

Dietrich Ritschl

Willem Visser't Hooft

Zeuge und Architekt der ökumenischen Bewegung



20. September 1900–4. Juli 1985. Studierte Theologie in Leiden und Selly Oak, Birmingham und promovierte über das »Social Gospel«. 1924 Sekretär des Weltbundes des YMCA, nahm 1925 an der Weltkirchenkonferenz für Praktisches Christentum in Stockholm teil. 1932 Generalsekretär der World Student Christian Federation. Ab 1938 Generalsekretär des damals entstehenden ÖRK, ein Amt, das er nach der offiziellen Gründung des ÖRK 1948 bis zu seiner Pensionierung 1966 bekleidete. 1945 organisierte er die Begegnung zwischen dem Rat der EKD und Vertretern der Ökumene, bei der das Stuttgarter Schuldbekennnis formuliert wurde.

Visser't Hooft war über Jahrzehnte der Chefarchitekt der Ökumenischen Bewegung und der Institution des ÖRK in hochgefährlichen Zeiten, ein (wenn man so will) konservativer holländischer Reformierter, ein Barthianer der ersten Stunde aber auch – via Bücher – ein Schüler R. Niebuhrs und auch des Social Gospel, – das er so kritisch analysiert hatte –, der sozialen und politischen Verwirklichung des ganz und gar nicht auf die einzelne Seele gemünzten, »ganzen Evangeliums«. Alle Zeitgenossen bezeugen, dass er trotz seiner überlegenen Intelligenz und seines beachtlichen Einflusses, auch seines Führungsstils, »demütig und bescheiden« geblieben ist, wie es in einer Quelle heißt.¹

Der Haarlemer Willem Visser't Hooft, der mittlere von drei Söhnen eines einflussreichen Anwalts und einer starken Mutter, die, wie es heißt, »ihre vier Männer sehr entschieden und mit

¹ Als großes zeitgeschichtliches Dokument kann Visser't Hoofts Autobiographie Die Welt war meine Gemeinde, München 1972, gelten.

totaler Hingabe lenkte«, der Enkel eines Parlamentsmitglieds und studierten Theologen, wuchs zwischen Bergen von Büchern im elterlichen und großelterlichen Haus auf. Dort war – »Hoch, Oranien!« – die Begeisterung für das Königshaus und die Kritik an den Sozialisten groß. Er wurde in der arminianischen Kirche der Remonstranten groß, in einem »modernistischen« theologischen Milieu. Sein Konfirmator führte ihn zu Hegel und im Schüleralter las er Spinoza, Mystiker, Agnostiker, Pantheisten und Bücher über die verschiedensten Religionen, beim Großvater holte er sich Schleiermachers Werke. Der ältere Bruder wurde Chemiker, der jüngere Arzt. Alle trieben Sport, Musik, begeisterten sich für Literatur, deutsche, französische, englische. Es war eine herrliche Kindheit in einem großbürgerlichen Haus, friedlich, inhaltsreich, alles andere als oberflächlich.

Ja, Bücher! Bei einem fliegenden Händler, »kaufte ich 51 Bücher auf einmal. Dieser Wahnsinn hatte keinerlei Methode« – berichtete er später. Heinrich Heine, Oscar Wilde, Romain Rolland, Dostojewski »und vieles andere«. Er las und schrieb Gedichte, in den schwierigsten Versformen, denen er nicht gewachsen war, wie er zugab. Es war eine Kindheit und frühe Jugend im stabilsten und saturiertesten Holland, das man sich denken kann. Königin Wilhelmina beobachtete von Ferienhaus seines Vaters aus die Manöver an der Küste. Der Vater in einem vierhundert Jahre bestehenden, literarischen, nicht ohne Humor organisierten Rhetorik-Klub, alle Familienmitglieder enthusiastisch in der Bachgesellschaft, immer wieder in Konzerten, in Museen – alles war in Ordnung, noch alles offen, Neugierde und Lebensfreude bestimmten die Brüder, die Familie und ihre gesamte Umgebung. Man fuhr in die Ferien in andere Länder, immer wieder nach Deutschland, so auch am Vorabend des Ersten Weltkriegs. »Heile Welt« wäre eine zu triviale Etikettierung, nein, es war der ganze kulturelle Reichtum, die einzigartige Liberalität der Niederlande, die sich in dieser Familie widerspiegelte, in der Christen aller Sparten, Juden, die Klassiker der Antike und der Moderne, die europäischen Nachbarn, gleich viel galten. Die alten und neuen Sprachen – er sprach fließend Deutsch, Französisch und Englisch mit dem charmanten, unverkennbar holländischen Akzent, der die Hörer weniger reizt als ein französischer oder deutscher Zungenschlag – die Sprachen waren nie eine Barriere

für ihn. Dieser Mann, der an Festen so viel überschwängliche Freude fand – seine Hochzeit später wurde 10 Tage lang mit Empfängen und Dinern gefeiert, sein Dokorexamen mit vier-spänniger Kutsche und großem Umzug – der zwischen feierlichen politischen und kirchlichen Konferenzen bis ins hohe Alter immer gerne ins Meer oder einen Fluss sprang um zu schwimmen, diesen Mann gilt es vorzustellen als einen Zeugen, vor allem als einen der Chef-Architekten der ökumenischen Bewegung.

»Erkennen Sie die Initialen G.K.B.?« fragte er mich, im Flugzeug neben mir sitzend, und zeigte auf seinen abgewetzten, kleinen Reisekoffer, den er vom 1958 verstorbenen Bischof von Chichester, George Bell, geerbt hatte. Er wusste sich ganz in der Reihe der Grossen der ökumenischen Bewegung. Und er war einer von ihnen. Ich kann diesen für die Ökumene so überaus wichtigen und wegweisenden Mann mit dem großzügigen, immer zum Lachen aufgelegten Mund und den tief liegenden Augen jedoch nicht als einen der großen, kreativen Theologen darstellen, denn das war er nicht. Zwar war er durch und durch Theologe, seine Identität als überzeugter reformierter Christ und theologisch glänzend ausgebildeter Kopf nie vergessend, auch wenn er Ghandi besuchte, oder bei Eisenhower, bei Nehru, Rockefeller, einem Machthaber im Ostblock, beim UN-Generalsekretär U Thant oder bei Sukarno im Büro saß, verhandelnd, fordernd, erklärend und schlichtend – denn dies, so scheint es mir, waren seine großen Gaben die ihn zu einem klugen, lautereren kirchlichen Diplomaten machten, vielleicht den bedeutendsten, jedenfalls den erfolgreichsten, den die ökumenische Bewegung im zwanzigsten Jahrhundert gesehen hat.

I. Beginn der ökumenischen Bewegung Kritik an konfessionellen Gräben

Die zahlreichen historischen Studien über die Vorläufer der ökumenischen Bewegung bringen klar heraus, dass Kritik an konfessioneller Verhärtung vor allem aus Enttäuschung und viel-

fältigem Defiziterleben erwachsen war. Es handelte sich dabei nicht um Denkfrüchte aus der Universitätstheologie, sondern um scharfsinnige und willensstarke praktisch-theologische und politisch-ethische Kritiken von einflussreichen kirchlichen Persönlichkeiten, die gerade nicht eine akademische Laufbahn angestrebt hatten. Wir können sie vier Feldern von Aktivitäten zuordnen:

- der Missionsarbeit, d.h. der Wahrnehmung der sinnlosen konfessionellen Konkurrenz auf dem Missionsfeld,
- den Sozialen Arbeitsgemeinschaften in den settlements in London, Berlin und anderswo,
- der Friedens- und sog. Freundschaftsarbeit angesichts des für hellsichtige Beobachter drohenden Ersten Weltkrieges
- der internationalen Christlichen Studentenbewegung, dem britischen SCM, der CSV im deutschen Sprachbereich und insgesamt der World Student Christian Federation (WSCF).

Die großen Namen von John Mott (den ich als Student noch kennen gelernt habe), Friedrich Siegmund-Schultze, von Nathan Söderblom, von Erzbischof William Temple, des schottischen Presbyterianers Joseph Oldham und dann Marc Boegner, Bischof Charles Brent aus New York und vieler anderer – gehören in diese frühe Zeit der viergegliederten Vorstufe der ökumenischen Bewegung. »Movement« – Bewegung, das ist das richtige Wort, denn es handelte sich in diesen vier Aktionsfeldern natürlich nicht um festgefügte Organisationen oder gar Konfessionen. Sie formierten sich erst langsam zu interkonfessionellen Vereinigungen und Arbeitsgemeinschaften, deren Konturen später in der »Bewegung für Praktisches Christentum« (Life and Work) und in anderen Teilen der sich etablierenden Ökumene wiedererkennbar sind.²

² Die Dissertation von Barbara Fink-Stöve für die frühe Zeit, sowie die Heidelberger Habil.-Schrift von Wolfram Weisse für den späteren Weg von »Life and

Wir können diese Bewegungen – an denen schon einige Orthodoxe teilnahmen, aber noch keine Vertreter der röm.-kath. Kirche – sowohl in die Landkarte der Konfessionen als auch in die der großen theologischen Strömungen der Zeit von ca. 1890 bis 1925 einzeichnen und zwar derart, dass wir sie sozusagen wie Folien übereinanderlegen.

Die konfessionelle Gesamtsituation lässt sich bekanntlich – mit allen Nachteilen eines solchen Schemas – wie ein Baum darstellen. Mit Augustin der im Westen wachsende Stamm neben den byzantinischen und orientalischen Ostkirchen, durch das westliche Mittelalter und die sog. Vorreformatoren auf das 16. Jahrhundert zuwachsend in die Zeit der Reformation, aus der fünf Kirchen bzw. Konfessionen oder Gruppen entstanden: die römisch-katholische (nach dem Konzil von Trient teilweise neu organisiert), die anglikanische, die lutherischen, die reformierten (aus ihnen die englischsprachigen Presbyterianer), sowie die Gemeinden und Kirchen des sog. linken Flügels der Reformation.³ Visser't Hooft jedoch sah den klassischen »Baum« der Konfessionen noch als sein Arbeitsfeld an.

Innerhalb der reformatorischen Kirchen sowie der anglikanischen Kirchenfamilie (die sich nur begrenzt und zögernd reformatorisch nennen wollte und will) stellte sich damals die alte Spannung zwischen der konservativen und liberalen Richtung der Theologie neu dar als unüberbrückbare Differenz zwischen – wie Visser't Hooft es nennt – »eschatologisch oder jenseits bezogenen und evolutionistischen oder diesseitsbezogenen Vorstellungen vom Reiche Gottes«. Zur ersten Richtung gehörten die Erweckungsbewegungen sowie konservative Strömungen in protestantischer Theologie, zur zweiten die einflussreiche Bewegung des »Social Gospel«, besonders in den USA, jedoch mit Parallelen auf dem Kontinent.

Work« sind hier zu nennen; für die deutsche Szene ist die damalige hochinteressante Zeitschrift »Die Eiche« 1913–33, eine Fundgrube.

³ Dieser »Baum«, in den man für das 18. Jahrhundert noch die Methodisten und das 19. die Altkatholiken einzeichnen kann, ist heute in dieser schematisch klaren Weise nicht mehr zu zeichnen, weil die Konturen der neuen Kirchen in Afrika und Asien, der charismatischen Großgruppen in Lateinamerika und der millionenstarken evangelikalischen und fundamentalistischen Bewegungen in den USA sowie in Asien sich mit den damaligen Ästen des Baumes nicht mehr gleichsetzen lassen.

Während Visser't Hooft im Studium noch »konventionelle«, historisch ausgerichtete Theologie gelernt hatte, sah er jetzt in dieser Spannung sein eigentliches Thema. Er schrieb eine Dissertation über »Die Hintergründe des Sozialen Evangeliums in Amerika« (Leiden 1928), eine Arbeit, die kurz nach ihrem Erscheinen von Dietrich Bonhoeffer benutzt wurde. Die ersten Zeichen einer Einwirkung von Reinhold Niebuhr sind bereits sichtbar; er war für ihn der »Kämpfer für soziale Gerechtigkeit und zugleich ein scharfer Gegner des Sozialen Evangeliums«. Hatte er die Antwort auf die Frage, wie der Graben zu überwinden sei? Das Thema blieb für Visser't Hooft ein Leben lang bestimmend: Kirche und Welt – Evangelium und Gesellschaft. Den deutschen Theologen warf er die Tendenz zur Trennung von Theologie und Politik vor, die »säuberliche Scheidung zwischen Christentum und politischen oder sozialen Fragen«, und klammerte sich an die wenigen, die hier nicht einstimmten. Die Amerikaner aber bauten für ihn »Luftschlösser, die mit der harten geschichtlichen Wirklichkeit kaum etwas gemein hatten«. Er warf ihnen eine »Romantisierung des Menschen« vor, »...dass sie im Einklang mit Präsident Wilsons Idee, die Welt für die Demokratie sicher zu machen (to make the world safe for democracy) versuchte, auch Gott für die Demokratie sicher zu machen«.

Die Spannung innerhalb der Theologie, ja, in den christlichen Kirchen, war schon gegen Ende seiner Studienzeit durch den Einbruch von Karl Barths Denken in sein eigenes und das einiger seiner Freunde deutlich geworden. Die christliche Studentenbewegung enttäuscht ihn in dieser Hinsicht noch, aber umso mehr engagierte er sich. 1924 wurde er Sekretär des Weltbundes des CVJM mit Sitz in Genf. 1925 nahm er in dieser Eigenschaft als jüngstes Mitglied an der großen Weltkonferenz von »Life and Work« in Stockholm teil. 1933 sollte er in dieser Laufbahn weiter aufsteigen und wurde Generalsekretär und 1936 Vorsitzender der World Student Christian Federation (WSCF).

Genauer besehen waren das einflussreiche Posten. Genf war nun seine neue Heimat geworden. Es war die Zeit der Völkerbundproblematik, der Kriegsschuldfrage Deutschlands nach Versailles, des Briand-Kellogg-Paktes 1928 mit der Ächtung des Krieges, der lange anhaltenden Störung der Beziehung zwischen französischen und deutschen Christen und Kirchen in der soge-

nannten Friedens- und Freundschaftsarbeit, des japanischen Angriffs auf Shanghai 1932, der Folgen der Weltwirtschaftskrise und der Erneuerung der Wirtschaftsordnung in den USA. Visser't Hooft nahm diese Ereignisse nicht allein am Schreibtisch wahr. Er bereiste ganz Europa, auch den europäischen Osten, die USA, Asien. In Indonesien besuchte er den holländischen Generalgouverneur, den liebenswürdigen Onkel seiner Frau, und sagte ihm das Ende des holländischen Kolonialismus voraus. Er begann, realen Einfluss auf wichtige Persönlichkeiten zu nehmen.

Es war aber auch die große Zeit des SCM, zumindest in den britischen Teilen der Erde. Während auf dem Kontinent – bis heute – Studien- und Berufszeit voneinander abgegrenzt sind, wissen sich anderswo Politiker, Wirtschaftsleute, Universitätspräsidenten und Bankiers, Künstler und Militärs, wenn sie auch nur erste Kontakte mit der Kirche im SCM oder der WSCF gemacht hatten, oft ein Leben lang diesen Kreisen und Organisationen verbunden. In England waren die Swanwick-Konferenzen, (die ich in den frühen fünfziger Jahren noch kennen lernen konnte), ein wahrer »think tank« christlicher Intellektueller aus allen möglichen Ländern. Es gab Publikationen, Zeitschriften (»Student World«) und einen renommierten Verlag, die SCM-Press, die bis heute besteht.

Die große Ausstrahlungskraft ließ erst in den sechziger Jahren nach. Visser't Hooft war für viele in diesen Organisationen ein Vorbild. Zu den Mitgliedern zählten nun auch Orthodoxe aus verschiedenen Ländern und viele Christen aus Asien. – Eine der Hauptquellen für unsere Kenntnis der politischen und theologischen Analysen, kirchlichen Vermittlungskonzepte, Berichte, Kontroversen und Thesen Visser't Hoofts sind die Zeitschriften »Student World« und später »Ecumenical Review«. Unermüdlich veröffentlichte er dort seine Tagungs- und Gesprächsbeiträge, Protokolle von Verhandlungen mit Politikern und Staatsmännern, kritische Kommentare.

II. Welche Theologie kommt vor Kriegsbeginn zur Bewährung?

Welche theologischen Konzepte regulierten Visser't Hoofts Aktivitäten in dieser Zeit? Es war der Anfang der Hitler-Herrschaft und des Kirchenkampfes. Die Freundschaft mit Karl Barth intensivierte sich, die mit Joseph Oldham blieb für viele Entscheidungen zentral, auch der Respekt vor der väterlichen Figur John Motts, die enge Beziehung mit Marc Boegner, die wachsende Freude an der Verlässlichkeit und dem Rat von George Bell, Pierre Maury, die Kontakte mit Dietrich Bonhoeffer, mit Adam von Trott zu Solz, der schon als Student im Hause Visser't Hooft wohnte. Der Rahmen war durch diese Persönlichkeiten abgesteckt. Aber welche theologischen Wege sollten eingeschlagen werden?

Sein Thema war und blieb die Ekklesiologie, die Lehre von der Kirche, ihrem Auftrag in der Gesellschaft, immer verbunden mit J. Oldhams vehementer Betonung der Sozialethik. Es gab für ihn nur eine Kirche, in Christus begründet, wenn er auch ein Leben lang auf der historisch und sozial bedingten Eigenständigkeit der Konfessionen beharrte. Diese Begründung war nicht trinitarisch, sie war strikt Christus-bezogen, christologisch. Der Einheitsgedanke war somit für ihn theologisch begründet, wenn ihm auch das praktische Funktionieren, mithin die funktionale Seite der Ekklesiologie, das vordringliche Problem und Aufgabenfeld war. Seine Diktion war die seiner Zeit: »Herrschaft Christi«, »Christus Herr der Geschichte«, die Kirche als »Missionsgemeinschaft« (ein Ausdruck, den er von einem chinesischen Christen hörte), »Auftrag«, »Botschaft«, »Gehorsam«, u.a. Und er konnte diese Ausdrücke – die uns heute nicht mehr so leicht über die Lippen gehen – gegen »Heidentum« und »Neuheidentum« abgrenzen. Die Grundbegriffe kamen aus seiner reformierten Tradition, auch aus der Sprache Barths. Das Studium der Bibel wollte er, wie es damals in ökumenischen Kreisen und in vielen Gemeinden üblich war, in deduktiver Weise betreiben: Man suchte in der Bibel Stellen und Verse, die zu unsern heutigen Problemen etwas sagen können. Dahinter zeigt sich ein versteckter »Biblismus«, den wir heute in unsern Großkirchen

weniger finden als damals. In diesem Sinn hat Visser't Hooft auch gepredigt. Er hat seine krasse Ablehnung etwa des Neutestamentlers E. Käsemann nicht verheimlicht, er fürchtete, dieser würde mit seinen Beobachtungen über die verschiedenen Traditionsstränge, die mit den Büchern des Neuen Testaments anheben, die biblisch begründete Einheit der Kirche unterhöheln. Und an dieser biblischen Rückbeziehung lag ihm alles. Er wusste sich im Verständnis des Auftrags der Kirche mit der »Barmer Theologischen Erklärung« einig. Er verband aber, mehr noch als die deutschen Theologen der Bekennenden Kirche, sondern eher im Sinn von Dietrich Bonhoeffer, diese Überzeugungen mit den Zielsetzungen des Friedensauftrags der Kirche. Diese Friedensarbeit, verbunden mit der Kommission für gerechten und dauerhaften Frieden, mit den Konferenzen in Oxford und Edinburgh 1937, war integraler Teil seiner Ekklesiologie. Den Vorwurf, den man seit den Arbeiten von Klaus Scholder und anderen Zeitgeschichtlern hört, die Bekennende Kirche sei vornehmlich an der Verkündigungsfreiheit der Kirche interessiert gewesen, könnte jedenfalls gegen Visser't Hooft nicht geltend gemacht werden.

Mit unwahrscheinlicher Energie und Zähigkeit betrieb Visser't Hooft diese Umsetzung theologischer Einsichten und Überzeugungen über die Aufgabe der Kirche in vertrauensbildende Maßnahmen zwischen den Kirchen. Damals wurden die orthodoxen Kirchen als ökumenische Partner entdeckt. Das bestätigte für den kommenden Generalsekretär der Ökumene – seit 1938 (Utrecht) war er für dieses zukünftige Amt designiert – seine reformatorischen Grundüberzeugungen: Gott führte die Kirche auf ihrem Weg zur Verwirklichung der Einheit, die Kirche soll Gottes Spuren folgen, seine Wege nachzeichnen. Die konfessionelle Eigen gestalt der Kirchen soll jedoch unberührt bleiben. Darin blieb er ein innerkirchlicher Pluralist, wenn dieser Ausdruck so verwendet werden kann. Ein pluralistisches Religionsverständnis war ihm fremd. Er respektierte an Menschen anderer Religionen und Ethnien ihr Menschsein, nicht ihre Zugehörigkeit zu einer eventuell direkt oder indirekt mit dem Christentum vergleichbaren Religion.

III. Theologische Diplomatie in Krieg und Nachkriegszeit

Bis zum Beginn des Krieges kann Visser't Hoofts Arbeit als Fortsetzung und Ausführung der Aufgaben der ökumenischen Konferenzen seit Stockholm (1925) bezeichnet werden. Im Krieg kamen drei neue Dimensionen hinzu:

- die Koordination der Flüchtlingsarbeit der Kirchen außerhalb Deutschlands,
- die Verbreitung von Informationen über die beginnende Vernichtung des jüdischen Volkes und Anstrengungen zu politischen Gegenmaßnahmen,
- Kontakte mit dem deutschen Widerstand und Verhandlungen in Großbritannien und den USA darüber sowie über die verantwortliche Gestaltung der Zeit unmittelbar nach dem Krieg.

Diese Jahre waren die »konferenzlose« Zeit der Ökumene, und sie ist gerade aus dieser Zeit erstarkt hervorgegangen. Visser't Hoofts unvergleichbar reiche Erfahrungen bei Besuchen auf allen Kontinenten, seine zahllosen Kontakte und Freundschaften sowie der Respekt, den er bei etlichen der Weltpolitiker hatte und ausnützte, kamen voll zum Tragen. Sein Gerechtigkeitsgefühl und sein kritischer Verstand dirigierten ihn ebenso wie sein biblisch begründeter, einfacher Glaube. Er glaubte nicht an das Gute im Menschen, sondern an die Güte, Führung und Weisheit Gottes. Er schrieb kritisch, bittend und protestierend kluge Briefe an Präsidenten, Könige und Generäle. Er suchte etliche dieser Machthaber persönlich auf. Im Genfer Büro liefen die Fäden zusammen. Den Geheimdienst in Bern unterrichtete er laufend über seine Kontakte, Gespräche und Unternehmungen. D. Bonhoeffer sowie A.v.Trott und manche andere Besucher aus Deutschland waren unauffällig bei ihm. Er durchschaute die komplexe Situation im Kirchlichen Außenamt in Deutschland, gab auch einigen schillernden und zunächst unentschlossenen Persönlichkeiten in den deutschen Kirchen vorsichtigen Kredit

und lenkte manche so auf richtige Bahnen.⁴ In schwierigen Fragen konsultierte er Karl Barth. Die Freundschaft litt nicht darunter, dass er sich damals und später auch von einigen Positionen Barths distanzierte. Visser't Hooft hatte in diesen Krisenjahren etwas von einem frommen, schlaunen Fuchs.

Auch die Nachkriegszeit war zunächst nicht durch ökumenische Konferenzen gekennzeichnet, sieht man von seinem denkwürdigen Besuch in Deutschland ab, der zur »Stuttgarter Schulderklärung« vom Oktober 1945 führte. Aber auch bei der bald beginnenden Epoche der »Konferenz-Ökumene«, Amsterdam 1948, Toronto 1950, fehlten den Verantwortlichen theologische Modelle für die institutionelle Gestaltung der ökumenischen Bewegung. Diese mussten aus der Arbeit der Studienkommissionen und großen Konferenzen erst herauswachsen. Frühe Vorbilder waren freilich Edinburgh 1910, Stockholm 1925, Oxford 1937 gewesen. Sie alle konnten sich wenig auf die Ergebnisse der Universitätstheologie zurückgreifen, obgleich wichtige Gestalten wie A. Deißmann, Martin Dibelius und die gelehrten Briten sich persönlich engagiert hatten.

Die große Reihe der Konferenzen und sog. Weltkonferenzen wird heute nicht selten von Universitätstheologen in Deutschland oder in den USA als Konferenz- oder »Konsens-Ökumene« etwas abschätzig eingestuft. Prinzipiell scheinen mir folgende sechs Schwierigkeiten für jede der ökumenischen Konferenzen mitbestimmend zu sein:

- Der Öffentlichkeitscharakter; während akademische theologische Bücher von vergleichsweise wenigen gelesen werden, sind Konferenzen vielen Tausenden einschließlich den Medien international (auch in mehrere Sprachen übersetzt) vor Augen.
- Die eingeschränkte Äusserungsfreiheit der Delegierten: in wessen Namen sprechen sie? Inwieweit gibt es überhaupt korporative Meinungsbildung?

⁴ Einige blieben unbelehrbar, wie Bischof Heckel, andere, wie Hans Schönfeld nicht, der zwielichtige Eugen Gestenmeier stieß immerhin in später Stunde noch zum Kreisauer Kreis um Helmuth v. Moltke.

- Welchen Wert, oder: welche Halbwertszeit haben die aus Konferenzen stammenden Deklarationen?
- Die praktische Schwierigkeit: inwieweit können sich die Delegierten vor den Konferenzen voll informieren; oft wird ihnen eine Überfülle an Material präsentiert.
- Welche Rückwirkung haben die Konferenzergebnisse auf die Kirchen der Delegierten?
- Letztlich: freilich kann Wahrheit, christliche Wahrheit, nicht durch Mehrheitsbeschluss festgestellt werden; kirchliche Konferenzen/ Synoden sind keine Parlamente (auch diese können nur über Gesetze, über Vorgehen und Handlungsrichtlinien entscheiden). Wenn trotzdem in ökumenischen Konferenzen durch Abstimmung Mehrheiten entstehen, was gelten Minderheitspositionen?

Visser't Hooft war ein Meister im Verstehen dieser Klippen und Schwierigkeiten. Er hat sich darüber nicht nur privat, sondern in ungezählten Berichten, Analysen und Artikeln geäußert und die Beteiligten im besten Sinn des Wortes immer wieder »belehrt«. Nie erleben wir ihn in seinen Berichten als Agitator, nie präskriptiv und fordernd; vielmehr bedient er sich der geheimnisvoll wirksamen Waffe – wenn man es eine Waffe nennen soll – der deskriptiven Sprache. Er sah immer mit höchstem Realismus und in großer Nüchternheit, wofür die einzelnen Kirchen, Gruppen und Minderheiten stehen, was man ernst nehmen soll, was unmöglich übergangen werden darf – gerade auch Politikern und Nichtchristen gegenüber ist dies unverrückbar seine Sprechweise. Und gerade darin kommt das christliche Bekenntnis deutlich ans Licht. Er kann in nüchtern-deskriptiver Sprache mehrere sich widerstreitende Positionen innerhalb der Kirche ernst nehmen und darstellen und dabei dem Übergewicht dessen, was er für wahr hält, durchaus das letzte Wort lassen. Diese – man kann fast sagen, hier läge seine theologische Genialität und Weisheit – Weise des Umgangs mit komplexen Situationen unterschied ihn auch nicht selten von seinen nächsten Lehrmeistern wie Karl Barth oder William Temple.

Theologische Modelle fehlten auch als Vorbilder für die Entscheidung, welches Bekenntnis und welche Lebensgestaltung von den neu um Aufnahme in den Ökumenischen Rat nachsuchenden Kirchen in Afrika und Asien erwartet werden könnte. Sollten es die bewährten europäischen sein, und wenn nicht, welche? Können Kirchen Aufnahme finden, die nur Einheimische akzeptieren und Andersrassige oder Angehörige bestimmter Kasten faktisch ausschließen? Können Kirchen aufgenommen werden, die entweder gar keine Bekenntnisgrundlage oder eine solche haben, die den Kirchen der Ökumene inhaltlich fremd sind? Der für Visser't Hooft neu beginnende Kontakt mit der römisch-katholischen Kirche, später auch der Beitritt der orthodoxen Kirchen zum ÖRK, stellte freilich diese Fragen in einen größeren Zusammenhang. Um es noch einmal klar zu sagen: Eine Überkirche oder ein Zusammenschluss aller Kirchen oder eine Konsens aller Theologien schwebte Visser't Hooft nie vor. In seinem Denken war schon die spätere Formel von der versöhnten Verschiedenheit angelegt. Die heutigen Kritiker der sog. Konsens-Ökumene sollten das klarer sehen.

In der seit Amsterdam 1948 und Toronto 1950 bestehenden Ökumene waren die Grundlagen für die Behandlung dieser Fragen und die Gestaltung der Beziehungen zu den historischen Großkirchen gelegt. Mit dem Beginn der Ost-West-Spaltung in Europa entstanden aber neue Situationen für die Kirchen in Osteuropa. Zumindest die protestantischen Kirchen in den neuen kommunistischen Ländern wiesen bald erhebliche innere Spannungen auf. Die für die Kirchen zuständigen staatlichen Stellen suchten die Kontakte mit dem Westen zu unterbinden oder auf wirklich oder vermeintlich regimehörige Kirchenleute einzuschränken. Ferner versuchten sie, alle Kirchen in die sowjetische Friedenspropaganda einzuspannen. Visser't Hooft hat mit untrüglichen Urteil über viele Jahre äußerst schwierige kirchendiplomatische Anstrengungen unternommen, die ihm Kritik eintrugen aber auch etliche Erfolge brachten. Kritisch war vor allem die Zeit der Suez-Krise und des Aufstandes in Ungarn 1956. Er konnte Vertrauen zwischen Kirchen sowie zwischen einflussreichen und autoritären Kirchenleuten fördern und konnte nicht selten sowohl ihnen sowie den Funktionären in den östlichen Ländern als auch Politikern im Westen, besonders in den USA,

seine durch und durch theologisch reflektierte Linie klar machen und wichtige Entscheidungen herbeiführen.⁵ Er sprach immer davon, dass er ohne die ständige kritische Beratung des Freundes George Bell dies nicht hätte leisten können.

IV. Die christologische Konzentration der Nachkriegsökumene

Visser't Hooft hat nach Kriegsende noch zwanzig Jahre lang den Weg des ÖRK bestimmt und noch weitere zwanzig Jahre – bis zu seinem Tod 1985 – seinen Nachfolgern ihre Arbeit nicht ganz leicht gemacht. Das Kleid, in das sie zu schlüpfen hatten, war für sie etwas zu groß gewesen, und er selber konnte sich nicht gut zurückhalten. In seine aktive Zeit fallen die großen Generalversammlungen des ÖRK und die zahlreichen Weltkonferenzen, Konferenzen und ungezählten Treffen der Studienausschüsse. Er reiste unermüdlich, publizierte – auch ein Buch über den Maler Rembrandt –, sprach an Universitäten und in Kirchen vieler Länder.

Nicht nur sein Denken, auch die Grundrichtung der ökumenischen Gremien und Konferenzen seiner Zeit waren christozentrisch. Erst mit der Vollversammlung in Vancouver 1984 wurden neue Generalthemen wie »Schöpfung« und »Haushalt Gottes« sowie der Versuch, die Trinitätslehre aus ihrem akademischen Versteck herauszuholen, hörbar. Vorher waren alle Oberthemen auf Jesus Christus als Zentrum des Glaubens und der Theologie ausgerichtet.

Es wäre zu viel gesagt, wollte man behaupten, die neue Herausarbeitung der Trinitätslehre widerstreite der klassisch-ökumenischen Christozentrik. Visser't Hooft hätte die neuen Bemühungen begrüßt, schon, weil er sie auf einer Linie mit seiner reformierten Tradition gesehen hätte. Aber die neue Israel-

⁵ Ich habe manche dieser Persönlichkeiten in den sechziger Jahren und danach in der Sowjetunion, der Tschechoslowakei und in Ungarn kennen gelernt und bin im Ganzen mit der heute nicht selten geübten kritischen Beurteilung der Stellung der Kirchen in den kommunistischen Ländern in diesen Jahrzehnten nur teilweise einig.

Theologie, d.h. die nicht zuletzt in Holland, dann in den USA und in Deutschland, auch in der römisch-katholischen Theologie entwickelte gänzlich neue Sicht des Verhältnisses von Juden und Christen, hat es schwer, in einer christozentrischen ökumenischen Theologie einen Platz einzunehmen. Bei Visser't Hooft, nicht anders als bei Karl Barth, waren alle Weichen auf eine solche Israel-Theologie gestellt. Beide waren als Mahner aufgetreten, die Beziehung Israel/ Kirche, Juden/ Christen neu und selbstkritisch zu durchdenken. Aber beide haben keine eigentliche Israel-Theologie, wie man sie heute nennt, ausgestaltet. Es ist zu früh vorauszusagen, ob diese theologische Sicht – es ist weitgehend eine Einladung zu einem neuen Selbstverständnis der Christen – der klassischen Christozentrik Hemmnisse bieten wird. Jedenfalls war für Visser't Hooft eine Lösung dieser Frage noch weit entfernt. Zu nah war ihm die Situation der Verfolgung und Vernichtung der Juden und die damals so dringend notwendige Hilfeleistung seitens der Kirchen sowie der ehemals christlichen westlichen Länder, die wahrlich allzu schwach ausfiel. Er sah die Frage der Beziehung Juden/ Christen noch weitgehend in diesem Horizont und nicht als neues exegetisches und systematisch-theologisches Aufgabenfeld.

In den Gremien des ÖRK sind heute zu Recht neue Großthemen formuliert worden: Konziliarität, Koinonia, Haushalt Gottes, Gerechtigkeit und Frieden, Überwindung der Gewalt und das unübersetzbare »integrity of creation« und andere mehr, die zum Teil auf die Gedanken und Diktion Visser't Hoofts zurückgehen, die aber heute neu mit Inhalt und auch mit offenen Fragen gefüllt werden. Bei Visser't Hooft war vieles sozusagen geschlossen, gesichert, was uns heute als offen erscheint. Er gehörte zur Generation, für die der Hintergrund einer verlässlichen Dogmatik, eines festgefügteten Netzwerks biblischer Wahrheit letztlich noch für möglich gehalten wurde. Heute haben viele von uns einen stärkeren Sinn für das Fragmentarische und Experimentelle des christlichen Glaubens, und manche sehen es im Zusammenhang der offenen und unheilbaren Wunde der Beziehung der Kirche zu Israel, der Christen zu den Juden. Wie gesagt, Visser't Hooft war sehr offen für letzteres, nicht aber für ersteres. Seine Weise die Christozentrik als Leitstern zu sehen, befreite ihn von vielen Fragen, die wir heute haben.

V. Was Visser't Hooft uns heute sagen und wir ihn fragen würden

Gegen Ende seines Lebens hörte ich Visser't Hooft öfter seiner Verwunderung Ausdruck geben, dass für uns heutige die Fronten der großen Probleme nicht mehr so eindeutig und klar sind. Er hatte, trotz der Erfahrung des Elends, Schreckens und der verbrecherischen Diktaturen, mithin des Kirchenkampfes in Deutschland sowie der Krise der Kirchen in Osteuropa, eine – wenn man so will – »sieghafte« Zeit der christlichen, insbesondere der reformatorisch gesteuerten Theologie erlebt. Sie hatte, verantwortlich betrieben, die Chance, das Letzte und Richtige zu sagen. Die Barmer Erklärung ist ein Beispiel und hat gewaltigen Einfluss gehabt. Die orthodoxen Kirchen traten dem ÖRK bei, zugleich entstanden neue Kirchen in Afrika und Asien, die Ökumene umgriff sie hilfreich, sie brachten neue Einsichten, auch neue Frömmigkeit und die Chancen neuer Aufgaben.

Wir leben heute nicht mehr in dieser Zeit. Der ÖRK umfasst nur noch einen Teil der klassischen Kirchen. Die Stimmen aus dem Vatikan sind nicht mehr ermutigend, eher irritieren sie und lösen Ängste aus, bei Katholiken und anderen. Die Selbsteinschätzung der Orthodoxen hat sich seit dem Zerfall der kommunistischen Regime geändert, somit auch ihre Beziehung zum ÖRK, der nun aufs Neue mit westlichem Denken in eins gesetzt wird.

Visser't Hooft würde uns dies alles heute nicht sagen müssen, denn wir sehen es selber und nennen es oft – etwas oberflächlich und unscharf – eine »Krise der Ökumene«. Er würde uns zeigen, dass die Probleme tiefer liegen und dass mit unserer westlichen Selbsteinschätzung und der Verkenning der Notwendigkeit eines Umdenkens im großen Stil in Wirtschaft, Politik und eben in den Kirchen wir zum Teil selber Schuld sind an den Reaktionen aus dem Vatikan und den Ostkirchen. Auch das rasante Anwachsen der antiökumenisch gesinnten neuen, ultrakonservativen oder charismatischen, ursprünglich aus dem Protestantismus erwachsenen Kirchen und Bewegungen ist nicht ohne die Enttäuschung über die klassische Theologie unserer westlichen Kirchen und

Hochschulen zu erklären. Ich kann mir vorstellen, dass Visser't Hooft uns sagen würde:

– Die Erweiterung der Christozentrik auf trinitarische Begründungen und die Ausweitung auf Ökologie, ein neues Verständnis von Schöpfung und Natur und auch die Neufassung der in der Ökumene unverzichtbaren Konsens-Konzepte könne er voll gut heißen.

– Die sozialetischen Neuansätze, das Programm zur Überwindung von Gewalt, das Streben nach einer gerechten Weltwirtschaftsordnung, (in der es wohl Kapitalismus, aber keinen Kapitalismus ohne Ethik gibt), die Friedensarbeit, die Erklärungen (auch des Papstes) zur Irak-Krise – all dies sei völlig in seinem Sinn.

– Die neben dem ÖRK-Dialogprogramm mit den Weltreligionen entstandene »Theologie der Religionen« jedoch zeige starke pluralistische Grundüberzeugungen, die der christlichen Theologie nicht entsprechen. Die gemeinsame Schnittmenge des Christentums mit den Weltreligionen sei sehr klein oder bestünde gar nicht. Die Zielsetzung einer »Grossen Ökumene« aller Religionen sei nicht sinnvoll.

– Die neuen Ansätze zu einer Entfaltung einer »Theologie des Heiligen Geistes« seien ausbaufähig und sollten weitergedacht werden.

Solche Äusserungen Visser't Hoofts sind vorstellbar, zum Teil sind sie schon bei ihm zu finden. Im Gegenzug könnten wir ihn fragen, wie er seine exklusivistische Haltung im Hinblick auf die Beziehung der christlichen Kirche zu den Weltreligionen – die ich im übrigen teile – so ausformulieren könnte, dass der Respekt vor anderen Religionen nicht gemindert und die Bereitschaft, von anderen Religionen zu lernen, nicht verneint wird. Wir könnten ihn nach dem Verhältnis von Evangelium und Geschichte fragen, also nach dem Sinn und der Wahrheit der lapidaren Thesen von Christus als »Herrn der Geschichte« aus den fünfziger bis siebziger Jahren der Ökumene. Und weiter würden

wir fragen, welche Wege er gehen würde, um den Fundamentalismus, – den gefährlichsten Feind der christlichen Kirche – zu dämpfen und letztlich mit biblisch-theologischen Kräften aus den Angeln zu heben. Wir könnten ihn fragen, ob ein Kraut gewachsen ist gegen das unsägliche Hochspielen der sog. Ämterfrage in nahezu allen christlichen Kirchen im Kontrast zum Gewicht ihrer gottgewollten, wunderbaren Mission in einer sich selbst zerfleischenden, weithin sinnentleerten und höchst gefährdeten Welt.

Literatur

Fink-Stöve, B.: Der Weg zur Bewegung für Praktisches Christentum (Life and Work), Bern 1985.

Visser't Hooft, W.: Die Welt war meine Gemeinde, Autobiographie, München 1972.
Weisse, W.: Praktisches Christentum und Reich Gottes. Die ökumenische Bewegung Life and Work 1919–1937, Göttingen 1991.