

30. DIE ENTWICKLUNG DER ÖKUMENISCHEN BEMÜHUNGEN
IN DEUTSCHLAND BIS ZUM VATICANUM II

In: Der Vortrag wurde 1966 in USA auf einem ökumenischen Symposium der Saint John's University, Collegeville, Minnesota gehalten.

Im Sommer 1965 besuchte ein Amerikaner namens Sidney Hyman das Katholisch-Ökumenische Institut in Münster. Vom Auswärtigen Amt in Bonn war er uns zugeführt worden. Er befand sich auf einer Informationsreise durch Europa und studierte die kirchlichen Verhältnisse nach dem Konzil. Seine erste Frage an mich lautete: "Weshalb spürt man in Deutschland so viel weniger von dem Aufbruch der Kirche nach dem Konzil, von dem 'Ökumenischen Frühling' und von einer gesteigerten Aktivität der Laien in der Kirche?"

Ich habe ihm darauf u. a. geantwortet: Uns fehlt das "Neuheitserlebnis". So unerhört neu werden die Konzilsbeschlüsse und die durch sie erschlossenen Möglichkeiten gar nicht empfunden. Im größeren Zusammenhang gesehen hat das Konzil ja aufgegriffen und für die Gesamtkirche fruchtbar gemacht, was seit dem ersten Weltkrieg in Reformbewegungen aufgebrochen ist und in Gruppen innerhalb der Kirche und in einzelnen Ländern schon praktiziert wurde. Zu nennen sind hier die Liturgische Bewegung, die Bibelbewegung und die von einem neuen Kirchenbewußtsein getragene Laienbewegung. Es ist ja nicht zufällig, daß die Konstitution über die Hl. Liturgie als erste vom Konzil verabschiedet werden konnte. Hier war am besten vorgearbeitet und war schon vielfach praktiziert, was nun für die Gesamtkirche eingeführt wurde. Von Äußerlichkeiten abgesehen hat sich in Deutschland auch nicht so viel geändert. Der Volkssprache in der Liturgie war schon vorher weitgehend Raum gegeben, das "Deutsche Hochamt" war vom Hl. Offizium gestattet und in der sog. Gemeinschaftsmesse wurden wie heute die Texte deutsch gebetet, nur vom Vorbeter und Lektor statt vom Priester. Das hatte sogar den Vorteil der notwendigen Aktivierung von Laien, während heute die Gefahr besteht, daß der Priester, weil er es darf, die Texte selbst laut betet und die Lesungen vorträgt. Dazu wird die liturgische Arbeit von den jungen Kaplänen in Deutschland heute längst nicht mit der inneren Anteilnahme und dem Einsatz getragen, wie von den Priestern [490] meiner Generation, die ihre entscheidenden theologischen Impulse zwischen den beiden Weltkriegen erhalten haben. In Deutschland ist jetzt schon die zweite Generation gefordert, die das von der ersten im begeisterten Aufbruch Errungene aufgreifen und zum Tragen bringen müßte. Diese Aufgabe der zweiten Generation ist schwerer, weil nüchterner und unscheinbarer. Der Schwung des Aufbruchs ist schon verbraucht und der Reiz des Neuen fehlt.

Was hier von der Liturgischen Bewegung festgestellt wird, gilt auch bezüglich des Kirchenbewußtseins, der Anteilnahme der Laien am kirchlichen Leben und nicht zuletzt hinsichtlich der ökumenischen Bewegung. Diese war unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg sicher von breiteren Schichten getragen als heute, wo sie mehr eine Angelegenheit der Theologen und Kirchenleitungen ist, deren Aktivität allerdings breites Interesse findet. So glaube ich, daß wir in Deutschland auch, was die ökumenische Arbeit angeht, in einer anderen Phase sind als manche andere Länder.

Diese Phasenverschiedenheit bringt auch verschiedene Chancen und Gefahren mit sich. Wenn der Besucher aus Amerika richtig beobachtet hat, dann sind wir in Deutschland in Gefahr, das eigentlich Neue der nachkonziliaren Situation zu verpassen, weil es sich uns nicht so aufregend neu darbietet, und wir meinen, es schon zu besitzen. Ich will nun versuchen, den Stand der ökumenischen Arbeit von der Geschichte her deutlich zu machen.

Was die ökumenische Situation von Land zu Land unterscheidet, sind zwar meist die sog. außertheologischen Faktoren, während die theologischen Differenzen sich quer durch die geographischen Räume hindurchziehen. Für Deutschland, dem Ursprungsland der

Reformation, scheint mir aber eigentümlich zu sein, daß hier Theologie und kirchliches Leben von Anfang an in besonderer Weise verzahnt waren und sind.

Meine Beobachtungen richten sich 1. auf die Zeit bis zum 1. Weltkrieg, 2. auf die Jahre bis zum Konzil. Auf die nachkonziliäre Situation werde ich nur in wenigen Bemerkungen eingehen.

1. Das Werden der heutigen Situation

Das erste Jahrhundert nach der Reformation endete damit, daß die Konfessionen nach dem Dreißigjährigen Krieg, nach soviel Blut und Tränen, eine langersehnte Stabilität erreichten. Häufige Konfessionswechsel ganzer Landstriche waren vorausgegangen auf Grund fürstlicher Verfügung gemäß dem unchristlichen Prinzip: *Cuius regio eius religio*. Im Westfälischen Frieden einigte man sich auf den Konfessionsstand von 1624. Doch gab es in vielen protestantischen Territo- [491] rien auch weiterhin noch zähe Reste katholischer Liturgie und Kirchenordnung, was zum Teil in einem taktischen Vorgehen begründet lag. Man wollte die Neuerung nicht sofort in ihrer ganzen Breite durchführen. Trotz der vielfältigen Aufspaltung auf Grund der zahlreichen Klein- und Kleinstherrschaften fühlten sich die Konfessionen nach 1648 bald als Blöcke, zwischen denen es keinen geistig-religiösen Austausch mehr gab. Auch auf protestantischer Seite kam es theologisch zu einer Systematisierung in der sog. Orthodoxie. Trotz dieser Exklusivität erlebte aber gerade das 17. Jahrhundert intensive Reunionsverhandlungen. Diese gingen aber zunächst nur von einzelnen, von Männern wie Calixt, Spinola und Leibniz aus. Die Versuche blieben erfolglos, teils wegen der Ungunst der Zeit, teils wegen der nicht in die theologische Tiefe des Gegensatzes vordringenden Methode. Bemerkenswerterweise ließen die Wiedervereinigungsideen in dem Augenblick nach, als im 18. Jahrhundert das konfessionelle Bewußtsein selber in den Hintergrund trat. Trotz Aufklärung (z.T. gerade in ihrem Gefolge) konnte die jeweilige Kirche als der verlängerte Arm des Landesfürsten erscheinen. Dies hatte wiederum zur Folge, dass die Religiosität des einzelnen sich oft in die private Sphäre zurückzog und das Aufkommen pietistischer Strömungen möglich wurde. Wegen der Abgeschlossenheit der Konfessionen in territorialer und geistiger Hinsicht hatten sich in der Frömmigkeit der einzelnen Konfessionen auch immer mehr Elemente des jeweiligen Volkscharakters niedergeschlagen; so nahm das Luthertum einige typisch germanisch-nordische Formen, der Katholizismus manche typisch südländischen Züge an, was in der Folgezeit das gegenseitige Verstehen noch mehr erschweren sollte. Das war weniger tragisch in konfessionell einheitlichen Ländern wie Schweden oder Italien; anders in dem sehr zerstückelten Deutschland.

Der Katholizismus blieb fest auf der dogmatischen Basis des Tridentinums und – von einigen Aufklärungstheologen abgesehen – auf dem Boden des altchristlichen Dogmas. Das brachte ihm bei protestantischen Zeitgenossen den Vorwurf der Rückständigkeit ein. Andererseits gewann die Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts einen bestimmenden Einfluss auf die evangelische Theologie, was bei den Katholiken zu dem Verdacht der Aufweichung und Substanzlosigkeit führen musste. Die politischen Umwälzungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts ergaben eine neue konfessionelle Situation: Infolge des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 waren Katholiken und Protestanten oft zu Bürgern desselben Staats geworden. Damit schien der konfessionelle Riegel durchbrochen. Aber von ökumenischen Beziehungen konnte nicht die Rede sein. Ja, die Katholiken sahen sich in ein neues Ghetto versetzt. Die Aufhebung der geistlichen Herrschaften, der Fürstbistümer und Abteien und des meist von kirchli- [492] chen Instanzen getragenen Schulwesens brachte den Katholiken einen heute noch nicht ganz aufgeholten Bildungsrückstand. Die evangelische Theologie stand weiterhin größtenteils im Banne der Zeitphilosophie oder geriet unter den Einfluss von Erweckungsbewegungen. Beides war wenig dazu angetan, unter den

Protestanten ein Kirchenbewußtsein zu fördern, auf dessen Boden ökumenische Überlegungen hätten wachsen können. So kam es, daß im 19. Jahrhundert die Christen sich schlecht und recht mit der Konfessionsverschiedenheit abfanden. Die deutschen Protestanten waren engstens mit dem national-konservativen Staat und den national-liberalen Kräften in der Gesellschaft verbunden. So ließen sie den Katholizismus im sog. Kulturkampf im Stich. Es kam nicht einmal zu einer Verbindung der Konfessionen zur Abwehr des Unglaubens, der damals in Gestalt des Liberalismus und Marxismus immer mehr um sich griff. Es kam auch nicht zum gemeinsamen Dienst an der Welt, etwa in der Bewältigung der sozialen Frage.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sah sich der deutsche Katholizismus nicht nur einer kirchenfeindlichen marxistischen Linken, sondern auch einer kulturkämpferischen protestantischen Rechten gegenüber. Die Konsequenz war die Bildung einer katholischen Partei. Das "Zentrum" legte zwar Wert darauf, eine politische und keine konfessionelle Partei zu sein; es ist ihm aber nie gelungen, in größerem Maße evangelische Christen für sich zu gewinnen. Es war aber ehrlich bemüht, aus der Kulturkampfmoralität herauszukommen. Um so trauriger, dass in dem Augenblick, wo Bismarck sich anschickte, das kirchenpolitische Kampfbeil zu begraben und den Kulturkampf abzublasen, aus protestantischen Kreisen die konfessionelle Polemik neu angeheizt wurde. 1887 formierte sich im "Evangelischen Bund zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen" eine protestantische Front gegen den Katholizismus in Deutschland. Zum Glück kam es nicht zu einer katholischen Gegenfront, wie die Bischöfe Korum und Kopp sie anstrebten. Es gelang Ludwig Windthorst, das Interesse und die Aktivität der deutschen Katholiken auf das sozialpolitische Gebiet zu richten.

Das religiöse und theologische Selbstverständnis blieb wie in den vergangenen 400 Jahren antiprotestantisch bestimmt. Gegenüber dem Formalprinzip der Reformation, dem *sola scriptura*, wurden Tradition und Lehramt stark in den Vordergrund gerückt. Die Kirche erschien als Kirche des Sakramentes gegenüber den protestantischen Gemeinschaften als Kirche des Wortes. Gegen Luthers Lehre von der unsichtbaren Kirche und einem Subjektivismus, der zur Selbstauflösung protestantischen Kirchentums zu führen schien, überbetonte man die Kirche als Gesellschaft und Heilsanstalt. Gegen Luthers Leugnung eines besonderen Priestertums wurden das hierarchische Gefüge der Kirche und das [493] Amt so stark in den Vordergrund gerückt, dass darüber das in Taufe und Firmung begründete Priestertum aller Christen vergessen wurde. Lateinische Kultsprache und Kommunion unter einer Gestalt wurden geradezu Kennzeichen der Rechtgläubigkeit.

II. Kirchliche Erneuerung und neues ökumenisches Klima nach dem ersten Weltkrieg

Eine wesentliche Wandlung im Verhältnis der Konfessionen brachte der Zusammenbruch nach dem 1. Weltkrieg. Nicht so, dass es sofort zu einem Gespräch der Konfessionen kam und das unmittelbare Miteinander sich änderte und besserte. Zuerst erfolgte eine Erneuerung in den einzelnen Konfessionen selbst. Beide erfuhren eine Befreiung. Der deutsche Katholizismus erlangte gesellschaftliche Gleichberechtigung. Er zog aus dem Ghetto aus und legte manche damit verbundenen Ressentiments ab. Der Protestantismus sah sich plötzlich befreit aus der lähmenden Umarmung des Landeskirchentums. Die Verbindung von Thron und Altar war zerbrochen. Das brachte zunächst eine Krise, weil die protestantische Kirche des äußeren Gefüges beraubt war, das ihr bisher der Staat mit dem König als Summepiskopus gestellt hatte; um so mehr war sie gezwungen, sich auf ihr Kirchesein und auf die Funktion des Amtes in der Kirche zu besinnen.

a) Kirchenbewusstsein – Liturgische Bewegung

In beiden Konfessionen kam es zu einem Erwachen des Kirchenbewusstseins. In der Sehnsucht nach Gemeinschaft, im Willen, Liberalismus und Individualismus zu überwinden, entdeckte man die Kirche, und zwar nicht so sehr als Anstalt und als äußere Autorität, sondern als Lebens- und Liebesgemeinschaft, deren Mitte und Grund Christus der Herr selber ist. Dieses neue Kirchenbewusstsein bezeugt ein inzwischen klassisch gewordenes Wort Romano Guardinis. Seine 1921 in Bonn gehaltenen Vorträge "Vom Sinn der Kirche" beginnen mit den Worten: "Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen." An einer anderen Stelle heißt es: Die ungeheure Tatsache Kirche wird wieder lebendig, und wir begreifen, dass sie wahrhaftig ist eines und alles, wir ahnen etwas von der Leidenschaft, mit der große Heilige sie umfassten und für sie stritten..."

Einige Jahre später gab evangelischerseits Otto Dibelius, der spätere Landesbischof von Berlin-Brandenburg und Vorsitzende des Rates der EKD, ein Buch heraus mit dem Titel "Das Jahrhundert der Kirche" (1927). In evangelischen Kreisen hat man damals darüber [494] gelacht. Dibelius hat recht behalten und zwar, wie Hans Asmussen in seinen Erinnerungen bemerkt, "offenbar mehr, als er es selbst wusste".¹ In dem Buch heißt es u. a.: "*Ecclesiam habemus!* Wir haben eine Kirche! Wir stehen vor einer Wendung, die niemand hatte voraussehen können" (77).

Diese Wiederentdeckung der Kirche brachte ein großes Interesse an ihrem Gottesdienst mit sich und ein Besinnen auf die Quellen: Hl. Schrift und Theologie der Väter.

Das neue ekklesiologische Bewusstsein stand in engstem Zusammenhang und in gegenseitiger Befruchtung mit der liturgischen Bewegung und der Bibelbewegung. Für die katholische Seite bedarf das keines Beweises. Für die "liturgisch-sakramentalen Erneuerungsbestrebungen im Protestantismus" bestätigt das Friedrich Heller, wenn er schreibt: 'Als das Jahrhundert der Kirche' hat Dibelius das gegenwärtige Jahrhundert gekennzeichnet. In der Tat hat die Frage nach der Kirche die Geister im Protestantismus nie so viel beschäftigt wie heute. Im Zusammenhang damit steht die Forderung einer Erneuerung des Sakraments und der Liturgie, die seit der Reformation nie mit solchem Nachdruck erhoben worden ist."²

Mit der Frage nach der Kirche und ihrem Gottesdienst stellte sich von selbst auch die nach ihrer Einheit und erwachte das Bewusstsein von dem Skandal der Spaltung und die Sehnsucht nach der *Una Sancta*. So treffen wir auf dieselben Namen, wenn wir den Ursprüngen der liturgischen und denen der ökumenischen Bewegung nachgehen.

Als Kardinal Mercier 1909 in Mecheln einen Katholikentag veranstaltete, wünschte er, dass dort auch ein Vortrag über die Liturgie gehalten wurde. Als Redner fand man schließlich den Benediktiner Lambert Beauduin (1873-1960). Sein Referat fand einen solchen Anklang, dass man im Katholikentag von Mecheln 1909 den Beginn der Liturgischen Bewegung sieht.

Dies ist eng verbunden mit der ökumenischen Bewegung. Nicht zufällig ist Kardinal Mercier zugleich der Promotor der Mechelner Gespräche (1921-1926) mit dem Anglikanismus und Lambert Beauduin der Gründungsprior des Unionsklosters von Amay sur Meuse, das später nach Chevetogne verlegt wurde und neue Wege zur Einheit von Ost und West beschritten hat.

b) Erneuerung der Theologie

Mit der Erneuerung des Kirchenbewusstseins hängt eng zusammen eine erneute Betonung des Dogmas und des Bekenntnisses. Die [495] Selbstbesinnung des Protestantismus auf seine

¹ Zur jüngsten Kirchengeschichte, Stuttgart 1961 21.

² Eine Heilige Kirche 28 (1955/56) Heft 2, 32.

dogmatische Grundlage machte ein theologisches Gespräch wieder möglich. Der liberale Neuprottestantismus hatte in einem Gefühl der Überlegenheit geglaubt, an der katholischen Theologie vorbeigehen zu können. In dem Maße, wie sich die evangelische Theologie wieder auf die Reformation zurückbesann, rückte auch der Gegner der Reformation, die katholische Kirche und Theologie, wieder in ihren Gesichtskreis. Zu nennen sind hier Karl Holl mit der von ihm heraufgeführten sog. Lutherrenaissance und Karl Barth. Bei ihm können wir beobachten, wie gerade die stärkste Durchbildung des Protestantischen zur stärksten Annäherung an das Katholische geführt hat. Man muss um die Unterschiede, ja Gegensätze wissen, um sich begegnen zu können; sie machen das Gespräch nicht unmöglich, sondern fordern es. Karl Barth schrieb 1935 in "Die Kirche und die Kirchen": "Nach der Wahrheit Christi fragen ist immer hoffnungsvoll und ist auch immer liebevoll und dient auch immer und unter allen Umständen der Einigung der Kirchen – auch dann, wenn zunächst keiner vom Platze weichen, wenn die Trennung dadurch zunächst noch verschärft werden sollte."³ Vorher heißt es dort: "Es ist merkwürdig, aber es ist so: die sich von Kirche zu Kirche nicht verstehen, das sind nicht die theologisch Interessierten und Bewegten, sondern gerade die theologischen Müßiggänger, Amateure, Eklektiker und Historiker hüben und drüben, während gerade zwischen denen, die sich ein ordentliches, folgerichtig entwickeltes, notwendiges *Sic et Non* gegenüberzustellen haben, bei allem Widerspruch eine geheime Begegnung und Gemeinschaft in der Sache stattzufinden pflegt, um die sie sich von so verschiedener Seite und in so schmerzlich verschiedener Weise bemühen. Diese Sache könnte aber Jesus Christus und damit die Einheit der Kirche sein."⁴

Die Einheit der Christen wird für Karl Barth nicht im neutralen Raum zwischen den Konfessionen gefunden, sondern nur innerhalb des kirchlichen Raumes.

Jede Konfession muss ihr Bekenntnis ernst nehmen und im Gehorsam gegenüber der Offenbarung und im Hinhören auf den anderen zu Ende denken.⁵

Damit ist Theologie aber auch wesensgemäß kirchlich. Das hat Karl Barth schon im Titel seiner Dogmatik zum Ausdruck gebracht. Legte er 1927 in der "Lehre vom Worte Gottes" noch eine "Christliche Dogmatik im Entwurf" vor, dann nannte er das endgültige Werk 1932 "Die Kirchliche Dogmatik". Im Vorwort von Bd 1 schreibt er dazu: [496] "Wenn im Titel des Buches an die Stelle des Wortes 'christlich' das Wort 'kirchlich' getreten ist, so bedeutet das ..., dass ich zum vornherein darauf hinweisen möchte: Dogmatik ist keine 'freie', sondern eine an den Raum der Kirche gebundene, da und nur da mögliche und sinnvolle Wissenschaft."⁶

Gegenüber dem Neuprottestantismus, der das Protestantische in kirchlicher Ungebundenheit sieht, betont Karl Barth: "Protestantismus protestiert nicht gegen, sondern für die Kirche ..."⁷ Karl Barth hat mit Kritik an der katholischen Theologie und Kirche nicht gespart, hat es aber auch an Selbstkritik nicht fehlen lassen. Angesichts eines sich gegenüber dem Konzil allzu selbstsicher, ja überheblich gebärdenden Protestantismus stellte er die Frage: "Wie wäre es, wenn Rom eines Tages den Protestantismus überholen und in den Schatten stellen würde, soweit es sich um die Erneuerung der Kirche durch das Wort und den Geist des Evangeliums handelt? ... Wissen die Protestanten wirklich so genau, was Erneuerung und Reformation heißt? Sind sie unter sich über die Bedeutung der Reformation so einig, dass sie ohne weiteres als 'Beobachter' mit bestimmten Wünschen gegenüber dem

³ K. Barth, Die Kirche und die Kirchen: Theologische Existenz heute 27, München 1935, 24.

⁴ Ebd., 23.

⁵ Ebd

⁶ Die Kirchliche Dogmatik I, 1: Die Lehre vom Wort Gottes, Zürich ⁷1955, VIII.

⁷ Die Theologie und die Kirchen, München 1938, 336.

Konzil auftreten können?"⁸ In dieser Einstellung ist Barth zum "führenden Anreger der evangelisch-katholischen Kontroverstheologie in unserer Zeit geworden".⁹

Das Gespräch wurde seit 1932 aufgegriffen von der Zeitschrift "Catholica", die damals Robert Grosche herausgab. Diese Zeitschrift machte sich das Wort Joh. Adam Möhlers zu eigen, der in der Einleitung zu seiner Symbolik schreibt: "Die Ansicht, es seien keine erheblichen Unterscheidungen vorhanden, kann nur zu gegenseitiger Verachtung führen; denn Gegner, denen das Bewusstsein einwohnt, dass sie keine ausreichenden Gründe haben, sich zu widersprechen, und die es dennoch tun, müssen sich verachten." Der erste Aufsatz der "Catholica" aus der Feder ihres Herausgebers Robert Grosche ist überschrieben: "Die dialektische Theologie und der Katholizismus."¹⁰

Das harte, aber theologisch tiefe Ringen zwischen der katholischen Theologie und Karl Barth führte zu dem bedeutsamen Buch von Hans Urs von Balthasar "Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie" (Köln 1951) und zu der Studie "Rechtfertigung" (Einsiedeln 1957) von Hans Küng. In deren Vorwort stellt Barth selbst fest, er sehe keinen Unterschied zwischen seiner eigenen Rechtfertigungslehre und der katholischen, wie Küng sie darstelle. Das war an sich ein theologisches Ereignis von größter ökumenischer Tragweite, führte aber nicht zu entsprechenden Konsequenzen, weil, wie Hans Asmussen meint, durch Bultmann sich die theologische Lage inzwischen radikal verändert hatte. Karl Barth ist in den Hintergrund getreten. Wie er selbst einmal selbstironisch festgestellt hat, beschäftigen sich nur noch Katholiken ernsthaft mit seinem Werk. Dagegen hat in Bultmann, ich zitierte Hans Asmussen, ein neuer "Siegeszug des alten Liberalismus"¹¹ eingesetzt.

c) Neues katholisches Lutherbild

Charakteristisch für die Begegnung der Konfessionen in Deutschland ist der Rückgriff auf die Geschichte. Es hat sich gezeigt, dass ohne diese historische Besinnung auf die Ursprünge der Reformation und die theologischen Voraussetzungen der Reformatoren das *Una-Sancta*-Gespräch nicht zu führen ist. Wir können nicht einfach von unserer heutigen Situation ausgehen. Es ist eben mancher Schutt wegzuräumen und manche verhärtete Fragestellung von der Geschichte her aufzuarbeiten. Weil die Reformation in Deutschland weitgehend von Luther her geprägt ist, kann man nicht daran vorbei, sich um das rechte Lutherbild zu bemühen. Hatte die Polemik das Bild des Reformators verzerrt und dadurch das Klima vergiftet, dann hatte wiederum die "Lutherlegende", zu deren Entstehen Luther selbst beigetragen hat, den Reformator fälschlich heroisiert und seine katholische Vergangenheit verzeichnet.

Das katholische Lutherbild stand 400 Jahre "im Banne der Lutherkommentare des Cochlaeus", wie Adolf Herte 1943 in einem dreibändigen Werk nachgewiesen hat. Entsprechend war Luther für die Katholiken ausschließlich der Häretiker, der durch seine Irrlehren unzählige Seelen ins Verderben gestürzt hat, der Zerstörer der Einheit der Kirche, der Demagoge, der vom Bauernkrieg angefangen Elend und Not über Deutschland und die Christenheit gebracht hat. In dieses dunkle Bild hatte zwar zu Beginn des 19. Jahrhunderts J. A. Möhler hellere Töne eingetragen, indem er Luthers kraftvolle Frömmigkeit rühmte und eine Fülle erhabener Gedanken bei ihm gegeben sah, die die Kirche hätten erbauen können, wenn Luther selbst nicht durch seine Anmaßung und Demagogie ihre Einheit zerrissen hätte.

⁸ Thoughts on the Second Vatican Council: The Ecumenical Review 15 (1962/63), 364.

⁹ G. Foley, Das Verhältnis Karl Barths zum Römischen Katholizismus: Parrhesia. Karl Barth zum 80. Geburtstag, Zürich 1966, 598-616, S. 599.

¹⁰ Catholica I (1932)1-18; R. Grosche, *Et intra et extra*, Düsseldorf 1958, 157-171.

¹¹ Rom, Wittenberg, Moskau am Vorabend des Konzils, Stuttgart 1961, 101.

Doch Möhlers Ansatz zur Revision fand wegen der Verschärfung des konfessionellen Gegensatzes in Deutschland während des 19. Jahrhunderts keine Weiterführung.

Wie eine Bombe schlug in die Lutherverehrung am Ende des 19. Jahrhunderts das Werk Heinrich Denifles "Luther und Luthertum" [498] ein. Der gelehrte Dominikaner hat zwar das große Verdienst, auf Luthers Herkunft aus der nominalistisch geprägten Spätscholastik hingewiesen zu haben. Dem steht aber entgegen seine ungezügelter Sprache, sein gehässiges Übelwollen gegen den Reformator. An dessen Person sind für Denifle nur Schattenseiten, seine Rechtfertigungslehre und sein Kampf gegen die Mönchsgelübde haben ihre Wurzel in persönlicher sittlicher Verkommenheit. Nicht einmal Irrtum wird Luther zugebilligt, sondern nur Lüge, Fälschung und Verleumdung festgestellt.

Die Grobheiten Denifles hat der Jesuit Hartmann Grisar in seinem dreibändigen Werk "Luther" (1911/12) und in seiner einbändigen Lutherbiographie "Martin Luthers Leben und Werk" (1926) vermieden. Er weiß auch Gutes von dem Reformator zu berichten und räumt mit vielen Lutherlegenden aus beiden Lagern auf. Er rückt aber zu sehr die psychologische Seite in den Vordergrund und unternimmt eine psychopathologische Lutherdeutung. Bei aller Objektivität bekommt er dabei das Eigentliche an Luther: das Religiöse, nicht in den Griff.

Auf den *homo religiosus* Luther, auf den großen Beter, hat Joseph Lortz betont hingewiesen. So wurde das Bild, das er in seiner "Kirchengeschichte",¹² in vielen Vorträgen und vor allem in seinem zweibändigen Werk "Die Reformation in Deutschland"¹³ von Luther und der Reformation gezeichnet hat, von Katholiken und Protestanten als eine Wende empfunden. Joseph Lortz hat damit wesentlich zu dem Klimawechsel im Verhältnis der Konfessionen in den letzten Jahrzehnten beigetragen. In unverbrüchlicher dogmatischer Gebundenheit wollte er die Wahrheit in Liebe sagen".

Die Situation der Kirche stellt sich für Lortz am Vorabend der Reformation in vielfachen Missständen, in weitgehender theologischer Unklarheit und in religiöser Unkraft dar, so dass nach soviel verpassten Gelegenheiten zur Reform die Reformation im Sinne der kirchlichen Revolution historisch unvermeidlich geworden war.

Damit besteht eine erhebliche katholische Mitschuld an der aus der Reformation hervorgegangenen Spaltung der Kirche. Martin Luther ist nach erstem Ringen vor Gott unabsichtlich aus der römischen Kirche herausgewachsen. Er wurde zum Reformator im Kampfe mit einer ungenügenden Darstellung des Katholischen. Er "rang in sich selbst einen Katholizismus nieder, der nicht katholisch war" (I, 76) und hat den katholischen Zentralbesitz häretisch entdeckt" (I, 434). Vor allen anderen Inhalten, die Luther kennzeichnen, war er ein religiöser [499] Mensch und ein großer Beter (I, 383). Er lebte aus der vertrauenden Hingabe an den himmlischen Vater durch den Gekreuzigten. Die Formalformel lautet auf den "Glauben allein" (I, 385). Deshalb kämpfte er gegen die "Werkgerechtigkeit". Seine religiösen Anliegen wurden von den Vertretern der Kirche, Papst und Bischöfen, nicht mit dem nötigen Ernst und der geforderten Verantwortung beantwortet.

Diese Feststellungen hindern Lortz nicht, ernst Kritik an Luther zu üben: Luther ist stark vom Erlebnis her bestimmt, dabei ungezügelt, maßlos, germanisch-formlos, ja triebhaft. In seiner Art, sich der Wirklichkeit zu bemächtigen, statt sie nüchtern anzunehmen, ist er nicht im vollen Sinne Hörer des Wortes Gottes, nicht Vollhörer der Bibel, erst recht nicht Vollhörer der Kirche. Kurz: "Luther ist von der Wurzel her subjektivistisch angelegt" (1, 162). Es ist klar, diese Kritik rührt an die Mitte, sie ist schwerer zu erledigen als die Grobheiten Denifles und die kalten Analysen Grisars. Aber es kennzeichnet den Klimawechsel, dass es zu einer umfassenden interkonfessionellen Diskussion kam, in der, bei aller harten Kritik und Ablehnung, nicht mehr geschimpft wurde.

¹² Kirchengeschichte in ideengeschichtlicher Betrachtung, 22./23. Auflage, Münster 1964.

¹³ 2 Bde, Freiburg 1939; unveränderte 6. Auflage 1982.

Die These von Lortz: "Luther rang in sich selbst einen Katholizismus nieder, der nicht katholisch war", hat u. a. zu der heute so intensiven Beschäftigung mit dem jungen, dem katholischen Luther beigetragen und die Frage nach seinem "reformatorischen Erlebnis" oder dem "Reformatorischen" bei ihm so aktuell gemacht.

Der evangelische Kirchenhistoriker Erwin Mühlhaupt hat 1956 in einem Aufsatz die Bedeutung des Werkes von Joseph Lortz mit der Bemerkung einzuschränken gesucht, es sei nicht repräsentativ für den Katholizismus. Er schreibt: Wir können "vorläufig die katholische Einstellung zur Reformation, die Professor Lortz einnimmt, zwar für erfreulich und wohltuend, aber leider nicht für die maßgebliche katholische Einstellung halten... Wir können leider beim maßgebenden päpstlichen Katholizismus bis auf den heutigen Tag nichts von diesem Geist verspüren."¹⁴ Dieser Behauptung konnte man 1956 leider nicht voll widersprechen. Zwar ist das Werk von Lortz, die "Reformation in Deutschland", kirchlicherseits nicht offiziell beanstandet worden, es wurde aber gerade zur Zeit des Erscheinens von Mühlhaupts Aufsatz eine Neuauflage verhindert. Doch inzwischen ist nicht nur die 4. Auflage unverändert erschienen (1962), sondern hat sich auch schon mit dem Pontifikat Johannes XXIII. im Verlauf des Konzils ein Klimawechsel vollzogen, der sich am "Dekret über den Ökumenismus" ablesen lässt. Hier werden die Katholiken aufgefordert, die Reichtümer Christi und die Werke der Tugenden im Leben [500] der getrennten Brüder anzuerkennen (n. 4). Betont wird, dass die Kirchenspaltungen "nicht ohne Schuld der Menschen auf beiden Seiten" (n. 3) entstanden sind. Das bedeutet, wie Joseph Lortz es als Ergebnis seiner Untersuchungen über die Ursachen der Reformation festgestellt hat: "die Reformation ist eine katholische Angelegenheit im Sinne katholischer Mitverursachung und also Mitschuld ... Wir müssen unsere Schuld auf uns nehmen",¹⁵ und wir sind aufgerufen, "Luthers Reichtum in die katholische Kirche heimzuholen".¹⁶ Mit dem Letzten sind Aufgaben gestellt, die über die Lutherbiographie weit hinausgehen.

Zu Unrecht hat in evangelischen Kreisen mein Nachweis Unruhe erregt, dass Luther die 95 Thesen nicht an die Türen der Schlosskirche in Wittenberg angeschlagen, sondern sie am 31. 10. 1517 den beteiligten Bischöfen, seinem Ortsordinarius, dem Bischof von Brandenburg und dem Ablasskommissar Erzbischof Albrecht von Magdeburg Mainz, zugesandt und sie erst weitergegeben hat, als diese Bischöfe nicht reagierten.¹⁷ Diese Feststellung richtet sich eher gegen die Vertreter der altkirchlichen Seite. Denn wenn die "Szene" nicht stattgefunden hat, wird noch deutlicher, dass Luther nicht in Verwegenheit auf einen Bruch mit der Kirche hingesteuert ist, sondern absichtslos zum Reformator wurde. Allerdings trifft dann die zuständigen Bischöfe noch größere Verantwortung. Denn dann hat Luther den Bischöfen Zeit gelassen, religiös-seelsorglich zu reagieren. Dann kann es ihm ernst gewesen sein mit der Bitte an den Erzbischof, das Ärgernis abzustellen, bevor über ihn und die Kirche große Schmach käme. Weiter bestand eine größere Chance, die Herausforderung Luthers, die zum Bruch mit der Kirche führte, zu ihrer Reform zu wenden.

Zum Internationalen Kongress für Lutherforschung, der 1966 in Finnland stattfand, waren zum ersten Mal auch katholische Lutherforscher eingeladen und haben dort geredet.

¹⁴ "Lortz, Luther und der Papst": MD 7 (1956), 108f.

¹⁵ Die Reformation als religiöses Anliegen heute. Vier Vorträge im Dienste der *Una Sancta*, Trier 1948, 104.

¹⁶ J. Lortz, Martin Luther. Grundlage seiner geistigen Struktur, in: *Reformata Reformanda*. Festgabe für Hubert Jedin, hg. v. E. Iserloh und K. Reppen, Münster 1965, I, 216.

¹⁷ Luthers Thesenanschlag, Tatsache oder Legende?, Wiesbaden 1962; vgl. die Diskussion auf dem Historikertag in Berlin 1964: GWU 16 (1965) 661-699 mit den Beiträgen v. H. Steitz, E. Iserloh, H. Volz, K. Aland und I. Höss; E. Iserloh, Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt, Münster 1968.

Es ist deutlich geworden, dass es heute der Aufforderung, die Walther Köhler 1922 an die protestantische Forschung gerichtet hat, sie sollte auch von der katholischen Lutherforschung lernen, nicht [501] mehr bedarf. Im Gegenteil: man wartet auf den katholischen Beitrag, und die christusgläubigen, besonders skandinavischen Forscher erwarten offensichtlich von der katholischen Seite Unterstützung gegen die sog. "Worttheologen", die dabei sind, Luthers Theologie existentialistisch aufzulösen.

d) *Una-Sancta*-Bewegung im Zeichen des Kirchenkampfes und der Nachkriegsjahre

Zu einer *Una-Sancta-Bewegung* kam es in Deutschland erst im Dritten Reich, als es galt, gemeinsam die christliche Substanz gegen den Nationalsozialismus zu behaupten. Robert Grosche berichtet darüber: "Zwölf Jahre lang haben bei uns in Deutschland katholische und evangelische Christen miteinander im Kampf gegen die Sendlinge und Trabanten des apokalyptischen Tieres gestanden, miteinander verbunden in dem Bewusstsein, sich opfern lassen zu müssen für die Herrschaft Gottes und seines Gesalbten. Und dann waren sie zusammen in dem Luftschutzbunker, in der Evakuierung, in den Kasernen, in den Gefangenenlagern; überall gab es Begegnungen zwischen Christen verschiedener Bekenntnisse, und sie alle haben die gleiche Tatsache erfahren, dass sie Christen waren und sein wollten und doch in verschiedenen Räumen lebten, in verschiedenen Kirchen beteten und einander widersprechende Sätze bekannnten. Wie nie zuvor hat das heute lebende Geschlecht der Christenheit die Tatsache der Trennung erfahren – nicht als eine irgendwie in die Gegenwart hineinwirkende geschichtliche Tatsache, sondern als eine jeden einzelnen wirklichen Christen schmerzlich brennende Wirklichkeit. Und immer wieder drängte sich ihnen die Frage auf, ob das so sein müsse, ob es nicht an der Zeit sei, die Spaltung zu überwinden..."¹⁸

Wie misstrauisch die Machthaber des Dritten Reiches die Annäherung von katholischen und evangelischen Christen beobachteten und wie sehr sie von daher eine Stärkung des Christentums befürchteten, beweist die 1937 erschienene Schrift Alfred Rosenbergs mit dem Titel "Protestantische Rompilger. Der Verrat an Luther und der 'Mythus des 20. Jahrhunderts'." Darin wird die ökumenische Bewegung als Ausdruck einer "katholisierenden Stimmung" und als Verrat an der Reformation hingestellt. Entsprechend wurde der Gründer der *Una-Sancta*-Bewegung Dr. Max Josef Metzger jahrelang bespitzelt, schließlich durch den Volksgerichtshof zum Tode verurteilt und am 17. April 1944 hingerichtet. Max Josef Metzger war schon als junger Priester in der Friedensbewegung tätig gewesen. An der Kirchenkonferenz in Lausanne 1927 hatte er als privater katholischer Beobachter teilgenommen. Seit 1938 betrieb er zielbewusst ein Apostolat der Annähe-[502] rung zwischen Katholiken und Protestanten. Er gründete 1939 eine Bruderschaft *Una Sancta*. Sie sollte eine "freie und freiwillige Vereinigung" sein und "jedem Mitglied volle konfessionelle Freiheit" lassen und "ihm keinerlei Verpflichtungen nach außen" aufliegen. Pfingsten 1939 und August 1940 kam es zu *Una-Sancta*-Tagungen von Priestern und Laien beider Konfessionen. In verschiedenen Städten und Studentengemeinden bildeten sich Kreise, die sich im Gebet, theologischem Gespräch und im gemeinsamen diakonischen Dienst für die Einheit der Christen einsetzten. Diese Kreise waren wohl meist von Theologen geführt, aber vorwiegend von Laien getragen. Eine echte Sehnsucht nach Einheit und eine hingebende, weitherzige Liebe erfüllte die gemeinsamen Gespräche und Begegnungen. Dass in einer so spontanen Bewegung im christlichen Volk der gute Wille und das Gefühl der Liebe manchmal stärker waren als die Klarheit der Erkenntnis, wird keinen wundern. Es fehlte nicht an Bedenken, ja Vorwürfen. Das hl. Offizium glaubte mit dem Monitum von 1948 einschreiten zu müssen. Auch an inneren Vorbehalten auf protestantischer Seite hat es nicht

¹⁸ R. Grosche, *Et intra et extra*, 176.

gefehlt. Sie wurden in den Nachkriegsjahren stärker, je mehr die Initiative zu diesen *Una-Sancta*-Bemühungen vorwiegend in katholischen Händen lag. In der Festschrift für Otto Karrer "Begegnung der Christen"¹⁹ bekennt sich der evangelische Theologe Reinhard Mumm zu der *Una-Sancta*-Bewegung, stellt dann aber kritisch fest: "Es ist nun allerdings zu bemerken, dass die Leitung der '*Una-Sancta*', das 'Haus der Begegnung' in Niederaltaich, die Rundbriefe und Tagungen von römisch-katholischer Seite geleitet und kontrolliert werden. Diese Einseitigkeit erschwert eine wirklich gleichberechtigte Begegnung der Konfessionen." Nun wird aber niemand behaupten können, diese Einseitigkeit sei die Folge katholischer Machtpolitik, sie ist viel mehr der Zurückhaltung auf evangelischer Seite zuzuschreiben, die, wie mir scheint, mit dem Konzil noch gewachsen ist.

Überhaupt ist die *Una-Sancta*-Bewegung als Angelegenheit breiterer Kreise, die sich in Gebet und Arbeit für das Anliegen der Einheit der Christen einsetzen, in Deutschland längst nicht mehr so lebendig wie im Krieg und den Jahren unmittelbar danach. Das braucht nicht unbedingt auf ein Schwinden des Glaubensgeistes und ökumenischer Gesinnung hinzudeuten, sondern kann auch Ausdruck der echten Schwierigkeit sein, in die solche Gruppen von Laien kommen. Denn wenn die erste Begeisterung verflogen ist und die nüchterne, redliche theologische Arbeit beginnen müsste, muss man sich bald eingestehen, dass dazu die Voraussetzungen fehlen. Dementsprechend hat sich in den letzten Jahren die ökumenische Aktivität auf gelegentliche Vor- [503]träge und Podiumsgespräche verlagert, die der Information dienen. Das theologische Gespräch dagegen ist wieder mehr den Fachtheologen vorbehalten. So hat Pater Manfred Hörhammer, der Generalsekretär der *Pax-Christi-Bewegung*, schon 1960 beklagt, dass vielerorts die "*Una-Sancta*-Bewegung nur als Gipfelkonferenz" empfunden werde. Eine solche "Gipfelkonferenz" ist der seit 1945 jährlich unter Leitung des Erzbischofs Lorenz Jaeger von Paderborn und des früheren evangelisch-lutherischen Landesbischofs Wilhelm Stählin tagende "Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen."²⁰

Bezeichnend für die Situation in Deutschland scheint mir zu sein, dass evangelischerseits nur Theologen kirchlich – konservativer Richtung an den Gespräch teilnehmen; Vertreter der Bultmannschule, die im Augenblick doch das Feld der evangelischen Theologie beherrschen und auch weite katholische Kreise faszinieren, dort aber fehlen.

Nicht der Exeget Bultmann, etwa seine sauberen Wortuntersuchungen im "Theologischen Wörterbuch zum NT", bestimmt die herrschende protestantische Theologie und weite Kreise darüber hinaus, sondern der Systematiker mit seiner von Heidegger geprägten theologischen Grundkonzeption. Darin wird das Selbstverständnis des modernen Menschen zum Maßstab des Glaubens. Was nicht "anspricht", ist zu eliminieren. Die Tatsächlichkeit der Heilsereignisse, das "Was" wird belanglos. Die evangelischen Gemeinden stehen der Theologie mit größtem Misstrauen gegenüber. Die Generalsynode der VELKD 1961 hat festgestellt, dass die moderne evangelische Theologie in den Gemeinden, gerade bei ernstesten Christen, Besorgnis und Unruhe ausgelöst hat. Im Frühjahr 1966 fand in Dortmund eine große von mehreren Tausend besuchte Bekenntniskundgebung unter dem Motto "Kein anderes Evangelium" statt, deren Teilnehmer sich gegen das Vordringen von Bultmanns Theologie in Predigt und Unterricht wandten. Hier ist die katholische Theologie gerufen; aber nicht so sehr, um Bultmanns Theologie als "katholische Möglichkeit" aufzuweisen, wie es Mode ist, sondern um den evangelischen Christen in ihrem Ringen um die christliche Substanz beizustehen. Hans Asmussen hat die Aufgabe wie folgt formuliert: "Die katholische Theologie ist uns Evangelischen eine Hilfe schuldig, die uns befähigt, aus dem Panzer der

¹⁹ Stuttgart – Frankfurt 1959, 640.

²⁰ Vgl. *Pro Veritate*. Ein theologischer Dialog, hg. v. E. Schlink und H. Volk, Münster – Kassel 1963.

Kantschen Philosophie herauszukommen."²¹ Leisten wir Katholiken diese Hilfe nicht, dann besteht die Gefahr weiteren Auseinanderlebens. Leisten wir sie, dann ist das vielleicht [504] eine Möglichkeit, die bezüglich des ökumenischen Gespräches festzustellende Resignation zu überwinden. Denn schon 1952 wurde gesagt, wir hätten uns schon wieder weiter auseinandergeliebt, nachdem in den Jahren des Dritten Reiches Gott uns zusammen geprügelt hätte".

e) Zusammenarbeit der Konfessionen im Dienst an der Welt

Zu einem erfreulichen und fruchtbaren Zusammenwirken der Konfessionen kam es nach dem 2. Weltkrieg im wirtschaftlichen, sozialen und politischen Bereich. Hier ist auf die Bildung einer beiden Konfessionen gemeinsamen Partei, der Christlich-Demokratischen Union, hinzuweisen. Sicher ist dazu manch Kritisches zu sagen. Aber wenn man bedenkt, dass die Weimarer Republik nicht zuletzt gescheitert ist, weil der evangelische Volksteil kein positives Verhältnis zur parlamentarischen Demokratie fand und es trotz der verzweifelten Bemühungen Heinrich Brünings nicht gelang, weitere evangelische Kreise zum gemeinsamen Einsatz für den demokratischen Rechtsstaat zu gewinnen, dann wird man die Tragweite der Bildung einer beiden Konfessionen gemeinsamen Partei nicht so leicht unterschätzen.

Weniger bekannt geworden ist die "Gemeinsame Sozialarbeit der Konfessionen". Sie hat begonnen im Bergbau an der Ruhr und dann übergegriffen auf andere Industriezweige. Die Initiative ging von der Deutschen Kohlenbergbauleitung aus. Sie wandte sich an die Kirche mit der Bitte zu helfen, dass der Mensch im industriellen Großbetrieb Mensch bleibe und das "Betriebsklima", das menschliche Miteinander verbessert werde.

Die Kirchen folgten diesem Ruf und stellten den Tisch zur Verfügung, an dem Arbeitgeber und Arbeitnehmer miteinander ins Gespräch kamen. "Der Mensch im Betrieb" ist so das Thema vieler Tagungen geworden, die jeweils von den Kirchen beider Konfessionen veranstaltet und geleitet wurden. Auf diesen Tagungen sind nicht nur die sog. Sozialpartner sich nähergekommen, sondern auch die Kirchen. Nach mehrjähriger Erfahrung betonte 1954 der Bischof von Essen Franz Hengsbach vor einem Kreis von Bergwerksdirektoren: "Wir haben konkret bewiesen, was an Zusammenarbeit möglich ist. Wir leiden in unserem Volke zutiefst an der Kluft, die in der Reformation die eine Kirche Jesu Christi zerrissen hat. Es muss uns daher gelingen, wenigstens das zusammen zu tun, was wir zusammen tun können, und zwar um Christi willen."

Grundsatzgespräche der an dieser Arbeit beteiligten Theologen, Sozialpädagogen und Wirtschaftler haben zwar immer wieder ergeben, dass wir uns in den Prinzipien der Sozialethik nicht einig sind. Trotzdem war eine fruchtbare Zusammenarbeit möglich, und wir sind uns im gemeinsamen Dienst an der Welt auch gegenseitig [505] nähergekommen. Damit haben wir erfahren, was das Ökumenismusdekret des Vaticanum II mit Worten ausdrückt: "Bei dieser Zusammenarbeit können alle, die an Christus glauben, unschwer lernen, wie sie einander besser kennen und höher achten können und wie der Weg zur Einheit der Christen bereitet wird" (n. 12).

Als gemeinsames Werk der Konfessionen auf dem Gebiet der Sozialpolitik ist weiter zu erwähnen die Denkschrift "Empfehlungen zur Eigentumspolitik". Sie wurde am 14. Januar 1964 der Öffentlichkeit übergeben und verdankt ihren Ursprung der gemeinsamen Arbeit evangelischer und katholischer Sozialwissenschaftler. Die Initiative zu dieser Arbeit ging auf evangelischer Seite aus von der Kirchenkanzlei der EKD und dem Präsidium der Evangelischen Aktionsgemeinschaft für Arbeitnehmerfragen in Deutschland, auf katholischer Seite vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken im Einvernehmen mit der

²¹ Rom, Wittenberg, Moskau am Vorabend des Konzils, 99.

Sozialkommission der deutschen Bischöfe. Beide Seiten bildeten Ausschüsse, die zu gemeinsamer Arbeit tagten.

Zum Abschluss lassen Sie mich noch zwei Erfahrungen aus der ökumenischen Arbeit herausstellen, die wir immer wieder machen durften, die aber bei oberflächlicher Sicht als paradox erscheinen müssen:

Die Praxis hat uns belehrt, dass nur ein Gespräch zwischen dogmatisch Gebundenen, also dogmatisch Unnachgiebigen, zu einer Annäherung zu führen vermag. Mit einem dogmatisch Nichtgebundenen kann ich mich zwar leicht verständigen aber welchen Nutzen hätte die Sache dabei, da doch eine eigentliche und dauerhafte Bindung an die evtl. ausgehandelte Lösung fehlen würde?

Im ökumenischen Gespräch handelt es sich nicht nur und nicht in erster Linie um eine horizontale Bewegung aufeinander zu. Es geht von beiden Seiten her um eine Bewegung in die Mitte und in die Tiefe. An der Peripherie sind wir am weitesten voneinander entfernt. Je mehr wir auf die Mitte zugehen, die nur Christus der Herr selbst sein kann, kommen wir uns auch gegenseitig näher.