

Gehorsam sich einzusetzen bereit sind, wirst Du Dich erinnern müssen an das, was Du andere gelehrt hast: Daß der Segen Gottes und seines Christus dennoch sicher ist und daß am Ende der Tage das heilige Jerusalem so schön und herrlich von Gott herabkommen wird, wie uns im vorletzten Kapitel der Heiligen Schrift der Seher Johannes beschreibt. Diese Erinnerung, die ja mehr eine Vorausschau ist, möge Dich geleiten und Dir immer von neuem Mut und Gewißheit geben darüber, daß ein langes Leben „unter dem einen Ruf“ bei Gott gesegnet ist, in sich und für andere.

Ich grüße Dich in alter, dankbarer, brüderlicher Verbundenheit

Dein

Hans Heinrich Harms

Visser't Hooft als ökumenischer Theologe im Lichte seiner Dissertation

W. A. Visser't Hooft zum 80. Geburtstag gewidmet

VON HENDRIKUS BERKHOF

Über Visser't Hooft als Theologe ist meines Wissens wenig geschrieben worden. Das läßt sich zum Teil gut verstehen. Er hatte ja eine ganz andere Stellung als ein theologischer Universitätsprofessor, und er hat nie den Eindruck erwecken wollen, ein origineller Theologe zu sein. Im Gegenteil, immer wieder hat er seine Abhängigkeit in theologischen Sachen betont, ja öfters sogar überbetont. Das hat wohl sehr dazu beigetragen, diese Seite seines Wesens und Wirkens im Schatten zu lassen — was um so leichter möglich war, weil so viele andere Seiten seiner Lebensarbeit in erster Linie eine volle Beleuchtung verdienen.

Und doch darf es dabei nicht bleiben. Mehrere, vielleicht wohl viele, theologische Fakultäten haben ihn (vergeblich) für einen, meist wohl ökumenischen, Lehrstuhl zu gewinnen versucht. Man hielt ihn also auch innerhalb der Zunft gewiß für „professorabel“. Seine eigene Bescheidenheit in dieser Hinsicht kann daher bestimmt nicht als ein objektives Urteil angesehen werden. Gewiß, Visser't Hooft ging auf systematisch-theologischem Gebiet eklektisch vor. In seiner Stellung hatte weder er selbst noch seine Umgebung ein Bedürfnis nach individualistischen Originalitäten, wie sie von Universitätsprofessoren erwartet werden. Jedoch, in der Wahl seiner

„Autoritäten“ zeigte sich ein deutliches theologisches Anliegen, aber auch diesen Autoritäten folgte er in kritischer Distanz. Seine Methode war eklektisch, aber ein Eklektiker im landläufigen Sinne ist er nie gewesen. Er war ein selbständiger Denker, der in eigener Weise zusammenfügte, was er in anderen als Wahrheit empfand. Die andere, und wohl wichtigste und wirkungsvollste, Seite seiner Originalität lag in der Weise, in der er seine Einsichten funktionalisierte, was in seinem Fall bedeutete: sie als Bausteine für eine neue ökumenische Theologie über die Grenzen der Konfessionen und Kontinente hinaus zusammenfügen. Viele seiner veröffentlichten Vortragsreihen legen davon Zeugnis ab. Aus Erfahrung weiß ich, daß sie immer noch sehr hilfreich sein können, besonders wegen ihrer Verbindung von historischen und systematischen Gesichtspunkten. Kaum weniger wichtig, auch vom theologischen Gesichtspunkt her, sind viele Einzelreden und Ansprachen auf ökumenischen Tagungen. Im deutschsprachigen Gebiet darf man sich glücklich preisen, daß Hans Jürgen Schultz diese kleineren und oft nicht leicht zugänglichen Studien (zusammen mit Abschnitten aus größeren Vortragsreihen) gesammelt und übersetzt hat. Es ist eine zweibändige Ausgabe: I Die ganze Kirche für die ganze Welt, II Ökumenischer Aufbruch.¹ Vieles darin ist immer noch zu wenig ausgenutzt. Eine Studie über Visser't Hooft als Theologe scheint mir längst fällig zu sein.

Ich möchte hierzu einen Anstoß geben, indem ich die Frage stelle, in welcher Epoche es bei Visser't Hooft zur Bildung seiner theologischen Grundanschauungen kam und wie diese in ihrer ersten Gestalt ausgesehen haben. Die erste Hälfte dieser Frage hat er selbst in seiner Autobiographie, besonders in den Kapiteln 2-4, gegeben.² Daraus ergibt sich, daß die Jahre 1922-24 entscheidend waren. Die erste große Rolle spielte dabei der geistige Austausch im „Niederländischen Christlichen Studentenverein“ (NCSV), wo ein begabter Nichttheologe (N. Stufkens) schon im Jahre 1922 begeistert die zweite Auflage von Barths „Römerbrief-Kommentar“ vorstellte. Für Visser't Hooft wie für so viele andere in der jüngeren Theologengeneration wurde diese Lektüre zum Schock der Erkenntnis, obwohl es noch mehrere Jahre dauern sollte, ehe für ihn diese Erkenntnis der Punkt der Inspiration und der Integration für seine vielen anderen Erfahrungen wurde. Diese Erfahrungen begannen, als er in den Genfer Stab des Weltbundes der YMCA's berufen wurde. Zu seinem Referat gehörte die Arbeit unter den Schülern an Oberschulen, vor allem in Deutschland und Skandinavien. Das brachte ihn in enge Berührung mit zwei fast völlig entgegengesetzten Welten. Vorstand und Stab des Weltbundes waren von amerikanischen Christen beherrscht, welche fast alle Anhänger des Social-Gospel-Movement

waren. Diese Bewegung war in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts vorherrschend im amerikanischen Protestantismus. Aber ihre große Blütezeit war schon vorüber. 1918 starben kurz nacheinander der Anfänger der Bewegung, Washington Gladden, und ihr größter Theologe, Walter Rauschenbusch. Das Ende des Krieges hatte auch neue Fragen aufgeworfen. Der Niedergang des Social-Gospel-Movement setzte ein, zwar langsam und auf der kirchlichen Ebene vorläufig noch kaum spürbar. Der Krieg bedeutete ja nicht wie in Europa eine Erschütterung in den Grundfesten. Amerika hatte sich nur im letzten Jahr aktiv am Krieg beteiligt im Glauben — wie damals oft gesagt wurde —, durch die Beendigung dieses Krieges den Krieg überhaupt zu beenden. Dadurch stand das Jahr 1918 für die Amerikaner in einem positiven Licht, und die nachfolgenden Jahre zeigten statt des Zusammenbruchs eher ein Aufflammen des Optimismus und Aktivismus der Vorkriegszeit, allerdings jetzt weniger auf Sozialismus als auf Pazifismus ausgerichtet. Besonders in der Errichtung des Völkerbundes sahen viele ein großes Zeichen des sich nahenden und durch Menschenhände zu bauenden Gottesreiches.

Während der junge Visser't Hooft im Genfer Hauptquartier in dieser Atmosphäre arbeitete, begegnete ihm in der großen und lebendigen YMCA Deutschlands eine entgegengesetzte Welt. Hier saß ein Volk verzweifelt auf den Trümmerhaufen seiner Ideale, nur noch den nahenden „Untergang des Abendlandes“ im Blick. Für die Christen, auch für die jüngeren, konnte diese düstere Stimmung natürlich nicht das letzte Wort bedeuten. Auch hier wurde nach dem Kommen des Gottesreiches ausgeschaut, jedoch nicht kraft, sondern trotz aller menschlichen Aktivität.

Wie man sich vorstellen kann, war ein Gespräch zwischen diesen Welten, in denen die Bibel von entgegengesetzten Erfahrungen her gelesen wurde, fast unmöglich. Visser't Hooft hatte bei vielen solchen Begegnungen sozusagen berufshalber eine führende und vermittelnde Rolle. Er wurde zwischen den beiden Gruppen hin- und hergerissen. Mit seiner eigenen Erfahrung und seiner „Römerbrief-Theologie“ stand er auf der Seite der Deutschen, wies aber entschieden die sozialethische Passivität ab, die für viele daraus folgerte. Hier stand er auf der amerikanischen Seite, obwohl er der da gehuldigten theologischen Begründung nicht zustimmen konnte, ja sie als falsch ansah. Er bekam auch die Gelegenheit, an der ersten Weltkonferenz für Praktisches Christentum in Stockholm 1925 teilzunehmen. Hier fand er diesen tiefen Gegensatz auf breitester Ebene wieder. Für ihn brachte die Konferenz keine wesentlich neue Erfahrung. Das Anliegen jedoch, die Kluft zu überbrücken, wurde ihm seitdem noch stärker aufs Herz ge-

bunden, besonders als er in den Diskussionen nach Stockholm die große Unkenntnis und das völlige Unverständnis für die jeweils andere Seite — auch bei führenden Theologen und Kirchenmännern — beobachtete. Das führte zu dem Entschluß, eine Dissertation zu schreiben, die eine Hilfe bei der Überbrückung der Kluft sein konnte. Das Thema lautete: Der Hintergrund des Social Gospel in Amerika.³

Wenn wir heute auf Visser't Hoofts Erstling zurückschauen, fällt sogleich auf, wie sehr wesentliche Eigenschaften seiner späteren Arbeit hier schon vorhanden sind: die Klarheit der Formulierung, die Kraft der Darlegung, die breite Beherrschung der Literatur in verschiedenen Sprachen. Besonders charakteristisch ist die Anlage des Buches, das überwiegend historisch ist. Der Verfasser taucht tief in die Theologiegeschichte Amerikas ein, um zu zeigen, wie es in dem puritanischen Amerika zu einer solchen Erscheinung wie des Social Gospel kommen konnte. Er unterscheidet im amerikanischen geistigen Leben drei Schichten: Puritanismus, Aufklärung und Erweckung (revivalism) und vergleicht ihre Kennzeichen mit denen des Social Gospel. Die Mitte des Buches bildet dadurch eine kurze fesselnde Theologiegeschichte Amerikas, die damals für die meisten europäischen Leser völlig neu gewesen sein muß (und ich befürchte: für viele auch jetzt noch ist). Während also das Buch hauptsächlich historisch angelegt ist, ist das Schlußkapitel „Die dem Social Gospel zugrundeliegende Theologie“ systematischer Art, weil hier die Beschreibung in eine Beurteilung übergeht. Das ist typisch für Visser't Hooft: Sein großes historisches Interesse steht ganz im Dienste der Frage, zu welcher Stellungnahme wir jetzt gedrängt werden. Er studiert viele vorangegangenen Schritte, um zu wissen, in welcher Richtung der nächste Schritt gemacht werden muß. Darum stehen auch seine systematischen Bemerkungen im Dienste des verantwortlichen kirchlichen Handelns. So ist es bei ihm seitdem geblieben.

Uns interessiert also besonders das letzte Kapitel. Um seine Gedankenführung zu verstehen, müssen wir wissen, daß Visser't Hooft als Kern und Prüfstein des theologischen Gehalts im Social Gospel nicht, wie die meisten Anhänger sagen würden, die Lehre vom Reich Gottes betrachtet, sondern die Gottesauffassung (169). Über die Richtigkeit dieser Ansicht kann man verschiedener Meinung sein. Für unseren Zusammenhang ist diese Frage aber bedeutungslos. Wichtig ist nur die Frage, warum der junge Visser't Hooft dieses Kriterium als entscheidend ansieht. Das hat wohl mit seiner eigenen „Bekehrung“ zur dialektischen Theologie zu tun, wodurch — nach seinem eigenen Zeugnis — der biblische Gott der lebendige Gott für ihn geworden war. Gott als der „ganz Andere“, der uns sein Wort von Gericht

und Gnade mit Autorität zuspricht. Er ist das Zentrum allen Glaubens und allen Theologisierens. Diesen Gott als Mittelpunkt vermißte Visser't Hooft im Social Gospel. Durch die Kirchengeschichte ziehen zwei wesentlich verschiedene Gottesauffassungen (169-172). Die erste ist die des transzendenten, persönlichen, souveränen, heiligen Gottes, der uns erst in der Fleischwerdung des Wortes immanent wird. Das ist die prophetische, biblische, reformatorische Auffassung. Die zweite Auffassung ist mehr philosophischen Ursprungs. Darin ist Gott das Herz des Universums, der mit den Gesetzen und Normen unserer Welt zusammenfällt und ihr als unpersönliche Kraft innewohnt. Das ist die stoische, humanistische, idealistische Auffassung. Hier liegt ein Entweder-Oder vor, hier müssen wir uns entscheiden. In der Nachfolge Jesu Christi können wir uns nur für das erste entscheiden. Dieser „Theismus“ war wesentlich für den Puritanismus, der aber durch und nach Jonathan Edwards immer mehr rationalisierende und humanisierende Beimischungen erlitt, wodurch der Weg für die stoische Gottesauffassung der Aufklärung geöffnet wurde, in der Gott immer mehr den menschlichen Bedürfnissen unterworfen wird. Auch die Erweckung hat die Immanentisierung Gottes gefördert. Durch Literatur und Wissenschaft im 19. Jahrhundert wurde dieser Prozeß erheblich beschleunigt. Im Social Gospel schließlich ist die prophetische Gottesauffassung ganz in die stoische über- und untergegangen. Visser't Hooft beeilt sich, gleich zu sagen: „Nicht alle Verfechter des Social Gospel haben die ganzen Folgerungen aus dieser Entwicklung gezogen“ (174). (Das muß m.E. bestimmt von Walter Rauschenbusch gesagt werden, dessen Theologie einen bestimmten Gehalt an Prophetismus aufzeigt [s. auch 181].) Bei den meisten aber ist Gott völlig „ethisiert“. „Der Machtbereich eines persönlichen Gottes ist von dem Machtbereich ethischer Grundsätze ersetzt worden“ (175). Gott und Mensch leben in „einer glücklichen Kameradschaft“, in der sie zusammen an einer besseren Welt bauen. Die Sünde ist von uns aus überwindbar. Eine besondere Offenbarung ist unnötig. Die Folgerung lautet: „Ihr Gott ist mehr mit dem unpersönlichen Gott des Pantheismus verwandt als mit dem dynamischen Gott des christlichen Theismus“ (180). Gleich darauf wird aber gesagt, daß diese Folgerung ja kaum vollauf gezogen wird, weil man vor klarem systematischen Denken zurückschreckt und lieber zwischen zwei entgegengesetzten Positionen in der Schwebelage bleibt.

Dann nimmt der Gedankengang am Schluß noch eine neue persönliche, fast prophetische Wendung. Visser't Hooft spricht die Überzeugung aus, daß das Social Gospel alles, was es bewegte und sogar mehr, auch hätte tun und sagen können, wenn es den schwierigeren und unbeliebten Umweg

über „die tiefsten und beharrlichsten Elemente des christlichen Glaubens“ gemacht hätte. Ihre Verfechter litten unter dem Gegensatz zwischen dem Irrealen und dem Realen. Um diese Kluft schleunigst zu überbrücken, „wagten sie den Vorgriff auf das Ideal und folgerten, daß es potentiell schon im Realen gegeben sei“ (181). Sie vergaßen dabei, „daß die einzige Begründung, welche die Probe der harten sozialen Realität bestehen kann, genau der Überzeugung entstamme, daß der Mensch berufen ist, einer Macht absoluter Art zu dienen, welche weltliche und soziale Werte übersteigt“ (181). Sie ließen den Menschen aber zwischen verschiedenen menschlichen Möglichkeiten wählen. Ein längeres Zitat möge die Stellungnahme noch klarer machen (183):

„Denn ein wahres ‚soziales Evangelium‘ — eine Botschaft, die den Menschenherzen ein Gefühl ihrer sozialen Verantwortung einprägt — muß auf einen Glauben an einen persönlichen Gott gegründet sein, welcher das vorbehaltlose Recht hat, ihre volle Treue zu fordern, weil Er der souveräne Herr allen Lebens ist. Allein angesichts eines Gottes, der von uns unterschieden ist, weil Er heilig ist und wir sündhaft sind, fängt der Mensch an, sich seiner Berufung inne zu werden. Es gibt keine Berufung ohne einen, der beruft. Wo Gott nicht als das ewige ‚Du‘ geglaubt wird, muß der Mensch auf seine eigene menschliche Realität zurückfallen. Und selbst das Beste dieser Realität ist schließlich Selbstliebe, Egoismus, Sünde. Der Mensch möge versuchen, seine Beziehungen zu Gott dadurch zu rationalisieren, daß er Ihn zum Garanten der Verwirklichung menschlicher sozialer Ideale macht, die Realität aber spottet seiner Versuche. Die Realität zeigt ihm, daß es im Menschen selber etwas gibt, das alle menschlichen Ideale vereitelt und das nur durch eine Tat Gottes selber überwunden werden kann. Es ist die Tragödie aller Rationalisierung Gottes, daß gerade der Gott, den die Menschen als den Eckstein ihres herrlichen Systems nachweisen wollten, genau in dem Augenblick, in dem sie Ihn einzufügen versuchen, verschwindet. Der Gott, den sie so sehr als die Dynamik ihres Idealismus brauchen, ist nicht länger eine Dynamik, sondern nur noch ein weiteres Ideal, der unzählbaren Liste menschlicher Ideale hinzugefügt, sobald Er in ihre humanitäre Weltauffassung einverleibt worden ist. Denn der einzige Gott, der eine ‚feste Burg‘ und eine Kraftquelle war und ist, ist der Gott der Propheten und Psalmisten und von Christus selber, Er, der nicht mit der Menschheit identisch ist, sondern der der Menschheit heiliger Vater ist.“

Auf den Schlußseiten spricht Visser't Hooft die Erwartung aus, daß die amerikanische Theologie nach ihrer ersten ursprünglichen Leistung im So-

cial Gospel zu tieferen Auffassungen des christlichen Glaubens kommen wird. Es ist ein typischer Beweis der theologischen Intuition Visser't Hoofts, von der es in den kommenden Jahrzehnten so viele Beweise geben wird, daß er dazu auf das Erstlingswerk eines gewissen Reinhold Niebuhr hinweisen kann, „eines der am engagiertesten unter den sozial interessierten jüngeren amerikanischen Theologen“ (185). Es handelt sich um dessen Schrift „Does Civilization Need Religion?“, die kurz vor Visser't Hoofts Dissertation 1928 erschienen war.

Die Promotion fand am 26. Oktober 1928 an der Universität Leiden statt. Der Promotor war der Professor für Religionsphilosophie und Ethik, H. T. de Graaf, ein sehr liberaler, origineller Denker, der ein großes Interesse an sozialen Fragen hatte und zudem ein für damalige Verhältnisse ungewöhnlicher Kenner des Marxismus war. Seine immanentistische Wertphilosophie stand aber den Anschauungen seines Promovendus diametral gegenüber. Im (niederländisch geschriebenen) Vorwort dankt letzterer ihm für seine Hilfe und Kritik, „gerade dort, wo Ihre Einsicht sich häufig von den von mir niedergeschriebenen Meinungen unterschied“. Die Promotion selber wurde für Visser't Hooft zu einer Enttäuschung; die Fragen der Professoren zeigten eine völlige Unkenntnis der theologischen Lage in Amerika. Auch dadurch zeigte sich, wie notwendig der Brückenschlag war, den Visser't Hooft mit seiner Dissertation beabsichtigte. Sie wollte eine Brücke bilden zwischen der amerikanischen und der deutschen Theologie, und tiefer noch: eine Brücke zwischen dem, was wir jetzt eine Theologie der Horizontale und eine Theologie der Vertikale nennen würden.

Vierzig Jahre später hielt Visser't Hooft als emeritierter Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen auf der Vollversammlung von Uppsala (1968) seine große Rede „Der Auftrag der ökumenischen Bewegung“. Er beginnt sie mit der Erinnerung an Stockholm 1925 und dem damaligen Streit zwischen der eschatologischen und der sozialen Auffassung des Reiches Gottes. Weil sich eine ähnliche Spannung auch in Uppsala spürbar machte, widmete er ihr einen langen Abschnitt unter dem Titel „Kein horizontaler Fortschritt ohne vertikale Orientierung“. Dieser Titel hätte auch umgekehrt lauten können. Visser't Hooft betrachtete aber die soziale Verantwortung der Kirchen von Anfang an (in den zwanziger Jahren meistens jedoch im Gegensatz zu den damaligen deutschen Theologen) als eine selbstverständliche Sache. Genau wie im Jahre 1928 war es auch jetzt wieder seine Sorge, daß die horizontalen Anstrengungen ohne die Rückkoppelung auf das Evangelium des transzendenten Gottes verstanden würden. Im Blick auf das Programm „Die Einheit der Menschheit“ sagte er darum:

„Die Menschheit ist eins — aber nicht aus sich selbst heraus oder wegen ihrer eigenen Verdienste oder Eigenschaften, sondern als Objekt der Liebe Gottes und seines erlösenden Handelns. Die Menschheit ist eins, weil sie einen gemeinsamen Ruf hat. Die vertikale Dimension ihrer Einheit bestimmt die horizontale Dimension.“⁴ Und etwas weiter sagte er: „Es muß uns klar werden, daß die Kirchenglieder, die in der Praxis ihre Verantwortung für die Bedürftigen irgendwo in der Welt leugnen, ebenso der Häresie schuldig sind wie die, welche die eine oder andere Glaubenswahrheit verwerfen.“⁵ Dieser Satz wurde in und nach Uppsala zu einem geflügelten Wort. Ich hörte Visser't Hooft sich darüber beklagen, weil die Tendenz des ganzen Abschnitts, dem Untertitel gemäß, umgekehrt war. Er hatte wieder einmal den Kampf zu führen, den er in seiner Dissertation geführt hatte. Seine Grundanschauung war dieselbe geblieben. Und es scheint, daß auch die ökumenische Lage dieselbe geblieben ist bzw. nach einem halben Jahrhundert zu ihrer Anfangssituation zurückgekehrt ist.

ANMERKUNGEN

- ¹ W. A. Visser't Hooft, Die ganze Kirche für die ganze Welt, und Ökumenischer Aufbruch. Hauptschriften Band 1 und 2. Redaktion: Hans Jürgen Schultz, Stuttgart 1967.
- ² Die Welt war meine Gemeinde, München 1972.
- ³ W. A. Visser't Hooft, The Background of the Social Gospel in America, Haarlem 1928. Übersetzung der Zitate im Text von mir. Ein amerikanischer Nachdruck erschien erst 1962 bei Bethany Press, St. Louis, Missouri.
- ⁴ Bericht aus Uppsala 68, Frankfurt 1968, 319.
- ⁵ Ebd.