

Die Toronto-Erklärung nach 36 Jahren

VON ALEXANDER J. BRONKHORST

I.

Die „ökumenische Bewegung“ ist, so kann man mit guten Gründen behaupten, in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts entstanden. Jede Geschichte hat ihre Vorgeschichte, aber es hat doch einen guten Sinn, den Beginn der ökumenischen Bewegung, so wie wir sie kennen, entweder auf das Jahr 1907 (Zweite Haager Friedenskonferenz) zu legen, als der englische Quäker J. Allen Baker den Mitgliedern dieser Tagung eine Denkschrift anbot mit der These, daß Konflikte zwischen Völkern nicht durch Krieg, sondern durch Arbitrage geregelt werden sollten – eine Initiative, die in wenigen Jahren zur Weltfriedenskonferenz in Konstanz (1914) und zur Gründung des „Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen“ (2. 8. 1914) führte; oder auf das Jahr 1910 bei der ersten Weltmissionskonferenz in Edinburgh, die sowohl den Internationalen Missionsrat (1921-1961) als die Glaubensbewegung für Glauben und Kirchenverfassung (seit 1919) zur Folge hatte.

Wie im Paradies teilte sich dieser Strom der ökumenischen Bewegung in vier Hauptwasser: die Friedensbewegung, die Bewegung für Praktisches Christentum, die Missionsbewegung und die Glaubensbewegung für Glauben und Kirchenverfassung. Mit geographischen Andeutungen: die Bewegungen von Konstanz, Stockholm, Edinburgh und Lausanne. „Konstanz“ hatte am meisten Vereinscharakter (möglich durch die finanzielle Unterstützung durch Carnegie's „Church Peace Union“), „Edinburgh“ hatte die Missionsgesellschaften als Rückendeckung, „Stockholm“ und „Lausanne“ wurden von den partizipierenden Kirchen getragen. Aber – so fragt Visser 't Hooft 1947¹ – „was bedeuten diese Begegnungen (sc. in Stockholm und Lausanne, AJB)? Ist ihre Absicht darauf gerichtet, die Einheit der Kirche Christi darzustellen und den gemeinsamen Glauben zu verkündigen? Sind sie eine sichtbare Vertretung der Una Sancta? Wenn man versucht, diese Fragen zu beantworten, so steht man vor einer Zwiespältigkeit von grundlegender Bedeutung. . . Denn auf der einen Seite verneinen beide Konferenzen (jede auf ihre Weise) die Absicht, im Namen der Kirchen zu sprechen und die Allgemeine Kirche zu vertreten. Aber beide sprechen doch auf eine Art und Weise zu den Kirchen wie auch zu der Welt, daß sie unvermeidlich als Gremien betrachtet werden, die den Anspruch erheben,

in einer freilich sehr vorläufigen und unvollkommenen Weise jene Einheit zu vertreten, die in der Sprache des Neuen Testamentes die Einheit des einen Leibes, die eine Kirche Christi ist.“

„So sagt die Konferenz von Stockholm ganz klar, ihre Entschließungen wollten die auf der Konferenz vertretenen christlichen Gemeinschaften nicht binden, es sei denn, daß und bis diese den verantwortlichen Stellen jeder Gemeinschaft vorgelegt und von ihnen angenommen würden. Sie sagt auch, sie wünsche, ‚daß auf dem Gebiet der moralischen und sozialen Fragen alle Christen sogleich gemeinsam zu handeln begännen, als ob sie ein Leib in einer sichtbaren Gemeinschaft wären‘ . . . Aber in ihrer ‚Botschaft‘ sagt sie: ‚Wir wurden uns unseres gemeinsamen Glaubens aufs neue bewußt und erfuhren wie nie zuvor die Einheit der Kirche Christi‘. Indem sie diese Einheit des Glaubens betont und die Welt von dem Boden dieser Einheit her anspricht, wird die Konferenz tatsächlich zu einer ‚Stimme der Kirche‘, und ihre Botschaft kann nur als ein erster Versuch verstanden werden, die gemeinsame Haltung der Una Sancta zum Ausdruck zu bringen . . .“

„Die Konferenz von Lausanne war durch ein ähnlich doppeltes Gesicht gekennzeichnet . . .: ihre Absicht ist nicht, christliche Einheit zu erzielen oder zu verkünden, sondern die Aussichten auf eine Wiedervereinigung zu studieren. Aber auch hier bricht die innere Dynamik durch, denn die Konferenz nimmt einmütig eine ‚Botschaft der Kirche an die Welt‘ an, die eine Feststellung der Hauptinhalte des Evangeliums ist und der man eine weitreichende Öffentlichkeit gibt. Deshalb ist es denn auch unvermeidlich, daß Lausanne nicht nur als eine Konferenz betrachtet wird, die kirchliche Einheit in Glauben und Verfassung erörtert, sondern gewissermaßen auch als ein Versuch, den Glauben der Kirchen im Maße der bereits errungenen Einheit zu bekennen.“

„Diese Doppelgesichtigkeit ist nun charakteristisch für die ökumenische Bewegung geblieben. Zeitweise hat sie von sich selbst als von einem Werkzeug der Kirchen zur Wegbereitung für die Einheit gesprochen; zu anderen Zeiten hat sie sich selbst als ein Organ hingestellt, daß diese Einheit verkündet und schafft . . . Denn die Konferenz von Oxford sprach in ihrer Botschaft, in ihren inhaltvollen Berichten und in ihrem Wort an die deutsche Kirche viel bestimmter als eine Stimme ‚der Kirche‘ als die Konferenz von Stockholm. In ihrer Botschaft erklärt sie deutlich, daß ‚Gott große Dinge durch seine Kirche getan hat‘, und ‚eines der größten‘ sei dies, ‚daß es eine wirkliche, weltumspannende Einheit‘ gebe, so daß ‚unsere Einheit in Christus nicht nur das Thema einer anzustrebenden Entwicklung ist; sie ist eine Erfahrungstatsache‘, für die die Konferenz selbst einen anschaulichen Beleg darstellt.“

„Ganz ähnlich die Konferenz von Edinburgh . . . Im Eröffnungsgottesdienst der Konferenz sagte der Vorsitzende (Erzbischof Temple): ‚Das Ereignis der beiden Weltkonferenzen in ein und demselben Sommer ist selbst eine sichtbare Darstellung der Una Sancta, der heiligen Gemeinschaft derer, die Gott in Jesus Christus anbeten.‘ Aber beide Konferenzen halten an dem Grundsatz fest, daß sie nicht autoritativ für die Kirchen und deshalb nicht als die Allgemeine Kirche sprechen.“

„Es ist notwendig, dies alles gegenwärtig zu haben, um zu verstehen, wie es zur Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen kam. Er trat die Erbschaft der Bewegungen von Stockholm und Lausanne an . . . Der Ökumenische Rat unterscheidet sich von allen anderen bisher vorhanden gewesenen und vorhandenen ökumenischen Körperschaften darin, daß er *de jure* und *de facto* ein Rat von Kirchen ist. Seine Mitgliedskirchen werden seine Politik ganz und gar bestimmen. Er hat keine Existenz, die von der der Kirchen zu trennen wäre.“

„Auf der anderen Seite indes stellt die vorgeschlagene Verfassung mit jeder wünschenswerten Deutlichkeit heraus, daß der Rat in keinem Sinne eine Überkirche darstellt. Die Verfassung sagt: ‚Der Ökumenische Rat wird kein Recht für die Kirchen schaffen‘, und das offizielle Memorandum fügt erklärend hinzu, daß Vollversammlung und Hauptausschuß ‚keinerlei verfassungsmäßige Autorität gegenüber den ihn konstituierenden Kirchen ausüben werden‘ und daß der Rat dazu da ist, ‚den Kirchen zu dienen, nicht aber um sie zu regieren‘.“²

„Die kurze Zusammenfassung der Vorgeschichte des Ökumenischen Rates hat gezeigt, daß man den Rat von zwei verschiedenen Standorten her betrachten kann. In seinem Titel kann der Ton auf ‚Kirchen‘ oder auf ‚Rat‘ liegen . . . Im ersteren Falle ist der Rat selbst Kirche, obwohl der Sinn, in welchem er es ist, noch näherer Bestimmung bedarf. Im zweiten Falle ist er eine Vereinigung, die den Kirchen dient, ohne selbst ‚die Kirche‘ darzustellen . . . Wenn man die Lage innerhalb der ökumenischen Bewegung an den verschiedenen Definitionen der Kirche in den maßgebenden Bekenntnissen der Kirche mißt, so stellt sich heraus, daß der Ökumenische Rat keiner dieser Definition entspricht . . .“

„Es ist richtig, daß die ökumenischen Konferenzen einer gemeinsamen Gesinnung Ausdruck zu geben vermocht haben, aber der Umfang ihres Zeugnisses ist sehr eng gewesen. Und es bleibt die Tatsache bestehen, daß die Lehre der Kirchen im Rate nicht ein gemeinsames *kerygma* mit verschiedenen Seiten oder verschiedenem Akzent ist, sondern in vieler Hinsicht eine Verwirrung der Sprachen . . . Indem sie sich mit Kirchen anderer Konfes-

sionen in der Gemeinschaft des Rates zusammenfinden, erkennen sie an, daß Christus in diesen anderen Kirchen am Werke ist; sie bejahen deshalb die Verpflichtung zur Diskussion und Zusammenarbeit mit diesen Kirchen, aber sie betrachten sie nach wie vor als Kirchen, deren Lehre unvollständig, schief oder sogar häretisch ist. Es ist unmöglich zu behaupten, eine so vorläufige und versuchsweise hergestellte Beziehung zwischen den Kirchen sei selbst die *Una Sancta*.“

„Darüber hinaus zeigt die Unmöglichkeit gemeinsamer Abendmahlsfeiern deutlich an, daß die Kirchen im Ökumenischen Rat nicht wagen können zu behaupten, sie seien eine ‚*koinonia*‘ im biblischen Sinne dieses Wortes . . . 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 . . . Ist der Ökumenische Rat demnach bloß eine Organisation? . . . Der Ökumenische Rat kann keine bloße Organisation sein, ganz einfach, weil er ein Rat der Kirchen ist. Denn solange es in den Kirchen eine ‚Kirche‘ gibt, solange wird diese Kirche auch auf ihrer Selbstbehauptung bestehen. Wo zwei oder drei Kirchen versammelt sind, da ist die *Una Sancta* mitten unter ihnen und verlangt danach, sich öffentlich darzustellen . . .“³

„Wie kommen wir aus diesem Dilemma heraus? Nur auf dem Wege des Glaubens, Nur auf einem Weg, der nicht von menschlichen Synthesen oder theoretischen Entwürfen, sondern von der schlichten Wahrheit seinen Ausgang nimmt, daß die Einheit der Kirche das Werk des Herrn der Kirche ist . . . In seiner Eröffnungsansprache bei der Konferenz von Edinburgh sagte Erzbischof Temple: Nicht wir sind es, die die Wunden seines Leibes heilen können. Wir beraten und überlegen, und das ist recht. Aber wir können die Kirche Gottes nicht durch Kunstgriffe und Anpassungen einigen. Nur dadurch, daß wir mit Ihm enger verbunden werden; kommen wir näher zueinander . . . Nur wenn Gott uns enger zu sich selbst gezogen hat, werden wir in Wahrheit untereinander vereint werden, und dann wird unsere Aufgabe die sein, *nicht unser Bemühen zu krönen, sondern sein Vollbringen anzuerkennen*.“

„Der Weg aus unserem Dilemma besteht deshalb darin, den Ökumenischen Rat als ein Mittel zur Darstellung der Einheit der Kirche zu betrachten, wann und wo immer der Herr der Kirche selbst diese Einheit schenkt . . .“⁴

Soweit Visser 't Hooft 1947.

II.

Der Bericht der Sektion I in Amsterdam („Die Kirche in Gottes Heilsplan“), vorbereitet unter der Leitung von Landesbischof Dr. Hanns Lilje, versucht den Grundunterschied folgendermaßen zu beschreiben: „Die eine Seite, die man gewöhnlich ‚katholisch‘ nennt, wird gekennzeichnet durch eine starke Betonung der sichtbaren Kontinuität der Kirche in der apostolischen Sukzession des Bischofsamtes. Die andere, die man gewöhnlich ‚evangelisch‘ nennt, betont in ihrer Lehre der Rechtfertigung *sola fide* vor allem die Initiative des Wortes Gottes und die Antwort des Glaubens. Aber auch die erste Gruppe hebt die Bedeutung des Glaubens hervor, und die zweite betont ebenso bewußt eine bestimmte Kontinuität der sichtbaren Kirche. Zudem finden wir innerhalb vieler Konfessionen Vertreter sowohl der einen wie auch der anderen Grundhaltung . . . Wir haben so wenig wie unsere Vorgänger vermocht, einander die *Ganzheit* unseres Glaubens so darzustellen, daß sie wechselseitig annehmbar würde . . .“⁵

Die Fragen hinsichtlich des Charakters der ökumenischen Bewegung, die schon in Stockholm und Lausanne wie in Oxford und Edinburgh laut wurden, bekamen durch die Gründung des Weltrates in Amsterdam, 1948, eine noch prägnantere Bedeutung. Was bis jetzt eine Bewegung war, mit gewissen Fortsetzungsausschüssen, war nun eine Institution geworden mit einem viel stärkeren Stab, mit einem Hauptquartier, mit einer ganzen Reihe von ständigen Aufgaben. Ginge das nicht in die Richtung der Büros der Vereinten Nationen, der vatikanischen Kurie? Und, was für manche Kirche eine seriöse Barriere auf dem Wege zur Mitgliedschaft sein könnte, implizierte der Zutritt zum Weltrat nicht eine ernste Relativierung der eigenen konfessionellen Identität? Besonders hinsichtlich dieser letzten Frage war die Erklärung der ersten Vollversammlung in Amsterdam nicht für jedermann genügend klar und befriedigend. Wir zitieren: „Der Ökumenische Rat der Kirchen setzt sich zusammen aus Kirchen, die Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen. In Ihm finden sie ihre Einheit. Sie müssen ihre Einheit, welche eine Gabe Gottes ist, nicht selbst schaffen . . . Der Rat möchte den Kirchen, die ihn gebildet haben und seine Mitglieder sind, als ein Werkzeug dienen, mit dessen Hilfe sie ihren gemeinsamen Gehorsam gegenüber Jesus Christus zusammen bezeugen und in Angelegenheiten, die ein vereintes Handeln erfordern, zusammen arbeiten können. Es liegt aber dem Rat fern, irgendwelche Funktionen an sich reißen zu wollen, die den Mitgliedskirchen zukommen, sie kontrollieren oder Gesetze für sie erlassen zu wollen, und er ist tatsächlich durch seine Verfassung daran gehindert . . .“⁶

Man kann sagen, daß die Autoritätsfrage durch diese Amsterdamer Erklärung nicht unbefriedigend beantwortet ist. Aber die Wahrheitsfrage? Muß man nicht sagen, daß die Kirchen sich hier in einem Nebel begegnen, worin alle Katzen grau sind? War die Grundlage des Ökumenischen Rates (eine Gemeinschaft von Kirchen, die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen) eine genügende Garantie, daß die Mitgliedskirchen ihre Einheit nicht abseits der Wahrheit suchen würden? Oder, mit dem sehr deutlichen, aber wenig höflichen Vorwurf der Moskauer Konferenz vom Juli 1948, zur Begründung der Abwesenheit in Amsterdam: „Der Ökumenische Rat mit seiner Basis bewirkt eine Reduktion des christlichen Glaubens zu einem Minimum, das sogar die Dämonen unterschreiben könnten.“⁷ Bedeutete die Mitgliedschaft des Weltrates nicht immer auch die Möglichkeit, dort allerhand Sekten und häretische Gruppierungen zu treffen, die man als Schwesterkirchen zu akzeptieren hätte? Es könnte verständlich sein, daß die erste Vollversammlung solche Fragen nicht gleich eingehend behandelt hat. Aber in den folgenden Jahren wurde es eine Notwendigkeit, darauf mit großem Ernst einzugehen.

III.

Das geschah bei der Sitzung des Zentralausschusses in Toronto, 1950. Nach sorgfältiger Vorbereitung und gründlicher Besprechung genehmigte der Zentralausschuß dort eine Erklärung über Wesen und Aufgabe des Ökumenischen Rates „Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen“. Die Hauptfrage war: „Wie kann man die ekklesiologische Bedeutung einer Körperschaft bestimmen, in der sehr verschiedene Auffassungen vom Wesen der Kirche vertreten sind, ohne dabei die Kategorien und Ausdrucksformen einer einzelnen dieser Auffassungen von der Kirche zu benutzen?“⁸ Um einige Mißverständnisse zu beseitigen (die eben deshalb leicht entstehen können oder schon entstanden sind, weil die der Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen zugrundeliegende Auffassung neu und ohne Präzedenzfall ist), fängt diese Toronto-Erklärung mit einer Reihe von fünf Negationen an, um dann acht positive Aussagen darauf folgen zu lassen. Wir geben eine kurze Zusammenfassung:

Was der Ökumenische Rat der Kirchen nicht ist

1. Der Ökumenische Rat der Kirchen ist keine „Über-Kirche“ und darf niemals eine werden (Er ist nicht die „Weltkirche“. Nicht die *Una Sancta*

der Glaubensbekenntnisse ... Mitgliedschaft im Rat bedeutet ... auf keinen Fall, daß die Kirchen einer Körperschaft angehören, die Entscheidungen für sie fällen kann ... Seine „Autorität“ besteht nur „in dem Gewicht, das er durch seine eigene Weisheit bei den Kirchen erhält“ – so William Temple in seinem Einladungsbrief von 1938 an die Kirchen, Mitglied zu werden).

2. Der Ökumenische Rat der Kirchen wurde nicht geschaffen, um Unionsverhandlungen zwischen den Kirchen in die Wege zu leiten – was eine Sache der Kirchen selbst ist und nur auf ihre eigene Initiative hin geschehen kann –, sondern um die Kirchen miteinander in lebendigen Kontakt zu bringen und um Untersuchungen und Aussprachen über Fragen der kirchlichen Einheit in Gang zu bringen (Keine Kirche braucht deshalb zu befürchten, daß der Rat sie zu Entscheidungen über Unionen mit anderen Kirchen zwingen wird).

3. Der Ökumenische Rat kann und darf sich nicht auf den Boden einer besonderen Auffassung von der Kirche stellen. Das ekklesiologische Problem wird durch seine Existenz nicht präjudiziert (... deshalb ist keine Kirche verpflichtet, ihre Ekklesiologie um der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat willen zu ändern).

4. Wenn eine Kirche Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen ist, so bedeutet das nicht, daß sie ihre eigene Auffassung von der Kirche relativiert (Nach der Meinung einiger Kritiker und manchmal sogar Freunde der ökumenischer Bewegung ... setzt diese sich für die grundsätzliche Gleichheit aller christlichen Lehren und Auffassungen von der Kirche ein und befaßt sich deshalb nicht mit der Wahrheitsfrage ...).

5. Wenn eine Kirche Mitglied des Ökumenischen Rates ist, bedeutet das nicht, daß sie damit eine bestimmte Lehre über das Wesen der kirchlichen Einheit annimmt (... für manche hängt die kirchliche Einheit ganz oder größtenteils von einer vollständigen lehrmäßigen Übereinstimmung ab; andere stellen sich darunter vor allem eine sakramentale Einheit vor, die auf einer gemeinsamen Verfassung beruht; wieder andere halten beides für unaufgebbar; die einen würden es für ausreichend halten, wenn eine Einheit in bestimmten Grundartikeln des Glaubens und der Kirchenverfassung hergestellt werden könnte, während wieder andere die eine Kirche ausschließlich als eine universale geistliche Gemeinschaft ansehen oder der Meinung sind, daß sichtbare Einheit unwichtig oder sogar nicht wünschenswert ist).

Die Voraussetzungen des Ökumenischen Rates der Kirchen

1. Die Mitgliedskirchen des Rates glauben, daß das gemeinsame Gespräch, die Zusammenarbeit und das gemeinsame Zeugnis der Kirchen auf der gemeinsamen Anerkennung dessen beruhen muß, daß Christus das göttliche Haupt des Leibes ist (Die Tatsache, daß Christus das Haupt seines Volkes ist, treibt alle, die ihn anerkennen, dazu, in wirkliche und enge Beziehungen zueinander zu treten – obwohl sie in vielen Punkten voneinander abweichen).

2. Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates glauben auf Grund des Neuen Testaments, daß die Kirche Christi eine ist (Die ökumenische Bewegung ist dadurch entstanden, daß dieser Glaubensartikel den Christen in vielen Ländern erneut mit unausweichlicher Macht zum Bewußtsein gekommen ist).

3. Die Mitgliedskirchen erkennen an, daß die Mitgliedschaft in der Kirche Christi umfassender ist als die Mitgliedschaft in ihrer eigenen Kirche. Sie sind deshalb darauf bedacht, mit denen außerhalb ihrer eigenen Reihen, die Jesus Christus als Herrn anerkennen, in lebendigen Kontakt zu kommen (Sie anerkennen, daß es Mitglieder der Kirche *extra muros* gibt und daß diese *aliquo modo* zur Kirche gehören, oder sogar, daß es eine *ecclesia extra ecclesiam* gibt. Diese Anerkennung kommt darin zum Ausdruck, daß die christlichen Kirchen mit ganz wenigen Ausnahmen die von anderen Kirchen vollzogene Taufe als rechtmäßig annehmen. Die Frage ist aber, welche Konsequenzen aus dieser Lehre zu ziehen sind . . . Die ökumenische Bewegung steht auf dem Standpunkt, daß jede Kirche auf diesem Gebiet eine positive Aufgabe zu erfüllen hat . . .).

4. Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates sind der Meinung, daß die Frage nach dem Verhältnis anderer Kirchen zu der heiligen katholischen Kirche, die in den Glaubensbekenntnissen bekannt wird, eine Frage ist, über die ein gemeinsames Gespräch notwendig ist. Trotzdem folgt aus der Mitgliedschaft nicht, daß jede Kirche die anderen Mitgliedskirchen als Kirchen im wahren und vollen Sinn des Wortes ansehen muß (Im Ökumenischen Rat ist Raum sowohl für die Kirchen, die andere Kirchen als Kirchen im vollen und wahren Sinne des Wortes anerkennen, als auch für solche, die das nicht tun . . . Sie wissen um die bestehenden Unterschiede im Glauben und in der Kirchenverfassung, aber sie erkennen einander an als solche, die dem einen Herrn dienen . . .).

5. Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates erkennen in anderen Kirchen Elemente der wahren Kirche an. Sie sind der Meinung, daß diese

gegenseitige Anerkennung sie dazu verpflichtet, in ein ernstes Gespräch miteinander einzutreten; sie hoffen, daß diese Elemente der Wahrheit zu einer Erkenntnis der vollen Wahrheit und zur Einheit, die auf der vollen Wahrheit begründet ist, führen werden (Allgemein wird in den verschiedenen Kirchen gelehrt, daß andere Kirchen bestimmte Elemente der wahren Kirche haben, die in manchen Traditionen *vestigia ecclesiae* genannt werden. Zu diesen Elementen gehört die Verkündigung des Wortes, die Auslegung der Heiligen Schrift und die Verwaltung der Sakramente . . . Die ökumenische Bewegung ist auf der Überzeugung gegründet, daß man diesen „Spuren“ nachgehen muß . . .).

6. Die Mitgliedskirchen des Rates sind bereit, sich im Gespräch miteinander darum zu bemühen, von dem Herrn Jesus Christus zu lernen, wie sie seinen Namen vor der Welt bezeugen sollen (Weil die Kirche in der Welt steht, um Christus zu bezeugen, können Kirchen einander nicht begegnen, ohne sich um ein gemeinsames Zeugnis für ihren gemeinsamen Herrn vor der Welt zu bemühen . . .).

7. Aus der gemeinsamen Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat ergibt sich weiterhin die praktische Folgerung, daß die Mitgliedskirchen sich miteinander solidarisch wissen, einander in der Not beistehen und sich solcher Handlungen enthalten, die zu ihren brüderlichen Beziehungen im Widerspruch stehen würden (Innerhalb des Rates bemühen sich die Kirchen darum, miteinander in brüderlicher Weise zu verkehren . . . Damit wird aber ein rein negatives Verhalten der Kirchen zueinander unmöglich . . . Und wenn eine Kirche in Not ist oder verfolgt wird, sollte sie auf die Hilfe der anderen Kirchen durch den Rat rechnen dürfen).

8. Die Mitgliedskirchen treten in ein geistliches Verhältnis miteinander ein, indem sie sich darum bemühen, voneinander zu lernen und einander zu helfen, damit der Leib Christi auferbaut und das Leben der Kirchen erneuert werde (Es besteht keineswegs die Absicht, den Kirchen irgendein bestimmtes Denkschema oder bestimmte Lebensregeln aufzuzwingen. Aber alle Erkenntnisse, die eine oder mehrere Kirchen gewonnen haben, sollten allen Kirchen um der „Auferbauung des Leibes Christi“ willen zugänglich gemacht werden).

Am Schluß dieser fünf Abgrenzungen und acht Voraussetzungen steht diese Erklärung: „Keine dieser positiven Annahmen, auf denen das Dasein des Ökumenischen Rates beruht, steht mit den Lehren der Mitgliedskirchen im Widerspruch. Wir glauben deshalb, daß keine Kirche befürchten muß, durch den Beitritt zum Ökumenischen Rat in die Gefahr zu kommen, ihr Erbe zu verleugnen.“⁹

Diese Erklärung wurde vom Zentralausschuß genehmigt, wengleich die Diskussion darüber „eine der hitzigsten Debatten auslöste, die der Zentralausschuß je erlebt hat“¹⁰. Visser 't Hooft selber hat in seinem Bericht an die zweite Vollversammlung in Evanston, 1954, die sehr relevante Frage zitiert, ob die starke Garantie, die hier den Kirchen gegeben wurde, nicht zu einer statischen Konzeption der zwischenkirchlichen Beziehungen führen würde. Oder, mit den Worten des damaligen Erzbischofs von Canterbury, Dr. Geoffrey Fisher: der Rat sollte kein Schlafmittel, sondern ein Stimulans sein, das heißt, daß schon sein Vorhandensein einen Angriff auf das weithin selbstgenügsame Dasein der Einzelkirchen darstellt.¹¹ Und Bruno Chenu stellte in seiner breiten Studie über die Toronto-Erklärung einige nicht weniger kritische Fragen:

1. Handelt es sich hier nicht mehr um einen politischen als um einen ekklesiologischen Text?

2. Enthält er nicht die Gefahr, den Status quo zu festigen, obwohl einige Akzente auf die Notwendigkeit der Erneuerung fallen? Hinweise auf den Weltbezug fehlen ganz.

3. Kann man die Frage nach dem Wesen der Einheit offenhalten?

4. Hätte nicht die Neutralität deutlicher als Provisorium gekennzeichnet werden müssen?¹²

IV.

Diesen kritischen Fragen und Bemerkungen gegenüber sollte doch auch bedacht werden, daß die Toronto-Erklärung keine definitive Aussage sein wollte, sondern als ein Beitrag zu einer weiteren Besprechung gemeint war.¹³ Wichtig war in dieser Hinsicht der Bericht der 1. Sektion der zweiten Vollversammlung in Evanston mit dem Thema „Unser Einssein in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen“. Darin wurde deutlich zu machen versucht, daß die Einheit in Christus keineswegs nur als Gefühl oder Erfahrung, aber auch nicht nur in einer bestimmten Sozialgestalt zu sehen sei:

„Dieses Einssein ist keine bloße Gefühlseinheit. Wir werden seiner inne, weil es uns von Gott in dem Maß geschenkt wird, in dem der Heilige Geist uns offenbart, was Christus für uns getan hat. Wir haben versucht, in diesem Bericht deutlicher zu sagen, was wir von dieser gegebenen Einheit halten, in der betenden Zuversicht, daß der Geist Gottes . . . unsere Augen für ein noch tieferes Verständnis und unsere Herzen für eine noch völliger Freude über die Einheit, die in Christus unser ist, öffnen wird, wenn wir

und die Kirchen, von denen wir kommen, uns ernstlich um die Bedeutung dessen bemühen, was uns schon gegeben ist.“¹⁴

Die orthodoxen Delegierten in Evanston haben auf den Bericht der Sektion I von Evanston mit einer deutlich abweisenden Erklärung reagiert:

„1. Wir haben das Dokument mit starkem Interesse studiert. Es zerfällt in drei Teile: Der erste enthält eine wertvolle Darstellung der neutestamentlichen Lehre von der Kirche . . . Wir haben das Empfinden, daß damit zum wenigsten eine fruchtbare Grundlage für theologische Weiterarbeit geschaffen wird. Der zweite und dritte Teil des Dokumentes behandeln den gespaltenen Zustand der Christenheit und zeigen praktische Schritte in der Richtung der Einigung auf. Es ist unsere Überzeugung, daß sich dies nicht logisch und konsequent aus dem ersten Teil ergibt . . . Die ganze Behandlung des Problems der Wiedervereinigung ist vom Standpunkt der orthodoxen Kirche aus gänzlich unannehmbar.

2. Das orthodoxe Verständnis der Einheit fordert eine Übereinstimmung in zweifacher Richtung:

a) Das Ganze des christlichen Glaubens muß als eine unteilbare Einheit betrachtet werden. Es genügt nicht, einfach gewisse Einzellehren anzunehmen, so grundlegend sie auch als solche sein mögen, etwa die, daß Christus Gott und Heiland ist. Es ist zwingende Forderung, daß alle von den ökumenischen Konzilien formulierten Lehren wie auch die gesamte Lehre der alten, ungeteilten Kirche angenommen werden . . . Vom orthodoxen Standpunkt aus kann die Wiedervereinigung der Kirche, die das Anliegen des Ökumenischen Rates ist, einzig auf der Grundlage der alten, ungeteilten Kirche ohne Abzug und ohne Änderung erreicht werden . . . Auf der anderen Seite kann die orthodoxe Kirche nicht die Auffassung annehmen, der Heilige Geist spreche nur durch die Bibel zu uns . . . Die Bibel wird uns im Zusammenhang der apostolischen Tradition geschenkt, in der wir wiederum die authentische Interpretation und Erklärung des Wortes Gottes besitzen . . .

b) Durch das apostolische Amt wird das Geheimnis des Pfingstgeschehens in der Kirche lebendig erhalten. Die bischöfliche Nachfolge von den Aposteln her stellt in Leben und Bau der Kirche eine geschichtliche Wirklichkeit und zu allen Zeiten eine der Voraussetzungen ihrer Einheit dar. Die Einheit der Kirche wird durch die Einheit des Episkopats gewahrt . . .

3. Wenn wir darum das Problem der Einheit der Kirche erörtern, so können wir diese schlechterdings nur als die vollständige Wiederherstellung des gesamten Glaubens und des gesamten bischöflichen Aufbaus der Kirche ins Auge fassen, der die Grundlage des sakramentalen Lebens der Kirche dar-

stellt . . . Denn nur die Einheit und Verbundenheit der Christen in einem gemeinsamen Glauben kann als notwendige Folge ihre sakramentale Gemeinschaft und ihre unauflösliche Einheit in der Liebe als der Glieder des einen und gleichen Leibes der *einen* Kirche Christi ergeben.

4. Die ‚vollkommene Einheit‘ der Christen darf nicht ausschließlich als Verwirklichung des zweiten Kommens Christi verstanden werden. Wir müssen anerkennen, daß sogar in unserer Gegenwart der der Kirche innewohnende Heilige Geist fort und fort in der Welt weht und alle Christen zur Einheit leitet. Die Einheit der Kirche darf nicht nur eschatologisch verstanden werden, sondern als eine gegenwärtige Wirklichkeit, die ihre Vollendung am Jüngsten Tage erfahren wird (Zwischenfrage meinerseits: Was bedeutet die *Vollendung* einer „vollkommenen Einheit“? Wie läßt sich, angesichts der gespaltenen Wirklichkeit des kirchlichen Lebens, verstehen, daß der Heilige Geist fort und fort in der Welt weht und alle Christen zur Einheit leitet? *Alle* Christen? Daß „ubi et quando visum est Deo“ die Einheit der christlichen Gemeinde uns immer wieder geschenkt werden kann, ist doch die immer wiederkehrende Erfahrung in der ökumenischen Bewegung? Ende meiner Zwischenfrage).

5. Der Bericht der Sektion deutet an, daß der Weg, den die Kirche bei der Wiederherstellung der Einheit gehen muß, der der Buße ist. Wir erkennen an, daß es in Leben und Zeugnis der Gläubigen Unvollkommenheiten und Versagen gegeben hat und noch immer gibt; aber wir lehnen die Vorstellung ab, als könnte die Kirche selbst, die doch der Leib Christi ist und der Ort geoffenbarter Wahrheit und ‚das ganze Werk des Heiligen Geistes‘, durch menschliche Sünde in Mitleidenschaft gezogen werden. Deshalb können wir nicht von der Buße der Kirche sprechen, die ihrem innersten Wesen nach heilig und unfehlbar ist . . .

6. Schließlich wissen wir uns verpflichtet, es als unsere tiefe Überzeugung auszusprechen, daß die heilige orthodoxe Kirche allein ‚den einst den Heiligen anvertrauten Glauben‘ voll und ungebrochen bewahrt hat. Das hat seinen Grund nicht in unserem menschlichen Verdienst, sondern darin, daß es Gott gefällt, ‚seinen Schatz in irdenen Gefäßen‘ aufzubewahren, ‚auf daß die überschwengliche Kraft sei Gottes‘.¹⁵

Soweit die Erklärung der orthodoxen Delegierten in Evanston.

Es läßt sich verstehen, daß in einer solchen Situation die Toronto-Erklärung für die orthodoxen Kirchen nur solange akzeptabel war, als sie eine strikte ekklesiologische Neutralität garantierte. Oder, mit Bruno Chenu, solange sie nicht mehr bieten wollte als einen *modus vivendi* für die Kirchen, um einander begegnen zu können. Das wurde im Laufe der Jahre je

länger desto deutlicher. Als *modus vivendi*-Grundlage hat sie „sich als sehr hilfreich erwiesen und bleibt sie ein grundlegendes Dokument des Ökumenischen Rates“¹⁶.

Kann man aber endlos dem Weltrat der Kirchen gegenüber in einer ekklesiologischen Neutralität verharren, als ob Kirche nicht immer da ist, wo Christus ist und als ob er nicht verheißen hat, da zu sein, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind (Mt 18,20)?

V.

„Für unsere ... Frage nach der ekklesiologischen Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen ist das entscheidende Datum – und bis heute (sc.1980) das offizielle Enddatum – die Behandlung der Frage in der Untersektion 4 der Sektion I der Konferenz von Glaube und Kirchenverfassung in Montreal 1963, die in dem Schlußbericht der Sektion unter dem Titel ‚Die Kirche und der Ökumenische Rat der Kirchen‘ zusammengefaßt ist¹⁷ ... Zur Vorbereitung war ein *Memorandum* über ‚Councils of Churches in the Purpose of God‘ erarbeitet worden.

In dessen I. Teil werden die Aktivitäten des Ökumenischen Rates der Kirchen theologisch interpretiert:

1. Der gemeinsame Gottesdienst (Verkündigung und Lob) ... ist ein Vorgeschmack einer erhofften substantielleren Einheit.
2. Das Bekennen Christi als Gott und Heiland gemäß der Schrift führt die Kirchen zusammen. Wo Christus ist, ist die Kirche.
3. Weiter sind jetzt viele Christen dessen gewahr, daß der Rat in einer neuen und noch nie dagewesenen Weise ein Werkzeug des Heiligen Geistes zur Ausrichtung von Gottes Willen an der gesamten Kirche und durch die Kirche in der Welt ist.
4. Der Rat hat eine neue Erfahrung der *Fülle der Kirche* in ihrer *Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität* gegeben. Von daher kann man diese Merkmale nicht mehr einfach auf unsere getrennten Kirchen anwenden!
5. Der Rat bezeichnet sich als eine Gemeinschaft von Kirchen, was die ganze ekklesiologische Bedeutungsfülle der neutestamentlichen Beziehung *Koinonia* anspricht. Diese Gemeinschaft bringt den teilnehmenden Kirchen etwas, was sie als getrennte nicht haben.
6. Was bedeutet es, daß die Kirchen durch den Rat der Welt ein *klares Zeugnis des Willens Gottes* geben können, indem sie ihre Mission gemeinsam erfüllen?

Teil II behandelt die Widerstände und Schwierigkeiten dieser neuen Erfahrung:

1. Die Langsamkeit der Kirchen. 2. Es fehlt die gegenseitige Anerkennung der Mitglieder und Ämter. 3. Die Schwierigkeiten der denominationell getrennten Gemeindeebene . . . 4. Die Probleme der verschiedenen Definitionen der Sichtbarkeit der Einheit, obwohl der Rat als Institution und Gemeinschaft sichtbare Einheit schon manifestiert. 5. Auch in der Frage der Autorität geht das Gewicht der Texte über die formale Anerkennung der Autorität hinaus, wobei in jedem Fall rechtliche Abhängigkeit der Kirchen anzuerkennen ist.

Dieses Memorandum ist das Weitestgehende, das bis dahin und bis heute über die ekklesiologische Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen gesagt wurde . . . Obwohl die orthodoxen Vertreter (nach Neu-Delhi zum ersten Male in weit größerer Zahl anwesend, AJB) an der Arbeit der Untersektion beteiligt waren, kommt es doch erst in der Plenumsdiskussion zu ihrer scharfen Reaktion (Florovsky). Die vier *notae ecclesiae* auf den Ökumenischen Rat der Kirchen beziehen, heiße, den ersten Schritt zur Superkirche tun. Der Ökumenische Rat der Kirchen sei nicht kirchliche Institution, sondern Ereignis. Das ekklesiale Element gewinne er nur durch die Kirchen selbst. Entweder man überarbeite den Textentwurf in diesem Sinn, oder die Orthodoxen müßten ein Sondervotum erarbeiten. Ersteres wird getan. Die Endredaktion beschränkt sich auf die herkömmlichen Formeln (Diener der Kirchen, Abschnitt 35) und stellt fest, daß man die unbestreitbar neuen Erfahrungen im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen noch nicht gemeinsam interpretieren könne (Abschnitt 36). Der Text kann im Plenum nicht mehr eingehend diskutiert werden. Man gibt der Hoffnung Ausdruck, daß der Zentralausschuß dieser Sache weitere Aufmerksamkeit schenken wird' (37). Dies jedoch geschieht nicht. Sondern der Zentralausschuß beschließt in Rochester drei Monate danach, den Kirchen selbst die Frage vorzulegen: ‚Was bedeutet die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat?‘ Aber wenige Kirchen antworteten, und die Frage erschien seither nie mehr offiziell auf der Tagesordnung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Visser 't Hooft schließt seinen damaligen gleichnamigen Aufsatz mit den Worten: ‚Es ist besser, mit einer Wirklichkeit zu leben, die sich nicht definieren läßt, als mit einer Definition, die mehr Substanz beansprucht, als in Wirklichkeit vorhanden ist‘¹⁸.¹⁹

Diese Erfahrung war der Anstoß zu einem weiteren Dokument, das 1966 unter dem Titel „Auf dem ökumenischen Weg“ auf dem Verhandlungstisch des Zentralausschusses in Genf lag.²⁰ Anstatt des Versuchs, das Wesen des

Ökumenischen Rates zu bestimmen, wurde die Frage nach der gemeinsamen Aufgabe gestellt.²¹ Auch dieses Dokument zeitigte nur ein erstaunlich mageres Echo. Einerseits löste die Unausgeglichenheit der Gedankengänge und Formulierungen eine weit heftigere Kritik aus, als man es sonst bei ökumenischen Ausarbeitungen gewöhnt ist. Andererseits spürte man, wie Lukas Vischer vor dem Zentralauschuß in Heraklion (1967) berichtete, „etwas von einer Hoffnung und Erwartung, daß der Ökumenische Rat den Kirchen und Gemeinden in pastoraler Weise zu Hilfe komme“. Vischer kommt zu dem nüchternen Ergebnis: „Sowohl das Dokument selbst als vor allem auch die Antworten zeigen, daß die Diskussion über die Bedeutung des Ökumenischen Rates festgefahren ist . . . Die Diskussion beschränkt sich auf die Affirmationen und vor allem die Negationen der Erklärungen von Toronto (1950) . . . Wenn eine Diskussion festgefahren ist, ist es wohl am klügsten, sie für eine Weile stehenzulassen, wo sie steht.“ Trotzdem habe das Dokument „auf seine Weise dazu beigetragen die Bewegung nach vorne zu stärken.“²²

VI.

„Das bisher letzte Stadium in dem Versuch, Wesen und Ziel des Ökumenischen Rates theologisch zu bestimmen, bildet der auf der 4. Vollversammlung des Rates in Uppsala 1968 eingeführte Begriff der „Konziliarität“²³: „Der Ursprung des Neuansatzes der Konziliarität im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen liegt in der 3. Vollversammlung in Neu-Delhi 1961, also schon vor dem Scheitern des alten Weges in Montreal 1963. Diese Vollversammlung fand kurz vor der Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils statt, so daß der Begriff des Konzils im Rahmen der gesamten ökumenischen Bewegung neue Aufmerksamkeit erweckte . . . Diese Anregung benutzte ‚Glaube und Kirchenverfassung‘, eine Studiengruppe einzusetzen, die von 1964-1967 arbeitete und danach einen Bericht über ‚Die Bedeutung des konziliaren Vorgangs der Alten Kirche für die ökumenische Bewegung‘ . . . vorlegte . . . Seine vorläufige Schlußfolgerung für die ökumenische Bewegung und insbesondere für den Ökumenischen Rat der Kirchen lautet: ‚Er (=der ÖRK) kann als Werkzeug zur Vorbereitung eines wahrhaft ökumenischen Konzils gesehen werden . . .‘.

Die 4. Vollversammlung in Uppsala 1968 greift auf diese Vorarbeit im Zusammenhang ihrer Sektion I über ‚Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche‘ zurück und sagt:

„Die ökumenische Bewegung trägt dazu bei, diese Erfahrung der Universalität zu erweitern, und ihre regionalen Räte sowie der Ökumenische Rat

der Kirchen können als eine *Übergangslösung* bis zu einer schließlich zu verwirklichenden wahrhaft universalen, ökumenischen, konziliaren Form des gemeinsamen Lebens und Zeugnisses angesehen werden. Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen, die einander verpflichtet sind, sollten auf die Zeit hinarbeiten, wenn ein wirklich universales Konzil wieder für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen kann.‘

Uppsala ist besonders aus zwei Gründen wichtig: Einmal war aus der Erklärung in Neu-Delhi in der Folgezeit vor allem die Einheit aller an jedem Ort betont worden, obwohl schon damals diese lokale Einheit in Beziehung zur gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten betont worden war. Mit dem Akzent auf der Katholizität unterstreicht Uppsala jedoch diesen Gesichtspunkt und bietet zugleich mit der Formel der Konziliarität eine Möglichkeit, die Wechselwirkung zwischen lokaler und universaler Einheit (über alle Zwischenebenen) auszudrücken. Zum anderen setzt aber die Vollversammlung diese Katholizität nicht nur in Beziehung zur Kontinuität der Kirche in ihrer Apostolizität, sondern auch zum Ringen um die Einheit der Menschheit, für die die Kirche nur dann ein glaubwürdiges und hilfreiches Zeichen sein kann, wenn sie wirklich allen ihren klassischen Merkmalen – wenn auch nur zeichenhaft – entspricht, nämlich ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität.⁴⁴

Dieser Vorschlag von Uppsala, den Ökumenischen Rat als Übergangslösung in die Richtung eines wirklich universalen Konzils zu betrachten, „hat beträchtliche Diskussionen hervorgerufen. Die jüngsten Weltkonferenzen des Lutherischen Weltbundes, des Reformierten Weltbundes, des Alt-Katholiken-Kongresses und der anglikanischen Bischöfe in Lambeth haben Interesse an dem Vorschlag gezeigt. Der Zentralausschuß hat auf seiner Sitzung in Addis Abeba (Januar 1971) der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zur Klärung des Gedankens beitragen werde“⁴⁵.

VII.

Diese Kommission trat August 1971 in Löwen, Belgien, zusammen. Sie erklärte: „Unter Konziliarität verstehen wir das Zusammenkommen von Christen – örtlich, regional oder weltweit – zu gemeinsamem Gebet, zu Beratung und Entscheidung in dem Glauben, daß der Heilige Geist solche Zusammenkunft für seine eigenen Zwecke der Versöhnung, Erneuerung und Umgestaltung benützen kann, indem er sie zur Fülle der Wahrheit und der Liebe hinführt.“⁴⁶ „Die Ökumenischen Räte auf lokaler, regionaler

und universaler Ebene sind noch nicht im vollen Sinne Konzile, aber sie haben doch schon – in vorwegnehmender Form – den Charakter der Konziliarität.“²⁷ Damit geht „Löwen“ de facto doch weiter als die Toronto-Erklärung; wo echte Konziliarität sich ereignet, muß doch auch irgendwie etwas von Kirche sein. Warum sollten die Kirchen es sich nicht zur Gewohnheit machen, die neuen Fragen, vor die sie sich heute gestellt sehen, mit den Schwesterkirchen ihres Bereiches zusammen zu beraten? Das schönste Beispiel, daß ich miterleben durfte, war das Pastoral-Konzil der niederländischen römisch-katholischen Kirche (1966-1970), wozu auch die anderen niederländischen Kirchen eingeladen waren, um beratend teilzunehmen und mitzuarbeiten. Damit war das Pastoral-Konzil nicht gleich ein pan-christliches holländisches Konzil geworden, aber von einer gewissen Konziliarität konnte man doch sicher reden.

Mit solchen Erwartungen ging ich dann auch 1975 (als Publizist) zur 5. Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Nairobi. Leider zu Unrecht. Von seiten der orthodoxen Delegierten wurde gewarnt. Eine solche Konziliarität setze doch eine vollständige kirchliche Einheit voraus. Sie könne nur Frucht *aus* der, kein Mittel *zur* Einheit der Kirchen sein. Und auch das Memorandum des vatikanischen Einheitssekretariats vom 7. Juli 1975 „Die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene“ kennt – bei allen positiven Hinweisen, die hier zu finden sind – Konziliarität im vollen und eigentlichen Sinne nur innerhalb der römisch-katholischen Kirche. Und „offenbar waren die meisten Kirchen und Kirchengruppen zu dieser neuen Perspektive noch nicht bereit“. „Die Toronto implizit überschreitenden Aussagen über die ökumenischen Räte und insbesondere über den Ökumenischen Rat der Kirchen selbst, die Löwen gewagt hatte (hauptsächliches Instrument und Antizipation der angestrebten Konziliarität), werden von Nairobi nicht übernommen. Die Dokumente schweigen sich an dieser Stelle einfach aus.“²⁸

Wer über Vancouver 1983, die sechste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, redet, wird in vielen Fällen zuerst von der großen „Lima-Liturgie“ erzählen. „Die Tatsache, daß wir die Eucharistische Liturgie von Lima miteinander gefeiert haben, könnte zu einem mächtigen Schritt vorwärts auf dem spirituellen Weg der Rezeption der Lehraussagen des ökumenischen Textes führen, der ihr zugrunde liegt.“²⁹ Der zweite Bericht von Vancouver „Schritte auf dem Weg zur Einheit“ gibt auch in Abschnitt V, 29-31 eine kurze Beschreibung des Verhältnisses der Kirchen zum Ökumenischen Rat der Kirchen innerhalb der einen ökumenischen Bewegung. Die Erklärungen von Toronto 1950 „Was der Ökumenische Rat

der Kirchen nicht ist“ werden hier nicht wiederholt und auch auf die Konzi-
liaritätsproblematik wird hier nicht angespielt. Jetzt wird gesagt:

„(29) Ziel der ökumenischen Bewegung ist es, der Sache der sichtbaren
Einheit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zu dien-
en . . . Sie umfaßt entsprechend den Eingebungen des Heiligen Geistes
eine weltweite Vielfalt von Ausdrucksweisen . . ., die alle zusammen in
Wort und Tat verkündigen, daß Jesus Christus das Leben der Welt ist.

(30) Der Ökumenische Rat der Kirchen ist ein besonderes Instrument der
ökumenischen Bewegung. Die sichtbare Einheit der Kirche und die dynami-
sche Mission der Kirche bilden zusammen den Kern der ständigen Aufga-
ben des Ökumenischen Rates . . . ‚Daß sie alle eins seien‘ ist die Quelle
unserer Einheit; ‚damit die Welt glaube‘ ist der Beweggrund für unsere Mis-
sion (Joh 17,21).

(31) Als eine Gemeinschaft von Kirchen ist der Ökumenische Rat der Kir-
chen der vorläufige Ausdruck jener Einheit, die Gottes Wille und Geschenk
ist, dafür beten und arbeiten die Christen. Er bietet ein Forum für intensive
Begegnung und intensiven Austausch christlicher Erfahrung, theologischer
Überzeugungen und geistlicher Einsichten sowie einen ökumenischen Rah-
men für eine immer umfassendere Zusammenarbeit seiner Mitgliedskirchen
im gemeinsamen Zeugnis und gemeinsamen Dienst in der Welt. Der Öku-
menische Rat der Kirchen ist zwar ein Ausdruck der ökumenischen Bewe-
gung, doch die wahren Triebfedern dieser Bewegung sind die christlichen
Kirchen selbst.“³⁰

Soweit Abschnitt V, 29-31 des Einheitsberichtes von Vancouver.

Zweimal wird in diesen Paragraphen von sichtbarer Einheit gesprochen:
Einheit, die sich manifestiert in Gemeinsamkeit des Glaubens, Abend-
mahlsgemeinschaft und einem gemeinsamen Amt. Und als Endresultat,
daß zwei – oder mehr – Kirchen verschmelzen, besser: zusammenwachsen,
zu einer Kirche in der Hoffnung, daß aus x Kirchen, die fusionieren wollen,
nicht x+1 oder x+mehr Kirchen entstehen.

Es hat in den letzten Jahrzehnten eine Reihe von solchen Fusionen gege-
ben, und ich beeeile mich zu erklären, daß ich mich darüber stets gefreut
habe. Aber muß man nicht immer sagen – auch bei der Kirche Südindiens,
1947 –, daß es sich dabei um Kirchen aus ein und demselben Sektor der
Christenheit gehandelt hat? Könnte man auch sichtbare Einheit einer
orthodoxen und sagen wir einer evangelisch-lutherischen Kirche erwarten?

VIII.

Nachdem wir so versucht haben, einen geschichtlichen Überblick über die Entwicklungen hinsichtlich der Toronto-Erklärung in den vergangenen 36 Jahren zu bieten, versuchen wir jetzt eine kurze Bilanz der heutigen Situation zu skizzieren. Wie steht es mit der Toronto-Erklärung 1986? Welchen Platz und welche Bedeutung hat sie in der ökumenischen Bewegung von heute?

1) Die Toronto-Erklärung wurde aufgestellt in einer Zeit, wo der Weltrat der Kirchen für viele (orthodoxe, evangelikale . . .) Kirchen noch eine etwas zweideutige, nicht ganz durchsichtige Erscheinung war. Was bedeutete Mitgliedschaft in ihm für die eigene kirchliche Identität? Auf diese Fragen wurden damals in Toronto klare Antworten gegeben, sowohl in negativer wie positiver Hinsicht. Hundertprozentige Respektierung dieser Identität wurde garantiert. Keine Superkirche war gemeint, keine ökumenische Kurie, keine Parallele zu den Vereinten Nationen und dergleichen. Der Weltrat der Kirche sollte in keiner Hinsicht eine Bedrohung bedeuten für die Mitgliedskirchen als Institution. Nur ein Diener wollte der Weltrat sein, eine Hilfe – als solche nur ein Provisorium. Wie ist es weiter gegangen?

2) Zuerst kann man sagen: Der Weltrat hat sich entwickelt. Konnte in Amsterdam 1948 der Inder Dr. Devanandam noch konstatieren, daß der Horizont der Majorität der Anwesenden beim Bosphorus endete, so ist heute der Weltrat nicht länger eine hauptsächlich nordatlantische Angelegenheit. Besonders nach 1960 sind auch Junge Kirchen aus der „Dritten Welt“ eingetreten, und die Mehrheit der Delegierten bei den Vollversammlungen kommt aus ihren Kontinenten. Auch die Orthodoxen Kirchen sind seit 1961-1962 fast ausnahmslos Mitglied geworden.

3) Auch die Beziehungen des Weltrates zur römisch-katholischen Kirche, die um 1950 noch wenig positiv waren, haben sich geändert, besonders seit und durch das Zweite Vatikanische Konzil. Seit 1965 gibt es die Gemeinsame Arbeitsgruppe für die Zusammenarbeit der vatikanischen Kurie mit dem Genfer Weltrat. Besonders in den ersten Jahren hat diese Gemeinsame Arbeitsgruppe auf vielen geeigneten Gebieten gearbeitet; in der letzten Zeit hört man davon weniger. Und auch auf sozialem Gebiet kam in SODEPAX (*Society-Development-Pax*) eine Art Brückenorganisation zwischen der päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* und den parallelen Organen des Weltrates zustande (die aber auch in den folgenden Jahren leider immer mehr an Bedeutung verlor).

■ Bedeutsam wurde jedoch die (volle) Mitgliedschaft einer Reihe von Theologen in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung.

■ Sogar die Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche im Weltrat schien in Uppsala 1968 eine zu erwartende Sache, wurde aber sowohl in Nairobi 1975 als auch in Vancouver 1983 nicht wieder aufgegriffen, aus praktischen Gründen, aber doch hauptsächlich aus dem prinzipiellen Grund, daß die Einheit der Christenheit in der römisch-katholischen Kirche grundsätzlich gegeben sei und daß die ökumenische Situation sich durch eine Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche im Weltrat nicht klären, sondern nur trüben ließe.

Erwähnt seien hier auch Besuche von Patriarchen und Metropoliten in Rom, ein Gegenbesuch von Papst Paul VI. in Istanbul, Besuche von Kardinal Willebrands und von seinem Stab in vielen anderen kirchlichen Zentren. Hinzu kommt eine große Reihe von bilateralen Gesprächen mit Orthodoxen, Anglikanern, Lutheranern, Alt-Katholiken, Methodisten, Reformierten, Pfingstlern, Kopten. Obwohl man gelegentlich sich des Eindrucks nicht erwehren kann, daß die Mehrzahl der Berichte dieser Gesprächsgruppen ihr kurzes Leben mit einem erstklassigen Begräbnis in irgendeinem (vielleicht sogar in zwei) hohen kirchlichen Schubkästen beendet, braucht man doch auch nicht zu leugnen, daß schon durch solche Diskussionen das Klima an sich besser geworden ist, wozu auch die neue Mischehenregelung (*Motuproprio Matrimonia mixta*) vom 31. März 1970 wesentlich beigetragen hat, besonders auf der Ebene der Lokalgemeinden. Oder ist das vielleicht eine zu holländische Sicht dieser Entwicklungen?

4) Die Orthodoxen Kirchen sind zwar Mitglied des Weltrates, aber sie sprechen es mit aller erwünschten Klarheit aus, daß es eigentlich außerhalb ihrer eigenen Reihen keine wirklichen Kirchen im Vollsinn des Wortes gibt. Obwohl es durch Gottes Gnade zwar Erfahrungen der christlichen Einheit als Ereignis geben kann, haben solche Erfahrungen doch für die kirchliche Wiedervereinigung keine Durchschlagskraft. Für diese Kirchen ist der Weltrat nur akzeptabel, insofern und so lange er durch das Toronto-Statement als unabänderliches Grundgesetz in seinen Schranken gehalten wird.

Und die anderen Kirchen des Weltrates? Es ist mir natürlich nicht möglich, für alle diese Kirchen ein Urteil abzugeben. Aber wenn ich lese, daß die Kirchen sowohl auf die Frage des Zentralausschusses von Rochester 1963 „Was bedeutet die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat?“ als auch auf das Dokument „Auf dem ökumenischen Weg“ vom Zentralausschuß von Genf 1966 kaum reagiert haben, dann liegt mir doch die Vermutung nahe, daß die übergroße Mehrheit der Mitgliedskirchen sich für das

Toronto-Statement kaum interessiert und es nur in historischer Perspektive zu schätzen weiß. Inzwischen haben sie nämlich entdeckt, daß, solange Orthodoxe Kirchen als Wächter auf diesen Mauern Zions stehen, es absolut keine Gefahr gibt, daß der Weltrat je versuchen würde, ihre kirchliche Identität auch nur im geringsten anzutasten. Es ist natürlich nie schlecht, ein solches Dokument im feuerfesten Schrank zu haben, aber aktuell? Das kann von der Toronto-Erklärung heute kaum mehr gesagt werden.

5) Wenn gefragt wird nach nicht-theologischen Hemmungen und Voraussetzungen (nationale, kulturelle, emotionale Faktoren usw.), dann denke ich an erster Stelle an die Beziehungen gewisser Kirchen zum Staat. Hat nicht Erzbischof Fisher von Canterbury einmal gesagt, daß kirchliche Einheit in seinem Lande nur denkbar sei, wenn zuerst die Beziehungen zum Staate gelöst werden könnten? (e mente zitiert) Ich meine, daß er damit Recht hatte. Kann man nicht sogar sagen, daß die ganze ökumenische Bewegung undenkbar wäre, wenn die Amerikanische und die Französische Revolution nicht zuerst die Trennung von Kirche und Staat gebracht hätten? Und über rassische Faktoren als kirchentrennende Faktoren braucht man 1986 kein Wort zu verlieren. Wobei man sich gelegentlich fragt, ob die sogenannten nicht-theologischen Faktoren vielleicht gar nicht so nicht-theologisch sind, als sie scheinen möchten, sondern in Wirklichkeit mehrmals von echten und oft von schlechten theologischen Argumenten getragen werden.

6) Es scheint mir heute nicht meine Aufgabe zu sein, die verschiedenen Modelle ökumenischer Einheit der letzten 15 Jahre zu behandeln. Irre ich mich, daß sie schließlich alle bei irgendeiner Form der „versöhnten Verschiedenheit“ ankommen? An sich wäre das übrigens gar keine schlechte Sache, wenn diese versöhnte Verschiedenheit Gemeinsamkeit im Glauben an den Herrn Jesus Christus und den dreieinigen Gott Interkommunion und eine gegenseitige Anerkennung der Ämter beinhalten würde. Bis jetzt habe ich aber den Eindruck, daß man, solange es um theologische Differenzen geht, einander ziemlich nahe kommen kann, daß man aber, wo es um kirchliche Strukturen geht, nicht nur eine *unitas sacra*, sondern auch eine *uniformitas sacra* erstrebt. In diesem Zusammenhang möchte ich auch eine Bemerkung machen über das Amtspapier von Lima: es behandelt nur einen Ausschnitt der kirchlichen Amtsstruktur; aber wenn man höher nachfragt als beim Bischof (vielleicht beim Erzbischof), beim Patriarchen, bei Kardinälen, um vom Papst noch ganz zu schweigen, hört man nichts mehr. Und auch die Lokalgemeinde bekommt in Lima nur *einen* Presbyter; die weiteren Mitglieder des Presbyteriums hat man im Neuen Testament, im ersten Clemensbrief und bei Ignatius, zurückgelassen.

7) Zum Schluß: Da „weitere Themenvorschläge“ nicht ausgeschlossen wurden, möchte ich enden mit der Frage, die mein Basler Lehrer Oskar Cullmann vor kurzem auf den Tisch gelegt hat. In meinen Worten: Sind wir wirklich so sicher, daß das Neue Testament die Einheit der Kirche will? Er schreibt in seiner jüngsten Veröffentlichung „Einheit durch Vielfalt“, „daß jede christliche Konfession eine *unverlierbare* Geistesgabe, ein Charisma, hat, das sie behalten, pflegen, reinigen und vertiefen und nicht einer Gleichschaltung zuliebe entleeren soll. Meine vielen Begegnungen mit Christen anderer Konfession und meine Erfahrungen in ihren Gottesdiensten, denen ich beigewohnt habe, haben mir dies immer wieder bestätigt und mich in der tiefen Überzeugung bestärkt, daß in jeder christlichen Konfession die eine Kirche Christi in besonderer Gestalt als Leib Christi gegenwärtig ist und daß die ökumenischen Bestrebungen dies im Auge behalten sollen.

Diese Erkenntnis ist für mich nicht eine Nebenperspektive, sondern die Hauptperspektive, in der ich die ökumenischen Probleme sehe“ (S. 7f).

Cullmann begründet seine These auf vierfache Weise:

1. Der Hl. Geist schafft zwar Einheit, aber eine diversifizierende Einheit, 1Kor 12,4-31. „Paulus habe hier nur *individuelle* Glieder der Gemeinde, nicht Kirchen im Auge. Aber die Anwendung auf letztere ist sicher im Sinne des Apostels. Denn wenn wir die Gesamtheit seiner Briefe in Betracht ziehen, stellen wir fest, daß er auch jeder der verschiedenen *Kirchen* eine besondere Mission zuschreibt“ (S. 22f).

2. „Verschiedenheit der Gaben, aber derselbe Geist“ (1Kor 12,4). Paulus' „Verständnis der vom Geist geschaffenen Kirche beruht ganz auf dieser Grundwahrheit von der Verschiedenheit der Charismen. Im Gleichnis Jesu von den Talenten Mt 25,14ff liegt zwar der Ton auf der mit der Gabe gestellten Aufgabe, aber vorausgesetzt ist auch hier die Verschiedenheit der Gaben, die gleich bewertet werden“ (S. 25).

„Jedes vom Geist verliehene Charisma ist der Gefahr ausgesetzt, von anderen Geistern entstellt und so geradezu Quelle der Häresie zu werden. Nur das von Entstellung freie Charisma, nicht seine Verdrehung, soll den Reichtum der Diversität in der zu erstrebenden Gemeinschaft der Kirchen ausmachen . . .“ Aber „Bekämpfung der Entstellung darf nicht dazu verleiten, das Kind mit dem Bad auszuschütten“ (S. 25f).

„Dabei soll aber als ausgemacht gelten, daß ein in der einen Kirche besonders entwickeltes Charisma gewöhnlich in den anderen nicht vollkommen fehlt, sondern nur sie nicht charakterisiert. So nenne ich als protestantisches Charisma einerseits die *biblische Konzentration*, andererseits die christliche *Freiheit*, die die Öffnung zur Welt begünstigt und auch die

Struktur der protestantischen Kirchen bestimmt. – Die wesentlichen Charismen der katholischen Kirche sind einerseits der *Universalismus* im räumlichen und temporalen Sinn (legitime Tradition), andererseits die *Institution*, die es ermöglicht, zu ihren Gliedern und zur Welt verbindlich zu sprechen, und die trotz möglicher Varianten einheitliche Ordnungen schafft. Insofern Organisation Charisma ist, dient sie ja dazu, den Geist zu schützen (1Kor 14,33,40). – Als Charismen der orthodoxen Kirche würde ich vor allem einerseits die theologische Vertiefung des Geistbegriffes, andererseits die Konservierung traditioneller liturgischer Formen bezeichnen“ (S. 28-30).

„Der Mannigfaltigkeit der Charismen entspricht die Verschiedenheit und Vielfalt der von den verschiedenen Kirchen verkündeten Wahrheiten. Die Geistesgaben setzen Wahrheitsoffenbarungen aus sich heraus (‚Geist der Wahrheit‘, Joh 14,33;16,13). Hier ergibt sich für das ökumenische Gespräch ein besonders wichtiges Problem, das der Rangordnung der Wahrheiten, die in den heute getrennten Kirchen nicht die gleiche ist“ (S. 33f).

3. „Im Dekret des 2. Vatikanischen Konzils über den Ökumenismus wird die Notwendigkeit einer *Rangabstufung* unter den Glaubensaussagen ausdrücklich anerkannt“ (Par. 11). „Um ein mögliches Beispiel zu nennen: Die Dogmen über Christus haben einen höheren Stellenwert als die Mariendogmen, ohne daß diese innerhalb des Katholizismus ihren Wahrheitsgehalt verlieren“ (S. 34f). Bei Übereinstimmung über den Grundwahrheiten (Cullmann nennt hier als Beispiele 1Kor 15,3ff, Phil 2,6ff, das Apostolicum und das Nicänum), soll man Verschiedenheiten hinsichtlich der abgeleiteten Wahrheiten in brüderlicher Liebe tolerieren (Weiteres S. 38-45).

4. Und dann ist auch „die Erkenntnis göttlichen Handelns in der Geschichte für den wahren Ökumenismus von grundlegender Bedeutung. Mangels eines besseren Ausdrucks nennt der Gläubige ‚Heilsgeschichte‘ die schmale Linie, die die Profangeschichte durchkreuzt und zu ihr gehört, eine Geschichte, die (mit Marc Boegner) ‚aus der Ewigkeit kommend in der Zeit abläuft und in die Ewigkeit einmündet‘ . . . Im Neuen Testament spielt sie sich zwischen den beiden Grenzen ab, die durch Joh 1,1 (‚im Anfang‘) und 1Kor 15,28 (‚Gott alles in allem‘) abgesteckt sind . . . Nur die Heilsgeschichte der Bibel ist normativ, aber sie setzt sich fort in gewissen Ereignissen der allgemeinen Geschichte, deren Bestimmung jedoch nur mit großer Vorsicht von der Bibel her versucht werden kann“ (S. 45f).

„Uniformität hat es schon in der Urgemeinde nicht gegeben. Von den ersten Anfängen an hören wir von verschiedenen Gruppen. Wir denken an die in der Apostelgeschichte (Kap. 6,1) erwähnte Gruppe der ‚Hellenisten‘

und besonders an die Aufteilung der apostolischen Verkündigung in zwei verschiedene Missionen, eine judenchristliche und eine heidenchristliche, von der Paulus im Galaterbrief spricht (Gal 2,1ff)“ (S. 47). Hier folgt keine Kompromiß-Uniformität . . . , aber gegenseitige Anerkennung der beiden verliehenen ‚Gnade‘ (Gal 2,9). „Der gleiche Gott, der in der Mission des Petrus am Werke ist, um den Juden das Evangelium zu predigen, steht hinter der weltweiten Verkündigung des Paulus an die Heiden (Gal 2,9). Zum Zeichen der ‚Gemeinschaft‘ heißt es weiter (V.10), ‚reichten sie sich die Hände‘ und beschlossen eine gemeinsame Kollekte für die Armen“ (S. 48).

„Meine Ausführungen wären völlig mißverstanden, wenn man aus ihnen schließen wollte, ich hätte die Absicht, den ökumenischen Eifer zu unterdrücken, eine Art Immobilismus zu begünstigen, irgendwie einen billigen Ökumenismus zu empfehlen, weil ich eine Fusion ablehne. Ich habe diese Ausführungen vorgetragen, gerade um den heute überall wie nie zuvor festzustellenden erfreulichen Willen zur Einheit zu schützen vor Enttäuschungen und lähmenden Mißerfolgen, die sich aus der falschen Zielsetzung ergeben. Ich bekämpfe die Fusion, zunächst nicht weil ich sie für unrealistisch, utopisch halte – sie *ist* es freilich –, sondern weil mir dieses Ziel dem Wesen einer wirklichen Einheit zu widersprechen scheint. Was ich vorschlage, ist eine wirkliche Gemeinschaft“ (koinonia) „völlig eigenständiger Kirchen, die katholisch, protestantisch, orthodox *bleiben*, die ihre Geistesgaben behalten, aber nicht um sich abzuschließen, sondern um eine *Gemeinschaft* aller derer zu bilden, die den Namen Jesu Christi anrufen. Nicht ein ökumenisches Strohfeuer, sondern ein gesunder unermüdlicher Eifer soll uns nicht loslassen und uns ermuntern, neue Initiativen zu ergreifen, aber auch die kleinen Schritte nicht zu verachten, die für diejenigen, die dem falschen Ziel der Gleichschaltung nachjagen, nichts bedeuten, aber viel für diejenigen, die das wahre Ziel im Auge haben: vielerlei Gaben – *ein Geist*“ (S. 53f).

Das Toronto-Statement nach 36 Jahren: Könnte, wenn dieser Vorschlag von Oskar Cullmann Beifall finden würde, das auch eine neue Aktualität für das Toronto-Statement implizieren, auch in theologischer Hinsicht?

ANMERKUNGEN

- 1 W. A. Visser 't Hooft, Die Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen, in „Die Kirche in Gottes Heilsplan“, Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf 1948, 197.
- 2 A.a.O. 199ff.
- 3 A.a.O. 202ff.
- 4 A.a.O. 206ff.
- 5 W. A. Visser 't Hooft, Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam, Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf 1948, 63f.
- 6 A.a.O. 168.
- 7 Bruno Chenu, La Signification Ecclésiologique de Conseil Oecuménique des Eglises, Beauchesne, Paris 1972, 62 (vorhergehendes Zitat 56).
- 8 Lukas Vischer, Die Einheit der Kirche, Material zur ökumenischen Bewegung, Chr. Kaiser, München 1965, 253ff.
- 9 A.a.O. 260.
- 10 Ulrich Duchrow, Konflikt um die Ökumene, Chr. Kaiser, München 1980, 265.
- 11 W. A. Visser 't Hooft, Die ersten sechs Jahre 1948-1954, Genf 1954.
- 12 Duchrow, a.a.O. 266 (zitiert hier Chenu, a.a.O. 107-111, in Zusammenfassung).
- 13 Vgl. Anm. 11.
- 14 Evanston-Dokumente, Luther-Verlag, Witten/Ruhr 1954, 57.
- 15 A.a.O. 129-131.
- 16 Berichtband Montreal 1963, Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1963, 39.
- 17 A.a.O. 39-41.
- 18 Vissert 't Hooft, Ökumenischer Aufbruch (Hauptschriften II) 156; zitiert nach Duchrow, a.a.O. 268.
- 19 Duchrow, a.a.O. 266ff.
- 20 Hanfried Krüger, Ökumenische Bewegung 1965-1968, Beiheft zur ÖR 12/13, 1970, 320-325.
- 21 Hanfried Krüger, Leben und Wirksamkeit des Ökumenischen Rates der Kirchen, in: Harold E. Fey, Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1948-1968, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974, 5.
- 22 Vgl. Anm. 20, 236.
- 23 R. Slenczka, in: C. Andresen, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984, Band 3, 523.
- 24 Duchrow, a.a.O. 280ff.
- 25 Konrad Raiser, Löwen 1971, Beiheft zur ÖR 18/19, 1971, 226, par. 1.
- 26 A.a.O. 226, par. 3, auch bei Duchrow, a.a.O. 283.
- 27 A.a.O. 228, par. 6.
- 28 Duchrow, a.a.O. 283f.
- 29 Walter Müller-Römheld, Bericht aus Vancouver, Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1983, 79.
- 30 A.a.O. 78f.