

Wege und Umwege zur Einheit der Kirche

Von P. Thomas Sartory O.S.B.

IN DER gespaltenen Christenheit zeigt sich seit einigen Jahrzehnten ein neuer Aufbruch — ein Aufbruch zur Einheit der Kirche, die viele Christen aller Konfessionen zu einem Herzensanliegen ihres Betens und Arbeitens gemacht haben. In den deutschsprachigen Ländern ist diese Bewegung unter dem Namen „Una Sancta“ in die jüngste Kirchengeschichte eingegangen. Una Sancta Ecclesia, Eine Heilige Kirche, das steht als Gottes Wille und nicht mehr zu überhörende Forderung vor den Christen, seit der Herr vor Seinem Tode um die Einheit derer, die Seinen Namen tragen, gebetet hat. „Eine heilige Kirche“ ist bei den dafür aufgeschlossenen Christen zu einem Bußruf geworden, zu einer Mahnung Gottes, die Spaltung als sündhaft zu bekennen und ihr ein Ende zu bereiten, soweit menschliches Tun überhaupt unter Führung des Heiligen Geistes die Wege zu dieser Einheit ebnen kann. Über der Una-Sancta-Arbeit liegt ohne Zweifel die gnadenhafte Führung des Heiligen Geistes, der die getrennten und gespaltenen Glieder des Leibes Christi wieder in diesen Leib sammeln, und der die zerstreuten Schafe dem Einen Hirten zuführen möchte, damit wieder „zum Lob der Herrlichkeit Gottes“ ein Hirt und eine Herde werde. Nun wirkt Gott meistens nicht so, daß Er Seine Söhne unmißverständlich beauftragt: Ihr habt jetzt dies und jenes zu tun. Er erleuchtet die Herzen Seiner Kinder nicht in der Weise, daß von ihren Augen mit einem Mal die Binden fallen, und sie alle erkennen, welches Seine Wege sind, auf denen Er sie führen will. Und weil Seine Gedanken so oft nicht die unseren sind und Seine Maßstäbe so ganz anderer Art, als wir Menschen es uns denken, darum sind Seine Führungen meist für uns dunkel und geheimnisvoll. Unsere Augen sind nach einem Wort des hl. Augustinus „voll von Schattenbildern“, die wahren Absichten Gottes erkennen wir nur schwer und gehen so oft Wege, die von Gott her Umwege oder gar Irrwege sind. Gewiß, so hoffen wir, Gott verläßt uns auch auf diesen Wegen nicht — der Weg des alttestamentlichen Gottesvolkes darf uns hierfür ein Zeichen sein. Gott kann auch auf krummen Linien gerade schreiben, wenn es Seiner Weisheit und Erbarmung so gefällt.

In dieses Helldunkel gott-menschlichen Tuns ist nun auch der Weg der Christenheit zur Einen Heiligen Kirche hineingestellt. Gott will die Eine Heilige Kirche, das ist das Helle. Aber es ist den meisten Christen nicht klar und hell, wie diese Eine Kirche nach den Jahrhunderten der Spaltung und Trennung wieder Darstellung finden soll. Die Geschichte der Una-Sancta-Bewegung zeigt uns das deutlich. Sie wurde in einem heiligen Enthusiasmus begonnen und von einer wirklichen Glut der Herzen getragen, aber sie erlag auch mancherorts menschlicher Irrung, indem für den Willen Gottes ausgegeben wurde, was die Sehnsucht des eigenen Herzens

war. Man hat von einer Krise der Una-Sancta-Bewegung gesprochen, und ihre Gegner haben daraus den vorschnellen Schluß gezogen, daß dieser Aufbruch zur Einheit der Kirche ein Irrweg sei. Wir sollten über die vielfachen Mißerfolge, Irrungen und Krisen nicht allzu enttäuscht sein und resignieren, oder gar verbittert werden. Wir sollten vielmehr auch darin die Stimme Gottes vernehmen, die uns mahnt, hellhörig zu sein für das, was in Wahrheit Sein Weg mit uns Menschen ist.

Ein Hinhorchen auf Gottes Wege, das soll auch dieser Vortrag sein¹⁾. Er kann keine fertigen Lösungen präsentieren, das wäre eine vermessene Erwartung. Aber er soll das, was viele Christen der Una-Sancta-Bewegung in unserm Vaterland als Sehnsucht im Herzen tragen, unter das Gericht der Geschichte Gottes stellen, soweit dieses dem menschlichen Auge in den bisherigen Irrungen und Wirrungen der großen Einigungsbewegung manifest wird. Man hat in unseren Reihen mancherlei Stichworte für die zu erstrebende Einheit der Kirche ausgegeben: Einheit in der Liebe, Synthese der bestehenden Kirchen, man hat sogar von einer „dritten Kirche“ geflüstert; die bestehen soll aus evangelischen und römisch-katholischen Christen, man hat mit dem Wort vom „schöpferischen Frieden zwischen den Konfessionen“ den zu gehenden Weg zu beschreiben versucht. Man hat vor allem von der brückenbauenden Liebe gesprochen und sich von ihr eine geeinte Kirche erhofft. In den Una-Sancta-Kreisen mit diesen Stichworten war ein Wort unbeliebt: Konversion, Rückkehr der getrennten Christen nach Rom. Gewiß, dieses Wort ist problematisch, und wo es in der Ausschließlichkeit gesprochen wird, da kann sich hinter einem Deckmantel der Orthodoxie viel Kurzsichtigkeit und Herzenshärte verbergen, eine Kurzsichtigkeit der beati possidentes, der glücklich Besitzenden, die vergißt, daß die Eine Kirche nur lebendig verwirklicht werden kann, das Leben aber in seiner bunten Fülle immer menschlicher Begrenzung und Entwicklung ausgeliefert bleibt. Man hat auch das Wort „Wahrheit“ nicht immer ganz ernst genommen und es mit dem „Theologengezänk“ in Verbindung gebracht. Freilich soll die Rolle der Theologen nicht über Gebühr betont werden. Gott offenbart sich nicht nur durch Professoren, die sich leider allzu oft recht fraglichen Schulmeinungen verschrieben haben. Aber die Eine Kirche gibt es nur in der Wahrheit, und der Wahrheit dient die Theologie. Una Sancta ohne die intensive Mitarbeit der Theologie gibt es nicht, weil die Theologie auf die Wahrheit horcht. Indem man die Wahrheitsfrage mehr oder weniger zu umgehen suchte, kam man in der Una-Sancta-Bewegung zu manchen verschwommenen und schwärmerischen Idealen, gegen die dann die Kirchen selbst auf beiden Seiten Stellung nehmen mußten. Trotz allem: Una-Sancta-Arbeit geht weiter, denn das „Deus vult“, Gott will es, steht hinter ihr, vielleicht heute aber mit neuen Zielsetzungen und neuen Methoden. Unsere Kirche hat diese Arbeit gesegnet und aus ihrer weltweiten Erfahrung heraus in ihre Hände genommen, um sie zu hüten und zu lenken.

Wir sprachen vorher vom Gericht der Geschichte Gottes über unsere Bemühungen. Alle Una-Sancta-Arbeit steht im göttlichen Kairos, und was in der einen Stunde von Nutzen ist, kann in der anderen Stunde schaden. Die Forderung, das Gemeinsame und Verbindende zu betonen, kann in

¹⁾ Am 4. 5. 1953 im Deutschen Museum, München.

einer bestimmten Situation die Forderung des Kairos sein; aber zu einer anderen Zeit, wenn gewisse Entwicklungen neue Gesichtspunkte herauskristallisierten, kann gerade die Liebe eine Härte fordern zum getrennten Bruder hin, die aus einer Verantwortung heraus geboten ist. Ein Beispiel: Rom hat entschieden verneint, als Partner an den Ökumenischen Weltkirchenkonferenzen teilzunehmen. Das ist in den Augen vieler getrennter Brüder Stolz und Lieblosigkeit gewesen. Man denke nur an die Sätze von Karl Barth in Amsterdam über die Römisch-Katholische Kirche! Heute aber sind unserer Kirche bereits viele getrennte Christen und Glaubensgemeinschaften dankbar, daß sie abseits geblieben ist, denn mit einer Teilnahme am Weltkirchenrat hätte Rom ein Nein zur Existenz der eigenen Kirche gesagt und damit vielen suchenden Brüdern den Maßstab, sei es nun zu einer positiven oder negativen Stellungnahme zu den Einigungsversuchen der Ökumene vorenthalten. In Amsterdam 1948 waren keine römischen Beobachter anwesend. Heute erkennt man, daß es wegen der politischen Tendenz dieser Konferenz gut so war. In Lund 1952 waren solche Beobachter wieder anwesend, weil die Situation es erforderte. Die Una-Sancta-Arbeit bedarf einer großen Wachheit von Herz und Geist und eines intensiven Hinhorchens auf den Gang der Dinge.

Wir Christen in Deutschland, römisch-katholische und evangelische, haben vielleicht in der Vergangenheit einen Fehler gemacht: wir haben die Una-Sancta-Bewegung in Deutschland isoliert vom Ringen um die Wiedervereinigung der Christenheit in der ganzen Welt. Nicht viele von uns kennen die Geschichte einer Ökumenischen Bewegung im außerkatholischen Raum. Wir haben zu sehr nur unsere lutherischen und reformierten Gesprächspartner im Auge gehabt, und wir haben zu wenig gewußt, daß die gesamte nicht-römische Christenheit schon seit Jahrzehnten um die Einheit der Kirche ringt. Und gerade die Erfahrungen dieser Ökumenischen Bewegung, in der sich heute bereits die Führungen des Heiligen Geistes abheben, könnten uns sehr helfen, Wege, Umwege und Irrwege zur Einheit der Kirche zu unterscheiden.

Will man wissen, was unsere evangelischen Brüder unter Einheit der Kirche verstehen, und was wir beachten müssen, wenn wir nach dem rechten, d. h. dem einzig gangbaren Weg zur Einheit suchen, dann verfolgt man am besten die Geschichte dieser Ökumenischen Bewegung. Hier ringen mehr als 150 der von Rom getrennten Glaubensgemeinschaften — von den Orthodoxen bis zu den freikirchlichen Sekten — seit Jahrzehnten um die Darstellung der Einheit der Kirche, und die verschiedenen Möglichkeiten kirchlicher Einheit sind von ihnen diskutiert worden. Hier kann man erkennen, was der Protestantismus heute meint, wenn er von der Kirche und ihrer Einheit spricht. Wir können bei der Ökumenischen Bewegung Erfahrungen theologischer Erkenntnisse wie praktischer Versuche sammeln. Sie vermögen uns zu zeigen, was Möglichkeit, was Illusion auf diesem Weg zur Einheit der Kirche ist. Die Ergebnisse und Schwierigkeiten der dortigen Verhandlungen können uns davor bewahren, in unserer Una-Sancta-Arbeit Wege einzuschlagen, auf denen wir unseren evangelischen Brüdern entgegenkommen möchten, deren Problematik sie ihrerseits aber in ihren ökumenischen Bemühungen schon längst schmerzlich erkennen mußten.

Noch aus einem anderen Grund vermag die Ökumenische Bewegung unseren Blick zu weiten: die deutschen evangelischen Theologen, die für die Una-Sancta aufgeschlossen und die darum unsere Gesprächspartner sind, arbeiten in der Ökumene mit. Ihre theologischen Thesen sind daher weithin hintergründig getragen von den Problemen der Ökumene — und wir verstehen sie nicht oder reden an ihnen vorbei, wenn wir das nicht bedenken. Die Ökumenische Bewegung ist von katholischer Seite eingehendst interpretiert worden. Wir denken an die Herder-Korrespondenz, die römische Zeitschrift *Unitas* und das Organ des belgischen Benediktinerklosters Chevetogne *Irénikon*. Nun erwartet man von katholischer Seite, daß gerade die deutschen Lutheraner zu dieser katholischen Sicht der Ökumene Stellung nehmen. Das scheint uns die Voraussetzung zu sein für ein weiteres fruchtbares Gespräch im Rahmen der Una-Sancta-Arbeit. Was ist nun die Ökumenische Bewegung?

Um die Jahrhundertwende wurde man sich im außerkatholischen Raum in einer besonders schmerzlichen Weise der Spaltung in eine Vielzahl von Konfessionen und Denominationen bewußt. Wie verhängnisvoll diese Zerrissenheit war, erlebte man vor allem in den Missionsgebieten, wo die Glaubwürdigkeit der christlichen Verkündigung durch die Uneinigkeit in den Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung in Frage gestellt wurde, oder in der Neuen Welt, wo mit der Vielzahl der einwandernden Völker nun auch Christen der verschiedensten Glaubensrichtungen zusammenleben mußten.

Von der Anglikanischen Kirche in den Vereinigten Staaten ging die Initiative aus, die getrennten Konfessionen zu einem gemeinsamen Gespräch zusammenzuführen über Fragen des Glaubens und der Verfassung der Kirche. Damit wurde einem Interesse an christlicher Einheit und kirchlicher Einigung ein festes Ziel gegeben. Man erstrebte das organisierte, mehr und mehr offizielle Gespräch der getrennten Glaubensgemeinschaften über die Verwirklichung der Einheit der Kirche. Damit begann in der Christenheit, soweit sie nicht in Rom geeint war, eine Bewegung, die, anfangs nur von Vorkämpfern und Pionieren getragen, mit der Zeit das Interesse der Konfessionen selbst gewann. Man nannte sie „Ökumenische Bewegung“ — ökumenisch nicht im Sinne des traditionellen Sprachgebrauches, sondern als Synonym für „katholisch“, das man vermeiden wollte, weil es in den Augen des Weltprotestantismus mit einem römischen Vorzeichen belastet war.

Einheit in der Liebe

Nun nahm diese junge Ökumenische Bewegung von zwei Wurzeln ihren Ausgang, die auch zwei Richtungen im Hinblick auf die Einheit der Kirche zur Folge hatte. Zunächst waren da Christen, die mehr die praktische Seite christlichen Lebens ins Auge faßten und glaubten, die Einheit der Kirche gewinnen zu können durch eine gemeinsame Bezeugung der christlichen Botschaft im gemeinsamen Angehen praktischer Fragen, die sich stellten aus der Begegnung von Kirche und Welt. Die Seele dieser *Life-and-Work-Bewegung*, wie sie genannt wurde, oder auch nach dem Tagungsort ihrer ersten Weltkirchenkonferenz in Stockholm 1925 die *Stockholmer Bewegung*, war der Erzbischof von Upsala, Nathan

Söderblom. In dieser Life-and-Work-Bewegung wird bereits eine erste Möglichkeit des Versuches, die Einheit der Kirche zu gewinnen, sichtbar. Man schob alle dogmatischen Erwägungen beiseite und faßte nur die praktische Verwirklichung eines geeinten christlichen Lebens ins Auge. So konnte es denn geschehen, daß in Stockholm Orthodoxe und Anglikaner selbst mit solchen in eins zu gehen versuchten, die die Trinität oder die Gottheit Christi leugneten. Man war eins im gemeinsamen Handeln, ganz gleich auf welcher Glaubensbasis. So hat man mit Recht gesagt, hier sei das Christentum in Gefahr, zu einer Religionsphilosophie entwertet zu werden. In den Anfängen dieser Life-and-Work-Bewegung kam das Erbe der liberalen protestantischen Theologen zum Zuge — Söderblom war Lutheraner! —: ein protestantischer Modernismus, verkoppelt mit dem Relativismus eines Schleiermacher, Sabatier und Tröltzsch. Hier haben wir in der Tat einen praktischen Einigungsversuch unter dem Schlagwort „Einheit in der Liebe“ vor uns. Die Wahrheitsfrage wurde außer acht gelassen.

Aber daß man auf diesem Wege nicht zu einer Einheit in der Kirche kommen kann, das wurde sehr bald in den eigenen Reihen unserer evangelischen Brüder erkannt. Bezeichnend ist die Kritik an diesen Bestrebungen, die der Generalsekretär des Weltkirchenrates, Visser't Hooft, ein Theologe wahrlich ohne alle katholisierenden Tendenzen, in Amsterdam 1948 aussprach: „Wie dankbar wir auch den Pionieren von Stockholm sein mögen, wir können und dürfen doch nicht zu jener ‚Als-ob‘-Theologie zurückkehren, die uns heißt, zu handeln, als ob wir im Glauben eins wären.“

Einheit durch Synthese

Die andere Richtung der Ökumenischen Bewegung ging der dogmatischen Frage nicht aus dem Wege. Es war die Bewegung für Faith-and-Order, für Glauben und Kirchenverfassung. Ziel war die „Organische Einheit der Kirche“. Hier führen die Anglikaner, und diese hätten ursprünglich gerne jene Bedingungen für eine Einigung der Kirchen festgehalten, welche die Lambeth-Konferenz 1920 aufgestellt hatte: die Bibel als Grundlage des Glaubens, das Apostolische und Nizaenische Credo als kirchliche Bekenntnisse, Taufe und Abendmahl als Sakramente und das Bischofsamt, gegründet auf der apostolischen Sukzession. Damit hätte auch die ihres Rückhaltes an Moskau beraubte Orthodoxie in die ökumenische Einheit eingebaut werden können. Indessen zeigte sich auf der ersten Weltkirchenkonferenz der Faith-and-Order-Bewegung 1927 in Lausanne, daß die ausgeprägte Abneigung gegen das Dogma, besonders bei den amerikanischen Freikirchen, es nicht gestattete, auch nur die beiden Glaubensbekenntnisse des Apostolicums und Nicaenums den Beratungen zugrunde zu legen. Nun führte die anglikanische Mehrheit in Lausanne einen neuen Begriff von Einheit der Kirche ein: „Einheit in der Mannigfaltigkeit“. Während sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts bei den Traktariern der anglikanische Kirchenbegriff noch stets historisch orientierte an der alten, ungeteilten Kirche, ging nun der Blick in die Zukunft. Schlagwort wurde: „Die geeinte Kirche der Zukunft.“ Sie sollte bestimmt sein durch ihre Universalität mit einer Mannigfaltigkeit der Gestaltung. Man vertrat die Ansicht, alle gegenwärtig bestehenden Gruppen der Christenheit seien „Zweige“

der verborgenen Einheit in Christus. Darum legte man als Programm für die Zukunft fest: Es solle versucht werden, eine Synthese zu schaffen, um diese bisher nur verborgene Einheit der verschiedenen Zweige auch zu sichtbarer Darstellung zu bringen. Bei dieser Synthese sollten die drei einander widersprechenden Strukturprinzipien der verschiedenen Kirchenordnungen als gleichberechtigt anerkannt werden. Es handelt sich dabei 1. um das episcopale Prinzip, als um eine Kirchenverfassung mit bischöflicher Hierarchie, wie es bei den Orthodoxen und Anglikanern verwirklicht ist, 2. um das presbyteriale Prinzip, worunter man eine Kirchenverfassung versteht nach Art einer kollegialen Organisation, in der Laienälteste und Prediger gleichberechtigt sind zu amtlicher Mitwirkung in der Leitung, der Kirchenzucht und der Wahrung der Bekenntnisse, wie wir es bei den auf Calvin zurückgehenden Glaubensgemeinschaften antreffen, und 3. kommt dazu das kongregationale Prinzip, welches nur Gemeinden kennt, die von aller kirchlichen Obrigkeit unabhängig der unmittelbaren Leitung Christi unterstehen, wie es vor allem bei den Puritanern und amerikanischen Sekten zu finden ist. Diese drei einander doch widersprechenden Verfassungsprinzipien sollten in dieser Kirche der Zukunft gleiches Lebensrecht besitzen. Das Ideal dieser Einheit war also Freiheit und Toleranz in weitestem Sinne unter der Voraussetzung, daß die Kirche überhaupt noch nicht existiere, daß sie aber geschaffen werden könne auf einer „rationalen Minimalbasis“, auf einer via media zwischen Katholizismus und Protestantismus unter Hegemonie des anglikanischen Kirchenbegriffs.

Dieser Versuch einer Einheit der Kirche wurde aber einer heftigen Kritik unterzogen. Auf der einen Seite protestierten die deutschen Lutheraner in Lausanne: „Wir können die Heilsnotwendigkeit der äußeren Einheit der Kirche nicht anerkennen, wir müßten sonst Luther sowohl wie unsere ganze Theologie preisgeben.“ Sie beriefen sich dabei auf Artikel 7 der Augsburger Confession: Es ist „genug zu wahrer Einheit der Kirche, daß da einträchtig nach reinem Verständnis das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden“. Wesentlicher war die Kritik, die etwa Karl Barth an Lausanne übte. Diese Kritik war nicht nur wesentlicher als die lutherische; sie war nach unserem Standpunkt zutreffend. Die Lutheraner griffen die Institution als solche an, Barth dagegen richtigerweise nur die Konstruktion der Institution, indem er als Wortführer der neuen Theologie eine Mitarbeit in Lausanne ablehnte, weil man hier versuche, die Einheit der Kirche durch Addition und willkürliche Auswahl zu konstruieren. Damit wurde die anglikanische Idee einer Synthese der bestehenden Kirchentypen als eine dem Wesen der kirchlichen Einheit widersprechende mechanische Addition entlarvt. Und wie mußte erst dieses Ideal der geeinten Kirche der Zukunft, der Einheit durch Synthese, in den Ohren der Orthodoxen klingen! „Nach orthodoxer Lehre“, so bezeugten sie, „ist die Einheit der Kirche eine Tatsache. Wir glauben an die eine, bereits existierende Kirche und streben nicht danach, die eine Kirche erst zu bauen . . . Die einzige Möglichkeit der Wiedervereinigung ist die Bekehrung der Heterodoxen zu dieser Kirche. Die Union der Kirchen ist eine Utopie . . .“ Immer wieder war in Lausanne die sorgenvolle Rede von der „Gefahr eines Kompromisses“, und man

spürte deutlich, daß diese Einheit der Kirche unter dem Aspekt einer Synthese nicht dieser Gefahr eines Kompromisses ausweichen könne. 23 Jahre nach Lausanne, auf der Tagung des Zentralaussschusses des Ökumenischen Rates in Toronto 1950, wurde in einer ekklesiologischen Erklärung folgender Satz ausgesprochen: „Wenn eine Kirche Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen ist, so bedeutet das nicht, daß sie ihre eigene Auffassung von der Kirche relativiert.“ Kritiker und Freunde würden an der Ökumenischen Bewegung einen ihr angeblich anhaftenden Latitudinarismus, eine allzu relativistische Toleranz, kritisieren bzw. rühmen. „Nach ihrer Meinung“, so führte das Dokument aus, „setzt sich die Ökumenische Bewegung für die grundsätzliche Gleichheit aller christlichen Lehren und Auffassungen von der Kirche ein . . . Dieses Mißverständnis geht darauf zurück, daß der ökumenische Gedanke für diese Kritiker und Freunde identisch wurde mit bestimmten Theorien über die kirchliche Einheit, die in der Ökumenischen Bewegung tatsächlich eine Rolle gespielt haben, die jedoch keineswegs die gemeinsame Anschauung aller derer sind, die sich für die Bewegung einsetzen, und niemals vom Ökumenischen Rat offiziell bestätigt wurden“. Ja, in einer anderen These dieses Dokumentes heißt es sogar, aus der Mitgliedschaft am Ökumenischen Rat folge nicht, daß jede Kirche die anderen Mitgliedskirchen als Kirchen im wahren und vollen Sinne des Wortes ansehen müsse. Eine deutlichere Distanzierung von der anglikanischen „Zweigen“-Theorie, von der Einheit als Synthese, kann es gar nicht geben. Man kann durchaus ein guter Unsancta-Christ sein, wenn man die eigene Kirche für die allein wahre Kirche hält und die Einheit der Kirchen nicht auf dem Weg einer Synthese sucht.

Einheit als eschatologisches Ereignis

Und dennoch wurde die Ökumenische Bewegung vom Ideal einer Kirche der Zukunft in ihrer weiteren Geschichte bestimmt, wenn auch jetzt die Kirche der Zukunft unter einem anderen Aspekt gesehen wurde. Die Theologen leisteten ganze Arbeit. Sie gaben dem Ideal einer Kirche der Zukunft eine Basis in der Lehre von der Eschatologie. Hier konnte der reformatorische Spiritualismus einsteigen, für den die eigentliche Verwirklichung der Heilsrealitäten immer nur in der Zukunft und in der Verborgenheit liegt. Und so verlegte man auch von der Basis der „Unsichtbarkeit der Kirche“ her die Einheit der Kirche in ein eschatologisches Datum. Die Einheit könne in dieser Zeit gar nicht zur vollen Darstellung kommen, diese sei dem Tag der Parusie, der Wiederkunft des Herrn, vorbehalten. Edmund Schlink unterbaute bei der dritten Weltkirchenkonferenz für Faith and Order in Lund 1952 diese Idee durch den Begriff des „wandernden Gottesvolkes“. Nur dann könne man die Frage nach der Einheit der Kirche recht in Angriff nehmen, wenn man das Wesen der Kirche als *Ecclesia viatrix*, Kirche auf dem Wege, begreife. Das Ziel sei der Tag Christi. Und erst an diesem Tage würden alle Unterschiede, von denen die irdische Geschichte der Kirche bestimmt ist, wegfallen. Das Problem der gegenwärtigen Unterschiede wird also auf die Hoffnung künftiger Vollendung verwiesen.

Hier wird ein tiefgreifender Unterschied zwischen der traditionellen Kirchenlehre und der reformatorischen Meinung deutlich. Nach dem Zeugnis

der Heiligen Schrift und der Apostolischen Überlieferung ist mit der Menschwerdung Jesu Christi und der Gründung der Kirche durch ihn eine neue Heilsordnung angebrochen, die Verheißungen des Alten Bundes wurden erfüllt. Und darum ist das Regime der Kirche nicht mehr prophetisch wie im Alten Bund, sondern apostolisch. Hier wird die inkarnatorische Struktur der Kirche deutlich. Christus setzt Seine Menschwerdung, die Fülle der Zeit, in der Kirche fort. Die Kirche ist die Wirklichkeit einer geschehenen Sache, darum ist sie Braut Christi und die Mutter der an Christus Glaubenden. In der alten Heilsordnung schenkte Gott Seine Gaben, aber Er war nicht selbst in ihnen und mit ihnen gegeben. Es war ein von oben kommendes Wort, aber es war nicht das substantiell Fleisch gewordene Wort, es war ein von Gott geschenktes Brot, aber es war nicht das Brot der Eucharistie, die substantielle Anwesenheit Christi. Die Reformatoren glaubten die Kirche mehr unter dem Aspekt des prophetischen Statutes sehen zu müssen. Sie gaben diese Tatsache der „geschehenen Sache“ in ihren Konsequenzen nicht zu. Das hat tiefliegende Wurzeln, vor allem im reformatorischen Verständnis der Rechtfertigung, die sich nur geltungsweise und forensisch am Menschen ereigne. Darauf können wir hier nicht näher eingehen. Doch man sieht, wie mit diesem Verständnis der Heilswirklichkeit der Boden bereitet ist für die eschatologische Auffassung auch von der Einheit der Kirche. Man muß aber fragen, ob hier nicht Inkarnation, die bereits erfolgte „Neuschöpfung“, in Eschatologie aufgelöst wird!

Auch mit dieser Idee einer lediglich eschatologischen Einheit der Kirche erklären sich weite Kreise unserer evangelischen Brüder nicht einverstanden. Nicht nur, daß daraufhin die Orthodoxen sich immer mehr zurückzogen — in Lund nahmen sie nur mehr an den Verhandlungen, nicht aber an der Abstimmung teil —, selbst Lutheraner wurden unruhig. Bischof Lilje bezeichnet in einem kürzlich erschienenen Aufsatz „Der gegenwärtige Stand der Ökumenischen Bewegung“ diese Versuche als ein Ausweichen vor dem theologischen Dilemma, in dem sich die Ökumenische Bewegung befindet. „Obwohl dieser Vorschlag (Schlinks) zu den wirkungsvollsten der Tagung in Lund gehörte, erweist sich seine Grundthese bei näherer Prüfung als ein Fluchtversuch, und zwar als eine Flucht nach vorne.“

Am stärksten aber werden diese eschatologischen Aspirationen in Frage gestellt, wo die Kirche unter dem biblischen Aspekt des Leibes Christi gesehen wird. Viele evangelische Theologen haben es erkannt, daß der Mystische Leib Christi nur aus einer Anteilnahme am Eucharistischen Leibe Christi aufbaut wird, und man nicht von Einheit der Kirche reden kann, solange man diese Einheit nicht durch die gemeinsame Teilnahme am Abendmahl darstellen kann. „Sobald wir dieses Ziel (eines gemeinsamen Abendmahles) ins Auge fassen“, so sagte man in Lausanne, „spüren wir, wie weit wir von der Einheit entfernt sind, und wie beschwerlich der Weg bis dahin ist. Die Christenheit wird diesem Ziele nahe sein, wenn Angehörige aller Kirchen vor denselben Altar treten können, um einmütig das heilige Opfermahl zu feiern.“ Wie sehr ein verschiedenes Abendmahlsverständnis kirchenspaltend ist, beweisen auch die Verfassungskämpfe um die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD). Daß die EKD nicht als eine Kirchenunion angesehen werden kann, sondern lediglich als ein Bund

bekennnisbestimmter Kirchen, wurde deutlich gerade in der Diskussion um die Abendmahlsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformierten. Oft hört man auch in der Ökumenischen Bewegung das Wort, je näher man zu Christus komme, desto näher käme man auch zueinander. Das ist wahr, aber unsere getrennten Brüder sind sich nicht darin einig, welcher Christus gemeint ist. Ist es der inkarnierte, unter uns in den Gaben von Brot und Wein wohnende Herr, oder nur der auferstandene und am Ende der Tage wiederkommende? Die Eschatologisierung dieses Christus birgt die Gefahr eines abstrakten Unionismus in sich.

Unsere lutherischen Brüder stehen heute vor der Entscheidung, ob sie ein Ja sagen zu der Geschichtlichkeit der Kirche und damit zu ihrer sakramentalen Struktur, welche die apostolische Sukzession und den Rechtscharakter der Kirche einbegreift, oder ob sie die Existenz der Kirche in ein eschatologisches Datum hinein verlegen. Für die praktische Una-Sancta-Arbeit ist es gut, um diesen Kairos unserer Brüder zu wissen. Wir dienen ihnen nicht, wenn wir z. B. die Kirche in eine Rechts- und Liebeskirche aufspalten und gegen das Recht in der Kirche polemisieren, was zudem völlig unbiblisch ist. Wogegen wir in unserer Kirche berechtigterweise angehen können, das ist lediglich die gelegentliche Handhabung dieses Rechtes und die Tendenz gewisser Kreise in unserer Kirche, jeden Wandel der Formen, in denen wir Gottes Werk verwirklichen, abzulehnen, indem man veränderungsfähige Formen erstarren läßt und verabsolutiert, so daß, wie der französische Dominikaner Congar sagt, „der Leib der Kirche wächst, nicht aber seine Haut, und er darum diese zu zerreißen droht“. Wir Katholiken müssen die inkarnatorische Struktur unserer Kirche ernst nehmen, die Tatsache der geschehenen Sache, wenngleich unsere Theologie da vieles neu zu formulieren hat in einer biblischen Sprache, zu der auch die getrennten Brüder einen Zugang haben. Das ist unser Una-Sancta-Dienst, den wir unseren bedrängten Brüdern zu leisten haben. Die Einheit der Kirche ist eine *seinshafte* Einheit, durch die Eucharistie konstituiert; sie nur als eine moralische zu verstehen, übersieht ihre wesentlichen Bedingungen.

Einheit als Erlebnis

Immer wieder empfinden unsere getrennten Brüder das beglückende Erlebnis einer brüderlichen Einigkeit bei ihren ökumenischen Begegnungen. Man sprach in Edingburgh auf der 2. Weltkirchenkonferenz für Faith and Order 1937 von der Wirklichkeit einer solchen Erfahrung der Einheit der Kirche. Tiefer als die intellektuellen Interpretationen dieser Einheit sei die lebendige Gemeinschaft, die brüderliche Kollektivität in der Erfahrung Gottes. Und in Amsterdam glaubte man bei der Gründung des Weltkirchenrates „ein zweites Pfingstfest“, die sichere Anwesenheit des Heiligen Geistes in dieser neuen ökumenischen Brüderlichkeit zu erleben. Aber wurde dadurch Einheit der Kirche begründet? Der „linke Flügel“ der Weltkirchenkonferenz, wie Karl Barth die evangelischen Glaubensgemeinschaften von den Reformierten bis zu den extremen amerikanischen Sekten bezeichnete, neigt zu dieser Ansicht, weil hier Kirche ausschließlich unter dem Charakter des Ereignisses gesehen wird, oder nach einer These von Emil Brunner als „pneumatische Personengemeinschaft“. Das Schwergewicht wird auf die subjektive Instanz gelegt. (Wie man im evangelischen

Raum über diese These von der Einheit der Kirche denkt, das können Sie in der Pfingstnummer der *Una-Sancta*-Briefe nachlesen!) Eine Einheit auf der Grundlage gemeinsamen Erlebens, gemeinsamer Gotteserfahrung schafft noch nicht die wesentliche Einheit der Kirche. Das alles kann zwar die Herzen bereiten und auflockern, aber eine Kirche bauen kann es nicht. Hier wäre wieder die Gefahr der Umgehung der Wahrheitsfrage. Visser 't Hooft sagte der Konferenz von Amsterdam ganz deutlich: „Die Kirchen sind im gegenwärtigen Augenblick gar nicht in der Lage, die *Una-Sancta* so zur Darstellung zu bringen, wie das allein geschehen dürfte. Die Einheit, die dabei an den Tag käme, würde viel zu sehr eine Einheit des Kompromisses sein. Der heutige Ökumenismus enthält weithin noch erhebliche relativistische Elemente und einen ebenso fühlbaren Mangel an ernster Bemühung um die Wahrheitsfrage. So würde also unsere Einheit nicht die biblische Einheit in der Wahrheit sein.“

Das ist aber auch ein nicht unwesentlicher Hinweis für alle *Una-Sancta*-Arbeit: Das Erlebnis einer beglückenden Gemeinschaft zwischen den getrennten Christen, das wir heute mancherorts dankbar erfahren dürfen, ist noch nicht das Letzte. So es uns anspornt, auf dieser Basis christlicher Brüderlichkeit den Realitäten ins Auge zu schauen und das Ringen um die Wahrheit nicht aufzugeben, dient es uns auf dem Weg zur Einheit der Kirche, denn nichts hindert auf diesem Weg so sehr wie gegenseitige Gehässigkeit und liebloses Vorurteil. Aber es darf uns nicht den Blick verdunkeln und uns zu Wegen verleiten, die nicht mehr im Willen Gottes liegen. — Nun bliebe noch eine Möglichkeit, die Einheit der Kirche anzustreben, indem man nur eine Einheit sucht in den „wesentlichen“ Punkten des Glaubens und dabei die allgemein verbindlichen Glaubenswahrheiten so sehr begrenzt und auswählt, daß auf diesem Wege eine Übereinstimmung in der Lehre gefunden werden könnte. Wir möchten diesen Versuch einmal nennen:

Einheit auf Grund eines Minimalbekenntnisses.

So gibt es Kontroverspunkte, in denen man in der Ökumenischen Bewegung einig ist, z. B. in der Frage nach dem Ursprung der Kirche und ihrem Ziel, und daß der Kirche ein göttliches und menschliches Element zugleich zukommt. In Edinburgh wurde eine Übereinstimmung in der Gnadenfrage erzielt. Es kam zu dem für uns Katholiken aus protestantischem Mund so erstaunlich klingenden Satz: „Wir stimmen darin überein, daß der Mensch sich die göttliche Gnade durch eigenen Willen tätig aneignen kann und für diese Entscheidung verantwortlich bleiben soll, daß Rechtfertigung und Heiligung zwei unteilbare Seiten in Gottes gnädigem Heilshandeln am sündigen Menschen sind.“ Aber kam man mit diesen und anderen „Übereinstimmungen“ weiter auf dem Weg zur Einheit der Kirche? Kommt man vor allem so weiter, wie Kirchenunionen es heute in den USA oder in der neugebildeten Unionskirche von Südindien versuchen?

In Südindien wurden Teile der anglikanischen Kirchen mit Glaubensgemeinschaften kongregationaler Struktur (also ohne Bischofsamt und biblische Abendmahlslehre) zu einer „organischen Union“ verschmolzen. Mit den vorher besprochenen Prinzipien der Entwicklung, der Synthese und der Toleranz, versuchte man, das Problem der Einheit der Kirche prak-

tisch zu lösen. Die Bischöfe, Priester und Diakone dieser neuen Kirche sollten alle in gleicher Weise als solche gelten und von allen anerkannt werden, gleich aus welcher Glaubensgemeinschaft sie kämen. Auch sollten die Weihen an Glieder anderer Glaubensgemeinschaften gespendet werden ungeachtet des persönlichen Lehrbekenntnisses, so daß z. B. ein anglikanischer Bischof ohne weiteres den Angehörigen einer Sekte, die der Union angeschlossen ist, ordinieren könne. Volle Abendmahlsgemeinschaft sollte gelten mit dem Grundsatz, daß diese von keiner Seite die Übernahme aller doktrinären Ansichten, der sakramentalen Frömmigkeit und liturgischen Praxis der anderen Seite verlange. Bedingung sei nur, daß keine Seite die Beobachtung der Hauptelemente des christlichen Glaubens durch die andere bestreite. Über diese südindische Kirche ist nun aber im Anglikanismus des Mutterlandes eine heftige Debatte entbrannt. Der Anglokatholische Flügel will hier in keiner Weise mitgehen. Er macht geltend in der Frage nach der Gültigkeit der Weihen, daß es nicht nur auf eine Garantie bezüglich der Spendungsform ankomme; die Spendungsform allein sei nicht ausreichend, um den Gültigkeitscharakter zu garantieren. Zur Gültigkeit der Weihe sei darüber hinaus der rechte Glaube und die rechte Verfassung der Kirche selbst Voraussetzung.

Daß es bei der kirchlichen Einheit auf die *G a n z h e i t* der Lehre ankommt, wurde in Deutschland deutlich in der Auseinandersetzung zwischen Lutheranern und Reformierten über eine Union in der EKD. Der Präses der Synode der EKD, W. Heinemann, versuchte diese Gegensätze auszugleichen. Er bestritt den Lutheranern und Reformierten die kirchentrennende Bedeutung ihrer Kontroversen und meinte, es müsse ein Minimalbekenntnis als Grundlage der kirchlichen Einheit ausreichen, wenn dieses Minimalbekenntnis zugleich das Fundamentalbekenntnis sei. Und in diesem Fundament seien Lutheraner und Reformierte einig, wie denn auch auf lutherischer Seite selbst keine Lehreinheit bestehe. „Einigkeit der Kirche“, so sagte er, „beruht nicht auf der *t o t a l e n* Einheit der Lehre“. Dem ist von lutherischer Seite heftig widersprochen worden: „Es wäre wunderschön, wenn Präses Heinemann mit seiner Behauptung recht hätte“, so führte ein lutherischer Theologe aus, „so aber müssen wir ehrlicherweise von Punkt zu Punkt bis ins Herz der Christologie hinein den Dissensus zwischen lutherischer und reformierter Theologie konstatieren, und das Phantom einer Superunionskirche endlich fahren lassen. Wir haben alle ein und dasselbe Evangelium, aber wir haben es nicht auf ein und dieselbe Weise verstanden. Die *G a n z h e i t* des Glaubens der lutherischen Konfession ist eine andere als die Ganzheit der reformierten. Kirchengemeinschaft hängt vom Lehrkonsens über das Ganze der Kirche entscheidend ab.“

Diese eindeutigen Warnungen von evangelischer Seite haben ihre Bedeutung auch für unser *Una-Sancta-Gespräch*. Bei aller dankbaren Freude über das, was uns verbindet, über unser Einssein im Glauben an Christus als den Gott und Heiland, dürfen wir doch die Augen nicht davor verschließen, daß Einheit der Kirche erst dann verwirklicht wird, wenn volle Übereinstimmung in der vollen Lehre besteht. Es geht nicht an, hier zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Glaubenswahrheiten zu unterscheiden, und der Uneinigkeit über bestimmte Lehrsätze, etwa den mariologischen, ihre kirchentrennende Bedeutung abzuspitzen. Für uns

Katholiken gibt es keine Minimalbasis im Glaubensbekenntnis, genau so wie das die Orthodoxen immer wieder auf den Weltkirchenkonferenzen betonten, und wir sind dankbar, wenn diese Position auch von weiten Kreisen unserer getrennten Brüder geteilt wird. Wir sind überzeugt, daß Gott uns um so eher die Einheit im Glauben schenken wird, je ernster wir um die totale Glaubenswahrheit ringen.

Es ist schwer zu sagen, wie der Weg der Ökumenischen Bewegung weitergehen wird. Starke Kräftegruppen ringen miteinander. Es hat den Anschein, als ob die relativierende Richtung, die vor allem durch die jungen Kirchen der Missionsländer und die amerikanischen freikirchlichen Sekten vertreten wird, die Vorhand gewänne.

Rom verfolgt mit großer Anteilnahme dieses Ringen um die wahre Kirche und begleitet die Bemühungen der getrennten Brüder mit inständigem Gebet. Ihre Beratungen und Erkenntnisse hinwiederum können auf der anderen Seite die Römische Kirche nicht übersehen. In dem schon genannten Toronto-Dokument mißt man sich an zwei Stellen an der römischen Kirchenlehre, indem Sätze aus der Enzyklika *Mystici corporis* zitiert werden, gegen die man nicht verstoßen will. Und in den vorbereitenden Arbeiten einer theologischen Kommission für Lund wird immer die Kirchenlehre Roms einbezogen. In dem Bericht über „Formen des Gottesdienstes“, heißt es als die Summa der Darlegungen über „liturgische Prinzipien und liturgische Tradition“: „Unsere Arbeit verlangt von uns, die zu einer gewissen Zeit in protestantischen Kreisen übliche Auffassung zurückzuweisen, daß die Tradition in weitem Maße den schriftgemäßen Standpunkt gefährdet, die biblische Grundlage des Glaubens verdorben habe. Neuerliche Untersuchungen von Theologen nicht nur der römischen Tradition, sondern von so weit verschiedenen Schulen wie der Rudolf Ottos, Hans Lietzmanns und Oscar Cullmanns beweisen, daß ‚biblisch‘ etwas anderes ist als die mild humanisierten Ideen, die bei einigen von uns zur Tradition geworden sind. Katholische und protestantische Gelehrte wie Erik Peterson und Karl Barth helfen uns, klarer zu erkennen, was wesentlich biblisch ist.“ Zur Klärung des Wesens der Eucharistie wird hingewiesen auf die theologischen Arbeiten der Benediktiner Dix, Dekkers und Odo Casel. „Diese Theologie“, so heißt es von der Mysterienlehre Casels in diesem von 27 führenden Theologen aller Konfessionen unterschriebenen Bericht, „enthält große Möglichkeiten künftiger Entwicklung, sie schafft vielleicht den verheißungsvollsten Zugang zu einem gewissen gegenseitigen Verstehen zwischen der römisch-katholischen und den nichtrömischen Kirchen. Die päpstliche Enzyklika *Mediator Dei*“, so bemerkt der Bericht, „hat auf alle Fälle diese Türe nicht von römischer Seite verschlossen“.

Der Sekretär der Faith-and-Order-Bewegung, Oliver Tomkins, sprach sich aus über das Verhältnis des Weltkirchenrates zu Rom. „Der Weltkirchenrat steht in Schuld gegenüber Rom. Rom steht heute vor uns als ein ewiger Kommentar zu unserem Werk, was wir nicht übersehen können. Für alle von uns, in all unseren Gegensätzlichkeiten, ist Rom eine ständige Mahnung und ein Hinweis, daß es nicht ein Sprechen von einem abstrakten Ideal ist, wenn wir von der Einheit in Christus sprechen. Einheit in Christus ist etwas, was zur Darstellung gelangen muß in der Geschichte und in Fleisch und Blut. Rom steht vor uns als eine verleblichte Einheit

und es ist unmöglich, diese zu ignorieren. Aber wie verschieden unsere Haltung auch sein mag Rom gegenüber, wir sind einhellig einig darin, daß wir nicht die Form von Einigkeit annehmen, die Rom uns bietet.“ Bei allem Verständnis für die schwierige Situation unserer getrennten Brüder möchten wir sie doch in aller Ehrfurcht fragen, wie sie eine solche Haltung der Bejahung und Verneinung zugleich miteinander vereinbaren können. Stellt man sich damit nicht gegen die eigenen Ergebnisse der Exegese und die Gewissensführung der ökumenischen Konferenzen? Will man hiermit nicht den eigenen Erkenntnissen über das Wesen der Ekklesia des NT ausweichen? Das Gewissen wie die Liebe zwingt uns, unseren getrennten Brüdern zu sagen, daß nach unserer Auffassung ihnen nur eine Alternative bleibt: entweder bleibt man bei der Heiligen Schrift und zieht daraus die Konsequenzen, oder man beheimatet sich in dem theologischen Dilemma, in das unsere getrennten Brüder durch die Trennung von der Mutterkirche gekommen sind. Es scheint uns unmöglich, mit einer „eschatologischen Dialektik“ dieser Alternative entgehen zu wollen. Gibt es nicht einen Glaubensgehorsam, von dem Bonhoeffer so ergreifend gesprochen hat, und gibt es nicht eine Verantwortung gegenüber den Führungen des Heiligen Geistes?

Aber diese Führungen des Heiligen Geistes nötigen auch uns Katholiken zu ernstester Gewissensforschung. Die Einheit der Kirche wird von uns unter der Wirklichkeit ihrer Katholizität gesehen. Die eine Kirche ist die katholische Kirche. Diese Katholizität ist ein göttliches Prinzip und demnach nicht der Begrenzung von Raum und Zeit unterworfen. Sie ist ihrem Wesen nach nicht eine Sache der Geographie oder der Zahlen, sondern sie ist geistiger Natur. Die Kirche wendet sich als die katholische an den ganzen Menschen. Bei der Katholizität geht es, wie De Lubac treffend bemerkt hat, um einen Universalismus der Tiefe, der nichts, keine Wirklichkeit des Menschen und der Welt, ausschließt. Aber obwohl die katholische Einheit der Kirche eine wesentliche, göttliche Eigenschaft der Kirche ist, so ist doch ein Wachstum nach ihrer sichtbaren Manifestation feststellbar, denn die göttlichen Prinzipien werden in der Kirche zeitlich und menschlich inkarniert. Die Katholizität der Kirche ist eine Lebenswirklichkeit, und darum erhebt sich hier die Gewissensfrage: verleihen wir durch unsere Haltung und unser Leben dieser Katholizität der Kirche Ausdruck? Tun wir wirklich alles, damit dieser Universalismus der Tiefe, damit die Fülle des Heilsmysteriums deutlich ans Licht trete? Unsere getrennten Brüder richten Fragen an uns, und die ganze Ökumenische Bewegung ist eine solche Frage. Alle die Formen von Einheit, die im ökumenischen Ringen als Möglichkeiten diskutiert werden, enthalten einen Wahrheitskern. Es ist ein Irrtum, wenn man glaubt, mit diesen Formen die Eine Kirche bauen zu können, aber es ist eine Wahrheit, daß wir ihrer zur vollen Darstellung der Einen bereits bestehenden Kirche bedürfen. Was nützt alle Einheit in der Wahrheit, wenn sie sich nicht bekundet in einer Einheit der Liebe, wenn sie nicht auf praktische Verwirklichung dieser Wahrheit drängt? Was nützt das Prinzip der Ökumenizität, wenn wir nicht einen Raum besitzen, in dem alle offenbarungslegitime Spiritualität und Glaubenserfahrung derer, die Christus bekennen, eine Heimat und Geborgenheit findet? Einheit der Kirche bedeutet nach katholischer Auffassung nicht Uniformität der Geister. Die Kirche besteht aus

einer ursprünglichen Vielfältigkeit der Elemente und bedingt damit eine Synthese oft sehr großer Verschiedenheiten. Diese Verschiedenheiten, die auf den ersten Blick als Gegensätze erscheinen können, sind ein Beweis des Lebens und der Entwicklung. Wesentlich für ihre Fruchtbarkeit ist, daß sie im Rahmen des Ganzen, im Raum der einen unteilbaren Wahrheit verbleiben. Nur in der Kirche sind sie fruchtbar, wie es Congar einmal ausdrückte: „Die Katholizität ist wie das Astwerk eines großen Baumes, das lebensfähig an der Einheit des Stammes verzweigt, nicht aber abgezweigt um den Baum aufgehäuft ist.“ Und darum stellt die Religiosität und die Glaubenserfahrung unserer getrennten Brüder eine Bereicherung unseres christlichen Lebens dar, wenn sie in den Mutterschoß der Kirche heimkehrt. Wie oft erlebt man es bei Konversionen, daß diese Rückkehr nur betrachtet wird als der Übergang von der einen Konfession zu der anderen, als die Ablehnung und das Aufgeben von all dem, was man früher geglaubt und wozu man vorher gehört hat. Die Wahrheit befreit! Sie reißt die Mauern nieder, welche die Häresie sich selbst errichtet hat. Die Konversion ist die Rückkehr eines Christen, der vorher nur aus einem Teil der Offenbarung lebte, diesen aber vielleicht voller und wacher lebte als der Katholik, zur Fülle der Paradosis, zur Fülle der überlieferten Lehre, um nunmehr in der Fülle Christi zu leben. „Wenn man den unwahrscheinlichen Fall setzte“, so sagte ein Theologe der Niederlande vor katholischen Ökumenisten, „daß in wenigen Jahren bedeutende protestantische Gruppen zur *Una Sancta Catholica* zurückkehrten, dann müßte man feststellen, daß wir Katholiken nicht präpariert wären, sie aufzunehmen. Daraus geht hervor, daß wir der Wiedervereinigung immer noch selber im Wege stehen.“

Oder nehmen wir das Anliegen der Einheit unter eschatologischem Aspekt. Wenn dieses Anliegen die Inkarnation, die *incarnatio continuata*, leugnet, ist es eine Häresie. Aber müßten wir Katholiken nicht der Wahrheit mehr Raum geben, daß die Kirche noch in *via*, auf dem Wege ist, wie es Augustinus so sehr betonte, und daß wir uns hüten müssen vor der schrankenlosen Identifizierung von göttlichem und menschlichem Tun? Ein wesentliches Merkmal unseres Glaubens ist die Lehre von der Verleiblichung, der realen Einwohnung des Heiligen Geistes in der Kirche und im Menschen. Aber sprechen wir von dieser Einwohnung immer so, daß wir die Warnung der Enzyklika *Mystici corporis* vor einer Identifizierung von Göttlichem und Menschlichem beachten? Die Kirche bleibt *ecclesia ex hominibus*, Kirche aus sündigen Menschen, und der Tag der Vollendung, der Offenbarung der Herrlichkeit, ist noch nicht gekommen. Uns tut es gut, daß wir viel mehr von der eschatologischen Situation der Kirche sprechen, einer Kirche, die auch in der Darstellung ihrer Einheit der unaufhörlichen und polymorphen Entwicklung der Menschheit folgt.

Wir wissen, daß zur Einheit der Kirche Einheit in der vollen Lehre gehört. Fragen wir uns aber, ob wir unsere Glaubenslehre in einer solchen Sprache verkündigen, daß unsere getrennten Brüder sie verstehen können.

Das alles zu beachten ist eine Forderung der Katholizität der Kirche. Die wahre Teilhabe am Mystischen Leibe Christi bedeutet keinen statischen Besitz, und Katholizität, Einheit der Kirche, bedeutet nicht die geruhsame Beharrung auf bloß formalen Prinzipien. Das Leben fordert sein Recht.

So ist die Einheit der Kirche Gabe und Aufgabe zugleich. Die Einheit der Kirche ist uns geschenkt in der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche — als die wir Katholiken die Römisch-Katholische Kirche bekennen. Aber wir wissen, daß die Wirklichkeit der Kirche weiter ist als die sichtbare Darstellung durch die Römische Kirche. Es gibt auch eine Gliedschaft der Kirche, die solche umfaßt, die nicht im Vollsinn Glieder der Kirche sind durch Zugehörigkeit zur Römischen Kirche, die aber, wie die Enzyklika *Mystici corporis* sagt, „voto, durch ein unbewußtes Sehnen und Wünschen in einer Beziehung stehen zum Mystischen Leib des Erlösers“. Es ist unsere Pflicht, dieses Votum bei unseren getrennten Brüdern aufzuspüren, wie der Ökumenische Rat seinerseits die Mitgliedskirchen auffordert, den *vestigia ecclesiae*, den Spuren und Zeichen der Kirche, in den verschiedenen Glaubensgemeinschaften nachzugehen. In der katholischen Kirche kommt man in neuester Zeit zu neuen Methoden, die volle Wirklichkeit der Kirche zu begreifen. Die Lehre von der Kirche, die bisher, wie Congar sagt, nichts anderes war als eine Hierarchologie, bedient sich heute mehr und mehr einer phänomenologischen Methode, die nicht nur die ideelle Wahrheit der Kirche ins Auge faßt, sondern ihre Blicke lenkt auf die phänomenologisch greifbare Seite der Kirche, auf ihre lebendige, heilsgeschichtliche Verwirklichung. Das sind verheißungsvolle Ansätze auf beiden Seiten. Man geht der Wahrheitsfrage nicht aus dem Wege, aber man sieht diese Wahrheit in einer umfassenderen Weise. Und das ist die große Hoffnung auf den Beitrag der Theologie im Ringen um die Einheit der Kirche, um die *Una Sancta Ecclesia*.