektion VI, Nr. 14.

¹⁴ Ib. Nr. 9.

¹⁵ Bericht der Sektion IV, 9. Vgl. Bericht der Sektion IV, 1.

¹⁶ Das Ökumenismusdekret faßt die ganze ökumenische Angelegenheit im Ausdruck zusammen: „Propositum reconciliandi Christianos omnes in unitate unius uniceque Ecclesiae Christi“. Für weitere Belege siehe: L. Volken, L'action oecuménique, Paris 1967, S. 60–65.