

Fünfundzwanzig Jahre der Suche nach Einheit

VON YVES CONGAR OP

Da man mir als einem den Ideen verschriebenen Mann die Ehre erwiesen hat, das Thema „Fünfundzwanzig Jahre der Suche nach Einheit“ zu behandeln, wird dieser Vortrag in seinem Inhalt zwangsläufig theologisch und intellektuell ausfallen. Aber es liegt mir doch daran, ihn mit der Erklärung zu beginnen: Brüder und Schwestern, ich liebe Euch, der Geist Jesu vereinigt uns in der Liebe. Er, in dessen Einheit durch Jesus Christus Gott, unserem Vater, alle Ehre und Herrlichkeit erwiesen wird, umfaßt uns heute Abend.

„Fünfundzwanzig Jahre der Suche nach Einheit“. Was für eine Suche? Sie hat sich in verschiedenen Gestalten entwickelt: Glauben und Kirchenverfassung, Praktisches Christentum, die Konferenzen des Ökumenischen Rates, die Schritte und Stellungnahmen der Orthodoxen, die Kirchenräte, die Kirchenunionen und schließlich der Katholizismus und Rom vor dem Konzil und seit Johannes XXIII. . . . Jede dieser Gestalten geht beinahe wie die Tiere bei Hesekiel ihren Weg. Und doch gehen sie alle von den gleichen Wurzeln aus und bekennen, unter dem Wehen desselben Geistes, auf das gleiche Ziel ausgerichtet zu sein. Alles zusammen genommen stellt eine ungeheure Anstrengung dar. Wieviele Kilometer sind zurückgelegt, wieviele Tage verbracht, wieviele Dollars ausgegeben, wieviel tausend Seiten geschrieben und veröffentlicht worden? Ich habe noch einmal einige hundert davon durchgelesen. Und im Namen des Ökumenischen Rates und des Zweiten Vatikanischen Konzils sagte ich mir dabei folgende Verse von Paul Claudel:

„All das Papier, das ich hinter mir gestapelt habe,
enthält so manches zum Weinen und so manches zum Lachen.

Und was würde ich für ein Gesicht machen,
wenn man mich dazu verurteilt, es wieder zu lesen . . .“

Ich habe nicht alles wieder gelesen. Ich werde auch nicht alles sagen. Ich möchte lediglich in zwei zunächst parallel verlaufenden und dann konvergierenden Kapiteln die Bemühungen von Glauben und Kirchenverfassung umreißen – aber Pastor Visser 't Hooft wird besser darüber reden können als ich. Ich werde mich auf einige Überlegungen beschränken. Anschließend komme ich auf die Bemühungen der römisch-katholischen Seite zu sprechen.

Genauso wie es im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil das Wichtigste war, daß Menschen sich begegnet sind, sich versammelt haben und einander gesehen und gehört haben, so ist auch das Wichtigste an diesem halben Jahrhundert, daß es diese Aufeinanderfolge von Begegnungen und Zusammenkünften gegeben hat. Diejenigen, die daran beteiligt gewesen sind, haben immer wieder erklärt, daß sie verändert daraus hervorgegangen sind. Sie konnten nicht mehr genauso über die anderen denken und reden wie vorher. Und selbst wenn sie nach entsprechenden Studien im guten Glauben gemeint hatten, die anderen zu verstehen und deren Position formulieren zu können, mußten sie im persönlichen und lebendigen Kontakt mit den anderen doch feststellen, daß sich hier noch etwas ganz anderes eröffnete. Man konnte die Kirchen nicht in Thesen einfangen. Die Anglikanische Kirche ist etwas anderes als die 39 Artikel. Die Kirchen waren etwas Ganzheitliches, wo jedes Element seinen Sinn aus dem Ganzen schöpfte. Es waren geistliche Realitäten, die Menschenleben Nahrung gaben und die aus dem Leben Nahrung fanden. Man konnte sie eigentlich nur durch Erfahrung oder durch ein Weitergeben von Erfahrung wirklich verstehen.

Es ist häufig bemerkt worden, daß paradoxerweise das erste Ergebnis ökumenischer Begegnung eine Festigung des konfessionellen Bewußtseins der Partner war. Bei den Konferenzen von Glauben und Kirchenverfassung hat sich auch das gleiche ereignet wie beim Zweiten Vaticanum, daß z.B. die afrikanischen Bischöfe sich getroffen haben und sich zum ersten Mal ihrer eigenen Position bewußt geworden sind. Unser Freund Nicolas Zernov schreibt: „Diese häufigen Kontakte unter den Orthodoxen waren für sie eine anregende Erfahrung, eine unerwartete Frucht der ökumenischen Bewegung“, und auf diese Erfahrung führt er die Initiative zu interorthodoxen Begegnungen zurück, wie z.B. die bemerkenswerte theologische Konferenz von Athen im Herbst 1936.¹ Wie Pater Clément Lialine sagte, wirkt die Ökumene durch Erschütterung und Anstöße. Die Erfahrung, die an einem Ort gemacht wird, findet ihren Widerhall oder ihre Auswirkung anderswo. So hat Kardinal Willebrands die Auswirkung der ökumenischen Bewegung auf das „aggiornamento“ der Katholischen Kirche anerkannt,² dessen große Umgestaltung des Lebens sich ihrerseits wiederum auf die ökumenische Bewegung ausgewirkt hat. Man hat ebenfalls festgestellt, daß der in Montreal 1963 erzielte Fortschritt hinsichtlich der Frage von Schrift und Tradition sich in den Vereinigten Staaten bei der gemeinsamen Arbeit von Lutheranern und Katholiken über die Frage nach Petrus und dem Papst³ fruchtbar ausgewirkt hat. Auch werden der Genius und die tiefen Kraftquellen der Orthodoxen Kirche in keiner Weise dadurch geschmälert, daß man den Plan des heiligen und großen panorthodoxen Konzils und im Rahmen dieses Plans das aus unserer Sicht so wichtige Kapitel über die Beziehungen der Orthodoxie

zu den anderen christlichen Kirchen⁴ teilweise der ökumenischen Bewegung zuschreibt. Wenn heute einer von uns auf den Berg Athos geht, wird er wohl aufgenommen, aber er vernimmt die Worte: „Wenn Ihr Euch taufen laßt, könntet Ihr gerettet werden...“ Die Frage nach der Gültigkeit der katholischen oder protestantischen Taufe hat von orthodoxer Seite seit Beginn des 13. Jahrhunderts und vor allem seit dem 17. Jahrhundert zu widersprüchlichen Praktiken, Beschlüssen und Stellungnahmen geführt, die im übrigen ihrem dogmatischen Wert nach sehr unterschiedlich sind.⁵ Es wäre höchst wünschenswert, wenn das große und heilige Konzil diese Frage endgültig bereinigte, und zwar in einer Weise, die der Realität gerecht wird.

Wie wir gleich sehen werden, hat man während dieser fünfzig Jahre auch am Verständnis der Einheit selbst gearbeitet. Ich möchte aber noch einmal die Wichtigkeit der Tatsache hervorheben, daß es Begegnungen und Zusammenkünfte und Kontakte auf allen Ebenen gegeben hat, und dies über eine lange Zeit hinweg. Wir kommen nämlich von weit her und aus einer Situation gegenseitiger Unkenntnis, wenn nicht gar Gegensätzlichkeit und Auseinandersetzung. Als Einleitungsphase für das, was Johannes XXIII. die „gegenseitige Gewöhnung“⁶ nannte, war eine gewisse Zeitspanne notwendig. Als ich vor kurzem Texte vom Heiligen Irenäus lesen mußte, war ich überrascht, welche Rolle er der göttlichen Pädagogik und der notwendigen Zeit beimißt, damit eine neue Geistesgabe von den Menschen aufgenommen wird.⁷ Hier ging es um eine ganz neue Art des Zusammenseins mit den anderen. Man wollte wirklich zusammen sein. Man suchte wirklich die Einheit, aber unter Christen, die jeder für sich ihre christliche Identität und damit ihren konfessionellen Schatz bewahren wollten. An Erklärungen dieser Art mangelte es nicht.⁸ Das ist verständlich, es ist zweifellos sogar eine gesunde Reaktion, denn das Leben jedes einzelnen in seiner Kirche ist etwas Wirkliches und Konkretes, das Wurzeln und Lebenssaft hat. Die geeinte Kirche ist nur ein Plan, ein Ideal, selbst wenn Plan und Ideal auf einer bereits vorgegebenen geistlichen Wirklichkeit aufbauen. Von Lausanne 1927 an finden wir das, was wir in dem von Nairobi geprägten Gedanken der Konziliarität wiederfinden, den Gedanken einer Einheit, die verschiedene Formen zuläßt. „Einheit in der Mannigfaltigkeit“, sagte Erzbischof Söderblom in Lausanne.⁹

Nachdem ich den mehr formellen Aspekt des Beitrags zur Einheit angesprochen habe, nämlich die bloße Tatsache der Begegnung, des Zusammenkommens und des Kennenlernens, möchte ich nun etwas über den Inhalt und – hoffentlich – Fortschritt im Streben nach der Einheit während der letzten fünfzig Jahre sagen.

Der Konferenz von Lausanne gingen sechzehn Vorbereitungsjahre unter der Leitung von zwei bewundernswerten Männern voraus: Robert H. Gardiner und

Bischof Charles H. Brent, der am 27. März 1929 in Lausanne verstarb. Die erste Inspiration war protestantisch-episkopal (sie ging von der „Protestantischen Episkopalkirche“ in den USA aus – d. Übers.), d. h. „katholisch“ nach anglikanischem Verständnis, wie es in Amsterdam wieder aufgenommen wurde,¹⁰ und zwar in folgender Erklärung vom 6. Januar 1916: „Die Grundlage der vorgeschlagenen Weltkonferenz ist der Glaube der ganzen Kirche, wie sie von Christus geschaffen ist, der auf der Inkarnation beruht und durch die Zeiten weitergegeben wurde durch sein Leben, das in ihr wohnt bis daß Er kommt.“ Das verpflichtete dazu, die Einheit als *eklesiologische* Einheit in einer Form von Kirche zu suchen, die Verschiedenheiten zuließ, aber auf einer gemeinsamen Grundlage. Mit Hilfe dieser Methode konnte man feststellen, worin man einig und worin man nicht einig war und eine Konsensusebene herausfinden, die zu erweitern man ständig bemüht war.

Das hat zu Ergebnissen geführt, von denen das bemerkenswerteste 1937 in Edinburgh die einstimmig unterzeichnete gemeinsame Erklärung über die Gnade war. Aber selbst wenn das Fazit, das wir daraus ziehen müssen, schmerzlich ist, so ist es doch bezeichnend: Was ist aus dieser Übereinstimmung geworden? Welche Auswirkung hat sie im Leben der Kirchen gehabt? Anscheinend ist sie ohne Zukunft geblieben.

Jedenfalls haben die Arbeitsbedingungen in Glauben und Kirchenverfassung sich geändert, zunächst dadurch, daß die Organisation sich mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen verschmolzen hat, indem sie so etwas wie dessen theologische Kommission mit einer gewissen Autonomie geworden ist, dann aufgrund einer internen Kritik an der Arbeitsmethode, die 1952 in Lund zur Sprache kam: „Wir haben klar erkannt, daß wir keinen wirklichen Fortschritt auf die Einheit hin machen können, wenn wir nur unsere verschiedenen Vorstellungen vom Wesen der Kirche und die Traditionen, denen sie eingefügt sind, miteinander vergleichen. . . . Wir können die eine Kirche nicht dadurch bauen, daß wir versuchen, unser verschiedenartiges Erbgut auf geschickte Art und Weise aneinanderzufügen (. . .). Wir sind zu der Überzeugung gelangt, daß es für den Fortgang der ökumenischen Arbeit von entscheidender Bedeutung ist, daß die Lehre von der Kirche in enger Beziehung zur Lehre von Christus wie zur Lehre vom Heiligen Geist behandelt wird.“¹¹

War man damit in diejenige Perspektive eingetreten, die man in Amsterdam die protestantische Linie nannte? Das würde heißen: Nicht das Höchstmaß an sich aus der Inkarnation gemäß einer geschichtlichen Kontinuität ergebender kirchlicher Realitäten zu suchen, sondern sich darum zu bemühen, eine Einheit zu *manifestieren*, die in Christus bereits Wirklichkeit ist, indem man hic et nunc im Gehorsam des Glaubens gegenüber seiner Herrschaft gemeinsam lebt. Ich bin

mir nicht sicher, ob es damals nicht darum ging, ich bin mir auch nicht sicher, ob die gigantischen Ausmaße des Ökumenischen Rates (288 „Kirchen“!) niemals der Präzision der Arbeit geschadet haben. Aber abgesehen davon, daß der Ökumenische Rat selbst immer die Denkweise eines vertikalen Aktualismus (vgl. die „*vestigia Ecclesiae*“ der Toronto-Erklärung) überwunden hat, wurde von Glauben und Kirchenverfassung unter Betonung des doppelten christologischen und pneumatologischen Bezuges weiterhin versucht, den wesentlichen ekklesiologischen Inhalt „der Einheit, die wir suchen“ zu präzisieren. Diese Worte deuten hin auf die berühmte Beschreibung im Bericht des Ökumenischen Rates über die Einheit, der 1961 von der Vollversammlung in Neu-Delhi angenommen wurde. Dieser Text nimmt beinahe wörtlich den Anfang des St. Andrews-Berichtes von Glauben und Kirchenverfassung vom Vorjahr wieder auf.¹²

Der Neu-Delhi-Text *ging aus* von der lokalen Gemeinschaft. In Uppsala sprach man von Katholizität. In Neu-Delhi wurde zum ersten Mal der Wunsch laut, „neue allgemeine Untersuchungen über die Arbeitsweise der Konzilien der ersten Jahrhunderte aufzunehmen“.¹³ War dies ein Echo auf die Ankündigung eines Konzils durch Johannes XXIII. am 25. Januar 1959? Das ist möglich, aber zweifelhaft. Wie dem auch sei, der Begriff „Konziliarität“ war in der russisch-orthodoxen Ekklesiologie geläufig. Wenn ich mich auch selbst mit dieser Frage befaßt habe, so möchte ich doch hier nicht verfolgen, wie dieses Konziliaritätsthema bei den Tagungen des Zentralaussschusses, bei Konsultationen und bei den Konferenzen von Glauben und Kirchenverfassung wieder aufgenommen und weiterentwickelt wurde. Es kam zu einer Mischung aus der Utopie eines „wahrhaft universalen“ Konzils, die noch weiter zurückgeht, und der Neuformulierung einer Theologie der Einheit. Ich nehme hier den von Glauben und Kirchenverfassung bei seiner Tagung in Salamanca 1973 erarbeiteten Text, der im Dezember 1975 bei der Vollversammlung in Nairobi aufgenommen worden ist: „Die eine Kirche ist als konziliare Gemeinschaft von Gemeinden (Lokalkirchen) zu verstehen, die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind. In dieser konziliaren Gemeinschaft hat jede der Gemeinden zusammen mit den anderen volle Katholizität, sie bekennen denselben apostolischen Glauben und erkennt daher die anderen als Glieder derselben Kirche Christi an, die von demselben Geist geleitet werden. Wie die Vollversammlung in Neu-Delhi ausführte, gehören sie zusammen, weil sie die gleiche Taufe empfangen haben und das gleiche Heilige Abendmahl feiern; sie erkennen die Mitglieder und die geistlichen Ämter der anderen Gemeinden an. Sie sind eins in ihrem gemeinsamen Auftrag, das Evangelium von Christus in ihrer Verkündigung und in ihrem Dienst in der Welt und vor der Welt zu bekennen. Zu diesem Zweck ist jede Einzelgemeinde (lokale Kirche) bestrebt, die angebahnten Beziehungen aufrechtzuerhalten und neue

Beziehungen zu ihren Schwestergemeinden anzuknüpfen und diesen Beziehungen in konziliaren Zusammenkünften Ausdruck zu verleihen, wo immer die Erfüllung ihres gemeinsamen Auftrags dies erfordert.“¹⁴

Es gibt diesen sehr dichten Text, und es gibt die Interpretationen dazu, die zwischen verschiedenen Tendenzen schillern. Manchmal scheint diese Konziliarität nur eine neue Form dessen widerzuspiegeln, was schon seit langem geschieht, was aber hier dynamischer und wie durch einen schönen Mythos „vitaminiert“ wirkt.¹⁵ Ein andermal – ganz eindeutig im Salamanca-Text – ist sie Ausdruck einer organischen Einheit: Auf die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rats wird die Theologie der Beziehungen zwischen lokalen Kirchen oder Partikularkirchen innerhalb einer Gemeinschaft des Glaubens und der Eucharistie übertragen, so wie die Orthodoxen und wir sie uns vorstellen können, ausgenommen, was immerhin gewichtig ist, daß man nicht die Vermittlung des Bischofs mit seiner zugleich sakramentalen und juridischen Eigenschaft findet.¹⁶ Entsprechend werden dabei zwei Merkmale unterstrichen: Erstens die Tatsache, daß man ausgeht vom Leben der Kirchen, von der Basis, und nicht von einem universalen Einheitsmodell;¹⁷ zweitens besteht man auf der Achtung der Unterschiede, und zwar soweit, daß man sich fragt, bis zu welchem Punkt man sie zulassen würde, insbesondere im Bereich des Glaubens, seiner Ausdrucksformen und seines Inhalts.¹⁸ Wenn man dieses konziliare Leben definiert als „eine Art, eine Lebensform der Kirche zu beschreiben, in der eine vollkommene gegenseitige Annahme Hand in Hand geht mit einer nicht weniger vollkommenen Achtung der Andersartigkeit des anderen“,¹⁹ um welche *Andersartigkeit* handelt es sich dann? Der Gedanke der „koinonia“ als einer Einheit ohne Absorbierung in einer Uniformität enthält Einheitsvoraussetzungen, die (noch) nicht klar präzisiert worden sind. So ist diese sehr schöne Beschreibung einer konziliaren Gemeinschaft eher die eines Endziels als die eines Mittels, um dorthin zu gelangen.

Wir begrüßen in ihr jedoch den großen Beitrag von Glauben und Kirchenverfassung zum Ökumenischen Rat. Glauben und Kirchenverfassung hat auch jenen Artikel in der neuen Verfassung über die Zielsetzung des Rates ausgearbeitet, der nach den Worten des ersten Paragraphen die Kirchen aufrufen soll „zu dem Ziel der sichtbaren Einheit im einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube“.

Wir feiern die 50-Jahrfeier der Konferenz vom 3. – 31. August 1927. Aber am 8. Juli war vom Heiligen Offizium ein Dekret herausgegeben worden, das den Katholiken jegliche Beteiligung an dieser Konferenz oder einer Konferenz gleicher Art und Zielsetzung untersagte.²⁰ Am folgenden 6. Januar wurde vom Heiligen Stuhl in Rom die Enzyklika „Mortalium animos“²¹ veröffentlicht. Das

sind auch 50 Jahrestage, und ich möchte mich offen zu diesen beiden Texten äußern, bevor ich die Entwicklung der Theologie der Einheit auf katholischer Seite während der letzten fünfzig Jahre untersuche.

In der Enzyklika wurde ausgesagt, daß Christus eine Kirche als eine autonome und vollkommene Gesellschaft gegründet hat. Man kann nicht so reden und handeln, als ob seine Verheißung und seine Gegenwart nichtig seien, als ob diese Kirche in dieser Welt sichtbar zu existieren aufgehört habe, als ob das „es wird eine einzige Herde sein“ keine Wirkung gehabt hätte. Es gibt also nur einen Auftrag: Diejenigen, die sich von dieser Kirche getrennt haben, zu ihr zurückzuführen; man kann in ihren Versammlungen nur teilnehmen, um für diese Rückkehr einzutreten. Folglich wandte der Papst sich auch gegen die Vorstellung, mit der römischen Kirche „aequo jure“, „pares cum pari“ zu verhandeln; und er verwarf den Gedanken einer Unterscheidung zwischen „capita fundamentalia“ und „non fundamentalia“, indem er dafür sogar Beispiele anführte.

Es ist klar, und es wäre auch sinnlos, es zu verbergen, daß das Konzilsdekret „Unitas redintegratio“ in mehreren Punkten etwas anders aussagt, ebenso wie die Erklärung zur Religionsfreiheit das Gegenteil zu mehreren Artikeln des Syllabus von 1864 aussagt, und ebenso wie „Lumen gentium“ Nr. 16 und „Ad Gentes“ Nr. 7 etwas anderes aussagen als „Extra Ecclesiam nulla salus“ in dem Sinne, wie man Jahrhunderte hindurch diesen fälschlich klar erscheinenden Grundsatz verstanden hat. Gegenüber solchen Tatsachen vertrete ich als verantwortungsbewußter Glaubender und Theologe folgende Auffassung: das gültige Prinzip, das die Aussagen der Vergangenheit inspiriert hat, zu achten, aber die Historizität, also die Relativität der Form, die dieses Prinzip angenommen hat, zu erkennen und zu erklären, schließlich die Geschichte seiner Entwicklung zu verfolgen und auf *andere Weise* das zu ehren, was an diesem Prinzip immer gültig bleibt. Dieser Schritt ist um so legitimer und selbst relativ leicht, als es sich um Texte des pastoralen Lehramtes handelt, die auf eine bestimmte historische Situation bezogen sind, wie es beim Syllabus und bei Mortalium animos der Fall ist: der Beweis dafür ist, daß im Dezember 1949, ein Jahr nach Amsterdam, die Instructio „Ecclesia catholica“ anerkannte, daß die ökumenische Bewegung „afflante Spiritus Sancti gratia“²² entstanden sei.

In unserem Fall ist das zu achtende Prinzip dasjenige, das man seit den ersten Bekenntnissen des christlichen Glaubens vorfindet, d. h. Eph 4,4 f., auch bei St. Irenäus (wir feiern in diesem Jahr die 19. Jahrhundertfeier der Märtyrer von Lyon, über die er sehr wahrscheinlich den berühmten Bericht verfaßt hat), auch bei St. Cyrill von Jerusalem und den Glaubensbekenntnissen, auf die sich Lausanne ausdrücklich bezog und die wir gemeinsam haben.²³ Was sagen diese Zeu-

gen? „Wir glauben eis hena Theon, eis hena Kyrion, eis hen hagian Pneuma, eis hen baptisma, eis mian hagian katholiken ekklesian“. Sie ziehen eine strenge fortlaufende Linie zwischen: einem einzigen Gott, einem einzigen Herrn, einem einzigen Geist, einer einzigen Taufe, einer einzigen heiligen und katholischen Kirche. Sicherlich geben wir das alles zu: William Temple sagte es in Edinburgh wie Konstantinopel in der berühmten Enzyklika von 1920. Aber wir geben dem Begriff „ekklesia“ nicht den gleichen Inhalt.

An dieser Stelle kommt ein zweites Prinzip hinzu, das für eine katholische Position wesentlich ist – wobei sich übrigens die Bezeichnung katholisch nicht nur auf die römische Kirche bezieht, sondern auch auf die orthodoxe Kirche und den Anglikanismus, auf Glauben und Kirchenverfassung von seiner ursprünglichen Entstehung her (vgl. obiges Zitat, Fußnote 10 aus einem Text von 1916) und in gewissem Maße auf den Ökumenischen Rat in seiner Gesamtheit, das heißt in dem Maße, wie die Amsterdamer Gegenüberstellung von „katholisch“ und „protestantisch“ überwunden worden ist.

Dieses Prinzip besagt, daß man unter „Kirche“ nicht *nur* die Gläubigen zu verstehen hat, die das Wort Gottes und der Heilige Geist hic et nunc am Evangelium festhalten läßt, sondern einen sichtbaren Leib und eine sichtbare Institution, die seit der Inkarnation, dem Kreuz und dem Pfingstereignis bestehen. Die eine Kirche ist also nicht nur nach vorwärts, sondern auch nach rückwärts zu suchen als eine *Gegebenheit*, die in gewisser Weise seit dem Ursprung und in der Geschichte besteht. In diesem Sinne hatte ich 1937 in einem Buch, das bis zu einem bestimmten Grade von „Mortaliū animos“ bestimmt war, die Aussagen von Aleksej Stepanovič Chomjakow und von Nikolaj Berdjajew zitiert: „Der Mensch kann die Kirche der Apostel nicht wieder erschaffen. Er kann sich nur mit ihr wieder vereinigen.“ Und „wenn die Kirche nicht immer bestanden hat, wenn ihr Ursprung nicht auf Jesus Christus zurückgeht, dann heißt dies, daß es sie nie geben wird. Die Versammlungen, Konferenzen und interkonfessionellen Zusammenkünfte können ein symbolisches Zeichen für das Auftauchen eines neuen ökumenischen Geistes innerhalb der Christenheit sein, aber sie können nicht den Anspruch auf Schaffung einer Kirche erheben, die zum erstenmal wahrhaft ökumenisch wäre.“²⁴

Für die katholische Position ist es wesentlich, an diesem Prinzip festzuhalten, und das Zweite Vatikanische Konzil hat sich auch daran gehalten. Aber geht es dann um die schlichte reine „Rückkehr“ wie in „Mortaliū animos“ und anderen römischen Texten? Hier könnte ich aufzeigen, daß der Aufruf zur „Rückkehr“ nicht nur Rom eigen ist, sondern daß er auch in mancherlei orthodoxen Texten zum Ausdruck kommt²⁵ und, wie Pater Pierre-Yves Emery sagt, „wir alle versucht sind, uns die Einheit als eine Rückkehr der anderen, wenn

nicht zu unserer Kirche, so dann doch zumindest zu der Art, wie diese das Evangelium versteht, vorzustellen – was aufs Gleiche hinausläuft.“ Und weiter: „Von seinem positivsten Aspekt her bringt der Begriff ‚Rückkehr‘ zum Ausdruck, daß jede christliche Konfession es ablehnt, das zu verleugnen, was sie ihrer Auffassung nach vom Heiligen Geist empfangen hat und dies in der einen und sichtbaren Kirche an rechter Stelle eingebracht sehen möchte.“²⁶ Es ist aber ganz sicher, daß der Begriff „Rückkehr“ – woher er auch immer kommen mag – absolut unzureichend ist und überwunden werden muß. Das hat das Zweite Vatikanische Konzil getan. Ich muß jetzt auch kurz darauf eingehen, welche Wege das katholische Denken während der letzten fünfzig Jahre gegangen ist, warum und wie sie, indem sie immer an den beiden von mir herausgestellten Prinzipien festgehalten hat, diese doch auf andere Weise beachtet, d.h. auf eine Weise, die sie dazu führt, mit den anderen in die ökumenische Bewegung einzutreten. Ich muß also sagen, von woher und aufgrund welcher Entwicklung man dahin gelangt ist. Fünfzig Jahre Arbeit, gestützt auf die Bemühungen vorhergehender Generationen. Ich brauchte eine ganze Reihe von Vorträgen, um das richtig zu erklären. Aber ich werde versuchen, es in zwanzig Minuten zu beschreiben!

Im Grunde ist dies, glaube ich, der doppelten biblischen und patristischen Rückbesinnung und der Wiederentdeckung der eschatologischen Perspektive und der „Ökonomie“ zu verdanken. Von daher ist es zu einer besseren Formulierung der Beziehung zwischen Kirche und Reich Gottes gekommen. Von daher hat die irdische Kirche ein stärkeres Bewußtsein ihrer Geschichtlichkeit erlangt. Der Abstand zwischen geschichtlicher Kirche und Reich Gottes ergibt für die Kirche die Möglichkeit, besser gesagt die Notwendigkeit, sich zu reformieren, und zwar gleichzeitig in bezug auf ihr vom Evangelium und von den Aposteln vorgegebenes Modell, also die eigentliche Quelle, und in bezug auf das, wozu sie nach vorwärts ausgerichtet berufen ist, als Kirche, die in der Geschichte in die Welt gesandt ist, im Blick auf das Reich Gottes.

Das läßt sogleich erkennen, daß „Rückkehr“ unangemessen ist, selbst wenn damit – wie wir gesehen haben – ein echter Aspekt der Treue verbunden ist. Der berühmte Ausspruch von Abbé Paul Couturier: beten „für die Einheit, die Gott will, mit den Mitteln, die Gott will“, findet darin seine delikate Rechtfertigung. Gewiß, man darf nicht im Warten auf das, was Gott uns nach vorwärts ausgerichtet geben will, die Gabe vernachlässigen, die er uns geschenkt hat, aber man darf ihr gegenüber auch nicht eine nur statische Treue haben und es versäumen, sich dem zu öffnen, was die Gnade noch nicht vermittelt hat.

Von daher hat sich eine kohärente und sehr umfassende Reflexion entwickelt. Dabei sind alle Aspekte ganzheitlich zu verstehen, aber man kann nicht alles

gleichzeitig sagen. Um der Klarheit willen möchte ich drei Komponenten dieser Entwicklung unterscheiden.

Zunächst der Vorrang, der in der Realität „Kirche“ dem Gemeinschaftsaspekt im christlichen Leben eingeräumt wird gegenüber dem rechtlichen Aspekt des Gesellschaftlichen und Organisatorischen. Es stimmt zwar, daß die beiden Gesichtspunkte in „Lumen gentium“ nebeneinander bestehen, aber im großen und ganzen ist das Konzil von einer vorwiegend rechtlichen, statischen und geschlossenen Sicht übergegangen zu einer Sicht der Kirche als einer Gemeinschaft, die auch offen und dynamisch ist.²⁷ Das heißt nicht, daß man ohne weiteres „Gemeinschaft“ anstelle von „Gesellschaft“ gesetzt hätte. Das wäre übrigens wahrscheinlich gar nicht möglich, denn wie 1860 der Laientheologe Friedrich Pilgram aufzeigte, ist die Kirche eine koinonia, die in Form einer „politeia“ besteht.²⁸ Aber der Gedanke einer Gemeinschaft – Gemeinschaft unter den Menschen, weil es um die gemeinsame Teilhabe an den gleichen geistlichen Realitäten und am selben Gott, Vater, Christus, Heiligen Geist geht – hat beim Konzil und seither bei vielen wichtigen Fragen seine Ausstrahlungskraft bewiesen: Vorrang der christlichen Existenz gegenüber der heiligen Organisation (Reihenfolge der Kapitel II und III von „Lumen gentium“); Wiederherstellung der Bedeutung des Inhalts einer Lehre gegenüber der Autorität, die sie promulgiert, was sich in vielen Bereichen auswirkt: „Hierarchie der Wahrheiten“²⁹ (dies sind nicht die von „Mortalium animos“ kritisierten „Grundartikel“, sondern damit wird eine neue Nuance in bezug auf das gesetzt, was die Enzyklika forderte, nämlich mit demselben Glauben an die unbefleckte Empfängnis wie an die heilige Trinität und mit demselben Glauben an die Unfehlbarkeit des Pontifex wie an die Inkarnation unseres Herrn zu glauben: S. 19). Wenn man die existentiellen Schritte des Glaubens und den Inhalt der Aussagen berücksichtigt und nicht nur die formelle Autorität, die eingreift, dann findet die „Rezeption“ wieder ihren Platz.³⁰ In der „apostolischen Sukzession“ gewinnt dann nicht nur die Sukzession im Glauben ihren entscheidenden Wert wieder, sondern das Zeugnis der „ekklesia“ und der Bischöfe, die das Kollegium vertreten, ist ein entscheidendes Moment bei der Ordination.

Die zweite Komponente schließt sich an die vorhergehende an. Man hat das positiv Christliche bei den anderen erkannt, und nicht nur bei einzelnen Personen, sondern auch bei Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften.³¹ Der Begriff der „vestigia ecclesiae“, der durch die Erklärung von Toronto bekannt geworden ist, wurde in „Lumen gentium“ wieder aufgenommen, wo selbst von „quaedam in Spiritu Sancto coniunctio“ (Nr. 15) die Rede ist, aber vor allem im Dekret über den Ökumenismus in der so interessanten Kategorie der „unvollkommenen Gemeinschaft“. Damit wird offenkundig kein Gleichgewicht zwi-

schen Kirchen hergestellt, aber sie werden doch in eine gemeinsame menschliche Ökonomie hineingestellt, innerhalb derer der Ökumenismus darauf abzielt, eine vollkommene Gemeinschaft herzustellen. Man nähert sich dieser Gemeinschaft. Die theologischen Gespräche selbst tragen dazu bei, aber vor allem die innere Bewegung in den Kirchen, wenn ihnen dies am Herzen liegt, was leider nicht immer der Fall ist. Wie ist das Konzil gleichzeitig dem immer noch gültigen „Mortale animos“ gerecht geworden – d.h. den beiden Grundsätzen, daß es eine Kirche gibt, so wie es einen Gott gibt, und daß diese Kirche seit Jesus, Pfingsten und den Aposteln nicht aufgehört hat – und der Anerkennung der anderen? Durch das „subsistit in“ aus „Lumen gentium“ Nr. 8, Abs. 2, das wiederaufgenommen wurde in „Unitatis redintegratio“ Nr. 4, Abs. 3, und dem Text über die Religionsfreiheit Nr. 1, Abs. 2. Dieser Ausdruck erlaubt tatsächlich die Aussage, daß die Kirche Christi und der Apostel in der römisch-katholischen Kirche verwirklicht ist, ohne damit auszuschließen, daß die anderen in gewissem Sinne „Kirche“ sind. Das war die Antwort des Konzils auf das „not to unchurch“ der Erklärung von Toronto. Der Relator dieses Kapitels, Msgr. Charue, rechtfertigte den Text folgendermaßen: „ut expressio melius concordat cum affirmatione de elementis Ecclesiae quae alibi adsunt“. Die Vorstellung von der Kirche als Gemeinschaft und, im Prinzip, als Fülle läßt dies zu, ohne damit etwas von dieser Kirche abzustreichen. Die Tatsache, daß man von einer gewissen Einheit im Heiligen Geist spricht, korrigiert die scheinbar quantitative und romzentrierte Interpretation, die man häufig der Theologie der „vestigia“ und der Enzyklika Pauls VI. „Ecclesiam catholicam“ (6. August 1964) vorgeworfen hat. Man kann jedoch nicht umhin, gewisse Gradunterschiede festzustellen. Der Heilige Vater hat immer wieder gesagt, daß mit der orthodoxen Kirche unsere Gemeinschaft fast vollkommen sei, und er hat den Ausdruck „Schwesterkirchen“ verwandt, ein Ausdruck, der sehr weit gehen kann, denn er ruft zumindest zu einer Neuinterpretation des Titels „Mater et Magistra omnium Ecclesiarum“ auf, den die Kirche von Rom sich ständig gegeben hat (seit wann? Seit dem 7. Jahrhundert).³²

Eine dritte Komponente ist das, was man ein Wiedererscheinen der Pneumatologie in der Ekklesiologie, das Zweite Vaticanum und die Nachkonzilszeit nennen kann. Vielleicht werde ich einige unter ihnen damit überraschen, denn die Beobachter beim Konzil und seither auch unsere orthodoxen Freunde haben uns immer wieder einen Mangel an Pneumatologie vorgeworfen.³³ Sicherlich läßt sich eine Auffassung der Kirche als gegründete und hierarchisch aufgebaute Gesellschaft mit einer rein christologischen Auffassung vereinbaren, während eine stärker geschichtliche und dynamische Auffassung der Kirche als Gemeinschaft von Personen und lokalen oder partikularen Kirchen eine Pneumatologie

beansprucht. Hier ist nicht der Ort dazu, und ich habe auch nicht mehr die Zeit zu zeigen, daß das Zweite Vaticanum, ohne den notwendigen christologischen Bezug zu vernachlässigen, nicht den Möhler, der römischen Schule und der klassischen Theologie vertrauten Weg der Kirche als kontinuierliche Inkarnation verfolgt hat. Selbst dort, wo „Lumen gentium“ eine Parallele zwischen der gleichzeitig sichtbaren und spirituellen Kirche und dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes zieht, heißt es: „Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes.“³⁴ Die Kirche ist nicht *Institution Christi*, ohne Aktualisierung seiner Gnade durch das *Ereignis* des Geistes zu sein.

Das Konzil hat ohne weitere Entfaltung mit einer Anwendung dieser Pneumatologie begonnen, die aber seitdem eine noch in vollem Gang befindliche Entwicklung erfahren hat: als Theologie und Vitalität der Lokal- und Partikularkirchen. Es gibt darüber nicht nur eine beträchtliche Bibliographie, es gibt die Synode des Jahres 1974, es gibt die Tatsachen und ihren tieferen Sinn, nämlich: Der Geist teilt seine Gaben auf unterschiedliche Weise aus, nicht nur an Personen, sondern auch an die Kirchen. Die universale Kirche besitzt nur in dem Maße die Fülle der Gaben des Geistes, als sie Gemeinschaft aller Kirchen ist. Und diese Kirchen, die alle „katholisch“ sind, sind dies nicht allein, sondern in der Gemeinschaft des Ganzen. Kurz gesagt, wir versuchen, in der katholischen Kirche die Theologie zu entwickeln und anzuwenden, die der Ökumenische Rat unter der Bezeichnung „konziliares Leben“ zusammenfaßt, einschließlich des Aspekts der Achtung einer gewissen Pluralität. Wieweit kann diese Pluralität gehen, wenn gleichzeitig das Recht und die Verpflichtung zur Gemeinschaft geachtet werden sollen, von denen der Heilige Cyprian in seinem unvergeßlichen Ausspruch redet: „Licet, salvo iure communionis, diversum sentire?“³⁵ Dieses Suchen wird bei uns aktiv betrieben, einerseits durch ausgezeichnete geschichtliche Studien, die in aller Offenheit und Ehrlichkeit feststellen, wie die Lage zu dieser oder jener Zeit oder in diesem oder jenem kirchlichen Bereich war, und die für eine angemessene Kenntnis und rechte Beurteilung der Reformation sorgen; andererseits durch theologisch-ethnographische Studien mit pastoraler Ausrichtung, unter besonderer Berücksichtigung des schwarzen Afrika; und schließlich durch Vorschläge bekannter Theologen wie Louis Bouyer oder Joseph Ratzinger, die sich besonders auf die Bedingungen und Möglichkeiten einer Einigung zwischen den Orthodoxen und uns beziehen.³⁶ Das kann sehr langwierig sein, stellt aber ernsthafte Bemühungen dar. Wir stehen erst am Anfang einer neuen Ära voller Möglichkeiten und Hoffnung. Gott sei Dank!

Wir wissen alle, und Papst Paul VI. selbst hat es mehrfach gesagt, daß das Papstamt die größte Schwierigkeit auf dem Wege zur Einheit darstellt, während es innerhalb der katholischen Kirche als Prinzip der Einheit angesehen wird. Es geht dabei aber um eine Realität, über die gegenwärtig bei uns historisch und theologisch viel gearbeitet wird und im nicht-römisch-katholischen Bereich Überlegungen angestellt werden, die vor Johannes XXIII. undenkbar gewesen wären, nämlich zur Frage eines universalen Amtes, das ohne weiteres in der Person des Bischofs von Rom lokalisiert wird.³⁷ Ein Papsttum, so wie es von der Geschichte geschaffen wurde, zentralisierend, imperial, im engen Sinne autoritär – nein! Ein Papstamt, das der Gemeinschaft und der Einheit in einem kollegialen und konziliaren System präsidiert: warum nicht? Präsident Kennedy hat einmal die Bemerkung gemacht: Man muß nicht „Warum?“ fragen, sondern „warum nicht?“ Damit ändert man die Perspektive. Offenkundig stehen wir erst an der Schwelle der neuen Möglichkeiten. Aber sie sind doch da, sie liegen vor uns.

Ja, vor uns. Denn wenn wir einander *so annehmen sollen, wie wir sind* – die Katholiken mit einem Bischof von Rom, einer Verehrung der Mutter Gottes usw.; die Orthodoxen, die Lutheraner, die Anglikaner mit . . . – dann kann dies nicht unter der Form geschehen, wo diese Dinge gerade Ursachen der Trennung waren. Es wird nur unter der Form einer echten Treue geschehen, die aber gereift ist durch eine mutige Selbstkritik, durch Dialog, durch Erforschen, durch den großherzigen Willen, auf das zu antworten, was St. Bernard „Quod tempus requirit“ nannte, was unser Auftrag in diesem geschichtlichen Augenblick von uns verlangt.

Zum Schluß meiner Ausführungen stelle ich fest, daß es mir nicht möglich gewesen ist, diese 50-Jahrfeier mit einer schlichten Bilanz der Vergangenheit zu feiern. Ich bin gleichzeitig überrascht über das, was geleistet worden ist, und betrübt darüber, daß man nur so wenig vorangekommen ist. Was kann man tun? Da ich dazu in keiner Weise beauftragt bin, möchte ich mich in meinem eigenen Namen persönlich dazu äußern. Dies geschieht auch aus einer gewissen Beunruhigung gegenüber der heutigen Situation heraus. Und doch bleibe ich zuversichtlich.

Jeden Tag geschehen beinahe überall Tausende von Mikroveränderungen, die schließlich die Situation verwandeln. In meinem Lande lebt man an der Basis praktischer Ökumene zwischen Katholiken und Protestanten, nicht überall, aber an vielen Orten. Das kann zu einer Situation führen, wo man sich die Frage stellen würde: Was trennt uns noch voneinander? Das ist eine Frage, die man nicht leichtfertig stellen kann, sie ist schwerwiegend. Aber durch tägliche Reifung wird einer möglichen Antwort Gewicht verliehen. Die Jugend ihrerseits wäre

bereit zu antworten: Nichts, was wirklich wichtig wäre. Es bildet sich langsam eine Einheit unter Christen heraus – und wird manchmal auch wirklich gelebt – ohne Einheit der Kirchen. Es könnte geschehen, daß sich eines Tages nur noch Pfarrer und Theologen mit gegensätzlichen Auffassungen gegenüberstehen. Und das um so mehr, als selbst innerhalb des Katholizismus eine Kirche am Entstehen ist, die nicht klerikal ist und auf der Grundlage eines christlichen Lebens aufbaut, das dort geführt wird, wo der Lebenspuls der Menschen schlägt. Sicherlich gibt es noch etwas anderes: eine sakrale und sakramentale Kirche. Beide miteinander zu vereinigen, ist eins der Probleme der Stunde, wie auch die Situation, in die uns all dies in unseren Beziehungen zur Orthodoxie stellt, die ihrerseits ihrer jahrhundertealten und so tief empfundenen Sakralität treu bleibt.³⁸

Man muß weiterarbeiten an der geschichtlichen Klärung und Überprüfung und dann an den theologischen Fragen. Die Erfahrung, die Tatsachen, z. B. das, wovon die Dokumente, die von Glauben und Kirchenverfassung über Taufe, Eucharistie und Ämter veröffentlicht wurden, oder „Confessions in Dialogue“ zeugen³⁹ – zeigen, wie sehr die Überprüfung bestimmter theologischer Konzepte und ihre Neuentfaltung über den Abbau von alten Verhärtungen hinaus neuen Raum schaffen, wo Annäherung, wenn nicht völlige Übereinstimmung möglich werden. Die Geschichte ist ein besonders wirksames Mittel der Katharsis. Sie läßt alte Streitigkeiten überprüfen und einen neuen Anfang machen, der befreit ist vom Ballast einer vergifteten Vergangenheit.

Man kann nur wünschen, daß auf höchster Ebene – bei uns ein Konzil, der Papst – offiziell davon Kenntnis genommen wird, daß es in einer bestimmten Frage unter Berücksichtigung der vorliegenden Erläuterungen und Erklärungen und unter festzulegenden Bedingungen keinen Grund zur Trennung gibt – oder keinen mehr gibt. Zum Beispiel in der Frage der Rechtfertigung aus Glauben. Gewiß muß uns der Präzedenzfall von Edinburgh über die Gnade bescheiden und umsichtig sein lassen. Eine solche Erklärung wäre nur dann wirksam, wenn sie aufgrund eines Konsensus und einer entsprechenden Praxis an der Basis formuliert würde. Denn das Volk Gottes als Ganzes ist die Kirche.

Die höchste Autorität oder gegebenenfalls eine höhere theologische Instanz könnte erklären, unter welchen Minimalbedingungen die Gemeinschaft möglich wäre. Ist es notwendig, allen *alles* in gleicher Form aufzuerlegen? Kann man einer Partikularkirche eine Ausrichtung auferlegen, an der sie in keiner Weise beteiligt war – das wäre eine typische Frage der „Rezeption“ –, die aber darüber hinaus, zumindest so wie sie erscheint, keine Wurzeln in der Tradition dieser Kirche hat? Pater Louis Bouyer hat diese Frage in sehr mutiger und einsichtiger Weise im Hinblick auf die orthodoxe Kirche gestellt (vgl. Anm. 36). Ich kenne die Schwierigkeiten eines solchen Vorgehens. Es läßt sich nicht verall-

gemeinern. Man könnte dabei nur in ganz präzisen Punkten und unter den Bedingungen einer kirchlichen Geschlossenheit Erfolg haben, die nicht überall besteht.

Habe ich mich damit einem Trugbild hingegeben? Ich fürchte vielmehr, zögernd und kleinmütig zu sein; denn ich habe mich oft jener Worte des großen Bessarion beim Konzil in Florenz bedient, nach denen ich dann schweigen werde: „Welche Entschuldigung könnten wir vorbringen, um zu rechtfertigen, daß wir uns geweigert haben, uns zu vereinigen? Was werden wir Gott antworten können als Rechtfertigung unserer brüderlichen Trennung, wo doch Christus vom Himmel herabgestiegen ist, Fleisch geworden ist und gekreuzigt wurde, um uns zu vereinigen und zu einer einzigen Herde zu machen? Welche Entschuldigung werden wir gegenüber zukünftigen Generationen oder besser gegenüber unseren heutigen Mitmenschen vorbringen können?“⁴⁰

ANMERKUNGEN

¹ N. Zernov, in: R. Rouse/St. Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung, Teil 1, Göttingen 1958, S. 334.

² Vortrag in Frankreich, Januar 1965. In: *Vers l'unité chrétienne*, 1965, Nr. 3/4, S. 18; *Irenikon* 38, 1965, S. 205.

³ Hinweis von G. Gaßmann, in: A. Brandenburg und H. J. Urban, *Petrus und Papst*, Paderborn, S. 177.

⁴ In den Vorschlägen der Vorbereitungskommission wurde diese Frage im Rahmen des ersten Themas, dem der „Ökonomie“ behandelt. Hier heißt es: „Im Bewußtsein der Bedeutung der gegenwärtigen Struktur der Christenheit, erkennt unsere heilige orthodoxe Kirche, wengleich sie die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ist, nicht nur die ontologische Existenz dieser Kirchen an, sondern glaubt auch fest, daß alle ihre Beziehungen mit diesen auf die baldige und so objektiv wie mögliche Klärung des ekklesiologischen Problems und der Gesamtheit ihrer Lehre gegründet werden muß . . .“ (S. 24 im Heft „Propositions de la Commission“, Suppl. zur Nr. 60 von *Contacts*, 1972/4). Auf der vorkonziliaren Konferenz vom 2. – 29. 11. 1976 wurde jedoch die Frage der „Ökonomie“ nicht aufgenommen, da sie nicht zu Präzisierungen führt; so wurde das ökumenische Thema selbst und für sich behandelt.

⁵ Siehe IV. Laterankonzil 1512, Kap. 4 (Denzinger-Schönmetzer, S. 210); William Palmer, *Dissertations on Subjects relating to the „Orthodox“ or „Eastern Catholic“ Communion*, London 1853; M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Eccl. cath. dissid.*, III, Paris 1930, S. 103–125; F. J. Thompson, *Economy . . .*, in: *Journal of Theological Studies* N.S. 16, 1965, S. 368–420 (370 ff.; 416 ff.). Vgl. Rouse-Neill, a.a.O., S. 354 ff.

⁶ Johannes XXIII., Enzyklika *Ad Petri Cathedram*, Abschn. 33 (*Documentation Catholique* 1959, 907); Ansprache an die Priester von Rom vom 30. 1. 1959 (*Herder-Korrespondenz* 13, 1958–59, S. 274 f.).

⁷ Arbeiten von N. Bonwetsch (1923), K. Prümm (1938), H. U. von Balthasar (*Irenäus. Geduld des Reifens*, Basel 1943), H. J. Kraus (1948–49) . . . Irenäus sagt zum

Beispiel, indem er das Kommen des Geistes auf Jesus bei seiner Taufe kommentiert: So mußte der Heilige Geist sich daran gewöhnen, bei den Menschen zu sein.

⁸ Beispiele: Maurice Nesser spricht von „Perspektiven, in denen die Söhne der Reformation voranschreiten können, ohne ihre Kirche zu verleugnen (Notes sur l'expérience ecclésiale, in: Rev. de théol. et de philos., 1950, S. 148); Roger Schutz spricht von der Schaffung einer Einheit, „ohne von jemandem eine Leugnung des Glaubens zu fordern, den seine Väter ihm in ehrlicher Überzeugung weitergegeben haben“ (Préparer le Concile des jeunes. Audacieuse aventure. Taizé 1973, S. 113).

⁹ N. Söderblom, zitiert von M. Pribilla, Um kirchliche Einheit Stockholm – Lausanne – Rom. Freiburg 1929, S. 182. Das Exekutivkomitee der Generalsynode der Reformierten Kirche in den USA stellte im Blick auf die Reaktionen der verschiedenen Kommissionen auf den Schlußbericht von Lausanne fest, daß jede, verglichen mit ihren konfessionellen Texten, bei ihren Positionen geblieben ist und daß die Antworten genau dieselben gewesen wären wie zur Zeit des Reichstags von Augsburg oder des Trienter Konzils, außer daß sie von gegenseitiger Toleranz begleitet waren (vgl. Convictions. A Selection from the Responses of the Churches to the Report of the World Conference on Faith and Order, held at Lausanne in 1927, ed. by L. Hodgson, London 1934, S. 220). Im Bericht der Sektion VII von Lausanne über „Die Einheit der Christenheit und das Verhältnis der bestehenden Kirchen zu ihr“ heißt es: „Zur Einheit der Kirche gehört die Einheit im Glauben und in der Kirchenverfassung, aber Einheit bedeutet nicht Gleichförmigkeit. Es muß Raum für verschiedene Typen der Gestaltung geben, vorausgesetzt, daß die Dinge, welche die Einheit in dem garantieren, was wesentlich ist, unangetastet bleiben“. H. Sasse, Hrsg., Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Berlin 1929, S. 544.

¹⁰ Zu dieser Vorgeschichte vgl. K.-Chr. Epting, Ein Gespräch beginnt. Die Anfänge der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in den Jahren 1910–1920, Zürich 1972 (Zitat S. 371).

¹¹ Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1952 in Lund, Schlußbericht Abschn. 2, 20 und 23 (L. Vischer, Hrsg., Die Einheit der Kirche, München 1965, S. 93, 99 und 100).

¹² Vgl. im angeführten Buch von Vischer S. 159 f. (Neu-Delhi) und 288 f. (St. Andrews). J. E. Skoglund und J. R. Nelson (Fifty Years of Faith and Order, New York 1969) unterstreichen diese Kontinuität.

¹³ Bericht der Sektion über die Einheit, Abschn. 48, in: Vischer, a.a.O., S. 178.

¹⁴ Reinhard Groscurth, Hrsg., Wandernde Horizonte auf dem Weg zur kirchlichen Einheit. Frankfurt 1974, S. 164 f. Vgl. auch: What Unity Requires, Faith and Order Paper No. 77, Geneva 1977, S. 14 f., 31 ff. und 64 ff. Diese Broschüre enthält ausführliche Erläuterungen zu diesem Text. Zur Thematik vgl. auch Bruno Chenu, Conseil oecuménique et concile universel, in: Vers l'unité chrétienne, janvier–février 1972, S. 17–29.

¹⁵ Dies kommt eindrücklich in den vielen Veröffentlichungen von H. Mühlen heraus, z. B. Morgen wird Einheit sein. Das kommende Konzil aller Christen: Ziel der getrennten Kirchen, Paderborn 1974.

¹⁶ Siehe z. B. die Stellungnahme des Patriarchats von Moskau, in: Irénikon 49, 1976, S. 189 ff., aber auch die Aussagen von Kardinal Willebrands, L'avenir de l'oecuménisme, in: Proche-Orient Chrétien 25, 1975, S. 3–5 (10).

¹⁷ Ebenso z. B. R. Mehl: „Die Idee einer konziliaren Einheit, das heißt einer Einheit, die nicht nur aus einer Modifizierung der institutionellen Strukturen, sondern aus der

unter den verschiedenen lokalen Kirchen hergestellten Gemeinschaft hervorgeht . . .“ (Le Monde, 12 déc. 1975, 30); ders: Le Catholicisme français dans la société actuelle. Paris 1977, S. 219–220.

¹⁸ Vgl. z.B. R. Mehl, *ibid.*; Ph. Potter auf der Tagung des Zentralaussschusses vom 22. – 29. 8. 1973, in: *Istina* 1974/2, S. 193 f.

¹⁹ Glauben und Kirchenverfassung, zitiert von E. Lanne, *L'unité de l'Eglise dans les travaux de Foi et Constitution*, in: *Nouv. Rev. théol.* 97, 1975, S. 820–841 (827).

²⁰ *Acta Apostolicae Sedis* 19, 1927, S. 278.

²¹ *Acta Apostolicae Sedis* 20, 1928, S. 5–16. F. Heiler (Die Hochkirche 1931, S. 309, Anm. 6), der die Redaktion P. Rosa, dem Direktor der *Civiltà Catholica*, zuschreibt.

²² Vom 20. 12. 1949, in: *AAS* 42, 1950, S. 142–147; *Docum. cath.* 1950, col. 329–335.

²³ Irenäus, *Adv. Haer.* I–10–1 (Harvey I, 90; PG 7, S. 749); Cyrill von Jerusalem, um 348, *Katechesen* (vgl. Hahn Nr. 124; Denz-Sch. Nr. 41); Lausanne, Bericht der Sektion IV über das gemeinsame Glaubensbekenntnis der Kirche, Abschn. II (Vischer, a.a.O., S. 35 f.).

²⁴ Von Chomjakow, *L'Eglise latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient* . . . Lausanne et Vevey 1872, S. 277; N. Berdjajew, *L'oecuménisme et le confessionnalisme*, in: *Foi et Vie*, Nov. 1931, S. 757–776 (769). Mein Buch „*Chrétiens désunis. Principes d'un 'oecuménisme' catholique*“, Paris 1937, S. 177–178.

²⁵ Ich könnte etwa zwanzig zitieren. Vgl. die freimütigen Aussagen von Serge Bulgakow in Lausanne (Sasse, a.a.O., S. 324 f.), der orthodoxen Delegation in Evanston (Vischer, a.a.O., 156–159), von G. Florovsky, J. Karmiris, etc. Vgl. auch F. Gavin, *Some aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought*, Milwaukee–London 1923, S. 263.

²⁶ P. Y. Emery, *Réforme et Unité à partir de l'Ecriture*, in: *Verbum caro* Nr. 61, 1962, S. 42–65 (62). – Die französische Ausgabe des Ökumenischen Pressedienstes vom 12. Juli 1963, 4, stellte fest, daß Paul VI. in der Ansprache bei seiner Krönung nicht das Wort „Rückkehr“, sondern „recomposizione“, „Neugliederung“ benutzt hat. Ein Vorzeichen für „Unitatis reintegratio“ . . .

²⁷ Vgl. A. Acerbi, *Due ecclesie: Ecclesiologia guiridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen gentium“*, Bologna 1975.

²⁸ F. Pilgram, *Physiologie der Kirche* . . ., Mainz 1860, Neuausgabe mit Einleitung von W. Becker, Mainz 1931.

²⁹ *Unitatis reintegratio* Abschn. 11. Oscar Cullmann hat geschrieben, daß dies das wichtigste Dekret für die Zukunft des Dialogs sei und diese Worte die revolutionärsten innerhalb des ganzen Konzils seien, *The Ecumenical Review* 17, April 1965, S. 94.

³⁰ Siehe meinen Aufsatz „La ‚réception‘ comme réalité ecclésiologique“, in: *Rev. des Sciences phil. et théol.* 56, 1972, S. 369–403, in einer gekürzten Fassung in *Concilium* 1972; A. Lumpe, Zu „recipere“ als „gültig“ annehmen, anerkennen, im Sprachgebrauch des römischen und kanonischen Rechts, in: *Annuaire Historiae Conciliorum* 7, 1975, S. 118–135.

³¹ Siehe „Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Eglises non-catholiques. Un bilan“, in: *Rev. de Droit canonique* 25, 1975, S. 168–198 und *Studia Anselmiana*.

³² Siehe meinen in Anm. 31 angeführten Aufsatz, S. 193 ff.

³³ Siehe meinen Aufsatz „Pneumatologie ou ‚Christomonisme‘ dans la tradition latine?“ in: *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Lumen gentium* 53, *Mélanges G. Philips, Gembloux* 1970, S. 41–63.

³⁴ Nr. 8, Abschn. 1. Vgl. *Presbyterorum Ordinis* Nr. 2, Absatz 1: „Jesus der Herr, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat“ (Joh 10,36), gibt seinem ganzen mystischen Leib Anteil an der Geistsalbung, mit der er gesalbt worden ist (vgl. Mt 3,16; Lk 4,18; Apg 4,27; 10,38)“, wo die Kirche nicht mit der Inkarnation als solcher, sondern mit der Salbung Christi durch den Heiligen Geist in Beziehung gesetzt wird – eine von H. Mühlen in zahlreichen Publikationen systematisierte Theologie.

³⁵ Cyprian auf dem Konzil von Karthago, S. 256 (Hartel I, S. 435), so zusammengefaßt von St. Augustin, *De baptismo* III, 3, 5, PL 43, S. 141–142. Vgl. meine Arbeit *L’Eglise une, sainte, catholique et apostolique (Mysterium salutis 15)*. Paris 1970, S. 172 (Anmerkungen).

³⁶ L. Bouyer, *Réflexions sur le rétablissement possible de la communion entre les Eglises orthodoxes et catholique. Perspectives actuelles*, in: *Istina* 20, 1975, S. 112–115; J. Ratzinger, *Pronostics sur l’avenir de l’oecuménisme*, in: *Proche-Orient Chrétien* 26, 1976, S. 209–219.

³⁷ Ich habe einen Überblick über die wichtigsten Veröffentlichungen gegeben in: *Revue des Sciences philos. et théol.* 59, 1975, S. 498–503; 60, 1976, S. 297–298 und 693–694; 61, 1977.

³⁸ Unsere orthodoxen Freunde werfen uns zuweilen vor, daß wir einer „Protestantisierung“ folgen und uns so von ihnen entfernen. Hierzu möchte ich bemerken, 1. daß die sakrale und sakramentale Kirche, von der wir sprechen, aus der östlichen Tradition sehr viel an Inspiration und selbst konkreten Formen schöpft. 2. Unsere orthodoxen Freunde haben uns unlängst gesagt und wiederholt: Bevor ihr die Einheit mit uns sucht, einigt euch im Westen, denn die Reformation ist eine westliche Angelegenheit! Ich habe mehr als nur ein Zeugnis dieser Art notiert. Aber diese Bemerkung beseitigt nicht die wirklichen Probleme, deren wir uns sehr bewußt sind. Die Schwierigkeiten wären geringer, wenn die Orthodoxen ökumenisch positiver, offener und aktiver wären, auch im Blick auf uns. Dies sei in aller Hochschätzung und Brüderlichkeit gesagt.

³⁹ Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt. Drei Erklärungen erarbeitet und autorisiert von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Hrsg. von G. Müller-Fahrenholz, Stuttgart 1975. *Confessions in Dialogue. A Survey of Bilateral Conversations among World Confessional Families, 1959–1974*. Ed. by N. Ehrenström und G. Gaßmann. Geneva 1975. Für eine katholische Beurteilung vgl. zum Beispiel H.-M. Legrand, *Bulletin d’ecclésiologie. Le ministère ordonné dans le dialogue oecuménique*, in: *Rev. des Sc. Phil. et Théol.* 60, 1976, S. 649–697.

⁴⁰ Dogmatischer Diskurs vor den Griechen vom 15. April 1439: PG 151, 610, und E. Candel, Hrsg., Rom 1958, Nr. 77, S. 71.