

Willem Adolph Visser 't Hooft (1900-1985): Ökumene und Europa

Schubert, Jan

Veröffentlichungsversion / Published Version

Dissertation / phd thesis

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schubert, J. (2017). *Willem Adolph Visser 't Hooft (1900-1985): Ökumene und Europa*. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 243). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666101519>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Jan Schubert

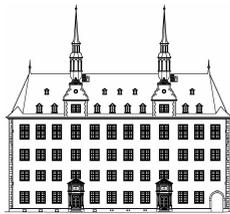
Willem Adolph Visser 't Hooft (1900-1985)

Ökumene und Europa



V&R

V&R Academic



Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Herausgegeben von Irene Dingel

Band 243

Vandenhoeck & Ruprecht

Willem Adolph Visser 't Hooft
(1900–1985)

Ökumene und Europa

von
Jan Schubert

Vandenhoeck & Ruprecht

GRADUIERTEN KOLLEG

Die christlichen Kirchen
vor der Herausforderung
»Europa«



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2017 Vandenhoeck & Ruprecht, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hoteli,
Brill Schönigh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau,
Verlag Antike und V&R unipress.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz
BY-SA International 4.0 (»Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen«)
unter dem DOI 10.13109/9783666101519 abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz zu
sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>. Jede Verwertung in
anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen
Einwilligung des Verlages.

Satz: Vanessa Brabsche

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-1048

ISBN 978-3-666-10151-9

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
1. Einleitung	9
1.1 Thema und Erkenntnisinteresse	9
1.2 Methodischer Rahmen	12
1.3 Aufbau der Arbeit	15
1.4 Forschungsstand	16
1.5 Quellen	19
2. Willem Adolph Visser 't Hooft: Ein biographischer Überblick	21
2.1 Aufstieg in der christlichen Studentenbewegung	21
2.2 Der Zweite Weltkrieg als Bewährungsprobe	40
2.2.1 Die Positionierung des ÖRK zum Krieg	40
2.2.2 Ökumenische Studienarbeit und Kontakte mit dem Widerstand	49
2.2.3 Aufbauarbeit in der Nachkriegszeit	57
2.3 Generalsekretär des ÖRK	60
2.3.1 Die Gründungsvollversammlung in Amsterdam	60
2.3.2 Ökumenische Mobilisierung	63
2.3.3 Innerökumenische Konflikte	66
2.4 Zwischenfazit	71
3. Die internationale Ökumene und Europa	77
3.1 »Internationale Ordnung« als Thema der internationalen Ökumene in der Zwischenkriegszeit	77
3.2 Die Hochphase ökumenischen Europadenkens	82
3.2.1 »Europa« als Thema der ökumenischen Studienarbeit	82
3.2.2 Die Rolle Deutschlands und des deutschen Widerstandes ..	87
3.2.3 Die angloamerikanische Position	94
3.2.4 Genfer Koordinierungsbemühungen	99
3.3 Ökumene und Europa im Kalten Krieg	103
3.3.1 Der ÖRK und die beginnende europäische Integration	103

3.3.2	Die Ökumenische Kommission für europäische Zusammenarbeit	106
3.3.3	Die Konferenz Europäischer Kirchen	110
3.4	Zwischenfazit	12
4.	Die Europavorstellungen von Visser 't Hooft im Kontext der internationalen Ökumene	115
4.1	Europa im Geschichtsbild Visser 't Hoofts	115
4.1.1	Das Mittelalter als historischer Ort der christlichen Einheit	115
4.1.2	Das Europa der Moderne	123
4.1.2.1	Säkularisierung	123
4.1.2.2	Das Zeitalter der Ideologien: Die Ersatzreligionen der Menschen	131
4.1.2.2.1	Nationalismus und Faschismus	137
4.1.2.2.2	Kommunismus und Kapitalismus	142
4.2	Entwurf für ein neues Europa bei Visser 't Hooft	146
4.2.1	Bedingungen für ein neues Europa	147
4.2.1.1	Die Erneuerung des Christentums	147
4.2.1.2	Die Erneuerung der Kirchen	158
4.2.1.2.1	Die Rolle der Ökumene: Vorbild durch Einheit ..	165
4.2.1.2.2	Für eine Rechristianisierung des Kontinents	169
4.2.1.2.3	Die Kirchen als »Zentren ethischer Produktivität« für Europa	173
4.2.2	Politische Pläne für ein neues Europa	182
4.2.2.1	Nationale Souveränität und internationale Ordnung	182
4.2.2.2	Schaffung einer föderalen Ordnung für Europa	188
4.2.2.3	Eine europäische Wirtschafts- und Sozialordnung als »Dritter Weg«	210
4.3	Fazit	218
5.	Schlussbetrachtung	223
6.	Abkürzungsverzeichnis	229
7.	Quellen- und Literaturverzeichnis	231
	Register	257

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Sommersemester 2015 vom Fachbereich 07 der Johannes Gutenberg-Universität Mainz als Dissertation angenommen. Sie entstand im Rahmen des DFG-Graduiertenkollegs 1575 »Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung ›Europa‹«, das vom Mainzer Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG) sowie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz getragen wird und dessen übergreifendes Vorhaben es ist, die Haltung der Kirchen, kirchlicher Akteure sowie kirchennaher gesellschaftlicher Gruppierungen zum Europadiskurs und zum Europäisierungsprozess von 1890 bis zur Gegenwart zu erforschen.

Zum Gelingen der Arbeit haben viele beigetragen. Dank schulde ich zuvorderst meinen beiden Betreuern, Herrn Prof. Dr. Heinz Duchhardt und Frau Prof. Dr. Irene Dingel, die mir zu jeder Zeit mit Rat und Tat zur Seite gestanden haben. Auch allen weiteren Betreuern und Mitgliedern des Graduiertenkollegs gilt mein Dank. Die interdisziplinäre Zusammenarbeit, das umfangreiche Forschungsprogramm sowie den menschlichen Zusammenhalt in diesem Rahmen habe ich als sehr bereichernd erfahren. Meinen »GraKollegen« danke ich für die schönen gemeinsamen Jahre, Anca Florescu für ihre vielfältigen Ratschläge und Hilfestellungen. Den Verantwortlichen des Graduiertenkollegs bin ich zudem für den großzügig gewährten Druckkostenzuschuss, dem Leibniz-Institut für Europäische Geschichte sowohl für die finanzielle Unterstützung in Form eines Abschlussstipendiums als auch für die Aufnahme der Studie in seine Schriftenreihe zu Dank verpflichtet. Auch der Redaktion und dem Lektorat des IEG sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

Meinen Freundinnen und Freunden, insbesondere Tina Kühnel, danke ich für ihre Ermutigung gerade in schwierigen Phasen, für ihre Freundschaft und Zugewandtheit. Gewidmet ist die Arbeit meinen Eltern, Inge und Horst-Peter Schubert, die mich während meines Studiums und meiner Promotion immer unterstützt und mir stets einen sicheren Rückhalt gegeben haben.

Mainz, im Januar 2016

Jan Schubert

1. Einleitung

1.1 Thema und Erkenntnisinteresse

But what of Europe? Where is she now? Whither is she going? We seemed to know her face, and now the features are so changed we can recognize her no longer. Yes, and what is more disturbing, it is now a face without expression, without definite features. Europe has become the great unknown. [...] Confronted as we are by a situation so full of uncertainty, of confusion and menace, we shall do well to take our stand resolutely on the ground of the Church. [...] We shall speak not as neutral observers, but as participants in the drama of our continent; not as Europeans who are also Christians, but as Christians who are called to live and work in Europe.¹

(Willem Adolph Visser 't Hooft im Juli 1940)

»But what of Europe?« – Mitte des 20. Jahrhunderts hatte diese Frage, mithin die Idee der europäischen Einheit überhaupt, im protestantischen Denken keine lange Tradition. Über Jahrhunderte war der Protestantismus aufs engste mit der Staats- und Nationenwerdung in Europa verbunden gewesen, weshalb er lange Zeit für europäische Vielfalt, nicht aber für eine wie auch immer geartete Einheit stand.² Erst ab Ende der 1930er Jahre ist das Entstehen eines protestantischen Europadiskurses zu beobachten – und zwar innerhalb der internationalen ökumenischen Bewegung. Dort, wo die Einheit der Kirchen über die nationalen Grenzen hinweg angestrebt wurde, ließ der drohende Krieg zwischen eben jenen Nationen ein europäisches Bewusstsein entstehen, und führende Vertreter der Ökumene begannen, sich in die allgemeine Diskussion über die Zukunft Europas einzuschalten.

Das vorangestellte Zitat des reformierten Theologen Willem Adolph Visser 't Hooft (1900–1985) steht repräsentativ für diese Entwicklung, in deren Rahmen der Niederländer selbst eine herausragende Rolle spielte. Als eine der prägendsten Persönlichkeiten der sich im Laufe des 20. Jahrhunderts institutionalisierenden ökumenischen Bewegung – er war von 1938 bis 1966 Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) – trieb er nicht nur die Einigung der protestantischen Kirchen voran, sondern erkannte

1 W.A. Visser 't Hooft, *The Church and Europe*, in: *The Student World* 33 (1940), H. 3, S. 195–205, hier S. 195f.

2 Vgl. etwa Martin Greschat, *Die christliche Mitgift Europas – Traditionen der Zukunft*, Stuttgart 2000, S. 145f.; Roger Mehl, *Das protestantische Europa*, Zürich/Stuttgart 1959.

angesichts der Bedrohungen von Krieg und Totalitarismus auch die Versöhnung und Einigung der europäischen Nationen als genuin christliche Aufgabe. Dieser Aspekt im Denken Visser 't Hoofts ist der Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Arbeit. Durch die systematische Analyse seiner Europavorstellungen soll der in der historischen Forschung bislang weitgehend vernachlässigte Beitrag protestantischer Akteure und Institutionen zum Europadiskurs des 20. Jahrhunderts ausschnitthaft näher beleuchtet werden.

Visser 't Hoofts Tätigkeit in der ökumenischen Bewegung erstreckte sich von der Mitte der 1920er bis zur Mitte der 1960er Jahre. Während die in der internationalen Ökumene organisierten protestantischen Kirchen Europas der »Blüte des Europäismus«³ zu Beginn dieses Zeitraumes noch weitgehend indifferent gegenüberstanden, erstarkte in ihnen angesichts des Aufstiegs dezidiert kirchenfeindlicher und pseudoreligiös auftretender Totalitarismen die Hoffnung, diese mit der Etablierung eines geeinten Europa auf Basis eines religiös-christlichen Konsenses überwinden zu können. Allerdings waren es zunächst nicht die Kirchen als solche, die sich in dieser Sache öffentlich positionierten, sondern einzelne engagierte Christen und christlich orientierte Gruppierungen, zumeist aus dem Umfeld der ökumenischen Bewegung.⁴ Visser 't Hooft nahm in dieser Hinsicht eine zentrale Rolle ein. Die Krisenhaftigkeit der europäischen Zwischenkriegszeit, die er als eine Krise der europäischen Moderne überhaupt wahrnahm, führte bei ihm – so die Kernthese dieser Arbeit – zur Ausbildung eines europäischen Bewusstseins. Aus diesem wiederum leiteten sich spezifische, in erster Linie von seinem kirchlich-ökumenischen Hintergrund geprägte Vorstellungen von Europa ab, die er bereits ab Ende der 1920er Jahre in einer Vielzahl öffentlicher Publikationen und Reden zu verbreiten suchte.

Ziel der vorliegenden Studie ist es, diese Vorstellungen in ihren spezifischen historischen, theologischen und politischen Dimensionen in Visser 't Hoofts Denken und Handeln systematisch zu analysieren und in den jeweiligen historischen Kontext einzuordnen, der – von der kontinuierlichen Zuspitzung der internationalen Lage in den 1930er Jahren über den Zweiten Weltkrieg bis hin zum Kalten Krieg – im Zeitraum seiner ökumenischen Tätigkeit fundamentalen Veränderungen unterworfen war. Der allgemeine Europadiskurs sowie der nach 1945 einsetzende politische Integrationsprozess Europas beeinflussten ihn in seinen Überlegungen genauso wie die institutionellen Zwänge und Interessenkonstellationen in Zusammenhang

3 Wolfgang Schmale, *Geschichte Europas*, Wien 2001, S. 18.

4 Vgl. Martin Greschat, *Der Protestantismus und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft*, in: Ders./Wilfried Lotz (Hg.), *Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft*, Stuttgart 1994, S. 25–96, hier S. 28.

mit seinen verschiedenen Ämtern innerhalb der ökumenischen Bewegung. Gefragt wird also: Welche Europavorstellungen hat Visser 't Hooft entwickelt und wie haben sich diese über die Zeit verändert? Die Brüche, Lernprozesse und Kontinuitäten interessieren dabei genauso wie die Motive, die sich in der Beschäftigung mit der Frage »Europa« zu unterschiedlichen Zeiten widerspiegeln. Auch soll im Einzelnen herausgearbeitet werden, welche Personen, Gruppierungen sowie welche geistigen, ideellen und theologischen Strömungen ihn bei seiner Meinungsbildung bezüglich »Europa« beeinflusst haben, mithin welche ideen- und geistesgeschichtlichen Argumentationsformen sich mit den explizit oder implizit geäußerten Europavorstellungen verbanden, und welche Weltbilder sie repräsentierten.⁵

So sehr sich Visser 't Hooft im Laufe der Jahre immer wieder mit »Europa« und der europäischen Einheit auseinandersetzte, so falsch wäre es, ihn von vornherein als einen geistigen Vorreiter unseres heutigen Europa und dessen auf liberal-demokratischen Werten beruhender Verfasstheit anzusehen – muss doch davon ausgegangen werden, dass seine normativen Europavorstellungen zuvorderst darauf abzielten, den Kontinent nach christlich-religiösen Maßstäben zu ordnen.⁶ Auch stellt sich die Frage, ob und wie er die Auseinandersetzung mit der »Frage Europa« mit den *universalen* kirchlichen Einigungsbestrebungen in Einklang zu bringen vermochte, die er sowohl ideell als auch als Funktionsträger verschiedener global ausgerichteter ökumenischer Organisationen vertrat. So nahm er beispielsweise am Diskurs über die Formulierung sozialetischer Maßstäbe und Wertvorstellungen in und für Europa teil, der parallel und womöglich sogar im Widerspruch zu entsprechenden Debatten lief, die im Rahmen des ÖRK für die globale Ebene etwa im Kontext von Themen wie der fortschreitenden Globalisierung, der Dekolonisation oder des so genannten Nord-Süd-Konfliktes ausgetragen wurden.

5 Weltbilder werden hier definiert als »gedachte Ordnungen«, die die »Komplexität von Wirklichkeit« ordnen und reduzieren, wodurch sie das politische und soziale Handeln ihrer Träger maßgeblich mitbestimmen. Vgl. entsprechend: Ausschreibungstext der DFG zum Schwerpunktprogramm »Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit – Ansätze zu einer neuen »Geistesgeschichte««, in: Lutz Raphael / Heinz E. Tenorth (Hg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Beiträge zu einer erneuerten Geistesgeschichte*, München 2006, S. 525–531, hier S. 526.

6 Auch unabhängig von der Person Visser 't Hoofts kann es nicht das Ziel der historischen Europaforschung sein, dem politischen Integrationsprozess nach 1945 nachträglich durch Konstruktion einer gemeinsamen Geschichte wissenschaftliche Legitimation zu verschaffen. Vgl. Heinz Duchhardt, *Was heißt und zu welchem Ende betreibt man – europäische Geschichte?*, in: Ders./Andreas Kunz (Hg.), »Europäische Geschichte« als historiographisches Problem, Mainz 1997, S. 191–202, hier S. 199.

Die Thematisierung dieses Spannungsverhältnisses ergibt sich zwangsläufig aus der forschungsgeographischen Verortung der vorliegenden Arbeit zwischen Europahistorie und kirchlicher Zeitgeschichte.⁷ Indem dabei ein Akteur in den Mittelpunkt gestellt wird, der im genuin transnationalen Umfeld der ökumenischen Bewegung agierte, werden die zumeist nationalstaatlich geprägten Ansätze der Europaforschung um eine wichtige, lange vernachlässigte Perspektive ergänzt.

1.2 Methodischer Rahmen

Die Frage nach den Europavorstellungen Visser 't Hoofts muss notwendigerweise vor dem Hintergrund seiner Biographie beantwortet werden – ohne dass im Ergebnis freilich eine klassische Biographie des Niederländers vorliegen soll. Weder wird der Anspruch erhoben, sein Leben »von der Wiege bis zur Bahre« nachzuvollziehen, noch sollen alle seine Lebens- und Tätigkeitsbereiche ausgeleuchtet werden. Vielmehr hat die Erarbeitung seiner Biographie einen funktionalen Charakter. Sie stellt das Gerüst dar, in das die Analyse seines Denkens über Europa eingebunden wird. Dabei gilt es, dieses Denken im Rahmen der methodischen Vorgehensweise einer kontextualisierten Biographie mit den bestimmenden Faktoren und Strukturen seiner Umwelt in Verbindung zu setzen.⁸ Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt daher auf den Jahren seiner hauptamtlichen ökumenischen Tätigkeit (1925–1966). Seine Rolle im Prozess der allmählichen Institutionalisierung der ökumenischen Bewegung, die persönlichen Netzwerke, in denen er sich hier bewegte, sowie die geistigen Strömungen, die hier vorherrschten, prägten den Charakter und die Entwicklung auch seiner Europavorstellungen in entscheidendem Maße. Diese Kontextualisierung schließt das Aufzeigen von Widersprüchen und Lernprozessen bei Visser 't Hooft ausdrücklich mit ein. So soll vermieden werden, seinem Lebensweg wie auch seiner intellektuellen Biographie rückblickend eine lückenlose Kohärenz zuzuschreiben und damit der von Pierre Bourdieu beschriebenen Gefahr der »biographischen Illusion« zu erliegen.⁹ Gleichzeitig werden

7 Vgl. zu den neuesten Entwicklungen im Bereich dieser Schnittstelle: Johannes Wischmeyer, Kirchliche Zeitgeschichte im Kontext historischer Europaforschung – methodische und thematische Überlegungen, in: Mitteilungen zur kirchlichen Zeitgeschichte 5 (2011), S. 9–31.

8 Vgl. speziell zu diesem Konzept: Hans-Erich Bödecker, Annäherungen an den gegenwärtigen Forschungs- und Diskussionsstand, in: Ders. (Hg.), Biographien schreiben, Göttingen 2003, S. 9–65. Allgemein zur theoretischen Grundlegung im Kontext des neuerwachten Interesses an der Biographik: Bernhard Fetz / Hannes Schweiger (Hg.), Die Biographie – zur Grundlegung ihrer Theorie, Berlin/New York 2009; Christian Klein (Hg.), Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien, Stuttgart/Weimar 2009.

9 In der klassischen Formulierung von Pierre Bourdieu besteht diese in der »Interpretation

auf diese Weise seine individuellen Handlungsspielräume abgebildet. So war er auf der einen Seite ein unabhängig agierender Akteur mit einem eigenständigen intellektuellen Profil, der von persönlichen Präferenzen abhängige Strategien verfolgte. Auf der anderen Seite fungierte er aber auch als Funktionsträger ökumenischer Organisationen, und als solcher war er abhängig von deren übergreifenden Zielen und Interessen, die er nicht – oder auf jeden Fall nicht auf überstrapazierende Weise – mit gegenläufigen persönlichen Vorstößen konterkarieren durfte. Zumindest in Bezug auf seine öffentlichen Äußerungen muss diese spannungsbehaftete Doppelrolle stets im Blick behalten werden.

Angesichts der zentralen Bedeutung, welche die Ökumene für Visser 't Hoofts Denken und Handeln einnahm, bedarf es diesbezüglich einer Begriffsklärung. Der Begriff »Ökumene«, für den Visser 't Hooft selbst 1953 fünf verschiedene Bedeutungsgehalte aufzählte,¹⁰ wird im Folgenden – wie heute von der Mehrzahl der Autoren¹¹ – mit der modernen ökumenischen Bewegung identifiziert, die sich Mitte des 19. Jahrhunderts formierte. Entsprechend der drei großen ökumenischen Anliegen – der Evangelisierung der Welt, der Verpflichtung zu sozialer Gerechtigkeit und Frieden sowie dem Streben nach der sichtbaren Einheit der Kirche¹² – bildeten sich bis zu den 1920er Jahren drei Hauptbewegungen heraus: Die Internationale Missionsbewegung, die sich im Internationalen Missionsrat (IMR) institutionalisierte, die Bewegung für Praktisches Christentum (»Life and Work«) sowie die Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung (»Faith and Order«). Visser 't Hooft war in allen und für alle drei aktiv – in den beiden letztgenannten, die sich 1938 zum Ökumenischen Rat der Kirchen zusammenschlossen, übernahm er zudem verschiedene Führungsämter und Verantwortlichkeiten. Im Kontext der hier geführten Debatten und Auseinandersetzungen entwickelte er seine

eines Lebens als Abfolge von Ereignissen, die ihren Sinn allein dadurch erhalten, daß man sie auf ein »Subjekt« bezieht, welches wiederum nichts anderes ist als die fiktive Konstanz des Eigennamens.« Pierre Bourdieu, Die biographische Illusion, in: Neue Rundschau 3 (1991), S. 109–115, hier S. 111.

- 10 Ökumenisch könne jeweils bedeuten, »zur ganzen (bewohnten) Erde gehörig oder sie vertretend«, »zum (Römischen) Reiche gehörig oder es vertretend«, »zur Kirche als ganzer gehörend oder sie vertretend«, »die Beziehung zwischen mehreren Kirchen oder zwischen Christen verschiedener Konfessionen betreffend«, oder: »Ausdruck des Wissens um christliche Einheit und des Verlangens nach ihr«. W. A. Visser 't Hooft, Geschichte und Sinn des Wortes »Ökumenisch«. Vorlesung im Rahmen der Burge Memorial Lectures in Westminster, London (1953), abgedruckt in: Ökumenischer Aufbruch. Hauptschriften, Bd. 2, Stuttgart/Berlin 1967, S. 11–28, hier S. 12.
- 11 Vgl. Reinhard Frieling, Ökumene, in: TRE 25 (1995), S. 46–77, hier S. 47; Friedrich Wilhelm Graf, Götter global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird, München 2014, S. 129.
- 12 Vgl. Frieling, Ökumene, S. 53.

Europavorstellungen. Ob in diesem Zusammenhang gegebenenfalls von spezifisch *ökumenischen* Europavorstellungen gesprochen werden kann, gilt es im weiteren Verlauf zu klären.

Der Begriff »Europavorstellungen« wäre im Folgenden nur unzureichend erfasst, würde er ausschließlich – wie in der klassischen Europahistoriographie nicht selten geschehen – auf Pläne und Konzepte angewandt, die auf einen politischen Zusammenschluss Europas abzielen. Gerade bei einem Mann der Kirche ist zu erwarten, dass er Europa nicht zuvorderst als einen politisch zu schaffenden staatenbündischen Organismus, sondern als eine historisch begründete kulturelle Einheit versteht, die ihre einheitsstiftende Kraft ganz wesentlich aus dem gemeinsamen christlichen Erbe bezieht. Die Frage nach den Europavorstellungen Visser 't Hoofts richtet sich daher übergreifend auf dessen *Wahrnehmung* Europas als einer politischen, kulturellen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Einheit – kurzum: auf sein *Europabewusstsein*.

Europabewusstsein – verstanden als Oberbegriff für *explizite* und *implizite* Europavorstellungen – steht für Peter Krüger »zwischen Struktur und Ereignis«,¹³ ist mithin nicht rein passiv, sondern beruht auch auf Entscheidungen, die sich in Äußerungen und Handlungen und damit in historischen Quellen niederschlagen. Diese können daher – in Kombination mit entsprechenden strukturellen Daten, den sozio-kulturellen Prägungen, Lebenserfahrungen und Interessen des Akteurs – auf die konkreten Europavorstellungen hin untersucht werden.¹⁴ Explizite Europavorstellungen werden dabei als direkte Willenserklärungen zu oder Reflexionen über Europa verstanden,¹⁵ weshalb die Arbeit in diesem Zusammenhang auch eine begriffsgeschichtliche Herangehensweise verfolgt. Diese allein in den Blick zu nehmen würde jedoch zu kurz greifen. Im Gegensatz zu Wolfgang Schmale, der als Prämisse für seine »Geschichte Europas« ausgibt: »Europa ist da, wo Menschen von Europa reden und schreiben«,¹⁶ wird davon ausgegangen, dass sich Visser 't Hoofts Europavorstellungen auch implizit in Texten widerspiegeln, die nicht ausdrücklich Europa zum Thema haben, in denen also der Begriff »Europa« oder verwandte Termini wie etwa »Abendland« keine Verwendung finden.¹⁷

13 Peter Krüger, Europabewußtsein in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: Rainer Hudemann u.a. (Hg.), Europa im Blick der Historiker. Europäische Integration im 20. Jahrhundert: Bewusstsein und Institutionen, München 1995, S. 31–54, hier S. 32.

14 Vgl. ebd., S. 31f.

15 Vgl. Hartmut Kaelble, Europabewußtsein, Gesellschaft und Geschichte. Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: Hudemann u.a., Europa im Blick der Historiker, S. 1–30, hier S. 13.

16 Schmale, Geschichte Europas, S. 14.

17 Vgl. ein entsprechendes Vorgehen bei: Vanessa Conze, Das Europa der Deutschen. Ideen von Europa in Deutschland zwischen Reichstradition und Westorientierung (1920–1970), München 2005, S. 16f.

So ist der ökumenische Einsatz für Frieden und Versöhnung in Europa nicht als unmittelbares Eintreten für die europäische Einheit zu verstehen – auch wenn er, zumal in der Nachkriegszeit, parallel zu politischen Integrations- und Friedensbemühungen laufen und diese auch bestärken konnte. Direkte Verweise auf »Europa« sind in den entsprechenden Quellen also nicht zwangsläufig zu erwarten. Dennoch fanden diese Bemühungen im Rahmen eines europäischen Sinnzusammenhanges statt, weshalb ihnen auch stets spezifische Europavorstellungen zugrunde liegen mussten, die sich in Kombination mit den explizit geäußerten Vorstellungen sowie dem historischen Kontext erschließen lassen. Auf diese Weise kann nachvollzogen werden, wie auch abseits der Debatten über politische Europapläne und Europaproklamationen im engeren Sinne im unmittelbaren Umfeld von Visser 't Hooft – von Theologen und Kirchenführern, aber etwa auch von christlich engagierten Wissenschaftlern und Politikern – über die Eigenheiten und Besonderheiten Europas diskutiert wurde.¹⁸

1.3 Aufbau der Arbeit

Die Arbeit wird mit zwei chronologisch strukturierten Kapiteln eingeleitet, die als Kontextebenen für den systematisch strukturierten Hauptteil fungieren. Das erste Kapitel befasst sich mit der Biographie Visser 't Hoofts, mit den geistigen und theologischen Einflüssen, die ihn prägten, mit seiner Karriere in der ökumenischen Bewegung sowie – im Rahmen der Schilderung seines beruflichen Werdegangs – mit den Personen, die für ihn in einzelnen Karriereabschnitten von herausragender Bedeutung waren, das heißt mit seinem ökumenischem Netzwerk. Das zweite Kapitel weitet den Blickwinkel und beschreibt, wie der Gedanke der politischen Einheit Europas auf der Ebene von Institutionen, Konferenzen, Initiativen sowie zentralen Veröffentlichungen Eingang in die internationale Ökumene fand – und welche Rolle Visser 't Hooft dabei spielte. Dabei gilt es, die allgemeine Entwicklung des Europadiskurses sowie den nach 1945 einsetzenden europäischen Integrationsprozess genauso zu berücksichtigen wie das erwähnte Spannungsverhältnis zwischen universaler Ausrichtung der Ökumene und Fokussierung auf »Europa« und europäische Zusammenhänge.

Bei beiden Kontextkapiteln liegt der Schwerpunkt auf einem mittleren, die Jahre des Zweiten Weltkrieges umfassenden Zeitabschnitt. Die Erfahrung der totalitaristischen Bedrohung des Nationalsozialismus, die in diesen Jahren ihren Höhepunkt erreichte, war für die persönliche und geistige Entwicklung Visser 't Hoofts von maßgeblicher Bedeutung. Gleichzeitig

18 Vgl. zu dieser Forschungsperspektive: Kaelble, *Europabewußtsein*, S. 9.

war auch die ökumenische Beschäftigung mit Europa zu diesem Zeitpunkt am intensivsten – nicht zuletzt aufgrund des engen Austausches mit verschiedenen Personen und Gruppierungen des europäischen Widerstands, durch den viele der dort kursierenden Europavorstellungen Eingang in die ökumenischen Debatten fanden.

Die Analyse der Europavorstellungen Visser 't Hoofts erfolgt im anschließenden Hauptteil in zwei Abschnitten. Zunächst wird die Rolle Europas in seinem Geschichtsbild untersucht. Die von ihm postulierte Auflösung der europäischen Einheit seit dem Mittelalter, die schließlich in der Entstehung der modernen Massenideologien gemündet habe, war für ihn stets Ausgangspunkt seiner Gegenwartsbetrachtungen, in denen die Bedrohung der Kirchen und des Christentums durch die europäischen Totalitarismen im Mittelpunkt stand. Die davon ausgehenden Vorstellungen von einem neuen Europa werden im zweiten Abschnitt analysiert. Die *conditio sine qua non* für den Aufbau eines neuen Europas sah er in einer geistlichen Erneuerung des Kontinents – in der Erneuerung des Christentums wie auch der Kirchen im Kontext der ökumenischen Bewegung. Nur auf dieser Grundlage war für ihn eine politische Einheit denkbar. Bei den entsprechenden politisch-normativen Überlegungen hierzu wird zwischen allgemeinen Prinzipien für eine funktionierende internationale Ordnung, den konkreten Modalitäten einer zu verwirklichenden europäischen Föderation sowie deren sozial- und wirtschaftspolitischen Dimensionen unterschieden.

1.4 Forschungsstand

Der größere historische Rahmen der vorliegenden Arbeit – die Geschichte der internationalen ökumenischen Bewegung – ist in der vorhandenen Forschungsliteratur gut abgedeckt. Neben vielen Überblickswerken¹⁹ liegt eine Reihe von Spezialstudien und Sammelbänden vor, die sich dem Thema etwa vor dem Hintergrund eines spezifischen historischen Kontextes nähern.²⁰ Darüber hinaus wurden zu einigen maßgeblichen Protagonisten der

19 Vgl. zum Beispiel die Sammelbände: Ruth Rouse/Stephen Neil I (Hg.), *Geschichte der ökumenischen Bewegung [GÖB] 1558–1948*, 2 Bde., Göttingen 1957; Harold Fey (Hg.), *Geschichte der ökumenischen Bewegung [GÖB] 1948–1968*, Göttingen 1974; knappere Einführungen sind: Reinhard Frieling, *Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde*, Göttingen 1992; Jörg Ernesti, *Kleine Geschichte der Ökumene*, Freiburg 2007.

20 So ist in den letzten Jahren insbesondere die Rolle der internationalen Ökumene in der Zeit des Kalten Krieges Gegenstand mehrerer Untersuchungen gewesen. Vgl. vor allem: Gerhard Besier u.a. (Hg.), *Nationaler Protestantismus und ökumenische Bewegung. Kirchliches Handeln im Kalten Krieg (1945–1990)*, Berlin 1999. Entsprechende Aufsätze auch in: Joachim Garstcki (Hg.), *Die Ökumene und der Widerstand gegen Diktaturen. Nationalsozialismus und Kommunismus als Herausforderung an die Kirchen*, Stuttgart 2007; sowie in: Dianne

ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts umfangreiche wissenschaftliche Biographien verfasst.²¹

Umso mehr überrascht es, dass eine solche ausgerechnet über Visser 't Hooft trotz dessen herausragender Bedeutung für die Ökumene bislang nicht erschienen ist. Neben einer offiziellen, biographisch angelegten Publikation des ÖRK aus Anlass seines 100. Geburtstages²² existieren bislang lediglich zwei ihm gewidmete Festschriften²³ sowie diverse Aufsätze über ihn in theologischen und kirchengeschichtlichen Zeitschriften und Nachschlagewerken, wobei zumeist die theologischen Aspekte seines Denkens in den Blick genommen wurden.²⁴ Auch die einzige größere Studie zu seiner Person, eine amerikanische Dissertation von 1974, beschränkt sich auf die Analyse seiner theologischen – insbesondere seiner ekklesiologischen – Grundpositionen.²⁵ Den umfassendsten, wenngleich genreentsprechend äußerst subjektiven Einblick²⁶ in seinen Lebenslauf bietet daher

-
- Kirby (Hg.), *Religion and the Cold War*, Basingstoke 2003. Weitere gewichtige Studien liegen etwa zur Entwicklung der Life-and-Work-Bewegung sowie zur Haltung der ökumenischen Bewegung zum Nord-Süd-Konflikt vor: Wolfram Weisse, *Praktisches Christentum und Reich Gottes. Die ökumenische Bewegung Life and Work 1917–1937*, Göttingen 1991; Karl-Heinz Dejung, *Die Ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910–1968*, Stuttgart 1973.
- 21 Vgl. beispielsweise: Dietz Lange, Nathan Söderblom und seine Zeit, Göttingen 2011; Marianne Jehl e-Wil dber ger, *Adolf Keller (1872–1963). Pionier der ökumenischen Bewegung*, Zürich 2008; Keith Cl ement s, *Faith on the Frontier. A Life of John H. Oldham*, Edinburgh 1999.
- 22 Ans Joachim van der Bent, *Willem Adolph Visser 't Hooft (1900–1985). Fisherman of the Ecumenical Movement*, Geneva 2000.
- 23 Robert Mac kie/ Charles C. West (Hg.), *Gelebte Einheit. Ökumenischer Dialog*, Festschrift für W. A. Visser 't Hooft, Stuttgart 1965; Ans Joachim van der Bent (Hg.), *Voices of Unity. Essay in Honor of Willem Visser 't Hooft on the Occasion of his 80th Birthday*, Geneva 1981.
- 24 Rolf-Ulrich Kunze, Willem Adolph Visser 't Hooft, in: TRE 35 (2003), S. 166–169; ders., Die ganze Kirche für die ganze Welt: Willem Adolf Visser 't Hooft und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus, 1933–1945, in: Gar st ecki, *Die Ökumene und der Widerstand*, S. 32–46; Dietrich Rit sch l, Willem Visser 't Hooft – Zeuge und Architekt der ökumenischen Bewegung, in: Christian Möll er (Hg.), *Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2005, S. 214–231; Karl-Heinz Fix, Visser 't Hooft, Willem Adolf, in: RGG⁴ 8 (2005), Sp. 1138. Klauspeter Bla ser, Willem A. Visser 't Hooft, in: Martin Gr eschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. 10,2: *Die neueste Zeit*, Stuttgart u.a. 1986, S. 244–256. Hendrikus Ber khof, Visser 't Hooft als ökumenischer Theologe im Lichte seiner Dissertation, in: *Ökumenische Rundschau* 29 (1980), S. 409–416; Pieter Holt rop, *De Kerk, de kerken en de Wereldraad van Kerken. Grondlijnen in de ecclesiologie van Willem Adolf Visser 't Hooft (1900–1985)*, in: Cornelis August ijn (Hg.), *Kerkhistorische opstellen. Aangeboden aan Prof. Dr. J. van den Berg*, Kampen 1987, S. 207–221. Am aktuellsten: Wolfgang Lienemann, *Reformierte Identität im Kontext der Ökumene und des interreligiösen Dialogs: Willem Adolf Visser 't Hooft (1900–1985)*, in: Marco Hofh einz/ Matthias Zeindl er (Hg.), *Reformierte Theologie weltweit. Zwölf Profile aus dem 20. Jahrhundert*, Zürich 2013, S. 127–148.
- 25 François C. Gér ar d, *The Future of the Church. The Theology of Renewal of Willem Adolf Visser 't Hooft*, Pittsburgh, PA 1974.
- 26 Vgl. zur Praxis wie auch zur Problematik der Inanspruchnahme von Autobiographien als Fakten- und Praktikensteinbruch durch die avancierte Kultur- und Sozialgeschichtsschreibung: Dagmar Günth er, »And now for Something Completely Different«. Prolegomena zur Autobiographie als Quelle der Geschichtswissenschaft, in: HZ 272 (2001), S. 25–61.

nach wie vor die Anfang der 1970er Jahre erschienene Autobiographie des Niederländers.²⁷ Vor diesem Hintergrund kann die vorliegende Studie für eine noch zu schreibende, alle Aspekte von Visser 't Hoofts Leben und Arbeit behandelnde wissenschaftliche Biographie wichtige Vorarbeiten leisten.

In Bezug auf den übergeordneten Themenkomplex »Protestantismus und Europa« ist der Forschungsstand sehr disparat. Im deutschsprachigen Raum existiert für den Untersuchungszeitraum zwar eine Reihe von Aufsätzen zum Thema, der Schwerpunkt liegt dabei allerdings zumeist auf *deutschen* protestantischen Akteuren.²⁸ Ähnlich die Situation in Großbritannien, wo die Haltung der *britischen* Kirchen zu Europa bereits Gegenstand mehrerer zum Teil größerer Arbeiten war.²⁹ Zur internationalen Ökumene ist die Forschungslage dagegen überschaubar. Hinsichtlich der ökumenischen Initiativen und Institutionen, die sich in Reaktion auf den europäischen Integrationsprozess und die Spaltung des Kalten Krieges nach 1950 in Europa bildeten, liegt eine umfangreiche, 2014 erschienene Überblicksstudie von Lucian Leustean vor.³⁰ Darüber hinaus ist hier neben einigen Aufsätzen von Martin Greschat³¹ und einzelnen einschlägigen Kapiteln in Publikationen von Dagmar Pöpping³² und Armin Boyens³³ insbesondere die umfangreiche Dissertation des nie-

27 Willem Adolph Visser 't Hooft, *Die Welt war meine Gemeinde*, München 1974 (im niederländischen Original: *Memoires. Een leven in de oecumene*, Amsterdam 1971).

28 Vgl. als Aufriss des Forschungsfeldes: Irene Dingel, *Protestantische Stellungnahmen zu Europa und zur europäischen Integration. Eine Problemanzeige*, in: *Jahrbuch für europäische Geschichte* 9 (2008), S. 31–47; ferner: dies., *Der Abendlandgedanke im konfessionellen Spannungsfeld. Katholische und evangelische Verlautbarungen (um 1950/60)*, in: Irene Dingel / Matthias Sch net tger (Hg.), *Auf dem Weg nach Europa. Deutungen, Visionen, Wirklichkeiten*, Göttingen 2010, S. 215–236; Heinrich Gro sse, *Welche Haltung nahmen die Kirchen in Deutschland nach dem Krieg ein? Deutsche Protestanten und der Europagedanke nach 1945*, in: Clarita Müll er-Pla nte nberg (Hg.), *Kritik eines technokratischen Europa. Der politische Widerstand und die Konzeption einer europäischen Verfassung*, Kassel 2008, S. 39–54; Walter Lippens, *Zukunftsplanungen der Kirchen und anderer christlicher Gruppen während des Zweiten Weltkrieges*, in: Gr eschat / Lot h (Hg.), *Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft*, S. 13–23.

29 Philip Coupl and, *Britannia, Europa and Christendom. British Christians and European Integration*, Basingstoke 2006; Keith Robbins, *Avoiding the Challenge? British Churches, British Society and European Integration 1947–1949*, in: Heinz Duchhar dt / Malgorzata Mor awiec (Hg.), *Die europäische Integration und die Kirchen. Akteure und Rezipienten*, Göttingen 2010, S. 5–20.

30 Lucian N. Leust ean, *The Ecumenical Movement and the Making of the European Community*, Oxford 2014.

31 Vgl. Gr eschat, *Der Protestantismus und die Entstehung*; ders., *Christliche Verantwortung für Europa*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 105 (1994), H. 1, S. 58–90; ders., *Die christliche Mitgift Europas*, S. 145–163.

32 Dagmar Pöpping, *Abendland. Christliche Akademiker und die Utopie der Antimoderne 1900–1945*, Berlin 2002.

33 Vgl. Armin Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene, Teil 1: 1933–1939. Darstellung und Dokumentation*, München 1969; ders., *Kirchenkampf und Ökumene, Teil 2: 1939–1945. Darstellung und Dokumentation unter besonderer Berücksichtigung der Quellen des Ökumenischen Rates der Kirchen*, München 1973.

derländischen Theologen Jurjen Zeilstra zu nennen, in der das ökumenische Europadenken der Jahre 1937 bis 1948 eingehend untersucht wird.³⁴ Zeilstra verfolgt dabei jedoch einen sehr breiten Ansatz und befasst sich etwa auch ausführlich mit Ideen und Konzepten von »europäischer Einheit«, die in mit der internationalen Ökumene verbundenen kirchlichen und kirchennahen Kreisen in Großbritannien und den USA diskutiert wurden. Die vorliegende Arbeit kann daher zwar in vieler Hinsicht an diese Studie anknüpfen, schlägt aber im Kern eine andere Richtung ein. So bedeutet der Fokus auf Visser 't Hooft eine Konzentration auf die ökumenischen Organisationen in Genf. Zugleich geht der Untersuchungszeitraum durch die biographische Herangehensweise weit über den von Zeilstra hinaus, wodurch die Ursprünge des ökumenischen Europadenkens der Kriegszeit in den 1930er Jahren wie auch dessen Fortentwicklung nach 1945 berücksichtigt werden.

1.5 Quellen

Der Quellenstand zum Thema kann als sehr gut angesehen werden. Von zentraler Bedeutung für die vorliegende Arbeit war der im Archiv des ÖRK in Genf überlieferte Bestand »Willem Adolph Visser 't Hooft«, durch den ein umfassender Einblick in biographische Zusammenhänge, in die geistige Entwicklung Visser 't Hoofts sowie in sein ökumenisches Netzwerk erlangt werden konnte. Er beinhaltet bibliographisch geordnet eine umfangreiche Zusammenstellung seiner Bücher, Pamphlete, Memoranden, Artikel und Redemanuskripte – zusammengenommen knapp 1100 Titel. Daneben liegen hier auch Teile seiner privaten Korrespondenz, Presseartikel und Buchbesprechungen vor.

In den Beständen »WCC General Secretariat: General Correspondence« und »WCC in process of formation, 1938–1948« konnte zudem ein Großteil der offiziellen Korrespondenz aus Visser 't Hoofts Zeit als Generalsekretär des ÖRK (1938–1966) eingesehen werden, in letzterem außerdem eine breite Dokumentation des Gründungsprozesses dieser Organisation, einschließlich der (zumeist halbjährlichen) Rechenschaftsberichte Visser 't Hoofts. Gesichtet wurden ferner die Bestände der Studienabteilung von »Life and Work«, die zwischen 1938 und 1948 unter den Auspizien des ÖRK agierte, sowie der »Commission of the Churches on International Affairs« (CCIA).

Ergänzende Quellenrecherchen wurden in dem im Genfer Ökumenischen Zentrum zugänglichen Archiv der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), im Archiv des Instituts für Kriegsdokumentation in Amsterdam sowie im

34 Jurjen Zeilstra, *European Unity in Ecumenical Thinking 1937–1948*, Zoetermeer 1995.

Evangelischen Zentralarchiv in Berlin getätigt. Jenseits der archivalischen Quellen sind Visser 't Hoofts eigene Buchveröffentlichungen in Bibliotheken problemlos zugänglich. Gleiches gilt unter anderem auch für die Sammelbände seiner Aufsätze und Vorträge³⁵ sowie den edierten Briefwechsel zwischen Karl Barth und ihm aus den Jahren 1930 bis 1968.³⁶

35 W. A. Visser 't Hooft, *Ökumenische Bilanz. Reden und Aufsätze aus zwei Jahrzehnten*, Stuttgart 1966 (zitiert: »Ökumenische Bilanz«); ders., *Die ganze Kirche für die ganze Welt*, Hauptschriften, Bd. 1, Stuttgart/Berlin 1967 [zitiert: »Die ganze Kirche«]; ders., *Ökumenischer Aufbruch*, Hauptschriften, Bd. 2, Stuttgart/Berlin 1967 [zitiert: »Ökumenischer Aufbruch«].

36 Thomas Herwig (Hg.), *Karl Barth – Willem Adolph Visser 't Hooft, Briefwechsel 1930–1968*. Einschließlich des Briefwechsels von Henriette Visser 't Hooft mit Charlotte von Kirschbaum, Zürich 2006.

2. Willem Adolph Visser 't Hooft – Ein biographischer Überblick

2.1 Aufstieg in der christlichen Studentenbewegung

Willem Adolph Visser 't Hooft¹ wurde am 20. September 1900 in Haarlem (Niederlande) geboren und wuchs als mittlerer von drei Söhnen in großbürgerlichen Verhältnissen auf: Sein Vater war ein angesehener und einflussreicher Anwalt, sein Großvater mütterlicherseits langjähriger Abgeordneter im niederländischen Parlament. Das soziale und politische Klima seiner Kindheitsjahre beschrieb er rückblickend als geprägt von Stabilität und Sicherheit, in einer »scheinbar für alle Ewigkeit gefügten Gesellschaft«.² Auch der Erste Weltkrieg, in dem die Niederlande neutral geblieben waren, habe diese Welt nicht nachhaltig erschüttern können, die trotz ihrer Statik von Liberalität und Weltläufigkeit geprägt gewesen sei. Auf Mehrsprachigkeit als Teil einer humanistischen Erziehung wurde großen Wert gelegt, so dass Visser 't Hooft als Gymnasiast Latein, Griechisch, Französisch, Deutsch, Spanisch und Englisch zu lernen hatte – im letzten Schuljahr, als er schon ein starkes theologisches Interesse an den Tag legte, kam zusätzlich noch Hebräisch hinzu.

Religiös wurde er über sein Elternhaus in der arminianischen Kirche der Remonstranten sozialisiert, in einem modernistischen theologischen Milieu.³ Gleichzeitig wirkten aber auch andere Einflüsse auf ihn ein. Vor allem durch das »wahllose Durcheinanderlesen der verschiedensten Bücher über Religion«⁴ sei er schließlich auf dem besten Weg gewesen, sich zu einem Synkretisten zu entwickeln. Einen ersten Halt bot in dieser Hinsicht die erweckungsreligiöse Nederlandse Christen-Studenten Vereniging (NCSV),⁵ an deren Jugendlagern er seit 1915 regelmäßig teilnahm. Während ihm Religion bis dahin »nur in stark intellektualisierter Form begegnet« war, standen

1 Sein Familienname väterlicherseits war »Visser«. Um die Erinnerung an eine geliebte Tante aufrechtzuerhalten, entschloss sich der Vater 1912, deren Familienname »'t Hooft« an den seinen anzuhängen. Vgl. Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 7f.

2 Ebd., S. 9.

3 Zahlreiche Liberale waren in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufgrund eines Machtzuwachses der Orthodoxen aus der *Hervormde Kerk* ausgetreten. Viele davon – auch die 't Hoofts – schlossen sich den Remonstranten an, deren Zahl sich zwischen 1869 und 1920 mehr als verdreifachte (auf insgesamt 0,47 Prozent der Bevölkerung). Vgl. Joris van Eijnat ten / Fred van Lieburg (Hg.), *Niederländische Religionsgeschichte*, Göttingen 2011, S. 316.

4 Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 12.

5 Vgl. ausführlich zum NCSV: A. J. van den Berg, *De Nederlandse Christen-Studenten Vereniging (1896–1985)*, s'Gravenhage 1991.

hier »nicht tiefsinnige Gedanken« im Vordergrund, »sondern die persönliche Berufung und Entscheidung«. ⁶ Aus dieser Zeit resultierte sein Entschluss, nach dem Abitur 1918 ein Theologiestudium an der liberalen Traditionsuniversität Leiden aufzunehmen. Bis 1920 war er hier auf Wunsch des Vaters auch in Rechtswissenschaften immatrikuliert.

Über die NCSV kam Visser 't Hooft erstmals in Kontakt mit der internationalen ökumenischen Bewegung, die sich – über ein halbes Jahrhundert nach Entstehung der ersten ökumenischen Organisationen Mitte des 19. Jahrhunderts⁷ – zu dieser Zeit in einer Phase der Neuformierung befand. Zwei Gründe waren dafür ausschlaggebend: Zum einen war es immer mehr als untragbar empfunden worden, dass die entlang der konfessionellen Gräben ausgetragene Konkurrenz in der Mission die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses in Frage stellte. Die vor diesem Hintergrund einberufene Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 wird allgemein als Beginn der »modernen« ökumenischen Bewegung angesehen – aus ihr entwickelte sich der 1921 in Lake Mohonk gegründete Internationale Missionsrat (IMR). Auch die Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung (»Faith and Order«), die sich mit den kirchentrennenden Lehrdifferenzen beschäftigte, hatte in Edinburgh ihren Ursprung. Die erste Weltkonferenz von Faith and Order fand 1927 in Lausanne statt.

Zum anderen führte der Erste Weltkrieg mittelfristig zu verstärkten ökumenischen Aktivitäten. Zwar kam es mit dem Ausbruch der Kriegshandlungen 1914 zunächst zu einem fast vollständigen Erliegen der zwischenkirchlichen Beziehungen in Europa. Gerade weil das christliche Friedenszeugnis jedoch so offenkundig versagt hatte, wurden die christlichen Einigungsbestrebungen nach Kriegsende wiederaufgenommen und deutlich intensiviert. Bereits Anfang August 1914, wenige Tage vor Beginn des Ersten Weltkrieges, war in Konstanz der »Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen« gegründet worden, aus dem sich Anfang der 1920er Jahre die Bewegung für Praktisches Christentum (»Life and Work«) entwickelte, die sich in erster Linie sozialen und friedensethischen Problemen zuwandte, bei denen keine dogmatischen Gründe gegen eine Zusammenarbeit bestanden. 1925 fand die erste Weltkirchenkonferenz dieser Bewegung in Stockholm statt.⁸

6 Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 13.

7 In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren wichtige Organisationen innerhalb des Protestantismus entstanden, die sich für eine geistliche Gemeinschaft über die bestehenden Konfessionsgrenzen hinweg einsetzten: 1846 war in London die Evangelische Allianz gegründet worden, 1855 der Weltbund der Christlichen Vereine Junger Männer (CVJM) in Paris. 1895 folgte die Gründung des Christlichen Studenten-Weltbundes (CSW). Vgl. Fr iel ing, *Der Weg*, S. 41–45.

8 Vgl. zur Geschichte der ökumenischen Bewegung in dieser Formierungsphase vor allem die entsprechenden Aufsätze in: Rouse/Neil I, *GÖB 1558–1948*, Bd. 2.

Die ökumenische Situation war zu Beginn der 1920er Jahre also äußerst heterogen. Verschiedene Bewegungen und Organisationen verfolgten zwar gleichermaßen einen internationalen und überkonfessionellen Ansatz, wandten sich aber verschiedenen Themen beziehungsweise unterschiedlichen Klientelgruppen zu. Dennoch gab es starke inhaltliche und personelle Überschneidungen – viele Ökumeniker der ersten Generation waren in mehreren Strängen der ökumenischen Bewegung tätig. Sowohl im Rahmen der internationalen ökumenischen Verbände als auch auf der Ebene der nationalen Unterorganisationen kam es zu vielfältigen Formen der Zusammenarbeit, zumal zwischen dem Christlichen Verein Junger Männer (CVJM), dem Christlichen Studenten-Weltbund (CSW) und den Jugendsektionen des Weltbundes und von Life and Work. Aus den beiden erstgenannten Organisationen rekrutierte sich der ökumenische Führungsnachwuchs der zweiten Generation, die in den 1930er Jahren begann, Karriere zu machen und von Anfang an für eine stärkere institutionelle Bündelung der Kräfte und Ressourcen innerhalb der ökumenischen Bewegung eintrat. Auch Visser 't Hoofts Weg in die ökumenische Bewegung führte über die internationale christliche Jugendbewegung.

1921 wurde er in Utrecht einer der Sekretäre der Nederlandse Christen-Studenten Vereniging, in der in diesen Jahren ein starkes Interesse an ökumenischen Fragen sowie »das Verlangen [...] nach Aufhebung des Trennungsgeistes und nach erneuter Christianisierung der niederländischen Gesellschaft«⁹ vorherrschend war. Von diesem Klima geprägt, engagierte er sich als Vorsitzender des Hilfskomitees der niederländischen Studentenschaft dafür, dass für die unter der Regie des CSW eingerichtete »Europäische Studentenhilfe« Geld, Nahrungsmittel und Kleidung für notleidende Studenten in Mitteleuropa beschafft wurden. Durch diese Tätigkeit und sein dabei unter Beweis gestelltes Organisationstalent konnte er in den Genfer Zentralstellen des CSW und des CVJM erstmals nachhaltig auf sich aufmerksam machen.¹⁰ Für die NCSV besuchte er in den frühen 1920er Jahren darüber hinaus diverse Tagungen der christlichen Jugend- und Studentenbewegung im In- und Ausland. 1921 nahm er an dem Vierjahrestreffen der Christlichen Studentenbewegung in Glasgow teil – für ihn »ein überwältigendes Erlebnis«.

9 Van Eijnat ten / van Lieburg, *Niederländische Religionsgeschichte*, S. 380.

10 »As soon as students in neutral countries and the less affected war-torn states heard about the plight of their fellow students, they immediately sought to mobilize material and financial aid. An enterprising young student in the Netherlands explained the plight to industrialists and merchants, soliciting material aid and appealing to all who could afford to contribute. His name was Willem A. Visser 't Hooft. During Whitsuntide 1919, he and his friends were able to load five train wagons with the bare necessities of sugar, dried fish, potatoes, cocoa, cheese, clothing, etc. and go to Austria where there was desperate need.« Philip Potter / Thomas Wieser, *Seeking and Serving the Truth. The First Hundred Years of the World Student Christian Federation*, Geneva 1997, S. 63.

Rund zweitausend Studenten beschäftigten sich hier mit der internationalen Lage nach dem Ersten Weltkrieg, mit Wiederaufbau und Versöhnung: »Die ganze Welt mit ihren Krisen, Nöten und Chancen wurde für uns konkret.«¹¹ Ähnlich prägende Erlebnisse in diesen Jahren waren die Tagungen der »Europäischen Studentenhilfe«, die Weltkonferenz des CVJM 1923 in Pörschach (Österreich), sowie die Tagung des Hauptausschusses des CSW in High Leigh (Großbritannien) 1924. Auch diese Versammlungen standen »ganz unter dem Einfluss der ersten »Rechristianisierungs«-Bewegung nach dem Großen Krieg« und können »in den Kontext des stark emotionalen Nachkriegspazifismus eingeordnet werden.«¹²

Aufgrund dieser Erfahrungen konnte sich Visser 't Hooft bereits während des Studiums in den verschiedenen Zweigen der ökumenischen Bewegung ein umfangreiches internationales Netzwerk an Kontakten aufbauen. Von zentraler Bedeutung – so erinnerte er sich rückblickend – war seine Begegnung mit John R. Mott¹³ in High Leigh, wo dieser »große staatsmännische Missionar und Evangelist« ihn »durch seinen massiven Glauben und seine visionäre Breite«¹⁴ gleich in seinen Bann geschlagen habe. Auf sein Wirken ist es maßgeblich zurückzuführen, dass Visser 't Hooft – nachdem er 1923 sein Theologiestudium in Leiden erfolgreich abgeschlossen hatte – 1924 das Angebot bekam, mit seiner in diesem Jahr geehelichten Frau¹⁵ nach Genf zu ziehen, um dort als Sekretär für den Weltbund des CVJM tätig zu werden. Für ihn war Mott nicht nur der »größte Baumeister ökumenischer Strukturen«,¹⁶ sondern darüber hinaus auch väterlicher Freund und Lehrer.

11 Aus einer Rede von Visser 't Hooft am 17. August 1980 in Genf, abgedruckt in: *Ökumenische Rundschau* 29 (1980), S. 429–439, hier S. 430.

12 Kunze, Visser 't Hooft, S. 167.

13 John Mott, 1865–1955. Von 1895 bis 1929 war er Generalsekretär des CSW. 1910 organisierte er die Weltmissionskonferenz in Edinburgh, deren Vorsitzender er war. Von 1915 bis 1928 war er zudem Generalsekretär der amerikanischen Sektion des CVJM, von 1926 bis 1937 Präsident des CVJM-Weltbundes. 1946 erhielt er den Friedensnobelpreis, 1948 wurde er zum Ehrenpräsidenten des ÖRK ernannt. Vgl. Wilbert R. Shenk, Art. John Mott, in: *RGG* 5 (2002), Sp. 1553f.

14 Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 25. Mott habe ihn in diesen Jahren mit seiner Persönlichkeit »wie eine Spinne im Netz gefangen« gehabt. Ebd., S. 29.

15 Bereits 1922 hatte er im Rahmen eines Studienaufenthaltes im englischen Quäkerzentrum Woodbrooke Henriette Boddaert (1899–1968) kennengelernt, die er 1924 in Den Haag heiratete und mit der er später eine Tochter (1928) und zwei Söhne (1930, 1931) bekam. Obgleich Nicht-Theologin beschäftigte sie sich intensiv mit der Rolle der Frau im Christentum. Ihr Aufsatz »Eva, wo bist du?« aus dem Jahr 1934 wurde in fünf Sprachen übersetzt und machte sie international als theologisch kluge Denkerin bekannt. Beachtung fand auch ihr umfangreicher Briefwechsel mit Karl Barth. Vgl. Hannelore Erhardt / Leonore Siegel e-Wenschkewitz, »Vierfache Stufenleiter abwärts... Gott, Christus, der Mann, das Weib«, Karl Barth und die Solidarität und Kritik von Henriette Visser 't Hooft, in: Renate Jost / Ursula Kuber a (Hg.), *Wie Theologen Frauen sehen – von der Macht der Bilder*, Freiburg 1993, S. 142–158.

16 Willem Adolph Visser 't Hooft, John R. Mott. Ansprache im Rahmen einer Gedächtnisfeier am 100. Geburtstag von John R. Mott im Ökumenischen Zentrum in Genf (1965), in: *Die ganze Kirche*, S. 259–266, hier S. 260.

So hatte er dem damals bereits 61-jährigen US-Amerikaner bei der Leitung der Weltkonferenz des CVJM 1926 zu assistieren und konnte dabei »die Kunst der Verhandlungsleitung in einer komplizierten internationalen Konferenz an einem Mann studieren, den man nicht zu Unrecht »Meister der Verhandlungen« nannte«, der »mit sicherem Gefühl für Strategie und Prioritäten [...] operierte, [...] auf die Stimmung unter den Delegierten achtete, überhaupt auf jedes Detail«.17 Für seinen eigenen, später perfektionierten Stil der pragmatischen, die verschiedenen Anliegen und Strömungen geschickt austarierenden Verhandlungsführung auf ökumenischen Großveranstaltungen war das Vorbild John Motts von zentraler Bedeutung.

In den ersten Jahren beim CVJM war es Visser 't Hoofts primäre Aufgabe, die Kontakte zu den nationalen Beauftragten für Jugendarbeit seines Zuständigkeitsbereiches – Deutschland und die skandinavischen Länder – zu pflegen und entsprechende Konferenzen und Foren des Austausches zu organisieren. Diesem Zweck diente etwa die Gründung der internationalen Zeitschrift *The World's Youth*, deren deutsche Ausgabe Visser 't Hooft als Herausgeber federführend betreute. Gleichzeitig musste er in diese Richtung auch den Umbruchprozess kommunizieren, in dem sich der CVJM seit Mitte der 1920er Jahre befand. Unter Motts Führung wurde in dieser Zeit versucht, die trotz einer festformulierten Basis¹⁸ weitgehend lose Vereinigung völlig autonomer Nationalvereinigungen in eine echte internationale Bewegung zu verwandeln, die auf gemeinsamem Denken, gemeinsamer Planung und gemeinsamem Handeln unter der Herrschaft Jesu Christi beruhen sollte.¹⁹ Bei diesen vorsichtigen Zentralisierungsbemühungen galt es nicht nur, mit Rücksicht auf die jeweiligen nationalen Befindlichkeiten behutsam vorzugehen, sondern auch die Verbindungen mit den anderen Strängen der ökumenischen Bewegung zu stärken, um so mögliche Kooperationsfelder auszuloten.

Vor diesem Hintergrund nahm Visser 't Hooft als Vertreter des CVJM 1925 an der vom Erzbischof von Uppsala Nathan Söderblom organisierten Weltkirchenkonferenz für Praktisches Christentum in Stockholm teil. Zwar blieb die Botschaft der Konferenz letztendlich vage und deutlich hinter den im Vorfeld geäußerten Erwartungen (»Nicäa der Ethik«) zurück, aber allein aufgrund der Tatsache, dass hier Vertreter von bisher oft weitgehend voneinander isolierten Kirchen aus Ost und West erstmals in einem offiziellen Rahmen zusammenkamen, über die Relevanz des Evangeliums für die drängenden Fragen der Moderne debattierten und schließlich die Einsetzung

17 Ebd.

18 Dieser zufolge ist der CVJM eine Gemeinschaft von Menschen, »welche Jesu Christum nach der Heiligen Schrift als Gott und Heiland anerkennen«, zitiert aus: Rouse/Neil 1, GÖB 1517–1948, Bd. 1, S. 450.

19 Vgl. Clarence Prouty Shedd, *History of the World's Alliance of Young Men's Christian Associations*, London 1955, S. 496.

eines Fortsetzungsausschusses verabredeten und den Life and Work-Prozess damit institutionalisierten, machte das Treffen für Visser 't Hooft retrospektiv zu einem »turning point in church history«.²⁰

Obgleich die Konferenz für ihn selber eher enttäuschend verlief – er blieb weitgehend Statist und hielt lediglich eine kurze Rede über die Probleme der Jugend –, traf er hier mit einer Reihe von Persönlichkeiten zusammen, die für ihn in den nächsten Jahrzehnten von zentraler Bedeutung sein sollten. Zu nennen ist in diesem Zusammenhang vor allem seine Begegnung mit dem damaligen Dean von Canterbury George Bell,²¹ der in diesen Jahren bereits eine maßgebliche Rolle in der ökumenischen Bewegung spielte und einer der Verfasser der Abschlussbotschaft von Stockholm war. Die beiden blieben über Jahrzehnte hinweg trotz zum Teil divergierender theologischer Ansichten²² eng verbunden, wobei der siebzehn Jahre ältere Engländer vor allem in den 1920er und 1930er Jahren ein Förderer Visser 't Hoofts war und ihn bei seinem Aufstieg in der ökumenischen Bewegung protegierte.²³

Obwohl in Stockholm gemäß der Formel »doctrine divides, service unites« keine dogmatischen Problemfelder, sondern ausschließlich Fragen des »praktischen Christentums« diskutiert werden sollten, das heißt die praktische Anwendung christlicher Grundsätze auf das soziale und internationale Leben,²⁴ war die Konferenz am Ende doch geprägt von einer theologischen Grundauseinandersetzung zwischen – wie Visser 't Hooft es formuliert – »eschatologisch oder jenseits bezogenen und evolutionistischen oder diesseitsbezogenen Vorstellungen vom Reich Gottes«.²⁵ Zur letzteren

20 Willem Adolph Visser 't Hooft, *The Historical Significance of Stockholm 1925*, in: Willem Adolph Visser 't Hooft u.a., *The Gospel for all Realms of Life. Reflections on the Universal Christian Conference on Life and Work Stockholm 1925*, Genf 1975, S. 1–16, hier S. 14.

21 George K. A. Bell, 1882–1958. Von 1929 bis 1958 war er Bischof von Chichester, von 1937 bis 1958 Mitglied des englischen House of Lords. Von 1932 bis 1934 war er Präsident des Universal Christian Council for Life and Work. Er tat sich insbesondere als Unterstützer der Bekennenden Kirche und des deutschen Widerstandes sowie als Gegner der alliierten Bombenangriffe auf Deutschland hervor. Vgl. Friedrich Wilhelm Bautz, Art. George Kennedy Allen Bell, in: *BBKL* 1 (1990), Sp. 469–472.

22 Vgl. Jaakko Rusaama, *Unity and Compassion. Moral Issues in the Life and Thought of George K. A. Bell*, Helsinki 1986, S. 80.

23 Vgl. zur Beziehung zwischen Visser 't Hooft und Bell: Gerhard Besier, »Intimately Associated for Many Years« – George Bell's and Willem A. Visser 't Hooft's Common Life-Work in the Service of the Church Universal, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 21 (2008), H. 2, S. 246–276.

24 Inhaltlich analog zum Schlagwort »Die Lehre trennt, der Dienst eint« zitierte Söderblom selbst mehrfach die so genannte »as if«-Formel aus einem Bericht der »Commission on Christianity and Industrial Problems« des Erzbischofs von Canterbury aus dem Jahr 1918, wo es heißt: »We say deliberately that in the region of moral or social questions we desire all Christians to begin at once to act together, as if they were one body, in one visible fellowship. This could be done without any injury to theological principles.« Auf diese Weise sollte Life and Work auch von der sich in der Entstehung begriffenen Faith and Order-Bewegung abgegrenzt werden. Vgl. Visser 't Hooft, *The Historical Significance of Stockholm*, S. 6.

25 Ders., *Die Welt*, S. 39.

Richtung zählten die in erster Linie angloamerikanischen Anhänger des Social-Gospel-Movements, für die das Reich Gottes einen gesellschaftlichen Idealzustand darstellte, der zumindest potentiell durch menschliches Handeln zu erreichen sei. Demgegenüber standen kontinentaleuropäische, vor allem lutherisch geprägte Bischöfe und Theologen, die das Reich Gottes als einen völlig neuen Zustand ansahen, der erst nach dem Ende der Weltgeschichte von Gott gegeben werden würde.²⁶

Diese Debatte wurde mit großer Heftigkeit geführt: »Deutsche Theologen attackierten den amerikanischen »Aktivismus«, amerikanische Kirchenmänner kritisierten den Quietismus der kontinentalen Kollegen.«²⁷ Verstärkt und verkompliziert wurde dieser Konflikt durch eine politische Dimension, die sich aus den verschiedenen nationalen Herkunftskontexten der Teilnehmer ergab. So bewerteten die amerikanischen Anhänger des Social Gospel im Rahmen der Konferenzsektion »Die Kirche und die Beziehung der Völker zueinander« auch den Völkerbund als einen Schritt hin zur Verwirklichung des Reich Gottes, während die deutschen Teilnehmer in ihm einen Bestandteil der für sie inakzeptablen Nachkriegsordnung sowie eine Gefährdung der Selbstbestimmung des deutschen Volkes sahen.²⁸

Letztendlich ist diese Kontroverse in Stockholm unaufgelöst geblieben.²⁹ Visser 't Hooft sah sich mit dieser Frontstellung jedoch auch im CVJM sowie in der christlichen Studentenbewegung konfrontiert, wo der Social Gospel in den 1920er Jahren aufgrund der vorherrschenden Stellung der Amerikaner dominierte. Um zwischen den beiden Positionen zu vermitteln, vor allem aber um die große gegenseitige Unkenntnis im Interesse der ökumenischen Annäherung zu verringern,³⁰ unterzog er den Social Gospel in seiner Dissertation,³¹ mit der er 1928 in Leiden promoviert wurde, einer theologiegeschichtlichen Analyse.³² Dabei konzidierte er, dass vom Social Gospel in einigen Punkten durchaus wichtige Anstöße ausgingen. Er nennt: »Its missionary zeal, its sense of responsibility for all of life, its challenge to

26 Vgl. ebd., S. 37; Weisse, Praktisches Christentum, S. 359–376.

27 Visser 't Hooft, Die Welt, S. 38.

28 Vgl. Lange, Söderblom, S. 376.

29 Ebd., S. 374f.

30 Vgl. Visser 't Hooft, Die Welt, S. 39. Schon im Vorwort seiner Dissertation schrieb er dementsprechend: »The many efforts for close cooperation between the churches of different nations, the bold attempts to re-establish the unity of these churches, the work of so many Christian movements that count their members among the Christians of all lands – all these depend for their lasting success on sympathetic knowledge of the various expressions of Christianity.« Ders., The Background of the Social Gospel in America, Leiden 1928, S. 1.

31 Ders., The Background of the Social Gospel in America.

32 Im Rahmen eines diachronen Forschungsdesigns identifiziert er drei maßgebliche Schichten des geistlichen Lebens in den USA: Puritanismus, Aufklärung und »revivalism« (Erweckung). Deren Kerncharakteristika vergleicht er im Mittelteil der Arbeit jeweils mit denen des Social Gospel, bevor er dann zu seiner Bewertung des Social Gospel gelangt.

those who are satisfied with things as they are, its moral courage.«³³ Dementsprechend kritisierte er an der Gegenseite deren allzu säuberliche Scheidung zwischen Christentum und politischen oder sozialen Fragen, mithin deren sozialetische Passivität.

Dennoch stand er – vor allem wegen seiner eigenen theologischen Sozialisation – der kontinentaleuropäischen Seite näher. Am Social Gospel bemängelte er »its identification of religious and cultural values, its sentimental appreciation of man« – und vor allem: »its humanitarian modification of the Christian conception of God«,³⁴ denn im Zentrum *seiner* theologischen Kritik stand eben nicht die Lehre vom Reich Gottes, sondern die spezifische Gottesauffassung des Social Gospel.³⁵ Bei den meisten von dessen Vertretern sei Gott »completely ethicized«,³⁶ mit dem Ergebnis, dass dieser Gott dem unpersönlichen Gott des Pantheismus letztendlich näher stehe als dem dynamischen Gott des christlichen Theismus.³⁷ Viel größere Sympathien brachte er auf amerikanischer Seite daher dem Theologen Reinhold Niebuhr³⁸ entgegen, den er 1925 bei seiner ersten USA-Reise kennengelernt hatte und in dem er einen »Kämpfer für soziale Gerechtigkeit und zugleich einen scharfen Gegner der Theorien des Sozialen Evangeliums«³⁹ sah. In ihm, dessen Schriften er ab Ende der 1920er Jahre regelmäßig rezipierte, erkannte er einen idealen Vermittler zwischen den unterschiedlichen theologischen Kulturen in Europa und den USA.⁴⁰ Den gemeinsamen Nenner, den eine solche Vermittlungsleistung anstreben müsse, formulierte er im programmatischen Schlusskapitel seiner Dissertation:

For a true »social gospel« – a message, which will instill in the hearts of men a sense of their social responsibility – must be based on a faith in a personal God, who has the unqualified right to claim their full allegiance, because He is the sovereign Lord of all

33 Visser 't Hooft, *The Background of the Social Gospel*, S. 185.

34 Ebd., S. 186.

35 Vgl. Berkhof, *Visser 't Hooft als ökumenischer Theologe*, S. 412f.

36 Visser 't Hooft, *The Background of the Social Gospel*, S. 175.

37 Vgl. ebd., S. 172–180.

38 Reinhold Niebuhr, 1892–1971. Von 1930 bis 1960 war er Professor für Religionsphilosophie am Union Theological Seminary in New York und in dieser Funktion einer der einflussreichsten US-amerikanischen Theologen im 20. Jahrhundert. Vgl. James F. Gustafson, Reinhold Niebuhr, in: *TRE* 24 (1994), S. 470–474.

39 Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 39.

40 So veröffentlichte er 1933 eine Kritik von Niebuhrs Buch »Moral Man and immoral society« in der *Student World*, dessen Kritik des Social Gospel er nachdrücklich teilte. Vgl. ders., A Farewell to the Social Gospel, in: *The Student World* 26 (1933), H. 3, S. 275f. Vgl. auch: Heather Warren, *Theologians of a New World Order. Reinhold Niebuhr and the Christian Realists, 1920–1948*, New York 1997, S. 53.

Life. It is only before a God Who is different from us, because He is Holy and we are sinful, that man begins to realize his calling. There is no calling unless there is one who calls.⁴¹

In diesem Zitat – wie überhaupt in allen seinen frühen Schriften – wird die für seine Generation charakteristische Prägung durch die dialektische Theologie Karl Barths deutlich. Barths Ablehnung aller so genannten »Bindestrich-Theologien«, das heißt der Versuche, das Christentum an moderne Geistesströmungen anzupassen und es für die Gesellschaft in Anspruch zu nehmen, war auch für Visser 't Hoofts Verständnis des Social Gospel zentral.

1922 war er über Nico Stufkens,⁴² einen der Geschäftsführer der NCSV, zur Lektüre der zweiten Auflage des Römerbriefkommentars⁴³ von Karl Barth gekommen, der ihn tief beeindruckte und ihm eine klare theologische Richtung gab: »Es war, als hätten sich die vielen Teile meiner religiösen Entwicklung zu einem Bild zusammengefügt.«⁴⁴ Zwar postulierte er im Rückblick, niemals ein Barthianer in dem Sinne gewesen zu sein, dass er dem Schweizer Theologen unbedingt und in allen Punkten gefolgt wäre.⁴⁵ Aber zumal in den 1920er und 1930er Jahren übte Barth, den er 1926 das erste Mal persönlich in Amsterdam getroffen hatte⁴⁶ und mit dem er von 1930 an bis zu Barths Tod 1968 einen intensiven und bisweilen durchaus auch kontroversen Schriftwechsel unterhielt,⁴⁷ einen kaum zu überschätzenden Einfluss auf ihn aus. In mehreren Reden und Artikeln versuchte er in diesen frühen Jahren, dessen Theologie in der christlichen Studentenbewegung zu verbreiten,⁴⁸ weshalb Visser 't Hooft in der ökumenischen Öffentlichkeit bald

41 Visser 't Hooft, *The Background of the Social Gospel*, S. 183.

42 Stufkens gilt als Entdecker Barths in den Niederlanden und als dortiger Hauptverantwortlicher für die Verbreitung des Römerbriefkommentars. Vgl. Susanne Hennecke, *Zur Barthrezeption in den Niederlanden*, in: Martin Leiner / Michael Troitzsch (Hg.), *Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis*, Göttingen 2008, S. 138–162, hier S. 139.

43 Karl Barth, *Der Römerbrief*. Zweite Auflage in neuer Bearbeitung, München 1922.

44 Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 26.

45 Vgl. ebd., S. 51.

46 Das Treffen kam nach einer Rede Karl Barths im Rahmen von dessen erster Reise in die Niederlande zustande. Vgl. dazu: Hennecke, *Barthrezeption*, S. 139–143.

47 Vgl. Herwig, *Briefwechsel*. Auf diesem basiert auch Thomas Herwigs Monographie über das Verhältnis Barths zur Ökumenischen Bewegung: Thomas Herwig, *Karl Barth und die Ökumenische Bewegung*. Das Gespräch zwischen Karl Barth und der Ökumenischen Bewegung auf Grundlage ihres Briefwechsels 1930–1968, Neukirchen 1998.

48 So hatte Visser 't Hooft im Januar 1930 eine einführende Vorlesung über die Theologie Karl Barths am King's College in London gehalten, die in vier Sprachen (Französisch, Deutsch, Niederländisch, Tschechisch) übersetzt und veröffentlicht wurde. Zusammen mit seiner Dissertation schickte er das Redemanuskript an Barth, der auf dieses sehr positiv reagierte, womit der Grundstein für die jahrzehntelange Korrespondenz (und Freundschaft) der beiden gelegt war. Vgl. Herwig, *Karl Barth*, S. 23f. Schon zwei Jahre zuvor hatte Visser 't Hooft einen Aufsatz über Barth in der französischen Zeitschrift *Foi et Vie* veröffentlicht: Willem Adolph Visser 't Hooft, *Le message de Karl Barth*, in: *Foi et Vie* 6 (1928), S. 915–921.

mit der Theologie des Schweizers identifiziert wurde. Darüber hinaus wollte er Barth zum Dialog und zur Mitarbeit im Rahmen der sich institutionalisierenden Ökumene bewegen, was ihm im Verlauf der folgenden Jahre und Jahrzehnte schließlich auch gelang – wenn auch mit wechselndem Erfolg. Zunächst jedoch waren die diesbezüglichen Versuche aufgrund der starken Skepsis, die Barth gegenüber Inhalt und Struktur der ökumenischen Arbeit empfand und auch regelmäßig artikulierte, weitgehend erfolglos.⁴⁹

Ein »Bindeglied« in der Beziehung zwischen den beiden⁵⁰ war der französische Pastor Pierre Maury, den Visser 't Hooft Mitte der 1920er Jahre in Genf kennengelernt hatte und mit dem er in tiefer Freundschaft verbunden war; im autobiographischen Rückblick beschreibt er ihn als seinen engsten persönlichen Vertrauten und »Guru«.⁵¹ Gemeinsam fühlten sie sich der Theologie Barths und deren Verbreitung verpflichtet – so gilt Maury als »[einer der] entscheidenden Vertreter der ersten Generation des ›Barthisme‹«⁵² in Frankreich. Ferner arbeiteten sie ab 1929 auch im Christlichen Studenten-Weltbund zusammen. In diesem Jahr war Visser 't Hooft zunächst für eine halbe Stelle ins Sekretariat des CSW berufen worden, bevor er bereits 1931 Generalsekretär und damit für einige Jahre der einzige hauptamtliche Mitarbeiter im Genfer Hauptquartier der Organisation wurde.⁵³ In dieser Funktion konnte er sich weit über die Grenzen der Organisation einen Namen machen. 1938, als er vom Amt des Generalsekretärs in das des Vorsitzenden des CSW wechselte, erinnerte sich sein Mitarbeiter Robert Mackie:

49 Überhaupt hatten sich Barth und weitere Vertreter der dialektischen Theologie zunächst deutlich von der ökumenischen Bewegung distanziert. In einem Schreiben an Visser 't Hooft kritisierte er Inhalt und Struktur der ökumenischen Arbeit und bezeichnete die ökumenischen Konferenzen dieser Jahre als »christliche Cirkusse«. K. Barth an W.A. Visser 't Hooft am 4. Juli 1935, in: Herwig, Briefwechsel, S. 37.

50 So Herwig, Karl Barth, S. 23. Barth hat seinem eigenen Bekunden zufolge Maury das erste Mal im April 1932 in Begleitung von Visser 't Hooft persönlich getroffen. Schon zuvor hatten die beiden jedoch ausführlich korrespondiert. Vgl. Bernard Reymond, *Théologien ou prophète. Les francophones et Karl Barth avant 1945*, Lausanne 1985, S. 53–55.

51 »Keiner der Männer und Frauen, mit denen ich im Lauf der Jahre zusammengearbeitet habe, hat mich mehr beeinflusst als er. [...] Dieser Mann verband auf einzigartige Weise die passionierte Suche nach der großen, objektiven göttlichen Wahrheit mit einer gleich tiefen Anteilnahme an den Menschen und allen Äußerungen menschlichen Lebens. [...] Er blieb mein ›Guru‹ bis zu seinem Tode und, da unsere Unterhaltung noch nicht eigentlich beendet war, noch darüber hinaus.« Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 49f.

52 Vgl. Detlef Schneider, *Die Barthisme-Bewegung im frankophonen Protestantismus*, in: Leiner / Trowitzsch, *Karl Barths Theologie*, S. 48–53, hier S. 49.

53 Vgl. Suzanne de Dietrich, *Visser 't Hooft als Algemeen Secretaris van de Wereldfederatie van Christenstudenten (WSCF)*, in: Wending, *Maandblad voor evangelie en cultuur* 5 (1950), H. 8, S. 426–433, hier S. 430.

He was the Federation. He was able [...] to draw others around him and inspire them by his imaginative courage. It has been the greatest possible service to the Federation that it should have had in its leadership that rare combination of a scholar and an administrator.⁵⁴

Er prägte den CSW, in den Worten Reinhold Niebuhrs, »in a way as to create a miniature Christian oecumenical movement among Christian students of the world«. ⁵⁵ Umgekehrt wurde er jedoch auch vom Klima der internationalen Studentenbewegung geformt, in der ein interkonfessionelles Netzwerk, das sich zunehmend auch aus Frauen, Farbigen und Nicht-Theologen zusammensetzte, große Bereitschaft zeigte, mit intellektueller Offenheit die drängenden gesellschaftlichen und politischen Probleme der Zeit aus theologischer Perspektive zu diskutieren. Um sich vor Ort einen eigenen Eindruck von der jeweiligen Situation der nationalen Studentenvereinigungen zu machen, bereiste Visser 't Hooft in diesen Jahren nicht nur ganz Europa, sondern auch die USA und Asien. Gleichzeitig hatte er als Generalsekretär in Genf drei drängende Aufgaben zu bewältigen: den Aufbau einer europäischen Abteilung der christlichen Studentenbewegung; die Herausgabe der *Student World*,⁵⁶ des publizistischen Organs des CSW, und schließlich die Leitung einer Kommission, die über die konkrete Botschaft des CSW beraten⁵⁷ und die Frage beantworten sollte, ob der CSW »als eine weltweite Bewegung christlicher Studenten eine Glaubensbotschaft anzubieten [hat], die auch unter dem Druck einer überwiegend heidnischen Zivilisation sich als kraftvoll erweist«. ⁵⁸ Ohne eine klare Botschaft – so die einmütige Überzeugung in der Kommission – sei die Einheit des Weltbundes, mithin dessen Existenz als weltumspannende Gemeinschaft der Studentenschaft in Gefahr.⁵⁹

Die Frage nach der eigenen Positionierung in einer sich fortwährend säkularisierenden Welt bestimmte um 1930 auch über den CWS hinaus immer mehr die Agenda der ökumenischen Bewegung. So hatte der IMR das Thema »Säkularismus« 1928 auf der zweiten internationalen Missionskonferenz in

54 Robert Mackie in: Report of the World's Student Christian Federation 1935–1938, 72 pages printed, Geneva 1938, S. 60, AÖRK 994.2.06.

55 So Niebuhr 1937 in seinem Vorwort zu Visser 't Hoofts 1937 veröffentlichter Essaysammlung »None Other Gods«: W. A. Visser 't Hooft, None Other Gods, New York/London 1937, S. VII.

56 Die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift widmete sich jeweils einem spezifischen Thema aus internationaler und ökumenischer Perspektive.

57 Vgl. Visser 't Hooft, Die Welt, S. 53. Mitglieder der Kommission waren unter anderem Pierre Maury und Reinhold Niebuhr. Um eine konkrete »Basis«, also eine Definition der Glaubensgrundlage, die für alle Mitgliedsorganisationen verbindlich wäre, ging es bei der Suche nach einer »konkreten Botschaft« für den CSW allerdings nicht.

58 So zitiert Visser 't Hooft rückblickend den offiziellen Auftrag an die Kommission: Visser 't Hooft, Die Welt, S. 53f.

59 Vgl. Potter / Wieser, Seeking and Serving the Truth, S. 96.

Jerusalem zu seinem Hauptthema gemacht.⁶⁰ Wurde hier jedoch allgemein auf die Notwendigkeit einer gemeinsamen Front aller Religionen gegenüber dem Säkularismus hingewiesen, war Visser 't Hooft durch den starken Einfluss von Karl Barth gegenüber dem Religionsbegriff als solchem skeptisch eingestellt.⁶¹ Darüber hinaus befand er das Thema als entschieden zu eng gefasst, denn parallel zur fortwährenden Entchristlichung des Westens konstatierte er einen rasanten Aufstieg neuer Massenideologien mit pseudoreligiösem Charakter, die mit ihrer Attraktivität bei der jungen Generation in direkter Konkurrenz zur christlichen Jugend- und Studentenbewegung standen.

In dieser Analyse, die er in den 1930er Jahren in zahlreichen Aufsätzen und Reden spezifizierte,⁶² stimmte er mit dem schottischen Sekretär des IMR, John H. Oldham,⁶³ überein, der in den folgenden Jahrzehnten nicht nur – neben Barth – den stärksten intellektuellen Einfluss auf Visser 't Hooft ausübte, sondern mit seinen letztlich erfolgreichen Bestrebungen hin zu einer institutionellen Konzentration der ökumenischen Bewegung auch dessen Karriere maßgeblich beförderte. Oldham war 1929 in die Schweiz gekommen, um die Führer der internationalen christlichen Organisationen aufzufordern, sich *gemeinsam* den Herausforderungen der sich immer weiter säkularisierenden Welt zu stellen.⁶⁴ Visser 't Hooft war bei dieser ersten persönlichen Begegnung mit Oldham von dessen kämpferischer Haltung und visionären Kraft tief beeindruckt.⁶⁵ Umgekehrt war auch Oldham schon bald davon überzeugt, dass Visser 't Hooft aufgrund seiner Führungsqualitäten wie auch seines Krisenbewusstseins für eine ökumenische Führungsrolle prädestiniert sei.⁶⁶ In den kommenden Jahren, zumal als er sich später ganz in den Dienst von Life and Work zur inhaltlichen Vorbereitung der Oxforder

60 Vgl. The Jerusalem Meeting of the International Missionary Council, March 24–April 8, 1928, London/New York 1928.

61 Vgl. vor allem das Kapitel »God or Religion« in der 1937 von ihm publizierten Essaysammlung »None Other Gods«. Visser 't Hooft, *None Other Gods* (1937), S. 28–41.

62 Einen Überblick bietet eben jene Essaysammlung, die im Wesentlichen eine Kompilation bereits an anderer Stelle publizierter Texte beinhaltet. Vgl. ebd.

63 Joseph H. Oldham, 1874–1969. Von 1921 bis 1938 war er Generalsekretär des IMR, von 1934 bis 1938 Vorsitzender der Forschungsabteilung des Universal Christian Council for Life and Work. Vgl. vor allem: *Clement s.*, Oldham.

64 Vgl. Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 54f.

65 »Oldham [...] redete von einem »neuen Abenteuer«. Er wollte die Christen aus der Scheinwelt herausholen, in der sie befangen waren. Sie mußten endlich begreifen, daß die Welt keineswegs immer christlicher werde. Aber sie würden ihre Aufgabe nicht erfüllen, wenn sie defensiv reagierten, sondern allein nur dann, wenn sie sich mutig und mit schöpferischen Ideen der säkularisierten Zivilisation entgegenstellten.« Ebd., S. 54f.

66 So schrieb Oldham am 8. Juni 1934 an den damaligen Vorsitzenden des CSW, Francis P. Miller: »The more I see of him [Visser 't Hooft, J.S.], the more I feel that you have in him a very exceptional personality. He has an understanding of the religious situation almost unique in both its range and its depth.[...] He can in the present situation do what no one else can do.« Zitiert aus *Clement s.*, Oldham, S. 278.

Weltkirchenkonferenz von 1937 stellte, verstand er sich immer mehr als ein Mentor des Niederländers, der seine Zeit – so Oldham in einem Schreiben an John Mott – primär für die wichtige Aufgabe verwenden sollte, »to obtain a deeper understanding of the meaning and message of Christianity in relation to modern thought and the existing social order«. ⁶⁷

Verbunden war diese Hoffnung mit der Sorge, sein Protegé könne zu stark mit den oben erwähnten administrativen und strategischen Aufgaben für den CSW sowie durch andere Tätigkeiten belastet sein. So war Visser 't Hooft von 1930 an zusätzlich zu seinen anderen Ämtern auch Mitglied im Fortsetzungsausschuss von Faith and Order. Schon zuvor, von 1928 bis 1930, hatte er als Vorsitzender die Jugendkommission von Life and Work geleitet, wo er sich insbesondere für eine stärkere Kooperation zwischen den verschiedenen christlich-internationalen Organisationen einsetzte, die sich mit den Problemen Jugendlicher befassten.

Damit hatte er die Zeichen der Zeit erkannt, denn die Notwendigkeit einer Reorganisation der ökumenischen Bewegung mit dem Ziel einer Bündelung der vorhandenen Kräfte und Ressourcen wurde spätestens Ende der 1920er Jahre immer offensichtlicher. Durch die Konstituierung von Life and Work (1925) und Faith and Order (1927) war das institutionelle Feld der Ökumene noch heterogener geworden, was dem Gedanken der Einheit als des zentralen ökumenischen Anliegens diametral gegenüberstand. Dazu kam gerade im Fall der genannten Organisationen, dass sie zwar beide für sich beanspruchten, die Kirchen zu vertreten, letztendlich aber kein klares kirchliches Mandat für ihre Arbeit hatten, mithin kaum in den Mitgliedskirchen und ihren Gemeinden verankert waren. ⁶⁸ Überhaupt wurde es von Seiten der Kirchen zunehmend als untragbar empfunden, dass zwei Bewegungen gleichzeitig und unabhängig voneinander um geistige und materielle Unterstützung warben. Die Konkurrenz der Organisationen untereinander verschärfte sich angesichts der Weltwirtschaftskrise nach 1929 noch einmal erheblich, als die Kirchen ihre Beiträge an die internationalen christlichen Organisationen zurückfuhren und diese dadurch in erhebliche Existenznöte gerieten. ⁶⁹

In dieser Krisensituation wurden 1932/33 die Weichen für eine Phase der Neuorientierung gestellt, die schließlich 1937/38 in der Verschmelzung von Life and Work und Faith and Order zum Ökumenischen Rat der Kirchen

67 John Oldham an John Mott am 21. September 1934. Zitiert aus: ebd., S. 282.

68 Die Kirchen hatten sich nach den Konferenzen 1925 und 1927 nicht für eine permanente Mitgliedschaft in den Bewegungen entscheiden müssen, weshalb sich viele von ihnen nicht für diese verantwortlich fühlten. Umgekehrt waren die Fortsetzungsausschüsse von Life and Work und Faith and Order den Kirchen auch keine Rechenschaft für ihr Handeln schuldig. So erklärte sich der Fortsetzungsausschuss von Life and Work 1930 ohne formale Billigung der Kirchen selbst zu einem ständigen Organ, dem »Ökumenischen Rat für Praktisches Christentum« (ÖRPC). Vgl. Weisse, Praktisches Christentum, S. 426–436.

69 Vgl. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene I, S. 30–32.

mündete.⁷⁰ Auf Initiative des Vorsitzenden des Verwaltungsausschusses von Life and Work W. A. Brown kamen im Sommer 1933 führende Vertreter der verschiedenen ökumenischen Organisationen in York zusammen, um über grundlegende institutionelle Reformen zu beraten – unter anderem der Erzbischof von York William Temple⁷¹ für Faith and Order, die Amerikaner W. A. Brown und Samuel McCrea Cavert für Life and Work, der Franzose Henry Louis Henriod für den Weltbund, die Briten John Oldham und William Paton⁷² für den IMC sowie Visser 't Hooft für den CSW. Auf Vorschlag von Oldham und unter Zustimmung der entsprechenden Gremien von Life and Work und Faith and Order bildete diese Gruppe, die bereits 1935 einen offiziellen Status erhalten hatte, 1936 eine vergrößerte »Gruppe der 35«, wiederum zusammengesetzt aus Persönlichkeiten aus allen großen ökumenischen Organisationen,⁷³ die bis zu den Konferenzen von Oxford und Edinburgh 1937 einen konkreten Vorschlag für die Bildung eines Weltkirchenrates unterbreiten sollte. Auch in dieser neuen Runde war Visser 't Hooft vertreten, und als 1937 die Frage diskutiert wurde, wer als Generalsekretär die administrative Leitung des neu zu gründenden Rates übernehmen würde, hatte er in Oldham einen leidenschaftlichen Fürsprecher, der schließlich erreichte, dass sich das Gremium einmütig für den Niederländer in dieser Funktion aussprach. Endgültig für das Amt nominiert wurde er im Mai 1938, als ein repräsentatives Treffen von Kirchenführern in Utrecht den von der »Gruppe der 35« beschlossenen und auf den Weltkirchenkonferenzen von Oxford (Life and Work) und Edinburgh (Faith and Order) allgemein gebilligten Verfassungsentwurf für den ÖRK⁷⁴ übernahm und sich auf eine klare theolo-

70 Die detaillierteste Darstellung des Gründungsprozesses des ÖRK stammt von Visser 't Hooft selbst: Willem Adolph Visser 't Hooft, *Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 44, Frankfurt a. M. 1983.

71 William Temple, 1881–1944. Im Jahr 1921 wurde er Bischof von Manchester, 1929 Erzbischof von York. 1942 stieg er zum Erzbischof von Canterbury auf. Er veröffentlichte eine Reihe einflussreicher Werke, unter anderem »Nature, Man and God« (1934) und »Christianity and Social Order« (1942). In der internationalen Ökumene hatte er in den 1920er und 1930er Jahren sowohl in der Bewegung »Life and Work« als auch in der Bewegung »Faith and Order« Schlüsselpositionen inne. Vgl. Grayson Carter, Art. William Temple, in: RGG⁴ 8 (2005), Sp. 157.

72 William Paton, 1886–1943. Von 1927 bis 1943 war er Sekretär des IMR, von 1939 bis 1943 der Londoner Sekretär des PKÖRK. Vgl. Kevin Ward, Art. William Paton, in: RGG⁴ 6 (2003), Sp. 1006f.

73 Neben den bereits genannten Mitgliedern der informellen Arbeitsgruppe kamen hier insbesondere noch George Bell, John Mott und der Franzose Marc Boegner hinzu. Marc Boegner, 1881–1970. Von 1921 bis 1960 war der promovierte Theologe Präsident der Fédération protestante de France. Von 1948 bis 1954 war er einer von sechs Präsidenten des ÖRK. Vgl. Reinhard Frieling, Art. Marc Boegner, in: RGG⁴ 1 (2005) Sp. 1664.

74 Zentral dabei war die Vereinbarung, dass der zu gründende ÖRK keine kirchenregimentlichen Rechte über die Kirchen ausüben könne; insbesondere kämen seinen Vollversammlungen wie seinem Zentralausschuss keine gesetzgeberischen Vollmachten zu. Vgl. Visser 't Hooft, *Ursprung und Entstehung*, S. 47–49. 1939 wurde noch einmal konkretisiert, dass Erklärungen des ÖRK nur so viel Autorität zukäme, »wie [diese] kraft der Erfahrung und Erkenntnis derer

gische Basis für die neue Organisation einigte⁷⁵ – zwei Entscheidungen, von denen Visser 't Hooft seine Bereitschaft, das Amt zu übernehmen, abhängig gemacht hatte.⁷⁶

In Utrecht wurde als nächster organisatorischer Schritt die Gründung des so genannten »Provisorischen Komitees des im Aufbau begriffenen Weltrats der Kirchen« (im Folgenden: PKÖRK) verabschiedet – ein Titel, der gewählt wurde, um deutlich zu machen, dass der ÖRK erst dann entstehen würde, wenn die offiziellen Kirchenvertreter in einer ersten Vollversammlung zusammenträten. Visser 't Hooft wurde von diesem Gremium im August 1938 nun auch offiziell zu seinem Generalsekretär gewählt. Für ihn sprachen, neben seinen administrativen Fähigkeiten und seiner Mehrsprachigkeit, vor allem seine starke Verankerung in den wichtigsten Strängen der ökumenischen Bewegung sowie seine engen Kontakte zu vielen einflussreichen Kirchenführern und Theologen, die er im Rahmen des geschilderten Institutionalisierungsprozesses weiter hatte ausbauen können. Kritische Stimmen, die sich vor allem auf sein Alter bezogen und fragten, ob einem erst 37-jährigen die Führungsrolle bei der Etablierung einer globalen Organisation beigemessen werden sollte, konnten schließlich durch Vermittlung von William Temple von der Personalie überzeugt werden.⁷⁷ Zu beigeordneten Generalsekretären wurden Henry Leiper (New York) und William Paton (London) gewählt. Beide entwickelten sich in den kommenden Jahren zu engen Vertrauten Visser 't Hoofts – Leiper fungierte dabei als wichtigster amerikanischer Verbindungsmann zum Genfer Hauptquartier des ÖRK, Paton als Bindeglied zur anglikanischen Kirche sowie über seine Arbeit als Generalsekretär des IMR zu den so genannten »jungen Kirchen«. Vorsitzender des PKÖRK wurde William Temple.

Ausschlaggebend für Visser 't Hoofts Karrieresprung 1937/38 war schließlich auch die Tatsache, dass er in den Jahren zuvor nicht nur im CSW seine Fähigkeit zur inhaltlich-konzeptionellen Arbeit unter Beweis gestellt hatte, sondern auch im Rahmen der Vorbereitung der Oxforder Weltkirchenkonferenz. Für diese war im August 1934, auf der zweijährlichen Tagung

besitzen [mögen], die [...] sie erarbeiten«. So formuliert im Begleitbrief des PKÖRK zum Konferenzbericht »Die Kirche und die Internationale Krisis«, abgedruckt in: Boyens, Kirchenkampf und Ökumene I, S. 395.

75 Der ÖRK übernahm schließlich die theologische Basis von Faith and Order: »Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen.«, zitiert aus: Rouse/Neil I, GÖB 1517–1948, Bd. 2, S. 397.

76 So schrieb Visser 't Hooft am 14. August 1937 an Oldham: »Personally I would find it very difficult to accept a full time relationship to the Council unless it would have a simple but definite basis which would make it quite clear that it is indeed a Council of the Churches of Christ, and not merely a Federation of Religious Associations«, zitiert aus: Boyens, Kirchenkampf und Ökumene I, S. 252.

77 Vgl. Clements, Oldham, S. 347–351.

des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum (ÖRPC) im dänischen Fanø, das Oberthema »Kirche, Staat und Volk« vereinbart worden – vor allem als Reaktion auf den Aufstieg des Nationalsozialismus in Deutschland, der die Frage aufwarf, wie sich die Kirchen von ihrem Selbstverständnis her zu den in ganz Europa aufstrebenden autoritären Regimen und deren zum Teil totalitären Machtansprüchen positionieren sollten.

Visser 't Hooft wurde Mitglied der von diesem Gremium einberufenen »Advisory Commission on Research«, die unter der Leitung von John Oldham und in Zusammenarbeit mit einem Netzwerk internationaler Forschungsgruppen die Studienarbeit zur inhaltlichen Konzipierung der Konferenz verantworten sollte. Zusammen mit dem Schotten publizierte er im Vorfeld von »Oxford« ein einführendes Überblickswerk mit dem Titel »The Church and its function in society«,⁷⁸ wobei er es übernahm, im ersten Teil einen umfangreichen Abriss über die historischen und doktrinären Unterschiede der verschiedenen Kirchen vorzulegen, den er mit einer Diskussion über die Bedeutung der Kirche als ökumenischer Gemeinschaft abschloss.⁷⁹ Mit dieser Schrift sollte nicht zuletzt den vielfach im Vorfeld der Konferenz geäußerten Bedenken, ob mit dem starken Fokus auf die Kirche nicht die sozialetische Orientierung von Life and Work aufgegeben werden würde, entgegengetreten werden, denn für Visser 't Hooft – mehr noch als für Oldham – hing die Frage nach dem Wesen der Kirche und das Wesen der modernen Gesellschaft im Zeitalter des Säkularismus untrennbar zusammen.⁸⁰ Dem totalen Staat, der die Kirchen in ihrer Existenz bedrohte, könne nur begegnet werden, wenn die Kirchen wieder wirklich Kirchen wären – »Let the Church be the Church« war der bekennnismäßige Satz, der der Konferenz als Motto voranstand,⁸¹ der aber eben nicht auf eine innerkirchliche Selbstbeschäftigung der Kirche abzielte, sondern auf Weltoffenheit, auf ein Nachdenken über die Verantwortung der Kirchen für die Welt.⁸² Zu lange hätten die Kirchen zu wenig an ihre eigene Bedeutung für die Welt

78 W. A. Visser 't Hooft /John Oldham, *The Church and its Function in Society*, London 1937.

79 W. A. Visser 't Hooft, *The Church and the Churches*, in: Ebd., S. 17–100.

80 »A body representing the Churches would never be able to speak with any spiritual authority if it were to continue to eliminate from its discussions the basic question of the nature and the function of the Church.« Ebd., S. 91.

81 Der Satz befand sich ursprünglich im ersten Entwurf der Diskussionsgrundlage für die Sektion V in Oxford zum Thema »Die Kirche Christi und die Welt der Nationen«, formuliert vom Sektionsvorsitzenden, dem amerikanischen Theologen John A. Macky. Vgl. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene I*, S. 169.

82 Mit diesem Bedeutungsgehalt fand der Satz im Bericht der Sektion V, Untersektion »Kirche und Krieg«, als deren Vorsitzender Visser 't Hooft in Oxford fungierte, seine endgültige Fassung: »Hier liegt die erste Aufgabe der Kirche, wirklich in lebendiger Weise Kirche zu sein, d.h. eine Gemeinschaft, deren Einheit so tief ist, dass sie durch keine irdischen Scheidungen der Rassen, Völker oder Klassen zerstört werden kann.« *Kirche und Welt in ökumenischer Sicht*. Bericht der Weltkirchenkonferenz von Oxford über Kirche, Volk und Staat (1937), hg. v.

geglaubt – nun werde es zusehends offensichtlicher, »that a world without a Christian community is the world turned back to the life of the jungle«. ⁸³

Diese starke Betonung des sozialetischen Auftrages der Kirchen in der Gesellschaft, die sich in einer Vielzahl von Visser 't Hoofts Reden und Publikationen in den 1930er Jahren widerspiegelte, war jedoch immer rückgebunden an eine Ekklesiologie – mithin auch ein Verständnis von der Einheit der Kirche – die in erster Linie theologisch, konkret christologisch begründet war. Die Erfahrung der Auseinandersetzung der Kirchen mit dem Nationalsozialismus in Deutschland hatte bei ihm, wie er sich rückblickend erinnert, zu der Erkenntnis geführt, »daß die ökumenische Bewegung eindeutig christozentrisch sein müsse, daß sie eine Bewegung der Wiederentdeckung und der Erneuerung der Kirche sein müsse, aber nicht der Kirche als Selbstzweck, sondern vielmehr der Kirche als des erwählten Werkzeuges für das weltumgreifende Heilswerk Christi«. ⁸⁴

In der Wiederentdeckung des von Karl Barth in den 1930er Jahren aufgegriffenen und in der Barmer Theologischen Erklärung (BTE) ausgeführten Motivs der Königsherrschaft Christi über Kirche und Welt ⁸⁵ habe für ihn der wichtigste Ertrag des Kirchenkampfes in Deutschland ⁸⁶ gelegen – für ihn persönlich, ⁸⁷ mittelfristig aber auch für die ökumenische Bewegung im Ganzen, denn erst dadurch hätte diese eine substantielle theologische Grundlage erhalten. ⁸⁸ Freilich hatte Visser 't Hooft selbst maßgeblichen Anteil daran, so Thomas Herwig, dass die christologisch-ekklesiologische Grundthese Karl Barths – »die Frage nach der Einheit der Kirche muss identisch sein mit der Frage nach Jesus Christus als dem konkreten Haupt und Herrn der

der Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum, Genf 1938 (zitiert: »Oxford-Bericht«), S. 250.

83 Visser 't Hooft, *None Other Gods* (1937), S. 120.

84 Ders., *Wiederentdeckung des christozentrischen Universalismus*. Vorlesung, gehalten in verschiedenen Lutherischen Theologischen Seminaren Amerikas (1962), in: *Ökumenischer Aufbruch*, S. 67–74, hier S. 72.

85 Vgl. zum Motiv der Königsherrschaft Christi im Zusammenhang mit dem deutschen Kirchenkampf: Günter Thomas, *Die politische Aufgabe der Kirche im Anschluss an das reformierte Modell der »Königsherrschaft Christi«*. Beobachtungen politischer Ethik, in: Irene Dingel / Christiane Tietz (Hg.), *Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen*, Göttingen 2011, S. 299–328, hier S. 305–326.

86 Nach der neueren Forschung bezieht sich der Begriff des Kirchenkampfes – also die Auseinandersetzung zwischen Deutschen Christen und Bekennender Kirche – hauptsächlich auf die Jahre 1933/34. Vgl. Joachim Mehlhausen, *Art. Nationalsozialismus und Kirche*, in: *TRE 24* (1994), S. 43–78, hier S. 43f.; Visser 't Hooft verwendet den Begriff jedoch noch in einem umfassenderen Sinn für die gesamte Zeit des Dritten Reiches (1933–1945).

87 Vgl. zu seiner Auseinandersetzung mit dem Motiv der Königsherrschaft Christi: W.A. Visser 't Hooft, *The Kingship of Christ. An Interpretation of Recent European Theology*. The Stone Lectures, delivered at Princeton Theol. Seminary, London 1948.

88 Vgl. ders., *Karl Barth. Ansprache anlässlich der Festlichkeiten zu seinem 80. Geburtstag am 9. Mai 1966*, 2 Seiten masch., AÖRK 994.2.21.

Kirche«⁸⁹ – zumal nach der offiziellen Konstituierung des ÖRK 1948 wirkungsvollen Eingang in den Diskurs über das theologische Selbstverständnis der internationalen ökumenischen Bewegung fand.⁹⁰

In der konkreten Situation des Kirchenkampfes musste Visser 't Hooft jedoch registrieren, dass die nichtdeutschen Kirchen mehr mit der *Tatsache* der Barmer Erklärung als Ausdruck des Kampfes für Religions- und Gewissensfreiheit sympathisierten als mit all ihren theologischen Implikationen.⁹¹ Auf der Ebene der internationalen ökumenischen Bewegung hatte sich der ÖRPC zwar im August 1934 auf seiner Tagung in Fanø mit der Bekennenden Kirche als ihrem deutschen protestantischen Partner identifiziert und sich in einer Resolution gegen »autokratische Regierung, Gewaltgebrauch, Dienstseid, Verbot freier Diskussion«⁹² ausgesprochen. Gleichzeitig wurden die Beziehungen zur Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) jedoch weiter aufrechterhalten, während Faith and Order in der Bekennenden Kirche ohnehin nur eine »Partei« innerhalb der deutschen Kirche sah, zu der man eher Distanz hielt.⁹³

Anders der CSW. Von den ökumenischen Organisationen war in diesen Jahren keine eindeutiger in ihrer Solidarität mit der Bekennenden Kirche als die Studentenorganisation unter dem Generalsekretär Visser 't Hooft. Über die von ihm herausgegebene *Student World* wurden Neuigkeiten über die Situation in Deutschland europaweit und bis nach Nordamerika verbreitet. Darüber hinaus war die Zeitschrift ein Forum, in dem namhafte Autoren wie Karl Barth oder Pierre Maury über die theologischen Fragen des Kirchenkampfes und dessen Auswirkungen auf die ökumenische Bewegung diskutierten. Auch Visser 't Hooft kommentierte hier von 1933 an regelmäßig die neuesten Entwicklungen – oft in der Form von »Reisetagebüchern«, fuhr er in diesen Jahren doch viele Male nach Deutschland, um die Verbindungen zur Deutschen Christlichen Studentenvereinigung (DCSV) und zu deren führenden Vertretern zu halten, mit denen er in vielen Fällen auch persönlich

89 Barth hatte von dieser Grundthese ausgehend im Sommer 1935 über die »Frage nach der Einheit der Kirche« im Rahmen einer Vorlesungsreihe im Ökumenischen Seminar in Genf gesprochen, die Visser 't Hooft mitorganisiert hatte. Zitat aus: Karl Barth, *Die Kirche und die Kirchen* (1935), in: Ders., *Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge*, Bd. 3, Zürich-Zollikon 1957, S. 214–232, hier S. 217.

90 Vgl. Herwig, Karl Barth, S. 3. Entsprechend betitelte George Bell seine Geschichte des ÖRK: *George Bell, Die Königsherrschaft Jesu Christi. Die Geschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Hamburg 1960.

91 Vgl. Keith Clements, *Barmen und die Ökumenische Bewegung*, in: *Ökumenische Rundschau* 58 (2009), H. 1, S. 4–18, hier S. 6f. Vgl. ebenso Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 95.

92 Zitiert aus Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse*, München 1978, S. 443.

93 Vgl. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene I*, S. 116–123.

befreundet war, wie etwa mit dem DCSV-Generalsekretär Hanns Lilje oder dem Mitunterzeichner der BTE und langjährigen Vizepräsidenten des CSW Reinhold von Thadden. Dabei artikulierte er immer wieder sein Unverständnis darüber, dass man außerhalb Deutschlands zwar Sympathien für die Bekennende Kirche zeigte, im theologischen Grundkonflikt zwischen dieser und den Deutschen Christen jedoch neutral blieb, wenn nicht gar in vielem mit letzteren übereinstimmte.⁹⁴ Im Rahmen der von der DCSV veranstalteten Evangelischen Wochen im Sommer 1935 in Hannover und im Frühjahr 1937 in Darmstadt, wo er jeweils einen der Hauptvorträge hielt,⁹⁵ betonte er dementsprechend die ökumenischen »Pionierverdienste« der Bekennenden Kirche, die angesichts ihrer existentiellen Bedrohungslage einen Weg beschreiten würde, der letztlich von allen Kirchen zu gehen sei.⁹⁶ Auch auf der Reichskonferenz des DCSV im Juli 1937 trat er als Redner auf. Ein gutes Jahr später, im August 1938, wurde die Studentenorganisation schließlich verboten – Interventionen Visser 't Hoofts bei verschiedenen deutschen Regierungsstellen waren letztlich erfolglos geblieben.⁹⁷

Schon ein Jahr zuvor hatten Vertreter der DEK keine Ausreisegenehmigung für die Teilnahme an der Oxforder Weltkirchenkonferenz erhalten.⁹⁸ Als Reaktion darauf beschloss die Führung von Life and Work, eine Solidaritätsbotschaft⁹⁹ an die DEK zu richten, wobei George Bell, der hierfür die Verantwortung trug, sehr darauf bedacht war, dass es sich dabei um ein Wort »von Kirche zu Kirche« handelte, und nicht auch nur in Ansätzen um ein politisches Statement, weshalb er eigens einen Redaktionsausschuss mit den besten Sachkennern der kirchlichen Lage in Deutschland um sich

94 »The most disturbing question [is] really this one: Is the very widespread sympathy outside Germany for the Confessional Church in Germany a sympathy based on understanding or on misunderstanding? The truth is that that section of the Confessional Church which is most uncompromising in its attitude [...] and which enjoys most sympathy in other Churches, takes its stand against a theology which is represented as widely in these other Churches as among the ›German Christians‹.« W. A. Visser 't Hooft, *The Editor's Travel Diary*, in: *The Student World* 29 (1936), H. 2, S. 147–152, hier S. 147.

95 Ders., *Das Bekenntnis zu der Einen Heiligen Christlichen Kirche*. Vortrag auf der Evangelischen Woche in Hannover (1935), in: *Ökumenischer Aufbruch*, S. 38–44; ders., *Aufruhr um Gott in der Völkerwelt*, Vortrag auf der Evangelischen Woche in Darmstadt (1937), in: *Die ganze Kirche*, S. 124–132.

96 »Das Hoffungsvolle an der heutigen Lage ist aber, daß der Angriff auf Kirche und Christenheit allmählich eine wirklich bekennende Kirche, d.h. eine Kirche, die nur Zeuge Gottes sein will, entstehen läßt, und daß so der gute, der notwendige Aufruhr um Gott immer deutlicher in Erscheinung tritt. Die Kirche in Deutschland ist einer der ersten Kirchen, die von Gott auf diesen schwierigen, aber verheißungsvollen Weg geführt wird, und die darum Pionierverdienste für die ganze, weltweite christliche Kirche zu leisten hat.«, in: Ders., *Aufruhr um Gott*, S. 386.

97 Vgl. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene I*, S. 185.

98 Vgl. ebd., S. 154f.

99 Die Solidaritätsbotschaft war der eigentlichen Botschaft der Konferenz als Anhang angefügt. Vgl. *Oxford-Bericht*, S. 267f.

versammelte – darunter Visser 't Hooft.¹⁰⁰ Dieser bedauerte im autobiographischen Rückblick zwar, dass es zu diesem Zeitpunkt nicht möglich gewesen sei, ein klares Bekenntnis zur Bekennenden Kirche und gegen die »Häresie der ›Deutschen Christen‹« zustande zu bringen. Aber Überlegungen in diese Richtung seien verworfen worden, »um nicht den Eindruck zu erwecken, daß unsere Botschaft von politischen statt religiösen Motiven diktiert sei.«¹⁰¹ Für diesen Pragmatismus musste er sich gegenüber dem der Konferenz ferngebliebenen Karl Barth rechtfertigen. Der Schweizer monierte, dass die Nichtteilnahme deutscher Vertreter zwar beklagt, die politischen Hintergründe aber nicht explizit benannt worden seien.¹⁰² Visser 't Hooft sah den Handlungsspielraum der internationalen Ökumene jedoch voll ausgeschöpft – »mehr wäre weniger gewesen.«¹⁰³ Der Balanceakt zwischen öffentlicher Solidarität und politischer Rücksichtnahme gegenüber der DEK, deren Position man durch klar gegen den Nationalsozialismus und dessen repressive Kirchenpolitik gerichtete Stellungnahmen nicht noch zusätzlich gefährden wollte, prägte auch Anfang 1939 den Beginn seiner Amtszeit als Generalsekretär des »im Aufbau begriffenen« ÖRK.

2.2 Der Zweite Weltkrieg als Bewährungsprobe

2.2.1 Die Positionierung des ÖRK zum Krieg

Visser 't Hoofts Berufung in das Amt des ÖRK-Generalsekretärs war beim Kirchlichen Außenamt (KA) der DEK und dessen Leiter, Bischof Theodor Heckel, auf große Ablehnung gestoßen – nicht zuletzt aufgrund einer konfessionalistisch begründeten Abwehrhaltung gegen die stark von reformierten Einflüssen geprägte internationale ökumenische Bewegung. Trotz der vor diesem Hintergrund geäußerten Vorbehalte, »daß Visser 't Hooft als Generalsekretär mit Rücksicht auf seinen betonten Barthianismus in Deutschland nicht sehr begrüßt werden würde«,¹⁰⁴ wurde gegen die Personalie zunächst

100 Vgl. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene I*, S. 165.

101 Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 96. Trotz dieser Vorsicht kam es auf Seiten deutscher Regierungsstellen zu heftigen Reaktionen gegen die Botschaft. Sie entzündeten sich vor allem an der in ihr enthaltenen Absichtserklärung, nach der eine ökumenische Delegation beauftragt werden solle, der DEK die Botschaft zu überbringen und ihr über Verlauf und Ergebnisse der Konferenz Bericht zu erstatten. Vgl. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene I*, S. 165–170.

102 Vgl. Karl Barth an W.A. Visser 't Hooft am 18. August 1937, in: Herwig, *Briefwechsel*, S. 65–75.

103 W.A. Visser 't Hooft an Karl Barth am 15. August 1937, in: Ebd., S. 63.

104 So in einem internen Memorandum des KA. Zitiert aus Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene I*, S. 251.

jedoch kein Einspruch erhoben. Das Konfliktpotential zwischen der Berliner Stelle, die auf ihrem Alleinvertretungsanspruch für die deutsche Kirche in der internationalen Ökumene beharrte, und der neugegründeten Genfer Organisation war allerdings von Anfang an groß. So protestierte Heckel – letztendlich erfolglos – gegen die Entscheidung, Visser 't Hooft auch zum Sekretär der kontinentaleuropäischen Sektion des ÖRK zu machen – einer Einrichtung, die bereits bei Life and Work die Zusammenarbeit der europäischen Kirchen vereinfachen sollte.¹⁰⁵ Verkompliziert wurde die Lage zudem dadurch, dass mit dem deutschen Theologen Hans Schönfeld¹⁰⁶ der Leiter der Studienabteilung des ÖRK auf der Gehaltsliste der DEK stand und enge Kontakte zu Heckel sowie dessen Mitarbeiter Eugen Gerstenmaier unterhielt, die er in Gegnerschaft zur Kirchenpolitik des NS-Regimes sah, weshalb er im Verhältnis zu ihnen – anders als Visser 't Hooft – auf Kooperation setzte.¹⁰⁷

Zum offenen Konflikt kam es schließlich, nachdem der Erzbischof von Canterbury Cosmo Gordon Lang als Reaktion auf den deutschen Einmarsch in die »Rest-Tschechei« am 29. März 1939 in einer Rede vor dem britischen Oberhaus alle christlichen Kirchen aufgefordert hatte, sich unter Führung des Papstes in einer gemeinsamen Stellungnahme gegen Hitler und dessen Eroberungspolitik zu positionieren. Dagegen erhob sich in Deutschland eine umfangreiche Propagandakampagne, die ihren Höhepunkt in der so genannten Godesberger Erklärung von elf deutschen Kirchenführern fand.¹⁰⁸ Sie gipfelte in dem Satz: »Jedes überstaatliche oder internationale Kirchentum römisch-katholischer oder welt-protestantischer Prägung ist politische

105 Heckel schrieb an Marc Boegner, der seit 1938 als Vorsitzender des Verwaltungsausschusses des ÖRK fungierte: »[Visser 't Hooft] hat bis jetzt mit wichtigen Kirchen des Kontinents, insbesondere aber mit der Deutschen Evangelischen Kirche keinerlei enge Fühlung gehabt. Soviel ich weiss, wurde er auch gerade wegen seiner besonderen Kenntnisse der überseeischen Kirchen zum Generalsekretär gewählt. Es kann von ihm jedenfalls nicht die Kenntnis der vielfältigen Interessen der europäischen Kirchen erwartet werden.« Theodor Heckel an Marc Boegner am 24. Februar 1939, AÖRK 301.007.

106 Hans Schönfeld, 1900–1954. 1929 vom Deutschen Evangelischen Kirchenbund nach Genf entsandt. Von 1931 bis 1946 Direktor der Studienabteilung von Life and Work, die ab 1938 dem PKÖRK unterstellt wurde. Von 1948 bis 1950 Oberkonsistorialrat des KA der EKD. Vgl. Hans Lokies, Hans Schönfeld. Erster Direktor der Studienabteilung, in: Günter Glöde (Hg.), Ökumenische Profile. Brückenbauer der einen Kirche, Bd. 2, Stuttgart 1963, S. 369–376.

107 Das Verhältnis Visser 't Hoofts zu Hans Schönfeld war auch in der Folge »nicht spannungsfrei« (Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 158). Schönfeld stand anfangs in Gegnerschaft zum dahlemitischen Flügel der Bekennenden Kirche, und war etwa, so Ferdinand Schlingensiepen, »eine[r] der frühesten Gegner [Dietrich] Bonhoeffers.« Ferdinand Schlingensiepen, *Dietrich Bonhoeffer 1900–1945. Eine Biographie*, München 2005, S. 102. Mit Kriegsbeginn änderte sich jedoch Schönfelds Einstellung und er entwickelte sich zu einem zentralen Mittelsmann zwischen der internationalen Ökumene und deutschen Widerstandsgruppierungen. Vgl. Klemens von Klemperer, *Die verlassenen Verschwörer. Der deutsche Widerstand auf der Suche nach Verbündeten*, Stuttgart 1992, S. 52f.

108 Vgl. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene I*, S. 256f.

Entartung des Christentums.«¹⁰⁹ Sofort entschloss man sich auf Seiten des PKÖRK, eine Gegenstellungnahme aufzusetzen. Visser 't Hooft übernahm es, aus den unterschiedlichen Entwürfen, die William Temple und Karl Barth zu diesem Zweck und auf seine Initiative hin verfasst hatten,¹¹⁰ eine für beide annehmbare Version zu destillieren.¹¹¹ In direkter Antwort auf die Angriffe der deutschen Kirchenführer wurde dabei vor allem der internationale Charakter der *Una Sancta*¹¹² sowie in Anknüpfung an die ersten beiden Thesen der Barmer Theologischen Erklärung die exklusive Ausrichtung der Kirche auf die Treuepflicht zu Jesus Christus betont.¹¹³ Der Text wurde schließlich als »Kundgebung an die christlichen Kirchen« im Ökumenischen Presse- und Nachrichtendienst sowie am 10. Mai 1939 in der *London Times* publiziert. Das Kirchliche Außenamt reagierte mit heftiger Ablehnung auf die Genfer Intervention, die als »Einmischung in innerdeutsche Angelegenheiten« empfunden wurde, was Visser 't Hooft wiederum mit dem Hinweis zurückwies, bei der Kundgebung handle es sich ausschließlich um eine Erklärung »in ecumenicis«.¹¹⁴ Dass es trotz dieser tiefgehenden Differenzen, die sich in den Folgemonaten noch weiter verschärften,¹¹⁵ nicht zum endgültigen Bruch zwischen den ökumenischen Organisationen in Genf und dem KA kam, nicht einmal nach Ausbruch des Krieges, lag vor allem in den strategischen Bestrebungen Heckels begründet, den Kontakt zum ÖRK nicht gänzlich abreißen zu lassen. Umgekehrt kam es auch Visser 't Hooft nicht ungelegen, dass das Verhältnis letztendlich ungeklärt blieb – »dieser Zustand hatte den Vorteil«, so schrieb er rückblickend, »daß wir weiter ungehindert

109 Der Wortlaut findet sich in: Joachim Beckmann (Hg.), *Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland 1933–1944*, Gütersloh 1948, S. 293.

110 Deren Entwürfe sind einsehbar im Genfer Archiv des ÖRK: AÖRK 301.008.

111 William Temple kostete es einige Überwindung, den kombinierten Text zu akzeptieren. Vgl. William Temple an W. A. Visser 't Hooft am 27. April 1939, AÖRK, 301.008. Barth dagegen, so Visser 't Hooft, habe ihm gegenüber betont, der kombinierte Entwurf sei besser als sein eigener. Vgl. Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 120.

112 »Wir glauben an die Eine, Heilige, Allgemeine und Apostolische Kirche. Die nationale Gliederung der christlichen Kirche ist nicht ein notwendiges Element ihres Lebens.« Zitiert nach: ebd.

113 »Die Kirche Jesu Christi ist allein Jesus Christus Treue schuldig. Die rechte Unterscheidung zwischen Politik und Weltanschauung auf der einen Seite und dem christlichen Glauben auf der anderen Seite ist daher diejenige, die dazu dient klarzumachen, daß Jesus Christus nicht einige, sondern alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist und daß die Kirche seine Herrschaft über alle Gebiete des Lebens, einschließlich Politik und Weltanschauung, zu verkünden hat.« Zitiert nach: ebd.

114 Vgl. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene I*, S. 259.

115 In einem persönlichen Treffen mit Visser 't Hooft am 15. Juni 1939 in Berlin forderte Heckel nicht nur, einen Mitarbeiter des KA zum stellvertretenden Generalsekretär des ÖRK zu machen, sondern auch, alle Verbindungen zur Bekennenden Kirche abzubrechen. Visser 't Hooft lehnte dies – nach Abstimmung mit dem Verwaltungsausschuss des ÖRK – ab. Vgl. ebd., S. 260f.

den persönlichen Kontakt mit all jenen pflegen konnten, die wahre Freunde der Ökumenischen Bewegung waren«. ¹¹⁶

Neben dieser Auseinandersetzung mit dem KA bestimmte der drohende Krieg die Agenda des PKÖRK in den ersten Monaten seines Bestehens. Visser 't Hooft war in dieser Zeit an Beratungen über mehrere Friedensinitiativen beteiligt, »die von Männern in verantwortlicher Position oder von kirchlichen Stellen« ¹¹⁷ eingebracht wurden, deren Wirkung allerdings äußerst begrenzt blieb. Auch die Idee, von Genf aus eine eigene Initiative mit möglichst breiter Unterstützung der Mitgliedskirchen zu lancieren, wurde schnell wieder verworfen. Weder wollte man Gefahr laufen, ein neues Münchner Abkommen im Geiste des Appeasements zu propagieren, noch wollte man einfach die Erklärungen der westlichen Demokratien – mit denen man im PKÖRK freilich sympathisierte – wiederholen. ¹¹⁸ Eine dezidiert politische Positionierung solcher Art barg für Visser 't Hooft – genau wie in der Auseinandersetzung mit dem KA – die unmittelbare Gefahr einer Spaltung der ökumenischen Bewegung in sich. Im Unterschied zum Ersten Weltkrieg, während dem sich die Kirchen vorbehaltlos mit ihren jeweiligen nationalen Interessen identifiziert hatten, sollten sich die neugeschaffenen ökumenischen Strukturen nun über die nationalen Grenzen hinweg als tragfähig erweisen. ¹¹⁹ In einem Rundschreiben an die Mitgliedskirchen des PKÖRK vom April 1939 nannte Visser 't Hooft drei Aufgaben, denen die ökumenische Gemeinschaft in Zeiten des Krieges oberste Priorität einräumen müsse: Die »Aufgabe des Gebets«, die »Aufgabe, brüderliche Beziehungen mit Kirchen in allen Ländern aufrechtzuerhalten«, sowie »die Aufgabe, einen gerechten Frieden vorzubereiten«. ¹²⁰ Auf abstrakter Ebene müssten sich die Kirchen zwar auch eindeutig gegen totalitäre Gewaltherrschaft und Aggression positionieren – ein Kreuzzug für eine politische Sache, mithin überhaupt die Inanspruchnahme der kirchlichen Verkündigung für konkrete politische Ziele sei aber unter allen Umständen zu vermeiden. ¹²¹

116 Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 124.

117 Ebd., S. 129.

118 Vgl. ebd., S. 130f.

119 Bereits in der Abschlussbotschaft der Oxford-Konferenz war betont worden: »Wenn Krieg ausbricht, muss die Kirche erst recht und in unverkennbarer Weise Kirche sein, dann erst recht muss sie eins bleiben als der eine Leib des Christus, trotzdem die Völker, unter denen sie lebt, gegeneinander kämpfen.« Zitiert nach: Rouse/Neil I, *GÖB 1558–1948*, Bd. 2, S. 404.

120 W.A. Visser 't Hooft, *The Church as an Ecumenical Society in Time of War. A Statement Prepared by the Provisional Committee of the Proposed WCC*, April 1939, AÖRK 994.2.06.

121 So warnte er etwa in einer Rede vor Führungskräften des CVJM im Juli 1939 in Mont Pèlerin: »L'Église doit rappeler à ses fidèles quelle est la conception chrétienne d'État et du droit et les amener à s'opposer de toutes leurs forces à toutes ces conceptions d'État qui ne respectent pas les limites indiquées par la Bible et ces conceptions du droit qui sont clairement contraires à la justice dont nous parle la même révélation. [...] Mais cela ne veut pas dire que l'Église prêche la croisade contre certaines nations, ou qu'elle bénit les armes d'un certain bloc de puissance.«

Die ausschließliche Ausrichtung des PKÖRK auf die Bewahrung der Einheit der Kirchen sowie den Erhalt des Friedens führte Visser 't Hooft erneut in Konflikt mit Karl Barth, für den das Bekenntnis der Bekennenden Kirche politische Implikationen notwendigerweise miteinschloss¹²² – in der historischen Situation des Jahres 1939 konkret den Kampf gegen den Totalitarismus und die nationalsozialistische Expansionspolitik, wenn nötig auch mit militärischen Mitteln. Er forderte die Christen außerhalb Deutschlands daher nicht nur zum aktiven Widerstand gegen Hitler auf,¹²³ sondern appellierte auch brieflich an Visser 't Hooft, die deutschen Christen als Generalsekretär der sich konsolidierenden ökumenischen Bewegung zur Wehrdienstverweigerung und zur Sabotage des NS-Regimes aufzurufen.¹²⁴ Beides zusammengenommen, militärischer Druck von außen und Loyalitätsverweigerung von innen, könnte einen Krieg womöglich verhindern, zumindest aber abkürzen.¹²⁵

Visser 't Hooft wollte auf dieses Anliegen Barths nicht eingehen, worin er von vielen seiner ökumenischen Freunde – etwa Pierre Maury – unterstützt wurde.¹²⁶ In der Rückschau begründete er dies mit den fatalen Konsequenzen, die eine solche Intervention für die Bekennende Kirche gehabt hätte, aber auch mit der strukturellen Schwäche des Ökumenischen Rates in seiner Gründungsphase. Dieser war Ende der 1930er Jahre »eher ein den Kirchen vorgelegter Plan als ein repräsentatives Gremium«, wobei »das ›Vorläufige Komitee‹ die endgültige Verwirklichung gefährden würde, wenn es so aufträte, als gäbe es ihn schon.«¹²⁷ Solange der ÖRK sich nicht formell konstituiert hatte, und solange auch viele der Kirchen, die in Oxford und Edinburgh dessen Gründung beschlossen hatten, diesem noch gar nicht beigetreten waren,¹²⁸ konnte das PKÖRK – davon war er vor Kriegsausbruch überzeugt –

Ders., *La base chrétienne de notre action internationale*, address at YWCA Leaders Course, Mont Pèlerin, July 1939, 9 pages typescript, S. 9, AÖRK 994.2.06.

122 Vgl. Herwig, Karl Barth, S. 73.

123 Bereits im September 1938 hatte Barth in einem offenen Brief an den tschechischen Theologen Josef Hromádka (dem so genannten »Hromádka-Brief«) die Tschechen für den Fall eines deutschen Angriffes zum militärischen Widerstand im Namen Christi aufgefordert. Vgl. näher dazu: Georg Etzel Müller, *Karl Barth als Europäer und europäischer Theologe*, in: Irene Dingel / Heinz Duchhardt (Hg.), *Die europäische Integration und die Kirchen II. Denker und Querdenker*, Göttingen 2012, S. 51–78, hier S. 55–59.

124 Karl Barth an W. A. Visser 't Hooft am 22. April 1939, in: Herwig, Briefwechsel, S. 94f.

125 Vgl. Herwig, Karl Barth, S. 64f.

126 Ende Juli 1939 traf Barth unter anderem mit Visser 't Hooft und Pierre Maury bei Zürich zusammen. Auch zu diesem Zeitpunkt, kurz vor Beginn der Kriegshandlungen in Europa, blieb er mit seiner Forderung nach einer offenen Intervention der Ökumene gegen die NS-Aggressionspolitik in dieser Runde allein. Vgl. Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf*. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1975, S. 311.

127 Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 129f.

128 Zu Beginn des Krieges im Herbst 1939 war lediglich rund ein Viertel der in Oxford und Edinburgh 1937 vertretenen Kirchen dem ÖRK beigetreten. Vgl. ders., *Bericht über die Arbeit des*

eine politische Positionierung, so wie Barth sie einforderte, unmöglich vornehmen, ohne seine Legitimation grundlegend in Frage zu stellen.¹²⁹ Erst recht nicht glaubte er, sich dem Rat Barths folgend einfach über die Kompetenzgrenzen seines Amtes hinwegsetzen zu können.¹³⁰ Eine persönliche Stellungnahme, die er – wie von Barth gefordert – ohne Rücksprache und aus eigener Verantwortung heraus für die Ökumene trafe, »würde wohl nicht in der Kirchengeschichte registriert werden. Es ist nun einmal nicht so, daß ich sagen kann: ›le mouvement oecuménique – c'est moi‹.«¹³¹

Als der Krieg im September 1939 tatsächlich ausbrach, wurde Visser 't Hooft jedoch unsicher, ob die Haltung der Überparteilichkeit, die er bis dahin als unabdingbar für die entstehende Genfer Organisation angesehen hatte, wirklich der historischen Situation – »in which the very life of Europe, and perhaps even the life of the Church, is at stake«¹³² – gerecht würde.¹³³ Nach einer mehrwöchigen Reise durch Frankreich, Großbritannien und die Niederlande im Oktober kam er in einer als »vertraulich« gekennzeichneten PKÖRK-internen Denkschrift zu dem Schluss, dass die Gefahr einer »Kreuzzugspropaganda« in Westeuropa zwar nach wie vor akut sei,¹³⁴ mindestens ebenso sehr aber auch die Gefahr eines Rückzuges der Kirchen von der Welt, einer indifferenten Zuschauerhaltung angesichts der existentiellen Bedrohung, die der Totalitarismus offenkundig für die Kirchen darstellte.¹³⁵ Unter diesem Eindruck kam er, entgegen seiner bisher verfolgten Linie und ganz

Vorläufigen Ausschusses Januar 1940–Juli 1940, November 1940, 14 Seiten masch., S. 4f., AÖRK 994.2.07.

- 129 »Die einzige schwierige Frage ist, wer hier reden soll, damit mit wirklicher Autorität geredet wird. Eine offizielle Erklärung scheint mir darum weniger wertvoll, solange die Kirchen sich nicht bei dem neuen Ökumenischen Rat angeschlossen haben.« W. A. Visser 't Hooft an Karl Barth am 15. April 1939, in: Herwig, Briefwechsel, S. 92.
- 130 Barth hatte appelliert: »Wie willst du den process of formation fördern, [...] wenn du auf den schweizerischen Kirchenbund und ähnliche immobile Organisationen wartest. [...] Du mußt vorangehen und – in einem Rahmen, den du dir [...] selber schaffst, das wagen, was Jene jetzt noch nicht wagen und ohne das Ereignis von kirchlicher Führung bis zum jüngsten Tag nicht wagen werden.« Karl Barth an W. A. Visser 't Hooft am 7. Oktober 1939, abgedruckt in: Ebd., S. 103.
- 131 So Visser 't Hooft in seiner Antwort auf die Forderungen Barths. W. A. Visser 't Hooft an Karl Barth am 30. Oktober 1939, abgedruckt in: Boyens, Kirchenkampf und Ökumene II, S. 304.
- 132 W. A. Visser 't Hooft, Notes on Attitudes of Christians to this War, Nov. 1939, 10 pages typescript, S. 9, AÖRK 994.2.07.
- 133 Diese Unsicherheit gibt er 1943 Barth gegenüber rückblickend zu – auch, dass er bis zum Spätherbst 1939 »die Gefahren einer Kreuzzugstheologie« überschätzt habe. Vgl. W. A. Visser 't Hooft an Karl Barth am 19. Februar 1943, in: Herwig, Briefwechsel, S. 156–163.
- 134 Über seine Eindrücke in Frankreich schreibt er etwa: »There are indications among certain Christian groups of a crusade psychology. This is especially true among the more official Roman Catholic circles [...] stating that France is defending Christian civilization against German paganism.« Visser 't Hooft, Notes on Attitudes of Christians to this War, S. 1.
- 135 Vor allem in Bezug auf die neutralen Länder spricht er von einer »attitude of indifference and spectatorship«. Ebd., S. 8.

augenscheinlich von Barth beeinflusst,¹³⁶ zu dem Schluss, dass die Ökumene ihre Zurückhaltung aufgeben und öffentlich erklären müsse, »what light the Gospel throws on the definite political choices which men are to make everywhere«. ¹³⁷

Darüber hinaus bewertete er nun auch die Handlungskompetenz des PKÖRK anders als noch vor dem Krieg. Nach wie vor war er zwar der Überzeugung, dass das Gremium nicht »für« die Kirchen, wohl aber »zu« ihnen sprechen und ihnen vorschlagen könnte, gemeinsam und in eigener Vollmacht bestimmte Aussagen zu treffen.¹³⁸ Implizit, aber doch unmissverständlich machte er dabei deutlich, dass sich solche Aussagen in der gegenwärtigen Situation gegen die Aggressionspolitik Hitler-Deutschlands zu richten hätten.¹³⁹ Den Frieden zwischen den Völkern ließ er dabei nicht mehr als das oberste Ziel ökumenischen Handelns gelten: *Dieser* Friede, so sein Diktum in einem Artikel für das internationale Magazin des Christlichen Vereins Junger Frauen (CVJF) im Dezember 1939, müsse in bestimmten Situationen für den Frieden Gottes geopfert werden, denn im Kampf zwischen Rechtschaffenheit und Sünde gebe es keine friedliche Lösung.¹⁴⁰

In den folgenden Monaten versuchte Visser 't Hooft – fest davon überzeugt, »daß ein Frieden mit Hitler das Ende Europas bedeuten würde«¹⁴¹ – das PKÖRK zu einer unmissverständlichen Stellungnahme gegen die deutsche Aggressionspolitik zu bewegen, da ein Alleingang, wie von Barth vorgeschlagen, für ihn nach wie vor nicht in Frage kam. Mitte Januar 1940 legte er dem Verwaltungsrat des PKÖRK zu diesem Zweck den Entwurf für eine Erklärung vor, in der in aller Deutlichkeit auf den spezifisch geistigen Charakter der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus hingewiesen werden sollte. Auf dem Spiel stünden nicht allein die verschiedenen

136 Vgl. Herwig, Karl Barth, S. 75.

137 Visser 't Hooft, Notes on Attitudes of Christians to this War, S. 9.

138 Vgl. ebd., S. 10.

139 Er zählt sechs Punkte auf, zu denen sich die Kirchen gemeinsam äußern könnten, unter anderem die folgenden, die sich notwendigerweise auf die NS-Politik beziehen: »1. An expression of our sense of solidarity with all who suffer, and particularly with those who suffer for the sake of their Christian faith. 2. A recognition of all that is at stake in the present conflict for the Church and for human society as a whole. 3. A warning against spiritual neutrality in the face of the great evils which have been let loose in the world, but also a warning against identification of any human cause with the cause of the Kingdom.« Ebd.

140 »Peace which is the absence of war is not the greatest good. The peace of God is the greatest good. Similarly war between nations is not the greatest evil. War between God and men, that is the denial of God's claim on men and on the world, is the greatest evil. And so there come occasions when in the name of the true peace they must stand against what men call peace. This is difficult to understand for those who worship a God of logic. It is not quite so difficult to understand for those who pray to a God who does not accept a peaceful solution of the war between righteousness and sin, but lets that war be fought out on a Cross.« Ders., Which Peace?, in: World's YWCA Monthly, December 1939, S. 2, AÖRK 994.2.07.

141 Ders., Die Welt, S. 143.

Interessen der beteiligten Nationen. Vielmehr seien die politische und die religiöse Freiheit in Europa, mithin »any order of society which Christians can recognize as such«¹⁴² einer existentiellen Bedrohung durch dezidiert anti-christliche Kräfte ausgesetzt, weshalb die Staatsführungen der westlichen Demokratien zum Widerstand bereit sein müssten. Die Verabschiedung eines solchen Statements wollten vor allem die Vertreter der englischen und skandinavischen Kirchen aber nicht mittragen. Vielmehr hofften sie immer noch, dass durch kirchliche Vermittlung ein Friedensschluss mit Hitler-Deutschland zu erreichen wäre,¹⁴³ wogegen sich wiederum Visser 't Hooft, aber etwa auch dessen enger Vertrauter Adolph Koechlin, Präsident des Schweizerischen Kirchenbundes, sowie Marc Boegner als Vorsitzender des Verwaltungsrates verwarnten. Angesicht dieser Differenzen beschloss man schließlich, auf eine offizielle Erklärung der Ökumene zu verzichten.

Visser 't Hooft gab jedoch nicht auf. Nach der deutschen Besetzung Norwegens am 9. April 1940 brachte er mit einer selbstverfassten Denkschrift – von ihm als »zweite Offensive«¹⁴⁴ deklariert – das Thema erneut zur Sprache.¹⁴⁵ In dem Schreiben, das er an die Mitglieder des PKÖRK sandte, verurteilte er das bisherige Schweigen scharf, indem er dessen Apologeten eine einseitig politische, von nationalen Interessen geprägte Perspektive vorwarf, in der die nationenübergreifenden geistlichen Aspekte der vorherrschenden Auseinandersetzung in Europa sträflich vernachlässigt würden.¹⁴⁶ Für Kompromisse sah er keinen Raum mehr. Bevor sein Text rezipiert werden konnte, machten jedoch der deutsche Angriff im Westen und der Kriegseintritt Italiens einen Zusammentritt des PKÖRK – und damit auch die Möglichkeit, in dieser Runde zu einer gemeinschaftlichen Äußerung zu gelangen – für die Zeit des Kriegs zunichte.

142 Ders., Main Points for Statement to the Churches. Draft for Administrative Committee, 7. Januar 1940, abgedruckt in: Boyens, Kirchenkampf und Ökumene II, S. 317f., hier S. 317.

143 Bereits Anfang Januar war es auf Initiative des norwegischen Bischofs Einid Berggrav zu einem Treffen von Kirchenführern vor allem aus Skandinavien, England und Frankreich gekommen, mit dem erklärten Ziel, eine kirchliche Friedensinitiative zu lancieren. Als deren Kernbestandteil sollten die Regierungen der kriegführenden Staaten aufgefordert werden, ihre Friedensvorstellungen bekanntzumachen und zu erklären, unter welchen Bedingungen Verhandlungen möglich seien. Ein Regimewechsel in Deutschland wurde dabei nicht zur Voraussetzung gemacht. Letztendlich unterschrieben nur vier Briten – darunter William Temple und George Bell – das Schlussdokument, das in der London Times veröffentlicht und auch der deutschen Regierung persönlich überbracht wurde. Mit dem deutschen Einmarsch in Norwegen wenig später war das Unternehmen Berggravs jedoch hinfällig geworden. Vgl. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene II, S. 61–65.

144 W. A. Visser 't Hooft an Karl Bath am 1. Mai 1940, abgedruckt in: Herwig, Briefwechsel, S. 131.

145 W. A. Visser 't Hooft, The Ecumenical Church and the International Situation, Memorandum, April 1940, 12 pages typescript, AÖRK 994.2.08.

146 Ebd., S. 3.

Die Besetzung seines Heimatlandes, und damit die direkte Betroffenheit enger Freunde und Verwandte, erlebte Visser 't Hooft als Schock – nun wurde der Krieg auch für ihn zur unmittelbar erfahrenen Realität.¹⁴⁷ In der Überzeugung, dass nur die USA das Schicksal eines totalitär geprägten Europa noch abwenden könnten, appellierte er eindringlich an seine amerikanischen Kollegen vom »Federal Council of Churches« (FCC), dass sie sich öffentlich gegen die Neutralitätspolitik ihrer Regierung stellen und für eine kompromisslose Opposition gegen Hitler eintreten müssten.¹⁴⁸

Seine persönliche Situation schätzte er zunächst als nicht gefährdet ein. Das änderte sich, als die deutschen Truppen in Frankreich vorrückten und nicht mehr ausgeschlossen werden konnte, dass auch die Schweiz ein Opfer der NS-Aggressionspolitik werden würde. Nach einigen Überlegungen, Europa zu verlassen und – solange es noch möglich war – in die USA übersiedeln, beschloss er, in Genf zu bleiben und dort seine ökumenische Arbeit fortzusetzen.¹⁴⁹ Dabei war er sich bewusst, dass das Projekt der Weltkirchenratsgründung angesichts der neuen politischen Lage unmittelbar bedroht war. Schon der Kriegsausbruch hatte für den PKÖRK im Herbst 1939 eine immense praktische Herausforderung dargestellt, zumal die personelle¹⁵⁰ wie auch die finanzielle Ausstattung¹⁵¹ des Generalsekretariats äußerst eng bemessen war. Mit dem deutschen Vormarsch schien darüber hinaus die für jede ökumenische Arbeit notwendige Kommunikation mit und zwischen den Kirchen gefährdet zu sein, nicht zuletzt, da die Mitarbeiter des Genfer

147 An William Paton schrieb er Mitte Mai 1940: »After having so many friends who have gone through similar experiences, one thought that one knew what it meant to have one's country wiped out, but reality is still very different.« W. A. Visser 't Hooft an William Paton am 18. Mai 1940, AÖRK 26.11.42/10.

148 Visser 't Hooft an W. A. Brown am 14. Mai 1940, AÖRK 42.0013. Die Reaktion darauf fiel jedoch zu Visser 't Hoofts Missfallen sehr verhalten aus. Der Exekutivausschuss des FCC sicherte dem Niederländer lediglich seine »besondere Anteilnahme« (Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 152) zu, während dessen mehr oder weniger deutliche Aufforderung, auf eine Revision der amerikanischen Neutralitätspolitik hinzuwirken, geflissentlich ignoriert wurde. Vgl. W. A. Brown an W. A. Visser 't Hooft am 17. Mai 1940, AÖRK 42.0013.

149 An den in die Schweiz emigrierten früheren deutschen Sekretär des Weltbundes Friedrich Siegmund-Schultze schrieb er, er werde in Genf bleiben, »da es doch wohl immer deutlicher wird, dass diejenigen von uns, die wir in Europa für die ökumenische Sache gearbeitet haben, gerade jetzt auf unserem Posten bleiben müssen.« W. A. Visser 't Hooft an Friedrich Siegmund-Schultze am 28. Juni 1940, EZA ÖA 51/O VI a 2.

150 Visser 't Hoofts konnte im Genfer Generalsekretariat lediglich auf vier festgestellte Referenten zurückgreifen: Hans Schönfeld und der Schwede Niels Ehrenström zeichneten für die Studienarbeit verantwortlich, der Deutsche Adolf Freudenberg für die Flüchtlingsarbeit sowie der staatenlose Alexander de Weymarn für den Ökumenischen Pressedienst. Vgl. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene II*, S. 18.

151 Problematisch war vor allem, dass einige der größten und finanzkräftigsten Kirchen ihren Beitritt zum ÖRK zu Kriegsbeginn noch nicht offiziell erklärt hatten, etwa die »Church of England«, die Presbyterianische Kirche der Vereinigten Staaten sowie der Schweizerische Evangelische Kirchenbund. Vgl. ebd., S. 17.

Stabes – mit Ausnahme des Deutschen Hans Schönfeld und des Schweden Niels Ehrenström – durch die Ausweitung des nationalsozialistischen Einflussbereiches in ihren Reisemöglichkeiten äußerst eingeschränkt waren.¹⁵² Angesichts dieser Situation war klar, dass der ursprüngliche, 1938 in Utrecht gefasste Plan, die Gründungsvollversammlung des ÖRK 1941 in Washington D. C. stattfinden zu lassen, nicht mehr aufrechtzuerhalten war. Sie wurde auf unbestimmte Zeit verschoben.

Obwohl der organisatorische Aufbau des ÖRK zwischenzeitlich zum Stillstand kam, bewährten sich die provisorischen Strukturen der ökumenischen Bewegung in den Kriegsjahren. Die Mitgliedskirchen nutzten die Kanäle der ökumenischen Bewegung auch nach der deutschen Westoffensive zum intensiven Informationsaustausch, zur Einholung und Weitergabe von geistlichem Rat und praktischer Hilfe. Der Standort des Generalsekretariats war dabei von maßgeblicher Bedeutung, da sich Genf in den Kriegsjahren zu einem Magneten für Flüchtlinge, Hilfsorganisationen, Widerstandskämpfer und Geheimdienstaktivitäten entwickelte. Die hier zu akquirierenden Informationen konnte der beim PKÖRK angesiedelte »Internationale Christliche Presse- und Informationsdienst« an nahezu alle Mitgliedskirchen in beiden kriegführenden Lagern weiterleiten.¹⁵³

2.2.2 Ökumenische Studienarbeit und Kontakte mit dem Widerstand

Darüber hinaus wurde während des Krieges im Anschluss an die Oxforder Weltkirchenkonferenz die ökumenische Studienarbeit fortgeführt und erheblich intensiviert. Visser 't Hooft maß dieser im Rahmen der Aufgaben des PKÖRK oberste Priorität bei. Nur durch den Gedankenaustausch zwischen den Christen und Kirchen verschiedener Nationen sei es möglich, so seine Einschätzung zu Kriegsbeginn, »über die Subjektivität individueller Urteile hinauszukommen, die durch geschichtlich, national und zufällig bedingte Umstände bestimmt sind.«¹⁵⁴ Er selbst nahm in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle ein. Administrativ wurde die Studienarbeit zwar weiterhin von Hans Schönfeld als dem Direktor der Studienabteilung geleitet. Die

152 So konnte Visser 't Hooft zwischen 1940 und 1942 von den Mitgliedern des PKÖRK lediglich mit Adolph Koechlin in der Schweiz und mit Marc Boegner im unbesetzten Süden Frankreichs persönlich zusammenkommen. Vgl. Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 157.

153 Vgl. ders., *Ursprung und Entstehung*, S. 56–58.

154 So Visser 't Hooft in einem im Herbst 1939 geschriebenen und Anfang 1940 ÖRK-intern verbreiteten Memorandum: ders., *Die Verantwortung der Kirchen für die internationale Ordnung*, Februar 1940, 14 Seiten masch., S. 13, AÖRK 24.013.

Verantwortung für die inhaltliche Ausrichtung der Forschungsarbeit unterstand seit 1938 jedoch dem PKRÖK und dessen Generalsekretär, als der Visser 't Hooft mit eigenen Beiträgen immer wieder versuchte, die thematische Ausrichtung der Debatten zu steuern. Bereits auf der letzten Vorkriegssitzung des PKÖRK in Paris im Januar 1939 hatte er sich erfolgreich dafür eingesetzt, dass »Die ethische Funktion der Kirche« und »Die Verantwortung der Kirche für die Internationale Ordnung« als die Studienfelder festgelegt wurden, die angesichts der weltpolitischen Lage und der bedrohten Situation der Kirchen in Europa oberste Priorität genießen sollten.¹⁵⁵ Dabei nahm das letztgenannte Thema angesichts des immer unausweichlicher scheinenden Kriegs schon bald den höheren Rang ein – schließlich sei die ökumenische Bewegung der ideale Rahmen für Christen aller Nationen, so Visser 't Hooft, »to ascertain [...] what terms of peace may create a lasting peace and not lead to a further poisoning of international relationships«.¹⁵⁶

Für all die Texte, die in der Folge in einer Vielzahl von Studiengruppen in verschiedenen Ländern produziert wurden, fungierte die Genfer Studienabteilung als »clearing house«,¹⁵⁷ als zentrale Anlaufstelle, in der das Studienmaterial gesammelt, mitunter zusammengefasst und wiederum zur Kommentierung weiterverschickt wurde. Auf diese Weise entwickelte sie sich zu einem »crucial central forum and nerve centre for the Churches of Britain, continental Europa and America«.¹⁵⁸ Nachdem die deutsche Westoffensive im Frühjahr 1940 kurzfristig zu einem weitgehenden Abbruch der Studienarbeit geführt hatte,¹⁵⁹ wurde diese im Laufe des Jahres 1941 wiederaufgenommen und mit wachsender Intensität fortgeführt. Bereits im Januar 1943 konnte Visser 't Hooft in dem von ihm herausgegebenen Memorandum »Die Kirche und der internationale Wiederaufbau« einen umfangreichen, die bisherigen Debatten zusammenfassenden Einblick in die Übereinstimmungen und

155 Vgl. Zeilstra, *European Unity*, S. 34.

156 So seine Botschaft an die Mitgliedskirchen in dem bereits erwähnten Memorandum vom April 1939. Visser 't Hooft, *The Church as an Ecumenical Society*, S. 4.

157 So wurde die Rolle der Studienabteilung auf der letzten Vorkriegssitzung des PKÖRK bei Paris im Januar 1939 definiert: *Minutes and Reports of the Provisional Committee of the World Council of Churches*, St. Germain, 26–30 January, 1939, 16 pages typescript, S. 8, AÖRK, 301.005.

158 Coupland, *Britannia*, S. 19.

159 Noch Anfang 1941 teilte Visser 't Hooft den Mitgliedskirchen in seinem halbjährlichen Rechenschaftsbericht mit: »Die internationale Lage ist derart komplex und undurchsichtig geworden, daß es schwierig geworden ist, die Studienarbeit [...] durchzuführen.« W. A. Visser 't Hooft, Bericht über die Arbeit des Vorläufigen Ausschusses vom Juli 1940 bis Februar 1941, Juni 1941, 9 Seiten masch., S. 6, AÖRK 301.011. Vor diesem Hintergrund versuchte er in der zweiten Jahreshälfte 1940, die Verantwortung für die Studienarbeit weitgehend auf seine amerikanischen Kollegen zu übertragen, bevor er sich ihr ab 1941 wieder verstärkt widmen konnte. Vgl. etwa: W. A. Visser 't Hooft an Henry van Dusen am 27. Juni 1940, AÖRK 42.00.81.

Meinungsverschiedenheiten liefern, die in den Kirchen zu den diskutierten Themen bestanden.¹⁶⁰

Das exemplarische Aufzeigen vorhandener Gegensätze und der Entwurf möglicher gemeinsamer Nenner in dieser Schrift entsprachen dem Selbstverständnis der Studienabteilung als neutralem Mittler und Informationsmultiplikator. Gleichwohl entwickelte sie sich im Verlauf des Krieges immer mehr zu einem Sprachrohr der kontinentaleuropäischen, ökumenisch engagierten Christen und Mitgliedskirchen des ÖRK.¹⁶¹ Entscheidend dafür waren die engen Beziehungen, die Visser 't Hooft zu einer Reihe von christlich orientierten Vertretern des Widerstandes gegen den Nationalsozialismus¹⁶² in ganz Europa unterhielt, deren Vorstellungen und Plänen er aus persönlicher Verbundenheit und zumeist auch aufgrund von inhaltlicher Übereinstimmung innerhalb der ökumenischen Bewegung Gehör zu verschaffen suchte. Die Informationen, die er aus den entsprechenden Kreisen über Briefe, persönliche Gespräche oder in Form von illegalen Publikationen und Zeitungen akquirierte, brachte er regelmäßig und mit Nachdruck in die ökumenischen Diskussionen mit ein. Nicht zuletzt sollte auf diese Weise das organisatorische Ungleichgewicht zum angloamerikanischen Raum ausgeglichen werden, da sich die Christen in Deutschland und den besetzten Ländern nur konspirativ und wenig koordiniert mit den vorgegebenen Studienthemen befassen konnten.

Visser 't Hoofts persönliche Zusammenarbeit mit dem Widerstand gegen das NS-Regime ging allerdings weit über seine Bestrebungen hinaus, das Denken von dessen Vertretern in die ökumenische Studienarbeit zu integrieren. Die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus begriff er zwar im Kern als eine »geistige Auseinandersetzung«, die »die Kirchen als solche« nicht führen könnten. Umso mehr aber müssten »die Glieder der Kirche [...]

160 W. A. Visser 't Hooft, Die Kirche und der internationale Wiederaufbau. Eine Analyse der Übereinstimmungen und Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Botschaft der Kirche über die Herbeiführung eines gerechten und dauerhaften Friedens, Januar 1943, 22 Seiten masch., AÖRK 994.2.09. An William Paton schrieb er über das Dokument: »It has taken me a good long time to produce it and I am well aware of its deficiencies. The material is so very complex and I was forced to leave out all the shades of meaning which are sometimes so very important. But I hope nevertheless that it will be useful as a study document and stimulate discussion.« W. A. Visser 't Hooft an William Paton am 27. Januar 1943, AÖRK 26.11.42/17.

161 So eine interne Selbsteinschätzung (»the Study Department as spokesman of the Continental churches«) der Studienabteilung Anfang 1944: Study Department, World Council of Churches in Process of Formation, Notes on Ecumenical Developments During the war which have not been Reported in the Annual Reports of the World Council of Churches, January 1944, 7 pages typescript, S. 4, AÖRK, 301.011.

162 Vgl. zu der Geschichte sowie der Ausdifferenzierung des Widerstandsbegriffs einführung: Mehlhausen, Nationalsozialismus und Kirche, S. 67f.

an vorderster Front stehen«. ¹⁶³ Das schloss politisches Handeln für ihn deziert mit ein, weshalb er selbst sich spätestens nach dem deutschen Einmarsch in Westeuropa zur aktiven Unterstützung des europäischen Widerstandes gegen Hitler entschieden hatte. Dabei kam ihm nach und nach eine zentrale Rolle zu. Klemens von Klemperer geht sogar so weit, Visser 't Hooft als den »wahrhaften Schutzherrn des europäischen Widerstandes« ¹⁶⁴ zu bezeichnen. Konkret nahmen seine Widerstandsaktivitäten in den Kriegsjahren verschiedene Formen an.

Zuvorderst wuchs ihm sukzessive und »zu [seiner] eigenen größten Überraschung« ¹⁶⁵ die Aufgabe zu, einen konspirativen und höchst effektiven Nachrichtendienst des westeuropäischen Widerstandes zu koordinieren. Nach der Besetzung der Niederlande hatte er zunächst aus eigenen Stücken systematisch damit begonnen, Informationen aus seinem Heimatland zusammenzutragen, um diese Exil-Niederländern zu Verfügung zu stellen, deren Kontakte in das Mutterland abgebrochen waren. ¹⁶⁶ Daraus erwuchs mit den »Stimmen aus den Niederlanden« schon bald ein eigener Informationsdienst, der in Auszügen vor allem Presseartikel und Briefe zum Inhalt hatte. ¹⁶⁷ Aufgrund des Erfolgs dieses Unternehmens wurde Visser 't Hooft von Niederländern aus dem Untergrund kontaktiert, die ihrerseits über das ökumenische Sekretariat in Genf Verbindungen ins Ausland, namentlich zur niederländischen Exilregierung und zu Königin Wilhelmina in London, aufnehmen wollten, um aktuelle Lageberichte abzugeben, auf deren Basis wiederum konkrete Direktiven für die Organisation des Widerstandes erwartet werden konnten. ¹⁶⁸ Eine institutionalisierte Form erhielt diese Dreieckskommunikation Niederlande-Schweiz-Großbritannien, als Visser 't Hooft im Februar 1942 zu einem Gespräch mit dem Exil-Ministerpräsidenten Pieter Gerbrandy nach London reisen konnte. ¹⁶⁹ Gemeinsam vereinbarten sie die Einrichtung einer

163 So in einem Vermerk aus dem September 1940 an William Paton. W.A. Visser 't Hooft, Notes on the Situation, September 1940, abgedruckt in: Boyens, Kirchenkampf und Ökumene II, S. 325f. Hier zitiert aus der deutschen Übersetzung: »Notizen zur Situation«, in: Ebd., S. 427–429, hier S. 429.

164 Klemens von Klemperer, Der deutsche Widerstand gegen den Nationalsozialismus, in: Anselm Doering-Manteuffel / Joachim Mehlhausen (Hg.), Christliches Ethos und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Europa, Stuttgart 1995, S. 34–45, hier S. 41.

165 Visser 't Hooft, Die Welt, S. 165.

166 Vgl. ebd.

167 Darüber hinaus wurden auch bald illegale Dokumente und Broschüren nachgedruckt, die vor allem Informationen über die bedrängte Lage der Kirchen in den Niederlanden zum Inhalt hatten. Vgl. ders. (Hg.), Holländische Kirchendokumente: der Kampf der holländischen Kirche um die Geltung der göttlichen Gnade im Staatsleben, Zürich 1944. Vgl. dazu auch: Kunze, Die ganze Kirche, S. 39.

168 Vgl. Kunze, Die ganze Kirche, S. 40.

169 Mit einem Diplomatenpass reiste er über Südfrankreich, Spanien und Portugal nach London, wo er neben Gerbrandy auch mit Königin Wilhelmina zusammentraf. Vgl. Visser 't Hooft, Die Welt, S. 166–170.

in Genf angesiedelten »Schweizer Zentralstelle« unter der Leitung Visser 't Hooft, die für den permanenten Informationsaustausch zwischen der Exilregierung und der niederländischen Bevölkerung verantwortlich zeichnen sollte. Zurück in Genf organisierte Visser 't Hooft zur Umsetzung dieses Vorhabens mit einer Reihe von Helfern einen Kurierdienst auf der Strecke Genf-Brüssel-Amsterdam, die so genannte Schweizer Straße,¹⁷⁰ für die er zwischen 1942 und 1944 einen beträchtlichen Teil seiner Zeit aufwandte.¹⁷¹

Auch über die Tätigkeiten in Zusammenhang mit seinem Heimatland hinaus war er auf vielfältige Weise in den Widerstand gegen den Nationalsozialismus und entsprechende Geheimdienstaktivitäten involviert. So stand er in engem Kontakt zu Allen W. Dulles, der ab November 1942 als Mitarbeiter des amerikanischen »Office for Strategic Services« in Bern aktiv wurde und dessen vordringliche Aufgabe es war, von der Schweiz aus die verschiedenen europäischen Widerstandsbewegungen zu unterstützen.¹⁷² Durch viele Reisen in das unbesetzte Südfrankreich hatte er zudem enge Verbindungen in das weitere Umfeld der französischen Résistance. Zu nennen sind hier insbesondere seine maßgebliche Beteiligung an der Formulierung und Verabschiedung der »Thesen von Pomeyrol«¹⁷³ im Juli 1941 sowie seine Unterstützung der katholischen Priester, die die französische Untergrundzeitung »Témoignage Chrétien« herausgaben.¹⁷⁴ Der für diese Publikation tätige Franzose Jean-Marie Soutou brachte ihn ferner Ende 1943

170 Das Informationsmaterial wurde auf Mikrofilmen gespeichert und in Gebrauchsgegenständen über verschiedene Kuriere von Amsterdam nach Brüssel, von dort weiter an die französisch-schweizerische Grenze und schließlich über die grüne Grenze nach Genf transportiert. Visser 't Hooft versandte die Filme dann in Bucheinbänden versteckt an schwedische oder portugiesische Deckadressen, von wo sie auf dem Luftweg nach London gelangten. Vgl. zu den beteiligten Akteuren, den Inhalten des Informationsaustausches sowie dem chronologischen Verlauf des Unternehmens am ausführlichsten: Jürgen Heideking, Die »Schweizer Straßen« des europäischen Widerstandes, in: Gerhard Schulz (Hg.), Geheimdienste und Widerstandsbewegungen im Zweiten Weltkrieg, Göttingen 1982, S. 143–187.

171 Zu seiner eigenen Tätigkeit diesbezüglich vgl. Visser 't Hooft, Die Welt, S. 165–182.

172 Vgl. Klemperer, Die verlassenen Verschwörer, S. 268–281.

173 Im Juli 1941 organisierte Visser 't Hooft zusammen mit Madeleine Barot und Suzanne de Dietrich im südwestfranzösischen Pomeyrol ein Treffen von rund fünfzehn Kirchenvertretern und engagierten Christen, die im Anschluss an die BTE eine Erklärung erarbeiteten, in der »der Widerstand gegen totalitäre und götzendienerische Einflüsse jeder Art« zu einer geistlichen Notwendigkeit erklärt wurde. Diese »Thesen von Pomeyrol« wurden zu einer zentralen geistigen Grundlage protestantischer Résistance-Kreise in Frankreich. Vgl. Uta Gerdes, Ökumenische Solidarität mit christlichen und jüdischen Verfolgten. Die CIMADE in Vichy-Frankreich 1940–1944, Göttingen 2005, S. 232–241; Visser 't Hooft, Die Welt, S. 159.

174 Visser 't Hooft ließ ihnen beispielsweise Material über die katholische Kirche in anderen Ländern zukommen – etwa eine Reihe von Stellungnahmen von Bischöfen aus Deutschland sowie den von Deutschland besetzten Ländern, die sich gegen den Nationalsozialismus als solchen oder einzelne Willkürakte des Regimes richteten. Vgl. Visser 't Hooft, Die Welt, S. 159. Zu den Résistance-Kreisen um diese Zeitschrift vgl.: Renée Bedarida, Les Armes de l'Esprit: Témoignage Chrétien (1941–1944), Paris 1977.

mit den Italienern Ernesto Rossi und Altiero Spinelli zusammen, die sich zu dieser Zeit in der Schweiz aufhielten, um dort eine multinationale Konferenz über die Neugestaltung Europas zu organisieren, an der führende Vertreter von Widerstandsbewegungen aus dem ganzen Kontinent teilnehmen sollten. Visser 't Hooft erklärte sich zur Zusammenarbeit bereit, half bei der Kontaktaufnahme zu verschiedenen Widerstandskreisen und stellte seine Genfer Privatwohnung als Konferenzort zur Verfügung. Am 31. März, 29. April und 20. Mai 1944 fanden hier drei Treffen statt, an denen fünfzehn Widerstandsführer aus neun europäischen Ländern teilnahmen.¹⁷⁵ Allgemein gingen die Teilnehmer davon aus, dass die Frage eines europäischen Zusammenschlusses nach dem Krieg auch auf der Agenda der Siegermächte ganz oben stehen würde, weshalb sie – repräsentativ für den europäischen Widerstand – für diesen »Tag X« gerüstet sein wollten.¹⁷⁶

Als Ergebnis der dritten Sitzung wurden eine »Deklaration zugunsten Europäischer Föderation«¹⁷⁷ sowie eine kurze »Botschaft der Solidarität«¹⁷⁸ verabschiedet. Beide Texte wurden mit einem Begleitbrief¹⁷⁹ an Widerstandskreise in all den Ländern versandt, zu denen man über sichere Kurierdienste verfügte. Am 6./7. Juli 1944 kam die Gruppe schließlich zu einem weiteren und letzten Treffen in Genf zusammen. Obwohl erst wenige zustimmende Antworten eingegangen waren, entschloss man sich, angesichts des absehbaren Kriegsendes zu handeln und den Text der Deklaration zu veröffentlichen, um die Nachkriegsplanungen der Alliierten noch beeinflussen zu können. Auch wenn das zu diesem Zeitpunkt nicht mehr gelingen konnte, war Visser 't Hooft im Rückblick von der symbolischen Bedeutung der Vorschläge des Genfer Kreises überzeugt – hatten die Beteiligten doch gezeigt, dass »die fürchterliche Gleichheit im Unglück sich in Solidarität um des Friedens willen verwandeln muß«.¹⁸⁰

175 Die Teilnehmer kamen aus Italien, Frankreich, Holland, Dänemark, Jugoslawien, Norwegen, Polen und der Tschechoslowakei. Vor allem dank des Einsatzes Visser 't Hoofts waren auch zwei deutsche Widerstandskämpferinnen anwesend: Hilda Monte von der Gruppe »Neubeginnen« und Hanna Bertholet vom »Internationalen Sozialistischen Kampf-Bund«. Vgl. am detailliertesten zu diesen Treffen: Klaus Voigt, Die Genfer Föderalistentreffen im Frühjahr 1944, in: *Risorgimento. Rivista europea di storia italiana e contemporanea* 1 (1980), S. 59–72.

176 Vgl. Frank Niess, Die europäische Idee aus dem Geist des Widerstandes, Frankfurt a. M. 2001, S. 38f.

177 Genfer Konferenz von Widerstandskämpfern, Deklaration zugunsten Europäischer Föderation, abgedruckt in: Walter Lipgens, Europa-Föderationspläne der Widerstandsbewegungen, 1940–1945. Eine Dokumentation, München 1968, S. 394–398.

178 Genfer Konferenz von Widerstandskämpfern, Botschaft der Solidarität, abgedruckt in: Ebd., S. 392.

179 Abgedruckt in: Ebd., S. 390f.

180 Visser 't Hooft, Die Welt, S. 219.

Bei all seinen Bemühungen, eine enge Zusammenarbeit möglichst vieler europäischer Widerstandskreise zu erreichen und sie in ihrer Arbeit zu unterstützen, war es ein zentrales Anliegen Visser 't Hoofts, dabei auch die deutschen Widerstandsvertreter einzubeziehen, zu denen er enge Verbindungen hatte. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang insbesondere Adam von Trott zu Solz und Dietrich Bonhoeffer. Letzteren hatte er im Frühjahr 1939 in London persönlich kennengelernt.¹⁸¹ Der streitbare Theologe, der schnell zum mit Abstand wichtigsten deutschen Partner der internationalen Ökumene wurde,¹⁸² übte mit seiner ethischen Begründung des Widerstandes großen Einfluss auf ihn aus.¹⁸³ Zwei Mal, im März und im September 1941, trafen sie sich während des Krieges in der Schweiz, wo sie sich gegenseitig über aktuelle Entwicklungen in der ökumenischen Bewegung und die Lage der Bekennenden Kirche in Deutschland auf den neuesten Stand brachten.¹⁸⁴ Mit Trott, den er bereits seit Ende der 1920er Jahre kannte,¹⁸⁵ kam er zwischen September 1940 und Januar 1943 gleich siebenmal in Genf und anderen Orten in der Schweiz zusammen. Auch wenn die beiden sich in verschiedenen Widerstandskreisen bewegten – Bonhoeffer in der Widerstandsgruppe des militärischen Abwehrdienstes, Trott im Kreisauer Kreis –, waren sie gleichermaßen schon früh über die verschiedenen Umsturzversuche in Deutschland informiert. Das gemeinsame Ziel ihrer Auslandsreisen war es, nach Sperrung der »offiziellen« diplomatischen Kanäle über ihre ökumenischen Kontakte – und dabei eben in erster Linie über das Genfer PKÖRK und Visser 't Hooft – mit einflussreichen Persönlichkeiten auf Seiten der Alliierten in Verbindung zu treten. Auf diesem Wege hofften sie, in Erfahrung zu bringen, ob die von ihnen und in ihrem Umfeld angestellten Zukunftspläne bezüglich der künftigen Ordnung Deutschlands und Europas im Falle eines Regimewechsels Grundlage der dann abzuhaltenden Friedensverhandlungen sein würden. Denn nur wenn eine positive politische Perspektive dieser Art garantiert wäre, könnten genügend Kräfte für einen Coup d'État mobilisiert werden.¹⁸⁶

181 Vgl. ebd., S. 132–135.

182 Vgl. Schlingensiefen, Bonhoeffer, S. 262.

183 Vgl. Keith Clements, Bonhoeffer. Ökumenische Bewegung und Widerstand, in: Garsteki, Die Ökumene und der Widerstand, S. 87–100, hier S. 95–99.

184 Die von Bonhoeffer eingeholten Informationen über die Lage der Kirchen in Deutschland arbeitete Visser 't Hooft in den News-Bulletin ein, mit dem er regelmäßig Informationen und Neuigkeiten aus den Kirchen in Europa über den Ökumenischen Pressedienst verbreitete. Vgl. etwa: W. A. Visser 't Hooft, Notes on the Situation of the Church in Europe, No. 3, November 1941, 8 pages typescript, AÖRK 994.2.08.

185 Die beiden hatten sich im Sommer 1928 im Rahmen eines CVJM-Treffens in Genf kennengelernt, wo Trott zu Solz zu dieser Zeit einige Wochen Urlaub machte. Vgl. Christopher Sykes, Troubled Loyalty: A Biography of Adam von Trott zu Solz, London 1968, S. 30.

186 Vgl. zur Rolle der Ökumene im Rahmen dieser Kommunikationsbemühungen des deutschen Widerstandes: Klemperer, Die verlassenen Verschwörer, S. 226–267. Exemplarisch für die

Visser 't Hooft sympathisierte schon aus prinzipiellen Gründen mit seinen deutschen Freunden und ihren konspirativen, auf einen Umsturz abzielenden Tätigkeiten. Mit ihnen teilte er die Überzeugung, dass es sich bei dem neuerlichen Weltkrieg nicht in erster Linie um eine Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Nationen handelte, sondern – als der wahre Krieg hinter dem Krieg¹⁸⁷ – um einen Kampf zwischen verschiedenen Weltanschauungen, der auf allen Seiten, eben auch in Deutschland selbst, geführt werden müsse.¹⁸⁸ Die internationale Ökumene sah er in der Pflicht, die Glaubensbrüder im Widerstand in ihren Umsturzbestrebungen zu unterstützen – auch, »weil sie auf einer wirklich ökumenischen Basis ihre Existenz aufs Spiel setzten, und weil sie an die Solidarität ihrer Brüder in anderen Ländern glaubten«.¹⁸⁹

Im Geiste dieser Solidarität leitete er regelmäßig Gesprächsprotokolle und Memoranden von Bonhoeffer und von Trott, die er zum Teil mitverfasst oder zumindest redigiert hatte, an einflussreiche Kirchenvertreter in Großbritannien und den USA sowie – über die »Schweizer Straße« – an Vertreter der niederländischen Widerstandsbewegung weiter.¹⁹⁰ Letztendlich konnten diese Vermittlungsbemühungen auf Seiten der Alliierten jedoch keine nennenswerte Wirkung erzielen, zumal nachdem auf der Konferenz von Casablanca im Januar 1943 die bedingungslose Kapitulation Deutschlands zum offiziellen alliierten Kriegsziel erklärt worden war, was alle deutschen Nachkriegsvorstellungen, in denen Deutschland eine souveräne Rolle zuge-dacht wurde, obsolet machte.

Visser 't Hoofts Bilanz der Arbeit des PKÖRK war gegen Ende des Krieges infolgedessen gemischt. Dass es der ökumenischen Zentrale in Genf nicht gelungen war, mit ihren auf Versöhnung und Integration eines souveränen deutschen Staates angelegten Europaplänen bei den alliierten Regierungen durchzudringen, war für ihn enttäuschend, ließ sich aber auf

Mittlerrolle Visser 't Hoofts ist dessen Brief an William Temple vom 12. März 1941, in dem er schreibt: »By friends who belong to a group which I need not mention by name since you can guess who they are, the question is often raised: What are the minimum conditions on which peace would be possible? [...] Would their country have a chance of being offered acceptable terms if it would change its regime? Or would such a change of regime be used to crush their country altogether?« W. A. Visser 't Hooft an William Temple am 12. März 1941, AÖRK 42.00.77/4.

187 Vgl. das Kapitel »The war behind the war« in: Visser 't Hooft, *The Ecumenical Church and the International Situation*, S. 2–5.

188 So schrieb er im Herbst 1940: »It is a false national sentiment which would lead people of the occupied territories to refuse to cooperate with those Germans who are ultimately devoted to the same cause as they are themselves.« Ders., *Notes on the situation*, S. 326.

189 So seine rückblickende Einschätzung Ende der 1970er Jahre: Gespräch mit Willem A. Visser 't Hooft, in: Raymond Mengus (Hg.), *Wirkungen. Gespräche über Dietrich Bonhoeffer mit Eberhard Bethge, Gerhard Ebeling, Helmut Gollwitzer und Willem A. Visser 't Hooft*, München 1978, S. 27–42, hier S. 37.

190 Vgl. Klemperer, *Die verlassenen Verschwörer*, S. 226–247.

die ungünstigen politischen Rahmenbedingungen sowie die institutionelle Schwäche des noch nicht offiziell ins Leben gerufenen ÖRK zurückführen. Schwerer wog dagegen, dass sich dieser während des gesamten Krieges nicht auf eine gemeinsame Erklärung zum Kriegsgeschehen hatte einigen können. Selbst eine unpolitische, von Visser 't Hooft in biblischer Sprache gehaltene Weihnachtsbotschaft, die im Dezember 1942 den Kirchen in den besetzten Ländern Europas Trost spenden sollte, konnte innerhalb des PKÖRK keine allgemeine Zustimmung erlangen.¹⁹¹

2.2.3 Aufbauarbeit in der Nachkriegszeit

Dennoch ging das PKÖRK gestärkt aus dem Krieg hervor. Der kontinuierliche Informations- und Meinungsaustausch im Rahmen der ökumenischen Studienarbeit sowie die gemeinsam erlittene Bedrohung durch Krieg und Totalitarismus hatten dazu geführt, dass das Zusammengehörigkeitsgefühl der dem ÖRK bereits beigetretenen Kirchen gestärkt wurde, wodurch die Notwendigkeit eines noch engeren Zusammenschlusses der Kirchen außer Frage stand.¹⁹² Ein Jahr nach Kriegsende konnte Visser 't Hooft daher resümieren:

For those who have had the privilege to be associated with the Council in war-time, these years will always stand out as the time when the ecumenical task was spiritually easy and simple, because in spite of the enormous technical difficulties, the marching orders were so very clear and the basic unity of the defenders of the faith was so deeply felt.¹⁹³

Auch im praktischen Handeln hatte sich die internationale Ökumene bewährt. So war das PKÖRK – in Zusammenarbeit mit den anderen in der Schweiz ansässigen christlichen Organisationen – über den gesamten Kriegsverlauf hinweg in der karitativen Hilfe für Kriegsgefangene¹⁹⁴ wie auch in der Flüchtlingshilfe engagiert gewesen. Für letztere war bereits im Frühjahr 1939 ein »Sekretariat für ökumenische Flüchtlingshilfe« ins Leben gerufen worden. Ein Schwerpunkt seiner Arbeit bestand in der Suche

191 Vgl. Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 164.

192 Vgl. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene II*, S. 227–230; Frieling, *Der Weg*, S. 70.

193 Zitiert nach: W. A. Visser 't Hooft, *The Genesis of the World Council of Churches*, in: Ruth Rouse/Stephen Neill (Hg.), *A History of the Ecumenical Movement 1517–1948*, Bd. I, Philadelphia²1967, S. 697–724, hier S. 712.

194 Vgl. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene II*, S. 27–30.

nach Auswanderungsmöglichkeiten für jüdische deutsche Staatsbürger in die Schweiz.¹⁹⁵ Gegen die systematische Verfolgung und Vernichtung der europäischen Juden hatte Genf schon früh öffentlich Stellung bezogen und an die alliierten Regierungen appelliert, Gegenmaßnahmen zu ergreifen. Höhepunkt dieser Bemühungen war ein Memorandum, das Visser 't Hooft im März 1943 gemeinsam mit dem Generalsekretär des ebenfalls in Genf ansässigen Jüdischen Weltkongresses verfasste und das über den amerikanischen und den britischen Gesandten in Bern seinen Weg in höchste alliierte Regierungskreise fand.¹⁹⁶

Schließlich hatte das PKÖRK noch während des Krieges umfangreiche Maßnahmen zum Wiederaufbau des Kirchenlebens in Europa getroffen. 1942 entwarfen Visser 't Hooft und der nach Genf gereiste Generalsekretär des FCC, Samuel McCrea Cavert, den Plan einer »Abteilung für Wiederaufbau« innerhalb des ÖRK – eines ökumenischen Hilfsdienstes, der alle zwischenkirchlichen Hilfsmaßnahmen nach Ende des Krieges koordinieren sollte.¹⁹⁷ In der Gewissheit, dass die Wiederaufbauarbeit der größte Realitätstest für die ökumenische Bewegung werden würde,¹⁹⁸ wurde im April 1944 das neue »Department for Reconstruction and Inter-Church Aid« eingerichtet, das sich in der unmittelbaren Nachkriegszeit schnell zur größten Abteilung des ÖRK entwickeln sollte.¹⁹⁹

Für einen erfolgreichen Wiederaufbau der Kirchen in Europa war die Versöhnung zwischen den Kirchen der kriegführenden Länder jedoch eine notwendige Bedingung. Nicht noch einmal – so Visser 't Hooft 1943 in einer ÖRK-internen Denkschrift – dürften sich die Kirchen über Jahre hinweg in endlosen Kriegsschulderörterungen ergehen und damit, wie nach dem Ersten Weltkrieg, die ökumenischen Beziehungen nachhaltig belasten.²⁰⁰ Der internationalen ökumenischen Bewegung komme deshalb eine große Verantwortung zu. Nur wenn sie ihrem Versöhnungsauftrag gerecht werden würde, könne sie überhaupt eine Zukunft haben und als eine Kraft christ-

195 Vgl. ders., *The Ecumenical Community and the Holocaust*, in: *Annals of the American Academy of Political & Social Science* 450, S. 140–152.

196 Vgl. ebd., S. 146–149.

197 W.A. Visser 't Hooft, *Reconstruction of Christian Institutions in Europe*. Confidential, October 1942, 8 pages typescript, AÖRK 301.007.

198 »[...] that the reconstruction work will become the great test of the reality of the ecumenical movement.« So Visser 't Hooft in einer erweiterten dritten Auflage dieses Memorandums vom Februar 1944. Ders., *Third Memorandum on the Reconstruction of Christian Institutions in Europe*, February 1944, 15 pages typescript, S. 13, AÖRK 301.007.

199 Vgl. Geoffrey Murray, *Erneuerung durch gemeinsamen Dienst*, in: Fey, *GÖB 1948–1968*, S. 266–308, hier S. 273.

200 »One of the greatest and most urgent tasks of the ecumenical movement after the war will be to achieve true reconciliation between the churches of the belligerent countries.« W.A. Visser 't Hooft, *The Post-War Task of the World Council of Churches*, Memorandum, May 1943, 39 pages typescript, S. 7, AÖRK 994.2.09.

lichen Wiederaufbaus in der Nachkriegswelt wirken.²⁰¹ Echter Versöhnung aber müssten Buße und das Eingeständnis von Schuld vorausgehen. Schon Ende 1942 waren Vertreter der Bekennenden Kirche mit dem Anliegen an Visser 't Hooft herangetreten, dass ihnen an einer Bewältigung der Schuldfrage im Kreise der Kirchen des ÖRK gelegen sei.²⁰² Daran anknüpfend artikulierten die Niederländer im Juli 1945 gegenüber dem vorläufigen Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) seine Auffassung, dass ohne ein klares Wort über die Schuld der Kirchen keine erneuerten Beziehungen zur Ökumene erreichbar seien – zumal zu den Kirchen, die schwer unter der deutschen Besatzung gelitten hatten.²⁰³ Eine solche Schulderklärung erfolgte schließlich auf der ersten Vollsitzung der EKD in Stuttgart am 17./18. Oktober 1945,²⁰⁴ zu der Visser 't Hooft zusammen mit einer international zusammengesetzten ökumenischen Delegation angereist war.²⁰⁵ Sie machte es der ökumenischen Bewegung möglich, so der Niederländer im autobiographischen Rückblick, den Blick nach vorne zu richten und sich der Zukunft zuzuwenden: »Wäre sie nicht zustande gekommen [...], dann hätten für die Bildung des Weltrates 1948 die notwendigen geistigen Voraussetzungen gefehlt.«²⁰⁶

Der institutionelle Aufbau des ÖRK und die Vorbereitung der Gründungsvollversammlung in Amsterdam nahmen in den ersten drei Nachkriegsjahren fast die gesamte Zeit Visser 't Hoofts in Anspruch, der sich dabei – wie er gegenüber Henry van Dusen, Sekretär des FCC und einer seiner engsten Vertrauten in den USA, bekannte – deutlich überlastet fühlte.²⁰⁷ Im Februar 1946 trat zum ersten Mal nach 1939 das PKÖRK in einer Vollsitzung in Genf zusammen. In seinem Bericht über die Arbeit des Generalsekretariats in

201 »On the achievement of that task will depend not only the future of our movement itself, but also its ability to act as a force of Christian reconstruction in the post-war world.« Ebd.

202 Hans Asmussen an W. A. Visser 't Hooft am 13. Dezember 1942, AÖRK 301.43.13/2.

203 W. A. Visser 't Hooft an Otto Dibelius am 25. Juli 1945, AÖRK 42.00.24.

204 Vgl. Gerhard Besier / Gerhard Sauter, Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945, Göttingen 1985.

205 Vgl. Visser 't Hooft, Die Welt, S. 228–235.

206 Ebd., S. 234. Schon unmittelbar nach den Ereignissen in Stuttgart schrieb er Martin Niemöller, dass die Erklärung bei den französischen und niederländischen Kirchen ein »starkes Echo« gefunden habe. »Deshalb«, so Visser 't Hooft weiter, »dürfen wir wirklich hoffen, dass eine wirkliche kirchliche Zusammenarbeit zwischen [der] Ev. K. i. D. und den anderen Kirchen zustande kommt.« W. A. Visser 't Hooft an Martin Niemöller am 9. November 1945, EZA Bestand 6, Nr. 7321.

207 »My personal situation as General Secretary is quite difficult. I am the only permanent person in this office who thinks in terms of the whole of the World Council. All others are engaged on their departmental activities. This means not only that I am constantly terribly behind in my work of correspondence, but also that when I go away there is nobody to replace me. It also means that I became a pure administrator, which is neither good for the World Council nor for my soul.« W. A. Visser 't Hooft an Henry van Dusen am 14. Dezember 1945, AÖRK 42.00.81/4.

den vorangegangenen Jahren erwähnte Visser 't Hooft die Liste der fünfzig Kirchen, die sich während des Krieges der neu zu gründenden Organisation angeschlossen hatten. Als Ziel gab er an, nun auch die volle Beteiligung derjenigen Kirchen erwirken zu wollen, die den Genfer Einigungsbestrebungen bis dahin fern geblieben waren, wobei er explizit die Russisch-Orthodoxe Kirche (ROK) erwähnte.²⁰⁸ Schon Anfang 1945 hatte er in einem Schreiben an das Moskauer Patriarchat vorgeschlagen, zwischen der Leitung der ökumenischen Bewegung und der ROK Kontakte anzubahnen.²⁰⁹ Bis zum Frühjahr 1948 stieß dieses Ansinnen auch auf reges Interesse. Im August dieses Jahres, kurz vor der Vollversammlung in Amsterdam, vollzog die ROK jedoch eine diametrale Kehrtwende in ihrer Haltung zur internationalen Ökumene. Nun wurde – wahrscheinlich auf politischen Druck hin²¹⁰ – eine Zusammenarbeit brüsk abgelehnt und der ÖRK als ein Instrument westlicher Machtpolitik sowie als »ökumenische Kirche« mit zentralistischen Bestrebungen verurteilt.²¹¹ Beide Vorwürfe hatte Visser 't Hooft zuvor gegenüber der ROK, aber auch gegenüber den Mitgliedskirchen und der interessierten Öffentlichkeit in vielen Schriften zu entkräften versucht.²¹² Auf keinen Fall würde mit dem ÖRK eine »Superkirche« geschaffen werden, deren Organe Autorität über die Mitgliedskirchen hätten.²¹³ Vielmehr sei dieser als ein Instrument der Kirchen geplant, mit dem diese ihren universalen Dienst in der Welt besser als bisher verrichten könnten.

2.3 Generalsekretär des ÖRK

2.3.1 Die Gründungsvollversammlung in Amsterdam

Die Gründungsvollversammlung des ÖRK fand vom 22. August bis zum 4. September 1948 in Amsterdam statt, wo insgesamt 351 Delegierte aus 147 protestantischen und orthodoxen Kirchen zusammenkamen. Zunächst

208 Vgl. W. A. Visser 't Hooft, *The Task of the World Council of Churches. Report of the General Secretary to the Provisional Committee, February 1946*, 12 pages typescript, S. 6f., AÖRK 994.2.11.

209 Vgl. Armin Boyens, *Ökumenischer Rat der Kirchen und Evangelische Kirche in Deutschland zwischen Ost und West*, in: Besier u.a., *Nationaler Protestantismus*, S. 27–231, hier S. 40.

210 Vgl. ebd., S. 41–45.

211 Vgl. Visser 't Hooft, *The Genesis of the World Council of Churches*, S. 716f.

212 Vgl. etwa: ders., *The Outlook of the World Council of Churches*, in: *Current Religious Thought 6* (1946), H. 1, S. 13–18; ders., *The World Council of Churches. Its Nature – its Limits. Paper Written for Assembly Commission I on »The Universal Church in God's Design«*, printed by Study Department, Geneva 1947, AÖRK 994.2.11.

213 »There can be [...] no conflict of power between the World Council and the member churches because the Council has no power whatsoever.« Ders., *The World Council of Churches*, S. 11.

standen vor allem Personal- und Verfassungsfragen²¹⁴ im Mittelpunkt. Visser 't Hooft wurde in seinem Amt als Generalsekretär bestätigt. Zudem wählte die Versammlung sechs Präsidenten, um so dem breiten konfessionellen Spektrum der im ÖRK vertretenen Kirchen Rechnung zu tragen.²¹⁵ Unter dem Oberthema »Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan« sollte eine theologische Standortbestimmung für die Kirche geleistet werden,²¹⁶ was rückblickend – so Konrad Raiser – mit der Durchsetzung eines in der Folgezeit »dominante[n] ökumenische[n] Paradigma[s]«²¹⁷ auch gelang. Dessen Prämisse war, dass das konstantinische Zeitalter – und damit auch die überkommene Allianz von Christentum und westlicher Kultur – mit dem Niedergang der europäischen Dominanz über die Welt an sein Ende gekommen sei.²¹⁸ Die alte, statische und räumliche Vorstellung einer »Christlichen Welt« müsse Platz für eine neue, dynamische Perspektive machen, nach der die universale Geschichte als Heilsgeschichte im Lichte des endgültigen Handelns Gottes in Jesus Christus zu verstehen sei.²¹⁹

Visser 't Hooft hat für diesen Orientierungsrahmen in einem Vortrag aus dem Jahr 1962 den Begriff des »christozentrischen Universalismus« geprägt.²²⁰ Es bestand im Wesentlichen aus drei Elementen: dem Bekenntnis zu Jesus Christus, der universalen Einheit seines Volkes und der Berufung zum Zeugnis und zum Dienst an allen Menschen.²²¹ Obwohl Visser 't Hooft selbst nicht der Begründer dieses Paradigmas war, kann er Pieter Holtrop zufolge als derjenige gelten, »that make this ›christocentric universalism‹ penetrate all levels of ecumenical thought, by which it became a binding vision«.²²² Damit trug er maßgeblich dazu bei, »dem ökumenischen Denken

214 Der bereits in Utrecht 1938 verabschiedete Verfassungsentwurf wurde bestätigt. Auch die damals angenommene Basisformel, nach der jede Gruppierung Mitglied des ÖRK werden könne, die »den Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennt«, wurde als Minimalkonsens übernommen. Vgl. Ernesti, *Kleine Geschichte der Ökumene*, S. 66f.

215 Präsidenten wurden John Oldham, Marc Boegner, der englische Primas Geoffrey Fisher, Erzbischof Germanos, der schwedische Primas Erling Eidem sowie der Chinese T. C. Chao. John Mott wurde Ehrenpräsident. Damit setzte sich das Gremium aus einem Methodisten, einem Lutheraner, einem Anglikaner, einem orthodoxen Vertreter sowie zwei reformierten Theologen zusammen.

216 Vgl. Frieling, *Der Weg*, S. 78f.

217 Konrad Raiser, *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung*, München 1989, S. 61.

218 So beschäftigte sich der tschechische Theologiestudienprofessor Josef Hromádka in seinem vielbeachteten Konferenz-Vortrag mit dem Niedergang der westlichen Vorherrschaft in der Welt, der sich etwa in den Unabhängigkeitskriegen in Indien oder Indonesien oder in der chinesischen Revolution manifestiere. Vgl. Josef Hromádka, *Die Kirche und die internationale Unordnung*, in: *Amsterdamer Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkonferenz in Amsterdam 1948*, hg. v. Focko Lüpsen, Bielefeld 1948, S. 207–218, hier S. 211f.

219 Vgl. Raiser, *Ökumene im Übergang*, S. 61.

220 Vgl. Visser 't Hooft, *Wiederentdeckung des christozentrischen Universalismus*.

221 Vgl. Raiser, *Ökumene im Übergang*, S. 63.

222 Pieter Holtrop, *The Old Hundredth. The Ecumenical Dream of Amsterdam 1948*, in: Frans

und Handeln schon mit Gründung des ÖRK zu neuer und klarer Orientierung zu verhelfen«. ²²³

In der säkularen Öffentlichkeit wurde von »Amsterdam« jedoch in erster Linie die Arbeit der vierten Sektion über die »Kirche und die internationale Unordnung« wahrgenommen. Hier, wo die politischen Implikationen des Oberthemas diskutiert werden sollten, schlug sich der zu diesem Zeitpunkt voll entbrannte Kalte Krieg in einem vielbeachteten Rededuell zwischen dem ökumenisch engagierten späteren US-Außenminister John Foster Dulles und dem tschechischen Theologieprofessor Josef Hromádka nieder. Dulles sah im Kommunismus die größte Gefahr für den Weltfrieden. Dem müsse die ökumenische Bewegung mit der Etablierung eines klaren, auf der Menschenwürde als Grundwert aufbauenden Sittengesetzes entgegentreten. ²²⁴ Hromádka hingegen verteidigte den Kommunismus, indem er ihm viel von der sozialen Dynamik attestierte, die »in der lebendigen Kirche seit der apostolischen Zeit [...] wirksam« ²²⁵ gewesen, nun aber weitestgehend verloren gegangen sei.

Die Vollversammlung musste sich dieser Auseinandersetzung stellen. Sie tat dies im Bericht der dritten Sektion über »Die Kirche und die Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung«, in welchem den Kirchen nahe gelegt wurde, sowohl die Ideologie des Kommunismus wie auch die des »Laissez-Faire-Kapitalismus« zu verwerfen und stattdessen für eine »verantwortliche Gesellschaft« einzutreten. ²²⁶ Hinter diesem Begriff verbarg sich das von John Oldham geprägte sozialetische Konzept der »Responsible Society«, ²²⁷ das die sozialetischen Diskussionen der Kriegs- und Vorkriegszeit zusammenfasste und »die divergierenden ethischen Traditionen der nichtrömischen Kirchen im praktischen Handeln zur Konvergenz zu bringen [versuchte]«, ²²⁸ Demnach sei eine verantwortliche Gesellschaft eine Gesellschaft, »in der Freiheit die Verantwortung für Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung einschließt und alle, die politische oder wirtschaftliche Macht ausüben, sich an je ihrem Ort vor Gott und den Menschen verantwortlich wissen«. ²²⁹ Visser 't Hooft war von der Tragfähigkeit des Konzepts überzeugt. Er sah in

Bouwen (Hg.), *The Ecumenical Movement at a Crossroads. After Sixty Years: What Does »Amsterdam 1948« Mean for us Today?*, Kampen 2008, S. 24–44, hier S. 35.

223 Raiser, *Ökumene im Übergang*, S. 84.

224 Vgl. *Fr iel ing*, *Der Weg*, S. 78.

225 Hromádka, *Die Kirche und die internationale Unordnung*, S. 216.

226 Vgl. *Fr iel ing*, *Der Weg*, S. 79.

227 Oldham verwandte ursprünglich den Begriff der »Humane Society«, änderte diesen auf Anregung von Visser 't Hooft jedoch in »Responsible Society« um. Vgl. Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 246f.

228 Dejung, *Die ökumenische Bewegung*, S. 152.

229 W.A. Visser 't Hooft (Hg.), *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan. Die erste Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam*, Bd. 5, Zürich 1948, S. 100.

ihm »ein Kriterium und ein[en] Wegweiser für positives gesellschaftliches Denken und Handeln«,²³⁰ und in der Tat sollte es bis in die 1960er Jahre zu einem »Leitbegriff ökumenischer Sozialethik«²³¹ werden.

Nicht nur aufgrund dieser theologischen und sozialetischen Weichenstellungen war die Amsterdamer Versammlung von einer großen Aufbruchstimmung gekennzeichnet. Unter den Teilnehmern befanden sich zwar viele ökumenische Pioniere wie John Mott, John Oldham, Marc Boegner oder George Bell. Daneben betrat aber auch eine neue Generation die ökumenische Bühne, deren Vertreter den ÖRK später in Führungspositionen entscheidend prägen sollten. Visser 't Hooft – »confidant of the first generation [...], leader and companion to the second«²³² – stand dabei auch altersmäßig in der Mitte und konnte infolgedessen als Bindeglied und Vermittler zwischen den Generationen agieren.

Überhaupt beschrieben ihn seine Weggefährten und Zeitgenossen als einen idealen Mediator, der stets in der Lage war, die unterschiedlichsten Interessen nicht nur der Kirchen, sondern darüber hinaus »der Theologien und Bekenntnisse, [...] der Frömmigkeitsformen, aber auch der Gestaltungsunterschiede und des Gestaltwandels in den großen und kleinen Kirchen der fünf Kontinente«²³³ auszubalancieren, sich aber nicht auf diese Moderatorenrolle beschränkte, sondern wie bereits in Amsterdam die inhaltliche und strategische Ausrichtung des ÖRK maßgeblich mitgestaltete. Seine Biographie ist insofern ab 1948 aufs engste mit der Entwicklung der neugegründeten Organisation verknüpft.

2.3.2 Ökumenische Mobilisierung

Das herausragende Merkmal seiner achtzehnjährigen Amtszeit als Generalsekretär war dabei – in seinen eigenen Worten – die umfangreiche »ökumenische Mobilisierung«²³⁴ durch den ÖRK. So stieg die Zahl der Mitgliedskirchen zwischen 1948 und 1968 um 89 – ein Prozess, dessen Höhepunkt die dritte Vollversammlung im Jahr 1961 in Neu Delhi markierte. War der ÖRK bis dahin hinsichtlich seiner Mitgliederstruktur und inneren Verfasstheit im Kern eine europäisch-nordamerikanische Organisation gewesen,²³⁵

230 Ders., *Die Welt*, S. 257.

231 *Fr iel ing*, *Der Weg*, S. 79.

232 *Holt rop*, *The Old Hundreth*, S. 26f.

233 Kurt Schar f, Rede im Rahmen eines Festaktes in Arnoldsheim anlässlich des 25-jährigen Bestehens des Ökumenischen Rates der Kirche (12. Oktober 1963), AÖRK 994.2.19.

234 W.A. Visser 't Hooft, *Die allgemeine ökumenische Entwicklung seit 1948*, in: Fey, GÖB 1948–1968, S. 13–46, hier S. 15.

235 Vgl. Hans-Ruedi Weber, *Aus allen Kontinenten und Völkern. Ein Überblick über die*

traten nun durch die Integration des IMR eine Vielzahl so genannter junger Kirchen insbesondere aus Asien und Afrika hinzu. Auch die orthodoxen Kirchen Russlands und der sowjetischen Satellitenstaaten schlossen sich in Indien nach zahlreichen Vermittlungsversuchen Visser 't Hoofts dem ÖRK an.²³⁶ Damit war Anfang der 1960er-Jahre der »Sprung in Richtung auf wirkliche Universalität der ökumenischen Bewegung«²³⁷ geschafft.

Zuvor hatten jedoch das Selbstverständnis des ÖRK sowie dessen grundsätzliches Verhältnis zu den Mitgliedskirchen geklärt werden müssen. Nachdem in Amsterdam diesbezüglich vieles offen geblieben war, verabschiedete das ÖRK-Zentralkomitee 1950 die so genannte Toronto-Erklärung zum Thema »The Church, the Churches and the World Council of Churches«.²³⁸ Von der Feststellung ausgehend, dass der ÖRK nicht als eine Kirche über den Kirchen, sondern als eine Gemeinschaft von Kirchen anzusehen sei, legte sich die neugegründete Organisation im Kern auf eine Position der ekklesiologischen Neutralität fest. So würde die Zugehörigkeit zum ÖRK nicht bedeuten, dass Neumitgliedskirchen die eigene Auffassung von Kirche relativieren oder die anderen Mitgliedskirchen als Kirchen im vollen Sinne des Wortes anerkennen müssten. Vielmehr – und das war dezidiert auch die Position Visser 't Hoofts – sollten möglichst viele Kirchen im ÖRK zusammengebracht werden, ohne diese im Vorfeld auf eine konkrete Definition der Einheit festzulegen.²³⁹ Visser 't Hoofts ökumenischer Ansatz, mit dem er sich hier durchsetzte, zielte insofern eher auf die Quantität der Mitglieder denn auf die Qualität der theologischen Begründung der Einheit.²⁴⁰ Nur auf diese Weise, indem also festgestellt wurde, dass im Weltrat auch Platz für Kirchen sei, die Kirchen anderer Konfessionen für unvollständig hielten, konnte etwa

Regionalentwicklung in der ökumenischen Bewegung, in: Fey, GÖB 1948–1968, S. 92–130, hier S. 92–96.

236 Vgl. Boyens, Ökumenischer Rat der Kirchen zwischen Ost und West, S. 91–98.

237 Raiser, Ökumene im Übergang, S. 13.

238 Abgedruckt in: Hans-Ludwig Althaus (Hg.), Ökumenische Dokumente. Quellenstücke über die Einheit der Kirche, Göttingen 1962, S. 104–113.

239 So betonte Visser 't Hooft 1949 vor dem ÖRK-Zentralausschuss: »Das ist ja gerade die Besonderheit der ökumenischen Bewegung, daß sie Kirchen, von denen viele noch nicht in der Lage sind, einander als Zweige ein und desselben Baumes zu betrachten, einlädt, in ein brüderliches Gespräch und eine brüderliche Zusammenarbeit miteinander zu treten, so daß sie einander kennenlernen und, so Gott will, sich einer volleren Manifestation der Einheit in Ihm nähern können.« Zitiert nach: Visser 't Hooft, Ursprung und Entstehung, S. 74. Anfang der 1960er Jahre sah er die Erklärung differenzierter: Sie habe »sehr gute Dienste geleistet«, sei aber wegen ihrer »mehr statischen als dynamischen Konzeption« auch zu Recht kritisiert worden. Ders., Die Bedeutung der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat. Referat bei der Sitzung des Zentralkomitees des Ökumenischen Rates der Kirchen in Rochester (1963), in: Ökumenischer Aufbruch, S. 148–156, hier S. 151.

240 Vgl. Michael Weinrich, Johannes Calvin als Ökumeniker der Reformation und seine Rezeption in der ökumenischen Bewegung, in: Traugott Jähnichen u.a. (Hg.), Calvin entdecken. Wirkungsgeschichte – Theologie – Sozialethik, Berlin 2010, S. 81–101, hier S. 94–97.

der ROK mit ihrem klaren Kirchenverständnis eine Perspektive innerhalb des ÖRK eröffnet werden.²⁴¹

Die Klärung der Bestimmung und der Grenzen des ÖRK durch die Toronto-Erklärung ermöglichte ab den 1960er Jahren auch eine Annäherung zwischen der Genfer Organisation und dem Vatikan, der sich institutionalisierenden ökumenischen Bewegung zuvor mit kompromissloser Ablehnung begegnet war. Zwar hatten Visser 't Hooft und andere Ökumeniker vor allem aus der Christlichen Studentenbewegung bereits in den 1930er Jahren enge Kontakte mit führenden katholischen Theologen wie etwa dem Dominikanerpater Ives Congar aufgebaut.²⁴² Die Position des Heiligen Stuhls blieb jedoch von der Überzeugung bestimmt, dass Einheit nur in Form der Rückkehr zur vollen Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri vorstellbar war.²⁴³ Noch 1948 wurde die Teilnahme von katholischen Beobachtern an der Amsterdamer Vollversammlung von höchster Stelle aus untersagt.²⁴⁴ Die Formierung des ÖRK und die zunehmende ökumenische Mobilisierung durch ihn wurden in vielen römisch-katholischen Kreisen jedoch mit immer größerem Interesse zur Kenntnis genommen. Eine erste institutionalisierte Form des theologischen Austausches entwickelte sich in den 1950er Jahren zwischen dem ÖRK und der »Katholischen Konferenz für ökumenische Fragen« in Freiburg, die auf Anregung des niederländischen Priesters Johannes Willebrands und mit Unterstützung des deutschen Beichtvaters Pius' XII., Augustine Bea, entstanden war.²⁴⁵

Bea, Willebrands und Visser 't Hooft waren auch die drei Hauptakteure, als mit der Wahl Papst Johannes XXIII. und der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils ein Wandel der offiziellen katholischen Politik gegenüber der Genfer ökumenischen Bewegung und damit ein Prozess der Annäherung einsetzte. So unterrichtete Willebrands seinen protestantischen Landsmann im Juni 1960 vorab von dem päpstlichen Beschluss, ein »Sekretariat für die Einheit der Christen« unter Leitung des zum Kurienkardinal erhobenen Bea einzurichten, dem er, Willebrands, selbst als Exekutivsekretär vorstehen würde.²⁴⁶ Auch als es kurz darauf darum ging, Kriterien für die Auswahl nicht-römischer Konzilsbeobachter zu erarbeiten und durchzusetzen,

241 Vgl. Fr iel ing, *Der Weg*, S. 73.

242 Vgl. Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 85–91.

243 Maßgeblich bestimmt wurde diese ablehnende Haltung durch die Enzyklika »Mortalium animos« von 1928. Vgl. Er nest i, *Kleine Geschichte der Ökumene*, S. 42f.

244 Vgl. Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 248–251.

245 Vgl. Lukas Visher, *Die ökumenische Bewegung und die Römisch-katholische Kirche*, in: Fey, *GÖB 1948–1968*, S. 406–459, hier S. 407–419. Zwischen Visser 't Hooft und Willebrands entwickelte sich in der Folge eine sehr enge und freundschaftliche Beziehung. Vgl. Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 396.

246 Vgl. ebd., S. 395.

arbeiteten die beiden Niederländer eng zusammen.²⁴⁷ Die Höhepunkte dieser Entwicklung waren schließlich die Einrichtung einer gemeinsamen Arbeitsgruppe von Vatikan und ÖRK, die unter der Leitung von Visser 't Hooft und Willebrands erstmals 1965 bei Genf tagte, sowie – vier Jahre später – der Besuch Papst Pauls VI. im Hauptquartier des ÖRK in Genf.

2.3.3 Innerökumenische Konflikte

Durch die genannten theologischen und sozialetischen Positionierungen, die »ökumenische Mobilisierung«, die Klärung des eigenen Selbstverständnisses sowie des Verhältnisses zur römisch-katholischen Kirche war die Amtszeit Visser 't Hoofts in erster Linie eine Phase der Konsolidierung.²⁴⁸ Gleichzeitig waren die Einheitsbestrebungen der ökumenischen Bewegung jedoch stets durch die großen globalen Konflikte dieser Jahre gefährdet. Vor allem der Kalte Krieg, der sich bereits 1948 in der Dulles-Hromádka-Kontroverse deutlich bemerkbar gemacht hatte, beschwor für den ÖRK mit seinen Mitgliedskirchen auf beiden Seiten des Eisernen Vorhanges regelmäßig schwere innere Krisen herauf. Zwar hatte man in Amsterdam noch postuliert, entlang des Begriffs der »Verantwortlichen Gesellschaft« einen Weg strikter ideologischer und politischer Neutralität verfolgen zu wollen – einen, wie Visser 't Hooft betonte, dynamischen Weg des kreativen Suchens »for the solution of the real problems which lie behind the present deadlock between the Eastern and Western systems«.²⁴⁹

In der Realität, insbesondere bei den großen Krisen des Kalten Kriegs in den 1950er und frühen 1960er Jahren, beim Koreakrieg, dem Ungarischen Volksaufstand, der Suez- und der Kuba-Krise, war dies aber kaum praktikabel. Immer wenn der ÖRK in diesen Fällen für den Frieden und ein Handeln entsprechend der Charta der Vereinten Nationen Stellung zu beziehen suchte, musste er sich bei aller Zurückhaltung in den Formulierungen am Ende doch gegen einen der beiden Machtblöcke richten – etwa im

247 Die Beobachter des ÖRK waren der Schweizer Lukas Visser und der Grieche Nikos Nissiotis. Sie hielten Visser 't Hooft in der Genfer Zentrale kontinuierlich über die Konzilsentwicklungen auf dem neuesten Stand. Vgl. ebd., S. 397f.

248 Entsprechend der Periodisierung von Peter Lodberg, der die Geschichte der ökumenischen Bewegung in eine Phase des Aufbaus (1910–1948), der Konsolidierung (1948–1968) und des Pluralismus (1968–1989) unterteilt. Vgl. Peter Lodberg, World Council of Churches, in: Kirchliche Zeitgeschichte 12 (1999), H. 2, S. 527–536, hier S. 527f.

249 So seine Formulierung in einem vertraulichen ÖRK-Memo vom März 1949: W. A. Visser 't Hooft, Notes on the World Council of Churches as Between East and West. Confidential, not to be Quoted, March 1949, 10 pages typescript, S. 9, AÖRK 994.2.13.

Falle des Koreakrieges gegen die nordkoreanische Aggression,²⁵⁰ im Falle der Kuba-Krise gegen die US-amerikanische Blockade.²⁵¹ Mit Interventionen dieser Art machte sich der ÖRK jedes Mal für Vorwürfe angreifbar, er würde sich für eine bestimmte politische Sache instrumentalisieren lassen,²⁵² was wiederum stets die Gefahr eines Bruchs oder mindestens großer Verwerfungen innerhalb der ökumenischen Bewegung implizierte. Trotzdem war Visser 't Hooft davon überzeugt, dass der ÖRK eine »Gemeinschaft gemeinsamer Überzeugungen und für ein gemeinsames Zeugnis«²⁵³ sein müsse und sich infolgedessen konkret und nicht nur in »vage[n] Allgemeinplätzen«²⁵⁴ zu den großen internationalen Streitfragen sowie – vor dem Hintergrund der Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus – gegen Einschränkungen der Religions- und Verkündigungsfreiheit zu äußern habe,²⁵⁵ wenn er nicht völlig bedeutungslos werden wolle.

Das »Dilemma zwischen der Pflicht zur Bezeugung von Frieden und Gerechtigkeit und der Pflicht zur Aufrechterhaltung der Gemeinschaft«²⁵⁶ ließ sich für ihn nicht auflösen. Da sich die Proteste gegen die Stellungnahmen des ÖRK jedoch nicht selten an seiner Person entluden,²⁵⁷ sah er sich 1962 dazu veranlasst, in einem »Memorandum on Statements by WCC Officers at Times of International Crisis« zumindest seine eigene Rolle näher zu definieren. Erklärungen des Generalsekretärs, so seine Überzeugung, dürften nicht als Äußerungen im Namen aller Mitgliedskirchen verstanden werden. Sie seien lediglich der Versuch, die in den Vollversammlungen formulierten

250 Vgl. Boyens, *Ökumenischer Rat der Kirchen zwischen Ost und West*, S. 55f.

251 Vgl. Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 369–372.

252 Im Fall der Resolution bezüglich des Koreakrieges veröffentlichte Bischof Albert Bereczky von der reformierten Kirche Ungarns als Reaktion darauf einen offenen Brief an den ÖRK, in dem er nicht den kommunistischen Norden, sondern die Politik der westlichen Mächte für den Koreakrieg verantwortlich machte. Auch legte der Chinese T. C. Chao, der in Amsterdam zu einem der sechs Präsidenten des ÖRK gewählt worden war, aus Protest gegen die Resolution sein Amt nieder. Vgl. ebd., S. 265–270; Boyens, *Ökumenischer Rat der Kirchen zwischen Ost und West*, S. 56. Auf der anderen Seite distanzieren sich aufgrund der Kritik, die der ÖRK 1961 am amerikanischen Vorgehen in der Kuba-Krise äußerte, mehrere Mitgliedskirchen aus den USA von der Genfer Zentrale. Vgl. Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 370f.

253 Visser 't Hooft, *Die allgemeine ökumenische Entwicklung seit 1948*, S. 41.

254 Ebd.

255 In dem erwähnten vertraulichen Memorandum von 1949 betonte er: »Our inevitable and necessary reactions to infringements of religious liberty and to totalitarian practise will create formidable tensions. But we must at least try to maintain that difficult but basically Christian position.« Ders., *Notes on the World Council of Churches as Between East and West*, S. 9.

256 Ders., *Die allgemeine ökumenische Entwicklung*, S. 41.

257 So geschehen etwa im Rahmen der Zypern-Krise, als Erzbischof Markarios, Haupt der zyprischen Kirche, von den britischen Behörden inhaftiert worden war und der Vorsitzende des Zentralausschusses, mit dem sich der Generalsekretär in Bezug auf Stellungnahmen des ÖRK im Normalfall abzusprechen hatte, außer Landes und unerreichbar war. Visser 't Hoofts eigenmächtig verfasste Presseerklärung, in der die Verhaftung verurteilt wurde, löste heftige Proteste von Seiten britischer Kirchenführer aus. Vgl. ders., *Die Welt*, S. 357–359.

Grundsätze auf eine konkrete Situation anzuwenden.²⁵⁸ Dass er sich in seiner Funktion in akuten Krisen auch ohne unmittelbare Rücksprache mit den Gremien des ÖRK äußern könne, stand für ihn aber außer Frage.

Die durch die großen Krisen des Kalten Krieges hervorgerufenen Kontroversen hatten letztendlich keine nachhaltigen Auswirkungen auf den Zusammenhalt der internationalen Ökumene. Infolge der Integration des IMR bestimmte ab Anfang der 1960er Jahre auch immer mehr der so genannte Nord-Süd-Konflikt – der freilich in vielerlei Hinsicht mit dem Kalten Krieg verknüpft war – die Agenda des ÖRK, was Visser 't Hooft auch begrüßte: Das Verhältnis der armen zu den reichen Ländern der Welt nannte er 1966 das »allerwichtigste« Problem der Gegenwart.²⁵⁹ Auf welche Weise dieser Grundkonflikt weltanschaulich interpretiert und wie ihm auf politischer Ebene konkret begegnet werden sollte, war allerdings höchst umstritten. Vor allem Vertreter von Mitgliedskirchen aus den Entwicklungsländern forderten, der ÖRK müsse von diesen Fragen ausgehend auch seine bisherige theologische und sozialetische Ausrichtung neu überdenken. Höhepunkt diesbezüglicher Bestrebungen war die vom ÖRK initiierte und stark von Nichttheologen sowie Vertretern der »Dritten Welt« geprägte ökumenische »Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft« 1966 in Genf.²⁶⁰ Vor der Folie lateinamerikanischer Revolutionen, des Vietnamkriegs und der beginnenden Studentenbewegung wurde hier eine in Teilen neomarxistisch begründete Fundamentalkritik an der westlichen Welt und ihrem Wirtschaftssystem geübt. Als Antwort stellte man eine »Theologie der Revolution« zur Diskussion, deren Verfechter den revolutionären Charakter der Botschaft Jesu vom Reich Gottes betonten und infolgedessen zum – gegebenenfalls auch gewaltsamen – Sturz von Unrechtssystemen aufriefen.²⁶¹ Viele dieser Überlegungen wurden auch auf der vierten Vollversammlung des ÖRK 1968 in Uppsala aufgenommen und kontrovers diskutiert.

Visser 't Hooft fiel es bei diesen Auseinandersetzungen gegen Ende seiner Amtszeit immer schwerer, zwischen den verschiedenen Positionen und Interessen zu vermitteln. Auf der einen Seite begriff er den Wandlungsprozess dieser Jahre nicht ausschließlich als negativ – er sah in ihm eine »Neuordnung

258 Vgl. ders., Memorandum on Statements by the WCC Officers at Times of International Crisis, February 1963, 5 pages typescript, AÖRK 994.2.19.

259 Ders., Dankesrede bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, in: Augustin Kardinal Bea – W. A. Visser 't Hooft, hg. v. Börsenverein des Deutschen Buchhandels e.V., Frankfurt a.M. 1966, S. 10–13, hier S. 12.

260 Vgl. Frieling, *Der Weg*, S. 83f.

261 Vgl. Annegreth Strümpfel, »Theologie der Hoffnung – Theologie der Revolution – Theologie der Befreiung«. Zur Politisierung der Theologie in den »langen sechziger Jahren« in globaler Perspektive, in: Klaus Fitzen u.a. (Hg.), *Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre*, Göttingen 2011, S. 150–167.

der Prioritäten« mit dem Ziel, »das institutionelle Christentum aus der Befangenheit im institutionellen Denken zu befreien und es dem rückhaltlosen Dienste an der Menschheit zuzukehren«. ²⁶² Nur wenn das Evangelium in seiner ganzen Fülle verkündet würde, »nämlich mit seiner radikalen Kritik an unseren sozialen Einstellungen und Strukturen«, ²⁶³ könne die Welt von seiner Wahrheit überzeugt werden. Auf der anderen Seite warnte er jedoch wiederholt vor einer Verschiebung des Gleichgewichts zwischen der vertikalen und der horizontalen Dimension des Glaubens zugunsten der letzteren. In seinem Eingangsreferat 1968 in Uppsala – bereits zwei Jahre nach seinem Rückzug vom Amt des Generalsekretärs – betonte er: »Ein Christentum, das seine vertikale Dimension verloren hat, hat ihr Salz verloren und ist dann nicht nur sich selbst fade und kraftlos, sondern auch für die Welt unnütz.« ²⁶⁴

Diese Worte waren als Mahnung zu verstehen, denn die starke Politisierung der Theologie in den ökumenischen Debatten der 1960er Jahre stellte für ihn die theologische Grundausrichtung des ÖRK in Frage, für die er selbst seit »Amsterdam« mit seiner Person wie kein Zweiter stand. In der Tat wurde der christozentrische Universalismus in seiner Amsterdamer Ausprägung immer mehr als unzeitgemäß wahrgenommen und wich einem »Säkularökumenismus«, dessen Apologeten in den Einigungsbestrebungen des ÖRK – etwa unter dem Stichwort der »Theologie der Revolution« – lediglich einen »untergeordneten Aspekt des weltweiten Kampfes für die Befreiung von unterdrückten Menschen, Gruppen und Völkern« ²⁶⁵ sahen. Statt einer allgemeinen Skepsis gegenüber dem menschlichen Handeln in der Geschichte dominierte ein positiver Fortschrittsoptimismus – »statt theologischer und christozentrischer Orthodoxie hieß nun Orthopraxis die Devise«. ²⁶⁶

Vor allem die Entfernung des ÖRK von seiner christologischen Basis war es, die Visser 't Hooft mit großer Sorge registrierte. Schon vor der Vollversammlung in Neu-Delhi hatte er betont: »Der Ökumenische Rat der Kirchen ist entweder eine christozentrische Bewegung, oder er ist überhaupt nichts.« ²⁶⁷ Problematisch war für ihn in dieser Hinsicht nicht nur die innerökumenische Entwicklung. Auch die synkretistischen Tendenzen als Folge des Kontakts mit anderen Religionen in einer sich globalisierenden, pluralistischen Welt

262 Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 443.

263 Ders., *Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft. Eröffnungsansprache bei der Weltkonferenz »Kirche und Gesellschaft« 1966 in Genf*, abgedruckt in: *Die ganze Kirche*, S. 39–47, hier S. 40.

264 Zitiert aus: N. Goodall (Hg.), *Bericht aus Uppsala 1968. Offizieller Bericht über die vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala 4.–20. Juli 1968, Genf 1968*, S. 355.

265 Vgl. Herwig, *Karl Barth*, S. 240.

266 Ernesti, *Kleine Geschichte der Ökumene*, S. 90.

267 Zitiert aus: W. A. Visser 't Hooft (Hg.), *Neu Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Stuttgart 1962*, S. 532.

beschrieb er in mehreren Aufsätzen und Reden in den 1960er Jahren als eine elementare Gefahr für das Christentum. Synkretismus, von ihm definiert als »the denial of uniqueness of any religion and the mixing of the various religions«,²⁶⁸ stünde dem unaufgebbaren Zentrum der christlichen Botschaft entgegen, »daß Gott in Christus ist, und daß die Taten Gottes in Christus der entscheidende Wendepunkt im Schicksal der Menschen sind.«²⁶⁹ Das Christentum könne sich daher nicht einfach in die Fülle der Religionen einordnen, sondern müsse sich »als die angemessene und endgültige Offenbarung Gottes in der Geschichte«²⁷⁰ verstehen.

Trotz solcher Plädoyers für eine Besinnung auf die Grundlagen des ÖRK, die er über seine Amtszeit hinaus gewahrt wissen wollte, stellte Visser 't Hoofts Abtritt 1966 eine Zäsur in der Geschichte der ökumenischen Bewegung dar. Zwar läutete er zumindest an der Spitze nicht unmittelbar einen Generationswechsel ein: Zum Nachfolger des 66-jährigen Niederländers bestimmte das Zentralkomitee des ÖRK – nach längeren internen Nachfolgequerelen²⁷¹ – den 59-jährigen US-amerikanischen Theologen Eugene Carson Blake. Dennoch: Von den Ökumenikern, die schon in den 1930er Jahren die Formierung des ÖRK mitgeprägt hatten, war Visser 't Hooft der letzte, der noch in einer maßgeblichen Position innerhalb der internationalen Ökumene tätig gewesen war. Nach seinem Rücktritt öffnete sich der ÖRK nicht nur nachhaltig für die neuen theologischen Strömungen, sondern verfolgte auch zunehmend einen eindeutigen politischen Linkskurs, wobei umstritten bleibt, inwieweit die Organisation dabei in eine problematische Nähe oder sogar Abhängigkeit zur Sowjetunion geriet.²⁷² Visser 't Hooft sah diese Entwicklungen innerhalb des ÖRK im autobiographischen Rückblick skeptisch:

268 Ders., Syncretism as a World Problem. Address in Tokyo, September 1960, abgedruckt in: *Asian Cultural Studies* 2 (1960), S. 11–17, hier S. 12.

269 Ders., Kein anderer Name. Synkretismus oder christlicher Universalismus, Basel 1965, S. 76.
270 Ebd., S. 99.

271 1963 hatte Visser 't Hooft dem Zentralkomitee (ZK) des ÖRK gegenüber bekanntgegeben, dass er nicht noch eine weitere Amtszeit anstreben werde. Die Verfassung des ÖRK sah vor, dass das ZK den Nachfolger bestimmen könne. Aufgrund von Abstimmungsproblemen kam es zwischen dem ZK und dem Exekutivkomitee dennoch zu Auseinandersetzungen bezüglich der Nachfolgeauswahl, die erstes schließlich für sich entschied und im Februar 1966 nahezu einstimmig für Blake als Nachfolger votierte. Vgl. Boyens, Ökumenischer Rat der Kirchen zwischen Ost und West, S. 119–122; Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 432–434.

272 Laut Armin Boyens verfolgte der ÖRK ab Ende der 1960er-Jahre einen prokommunistischen Kurs, auch weil er systematisch von der Sowjetunion unterwandert worden sei. Das habe unter anderem dazu geführt, dass er sich nicht nachdrücklich für die Verwirklichung der Menschenrechte in Osteuropa einsetzte. Vgl. Boyens, Ökumenischer Rat der Kirchen zwischen Ost und West. Kritisch dazu: Heinz Joachim Held, *Der ÖRK im Visier der Kritik*, Frankfurt a.M. 2001; Karl-Heinz Dejung u.a., *Der Ökumenische Rat der Kirchen im Kalten Krieg. Eine andere Sichtweise*, in: *Junge Kirche* 62 (2001), H. 1, S. 45–59.

Allzu oft wird die Kirche heutzutage für eine Art geistliche Tankstelle gehalten. Man bestimmt zunächst das Ziel, und dann holt man sich die »Mittel« [...] an der Pumpe. Man entscheidet sich für Entwicklungshilfe oder für die Emanzipierung, für die Revolution oder für Recht und Ordnung, für diese oder jene Ideologie oder Utopie, und jedesmal soll die Kirche helfen, das Planziel zu erreichen.²⁷³

Trotzdem wollte er nach seinem Amtsabtritt weiter mit dem ÖRK »in Führung bleiben«,²⁷⁴ was ihm seine Nachfolger auch gewährten. Zunächst fungierte er für zwei Jahre als »Berater des Generalsekretärs«, bis er auf der Vollversammlung von Uppsala zum Ehrenpräsidenten ernannt wurde. Als solcher konnte er ein Büro in der ökumenischen Zentrale behalten und weiterhin an den Sitzungen der obersten ÖRK-Gremien als Beobachter teilnehmen, denn er hatte sich entschieden, auch nach seinem Rücktritt in Genf zu bleiben – der Stadt, in der er zu diesem Zeitpunkt bereits seit 42 Jahren lebte, in der er seit 1936 Prädikant der »Église Nationale Protestante de Genève« war, die ihn im Jahr seines Rücktritts zum Ehrenbürger ernannte, und in der er schließlich am 4. Juli 1985 starb.

2.4 Zwischenfazit

Blickt man auf das Leben und die Karriere Willem Adolph Visser 't Hoofts zurück, lässt sich vor allem eines konstatieren: Der Niederländer hatte für die ökumenische Bewegung eine Bedeutung, die weit über die übliche Funktion des Generalsekretärs einer internationalen Organisation hinausging: Über mehrere Jahrzehnte hinweg prägte er die Einigungsbewegung der Kirchen wie kein Zweiter, war Schlüsselfigur und Gesicht der internationalen Ökumene. »Die heutige Gestalt und Form der institutionalisierten Ökumene«, so Rolf-Ulrich Kunze, »geht im Wesentlichen auf seinen prägenden Einfluss zurück.«²⁷⁵ Kaum ein Artikel, kaum eine Rede über ihn, in der nicht auf die bezeichnende Bedeutung seines Nachnamens im Niederländischen hingewiesen wurde: »Visser 't Hooft«, der Oberste aller Fischer. Eine so zentrale Rolle konnte er einnehmen, weil er schon sehr früh, im Alter von 24 Jahren hauptamtlich innerhalb der ökumenischen Bewegung tätig wurde, schnell aufstieg und dann über Jahrzehnte in obersten Führungspositionen tätig war. So prägte er die ökumenische Bewegung – »aber die Bewegung selbst prägte auch [ihn]; kurzum, eine Wechselwirkung

273 Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 443f.

274 Ebd., S. 434.

275 Kunze, Visser 't Hooft, S. 168.

zwischen Werk und Mensch trat ein, wie sie in der Geschichte nicht oft vorkommt«. ²⁷⁶

Als Generalsekretär des ÖRK war er Gesprächs- und Verhandlungspartner der bedeutendsten politischen und kirchlichen Führer seiner Zeit, von Harry Truman bis John F. Kennedy, von Martin Luther King bis hin zu Papst Paul VI.

Auch einer breiteren intellektuellen Öffentlichkeit war sein Name ein Begriff, was sich nicht nur in den zahlreichen Ehrendokortiteln niederschlug, die er unter anderem von Harvard, Stanford, Yale, Oxford, Cambridge, Tokio und, sicher am bemerkenswertesten, von der theologischen Akademie in Moskau (1964) erhielt, sondern auch in diversen Auszeichnungen und Preisen, etwa dem Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, den er 1966 gemeinsam mit Kardinal Bea in Frankfurt entgegennahm. ²⁷⁷ Kurzzeitig war er sogar als Kandidat für den Friedensnobelpreis im Gespräch. ²⁷⁸ Im Dezember 1961 widmete das Time Magazine dem ÖRK zum Anlass von dessen dritter Vollversammlung in Neu Delhi eine Titelgeschichte. Auf dem Cover der Ausgabe war ein Konterfei Visser 't Hoofts abgedruckt, daneben die Titelzeile: »World Churchman Visser 't Hooft«. Im Artikel findet sich folgende Beschreibung des Niederländers:

Willem Adolph Visser 't Hooft is to the World Council of Churches about what Dag Hammarskjöld was to the U.N. [...] It is a just barely permissible joke among his closest friends to call [him] »the Protestant Pope«. He replies with a wintry »I'm not infallible«. ²⁷⁹

Sich selbst als einen protestantischen Papst zu bezeichnen, wäre Visser 't Hooft nie in den Sinn gekommen, wurde er doch nicht müde zu betonen, dass der ÖRK eben nicht als »Superchurch«, mithin als protestantisches Pendant zum Vatikan konzipiert war, sondern als ein Rat von Kirchen, die einander auf Augenhöhe begegnen. Zu seinem Aufgabenprofil gehörte insofern weniger

276 Rolf Italaander, *Gemeinsamer Markt der Gnadengaben*. Willem Adolph Visser 't Hooft, in: *Evangelische Mission*. Jahrbuch 1971, Hamburg 1971, S. 69–81, hier S. 78.

277 Zu nennen wären ferner das Große Verdienstkreuz mit Stern und Schulterband der Bundesrepublik Deutschland (1957), die Erhebung zum Offizier der Ehrenlegion (1957), das Großkreuz des Ordens des Heiligen Grabes, verliehen durch das Ökumenische Patriarchat in Istanbul (1963), der St. Wladimir Orden der ROK (1964) sowie die Erhebung in den Rang eines Kommandeurs des Ordens des Niederländischen Löwen (1965).

278 Zumindest hat der EKD-Rat Überlegungen angestellt, wie das rechtliche Prozedere einer Nominierung für den Preis zu handhaben wäre. In der Niederschrift der 19. Sitzung des Rates der EKD am 4. und 5. Juli 1951 in Berlin heißt es: »Das KA wurde beauftragt, festzustellen, ob der Rat oder der Nordisch-Deutsche Konvent die Möglichkeit haben, den Friedensnobelpreis für Willem Adolph Visser 't Hooft zu beantragen.« EZA, Bestand 742, Nr. 553.

279 Time Magazine, 8. Dezember 1961, S. 60, AÖRK 994.1.35.

das Delegieren in einer hierarchischen Struktur, sondern das immer wieder neue Austarieren der mitunter äußerst heterogenen Interessen innerhalb der ökumenischen Bewegung.

Dabei kam ihm – zumal auf dem Höhepunkt seiner Karriere in den 1950er und 60er Jahren – seine jahrzehntelange Erfahrung internationaler ökumenischer Zusammenkünfte zugute. Bei den großen Vollversammlungen des ÖRK fungierte er gleichzeitig als »guru, watchdog, troubleshooter, father confessor and cheerleader«²⁸⁰ und war immer dort, »wo es vielleicht zu Schwierigkeiten, zu kleinen Unruhen, zu Nöten kommen [konnte]. [...] Die tausend Fäden eines solchen kaum noch zu überschaubaren Apparates [liefen] in seiner Hand zusammen.«²⁸¹ Diese Fähigkeit zu vermitteln und auszugleichen resultierte nicht zuletzt aus seiner Sprachbegabung, beherrschte er doch neben dem Niederländischen auch Deutsch, Französisch und Englisch nahezu perfekt. Sein Nachfolger als Generalsekretär beim ÖRK, Eugen Carson Blake, bemerkte hierzu: »Visser 't Hooft is able to think more nearly ecumenically than most men because he has made himself truly familiar with the thought and thought forms of four important cultures.«²⁸² Im ökumenischen Alltag war er hingegen eher geneigt, Autorität in Bezug auf untergeordnete Sachzusammenhänge abzugeben. Mit Detaildiskussionen wollte er nicht befasst werden, ihn interessierten die großen, prinzipiellen Fragen und die übergreifende Strategie der ökumenischen Arbeit. Sein Moderationsstil bei den unzähligen Arbeitstreffen innerhalb des ÖRK beschrieb die *Anglican World* 1961 wie folgt:

He can never be accused of railroading a meeting into a decision. But he is also a practical man who knows that time-tables must be respected. He intervenes in a debate only when his judgment tells him that the shallows of vain repetition have been reached. Because of his skill at seeing straight through to the heart of the problem, he comes to quick decisions and holds to them firmly. Hair-splitting irritates him. He likes the clear-cut, the positive, the concrete. Time-wasting he abhors.²⁸³

Der Pragmatismus, der in solchen Darstellungen seiner Arbeit immer wieder angeführt wurde, lässt sich nicht zuletzt auf seine niederländische Herkunft zurückführen. Das gleiche gilt für sein calvinistisches Arbeitsethos, ohne das er die ihm zugefallenen Aufgaben nicht hätte bewältigen können. Im

280 Ebd.

281 Gerhard Br ennecke, Der Generalsekretär Willem Adolf Visser 't Hooft, in: *Monatsschrift für Pastoraltheologie*, Oktober 1963, S. 399–406, hier S. 402.

282 Eugen Carson Blake, Visser 't Hooft: A Tribute, in: *The Christian Century*, November 30, 1966, S. 1467–1469, hier S. 1468, AÖRK 994.1.36.

283 Geoffrey Murray, The Head Fisherman, in: *Anglican World*, 6.3.1961, S. 12f., AÖRK 994.1.35.

Rahmen seiner verschiedenen Tätigkeiten innerhalb der christlichen Jugend- und Studentenbewegung und später für den ÖRK war er kontinuierlich auf Reisen, besuchte Kirchen und ökumenische Versammlungen in allen Teilen der Welt. Trotzdem fand er daneben immer auch Zeit für umfangreiche publizistische Tätigkeiten, für die Veröffentlichung zahlreicher Monographien, wissenschaftlicher Aufsätze und Memoranden, für Predigtarbeit und Seelsorge, für die Pflege eines umfangreichen Netzwerkes sowie intensiver Freundschaften.

Schließlich war er auch ein ungemein produktiver Theologe. Hendrikus Berkhof beschreibt ihn dabei als eklektisch vorgehend, als jemanden, »der in eigener Weise zusammenfügte, was er in anderen als Wahrheit empfand«.²⁸⁴ Dabei ließ er es in seinen theologischen Positionierungen nicht an Klarheit vermissen – eine Klarheit, die viele auch als dogmatische Rigorosität wahrnahmen. So hieß es in einem Porträt in der *New York Times* von 1959 über ihn: »His rather dogmatic forcefulness once provoked an American colleague the complaint: ›Wim thinks in slogans‹.«²⁸⁵ Schon früh wurde er innerhalb der ökumenischen Bewegung als ein überzeugter Barthianer identifiziert, verstand er die Barthsche dialektische Theologie doch stets als »Schlüssel zur Ökumene«.²⁸⁶ In der Tat drückte er der ökumenischen Bewegung mit der von ihm vertretenen »Verbindung von reformierter Theologie [...] und sozialetisch-missionarischer Verantwortung«²⁸⁷ über dreißig Jahre hinweg seinen Stempel auf.²⁸⁸

Sein Engagement für die Mission im Rahmen der globalen Ökumene führte bei ihm schon früh zu einem ausgeprägten Kosmopolitismus. Dennoch war und blieb er immer in erster Linie ein Europäer – was ihm durchaus selbst bewusst war: Schon in den 20er Jahren, notiert er in seinem autobiographischen Rückblick, habe er sich im Rahmen seiner Promotionsarbeit über den *Social Gospel* stets daran erinnern müssen, seine »europäischen Denkkategorien nicht einfach auf Amerika zu übertragen«.²⁸⁹ Auch in den bislang über ihn verfügbaren biographischen Arbeiten fehlen selten entsprechende Hinweise. So spricht etwa Klaus Peter Blaser von ihm aufgrund seines Herkommens sowie seiner umfassenden historischen und geistesgeschichtlichen Bildung – er ist etwa auch der Verfasser einer größeren Monographie über Rembrandt van Rijn²⁹⁰ – als eines wahren »Abendländers und Europäers«.²⁹¹

284 Berkhof, *Visser 't Hooft als ökumenischer Theologe*, S. 410.

285 *New York Times*, 26. August 1959, AÖRK 994.1.36.

286 Kunze, *Visser 't Hooft*, S. 166.

287 Blaser, *Visser 't Hooft*, S. 244.

288 Vgl. ebd.

289 Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 30.

290 Ders., *Rembrandt and the Gospel*, London 1958.

291 Blaser, *Visser 't Hooft*, S. 249.

Eugene Carson Blake bemerkte, durchaus nicht unkritisch: »He must enter eternity before the European aristocrat he is can be transformed into the perfect new man.«²⁹² Diese Verhaftung in seiner europäischen Herkunft, die offensichtlich war und auch von ihm selbst nicht verleugnet wurde, fand ihren Ausdruck in einem Europabewusstsein, aus dem sein langjähriges Engagement für Europa als eines spezifischen ökumenischen Handlungsraumes wie auch für die europäische Einheit – nicht zuletzt auf politischer Ebene – resultierte.

292 Blake, Visser 't Hooft, S. 1468.

3. Die internationale Ökumene und Europa

3.1 »Internationale Ordnung« als Thema der internationalen Ökumene in der Zwischenkriegszeit

Nicht nur Visser 't Hooft – die meisten der prägendsten Protagonisten in der Generation der ökumenischen Pioniere wie in der Nachfolgeneration waren Europäer und verstanden sich als solche. Auch viele der zentralen Themen, die bis zur Oxforder Weltkirchenkonferenz 1937 die ökumenischen Auseinandersetzungen prägten – etwa die fortschreitende Säkularisierung oder der Aufstieg des Totalitarismus in den 1930er Jahren – »waren die der europäischen Christen in der europäischen Kultur«.¹ Kurzum, die ökumenische Bewegung und die sie konstituierenden Organisationen waren in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ganz wesentlich europäisch geprägt.

Als eine positive normativ-politische Kategorie fand Europa jedoch zunächst keinen Eingang in die Debatten der ökumenischen Bewegung – und das, obwohl sich in den 1920er Jahren sowohl in verschiedenen nationalen Kontexten als auch auf transnationaler Ebene eine aus einer Vielzahl unterschiedlicher Netzwerke, Gruppierungen und Publikationen konstituierende Bewegung formierte, die sich der Propagierung des Europagedankens in Politik und Gesellschaft verschrieben hatte.² Dabei spielten auf christlicher Seite jedoch vorwiegend katholische Akteure eine maßgebliche Rolle – etwa im Umfeld der Paneuropa-Bewegung von Richard Nikolaus von Coudenhove-Kalergi.³ Sie entwickelten spezifisch »katholische« Euro-paideen, die in eigens hierfür gegründeten publizistischen Foren und Organisationen öffentlich artikuliert wurden und entsprechend Verbreitung fanden.⁴ Auch in der internationalen Politik wurden erstmals ernsthafte Schritte in Richtung einer europäischen Integration erwogen. Nachdem zwischen Frankreich und Deutschland bereits seit 1924 vor allem auf wirtschaftlichem Gebiet in verschiedenen Bereichen Möglichkeiten der Zusammenarbeit und des koordinierten Handelns austariert worden waren, entwickelte sich schließlich der Völkerbund zur wichtigsten Arena für Verhandlungen, die in letzter Konsequenz auf eine europäische Einigung abzielten. Ihren

1 Darril Hudson, *Ökumene und Politik*, Stuttgart 1970, S. 153.

2 Vgl. Matthias Schulz, *Europa-Netzwerke und Europagedanke in der Zwischenkriegszeit*, in: *Europäische Geschichte Online (EGO)*, hg. vom Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2010-12-03. URL: <http://www.ieg-ego.eu/schulzm-2010-de> (15.12.2015).

3 Vgl. Anita Pretenthaler-Ziegerhofer, *Botschafter Europas. Richard Coudenhove-Kalergi und die Paneuropabewegung in den zwanziger und dreißiger Jahren*, Wien 2004.

4 Vgl. Pöpping, *Abendland*.

Höhepunkt erreichten diese Bemühungen im Briand-Memorandum für eine Europäische Union von 1930, das freilich insbesondere aufgrund der veränderten politischen Lage in Deutschland keine realpolitische Wirkung mehr entfalten konnte.⁵

Vor dem Hintergrund dieser Bemühungen sowie der allgemeinen politischen Lage waren sich viele führende Ökumeniker der Notwendigkeit eines geeinten Europas zwar durchaus bewusst. So sehr man aber die politische Einigung Europas aus rationalen Gründen und vor allem zur Friedenssicherung individuell auch befürworten mochte – die sozioethischen Debatten über Fragen der internationalen Ordnung, die ab der Weltkirchenkonferenz von Stockholm (1925) und dann insbesondere im Vorfeld sowie auf der Konferenz von Oxford (1937) geführt wurden, hatten dem räumlichen Anspruch der internationalen Ökumene entsprechend eine universale Perspektive.⁶ Von den verschiedenen ökumenischen Organisationen, die sich in den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts konstituiert hatten, war es dabei zunächst vor allem der Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen, der sich von seinem Selbstverständnis als »ökumenischer Friedensorganisation« her mit der internationalen politischen Situation befasste. Aufgrund seiner weit gestreuten Interessen, seiner dezentralen Struktur und auch aufgrund von fehlender Fachkompetenz konnte dieser jedoch keine große öffentliche Wirkungskraft entfalten.⁷ Die Bewegung für Praktisches Christentum, die im Unterschied zum Weltbund von den Kirchen getragen wurde, sich schnell institutionalisierte und zudem ab 1930 auch über eine eigene Forschungsabteilung verfügte, war dagegen strukturell deutlich besser aufgestellt, ihre Ziele – die Anwendung christlicher Glaubenssätze auf wirtschaftliche, soziale und internationale Fragen – zu erfüllen und dabei auf die Kirchen einzuwirken. Die Gründungskonferenz von Life and Work 1925 in Stockholm war dabei insofern ein Markstein, als hier erstmals im Rahmen einer großen internationalen ökumenischen Versammlung die Verantwortung der Kirchen bekräftigt wurde, das Evangelium auf alle Bereiche des menschlichen Zusammenlebens anzuwenden – eben auch auf den Politikbereich der internationalen Angelegenheiten. Im Rahmen der Konferenzsektion »Die Kirche und die Beziehungen der Völker zueinander« (»The Church and international relations«) befürwortete dabei eine große Mehrheit der Delegierten den Völkerbund als einzige Organisation, welche die Sicherheit und das friedliche Zusammenleben zwischen den Völkern

5 Vgl. Matthias Schulz, Der Briand-Plan und der Völkerbund als Verhandlungsarena für die europäische Einigung zwischen den Kriegen, in: Europäische Geschichte Online (EGO), hg. vom Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2010-12-03. URL: <http://www.ieg-ego.eu/schulzm-2010a-de> (15.12.2015).

6 Vgl. Zeilstra, *European Unity*, S. 8–27.

7 Vgl. Hudson, *Ökumene und Politik*, S. 72–74.

fördern könne. Da jedoch vor allem aus Deutschland auch diametral gegenläufige Stimmen kamen – nicht zuletzt, weil die deutsche Aufnahme in die internationale Organisation kurz zuvor abgelehnt worden war –, nahm die Konferenz den Kommissionsbericht zwar an, genehmigte ihn aber nicht,⁸ so dass in der Abschlussbotschaft lediglich die unterschiedlichen Standpunkte zur Kenntnis genommen und in vagen Formulierungen zusammengefasst wurden.⁹

Trotz dieser prinzipiellen deutschen Vorbehalte arbeiteten die Sekretariate der internationalen ökumenischen Organisationen auf praktischer Ebene in der Folge eng mit dem in Genf unmittelbar benachbarten Völkerbund zusammen. So richteten der Weltbund und ab 1930 auch der ÖRPC regelmäßig Resolutionen und Erklärungen an die neugegründete Organisation, was zwar kaum praktische Auswirkungen zeitigte, aber doch die Unterstützung der internationalen Ökumene bezeugte und dem Völkerbund so unter Christen Anerkennung verschaffen konnte.¹⁰ Seinen Höhepunkt fand das ökumenische Engagement im Rahmen der großen Abrüstungskonferenz des Völkerbundes, die von Februar 1932 bis Juni 1934 in Genf tagte.¹¹ Um die öffentliche Meinung für die Sache der Abrüstung zu mobilisieren, gründeten verschiedene ökumenische Organisationen einen »Christlichen Abrüstungsausschuß«, der zu den der Konferenz vorliegenden Anträgen Stellung bezog und die Öffentlichkeit von dem christlichen Standpunkt in der Abrüstungsfrage zu überzeugen suchte.¹² Am schon früh absehbaren Scheitern der Konferenz konnten diese Bemühungen allerdings nichts ändern – hatte doch bereits zuvor »die Weltwirtschaftskrise dem Geist internationaler Verständigung und Zusammenarbeit, wie er im Völkerbund manifest geworden war, eine vernichtende Niederlage bereitet.«¹³

Die Handlungsunfähigkeit des Völkerbundes in der Mandchureikrise und während des Abessinienkrieges¹⁴ sowie sein allgemeines Versagen, dem erstarkenden Nationalismus, der Absolutsetzung des Staatswesens durch autoritäre Regime und deren in vielen Fällen offen praktizierten Feindseligkeit

8 Vgl. zur ablehnenden deutschen Haltung: Weisse, *Praktisches Christentum*, S. 314f.

9 So wurde nur vermerkt, es sei »die Frage nach [...] der Herstellung einer internationalen Ordnung untersucht [worden], die friedliche Methoden zur Entfernung der Kriegsursachen enthalten könnte.« Adolf Deissmann (Hg.), *Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Vorgeschichte, Dienst und Arbeit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum, 19.–30. August 1925. Amtlicher deutscher Bericht im Auftrag des Fortsetzungsausschusses*, Berlin 1926, S. 685.

10 Vgl. Hudson, *Ökumene und Politik*, S. 120.

11 Vgl. Philip John Noel-Baker, *The First World Disarmament Conference 1932–1933 and why it Failed*, Oxford 1979.

12 Der Ausschuss setzte sich aus Vertretern von CSW, Weltbund, Life and Work, CVJM und CVJF zusammen. Vgl. Hudson, *Ökumene und Politik*, S. 111–119.

13 Hermann Graml, *Europa zwischen den Kriegen*, München 1982, S. 237.

14 Vgl. Eric Hobsbawm, *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, München 2004, S. 188.

gegenüber der christlichen Religion und den Kirchen etwas entgegensetzen, führten in den 1930er Jahren schließlich zu einem Umdenken in der Ökumene. Der große Optimismus, der noch in Stockholm in Bezug auf das internationale Ordnungssystem des Völkerbundes geherrscht hatte, wich nun einer skeptischen Weltsicht sowie der Frage, welche Verantwortung die Kirchen für den Aufstieg des Totalitarismus zu tragen hätten, der einen erneuten Krieg in Europa immer wahrscheinlicher zu machen drohte. Die Oxforder Weltkirchenkonferenz gab darauf in ihrem Abschlussbericht die Antwort, dass sie im Totalitarismus »eine Anklage gegen ihren eigenen Partikularismus«¹⁵ erkannte. Die Kirche, die als *Una Sancta* die Möglichkeit einer die Nationen, Völker und Rassen transzendierenden christlichen Einheit darstellte, würde »für die Aufgabe, eine bessere internationale Ordnung herzustellen, eine Einsicht [mitbringen], wie sie sich aus den üblichen politischen Quellen nicht erschließen lässt«.¹⁶ Weil sie aber zu sehr ein Abbild der zerstrittenen Welt geworden sei, könne sie die Welt nicht aufrufen, zu werden, was die Kirche ist.¹⁷ Nur durch die Verwirklichung einer wahren Ökumenizität würde sie in der Lage sein, der Welt mit ihrem Zusammenleben ein Vorbild zu sein.¹⁸

Auch über ihre bloße Vorbildhaftigkeit hinaus, und zwar in ihrer Verantwortung für die Welt, müssten die Kirchen im ökumenischen Geist zusammenfinden und ihre sozialetischen Gegensätze durch die Entwicklung gemeinsamer Grundlagen überwinden. Um hier zu einem Konsens zu gelangen, hatte es sich John Oldham als Organisator von »Oxford« zum Ziel gesetzt, Experten aus der Wissenschaft in die Vorbereitung der Konferenz miteinzubringen.¹⁹ Dabei griff er auf ein breites internationales Netzwerk aus nationalen und regionalen Beratungsgruppen zurück, die Memoranden zu ausgewählten Themen schrieben. Diese wurden von Oldham und seinem Team zusammengefasst und zum »Peer Review« an die verschiedenen Gruppierungen sowie einen noch größeren Kreis von Kritikern und Kommentatoren versandt.²⁰ Insgesamt wurden auf diese Weise rund 250 Schriftstücke produziert und den Mitgliedskirchen von *Life and Work* zugänglich gemacht – »it was the most extensive and intensive ecumenical study pro-

15 Oxford-Bericht, S. 125.

16 Ebd., S. 124.

17 Vgl. ebd.

18 Vgl. dazu: Dejung, *Die ökumenische Bewegung*, S. 94.

19 In einem einführenden Studienheft begründete er dies wie folgt: »Der totale Staat wirft neue wirtschaftliche, soziale, kulturelle, technische, pädagogische und politische Fragen auf. Alle diese Probleme sind aus dem Denken menschlichen Geistes erwachsen und müssen durch geistigen Einsatz und Denkarbeit angegriffen werden. In dieser Aufgabe muss die Mitarbeit und Unterstützung der fähigsten christlichen Denker, Laien wie Theologen gesichert werden.« John Oldham, *Kirche, Staat und Volk*, Genf 1935, S. 10.

20 Ausführlich zur Vorbereitung von Oxford: Vgl. Clements, Oldham, S. 307–331.

gramme ever devised hitherto.«²¹ Das umfangreiche Studienmaterial wurde »a prime source on social ethics for Protestant writers over the next twenty-five years«,²² nicht zuletzt, weil sich unter den Beteiligten viele namhafte Theologen,²³ aber eben auch prominente Nichttheologen – insbesondere Völkerrechtsexperten, Juristen und Wirtschaftswissenschaftler – befanden. Im Ergebnis stand »a culture of shared language, values and methods which remained normative for the ecumenical movement until about the fourth assembly of the World Council of Churches at Uppsala in 1968, over thirty years later.«²⁴

Das gilt auch und gerade für die ökumenische Auseinandersetzung mit dem Thema der internationalen Ordnung, dem sich die Konferenz in ihrer fünften Sektion über »Die Kirche Christi und die Welt der Nationen« widmete und das in der Folge zum wichtigsten Studienthema des sich in der Gründung befindenden ÖRK werden sollte.²⁵ Bereits an der Vorbereitungsarbeit hatten sich angesehene Experten wie der Schweizer Völkerrechtler Max Huber, der Oxfordter Politikwissenschaftler Alfred Zimmern, der Jurist und spätere US-Außenminister John Foster Dulles sowie der britische Politiker und Diplomat Lord Lothian (Philip Kerr) beteiligt. Ein immer wiederkehrendes Thema in deren Beiträgen war dabei die Kritik am Prinzip der nationalstaatlichen Souveränität.²⁶ So argumentierte Lord Lothian, dass schon die »hauptsächliche Kriegsursache« für den Ersten Weltkrieg die »Anarchie nationaler Souveränitäten«²⁷ gewesen sei. Für diese gebe es nur ein Heilmittel, »die Schaffung einer gemeinsamen Souveränität, die durch die Zusammenfassung der außenpolitischen einzelstaatlichen Souveränitäten zustande kommt.«²⁸ Der Hauptgrund für das Scheitern des Völkerbundes wurde dieser

21 Ebd., S. 314f.

22 Heather Warren, *Theologians of a New World Order. Reinhold Niebuhr and the Christian Realists*, Oxford 1997, S. 60.

23 Darunter etwa der Amerikaner Reinhold Niebuhr, die Deutschen Martin Dibelius und Paul Tillich sowie der Schweizer Emil Brunner.

24 Clements, Oldham, S. 308.

25 Vgl. John Nurser, *For all Peoples and all Nations. Christian Churches and Human Rights*, Geneva 2005, S. 49–62. David M. Thompson schreibt über die Bedeutung von Oxford in diesem Zusammenhang: »One consequence of the Life and Work movement was that the private dreams of a few enthusiasts about international affairs and peace-making became a primary concern of the churches.« David M. Thompson, *Ecumenism*, in: Hugh McLeod (Hg.), *The Cambridge History of Christianity*, Bd. 9: *World Christianities 1914–2000*, Cambridge 2006, S. 50–70, hier S. 68.

26 Das wird aus dem Sammelband »Die Kirche Christi und die Welt der Nationen« ersichtlich, in dem zentrale Beiträge der vorbereitenden Studienarbeit zu der gleichnamigen Sektion in Oxford veröffentlicht wurden: *Die Kirche Christi und die Welt der Nationen*, hg. v. der Studienabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum, Frauenfeld/Leipzig 1938.

27 Lord Lothian (Philip Kerr), *Der dämonische Einfluß nationaler Souveränität*, in: Ebd., S. 13–34, hier S. 24.

28 Ebd., S. 29.

Argumentation folgend allgemein in der Weigerung von dessen Mitgliedsstaaten gesehen, Souveränitätsrechte an die neugegründete Organisation abzutreten.²⁹ Diese Themen – Einschränkung der nationalen Souveränität, Etablierung einer handlungsfähigen supranationalen Instanz – prägten auch die Diskussion der fünften Sektion in Oxford.³⁰ Sie wurden jedoch immer noch fast ausschließlich unter universaler Perspektive diskutiert und nicht auf Europa und einen zu schaffenden europäischen politischen Raum bezogen. Zwar wurden vereinzelt Überlegungen zur regionalen beziehungsweise kontinentalen Zusammenarbeit verschiedener Staaten angestellt, die zumindest als Übergang zu einer angestrebten weltweiten Lösung – für Lord Lothian etwa war das Endziel ein »Weltbundesstaat«³¹ – leichter und schneller umzusetzen wäre.³² Konkretisiert wurden solche Gedanken jedoch nicht; auch nicht in der unmittelbaren Folgezeit, als die Gründung des ÖRK in Utrecht beschlossen wurde und das PKÖRK seine Arbeit aufnahm. Erst im Laufe des Jahres 1939, als ein neuerlicher Krieg in Europa immer wahrscheinlicher wurde, setzten sich einzelne führende Ökumeniker erstmals für eine europäische Lösung der gegenwärtigen Krise ein.

3.2 Die Hochphase ökumenischen Europadenkens

3.2.1 »Europa« als Thema der ökumenischen Studienarbeit

Die ersten klaren Plädoyers für eine politische Einigung Europas von maßgeblichen Vertretern der ökumenischen Bewegung kamen aus Großbritannien, wo der Gedanke eines föderalistischen Europa unmittelbar vor dem Krieg geradezu einen Boom erlebte.³³ Im November 1938 war hier die Federal Union (FU) gegründet worden, die sich der Förderung eines internationalen Föderalismus – auch und gerade auf europäischer Ebene – verpflichtet sah und sehr schnell an Mitgliedern und Einfluss gewann.³⁴ William Temple als

29 Vgl. ebd., S. 27f.; Alfred Zimmer n, Die ethischen Voraussetzungen einer internationalen Ordnung, in: Die Kirche Christi und die Welt der Nationen, S. 35–66, hier S. 41; John Foster Dulles, Das Friedensproblem in einer dynamischen Welt, in: Die Kirche Christi und die Welt der Nationen, S. 137–160, hier S. 144f.

30 Vgl. den Sektionsbericht im Rahmen des Oxforder Abschlussberichts: Oxford-Bericht, S. 239–259.

31 Lord Lothian (Philip Kerr), Der dämonische Einfluß, S. 29.

32 Vgl. am ausführlichsten: Dulles, Das Friedensproblem, S. 150f.

33 Vgl. knapp dazu: Wilfried Lot h, Der Weg nach Europa. Geschichte der europäischen Integration 1939–1957, Göttingen 1991, S. 14.

34 Bereits im Juni 1940 zählte die Gruppe landesweit rund 12.000 Mitglieder und 225 Niederlassungen. Vor allem liberal und sozialistisch orientierte Denker wie Lionel Curtis, Lord Beveridge sowie der schon genannte Lord Lothian engagierten sich hier und nahmen mit vielen Publikationen Einfluss auf das zeitgenössische politische Denken, wobei der Fokus auf

Vorsitzender des PKÖRK, aber auch William Paton und George Bell sympathisierten von Anfang an mit dieser Gruppierung – letzterer schloss sich ihr bereits 1939 an.³⁵ Temple war darüber hinaus einer der Unterzeichner des Statements »Religion and the Organisation of Peace« vom Sommer 1939, in dem als Lösung für die internationale Krise ein universeller Föderalismus inklusive eines politisch organisierten »Paneuropa« empfohlen wurde.³⁶ Zu Beginn des Krieges äußerte er zudem in der BBC, dass eine »Federal Union of Europe« die einzige Option für eine permanente europäische Friedensordnung sei. Friede sei demzufolge nur zu erreichen, wenn Deutschland in ein vereintes Europa mit politischen und wirtschaftlichen Souveränitätsrechten integriert werden würde.³⁷

Auch auf der Ebene der internationalen Ökumene gewann der Gedanke der europäischen Einheit in der zweiten Jahreshälfte 1939 erstmals an Einfluss. Ausgangspunkt dafür war eine von Visser 't Hooft organisierte Expertenkonferenz im Hotel Beau Séjour bei Genf über »Die Kirche und die internationale Krise« – entsprechend der von ihm selbst als zentral identifizierten Aufgabe der ökumenischen Bewegung, in Kriegszeiten »einen gerechten Frieden vorzubereiten«.³⁸ Rund dreißig Teilnehmer³⁹ diskutierten hier die Handlungsmöglichkeiten, die den Kirchen und den einzelnen Christen kurzfristig angesichts des bevorstehenden Krieges, mittel- und langfristig hinsichtlich der Etablierung einer effektiven internationalen Ordnung offen stünden.⁴⁰ Von Europa war auch hier noch nicht die Rede. William Paton, der den Vorsitz der Konferenz führte, hatte im Vorfeld vergeblich versucht, einen maßgeblichen Vertreter der britischen »Federalists« für die Konferenz zu gewinnen.⁴¹ Dennoch ging man in Beau Séjour über die Oxforder Beschlüsse

der Verwirklichung einer *europäischen* Föderation lag. Gerade in dieser Hinsicht wurde das Schrifttum der Gruppe ab 1943 von der entstehenden europäischen Bewegung stark rezipiert, vor allem von den italienischen Föderalisten um Altiero Spinelli und Ernesto Rossi. Vgl. Andrea Bosco, Lothian, Curtis, Kimber and the Federal Union Movement (1938–1940), in: *Journal of Contemporary History* 23 (1988), H. 3, S. 465–502.

35 Vgl. Coupl and, *Britannia*, S. 24–27.

36 Vgl. ebd., S. 25.

37 Vgl. ebd.

38 Vgl. Visser 't Hooft, *The Church as an Ecumenical Society*, S. 4.

39 Viele von ihnen – wie Alfred Zimmern, John Foster Dulles, Max Huber oder der deutsche Ökonom Otto H. von der Gablentz – waren bereits in Oxford beteiligt gewesen. Dazu kamen unter anderem der niederländische Völkerrechtler Baron F.M. van Asbeck, aus Frankreich Marc Boegner und der Ökonom Charles Rist sowie der Theologe Emil Brunner aus der Schweiz. Von Seiten des PKÖRK waren Visser 't Hooft, William Paton, Henry Leiper sowie Hans Schönfeld beteiligt. Vgl. die Teilnehmerliste: AÖRK 24.012.

40 Vgl. das mit »streng vertraulich« betitelte Konzeptpapier »Informelle vertrauliche Arbeitstagung zum internationalen Problem« vom April 1939, mit dem die Vorbereitung der Konferenz initiiert wurde, AÖRK 24.012.

41 So lehnte der Historiker Arnold Toynbee eine entsprechende Anfrage aus Termingründen ab. Vgl. Coupl and, *Britannia*, S. 25.

hinaus, indem man sich auf »grundlegende Prinzipien« als »Maßstab der Ordnung und des Verhaltens« für das Zusammenleben der Völker und Staaten einigte und so Leitlinien für einen Grundkonsens ökumenischer Ethik in der internationalen Politik etablierte. Auch wurde der Versuch gewagt, konkrete Schritte zur Schaffung einer internationalen Ordnung aufzuzeigen. Streitpunkt war dabei vor allem, inwieweit eine internationale Organisation mit exekutiven und legislativen Kompetenzen ausgestattet werden sollte.⁴² Der Abschlussbericht dieser intensiv vorbereiteten Konferenz,⁴³ der noch vor Kriegsbeginn an alle Mitgliedskirchen des ÖRK gesandt werden konnte, entwickelte sich in den Kriegsjahren – so wie von Visser 't Hooft auch unmittelbar nach der Konferenz intendiert – zu einem zentralen Referenzpunkt für alle weiteren ökumenischen Studien über die Gestaltung der internationalen Nachkriegsordnung. »There could be no way of tackling the problem of the post-war settlement«, so der Niederländer in einem internen Rundschreiben an die Mitgliedskirchen vom September 1939, »than to continue study and discussion on an international scale of the Report of the July Conference on 'The Churches and the International Crisis'«. ⁴⁴

An den Beau-Séjour-Bericht anknüpfend verfasste Visser 't Hooft Ende 1939 selbst das Memorandum »Die Verantwortung der Kirche für die internationale Ordnung«, mit dem er die inhaltliche Ausrichtung der Studienarbeit des PKÖRK zum Studienbereich gleichen Namens mittels eines umfangreichen Fragenkatalogs zu strukturieren suchte. Ausgehend von einer Analyse der Ursachen der gegenwärtigen Situation müsse vor allem untersucht werden, nach welchen Kriterien die Neugestaltung der internationalen Ordnung nach dem Krieg zu geschehen hätte. Als Unterthemen zur Beantwortung dieser Frage führte Visser 't Hooft auf: »Die Notwendigkeit eines internationalen Ethos«, »Das christliche Verständnis des Rechts«, »Die wirtschaftlichen Voraussetzungen einer neuen internationalen Ordnung« sowie »Die christliche Kritik von Vorschlägen für die internationale Ordnung«. ⁴⁵ Auffällig ist, dass »Europa« im Rahmen dieser Konzeptualisierung der Studienarbeit – im Gegensatz zur Beau-Séjour-Konferenz ein halbes Jahr zuvor – bereits sehr

42 Vgl. den Abschlussbericht der Konferenz: *The Churches and the International Crisis. A Memorandum prepared by an international conference of lay experts and ecumenical leaders convened in July 1939, by the Provisional Committee of the World Council of Churches. American version published in New York under the auspices of the Federal Council of Churches of Christ in America*, S. 12f., AÖRK 24.012.

43 Vgl. die aufzählende Liste der verschiedenen Vorbereitungstexte zu dieser Konferenz: AÖRK 24.012.

44 W.A. Visser 't Hooft, *The Policy of the Provisional Committee in Time of War*, 4. September 1939, 6 pages typescript, S. 2, AÖRK 994.2.07. An William Paton schrieb er am 12. September: »The using of our July conference memorandum must be one of the most important things now done.«, W.A. Visser 't Hooft an William Paton am 12. September 1939, AÖRK 26.11.42/9.

45 Vgl. Visser 't Hooft, *Die Verantwortung der Kirchen für die internationale Ordnung*, S. 8–11.

selbstverständlich im Mittelpunkt stand. Zwar wies Visser 't Hooft wiederholt darauf hin, dass es sich bei der gegenwärtigen Auseinandersetzung um eine historische Krisensituation *globalen* Ausmaßes handelte. Deren Ursprünge seien aber in Europa zu finden. Für die Ursachenanalyse stellte er daher folgende Fragen zur Diskussion:

Ist es richtig davon auszugehen, dass der gegenwärtige Konflikt den Zusammenbruch des »christlichen Abendlandes« darstellt, und wenn dem so ist, was wird unter dem »christlichen Abendland« verstanden? Oder ist es so, dass das »christliche Abendland« im Grunde niemals ein wirksames Bollwerk gegen internationale Unordnung gewesen ist, und dass alle Bedeutung, die es etwa je in dieser Hinsicht gehabt hat, seit Jahrhunderten dahingeschwunden ist?⁴⁶

Auf praktischer Ebene führte Visser 't Hoofts Memorandum nach dem Vorbild der Oxforder Vorbereitungsarbeit zur Bildung einer Reihe von Studiengruppen, die sich – von Genf aus koordiniert – mit dem Thema der internationalen Ordnung im Allgemeinen und »Europa« im Besonderen aus der Perspektive der Kirchen beschäftigten. Die beiden wichtigsten waren dabei die englische »Peace Aims Group« (PAG) sowie die US-amerikanische »Commission on a Just and Durable Peace« (CJDP). Die erstgenannte wurde Anfang 1940 auf Initiative von William Paton eingerichtet, der im Folgenden auch den Vorsitz der Gruppe führte.⁴⁷ Teilnehmer der regelmäßigen Treffen in und im näheren Umkreis von London waren mehrere erfahrene Kirchenmänner mit starkem ökumenischen Profil wie etwa William Temple und George Bell, vor allem aber eine Vielzahl renommierter Wissenschaftler und Intellektueller.⁴⁸ Auch die CJDP, die insgesamt rund 100 freiwillige Mitarbeiter zählte, konnte auf die aktive Beteiligung vieler prominenter US-amerikanischer Theologen und Nicht-Theologen zählen.⁴⁹ Vorsitzender der im Dezember 1940 von Seiten des FCC eingerichteten Gruppe war John Foster Dulles, der nach seinen Teilnahmen an den Konferenzen von Oxford und Beau Séjour bereits eng mit den ökumenischen Diskussionen über

46 Ebd., S. 4.

47 Die Gründungsversammlung fand am 3. Januar 1940 im Londoner Hauptquartier des IMR statt. Bereits rund zwei Wochen zuvor hatte Visser 't Hooft Paton die Namen verschiedener Experten genannt, die dieser bei der Gründung der Gruppe berücksichtigen könnte: W. A. Visser 't Hooft an William Paton am 12. Dezember 1939, AÖRK 26.11.42/9.

48 Zu nennen sind etwa der Oxforder Politikwissenschaftler Alfred Zimmern sowie der Historiker Arnold Toynbee. Letzteren konnte Paton zwar nicht als festen Mitarbeiter gewinnen, dennoch nahm er regelmäßig an den Treffen der PAG teil. Auch deutsche Emigranten aus dem Umfeld der Bekennenden Kirche wie Hans Ehrenberg oder Gerhard Leibholz waren in die Studienarbeit der PAG involviert. Vgl. Zeilstr a, *European Unity*, S. 145f.

49 Die einflussreichsten Stimmen neben Dulles waren in dieser Runde Reinhold Niebuhr sowie der Sekretär des FCC und enge Vertraute Visser 't Hoofts Henry van Dusen.

Fragen der internationalen Ordnung vertraut war. Erklärtes Ziel der CJDP war es, die Grundlagen eines dauerhaften Friedens zu eruieren sowie die Kirchen und das amerikanische Volk insgesamt darauf vorzubereiten, global Verantwortung für einen solchen Frieden zu übernehmen.⁵⁰ Beide Gruppen, sowohl die PAG wie auch die CJDP, hatten direkten Zugang zu höchsten politisch Stellen ihrer jeweiligen Heimatländer, wodurch zum einen vertrauliche Informationen akquiriert werden konnten, zum anderen zumindest die Möglichkeit bestand, die alliierte Politik hinsichtlich der Gestaltung der internationalen Nachkriegsordnung zu beeinflussen.⁵¹

Auch nicht direkt mit der Genfer Studienabteilung assoziierte Studiengruppen und »Think Tanks« nahmen mittelbar Einfluss auf den ökumenischen Diskurs über die internationale Ordnung. So hatte John Oldham 1938 in Großbritannien die Debattierunde »The Moot«⁵² gegründet, in der führende europäische Intellektuelle wie Karl Mannheim, Christopher Dawson, Paul Tillich oder T.S. Eliot »die kulturellen und geistigen Probleme der modernen Gesellschaft zu bewältigen suchten«.⁵³ Da Oldham in den Kriegsjahren weiter in intensivem Kontakt mit Visser 't Hooft stand, fanden viele der hier diskutierten »Study Papers« ihren Weg in die Schweiz, von wo aus sie innerhalb der ökumenischen Bewegung und auch darüber hinaus verbreitet wurden.⁵⁴ Gleiches gilt für die Artikel der von Oldham Ende 1939 auf Anregung von Visser 't Hooft ins Leben gerufenen,⁵⁵ zweiwöchentlich erscheinenden Zeitschrift *The Christian News-Letter*, deren 48 Mitarbeiter umfassendes »advisory committee« – darunter prominente Namen wie Reinhold Niebuhr oder der Historiker Arnold Toynbee – sich zum erklärten Ziel gesetzt hatte, über Mittel und Wege nachzudenken, wie eine wahrhaft christliche Gesellschaft geschaffen werden könnte, eine Gesellschaft,

50 Vgl. Nur ser, *For all Peoples*, S. 58.

51 So pflegte die PAG enge Verbindungen unter anderem zum britischen Foreign Office: Vgl. Coupl and, *Britannia*, S. 31–33. Die CJDP war insbesondere über John Foster Dulles von Beginn an aufs Beste ins US-amerikanische State Department vernetzt. Ihre Publikationen hatten zudem eine beträchtliche Öffentlichkeitswirkung und wurden bis ins Weiße Haus rezipiert. Vgl. Nur ser, *For all Peoples*, S. 60–62.

52 Vgl. ausführlich dazu: Keith Clement s, *The Moot Papers. Faith, Freedom and Society 1938–1947*, London 2010.

53 Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 410. Aufgrund der prominenten Besetzung sprach Visser 't Hooft im autobiographischen Rückblick von einem »erlauchten und eher furchteinflößenden Kreis.« Ebd.

54 Vgl. Clement s, *Oldham*, S. 387.

55 Ende September 1939 hatte Visser 't Hooft Oldham gegenüber geäußert: »It would really be a big thing if it would be possible to get a group of people in Britain to think together in a very concrete way about the peculiar Christian contribution to a future international settlement.« W.A. Visser 't Hooft an John Oldham am 28. September 1939, AÖRK, 301.008. Die Gruppe um den *Christian News-Letter* wollte sich allerdings nicht direkt an der ökumenischen Studienarbeit beteiligen. Vgl. Zeil str a, *European Unity*, S. 145.

»embodying enough of the Christian values to entitle it to be described as a new Christendom«. ⁵⁶

Weitere, vor allem über die Mitarbeit Visser 't Hoofts lose mit der ökumenischen Studienarbeit verbundene Gruppen waren verschiedene Genfer Diskussionsrunden, die sich mit der internationalen Lage und Planungen für die Nachkriegszeit beschäftigten. So hielt der Niederländer Kontakt zur International Consultative Group for Peace and Disarmament des Völkerbundes, die sich nach dem Scheitern der Abrüstungskonferenz Anfang der 1930er Jahre formiert hatte und nun auch Fragen der Kriegsursachen und der Etablierung eines neuen Völkerrechtssystems diskutierte. ⁵⁷ Ab März 1942 nahm er zudem regelmäßig an den Treffen der Studiengruppe »Christian Principals and Reconstruction« teil, die sich ganz überwiegend aus Mitgliedern von in Genf angesiedelten internationalen christlichen Organisationen zusammensetzte und deren erklärtes Ziel es war, den Beitrag der Kirchen und der Ökumene für die Etablierung einer christlichen Gesellschaftsordnung nach dem Krieg zu eruieren. ⁵⁸

»Europa« als historisch und kulturell begründete Einheit wie auch als zu schaffender politischer Raum wurde in all diesen Gruppen mehr oder weniger ausführlich diskutiert. Die Intensität der Beschäftigung mit der Thematik war in den Kriegsjahren jedoch starken Schwankungen unterworfen, was vor allem auf die Dynamik der weltpolitischen Entwicklungen während des Krieges zurückzuführen ist. Auch wurde schnell deutlich, dass es bei allen Bemühungen, einen übernationalen Konsens in Fragen der internationalen Ordnung zu erzielen, eben doch starke inhaltliche Differenzen zwischen den einzelnen Studiengruppen gab, die sich ganz überwiegend aus den verschiedenen politischen Interessenlagen in den jeweiligen nationalen Herkunftskontexten ergaben.

3.2.2 Die Rolle Deutschlands und des deutschen Widerstandes

In den ersten Monaten des Krieges war die ökumenische Studienarbeit geprägt von der Frage nach den Gründen für den erneuten Zusammenbruch der internationalen Ordnung in Europa. Visser 't Hooft sah es zunächst nicht

⁵⁶ Clements, Oldham, S. 393.

⁵⁷ Vgl. zu dieser Gruppe und ihren Verbindungen zur Genfer Ökumene: Hudson, Ökumene und Politik, S. 177.

⁵⁸ Vgl. zur Gruppe und Visser 't Hoofts Mitarbeit in ihr: Zeilstra, European Unity, S. 86–94. Als vorläufiger Ertrag der hier geführten Diskussionen wurde die nicht zur Veröffentlichung bestimmte Schrift »The Christian Basis of a New Society« in der ökumenischen Bewegung gestreut. Vgl. The Christian Basis of a New Society. Preliminary Discussion Outline under embargo not to be printed (incomplete), April 1942, AÖRK, 994.1.34/10.

als Aufgabe der ökumenischen Bewegung an, diese Frage unter politischen, sozialen oder wirtschaftlichen Gesichtspunkten zu beantworten.⁵⁹ Vielmehr müsse man, so seine Vorgabe im November 1939, zu den »letzten Ursachen« vordringen, die vor allem auf geistiger und religiöser Ebene zu finden seien und die sich alle auf den »breakdown of Christendom« – in der deutschen Übersetzung: den »Zusammenbruch des ›christlichen Abendlandes‹«⁶⁰ – zurückführen ließen. An den Amerikaner Henry van Dusen schrieb er am 9. November 1939:

The problem is to find the particular and unique angle from which we as an Ecumenical Movement ought to look on the whole question of future international relations. In Geneva we are particularly aware of the fact that there are now dozens of groups which are working on one or the other aspect of a future peace settlement. Now we must not enter into competition with them, but rather find that aspect of the total problem with which we are really competent to deal with, and which others are leaving out of their considerations. Most of the other groups which are at work, are working on the more organizational problem. Thus the federals are very busy and getting quite a following in several countries. The Pan European Movement is also very much alive. But none of these groups deal with some of the underlying spiritual and psychological problems which need to be faced. And so our task is surely more definitely in that latter realm.⁶¹

Anfang 1940 legte er seine eigenen Überlegungen zum Thema in einer Rede vor der »International Consultative Group« des Völkerbundes über »Geistige Ursachen des misslungenen Friedens (1919–1939)«⁶² dar, die in gedruckter Form auch zur Diskussion an verschiedene ökumenische Studiengruppen versandt wurde.⁶³ Zur gleichen Zeit wuchsen bei ihm jedoch die Befürchtungen, dass solche vornehmlich auf die Vergangenheit gerichteten Überlegungen der gegenwärtigen Situation nicht gerecht werden würden.⁶⁴ Aus diesem Grund versuchte er, mit einer eigenen ausführlichen Studie⁶⁵ das aus seiner Sicht zentrale Problem in Zusammenhang mit der Gestaltung

59 Vgl. Visser 't Hooft, Die Verantwortung der Kirchen für die internationale Ordnung, S. 3f. 60 Ebd., S. 4.

61 W. A. Visser 't Hooft an Henry van Dusen am 9. November 1939, AÖRK 42.00.81.

62 W. A. Visser 't Hooft, Geistige Ursachen des misslungenen Friedens (1919–1939), Mai 1940, 12 Seiten masch., AÖRK 994.2.07.

63 Vgl. ders., Bericht über die Arbeit des Vorläufigen Ausschusses Januar 1940–Juli 1940, 14 Seiten masch., S. 4, AÖRK 994.2.07.

64 »But what I am really afraid of is, that if we include the whole world situation at one and the same moment, we will become extraordinarily vague. I believe that the whole value of our study will depend on its concreteness.« W. A. Visser 't Hooft an Henry van Dusen am 30. Januar 1940, AÖRK 42.00.81.

65 Vgl. W. A. Visser 't Hooft, Germany and the West, March 1940, 13 pages typescript, AÖRK 994.2.07.

einer künftigen Friedensordnung – die Rolle Deutschlands in Europa – in den Mittelpunkt der ökumenischen Studienarbeit zu stellen, was ihm, wie die vielfältigen und zum Teil kontroversen Reaktionen zu diesem Text zeigen, offenkundig auch gelang.⁶⁶

Alle in diesem Zusammenhang angestellten Überlegungen waren jedoch mit der Niederlage Frankreichs und dem Rückzug Großbritanniens vom Kontinent wenige Monate später obsolet. Bis dahin war man stets explizit oder implizit davon ausgegangen, dass Deutschland den Krieg bald verlieren und – vom Nationalsozialismus befreit – Teil einer europäischen Friedensordnung werden würde, die – bei aller Kritik an der Friedensordnung des Versailler Vertrages⁶⁷ – an der Grundstruktur der Vorkriegsordnung anschließen könnte.⁶⁸ Ein solcher Weg zurück schien im Sommer 1940 endgültig verbaut. Stattdessen sah man sich nun mit der schrittweisen Verwirklichung nationalsozialistischer Vorstellungen von Europa konfrontiert, die im Kern rassistisch begründet waren und auf eine zentralstaatlich organisierte Unterwerfung und Ausbeutung des Kontinents unter deutscher Hegemonie hinausliefen.⁶⁹ Dieses Europamodell wurde in der ökumenischen Bewegung als elementare Bedrohung für das hergebrachte Europa angesehen, das – bei allen proklamierten Verfallserscheinungen – doch immerhin Garant für ein Mindestmaß an Humanität, für Rechtssicherheit sowie die Verkündigungsfreiheit der Kirchen gewesen war.

Eine inhaltliche Auseinandersetzung über die gemeinschaftliche Organisation eines neuen, auch auf diesen Prinzipien beruhenden Europa konnte aufgrund des vorübergehenden Abbruchs der ökumenischen Studienarbeit zunächst jedoch nicht geführt werden. Vielmehr stand die ökumenische Zentrale in Genf neben allem anderen auch vor der Herausforderung eines vom KA unter Bischof Heckel im Juli 1940 vorgelegten Arbeitsplans für die »kulturelle Neugestaltung Europas«, der die politischen Hegemonialbestrebungen der Nationalsozialisten auf den Bereich der ökumenischen Beziehungen zu übertragen suchte.⁷⁰ Damit sollte insbesondere der Einfluss der angloame-

66 Vgl. etwa Alfred Zimmer n, Notes on Visser 't Hooft's Paper; Alfred Löwe, Notes on Visser 't Hooft's Paper; Hans Ehr enberg, Comments on the Memorandum »Germany and the West«, AÖRK 301.009. Zu den unterschiedlichen Positionierungen im Rahmen dieser Beiträge vgl. Zeil str a, European Unity, S. 77.

67 Vgl. Visser 't Hooft, Germany and the West, S. 8f.

68 Vgl. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene II, S. 201.

69 Vgl. zum nationalsozialistischen Modell eines zentralistisch organisierten und auf rassistischer Grundlage beruhenden Europas: Peter Kr üger, Hitlers Europapolitik, in: Wolfgang Benz u.a. (Hg.), Der Nationalsozialismus. Studien zur Ideologie und Herrschaft, Frankfurt a.M. 1993, S. 104–132.

70 »Der Sieg Deutschlands über die Westmächte führt zu einem Neubau Europas, wobei das Reich die führende Zentralmacht sein wird. Dieser politische Neubau muß begleitet werden von einer kulturellen Neugestaltung. In diesem Zusammenhang ist auch die Neuausrichtung der europäischen kirchlichen Organisationen in ihrem Verhältnis zu Deutschland wichtig.«

rikanischen Kirchen auf die protestantischen Kirchen in Kontinentaleuropa zurückgedrängt werden.⁷¹ Heckels Mitarbeiter Eugen Gerstenmaier konkretisierte diese Vorstellungen, indem er KA-intern die Schaffung einer von Berlin aus gesteuerten »Zwischenkirchlichen Arbeitsgemeinschaft der europäisch-kontinentalen Kirchen« vorschlug, deren zentrales Ziel es sein müsse, den Einfluss des im Entstehen begriffenen ÖRK in Europa zu beschneiden und diesen in letzter Konsequenz zu ersetzen.⁷² Visser 't Hooft, dem Gerstenmaier die deutschen Überlegungen mehr oder weniger deutlich vermittelt hatte, versuchte daraufhin, mit dem Plan einer von Genf aus gesteuerten und dem ÖRK untergeordneten »europäischen Kirchengemeinschaft«⁷³ dem KA zuvorzukommen.⁷⁴ Zwar wurde dieses Vorhaben in der Folge nicht umgesetzt; zu groß war die Sorge vor allem der amerikanischen Kirchen, dass durch eine solche regionale Sonderorganisationsform die Einheit des ÖRK noch vor seiner offiziellen Gründung ernsthaft gefährdet werden könnte. Dennoch hatte Visser 't Hoofts Strategie Erfolg, da die europäischen Mitgliedskirchen nicht den Plänen Berlins folgten, sondern diejenigen des ÖRK unterstützten, wodurch dieser Zeit gewann und die ökumenischen Neuordnungspläne des KA letztlich im Sand verließen.⁷⁵

Auch ohne eine spezifisch europäische Organisationsform führte die gemeinsam empfundene Bedrohung durch ein dezidiert antichristliches Regime im Verlauf des Krieges zur einer Stärkung der ökumenischen Beziehungen in Europa und damit auch des Europabewusstseins der Kirchen auf dem Kontinent, zumal zwischen den Kirchen in den von Deutschland besetzten oder kontrollierten Gebieten. Auf diese Weise trat ein, was Visser 't Hooft bereits im Juli 1940 gefordert hatte:

Bischof Theodor Heckel, Arbeitsplan für die kulturelle Neugestaltung Europas vom 10. Juli 1940, abgedruckt in: Boyens, Kirchenkampf und Ökumene II, S. 319–321, hier S. 319.

71 Vgl. ebd.

72 In einem internen Vermerk betonte er, dass der ÖRK in der deutschen öffentlichen Meinung mittlerweile so diskreditiert sei, dass er für die zwischenkirchliche Arbeit auf dem Kontinent eine Belastung darstelle. Deren Organisation müsse »zukünftig den tatsächlichen Machtverhältnissen in Europa entsprechen.« Eugen Gerstenmaier, Vermerk vom 7. August 1940 über die »Zwischenkirchliche Arbeitsgemeinschaft der europäisch-kontinentalen Kirchen«, abgedruckt in: Boyens, Kirchenkampf und Ökumene II, S. 321f.

73 Den Plan legte er in einem ÖRK-internen Memorandum Ende Juli 1940 dar. W.A. Visser 't Hooft, The Future of Ecumenical Work in Europe, July 1940, abgedruckt in: Boyens, Kirchenkampf und Ökumene II, S. 323f.

74 »The main point is that we need a form of work in Europe which makes our work less open to an attack, and which at the same time strengthens the collaboration between the European Churches. [...] For myself this plan would mean that most of my work in Europe would be carried on under the name of this European fellowship, but that in relation to the rest of the world I would carry on [...] in the same way as heretofore under the name of the Provisional Committee.« W.A. Visser 't Hooft an Henry Leiper am 31.07.1940, AÖRK 994.1.08.

75 Vgl. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene II, S. 84–87.

The European Churches will have to face similar problems which are in many ways distinct from those which Churches in other parts of the world will have to face. They will have to deal with the same forces and go through the same struggles. They will have to learn from each other, to strengthen each other, to act as one body which is bound by ties of profound solidarity.⁷⁶

Die Solidarität zwischen den Kirchen in Europa war für Visser 't Hooft in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus von zentraler Bedeutung, aber nicht ausreichend. Vielmehr hätten sich die Kirchen auch mit den verschiedenen Widerstandsgruppen zu solidarisieren, »die noch den Prinzipien von Recht und Freiheit vertrauen, die an die geistige Mission der europäischen Nationen glauben und darum bereit sind, im Kampf gegen den Nihilismus zusammenzuarbeiten«.⁷⁷ Letztendlich – so sein Plädoyer in seiner ÖRK-internen Rundschrift vom September 1940 – müssten alle zusammenstehen, die »für eine europäische Ordnung kämpfen«.⁷⁸ Das einende Band zwischen Ökumene und Widerstand sah er in der gemeinsamen Ablehnung des Totalitarismus in Gestalt der nationalsozialistischen Herrschaft über den europäischen Kontinent und – positiv gewendet – im Eintreten für ein »neues Europa«. Dabei dürfe auch der deutsche Widerstand mit seinen Europakonzeptionen nicht aus »falsche[m] Nationalgefühl«⁷⁹ aus der ökumenischen Debatte ausgeschlossen werden.

Schon unmittelbar zu Kriegsbeginn waren dem PKÖRK durch die Vermittlung von Hans Schönfeld Pläne der deutschen Opposition zugekommen, die im Umfeld des Auswärtigen Amtes hinsichtlich einer zu verwirklichenden europäischen Nachkriegsordnung kursierten. Diese beriefen sich explizit auf die Beau-Séjour-Konferenz vom Juli 1939 und die hier proklamierte »Anwendung christlicher Grundsätze« im Bereich der internationalen Beziehungen, wobei sie als Zielvorstellung die sukzessive Errichtung eines europäischen Staatenbundes unter Einbeziehung Deutschlands angaben.⁸⁰ William Paton, dem als Londoner Generalsekretär des PKÖRK die Aufgabe zugeordnet war, diese Pläne an einflussreiche Stellen in der britischen Regierung weiterzuleiten, war jedoch skeptisch, was die Rolle und den Einfluss der Verfasser angeht, weshalb diese deutsche Initiative letztendlich versandete.⁸¹

Ein knappes Jahr später, im September 1940, war es Adam von Trott zu Solz, der in Genf von deutschen oppositionellen Nachkriegs- und Europavorstellungen – konkret: denen des sich in diesen Monaten formierenden

76 Visser 't Hooft, *The Future of Ecumenical Work in Europe*, S. 323.

77 Ders., *Notizen zur Situation*, S. 429.

78 Ebd., S. 428.

79 Ebd.

80 Vgl. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene II*, S. 60.

81 Vgl. ebd., S. 59–61.

Kreisauer Kreises – berichtete und diese so wieder neu ins ökumenische Gespräch brachte.⁸² Visser 't Hooft übermittelte eine protokollarische Zusammenfassung von Trotts Erläuterungen an dessen Verbindungspersonen in England.⁸³ Zudem fertigte er ein eigenes Memorandum für die Mitglieder des PKÖRK an, in dem er Trotts Darlegungen über die Lage in Deutschland mit eigenen Ausarbeitungen ergänzte.⁸⁴ Anknüpfend an Trotts Einschätzung einer »schwachen und desorganisierten« Opposition machte er sich die Forderung des Deutschen zu eigen, dass die alliierten Friedensziele auf keinen Fall darauf hinauslaufen dürften, »Deutschland niederzuhalten«, da sich die Deutschen sonst rückhaltlos mit Hitler solidarisieren würden. Vielmehr müsse der Widerstand gegen das NS-Regime mit der Zusicherung konsolidiert und zum Handeln ermuntert werden, dass ein starkes und selbstständiges Deutschland Teil der angestrebten europäischen Nachkriegsordnung sein würde.

So eng wie sich Visser 't Hooft in diesem konkreten Fall an Trotts Vorstellungen anlehnte, so stark wurde er auch im Folgenden von dessen Nachkriegsplänen und Europaideen beeinflusst.⁸⁵ In ihm erblickte er einen überzeugten Europäer, der »sein Vaterland zwar sicherlich liebte«, dem es aber »in erster Linie um die Rettung der gemeinsamen europäischen Kultur zu tun war«.⁸⁶ Noch mehrere Male versuchte der Deutsche im weiteren Verlauf des Krieges – später als Hauptverantwortlicher für die Kontaktversuche des Kreisauer Kreises mit den Alliierten⁸⁷ –, seine Europa-pläne über Genf an einflussreiche Stellen im Ausland, insbesondere in Großbritannien, zu

82 Vgl. zu den Europavorstellungen im Kreisauer Kreis: Ulrich Karpen (Hg.), *Europas Zukunft. Vorstellungen des Kreisauer Kreises* um Helmuth James Graf von Moltke, Heidelberg 1992; Hans Mommsen, *Der Kreisauer Kreis und die künftige Neuordnung Deutschlands und Europas*, in: VfZG 42 (1994), S. 361–377. Vgl. allgemein zum Kreisauer Kreis das grundlegende Werk: Ger van Roon, *Neuordnung im Widerstand. Der Kreisauer Kreis innerhalb der deutschen Widerstandsbewegung*, München 1967.

83 W. A. Visser 't Hooft, *Memorandum of a Conversation between Herr Adam von Trott and Dr. W. A. Visser 't Hooft in Geneva, Sept. 1940*, 2 pages typescript, AÖRK 301.009.

84 Vgl. ders., *Notizen zur Situation*.

85 Grundlage für die starke Anlehnung an den Deutschen war – wie sich Visser 't Hooft rückblickend erinnerte – die gemeinsam geteilte Gewissheit, »daß alle, die die gleichen christlichen Grundüberzeugungen hinsichtlich der sozialen und internationalen Ordnung vertraten, in diesem Krieg auf der gleichen Seite standen, selbst wenn ihre Regierungen einander bekriegten.« Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 190. Freilich war das Verhältnis der beiden von wechselseitiger Beeinflussung bestimmt. In den Worten von Klemens von Klemperer: »Trott's most formative, lasting and indeed decisive friendship turned out to be the one with Willem A. Visser 't Hooft.« Klemens von Klemperer, *Adam von Trott zu Solz and Resistance Foreign Policy*, in: *Central European History* 14 (1981), H. 4, S. 351–361, hier S. 359f.

86 Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 189f.

87 Trott gelangte im Frühjahr 1941 in den Kreisauer Kreis, wo er bald als Hauptverantwortlicher für die konkreten Beziehungen zum Ausland wie auch die inhaltliche Positionierung in Bezug auf außen- und zwischenstaatliche Fragen auftrat. Vgl. Klemperer, *Die verlassenen Verschwörer*, S. 39–43.

vermitteln.⁸⁸ Im Frühjahr 1942 fungierte Visser 't Hooft selbst als Kurier, indem er eine Denkschrift des Kreisauer Kreises mit ausführlichen Überlegungen zu einer föderalen Organisation Europas an den britischen Lord-siegelverwalter (»Lord Privy Seal«) Sir Stafford Cripps übergab, der diese wiederum an Premierminister Winston Churchill weiterleitete.⁸⁹ Die Verfasser hofften, auf dem Höhepunkt der deutschen Macht von der britischen Regierung Zusicherungen – etwa hinsichtlich der territorialen Nachkriegsordnung – zu erhalten, die die deutschen Generäle auf die Seite des Widerstandes ziehen könnten.⁹⁰

Der Einfluss aus Deutschland ging schließlich so weit, dass sich das Genfer Generalsekretariat des PKÖRK die Zukunftsüberlegungen des deutschen Widerstandes immer stärker aneignete und als Position der kontinentaleuropäischen Ökumene gegenüber den Alliierten vertrat.⁹¹ Die Überlegungen aus den entsprechenden Kreisen wurden hier – zumal in Bezug auf »Europa« – kontinuierlich rezipiert und ab Anfang 1941 auch in eigenständigen Beiträgen verarbeitet und in die ökumenische Studienarbeit eingebracht – insbesondere von Visser 't Hooft. Dafür waren nicht nur die engen und vertrauensvollen Beziehungen verantwortlich, die der Niederländer und Hans Schönfeld

88 So übermittelte Visser 't Hooft im Juni 1941 einen programmatischen Brief Trotts an dessen Freunde in Amerika, in dem dieser nun wesentlich detaillierter seine Vorstellungen von der Ausgestaltung einer zu schaffenden europäischen Föderation erläuterte. Der an den Professor für internationales Recht an der McGill University (Montreal), Percy E. Corbett, adressierte Brief ist abgedruckt in: Walter Lipgens (Hg.), *Documents on the History of the European integration*, Bd. 1: *Continental Plans for European Union*, Berlin/New York 1984, S. 391–395. Der Begleitbrief von Trott an Visser 't Hooft, gezeichnet AvT, findet sich im Archiv des ÖRK: AÖRK 301.009. Zu dieser Korrespondenz vgl. vor allem: Kl emper er, *Die verlassenen Verschwörer*, S. 233f. Im Januar 1943 leitete Visser 't Hooft nach einem Gespräch mit Trott in Genf eine Zusammenfassung von dessen Gedanken an den in der Schweiz stationierten amerikanischen Geheimdienstler Allen W. Dulles weiter. W.A. Visser 't Hooft an Allen W. Dulles am 11. Januar 1943, AÖRK 301.009. Im Original ist der Brief in Teilen abgedruckt in der englischen Ausgabe von Visser 't Hoofts Autobiographie: W.A. Visser 't Hooft, *Memoirs*, Geneva 1973, S. 159.

89 Vgl. Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 190–192.

90 Der in der Wir-Form gehaltene Text ging auf verschiedene Mitglieder des Widerstandes zurück, von denen die Mehrzahl (etwa: Eugen Gerstenmaier und Hans-Bernd von Haefthen) dem Kreisauer Kreis angehörte. Vgl. Kl emper er, *Die verlassenen Verschwörer*, S. 242f. Das Dokument ist nachgedruckt in: Roon, *Neuordnung im Widerstand*, S. 572–575. Zuvor hatte es schon der Historiker Hans Rothfels im englischen Original in den Vierteljahresheften für Zeitgeschichte veröffentlicht, nachdem ihm Visser 't Hooft eine Abschrift aus seinem persönlichen Archiv zur Verfügung gestellt hatte: Hans Rothfels, *Zwei außenpolitische Memoranden der deutschen Opposition (Frühjahr 1942)*, in: *VfZG* 5 (1957), H. 4, S. 388–397, hier S. 392–395.

91 Jurjen Zeilstra argumentiert: »From the second half of 1940 Geneva World Council Staff were convinced that the ecumenical platform had to be used to make the alternative European voice, meaning the voice of the resistance movements, heard in Great Britain and in America.« Zeil str a, *European Unity*, S. 85. Umgekehrt bedienten sich die verschiedenen Widerstandsgruppen freilich auch einer Reihe anderer Kommunikationsübermittler ins Ausland, etwa alliierter Geheimdienstkontakte. Vgl. ausführlich zu den Kontaktbemühungen des Widerstandes: Kl emper er, *Die verlassenen Verschwörer*.

in diese Richtung unterhielten. Vielmehr stimmte das Kernanliegen von Männern wie Trott, die Zerschlagung Deutschlands zu verhindern und das Land in eine neue europäische Ordnung zu integrieren, von Anfang an mit dem ökumenischen Anliegen überein, eine »positive Lösung« für den Kontinent zu finden – eine, die nicht von äußeren Mächten bestimmt oder aufgezwungen sein würde und Raum für Versöhnung zwischen den Nationen böte.

Auch in der Beziehung Dietrich Bonhoeffers zur internationalen Ökumene spielte dieser Gedanke eine zentrale Rolle. Als Ergebnis von dessen erstem Genf-Besuch im März 1941 verfasste Visser 't Hooft ein »Considerations Concerning the Post-War Settlement«⁹² betiteltes Memorandum, das stark von den Friedensvorstellungen der deutschen Opposition, wie Bonhoeffer sie vorgetragen hatte, beeinflusst war.⁹³ Visser 't Hooft schickte diesen Text nach Großbritannien, an William Temple und an William Paton. Auch dabei war ihm daran gelegen, die Unterstützung der angloamerikanischen Kirchen für die deutsche Opposition zu mobilisieren, um dieser so den Rücken stärken und sie zum Handeln ermutigen zu können.

3.2.3 Die angloamerikanische Position

In Großbritannien, wo der Gedanke eines politisch geeinten Europas bis zum Frühjahr 1940 breit diskutiert worden war, hatte sich das politische Klima jedoch radikal geändert. Das Land stand in Europa allein im Kampf gegen das NS-Regime und war daher existentiell auf die Unterstützung der USA angewiesen. Sondierende Verhandlungen mit den Achsenmächten hätten bei den Amerikanern Zweifel am Siegeswillen der Briten aufwerfen können, weshalb Churchill Anfang 1941 die Parole der »absolute silence« gegenüber allen Annäherungsversuchen vom Kontinent ausgab.⁹⁴ Diese Politik wurde von der großen Mehrheit der britischen Kirchenführer geteilt. Schon die so genannten Zehn Friedenspunkte, die Vertreter der Anglikaner, Katholiken und der Freikirchen im Dezember 1940 in der London Times veröffentlicht

92 W.A. Visser 't Hooft, *Some Considerations Concerning the Post-War Settlement*, March 12, 1941, abgedruckt in: Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene II*, S. 353–355 (deutsche Übersetzung: »Einige Erwägungen zur Nachkriegsregelung«, in: Ebd., S. 430–433). Das Dokument war als »strictly confidential« gekennzeichnet und würde – so Visser 't Hooft im Begleitbrief an William Temple – »the common mind of four people« repräsentieren. W.A. Visser 't Hooft an William Temple am 12. März 1941, AÖRK 42.00.77/4. Dabei handelt es sich – neben Visser 't Hooft und Bonhoeffer – höchstwahrscheinlich um den schwedischen Mitarbeiter der Studienabteilung Niels Ehrenström sowie den Schotten Denzil Patrick. Vgl. Zeilstr a, *European Unity*, S. 110–113.

93 Vgl. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene II*, S. 202f.

94 Vgl. Klemperer, *Die verlassenen Verschwörer*, S. 188–190.

hatten⁹⁵ und die die Church of England auf einer von William Temple geleiteten Kirchenkonferenz Anfang Januar 1941 in Malvern offiziell bestätigte,⁹⁶ gingen kaum über die Formulierung allgemeiner Prinzipien und Grundsätze hinaus. Wenn William Temple in seiner Antwort auf Visser 't Hoofts »Considerations Concerning the Post-War Settlement« später lediglich auf diese Erklärung verwies,⁹⁷ dann um diesem gegenüber durchblicken zu lassen, dass man zwar weiter an einer Diskussion über die Grundsätze einer neuen Friedensordnung interessiert war, sich mit den konkreten Plänen der deutschen Opposition, und damit auch der Ausgestaltung einer europäischen Föderation und der Rolle Deutschlands in einer solchen, nicht weiter auseinandersetzen konnte.⁹⁸

Auch die Studienarbeit der britischen PAG wurde von der veränderten politischen Grundkonstellation beeinflusst. Im Mai 1941 veröffentlichte William Paton als Zusammenfassung der bisherigen Überlegungen der Gruppe sein Buch »The Church and the New Order«⁹⁹, das nicht nur in Großbritannien und den USA Massenauflagen erreichte, sondern auch in deutschen Oppositionskreisen weithin bekannt wurde.¹⁰⁰ Paton trat darin nachdrücklich für die Einheit Europas ein. Aufgrund der umwälzenden Veränderungen des Krieges und der Neuordnung des Kontinents durch Adolf Hitler gebe es keinen Weg zurück zu »the multitudinous divisions, barriers and national autarchies which have prevented Europe from achieving the life of the community which in reality Europe is«. ¹⁰¹ Daraus folgerte er: »In some way or another a European unity has to be found.«¹⁰² Vor allem aber stand für ihn außer Frage, dass ein geeintes Europa nur in enger politischer und wirtschaftlicher Anbindung

95 Bei den »Zehn Friedenspunkten« handelte es sich um die fünf Punkte, die Papst Pius XII. zu Weihnachten 1939 als Voraussetzung für einen dauerhaften Frieden genannt hatte, sowie um fünf weitere Punkte, die sich vor allem auf die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit als Grundlage einer künftigen Friedensordnung bezogen: Foundation of Peace – a Christian Basis. Agreement among the churches, 21 December 1940, abgedruckt in: Boyens, Kirchenkampf und Ökumene II, S. 356f.

96 The Archbishop of York's Conference at Malvern, 10 January 1941. The Life of the Church and the Order of Society, London 1941, AÖRK 24.019.

97 »As a result of consultation with the Archbishop of Canterbury, I am writing to bring to your notice the letter which appeared in The Times of December 21, of which I enclose a copy, with the request that you would take steps [...] to bring it to the notice of those Churches with which you are in closest communication.« William Temple an W. A. Visser 't Hooft am 1. Mai 1941, AÖRK 42.00.77/4. Freilich waren die »Zehn Friedenspunkte« Visser 't Hooft längst bekannt und schon Gegenstand von dessen Gesprächen mit Bonhoeffer gewesen.

98 Vgl. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene II, S. 205f.

99 William Paton, The Church and the New Order, London 1941.

100 Vgl. zur Rezeption im angloamerikanischen Bereich: Coupland, Britannia, S. 35. Zur Rezeption in Deutschland: Klemperer, Die verlassenen Verschwörer, S. 236.

101 Paton, The Church and the New Order, S. 85.

102 Ebd., S. 21.

an die USA eine Zukunft habe.¹⁰³ In dieser Kernthese seines Buches spiegelte sich eine substantielle Schwerpunktverschiebung in der britischen Studienarbeit wider. Die »special relationship« mit den USA löste »Europa« immer mehr als zentrales Thema innerhalb der PAG ab, zumal sich auch die Mitglieder dieser Gruppe in der Pflicht sahen, ihre ökumenischen Beziehungen über den Atlantik dafür einzusetzen, in den USA auf eine Aufgabe des dort vorherrschenden Isolationismus und – nachdem die USA Ende 1941 in den Krieg eingetreten waren – auf ein direktes amerikanisches Eingreifen in Europa hinzuwirken.¹⁰⁴ So propagierten die in der Studienarbeit engagierten britischen Christen die anglo-amerikanische Achse zunehmend als Kern der neu zu schaffenden Weltordnung, während Europa in ihren Überlegungen bald nur noch eine untergeordnete Rolle spielte.¹⁰⁵

Dieser Paradigmenwechsel war in Genf durchaus registriert worden. Als Bonhoeffer Visser 't Hooft im September 1941 zum zweiten Mal in Genf besuchte, beschlossen die beiden Theologen, ihren Erwägungen vom Frühjahr noch einmal Nachdruck zu verleihen, zumal Paton die Bemühungen des deutschen Widerstandes in seinem Buch immerhin indirekt aufgegriffen¹⁰⁶ und an seine Leser appellierte hatte, die Diskussion über die neue internationale Ordnung nicht abreißen zu lassen. Zusammen verfassten sie einen Text in Form einer Rezension zu Patons Buch mit dem programmatischen Titel »The Church and the New Order in Europe«¹⁰⁷, in der sie die britische Abkehr vom Kontinent sowohl in der offiziellen Regierungspolitik wie auch in den Debatten der PAG zutiefst bedauerten, da – so der Informationsstand

103 »It is in the combining of the power, armed and economic, of the great English speaking democratic commonwealths, the acceptance by those powers of basic moral ideas incarnated in institutions and the association with them of other powers, small and great, which genuinely hold by the same truths, that the hope of the future lies.« Ebd., S. 109.

104 Vgl. Coupl and, *Britannia*, S. 46f.

105 Neben den politisch-strategischen Gründen führt Coupland noch eine Reihe anderer Gründe für diesen Perspektivwechsel an, etwa konfessionelle Bindungen zwischen Großbritannien und den USA, ökumenische und persönliche Beziehungen sowie Fragen der nationalen Identität. Vgl. ebd., S. 71.

106 »It may be urged as conceivable that the totalitarian systems might collapse from internal causes, but there seems little hope that the anti-totalitarian forces which exist can become effective except after a major reverse.« Paton, *The Church and the New Order*, S. 75.

107 Bonhoeffer hatte einen ersten Entwurf des Textes geschrieben (Dietrich Bonhoeffer, *Gedanken zu William Patons Schrift »The Church and the New Order«*, in: Dietrich Bonhoeffer Werke [DBW], Bd. 16: Konspiration und Haft, hg. v. Jørgen Glenthøj u.a., Gütersloh 1996, S. 536–541), den Visser 't Hooft daraufhin in Zusammenarbeit mit dem Deutschen überarbeitete und in einigen Punkten diplomatischer und konziser fasste. Vgl. Klemperer, *Die verlassenen Verschwörer*, S. 237. Der endgültige Text wurde in englischer Übersetzung schließlich an Paton gesandt, der diesen verbreitete und insbesondere unter den Mitgliedern der PAG zirkulieren ließ – zum Schutz Bonhoeffers freilich unter der Autorenschaft von Visser 't Hooft und mit der Angabe, er sei verfasst worden von »two Continental Christians from two nations which are on opposite sides in this war«. W. A. Visser 't Hooft, *The Church and the New Order in Europe*, abgedruckt in: DBW, Bd. 16, S. 541–549.

Bonhoeffers – ein Sturz des NS-Regimes unmittelbar bevorstünde, wenn die Alliierten für diesen Fall eine »positive Politik« für Europa und für Deutschland formulieren würden.¹⁰⁸ Trotz der Versicherung Patons, den Text an einflussreiche Personen weiterzuleiten,¹⁰⁹ blieb eine substantielle Reaktion aus Großbritannien zu Bonhoeffers Enttäuschung aus.¹¹⁰ Zu sehr hatte man in Genf unterschätzt, wie wenig der britischen Regierung angesichts der Politik der »absolute silence« zu diesem Zeitpunkt noch daran gelegen sein konnte, über die nur sehr allgemein formulierten Friedensziele der Atlantic Charta¹¹¹ vom August 1941 hinauszugehen.¹¹²

Aus diesem Grund stieß nach Bonhoeffers Initiative auch die Denkschrift aus deutschen Oppositionskreisen, die Visser 't Hooft im Mai 1942 im Rahmen seiner England-Reise und im Auftrag Trotts persönlich an höchste Regierungsstellen übergeben hatte, auf Ablehnung.¹¹³ Die Garantie territorialer Zugeständnisse durch die Alliierten, die man sich hier erhoffte, um so die deutschen Generäle zur Mitarbeit an den Umsturzplänen des Widerstandes zu bewegen, waren keine Handlungsoption britischer Politik, zumal die Integrität Trotts im Foreign Office in Frage gestellt wurde.¹¹⁴ Wei-

108 Vgl. ebd., S. 537. Im Begleitbrief an Paton schreibt Visser 't Hooft bezüglich eines baldigen Umsturzes: »You must accept my word for it that all that we say about the next steps and the urgency of the situation is not based upon wishful thinking on our part, but on actual developments in discussion with responsible persons in the country concerned.« W. A. Visser 't Hooft an William Paton am 12. September 1941, AÖRK 26.11.42/14.

109 William Paton an W. A. Visser 't Hooft am 6. Januar 1942, AÖRK 26.11.42/15.

110 Vgl. Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 188.

111 Diese Erklärung Roosevelts und Churchills, die wenig später auch von der Sowjetunion und einer Reihe von Exilregierungen unterzeichnet wurde, hielt in acht Punkten allgemeine Grundsätze für die internationale Nachkriegsordnung fest, wie etwa das Selbstbestimmungsrecht der Nationen, enge wirtschaftliche Zusammenarbeit und die Entwaffnung der Kriegsverursacher. In konkreten organisatorischen Fragen wurde nichts Abschließendes vereinbart. Vgl. Mark Mazower, *Die Welt regieren. Eine Idee und ihre Geschichte*, München 2013, S. 206f.

112 Vgl. Kl emper er, *Die verlassenen Verschwörer*, S. 201–206.

113 In einem Brief an Hans Rothfels erinnerte sich Visser 't Hooft an diesen Vorgang: »Trott gab mir das Memorandum vor meiner Abreise von Genf in den letzten Tagen von April 1942. Es wurde vereinbart, dass ich das Memorandum Sir Stafford Cripps übergeben sollte [...]. Kurz nachdem ich in London ankam, besuchte ich Sir Stafford. Er versprach, dass er das Memorandum persönlich an Churchill weitergeben würde und bat mich, in etwa acht Tagen ihn wieder zu besuchen. Bei meinem zweiten Besuch sagte Sir Stafford, dass Churchill das Memorandum gelesen hatte und die Randbemerkung »very encouraging« darunter geschrieben hatte. Aber als ich fragte, ob ich eine Antwort überbringen konnte, so antwortete er, dass keine Antwort gegeben werden würde. Sir Stafford unterstrich, dass »complete surrender« unvermeidlich war, um es ganz deutlich zu machen, dass der Weg des Nationalsozialismus ein verhängnisvoller Weg war.« W. A. Visser 't Hooft an Hans Rothfels am 24. Mai 1957, AÖRK 301.009.

114 Vgl. Kl emper er, *Die verlassenen Verschwörer*, S. 244. Im Gegensatz dazu bewertete der britische Außenminister Anthony Eden Visser 't Hooft, der als Überbringer von Trotts Denkschrift zunächst auch mit Misstrauen bedacht worden war, in einer internen Notiz als »über Tadel und Verdacht erhaben«. Zitiert aus: ebd.

tere Versuche der deutschen Opposition in der ersten Jahreshälfte 1942, über die internationale Ökumene Kontakt mit maßgeblichen Stellen in England aufzunehmen und diesen ihre Nachkriegsvorstellungen für den Fall eines Coup d'États zu übermitteln, scheiterten ebenso, auch wenn sie mit George Bell eine verlässliche Stimme für ihre Sache hatte.¹¹⁵

Obwohl die deutschen Initiativen 1941 und Anfang 1942 keine praktischen Erfolge zeitigten, hatte die ökumenische Diskussion über Europa und die internationale Nachkriegsordnung durch sie deutlich an Fahrt gewonnen. Sowohl Patons Buch als auch die Texte Visser 't Hoofts und Bonhoeffers Antwort riefen eine Reihe von Erwiderungen hervor, die ihrerseits wieder Anlass zu vermehrter Textproduktion waren.¹¹⁶ Gleichzeitig engagierte sich mit dem Kriegseintritt der USA auch die amerikanische CJDП immer mehr in der ökumenischen Studienarbeit, die dadurch ab 1942 noch einmal eine erhebliche Ausweitung erfuhr. Freilich war die hier eingenommene Perspektive auf die zu verwirklichende Nachkriegsordnung eine andere als in Europa. Anfang März 1942 führte die Kommission eine erste große nationale Friedenskonferenz in Delaware (Ohio) durch. In dem daraus hervorgehenden »Delaware-Manifesto« wurde an zentraler Stelle die Schaffung einer global angelegten Föderation der Demokratien mit einer »Weltregierung« an der Spitze gefordert.¹¹⁷

Ein Jahr später, im März 1943, legte die CJDП nach intensiven Debatten über das Delaware-Manifesto schließlich ein definitives »Statement of Political Propositions« vor, das unter dem Titel »The Six Pillars of Peace«¹¹⁸ sowohl in der amerikanischen wie auch in der britischen Öffentlichkeit eine immense Breitenwirkung entfaltete und bis ins Weiße Haus hinein rezipiert wurde.¹¹⁹ Das zentrale Anliegen der Schrift war es, an die amerikanische Regierung zu appellieren, sich auch nach dem Krieg weltweit für die Erhal-

115 Bell traf Ende Mai/Anfang Juni 1942 sowohl mit Hans Schönfeld als auch mit Dietrich Bonhoeffer in Schweden zusammen, die ihm gegenüber über die aktuelle Situation und die Pläne deutscher Oppositionskreise Bericht erstatteten. Vgl. Schl ingensiepen, Bonhoeffer, S. 304–306. Vgl. zur Rolle Bells in diesem Zusammenhang: Philip Coupl and, Bischof George Bell. Eine Stimme für Deutschland und die europäische Einheit 1939–1950, in: Müller-Plantenberg, Kritik eines technokratischen Europa, S. 21–38. Im Oberhaus postulierte Bell am 11. Februar 1943: »The remedy is to tell those inside Germany who are anti-Fascist that we want their help, that we will help them in getting rid of the common enemy, and that we intend that a Germany delivered from Hitlerism shall have fair play and a proper place in the family of Europe.« Zitiert nach: Ronald C. D. Jasper, George Bell. Bishop of Chichester, London 1967, S. 262.

116 Vgl. Visser 't Hooft, Die Welt, S. 209.

117 A Message from the National Study Conference on the Churches and a Just and Durable Peace, Delaware, OH/New York 1942.

118 The Six Pillars of Peace, March 1943, abgedruckt in: Walter Lipgens (Hg.), Documents on the History of the European integration, Bd. 2: Plans for European Union in Great Britain and in Exile, Berlin 1986, S. 740–743.

119 Vgl. Nur ser, For all Peoples, S. 61f.

tung des Friedens und eine tragfähige internationale Ordnung zu engagieren. Konkret hatte man von umfassenden Plänen zur Etablierung einer »Weltregierung« Abstand genommen. Vielmehr ging es nun um die politische und wirtschaftliche Zusammenarbeit der Staaten im Rahmen der Vereinten Nationen, um Abrüstung und Sicherung der Menschenrechte.¹²⁰ Während Europa im Delaware-Manifesto noch keine Erwähnung gefunden hatte, wurde hierbei immerhin die Notwendigkeit regionaler Kooperation – auch und gerade in Europa – betont.¹²¹ Die Ausrichtung der »Six Pillars« war jedoch eindeutig global – sehr zum Leidwesen der Genfer ökumenischen Zentrale, wo Visser 't Hooft noch Ende 1941 gehofft hatte, die Arbeit der amerikanischen Gruppe mit der der kontinentaleuropäischen Gruppen und des Widerstandes zu koordinieren und auf einen starken gemeinsamen Nenner bringen zu können.¹²² Stattdessen wuchs die Kluft zwischen dem angloamerikanischen Raum – die PAG sowie die britischen Kirchen übernahmen die Positionen der »Six Pillars« nahezu eins zu eins¹²³ – und dem Kontinent immer weiter. So beklagte Visser 't Hooft in seinem im Januar 1943 veröffentlichten Überblicksmemorandum die »tiefen Meinungsverschiedenheiten« innerhalb der Ökumene, die dazu führten, dass die verschiedenen Gruppen die ökumenische Aufgabe der Nachkriegszeit »lediglich aus dem nationalen Blickfeld und ohne Fühlung mit ihren Brüdern in den anderen Ländern«¹²⁴ angehen würden.

3.2.4 Genfer Koordinierungsbemühungen

Trotz dieser im Grundsatz unterschiedlichen Vorstellungen über die Ausrichtung der ökumenischen Studienarbeit wurde der Diskurs über die internationale Nachkriegsordnung mit großer Intensität fortgeführt. Auch die deutschen Kontakte des PKRÖK beteiligten sich weiter, obgleich die in Casablanca von den Alliierten zum Kriegsziel erhobene »bedingungslose

120 Vgl. Zeilstra, *European Unity*, S. 252f.

121 »Europe particularly illustrates the need for regional cooperation. To continue there the uncoordinated independence of some 25 sovereign states will assure for the future that, as in the past, war will be a frequently recurrent event.« Lippens, *Documents II*, S. 741.

122 »Now we do not want to get into a situation where we will have the Churches of each Continent producing different plans which are completely unrelated to each other and we should, therefore, do everything possible to start the process of constant discussion.« W.A. Visser 't Hooft an Walter van Kirk am 22. Dezember 1941, AÖRK 42.00.44.

123 Die PAG veröffentlichte 1943 eine Schrift, die die »Six Pillars« in allen Punkten übernahm und lediglich ergänzenden Charakter hatte: *A Christian Basis for Reconstruction*, June 1943, published by the Peace Aims Group, AÖRK 26.11.41. Führer nahezu aller britischen Kirchen veröffentlichten zudem im Juli 1943 eine Stellungnahme in der *London Times*, in der sie die »Six Pillars« uneingeschränkt begrüßten. *The London Times*, 29 July 1943.

124 Visser 't Hooft, *Die Kirche und der internationale Wiederaufbau*, S. 2.

Kapitulation« Deutschlands deren Ziel einer starken deutschen Rolle in Europa im Kern konterkarierte. So verfasste man im Kreisauer Kreis eine Antwortschrift auf die »Six Pillars«, in der weit über diese hinausgehend die radikale Vision einer »europäischen Revolution« entworfen wurde, durch die »die Unzulänglichkeit des souveränen Nationalstaates« zugunsten einer europäischen Föderation überwunden werden sollte.¹²⁵ Bonhoeffer wiederum, der von Visser 't Hooft regelmäßig Exemplare des *Christian News-Letter* sowie Texte der Gruppe »The Moot« erhielt,¹²⁶ empfand es zunehmend als Defizit, dass es keine deutsche Studiengruppe gab, die sich auf ähnliche Weise in die internationale Debatte einbringen konnte. Im Oktober 1942 wurde er selbst aktiv und wandte sich im Auftrag der Vorläufigen Leitung der Bekennenden Kirche an einen Zirkel Freiburger Professoren, die sich mit der Rolle Deutschlands nach dem Krieg auseinandersetzen sollten.¹²⁷ Dieser Freiburger Kreis¹²⁸ – auch »Bonhoeffer-Kreis« genannt – trat Anfang 1943 mit einer größeren Denkschrift¹²⁹ hervor, die bald darauf ihren Weg nach Genf fand, hier breit diskutiert wurde und nach dem Krieg im Rahmen der Gründungsvollversammlung des ÖRK 1948 in Amsterdam als ein deutsches

125 Anonymous, Bemerkungen zum Friedensprogramm der amerikanischen Kirchen, November 1943, AÖRK 24.013. Zum Kontext dieses höchstwahrscheinlich von Trott verfassten Textes vgl.: Hans Rothfels, Dokumentation »Trott und die Außenpolitik des deutschen Widerstandes«, in: VfZG 12 (1964), H. 3, S. 300–323.

126 Vgl. Clements, Oldham, S. 198.

127 Vgl. Schlingensiefen, Bonhoeffer, S. 317.

128 Aufgrund der vielfältigen Widerstandsaktivitäten in Freiburg ist in der Forschung umstritten, ob von einem »Freiburger Kreis« oder – um den trotz vielfältiger personeller Überschneidungen auch parallel zueinander laufenden Bemühungen gerechter zu werden – besser von mehreren »Freiburger Kreisen« gesprochen werden sollte. Vgl. Christine Blumenberg-Lampe, Das wirtschaftspolitische Programm der »Freiburger Kreise«. Entwurf einer freiheitlich-sozialen Marktwirtschaft. Nationalökonomien gegen den Nationalsozialismus, Berlin 1973, S. 53; dagegen: Ulrich Kluge, Der »Freiburger Kreis« 1938–1945. Personen, Strukturen und Ziele kirchlich-akademischen Widerstandsverhaltens gegen den Nationalsozialismus, in: Freiburger Universitätsblätter 27 (1988), S. 19–40, hier S. 20. Im Folgenden wird im Singular von »Freiburger Kreis« gesprochen, um die Gruppe zu bezeichnen, die auf Bonhoeffers Anregung im Oktober 1942 hin programmatisch tätig wurde. Im Zentrum stand dabei der Historiker Gerhard Ritter. Hinzu kamen unter anderem die Theologen Hans Asmussen und Otto Dibelius, die Volkswirtschaftler Walter Eucken und Constantin von Dietze sowie die Juristen Friedrich Justus Perels und Erik Wolf. Zur Entstehung dieser Gruppe vgl.: Daniela Rütger, Der Widerstand des 20. Juli auf dem Weg in die Soziale Marktwirtschaft. Die wirtschaftspolitischen Vorstellungen der bürgerlichen Opposition gegen Hitler, Paderborn 2002, S. 190–198.

129 Die Denkschrift »Politische Gemeinschaftsordnung. Ein Versuch zur Selbstbesinnung des christlichen Gewissens in den politischen Nöten unserer Zeit« (zitiert: »Bonhoeffer-Denkschrift«) ist abgedruckt in: Rolf Reichardt / Klaus Schwabe (Hg.), Gerhard Ritter. Ein politischer Historiker in seinen Briefen, Boppard 1984, S. 655–774. Ein gleichlautender Text findet sich im Genfer Archiv des ÖRK, wobei als Autor der an der Entstehung der Denkschrift beteiligte Freiburger Kirchenrechtler Erik Wolf angegeben wird. Dem Text vorangestellt ist die handschriftliche Bemerkung: »Geschrieben während des Krieges, in dieser Form nicht verbreitet worden«. AÖRK 24.017.

Vorbereitungsdokument vorgelegt werden konnte.¹³⁰ Auch in dieser »für den Widerstand grundlegenden Denk- und Programmschrift«¹³¹ wurde die Etablierung einer Föderation aller europäischen Staaten für wünschenswert erklärt.¹³²

All diese umfassenden, auf einen radikalen politischen Neuanfang abzielenden Pläne und Zukunftsvorstellungen wurden auf Seiten der alliierten Regierungen nach »Casablanca« allenfalls noch registriert, nicht aber als echte politische Handlungsoptionen in Betracht gezogen.¹³³ Diese Tatsache stieß in Genf auf großes Unverständnis, zumal man dort durch die Kontakte zu anderen kontinentaleuropäischen Widerstandsgruppierungen wusste, dass die deutschen Überlegungen in vielen Punkten konzeptionell mit denen oppositioneller Kreise in anderen Ländern übereinstimmten,¹³⁴ auch wenn von einer Vernetzung untereinander, mithin der Konstituierung einer europäischen Widerstandsbewegung oder – in den Worten Walter Lipgens' – einer »Internationale des Widerstandes«¹³⁵ erst ab 1944 gesprochen werden kann. Dass es dann schließlich zu Absprachen und gegenseitiger Beeinflussung unter den Widerstandsbewegungen hinsichtlich der Pläne für Europas Zukunft kam, war nicht zuletzt den Koordinierungsbemühungen Visser 't Hoofts geschuldet, der über eine solche Bündelung der Kräfte – auch

130 Vgl. zur Wirkungsgeschichte der Denkschrift in der Ökumene: Hans-Georg Dietrich, Kirche und Welt – Impulse aus Freiburg zur Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948, in: Freiburger Universitätsblätter 27 (1988), S. 69–80.

131 Winfried Becker, Christen und der Widerstand. Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: Karl-Joseph Hummel (Hg.), Kirchen im Krieg. Europa 1939–1945, Paderborn 2007, S. 473–491, hier S. 482.

132 Die entsprechenden Aussagen in Bezug auf Europa waren dabei allerdings recht zurückhaltend: »Vielleicht erweist sich die Zusammenfassung größerer Räume, vielleicht auch eine engere Föderation aller europäischen Staaten nach dem Krieg als wünschenswert.« Bonhoeffer-Denkschrift, S. 724.

133 Bis zum Frühjahr 1943 hatte der Gedanke eines engen politischen Zusammenschlusses Europas in den Zukunftsüberlegungen Großbritanniens und der USA noch eine Rolle gespielt. Die Wende kam, als Washington die fundamentale Ablehnung solcher Pläne durch die Sowjetunion akzeptierte und zu der Überzeugung gelangte, dass ein künftiger Frieden in erster Linie auf einer tragfähigen amerikanisch-russischen Kooperation beruhen müsse. Vgl. Lipgens, Europa-Föderationspläne, S. 19–23; Lotz, Weg nach Europa, S. 22–27.

134 Wenige Jahre nach dem Krieg resümierte Visser 't Hooft in Bezug auf die Europakonjunktur in den Widerstandsbewegungen: »Before the war [the] concept of a federated Europe had remained a somewhat abstract notion. The enthusiasm of Coudenhove-Kalergi and the oratory of Briand had not succeeded in making it a vital idea. But during the war and in the ranks of the resistance it had become an *idée-force*, a dynamic conviction for which many were ready to fight. It came alive at the same time in the hearts and minds of the intellectual leaders of the resistance movements: Teitgen, Philip, Courtin in France; Brugmans in Holland; the group of von Moltke and von Trott in Germany; the Federalists in Italy. It is therefore by no means an accident that so many of the present day leaders of the European movements are former comrades of the resistance days.« W. A. Visser 't Hooft, The Regeneration of Europa, in: The Student World 42 (1949), H. 3, S. 249–262, hier S. 249f.

135 Lipgens, Europa-Föderationspläne, S. 1.

zwischen christlich und säkular orientierten Gruppen – doch noch hoffte, dem Modell eines starken, unabhängigen Europa zur Durchsetzung zur verhelfen.¹³⁶ So stellte er unter anderem für Trott und andere »Kreisauer« den Kontakt zu seinen engsten ökumenischen Freunden in der niederländischen Widerstandsbewegung her, zu dem Missionstheologen Hendrik Kraemer, dem Völkerrechtler F. M. Baron van Asbeck und dem Juristen Connie L. Patijn. Konkrete Ergebnisse zeitigten diese Verbindungen zwar letztendlich nicht.¹³⁷ Aber es wurde deutlich, dass auch in den Niederlanden die Auffassung dominierte, dass ein souveränes Deutschland in eine neu zu schaffende Europäische Union integriert werden müsse.¹³⁸ Artikel entsprechenden Inhalts wurden in den führenden Untergrundzeitungen »Vrij Nederland« und »Het Parool« publiziert und über die Schweizer Straße nach Genf sowie von hier aus weiter nach Deutschland sowie nach England übermittelt.¹³⁹

Die konspirativen Widerstandstreffen im Frühjahr und Sommer 1944 in Visser 't Hoofts Privatwohnung in Genf stellten schließlich den Höhepunkt der Versuche des Niederländers dar, dem europäischen Widerstand mit einer Vernetzung der unterschiedlichen Gruppierungen zu einer starken Stimme gegenüber den angloamerikanischen Ländern zu verhelfen. Zwar war dies ein Unternehmen, das außerhalb der offiziellen ökumenischen Strukturen und den Abläufen der Studienarbeit stattfand. Dennoch war Visser 't Hooft gerne zur Zusammenarbeit mit den verschiedenen Widerstandsvertretern bereit, denn »ihre Vorstellungen deckten sich mit denen, die wir in der Ökumenischen Bewegung entwickelt hatten«.¹⁴⁰ So wurde in der abschließenden »Deklaration zugunsten Europäischer Föderation« als Grundkonsens der Teilnehmer die europäische Dimension des gemeinsamen Abwehrkampfes gegen den Nationalsozialismus betont, der eine Solidarität unter den Völkern Europas geschaffen habe, die nach dem Krieg die Grundlage für eine neue, den Friedenserhalt nach dem Krieg garantierende Ordnung sein müsse.

136 Vgl. Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 209f.

137 Vgl. Kemperer, *Die verlassenen Verschwörer*, S. 315–320.

138 Vgl. ebd., S. 319f.

139 Einen Überblick über die maßgeblichen Europa-pläne niederländischer Widerstandsgruppen findet sich in: Lipgens, *Europa-Föderationspläne*, S. 262–264. Pläne, in denen die Integration Deutschlands in ein vereintes Europa gefordert wurde, sind etwa: Heuven Goedhart, *Über den kommenden Frieden*, in: *Het Parool*, 12.12.1942, übersetzt in Teilen abgedruckt in: Ebd., S. 271–274. Vrij Nederland, *Ordnung im befreiten Europa*, in: *Vrij Nederland*, Sondernummer (Broschüre), September 1943, übersetzt in Teilen abgedruckt in: Ebd., S. 277f.

140 Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 215.

3.3 Ökumene und Europa im Kalten Krieg

3.3.1 Der ÖRK und die beginnende europäische Integration

Mit dem Kriegsende erfolgte zunächst ein ziemlich abrupter Abbruch der ökumenischen Diskussion über Europa und die europäische Einigung. Als 1945 klar wurde, dass die beiden Großmächte auf die Restauration des alten europäischen Nationalstaatssystems setzten und das nationalistische Denken allenthalben wiederauflebte,¹⁴¹ schienen derartige Pläne endgültig illusorisch zu sein. Auch bisherige Anhänger eines vereinten Europa setzten nun »pragmatisch auf das vorerst Machbare: die Rekonstruktion im traditionellen nationalstaatlichen Rahmen.«¹⁴² Entsprechend groß war die Enttäuschung in Genf.¹⁴³ Zwar zog man hier aus der Tatsache, dass es gelungen war, die Beziehungen der Kirchen über die nationalen Grenzen und militärischen Fronten hinweg aufrechtzuerhalten, ein starkes Selbstbewusstsein und die Gewissheit, dass den Kirchen und der Ökumene nun auch beim Wiederaufbau des Kontinents, bei der Versöhnung der Nationen und der Verpflichtung der Europäer auf gemeinsame Werte und Normen eine zentrale Rolle zukomme.¹⁴⁴ Das Ziel eines föderalistischen Europa wurde zunächst jedoch nicht mehr aktiv propagiert – auch aus Enttäuschung darüber, dass die ökumenischen Debatten trotz des immensen Aufwandes praktisch überhaupt keinen politischen Einfluss gezeitigt hatten.¹⁴⁵

Dabei blieb das Thema der internationalen Ordnung auf der Agenda des sich konstituierenden ÖRK. 1946 beschlossen das PKÖRK und der IMR die Einrichtung einer gemeinsamen »Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten« (KKIA).¹⁴⁶ Dem vorwiegend aus profilierten Nicht-Theologen zusammengesetzten Gremium war die Aufgabe zugeordnet, die ökumenische Studienarbeit aus der Kriegszeit fortzusetzen, die ökumenischen Institutionen zu beraten und den Einfluss der protestantischen Kirchen auf

141 Vgl. Walter Lipgens (Hg.), 45 Jahre Ringen um die europäische Verfassung. Dokumente 1939–1984. Von den Schriften der Widerstandsbewegung bis zum Vertragsentwurf des Europäischen Parlaments, Bonn 1986, S. 192–194.

142 Lot h, *Der Weg nach Europa*, S. 28; vgl. auch Veronika Heyde, *De l'esprit de la Résistance jusqu'à l'idée de l'Europe. Projets européens et américains pour l'Europe de l'après-guerre* (1940–1950), Bruxelles 2010, S. 365–370.

143 Als Visser 't Hooft im Sommer 1945 in den USA auf einer Pressekonferenz von der ökumenischen Debatte sowie den Vorstellungen und Initiativen des Widerstandes hinsichtlich »Europa« berichtete, fand dies medial zu seiner großen Enttäuschung nahezu keine Resonanz. Vgl. Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 198.

144 Vgl. Gr eschat, *Der Protestantismus und die Entstehung*, S. 37.

145 Vgl. Zeil str a, *European Unity*, S. 332f.

146 Die Gründung der KKIA als gemeinsames Organ des ÖRK und des IMR erfolgte im Rahmen einer internationalen Konferenz in Cambridge im August 1946, bei der Visser 't Hooft als Sekretär fungierte. Vgl. Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 240f.

die internationale Politik und die Etablierung einer neuen Friedensordnung effektiv zu gestalten. Insbesondere hinsichtlich der Verankerung der Menschenrechte im System der Vereinten Nationen, konkret bei der Gründung der UN-Menschenrechts-Kommission 1946 sowie der Verankerung der Religionsfreiheit in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948, konnte die KKIA in ihren Anfangsjahren höchst effektiv ihren Einfluss geltend machen. Dafür zeichneten in erster Linie die amerikanischen Mitglieder der Gruppe verantwortlich, von denen viele zuvor schon in der CJDP tätig gewesen waren und die auch in den folgenden Jahren die Arbeit der Kommission maßgeblich prägten.¹⁴⁷ Deren Perspektive war jedoch dezidiert global, weshalb europäische Probleme hier nur unregelmäßig, der europäische Integrationsprozess als solcher so gut wie gar nicht thematisiert wurde.¹⁴⁸ Gleiches gilt für den ÖRK im Ganzen, der nach 1948 zunächst maßgeblich von Kirchen aus Großbritannien und den USA dominiert war.¹⁴⁹

Der Ausbruch des Kalten Kriegs 1946/1947 und die zunehmende Spaltung Europas taten ein Übriges, da sich die ökumenischen Institutionen nun höchste Zurückhaltung auferlegen mussten, wollten sie mit offiziellen Stellungnahmen zugunsten der westeuropäischen Integration, die mit der Gründung der »Organisation für europäische wirtschaftliche Zusammenarbeit« (OEEC) 1948 und der Formierung der »Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl« (EGKS) drei Jahre später ihre ersten maßgeblichen institutionellen Ausformungen erhalten hatte, nicht die im ÖRK vertretenen Kirchen Osteuropas gegenüber den dortigen Machthabern in eine äußerst problematische Position bringen. Auch im Rahmen der Gründungsvollversammlung des ÖRK, wo sich die Sprengkraft des Kalten Krieges exemplarisch in der Hromádka-Dulles-Auseinandersetzung zeigte, wurde »Europa« vor diesem Hintergrund nicht explizit thematisiert – auch nicht innerhalb der von der KKIA vorbereiteten vierten Sektion über »Die Kirche und die internationale Unordnung«.

Trotzdem konnten die weiteren Entwicklungen in Europa nicht ignoriert werden. So hatte sich nach der »Flaute der europäischen Idee«¹⁵⁰ 1945/46 ab 1947 eine breite, zahllose lokale, nationale und internationale Verbände umfassende Europabewegung gebildet. Proeuropäische Gruppierungen erzielten mit ihrem Eintreten für eine europäische Föderation eine große

147 Vgl. ausführlich zur ökumenischen Menschenrechtspolitik im Zusammenhang mit der Gründungszeit der Vereinten Nationen: John Nurser, *The »Ecumenical Movement« Churches, »Global Order«, and Human Rights: 1938–1948*, in: *Human Rights Quarterly* 25 (2003), H. 4, S. 841–881.

148 Vgl. Frederick Nolde, *Ökumenisches Handeln in internationalen Angelegenheiten*, in: Fey, *GÖB 1948–1968*, S. 344–375, hier S. 350.

149 Vgl. Greschat, *Der Protestantismus und die Entstehung*, S. 38f.

150 Niess, *Die europäische Idee*, S. 47.

öffentliche Resonanz – vor allem die im Rahmen der im Dezember 1946 gegründeten links-föderalistischen »Union Européenne des Fédéralistes« (UEF) sowie die sich ein halbes Jahr später konstituierende konservative »United Europe Movement« (UEM). Die Höhepunkte dieser »Renaissance der europäischen Idee«¹⁵¹ waren der Haager Europa-Kongress im Mai 1948¹⁵² sowie der Zusammenschluss von UEF und UEM zur »Europabewegung« im Oktober desselben Jahres,¹⁵³ deren Bemühungen sich 1949 schließlich in der Etablierung des Europarates niederschlugen.¹⁵⁴

Insbesondere Visser 't Hooft blieb von all dem nicht unberührt. So setzte er sich um das Jahr 1950 in mehreren großen Europaaufsätzen und -reden nachhaltig für eine intensive ökumenische Auseinandersetzung mit der faktischen europäischen Einigung und dem allgemeinen Europadiskurs ein.¹⁵⁵ Auch plädierte er dafür, dass der einsetzende europäische Integrationsprozess – auch wenn dieser zunächst auf Westeuropa beschränkt blieb und damit Teil der Blockbildung des beginnenden Kalten Krieges war – bei aller gebotenen politischen Zurückhaltung konstruktiv von den Kirchen begleitet werden müsste. Zwar stand das Genfer Generalsekretariat des ÖRK selbst bereits mit herausragenden Protagonisten der Europabewegung in regelmäßigen Kontakt, vor allem mit dem Schweizer Denis de Rougement.¹⁵⁶ Dass die Mitgliedskirchen des ÖRK aber nicht auf die tiefgreifenden politischen Veränderungen in Europa reagierten, hielt er für ein Versäumnis.¹⁵⁷

So fragte er im März 1949 bei Marc Boegner an, ob dieser das Thema als einer der Präsidenten des ÖRK nicht gegenüber den westeuropäischen

151 Ebd., S. 51.

152 Vgl. ebd., S. 181–220.

153 Vgl. Lot h, *Der Weg nach Europa*, S. 52–60.

154 Vgl. ebd., S. 70–76.

155 Vgl. Visser 't Hooft, *The Regeneration of Europe* (in deutscher Übersetzung veröffentlicht als: W.A. Visser 't Hooft, *Die Wiedergeburt Europas*, in: *Der Christliche Student*, Januar 1950, S. 2–11; ders., *Wir rufen Europa. Der Christ zwischen den Nationen*, Vortrag bei einer Tagung der Wiederaufbau-Abteilung des Weltkirchenrates in Bex (Schweiz), 18. März 1949, abgedruckt in: *Die Stimme der Gemeinde* 9 (1949), S. 1–5; ders., *Europe – Survival or Renewal?*, in: Charles Leber (Hg.), *World Faith in Action*, Indianapolis, IN 1951, S. 73–96.

156 In den späten 1940er und den frühen 1950er Jahren korrespondierten Visser 't Hooft und der Schweizer regelmäßig, wobei es vor allem um die Beteiligung des ÖRK an den Veranstaltungen des 1950 von de Rougement gegründeten und auch in Genf angesiedelten »Centre Européen de la Culture« ging. Vgl. etwa: Denis de Rougement an W.A. Visser 't Hooft am 9. November 1949, AÖRK 42.11.05 /8.

157 »It has recently come home to me that the non-Roman European Churches are not doing their job in relation to the new situation which has arisen as a result of the very concrete political and economic moves to arrive at a federal organization of Western Europe. It is true that a number of leading men from our Churches have played a great part in this development, but they have not been backed up by their Churches as such. The result is that the voice of the Churches within the World Council is not heard on this platform. The Roman Catholics have been more active and shown much more direct interest.« W.A. Visser 't Hooft an Marc Boegner am 3. März 1949, AÖRK 42.0011.

Mitgliedern des Zentralkomitees zur Sprache bringen könnte. Dabei gelte es auch auszuloten, ob in diesem Zusammenhang irgendeine Form der europäischen »interchurch-cooperation« sinnvoll sei, wobei es sich allerdings nicht um den Aufbau eines »Western European Council of Churches« handeln dürfte – dies wäre wohl »too ambitious a scheme at present and might at the same time create the impression of the Church following the political development«.¹⁵⁸ Vielmehr hielt er es für denkbar, dass die europäischen Kirchen – ohne untereinander in irgendeiner institutionellen Form zusammenzukommen – eine einzelne, unabhängige Persönlichkeit benennen könnten, die als Verbindungsperson zu den entstehenden europäischen Institutionen agieren würde.¹⁵⁹ Boegner, der selbst in der französischen Europäischen Bewegung aktiv war, lehnte diese Vorschläge allerdings schon von sich aus ab. Er glaubte, bereits die Entsendung eines unabhängigen ökumenischen Repräsentanten könne als Anerkennung des westeuropäischen Integrationsprozesses von Seiten des ÖRK und damit als politische Positionierung verstanden werden.¹⁶⁰

Visser 't Hooft fand sich damit jedoch nicht ab. Drei Jahre später startete er ÖRK-intern erneut eine Initiative, diesmal für eine – vom ÖRK unabhängige – ökumenische Vertretung beim neugegründeten Europarat. Eine solche wäre nicht nur deshalb wichtig, weil in Straßburg auch unmittelbar die Kirchen betreffende Themen verhandelt würden. Vielmehr gelte es auch zu verhindern, »que les catholiques romains, qui sont fortement représentés à Strasbourg, exercent une influence trop grande sur les affaires européennes.«¹⁶¹ Auch in diesem Fall konnte jedoch keine Einigung erzielt werden.

3.3.2 Die Ökumenische Kommission für europäische Zusammenarbeit

Visser 't Hooft war jedoch auch auf einer anderen Ebene tätig. Unabhängig von Kontakt- und Repräsentationsfragen war er der Überzeugung, dass sich die europäischen Kirchen selbst *inhaltlich* mit »Europa« und der europäischen

158 W. A. Visser 't Hooft an Marc Boegner am 3. März 1949, AÖRK 42.0011. Eine Kopie dieses und des nächsten Briefes ging unter anderem auch an de Rougement, den Visser 't Hooft über diese ÖRK-internen Überlegungen auf dem Laufenden halten wollte.

159 W. A. Visser 't Hooft an Marc Boegner am 17. März 1949, AÖRK 42.0011.

160 »D'aucune manière nous ne devons avoir l'air de soutenir une conception politique particulière ou de prendre une attitude qui accroîtrait a notre égard la dédiance des Eglises qui sont de l'autre côté de la muraille.« Marc Boegner an W. A. Visser 't Hooft am 14. März 1949, AÖRK 42.0011.

161 W. A. Visser 't Hooft an Marc Boegner am 13. Oktober 1952, AÖRK, 42.0011.

Integration auseinandersetzen müssten.¹⁶² Da diese den sich vollziehenden wirtschaftlichen und politischen Einigungsbemühungen jedoch in der Tat »eher reserviert, wenn nicht sogar gleichgültig gegenüberstanden«,¹⁶³ förderte er 1950 die Gründung der »Ökumenischen Kommission für europäische Zusammenarbeit« (ÖKEZ),¹⁶⁴ einer Organisation, in der Wissenschaftler und Politiker verschiedener Nationalitäten, Konfessionen und politischer Überzeugungen¹⁶⁵ zusammenkommen sollten, um Fragen der europäischen Einigung und den möglichen Beitrag der protestantischen Kirchen und der Ökumene hierzu zu erörtern. Eine klare Positionierung der Kirchen, so der Niederländer 1951 in einem kurzen Profil der neugegründeten ÖKEZ, sei für den Erfolg des europäischen Einigungsprozesses schließlich unverzichtbar:

[An] important approach to the problems of Europe is made by the Ecumenical Commission for European Co-operation. During the war years the Christians in the resistance movements had given a good deal of time and thought to the working out of plans for European federation. And it is remarkable that a considerable number of the pioneers for European co-operation in the governmental and nongovernmental organizations set up for this purpose are men who are rooted in the life of the Church. But the churches as such had been slow in giving their members any lead in this matter. The Ecumenical Commission for European Co-operation, which is composed of politicians and economists, now seeks to define what specific message the churches should convey. For it is very clear that there will be no progress toward greater unity in Europe unless spiritual forces are released which will overcome the psychology of fear, of self-seeking and of mere conservatism that still dominates the political negotiations.¹⁶⁶

162 In Bezug auf die von ihm geforderte Vertretung beim Europarat hatte er schon 1949 in einer internen Aussprache nach seiner Rede vor der Wiederaufbau-Abteilung des ÖRK gefragt: »Was haben wir hier zu tun? Sind wir uns selbst so klar, dass wir hier wirklich unsere Stimme erheben können? Viele gute Kräfte sind am Werk. Die Laiengruppen und die Akademien in Deutschland, in Frankreich, in Bossey usw. Aber die Zeit ist kurz, und wir müssen noch härter arbeiten als zuvor«, in: Kurze Wiedergabe der Hauptgedanken des Vortrages von Dr. Visser 't Hooft über Europa in Bex am 18. März 1949, 7 Seiten (masch.), S. 6, EZA 6/7321.

163 Gr eschat, *Die christliche Mitgift Europas*, S. 153.

164 Vgl. zur Rolle Visser 't Hoofts im Gründungsprozess der ÖKEZ: ders., *Christliche Verantwortung für Europa*, S. 59f.; Leust ean, *The Ecumenical Movement*, S. 25f.

165 Den Vorsitz der Gruppe übernahm zunächst der französische Politiker und Wirtschaftswissenschaftler André Philip, sein Stellvertreter war der Jurist und enge Freund Visser 't Hoofts Connie L. Patijn. Viele Teilnehmer der ersten Sitzungen stiegen später auf nationaler oder europäischer Ebene in höchste politische Positionen auf, etwa Jean Rey (von 1967 bis 1970 erster Präsident der gemeinsamen Kommission der drei Europäischen Gemeinschaften), Gustav Heinemann (von 1969 bis 1974 Bundespräsident der Bundesrepublik Deutschland) oder Max Kohnstamm (von 1952 bis 1957 Generalsekretär der Hohen Behörde der EGKS). Vgl. zu den im Laufe der Jahre wechselnden Teilnehmern: Leust ean, *The Ecumenical Movement*, S. 26f.

166 Visser 't Hooft, *Europe – Survival or Renewal?*, S. 86.

Die Gruppe unterstützte grundsätzlich den westeuropäischen Integrationsprozess und verstand sich insofern – zumindest aus der Perspektive der großen Mehrheit der bei den einzelnen Treffen Teilnehmenden – als eine dezidiert westliche Organisation,¹⁶⁷ was nicht selten als unzulässige politische Parteinahme bewertet wurde. So kritisierte Pierre Maury auf einer Sitzung der ÖKEZ im Frühjahr 1953 in Paris, dass sich die Kommission für ihn als eine politische Partei darstelle, die Christen »aufgrund ähnlicher politischer Überzeugungen« zusammenbrächte, und nicht »aufgrund ihrer gemeinsamen Zugehörigkeit zur Kirche«.¹⁶⁸ Trotz solcher mitunter vehement ausgetragener Differenzen war die Gruppe zumindest anfangs sehr produktiv. In den ersten Jahren kam sie halbjährlich zusammen und veröffentlichte als Ergebnis ihrer Beratungen jeweils ihr Bulletin *Europäische Entscheidungsfragen*, in dem Aufsätze und Reden der Mitglieder sowie Sitzungsprotokolle veröffentlicht wurden.¹⁶⁹ Ende März 1953 zog Visser 't Hooft ein positives Zwischenfazit der Kommissionsarbeit. Ihr Verdienst sei es, dass sie viele angesehene und einflussreiche Persönlichkeiten überhaupt miteinander ins Gespräch bringe und dabei Vertrauen aufgebaut werden könne – vor allem zwischen Deutschen und Franzosen, aber auch zwischen den verschiedenen politischen Lagern, was für die Zukunft der ökumenischen Bewegung von herausragender Bedeutung sei.¹⁷⁰

Vom Selbstverständnis her war die ÖKEZ von anderen Organisationen unabhängig, weshalb Visser 't Hooft als Generalsekretär des ÖRK kein ordentliches Mitglied war. Dennoch hatte er nicht nur die Gründung der Kommission mit angestoßen, sondern nahm – zusammen mit Mitgliedern der KKIA – auch an mehreren Sitzungen als Gast teil. Darüber hinaus gehörte der deutsche Pfarrer Paul Albrecht als Sekretär der ÖKEZ gleichzeitig der Studienabteilung des ÖRK an – eine Arbeitsteilung, die vom ÖRK-Zentralausschuss offiziell genehmigt werden musste, trotzdem vielerorts für beträchtliche Verwirrung sorgte¹⁷¹ und 1953 zu einer Umbenennung der Kommission in »Arbeitsgemeinschaft Christliche Verantwortung für Europäische Zusammenarbeit« führte, um die Distanz zum Genfer ÖRK auch im Namen deutlicher herauszustreichen.

167 Vgl. Greschat, *Christliche Verantwortung für Europa*, S. 73.

168 Vgl. das Protokoll der Sitzung in: *Europäische Entscheidungsfragen*, Nr. 2, 08.06.1953, S. 15–30, hier S. 26, AÖRK CCIA-Europe, 1948–1964.

169 Ein vollständiger Satz aller Ausgaben befindet sich im Genfer Archiv des ÖRK: AÖRK CCIA-Europe, 1948–1964.

170 W. A. Visser 't Hooft an Professor F. M. van Asbeck am 25. März 1953, AÖRK CCIA-Europe, 1948–1964.

171 So fragte der bayerische Landesbischof Hans Meiser im Mai 1952 bei Visser 't Hooft an, wie denn die postulierte Unabhängigkeit der neuen Kommission zu verstehen sei, wenn Kommentare über die Sitzungsberichte an die Genfer Adresse des ÖRK gerichtet werden sollten. Vgl. Hans Meiser an W. A. Visser 't Hooft am 6. Mai 1952, AÖRK 42.0055.

Ein ständiges Problem war zudem das Verhältnis der Kommission zu den Kirchen. Von Beginn an war intensiv um die Mitarbeit der einzelnen Kirchenleitungen geworben worden. Dennoch hielten sich diese auf Distanz, was auch bei Visser 't Hooft auf Unverständnis stieß. Auf seine Anregung hin¹⁷² verfasste die Gruppe infolgedessen im November 1953 die kurze Denkschrift »The Future of Europe and the Responsibility of the Churches«, in der die protestantischen Kirchen Westeuropas angehalten wurden, über die Landesgrenzen hinweg enger zusammenzuarbeiten, um auf Grundlage dieser Kooperation die europäische Integration konstruktiv mit einer christlichen Perspektive begleiten zu können.¹⁷³ Obwohl der Text in vielen evangelischen Zeitschriften und Blättern veröffentlicht wurde, blieb die Resonanz darauf insgesamt gering.¹⁷⁴

Ab Mitte der 1950er Jahre traf sich die Gruppe zunehmend unregelmäßiger. Die Tatsache, dass sie weiterhin weder mit der ökumenischen Bewegung noch mit den europäischen Kirchen offizielle Beziehungen unterhielt, war bis zum Schluss ein Gegenstand ständiger Selbstbespiegelungen und trug nicht zu einer stärkeren Öffentlichkeitswirksamkeit bei. Nachdem Mitte der 1960er Jahre noch einmal der zaghafte Versuch gemacht wurde, die Kommission wiederzubeleben, löste sie sich 1966 schließlich offiziell auf.¹⁷⁵

Eine Bilanz der Arbeit der Kommission fällt vor diesem Hintergrund gemischt aus. Ihre Stärke war es, dass sie viele sowohl christlich engagierte als auch politisch aktive Persönlichkeiten unterschiedlicher nationaler und politischer Provenienz überhaupt miteinander ins Gespräch brachte – und als

172 Vgl. Gr eschat, *Die christliche Mitgift Europas*, S. 153.

173 *The Future of Europe and the Responsibility of the Churches*, published by the Committee on the Christian Responsibility for European Cooperation, Geneva 1954, AÖRK CCIA-Europe, 1948–1964.

174 Vgl. Gr eschat, *Die christliche Mitgift Europas*, S. 153.

175 Vgl. zum Niedergang der Gruppe: ders., *Christliche Verantwortung für Europa*, S. 81–85. Aus der ÖKEZ ging insbesondere auf Initiative von Connie L. Patijn eine neue Gruppe hervor, die »Christliche Arbeitsgemeinschaft für Europäische Einheit« (»Christian Study Group for European Unity«), die die Arbeit der ÖKEZ fortsetzen sollte. Auch sie hatte jedoch von Anfang an mit organisatorischen und finanziellen Schwierigkeiten zu kämpfen und löste sich schließlich 1974 auf. Vgl. ebd., S. 85–90. Grund dafür war nicht zuletzt die Tatsache, dass sich in Brüssel weitere Gruppierungen formiert hatten, die zwar mit der ÖKEZ personell vernetzt waren, aber eben auch in Teilen einen ähnlichen Aufgabenzuschnitt hatten. So war 1959 die »Ecumenical Group in Brussels« (ab 1964 mit eigenem Büro und daher umbenannt in: »Ecumenical Centre in Brussels«) gegründet worden, die sich aus Pfarrern, Gemeindegliedern und vor allem protestantischen Beamten der europäischen Behörden zusammensetzte und in regelmäßigen Abständen ebenfalls Fragen der europäischen Integration aus christlicher Perspektive diskutierte (vgl. Leustean, *The Ecumenical Movement*, S. 118–124). Darüber hinaus existierte in Brüssel ab 1964 ein weiteres Gremium, »The Consultative Committee of Churches for the European Communities« (CCCEC), in dem sich Kirchenvertreter aus den sechs Ländern der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) zusammenfanden, um die Entwicklung des europäischen Integrationsprozesses in Brüssel zu beobachten und den Kirchen darüber Bericht zu erstatten (vgl. ebd., S. 113–118).

Ergebnis in den *Europäischen Entscheidungsfragen* oft präzise Analysen der sozialen und politischen Situation Europas liefern konnte. Auf der anderen Seite hatte sie so gut wie keinen Einfluss auf die Kirchen – die erhoffte ökumenische Mobilisierung zur Unterstützung der europäischen Einigung blieb aus. Welche konkreten Folgerungen sich zudem aus den Überlegungen der Gruppe für die Kirchen ergaben, was sich hinter der oft geforderten Schaffung eines »geistlichen Fundaments für Europa« verbarg und wie sich die christliche Verantwortung für ein vereintes Europa theologisch begründen ließ, blieb, so das Fazit Martin Greschats, in der Regel ziemlich vage.¹⁷⁶

3.3.3 Die Konferenz Europäischer Kirchen

Einen anderen Ansatz verfolgten einzelne ökumenisch engagierte Kirchenvertreter aus Westdeutschland und den Niederlanden. Ernst Wilm, Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen, Heinrich Held, Präses der rheinischen Kirche, Heinz Kloppenburg, Oberkirchenrat der Evangelischen Kirche von Oldenburg, sowie Egbert Emmen, Generalsekretär der Niederländischen Reformierten Kirche, versuchten ab 1954/55, einen Dialog zwischen Kirchenführern aus Ost und West in Gang zu bringen – Anstrengungen, aus denen später die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) erwachsen sollte.¹⁷⁷ Das Unternehmen war auch in Abgrenzung zum ÖRK konzipiert, dem die Initiatoren »eine Vermischung des Evangeliums [...] mit westlichen und insbesondere amerikanischen Zielsetzungen und Idealen«¹⁷⁸ vorwarfen. Obwohl Visser 't Hooft eine stärkere Zusammenarbeit der europäischen Kirchen auch über den Eisernen Vorhang hinweg prinzipiell entschieden befürwortete, stand er der Initiative vor diesem Hintergrund zunächst ablehnend gegenüber. Zu deren ersten Sondierungstagung im Mai 1957 in Liselund (Dänemark) schickte der ÖRK keine eigenen Beobachter – nicht zuletzt, weil Visser 't Hooft das Vorgehen auch auf rein praktischer Ebene für unausgegoren und dilettantisch geplant hielt. Konkret lehnte er sowohl den Zeitpunkt wie auch die Zusammensetzung des ersten geplanten Treffens gegenüber Emmen ab, denn bei einer solchen Unternehmung sollten möglichst alle maßgeblichen europäischen Kirchen und Akteure beteiligt sein. Ferner äußerte er Bedenken angesichts der Tatsache, dass die Vertreter der Ostkirchen die Genehmigung der jeweiligen Staatsführung bräuchten, um

176 Vgl. Greschat, *Christliche Verantwortung für Europa*, S. 61, 65f.

177 Vgl. ders., *Der Protestantismus und die Entstehung*, S. 68–81.

178 Ders., *Ökumenisches Handeln der Kirchen in Zeiten des Kalten Krieges*, in: *Ökumenische Rundschau* 49 (2000), S. 7–25, hier S. 17.

an internationalen Tagungen teilzunehmen, weshalb die Möglichkeit eines ideologiefreien Dialogs mitnichten gegeben sei.¹⁷⁹

Von den rund 60 Teilnehmern, die vor allem aus Westeuropa, aber eben auch aus Ungarn, der Tschechoslowakei sowie der Sowjetunion kamen, wurde das Treffen hingegen als Erfolg betrachtet. Allein die Begegnung und das Gespräch mit Glaubensbrüdern von der anderen Seite des Eisernen Vorhanges seien den Aufwand wert gewesen.¹⁸⁰ Für den ÖRK konnte es vor diesem Hintergrund nicht mehr um Abgrenzung von der neuen Gruppe, sondern um den Aufbau konstruktiver Beziehungen gehen. Zwei Jahre später, als die Folgekonferenz in deutlich repräsentativerer Zusammensetzung in Nyborg (Dänemark) stattfand, nahm Visser 't Hooft in seiner Funktion als ÖRK-Generalsekretär nicht nur teil,¹⁸¹ sondern hielt auch eine viel beachtete Rede über die Chancen und Risiken einer regionalen europäischen Kirchenkonferenz. Mit einer Organisation wie der KEK könne die ökumenische Zusammenarbeit von Kirchen, die nicht dem ÖRK angehörten, gesichert werden. Zudem sei es in diesem Rahmen möglich, gemeinsame, regional-spezifische Erfahrungen und Probleme zu erörtern.¹⁸² Gleichzeitig warnte er davor, dass die weltweite ökumenische Arbeit nicht vernachlässigt und eine kontinentale Kooperation – gerade in Europa – nicht zur Absicherung einer spezifischen regionalen Machtstellung genutzt werden dürfe. Auch dürfe die Gefahr einer »ökumenischen Überorganisation« mit einhergehenden personellen und finanziellen Überlastungen der Kirchen nicht unterschätzt werden.¹⁸³ Überhaupt war er zunächst sehr darauf bedacht, dass sowohl der ÖRK, den er repräsentierte, als auch er als Person nicht mit den Entschlüssen der KEK identifiziert würden.¹⁸⁴

Dennoch entwickelte sich zwischen dem ÖRK und der KEK in den darauffolgenden Jahren ein intensives Kooperationsverhältnis. Visser 't Hooft blieb mit den Verantwortlichen der KEK in regelmäßigem Austausch und

179 W. A. Visser 't Hooft an Egbert Emmen am 24. Januar 1957, AÖRK 42.0026.

180 Vgl. Gr eschat, *Die christliche Mitgift Europas*, S. 156.

181 Vorausgegangen waren jedoch langwierige Verhandlungen, die unter anderem eine Neubesetzung der Führungsspitze der neuen Organisation zur Folge hatten. Vgl. ebd., S. 155f.

182 Vgl. W. A. Visser 't Hooft, *Die Bedeutung der regionalen kirchlichen Zusammenarbeit für die ökumenische Bewegung*. Vortrag in Nyborg, Januar 1959, 5 Seiten masch., S. 1, AÖRK 994.2.17.

183 Vgl. ebd., S. 2.

184 Vor der Konferenz 1959 schrieb er an den Ratsvorsitzenden der EKD, Otto Dibelius: »Ich bin wohl eingeladen, um als Gast in Nyborg anwesend zu sein, und werde auch hingehen, weil die Entwicklung der europäischen Zusammenarbeit auch für den Weltrat wichtig ist. Ich werde aber in keiner Weise Verantwortung tragen wollen für die Entscheidungen, die dort getroffen werden. Denn der Weltrat muss in diesen Dingen ebenso seine Freiheit behalten, wie auch die europäischen Kirchen ihre Freiheit behalten.« W. A. Visser 't Hooft an Otto Dibelius am 25. November 1958, AÖRK 42.00.24.

trat auf zwei weiteren Konferenzen als Redner auf.¹⁸⁵ Diese Kooperation stieß vielerorts in Osteuropa, aber auch bei einzelnen westeuropäischen Ökumenikern, die im ÖRK im Kern nach wie vor eine westliche Organisation sahen und infolgedessen eine Vereinnahmung der KEK durch die Genfer Organisation befürchteten, auf scharfe Kritik.¹⁸⁶ Der Versuch, mit der 1958 in Prag gegründeten Christlichen Friedenskonferenz (CFK) eine weitere ökumenische Organisation aufzubauen, die die KEK in Osteuropa überflüssig machen sollte, scheiterte jedoch.¹⁸⁷ An der zweiten Konferenz in Nyborg 1960 nahmen erneut viele Vertreter östlicher Kirchen teil, inklusive der ROK. Offenbar erhofften sich die Machthaber im Osten, auf diese Weise ihren Einfluss innerhalb der neuen Organisation geltend machen zu können.¹⁸⁸ Zur Folge hatte dies allerdings auch, dass es bei den weiteren Versammlungen der 1964 schließlich offiziell ins Leben gerufenen KEK häufig zu scharfen inhaltlichen Auseinandersetzungen zwischen den Kirchenführern aus Ost und West kam, weshalb die entsprechenden Resolutionen nicht selten durch »Kompromissformeln mit durchaus widersprüchlichem Charakter«¹⁸⁹ gekennzeichnet waren. Fragen der *politischen* Einigung (West-)Europas waren dabei ohnehin von vornherein ausgespart und blieben auch noch bis lange nach dem Fall des Eisernen Vorhanges weitestgehend tabu.

3.4 Zwischenfazit

Blickt man auf die gesamte Zeitspanne der rund vier Jahrzehnte zwischen der Stockholmer Weltkirchenkonferenz 1925 und dem Ausscheiden Visser 't Hoofts aus dem Amt des ÖRK-Generalsekretärs 1966, so zeigt sich eine wechselhafte, insgesamt jedoch begrenzte Auseinandersetzung der internationalen Ökumene mit der politischen Option »Europa«. Zunächst, in den 1920er und 1930er Jahren, war diese hier nahezu kein Thema. Weder wurden die breiten Europadebatten der Zwischenkriegszeit rezipiert, noch wurden die von »Stockholm« an diskutierten Problemstellungen – Einschränkung

185 Vgl. W.A. Visser 't Hooft, Zusammen leben. Eröffnungsansprache vor der 4. Konferenz Europäischer Kirchen (Nyborg IV), abgedruckt in: Amt und Gemeinde 15 (1964), H. 10, S. 65f.; ders., Dienen und Versöhnen als Aufgaben der Kirchen Europas, in: Evangelische Welt 21 (1967), H. 20, S. 590–594.

186 Im Westen war es insbesondere der öffentlich sehr präsente Heinz Kloppenburg, der die Annäherung der KEK an den ÖRK als – aus seiner Sicht – »westlicher« Organisation verurteilte. Vgl. Gr eschat, Die christliche Mitgift Europas, S. 156; ders., Ökumenisches Handeln, S. 18.

187 Vgl. zur CFK und zu deren Verhältnis zum ÖRK und der KEK: Gerhard Lindemann, »Sauerartig im Kreis der gesamtchristlichen Ökumene«. Das Verhältnis zwischen der Christlichen Friedenskonferenz und dem Ökumenischen Rat der Kirchen, in: Besier u.a., Nationaler Protestantismus, S. 653–932.

188 Vgl. Gr eschat, Ökumenisches Handeln, S. 18f.

189 Ebd., S. 20.

der nationalen Souveränität, Etablierung einer internationalen Rechtsordnung und durchsetzungsfähiger supranationaler Organisationen – auf Europa hin konkretisiert. Das änderte sich erst 1939, nicht zuletzt weil Europa durch den beginnenden Krieg für die Kirchen und die in der ökumenischen Bewegung engagierten Christen praktisch erfahrbar wurde – durch gegenseitige, grenzüberschreitende Solidarität, durch die gemeinsame Erfahrung der Terrorherrschaft des NS-Regimes, dessen antichristlichen Nihilismus man als eine existentielle Bedrohung für ein Europa des Rechts und der Freiheit und damit auch der freien Religionsausübung, der Kirchen und des Christentums begriff, und schließlich auch durch die Konfrontation mit dem rassistisch begründeten und auf eine deutsche Hegemonialstellung abzielenden Europa-modell des Nationalsozialismus.

Dem ein alternatives Modell entgegenzustellen, entwickelte sich während des Krieges schnell zu einem Hauptanliegen der von Genf aus gesteuerten ökumenischen Studienarbeit zum Thema der »internationalen Ordnung«. Kirchen, Studiengruppen und einzelne engagierte Christen auf beiden Seiten des politischen, ideologischen und militärischen Frontverlaufes erstellten eine Vielzahl von Erklärungen, Memoranden und Stellungnahmen, die innerhalb der ökumenischen Arena weithin rezipiert und diskutiert wurden. Bei allen Versuchen, im Rahmen dieses transnationalen Europadiskurses ein Mindestmaß an Konvergenz herzustellen, kam es jedoch immer mehr zu einem Bruch zwischen der Genfer Zentrale des PKÖRK, die den kontinentaleuropäischen Kirchen und nicht zuletzt auch den verschiedenen europäischen Widerstandsgruppen eine Stimme verleihen wollte, und den anglo-amerikanischen Mitgliedskirchen des sich in der Gründung befindenden Weltkirchenrates. Das Ziel der Etablierung einer europäischen Föderation war zwar weitgehend konsensual, trat in England und den USA jedoch zunehmend hinter die Option eines globalen Ordnungsrahmens und der Festigung der britisch-amerikanischen Achse zurück. Zudem konnte man sich hier eine europäische Föderation nur in starker ideologischer, wirtschaftlicher und politischer Anlehnung an den angloamerikanischen Raum vorstellen, wohingegen man auf dem Kontinent für einen radikalen Neuanfang plädierte, der nicht von außen aufgezwungen oder auch nur gesteuert werden dürfe, sondern von Europa selbst ausgehen müsse, wobei auch Deutschland in der neu aufzubauenden europäischen Ordnung seinen Platz haben müsse. Dahinter stand das Bestreben, Europa von vornherein im Geist der Versöhnung wiederaufzubauen und nicht mit einem »Siegfried« oder einem »zweiten Versailles« zu belasten.

Das Scheitern in diesen Bemühungen sowie die generelle Enttäuschung über die politische Wirkungslosigkeit des ökumenischen Europadiskurses der ersten Hälfte der 1940er-Jahre führten dazu, dass an diesen in der unmittelbaren Nachkriegszeit von Genf aus nicht wieder angeknüpft wurde.

Auch später fand von Seiten des ÖRK aufgrund von dessen dezidiert universaler Ausrichtung so gut wie keine inhaltliche Auseinandersetzung mit der Frage der europäischen Einheit und dem beginnenden europäischen Integrationsprozess statt. Vielmehr verlagerte sich die ökumenische Beschäftigung mit Europa auf die Ebene einzelner unabhängiger Initiativen, die – wie im Blick auf die ÖKEZ und die KEK geschildert – vom ÖRK freilich gefördert beziehungsweise kritisch-konstruktiv begleitet wurden.

Visser 't Hooft spielte dabei, wie schon während des Europadiskurses in den Kriegsjahren, eine zentrale Rolle. In der Entstehungsphase des ÖRK hatte er es sich zur Aufgabe gemacht, die unterschiedlichen, innerhalb der internationalen Ökumene zirkulierenden Vorstellungen einer auf christlichen Werten beruhenden internationalen Ordnung – und dabei eben nicht zuletzt von einem politisch geeinten Europa – zu bündeln und zu koordinieren. Dass er die entsprechenden Debatten dabei nicht unbeträchtlich beeinflusste und lenkte, konnte nicht ausbleiben und war auch durchaus in seinem Sinn. Umgekehrt waren seine Europavorstellungen stets geprägt von seinem ökumenischen Umfeld wie auch den Erfordernissen seiner ökumenischen Ämter.

4. Die Europavorstellungen von Visser 't Hooft im Kontext der internationalen Ökumene

4.1 Europa im Geschichtsbild Visser 't Hoofts

Als Generalsekretär des CSW war es eine zentrale Aufgabe Visser 't Hoofts, den studentischen Mitgliedern eine gemeinsame christliche Haltung gegenüber den vorherrschenden geistigen und theologischen Strömungen ihrer Zeit zu vermitteln. In vielen Aufsätzen und Reden, aber auch in Schulungsmaterialien für Jugendleiter der einzelnen nationalen Studentenorganisationen versuchte er seit Ende der 1920er Jahre, den Aufstieg der modernen Massenideologien vor dem Hintergrund einer spezifischen historischen Deutung begreifbar zu machen. Obgleich sich der CSW als globale Organisation auch an Studenten der so genannten jungen Kirchen insbesondere in Asien und Afrika zu richten hatte, war es vor allem die von ihm als Niedergang empfundene Entwicklung Europas, der seine besondere Aufmerksamkeit galt. Seine Ausgangsfrage war dabei stets, wie sich das Christentum in einer modernen Welt behaupten könne, in der totalitäre Ideologien und »politische Religionen« zu einer existentiellen Bedrohung für die Kirchen geworden waren. Eine Antwort darauf könne nur auf Grundlage einer genauen Kenntnis der Vergangenheit gegeben werden, weshalb er der historischen Unterweisung der Studenten eine zentrale Bedeutung beimaß.¹

4.1.1 Das Mittelalter als historischer Ort der christlichen Einheit

In allen Texten, in denen sich Visser 't Hooft in den 1920/1930er Jahren der europäischen Geschichte widmete, nahm das Mittelalter eine zentrale Funktion ein. Als die dem postulierten europäischen Verfallsprozess vorgelagerte historische Epoche war sie die Vergleichs- und Kontrastierungsebene, durch die der Niedergang der darauf folgenden Jahrhunderte und die fundamentale Krise der europäischen Moderne verständlich gemacht werden konnte:

1 So kritisierte er 1936 die »vague unhistorical attitude« innerhalb der christlichen Studentebewegung: »When I say unhistorical I mean failure to understand at what particular point in history we stand, from what point you have to start in order to accomplish anything.« W. A. Visser 't Hooft, *The Christian Situation Today*, Address Given at Oberlin College, Ohio, September 7, 1936, 5 pages typescript, S. 1, AÖRK, 994.2.05.

Um die gegenwärtige europäische Kultur zu verstehen, muß man sie mit der Kultur des Mittelalters vergleichen. Man kann das innerste Wesen des Lebens von heute nicht erfassen, ohne gefragt zu haben: »Was war das Leben des Mittelalters?«²

Mit dieser Haltung stand er keineswegs allein: Bereits innerhalb des breiten ökumenischen Diskurses, der in den Jahren vor der Oxforder Weltkirchenkonferenz 1937 über die Ursachen des Totalitarismus und dessen Bedeutung für die Situation der Kirchen und des Christentums geführt wurde, war der argumentative Rückgriff auf das Mittelalter ein gängiges rhetorisches Mittel, um der Zersplitterung Europas in ideologisch aufgeladene Nationalstaaten christlich grundierte Alternativkonzepte entgegenzusetzen.³ In Oxford selbst, so Dagmar Pöpping, ist das »Geschichtsbild von einem ehemals politisch und religiös im mittelalterlichen Corpus Christianum geeinten Abendland«⁴ schließlich von prägender Bedeutung für den Versuch gewesen, eine gemeinsame Sozialethik für die Neuordnung Europas zu formulieren. Viel diskutiert⁵ wurde dabei insbesondere das Buch »The making of Europe«⁶ des englischen Historikers und Privatgelehrten Christopher Dawson,⁷ das Visser 't Hooft noch knapp zwanzig Jahre später in einer Rede ausführlich zitieren sollte.⁸ Auch an der ökumenischen Studiendiskussion während des Zweiten Weltkrieges über die Zukunft Europas war Dawson als Mitglied der PAG mit einem wiederum stark das Mittelalter bemühenen Beitrag beteiligt.⁹

Die durch die Oxforder Weltkirchenkonferenz verstärkte Konjunktur der Mittelalter-Thematik spiegelte sich in den 1940er Jahren in zahlreichen Äußerungen Visser 't Hoofts wider. Diese waren zudem stark von seinen engen Bindungen nach Deutschland, namentlich zu Dietrich Bonhoeffer, geprägt, dessen in dieser Zeit entstandene »Ethik«¹⁰ ihn, wie er gut dreißig

2 Ders., Das Christentum im modernen Leben, in: *Jugend in aller Welt* 5 (1929), S. 116–118, hier S. 116f.

3 Vor allem in England, in den dortigen Studiengruppen sowie der vierteljährlich erscheinenden Zeitschrift *Christendom*, in der Visser 't Hooft auch publizierte, war der argumentative Rückgriff auf ein präindividualistisches und präkapitalistisches Mittelalter in den 1930er Jahren sehr en vogue. Vgl. Nurser, *For all Peoples*, S. 18f.

4 Pöpping, *Abendland*, S. 238.

5 Vgl. ebd., S. 229.

6 Christopher Dawson, *The Making of Europe. An Introduction to the History of European Unity*, London 1932 [deutsch: *Die Gestaltung des Abendlandes*, Leipzig 1935].

7 Vgl. dazu: Brigitte Leucht, Christopher Dawson (1889–1970), in: Heinz Duchhardt u.a. (Hg.), *Europa-Historiker*, Bd. 2, Göttingen 2001, S. 211–230.

8 Vgl. W.A. Visser 't Hooft, Das Christentum als gestaltende Kraft Europas, Address at Handelshochschule St. Gallen, 29. April 1958, 9 pages typescript, S. 3, AÖRK 994.2.16.

9 Dabei handelte es sich um ein Memorandum aus dem Frühjahr 1940, betitelt »The Threat to Christendom«. AÖRK 301.009.

10 Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, hg. von Ilse Tödt u.a., München 1992.

Jahre später explizit betonte,¹¹ nachhaltig beeinflusst hat – nicht zuletzt durch die Abschnitte, in denen Bonhoeffer die »abendländische Einheit« des Corpus Christianum als eine positive historische Formation beschreibt.¹² Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden Visser 't Hoofts Verweise auf das Mittelalter als positiver Referenzrahmen sporadischer und vor allem dann bemüht, wenn es darum ging, das christliche historische Erbe Europas angesichts des von ihm als zu einseitig wirtschaftsorientiert empfundenen europäischen Integrationsprozesses zu betonen. Den konkreten Thesen, die er schon vor 1945 im Rahmen seiner Mittelalter-Analysen aufgestellt hatte, blieb er jedoch auch dann noch im Wesentlichen treu, wie sich überhaupt für den gesamten Untersuchungszeitraum eine starke Kontinuität in seinem Geschichtsbild konstatieren lässt.

Die gängige Charakterisierung des Mittelalters als eine von Engstirnigkeit und Ignoranz geprägte Epoche – oft unter dem Signum vom »dunklen Zeitalter« zusammengefasst – lehnte Visser 't Hooft ab. Dieses Urteil sei geprägt von der Mentalität und den Vorurteilen der Moderne. Ein angemessenes Verständnis der Vergangenheit könne nur erreicht werden, wenn man – Ranke folgend – anerkennen würde, dass das Mittelalter so »unmittelbar zu Gott« sei wie jede andere Epoche auch.¹³ Nicht die eigenen, sondern die zeitgenössischen Grundannahmen müssten als Beurteilungsmaßstab herangezogen werden. So werde deutlich, auf welche fundamentale Weise sich die Epoche von anderen unterscheide:

The Medieval man is one whose general attitude to life is as far from the typical modern Westerner as the inner life of the savage tribes of pre-Christian days in Europe is far from the typical medieval Christian.¹⁴

Das zentrale Merkmal jener Jahrhunderte zwischen vorchristlicher Zeit und Moderne sei die spezifisch mittelalterliche Einheitskultur gewesen. Diese habe auf der von allen Menschen geteilten Überzeugung basiert, »that the goal of life is not man himself but a reality outside, namely god«.¹⁵ Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus stellte die Grundlage des menschlichen Zusammenlebens dar, und da deren Verkündigung als Aufgabe der

11 Auf die Frage, welche zehn Bücher seine Berufsauffassung und seine Weltanschauung am stärksten geprägt hätten, nannte er 1963 unter anderem Bonhoeffers »Ethik«. Vgl. W. A. Visser 't Hooft, Answer to Question: What Books did most Shape your Vocational Attitude and your Philosophy of Life?, in: The Christian Century, May 1, 1963, S. 583.

12 Vgl. Bonhoeffer, Ethik, vor allem das Kapitel »Erbe und Verfall«, S. 93–125; vgl. dazu auch: Zeilstra, European Unity, S. 289–293.

13 Vgl. W. A. Visser 't Hooft, Christianity and Modern Thought, Series of Lectures at YMCA Training course 1930, 43 pages typescript, S. 2, AÖRK, 994.2.02.

14 Ebd., S. 1.

15 Ders., The Humanitarian Cul de Sac, in: The World's Youth 5 (1929), S. 124f., hier S. 124.

Kirche zufiel, sei diese nicht nur im Alltag der Menschen, sondern in allen Lebensbereichen allgegenwärtig gewesen, in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, aber etwa auch in der Wissenschaft, wo die Theologie als Basis allen Denkens fungierte und alle wissenschaftliche Erkenntnis deduktiv aus dem Wort Gottes abgeleitet werden konnte.

Die Konsequenz dieser überragenden Stellung der Kirche war die Verschmelzung von weltlicher Ordnung und Christentum im mittelalterlichen *Corpus Christianum*.¹⁶ Als Epochenbegriff bezeichne dieser Ausdruck den geschichtlichen Abschnitt, »in dem massgebende Vertreter der weltlichen Menschheit die Kirche öffentlich anerkannten, und die Kirche die Welt als eine getaufte und christliche ansah«.¹⁷ Die drei Hauptthesen, auf denen das *Corpus Christianum* für Visser 't Hooft beruhte, seien die, »dass die Kirche das (anfangende) Königreich Gottes auf Erden ist, dass zu ihr (in potentia) die ganze Menschheit gehört, und dass sie entweder direkte oder indirekte Macht über die weltliche Ordnung hat«.¹⁸ Das Christentum habe sich in diesem historischen Kontext mit keinen Anfechtungen auseinandersetzen müssen – »es gab wohl einen Kampf zur Verwirklichung des Christentums, aber keinen zu seiner Verteidigung«.¹⁹ Es schien zwar so, dass die großen Kämpfe zwischen päpstlicher und weltlicher Macht von Anhängern und Gegnern der Idee des *Corpus Christianum* ausgefochten worden seien; in Wirklichkeit habe es sich dabei aber lediglich um die jeweilige Stellung dieser Mächte innerhalb des *Corpus Christianum* als eines Ganzen gehandelt, das für sich genommen nicht in Frage gestellt wurde.²⁰ Die Kirche brachte damit im Mittelalter erstmals in seiner Geschichte die Einheit des europäischen Kontinents hervor. Dies geschah durch Etablierung einer alle Lebensbereiche durchdringenden einheitlichen christlichen *Kultur*, einer einheitlichen christlichen *Zivilisation*.²¹

The Church has rendered considerable services to humanity. It has been the great educator of the Western nations and has powerfully contributed to the birth and conservation of Western civilization. It has given shape to moral life; it has focused spiritual

16 Zur Geschichte des Ende des 19. Jahrhunderts entwickelten Begriffs des »Corpus Christianum« und der bis ins erste Drittel des 20. Jahrhunderts andauernden Kontroverse um ihn vgl. Oskar Köhler, Art. *Corpus Christianum*, in: TRE 8 (1976), S. 206–216.

17 W. A. Visser 't Hooft, Die ethische Wirklichkeit und die Funktion der Kirche, Entwurf eines einleitenden Memorandums, Studienabteilung des ÖRK, April 1941, 29 Seiten masch., S. 9, AÖRK 994.2.08.

18 Ebd., S. 13.

19 Ders., Das Christentum im modernen Leben, S. 117.

20 Vgl. ders., Die ethische Wirklichkeit und die Funktion der Kirche, S. 10.

21 Den Kultur- und den Zivilisationsbegriff verwendet er in Bezug auf das Mittelalter weitgehend synonym.

life; it has given a soul to Europe. Without the Church neither the life of thought, nor of art, nor of politics could have arrived at the heights which it has reached in various stages of history.²²

Zwar habe auch die griechisch-römische Kultur »einen großen Beitrag« zur Herausbildung der westlichen Zivilisation geleistet.²³ Deren zentrale Charakteristika, die sie von »anderen Weltgegenden« unterscheidet, habe sie aber dem Christentum zu verdanken,²⁴ vor allem »die Gewissheit, dass der Mensch in einer sinnvollen Geschichte lebt, die zur Weltvollendung hinstrebt.«²⁵ Weiter heißt es bei ihm:

Dass diese kleine Halbinsel eine so grosse [sic] Rolle in der Weltgeschichte gespielt hat, ist darauf zurückzuführen, dass den Europäern ein Glaube gegeben wurde an den einen Gott, der uns eine geschichtliche Existenz gibt, [...] indem er uns aufruft Diener zu werden seines Reiches, das Ziel und Ende der Geschichte ist.²⁶

In diesem auf dem Glauben an einen persönlichen Gott beruhenden Geschichtsverständnis sieht Visser 't Hooft die Ursache für die spezifische »westliche Dynamik« – im Unterschied zur pantheistisch geprägten »östlichen Statik«.²⁷ Eben jene Dynamik habe im Mittelalter eine »neue Lebenshaltung« hervorgebracht, die zuerst und in erster Linie von Augustinus theologisch geprägt worden sei.²⁸ Es verwundere daher nicht, »dass einer der Gründer Europas, Karl der Grosse, sich immer wieder aus Augustinus vorlesen liess.«²⁹ Im Karolingerreich sah Visser 't Hooft – den frühen Jacob

22 W. A. Visser 't Hooft, *The Task of the Christian Community in the World Today*, in: *Student World* 33 (1940), H. 1, S. 75–86, hier S. 75.

23 Vgl. ders., *Das Christentum als gestaltende Kraft Europas*, S. 3.

24 Da es in der Gegenwart keinen »christlichen« Westen mehr gebe, sollte man eigentlich auch nicht mehr vom »Westen« als solchem sprechen: »That there is no longer a Christian West means in fact that there is no longer a West. The West which represented an at least partially unified and coherent common culture or tradition, shared in by the nations of Europe and America, has ceased to be.« Ders., *None Other Gods* (1937), S. 157.

25 Ders., *Das Christentum als gestaltende Kraft Europas*, S. 3.

26 Ebd.

27 Ders., *Aufruhr um Gott in der Völkerwelt*, S. 124f.

28 »Noch Marcus Aurelius sagte: »die nach uns kommen werden, werden nichts Neues sehen«. Aber das letzte Buch der Bibel schliesst [sic] [...] mit dem Gotteswort: »Sehe, ich mache alle Dinge neu«. [...] Wie sehr dadurch eine neue Dynamik gegeben ist, wird deutlich, wenn Augustin sein grosses [sic] Werk über die Stadt Gottes schreibt. Rom ist verwüstet worden von Alarich. Die Römer waren verzweifelt. Man rechnete die Geschichte »ab urbe conditi« von der Gründung Roms. Was blieb, wenn Rom verloren war? Augustin bietet ihnen ein neues Verständnis der Geschichte. [...] Ihr Zentrum ist aber nicht eine Stadt, sondern ein Heiland. Man muss nicht sagen: »ab urbe conditi«, sondern: »Anno domini.« Ders., *Das Christentum als gestaltende Kraft Europas*, S. 3f.

29 Ebd., S. 4.

Burckhardt zitierend – den »Ursprung der europäischen Einheit«, in Karl Martell den »Stifter einer neuen abendländischen Christenheit«,³⁰ da sich die christliche Lebenshaltung zu dieser Zeit erstmals auch im weltlichen Bereich manifestiert habe. In der Beziehung zwischen Europa und der Kirche war das Mittelalter für Visser 't Hooft insofern die »Epoche einer ehelichen Einheit« (»Period of Marriage«), wobei allerdings die Kirche genauso starken Einflüssen unterlag wie der weltliche Raum:

It is true that the Church moulded Europe. But it is also true that in moulding Europe it was itself transformed. [...] It founded a civilization in which the human and the divine elements were so mingled that there followed a great spiritual confusion.³¹

Hierin liege der Kern der – in seinen Worten – großen »europäischen Tragödie«: Europa verdanke seine Existenz der Kirche, aber »after subduing the world, the Church was itself subdued by the world«. ³² Diese wechselseitige Durchdringung habe dazu geführt, dass »der Geist Roms, der Geist des Gesetzeskodex und des Institutionalismus, dieser weltliche und der Gegenwart zugewandte Geist [...] in Wettbewerb mit dem Heiligen Geist [tritt]«. ³³ So hörte das Volk der Kirche auf, ein wirklich neues Volk zu sein: »Das Volk Gottes nimmt eine Gestalt an wie die anderen Völker.« ³⁴ Visser 't Hoofts Mittelalterbild war demnach keineswegs einseitig idealisierend – im Gegenteil. Zwar äußerte er vielfach Bewunderung für die spezifische Kultur der mittelalterlichen Einheitsgesellschaft, für diese »marvelously integrated world« [...], »so unified as we have never seen it again«. ³⁵ Auf der anderen Seite sah er die Ursachen für den Niedergang der mittelalterlichen Welt schon in der Zeit selbst begründet. Indem die Kirchenführer durch die Versuchung der Macht korrumpierbar geworden seien, konnten die Kirchen ihrer einheitsstiftenden Funktion nicht mehr gerecht werden. ³⁶

30 Ebd., S. 5. Er verweist auf Aussagen von Jacob Burckhardt aus dem Jahr 1840. Gemeint ist Jacob Burckhardts früheste Schrift »Carl Martell«, siehe: Jacob Burckhardt, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 8: Kleine Schriften, hg. von Mikkel Mangold/Marc Sieber, München 2004, S. 45–184.

31 Visser 't Hooft, *The Church and Europe*, S. 196f.

32 Ebd., S. 197.

33 Ders., *Das Volk und die Völker*. Auszug aus einer Vortragsreihe über »Not und Größe der Kirche« im Jugendlager in Vaumarcus, 1942, in: *Die ganze Kirche*, S. 135–147, hier S. 141. Die Vortragsreihe wurde später als Monographie veröffentlicht: W.A. Visser 't Hooft, *Not und Größe der Kirche* (1943), Übersetzung aus dem Französischen, München 1949.

34 Ders., *Das Volk und die Völker*, S. 141.

35 Ders., *The Christian Situation Today*, S. 1.

36 »It [The church, J.S.] did not prove what St. Augustine had wanted it to be: the builder of the City of God on earth. Its power was bought at too big a price – at the cost of its inner moral and spiritual strength. Instead of giving leadership it gave an example of selfishness and greed.« Ders., *Christianity and Modern Thought*, S. 3.

Unter Übertragung der modernen Unterscheidung von Kirche, Staat und Gesellschaft auf das Mittelalter war es in erster Linie das Staat-Kirche-Verhältnis dieser Epoche, das für Visser 't Hooft eine Heranziehung des mittelalterlichen *Corpus Christianum* als positiven Maßstab für die Gegenwart unmöglich machte. Ein simples Zurück zum Mittelalter sei daher die falsche Antwort auf die Krisensituation des 20. Jahrhunderts. Schon 1931 stellt er sich die Frage: »Gibt es einen Weg zurück zum Gott des Abendlandes?«, und zumindest »im Sinne einer Repristinatio« – etwa einer Renaissance des Mittelalters – sei dieser Weg verschlossen: »Gott und Vergangenheit gehören nicht zusammen.«³⁷ Angesichts des Chaos, der nationalen Zersplitterung und damit der »internationalen Anarchie« der Gegenwart sei das Einheitsmodell des *Corpus Christianum* für viele Christen nun zwar wieder ein erstrebenswertes Ideal. Es müsse aber konstatiert werden,

que nous ne pourrions pas accepter cet idéal sur la base de la Bible. Et même si cet idéal pouvait être le nôtre, pour le moment il semble irréalisable. [...] Nous sommes forcés de reconnaître que cet idéal ne peut être réalisé [sic] qu'en sacrifiant la pureté de la foi chrétienne, qu'aujourd'hui en tout cas il est inatteignable.³⁸

Auch hinsichtlich der Stellung des Individuums könne das Mittelalter keinen Vorbildcharakter einnehmen, denn die mittelalterliche Welt, »die einzige wirkliche ›christliche Welt‹, die jemals existiert hat, beruhte auf Zwang«.³⁹ Den Menschen habe es nicht frei gestanden, ihre eigene Weltanschauung zu wählen, geschweige denn ihre Vernunft zu gebrauchen: Der Einzelne sei in einem großen Ganzen, im Kollektiv der Gläubigen aufgegangen. Visser 't Hooft verwendet auch hierfür den Begriff der »Masse«, unterscheidet aber zwischen den modernen Massen, die aus Konglomerationen selbstbewusster Individuen bestünden, und den vormodernen »undifferentiated, grey, patient, swarming masses, with great collective ideals and passions«.⁴⁰ Den modernen Freiheitsbegriff auf das Mittelalter zu übertragen und die mittelalterlichen Menschen als »unfrei« zu bezeichnen, lehnt er daher ab, denn die Menschen konnten und wollten sich gar nicht als autonome Individuen begreifen, sondern nur als Teil eines größeren Kollektivs:

37 Ders., *Der Gott und die Götter des Abendlandes*, 1930, 13 Seiten masch., S. 11, AÖRK 994.2.03.

38 Ders., *La base chrétienne de notre action internationale*, S. 6.

39 Ders., *Pluralismus – Chance oder Gefahr?* Rede im Rahmen eines Symposiums in der Cornell University (USA), 1965, in: *Die ganze Kirche*, S. 18–38, hier S. 26.

40 Ders., *The Editor's Travel Diary*, in: *The Student World* 27 (1934), H. 2, S. 176–181, hier S. 177.

It does not enter the mind of the typical medievalist to work out a conception of life or a standard for behaviour which would be purely his own. His membership of a greater whole, not his individual character is the thing which interests him.⁴¹

Auf die heutige Welt übertragen, stellte sich für ihn aber die Frage, ob die Verteidiger einer am Mittelalter orientierten christlichen Gesellschaft wirklich wollten, »daß der Staat [wieder] als ›defensor fidei‹ handelt« – oder ob sie eine andere Methode gefunden hätten, »um innerhalb der voraussehbaren Zukunft eine pluralistische Gesellschaft in ein integriertes ›Corpus Christianum‹ umzuwandeln«.⁴²

Für Visser 't Hooft selber stand 1965, kurz vor Ende seiner Amtszeit beim ÖRK, als er sich in einer großen Rede mit der Rolle der Kirchen in der modernen, pluralistischen Welt auseinandersetzte, die Antwort fest: Die Kirche könne nicht mehr mit dem »Schutz [der] traditionellen, behaglichen Formen der ›christlichen Welt‹«⁴³ rechnen. Wege zurück zu einer solchen gebe es nicht. Vielmehr müsse sie »auf der stürmischen See der offenen Weltgesellschaft«⁴⁴ zu navigieren lernen. Der Gedanke, dass bereits das Mittelalter in vielerlei Hinsicht von Pluralität gekennzeichnet war – und nicht, wie von ihm dargestellt, von einer umfassenden politischen, gesellschaftlichen und religiösen Homogenität –, fand in seinen Überlegungen dagegen keinen Raum. Bei allen Fehlentwicklungen zeichnete er die Epoche vor allem in den Jahren der akuten Bedrohung der Kirchen durch den Nationalsozialismus als Idealtypus einer vorindividuellen, von verbindlichen kollektiven Glaubens- und Wertvorstellungen bestimmten Zeit, denn gerade in der von ihm postulierten sittlichen Einheit des Mittelalters sah er einen Orientierungspunkt für die Gegenwart mit ihrer »ethische[n] Gesetzlosigkeit«⁴⁵ im Gefolge des Aufstiegs moderner Ideologien und des totalitären Staates:

Das Einzelleben ist in ein grösseres Ganzes eingebettet, das eine führende Macht ausübt. Die menschlichen Beziehungen haben eine feste und klare Grundlage, mit der man rechnen kann. [...] Man braucht nicht ein blinder Bewunderer des Mittelalters [...] zu sein, um zu erkennen, wie ungeheuer wichtig diese Werte für das sittliche Leben sind. Gerade weil wir den grössten Teil dieser Werte verloren haben, sollten wir sie zu schätzen wissen.⁴⁶

41 Ders., *Christianity and Modern Thought*, S. 3.

42 Ders., *Pluralismus*, S. 26.

43 Ebd., S. 37.

44 Ebd.

45 Ders., *Die ethische Wirklichkeit und die Funktion der Kirche*, S. 10.

46 Ebd.

4.1.2 Das Europa der Moderne

4.1.2.1 Säkularisierung

Das Ende des Mittelalters wurde für Visser 't Hooft durch den Moment markiert, in dem sich der Mensch erstmals seiner selbst bewusst wurde und begann, aus dem mittelalterlichen Kollektiv auszubrechen. In seiner Epochen-einteilung begann damit die Renaissance, die die Geschichte Europas zu einer Geschichte der Emanzipation gemacht habe.⁴⁷ Wie bei dem von ihm rezipierten Jacob Burckhardt stand hinter diesem – weit verbreiteten und insofern nur begrenzt originellen – Renaissance-Bild⁴⁸ ein in sich geschlossenes Modell, das eine unaufhaltsame Kettenreaktion erklärt: »Die Entdeckung des Ichs und der Welt, daraus resultierend die Auflösung vorher verbindlicher Weltbilder, Subjektivierung als Folge objektivierender Welterforschung.«⁴⁹

Die Fokussierung auf die diesseitige Welt sowie die Konzentration auf das Individuum und dessen schrankenlose Weltentfaltung habe schließlich zur Infragestellung aller Autoritäten geführt, was nicht nur, aber doch in erster Linie die Kirche betraf.⁵⁰ Dabei glaubte selbst ein Papst wie Julius I., die neue Geistesströmung mit dem Glauben der Kirchen vereinbaren zu können – »without realizing that he was flirting with a movement which would undermine the whole faith of the apostolic church«.⁵¹

Indem mit der Renaissance ein Prozess der Ausdifferenzierung aller Lebensbereiche einsetzte, markierte sie das Ende der im gemeinsamen Glauben begründeten Einheit Europas: »Europe was no longer to be of one mind but a concert of very divergent voices.«⁵² Gleichzeitig zeichnet Visser 't Hooft sie als ein gesamteuropäisches Phänomen, als Geburtsstunde der modernen europäischen Zivilisation, deren zentrales Signum eben gerade die Pluralität der Weltanschauungen sein sollte. Auch dabei folgt er Burckhardt, der die Epoche folgenreich als Ursprung neuzeitlicher Individualität und Beginn der Moderne beschrieben hat.⁵³ Im Unterschied zu dem Schweizer Historiker, der das überschwängliche Bild einer kulturellen Glanzzeit zeichnete,

47 Vgl. ders., *Das Christentum im modernen Leben*, S. 117.

48 Von Burckhardt maßgeblich in seinem klassischen Werk über die italienische Renaissance vorgebracht: Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, hg. v. Konrad Hoffmann, Stuttgart¹¹1988.

49 Volker Reinhardt, *Die Renaissance in Italien. Geschichte und Kultur*, München 2002, S. 10.

50 Vgl. Visser 't Hooft, *Christianity in Modern Thought*, S. 4.

51 Ebd., S. 5.

52 Ebd.

53 Zu den Europavorstellungen Jacob Burckhardts vgl.: Georg Kreis, *Jacob Burckhardt (1818–1897)*, in: *Duchhardt u.a., Europa-Historiker*, Bd. 2, S. 101–120. Im Unterschied dazu betont die historische Forschung schon seit Langem die starken Kontinuitäten zwischen Mittelalter und Renaissance, wodurch das Burckhardtsche Bild von der Renaissance als Anbruch der Moderne entschieden relativiert wurde. Vgl. etwa: Jan Rohls, *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 2002, S. 243f.

kam Visser 't Hooft Anfang der 1930er Jahre jedoch zu einer zwiespältigen Bewertung der Renaissance. Deutlich wird das vor allem, wenn er ihr die Reformation als parallel – und in vielerlei Hinsicht im Gegensatz zur ihr – verlaufende Bewegung gegenüberstellt:

Both put man on his own feet. But the Renaissance does this in order to make men free. The Reformation does it to bind men more closely to God. Both declare the independence of the economic and political life from the direct supervision of the church. But the Renaissance does this in order to let these realms develop according to their own inner necessity (Machiavelli). The Reformation maintains that they must be used for the glory of God (Calvin). The Renaissance wants autonomy, the Reformation wants to declare God's kingship in a more effective way.⁵⁴

Abgesehen von der fragwürdigen diametralen Gegenüberstellung von Renaissance und Reformation⁵⁵ spiegelte sich in solchen Aussagen vor allem eine klar auf die Gegenwart hin ausgerichtete Perspektive in der historischen Betrachtungsweise wider. So sehr er der Renaissance an anderer Stelle als »bedeutende Bewegung« zu ihrem Recht verhelfen wollte,⁵⁶ war sie in seinen Augen als Ursprung der Säkularisierung und weitreichender Individualisierungsprozesse nicht nur der Anbruch der Moderne, sondern rückblickend auch für die Pathologien der Moderne maßgeblich mitverantwortlich, da diese schon in ihr angelegt waren. Diese Position war im direkten Umfeld Visser 't Hoofts innerhalb der ökumenischen Bewegung in den 1930er Jahren weit verbreitet und wurde unter anderem von seinem Mentor John Oldham bei mehreren Gelegenheiten wirkmächtig vertreten.⁵⁷ Auch der Schotte sah im materialistischen Individualismus der Gegenwart ein finales Erbe der Renaissance.⁵⁸ Ebenso argumentierten in England William Temple⁵⁹ und George Bell.⁶⁰

54 Visser 't Hooft, *Christianity in Modern Thought*, S. 6.

55 Vgl. zum Forschungsstand über den engen Zusammenhang von Renaissance-Humanismus und Reformation: Erich Meuthen, *Das 15. Jahrhundert*, München 42006, S. 186.

56 Vgl. Visser 't Hooft, *Christianity in Modern Thought*, S. 7.

57 Etwa im Rahmen einer von Visser 't Hooft organisierten Tagung der europäischen Führer des CSW, wo Oldham eine programmatische Rede mit dem Titel »The Dilemma of Western Civilization« hielt: John Oldham, *The Dilemma of Western Civilization*, in: *The Student World* 25 (1932), H. 3, S. 186–196. Auch in seiner 1934 veröffentlichten, die ökumenische Vorbereitungsarbeit zu »Oxford« einleitenden Monographie beschrieb Oldham die Renaissance als Beginn der Säkularisierung in Europa. Vgl. Oldham, *Kirche, Staat und Volk*.

58 Vgl. zur Wirkungsgeschichte von Oldhams diesbezüglicher Äußerungen Anfang der 1930er Jahre: Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene I*, S. 138–144.

59 Vgl. William Temple, *The Restoration of Christendom*, in: *Christendom I* (1935), S. 17–29, hier S. 17f.

60 Vgl. George Bell, *Christianity and World Order*, Harmondsworth 1940, S. 22–24.

Überhaupt waren historische Verfallsnarrative, die den Ursprung eines allgemeinen Niedergangs Europas am Beginn der frühen Neuzeit ansiedelten, in der Zwischenkriegszeit weit verbreitet. Insbesondere in katholischen Kreisen, und hier nicht zuletzt in Deutschland, versuchte man, unter Verweis auf ein abendländisches Mittelalter »katholische Ordnungsvorstellungen zu skizzieren und ihnen durch den Anstrich einer historischen Realität einen größeren Wirkungsanspruch zu verschaffen.«⁶¹ Auch hier wurde postuliert, dass die europäische Einheit in Gestalt einer organisch-subsidiär gegliederten und christlich ausgerichteten Ordnung in dieser Epoche verwirklicht war.⁶² Allerdings wurde die Ursache für den Niedergang eben jener Ordnung des »Christlichen Abendlandes« in aller Regel nicht in der Renaissance, sondern in der Glaubensspaltung im Gefolge der Reformation gesehen.⁶³ Dieser Sichtweise konnte sich Visser 't Hooft freilich nicht anschließen.

Die Reformation als Bewegung für »das Wieder-mächtig-werden Seines Wortes«⁶⁴ sah er uneingeschränkt positiv als »one of the great pillars of modern Europe«.⁶⁵ Als Maßstab und Orientierungspunkt sei sie auch für die Gegenwart von zentraler Bedeutung: »Today we are discovering that a return to the principles of the Reformation would be a great step forward for our own generation.«⁶⁶ Dabei wies er nachdrücklich zurück, dass der Protestantismus selbst zu den Individualisierungsprozessen der Moderne in einem negativen Sinne beigetragen haben könnte. Zwar sei es das zentrale Ziel der Reformation gewesen, »den Menschen von menschlichen Bindungen zu lösen« – aber nur, »um ihn stärker an Gott zu binden«.⁶⁷ Dass »dieser genuine Protestantismus« in den folgenden Jahrhunderten von vielen protestantischen Kirchen verraten worden sei, indem sie der »sterile[n] Freiheit« anhängen, »glauben zu dürfen, was sie wollen«, tue insofern nichts zur Sache: »Abusus non tollit usum.«⁶⁸ So wie niemand das Recht habe, den orthodoxen oder anglikanischen Sakramentalismus wegen seiner möglichen magischen Interpretation in Verruf zu bringen, habe niemand das Recht, den Protestantismus »wegen seiner möglichen Entartung zu willkürlichem Individualismus«⁶⁹ zu kritisieren. Jede Konfession habe ihre »besonderen Versuchungen und Fallgruben«. Aber nicht darauf sollte man sein Urteil gründen, sondern »auf

61 Conze, *Das Europa der Deutschen*, S. 35.

62 Vgl. ebd., S. 33.

63 Vgl. Dingel, *Der Abendlandgedanke*, S. 219–224.

64 Visser 't Hooft, *Aufbruch um Gott in der Völkerwelt*, S. 382.

65 Ders., *Christianity and Modern Thought*, S. 7.

66 Ebd.

67 Ders., *Nicht-römischer Katholizismus und Protestantismus*. Aus einer Reihe von Vorlesungen über den nicht-römischen Katholizismus an der Theologischen Fakultät Genf (1933), in: *Ökumenischer Aufbruch*, S. 245–258, hier S. 248.

68 Ebd., S. 248f.

69 Ebd., S. 249.

die tiefsten Intentionen, die wir bei [ihnen] vorfinden.«⁷⁰ Letztendlich sei die Kraft der Reformation jedoch schnell wieder erlahmt – »its force has been checked by later developments.«⁷¹ Die Welt habe der Versuchung nicht widerstehen können, »die christlichen Formen ohne den christlichen Inhalt haben zu wollen. [...] Christliche Moral, christliche Tradition, christliche Weltanschauung – das alles wollte man konservieren. Aber der christliche Glaube als persönliche Verbundenheit und Gehorsam schien überflüssig.«⁷²

Eine zentrale Rolle nimmt bei Visser 't Hooft in diesem Zusammenhang die Aufklärung ein, durch die der christliche Glaube immer mehr vom Glauben an die menschliche Vernunft abgelöst und damit auch ein neues »Verhältnis zwischen der Kirche und Europa« etabliert worden sei: Auf die mittelalterliche »Epoche ehelicher Einheit« folgte eine Epoche der Toleranz (»period of tolerance«):

Europe lives side by side with the Church. The great currents of thought and of life take small account of the Church. It is the time of »laissez faire, laissez aller«, and of a tolerance based on general indifference to things divine.⁷³

Die von der Aufklärung propagierte religiöse Toleranz – für sich genommen bei Visser 't Hooft ein positiver Wert⁷⁴ – habe schließlich in einer gesellschaftlich weitverbreiteten religiösen Indifferenz gemündet. Das Christentum sei unter einen allgemeinen und vernünftigen Begriff von Religion subsumiert worden, mit der Folge, dass die Wahrheitsfrage nicht mehr auf Grundlage der Offenbarung, sondern der Vernunft gestellt wurde – »there is [...] no question as to the truth of one religion as against another. They are all more or less true as they have all the basic ideas.«⁷⁵ Der in der Renaissance begonnene Säkularisierungsprozess habe sich so erheblich beschleunigt und schließlich alle Lebensbereiche erfasst: »It is denied that doctrinal religion as represented in the churches should have any say over the various realms of life.«⁷⁶

Mit dieser Vorstellung einer sich seit dem Beginn der Neuzeit stetig beschleunigenden Entchristlichung Europas griff Visser 't Hooft die seit Ende der 1920er Jahre innerhalb der ökumenischen Bewegung dominierende,

70 Ebd.

71 Ders., *Christianity and Modern Thought*, S. 7.

72 Ders., *Aufbruch um Gott in der Völkerwelt*, S. 382.

73 Ders., *The Church and Europe*, S. 198.

74 In Bezug auf das Denken der Aufklärung schreibt er: »This type of thought permeated the thought-life of Europe. It did some good (tolerance, etc.) but it did even more harm.« Ders., *Christianity and Modern Thought*, S. 8.

75 Ebd.

76 Ebd.

auf den Begriff der Säkularisierung⁷⁷ gebrachte Interpretationskategorie der Moderne auf. Das zentrale Datum für das Eindringen dieses Begriffs in den ökumenischen Diskurs war die Jerusalemer Weltmissionskonferenz 1928,⁷⁸ auf der »zum missionarischen Einsatz gegen eine von Gott gelöste Seinshaltung« aufgerufen wurde, »die mit dem Begriff des »secularism« belegt wurde.«⁷⁹ Wie Kurt Nowak für die deutschen Verhältnisse um 1930 dargestellt hat, wurde der Kampf gegen den Säkularismus von da an schon bald gleichermaßen als ein Kampf gegen Pluralismus und Liberalismus angesehen.⁸⁰ »Säkularismus« entwickelte sich zu einem Kampfbegriff, zu einer »Kampffarole gegen die moderne Gesellschaft«,⁸¹ durch den die konservative Kulturkritik theologisch überhöht und die Gegenwart »zum Entscheidungskampf gegen eine gottentfremdete Weltlichkeit«⁸² stilisiert wurde.

Unter diesen Vorzeichen gebrauchte auch Visser 't Hooft den Begriff seit den späten 1920er Jahren, wobei er »zwischen dem Prozeß der Säkularisierung und der Philosophie des Säkularismus«⁸³ unterschied. In Bezug auf ersteren nahm er immer wieder – in unterschiedlicher Intensität und analytischer Schärfe – die zentralen Varianten der Säkularisierungstheorie auf, die bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden und um 1900

77 Vgl. zur Begriffsgeschichte: Werner Conze/Hermann Zabel, Art. »Säkularisierung, Säkularisation«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe (GG). Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. v. Otto Brunner u.a., Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 789–829.

78 Vgl. zur Bedeutung der Weltmissionskonferenz 1928 in diesem Zusammenhang: Ulrich Barth, Art. »Säkularisierung I: Systematisch-theologisch«, in: *TRE* 29 (1998), S. 603–634, hier S. 606.

79 Kurt Nowak, *Zur protestantischen Säkularismus-Debatte um 1930*, in: *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 69 (1980), S. 37–51, hier S. 39f.

80 Vgl. ebd.

81 Barth, *Säkularisierung I*, S. 606.

82 Adolf Martin Ritter, *Orthodoxe Kirchen vor dem Modernisierungsschock? Ökumenische Gedanken zum Umgang mit der Aufklärung und ihren Folgen*, in: Bärbel Köhler (Hg.), *Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien. Festschrift für Gernot Wiesner zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden 1998, S. 285–296, hier S. 286.

83 Visser 't Hooft, *Pluralismus*, S. 19. Diese Unterscheidung nahm er explizit erst in den 1960er Jahren vor – implizit lag sie jedoch schon zuvor seinen Äußerungen zugrunde. In den 1960er Jahren begriff er Säkularisierung – wie etwa im Rahmen seiner Ansprache vor der vierten Vollversammlung der KEK 1964 – darüber hinaus als eine zwangsläufige Folge des christlichen Glaubens, als »ein[en] Prozess, der in Israel seinen Anfang nahm, danach vor allem in Europa weiterging und heute überall geschieht«. Ders., *Zusammen leben*, S. 65. Diese These formulierte er im Kontext der zeitgenössischen Säkularisierungsdebatte in enger sachlicher Nähe zum lutherischen Theologen und Mitbegründer der dialektischen Theologie Friedrich Gogarten, dem Ulrich Barth zufolge der Verdienst zukommt, die Säkularisierungsdebatte nach dem Zweiten Weltkrieg mit der terminologischen Unterscheidung von »Säkularisierung« und »Säkularismus« in seinem Buch »Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem« (Stuttgart 1953) neu angefacht zu haben. Gogarten argumentierte, dass der säkulare Charakter des neuzeitlichen Weltbildes dem biblischen Wirklichkeitsverständnis nicht entgegenstünde, sondern ihm vielmehr in genuiner Weise entspreche. Daran knüpfte Visser 't Hooft an, auch wenn er nicht explizit auf Gogarten verwies. Vgl. Barth, *Säkularisierung I*, S. 607f.

zur Beschreibung der westlichen Moderne systematisiert worden waren:⁸⁴ die Entzauberung der Welt, die Differenzierung der Religion von anderen Sphären sowie die Privatisierung der Religion.⁸⁵ All diese Prozesse hätten in Europa im Säkularismus gemündet, den er 1930, ein Jahr nach und auf einer Linie mit »Jerusalem« definierte als: »A mental attitude which seeks to account for experience and to react to it without any reference to God.« Ihr unmittelbares Ergebnis in Europa sei: »A Culture without God.«⁸⁶

Die Entstehung dieser »Kultur, die gänzlich frei vom Christentum ist«,⁸⁷ zeichnete er in den 1930er Jahren in einer Reihe von Publikationen für die Mitglieder der Christlichen Jugend- und Studentenbewegung nach, die er hinsichtlich der Herausforderung der Säkularisierung für das Christentum an vorderster Front stehen sah.⁸⁸ Dabei deklinierte er durch, was der Prozess der Säkularisierung für die einzelnen Lebensbereiche – etwa für Politik und Gesellschaft, für Pädagogik und Wissenschaft – bedeutete und wie sich dort jeweils der Säkularismus manifestierte.⁸⁹ Für alle gelte gleichermaßen, dass sie sich »von den Kräften des Christentums freimach[t]en«⁹⁰ und unter dem Banner des aufklärerischen Freiheitsbegriffes nach Autonomie strebten. Im Ergebnis stünde eine allgemeine Ausdifferenzierung – »sectionalization and disintegration«⁹¹ – der Lebensbereiche. Hätten die gotischen Kathedralen repräsentativ für die Einheitskultur des Mittelalters in Europa gestanden, sei die Zentralmetapher für diese neuzeitliche Entwicklung die moderne Stadt – »every house built for its own purpose. No unity and no direction or plan.«⁹² Auch mit dem Rückgriff auf solche Bilder waren diese Texte charakteristisch für den kulturpessimistisch geprägten Moderne-Diskurs

84 Vgl. Manuel Borzuta, Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne, in: *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010), S. 347–376, hier S. 347–350.

85 Vgl. zur Unterscheidung dieser verschiedenen Ausprägungen der Säkularisierungstheorie: José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, IL 1994.

86 Visser 't Hooft, *Christianity and Modern Thought*, S. 9.

87 Ders., *Das Christentum im modernen Leben*, S. 117.

88 »Heute hängt die Zukunft des Christentums weithin davon ab, ob wir Pfadfinder auf dem Gebiet christlichen Denkens haben werden. Man sehe nur, wie das Christentum auf allen Seiten von den stärksten Strömungen der modernen Kultur angegriffen wird. [...] Als Jugendbewegung haben wir vor unserem Gewissen die Pflicht, Pioniere zu sein. Lasst es uns sein auf dem Gebiet des christlichen Denkens, und lasst uns die Aufgabe nicht zu leicht nehmen!« Ebd., S. 116.

89 Am ausführlichsten ausgeführt in dem bereits zitierten Schulungsmaterial für Führungskräfte des CSW: Vgl. ders., *Christianity and Modern Thought*.

90 Ders., *Das Christentum im modernen Leben*, S. 116.

91 Ders., *The Christian Situation Today*, S. 2. Am Beispiel der Welt der Universitäten, der angesichts der Adressaten dieser Texte sein besonderes Augenmerk galt, versuchte er, diese aus seiner Sicht zersetzende Entwicklung regelmäßig zu verdeutlichen: »[The University] has not only become specialized, gone off into all sorts of new paths, but has gone completely away from any governing unit, anything which would hold it together.« Ebd.

92 Ders., *Christianity and Modern Thought*, S. 10.

der Zwischenkriegszeit,⁹³ den Visser 't Hooft kontinuierlich rezipierte.⁹⁴ Die moderne Stadt galt hier oft »als Verkörperung von Materialismus und Hedonismus, von Entfremdung und Dekadenz« und war so eine gängige Chiffre der konservativen Fortschritts- und Kulturkritik.⁹⁵

Indem Visser 't Hooft alle Pathologien der Moderne auf die fortschreitende Entmündigung des Christentums in der europäischen Neuzeit zurückführte, stellte der Säkularismus als Ergebnis dieses Prozesses für ihn den größten Feind des Christentums dar – »because it denies the very need of religion. [...] It makes the church look like an antiquity – like the lowest building in town.«⁹⁶ Gleichzeitig würde er das Christentum selbst im Innersten betreffen, denn wenn die Menschen in der allumfassenden Atmosphäre des Säkularismus noch an Kirche und Christentum festhielten, dann weniger, weil sie das ewige Heil suchten, als aus bürgerlicher Wohlanständigkeit.⁹⁷ So habe sich die abendländische Kultur im 18. und 19. Jahrhundert immer gründlicher von der Herrschaft Gottes befreit. Zwar sei eine »christliche Formenwelt«⁹⁸ aufrechterhalten worden, indem vorgegeben wurde, etwa an christlicher Tradition und Moral festhalten zu wollen. Innerlich hätten die Menschen aber längst mit Gott abgeschlossen. Das Signum des »bürgerlichen Zeitalters« sei insofern die »innere Leere der sogenannten christlichen Kultur«, mithin die »religiöse Heuchelei«.⁹⁹

Aus diesem Grund sei, wie er an mehreren Stellen betonte, die Charakterisierung von Religion als »Opium fürs Volk« durch Karl Marx durchaus zutreffend.¹⁰⁰ Marx zöge nur die Konsequenzen »aus der Aufklärung, aus der bürgerlichen, autonomen, gottlosen und bindungslosen Haltung« und hätte dahingehend recht, als »die leere Formenwelt, in die die Kirchen verwickelt waren und zum Teil noch sind, eine einschläfernde Wirkung hat«.¹⁰¹ Der Blick von außen, von Nicht-Europäern auf Europa, würde dies bestätigen. Wenn

93 Vgl. Gunther Mai, *Europa 1918–1939. Mentalitäten, Lebensweisen, Politik zwischen den Weltkriegen*, Stuttgart 2001, S. 19–30.

94 So finden sich – um zwei Beispiele zu nennen – an mehreren Stellen in seinen Schriften direkte Verweise auf seinen Landsmann Johan Huizinga und dessen kulturkritisches Buch »Im Schatten von Morgen. Eine Diagnose des kulturellen Leidens unserer Zeit«. Etwa in: Visser 't Hooft, *None Other Gods* (1937), S. 134f. (Johan Huizinga, *Im Schatten von Morgen. Eine Diagnose des kulturellen Leidens unserer Zeit*, Bern 1935). Auch auf Oswald Spenglers geschichtsphilosophisches Hauptwerk »Der Untergang des Abendlandes« verwies er mehrfach, auch wenn er dabei stets nur den Titel schlagwortartig anführte. Etwa in: Visser 't Hooft, *Le message de Karl Barth*, S. 92f. (Oswald Spengler, *Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Bd. 1: Wien 1918, Bd. 2: München 1922).

95 Vgl. Mai, *Europa*, S. 21.

96 Visser 't Hooft, *Christianity and Modern Thought*, S. 11.

97 Vgl. ebd.

98 Ders., *Aufruhr um Gott in der Völkerwelt*, S. 382.

99 Ebd.

100 Vgl. ebd., S. 383.

101 Ebd.

etwa der Vorsitzende des indischen Nationalkongresses Jawaharlal Nehru mit Blick auf die europäischen Verhältnisse in seiner Autobiographie¹⁰² betone, dass die organisierte Religion automatisch zu einer besitzstandswahrenden, reaktionären Macht degeneriere, stimme dies insofern, als die Kirchen in Europa genug Anschauungsmaterial böten, wie die christliche Offenbarung missbraucht werde, um irdischen Zwecken und weltlichen Motiven zu dienen.¹⁰³ Allgemein sei die neuzeitliche Situation in Europa geprägt von der Tatsache, dass »Religion« als ein auf den Menschen und seinen geschichtlich bedingten Erfahrungshorizont zentrierter Begriff den nicht greifbaren Begriff »Gott« zunehmend ersetzt habe.¹⁰⁴ Dabei weist Visser 't Hooft in seiner von Karl Barth geprägten, prononciert antihistorischen theologischen Weltsicht¹⁰⁵ alle zeitlichen Bezüge der christlichen Offenbarung zurück – Christus dürfe nicht säkularisiert werden. Genau dies sei aber die zentrale Tendenz der neuzeitlichen Moderne.¹⁰⁶

Vor diesem Hintergrund warf er in einer programmatischen Rede von 1937¹⁰⁷ die generelle Frage auf, inwieweit überhaupt noch von einem »christlichen Westen« gesprochen werden könne. Da die Befolgung der zentralen religiösen und moralischen Inhalte des Christentums in der Moderne bestenfalls der Aufrechterhaltung einer vagen christlichen Tradition gewichen sei, müsse diese Frage verneint werden.¹⁰⁸ Für die entfaltete Moderne habe das Christentum keine konstitutive Bedeutung mehr.¹⁰⁹ Zwar sei – so Visser 't Hooft 1931 – »unsere Moral, unsere Weltanschauung, unsere Wertung von Menschen und Dingen [...] noch immer tief durchdrungen vom Christentum«,¹¹⁰ mithin das Europa der Gegenwart immer noch von den

102 Visser 't Hooft verweist auf die Autobiographie des späteren indischen Ministerpräsidenten: Jawaharlal Nehru, *An Autobiography*, London 1936.

103 Vgl. Visser 't Hooft, *Aufbruch um Gott in der Völkerwelt*, S. 383.

104 »Why does modern man use the word ›God‹ as little as possible and the word ›religion‹ as much as possible? The transition has been so gradual that many do not even realize that there is a difference between the two. But that difference is, nevertheless, very real. For religion is a human affair: it has to do with our thoughts and feelings. But [...] God is precisely that one reality which is beyond us and which is not in our power or at our disposal.« Ders., *None Other Gods* (1937), S. 28.

105 Vgl. einordnend: Anselm Doering-Manteuffel, *Suchbewegungen in der Moderne. Religion im politischen Feld der Weimarer Republik*, in: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Grose/Kracht (Hg.), *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert*, Köln 2007, S. 175–202, hier S. 198f.

106 Vgl. Visser 't Hooft, *None Other Gods* (1937), S. 55–69.

107 Ders., *The Christian West. Speech at a S.C.M. Conference in Birmingham, March 1937*, 17 pages typescript, AÖRK. 994.2.05.

108 Vgl. ebd., S. 6–10.

109 Vgl. zur Einordnung dieser Position im Spannungsfeld von Christentum und Moderne: Franz-Xaver Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, S. 241–246.

110 Visser 't Hooft, *Gott und die Götter des Abendlandes*, S. 2.

Traditionsbeständen des christlichen Abendlandes geprägt. Diese seien aber weitgehend säkularisiert und könnten daher nun nicht mehr als einendes Fundament des Westens betrachtet werden. So habe etwa die westliche Vorstellung von bestimmten unveräußerlichen Grundrechten sowie der parlamentarischen Kontrolle staatlicher Macht ihre Wurzeln in christlichen Überzeugungen. »But since these convictions have been so largely secularized, and in the process of secularization have lost so much of their original content, it cannot be said that the West represents ›Christian Civilization‹.«¹¹¹ Gebe es aber keinen christlichen Westen mehr, würde die westliche Gemeinschaft als solche aufhören zu existieren:

That there is no longer a Christian West means in fact, that there is no longer a West. The West which represented an at least partially unified and coherent common culture or tradition, shared in by the nations of Europe and America, has ceased to be.¹¹²

4.1.2.2 Das Zeitalter der Ideologien: Die Ersatzreligionen der Menschen

Die Säkularisierung der westlichen Gesellschaften war für Visser 't Hooft Ende der 1920er und in den 1930er Jahren freilich nur ein »Übergangsstadium«,¹¹³ sah er sich doch innerhalb der christlichen Studentenbewegung mit dem Aufstieg neuer Bewegungen konfrontiert, deren pseudoreligiösen Charakter er in mehreren Reden und Vorträgen herauszuarbeiten versuchte:

[1931] hielt ich Referate über »Nationalismus als Religion« und »Gott und die Götter des Abendlandes«, in denen ich versuchte, den pseudoreligiösen Charakter der neuen Jugendbewegungen zu erfassen. [...] Ich war überzeugt, daß wir es mit neuen falschen Religionen zu tun hätten.¹¹⁴

Der Gedanke, dass der Säkularismus eine starke Gegenbewegung hervorgerufen habe, von der aber nicht das Christentum, sondern neuartige, dynamische und das Bedürfnis der Massen befriedigende Ersatzreligionen profitieren würden, war freilich in der ökumenischen Bewegung im Vorfeld der Oxforder Weltkirchenkonferenz weitgehend unumstritten.¹¹⁵ 1932 brachte ihn John Oldham im Rahmen einer von Visser 't Hooft organisierten Tagung des CSW auf den Punkt: »When men abandon their belief of God, they turn to the worship of false gods.«¹¹⁶

111 Ders., *Germany and the West*, S. 2.

112 Ders., *The Christian West*, S. 6.

113 Ders., *Gott und die Götter des Abendlandes*, S. 11.

114 Ders., *Die Welt*, S. 57.

115 Vgl. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene I*, S. 139–144.

116 Zitiert nach Clements, Oldham, S. 279.

Schon im 19. Jahrhundert sei diese Entwicklung Visser 't Hooft zufolge zu beobachten gewesen – »nach dem ersten Enthusiasmus des »ni Dieu, ni maître« der französischen Revolution, nach der Freude an der absoluten Freiheit des Liberalismus und Rationalismus«¹¹⁷ sei es zur Flucht in neue Religionen gekommen, etwa hin zu einem unbedingten Glauben an eine »Menschheits Erlösung durch Technik und Wirtschaft«,¹¹⁸ deren Dogma der Fortschritt gewesen sei, oder zur Anbetung eines »Gott des Lebens« – wobei freilich »nicht das Johanneische, ewige, sondern das naturhafte, dionysische Leben«¹¹⁹ gemeint war: »Von der Freud'schen Erlösung durch die Befreiung der Triebe bis zur Ueberbetonung [sic] der Körperkultur als Lebenserfüllung«¹²⁰ sei das Leben verherrlicht worden.

Die gegenwärtige Situation, so sein Urteil in einem zeitdiagnostischen Aufsatz von 1932, betitelt: »The Youth of 1927 and 1932«¹²¹, sei jedoch nochmal eine andere als im 19. Jahrhundert – und sogar noch als Mitte der 1920er Jahre, denn die Weltwirtschaftskrise deutete er als einen fundamentalen historischen Einschnitt, den er an der Atmosphäre innerhalb der christlichen Studentenbewegung festzumachen suchte. Noch wenige Jahre zuvor sei die allgemeine Situation in Europa von zumindest relativer Stabilität gekennzeichnet gewesen:

It seemed that at last European politics had arrived at an era of reconstruction. Stresemann and Briand were reconciling Germany and France over luncheons and dinner-parties. Capitalism seemed firmly entrenched. The various monetary systems had been stabilized. [...] The pessimistic prophecies of the decline of the West seemed to have been forgotten.¹²²

Nun, Anfang der 1930er Jahre, dominiere allenthalben eine »Psychologie der Krise«: Auf eine Atmosphäre der Erwartungen und Hoffnungen folgten Angst und Panik. Nicht Individualismus und Freiheit seien mittlerweile die zentralen Schlagwörter der Studenten, sondern Führung, Ergebenheit und Opferbereitschaft.¹²³ Auf der Suche nach Sinn, nach neuen Formen der Gemeinschaft, aber auch unter dem Eindruck akuter materieller Not und schwindenden Zukunftsaussichten würden diese als erste in die Massenbewegungen der »Pseudoreligionen« strömen, die im Kern Jugendbewegungen seien und mit ihrer Dynamik, ihrem Ganzheitlichkeitspostulat und ihren

117 Visser 't Hooft, *Gott und die Götter des Abendlandes*, S. 3f.

118 Ebd., S. 7.

119 Ebd.

120 Ebd.

121 Ders., *The Youth of 1927 and 1932*, in: *The World's Youth* 8 (1932), H. 3, S. 225–235.

122 Ebd., S. 226.

123 Vgl. ebd., S. 229.

Versöhnungs- und Errettungsvisionen etwas strukturell Neues darstellten – »only submission to authority and identification with a mass-movement seem adequate means for carrying on the struggle of life«. ¹²⁴

Der Begriff der »Masse« spielte für Visser 't Hooft in diesem Zusammenhang in den 1930er und 1940er Jahren eine zentrale Rolle. Auch hierin spiegelte sich seine Rezeption des zeitgenössischen Moderne-Diskurses wider, in dem die soziologische Kategorie der »Masse« als folgenreichstes Ergebnis der Moderne galt, als Folge und Ursache des modernen Desintegrationsprozesses. ¹²⁵ Nicht zuletzt in den deutschen Widerstandskreisen, zu denen er während des Krieges Kontakt hielt, spielte das Problem der Masse, und dementsprechend »die Entmassung der Massen« als Grundanliegen der hier vertretenen politischen Ordnungsvorstellungen, eine herausragende Rolle. ¹²⁶

Indem die Menschen »sich fortschreitend von [allen] gemeinsamen religiösen Überzeugungen und moralischen Maßstäben [sic] losgelöst [hatten]«, so Visser 't Hooft 1940 in seiner Analyse der Ursachen des erneuten Krieges in Europa, »kam es [...] zur Entstehung der ›Masse‹«. ¹²⁷ Diese verstand er als »Menschenansammlungen von Menschenwesen, die untereinander gänzlich unverbunden bleiben und die auch gegenüber jedem gemeinsamen Wert und Glauben beziehungslos geworden waren und deren geistige Existenz immer mehr zu einem ungeheuren Vakuum wurde«. ¹²⁸ Dieses Vakuum, die allgemein empfundene Sinnlosigkeit, habe die Massen empfänglich dafür gemacht, fast jeden Glauben anzunehmen, wenn er nur verspreche, die Leere auszufüllen – mehr noch als die wirtschaftliche Fragilität im Anschluss an die Weltwirtschaftskrise: »Even if unemployment [and] economic injustice [...] play a great role in the modern mass-movements, it remains true that it is the ›more-than-bread‹ in them that makes them so effective in capturing [...] the enthusiasm of the youth.« ¹²⁹

Den Hauptgrund für den Erfolg der Massenbewegungen sah Visser 't Hooft in deren jeweils erfolgreicher Aufbietung eines »Mythos« zur Bindung der Massen, wobei er mehrfach auf den französischen Sozialphilosophen Georges

124 Ders., *None Other Gods*, Address at Friends' House, London, February 7, 1936, in: *The Friend. The Quaker Weekly Journal* 94 (1936), S. 133–135, hier S. 133.

125 Vgl. Mai, *Europa*, S. 30f.

126 Die Bewältigung des Problems der Masse war ein leitender Gedanke in den Überlegungen des Kreisauer Kreises, über die Visser 't Hooft bis Ende 1943 durch Adam von Trott zu Solz auf dem Laufenden gehalten wurde. Auch in der »Bonhoeffer-Denkschrift« des Freiburger Kreises heißt es etwa: »Die Entmassung der Massen [...] wird vielmehr gerade die Hauptaufgabe alles politisch-sozialen Neuaufbaus sein müssen, soll das politisch-soziale Chaos unserer Zeit überwunden werden.« Bonhoeffer-Denkschrift, S. 703. Vgl. zur Massen-Thematik in diesem Dokument: Rüt her, *Der Widerstand* des 20. Juli, S. 202–208.

127 Visser 't Hooft, *Geistige Ursachen des misslungenen Friedens*, S. 4f.

128 Ebd., S. 5.

129 Ders., *None Other Gods* (1936), S. 133.

Sorel verwies, dessen Konzept »sozialer Mythen«¹³⁰ nicht nur ein stimmiges Erklärungsmodell für den Erfolg der modernen Bewegungen darstelle, sondern diese zum Teil auch hervorgebracht habe, indem es etwa von Lenin und Mussolini intensiv rezipiert worden sei.¹³¹ So werde etwa einem Staat, einer Rasse, einer Klasse oder einer Partei ein mythischer Charakter zugeschrieben, so dass im Ergebnis jeweils »the conscious deification of social and political goals«¹³² stehe, die bewusste Erzeugung von Ideologien zur Reintegration der desintegrierten Massen. Umgekehrt bestehe die Schwäche der liberalen Demokratien im säkularisierten Europa genau darin, dass sie einen solchen Mythos nicht aufbieten könnten und auch ansonsten auf keinen geistigen Grundlagen beruhten, weshalb sie nicht in der Lage seien, das von den Massen empfundene geistige Vakuum zu füllen.¹³³

Der religiöse Charakter der modernen Ideologien, die er wahlweise auch als »falsche Religionen«, »Ersatzreligionen« oder »Pseudoreligionen« bezeichnet, stand für ihn – auch beeinflusst durch die allgemeine ökumenische Diskussion in diesem Zusammenhang – außer Frage. Entsprechende Systematisierungen, wie sie Ende der 1930er Jahre etwa von Eric Voegelin mit dem Begriff der »politischen Religionen« vorgenommen wurden, scheint er allerdings nicht rezipiert zu haben.¹³⁴ Ihm ging es angesichts der konkreten Erfahrung des Kirchenkampfes in erster Linie um das Verhältnis der neuen Ideologien – namentlich des Nationalsozialismus – zum Christentum. Denn bei allen Gemeinsamkeiten unterschieden sich die neuen von den alten Religionen in zentralen Punkten – »because [...] they are consciously man-made conceptions of life, and [...] they claim to be valid, not as truth in the old sense of the word, but as a dynamic group action toward the desired political goal«.¹³⁵ So konstituiert stünden sie in direkter Konkurrenz zu den alten Religionen, könnten mithin auch als »Antireligionen« verstanden werden, da

130 Entwickelt vor allem im Hauptwerk: Georges Sorel, *Über die Gewalt* (1928). Mit einem Nachwort von George Lichtheim, Frankfurt a.M. 1981. Zu Sorels Philosophie und dessen Rezeptionsgeschichte vgl.: Hans Barth, *Masse und Mythos. Die Theorie der Gewalt: Georges Sorel*, Hamburg 1959.

131 »[...] that Georges Sorel formulated his theory of the necessity of a myth, that is a dynamic idea to which almost religious devotion is due. Lenin learned from him; and Mussolini was another of his disciples. Through these two, in various roundabout ways, the doctrine of this unofficial philosopher was spread to country after country.« Visser 't Hooft, *None Other Gods* (1936), S. 133f. Zur Bedeutung Sorels für die Ideologien des Faschismus, Bolschewismus und Nationalsozialismus – denn er wurde in der Tat von Lenin und Mussolini rezipiert – vgl. Barth, *Masse und Mythos*, S. 10–29.

132 Visser 't Hooft, *None Other Gods* (1936), S. 134.

133 Ders., *Geistige Ursachen des misslungenen Friedens*, S. 8f.

134 Eric Voegelin führte den Begriff der »Politischen Religionen« 1938 ein, indem er ihn zur Bezeichnung der kollektiven Massenbewegungen des Faschismus, des Nationalsozialismus und des Kommunismus verwandte. Vgl. Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, Wien 1938.

135 Visser 't Hooft, *None Other Gods* (1937), S. 109.

von ihnen ein auf Hegemonie ausgerichteter Geltungsanspruch ausginge, der auf politischer und gesellschaftlicher Ebene eine totalitäre Dimension annehmen könne.¹³⁶ Im Begriff des Totalitarismus fand Visser 't Hoofts Kritik der »neuen Religionen« insofern ihre entscheidende Zuspitzung.

Auch dahingehend war er in den 1930er und frühen 40er Jahren auf einer Linie mit der ökumenischen Diskussion über »Kirche, Volk und Staat«, dem Thema der Oxforder Weltkirchenkonferenz. Während der Begriff »Diktatur« hier nur selten verwandt wurde,¹³⁷ stand der Totalitarismus-Begriff, der sich im westlichen Sprachgebrauch ab Ende der 1920er Jahre als gemeinsames Kennzeichen des italienischen Faschismus, des deutschen Nationalsozialismus und der stalinistischen Sowjetunion durchsetzte,¹³⁸ im Vordergrund, wenn es darum ging, das Verhältnis der Kirchen und der Ökumene zu den neuen autoritären Regimen und insbesondere zu dem als dezidiert kirchenfeindlich begriffenen NS-Regime zu bestimmen.¹³⁹ Im totalitären Staat, so die Überzeugung, fanden die neuen ideologischen Systeme ihren politischen Ausdruck.¹⁴⁰ Dabei schloss die ökumenische Kritik am Totalitarismus den Aspekt der diktatorischen Herrschaftsausübung zwar durchaus mit ein. Im Kern richtete sie sich jedoch eben gegen die übergreifende Tendenz, Individuen wie auch die politischen und gesellschaftlichen Strukturen durch eine verpflichtende pseudoreligiöse Einheitsideologie zu formen und zu unterwerfen.

Für Visser 't Hooft waren zwei Eigenschaften charakteristisch für totalitäre Regime:

First, that all life should be dominated by one »ultimate« or »absolute« [...]; and, second, that this centre of reference does not depend for its validity on the subjective judgement of the individual but on its own existence as ultimate authority.¹⁴¹

Mit diesem Anspruch würden totalitäre Regime in letzter Konsequenz kirchenähnliche Züge annehmen: »Ideologien, die die Massen für sich einnehmen, verdrängen die Kirche und nehmen pseudokirchliche Formen an.«¹⁴²

136 Ebd.

137 Vgl. Konrad Raiser, Die Ökumene und der Widerstand gegen die Diktaturen, in: Garstrecki, Die Ökumene und der Widerstand, S. 22–31, hier S. 23.

138 Vgl. Hans Maier, »Totalitarismus« und »Politische Religionen«. Konzepte des Diktaturvergleichs, in: Eckhard Jesse (Hg.), Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Eine Bilanz der internationalen Forschung, Bonn 1999, S. 118–134, hier S. 120–123.

139 Vgl. Raiser, Die Ökumene und der Widerstand gegen die Diktaturen, S. 23.

140 Vgl. Oxford-Bericht, S. 118–123.

141 W.A. Visser 't Hooft, Totalitarian Christianity, in: The Student Movement, January 1935, S. 76–78, hier S. 76.

142 Ders., Not und Größe der Kirche, S. 7. Ähnlich John Oldhams Charakterisierung totalitärer Staaten in seinem Vorbereitungsband für »Oxford«: »Der totale Staat ist ein Staat, der den Menschen in der Ganzheit seines Seins mit Beschlag belegt, der seine eigene Autorität zur

So verstanden fungierte »Totalitarismus« als Komplementärbegriff zu dem 1928 in Jerusalem eingeführten »Säkularismus«. Beide standen für ein Interpretationsmodell der europäischen Geschichte, mit dem das »Ineinandergreifen von tiefgreifendem Zerfall und Versuchen totalitären Neuaufbaus«¹⁴³ begreiflich gemacht werden sollte. Die »Krise des Abendlandes«, die im Kontext von »Oxford« allenthalben beschworen wurde,¹⁴⁴ schien mit dem Aufkommen ideologisch fundierter totalitärer Regime an ihren Höhepunkt gelangt, denn die durch den Prozess der Säkularisierung verlorene Einheit Europas konnten diese nicht nur nicht wiederherstellen – im Gegenteil: Mit ihrer dezidiert antichristlichen und antikirchlichen Grunddisposition hätten sie die Auflösung der westlichen Zivilisation vollendet. Die Mythen, auf denen die ihnen zugrunde liegenden ideologischen Systeme beruhten, wirkten – so Visser 't Hooft – zwar »als Kraft der Vereinheitlichung unter [ihren] Anhängern, aber als Kraft der Zersetzung innerhalb der weiteren Gemeinschaft«.¹⁴⁵ Schon 1929 hatte er konstatiert: »Geht das Abendland wirklich unter, dann wegen seiner Götzen, seiner falschen ›Ideale‹.«¹⁴⁶ Im Juli 1940, unter dem Eindruck des Krieges und der militärischen Erfolge des NS-Regimes in Westeuropa, spezifizierte er diese Diagnose. In Bezug auf das Verhältnis zwischen Europa und der Kirche sei nach der Epoche der ehelichen Einheit und der Epoche der Toleranz »the period of rivalry« (»Die Epoche der Rivalität«) angebrochen:

Movements which seek to fill the entire life of a man, which seek integrally to revolutionize Europe, in brief, totalitarian movements, could never continue the policy of tolerance which was characteristic in the Europe of the 18th and 19th centuries. It is inevitable that they should become rivals to every Church that maintains its pretensions to speak in the name of a Master to whom was given all power in heaven and on earth.¹⁴⁷

Wegen dieser fundamentalen Rivalität, aufgrund derer der gegenwärtige Konflikt im Kern nicht militärischer oder ökonomischer, sondern geistiger Natur sei, suchte Visser 't Hooft ab dem Frühjahr 1940, als die Aggressionspolitik des NS-Regimes in Europa auch die ökumenische Bewegung in ihren

Quelle aller Autorität macht; [...] der allen seinen Bürgern eine bestimmte Weltanschauung aufzuzwingen sucht; und der bestrebt ist [...] einen bestimmten Menschentyp in Übereinstimmung mit seinem eigenen Verständnis von Sinn und Ziel menschlicher Existenz zu schaffen. Ein Staat, der solche Ansprüche erhebt, behauptet für sich selbst nicht nur Staat, sondern auch Kirche zu sein.« Ol dh am, Kirche, Staat und Volk, S. 2.

143 Oxford-Bericht, S. 118.

144 Vgl. Dejung, Die ökumenische Bewegung, S. 86–91.

145 Visser 't Hooft, Geistige Ursachen des misslungenen Friedens, S. 6.

146 Ders., Die Botschaft Karl Barths, in: Der Wegweiser 46 (1929), H. 2, S. 1.

147 Ders., The Church and Europe, S. 199.

Grundfesten bedrohte, seine Partner in der internationalen Ökumene davon zu überzeugen, dass die Kirchen nicht länger schweigen könnten. Diese sähen sich nun Bewegungen gegenüber, »which [no longer] merely desire to relativize the Christian faith, [...] but which would oust it altogether from the life of men«. ¹⁴⁸ Auch zu diesem Zeitpunkt bezog sich diese Diagnose eines umfassenden geistigen Konfliktes in Europa auf das Verhältnis der Kirchen sowohl zum Nationalsozialismus als auch zum Kommunismus – »both live out a fanatic faith which by its very nature cannot allow Christianity as a competitor«. ¹⁴⁹ Eine aggressive anti-christliche Grundhaltung sei mithin ein zentrales Merkmal der totalitaristischen Herrschaftsausübung wie auch der ihr zugrunde liegenden Ideologien.

Dennoch nahm er in seinen zeitkritischen Stellungnahmen in den 1930er und frühen 1940er Jahren Differenzierungen zwischen den verschiedenen »neuen Religionen« vor. Zunächst galt sein Interesse dem Nationalismus, von dem die überall in Europa aufstrebenden autoritären Regime getragen wurden, sowie – als dessen extremster Ausformung – dem Faschismus und dem Nationalsozialismus in Deutschland.

4.1.2.2.1 *Nationalismus und Faschismus*

Dabei stand bei Visser 't Hooft zunächst die Frage im Mittelpunkt, wieso der Nationalismus in den studentischen Kreisen, in denen er sich im Rahmen seiner Arbeit für den CSW bewegte, deutlich attraktiver war als der Internationalismus. ¹⁵⁰ Aus seiner Sicht war es vor allem das Verlangen nach einem »konkreten Ideal«, das sich viel eher in der eigenen Nation finden ließe als in größeren geographischen Einheiten wie Europa oder einer Institution wie dem Völkerbund. Statt etwa realistisch die schwerwiegenden Verwerfungen der gegenwärtigen internationalen Lage aufzuzeigen, hätten die Verfechter des Völkerbundes vage und weitreichende Ziele verfolgt, die zwangsläufig nicht erreicht werden konnten. ¹⁵¹ Der Nationalismus mit seiner Mischung aus Realismus und radikaler Überzeugung würde die Jugend dagegen direkt ansprechen – »the very fact of common inheritance, common culture, common language makes it more plastic and fascinating than any international ideal with its necessary vagueness can ever be«. ¹⁵² Dabei habe die Nation durchaus einen positiven Wert für Christen. Vom biblischen Zeugnis ausgehend sei

148 Ders., *The Ecumenical Church and the International Situation*, S. 2.

149 Ebd.

150 Diese Feststellung findet sich bei ihm schon 1927: Ders., *Moderne Jugend und das internationale Ideal*, in: *Jugend in aller Welt* 3 (1927), H. 7, S. 98f.

151 Vgl. ebd., S. 99.

152 Ders., *Nationalism as a Religion*, in: *The Friend. The Quaker Weekly Journal* 71 (1931), S. 158f., 267.

sie »the unit with which God deals in His plan for the world. God spoke to a *people*.«¹⁵³ Auch könne es für sich genommen als positiv angesehen werden, wenn die Identifikation mit einer konkreten Gemeinschaft – in diesem Fall der Nation – den überheblichen Individualismus der Vergangenheit ablösen und der Einzelne auf diese Weise über sich selbst hinausdenken würde: »God has not created us as unrelated atoms, but as members of great collectives which we may not despise or minimize.«¹⁵⁴

Höchst problematisch sei es hingegen, wenn die Identifikation mit der eigenen Nation nationalistische und damit quasi-religiöse Züge annehme – und dass der moderne Nationalismus eine religiöse Qualität innehatte und gerade daraus seine Attraktivität bei den heimatlosen Massen und zumal bei der Jugend zöge, stand für Visser 't Hooft außer Frage. Lege man die Kriterien des Religionswissenschaftlers Rudolf Otto zugrunde, so sein Urteil in einem 1931 veröffentlichten, »Nationalism as a Religion« betitelten Aufsatz, würde der Nationalismus alle Kriterien einer Religion aufweisen, etwa »the elements of awe, of the sacred« oder »the worship of the nation with its sacraments in the adoration of the flag, of the great national leader, of the national anthem.«¹⁵⁵ Die Beziehung der Menschen zu »ihrer« jeweiligen Nation sei vor diesem Hintergrund vergleichbar mit der Beziehung des vor-modernen Menschen zur Kirche. Gegen eine solche religiöse Absolutsetzung der Nation als höchster, über allem stehenden Autorität müssten sich alle engagierten Christen jedoch klar positionieren, zumal – wie Visser 't Hooft noch Anfang der 1960er Jahre resümierte – »keine der Mächte dieser Welt« erfolgreicher darin sei, die Kirchen für ihre säkularen Zwecke zu gebrauchen und diese sich unterzuordnen, als der Nationalismus.¹⁵⁶

In den 1930er und 1940er Jahren war es vor allem der übersteigerte Nationalismus in Gestalt des Nationalsozialismus, dem er sich verstärkt widmete, stellte dessen Aufstieg und die damit verbundene Spaltung der Kirchen in Deutschland doch eine zentrale Herausforderung für die internationale Ökumene und den sich formierenden ÖRK dar. Anfang des Jahres 1940 war seine Auseinandersetzung mit dem Thema am intensivsten, insbesondere im Rahmen seiner vieldiskutierten Studie »Germany and the West«, mit der er die Rolle Deutschlands in Europa ins Zentrum der ökumenischen Studienarbeit stellen wollte. Zwar war er prinzipiell der Ansicht, dass der Totalitarismus in seinen verschiedenen Ausprägungen eine allgemeine Krisenerscheinung

153 Ders., *Christ and Nationalism*, Study Course Papers, World's YWCA, Address at Study Course, Geneva 1934, 4 pages printed, S. 3, AÖRK 994.2.04 (Hervorhebung im Original).

154 Ders., *Nationalism as a Religion*, S. 267.

155 Ebd.

156 Vgl. ders., *Einander aus Gefangenschaft zu befreien*. Vorlesung in der Reihe der William Belden Noble Lectures in der Memorial Church der Universität von Harvard (1963), in: *Ökumenischer Aufbruch*, S. 292–303, hier S. 296.

der neuzeitlichen Entwicklung Europas und ein Ergebnis der allumfassenden Säkularisierung darstellte. Dennoch stellte er sich die Frage, warum der Nationalsozialismus gerade in Deutschland entstanden und an die Macht gelangt war. Für ihn war das zu diesem Zeitpunkt *auch* auf spezifisch deutsche historische Bedingungen zurückzuführen.¹⁵⁷

So hätten sich in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts drei verschiedene Staatskonzeptionen herausgebildet: Die Tradition des preußisch-absolutistischen Staates, die Tradition des romantischen Konservatismus sowie eine liberale Staatstradition. Die beiden letztgenannten seien auf eine Begrenzung der Staatsmacht ausgerichtet gewesen, die nach der romantischen Tradition durch die Aufrechterhaltung universaler christlicher Prinzipien »von oben«, nach der liberalen Tradition durch spezifische konstitutionelle Arrangements der Gewaltenteilung und des Parlamentarismus gewährleistet werden sollte. Letztendlich habe sich jedoch – im Unterschied zu den westeuropäischen Staaten, wo auf dem Weg demokratischer Revolutionen der Liberalismus obsiegte – spätestens mit der Reichsgründung 1871 die erstgenannte durchgesetzt, wodurch ein deutscher Sonderweg in Europa begründet worden sei, an dessen Ende schließlich der Nationalsozialismus stehe.¹⁵⁸ Dieser würde alle Strömungen im deutschen politischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts in sich vereinigen, die auf eine totalitaristische Konzeption von Staat und Nation abgezielt hätten.¹⁵⁹

It is by no means accidental that National Socialism has grown up in Germany. It is not so much a completely new creation as the *reductio ad absurdum* of [...] the main traditions in German political thought which have dominated German life for several decades.¹⁶⁰

157 In dem für die ökumenische Studienarbeit grundlegenden Memorandum »Die Verantwortung der Kirchen für die internationale Ordnung« gab er der ökumenischen Studienarbeit zum Themenkomplex »Deutschland und der Westen« die Fragen vor: »Worin bestehen die tiefsten geistigen Ursachen für die grossen [sic] Missverständnisse und die tragischen Konflikte, die Deutschland und die westlichen Nationen voneinander geschieden haben? Inwieweit sind diese Konflikte auf unüberwindliche Gegensätze zurückzuführen, die in ihrem verschiedenartigen Verständnis von Mensch und Geschichte, von Volk und internationaler Ordnung begründet sind? Gibt es z.B. einen grundlegenden Unterschied in der deutschen und in der westlichen Auffassung vom Staat und den internationalen Beziehungen?« Ders., Die Verantwortung der Kirchen für die internationale Ordnung, S. 5.

158 Vgl. ders., *Germany and the West*, S. 3f.

159 Er führt auf: »The State as an absolute idea (Hegel), the nation as a Herrenvolk (Fichte), politics as an autonomous realm (Bismarck, Treitschke, etc.), freedom as personal freedom, not as individual freedom (Prussianism), all of these on a background of biological vitalism of blood and race (Nietzsche, Chamberlain, Spengler)« Ebd., S. 9.

160 Ebd., S. 12.

Gegen diese Sonderwegsthese wurde insbesondere von den an der Studienarbeit beteiligten Deutschen Einspruch erhoben¹⁶¹ – am profiliertesten von dem nach England emigrierten Heidelberger Theologieprofessor Hans Ehrenberg.¹⁶² In seinem Kommentar zu »Germany and the West« stellte er der Argumentation Visser 't Hoofts das Geschichtsmodell des deutschen Rechts-historikers und Soziologen Eugen Rosenstock-Huessy entgegen, wonach die Geschichte Europas von einer Kette von Revolutionen gekennzeichnet sei,¹⁶³ an deren Ende, so Ehrenberg in Weiterführung von Rosenstock-Huessys Argumentation, nun die deutsche Revolution des Nationalsozialismus stehe. Die deutsche Entwicklung befinde sich infolgedessen nicht außerhalb der europäischen Geschichte, sondern sei im Gegenteil ein integraler Teil von ihr.¹⁶⁴ Nach dem Nationalsozialismus als letzter großer europäischer Revolutionsbewegung werde sich schließlich das Bewusstsein von der Einheit Europas allgemein durchsetzen. Hatte Rosenstock-Huessy noch den Ersten Weltkrieg als »europäischen Einigungskrieg« gedeutet, übertrug Ehrenberg dieses Interpretationsmodell auf den zum Zeitpunkt der Niederschrift seines Textes gerade beginnenden Zweiten Weltkrieg.¹⁶⁵ Im Unterschied zu jenem erhoffte er sich als Ergebnis dieses Einigungskrieges jedoch nicht ein Wiederaufleben des mittelalterlichen christlichen Abendlandes und auch nicht eine Einigung im Geiste des Völkerbundes, sondern er plädierte dafür, dass sich die internationale Ökumene für ihr Europamodell die »englischen Menschenrechtsrevolutionen« zum Maßstab nehmen sollte:

Certainly, there is and will be union. But two realisations are possible of that union. As long as it was expressed by the League of Nations, it was formed, under French influence, in secular spirit. If the West is united in the form of a Christian Ecumene, then the English revolution of the Rights of Man would be preponderant.¹⁶⁶

161 Vgl. zur Diskussion über »Germany and the West«: Pöpping, *Abendland*, S. 243–248.

162 Hans Ehrenberg, 1883–1953. Nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten 1933 war er einer der Mitbegründer der Bekennenden Kirche in Deutschland. Durch Intervention von George Bell und Vermittlung von Visser 't Hooft konnte er 1939 nach England emigrieren. 1947 kehrte er nach Deutschland zurück. Vgl. Peter Noss, Hans Ehrenberg, in: BBKL 19 (2001), Sp. 201–219.

163 Rosenstock-Huessy nennt die »Papstrevolution« des 11. Jahrhunderts, die deutsche »Fürstenrevolution« der Reformationszeit, die englische »Parlamentsrevolution«, die Französische Revolution und die Russische Revolution. Vgl. Eugen Rosenstock-Huessy, *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, Jena 1931.

164 Vgl. Hans Ehrenberg, *Comments on the memorandum »Germany and the West«*, March 1940, 5 pages typescript, AÖRK 24.017.

165 Vgl. ebd., S. 3; vgl. dazu: Pöpping, *Abendland*, S. 244.

166 Ehrenberg, *Comments*, S. 3.

Visser 't Hooft reagierte sehr positiv auf Ehrenbergs Kommentar und versicherte ihm, dass er dessen Ausführungen in seine künftigen Überlegungen zum Thema miteinbeziehen werde.¹⁶⁷ In der Tat interpretierte er den Nationalsozialismus in der Folge wieder in erster Linie als Ergebnis des umfassenden Säkularisierungsprozesses der *europäischen* Moderne und nicht spezifisch deutscher Entwicklungen – zumal ihm bewusst war, dass es sich bei diesem ohnehin nicht um eine in sich geschlossene, logische und historisch ableitbare Weltanschauung handelte, sondern um ein Amalgam »gewisse[r] mythische[r] Schlagworte und Leitideen, die einen mächtigen Appell an das Gefühl der Massen darstellen«.¹⁶⁸

So sehr aber der Nationalsozialismus für ihn aus vielen verschiedenen Ideologiefragmenten zusammengesetzt war, hatte er in seinen Augen im Nihilismus doch einen feststehenden Kern. Er stelle mithin eine »von Grund auf [...] nihilistische Macht im europäischen Leben« dar – »weil er alles leugnet, was in der europäischen Tradition beschlossen liegt«.¹⁶⁹ Seinen Ausdruck fände dieser Nihilismus vor allem im radikalen Antisemitismus, den Visser 't Hooft als einen fundamentalen Protest gegen die Thora und damit gegen jedes transzendente Gesetz deutete.¹⁷⁰ Sein Verständnis des Zweiten Weltkrieges als einer geistigen Auseinandersetzung speiste sich insbesondere aus dieser Analyse.

In der Deutung des Nationalsozialismus als einer im Kern nihilistischen Macht war Visser 't Hooft stark von dem deutschen Faschismustheoretiker Hermann Rauschnig¹⁷¹ beeinflusst, mit dem er im Dezember 1939 kurz in Paris zusammengekommen war und der ihn dort in seiner kompromisslosen Abwehrhaltung gegenüber dem Nationalsozialismus bestärkt hatte.¹⁷² Viele Gedanken aus Rauschnigs Buch »Die Revolution des Nihilismus. Kulisse

167 »What you say there is very much in line with thoughts that had come to me during these last weeks, but which had not become so clear in my mind as you make them in these pages. I am going to make very full use of this in writing further on this subject and count on a good deal of help from you in this whole realm.« W. A. Visser 't Hooft an Hans Ehrenberg am 22. Februar 1940, AÖRK 42.00.25.

168 Visser 't Hooft, *Geistige Ursachen des misslungenen Friedens*, S. 7.

169 Ebd., S. 8.

170 Vgl. ders., *Germany and the West*, S. 9. Über die These, dass sich der antichristliche Charakter des Nationalsozialismus am stärksten in seinem prinzipiellen Antisemitismus äußerte, hatte er sich bereits vor Kriegsbeginn mit Karl Barth ausgetauscht, der sich entsprechend schon zuvor mehrfach geäußert hatte: Vgl. Etzel Müller, *Karl Barth als Europäer*, S. 58.

171 Hermann Rauschnig, 1887–1982. Rauschnig war bis 1934 Mitglied der NSDAP, trat dann jedoch aus der Partei aus und wurde zu einem profilierten Kritiker des NS-Regimes, über das er eine Reihe von Publikationen verfasste. Vgl. Hans-Wolfram von Hentig, *Art. Hermann Rauschnig*, in: *Neue Deutsche Biographie* 21 (2003), S. 212f.

172 »Ich [glaubte], daß ein Friede mit Hitler das Ende Europas bedeuten würde. Ich war davon umso mehr überzeugt, als ich auf dem Weg nach Holland in Paris eine lange Unterhaltung mit Hermann Rauschnig gehabt hatte, dessen Bücher vielen über die wahre Natur des Nationalsozialismus die Augen geöffnet hatten und keinen Zweifel daran ließen, daß Zugeständnisse an

und Wirklichkeit im Dritten Reich«¹⁷³ finden sich bei Visser 't Hooft wieder – vor allem eben jene Interpretation des Nationalsozialismus als einer nihilistischen Bewegung, deren Entstehung nur vor dem Hintergrund der kontinuierlichen Entchristlichung der Gesellschaft zu verstehen sei. Auch Rauschnigs These, dass die Initiative zur Etablierung einer europäischen Föderation nach der Überwindung des Nationalsozialismus nicht zuletzt von Deutschland selbst auszugehen habe,¹⁷⁴ taucht später bei Visser 't Hooft wieder auf.

4.1.2.2 *Kommunismus und Kapitalismus*

Nicht nur in Bezug auf den Nationalsozialismus, sondern auch in Visser 't Hoofts Betrachtung des Kommunismus spielte die antichristliche Grundhaltung der zugrundeliegenden Ideologie – »faith in the socialist utopia and the one in an ›otherworldly Kingdom‹ are considered to be mutually exclusive«¹⁷⁵ – eine zentrale Rolle. Der Kommunismus als Pseudoreligion habe »ein volles theokratisches System«¹⁷⁶ ausgebildet, inklusive einer intoleranten Orthodoxie, einer straffen Hierarchie und einer Inquisition. Auf die Masse der Arbeiter wie auch auf viele Intellektuelle übe er die Wirkung einer großen geistigen Offenbarung aus.¹⁷⁷ Im Unterschied zum Sozialismus, der eine Bewegung ökonomischer Reform geblieben sei und keine umfassende Weltanschauung ausgearbeitet habe, liege der Erfolg des Kommunismus daher gerade in der Vollständigkeit sowie der Inklusivität und Exklusivität seines Systems begründet.¹⁷⁸ Auf unveräußerliche und transzendent begründete Werte könne man sich darin nicht berufen, denn: »Morality is a social product, and therefore must by definition be opportunist.«¹⁷⁹ Mit seiner antichristlichen Grundhaltung sei der Kommunismus daher auch nicht vereinbar mit der christlichen europäischen Tradition: »We shall never see a communist

Hitler nicht weniger, sondern mehr Gewaltanwendung und Blutvergießen im Gefolge haben würden.« Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 143.

173 Hermann Rauschnig, *Die Revolution des Nihilismus. Kulisse und Wirklichkeit im Dritten Reich*, Zürich/New York 1938.

174 Vgl. ebd., S. 480–495.

175 Visser 't Hooft, *Christianity in Modern Life*, S. 10. In »Gott und die Götter des Abendlandes« heißt es: »Es ist nicht in erster Linie der Hass gegen eine reaktionäre Kirche, der die Kommunisten zu Feinden des Christentums gemacht hat. Die Sache ist viel einfacher. Der neue Gott will keinen Gott neben sich haben.« Ders., *Gott und die Götter des Abendlandes*, S. 5.

176 Ders., *Geistige Ursachen des misslungenen Friedens*, S. 7.

177 Vgl. ebd.

178 Vgl. ebd., S. 6f.

179 Ders., *Social and Political Forces of Tomorrow. A European Critique*, in: *The Student World* 37 (1944), H. 2, S. 202–217, hier S. 206.

system established for long in the countries where true European traditions are still alive and where disintegration has not transformed workers and peasants into a depersonalised mass.«¹⁸⁰

Gleichwohl sah Visser 't Hooft im Erfolg des Kommunismus immer auch eine Anklage gegen die etablierten bürgerlichen Kirchen, die sich dem elementaren Problem der sozialen Gerechtigkeit in der rasant fortschreitenden Industrialisierung vor allem für die Arbeiterklasse nicht in ausreichendem Maße gestellt hätten: »The Churches – it is to their eternal shame – [...] were too much occupied in fighting against unorthodox teachings or in preaching individual and other worldly salvation. They forgot their duty to proclaim a gospel of Christian justice in social life.«¹⁸¹ Gerade aus europäischer Perspektive sei dies ein schweres Versäumnis gewesen.¹⁸²

Schätzte Visser 't Hoofts das Bedrohungspotential von Nationalismus und Faschismus – für das Christentum im Allgemeinen, für die europäischen Kirchen und die christliche Studentenbewegung in Europa im Besonderen – in den 1930er Jahren noch deutlich größer ein als das des Kommunismus, nahm die Gefahr der »Bolschewisierung« Europas im Verlauf des Krieges einen zunehmend größeren Raum in seinen Äußerungen ein.¹⁸³ Die Formel vom »Krieg hinter dem Krieg«, dem Zweiten Weltkrieg als primär geistiger Auseinandersetzung, fand bei ihm nun auch auf die Konfrontation mit dem Kommunismus Anwendung. Die ökumenische Studienarbeit sah er in der Pflicht, zu eruieren, ob es dennoch gelingen könnte, einen Modus vivendi zwischen der kommunistischen Sowjetunion und Europa zu etablieren, oder ob »die ideologische Kluft so tief und unüberbrückbar« sei, »dass Russland als der Feind jeder internationalen Ordnung anzusehen ist.«¹⁸⁴ Die verschiedenen Studienarbeiten, die sich dieser Frage in der ersten Jahreshälfte 1940 widmeten, tendierten alle zur letztgenannten Option. Der Hitler-Stalin-Pakt wurde als reiner Machiavellismus von Seiten der Sowjetunion gedeutet. Letztendlich gehe es dieser um die ideologisch motivierte Zerstörung der europäischen bürgerlichen Kultur.¹⁸⁵

180 Ebd.

181 Ders., *Christianity in Modern Thought*, S. 14.

182 Vgl. ebd., S. 15.

183 Schon im Januar 1942 äußerte er gegenüber William Paton: »The Bolshevization of Europe is a possibility which [...] we cannot dismiss too lightly.« W. A. Visser 't Hooft an William Paton am 27. Januar 1942, AÖRK 26.11.42/15.

184 Visser 't Hooft, *Die Verantwortung der Kirchen für die internationale Ordnung*, S. 6.

185 In diese Richtung argumentierte etwa der im französischen Exil lebende russische Professor N. N. Alexeiev in seinem Beitrag: »Communism and international Order«, 18 pages typescript, AÖRK 24.013. Vgl. zur Studienarbeit zum Thema Kommunismus und internationale Ordnung: Zeilstra, *European Unity*, S. 71–74.

Je weiter der Krieg voranschritt und eine starke Rolle der Sowjetunion im Europa der Nachkriegszeit immer wahrscheinlicher wurde, desto akuter wurde für Visser 't Hooft dennoch die Frage, wie sich die internationale Ökumene zu der in Ost- und Mitteleuropa aufstrebenden Macht konstruktiv positionieren könnte. Später, als Generalsekretär des ÖRK mit Mitgliedskirchen auf beiden Seiten des Eisernen Vorhangs, bestand darin schließlich eine seiner zentralen Herausforderungen. Bei allem kirchenpolitischen Taktieren gegenüber den Machthabern im Osten hatte sich in seiner Grundeinstellung gegenüber der kommunistischen Ideologie als solcher jedoch auch nach 1948 nichts verändert – die Verortung des ÖRK »jenseits der Ideologien« war für ihn von elementarer Bedeutung. Und auch Europa, so sein Aufruf im Herbst 1949, dürfe nicht »Beute des russischen Kommunismus« werden: »nicht weil wir um jeden Preis die Überreste einer bürgerlichen [...] Zivilisation zu retten hätten, sondern deshalb, weil die Wahrheiten, für die Europa im Laufe der Geschichte eingetreten ist und die heute genauso gültig sind wie je zuvor, dann verdunkelt und verleugnet würden«. ¹⁸⁶

In anderer Weise galt dies aus seiner Sicht aber auch für den Kapitalismus, der für ihn nicht weniger ideologische Züge hatte als der Kommunismus. ¹⁸⁷ In dieser Sichtweise war er bereits ab Anfang der 1930er-Jahre maßgeblich von Karl Barth beeinflusst worden, der nicht nur einen übersteigerten Nationalismus, Faschismus und Kommunismus als Pseudoreligionen erachtete, sondern auch den »Amerikanismus«, verstanden als eine quasi-religiöse Verinnerlichung des kapitalistischen Wirtschaftssystems. ¹⁸⁸ Inhaltlich konnte Visser 't Hooft seinem Mentor dabei folgen. Strittig zwischen ihnen war jedoch, ob Kapitalismus mit »Amerikanismus« gleichgesetzt werden könne. Hier plädierte der Niederländer für Zurückhaltung. Man könne diese Wortwahl den amerikanischen Partnern in der ökumenischen Bewegung nicht zumuten. ¹⁸⁹ Barth jedoch beharrte auf seiner Position: »Wenn ich in

186 Visser 't Hooft, *Wir rufen Europa*, S. 3.

187 In einer nicht für die Öffentlichkeit bestimmten Denkschrift warf er dem Vatikan Anfang der 1950er-Jahre genau eine solche Parteinahme vor, was den Spielraum einer Annäherung der Genfer Ökumene an Rom deutlich verkleinern würde: »The real reason why we should be reserved in our relationships with the Vatican is that [...] there is a too great identification between the attitude of the Church and certain forms of society and political life.« Ders., *Currents and Undercurrents in the Ecumenical Movement, Summary of Address at Fraternal Workers Retreat*, Februar 1952, 5 pages typescript, S. 2, AÖRK 994.2.14.

188 Man müsse doch bedenken, so Barth 1931, ob der Amerikanismus »mit seinen undiskutierbaren Göttern Gesundheit und Behaglichkeit [...], verbunden mit einer brillianten Technik und gesalbt mit einer primitiven, aber unverwüsthlichen optimistischen Moralität [...] nicht die mächtigste, weil subtilste Erscheinung unter den »neuen Religionen« darstelle. Karl Barth, *Fragen an das Christentum* (1931), in: Ders., *Die Theologie und die Kirche: Gesammelte Vorträge*, Bd. 3, Zürich-Zollikon 1957, S. 93–99, hier S. 94. Vgl. dazu auch: Herwig, *Karl Barth*, S. 25–29.

189 W.A. Visser 't Hooft an Karl Barth am 1. Februar 1932, in: Herwig, *Briefwechsel*, S. 8.

Deutschland vernebeln würde, daß ich den Nationalsozialismus für eine heidnische Religion halte, und in Genf, daß dasselbe meine Meinung sei vom amerikanischen Lebens- und Denkstil [...], so würde ich mich zwar an beiden Orten empfehlen, aber auch an beiden Orten mein Salz dumm machen.«¹⁹⁰ Er müsse in seinem Kampf gegen den deutschen Nationalismus mit gutem Gewissen darauf verweisen können, dass er »gerade auch im Ausland gegen den ›Westen‹ ebenso Front mache«.¹⁹¹

Visser 't Hooft stellte klar, dass er in seiner Kapitalismuskritik durchaus mit Barth übereinstimme. Es bedürfe aber dennoch einer Klarstellung, »daß es hier nicht um ein europäisches Pharisäertum geht, sondern um eine große Wirklichkeit, mit der wir überall in der Welt ringen, die aber die aller- verheerendsten Wirkungen in Amerika ausübt«.¹⁹² So sehr er den Begriff »Amerikanismus« Barth gegenüber ablehnte und so sehr er die Ideologie des Kapitalismus als ein universales Problem ansah, so sehr war er in diesen Jahren dennoch davon überzeugt, dass das avancierte Stadium des in den USA vorherrschenden Kapitalismus nicht mit der europäischen Kultur in Einklang zu bringen sei. Schon 1931, ein Jahr vor dem Schriftwechsel mit Barth, hatte er in einem Aufsatz für die *Student World* die Frage aufgeworfen: »Should the old continent, in order to compete, Americanise its methods of production, or, in order to assert itself and retain its traditional characteristics, should it resist Americanisation?«¹⁹³ Für ihn war die Antwort klar: Die Übernahme des amerikanischen Produktions-Ideals (»production-ideal«¹⁹⁴) würde das kulturelle Selbstverständnis Europas nach den Säkularisierungsprozessen der vorangegangenen Jahrhunderte endgültig in seinen Grundfesten erschüttern. Deshalb sei es für Europa elementar, zum amerikanischen Einfluss eine entschiedene Haltung zu entwickeln. Visser 't Hoofts Ideologiekritik, seine Warnung vor einer Verabsolutierung kapitalistischer Grundprinzipien, mischte sich hier mit Elementen einer elitären Modernekritik, wenn er etwa der Dynamik der durchrationalisierten amerikanischen Gesellschaft die positiv konnotierte Statik und Ordnung der europäischen Verhältnisse gegenüberstellte:

There is a deep suspicion on the part of the Europeans that a truly efficient and truly rationalised civilization, built on the principle of the greatest well-being for the greatest number, means the death of those things which make life most worth living. For such a civilization must pay a price for its well-being. It can only arrive at its goal by the

190 Karl Barth an W.A. Visser 't Hooft am 2. Februar 1932, in: Ebd., S. 10f.

191 Ebd., S. 11.

192 W.A. Visser 't Hooft an Karl Barth am 5. Februar 1932, in: Ebd., S. 13.

193 W.A. Visser 't Hooft, Europe Looks at America, in: *The Student World* 14 (1931), H. 1, S. 72–78, hier S. 73.

194 Ebd., S. 74.

levelling of differences, by the subordination of men to the process of production and by the tyranny of the material goal. It must become an externalized civilization, in which quality is overruled by quantity, the intensive by the extensive.¹⁹⁵

Warnungen vor einer »Amerikanisierung« Europas solcher Art finden sich bei ihm später, ab Ende der 1940er Jahre, nicht mehr. Vielmehr beschrieb er den pseudoreligiösen Charakter des unbedingten Glaubens an die Selbstregulierungskräfte des Marktes jenseits staatlichen Einflusses nun, an der Spitze einer sich immer weiter globalisierenden Organisation stehend, als ein universales Problem, dem überall – nicht nur, aber eben auch in Europa – entgegenzutreten sei. Dabei machte er stets von dem Begriff des »Laissez-Faire-Kapitalismus« Gebrauch, um zu beschreiben, wann der Kapitalismus für ihn ideologische, quasireligiöse Züge annahm. Dies war für ihn etwa im Gefolge der Amsterdamer Weltkirchenkonferenz und deren Etablierung des Konzepts der »Verantwortlichen Gesellschaft« der Fall, als »gewisse kapitalistische Kreise (die sich doch mit Emphase als Christen ausgeben) die Beschlüsse [...] über die Wirtschaftsordnung [...] so angegriffen haben, daß man in ihrem Angriff mit Leichtigkeit ihre religiöse Verehrung für das kapitalistische System feststellen kann«.¹⁹⁶ Auch wenn der Kapitalismus nicht als ideologische Legitimationsgrundlage für die Etablierung totalitaristischer Herrschaftssysteme herangezogen würde und daher strukturell nicht mit dem Kommunismus verglichen werden könne,¹⁹⁷ stellte er für ihn mit seinem pseudoreligiösen Potential gleichermaßen eine existentielle Herausforderung für das Christentum dar.

4.2 Entwurf für ein neues Europa bei Visser 't Hooft

Nationalismus und Faschismus, Kommunismus und Kapitalismus – so sehr Visser 't Hooft im Einzelnen zwischen den verschiedenen modernen Ideologien differenzierte, sah er sie im Kern doch alle gleichermaßen als Endprodukt einer bereits im Mittelalter angelegten europäischen Verfallsgeschichte an. Für ihn waren sie »Reintegrationszentren der desintegrierten abendländischen Zivilisation«, deren Entstehung im »Abfall der säkularisierten

195 Ebd., S. 76f.

196 Ders., Die Politik. Lecture at Conference of German Student Christian Movement (S. C. M.), abgedruckt in: *Der christliche Student* 16 (1949), S. 18–27, hier S. 19.

197 Insofern hieß er es auch gut, dass sich »Amsterdam« differenziert zu der ideologischen Grundauseinandersetzung des Kalten Krieges geäußert hatte: »Does this mean that Amsterdam took a purely neutral attitude? No. For it gave a specific judgment on Communism, and another one on laissez-faire capitalism. It did not say that the present systems are equally bad.« Ders., Notes on the World Council of Churches as Between East and West, S. 1.

Europäer von Gott«¹⁹⁸ begründet lag. Das ausgeprägte Krisenbewusstsein, das insbesondere in den 1930er und frühen 1940er Jahren aus dieser Sichtweise resultierte, korrespondierte jedoch stets mit der Hoffnung, der Krise durch eine umfassende geistliche Erneuerung begegnen zu können. Eine solche Erneuerung sah er als notwendige Bedingung für alle Neuorganisationspläne in Europa an, die durch Überwindung des Prinzips der nationalen Souveränität auf die Etablierung eines neuen politischen Ordnungssystems abzielten.

4.2.1 Bedingungen für ein neues Europa

4.2.1.1 Die Erneuerung des Christentums

Die Hoffnung auf eine Erneuerung des Christentums fand bei Visser 't Hooft insbesondere in den am stärksten durch den Einfluss seines Mentors Karl Barth geprägten 1920er und 1930er Jahren ihren Ausdruck in dem in der dialektischen Theologie zentralen Begriff der »Entscheidung«,¹⁹⁹ bei ihm verstanden als Entscheidung für den in Jesus Christus offenbarten Gott und gegen die verschiedenen »neuen Götter« der Moderne.²⁰⁰ Diese Entscheidung zu treffen sei zunächst die Sache jedes Einzelnen. In letzter Konsequenz habe sie aber auch eine existentielle Bedeutung für Europa und den »christlichen Westen« im Ganzen, der aus seiner Sicht, wie geschildert, in Auflösung begriffen war. So fasste Reinhold Niebuhr im Vorwort zu Visser 't Hoofts 1937 erschienenem Buch »None Other Gods« dessen Kernthese wie folgt zusammen:

Perhaps the two outstanding concepts of his [Visser 't Hooft, J.S.] exposition are »revelation« and »decision«. The God of the Christian faith is revealed to us. We could not know him by our human reason or out of our experience. We must choose between

198 So die Formulierung Karl-Heinz Dejung in Bezug auf das in Oxford allgemein dominierende Geschichtsbild. Dejung, *Die ökumenische Bewegung*, S. 88.

199 Der Begriff der Entscheidung gilt als ein Grundbegriff der dialektischen Theologie, wobei er von deren verschiedenen Vertretern in unterschiedlicher Weise aufgefasst und interpretiert wurde. So ist der Ausgangspunkt bei Karl Barth nicht die Entscheidung des Glaubens, die Entscheidung des Menschen für oder gegen Gott, sondern – in den Worten Martin Honeckers – »Gottes ein für alle Mal getroffene Entscheidung, die Entscheidung von Gottes Erwählung und Gebot.« Martin Honecker, *Wege evangelischer Ethik. Positionen und Kontexte*, Freiburg 2002, S. 31. Vgl. zur unterschiedlichen Verwendung des Entscheidungsbegriffs in der dialektischen Theologie: ebd., S. 29–31.

200 Diese »ultimative Entscheidung«, argumentiert er 1937 in »None Other Gods«, sei nicht rational, wissenschaftlich oder gefühlsmäßig, sondern einzig ein Akt des Glaubens. Sie sei aktiv und passiv zugleich: Wir können nur wählen, weil wir erwählt wurden. Vgl. die Kapitel »We must choose« und »The Christian Choice« in: Visser 't Hooft, *None Other Gods* (1937), S. 1–14 und 15–27.

him and the other Gods. [...] How important this decision is for both ourselves as individuals and for the fate of the »western« world in which various religions of race, blood and class are challenging the supremacy of the Christian faith, Mr. Visser 't Hooft makes clear in analyzing the plight of modern man.²⁰¹

Schon ab Ende der 1920er Jahre hatte Visser 't Hooft in diversen Publikationen für die christliche Jugend- und Studentenbewegung immer wieder betont, dass sich an der Haltung des Christentums zu den »neuen Religionen« auch die Zukunft Europas entscheiden würde. Dabei wandte er sich sowohl gegen eine Haltung der auf Konfliktvermeidung abzielenden Selbstisolierung, des Rückzugs von der Welt und der modernen Zivilisation wie auch gegen alle Formen der Anpassung des Christentums an die modernen geistigen Strömungen.²⁰² Vielmehr müsse man den modernen Ideologien offensiv die letztgültige Wahrheit der christlichen Botschaft entgegensetzen. Dies zu propagieren und vorzuleben sah er als die zentrale Aufgabe der ökumenischen Bewegung an:

This is the great task of our Movement – to begin to ask ourselves again, not how we can best isolate or best adapt Christianity, but how we can find the A. B. C. of Christianity and say that in a new, compelling and truly understandable way.²⁰³

Die neuzeitliche Krise des Christentums, deren End- und Höhepunkt er im Aufstieg des Nationalsozialismus sah, bewertete Visser 't Hooft insofern geradezu als eine »wunderbare Möglichkeit [...], zu einer Säuberung des christlichen Zeugnisses zu kommen«.²⁰⁴ Die Tatsache, dass den Kirchen und den einzelnen Christen mit aller Deutlichkeit gezeigt werde, dass »Gott und Religion, Reich Gottes und die gute alte Zeit, Evangelium und die christliche Formenwelt nicht zusammen gehören«,²⁰⁵ zwinge endlich zu einer klaren Entscheidung.

Als Schlüssel zu einer Erneuerung des Christentums in diesem Sinne begriff er die christozentrische Offenbarungstheologie Karl Barths, die er in den 1930er Jahren offensiv innerhalb der ökumenischen Bewegung vertrat und die dort nicht zuletzt durch ihn einen stetig wachsenden Einfluss erfuhr.²⁰⁶ Die strikte Orientierung an der Offenbarung, die ihr Zentrum im

201 Ebd., S. VIII.

202 Vgl. ders., *Das Christentum im modernen Leben*, S. 117; ders., *Christianity and Modern Thought*, S. 19f.

203 Ders., *Christianity in Modern Life. The Christian and the World*, in: *The World's Youth 5* (1929), H. 10, S. 158f., hier S. 159.

204 Ders., *Aufruhr um Gott in der Völkerwelt*, S. 385.

205 Ebd.

206 Vgl. *Früherling*, *Ökumene*, S. 57.

Christusereignis hat und aus der sich alles weitere herleitet, implizierte für ihn die Reinigung des Christentums von allen Verbindungen und Allianzen mit der modernen Kultur – »Christianity, as it is today, needs a great process of purification«. ²⁰⁷ Eine an den Lehren Barths orientierte Erneuerung des Christentums, so Visser 't Hooft 1927, könne in letzter Konsequenz auch den von Spengler prophezeiten »Untergang des Abendlandes« aufhalten und die Grundlage für eine erneuerte Einheit Europas darstellen: »Il est possible que ce message seul [die Botschaft Karl Barths, J.S.] puisse aujourd'hui apporter le salut à cet Occident que naguère Oswald Spengler déclarait en plein déclin.« ²⁰⁸

Dies würde aber – unter den historischen Bedingungen der 1930er Jahre, des Aufstiegs totalitärer Regime und des Kirchenkampfes – auch bedeuten, dass das Christentum in der Auseinandersetzung mit den neuen Religionen einen »kämpferischen Charakter« anzunehmen habe. Die Gläubigen – zumal in der christlichen Jugend- und Studentenbewegung – müssten mit einer umfassenden christlichen Weltanschauung, mit »geistigen Waffen« ausgestattet werden, um im Kampf mit den neuen Religionen bestehen und siegen zu können. ²⁰⁹ Im Anschluss an entsprechende Debatten in der einflussreichen amerikanischen Zeitschrift *The Christian Century* ²¹⁰ experimentierte Visser 't Hooft sogar kurzfristig mit einer positiven Verwendung des Totalitarismusbegriffs, indem er ihn auf das Christentum – verstanden als »Totalitarian Christianity« – zu übertragen suchte. Genau wie die verschiedenen totalitären Bewegungen, so seine These in einem 1935 veröffentlichten Zeitschriftenbeitrag, würde das Christentum ebenfalls auf den »ganzen Menschen« abzielen und normative Gültigkeit für alle Lebensbereiche beanspruchen. Die formale Struktur der modernen totalitären Massenbewegungen komme dem »wahren Christentum« in dieser Hinsicht näher als das liberale Christentum der Gegenwart. ²¹¹ Nach zum Teil heftiger Kritik ließ Visser 't Hooft von der Verwendung dieses Begriffs bald wieder ab und kam auch später nicht mehr explizit darauf zurück. ²¹²

207 Visser 't Hooft, *Christianity in Modern Life*, S. 159.

208 Vgl. ders., *Le message de Karl Barth*, S. 921.

209 1927 schreibt er: »Wenn wir unsere Jungen nicht dahin führen, nicht nur persönlich als Christen zu leben, sondern eine umfassende christliche Weltanschauung zu gewinnen, setzen wir sie einem hoffnungslosen Kampf aus. Denn wie können sie siegen, wenn wir ihnen nicht die geistigen Waffen dazu bieten?« Ders., *Das Christentum im modernen Leben*, S. 118.

210 Vgl. zu diesen Debatten: Benjamin L. Alper s, *Dictators, Democracy and American Public Culture. Envisioning the Totalitarian Enemy 1920s–1950s*, Chapel Hill, NC 2003, S. 72.

211 Vgl. Visser 't Hooft, *Totalitarian Christianity*, S. 76.

212 So griff noch in derselben Nummer der Zeitschrift *The Student Movement* der presbyterianische Pfarrer Eric Fenn, der von England aus zusammen mit Visser 't Hooft die von John Oldham geleitete Vorbereitungsarbeit der Oxforder Weltkirchenkonferenz koordinierte, das Konzept einer »Totalitarian Christianity« scharf an: *The Student Movement*, January 1935, S. 78.

Als Denkfigur zirkulierte der Gedanke eines totalitären Christentums jedoch auch weiterhin in seinem unmittelbaren ökumenischen Umfeld.²¹³ So betonte John Oldham 1940, dass eine umfassende Wiederbelebung und Erneuerung des Christentums im Sinne eines »Christian revival« in Europa nur dann von Bedeutung sein könne, wenn künftige Historiker einer solchen Bewegung eine ebenso große historische Bedeutung beimessen würden wie dem Aufstieg der zeitgenössischen totalitären Religionen.²¹⁴ Zudem plädierte Oldham für einen elitären Ansatz, für das Engagement christlicher Nicht-Theologen in politischen und gesellschaftlichen Führungspositionen – er spricht von »storm-troops for the christian cause«²¹⁵ –, die die Sache eines starken und erneuerten christlichen Glaubens gegenüber den heimatlosen Massen vertreten sollten. Ähnlich argumentierte wenig später auch Visser 't Hooft: Es sei die Sache geistlicher Führer in Europa, die wurzellosen Massen in organische christliche Gemeinschaften zu transformieren.²¹⁶

In solchen, zum Teil von Anleihen beim Vokabular und den Argumentationsmustern der radikalen Massenbewegungen und ihrer Ideologien geprägten Äußerungen spiegelt sich die Dringlichkeit und Radikalität wider, mit der angesichts der fundamentalen Herausforderung durch Krieg und Totalitarismus aus seiner Sicht wie auch aus der vieler anderer führender Ökumeniker die Rückbesinnung auf ein von aller politischer Ideologisierung befreites Christentums voranzutreiben sei – gerade in Europa. Nur auf dieser Grundlage könne die Christenheit hier in der »geistigen Auseinandersetzung«, als welche der Zweite Weltkrieg im Kern angesehen wurde, bestehen. Während des Krieges hatte er den Eindruck, dass sich diese Haltung in vielen Kirchen langsam durchsetzte. An den Amerikaner Clayton Morris, einen Mitarbeiter in der New Yorker Außenstelle des PKÖRK, schrieb Visser 't Hooft im Januar 1942:

Over here the impressive thing is that clear-minded leaders in so many countries who have little touch with each other, but who are still in touch with us are all working in the same direction. [...] But what is most important, they realize that there is no

213 Zum Beispiel auch im Rahmen der Diskussionen der Gruppe »The Moot« in England. Vgl. Clements, Oldham, S. 368f.

214 Vgl. John Oldham, *The Resurrection of Christendom*, London/New York 1940, S. 8f. Zu den totalitären Tendenzen in Oldhams Argumentation bemerkt Werner Ustorf: »It should [...] be clear [...] that Oldham's response to totalitarianism, the resurrection of Christendom, has taken a few pages from the book of Nazism.« Werner Ustorf, *Robinson Crusoe Tries Again. Missionology and European Constructions of »Self« and »Other« in a Global World 1789–2010*, Göttingen 2010, S. 177.

215 Oldham, *The Resurrection of Christendom*, S. 45.

216 »It will be of special importance to take the spiritual leaders seriously, for on them rests the formidable task to transform the uprooted masses in organic communities.« Visser 't Hooft, *Notes on the European Situation*, S. 6.

possibility to arrive at any of [their] goals unless a new spiritual, and that means of course, Christian foundation can be laid. [...] That is why the future of Europe is not completely dark.²¹⁷

Auch nach dem Krieg stellte er die Erneuerung des Christentums als notwendige Bedingung für die Zukunftsfähigkeit Europas dar. Die fundamentale Krise des Kontinents könne nur bewältigt werden, wenn in diesem wieder zu einem neuen, starken Glauben gefunden würde – nur dann könne »dieser Glaube, der beim Zusammenbruch der griechisch-römischen Kultur eine neue Welt schuf, noch einmal ein neues Europa aufbauen«.²¹⁸ Ohne eine Erneuerung im Glauben sei Europa nicht überlebensfähig. In seinem programmatischen Aufsatz »Europe – Survival or Renewal« postulierte er 1949, dass diese Wahlmöglichkeit (»Überleben oder Erneuerung«) als solche überhaupt nicht bestünde: »It is not a question of survival or renewal. Europe can survive only by renewal.«²¹⁹

Sein Verständnis von Erneuerung als »Reinigung«, als einer Rückkehr zum Evangelium, zu den Wurzeln des christlichen Glaubens bedingte für Visser 't Hooft auch eine Erneuerung des Verhältnisses des Christentums zur Welt. So hatte der Begriff der Säkularisierung in seiner Bedeutungsdimension als Differenzierung der Religion von anderen, profanen Sphären – im Unterschied zur Philosophie des »Säkularismus« – bei ihm stets auch eine dezidiert positive Konnotation, da die so verstandene Säkularisierung die Reinigung des Christentums von seinen weltlichen Beziehungen, etwa von staatlicher Bevormundung, überhaupt erst möglich mache. Durch sie, so Visser 't Hooft 1930 in seinem Vortrag über »Gott und die Götter des Abendlandes«, würde »Platz gemacht für Gott selbst«.²²⁰ Während der Niedergang des christlichen Westens für sich genommen kein Anlass zur Freude sei, da er auf dem Bruch mit der gemeinsamen christlichen Tradition beruhe, könne man aus diesem säkularen Prozess dennoch die Hoffnung ziehen, betonte er 1937 in einem Editorial für die *Student World*, »that a free and independent Christianity, disentangled from entangling alliances, may be a purer and truer and above all more courageous and aggressive Christianity«.²²¹

1959, im Rahmen einer Grundsatzrede vor der Gründungsversammlung der Ostasiatischen Christlichen Konferenz (EACC) in Kuala Lumpur, versuchte er, diesen Gedanken näher auszuführen und mit einer grundlegenden Bestimmung des Selbstverständnisses der ökumenischen Bewegung zu

217 W. A. Visser 't Hooft an Clayton Morris am 26. Januar 1942, AÖRK 301.011.

218 Visser 't Hooft, Soll Europa verteidigt werden?, S. 10.

219 Ders., Europa – Survival or Renewal?, S. 74.

220 Ders., Gott und die Götter des Abendlandes, S. 13.

221 Ders., And End and a Beginning. Editorial, in: *The Student World* 30 (1937), H. 1, S. 1f., hier S. 2.

verknüpfen. Die westliche Welt bezeichnete er hier als eine Welt des »Post-Christendom«, wobei er den Begriff des »Christendom« als eine historische Formation begriff, die in der Zeit zwischen 1800 bis 1950 zur vollen Entfaltung gelangte und die im Kern von der zivilisatorischen Verknüpfung von westlicher Kultur und Christentum sowie von Kirche und Gesellschaft konstituiert worden war. Genauer definierte er sie als

a Civilization which in spite of all its variety, in spite of the disunity and weakness of the Christian churches, in spite of its anti-religious ideologies, lived by an ethos derived from the Christian religion. That does not mean that it represented a pure reflection of the Christian gospel. Civilizations are never a pure reflection of religion. This Western Christendom was the product of the encounter of Christianity with the social, political, economic and cultural realities of European and American history.²²²

Den Niedergang des so verstandenen Christendoms und den Übergang in die Epoche des »Post-Christendom« bewertete er als grundsätzlich positiv, da diese Entwicklung die Möglichkeit zur Entflechtung von Christentum und Kultur und damit einen Weg zu einer wirklichen Erneuerung des Christentums aufzeigen würde.²²³ Die ökumenische Bewegung sei aufgrund ihrer Ausrichtung entlang des Paradigmas des christozentrischen Universalismus nun – im Gegensatz zu ihren Anfängen zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als sie aufs engste mit der westlichen Zivilisation und deren Überlegenheitsanspruch verknüpft war²²⁴ – geradezu darauf angelegt, diesen Prozess zu gestalten und voranzutreiben. Sie sei eine Bewegung zur Befreiung der Christenheit aus der Synthese mit der westlichen Zivilisation und habe das Potential zu ermöglichen, dass alle Teile der Christenheit zu einer kooperationsfähigen Authentizität gelangen könnten.²²⁵

Das galt für ihn auch und gerade in Bezug auf Europa. Die Rückwirkungen durch den missionarischen Kontakt mit nicht-europäischen Formen des Christentums könnten hier maßgeblich zu einer Wiederentdeckung der »ursprünglichen« und »wahren« Natur des Christentums beitragen. »Mission«, führte er 1965 in einer Rede im Basler Münster anlässlich der Hundertfünfzig-Jahrfeier der Basler Mission aus, »wirkt wie ein Bumerang. Das Evangelium, das

222 Vgl. ders., *The Asian Churches in the Ecumenical Movement*, in: Norman Goodall (Hg.), *A Decisive Hour for the Christian Mission. The Eastern Asia Christian Conference, 1959*, London 1960, S. 46–58, hier S. 50.

223 Vgl. ebd., S. 53–58.

224 Vgl. Raiser, *Ökumene im Übergang*, S. 59f.

225 Vgl. Visser 't Hooft, *The Asian Churches in the Ecumenical Movement*, S. 53. Zur Bedeutung der Rede in diesem thematischen Zusammenhang vgl.: Dejung, *Die ökumenische Bewegung*, S. 2f.

wir den anderen bringen, kommt zu uns zurück als Herausforderung.«²²⁶ So sehr er mit dieser These versuchte, auch die qualitative Gleichberechtigung der verschiedenen Formen des Christentums innerhalb der ökumenischen Bewegung zu betonen, drückte sich darin, wie Werner Ustorf in Bezug auf Visser 't Hoofts Rede vor der EACC-Gründungsversammlung feststellt, doch eine dezidiert europäische Perspektive aus, da den nicht-westlichen Formen des Christentums zuvorderst eine Komplementärfunktion zum europäischen Christentum beigemessen wurde:

The non-western [...] traditions of Christianity are defined [...] as external elements of a western agenda: i.e. as the missing pieces of a jigsaw puzzle – an occidental one. The function of the outside is to complement the inside.²²⁷

Diese europäische Perspektive spiegelte sich in der Nachkriegszeit – parallel zu seinen Bemühungen um eine weltweite Ökumene als Generalsekretär des ÖRK – in einer Vielzahl weiterer öffentlicher Stellungnahmen wider, in denen Visser 't Hooft betonte, dass das Ende der überkommenen westlichen Zivilisation für ihn nicht zwangsläufig bedeutete, dass Europa keine spezifische Rolle in der Welt einnehmen könne – im Gegenteil: Ein erneuertes und von seinen Bindungen an die westliche Zivilisation befreites Christentum könne wieder auf Europa und die europäische Kultur zurückwirken und die positiven christlichen Prägungen, die der christliche Glaube hier über Jahrhunderte in Form von spezifischen Werthaltungen bewirkt hätte, revitalisieren, womit diese ihr einheits- und identitätsstiftendes Potential neu entfalten würden. Revitalisierung jedoch nicht im Sinne einer Wiederentdeckung, sondern einer Neubestimmung christlicher Werte: »Es geht darum, einen sieghaften missionarischen Glauben zu finden, der neue Werte schafft, der Europa erneuert«, so Visser 't Hooft im November 1952 in einem vielbeachteten Vortrag im Rahmen der Christlichen Hochschulwoche in Genf, den er mit der programmatischen Frage »Soll Europa verteidigt werden?« betitelte.²²⁸ Diese Frage stand zu diesem Zeitpunkt, als das später scheiternde Projekt der Errichtung einer Europäischen Verteidigungsgemeinschaft (EVG) intensiv vorangetrieben wurde, im Zentrum der politischen Bemühungen um

226 W.A. Visser 't Hooft, Die Notwendigkeit der Mission. Rede im Basler Münster anlässlich der Hundertfünfzig-Jahr-Feier der Basler Mission (1965), in: Die ganze Kirche, S. 221–228, hier S. 226.

227 Ustorf, Robinson Crusoe Tries Again, S. 71.

228 W.A. Visser 't Hooft, Soll Europa verteidigt werden?, in: Europäische Entscheidungsfragen, Nr. 1, 18.02.1953, S. 2–11, hier S. 9, AÖRK CCIA-Europe, 1948–1964. Die Rede wurde Anfang 1953 in der Publikationsreihe der ÖKEZ veröffentlicht und prägte die Diskussionen dieser Gruppe in den folgenden Jahren nachhaltig. Vgl. dementsprechend: Leustean, The Ecumenical Movement, S. 47.

eine Vertiefung der europäischen Integration.²²⁹ Für Visser 't Hooft musste sie jedoch nicht in erster Linie auf politischer oder gar militärischer Ebene beantwortet werden. Für ihn kam es darauf an, zu definieren, was genau an Europa überhaupt verteidigungswert sei: »Gibt es überhaupt eine europäische Wirklichkeit, die es wert ist, dass man sich für sie einsetzt, und für die man bereit sein könnte, wirklich Opfer zu bringen?«²³⁰ Für ihn waren es hier vier konkrete europäische Werte, die der Verteidigung wert seien, die aber nur in Zusammenhang mit ihrem Ursprung, das heißt dem Christentum existieren könnten:

Erstens »die Möglichkeit der freien Aussprache« – im Weiteren seiner Ausführungen beschrieben als Meinungs- und Religionsfreiheit.²³¹ Zweitens »die Unabhängigkeit der Wahrheit«, verstanden als Freiheit der Wissenschaft, vor allem im Kontext der Universitäten.²³² Drittens »die Möglichkeit eines verantwortlichen Lebens« als Grundsatz einer allgemeinen Handlungsfreiheit, als »Freiheit zu wählen«. Europa gestatte es sogar, sich gegen Europa zu entscheiden. Und auch wenn man sich für Europa entscheide, heiße das nicht, alles gutzuheißen, was in seinem Namen geschieht – im Gegenteil: Man habe auch in diesem Fall sowohl das Recht als auch die Pflicht, sich gegen alles aufzulehnen, was seiner unwürdig erscheint, was für Visser 't Hooft vor allem bedeutete, gegen jede ideologische Vereinnahmung Europas Protest anmelden zu müssen.²³³ Viertens, und aus seiner Sicht den anderen Werten noch übergeordnet, der »Sinn für Proportionen« – das Wissen um eine rechte Rangordnung der Werte und vor allem die Fähigkeit, den Unterschied zwischen dem Absoluten und dem Relativen zu erkennen. Das hieß insbesondere, dass die Menschen nicht im Zuge ideologischer Vereinnahmungen auf ihre politische oder wirtschaftliche Existenz reduziert und für Zwecke missbraucht werden dürften, die nicht ihr eigentlicher Daseinszweck seien – so konzipiert zu verstehen als allgemeines Grundrecht der Menschenwürde.²³⁴

Dieser Wertekanon war in seiner konkreten Ausgestaltung mit dem Fokus auf Menschenwürde und Freiheitsrechten wohl nicht zuletzt von dem sich

229 Vgl. Lot h, *Der Weg nach Europa*, S. 91–112.

230 Visser 't Hooft, *Soll Europa verteidigt werden?*, S. 2.

231 Vgl. ebd., S. 5f.

232 Vgl. ebd., S. 6.

233 Vgl. ebd., S. 6f.

234 Vgl. ebd., S. 7. Hinweise auf die Bedeutung eines so verstandenen Sinns für Proportionen finden sich bei ihm sowohl schon früher (vgl. etwa Visser 't Hooft, *None Other Gods* [1937], S. 26f.), als auch später, etwa in einer Rede über die Zukunft der ökumenischen Bewegung 1967 in Bern, wo er betonte, dass das Bewusstsein von der »Rangordnung dringender Aufgaben« für die Zukunft des Christentums zentral sei: »Denn es geht darum und wird immer darum gehen, ob die Christen der Welt ein klares Wort zu sagen haben, was wirklich menschlich, was unmenschlich oder menschenunwürdig ist.« Ders., *Wohin führt der Weg? Vorlesung auf Einladung des Johanniterordens an der Universität Bern (1967)*, in: *Ökumenischer Aufbruch*, S. 317–326, hier S. 324.

zuspitzenden Kalten Krieg sowie den vielfachen Freiheitsrestriktionen in Osteuropa – gerade gegenüber einzelnen Kirchen²³⁵ – geprägt. Als Wertegemeinschaft grenzte Visser 't Hooft Europa in diesen Jahren auch explizit gegenüber der Sowjetunion ab. So betonte er 1951 in einem Vortrag vor deutschen Kirchenvertretern in Berlin, dass man in Russland den »abendländischen Freiheitsbegriff«, nach dem die Freiheit des Einzelnen die Grenze der Macht und Verfügungsgewalt des Staates markiere, nie gekannt habe.²³⁶

Im Folgenden konnte er in der konkreten Aufzählung spezifisch europäischer Werte aber noch deutlich über die vier Werte von 1954 hinausgehen. 1964, als er in seiner Rede vor der vierten Vollversammlung der KEK in Nyborg versuchte, das Verhältnis Europas zur Welt näher zu bestimmen, führte er ferner »die Bedeutsamkeit der Geschichte«, »das Arbeitsethos«, Demokratie, soziale Gerechtigkeit sowie Friede und internationale Ordnung als »moralische und kulturelle Werte« an, auf denen Europa immer noch beruhte.²³⁷ Dass diese Werte in erster Linie christlichen Ursprungs seien, stand für ihn dabei auch hier außer Frage.²³⁸ Auch an ihrer primären Verwurzelung in Europa, wo sie über Jahrhunderte einen kulturprägenden Einfluss ausgeübt hätten, konnte es aus seiner Sicht keine Zweifel geben. Als den sichersten Weg, sich als Europäer davon zu überzeugen, empfahl er den Blick von Außen auf Europa. Schon 1931 hatte er bemerkt: »The shortest way to discover Europe is to look at it from the outside.«²³⁹ 1952 formulierte er diesen Gedanken so:

Gehen Sie [...] nach Asien, Afrika und selbst nach Amerika! Und wenn Sie nur ein wenig Verständnis haben für das, was den Wert einer Kultur ausmacht, werden Sie heimkehren mit einem neuen Gefühl der Dankbarkeit für dieses alte Europa und für das, was uns von seinem Geiste noch erhalten geblieben ist.²⁴⁰

Noch deutlicher gab sich Visser 't Hooft sechs Jahre später, in einer »Das Christentum als gestaltende Kraft in Europa« betitelten Ansprache vor der internationalen Handelshochschule St. Gallen, als ein überzeugter Europäer zu erkennen, der von der Singularität der europäischen Kultur und deren Mission in der Welt überzeugt war. Er habe, so argumentierte er hier, in den letzten Jahren mit einer Vielzahl von führenden Männern in Asien und Afrika

235 Sich daraus ergebende Krisen bestimmten die ersten Jahre des ÖRK. Vgl. Boyens, Ökumenischer Rat der Kirchen zwischen Ost und West, S. 33–39.

236 Vgl. W. A. Visser 't Hooft, Ost-Westprobleme vom Gesichtspunkt der Ökumene aus, Berlin 1951, 4 Seiten masch., S. 2, AÖRK 994.2.14.

237 Ders., Zusammen leben, S. 66.

238 Vgl. ebd.

239 Ders., Currents and Cross-Currents Among European Students, in: The Intercollegian, June 1931, S. 288–290, hier S. 288.

240 Ders., Soll Europa verteidigt werden?, S. 5.

gesprochen: mit Nehru in Indien, Sukarno in Indonesien oder Nkrumah in Ghana. Und immer wieder konnte er feststellen, »dass die Kriterien, mit denen sie über die internationale[n] und interkontinentale[n] Beziehungen urteilen, wesentlich Kriterien sind, die sie ihrem Kontakt mit der Kultur Europas verdanken«. ²⁴¹ Wenn sie über Freiheit oder die Rassenfrage, über Gerechtigkeit oder Demokratie sprächen, benützten sie

Normen, die in Europa, und insbesondere in einem vom Christentum geprägten Europa ausgeprägt worden sind. Sie setzen eine Auffassung des Menschen, seiner Bestimmung und seiner Würde voraus, die ihre Wurzeln in Europa hat und dort zuerst wirksam geworden ist. ²⁴²

Aber: Diese grundlegenden Werte, die das christliche Europa durch Jahrhunderte allein vertreten habe, seien nun in vielen Teilen der Welt handlungsleitend, ohne dass man ihre Wurzeln kenne – und das in einer Zeit, in der Europa selbst zutiefst unsicher über seine eigene christliche Geschichte sei. Ohne ihren christlichen Ursprung könnten diese Werte aber nicht dauerhaft existieren. ²⁴³ Auch gingen sie, so Visser 't Hooft 1952 auf die Frage »Soll Europa verteidigt werden?«, in demselben Moment verloren, in dem man für sie zu kämpfen beginne. Nicht durch Kampf und Verteidigung, sondern nur durch Gottes Offenbarung in Jesus Christus könne der Glaube geweckt werden, durch den sie auf Dauer genährt würden. ²⁴⁴

Die europäischen Christen müssten sich daher den Ursprüngen dieser Werte wieder bewusst werden – und auf globaler Ebene entsprechend agieren. Darin liege geradezu die *raison d'être* des modernen Europa. Nicht europäische Allmachtsphantasien stellten heute die größte Gefahr für Europa dar, so sein Appell im Rahmen der Europäischen Ökumenischen Jugendkonferenz 1960 in Lausanne, sondern die immer stärker werdende Überzeugung, Europa stehe am Ende seiner welthistorischen Mission. Dabei sei Europa immer noch »a great reservoir of spiritual and moral energy«. ²⁴⁵ Rückzug von der Verantwortung für die Welt dagegen sei eine Flucht, die direkt in die Sklaverei führe. ²⁴⁶ So könne der Grundsatz, den Königin Wilhelmina I. für seine Heimat geprägt habe – »Let Holland be great in the things in which a

241 Ders., Das Christentum als gestaltende Kraft, S. 2.

242 Ebd.

243 Vgl. ebd.

244 Vgl. ders., Soll Europa verteidigt werden?, S. 8f.

245 Ders., Opening Address at European Ecumenical Youth Conference, Lausanne, July 1960, 12 pages typescript, S. 11, AÖRK 994.2.17.

246 »Ein Europa, das dazu neigt, alles den anderen zu überlassen, stellt sich auf eine Stufe mit Kulturen, die es nicht mehr wert sind, zu existieren. Ein solches Europa könnte dem Schein nach noch eine gewisse Zeit weiterleben, es würde aber auf die Dauer ein Opfer der Mächte werden, die mehr Vitalität und mehr Mut besitzen.« Ebd., S. 4.

small country can be great« – heute auf ganz Europa angewandt werden.²⁴⁷ Wenn es seine Aufgabe in der Welt als Dienst verstünde, so wie das alte Griechenland in der Römischen Zeit, dann könne Europa, gerade weil es politisch an Macht verloren habe, auf geistiger und kultureller Ebene mehr denn je der Welt geben.²⁴⁸

Diesen Gedanken eines »dienenden Europa«, dessen Betonung in den 1960er und 1970er Jahren auch vor dem Hintergrund der zunehmenden Bedeutung der »jungen Kirchen« im ÖRK und der sich intensivierenden Thematisierung des Nord-Süd-Konfliktes auf den großen ökumenischen Konferenz zu verstehen ist, spezifizierte Visser 't Hooft, als er 1977 – lange nach seiner Zeit als ÖRK-Generalsekretär – den hansischen Goethepreis der Stadt Hamburg erhielt und in seiner Dankesrede die Frage erörterte, »wer wir selber sind und welche Rolle Europa in der Welt noch hat.«²⁴⁹ Die europäische Geschichte, so seine Kernthese, sei seit den Zeiten des Alten Rom stark von einer »triumphalistischen Tradition« geprägt gewesen.²⁵⁰ Spätestens mit dem Zweiten Weltkrieg und dem Ende der Kolonialreiche könne von einem triumphalistischen Europa jedoch keine Rede mehr sein – fast alle europäischen Völker hätten zwischen dem russisch-japanischen Krieg 1905 und dem Ende des portugiesischen Kolonialreichs ihre Zeit der Erniedrigung gehabt. Nun werde vielfach eine Gegenkultur propagiert, dergestalt, dass Europa sich »neue Lebenskräfte bei den primitiven Völkern oder den östlichen Religionen«²⁵¹ zu suchen habe. Dies sei jedoch strikt abzulehnen. Vielmehr sei in der europäischen Geschichte selbst auch eine anti-triumphalistische Tradition angelegt, die ihren Ursprung in Jesus Christus habe, der in Wort und Tat gegen den triumphalen Geist Stellung bezogen habe. Als Kronzeugen dieser anti-triumphalistischen Tradition gelten für ihn unter anderem Franz von Assisi, Martin Luther, Rembrandt van Rijn, der Jesus als erniedrigten, dienend unter Menschen lebenden Messias zeichnete, sowie – im Zeitalter des Imperialismus – William Wilberforce, Florence Nightingale, Johann

247 Vgl. ebd., S. 8.

248 Vgl. ders., *Das Christentum als gestaltende Kraft*, S. 8f.

249 Ders., *Festrede anlässlich der Verleihung des Hansischen Goethe-Preises*, in: Stiftung F. V. S. zu Hamburg, *Verleihung des Hansischen Goethe-Preises an Herrn Dr. Willem A. Visser 't Hooft*, Hamburg, am 11. Februar 1977, S. 19–29, hier S. 19.

250 Als Triumphalismus definiert er die menschliche Haltung, den Lebenszweck darin zu sehen, »erkannt zu werden als Sieger über alle möglichen Konkurrenten.« Ebd. Als Träger dieser Haltung führt er schlaglichtartig unter anderem die römischen Kaiser, das mittelalterliche Papsttum in Gestalt Innozenz' III. sowie die italienischen Herrscher der Renaissance unter besonderer Betonung von Lorenzo di Medici an. In der Neuzeit habe der europäische Triumphalismus unter anderem darin seinen Ausdruck gefunden, Weltgeschichte als europäische Geschichte zu schreiben. Auf politischer Ebene nennt er diesbezüglich die Sklaverei, den Imperialismus sowie die mit diesem verschränkte Mission. Vgl. ebd., S. 19–26.

251 Ebd., S. 27.

Heinrich Pestalozzi, Henri Dunant und Johann Hinrich Wichern, die nicht für die imperiale Macht- und Herrschaftsausübung der Epoche standen, sondern als Anwälte der unter Unrecht und Unterdrückung leidenden Menschen fungierten.²⁵² An sie anschließend könne ein im Glauben erneuertes Europa heute seine »post-triumphale Sendung« entdecken und sich fortan über eine dienende, diakonische Rolle definieren.

4.2.1.2 Die Erneuerung der Kirchen

Analog zur Erneuerung des Christentums sah Visser 't Hooft auch in derjenigen der Kirchen im Kontext der ökumenischen Bewegung eine *conditio sine qua non* für den Aufbau eines neuen Europa. Eine echte Erneuerung der Kirche konnte in seinem von Karl Barth geprägten ekklesiologischen Verständnis dabei nur in der »ständig von neuem von ihr unternommenen Überprüfung ihrer Lehre, ihrer Ordnung und ihres Lebens an dem einen Wort Gottes in Jesus Christus, wie es die Heilige Schrift bezeugt,«²⁵³ begründet sein. Außerhalb des Wortes Gottes – so von ihm am ausführlichsten in einer 1955 am Mansfield College in Oxford gehaltenen Vorlesungsreihe über »The Renewal of the Church«²⁵⁴ dargelegt – gebe es in dieser Welt keine echte Quelle der Erneuerung.

Dass in der Gegenwart im Verhältnis der Kirche zu Europa nach der »Epoche der ehelichen Einheit« des Mittelalters und der »Epoche der Toleranz« der Aufklärung nun die »Epoche der Rivalität« angebrochen sei,²⁵⁵ müsse in hohem Maße dem Versäumnis der Kirche angelastet werden, sich in diesem Sinne zu erneuern. Der beschleunigte Niedergang des Christentums in Europa sei mithin nicht nur auf die radikalen politischen und sozialen Veränderungen der letzten Jahrhunderte zurückzuführen, sondern eben auch und gerade auf das Versagen der Kirche, auf diese Veränderungen angemessen zu reagieren. Zwei Versuchungen habe die Kirche dabei zu ihrem eigenen Schaden zu oft nachgegeben: der Versuchung des Rückzuges von der Welt (»the temptation of the special place«²⁵⁶) auf der einen Seite, und der Versuchung des Kompromisses mit weltlichen Kräften, etwa in Form der übermäßigen Anpassung an das jeweilige nationale Umfeld oder bestimmte politische und ideologische Strömungen (»the temptation of compromise«²⁵⁷) auf der

252 Vgl. ebd., S. 27–29.

253 Herwig, Karl Barth, S. 9.

254 W. A. Visser 't Hooft, *The Renewal of the Church. The Dale Lectures Delivered at Mansfield College (Oxford)*, Oxford 1956.

255 Vgl. ders., *The Church and Europe*.

256 Ebd., S. 202.

257 Ebd., S. 203.

anderen Seite. In beiden Fällen sei eine institutionelle Selbstgenügsamkeit die Folge gewesen, die jeden positiven Einfluss des Christentums auf die Welt verhinderte.

Die existentielle Bedrohung durch kirchenfeindliche totalitäre Regime bringe nun – nach dem Ende des konstantinischen Zeitalters und in der Endphase des Niederganges des klassischen Christendom-Paradigmas – eine Situation hervor, die in vielerlei Hinsicht mit jener der ersten Jahrhunderte der Kirche vergleichbar sei, als diese in Europa noch »jung« war und ohne Unterstützung des Staates oder einer dominanten Kultur leben musste. Freilich seien zwei Unterschiede entscheidend: Erstens habe man es heute nicht mit einer prä-christlichen, sondern einer post-christlichen Welt zu tun – »fallen again into ignorance of God and thus more [...] consciously opposed to the Christian faith«. ²⁵⁸ Zweitens entbehre die Kirche heute den missionarischen Eifer der frühen Kirchen. So werde sie weiter leiden müssen, »before it [the Church, J. S.] is really capable of representing the ›militia Christi‹ in the great combat for the soul of Europe which is about to begin«. ²⁵⁹

Die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus begriff Visser 't Hooft insofern auch in dieser Hinsicht als Chance. Es bestehe berechtigte Hoffnung, argumentierte er in seiner Rede auf der evangelischen Woche im Mai 1937 in Darmstadt, »daß der Angriff auf die Kirche und Christenheit allmählich eine wirklich bekennende Kirche, d.h. eine Kirche, die nur Zeuge Gottes sein will, entstehen läßt«. ²⁶⁰ Man müsse geradezu dankbar sein, in eine Zeit geboren zu sein, in der die Kirche angesichts fundamentaler Herausforderung wieder entdecken könne, was es heißt, wahrhaft Kirche zu sein. ²⁶¹ Solche Aussagen traf er in den 1930er Jahren im Kontext einer ökumenischen Bewegung, die sich angesichts des Aufstiegs totalitärer Regime und der sich aus diesem ergebenden grundsätzlichen Besinnung über »Kirche, Volk und Staat« ausdrücklich als eine Erneuerungsbewegung der Kirchen formierte. ²⁶² Die durch den äußeren Druck antichristlicher Ideologien und

258 Ebd., S. 200.

259 Ebd.

260 Ders., Aufruhr um Gott in der Völkerwelt, S. 386.

261 Zur positiven Seite der zeitgenössischen »Epoche der Rivalität« schrieb er 1938: »Luther used to say, that the worst persecution which would come to the Church was that there was no persecution at all. For persecution means among other things that God is busy with His Church. Thus the Church gets a new opportunity to rediscover its own mission, to break out of its isolation, and to serve the world by giving it the witness of the Gospel.« Ders., Christianity as its own Adversary. Editorial, in: *The Student World* 31 (1938), H. 2, S. 97–105, hier S. 105.

262 Vgl. Frieling, *Der Weg*, S. 59–68. Freilich zielte die moderne ökumenische Bewegung grundsätzlich auf eine Erneuerung der Kirchen ab, denn schon in ihren Anfängen zu Beginn des 20. Jahrhunderts war offenkundig, dass – in den Worten von Konrad Raiser – »die Kirchen in ihrer überkommenen Gestalt und Praxis dem neu vernommenen Ruf zu Einheit und Mission, Zeugnis und Dienst nicht entsprechen konnten.« Raiser, *Ökumene im Übergang*, S. 24.

Herrschaftssysteme erzwungene Erneuerung wurde als Schritt in Richtung Einheit der Kirchen verstanden – kirchliche Erneuerung galt mithin als Voraussetzung für die Verwirklichung der Einheit der Kirchen.²⁶³

Den Kirchenkampf in Deutschland bewertete Visser 't Hooft infolgedessen schon unter dessen unmittelbarem Eindruck als ein Ereignis von prononciert *ökumenischer* Bedeutung. Er sei nur das Vorspiel für die weltweite Auseinandersetzung von Kirche und Welt und habe daher einen exemplarischen Charakter für die Kirchen in anderen Ländern. Es gehe mithin nicht um die Existenz einer Einzelkirche, sondern um die der einen Kirche überhaupt.²⁶⁴

Je länger Anfang der 1940er Jahre der Krieg dauerte und je mehr europäische Kirchen sich demselben kirchenfeindlichen Regime ausgesetzt sahen wie die Bekennende Kirche in Deutschland, desto stärker betonte er in diesem Zusammenhang neben der weltweiten auch die *europäische* Dimension der deutschen Ereignisse: Aufgrund der gesamteuropäischen Bedrohung durch den Nationalsozialismus könnten und müssten nun die Kirchen in ganz Europa auf der theologischen Grundlage der BTE bekennende, kämpferische Kirchen werden. Das Jahr 1934 – »when the protest against the attempted violation of the Church was firstly heard and the »Barmen Declaration« with its clear and sharp definitions of the true nature of the Church was proclaimed«²⁶⁵ – deutete er daher rückblickend als ein zentrales Datum auch und gerade der *europäischen* Geschichte.²⁶⁶

Die ökumenische Zentrale in Genf sah Visser 't Hooft vor diesem Hintergrund schon bald nach Kriegsbeginn in der Pflicht, über die Studienarbeit einen ökumenischen Lernprozess zu organisieren: Durch ihre koordinierende Vermittlung sollten sich die neu unter den repressiven Druck des NS-Regimes geratenen Kirchen informieren und ein Beispiel nehmen können, wie sich andere Kirchen in einer vergleichbaren Situation bereits zu »wahren«, »kämpferischen« und bekennenden Kirchen erneuert hatten.²⁶⁷ Dass die Kirchen diesen ökumenischen Bemühungen im ersten Kriegsjahr aus seiner

263 Im Gründungsaufwurf des ÖRK drückte sich dies 1947 schließlich in dem Satz aus: »Was wir zuerst und am dringendsten brauchen ist nicht eine neue Organisation, sondern die Erneuerung oder vielmehr die Wiedergeburt der gegenwärtigen Kirchen.« Zitiert nach Fr iel ing, *Der Weg*, S. 71.

264 »The attack upon the Church [...] brings into existence a truer and purer Church. [...] Thus the Church in Germany is one of the first Churches which God has called to this difficult but hopeful task. Thus it is asked to render pioneering for the whole of the Christian Church in the world.« Visser 't Hooft, *Christianity as its own Adversary*, S. 104.

265 Ders., *Europe – Survival or Renewal?*, S. 77.

266 »The year 1934 deserves to be remembered as a crucial date in European history. For the new church struggle meant nothing less than after centuries of false peace the Church became again manifest as a militant church, as a church which accepted the challenge of the world and which set out to meet it.« Ebd.

267 »Many Churches are emerging from the bourgeois era and have in some ways again become the Church. How this happens and what they actually do in trying to be the Church should

Sicht zunächst weitgehend indifferent gegenüberstanden, stieß bei ihm freilich auf Verständnislosigkeit. »The ignorance of the Churches concerning the best and most helpful developments in other churches is abysmal«,²⁶⁸ schrieb er Ende Oktober 1940 an Henry van Dusen. Damit bezog er sich zu diesem Zeitpunkt etwa auf die niederländischen Kirchen, bei denen er Tendenzen sah, unter den Bedrängungen des deutschen Besatzungsregimes mehr zum Zentrum eines »national revivals« als eines »spiritual revivals« zu werden.²⁶⁹

Im weiteren Verlauf des Kriegs wurde er jedoch zusehends optimistischer. In seinen halbjährlichen Rechenschaftsberichten über die Arbeit des PKÖRK betonte er immer stärker die innere Transformation,

that so many churches are going through [...] [and] which expresses itself in new ventures in many directions, such in the organization of lay-ministries, new forms of Bible study, more realistic and aggressive evangelism, etc.²⁷⁰

Allenthalben würden sich die Kirchen erneuern und Europa auf diese Weise wieder eine Zukunft aufzeigen, denn mit ihrer wiedererlangten Stärke seien sie fast die einzige gesellschaftliche Gruppierung, mit der nach dem Krieg ein neues Europa aufgebaut werden könne.²⁷¹ Der Zusammenhang zwischen der Erneuerung der europäischen Kirchen und der Zukunftsfähigkeit Europas war für ihn in diesen Jahren evident. So schrieb er an das amerikanische Büro des PKÖRK Mitte Dezember 1941:

We hear sometimes voices from the United States which seem to suggest that the European Continent is now a lost Continent where the Church and the Ecumenical Movement are in full retreat. [...] [But] in the midst of the terrific pressure and suffering here there is born a new Church and indeed a new Ecumenical Movement.²⁷²

Auf derselben Linie trug er dem deutschen Emigranten und Mitarbeiter der ökumenischen Studienarbeit Hans Ehrenberg knapp zweieinhalb Jahre später auf: »Do tell our friends on the other side that they have to count with a

now be put together and made available to the Church as a whole.« W. A. Visser 't Hooft an Henry van Dusen am 31. Oktober 1940, AÖRK 24.016.

268 W. A. Visser 't Hooft an Henry van Dusen am 31. Oktober 1940, AÖRK 24.016.

269 Vgl. W. A. Visser 't Hooft, Notes on the state of the Church in Europe, No. 1, January 1941, 8 pages typescript, S. 4, AÖRK 994.2.08.

270 Ders., Report on Activities During the Period July 1943–July 1944, October 1944, 14 pages typescript, S. 8, AÖRK 994.2.10.

271 Neben den Kirchen, so Visser 't Hooft in seinen »Notes on the European Situation« von 1943, könne das »neue Europa« nur von den verschiedenen Widerstandsgruppierungen sowie den demokratisch orientierten Arbeiterorganisationen mitaufgebaut werden. Vgl. ders., Notes on the European Situation, S. 4.

272 W. A. Visser 't Hooft an W. A. Brown am 17. Dezember 1941, AÖRK 42.00.13.

Continent which [...] has one great promise, namely churches which begin to repent and to become really vital again.«²⁷³ Zwar war sein Blick auf die Entwicklung der europäischen Kirchen auch in dieser Zeit nicht einhellig positiv. So gab er im Mai 1943 in einer ÖRK-internen Denkschrift seiner generellen Befürchtung Ausdruck, dass das neue Kirchenbewusstsein auch die Form eines rigiden Konfessionalismus annehmen könnte, mit negativen Folgen für die Akzeptanz der Einigungsbemühungen der ökumenischen Bewegung.²⁷⁴ Dennoch ließ er keinen Zweifel daran, dass er die europäischen Kirchen in einer stärkeren Stellung sah als noch vor dem Krieg. Die Geschichte der Kirche werde in den kommenden Jahren nicht ein Appendix, sondern ein zentrales Element der europäischen Geschichte sein.²⁷⁵

Diese optimistische Haltung behielt er auch in den ersten Nachkriegsjahren bei – wie überhaupt die Gründungsphase des ÖRK von zum Teil euphorischen Hoffnungen geprägt war, über die ökumenischen Einigungsbemühungen der wiedererstarkten Kirchen auch die politische Versöhnung der sich soeben noch bekriegenden Nationen in Europa zu befördern. Ein »neues Europa«, so Visser 't Hoofts Grundthese in seinen großen Europaaufsätzen und -reden um 1950, könne nur entstehen, wo durch die Kirchen »neue geistige Grundlagen« gelegt würden, wo wieder »echte Evangelisation und Volksmission« geleistet würden, wo »starre Gemeinden [...] umgewandelt werden in lebendige Zellen christlichen Lebens«, und »wo die Kirchen der verschiedenen Völker [...] das Band der Gemeinschaft in Christus als stärker empfinden als alles, was zwischen ihnen steht«.²⁷⁶

Auch die Reformbemühungen seiner engsten katholischen Kontakte hatten für ihn daher eine dezidiert europäische Dimension. Wenn der Geist der Erneuerung hier die Kirche im Ganzen erfassen könnte, so seine Einschätzung 1951, gebe es keinen Zweifel, »that Roman Catholicism would make a great contribution to the renewal of Europe«.²⁷⁷ Gleichzeitig äußerte er mehrfach seine Sorge, dass sich zumindest die westeuropäischen Kirchen, befreit vom unmittelbaren äußeren Druck des Nationalsozialismus, wieder selbstgenügsam an die jeweils dominanten politischen und ideologischen Strömungen anpassen würden. Es gelte, so Visser 't Hooft 1949 in einem Rundfunkinterview, die geistliche Vitalität der Kirchen, die sich im Verlaufe des Kriegs herausgebildet habe, zu bewahren – nicht nur in ihrer inneren Verfasstheit, sondern auch und gerade in ihrer Beziehung zur Welt.²⁷⁸

273 W. A. Visser 't Hooft an Hans Ehrenberg am 16. März 1944, AÖRK 42.00.25.

274 Vgl. Visser 't Hooft, *The Post-War Task of the World Council of Churches*, S. 6.

275 Vgl. ebd., S. 5.

276 Ders., *Wir rufen Europa*, S. 4.

277 Vgl. ders., *Europe – Survival or Renewal?*, S. 93.

278 Vgl. ders., *Broadcast Interview with Dr. Gallagher, Canadian Council of Churches, May 1949*, 4 pages typescript, S. 1, AÖRK 994.2.13.

Die »wirkliche Begründung für die europäische Einheit«²⁷⁹ sah er nach 1945 aber – auch darin wohl nicht zuletzt an Karl Barth anknüpfend – in der Deutung des Zweiten Weltkrieges und seiner Folgen als Gericht Gottes.²⁸⁰ Jede große Kultur, so seine Argumentation, habe ihren besonderen Auftrag von Gott. Europa habe einst das Licht des Evangeliums erhalten, um es der Welt weiterzugeben – »so war dieser kleine Kontinent das geistliche und politische Zentrum der Welt geworden«.²⁸¹ Nur Europa habe durch den Glauben an Gott den Schöpfer, der sich in der Geschichte offenbart, »jenes Wissen um den Sinn der Geschichte, das diesen Kontinent zur lebendigen schöpferischen Macht unter den Erdteilen gestaltete«.²⁸² Aber Europas Wirken, das ein Segen für die Welt werden sollte, verwandelte sich in Eigensüchtigkeit: Statt in der Welt den göttlichen Sinn der Geschichte zu bezeugen, wurde die göttliche Gnadengabe als ein Anspruch auf Herrschaft und Ausbeutung angesehen, bis schließlich allenthalben der Nihilismus triumphierte.²⁸³ Nun, angesichts der Verwüstungen des Krieges, bleibe Europa nur eine Wahl: »Aufhören zu existieren, – oder die metanoia, die Buße, die völlige Kehrtwendung vollziehen.«²⁸⁴ Hierin, in der Erfahrung des göttlichen Gerichts, der »gemeinsam erfahrene[n] Demütigung« wie in der gemeinsamen Buße und Umkehr liege »das Band der Einheit für Europa«.²⁸⁵ Wenn Europa sich als verlorenen Sohn erkennen würde, könnte es gerettet werden.²⁸⁶

Freilich hätten die Kirchen in ihrem Prozess der Erneuerung zunächst selbst Buße zu tun; in einem umfassenden Sinn – hätten sie doch in der Neuzeit »nicht einmal mehr den Versuch [gemacht], für das Leben Europas als einer Gesamtheit etwas zu bedeuten«²⁸⁷ – vor allem aber konkret für das eigene Versagen und die eigene Schuld im Kontext ihrer Verstrickungen mit den totalitären Unrechtsregimen. Das vorausgesetzt, komme der Kirche bei der Versöhnung der europäischen Nationen eine zentrale Rolle zu: Sie verkünde sowohl das Gericht wie auch die Gnade Gottes und habe daher an vorderster Stelle für die Verbreitung des Geistes der Buße und der Umkehr einzutreten. Hierin liege »das entscheidende Wort und die entscheidende Tat

279 Ders., *Wir rufen Europa*, S. 3.

280 Vgl. zur Deutung des Zweiten Weltkrieges als Gericht Gottes bei Barth: Herwig, Karl Barth, S. 95f. Schon 1942 hatte Barth in einem offenen Brief an die Christen in den USA betont, dass der aktuelle Krieg »eine besonders sichtbare Gestalt des Gerichtes Gottes über die Menschheit« bedeute. Karl Barth, Brief an einen amerikanischen Kirchenmann (1942), in: Ders., *Eine Schweizer Stimme 1938–1945*, Zürich-Zollikon 1945, S. 272–302, hier S. 277.

281 Visser 't Hooft, *Wir rufen Europa*, S. 3.

282 Ebd., S. 4.

283 Vgl. ebd.

284 Ebd.

285 Ebd.

286 Vgl. zum Bild des verlorenen Sohns in Bezug auf Europa auch: ders., *Soll Europa verteidigt werden?*, S. 10.

287 Ders., *Wir rufen Europa*, S. 4.

der Kirchen für die Völkerwelt«,²⁸⁸ denn nur durch Buße und das Bekenntnis der eigenen Schuld sei im Zusammenleben der Völker Versöhnung möglich. Die Kirche sei der Ort, »wo [...] immer wieder der Neu-Anfang zwischen Gliedern der aneinander schuldig gewordenen Völker stattfindet«.²⁸⁹ Sie könne am Werk der Versöhnung der Nationen teilnehmen, weil sie wisse, dass Gott die Welt mit sich versöhnt habe.²⁹⁰

Für die europäischen Kirchen galt dies unter den Bedingungen des Kalten Krieges aus seiner Sicht in besonderem Maße. Noch 1967, im Rahmen der fünften Vollversammlung der KEK in Pörschach (Österreich) betonte er, dass im Eintreten für Versöhnung geradezu die »raison d'être« der europäischen Kirchen liege.²⁹¹ Sie seien aus historischen Gründen verpflichtet, aufgrund des gemeinsamen Glaubens aber auch besonders befähigt dazu, im Dialog zwischen Ost und West voranzugehen:

The Churches are always called to reconcile, but in the case of Europe there are three specific reasons why the Churches have a unique task of bridge-building. The first is that the present division of Europe has been prepared and aggravated by the break between Eastern and Western Christianity. The second is that in spite of a long separation, Eastern and Western Churches have discovered in our time that they still have the same Lord and the same language of faith. The third reason is that in spite of all appearances to the contrary Eastern and Western Churches are faced with the same situation, with the same acute secularization of European society.²⁹²

288 Ebd., S. 3.

289 So Visser 't Hooft in einer Ansprache über das Thema »Was kann die Kirche für den Frieden tun?« vor der Synode der EKD Ende April 1950 in Berlin. Ders., Was kann die Kirche für den Frieden tun?, in: Nachrichten für die evangelisch-lutherischen Geistlichen in Bayern 5 (1950), H. 9, S. 65–69, hier S. 67.

290 Als dogmatisch-theologischer Leitbegriff bezeichnet »Versöhnung« das Heilsgeschehen in Christus. Der Versöhnungsbegriff wird aber nicht nur in der Soteriologie verwendet, sondern ebenso in der Ethik, in politischen und gesellschaftlichen Kontexten. Er bezeichnet demnach je nach Verwendungszusammenhang entweder eine Gabe Gottes oder eine menschliche Aufgabe (vgl. Honecker, Wege evangelischer Ethik, S. 147–149). In Visser 't Hoofts Verwendung des Begriffs sind beide Bedeutungsebenen oft miteinander verknüpft, wenn er etwa betont, dass die Kirche *als* »versöhnte Gemeinschaft, die über alle Kräfte, die Menschen voneinander trennen, die Kraft der Versöhnung manifestiert«, für die »Versöhnung zwischen Nationen, Rassen, Klassen, Geschlechtern und Einzelnen« im Sinne menschlichen Handelns einzutreten habe. W.A. Visser 't Hooft, Jesus Christus der Versöhner. Vortrag auf einer Tagung des CSW in Tutzing (1956), abgedruckt in: Die ganze Kirche, S. 158–167, hier S. 164, 166.

291 Vgl. Michael De-la -Noy, A Task for the Churches in Europe: To Serve and Reconcile. A Report of the »Nyborg V« Assembly of the Conference of European Churches in Pörschach 1967, Genf 1968, S. 17.

292 Ebd., S. 20f.

Wollten die Kirchen aber wirklich als eine Kraft der Erneuerung und der Versöhnung in Europa wirken können, so Visser 't Hooft schon zu Beginn des Krieges in einem Aufsatz für die *Student World*, müssten sie hier zuvorderst ihren elementaren Aufgaben gerecht werden: der Aufgabe, die Einheit der Kirchen zu demonstrieren (»The task to demonstrate the Oneness of the Church«²⁹³), um so ein Vorbild für die Welt zu sein; der prophetischen Aufgabe (»The prophetic task«²⁹⁴) der klaren und konkreten Verkündung des Evangeliums; und schließlich der »positiven Aufgabe« (»The positive task«²⁹⁵) des Wirkens in der Welt – was immer auch hieß: des Eintretens für eine gerechte und auf Friedenssicherung ausgerichtete internationale Ordnung. So sehr diese Forderungen an die Kirche bei ihm eine universale Gültigkeit hatten, so sehr spezifizierte er sie immer wieder – schon in den 1930er Jahren, mehr aber noch im und nach dem Krieg – auf Europa hin.

4.2.1.2.1 Die Rolle der Ökumene: Vorbild durch Einheit

Für Visser 't Hooft gab es stets nur ein Motiv, das der ökumenischen Bewegung in ihren Einigungsbestrebungen wirklich Kraft und Unabhängigkeit verleihen könne – nämlich, »daß die Gemeinschaft zum Wesen der Kirche selbst gehört und daß Spaltung in jeder Form Gottes Plan für sein Volk verdunkelt«.²⁹⁶ Die Kirche widerspreche ihrem eigenen Wesen und verleugne ihren Sendungsauftrag, wenn sie gespalten sei. Zwar seien auch andere Motive durchaus legitim – etwa, dass die Einheit die Kirche einflussreicher mache. Die Schwierigkeit liege aber darin, bilanzierte er 1964 im Rückblick auf seine ökumenische Arbeit, dass die Einigungsbewegung, sobald diese Bewegungsgründe als Hauptmotiv für die Einheit vorgebracht würden, dem Zeitgeist zum Opfer falle.²⁹⁷

Das bedeutete freilich nicht, dass er diesen »Nebenmotiven« nicht auch immer wieder breiten Raum in seinen öffentlichen Äußerungen einräumte. So betonte er 1965, dass die einzelnen Kirchen ihren Aufgaben in der globalisierten Welt auf sich allein gestellt nicht mehr gerecht werden könnten: »Für eine geteilte Kirche ist die pluralistische Weltgesellschaft zu stark.«²⁹⁸ Freilich wollte er das auch dann nicht im Sinne des simplen Schlagwortes »Einigkeit macht stark« verstanden wissen. Vielmehr sei ein Christentum,

293 Visser 't Hooft, *The Task of the Christian Community in the World Today*, S. 82.

294 Ebd., S. 83.

295 Ebd., S. 85.

296 Ders., Bilanz. Referat, gehalten bei der Tagung des Schweizerischen Reformierten Pfarrvereins in Schaffhausen (1964), in: *Ökumenischer Aufbruch*, S. 204–215, hier S. 211.

297 Vgl. ebd.

298 Ders., *Pluralismus*, S. 38.

das zu viel Zeit mit der Bewältigung innerer Konflikte verbringt, nicht in der Lage, in den fundamentalen politischen, sozialen und auch kulturellen Konflikten der Gegenwart seine Rolle zu spielen.²⁹⁹

Schon in der Institutionalisierungsphase der ökumenischen Bewegung war dieser Zusammenhang als Motiv für die Einigung der Kirchen dominant. Nicht zufällig, so Dagmar Pöpping, fiel die Gründung der großen ökumenischen Organisationen zeitlich mit der Gründung säkularer Weltorganisationen – insbesondere des Völkerbundes – zusammen. Die Institutionalisierung der ökumenischen Bewegung könne mithin als »Phänomen der beginnenden Globalisierung« beschrieben werden – gleichzeitig aber auch als Versuch, den sozialen Desintegrationserscheinungen der Globalisierung Rechnung zu tragen.³⁰⁰

Dabei war man in der internationalen Ökumene stets bestrebt, den substantiellen Unterschied zwischen kirchlichen und weltlichen Einigungsbestrebungen zu betonen. Deutlich werden diese Abgrenzungsbemühungen, wenn etwa im Abschlussbericht von »Oxford« 1937 auf die Unterschiede der Begriffe »international« und »ökumenisch« hingewiesen wird.³⁰¹ Daran anschließend heißt es zwei Jahre später bei Visser 't Hooft:

*L'Église est par son essence même une réalité, disons plutôt »supra-nationale«. Elle n'est pas internationale en ce sens qu'elle adhérerait à l'un ou l'autre des internationalismes anciens ou modernes. Mais parce qu'elle est universelle et oecuménique, elle transcende les distinctions de nations et de races et en marque le caractère provisoire. [...] Elle désire une unité internationale qui rend visible et possible l'unité de l'Église.*³⁰²

Der letzte Satz spiegelt den weitreichenden Anspruch wider, den er – freilich in Übereinstimmung mit dem allgemeinen ökumenischen Konsens in den Jahren um »Oxford« – der ökumenischen Bewegung beimaß. Immer wieder wies er darauf hin, so Wolfgang Lienemann, »dass die gegebene und erhoffte Einheit der Kirche Christi sich konstitutiv auf die Einheit der Menschheit im Sinne einer globalen Friedensordnung beziehen müsse«.³⁰³ Indem die Kirche ihrer Einheit über nationale Grenzen hinweg Ausdruck verleiht, sei sie Vorbild für die säkulare Welt.³⁰⁴ Im Umkehrschluss sah er den vorherr-

299 Vgl. ebd.

300 Vgl. Pöpping, Abendland, S. 224.

301 »Der Ausdruck »international« nimmt notwendig die Zerteiltheit der Menschheit in getrennte Völker als eine natürliche, wenn nicht gar als endgültige Gegebenheit hin. Der Ausdruck »ökumenisch« bezieht sich auf die Art und Weise, wie die Tatsache der Einheit der Kirche in der Geschichte zum Ausdruck kommt.« Oxford-Bericht, S. 241.

302 Visser 't Hooft, La base chrétienne de notre action internationale, S. 2.

303 Lienemann, Visser 't Hooft, S. 131.

304 Von den 1970er Jahren zurückblickend betonte Visser 't Hooft, dass die moderne ökumenische Bewegung schon in ihren Anfängen alle Bemühungen zur Konstituierung der Weltchristenheit

schenden Partikularismus der Kirchen für die »internationale Anarchie« der Gegenwart mitverantwortlich.³⁰⁵

Im Frühjahr 1940 gebrauchte er für diesen inhaltlichen Zusammenhang den Begriff des christlichen Universalismus. Im Unterschied zum »kommunistischen Universalismus«, der zur Universalität nur durch einen Prozess der Zerstörung aller Werte, die nicht in sein Klassenbewusstsein passten, gelange,³⁰⁶ und im Unterschied auch zum »humanistischen Universalismus«, dessen Schwäche in seinem »leichtgläubigen Optimismus gegenüber der menschlichen Natur und der Macht der menschlichen Vernunft« bestehe,³⁰⁷ stehe der christliche Universalismus dafür ein, dass es allein durch den gemeinsamen Glauben an Jesus Christus gelingen könne, die Menschen trotz aller Konflikte zusammenzuhalten. Im Zeitalter des totalen Krieges sei daher der »Glaube an die *Una Sancta* recht eigentlich die Grundlage aller Arbeit für eine bessere Ordnung im Bereich der internationalen Beziehungen«.³⁰⁸

Nichtsdestoweniger verwies er schon in den Kriegsjahren immer wieder darauf, dass das »ökumenische Problem« falsch gestellt sei, »wenn die Bemühung um die Einheit der Kirche von dem Bestreben beherrscht wird, die Welt zu einigen«.³⁰⁹ Als die Europaidee im Verlauf des Krieges in der internationalen Ökumene und in vielen der mit ihr verbundenen Widerstandskreise immer größere Konjunktur gewann, bezog er diese Mahnung explizit auch auf Europa. Ende 1941 beobachtete er, dass in der Presse der noch freien Länder vielfach die Meinung geäußert werde, dass das ökumenische Thema »die eigentliche Frage unserer Zeit darstellt und daß das Schicksal der europäischen Kultur von ihrer Lösung abhängt«.³¹⁰ Einige glaubten gar, dass angesichts der fundamentalen Krise Europas nun sogar die Zeit gekommen sei, die alten Gegensätze zwischen Rom und den Reformationskirchen zu überbrücken und eine »gemeinsame christliche Front« zu bilden.³¹¹

Dabei beurteilte er die Diagnose, die hinter diesen Forderungen stand, als durchaus richtig: Europa verblute daran, dass es keine tragfähige, lebendige, gemeinsame Tradition mehr habe. Die Kirchen könnten der Frage der Einheit Europas daher auch nicht unbeteiligt gegenüberstehen. Sie müssten daran

als den dem Evangelium gemäßen Auftrag verstanden hätte, einer globalisierten Welt ein Beispiel für das Zusammenleben der Menschheit zu geben. Vgl. Visser 't Hooft, *Die allgemeine ökumenische Entwicklung seit 1948*, S. 6.

305 Vgl. ders., *Geistige Ursachen des misslungenen Friedens*, S. 9.

306 Vgl. ebd., S. 10.

307 Vgl. ebd., S. 11.

308 So Visser 't Hooft wenige Monate zuvor: ders., *Die Verantwortung der Kirchen für die internationale Ordnung*, S. 1.

309 Ders., *Not und Größe der Kirche*, S. 40f.

310 Ders., *Die Not der Kirche und die Ökumene*. Vortrag gehalten auf der vierten Wipkingertagung des Schweizerischen evangelischen Hilfswerkes für die Bekennende Kirche in Deutschland am 17. November 1941, abgedruckt in: *Ökumenische Bilanz*, S. 20–40, hier S. 22.

311 Vgl. ebd.

mitarbeiten, dass diese Einheit wiedergewonnen werde, was in vielen Ländern auch bereits geschehe.³¹² Das dürfe aber nicht bedeuten, dass sie aus diesem Grund Einheit suchen oder gar sich selbst als »Einheitsfabrikant«³¹³ für den politischen Bereich anpreisen dürften. Europa könne nur gedient werden mit einer Einheit, die nicht ad hoc konstruiert, sondern im gemeinsamen Gehorsam dem Herrn gegenüber verwurzelt sei.³¹⁴

Wenn die Ökumene aber auf »genuin-kirchliche Weise« angestrebt werde, »weil man die Bibel wiederentdeckt und die ganz einfache Feststellung gemacht hat, daß es nach der Bibel nur eine Kirche gibt«,³¹⁵ dann könne die Einheit der Kirche auch ein Zeichen für Versöhnung und einen politischen Neuanfang in Europa sein:

Sie [die Kirche, J.S.] ist gewiss nicht ökumenisch, um einem politischen Internationalismus zum Dasein zu verhelfen. Sie ist es vielmehr, weil es zu ihrem Wesen gehört. Aber ihre ökumenische Gestalt kann auf dem Gebiet der internationalen Beziehungen nicht ohne Ertrag bleiben. [...] Wenn zwischen den Ländern, die durch Abgründe des Hasses voneinander getrennt sind, auch nur einige Christen übrigbleiben, die sich trotz ihrer Entzweiungen miteinander verbunden wissen [...], so ist damit demonstriert, daß der Riß nicht vollkommen ist und immer noch ein Ansatz für eine Versöhnung und einen gemeinsamen Wiederaufbau besteht.³¹⁶

In der Folge, zumal unmittelbar nach dem Krieg war die Bereitschaft bei Visser 't Hooft groß, in diese Richtung substantielle Fortschritte zu erkennen. Die Tatsache, dass die europäischen Kirchen ganz überwiegend nicht – wie im Ersten Weltkrieg – die Kriegführung ihrer jeweiligen Heimatländer religiös überhöht hatten, es ihnen also gelungen war, über alle politischen und militärischen Fronten zusammenzubleiben, hatte seine Überzeugung noch bestärkt, dass den Kirchen als einer ökumenischen Gemeinschaft in der Nachkriegswelt eine zentrale Rolle zukomme.³¹⁷

Um diese Rolle näher zu beschreiben, griff er nun auf den Begriff der »Dritten Kraft« zurück,³¹⁸ den er in diesem Kontext nicht im Sinne einer spezifischen politischen Festlegung verstanden wissen wollte, sondern verwandte, um die Andersartigkeit des christlichen Glaubens gegenüber allen ideologischen Überzeugungen und Zielsetzungen zu beschreiben. So wie

312 Vgl. ebd., S. 24.

313 Ebd.

314 Vgl. ebd., S. 24f.

315 Ebd., S. 25.

316 Ders., Not und Größe der Kirche, S. 60.

317 Vgl. Gr eschat, Der Protestantismus und die Entstehung, S. 37.

318 Vgl. etwa: Visser 't Hooft, Wir rufen Europa, S. 5.

die frühe Christenheit als »drittes Geschlecht«³¹⁹ die gültigen Kategorien der antiken Welt durchstoßen und für eine völlig neue geistige und soziale Realität gestanden habe,³²⁰ müsse die Kirche auch heute ein »tertium genus« sein – »eine Gemeinde, die sich mit keiner Nationalität deckt und keine politischen Grenzen oder Gegensätze als Scheidewand lässt«. ³²¹ Zumal unter den Bedingungen des Kalten Krieges komme der Ökumene in Europa auf diese Weise eine »exemplarische, beispielhafte Bedeutung für die Völkerwelt«³²² zu. Sie sei befähigt, die internationale Atmosphäre zu »entgiften«, indem sie nicht nur die Grenzen der Nationen transzendiere, sondern den Totalitarismen und ideologischen Blockbildungen ein Gegenmodell des Friedens gegenüberstelle.³²³ Vor diesem Hintergrund trat er immer wieder für den kirchlichen Dialog zwischen Ost und West ein – nicht nur innerhalb des ÖRK, sondern etwa auch im Rahmen seiner Unterstützung der KEK.³²⁴

Mit der Formel der »Dritten Kraft« versuchte er in Bezug auf Europa deutlich zu machen, was ihm als ÖRK-Generalsekretär prinzipiell ein zentrales Anliegen war, für den politisch gespaltenen Kontinent aber eine besonders brennende Relevanz innehatte: Dass die Kirchen sich jeder ideologischen Vereinnahmung und politischen Festlegung verweigern sollten und stattdessen – im Sinne des Mottos der Oxforder Weltkirchenkonferenz – wirklich Kirche sein sollten. Nur so könnten sie ein Vorbild für die Welt sein.

4.2.1.2.2 Für eine Rechristianisierung des Kontinents

Die »prophetische Aufgabe« der klaren und konkreten Verkündung des Evangeliums ist bei Visser 't Hooft im europäischen Kontext in der Regel mit dem Begriff der »Rechristianisierung« verbunden. Die Kirchen, so seine in diesem Zusammenhang oft wiederholte Kernthese, hätten in Europa zu lange in der Sicherheit des Corpus Christianum gelebt, statt aggressive

319 Mit dem von den Kirchenvätern geprägten Begriff des »dritten Geschlechts« sollte deutlich gemacht werden, dass die Kirche im Verhältnis zu den Juden wie auch zu den Heiden etwas grundlegend Neues darstellt. Vgl. Michael Wolter, »Ein neues ›Geschlecht‹? Das frühe Christentum auf der Suche nach seiner Identität, in: Markus Lang (Hg.), Ein neues Geschlecht? Entwicklung des frühchristlichen Selbstbewusstseins, Göttingen 2014, S. 282–300.

320 Vgl. Visser 't Hooft, Wir rufen Europas, S. 5.

321 Ders., Was kann die Kirche für den Frieden tun?, S. 66.

322 Ders., Wir rufen Europa, S. 2.

323 Vgl. ebd.

324 Auch ansonsten startete er immer wieder Initiativen zum zwischenkirchlichen Dialog. So wurden beispielsweise Ende Februar 1953 auf seine Initiative hin mehrere Kirchenführer aus Ost und West zu einer Sitzung der ÖKEZ in Paris geladen, um in diesem Kontext Fragen der Kooperation und der praktischen gegenseitigen Unterstützung auszuloten. Vgl. Leustean, The Ecumenical Movement, S. 47; ausführlicher zu dieser Sitzung: Gröschel, Christliche Verantwortung für Europa, S. 71–74.

Evangelisation zu betreiben.³²⁵ Der Aufstieg radikaler Ersatzreligionen, der auch ein Ergebnis dieser institutionellen Selbstgenügsamkeit gewesen sei, habe schließlich dazu geführt, dass sich Europa wieder – wie zu Zeiten des frühen Christentums – in einer »heidnischen Situation« befinde, was wiederum bedeute, dass der Kontinent wieder genuines Missionsland geworden sei, wo es für die Kirche gelte, verlorengegangenes Terrain zurückzuerobern.³²⁶

Nachdem der Gedanke der Rechristianisierung Europas bereits in den 1920er und 1930er Jahren ein immer wiederkehrendes Motiv in seinen öffentlichen und privaten Äußerungen gewesen war,³²⁷ maß er ihm im Krieg und in der unmittelbaren Nachkriegszeit schließlich eine elementare Bedeutung zu. Zum einen könnten die europäischen Kirchen nun, da sie begonnen hätten, sich aufgrund des Drucks der äußeren Verhältnisse einem Prozess der inneren Erneuerung zu unterziehen, dieser fundamentalen Aufgabe auch wirklich gerecht werden. So betonte er 1943 in seinen »Notes on the European situation«: »The task of re-Christianizing Europe is the task of the European churches themselves. After these years of judgment and purification they are better able to perform it than they have been for a long time.«³²⁸ Zum anderen habe der Krieg mit seinen Zerstörungen und der Selbstdiskreditierung des nationalsozialistischen Terrorregimes ein »geistiges Vakuum« in Europa erzeugt, in das die Kirchen, die sich als nahezu einzige gesellschaftliche Kraft dem Totalitarismus entgegenstellten, mit ihrer Verkündigungsbotschaft hineinstoßen könnten und müssten. »The Church must realize«, schrieb er im Frühjahr 1944 in einem Aufsatz für die *Student World*, »that the present vacuum and the universal search for new roots for the life of society is a unique opportunity for evangelisation«.³²⁹ Anfang der 1950er-Jahre erinnerte er sich mit Blick auf die Kriegsjahre: »At no time during recent centuries

325 Vgl. etwa: W. A. Visser 't Hooft, Die neue Kirche in der alten Welt. Aus einer Vorlesungsreihe über die Erneuerung der Kirche, zuerst an der evangelischen Fakultät in Buenos Aires (1952) gehalten, abgedruckt in: Die ganze Kirche, S. 179–188, hier S. 185f.

326 So postulierte er auf der Jahresversammlung der Basler Mission 1941: »Wie haben genug an unserem Marschbefehl. Dieser Befehl weist uns an, allen Menschen, allen Heiden in der ganzen Welt, auch in Europa, zu sagen, daß Jesus Christus ihr Herr jetzt schon ist und daß sie sich nun entscheiden müssen, ob sie diese Tatsache anerkennen wollen oder nicht.« Ders., Mission als ökumenische Tat. Vortrag auf der Jahresversammlung der Basler Mission (1941), in: Die ganze Kirche, S. 203–212, hier S. 212.

327 Vgl. ders., Gott und die Götter des Abendlandes, S. 10f.

328 Ders., Notes on the European Situation, S. 6.

329 Ders., Social and Political Forces of Tomorrow, S. 217. Inhaltlich damit übereinstimmend warnte er Anfang Januar 1944 auf einer ökumenischen Studienwoche im schweizerischen Gwatt: »We are already begin to see what this war will mean to Europe. [...] We are left in a spiritual vacuum. If the Church does not tie herself to [...] man-made solutions, we may have a unique opportunity to proclaim the Gospel to these standing in the vacuum.« Ecumenical Study Week, Gwatt 2.–8. January 1944, transcript, 38 pages typescript, S. 26, AÖRK 301.1.03.

have the churches found such an eager and grateful response to their message as in the days when they stood out as the only solid front against a total paganization of European culture.«³³⁰

Der Begriff der Rechristianisierung war bei Visser 't Hooft, wie bei vielen anderen führenden protestantischen Funktionsträgern und Ökumenikern in diesen Jahren, verbunden mit dem Motiv der Abwehr des Säkularismus. Schon 1932, in seinem Vortrag über »Gott und die Götter des Abendlandes«, hatte er diesen Zusammenhang hergestellt. Auf die Frage, wo mit der »Verkündigung eines lebendigen Gottes, des echten Gottes des Abendlandes«³³¹ angefangen werden könnte, antwortete er: »Bei den reinen Säkularisten, die ihre Sache auf nichts gestellt haben.«³³² Die Gottesverkündigung müsse da einsetzen, »wo Menschen arm geworden sind – wo ihre Fragen viele sind und ihre Antworten wenige, wo man illusionslos die Welt sieht, wie sie ist.«³³³ So werde »der Säkularismus zur Verheißung«.³³⁴ »Die Alternative Rechristianisierung statt Säkularisation«, so Martin Greschat, »gab Theologen und Kirchenführern ein Interpretationsmodell an die Hand, mit dem sie sowohl die gegenwärtige Situation [...] als auch die zentrale Bedeutung der Kirche und ihrer Botschaft in diesem Kontext verständlich machen konnten.«³³⁵

Gleichzeitig war Visser 't Hooft davon überzeugt, dass auch ein Neuanfang in den Beziehungen der Völker nach dem Vorbild der Ökumene nur im Zeichen einer umfassenden Rechristianisierung erfolgen könne. Schon 1940 hatte er postuliert, dass es eine notwendige Bedingung für die Etablierung einer funktionierenden Nachkriegsordnung in Europa sein würde, eine gemeinsame Basis für die Zusammenarbeit von Menschen aus unterschiedlichen Ländern zu schaffen, »who no longer share any common standards, and who no longer speak the same spiritual language.«³³⁶ Um diese Aufgabe zu bewältigen, müssten die Kirchen gemeinsam und in ökumenischem Geist völlig neue, aggressive Formen der Missionsarbeit entwickeln.³³⁷

Noch deutlicher wurde er im Dezember 1941, als er in einem internen Memorandum festhielt: »Before a European Federation can become an effective instrument of order and peace, Europeans [...] must be re-educated, or better rechristianized.«³³⁸ Es ging, so noch einmal Martin Greschat im Blick

330 Visser 't Hooft, *Europe – Survival or Renewal?*, S. 78.

331 Ders., *Gott und die Götter des Abendlandes*, S. 11.

332 Ebd., S. 12.

333 Ebd.

334 Ebd., S. 13.

335 Martin Greschat, *Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit*, Stuttgart 2002, S. 311f.

336 Visser 't Hooft, *The Ecumenical Church and the International Situation*, S. 11.

337 Vgl. ebd.

338 Ders., *Notes on Long Range Peace Objectives (From a Continental Standpoint)*, December 1941, 4 pages typescript, S. 3, AÖRK 994.2.08.

auf die Rechristianisierungsrethorik der Kriegs- und unmittelbaren Nachkriegszeit, »um Mission, um die Rückgewinnung von einzelnen und ganzen Volksgruppen, ebenso um Ermutigung, Trost und Wegweisung. Die allein feste und sichere Wahrheit der christlichen Offenbarung sollte stabilisiert werden, da sich nur so Sittlichkeit, Recht und echte Autorität begründen ließen.«³³⁹

Nachdem sich Visser 't Hooft angesichts der Erfolgsaussichten dieses Vorhabens in den Kriegsjahren noch recht zurückhaltend geäußert hatte,³⁴⁰ wuchs unmittelbar nach Kriegsende seine Hoffnung, dass die Stunde Null in Europa auch wirklich die Stunde einer umfassenden Rechristianisierung des Kontinents sein könne. In der Tat wurde die Besinnung auf christliche Grundwerte nach 1945 für einige Jahre zu einer breiten gesellschaftlichen Strömung. Die Hoffnung auf eine Rechristianisierung der säkularisierten Welt war sowohl auf Seiten der Katholiken³⁴¹ als auch in protestantischen Kreisen groß.³⁴² In letzteren formierte sich die Rechristianisierungsbewegung in hohem Maße unter ökumenischen Vorzeichen. Aus der Sicht vieler hier maßgeblicher Akteure galt es, eine gemeinsame christliche Front gegen den Säkularismus zu bilden. Auch Visser 't Hooft ließ unmittelbar im Anschluss an die Stuttgarter Konferenz der EKD im Oktober 1945 verlauten, dass es für die ökumenische Bewegung nun, nachdem die Versöhnung zwischen den Kirchen auf den Weg gebracht worden sei, zuvorderst darauf ankomme, »sich voll und ganz der Aufgabe der Rechristianisierung Europas zu weihen.«³⁴³ 1946 führte er diesen Gedanken für die ökumenische Öffentlichkeit in einem Aufsatz in der *Student World* näher aus. Die Kirchen, so seine Forderung, müssten sich im Rahmen ihrer evangelistischen Aufgabe nun in erster Linie den »truly displaced persons« zuwenden. Unter diesen

339 Martin Greschat, »Rechristianisierung« und »Säkularisierung«. Anmerkungen zu einem europäischen konfessionellen Interpretationsmodell, in: Jochen-Christoph Kaiser / Anselm Doering-Manteuffel (Hg.), *Christentum und politische Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland*, Stuttgart 1990, S. 1–24, hier S. 2.

340 1944 schrieb er: »May we hope that Europe will discover its spiritual roots for itself? For the moment we must admit that indications are contradictory. On the one hand we see an unprecedented dechristianisation and paganisation, millions of young people living today in a nihilist atmosphere. [...] But on the other hand we see that many men are rediscovering the road to the Church, and that the militant churches find an echo among their people which they have not had in years.« Visser 't Hooft, *Social and Political Factors of Tomorrow*, S. 213f.

341 Vgl. Conze, *Das Europa der Deutschen*, S. 119–122.

342 Vgl. mit Beispielen zu England, Frankreich und Deutschland: Greschat, *Rechristianisierung*, S. 3–5.

343 Zitiert aus: Clemens Vollnhals (Hg.), *Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch. Berichte ausländischer Beobachter aus dem Jahr 1945*, Göttingen 1988, S. 198. Mit dieser Formulierung fasste er Ende 1945 eine Stellungnahme Pierre Maurys in Stuttgart zusammen, die hinsichtlich der Notwendigkeit der Rechristianisierung allerdings deutlich zurückhaltender formuliert war, was zeigt, welche zentrale Bedeutung Visser 't Hooft der Thematik beimaß. Vgl. dazu auch: Greschat, *Rechristianisierung*, S. 3.

Begriff fasste er nicht oder nicht nur die nach dem Krieg heimatlos gewordenen Flüchtlinge, sondern in einem umfassenden Verständnis die heimatlosen Massen der Moderne an sich.³⁴⁴ In ihnen gelte es wieder »an inner, deep sense of gratitude and response to One Who has given Himself«³⁴⁵ zu erwecken.

Der Optimismus, dabei Fortschritte machen zu können, war bei ihm noch Anfang der 1950er Jahre groß: Seit dem Krieg, so sein Urteil 1951, sei das intellektuelle Klima in Europa entschieden empfänglicher für die christliche Botschaft geworden als noch vor dem Krieg.³⁴⁶ »The process of increasing cultural secularization has passed its climax and [...] a new opportunity is given to the Church to reoccupy the intellectual areas which had been forced to give up.«³⁴⁷ »Europa« war für ihn im Kern eine Frage des Glaubens, der inneren Einstellung der Europäer. Wenn es nicht gelinge, den »Mangel an innerer Gewissheit«³⁴⁸ zu überwinden, der für das Europa der Gegenwart charakteristisch sei, dann seien auch alle politischen und militärischen Pläne, die auf eine Einigung des Kontinents abzielten, sinnlos.³⁴⁹ Die Rechristianisierung Europas sei insofern von existentieller Bedeutung für die Zukunft des Kontinents. »Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts«, zitiert er 1953 den niederländischen Mitbegründer der UEF, Hendrik Brugmans, »wird die Zeit unseres babylonischen Exils, unserer ›Gleichschaltung‹ und unserer Vernichtung [...] oder sie wird die Zeit unserer Bekehrung sein.«³⁵⁰

4.2.1.2.3 Die Kirchen als »Zentren ethischer Produktivität« für Europa

Die Zukunftsprojektion eines rechristianisierten Europa bedingte für Visser 't Hooft die Öffnung der Kirchen hin zur modernen Welt. Nur wenn die Kirchen immer wieder auf der Grundlage des Evangeliums die vorherrschenden politischen und sozialen Strukturen hinterfragen würden, könnten die Menschen von der Wahrheit des Evangeliums überzeugt werden.³⁵¹

Diese Haltung wurde bereits in den 1930er Jahren geprägt von einem allgemeinen Aufbruchklima in der ökumenischen Bewegung, in der man

344 Visser 't Hooft, *Our Way Through Ethical Chaos*, in: *The Student World* 38 (1945), H. 3, S. 268–273, hier S. 272.

345 Ebd.

346 »It may be said that since the war the intellectual climate is decidedly less impenetrable for the Christian message than it was before the war. [...] Many who had discovered the lack of foundation for their life, and who were struck by the fact that the seemingly outmoded churches had in the moment of crisis stood the test, became ready to reconsider their facile rejection of the Christian faith.« Ders., *Europe – Survival or Renewal?*, S. 81.

347 Ebd., S. 82.

348 Ders., *Soll Europa verteidigt werden?*, S. 2.

349 Vgl. ebd.

350 Ebd., S. 9.

351 Vgl. etwa seine Ausführungen 1966 in: Ders., *Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft*, S. 40.

sich angesichts der Konfrontation mit den aufsteigenden Totalitarismen grundsätzlich über die gemeinsame Verantwortung der Kirchen für die Welt verständigen wollte. Im Rahmen der Vorbereitungsarbeit für die Oxforder Weltkirchenkonferenz identifizierte man in der Uneinigkeit in sozialethischen Fragen – zumal im Bereich der internationalen Ordnung – den Hauptgrund für das Versagen der Kirchen, der Welt mit ihrem Zusammenleben ein Beispiel zu sein. Das Streben nach der Einheit der Kirchen, so die sich durchsetzende Überzeugung, sei kein Selbstzweck, sondern müsse Ausdruck finden im gemeinsamen Zeugnis in der Welt, wofür es der Konstituierung eines ökumenischen Grundkonsenses in sozialethischen Fragen bedürfe.³⁵²

Der theologische Pluralismus innerhalb der ökumenischen Bewegung erschwerte es allerdings, in dieser Hinsicht zu einem konzisen Ergebnis zu gelangen, das über die Formulierung allgemeiner Grundsätze hinausging. So standen sich im Oxforder Konferenzbericht zwei unterschiedliche sozial-ethische Ansätze gegenüber: Auf der einen Seite der von Karl Barth und seiner Theologie inspirierte und insbesondere innerhalb der kontinentaleuropäischen Kirchen vertretene Ansatz einer christologischen Begründung der Sozialethik. Alle Aussagen des christlichen Glaubens sollten demnach auf die eine Offenbarung Jesu Christi ausgerichtet sein, weshalb diese auch das menschliche Zusammenleben im Kern betreffe. Auf der anderen Seite stand der vor allem im angelsächsischen Raum verbreitete Ansatz, das christliche Naturrecht als die Basis des menschlichen Zusammenlebens zu betrachten.³⁵³

In diesem Grundkonflikt, der auch die ersten Jahrzehnte des ÖRK nach dessen Gründungsvollversammlung 1948 maßgeblich prägen sollte,³⁵⁴ bezog Visser 't Hooft durchgehend für den ersten Standpunkt Position, was immer wieder Anlass zu Kritik bot.³⁵⁵ Noch in einem Vortrag aus dem Jahr 1964 stellt er apodiktisch klar:

352 Vgl. Hudson, Ökumene und Politik, S. 150–154.

353 Vgl. Jan Rohls, Geschichte der Ethik, Tübingen 2019, S. 641f.

354 Vgl. hierzu: Dante Germino, Two Types of Recent Christian Political Thought, in: *The Journal of Politics* 21 (1959), S. 455–486.

355 Anlässlich eines – aus seiner Sicht – sachlich fehlerhaften Artikels über die Theologie Karl Barths in der amerikanischen Zeitschrift *The Christian Century* schrieb er im Herbst 1939 an Clayton Morris: »It seems so utterly silly to read in the *Christian Century* [...] that his [Karl Barths, J.S.] theology is one of withdrawal from the world. I hope, therefore, that you will do something just to get the facts before your readers. [...] I am sorry that I cannot do this myself, but my so called Barthianism is already too much of a cause of worrying to some of my colleagues and others, so that I ought not at the moment to underline it.« W.A. Visser 't Hooft an Clayton Morris am 27. August 1939, AÖRK 42.11.04/1.

Das Instrumentarium des Christen, der im Leben der Gesellschaft auftritt, besteht nicht [...] in einem sozialetischen System, das auf unwandelbaren Ordnungen der Schöpfung oder auf dem Naturrecht gegründet ist. [...] Sollten wir ein solches Gesetzssystem entwickeln, sind wir in Gefahr, daß wir dem System statt Gott gehorchen.³⁵⁶

Alle sozialetischen Aussagen könnten und müssten sich daher auf die biblische Grundlage zurückführen lassen. Das Motiv der »Königsherrschaft Christi«, dem sich Visser 't Hooft in großer Regelmäßigkeit, am ausführlichsten aber in einer nach dem Krieg in Princeton gehaltenen und 1948 veröffentlichten Vorlesungsreihe widmete,³⁵⁷ beinhaltet für ihn die Herrschaft Christi sowohl über die Kirche als auch über die Welt. Alle Wirklichkeit sei demnach durch Jesus Christus erschlossen und könne nur in ihm gedeutet werden.³⁵⁸ Die Kirchen hätten insofern die Aufgabe, sich im Prozess ihrer Erneuerung von der Politik unabhängig zu machen, um aus einer Position der inneren Stärke wieder in der Welt zu wirken.³⁵⁹

So sehr das ökumenische Zeugnis durch diese theologische Auseinandersetzung auch beeinträchtigt wurde, war es aber insgesamt positiv, dass es durch die sich institutionalisierende ökumenische Bewegung überhaupt ein Forum gab, wo diese Konflikte ausgetragen werden konnten. Zudem gelang es in Oxford, zur Lösung konkreter ethischer Probleme den auf John Oldham zurückgehenden Gedanken der ethischen Zwischengrundsätze, der so genannten mittleren Axiome, in der ökumenischen Diskussion zu verankern. Oldham bezeichnete mit diesem Begriff in einem konkreten sachlichen und geographischen Kontext ausgegebene und daher zeitlich befristet gültige Weisungen, die auf der einen Seite konkreter gefasst sind als theologische Grundsätze, auf der anderen Seite aber weniger ins Detail gehen als ein politisches Programm in Bezug auf einen bestimmten Sachbereich.³⁶⁰

356 W. A. Visser 't Hooft, Die Rolle des Christen im rapiden Wandel der Gesellschaft. Vortrag in Mindolo (Zambia) auf einer Tagung über die Beziehungen zwischen den Rassen im südlichen Teil Afrikas (1964), in: Die ganze Kirche, S. 82–95, hier S. 83.

357 Vgl. ders., The Kingship of Christ. Darin zeichnet er die Entwicklung des Motivs in der reformatorischen Tradition sowie seine Neuentdeckung in der Zeit der Auseinandersetzung der Kirchen mit dem Nationalsozialismus nach.

358 Vgl. auch: Thomas, Die politische Aufgabe, S. 306–310.

359 Im Denken Visser 't Hoofts, so Klauspeter Blaser, erhält die Kirche »vom Herrschaftsanspruch Christi her [...] einen politischen Akzent und kann sich nicht vor ihrer weltlichen, nationalen und internationalen Verantwortung drücken.« Blaser, Visser 't Hooft, S. 249.

360 Vgl. allgemein zu den »mittleren Axiomen«: Ninan Koshy, Churches in the World of Nations. International Politics and the Mission and Ministry of the Church, Genf 1994, S. 87f.; Dejung, Die ökumenische Bewegung, S. 91–94. Oldham prägte den Begriff in seinem zusammen mit Visser 't Hooft herausgegebenen Vorbereitungsband für Oxford: Vgl. John Oldham, The Church and its Function in Society, in: Visser 't Hooft / Oldham, The Church and its Function in Society, S. 101–254, hier S. 209f. Nach »Oxford« wurden die »middle axioms« als Grundlage für die weitere ökumenische Studienarbeit über »Die ethische Wirklichkeit und die Funktion der Kirche« vorausgesetzt. So heißt es im Abschlussbericht der Konferenz von

Auch Visser 't Hooft verwies im Anschluss an »Oxford«, in seinen Beiträgen über das 1938 ausgegebene ökumenische Studienthema »Die ethische Wirklichkeit und die Funktion der Kirche«, und später als Generalsekretär des ÖRK immer wieder auf dieses Konzept Oldhams, um zu beschreiben, wann und in welcher Form die Kirche zu den drängenden Problemen der Zeit Stellung zu beziehen hätte.³⁶¹ Aus seiner Sicht sollte sie sich nicht inflationär zu jedem denkbaren Sachverhalt äußern,³⁶² sondern nur konkret »on vital political and social problems in which spiritual and moral issues are at stake«³⁶³ – dort, »wo in einer bestimmten Lebenslage alle Christen von den gleichen Betrachtungen geleitet werden«.³⁶⁴ Diese Betrachtungen müssten ausführlicher als die allgemeinen Gebote der Bibel, aber doch »mehr kasuistisch als spezifisch«³⁶⁵ sein, dürften also nicht »auf technische Einzelheiten der verschiedenen Lebensgebiete«³⁶⁶ eingehen.³⁶⁷

Dass die Kirche als ökumenischer Gemeinschaft jedoch eine ethische Aufgabe habe und aus einer unabhängigen Position heraus zu politischen und gesellschaftlichen Fragen Stellung beziehen sollte, stand für ihn außer Frage. Sie müsse entschieden »über Gottes Willen mit dem Staat, der Gesellschaft, dem internationalen Leben und all dem, was das Leben der Gesamtheit ausmacht, sprechen«.³⁶⁸ Dabei dürfe sie sich nicht darauf beschränken, an die göttlichen Gebote zu erinnern und Einspruch zu erheben, wenn diese offenkundig verletzt würden. Vielmehr sei sie in konkreten Situationen, bei zentralen Entscheidungen von grundsätzlicher sittlicher Bedeutung Weisung schuldig.³⁶⁹

Beau Séjour im Juli 1939: »It is not the vocation of the Church to put forward detailed political programmes for immediate application. The task of the Church is of a different order – to create, foster and deepen a sense of Christian values in the world of affairs, to lay down general principles which will inspire right judgment on practical issues as they arise.« The Church and the International Crisis, S. 10.

361 Etwa in seinem maßgeblichsten Beitrag zu diesem Studienthema: Vgl. Visser 't Hooft, Die ethische Wirklichkeit und die Funktion der Kirche, S. 25f.

362 Auch als ÖRK-Generalsekretär wies er immer wieder darauf hin, dass zwischen der Quantität der Resolutionen, Botschaften und Berichte, die die Kirchen herausbrächten, und dem Effekt, den diese Auslassungen hervorriefen, ein alarmierendes Missverhältnis bestünde. Vgl. etwa: ders., Die neue Kirche in der alten Welt, S. 186.

363 Ders., Europe – Survival or Renewal?, S. 84.

364 Ders., Die ethische Wirklichkeit und die Funktion der Kirche, S. 25.

365 Ebd.

366 Ebd.

367 Für den ÖRK gab er 1949 als Handlungsweise unter den Bedingungen des Kalten Krieges vor: »The World Council [...] cannot and must not enter into the political arena and it is incompetent in the field of social and economic decisions. But it can do increasingly what it began to do at Amsterdam, namely to indicate a general direction which Christians can and should follow in order to lead the world out of its present impasse.« Ders., Notes on the World Council of Churches as Between East and West, S. 9.

368 Ders., Die ethische Wirklichkeit und die Funktion der Kirche, S. 26.

369 Vgl. ebd.

Am deutlichsten artikulierte Visser 't Hooft diesen Gestaltungsanspruch der Kirchen in der ersten Hälfte der 1940er Jahre. Überhaupt war man in der internationalen Ökumene in der Formierungszeit des ÖRK optimistisch, dass der kirchliche Einfluss beim Aufbau der neuen, nach dem Krieg zu etablierenden politischen und gesellschaftlichen Ordnung stark sein würde – auch und vor allem in Europa.³⁷⁰ In seinem nach dem ersten Besuch Bonhoeffers in Genf im Frühjahr 1941 veröffentlichten Memorandum »Some Considerations Concerning the Post-War Settlement« brachte er dies auf die knappe und einprägsame Formel: Die europäischen Kirchen müssten *Zentren neuer ethischer Produktivität* (»centres of new ethical productivity«³⁷¹) in und für Europa werden.

Das bezog sich für ihn auch und gerade auf den Bereich der internationalen Ordnung und der Beziehungen der europäischen Völker untereinander. Nachdem der alte europäische Ordnungsrahmen mit dem Krieg endgültig zusammengebrochen war, trügen die Kirchen hier eine besondere Verantwortung – »for precisely because the Church is essentially a reality which transcends the nations, it can speak and act internationally as no other body of men can«.³⁷² Fragen der internationalen Beziehungen hätten »sowohl ein ethisches als auch ein technisches Gesicht« – und was Ersteres anbelangt, seien sie in der Pflicht, sich zu äußern.³⁷³

Darüber hinaus könnten nur die Kirchen in ökumenische Gemeinschaft über nationale Grenzen hinweg die Entwicklung und Durchsetzung eines internationalen Ethos – von Visser 't Hooft definiert als »some minimum common standard as to what is right or wrong, what is just and unjust«³⁷⁴ – bewirken, ohne welches eine völkerrechtsbasierte, nationenübergreifende politische Ordnung zwangsläufig scheitern müsse.³⁷⁵ Das implizierte freilich, dass dieses Ethos religiös, also christlich fundiert sein müsse: »At this point the international problem becomes a religious problem. For an ethos does not hang in the air. It springs somehow from the convictions which men have about the ultimate realities.«³⁷⁶

370 Vgl. Zeilstra, *European Unity*, S. 127f.

371 Visser 't Hooft, *Some Considerations*, S. 355.

372 Ders., *The Task of the Christian Community in the World Today*, S. 86.

373 Ders., *Die Kirche und der internationale Wiederaufbau*, S. 5.

374 Ders., *Order and Judgement*, in: *The Student World* 32 (1939), H. 1, S. 1–4, hier S. 3.

375 So wünschenswert etwa eine internationale Hoheitsgewalt mit exekutiven Kompetenzen auch sei – »for so long as we do not take seriously the problem of problems, which is the subjection of our reason to demonic forces, to the thirst of power and to pride, we shall only be building castles in the air.« Ders., *Social and Political Forces of Tomorrow*, S. 215.

376 Ders., *Order and Judgement*, S. 3.

Der zentrale Referenzpunkt für diese in der ökumenischen Bewegung weithin geteilte Argumentation war – auch für Visser 't Hooft³⁷⁷ – der Schweizer Völkerrechtler Max Huber, der im Kontext der Vorbereitung und des Verlaufs der Oxforder Weltkirchenkonferenz als einflussreicher Stichwortgeber fungierte. Auf Hubers Beitrag über »das christliche Verständnis der internationalen Rechtsordnung« in der Vorbereitung zur fünften Sektion über »Die Kirche Christi und die Welt der Nationen« Bezug nehmend,³⁷⁸ hieß es im Abschlussbericht der Konferenz:

Alles Recht, das internationale so gut wie das nationale, muss sich auf ein gemeinsames Ethos gründen, d.h. auf eine gemeinsame Grundlage sittlicher Ueberzeugungen [sic]. Zu der Schaffung einer solchen gemeinsamen Grundlage in Gestalt sittlicher Ueberzeugungen [sic] hat die Kirche als übernationale Gemeinschaft [...] einen bedeutungsvollen Beitrag zu leisten.³⁷⁹

Nur die ökumenische Bewegung, so auch das Fazit der Beau Séjour-Expertenkonferenz im Juli 1939, könne ein internationales Ethos erzeugen – »by strengthening [...] that sense of obligation which is essential if the world is to move forward from its present anarchy to something deserving the name of the Rule of Law«.³⁸⁰

Mit Beginn des Krieges bezog Visser 't Hooft den Gedanken eines internationalen Ethos explizit auch auf Europa. Eine Befriedung des Kontinents im Rahmen einer neuen rechtsbasierten Friedensordnung sei nur möglich, »wenn die europäischen Nationen gewisse gemeinsame Überzeugungen und gemeinsame Wertmaßstäbe [sic] als Grundlage ihres eigenen Lebens und ihrer gegenseitigen Beziehungen annehmen«.³⁸¹

Viele prominente Ökumeniker – etwa in der britischen Gruppe »The Moot« – teilten diese Überzeugung, glaubten aber darüber hinaus, dass solche Wertmaßstäbe nur im Rahmen einer christlichen Gesellschaft dauerhaft aufrecht zu erhalten seien. So vertrat John Oldham in einer einflussreichen Monographie von 1940 das normative Programm einer »Resurrection of

377 Verweise auf Max Huber finden sich bei Visser 't Hooft etwa in: Ders., *Order and Judgement*, S. 3; ders., *La base chrétienne de notre action internationale*, S. 3f.; ders., *The Church is the Nucleus. How Should the Christian Church Prepare for the New World Order?*, in: *The Christian Century*, March 4, 1942, S. 277–280, hier S. 278f.; ders., *Was kann die Kirche für den Frieden tun?*, S. 68.

378 Vgl. Max Huber, *Einige Betrachtungen zum christlichen Verständnis der internationalen Rechtsordnung*, in: *Die Kirche Christi und die Welt der Nationen*, S. 96–136. Vgl. allgemein zum Gedanken eines internationalen Ethos in und im Gefolge von Oxford: Koshiy, *Churches in the World of Nations*, S. 23–26.

379 Oxford-Bericht, S. 245f.

380 *The Churches and the International Crisis*, S. 11.

381 Visser 't Hooft, *Geistige Ursachen des misslungenen Friedens*, S. 1.

Christendom«³⁸², wobei es ihm freilich nicht um eine schlichte Wiederherstellung der mittelalterlichen Christenheit ging, sondern um eine neue Form dessen, »a society leavened by Christian insights and standards«³⁸³ – ohne privilegierten Rechtsstatus für Christen und Kirchen, aber unter der Prämisse, dass die Grundzüge des christlichen Glaubens in das gesellschaftliche Zusammenleben implementiert würden.³⁸⁴

Visser 't Hooft war – zumindest in Bezug auf die Terminologie – skeptisch. Wie geschildert, sah er den Christendom-Begriff im tradierten Sprachgebrauch zu sehr mit der aus seiner Sicht überkommenen westlichen Zivilisation – und damit mit den für ihn zu überwindenden Überschneidungen und Verquickungen von Kirche und Welt mittelalterlichen Ursprungs – identifiziert, weshalb er bezweifelte, ob es wirklich gelingen könnte, ihm mit einem veränderten Bedeutungsgehalt eine positive Konnotation zu geben. Schon im Dezember 1939 hatte er bei John Oldham angefragt: »Is there any reality in the talk, which one hears so much in Great Britain, about the re-birth of Christendom, or is this simply an illusion?«³⁸⁵ Er selbst machte unmissverständlich klar, dass er zur letztgenannten Option tendierte.³⁸⁶ Bei Überlegungen über die Zukunft Europas dürfe es zumal angesichts der konfessionellen Pluralität der Gegenwart nicht um eine »bloße Wiederholung mittelalterlicher Formeln«³⁸⁷ gehen. Wenn das Mittelalter auch für ihn einen positiven Referenzrahmen darstellte, dann in Bezug auf die von ihm pos-

382 Oldham, The Resurrection of Christendom.

383 Ebd., S. 89.

384 In den Worten von Keith Clements: »The resurrection of Christendom can be read as a manifesto of Oldham and his closest collaborators in the Moot at the start of the war. [...] The familiar themes are succinctly stated, of the re-engagement of faith in the gospel with the contemporary social challenges, [...] for a society guided by Christian principles rather than controlled by Christian institutions.« Clements, The Moot Papers, S. 222f. Exemplarisch für diese Haltung in Großbritannien kann auch das Schreiben der britischen Kirchenführer an die London Times vom 21. Dezember 1940 gelten, in dem diese postulierten: »No permanent peace is possible in Europe unless the principles of the Christian religion are made the foundation of national policy and of all social life.« Zitiert aus Paton, The Church and the New Order, S. 58.

385 W. A. Visser 't Hooft an John Oldham am 20. Dezember 1939, AÖRK 42.0062/1.

386 »The reason why that Christendom issue plays such a prominent part in our draft is largely that it is being so widely discussed in many circles. Every letter to the Times by a Christian leader speaks of it. [...] Then again, the Roman Catholic world is discussing it eagerly. Thirdly, we have ourselves at Oxford and Madras said things which go a long way in the same direction. Now I come personally more and more to the conclusion that you are right in putting a great many question marks behind our whole use of this conception, and that there is a lot of superficial thinking in this area.« W. A. Visser 't Hooft an Henry van Dusen am 30. Januar 1940, AÖRK 42.00.81/3.

387 Visser 't Hooft, Geistige Ursachen des misslungenen Friedens, S. 11; noch in der von ihm initiierten Denkschrift der ÖKEZ 1954 hieß es: »The protestant churches must oppose any attempts to restore the medieval pattern of a Christendom in which one particular church has a place of exclusive privilege and power.« The Future of Europe and the Responsibility of the Churches, S. 9.

tulierte »sittliche Einheit«, die Europa in dieser Epoche dargestellt habe.³⁸⁸ Diese Einheit sei die Voraussetzung auch für alle europäischen Einigungsbestrebungen, könne aber nur durch die praktizierte Ökumene der christlichen Konfessionen erreicht werden. Auch in vielen der mit Visser 't Hooft verbundenen Widerstandskreisen war dies eine weit verbreitete Haltung.³⁸⁹

Im Unterschied zu Kontinentaleuropa war die Debatte um die Etablierung eines internationalen Ethos in der angloamerikanischen Ökumene bereits in den Kriegsjahren eng verknüpft mit Bestrebungen, eine globale Menschenrechtsordnung als Grundlage für das Völkerrechtssystem der geplanten Vereinten Nationen zu etablieren. Insbesondere eine Gruppe ökumenisch engagierter Christen in den USA und Großbritannien um den ersten Direktor der 1946 gegründeten KKIA, Frederick Nolde, war in ihren Versuchen, dabei aus christlich-ökumenischer Perspektive Einfluss zu nehmen, höchst erfolgreich. So ist die Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen 1948 – und dabei insbesondere die Verankerung der individuellen und gemeinschaftlichen Religionsfreiheit im Artikel 18 – nicht zuletzt auf deren Einfluss zurückzuführen.³⁹⁰ Visser 't Hooft stand bei diesen Bemühungen, die sich vor allem in den USA abspielten, zwar nicht in der ersten Reihe, unterstützte jedoch Nolde und dessen Mitstreiter, auch wenn er sich gegenüber den naturrechtlich begründeten und also nicht explizit in der christlichen Offenbarung verankerten Menschenrechten noch 1950 öffentlich skeptisch zeigte.³⁹¹ Später, Ende der

388 »Une unité morale ne peut pas exister sans unité religieuse. L'anarchie internationale n'est donc autre chose que l'expression de notre anarchie religieuse. C'est pourquoi il est compréhensible que bien des chrétiens se tournent vers cette époque de l'histoire de l'Occident dans laquelle cette anarchie religieuse n'existait pas, l'époque du Moyen Age avec son ›Corpus Christianum‹.« Visser 't Hooft, La base chrétienne de notre action internationale, S. 6.

389 Vgl. Winfried Becker, Christen und Widerstand. Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: Karl-Joseph Hummel (Hg.), Kirchen im Krieg. Europa 1939–1945, Paderborn 2007, S. 473–491, hier S. 482f. Als Beispiel kann eine Denkschrift Theodor Steltzers angeführt werden, die im Kreisauer Kreis vor dessen zweiter Sitzung im Oktober 1942 kursierte. Darin heißt es: »Eine neue europäische Ordnung wird nur dann eine wirkliche Grundlage für eine Zusammenarbeit der europäischen Völker sein können, wenn sie sich auf einem gemeinsamen europäischen Ethos, einer Gemeinsamkeit der sittlichen Überzeugung aufbaut. Darum ist die innere Überwindung der jetzt herrschenden säkularisierten Lebensauffassung durch eine christliche Haltung erforderlich, die der geschichtlichen Realität Rechnung trägt, dass Europa unter dem Kreuz geworden ist und nur von hier aus zu einer Lebens- und Kultureinheit und damit zu einer Ganzheit geformt werden kann.« Zitiert aus: Günter Brakelmann, Peter York von Wartenburg (1904–1945). Eine Biographie, München 2012, S. 183.

390 Vgl. zu Noldes Gruppe und deren Einfluss im Rahmen der Etablierung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte: Nurser, For all Peoples, S. 28–45, 126–142.

391 Vor der EKD-Synode in Berlin betonte er im April 1950: »Es gibt [...] ein Recht des Menschen, nicht des Menschen an und für sich, sondern des Menschen als Kreatur Gottes. [...] Die Begründung der Menschenrechte in der berühmten Erklärung der Vereinten Nationen, die einfach feststellt, daß alle Menschen frei geboren werden und gleich sind in ihrer Würde und ihrem Recht – ist ein unsicheres Fundament für ein so wichtiges Gebäude.« Visser 't Hooft,

1950er Jahre, befürwortete er die Erklärung jedoch ausdrücklich und lobte rückblickend das Engagement derjenigen Ökumeniker, die bei ihrer Verabschiedung eine wichtige Rolle gespielt hatten.³⁹²

Mit der 1950 vom Europarat verabschiedeten Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) war auch in Europa ein derartiges, in diesem Fall sogar rechtsverbindliches Dokument verankert worden. Obwohl dem Kontinent so eine ethische Grundlage gegeben wurde, in der sich auch christliche Wertvorstellungen widerspiegeln, zeigte sich Visser 't Hooft im Folgenden mit Blick auf Europa zunehmend besorgt. Die optimistische Rechristianisierungsrhetorik der Kriegs- und unmittelbaren Nachkriegszeit war bei ihm spätestens in den 1960er Jahren der Erkenntnis gewichen, dass sich die Kirchen nun auch hier mit dem Pluralismus einer Vielzahl von Weltanschauungen, religiöser Auffassungen und Ideologien auseinandersetzen mussten.³⁹³ Noch immer habe er zwar beträchtliche Sympathien für das auch wieder neu vertretene³⁹⁴ »Ideal einer geeinten und zusammenhängenden christlichen Gesellschaft«,³⁹⁵ bekannte er 1964 – zumal, »wenn man die Schwierigkeit [sieht], Völker zu regieren, die kein gemeinsames Ethos mehr haben.«³⁹⁶ Alle Ergebnisse der neueren Religionssoziologie deuteten aber darauf hin, dass die Anhänger dieses Ideals illusorischen Hoffnungen anhängen, »weil ganz einfach nicht genug Christen übriggeblieben sind, die solch eine Gesellschaft bilden könnten.«³⁹⁷

Nun lebe Europa, wie Visser 't Hooft vor der vierten Vollversammlung der KEK im selben Jahr postulierte, »auf der Grundlage christlicher Werte, die von ihrem Ursprung losgelöst worden sind.«³⁹⁸ Diese stünden daher in Gefahr, ideologisch vereinnahmt zu werden und auf diese Weise ein Faktor

Was kann die Kirche für den Frieden tun?, S. 68. Vgl. zur protestantischen Ablehnung naturrechtlicher Begründungen von Menschenrechten in den 1940er und 1950er Jahren: Katharina Kunter, Der lange Weg zur Anerkennung. Die Kirchen und die Menschenrechte nach 1945, in: Antonius Liedhegener / Ines-Jacqueline Werkner (Hg.), Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik, Wiesbaden 2010, S. 153–174, hier S. 156–160.

392 »Es ist leicht, sich lustig zu machen über die Versuche, eine Erklärung der Menschenrechte auszuarbeiten in einer Zeit, in der diese Rechte weniger gelten als je zuvor. Solche Versuche sind nicht sinnlos, gerade weil sie den Anfang einer realen Ordnung bedeuten können. Wir dürfen deshalb dankbar sein, dass auf diesem Gebiet die Kirchen tüchtig mitgeredet und mitgeholfen haben.« W. A. Visser 't Hooft, Bemühungen der Kirchen um den Frieden, in: Die Friedens-Warte 54 (1958), H. 3, S. 247–251, hier S. 249.

393 Vgl. ders., Pluralismus, S. 18.

394 Er verweist in diesem Zusammenhang insbesondere auf den französischen katholischen Theologen Jean Daniélou und dessen Werk »L'Oraison, problème politique« (Jean Daniélou, L'Oraison, problème politique, Paris 1965). Vgl. Visser 't Hooft, Pluralismus, S. 24f.

395 Ebd., S. 25.

396 Ebd.

397 Ebd.

398 Ders., Zusammen leben, S. 66.

der Spaltung des Kontinents, und nicht der Einheit darzustellen.³⁹⁹ Es sei daher die vordringliche Aufgabe der Kirche, auf dem Weg der »sokratischen Evangelisation« an die christlichen Wurzeln derjenigen europäischen Werte zu erinnern, die von ihrem Ursprung losgelöst worden seien, denn nur wenn das Bewusstsein von ihrem christlichen Ursprung erhalten bleibe, könnten sie dauerhaft die Grundlage des Zusammenlebens in Europa sein.⁴⁰⁰

Gleichzeitig müssten die Kirchen weiterhin auf der Basis eines im Rahmen der ökumenischen Bewegung immer neu zu überprüfenden sozialetischen Konsenses zu konkreten Fragen der politischen und gesellschaftlichen Ordnung Stellung beziehen – auch und gerade in Bezug auf den Bereich des internationalen Zusammenlebens.⁴⁰¹ Dabei waren seine persönlichen Einlassungen in diesem Zusammenhang auch in den 1960er Jahren immer noch von den Debatten im zeitlichen Umfeld der Oxfordter Weltkirchenkonferenz geprägt, deren Zeuge er zu Beginn seiner ökumenischen Laufbahn gewesen war.

4.2.2 Politische Pläne für ein neues Europa

4.2.2.1 Nationale Souveränität und internationale Ordnung

Durch seine Teilnahme an der Stockholmer Weltkirchenkonferenz von 1925 konnte Visser 't Hooft von Beginn an beobachten, wie das Thema der internationalen Ordnung Gegenstand intensiver ökumenischer Auseinandersetzungen wurde. Den großen Optimismus, der sich in diesen Jahren in weiten Teilen der ökumenischen Bewegung auf den Völkerbund richtete, teilte der

399 Schon 1958 hatte er in seinem Vortrag »Das Christentum als gestaltende Kraft Europas« argumentiert: »Man kann eine Weile an christlichen Werten festhalten, nachdem man mit dem Christentum gebrochen hat, aber es kommt die Zeit, da man entdeckt, in einem Vakuum zu leben und man sich entscheiden muss, entweder den Weg zum Evangelium wiederzufinden, oder eine a-christliche oder anti-christliche Ideologie anzunehmen.« Ders., *Das Christentum als gestaltende Kraft Europas*, S. 6.

400 »Europa lebt auf der Grundlage christlicher Werte, die von ihrem Ursprung losgelöst worden sind. [...] Können aber die Früchte ohne den Baum leben? [...] Es ist unsere Aufgabe, die europäische Kultur mit den Grundfragen zu konfrontieren, denen sie sich stellen muß, wenn sie eine Zukunft haben soll. Unsere Evangelisation sollte nicht eine auf die Kirche ausgerichtete Evangelisation sein. Sie sollte die Fragen der Existenz Europas aufwerfen, und zwar im Lichte des christlichen Evangeliums. Wir könnten das vielleicht eine sokratische Evangelisation nennen, bei der der Evangelist Geburtshelfer und nicht Prediger ist. Was nötig ist, ist, den Naturwissenschaftler zu fragen, ob er seinen Weg weiß, den Techniker zu fragen, ob die Welt, die von ihm erbaut wird, Lebensraum für freie, verantwortliche Menschen hat.« Ders., *Zusammen leben*, S. 66.

401 So dürfe keinen Augenblick vergessen werden, betonte er 1965, »daß die große, brennende Frage unserer Zeit ist, ob wir die ›regula aurea‹: ›Alles, was ihr wollt, daß euch Menschen tun, das sollt ihr auch ihnen tun‹ für die Beziehungen der Völker und Kontinente Ernst nehmen.« Ders., *Die Notwendigkeit der Mission*, S. 225.

Niederländer allerdings nicht. Schon 1927 warnte er in einem Publikationsorgan des CVJM vor einem realitätsfernen Idealismus in den internationalen Beziehungen: Die Kirchen sollten »keine rosigen Bilder vom internationalen Leben zeichnen« und »vorsichtig sein im Gebrauch von Schlagwörtern wie Weltfriede, Weltbrüderschaft und lieber über die nahezu unübersteiglichen Schwierigkeiten sprechen, die im Wege liegen«. ⁴⁰² Er plädierte für einen pragmatischen Realismus, wobei sich dieses Plädoyer auch und gerade an die Genfer ökumenische Szene selbst richtete, mithin nicht zuletzt an die Organisationen, in denen er begann, in diesen Jahren Karriere zu machen. Diese stünden in Gefahr, den so genannten »Geneva spirit« ⁴⁰³ zu verinnerlichen und zum Maßstab ihres Handelns zu machen – einen unverbindlichen Internationalismus, der in Genf aufgrund der internationalen Atmosphäre der Stadt vorzüglich gedeihen würde, aber keinen Bezug zu den realen Verhältnissen in der Welt habe. ⁴⁰⁴

Pragmatischer Realismus bedeutete für Visser 't Hooft jedoch nicht Festhalten am Status quo. So richteten sich seine Hoffnungen zu Beginn der 1930er Jahre auf das Thema der Abrüstung als eines konkreten praktischen Bezugs im internationalen Bereich. ⁴⁰⁵ Von 1932 bis 1934 berichtete er regelmäßig für die amerikanische Zeitschrift *The Christian Century* von der großen Abrüstungskonferenz des Völkerbundes, ⁴⁰⁶ wobei er deren Scheitern schon früh vorhersagte. ⁴⁰⁷ Im autobiographischen Rückblick konzedierte er, dass man in ökumenischen Kreisen auch an die Abrüstungsfrage aufgrund eines »viel zu oberflächlichen idealistischen Internationalismus« ⁴⁰⁸ viel zu naiv herangegangen sei.

In der Folge traten im Kontext der Vorbereitungsarbeit für »Oxford« schließlich immer mehr die hier diskutierten Themen – Einschränkung der nationalen Souveränität, Etablierung supranationaler Strukturen, Aufbau einer durchsetzungsfähigen, auf einem gemeinsamen Ethos beruhenden

402 Ders., *Moderne Jugend und das internationale Ideal*, S. 2.

403 Ders., *Gandhi Startles Geneva Hearers*, in: *The Christian Century*, January 6, 1932, S. 35f., hier S. 35.

404 »It has been frequently remarked by critical observers that the Geneva spirit is given to illusions, castles in the air [...]. No one who has lived for some time in Genevese international circles would dream of denying that this criticism is only too well-founded.« Ebd.

405 »There is real interest in specific issues of international life. With their strong sense for the practical and the concrete, students of today are more interested in disarmament than in vague talk about peace and war.« Ders., *Currents and Cross-Currents Among European Students*, S. 289.

406 Insgesamt schrieb er zwischen Januar und Dezember 1932 fünfzehn Artikel über die Abrüstungskonferenz für die amerikanische Zeitschrift *The Christian Century*, AÖRK 994.2.03.

407 Vgl. etwa: W. A. Visser 't Hooft, *Geneva's Hope at a Low Ebb*, in: *The Christian Century*, October 12, 1932, S. 1248f.

408 Ders., *Die Welt*, S. 47.

internationalen Rechtsordnung – in den Mittelpunkt seiner öffentlichen Äußerungen. Der Völkerbund, so seine Analyse Ende der 1930er Jahre, sei der erfolglose Versuch gewesen, die Idee der internationalen Ordnung mit den traditionellen Methoden und Zielen der Machtpolitik zu versöhnen.⁴⁰⁹ In allen wirklich entscheidenden Politikbereichen hätten die verschiedenen Nationen sorgsam darauf geachtet, keine Souveränität abzugeben – »and thus made the growth of international law in any relevant sense of that term an utter impossibility«.⁴¹⁰ Es existierte keine völkerrechtliche Legislative, und vor allem keine mit Exekutivbefugnissen ausgestattete Hoheitsgewalt, die das internationale Recht notfalls auch gegen den Willen der Rechtssubjekte hätte durchsetzen können. Deshalb habe die nach dem Ersten Weltkrieg auf den Völkerbund ausgerichtete internationale Ordnung zwangsläufig scheitern müssen.⁴¹¹

Trotz dieser Fundamentalkritik plädierte Visser 't Hooft vor dem Krieg für eine Reform des Völkerbundes, statt eine völlig neue internationale Organisation aufzubauen.⁴¹² Auch im Abschlussbericht der von ihm organisierten Konferenz von Beau Séjour vom Juli 1939 wurde es als klüger angesehen, vorhandene Einrichtungen zu verbessern und weiterzuentwickeln, statt die Schaffung neuer ins Auge zu fassen.⁴¹³ In dieser Vorsicht spiegelte sich das allgemein vorherrschende Bestreben wider, die Stimme der Ökumene nicht durch wirklichkeitsferne und utopische Vorschläge zu diskreditieren. Unbedingt galt es, in der Debatte über die künftig zu verwirklichende internationale Ordnung eine realistische Sicht zu bewahren. Die Unterscheidung zwischen »realistischen« und rein »idealistischen« beziehungsweise »utopischen« Ansätzen zur Lösung der internationalen Krise blieb bei Visser 't Hooft auch nach Kriegsausbruch von zentraler Bedeutung. Ein maßgeblicher Einfluss ging dabei von dem britischen Völkerrechtler Edward Hallett Carr aus, dessen 1939 veröffentlichtes Buch »The Twenty Years Crisis«⁴¹⁴, das Reinhold Niebuhr von den USA aus in die ökumenische Debatte eingebracht hatte, ihn nachhaltig beeinflusste. An Niebuhr schrieb er im Februar 1940: »I have

409 Vgl. ders., *Order and Judgement*, S. 2.

410 Ebd.

411 »La Société des Nations dans sa forme actuelle ne pouvait pas prétendre créer une paix internationale, parce qu'elle acceptait le principe de la souveraineté nationale. Tant que la Société des Nations n'avait pas les moyens de faire respecter ses décisions, [...] elle n'était au fond rien qu'une institution de collaboration politique, non sans utilité d'ailleurs; elle n'était pas un organe de droit dans le sens plein de ce mot.« Ders., *La base chrétienne de notre action internationale*, S. 5.

412 Vgl. ebd., S. 6.

413 »It can be suggested that it would seem to be wiser to improve and develop existing institutions, where possible, than to seek to establish new ones.« *The Churches and the International Crisis*, S. 12.

414 Edward Hallett Carr, *The Twenty Years' Crisis*, London 1939.

been tremendously interested in discovering your last conquest, namely Professor Carr. His book ›The Twenty Years Crisis‹ is [...] a quite wonderful antidote to many easy slogans.«⁴¹⁵

Carr übt in seinem Werk eine Fundamentalkritik an der utopischen Denkweise, die die westliche Diplomatie wie auch die Wissenschaft der internationalen Beziehungen seit dem Ersten Weltkrieg dominiert habe, und die sich aus seiner Sicht vor allem in der falschen Annahme manifestierte, dass der zusammen mit dem Völkerbund etablierte politische und territoriale Status quo für alle großen Mächte auch langfristig zufriedenstellend sei. Es hätte erkannt werden müssen, dass die machtpolitischen wie auch die psychologischen Auswirkungen des Versailler Vertrages die Kräfte begünstigten, die auf eine Revision des mit diesem etablierten internationalen Systems abzielten. Dabei plädierte Carr durchaus für ein gewisses Maß an Utopismus. Ohne ein solches würde jeder Realismus zwangsläufig zu zynischer Machtpolitik verkommen. Realismus und Utopismus müssten daher in Form eines »utopischen Realismus« als wechselseitige Korrektive wirken. So hätte schon in den 1920er Jahren aus einer realistischen Perspektive erkannt werden können, dass ein auf nationalen Einheiten und dem Grundsatz der nationalen Souveränität basierender Friede kein dauerhafter mehr sein würde, weshalb – und hier komme das utopische Element zum Tragen – nach alternativen Lösungswegen gesucht werden müsse.⁴¹⁶

Äußerungen auf dieser Linie finden sich in den Kriegsjahren vielfach auch bei Visser 't Hooft. Auch er war davon überzeugt, dass das dramatische Scheitern der Friedensordnung des Versailler Vertrages einen radikalen Umbau des internationalen Ordnungssystems erforderlich machen würde. So sei zwar zu konstatieren, dass die Forderung, nationale Souveränität an eine supranationale Organisation abzugeben, zu einer Zeit, in der in großen Teilen Europas ultranationalistische Bewegungen Triumphe feierten, durchaus als »idealistisch« und »unrealistisch« angesehen werden könne.⁴¹⁷ Auf der anderen Seite zeige die »anarchy of pure power politics«,⁴¹⁸ die im Begriff stünde, Europa in einen erneuten Krieg zu stürzen, dass die überkommene Realpolitik und das Festhalten an den Kategorien des Nationalstaates nicht mehr tragbar seien. Unbedingt müsse eine menschenwürdige internationale

415 W. A. Visser 't Hooft an Reinhold Niebuhr am 28. Februar 1940, AÖRK 42.0059.

416 Vgl. Arne Niemann, E. H. Carr: *The Twenty Years' Crisis*, in: Steffen Kailitz (Hg.), *Schlüsselwerke der Politikwissenschaft*, Wiesbaden 2007, S. 80–84; Paul Howe, *The Utopian Realism of E. H. Carr*, in: *Review of International Studies* 20 (1994), S. 277–297; vgl. zur Rolle Carrs in der ökumenischen Studienarbeit der Kriegszeit: Coupland, *Britannia*, S. 41–45.

417 »And must we not therefore insist, however ›idealistic‹ and ›unrealistic‹ it may seem at the present moment, that national sovereignty should be dethroned in favour of international law, and accept all the consequences which such a revolutionary change in international relations would involve for our own nation?« Visser 't Hooft, *Order and Judgement*, S. 3.

418 Ebd., S. 2.

Ordnung etabliert werden, die auf der Herrschaft des Rechts und nicht auf dem Recht des Stärkeren aufgebaut sei.

Im Dezember 1941 führte er diese Gedanken in einer Reaktion auf ein »Long Range Peace Objectives«⁴¹⁹ betiteltes Memorandum von John Foster Dulles näher aus. Der Amerikaner, der enge Kontakte zur US-Regierung unterhielt und diese durch zu vehemente Kritik nicht gefährden wollte, hatte darin weitgehend die allgemeinen Aussagen der Atlantic Charta bekräftigt, in der jede Kritik am Völkerbund sorgsam vermieden worden war.⁴²⁰ Hieran nahm Visser 't Hooft Anstoß. Die ökumenische Diskussion in den USA sei zu stark dem »alten Denken« verpflichtet und würde wieder hinter die Ergebnisse von »Oxford« zurückfallen, indem hier immer noch der Völkerbund in seiner überkommenen Form als Maßstab für neue Ordnungsmodelle auf internationaler Ebene angesehen werde. Ohne substantielle Machtverlagerung auf eine supranationale Hoheitsinstanz würden die großen und mächtigen Nationen innerhalb der neuen Ordnung aber zwangsläufig eine dominierende Stellung einnehmen.⁴²¹ Für ihn war klar: »The possibility of peaceful change depends very largely on the solution of the problem of international governments and sanctions.«⁴²² Die internationale Ökumene sah er in der Pflicht, hier nach wirklich neuen, kreativen Lösungen zu suchen. Anfang 1942 schrieb er in einem Aufsatz, den er wohl nicht zufällig in der amerikanischen Zeitschrift *The Christian Century* veröffentlichten ließ:

It is not enough to present a plan for the post-war world, such as the Atlantic Charta, which contains some excellent new ideas, but leaves the system itself unchanged. The only way to cure a world which has become so fatally sick is by performing a radical operation.⁴²³

Ein Jahr später konnte Visser 't Hooft in seinem Überblicksmemorandum über »Die Kirche und der internationale Wiederaufbau« konstatieren, dass sich in dieser Frage immerhin ein grundsätzlicher Konsens in der internationalen Ökumene herausgebildet habe: »Die Anarchie der konkurrierenden

419 John Foster Dulles, Long Range Peace Objectives, 18. September 1941, AÖRK 24.013.

420 Vgl. Mazower, Die Welt regieren, S. 206.

421 »The least satisfactory aspect of Mr. Dulles' statement is that it does not deal realistically with the problem of power. An international federation for peace without effective means of imposing its decisions would be even less effective than the League of Nations, or would become in fact an instrument in the hands of those nations which happen to have the greatest power at any given moment. [...] At this point Mr. Dulles' statement seems yet to be very much »pre-war« in its outlook and seems yet to defend a world system which has become generally condemned as defective and incompatible with peace.« Visser 't Hooft, Notes on Long Range Peace Objectives, S. 4.

422 Ebd.

423 Ders., The Church is the Nucleus, S. 277.

nationalen Hoheitsträger, die alle mit unumschränkter Souveränität ausgestattet sind, muss überwunden und eine internationale Autorität geschaffen werden zur Verkündung und Durchsetzung des Rechts.«⁴²⁴

Nach dem Krieg wurden entsprechende Plädoyers gegen das uneingeschränkte Prinzip der nationalen Souveränität von Seiten Visser 't Hoofts seltener – wohl auch, weil dieses im Rahmen der weltweiten Dekolonisation einen globalen Siegeszug antrat. Die neuen unabhängigen Staaten des »Südens« orientierten sich am europäischen Staatsmodell, zu dem – neben der Einheit von Staatsgebiet, Staatsvolk und Staatsgewalt – ganz wesentlich eben die innere und äußere Souveränität gehörte.⁴²⁵ Nur in Europa ging man einen anderen Weg, was Visser 't Hooft dezidiert begrüßte und in seinen großen Europaaufsätzen um 1950 noch einmal zum Anlass nahm, zu betonen, dass der Christ als Glied der allgemeinen Kirche Christi die »Schlechtigkeit der nationalen Selbstverherrlichung und Isolierung« nicht mitmachen könne und gerade deshalb daran mitarbeiten müsse, »daß es zwischen den Nationen zu einer Rechtsordnung kommt und die primitiven machtpolitischen Methoden der Auseinandersetzung aufhören«.⁴²⁶

Zur selben Zeit konstatierte er im globalen Zusammenhang jedoch auch eine gegenläufige Entwicklung. So sehr allgemein am Prinzip der nationalen Souveränität festgehalten werde, sei dieses durch die wachsenden Interdependenzen in der Welt, vor allem aufgrund der vielfältigen politischen und wirtschaftlichen Abhängigkeiten der Nationen faktisch schon in vieler Hinsicht durchbrochen – nur ganz wenige Großmächte würden überhaupt noch »eine eigentliche Souveränität besitzen«.⁴²⁷

Der Kirche komme daher die Aufgabe zu, den Völkern zu sagen, »daß sie, anstatt über die verlorene Souveränität zu trauern, mutig vorwärts gehen sollen auf dem Weg der internationalen Rechtsbildung und der allmählichen Integration der Staaten in eine wirkliche Staatengemeinschaft«.⁴²⁸ Das galt für ihn weiterhin – bei aller akuten Handlungsnotwendigkeit auf globaler Ebene – auch und gerade für Europa. Die fortgesetzte Einschränkung der nationalen Souveränität und die Etablierung einer europäischen Rechtsordnung waren für ihn essentielle Voraussetzungen für die Durchsetzung eines dauerhaften Friedens, auch wenn er aus dieser Erkenntnis erst mit Kriegsbeginn konkrete politische Folgerungen gezogen hatte.

424 Ders., Die Kirche und der internationale Wiederaufbau, S. 12.

425 Vgl. zu diesem Transformationsprozess: Wolfgang Reinhard, Die Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1999, S. 480.

426 Visser 't Hooft, Wir rufen Europa, S. 3.

427 Ders., Was kann die Kirche für den Frieden tun?, S. 68; vgl. zu dieser von Visser 't Hooft zutreffend beschriebenen Entwicklung: Reinhard, Geschichte der Staatsgewalt, S. 480–536.

428 Visser 't Hooft, Was kann die Kirche für den Frieden tun?, S. 68.

4.2.2.2 Schaffung einer föderalen Ordnung für Europa

Wie in der allgemeinen ökumenischen Diskussion finden sich auch bei Visser 't Hooft in der Zeit vor 1939 allenfalls spärliche Äußerungen zu »Europa« als einem politischen Projekt. Zwar war er sich der Notwendigkeit einer politischen Einigung des Kontinents insbesondere zur Friedenssicherung durchaus bewusst und artikulierte dies auch öffentlich. So warf er 1931 im Magazin der nordamerikanischen Sektion des CVJM die Frage auf:

Why should Hungarians in their Levente-movement, Finnish students in their Lappo-movement, German students with their »Nazi's«, Italians with their great fascist organizations, emphasize the divisive elements in European life at a time when every rational human being can see that Europe needs unification and pacification?⁴²⁹

Näher führte er diese Feststellung in den folgenden Jahren allerdings nicht aus. Genau wie viele andere Vertreter des ökumenischen Nachwuchses, die in den 1920er und 1930er Jahren begannen, über den CSW innerhalb der ökumenischen Bewegung Karriere zu machen und bereits die Vorbereitungsarbeit zu »Oxford« in Schlüsselstellungen mitbeeinflussten, war er durch die Zugehörigkeit zu einer universal ausgerichteten Studentenbewegung von einem Gefühl *globaler* Zusammengehörigkeit geprägt. Die Vorstellung, in Fragen der internationalen Angelegenheiten einen exklusiven Fokus auf Europa und europäische Zusammenhänge zu legen, erschien vor diesem Hintergrund zunächst keine erstrebenswerte Option zu sein, zumal er – wie viele der nun aufstrebenden Ökumeniker – einer reformierten Tradition entstammte und infolgedessen ohnehin stark transnational und missionarisch ausgerichtet war.⁴³⁰ Erst nach Beginn des Krieges im September 1939 begann er, die in Oxford diskutierten Prinzipien für eine funktionierende internationale Ordnung – Einschränkung der nationalen Souveränität, Etablierung einer internationalen Rechtsordnung und durchsetzungsfähiger supranationaler Organisationen – in seinen persönlichen Äußerungen auf Europa hin zu beziehen und sich konkret mit der Frage der europäischen Einigung zu befassen.

Auch versuchte Visser 't Hooft nun, wie oben geschildert, das Europa-Thema in der ökumenischen Studienarbeit zu implementieren. In seinem Memorandum »Die Verantwortung der Kirchen für die internationale Ordnung« rief er Anfang des Jahres 1940 dazu auf, sich bei den Beiträgen zu dem von ihm hier vorgegebenen Subthema »Die christliche Kritik von Vorschlägen für die internationale Ordnung« auf Europa zu konzentrieren,

429 Ders., *Currents and Cross-Currents Among European Students*, S. 288.

430 Vgl. zur Bedeutung dieser ökumenischen Generation in den 1930er Jahren: Nur ser, *For all Peoples*, S. 12.

da der dortigen Kriegssituation »eine entscheidende Bedeutung für das Gesamtproblem der zukünftigen Weltordnung«⁴³¹ zukomme. Der spezifisch christliche Beitrag müsse darin bestehen, die Pläne für einen europäischen Föderalismus »auf Grund eines realistischen christlichen Verständnisses von Mensch und Geschichte, Volk und Staat zu überprüfen«.⁴³² Die Studienarbeit dürfe dabei aber nicht nur auf Pläne anderer reagieren. Vielmehr plädierte er für eine eigenständige Auseinandersetzung der internationalen Ökumene mit der Frage, mit welchen Prinzipien ein politisch geeintes Europa verwirklicht werden sollte. Als forschungsleitende Fragen schlug er vor:

Sollte das nationale Prinzip der leitende Grundsatz einer zukünftigen Regelung sein? Oder ist das kulturelle Erbe (das oft auch das konfessionelle Erbe bedeutet) ein wichtigeres Prinzip für die Formung politischer Einheiten? Durch welche gemeinsame politische Idee lassen sich all diese politischen Einheiten zusammenfassen?⁴³³

Der Fokus auf Europa begründete sich nicht zuletzt aus seiner Sorge, ein zu umfassender thematischer Anspruch würde der Schärfe der Analysen abträglich sein. Wollte man wirklich über kirchlich-ökumenische Kreise hinaus gehört werden, müsse man sich auf die drängendsten Problem- und Themenstellungen konzentrieren, weshalb er immer wieder »Konkretheit« einforderte – und Europa war für ihn nun »konkret«. So schrieb er Ende Januar 1940 an Henry van Dusen in die USA: »But what I am really afraid of is, that if we include the whole world situation at one and the same moment, we will become extraordinarily vague. I believe the whole value of our study will depend on its concreteness.«⁴³⁴

Konkretheit hieß für ihn zu diesem Zeitpunkt jedoch nicht, dass die Mitarbeiter der Studienarbeit eigene, detaillierte Überlegungen zum institutionellen Arrangement einer europäischen Föderation anstellen sollten. Dies würde nicht nur dem Prinzip der »mittleren Axiome« widersprechen, sondern auch genau den »Sinn für Proportionen« vermissen lassen, den er von den Kirchen immer wieder einforderte.⁴³⁵ Stattdessen gelte es, die historisch gewachsene ideologische Kluft zwischen Deutschland und den westeuropäischen Nationen näher zu analysieren, denn ohne deren Überwindung seien alle Friedensbemühungen für Europa obsolet.⁴³⁶ Dass diese Kluft grundsätzlich

431 Visser 't Hooft, Die Verantwortung der Kirchen für die internationale Ordnung, S. 2.

432 Ebd., S. 11.

433 Ebd.

434 W. A. Visser 't Hooft an Henry van Dusen am 30.01.1940, AÖRK 42.00.81.

435 »For the Church to speak in terms of organization at a time when the very foundations of all common living are fast breaking down, would seem to reveal a serious lack of sense of proportion.« Visser 't Hooft, The Ecumenical Church and the International Situation, S. 7.

436 In seinem Paper über »Germany and the West« heißt es einleitend: »This paper represents an attempt to analyse the relations between Germany and the Western nations from the angle of

überwindbar sei und ein vom Nationalsozialismus befreites Deutschland schließlich Teil eines wie auch immer geeinten Europa sein müsse, war sowohl für Visser 't Hooft als auch in den vielfältigen Reaktionen auf seine Studie »Germany and the West« innerhalb der ökumenischen Studienarbeit selbstverständlich.⁴³⁷

Diese Befreiung dürfe aber nicht von außen erzwungen werden, sondern müsse – so seine Überzeugung Anfang 1940 – von innen heraus kommen. Allenfalls durch ökumenische Solidarität mit den christlichen Akteuren in Deutschland, die sich den »dämonischen Tendenzen« des NS-Regimes entgegenstellten, könne eine revolutionäre Situation vom Westen aus befördert werden.⁴³⁸ Darüber hinaus dürften bei der Aushandlung der neuen europäischen Nachkriegsordnung nicht die Fehler, die nach dem Ersten Weltkrieg von Seiten der Siegermächte gemacht wurden, wiederholt werden. Der Hauptgrund für das Scheitern des mit dem Versailler Vertrag etablierten internationalen Systems habe in dessen Unfähigkeit gelegen, Deutschland eine angemessene machtpolitische Perspektive innerhalb Europas zu eröffnen. Zudem habe der Kriegsschuldparagraph, der Deutschland die alleinige Schuld für den Ausbruch des Krieges zusprach, die ideologische Kluft zu Westeuropa hin noch weiter vertieft, mit dem Ergebnis, dass die Aussöhnungsversuche zwischen Deutschland und Frankreich in den 1920er Jahren in ihrer Wirkung äußerst begrenzt blieben: »The attempts of real understanding reached only small circles. Briand was not ›France‹ and Stresemann not ›Germany‹.«⁴³⁹ Nun auf eine »wirkliche Verständigung« hinzuarbeiten, bedeute jedoch nicht, dass dies in irgendeiner Form mit dem bestehenden Regime in Deutschland erreicht werden könne – was in manchen ökumenischen Kreisen, wie oben aufgezeigt, bis zum deutschen militärischen Ausgreifen in Westeuropa durchaus noch ernsthaft erwogen wurde. Nur langsam würde begriffen, klagte Visser 't Hooft in »Germany and the West«, dass der Nationalsozialismus einen fundamentalen Bruch mit der europäischen Tradition markiere und dessen Europamodell auf ungeteilte und unbegrenzte Dominanz in Europa abziele, auch wenn dies von der deutschen Propaganda bisher noch weitgehend verhüllt werde.⁴⁴⁰

their respective ideological development. [...] That question is the decisive one for the whole future of Europe. [...] The most important reason why the international system created after the World War has broken down is, that it proved unable to solve the problem of the relations between Germany and the West.« Ders., *Germany and the West*, S. 1.

437 Vgl. Zeilstra, *European Unity*, S. 74–77.

438 Vgl. Visser 't Hooft, *Germany and the West*, S. 12f.

439 Ebd., S. 9.

440 »Propaganda goes step by step. Thus at first the slogan is anti-Versailles, then the principle of nationality, then the ›vital space‹, then the ›forces of renewal against forces of reaction‹, etc., but in Party circles one finds far-reaching conceptions such as ›Europe under German leadership‹ or the ›geographical axis Flushing-Vladivostok.« Ebd., S. 10f.

Wie ein politisches Gegenmodell dazu konkret aussehen könnte, ließ Visser 't Hooft zu diesem Zeitpunkt offen. Fest stand für ihn nur, dass es sich substantiell von dem internationalen System der Zwischenkriegszeit unterscheiden müsse. Dabei war er auf einer Linie mit der PAG, die in einem Dokument vom Frühjahr 1940 die bislang ausgearbeiteten Nachkriegspläne für Europa als zu rückwärtsgewandt kritisierte:

The weak point of these speculations was, of course, that [...] they made a double assumption – that the Allies would win the war and that Europe for which they would be drawing up the peace would not be very different from the Europe of 1939.⁴⁴¹

Die Dynamik des Krieges mache es allerdings schwer, konstatierte Visser 't Hooft im Juni 1940 gegenüber William Paton, seriöse Aussagen über die europäische Ordnung der Zukunft zu treffen, zumal wenn man sich eine solche nur ohne den Nationalsozialismus vorstellen könne, der zu diesem Zeitpunkt seine größten militärischen Triumphe feierte.⁴⁴² Noch nach Trotts erstem Besuch in Genf im September 1940 wiederholte er lediglich, was er schon ein halbes Jahr zuvor, in »Germany and the West« gefordert hatte: Man sollte Deutschland in den alliierten Nachkriegsplanungen in jedem Fall auf Augenhöhe begegnen.⁴⁴³ Erst nachdem er Kenntnis von den Nachkriegsvorstellungen der verschiedenen europäischen Widerstandskreise erlangt hatte und ein vom Nationalsozialismus befreites Deutschland aufgrund der ihm von seinen deutschen Kontakten kolportierten Putschpläne eine realistische Option darstellte, begann er, sich in dieser Hinsicht konkreter zu äußern.

Eine erste ausführlichere Behandlung der europäischen Nachkriegsordnung nahm Visser 't Hooft in dem Memorandum »Some Considerations Concerning the Post-War-Settlement« vor, das er im Frühjahr 1941 im Anschluss an Gespräche mit Mitarbeitern der ökumenischen Studienabteilung – dem Schweden Niels Ehrenström und dem Schotten Denzil Patrick – und vor allem mit Dietrich Bonhoeffer verfasste und an William Temple nach Großbritannien sandte. Auch hier betonte er zu Beginn, dass die Dynamik des Krieges eine Vorhersage der tatsächlichen Mächtekonstellation des Kriegsendes unmöglich mache und man daher dazu tendiere, auf der Ebene von allgemeinen Prinzipien zu verharren. Dennoch müsse man sich nun auch von

441 Peace Aims as seen from Great Britain, May 1940, published by the Peace Aims Group, 23 pages typescript, AÖRK 301.1.03/1.

442 W. A. Visser 't Hooft an William Paton am 18. Juli 1940, AÖRK 26.11.42/12.

443 »It is [...] necessary to prepare for a peace offer from the right source and at the right moment. The offer should come in such a way that Germans can trust it. It should be of such a nature that the Germans can feel that it is neither another Versailles nor a mere return to the status quo ante. It should give Germany a territory which coincides as nearly as possible with its ethnographic frontiers and provide a constructive and daring solution of the European [...] problems.« Visser 't Hooft, Notes on the Situation, S. 326.

Seiten der Ökumene unbedingt auf das womöglich schon nahe Kriegsende vorbereiten, um dann nicht konzeptlos dazustehen: »Ein Plan für den Frieden kann nicht in letzter Minute improvisiert werden.«⁴⁴⁴

Kernthese des Textes war, dass in Europa durch den Zusammenbruch aller politischen Traditionen ein Vakuum entstanden sei und damit eine »einmalige allgemeine Bereitschaft zu radikalen Lösungen für politische und wirtschaftliche Probleme«.⁴⁴⁵ Konkret würden »die meisten Länder [...] um der Sicherheit einer größeren Gemeinschaft willen bereit sein, eine erhebliche Begrenzung ihrer nationalen Souveränität zu akzeptieren«,⁴⁴⁶ weshalb die historische Chance zur Verwirklichung einer europäischen Föderation unter Einschluss eines souveränen deutschen Staates bestehe. Langfristig sei es sogar denkbar, dass – um zu verhindern, dass mehrere große Mächte eine dominierende oder gar hegemoniale Stellung einnehmen – an Stelle der Nationalstaaten kleinere, regionale Einheiten als Grundlage der zu bildenden Föderation etabliert werden, die sich nicht allzu sehr in Macht und Größe unterscheiden, etwa in der Größenordnung Süd-Frankreich, Elsaß-Lothringen oder Bayern. Auf diese Weise würden die beiden größten Probleme Europas effektiv angegangen werden: das Problem des Mächtegleichgewichts und das Minderheitenproblem.⁴⁴⁷

Für die unmittelbare Nachkriegszeit sei ein solch weitreichendes Modell allerdings nicht von primärer Bedeutung. Hier kam es Visser 't Hooft nach den Gesprächen mit Bonhoeffer vor allem darauf an, Deutschland eine »positive Perspektive« in Europa aufzuzeigen – eine Forderung, die ein halbes Jahr später, als er und Bonhoeffer zusammen eine Antwort auf William Patons »The Church and the New Order« schrieben, noch mit deutlich größerer Dringlichkeit formuliert wurde. Das Schicksal Deutschlands und dasjenige Europas stellten sie in diesem Text als unmittelbar miteinander verbunden dar:

444 Ders., Einige Erwägungen, S. 430.

445 Ebd., S. 431.

446 Ebd., S. 432.

447 Vgl. ebd. In diesem Punkt knüpfte Visser 't Hooft wahrscheinlich an den Adressaten des Memorandums, William Temple, an, der ein knappes Jahr zuvor in seiner Denkschrift »Christian Principles of Reconstruction« ebenfalls die Bildung regionaler Einheiten vorgeschlagen hatte – freilich weniger aus prinzipiellen politischen Überlegungen, sondern aus Pragmatismus, da es angesichts des voraussichtlichen Chaos nach dem Krieg ratsam wäre, zunächst mit der Etablierung mehrerer kleinerer Föderationen zu beginnen, die sich später zu einer großen europäischen Föderation zusammenschließen könnten. Als regionale Einheiten schlug Temple vor: eine Donau-Gruppe, ein von preußischer Dominanz befreites Deutschland, die Tschechoslowakei und Polen, die skandinavischen Länder sowie schließlich eine Föderation Großbritanniens und Frankreichs, eventuell ergänzt durch die Benelux-Länder. William Temple, Christian Principles of Reconstruction, April 1940, 22 pages typescript, AÖRK 24.017. Vgl. zu diesem Text: Anders Jarlert, Europabilder der kirchlichen Widerstandsbewegungen, in: Kirchliche Zeitgeschichte 2 (1999), S. 344–365, hier S. 348f.

Realism demands that the world should be safeguarded against a return of National-Socialism, but realism demands also that we should safeguard the world against a repetition of the psychological process which has taken place in Germany between 1918 and 1933. We believe that it is possible to find men in Germany who have shown by their attitude during these last years that they are not infected with National-Socialist ideas, and who can be counted upon as loyal collaborators in a European community of nations. And we believe that they should be given a chance for the sake not only of Germany, but of Europe as a whole.⁴⁴⁸

Dem konnte Paton prinzipiell zustimmen.⁴⁴⁹ Visser 't Hooft und Bonhoeffer gingen jedoch noch weiter. Um Deutschland europäisch einzubinden, gleichzeitig aber auch die Sicherheitsbedürfnisse der anderen europäischen Länder zu berücksichtigen, plädierten sie für die Etablierung einer supranational organisierten Rüstungskontrolle.⁴⁵⁰ Andernfalls hätte es einen entmutigenden Effekt insbesondere auf den deutschen militärischen Widerstand, wenn allein die Notwendigkeit der Entwaffnung und Demilitarisierung Deutschlands betont würde, ohne zugleich eine solche konkrete europäische Perspektive aufzuzeigen.⁴⁵¹

Charakteristisch für beide Texte, die Visser 't Hooft in Zusammenarbeit mit Bonhoeffer verfasste, war ihre demokratiskeptische Grunddisposition, zumindest was die unmittelbare Nachkriegszeit anbelangt. In vielen europäischen Ländern, so die Prognose im Frühjahr 1941, dürfte nach dem Krieg »keine große Begeisterung für die Art von Demokratie vorhanden sein, wie sie im vordiktatorischen Deutschland, Frankreich oder Italien praktiziert

448 Visser 't Hooft, *The Church and the New Order in Europe*, S. 548f.

449 »There is [...] a very clear apprehension indeed of the structural relationship of Germany to the rest of Europe. This means that any action which had the effect of making life impossible for Germans would be bad for Europe and everyone who is at all sensible realises this. There must be an end of the particular kind of tyranny and menace against which we are fighting and on this there will be, I think, absolute unanimity. There must be at the same time a real European order – I hope a part of a world order – in which the economic undergirding will be clear and sure and the awful agonies of Germany in the post-Ruhr years be avoided.« William Paton an W. A. Visser 't Hooft am 06.01.1942, AÖRK 26.11.42/15.

450 »We understand that the disarmament of Germany will have to be demanded. But it should certainly not be mentioned as the main peace aim, as is being done too often. It should rather be mentioned as part of a much wider programme, which would include the giving of a certain amount of political and economic security to a disarmed Germany, and the acceptance by all nations of a certain supra-national control of their armaments.« Visser 't Hooft, *The Church and the New Order in Europe*, S. 544.

451 »Now it is clear that the very strong emphasis on the military disarmament of Germany in recent statements (and in the radio) has had an unfavorable effect [...]. The only group which can take action against the régime is the army (revolutionary action from other quarters would be suppressed by the SS). Now the opposition groups in the army are not likely to act unless they have reason to believe that there is a prospect of a more or less tolerable peace.« Ebd., S. 543f.

wurde«. ⁴⁵² Wohl aber könne eine Demokratieform Zustimmung finden, »in der die Regierung eine starke und unabhängige Position hat und so, ohne kostbare Zeit zu verlieren, handeln kann«. ⁴⁵³ Ähnlich formulierte es Visser 't Hooft auch ein halbes Jahr später: Insbesondere in den drei schon ein halbes Jahr zuvor genannten Ländern sei die politische Ordnung derart erschüttert, dass es dort für lange Zeit einer starken, mit umfangreichen Kompetenzen ausgestatteten Zentralgewalt bedürfe. ⁴⁵⁴ Auch müsse die existentielle Bedrohung, die die Sowjetunion für Europa darstelle, in diesem Zusammenhang in Betracht gezogen werden: Wolle man dieser begegnen, sei die vorübergehende Etablierung autoritärer, wenngleich freilich nicht-faschistischer Regime nach dem Krieg unausweichlich. ⁴⁵⁵

Diese Position – die später gleichfalls von anderen deutschen Stellen im Rahmen der ökumenischen Studienarbeit, etwa in der Bonhoeffer-Denkschrift des Freiburger Kreises nachdrücklich vertreten wurde ⁴⁵⁶ – hielt Visser 't Hooft auch im weiteren Verlauf des Krieges aufrecht, wohl wissend, dass dies insbesondere in der angloamerikanischen Ökumene auf Kritik stoßen würde. ⁴⁵⁷ Freilich betonte er zugleich immer wieder, dass in die zu verwirklichende europäische Föderation auf keinen Fall ein Land mit einer totalitären Staatsform aufgenommen werden dürfe. ⁴⁵⁸ Zudem müssten alle, auch die zunächst autoritär regierten Mitgliedsländer bestimmten Prinzipien gerecht werden: der rechtlichen Begrenzung der Staatsgewalt, dem Recht auf

452 Ders., Einige Erwägungen, S. 432.

453 Ebd.

454 »For it must be said with great emphasis that in a number of European countries an immediate return to full-fledged democracy and parliamentarism would create even greater disorder than that which obtained before the era of authoritarianism. In those countries (Germany, France, Italy) where all centres of political creativeness and order have been discredited or destroyed, there will for a considerable time to come be a need of a strong centralised authority.« Ders., *The Church and the New Order in Europe*, S. 545.

455 Vgl. ebd., S. 549.

456 Die Verfasser der Bonhoeffer-Denkschrift lehnten vor dem Hintergrund des Scheiterns der Weimarer Republik eine Restauration des Parlamentarismus nicht nur in Deutschland, sondern generell auf dem europäischen Kontinent ab. Vgl. Bonhoeffer-Denkschrift, S. 702f.

457 In seinem die ökumenische Studienarbeit zusammenfassenden Memorandum von 1943 unterschied er zwei Grundpositionen innerhalb der internationalen Ökumene: »Einige sind der Meinung, dass alle Völker zur Einführung oder Wiedereinführung eines unverkürzten demokratischen und parlamentarischen Regierungssystems und der damit verbundenen Freiheiten dringend angehalten (oder sogar gezwungen) werden sollten. [...] Andere meinen, dass während alle Völker die Rechtsordnung und die menschlichen Grundrechte wahren sollten, die Aufdrängung des gleichen Regimes oder eines politischen Programms allen Völkern gegenüber aus prinzipiellen wie auch aus Gründen der Zweckmäßigkeit abgelehnt werden müsse.« Visser 't Hooft, *Die Kirche und der internationale Wiederaufbau*, S. 14f.

458 So Visser 't Hooft etwa im Dezember 1941: Vgl. ders., *Notes on Long Range Peace Objectives*, S. 3.

Opposition, der Vereinigungsfreiheit, der Meinungsfreiheit, der Religionsfreiheit und dem Prinzip der Rassengleichheit.⁴⁵⁹ Und doch:

They should not include the principle of full-fledged democratic government as a condition sine qua non, for many European countries will not be ripe for democratic government until they have gone through a long process of re-orientation.⁴⁶⁰

Auch wenn Visser 't Hooft mit Bonhoeffer in diesem Punkt prinzipiell übereinstimmte, hatte er doch die aus seiner Sicht zu konservativ-patriarchalen und gegenüber den westlichen Alliierten kaum vermittelbaren Passagen aus Bonhoeffers ursprünglichem Entwurf zu »The Church and the New Order in Europe« mit dessen Zustimmung abgeschwächt bzw. ganz herausgenommen.⁴⁶¹ So konnte die Frage nach der Notwendigkeit individueller Freiheitsrechte für Bonhoeffer nur im übergeordneten Zusammenhang des Glaubens beantwortet werden. Immer sei entscheidend, inwieweit diese Freiheiten notwendig seien, um die Freiheit des Lebens nach Gottes Geboten zu gewährleisten.⁴⁶² Dabei unterschied er diesen »deutschen Freiheitsbegriff« von der westlichen Auffassung individueller Freiheit⁴⁶³ – eine Unterscheidung, die Klemens von Klemperer als »Rückfall in die schlimmsten Züge der deutschen politischen Romantik«⁴⁶⁴ bewertet. Visser 't Hooft strich sie ersatzlos. Darüber hinaus wirkte er auch in Bezug auf die Aussagen zur prinzipiellen Zukunft der Demokratie in Europa mäßigend auf seinen deutschen Freund ein. So sehr das antizipierte Chaos nach dem Krieg die unmittelbare Einführung der Demokratie in ganz Europa auch aus seiner Sicht problematisch machte, wollte er in dem endgültigen Textentwurf doch betont wissen, dass in einigen kleineren Ländern – er hatte wohl nicht zuletzt seine niederländische Heimat im Auge – eine demokratische politische Kultur nach wie vor tief verankert sei.⁴⁶⁵

459 Vgl. ebd.

460 Ebd.

461 Vgl. Schlingsiepen, Bonhoeffer, S. 281.

462 Vgl. zu Bonhoeffers Begriff von evangelisch verstandener Freiheit in diesem Text: Kunter, Der lange Weg zur Anerkennung, S. 156f.

463 In Bonhoeffers ursprünglichem Entwurf heißt es: »Die angelsächsische Welt faßt heute ihren Kampf gegen die Staatsomnipotenz unter dem Begriff der Freiheit zusammen. Sie versteht darunter die Wahrung der von Gott gegebenen Menschenrechte gegenüber jeder Vergewaltigung. Der Deutsche empfindet die Staatsomnipotenz stärker als die willkürliche Auflösung aller echten Bindungen (Familie, Freundschaft, Heimat, Volk, Obrigkeit, Menschheit, Wissenschaft, Arbeit etc.) und kämpft gegen die Staatsomnipotenz für die Aufrichtung echter Bindungen.« Dietrich Bonhoeffer, Gedanken zu William Patons Schrift »The Church and the New Order«, S. 539f.

464 Klemperer, Die verlassenen Verschwörer, S. 237.

465 Auch in seiner Autobiographie erinnert er sich: »Bonhoeffers Entwurf wurde von mir um die Anmerkung erweitert, daß die Demokratie zwar in den kleineren europäischen Staaten noch

In solchen korrigierenden Interventionen spiegelte sich die aktive Vermittlerrolle des Niederländers zwischen deutschem Widerstand und den Alliierten wider, die weit über die Funktion eines schlichten Nachrichtenüberbringers hinaus ging. Gleichzeitig nahm die deutsche Perspektive aber auch ungefiltert einen breiten, wenn nicht sogar unverhältnismäßig großen Raum in der Studienarbeit des PKÖRK ein, was zuvorderst allerdings nicht auf Visser 't Hooft, sondern auf die aktive Rolle Hans Schönfelds zurückzuführen ist. Dieser ließ viele Dokumente aus Deutschland zirkulieren, die bei den westeuropäischen und amerikanischen Partnern in der internationalen Ökumene auf Unverständnis und Ablehnung stoßen mussten – nicht zuletzt aufgrund der dort präsentierten Europavorstellungen.⁴⁶⁶ So findet sich in den Materialien zu Visser 't Hoofts Memorandum »Germany and the West« ein unter Pseudonym verfasster, jedoch womöglich von Schönfeld selbst stammender Text »Zum Verständnis des deutschen Volkes«⁴⁶⁷, in dem die deutsche mittelalterliche Reichsidee als Verwirklichung der europäischen Einheit unter christlicher Führung dargestellt wird, woraus sich deren Vorbildhaftigkeit für die Gegenwart ableite.⁴⁶⁸ Charakteristisch für dieses und auch eine Reihe weiterer Memoranden aus Deutschland war die Auffassung, dass die zukünftige kontinentaleuropäische Ordnung nicht von den angelsächsischen Mächten und auf Grundlage von deren Politik- und Verfassungsverständnis her aufgebaut werden dürfe, sondern nur »von den besten Kräften dieses europäischen Kontinents selbst«.⁴⁶⁹ Das richtete sich unter anderem gegen eine »altbekannte angelsächsische Gleichgewichtspolitik auf dem Kontinent«,⁴⁷⁰ und gegen eine »unqualifizierte Demokratisierung«⁴⁷¹ Kontinentaleuropas.

Solche Ansichten in der internationalen Ökumene zu vermitteln, musste Visser 't Hooft schwerfallen. Überhaupt war er durch deutsche Beiträge dieser Art immer wieder mit restaurativen und antiparlamentarischen Tendenzen konfrontiert, die keinesfalls Grundlage für einen ökumenischen Konsens im Rahmen der Studienarbeit über Fragen der Nachkriegsordnung sein konnten.

gesunde Wurzeln habe, daß das aber für einige der größeren Länder nur noch bedingt gelte.« Visser 't Hooft, *Die Welt*, S. 187.

466 Als Erklärung führt Jurjen Zeilstra an: »Schönfeld demanded that the German perspective was presented in a way attractive to Germans criticizing, but not totally rejecting, Nazism.« Zeilstr a, *European Unity*, S. 284.

467 Quisquid, *Zum Verständnis des deutschen Volkes*, Mai 1940, AÖRK 24.017. Für Schönfeld als Verfasser argumentiert Jurjen Zeilstra: Vgl. Zeilstr a, *European Unity*, S. 284. Dagegen spricht für Dagmar Pöpping vor allem die starke geschichtliche Anlage des Textes. Vgl. Pöpping, *Abendland*, S. 261.

468 Vgl. Pöpping, *Abendland*, S. 261–263.

469 So in einem anonymen deutschen Kommentar zu Patons Buch vom Dezember 1941: Anonymus, *Gesichtspunkte und Fragen zur Diskussion über »The Church and the New Order«*, 5 Seiten masch., S. 2, AÖRK 301.1.03.

470 Ebd., S. 3.

471 Ebd., S. 1.

Das gilt in Teilen auch für die Überlegungen des Kreisauer Kreises, wie sie ihm über Adam von Trott zu Solz zugetragen wurden, wobei nicht zuletzt dem deutschen Adligen selbst von der historischen Forschung eine nicht unbeträchtliche Distanz zum westlichen Demokratieverständnis attestiert wird.⁴⁷² Visser 't Hooft, der dies wie im Falle Bonhoeffers durchaus registrierte, wirkte daher auch auf Trott in Gesprächen mäßigend ein, um so dessen Sondierungsversuchen in Richtung der Alliierten größere Chancen einzuräumen.⁴⁷³ Das heißt jedoch nicht, dass er den Kreisauer Plänen überwiegend ablehnend gegenüberstand – im Gegenteil. Gerade deren Europakonzeptionen, die in den Dokumenten, welche er für seinen deutschen Freund nach England und in die USA weiter vermittelte, zum Teil einen beträchtlichen Raum einnahmen, deckten sich mit den seinen bzw. beeinflussten diese nicht unerheblich.⁴⁷⁴

Die maßgeblichen Dokumente des Kreisauer Kreises zu Europa entstanden ab Mitte 1941. Zu nennen sind insbesondere die in drei Fassungen vorliegende Denkschrift »Ausgangslage, Ziele und Aufgaben« Helmuth James Graf von Moltkes aus der ersten Jahreshälfte 1941⁴⁷⁵ sowie die vorbereitenden Denkschriften und Protokolle der dritten großen Sitzung des Kreisauer Kreises im Juni 1943, die sich der Außenpolitik widmete.⁴⁷⁶ Grundkonsens war dabei stets, dass die Neuordnung der deutschen Staats- und Gesellschaftsstrukturen nach dem Krieg nur im Rahmen einer umfassenden föderalistischen Reorganisation Europas stattfinden könne. Davon ausgehend war das erklärte Ziel die Etablierung einer »einheitlichen europäischen Souveränität« mit eigener Armee und Außenpolitik, einer zentralen europäischen Wirtschaftsverwaltung, einer gemeinsamen Währung und Zollpolitik sowie einer obersten europäischen Regierungsinstanz und eines frei gewählten europäischen Gesetzgebers. Im Ergebnis sollte ein europäischer Bundesstaat geschaffen werden, wobei unterhalb der europäischen Ebene »nicht-souveräne Nationalstaaten« konzipiert wurden, die wiederum dezentral »von unten«, auf Basis unabhängiger regionaler Selbstverwaltungskörper aufgebaut sein sollten.⁴⁷⁷

472 Vgl. Andreas Schott, Adam von Trott zu Solz: Jurist im Widerstand. Verfassungsrechtliche und staatspolitische Auffassungen im Kreisauer Kreis, München 2001, S. 95f.

473 Vgl. Klemperer, Die verlassenen Verschwörer, S. 233.

474 Vgl. Jurjen Zeilstra, Europäische Einheit im ökumenischen Denken 1937–1948, in: Garstrecki, Die Ökumene und der Widerstand, S. 101–126, hier S. 102. Entsprechend auch Visser 't Hoofts eigene autobiographische Einschätzung: Visser 't Hooft, Die Welt, S. 190.

475 Die dritte und endgültige Fassung der Denkschrift ist abgedruckt in: Roon, Neuordnung im Widerstand, S. 518–520.

476 Vgl. insbesondere die Grundsatzerklärung »Grundlagen einer Außenpolitik« vom 14. Juni 1943, abgedruckt in: Ebd., S. 550–552. Die ersten beiden Sitzungen fanden im Mai und im Oktober 1942 statt, wobei auf der ersten Sitzung alle Themen angeschnitten wurden, auf der zweiten Sitzung vor allem Fragen des künftigen Staatsaufbaus Deutschlands.

477 Vgl. dazu vor allem: Mommsen, Der Kreisauer Kreis; Roon, Neuordnung im Widerstand, S. 452–456.

Durch Trott, aber auch durch Hans Schönfeld, der ebenfalls enge Kontakte zu einzelnen Mitgliedern des Kreisauer Kreises pflegte und sein Wissen über deren Pläne etwa im Mai 1942 in einem ökumene-internen Statement zusammenfasste,⁴⁷⁸ blieb Visser 't Hooft über die Entwicklung dieser Überlegungen in Deutschland stets auf dem Laufenden. Schon das Memorandum Trotts, das er im Frühjahr 1942 für seinen deutschen Freund an britische Regierungskreise vermittelt hatte, führte als zentrale Prinzipien für den Wiederaufbau Europas an: die Etablierung eines autonomen, föderal strukturierten Deutschland, die Integration eines solchen Deutschlands in eine europäische Föderation sowie die Wiederherstellung des Selbstbestimmungsrechts der gegenwärtig unter deutscher Besatzung stehenden Nationen.⁴⁷⁹ Ein im Januar 1943 von Visser 't Hooft verfasstes Dokument, betitelt »Notes on conversation Visser 't Hooft – von Trott«, legt nahe, dass Trott seinen holländischen Freund auch detailliert über die Diskussionen der Kreisauer informierte. Stichwortartig heißt es da in Bezug auf Europa: »Future order. Federation – no absolute sovereignties – no national armies – freedom choice system governments yet within limits – customs union – one currency – minorities protected – Britain both in Federation and Empire.«⁴⁸⁰

Ohne diese Pläne im Einzelnen selbst näher auszuführen und zu erläutern, versuchte Visser 't Hooft, in der internationalen Ökumene über die grundsätzliche Ausrichtung seiner deutschen,⁴⁸¹ aber auch seiner übrigen kontinentaleuropäischen Kontakte aufzuklären. Dass die Konjunktur des Europagedankens ein gesamteuropäisches Phänomen war und es in den Plänen der verschiedenen Studiengruppen und Widerstandskreise über Grenzen und Frontverläufe hinweg große inhaltliche Übereinstimmungen gab, hatte er schon im Dezember 1941 konstatiert: »The number of those who are ready to think in terms of a European federated Commonwealth is

478 Der Text »Statement by a German Pastor, 31st May 1942« ist abgedruckt in: Roon, Neuordnung im Widerstand, S. 575–577. Schönfeld befand sich Ende Mai/Anfang Juni in Stockholm, wo er mit George Bell zusammentraf, der ihn aufforderte, sein Wissen über die Zusammensetzung und die Pläne des deutschen Widerstandes für ihn und seine ökumenischen Partner in England zu Papier zu bringen. Vgl. Klemperer, Die verlassenen Verschwörer, S. 249f.

479 Vgl. Roon, Neuordnung im Widerstand, S. 574.

480 W.A. Visser 't Hooft, Notes on Conversation with Adam von Trott zu Solz, January 1943, AÖRK 301.009. Dabei handelt es sich höchstwahrscheinlich um die Zusammenfassung eines Gesprächs, das Visser 't Hooft mit Trott im Dezember 1942 in Genf geführt hatte. Vgl. dazu: Zeilstra, European Unity, S. 298.

481 So schrieb er in einem ÖRK-internen Memorandum über die Situation der deutschen ökumenischen Partner im Dezember 1943: »In Christian Circles who are actively preparing for the future, the conception of the future international order is that of a European Federation, in which frontiers would gradually cease to have political and economic significance, but in which cultural and national traditions would be safeguarded.« W.A. Visser 't Hooft, The Situation of the Protestant Church in Germany, December 1943, 8 pages typescript, S. 7, AÖRK 994.2.10.

constantly growing, and that in all types of countries.«⁴⁸² Die Tatsache, dass die Resonanz auf diese Vermittlungsversuche äußerst verhalten blieb und der angloamerikanischen Ökumene mehr an der Festigung der »special relationship« zwischen den USA und Großbritannien bzw. an der Etablierung eines globalen Ordnungsrahmens gelegen war, empfand er als ernüchternd. So musste er in seinem Überblicksmemorandum von Anfang 1943 feststellen, dass nur in Teilen der internationalen Ökumene die Schaffung regionaler Organisationen »gleichgesinnter Nationen« der Etablierung eines globalen Ordnungsrahmens vorgezogen wurde.⁴⁸³

Daran übte Visser 't Hooft auch offen Kritik. Am eindringlichsten erfolgte das in einem im September 1943 zunächst nach London an William Paton und an niederländische Widerstandskreise gesandten Text, der im Dezember desselben Jahres unter dem Titel »Notes on the European situation« in der amerikanischen Zeitschrift *Christianity and Crisis* veröffentlicht wurde und auf diese Weise auch direkt an die US-amerikanische Ökumene adressiert war.⁴⁸⁴ Konkret bemängelte er hier, dass Europa und die europäische Einigung im angloamerikanischen Raum viel zu einseitig aus ökonomischer Perspektive betrachtet würden, und alle darüber hinausgehenden Pläne kaum Beachtung fänden – und das, obwohl die meisten relevanten Gruppen in Europa für »radikale politische Lösungen« offen seien und diesbezüglich auf klare Unterstützung des Westens, das heißt der angloamerikanischen Länder zählten.⁴⁸⁵

482 Ders., Notes on Long Range Peace Objectives, S. 2. Dabei konnte er sich etwa auf Trott beziehen, der in dem von Visser 't Hooft im Juni 1941 an den amerikanischen Rechtsprofessor Percy E. Corbett weitervermittelten Brief geschrieben hatte: »Your adoption of the pattern of regional federalism as opposed to any abstract schemes of world government meets with similar trends of thought on our side. [...] Reconstruction, it is felt, should, as you suggest, follow out the inherent peace needs of every region concerned and only then proceed to a worldwide adjustment of regions.« Lippens, Documents, Bd. I, S. 392.

483 »Einige sind der Meinung, dass alle Völker unverzüglich einen wesentlichen und gleichen Teil ihrer nationalen Souveränitäten opfern sollten, zugunsten eines zu schaffenden internationalen Hoheitsträgers, unter dem alle die gleiche Behandlung erfahren würden. [...] Weil alle Völkerrechtsordnung ein gemeinsames Ethos voraussetzt, meinen andere, der nächste Schritt müsse in der Schaffung eines oder mehrerer Verbände gleichgesinnter Nationen bestehen.« Visser 't Hooft, Die Kirche und der internationale Wiederaufbau, S. 13.

484 Ders., Notes on the European Situation. Vgl. zu den Umständen der Veröffentlichung des Textes: Lippens, Europa-Föderationspläne, S. 375.

485 »Much depends on the message which Continental Europe hears from the West, that is from the Anglo-Saxon nations and from the exiled governments in London. Never before has the Continent been as dependent on that message. [...] At times it has seemed that the message was coming. [...] But on the whole the message from the West has been lacking in concreteness and consistency. It has not been translated into definite proposals which can strike the imagination of the masses. And it has been accompanied by phenomena which give the impression [...] that certain groups consider Europe mostly as an economic market.« Visser 't Hooft, Notes on the European Situation, S. 4.

Diese Kritik richtete er aber auch explizit gegen Stellen außerhalb der organisierten Ökumene, etwa gegen die niederländische Exilregierung in London. Bereits Anfang November 1941 hatte er den Exil-Ministerpräsidenten Gerbrandy darüber informiert, dass im gemeinsamen Heimatland einflussreiche Gruppierungen existierten, die an Konzepten für eine umfassende politische Erneuerung Europas nach dem Krieg arbeiteten und dabei ausdrücklich auch eine Einbeziehung Deutschlands in die neue europäische Ordnung vorsahen.⁴⁸⁶ Dass er damit offenkundig nicht durchdrang, und die Verlautbarungen aus London weiterhin von einem starken Nationalismus und Revanchismus gegenüber Deutschland geprägt waren, stieß bei ihm auf großes Unverständnis,⁴⁸⁷ was er auch gegenüber Gerbrandy persönlich deutlich machte: Es sei nicht nachvollziehbar, dass die Haltung großer Teile der niederländischen Résistance, die in ihrem Kampf gegenüber der deutschen Besatzungsmacht immerhin ihr Leben riskierten, in diesem Punkt nicht Ernst genommen würde.⁴⁸⁸

Bei seinen Versuchen, die kontinentalen Europapläne in Richtung der britischen und amerikanischen Kirchen sowie über die Schweizer Straße an die niederländische Exilregierung zu vermitteln, trieb ihn nicht zuletzt die Sorge, dass sich die mit Genf in Verbindung stehenden deutschen Widerstandskreise aus Enttäuschung über das ausbleibende Entgegenkommen aus dem angloamerikanischen Raum immer mehr von den westlichen Vorstellungen einer demokratischen und freiheitlichen Ordnung entfernen würden.⁴⁸⁹ Zudem befürchtete er, dass die Alliierten die machtpolitischen Absichten der verbündeten Sowjetunion in Bezug auf Europa unterschätzen könnten, denn: »Precisely because Russia comes into a position of extraordinary influence, it is almost bound to exploit this situation, unless it is somehow restrained.«⁴⁹⁰

486 Lippens, Documents, Bd. I, S. 561–564; vgl. zu diesem Vorgang: Gr eschat, Der Protestantismus und die Entstehung, S. 29.

487 An William Paton schrieb er im Januar 1942: »It is an astonishing fact that the propaganda in Dutch and French, probably also in other languages, which comes from London is far more based on hate and far more inspired by a fundamentally anti-German (not only Anti-Nazi) attitude than the groups which lead the resistance in the countries concerned. [...] I have again and again been asked to tell my own Government that they are out of tune with the best thought in the country itself on this point.« W. A. Visser 't Hooft an William Paton am 27. Januar 1942, AÖRK 26.11.42/15.

488 W. A. Visser 't Hooft an Pieter Gerbrandy am 17. März 1942, AIK Bestand W. A. Visser 't Hooft 186gl.

489 In seinen »Notes on the European Situation« schrieb er im Herbst 1943: »Since German opposition circles hear on the one hand vague generalities and on the other purely negative formulas such as »unconditional surrender« [...] they wonder increasingly whether there is anything to expect from the West. Thus they find it increasingly difficult to counteract the anti-Western propaganda which comes not only from Nazi quarters but also from groups from the extreme left. [...] It would be a tragedy if Europe would turn its back on the Western world.« Visser 't Hooft, Notes on the European Situation, S. 6.

490 Ebd., S. 6.

Für Visser 't Hooft konnte es aufgrund des unüberbrückbaren ideologischen Gegensatzes zunächst nur darum gehen, zu eruieren, wie ein Modus Vivendi zwischen Ost und West etabliert werden könne. Jede Form der politisch-ideologischen Anpassung oder gar eine Adaption »der russischen Lösung« wäre dagegen Selbstmord für Europa.⁴⁹¹ Damit stimmte er im Kern mit seinen deutschen Kontakten im Widerstand überein, deren Antikommunismus sich in der Regel in einem dezidierten Ausschluss der Sowjetunion aus allen Europaplänen ausdrückte. Nur durch einen Wiederaufbau der ROK und eine Erneuerung des christlichen Glaubens, so die weit verbreitete Meinung, könne in der Zukunft zumindest eine Kooperation zwischen Russland und der zu etablierenden europäischen Föderation erlangt werden.⁴⁹²

Überhaupt war Visser 't Hooft durch seine Verbindungen zum Widerstand mit konkreten geographischen Bestimmungen Europas konfrontiert. Er selbst hatte sich vor 1941 diesbezüglich allenfalls implizit geäußert. So war etwa 1940 in seinem Memorandum »Germany and the West« stets nur von Westeuropa und der westeuropäischen Geschichte als Kontrastfolie zu Deutschland die Rede, wobei Osteuropa auf der anderen Seite überhaupt keine Erwähnung fand.⁴⁹³ Die Diskussionen der Kreisauer wurden in dieser Hinsicht dagegen schon früh konkret. Bereits im Juni 1941 lieferte Helmuth James Graf von Moltke in seiner Denkschrift »Ausgangslage, Ziele und Aufgaben« eine sehr konkrete Bestimmung des »europäischen Gebiets«, wobei er Russland ebenso wenig zu Europa zugehörig sah wie Großbritannien.⁴⁹⁴ Letzteres war allerdings umstritten. Insbesondere Trott, der sich schon in seinen 1941 und 1942 von Visser 't Hooft ins Ausland weitervermittelten Texten vehement für eine Mitgliedschaft Großbritanniens im neu zu bauenden Europa eingesetzt hatte, nahm hier die Gegenposition ein, womit er sich im weiteren Verlauf der Kreisauer Diskussionen auch durchsetzen konnte.⁴⁹⁵

491 »For Europe as a whole to adopt the solution which the masses consider as the Russian solution, would be to commit suicide.« Ebd. Schon in seinem im Herbst 1941 zusammen mit Bonhoeffer verfassten Text hatte er unter der Überschrift »The Russian Problem« eindringlich davor gewarnt, die Gefahr, die von Russland für Europa ausginge, zu unterschätzen. Vgl. ders., *The Church and the New Order in Europe*, S. 549.

492 So fasste etwa Hans Schönfeld in seinem »Statement by a German Pastor in Stockholm« die deutsche Haltung – in diesem Fall vor allem der Kreisauer – gegenüber Russland zusammen. Vgl. Roon, *Neuordnung im Widerstand*, S. 577.

493 Vgl. dazu auch: Jarlert, *Europabilder*, S. 346f.

494 »Das europäische Gebiet wird begrenzt im Norden und Westen durch den Atlantik, im Süden durch das Mittelmeer und das Schwarze Meer, im Osten durch die Ostgrenze Bessarabiens, des alten Polens, der ehemaligen Baltenstaaten und Finnlands. [...] Großbritannien, Irland und Island gehören zum britischen Empire.« Helmuth James Graf von Moltke, *Ausgangslage, Ziele und Aufgaben*, 3. Fassung vom 24.8.1941, abgedruckt in: Roon, *Neuordnung im Widerstand*, S. 507–517, hier S. 508.

495 In dem von Visser 't Hooft im Juni 1941 an den amerikanischen Rechtsprofessor Percy E. Corbett weitervermittelten Brief schrieb Trott, dass Großbritannien einen »essential place« im Wiederaufbau der europäischen Nachkriegsordnung einnehmen müsse. Lipgens, *Documents*,

Visser 't Hooft schloss sich in dieser Sache seinem deutschen Freund an. So plädierte er im Dezember 1941 ÖRK-intern dafür, Großbritannien als Teil der neuen europäischen Ordnung vorzusehen – anderenfalls drohe in dieser auf lange Sicht eine deutsche Hegemonialstellung.⁴⁹⁶ Das richtete sich nicht zuletzt gegen die britischen Partner in der Ökumene, namentlich gegen die PAG und William Paton, der schon im Frühjahr 1941 in seiner Schrift »The Church and the New Order« Großbritannien eher an der Seite seiner Dominions und der Vereinigten Staaten gesehen hatte.⁴⁹⁷

In anderen kontinentaleuropäischen Widerstandsgruppen war die Frage nach der Zugehörigkeit Russlands und Großbritanniens zu Europa ebenso ein immer wiederkehrender Streitpunkt, was schließlich auch im Rahmen der Genfer Widerstandstreffen im Mai 1944 deutlich wurde.⁴⁹⁸ Während die tschechoslowakischen und polnischen Teilnehmer den Russen die Möglichkeit geben wollten, sich zu beteiligen, zögerten die anderen Vertreter, weil sie von der Föderation ein entschiedenes Eintreten für Menschenrechte und Demokratie erwarteten und bezweifelten, ob dies mit Russland zu machen sei.⁴⁹⁹ Letztendlich konnte man sich hier daher nur auf eine Kompromissformel einigen, die die Festlegung der genauen Grenzen der geplanten föderalen Union Europas offenließ.⁵⁰⁰ Dennoch, die »Deklaration zugunsten europäischer Föderation« vom Mai 1944 stellte für Visser 't Hooft auch im Rückblick »ein bemerkenswertes Dokument«⁵⁰¹ dar, das den größtmöglichen Konsens zwischen den verschiedenen westeuropäischen Widerstandsgruppen hergestellt habe und – wenngleich ein Kompromiss – »den konkreten Plan einer neuen europäischen Ordnung enthielt«.⁵⁰² In seiner Autobiographie macht er deutlich, dass sich die Deklaration auch mit seinen eigenen Vorstellungen eines neuen Europa in allen wesentlichen Punkten deckte.⁵⁰³

Bd. I, S. 392. Auch in der von Visser 't Hooft im Frühjahr 1942 in London überbrachten Denkschrift argumentiert er auf dieser Linie. Vgl. Roon, Neuordnung im Widerstand, S. 574.

496 Vgl. Visser 't Hooft, Notes on Long Range Peace Objectives, S. 4.

497 Vgl. Paton, The Church and the New Order, S. 101.

498 In seinem Begleitbrief, mit dem er die Genfer Deklaration an das »Politische Komitee« der niederländischen Résistance sandte, betonte Visser 't Hooft, dass über die Frage der Zugehörigkeit Russlands und Englands zur neuen europäischen Föderation am intensivsten diskutiert worden war. Vgl. Lipgens, Europa-Föderationspläne, S. 399.

499 So fasst zumindest Visser 't Hooft den Konflikt in dieser Frage im autobiographischen Rückblick zusammen. Vgl. Visser 't Hooft, Die Welt, S. 217.

500 Im Text der Deklaration heißt es: »Es ist nicht möglich, schon jetzt die geographischen Grenzen einer föderalen Union vorzusehen, die den europäischen Frieden gewährleisten soll.« Lipgens, Europa-Föderationspläne, S. 396. Konsens war aber, dass die europäische Föderation »von Anfang an stark und umfassend genug sein muß, um der Gefahr zu entgehen, nur die Einflusszone eines fremden Staates zu sein oder das Instrument für die Hegemonie-Politik eines Mitglieds«. Ebd.

501 Visser 't Hooft, Die Welt, S. 217.

502 Ebd.

503 Vgl. ebd., S. 214–219.

Als konkrete Komponente der zu gründenden europäischen Föderation, deren Etablierung dem Aufbau eines globalen Ordnungsrahmens unbedingt vorzuziehen sei,⁵⁰⁴ führt das Dokument an: eine Regierung, die nicht den Regierungen der einzelnen Mitgliedsstaaten verpflichtet ist, sondern den europäischen Völkern, weshalb sie auch die Kompetenz zur Ausübung unmittelbarer Hoheitsgewalt innehaben müsse; eine europäische Streitmacht, die ebener Bundesregierung untersteht, sowie ein oberster Gerichtshof, der für die Auslegung aller Fragen zuständig ist, die sich auf die nach dem Krieg zu verabschiedende europäische Bundesverfassung beziehen.⁵⁰⁵ Zudem müsse sich die Föderation auf eine Deklaration der Menschenrechte gründen, die die freie Entwicklung der menschlichen Person und das »normale Funktionieren« der demokratischen Institutionen gewährleistet.⁵⁰⁶ Schließlich sollte Deutschland geholfen, notfalls sogar gezwungen werden, seine politischen und wirtschaftlichen Strukturen so zu ändern, dass es sich in den europäischen Bund eingliedern könne, was vor allem bedeutete, dass ein demokratischer und dezentraler Staat aufgebaut und die deutsche Schwerindustrie in eine europäische Industrieorganisation eingegliedert werden müsse, damit diese nicht mehr deutschen nationalistischen Zielsetzungen dienen könne⁵⁰⁷ – ein Punkt, der im Kontext der Gründung der EGKS knapp sieben Jahr später wieder eine zentrale Rolle spielen sollte.⁵⁰⁸

Um all diese Vorhaben umsetzen zu können, plädierte die Genfer Deklaration dafür, Deutschland für eine Übergangszeit zu entwaffnen und einer europäischen Bundesaufsicht zu unterstellen.⁵⁰⁹ Dies widersprach allerdings fundamental dem Kernanliegen deutscher Widerstandskreise, ihrem Land anders als nach dem Ersten Weltkrieg eine gleichberechtigte Stellung in Europa zu sichern, wofür sich auch Visser 't Hooft innerhalb der internationalen Ökumene und den alliierten Regierungen gegenüber all die Jahre stark gemacht hatte. Zu diesem Zeitpunkt, im Mai 1944, wäre die Forderung nach einer vorübergehenden Demilitarisierung Deutschlands angesichts der Perspektive, zumindest mittelfristig als vollwertiges Mitglied in die geplante europäische Föderation integriert zu werden, womöglich aber sogar auf deutsche Akzeptanz gestoßen. Eine substantielle Reaktion auf die Deklaration blieb von deutscher Seite nach dem gescheiterten Attentatsversuch vom 20. Juli 1944 und der danach einsetzenden Verhaftungswelle jedoch aus.

504 »Der Mangel an Einheit und Zusammenhalt, der noch zwischen den verschiedenen Teilen der Welt besteht, gestattet es nicht, unverzüglich zur Schaffung einer Organisation zu gelangen, die alle Kulturen unter einer einzigen Bundesregierung zusammenfaßt.« Lipgens, Europa-Föderationspläne, S. 395.

505 Vgl. ebd., S. 397.

506 Vgl. ebd., S. 396.

507 Vgl. ebd., S. 397.

508 Vgl. Lot h, Der Weg nach Europa, S. 85–90.

509 Vgl. Lipgens, Europa-Föderationspläne, S. 397.

Auch sonst blieb die direkte politische Wirkung der Genfer Deklaration begrenzt.⁵¹⁰ Insgesamt trafen nur wenige positive Antworten aus den verschiedenen europäischen Résistance-Kreisen ein, die nicht an dem Treffen beteiligt waren.⁵¹¹ In einem im August 1944 verfassten Antwortschreiben aus den Niederlanden war zu lesen, dass der Text nun, in der chaotischen Schlussphase des Krieges, nicht mehr die Aufnahme finden könne, die ihm noch ein Jahr zuvor zuteil geworden wäre, zumal es die allgemeine Überzeugung im niederländischen Widerstand sei, dass die Alliierten andere Pläne hätten und man den eigenen Exilregierungen zum jetzigen Zeitpunkt auch nicht mehr zuwider handeln wolle.⁵¹² Nach dem Krieg, unter den Bedingungen des sich entwickelnden Kalten Krieges, waren die weitreichenden Föderationspläne der Genfer Konferenz ohnehin zunächst obsolet.

Visser 't Hooft hat dies sowie die generelle Wirkungslosigkeit des Europadiskurses der verschiedenen Widerstandsgruppen und der internationalen Ökumene in der Kriegszeit stets bedauert. In seinem 1950 veröffentlichten Text »Europe – Survival or Renewal« suchte er die Erklärung dafür im Chaos und in den Nöten der unmittelbaren Nachkriegszeit sowie in der Tatsache, dass die Sicherheit überkommener Ordnungsrahmen den Visionen einer neuen Ordnung in solchen Zeiten in der Regel vorgezogen würde.⁵¹³

Schwerer wog für ihn rückblickend die indifferente Haltung, die die britische und die US-amerikanische Regierung zuvor schon gegenüber den Annäherungsversuchen des deutschen Widerstands an den Tag gelegt hatten. Im Laufe des Krieges hatte er sich immer mehr mit der Sache der deutschen Verschwörer identifiziert, die er »als Kameraden im gemeinsamen Kampf«⁵¹⁴ betrachtete. Dass er mit seinen Vermittlungsversuchen nicht durchgedrungen war, führte Visser 't Hooft, als er im November 1944 vor der PAG in London

510 Die bedeutendste Wirkung erzielte die Deklaration in Frankreich. In Reaktion auf sie gründeten Vertreter südfranzösischer Résistance-Gruppen – darunter Albert Camus von der Gruppe »Combat« und André Ferrat vom »Franc-tireur« – im Juni 1944 das »Comité Français pour la Fédération Européenne«. Sie verfassten eine Erklärung (abgedruckt in: Lippens, Europa-Föderationspläne, S. 244–246), die dem Text der Genfer Deklaration nahezu wörtlich folgte. Auf Initiative des Comités fand im März 1945 in Paris eine erste Konferenz europäischer Föderalisten statt, durch die wiederum ein Prozess in Gang kam, an dessen Ende die Gründung der »Union Européenne des Fédéralistes« (UEF) stand. Vgl. zu dieser Wirkungslinie der Genfer Konferenz: Andrea Bosco, *The Federalist Project and Resistance*, in: Andrea Bosco (Hg.), *The History of Federalism Since 1945*, Bd. II, London 1992, S. 51–70, hier S. 59–61.

511 Vgl. Lippens, Europa-Föderationspläne, S. 400.

512 Der Text »Kritische Antwort auf die Genfer Deklaration« des Niederländers Bosch R. van Rosenthal vom 21. August 1944 ist abgedruckt in: Ebd., S. 288–290.

513 »It is not difficult to find more or less plausible reasons why the visions of the war years did not materialize. There was the huge physical and spiritual waste of energy of the hard years. There was the misery of the postwar years. There was the general phenomenon which occurs after all wars – the security of the old established order.« Visser 't Hooft, *Europe – Survival or Renewal?*, S. 79.

514 Ders., *Die Welt*, S. 199.

Bilanz über die ökumenische Studienarbeit der Kriegszeit zog, auf einen Mangel an politischer Phantasie (»a lack of political imagination«) auf Seiten der Alliierten zurück: »Just at the moment when some of the liveliest elements are getting ready for federation, I get the impression that the Anglo-Saxon nations have set their faces against it.«⁵¹⁵ Nun allerdings seien die Chancen für die Verwirklichung einer ganz Europa umfassenden Föderation rapide gesunken. Sehr zutreffend prognostizierte er, dass Osteuropa und große Teile Mitteleuropas in naher Zukunft in ihrem Kontakt zum Westen weitgehend abgeschnitten und von Russland dominiert sein würden. So sei zwar womöglich die Bildung einer europäischen Föderation zu erwarten, »but it will only be a partial federation. That too will make the unity of Europe harder to achieve rather than easier.«⁵¹⁶ Heißt: Eine wirkliche politische Einheit Europas müsste Osteuropa notwendigerweise mit einschließen.

Die Enttäuschung über diese Entwicklung und die Tatsache, dass mit Trott und Bonhoeffer seine engsten Mitstreiter für ein neues Europa noch kurz vor Kriegsende ermordet worden waren, mögen Gründe dafür gewesen sein, weshalb das Thema der politischen Einigung Europas in den ersten Nachkriegsjahren in seinen Äußerungen praktisch überhaupt nicht mehr vorkam.⁵¹⁷ Erst Ende der 1940er Jahre, als der westeuropäische Integrationsprozess bereits seine ersten Anfänge genommen hatte, war Visser 't Hooft wieder optimistischer. Im Rahmen seines Europa-Vortrages vor der Wiederaufbauabteilung des ÖRK im Schweizerischen Bex am 18. März 1949 konstatierte er:

Unmittelbar nach dem Krieg war kein starker Fortschritt des europäischen Gedankens zu verzeichnen. Es war die Zeit eines starken Nationalismus. [...] Aber inzwischen hat sich die Lage schon wieder verändert, und zum ersten Mal ist die Frage der europäischen Einheit ein Stück der praktischen Politik der Staaten geworden. Sicherlich nur ein Stück dieser Politik. Aber die Massen der europäischen Völker sind jetzt interessiert an der Einheit des Kontinents.⁵¹⁸

515 So seine Bilanz in einer Ansprache vor der PAG in London im November 1944: Draft Minutes of Peace Aims Group, November 7, 1944, S. 4–10, hier S. 6, AÖRK 301.011. Noch rund 25 Jahre später blickte er mit einiger Verbitterung auf diese Zeit zurück: Schöpferisches staatsmännisches Handeln (»imaginative statesmanship«) hätte imstande sein müssen, die deutsche Opposition in ihren Umsturz- und Nachkriegsplänen – auch und gerade im Hinblick auf Europa – zu ermutigen, ohne dabei die Prinzipien aufzugeben, die der alliierten Politik zugrunde lagen. Vgl. W. A. Visser 't Hooft, *The View from Geneva*, Encounter 33 (September 1969), S. 92–94, hier S. 93.

516 Draft Minutes of Peace Aims Group, November 7, 1944, S. 4–10, hier S. 8, AÖRK 301.011.

517 Vgl. entsprechend auch: Zeilstra, *European Unity*, S. 332f.

518 Kurze Wiedergabe der Hauptgedanken des Vortrages von Dr. Visser 't Hooft über Europa in Bex am 18. März 1949, 7 Seiten (masch.), S. 1, EZA 6/7321.

Dabei gewann das zentrale Motiv der Kriegszeit, Europa politisch zwischen den Ideologien zu positionieren, angesichts des sich immer weiter verschärfenden Kalten Krieges und der Spaltung des Kontinents eine ganz neue Relevanz. Europa dürfe weder »Beute des russischen Kommunismus«, noch eine »Außenbastion Amerikas«, und schon gar nicht »zum Schlachtfeld der beiden mächtigen Ideologien« werden, schrieb Visser 't Hooft 1949.⁵¹⁹ Mit dieser Forderung stand er in großer sachlicher Nähe zur politischen Idee der »Dritten Kraft«, die in der zweiten Hälfte der 1940er Jahre vor allem von den in der UEF organisierten Europabefürwortern vertreten wurde. Ein geeintes Europa – und wenn es sich zunächst auch nur um Westeuropa handelte – sollte demnach eine vermittelnde Rolle zwischen den Vereinigten Staaten und der Sowjetunion ausfüllen und dabei, so Wilfried Loth, »nicht nur die Stimme der Europäer zu Gehör bringen, sondern auch zwischen den gegensätzlichen neuen Weltmächten vermitteln«. ⁵²⁰ Visser 't Hooft lehnte zwar den Begriff der »Dritten Kraft« als solchen ab.⁵²¹ Inhaltlich bewegte er sich in seinen großen Europaaufsätzen und -reden um 1950 sowie in privaten Äußerungen aber genau auf dieser Linie.⁵²²

Eine solche Abgrenzung in beide Richtungen hieß jedoch bei Visser 't Hooft – und auch bei den meisten Vertretern der »Dritten Kraft«⁵²³ – nicht, dass dabei Äquidistanz zwischen den Machtblöcken gehalten werden müsse. In Bezug auf die USA ging es ihm vor allem um Unabhängigkeit: Amerika und Europa seien zwar in vieler Hinsicht verwandt, schrieb er im Herbst 1949, ihre Berufung aber sei verschieden: Europa habe ein spezifisches kulturelles Erbe zu vertreten, und das würde es verleugnen, »wenn es sich selber versuchen ließe durch den leichteren Weg einer jungen, von Erfahrungen weniger belasteten Kultur«. ⁵²⁴ In politischer Hinsicht verortete er Europa aber klar innerhalb der freiheitlichen Ordnung des Westens – demokratieskeptische Äußerungen, wie sie etwa in seinen in Zusammenarbeit

519 Visser 't Hooft, *Wir rufen Europa*, S. 3.

520 Loth, *Der Weg nach Europa*, S. 28.

521 In einem Aufsatz für die *Student World* schrieb er Mitte 1948 unter der Überschrift »The dream of the third force«: »Somehow, this third force does not get going; somehow it does not becoming an independent, a creative, a determining factor in the international situation. Somehow it remains a mere dream. Why? Simply because it is only a third force, a force far much dependent on the existence of the two other forces to give a clear answer of its own.« W. A. Visser 't Hooft, *The Christian in World Affairs*, in: *The Student World* 41 (1948), H. 2, S. 108–125, hier S. 114f.

522 Es sei von zentraler Bedeutung, schrieb er im März 1949 an Marc Boegner, dass das europäische Einigungsprojekt ein klares Ziel verfolgen würde: Bloßer Antikommunismus auf der einen Seite oder Angst vor einem zu großen amerikanischen Einfluss auf der anderen Seite seien keine Einigungsmotive, die die westeuropäische Einheit auf Dauer zementieren würden. W. A. Visser 't Hooft an Marc Boegner am 3. März 1949, AÖRK 42.00.11.

523 Vgl. Loth, *Der Weg nach Europa*, S. 31.

524 Visser 't Hooft, *Wir rufen Europa*, S. 3.

mit Bonhoeffer verfassten Schriften zu verzeichnen waren, finden sich nach 1945 nicht mehr bei ihm.⁵²⁵ Auch das sozialethische Konzept der Verantwortlichen Gesellschaft, von dessen Tragfähigkeit sich Visser 't Hooft gerade in Bezug auf Europa überzeugt zeigte,⁵²⁶ war trotz seines antiideologischen Anspruchs keineswegs weltanschaulich neutral,⁵²⁷ sondern in den Ausführungen des Berichts der Amsterdamer Vollversammlung eindeutig liberal-demokratisch ausgerichtet.⁵²⁸

Trotzdem blieb für ihn von herausragender Bedeutung, dass sich die politische Einigung Europas aus innerer Stärke und aus eigenem Antrieb vollziehen müsse. Das hieß für ihn auch, dass die europäischen Kirchen nicht dem Antikommunismus das Wort reden sollten. Schon 1945 kritisierte er, dass auf katholischer Seite ein geeintes christliches Europa als ein Verteidigungsblock gegen die Sowjetunion propagiert werde.⁵²⁹ Die einzige wirkliche Abwehr gegen den Kommunismus könne aber nur sein, »die Ursachen aus der Welt zu schaffen, die ihm seine Anziehungskraft für die Massen geben«.⁵³⁰ Auch innerhalb der ÖKEZ trat er später dafür ein, keinen aggressiven Antikommunismus zum Leitbild des europäischen Einigungsprojektes zu erheben, zudem ein solcher immer in der Gefahr stehe, selbst zur Ideologie zu werden. So hieß es 1954 in der von ihm angestoßenen Denkschrift der Kommission:

It is particularly important that the Europe we are to build should not be inspired by a merely negative anti-communism. In fact an ideology which is no more than a reaction to communism is in some danger of developing totalitarian or semi-totalitarian tendencies within itself.⁵³¹

525 So betonte er 1951, dass die Demokratie zwar nicht *das* christliche System sei. Aber das demokratische System habe – im Unterschied zum Marxismus – seine Wurzeln in der christlichen Freiheitsbotschaft und sei deshalb zu bevorzugen. Vgl. ders., Ost-West Probleme vom Standpunkt der Ökumene aus, S. 3.

526 Vgl. ders., Die Wiedergeburt Europas, S. 5.

527 Vgl. näher zu dieser Einschätzung der Verantwortlichen Gesellschaft: Gr eschat, Ökumenisches Handeln der Kirchen in Zeiten des Kalten Krieges, S. 13.

528 Im dritten Sektionsbericht von Amsterdam heißt es in den Ausführungen zu der »Verantwortlichen Gesellschaft«: »Für eine Gesellschaft, die unter modernen Lebensbedingungen erfolgreich bleiben soll, ist es erforderlich, daß die Menschen die Freiheit haben, ihre Regierungen zu kontrollieren, zu kritisieren und zu wechseln.« Visser 't Hooft, Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, S. 100.

529 »Le Vatican (et beaucoup de catholiques s'en inquiètent) cherche à créer un bloc catholique de l'Europe qui s'opposerait à la Russie orthodoxe... et soviétique. Un bloc »anti«. L'Europe ne peut pas, sous peine de mourir, se résigner à être simplement »contre« quelque chose.« So wird Visser 't Hooft zitiert in einem französischen Artikel, betitelt: »Europe – Amérique – Russie«, abgedruckt in: Réforme, le 14 Julliet 1945, AÖRK 994.2.10.

530 Visser 't Hooft, Wir rufen Europa, S. 3.

531 The Future of Europe and the Responsibility of the Churches, S. 6.

Vor diesem Hintergrund sah er den westeuropäischen Integrationsprozess gerade zu Beginn durchaus kritisch. Statt souverän von innen heraus die Einigung des Kontinents zu befördern, seien »die tatsächlichen Motive«, die die Regierungen antrieben, in diese Richtung vorwärtszugehen, ausschließlich pragmatischer Natur. Auch die ersten vorsichtigen Integrationschritte seien den Staatsmännern aufgezwungen worden von Realitäten und Bedingungen, die von außen her auf Europa einwirkten:

Today for the first time in history European Unity becomes a matter of practical politics. [...] What lies behind this? Does it mean that after all the burning conviction of the resistance leaders has resulted in a mobilization of the masses, and that peoples concerned are now at least clamouring for an integration of their long disrupted continent? Unfortunately not. The real motives which inspire the governments to go ahead in this direction are much more pragmatical. The truth is that even this little beginning is forced upon them by realities and conditions which play upon Europe from the outside. The determining factors are on the one hand the Marshall plan and on the other hand the pressure exerted by Russia. Compared with these factors, the inner urge, the desire for and conviction about European unity is still extremely weak.⁵³²

Öffentlich hielt Visser 't Hooft sich mit solchen Äußerungen nach der offiziellen Gründung des ÖRK weitgehend zurück. Zum einen, weil die Thematik für die universal ausgerichtete Organisation, die er als Generalsekretär zu vertreten hatte, wie oben beschrieben praktisch keine Rolle spielte. Zum anderen, weil er in dieser Funktion mit dezidierten Bekenntnissen für den westeuropäischen Einigungsprozess nicht die osteuropäischen Kirchen gegenüber den jeweiligen Machthabern in große Verlegenheit bringen wollte. Wenn er es doch einmal tat, wie 1951 auf einer Rede vor deutschen Kirchenführern in Berlin, betonte er regelmäßig, dass genau unterschieden werden müsse »zwischen meinen persönlichen Eindrücken und dem, was von der Ökumene in ihren Kundgebungen bisher dazu gesagt worden ist«.⁵³³

Gleichzeitig gewann der globale Ordnungsrahmen der Vereinten Nationen angesichts der atomaren Mächtekonfrontation des Kalten Krieges nun auch für ihn eine immer größere Bedeutung. »Die entscheidende Frage ist die«, argumentierte er in eben jener Rede, »ob die Weltmächte [...] ihre Macht in den Dienst eines gemeinsam anerkannten Rechtes stellen wollen, [...] ob sie sich einordnen wollen in ein gemeinsames Rechtssystem.«⁵³⁴ Die UNO sah er von ihrer inneren Struktur her zwar als entschieden zu schwach an, ein entsprechendes Völkerrechtssystem durchzusetzen – aber: »Ihre Existenz als

532 Visser 't Hooft, *The Regeneration of Europe*, S. 50f.

533 Vgl. ders., *Ost-Westprobleme vom Standpunkt der Ökumene aus*, S. 1.

534 Ebd., S. 4.

ein Hinweis auf eine solche Ordnung ist zu wichtig, als daß man die UNO nicht unterstützen müsste.«⁵³⁵

Dennoch ließ Visser 't Hooft auch zu diesem Zeitpunkt öffentlich keinen Zweifel daran, dass er die in Westeuropa einsetzende europäische Einigung grundsätzlich als absolute Notwendigkeit ansah. Die ersten Schritte auf diesem Wege – wie etwa den Marshallplan – kommentierte er zustimmend, nicht zuletzt, weil sie kurzfristig soziale Spannungen abbauen und zum materiellen Überleben der europäischen Massen beitragen würden.⁵³⁶ Von den europäischen Kirchen forderte er ökumene-intern nicht nur, sich zu den praktischen Herausforderungen, die sich zwangsläufig aus einer immer enger werdenden Zusammenarbeit der europäischen Nationen ergeben würden, konstruktiv zu verhalten.⁵³⁷ Vielmehr sah er auch die Gefahr, dass die kirchliche Uneinigkeit in Fragen der europäischen Integration die ökumenischen Beziehungen in Europa ernsthaft gefährden könnte, weshalb er es für zwingend notwendig erachtete, in diesem Punkt auf der Grundlage der Arbeit der ÖKEZ zu einer gemeinsamen ökumenischen Position zu gelangen.⁵³⁸

Er selbst hatte als Zielvision eine enge politische Union mit weitreichenden Kompetenzen vor Augen – so wie auch in der von ihm angestoßenen ÖKEZ-Denkschrift von 1954 betont wurde:

The Schuman Plan will be left with no future before it and the peoples of Europe will suffer a cruel disappointment if some decisive step is not taken towards the creation of a political authority with the necessary power to coordinate their foreign, economic and defence policies.⁵³⁹

535 Ebd.

536 Vgl. ders., *Europe – Survival or Renewal?*, S. 75. In seinem Aufsatz für die *Student World* Mitte 1948 schrieb er: »I consider [the Marshall plan] as an action of imaginative statesmanship on the part of the U.S.A. and by no means as merely a specimen of American imperialism.« Ders., *The Christian in World Affairs*, S. 115.

537 An Marc Boegner schrieb er: »There will arise a number of practical problems of collaboration. If the Western Europe Army is organized the soldiers will spend a good deal of time outside their own country and we will have to organize for the reception and spiritual care. There is the problem of migration. [...] Many other problems will arise as the Western European nations begin to collaborate more closely.« W.A. Visser 't Hooft an Marc Boegner am 3. März 1949, AÖRK 42.00.11.

538 An Baron F.M. van Asbeck schrieb er im März 1953: »As you know, the whole Christian situation in Europe is now characterised by that great schism between those who are convinced that they must build a new European structure and those who are filled with deep distrust toward any of these moves. For the health of the ecumenical movement it is absolutely indispensable to overcome the lack of confidence between these two groups. [...] It is especially in Germany and in France that this division has become so very serious and I think this Commission [die ÖKEZ, J.S.] is practically the only body where these two groups meet and are kept within the Christian context.« W.A. Visser 't Hooft an Baron F.M. van Asbeck am 25.03.1953, AÖRK C CIA-Europe, 1948–1964.

539 *The Future of Europe and the Responsibility of the Churches*, S. 4.

Auch stimmte man in diesem Kontext überein, dass der europäische Einigungsprozess in der Zukunft eine möglichst große Anzahl derjenigen Länder umfassen müsse, die noch willentlich abseits standen oder – und das bezog sich dezidiert auf Osteuropa – gehindert würden, sich zu beteiligen.⁵⁴⁰

Schließlich musste sich ein geeintes Europa, wenn es sich wirklich als unabhängige Kraft zwischen den beiden Supermächten des Kalten Krieges verorten wollte, aus der Perspektive Visser 't Hoofts auch in seinem sozial- und wirtschaftspolitischen Ordnungsrahmen fundamental von deren ideologischen Lösungsangeboten abgrenzen. Auf welche Weise dies gelingen könnte, hatte er bereits in den Jahrzehnten zuvor immer wieder thematisiert.

4.2.2.3 Eine europäische Wirtschafts- und Sozialordnung als »Dritter Weg«
 Schon in den 1930er Jahren lehnte Visser 't Hooft – wie oben ausgeführt – sowohl den Kommunismus als auch den vor allem in den USA verorteten Laissez-Faire-Kapitalismus als pseudoreligiöse Ideologien ab, die mit der europäischen Kultur nicht zu vereinbaren seien. Aus dieser Ablehnung leitete er zwar zu keinem Zeitpunkt ein detailliertes sozial- und wirtschaftspolitisches Alternativprogramm ab, das die Kirchen generell oder speziell in und für Europa vertreten sollten, da dies aus seiner Sicht auch gar nicht deren Aufgabe sein konnte. Auf einer prinzipiellen Ebene plädierte er jedoch ab Anfang der 1940er-Jahre für eine europäische Wirtschafts- und Sozialordnung, die *zwischen* einem »amerikanischen Produktionsideal« und kollektivistischen Vergemeinschaftungsvorstellungen angesiedelt sein sollte. Auch in dieser Hinsicht war er stark geprägt von der allgemeinen ökumenischen Diskussion, die im Kontext der Oxforder Weltkirchenkonferenz geführt wurde. So wurde als Ergebnis der dritten Sektion von Oxford zum Thema »Kirche, Volk und Staat im Verhältnis zur Wirtschaftsordnung« festgehalten, dass sich die Kirchen sowohl gegen eine Wirtschaftsordnung wenden sollten, die zu einer »einseitigen Betonung des Gewinnstrebens« führt, als auch gegen Bewegungen, welche »ihren Kampf gegen soziale Ungerechtigkeit [...] mit einer Ablehnung aller Religion«⁵⁴¹ verknüpften. Sowohl einem marktwirtschaftlichen Liberalismus als auch dem Kommunismus nach sowjetischem Vorbild erteilte die Konferenz eine klare Absage.⁵⁴²

Wie der Mittelweg zwischen diesen idealtypischen Polen im Einzelnen aussehen sollte, beantwortete der Oxforder Abschlussbericht jedoch nicht. Auch Visser 't Hooft äußerte sich erst unter dem Einfluss der mit ihm in

540 Vgl. ebd., S. 4f.

541 Oxford-Bericht, S. 264.

542 Vgl. Kyung Suk Choi, *Auf dem Weg zu einer ökumenischen Wirtschaftsethik. Die Bedeutung der wirtschaftsethischen Diskussionen von Stockholm bis Amsterdam*, Bochum 2009, S. 120–138.

Verbindung stehenden europäischen Widerstandskreise konkreter, die in ihren internen Verlautbarungen wie auch im direkten oder indirekten Kontakt mit Visser 't Hooft und dem Genfer Sekretariat des PKRÖK immer wieder die Notwendigkeit einer fundamentalen sozialen und wirtschaftlichen Reorganisation Europas betonten.⁵⁴³ Von zentraler Bedeutung waren auch dabei seine deutschen Kontakte, insbesondere Adam von Trott zu Solz. Dieser wird in der historischen Forschung allgemein zu den Sozialisten im Kreisauer Kreis gezählt.⁵⁴⁴ Auch zum religiösen Sozialismus, der insbesondere im Anschluss an den Philosophen und Theologen Paul Tillich zu den wichtigen geistigen Quellen des Kreises zählte,⁵⁴⁵ entwickelte der deutsche Adelige in den Kriegsjahren eine immer stärkere Affinität,⁵⁴⁶ was Visser 't Hooft durchaus registrierte. Nach Trotts erstem Besuch in Genf im September 1940 stellte er in seinen »Notes on the Situation« fest:

The only kind of socialism which can continue to resist is that which is based on faith in the freedom and dignity of man. This is at the moment only to be found among a small élite. It is important to note that these socialists turn increasingly to Christianity, since they have discovered that socialism needs a Christian basis in order to find sufficiently deep and indestructible roots.⁵⁴⁷

Was genau Visser 't Hooft im Einzelnen unter Sozialismus verstand, ließ er an dieser Stelle, wo er primär nicht seine eigenen Gedanken darlegen, sondern über die Diskussionen in Deutschland berichten wollte, offen. Auch für ihn war aber klar, wie er in dem im Frühjahr 1941 in Zusammenarbeit mit Bonhoeffer verfassten Text betonte, »daß eine Rückkehr zur ›guten alten Zeit« [...] eines ungezügeltten Kapitalismus unmöglich ist.«⁵⁴⁸ In dieser Haltung sah er einen weitgehenden Konsens in Kontinentaleuropa. Länderübergreifend bestehe hier eine allgemeine Bereitschaft zu »radikalen Lösungen« auch für die fundamentalen wirtschaftlichen Probleme Europas.⁵⁴⁹ An William Temple schrieb er im Mai 1941:

543 Vgl. Gr eschat , Der Protestantismus und die Entstehung, S. 27.

544 Vgl. Scho t t , Adam von Trott zu Solz, S. 82.

545 Vgl. ausführlich dazu vor allem: Roon, Neuordnung im Widerstand, S. 35–40. Der religiöse Sozialismus, so van Roon, sei auch und gerade im Rahmen des Kreisauer Kreises ein wichtiger Versuch gewesen, mit dem Christentum und dem Sozialismus »zwei einander entfremdete Gruppen wieder in Kontakt zu bringen und die Kirche auf ihre Pflicht hinzuweisen, zu einer gerechten Lösung der sozialen Frage beizutragen.« Ebd., S. 40.

546 Vgl. Scho t t , Adam von Trott zu Solz, S. 82–89.

547 Visser 't Hooft , Notes on the Situation, S. 325.

548 Ders., Einige Erwägungen, S. 431.

549 Vgl. ebd.

Now very large circles in Europe, and even those who formerly were classified as conservative, have come to see that some form of what may broadly be called Socialism is not only inevitable, but also highly desirable if Europe is ever to live a more or less peaceful life.⁵⁵⁰

Die wirtschafts- und sozialpolitischen Konzepte, die sich im weiteren Verlauf insbesondere im deutschen Widerstand herausbilden sollten und von denen Visser 't Hooft unmittelbar durch seine persönlichen Kontakte oder mittelbar im Rahmen der ökumenischen Studienarbeit Kenntnis erhielt, hatten freilich mitnichten ein klar sozialistisches Gepräge. Zu nennen sind dabei in erster Linie die des Kreisauer Kreises und des Freiburger »Bonhoeffer-Kreises«, die aufgrund der schon früh miteinander vernetzten Auseinandersetzung zwischen den beiden Gruppen ein nicht unbeträchtliches Maß an inhaltlicher Geschlossenheit aufwiesen.⁵⁵¹

Das aufgrund der vorhandenen volkswirtschaftlichen Expertise sehr elaborierte Freiburger Grundkonzept⁵⁵² zielte auf eine gezügelte kapitalistische Wirtschaftsweise ab, die zumindest von einem Teil der Forschung in direkter Vorgängerschaft zur späteren sozialen Marktwirtschaft in Deutschland gesehen wird.⁵⁵³ Im Kern plädierten die Freiburger Professoren für einen starken Staat, der zwar das Privateigentum sowie die grundlegenden Prinzipien von Angebot und Nachfrage unangetastet lässt, gleichwohl aber über weitreichende Eingriffsrechte verfügt, wenn eben jene Prinzipien – etwa durch Kartelle oder Monopole – verletzt werden. Für den so verstandenen »Dritten Weg« zwischen Planwirtschaft und Kapitalismus prägten sie den Begriff der »Leistungswettbewerbstheorie«. ⁵⁵⁴ Dem Leistungswettbewerb zwischen entmachteten Einzelnen wurde dabei auch eine soziale Ordnungsfunktion zugeschrieben: Durch ihn sollte die alte Klassengesellschaft, aber auch die

550 W. A. Visser 't Hooft an William Temple am 27. Mai 1941, AÖRK 42.00.77/4.

551 Vgl. Michael Kissener, Wirtschaftspolitische Ordnungsvorstellungen im Deutschen Widerstand gegen das »Dritte Reich«, in: Werner Plumpe/Joachim Scholtz (Hg.), *Der Staat und die Ordnung der Wirtschaft. Vom Kaiserreich bis zur Berliner Republik*, Stuttgart 2012, S. 85–98, hier S. 98; Roon, *Neuordnung im Widerstand*, S. 272f.

552 Während große Teile der »Bonhoeffer-Denkschrift« auf den Freiburger Historiker Gerhard Ritter zurückzuführen sind, war das wirtschaftspolitische Programm, das in erster Linie im vierten Anhang jener Denkschrift entfaltet wurde, eine Gemeinschaftsarbeit der Nationalökonominnen Constantin von Dietze, Walter Eucken und Adolf Lampe. Vgl. Bonhoeffer-Denkschrift, S. 753–768. Zur Genese dieses Abschnitts vgl.: Rütger, *Der Widerstand des 20. Juli*, S. 208–225.

553 Vgl. zu dieser Position etwa: Traugott Jähnichen, *Protestantische Impulse für das Konzept »Soziale Marktwirtschaft«*. Einführung, in: Günter Brakelmann/Traugott Jähnichen (Hg.), *Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft*. Ein Quellenband, Gütersloh 1994, S. 305–315. Zur Forschungsdiskussion in diesem Punkt vgl.: Kissener, *Wirtschaftspolitische Ordnungsvorstellungen*, S. 87f.

554 Vgl. Kissener, *Wirtschaftspolitische Ordnungsvorstellungen*, S. 88f.

moderne »Vermassung« überwunden und eine neue hierarchische Struktur, eine neue vertikale Gliederung der Gesellschaft etabliert werden, was dem Konzept ein nicht unbeträchtliches elitäres Gepräge gab.⁵⁵⁵

Dieses Konzept – so Daniela Rüt her – wurde unter anderem auch von den Kreisauern in hohem Maße rezipiert, so dass die ältere Ansicht, deren Programm hätte vor allem sozialistische Zielsetzungen beinhaltet, revisionsbedürftig sei.⁵⁵⁶ Sie plädierten zwar – noch stärker akzentuiert als die Freiburger Professoren – in einzelnen Schlüsseltexten für planwirtschaftliche Elemente in der neuen Wirtschaftsordnung. Gleichzeitig verfolgten aber auch sie einen personalen Ansatz, der die individuellen Rechte wie auch die Eigenverantwortung des Einzelnen im Wirtschaftsgeschehen sichern sollte, weshalb wirtschaftlicher Wettbewerb und das Konkurrenzprinzip in ihren Überlegungen eine wichtige Rolle spielten.⁵⁵⁷

Für Visser 't Hooft war der gemeinsame Nenner dieser Systementwürfe das Motiv, die »kapitalistische Anarchie« bekämpfen zu wollen, deren destruktives Potential sich ultimativ in der 1929 einsetzenden Weltwirtschaftskrise gezeigt habe. Dazu würden sie nicht nur auf die Reorganisation und Koordination der wirtschaftlichen Kräfte setzen, sondern auch auf eine radikale soziale Transformation, indem diejenigen in Besitz der Produktionsmittel sich nun der Gemeinschaft gegenüber verantworten sollten.⁵⁵⁸ Diese Herangehensweise bewertete er in einem Schlüsselaufsatz in der *Student World* von 1944 – betitelt »Social and Political Forces of Tomorrow. A European Critique« – grundsätzlich als positiv: Einem solchen Ansatz sei es am ehesten zuzutrauen, einen Ausgleich zwischen den Prinzipien der Freiheit und der Gleichheit herzustellen.⁵⁵⁹

Gleichzeitig warnte er hier jedoch auch davor, dass man nicht einem »rationalistischen Humanismus« anhängen und glauben dürfe, mit rein »technischen Lösungen« soziale Gerechtigkeit herstellen zu können, anstatt zu erkennen, »that the individual belongs to One who is above the state, and that he has been purchased at too high a price ever to become a mere object of the state's pleasure«.⁵⁶⁰ So bestehe immer die Gefahr, dass sich auf diese Weise

555 Vgl. zur Leistungswettbewerbstheorie im Kontext des »Bonhoeffer-Kreises« vor allem: Rüt her, *Der Widerstand* des 20. Juli, S. 225–237; zur sozialen Ordnungsfunktion im Rahmen dieser Theorie: vgl. ebd., S. 204–208.

556 Vgl. ebd., S. 392–415.

557 Vgl. Roon, *Neuordnung im Widerstand*, S. 409–440.

558 1944 schrieb er: »What then is the common denominator of these systems? They all aim at conquering capitalist anarchy, not only by means of a certain degree of reorganisation and co-ordination of economic forces, but also by means of a radical social transformation, that is to say by making those who control the chief means of production clearly responsible to the community, and by making democracy effective in the economic sphere.« Visser 't Hooft, *Social and Political Forces of Tomorrow*, S. 206.

559 Vgl. ebd., S. 216.

560 Ebd., S. 207.

in letzter Konsequenz allumfassende staatliche Kontrollsysteme ausbilden würden, in denen für die persönliche Entfaltung des Individuums kein Platz mehr sei. Befremdlich ist, dass er dabei gerade dem »kontinentalen Sozialismus« attestierte, sich zwar von seinen marxistischen Ursprüngen gelöst, aber noch keine neue geistige Verwurzelung gefunden zu haben.⁵⁶¹ Das überrascht insofern, als zumindest die deutschen Kreise, mit denen er in engem Kontakt stand, zumeist versuchten, ihre wirtschafts- und sozialpolitischen Ordnungsentwürfe christlich zu begründen⁵⁶² – was Visser 't Hooft, wie oben gezeigt, in Bezug auf Trott 1940 noch selbst festgestellt hatte.

Mit deren Befürwortung eines Mischsystems zwischen den politischen Extremen stimmte er jedoch grundsätzlich überein. Er plädierte für: »A directed economy in which the state will be the co-ordinating factor, in which responsibilities are decentralised and organs of control are democratically constituted.«⁵⁶³ Auch Privatinitiative und Wettbewerb müssten dabei grundsätzlich gewährleistet sein, weshalb alle sozialistischen Systemansätze immer mit einem den Bedingungen der Gegenwart angepassten und nicht auf den Prinzipien des »laissez-faire, laissez-aller« beruhenden Liberalismus kombiniert werden müssten.⁵⁶⁴

Einem so konzipierten Mischsystem gab er zu diesem Zeitpunkt an ehesten in Großbritannien Chancen, verwirklicht zu werden. Die politische Entwicklung gehe dort zu einem »moderate socialism, that is to say of a socialism which respects the traditional British liberties«.⁵⁶⁵ Der Slogan dabei sei »Planning for Freedom«.⁵⁶⁶ Dahinter verbarg sich ein maßgeblich von dem Soziologen Karl Mannheim im Rahmen der Gruppe »The Moot« entwickeltes Konzept, das als »dritten Weg« zwischen Diktatur und »Laissez-Faire-Liberalismus« die »geplante Demokratie« und eine staatliche »Planung für Freiheit« vorsah, um so zu einer rationalen Beherrschung der irrationalen Kräfte in einer Gesellschaft zu gelangen.⁵⁶⁷ Für Visser 't Hooft lag es an Großbritannien zu zeigen,

561 Vgl. ebd., S. 215.

562 Vgl. Jähnichen, Protestantische Impulse, S. 309–311. In Bezug auf den Freiburger Bonhoeffer-Kreis ist allerdings umstritten, ob sich das praktizierte Christentum der dort vertretenen Professoren wirklich substantiell auf deren Konzept der Leistungswettbewerbstheorie auswirkte – auch wenn sie in ihrer Denkschrift an vielen Stellen entsprechende Verweise anstellten. Vgl. zur Debatte: Rüt her, Der Widerstand des 20. Juli, S. 258; Kissener, Wirtschaftspolitische Ordnungsvorstellungen, S. 92.

563 Visser 't Hooft, Social and Political Factors of Tomorrow, S. 207.

564 »A liberalism which is somewhat altered and adapted to circumstances might still have a future. Such a liberalism will accept the principle of planning, and a directed economy. It will fight against some of the excesses of capitalistic anarchy. [...] Thus it will not be the orthodox liberalism of earlier days.« Ebd., S. 204.

565 Ebd., S. 211.

566 Ebd., S. 212.

567 Karl Mannheim entfaltet das Konzept der »Planung für Freiheit« am ausführlichsten in seiner großen Monographie »Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus« (Leiden

ob dessen praktische Umsetzung gelingen könne – »whether a middle course between capitalist anarchy and communist state-control is possible«. ⁵⁶⁸ Erste Schritte, wie die geplanten umfangreichen sozialstaatlichen Maßnahmen des 1944 verabschiedeten »Beveridge-Reports« ⁵⁶⁹, zeigten in diese Richtung und wurden dementsprechend positiv von ihm bewertet. ⁵⁷⁰

Die Verwirklichung eines »Dritten Weges« war für Visser 't Hooft jedoch nie primär eine Sache der einzelnen Nationalstaaten, sondern die eines vereinten Europa, wie überhaupt die Pläne zur Etablierung einer europäischen Föderation, mit denen er im Rahmen der ökumenischen Studienarbeit konfrontiert war, mehr oder weniger umfangreiche Konzepte einer kontinental organisierten Wirtschafts- und Sozialordnung beinhalteten. ⁵⁷¹ Dabei ging es ihm vor allem darum, dass sich Europa nicht von den beiden großen Siegermächten ideologisch vereinnahmen lassen dürfe. Das Ziel müssten »europäische Lösungsansätze« sein:

We may [...] say that the great question facing continental Europe is whether it wishes to become the battlefield of great ideologies which come from without or a laboratory where, not without learning what can be learned from others, truly European solutions are worked out. ⁵⁷²

1935), im Rahmen der Gruppe »The Moot« in einem »Planning for Freedom« betitelten Paper, das er dort im Januar 1939 vorstellte. Vgl. Clements, *The Moot Papers*, S. 130–134; Keith Clements postuliert, dass dieses Paper über Genf auch den Weg in den Kreisauer Kreis fand und die dortigen Diskussionen befruchtete. Vgl. Clements, *Oldham*, S. 387.

568 Visser 't Hooft, *Social and Political Forces of Tomorrow*, S. 212.

569 Der 1942 veröffentlichte Bericht sollte die Vorlage für den Aufbau des britischen Wohlfahrtsstaates durch die Labour-Regierung unter Clement Attlee nach 1945 werden und sah in erster Linie ein universales, beitragspflichtiges Versicherungssystem für alle vorhersehbaren sozialen Risiken vor. Vgl. Thomas Mer gel, *Großbritannien seit 1945*, Göttingen 2005, S. 65–68.

570 Vgl. schon: Visser 't Hooft, *Notes on the European Situation*, S. 5.

571 Am weitesten gingen dabei die Konzepte des Kreisauer Kreises. So hatte Moltke schon in seiner Denkschrift »Ausgangslage, Ziele und Aufgaben« 1941 gefordert, dass dem europäischen Bundesstaat eine »übergeordnete Zuständigkeit in allen Fragen der Wirtschaftsordnung« (Roon, *Neuordnung im Widerstand*, S. 520) zukomme müsse. Auch Trott hatte in dem von Visser 't Hooft sowohl angeregt als auch im Juni 1941 an den amerikanischen Rechtsprofessor Percy E. Corbett weitervermittelten Brief festgestellt: »The new emphasis on social and economic planning will encourage the growth of federal thinking in Europe, because the strongest central authority cannot hope to produce [...] and to deliver the necessary goods without an increasing measure of cooperation.« Lipgens, *Documents*, Bd. I, S. 394. In dem maßgeblichen, im Rahmen der dritten großen Kreisauer Tagung beschlossenen Papier »Fragestellung zur Wirtschaftspolitik in ihrer Beziehung zur Außenpolitik« vom 14. Juni 1943 heißt es schließlich programmatisch: »Die europäische Wirtschaft muß von den überkommenen nationalstaatlichen Beschränkungen befreit werden. Ihr Grundprinzip ist der geordnete Leistungswettbewerb, der sich unter Aufsicht einer europäischen Wirtschaftsführung vollzieht.« Das Dokument ist abgedruckt in: Roon, *Neuordnung im Widerstand*, S. 552f., hier S. 552.

572 Visser 't Hooft, *Social and Political Factors*, S. 213.

Nach dem Krieg war es das Konzept der »Verantwortlichen Gesellschaft«, mit dem die Unabhängigkeit Europas von äußeren ideologischen Einflüssen sozialetisch fundiert werden sollte. Dies zielte jedoch ausdrücklich nicht auf ein fest definiertes christliches Sozialmodell ab. Vielmehr wurde unter der »Verantwortlichen Gesellschaft« ein unabhängiges Leitbild im Sinne des Konzepts der mittleren Axiome verstanden, das den vorhandenen gesellschaftlichen Ordnungen als kritisches Korrektiv entgegengestellt werden sollte.⁵⁷³ So betonte Visser 't Hooft 1948, im Jahr der Amsterdamer Weltkirchenkonferenz, auf der noch einmal explizit sowohl Kommunismus als auch Laissez-Faire-Kapitalismus verworfen worden waren,⁵⁷⁴ dass ein Weg zwischen Freiheit und Gerechtigkeit gefunden werden müsse, der den europäischen Verhältnissen angemessen sei. Es sei daher die Verantwortung aller Christen in Europa, unter dem Signum der »Verantwortlichen Gesellschaft« nach »neuen, kreativen Lösungen« zu suchen.⁵⁷⁵ Den orientierungslosen Massen in Europa, die von den Kirchen zu lange vernachlässigt worden seien, müsse wieder eine neue Perspektive gegeben werden, das Gefühl einer sinnvollen Existenz:

Denn das Leben hat keinen Sinn, wenn die Gerechtigkeit die Freiheit verschlingt. Noch hat es einen Sinn, wenn eine formale Freiheit die Gerechtigkeit zur Farce macht. Das Leben hat einen Sinn, wenn [...] der Mensch in einer verantwortlichen Gesellschaft lebt, – in einer Gesellschaft, in der Gerechtigkeit und Freiheit in ein gewisses Zusammenklingen gebracht sind.⁵⁷⁶

Vom Begriff des Dritten Weges nahm er – aus denselben Gründen, aus denen er auch den politischen Begriff der Dritten Kraft ablehnte – nun jedoch Abstand: Im sich stetig weiter verschärfenden Kalten Krieg bestünde die Gefahr, so Visser 't Hooft in der internen Aussprache nach seinem Europavortrag im März 1949 im Schweizerischen Bex, dass darunter ein simpler Mittelweg zwischen zwei Extremen verstanden würde. Angestrebt sei aber ein völlig neuer Weg, mit dem die Probleme der sozialen Desintegration und wirtschaftlichen Krisen auf eine Weise angegangen werden könnten,

573 Vgl. Ninan Koshy, *International Disorder and the Responsible Society*, in: Bouwen, *The Ecumenical Movement*, S. 225–239, hier S. 226.

574 Im Bericht der Sektion 3 der Amsterdamer Weltkirchenkonferenz zum Thema »Die Kirche und die gesellschaftliche Auflösung heißt es: »Die christliche Kirche sollte die Ideologien beider verwerfen, des Kommunismus und des Laissez-Faire-Kapitalismus, und danach trachten, die Menschen von der falschen Vorstellung zu befreien, diese beiden stellten die einzige Alternative dar.« Visser 't Hooft, *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan*, S. 53.

575 »The third section of Amsterdam expressed the conviction that the responsibility of Christians is to seek new creative solutions. We cannot take that responsibility too seriously.« Visser 't Hooft, *Notes on the World Council of Churches as Between East and West*, S. 9.

576 Ders., *Wir rufen Europa*, S. 4.

die weder Kommunismus noch Kapitalismus leisten könne – kompatibel mit der Würde des Menschen und dessen Verantwortlichkeit für andere, gleichzeitig aber auch pragmatisch und der jeweiligen historischen Situation angemessen.⁵⁷⁷

Mit einer solchen Herangehensweise hoffte er schließlich auch, zu einem Ausgleich mit dem Osten und in der Folge womöglich zu einer vollständigen Einheit des Kontinents zu gelangen. Denn der Teil Europas, der jetzt an seiner Einheit arbeitete, dürfe – so Visser 't Hooft 1949 – nie vergessen, dass er eben nur ein Teil Europas sei. Und um die Länder hinter dem Eisernen Vorhang zurückzugewinnen, aber auch, um die Millionen Kommunisten des westlichen Europa wiedereinzugliedern, dürfe man sich »den sachlichen Forderungen des Kommunismus gegenüber nicht taub stellen«.⁵⁷⁸ Vielmehr müsse herausgefunden werden, »wie wir sein Verlangen nach Gemeinschaft und Gerechtigkeit stillen, das ihm jetzt Auftrieb gibt«.⁵⁷⁹ Dass ein solcher Weg für Westeuropa, dessen Integrationsprozess sich im Rahmen des westlichen Bündnissystems und unter der Protektion der USA vollzog, nur schwerlich durchzusetzen sein würde, zumal im Klima des allgemeinen Antikommunismus, war ihm wohl bewusst. Schon 1949 befürchtete er ökumene-intern: »Es wird schwierig sein, den Amerikanern deutlich zu machen, um was es geht. Es läuft dort [...] eine Propagandamaschine, die nicht bereit sein dürfte, dies zu hören.«⁵⁸⁰

In der Tat war der weitere Verlauf des europäischen Integrationsprozesses für ihn immer wieder Anlass zur Kritik. So stellte er Ende der 1950er-Jahre fest, dass das zentrale Ziel der europäischen Einigung nur sein könne, soziale Gerechtigkeit in den europäischen Ländern zu verwirklichen, was diese auf sich allein gestellt nicht leisten könnten. Dieses Ziel sei aber aus den Augen verloren gegangen:

Noch immer wird in den Fragen der europäischen Ordnung viel zuviel mit nationalpolitischen oder machtpolitischen Argumenten diskutiert. Die einzige wichtige Frage ist: Ob eine Vereinigung Europas eine Hilfe für den europäischen Menschen bedeuten

577 Sein Fazit an dieser Stelle: »Wir sollten versuchen, ein neues Wort zu finden.« Kurze Wiedergabe der Hauptgedanken des Vortrages von Dr. Visser 't Hooft über Europa in Bex am 18. März 1949, 7 Seiten (masch.), S. 6, EZA 6/7321.

578 Visser 't Hooft, Die Wiedergeburt Europas, S. 6.

579 Ebd. Womöglich argumentierte er hier im Anschluss an Karl Barth, der 1946 in seiner Schrift »Die christliche Verkündigung im heutigen Europa« argumentierte, der Kommunismus in Russland bedeute für Europa eine letzte Warnung, »sein Versäumnis in einer eigenen und europäischen Gestalt des Sozialismus nachzuholen.« Karl Bar t h, Die Christliche Verkündigung im heutigen Europa. Ein Vortrag, München 1946, S. 10.

580 »Kurze Wiedergabe der Hauptgedanken des Vortrages von Dr. Visser 't Hooft über Europa in Bex les Bains am 18. März 1949«, EZA 6/7321. Auch dieses Zitat stammt aus dem letzten Abschnitt dieser Zusammenfassung seines Vortrages, der betitelt ist mit: »Aus Dr. Visser 't Hoofts Bemerkungen in der Aussprache.«

kann, ob wir in der Weise besser im Stande sein werden, ihm soziale Sicherheit zu geben, [...] ob wir ihm eine neue Hoffnung für die Zukunft geben. Ich glaube, dass wir diese Fragen in positivem Sinne beantworten müssen. Wir brauchen europäische Einheit, weil unsere Kleinstaaterei nicht fertig wird mit den grossen [sic] menschlichen Problemen, die wir zu lösen haben.⁵⁸¹

Und noch mehr als zwanzig Jahre nach Kriegsende wird in seinen Äußerungen deutlich, dass er bei seiner Bewertung des europäischen Integrationsprozesses immer noch den Diskussionen und den weitreichenden Plänen der Kriegszeit verhaftet war. So stellte er in einem 1969 im britischen *Encounter* veröffentlichten Artikel über Adam von Trott zu Solz knapp fest, dass die von dem Deutschen, aber auch in weiteren Kreisen der Widerstandsbewegung vertretenen Vorstellungen von neuen föderalen Strukturen und radikalen Sozialreformen auch in der Gegenwart Maßstab europäischer Politik sein müssten. Sein *Résümé*: »The task to build that kind of Europe is still before us.«⁵⁸²

4.3 Fazit

Visser 't Hoofts Europavorstellungen hatten ihren Ausgangspunkt in einem spezifischen, der Krisenhaftigkeit der Zwischenkriegszeit erwachsenen Geschichtsbild, in dem die historische Entwicklung Europas seit dem Mittelalter im Wesentlichen als Säkularisierungsgeschichte interpretiert wurde. Die noch im Mittelalter im christlichen Glauben begründete Einheit Europas ging demnach verloren, als mit dem Aufkommen von Rationalismus und Liberalismus in Folge der Renaissance ein Prozess der Individualisierung und gesellschaftlichen Ausdifferenzierung einsetzte. Der Bedeutungsverlust des Christentums und der Kirchen habe in der Moderne schließlich dazu geführt, dass die Menschen keine gemeinsamen Werte und Ziele mehr hatten und damit anfällig wurden für pseudoreligiöse ideologische Bewegungen, die den neuzeitlichen Individualismus durch die Verabsolutierung von Staat, Klasse oder Volk zu überwinden suchten.

Aus dieser Analyse ergaben sich für Visser 't Hooft klare theologische Schlussfolgerungen für die Gegenwart. Seine Forderung nach einer ökumenischen Erneuerung des Christentums und der Kirche hatte dabei grundsätzlich – dem Wesen und Anspruch der ökumenischen Bewegung entsprechend – eine universale Perspektive. Schon in den 1930er-Jahren, viel mehr aber noch nach dem Kriegsausbruch 1939 spezifizierte er sie jedoch immer

581 Visser 't Hooft, *Das Christentum als gestaltende Kraft Europas*, S. 8.

582 Ders., *The View from Geneva*, S. 94.

wieder auf Europa und die konkrete europäische Situation hin. Alle Pläne, die auch im Rahmen der ökumenischen Bewegung über einen politischen Neuaufbau Europas entworfen wurden, könnten – diesen Zusammenhang stellte er immer wieder her – nur auf der Grundlage einer solchen Erneuerung umgesetzt werden.

So wies er stets darauf hin, dass nur die Kirche als ökumenische Gemeinschaft nach dem als Gericht Gottes über Europa gedeuteten Krieg für den Geist der Buße und Umkehr eintreten könne, der für eine Versöhnung der europäischen Völker und damit auch für alle politischen Annäherungen unerlässlich sei. Als eine die Grenzen der Nationen transzendierende »Dritte Kraft« falle ihr eine exemplarische Bedeutung für die Völkerwelt zu. Auch die Hinwendung der Kirchen zu den ideologisch heimatlos gewordenen Massen und die umfassende Rechristianisierung Europas stellte er – zumindest in der allgemeinen Aufbruchstimmung um das Jahr 1945 – als eine notwendige Bedingung für einen politischen Neuanfang dar. Der Kontinent sei durch die Säkularisierung und den Aufstieg der modernen Totalitarismen genuines Missionsland geworden. Allein durch die Rückbesinnung auf ein von allen politisch-ideologischen Vereinnahmungen gereinigtes Christentum könnten die Werte, die die europäische Kultur im Kern ausmachten, wieder revitalisiert und erneut zur Grundlage des europäischen Zusammenlebens werden.

Die Hinwendung der Kirchen zur Welt bedingte für Visser 't Hooft schließlich auch, dass sie auf der Basis eines ökumenischen Konsenses in grundsätzlichen Fragen des politischen und gesellschaftlichen Zusammenlebens konkret Stellung nehmen und Europa so ein ethisches Fundament geben müssten. Gerade das Scheitern der nach dem Ersten Weltkrieg etablierten Friedensordnung in Europa führte er unmittelbar auf die schwache Entfaltung einer christlichen Ethik in diesem Bereich zurück. Gleichzeitig könnten nur die Kirchen als ökumenische Gemeinschaft ein internationales Ethos erzeugen und aufrechterhalten, auf dem eine rechtlich fundierte internationale Staatenordnung aus seiner Sicht zwingend beruhen musste.

Seine eigenen Überlegungen zu Fragen der internationalen Ordnung beschränkten sich in den 1930er-Jahren auf prinzipielle Erwägungen. So plädierte er – auf einer Linie mit den Beschlüssen der Oxforder Weltkirchenkonferenz 1937 – für die Einschränkung des nationalen Souveränitätsprinzips und die Etablierung einer supranationalen Hoheitsgewalt, die im Unterschied zum Völkerbund mit starken exekutiven und legislativen Befugnissen ausgestattet sein sollte. Mit Kriegsbeginn bezog Visser 't Hooft diese Ordnungsvorstellungen explizit auch auf Europa. Von großer Bedeutung waren dabei seine engen persönlichen Bindungen in deutsche Widerstandskreise, namentlich zu Dietrich Bonhoeffer und Adam von Trott zu Solz. Sein Bestreben, diesen eine positive europäische Perspektive aufzuzeigen, um sie in ihren Widerstandstätigkeiten zu ermutigen, ließ die Forderung nach einer

gleichberechtigten Stellung eines souveränen deutschen Staates innerhalb der neu zu errichtenden europäischen Ordnung zu einem zentralen Bestandteil seiner politischen Europavorstellungen werden.

Mit den beiden Deutschen stimmte Visser 't Hooft zudem darin überein, dass angesichts des Zusammenbruchs aller politischen Traditionen eine Gelegenheit zu radikalen Lösungen für den Neuaufbau Europas bestünde – auch zu einer weitgehenden Einschränkung der nationalen Souveränitäten zugunsten des Aufbaus einer europäischen Föderation. Über entsprechende Pläne des Kreisauer Kreises war er über Trott im weiteren Verlauf des Krieges informiert. Abgesehen von der demokratieskeptischen Grunddisposition, die er vor allem bei Bonhoeffer ausmachte und gegenüber den angloamerikanischen Partnern in der Ökumene abzuschwächen suchte, sympathisierte er grundsätzlich mit den weitreichenden Vorstellungen aus Deutschland, zumal diese – wie das Genfer Widerstandstreffen im Frühjahr 1944 zeigte – in großen Teilen mit denen anderer kontinentaleuropäischer Widerstandsgruppierungen übereinstimmten. Kernelemente waren dabei stets der Aufbau eines europäischen Bundesstaates sowie die Etablierung supranationaler Instanzen mit exekutiven und legislativen Kompetenzen.

Darüber hinaus teilte er die insbesondere in deutschen Widerstandskreisen weit verbreitete Ansicht, dass nicht nur die Zeit der nationalen Autonomie, sondern auch die des ungebremsten Kapitalismus in Kontinentaleuropa aufgrund der Erfahrung der Weltwirtschaftskrise und der umfassenden Umwälzungen des Krieges an ihr Ende gekommen sei. Auch für ihn war es wichtig, nach einem völlig neuen Weg jenseits von marxistischem Sozialismus und liberaler Laissez-Faire-Ökonomie zu suchen. Dass er mit solchen Ordnungsvorstellungen nicht zu einer stärkeren Konvergenz zwischen kontinentaleuropäischen und angelsächsischen Nachkriegsplänen innerhalb der internationalen Ökumene beitragen konnte, war naheliegend – für ihn aber dennoch enttäuschend.

Auch nach 1945 versuchte Visser 't Hooft, die Einheit Europas in Abgrenzung zu den ideologischen Blöcken des Kalten Krieges zu begründen. So neigte er in den ersten Nachkriegsjahren der politischen Idee von Europa als »Dritter Kraft« zu, auch wenn er den Begriff als solchen ablehnte, da dieser sich zu stark ex negativo aus der Abgrenzung zu den beiden großen ideologischen Blöcken herleitete und somit Gefahr lief, selbst ideologisiert zu werden. Auf der Ebene wirtschafts- und sozialpolitischer Ordnungsvorstellungen war es das sozialethische Leitbild der »Verantwortlichen Gesellschaft«, auf dessen Grundlage ein europäischer Weg zwischen Freiheit und Gerechtigkeit und damit unabhängig von den ideologischen Lösungsvorschlägen aus Ost und West gefunden werden sollte.

So sehr Visser 't Hooft auf der politischen Unabhängigkeit Europas beharrte, stieß der um 1950 im Rahmen des westlichen Bündnissystems

einsetzende europäische Einigungsprozess bei ihm insgesamt auf Zustimmung. Zwar kritisierte er, dass dieser zu stark auf äußeren Druck hin initiiert worden sei. Auch bewertete er den rein ökonomischen Ansatz der Integration als unzureichend. Die Verwirklichung eines gemeinsamen Marktes sah er jedoch – da sich die Nationalstaaten zur Bewältigung der Weltwirtschaftskrise als unfähig erwiesen hatten – prinzipiell positiv. Freilich war er überzeugt, dass ein geeintes Europa, wenn es nicht zwischen den USA und Russland zerrieben werden wollte, perspektivisch auch die Länder Osteuropas zu umfassen hätte. Zudem musste es sich auf lange Sicht zu einer starken politischen Union entwickeln. Noch in den 1960er-Jahren dienten die umfangreichen, auf einen europäischen Bundesstaat abzielenden Pläne des Widerstandes während des Naziregimes als Maßstab seiner Beurteilung der europäischen Integration.

5. Schlussbetrachtung

Willem Adolph Visser 't Hooft war vor allem anderen ein Mann der Ökumene, der in der Einigungsbewegung der Kirchen schon früh seine Lebensaufgabe gefunden hatte. Hier stieg er schnell in einflussreiche Positionen auf, hier erfuhr er seine maßgeblichen geistigen und theologischen Prägungen. Auch seine Perspektive auf Europa war entscheidend von seinem kirchlich-ökumenischen Hintergrund geprägt.

Von größter Wichtigkeit war dabei die frühe Erfahrung der Weltwirtschaftskrise und ihrer sozialen Folgen sowie des Aufstiegs totalitärer Ideologien und Herrschaftssysteme in den 1930er-Jahren. Sie führte dazu, dass er schon während seiner Zeit in der Christlichen Jugend- und Studentenbewegung eine prononciert kultur- und modernitätskritische Grundhaltung einnahm. Die Krise Europas wertete er als Ergebnis der Säkularisierungsprozesse der Moderne, als Folge der Überschätzung menschlicher Vernunft und Autonomie und des zunehmenden Bedeutungsverlustes des Christentums. Viele Elemente seiner Gegenwartsanalysen gehörten zum Allgemeingut konservativer Intellektueller im Europa der Zwischenkriegszeit – inklusive der Klagen über Säkularismus, Materialismus und den Verlust eines in früheren Zeiten vermuteten Zustandes der Einheit und Ganzheit. In diesen Ansichten war er stark vom geistigen Klima in der ökumenischen Bewegung beeinflusst, wo im zeitlichen Umfeld der Oxfordter Weltkirchenkonferenz 1937 und auf das maßgebliche Betreiben seines Mentors John Oldham hin sowohl der totalitäre Staat als auch seine Entstehungsbedingungen in der säkularisierten Moderne einer radikalen Kritik unterzogen wurden.

Visser 't Hoofts Krisenbewusstsein resultierte jedoch nicht in einer utopischen Flucht in die Vormoderne. Seine Totalitarismuskritik artikulierte er vor dem Hintergrund der Auffassung, dass das liberal-demokratische System des Westens die notwendigen politischen und religiösen Freiheiten in Europa noch am ehesten garantieren könne. Zudem leitete er – auch hier in Übereinstimmung mit der dominierenden ökumenischen Position dieser Jahre – aus der existentiellen Bedrohung, die die modernen Ideologien für das Christentum und die Kirchen darstellten, die Forderung nach einer umfassenden geistlichen und theologischen Erneuerung ab. Im Verhältnis von Kirche und Staat in Europa stellte das 20. Jahrhundert für ihn nach der Phase der »Ehe« des Mittelalters und der Phase der »Toleranz« der frühen Neuzeit das Zeitalter der »Konkurrenz« dar. Fest verankert in der dialektischen Theologie Karl Barths war er der Überzeugung, dass die Kirche hier nur dann bestehen könne, wenn sie sich aus allen politischen und ideologischen

Vereinnahmungen lösen, gemäß dem Oxforder Motto («Let the Church be the Church») wieder wirklich Kirche sein und den modernen Ideologien entschieden die strikt an der Offenbarung orientierte christliche Botschaft entgegenstellen würde. Dieser Imperativ der Erneuerung, den er angesichts der sich hier in den 1930er-Jahren zuspitzenden internationalen Lage immer wieder auf Europa hin konkretisierte, schloss ein, dass sich die Kirche aus einer Position der inneren Sammlung und Freiheit wieder an die Welt wenden müsse. Nicht innerkirchliche Selbstgenügsamkeit und Selbstbeschäftigung, sondern Reflexion über die Verantwortung der Kirche für die Welt sei die Devise der Stunde.

Der Kriegsausbruch 1939 verlieh diesem Anspruch eine besondere Dringlichkeit. Nun sah Visser 't Hooft in den Kirchen die einzige gesellschaftliche Kraft, die dem Kontinent in Anbetracht des für das Kriegsende antizipierten politischen und moralischen Chaos wieder ein neues ethisches Fundament geben könnte. Dieser Aufgabe könnten sie jedoch nur in ökumenischer Gemeinschaft gerecht werden. Nur wenn sie ihren ethischen Partikularismus überwinden und ihrer Einheit über nationale Grenzen hinweg Ausdruck verleihen würden, seien sie in der Lage, Vorbild für die Welt zu sein und bei der Gestaltung einer tragfähigen europäischen Ordnung Verantwortung zu übernehmen. In der Stärkung der europäischen Ökumene erachtete er insofern eine Voraussetzung für alle politischen und gesellschaftlichen Neuaufbaupläne, mithin eine notwendige Bedingung für die Zukunftsfähigkeit Europas an sich. Mehr noch als sonst vertrat er in der Situation des Krieges daher den Grundsatz einer praktischen Ökumene: Die konfessionellen Gegensätze innerhalb der europäischen Christenheit mussten in den Hintergrund treten, um im Angesicht der gemeinsamen Herausforderung – der totalitaristischen Macht- und Gestaltungsansprüche – bestehen zu können.¹

Der ökumenischen Studienarbeit, die im Anschluss an die Oxforder Weltkirchenkonferenz unter dem Dach des sich in der Gründung befindenden ÖRK fortgesetzt wurde, maß Visser 't Hooft in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle bei. Unbedingt galt es, nicht nur den Kontakt zwischen den Kirchen aufrecht zu erhalten, sondern auch die Arbeit der verschiedenen christlichen Studiengruppen, die sich der Frage einer zukünftigen politischen und gesellschaftlichen Ordnung widmeten, zu koordinieren. Auf diese Weise sollte vermieden werden, dass sich die Kirchen – wie im Ersten Weltkrieg – mit den nationalistischen Kriegszielen ihrer Regierungen identifizierten und diese religiös überhöhten. Das hätte nicht nur seinen ekklesiologischen Grundannahmen diametral widersprochen, sondern auch das Projekt der Weltkirchenratsgründung massiv gefährden können.

1 Vgl. Kunze, Visser 't Hooft, S. 167.

Seinen eigenen Handlungsspielraum fasste Visser 't Hooft im Rahmen der Studienarbeit der Kriegszeit als sehr weitgehend auf. So ist es maßgeblich auf ihn zurückzuführen, dass sich die Genfer Zentrale des ÖRK im Laufe des Krieges immer mehr als Sprachrohr des kontinentaleuropäischen Widerstands begriff. Den in diesen Kreisen vertretenen Nachkriegsplänen, die in der Forderung nach einem geeinten und unabhängigen Europa eine beträchtliche und im Laufe des Krieges immer stärker zunehmende Kohärenz aufwiesen, versuchte er, gegenüber den global angelegten Ordnungsmodellen aus Großbritannien und den USA Geltung zu verschaffen. Dabei spielten nicht nur seine persönlichen Beziehungen insbesondere in den deutschen und den niederländischen Widerstand eine Rolle. Vielmehr wurde »Europa« für ihn dadurch, dass sich die europäischen Kirchen wie auch die im Widerstand engagierten Christen über die militärischen und ideologischen Fronten hinweg in gegenseitiger Solidarität übten, praktisch erfahrbar und damit auch zu einer politisch relevanten Größe.

Vor allem aber wuchs sein Bewusstsein von Europa als einer ganz wesentlich auf den normativen Werten des Evangeliums aufbauenden Gemeinschaft in dem Maße, wie diese Werte durch das europäische Ausgreifen Hitler-Deutschlands einer existentiellen Bedrohung ausgesetzt waren. Infolgedessen teilte er mit den Vertretern des Widerstands die Überzeugung, dass man dem Europamodell des Nationalsozialismus das Modell eines freien föderierten Europa gegenüberstellen müsste, in dem eben jene Werte politisch abgesichert wären. Auf diese Weise entwickelte sich die politische Option »Europa« nach 1939 zu einem zentralen Anliegen von Visser 't Hooft. An der Schnittstelle zwischen den ökumenischen Debatten im Rahmen der Studienarbeit und den Auseinandersetzungen der verschiedenen europäischen Widerstandsgruppierungen über die Zukunft Europas stehend, befand er sich dabei in erster Linie in der Rolle eines transnationalen Vermittlers von Ideen und Konzepten. Eigenständige, detaillierte Konzepte eines politisch geeinten Europa entwarf er nicht. Auf »technische Fragen« politischer Problemstellungen einzugehen, betrachtete er weder als seine persönliche Aufgabe noch als Aufgabe der Kirchen. Die grundlegenden Prinzipien der neuen Ordnung mitzubestimmen und damit möglichst viele Elemente des eigenen Wertesystems in die neue Ordnung zu implementieren, erachtete er hingegen als ein erstrangiges kirchliches Anliegen.

Ausgehend von der auf der Oxforder Weltkirchenkonferenz 1937 vorgenommenen, sozialetisch begründeten Ablehnung des Nationalismus und des uneingeschränkten Prinzips der nationalen Souveränität, plädierte er schon zu Kriegsbeginn für den Aufbau supranationaler europäischer Organisationen mit umfangreichen Vollmachten. Im Einzelnen – etwa in Bezug auf das institutionelle Arrangement wie auch hinsichtlich der Frage, welche konkreten Politikbereiche zu europäisieren seien – identifizierte er sich im

Folgenden in hohem Maße mit den weitreichenden Föderationsplänen, die in den mit ihm in Kontakt stehenden europäischen Widerstandskreisen ausgearbeitet wurden und die aus heutiger Perspektive durchaus zukunftsweisendes Potential besaßen. Auch die primär aus dem deutschen Widerstand vorgebrachten kapitalismuskritischen Vorbehalte und die Betonung der Notwendigkeit, einen dritten Weg zwischen Kommunismus und Kapitalismus finden zu müssen, stießen bei ihm – über den Krieg hinaus – auf Zustimmung.

Wichtiger als die konkrete Ausgestaltung eines zu etablierenden europäischen Bundesstaates waren für ihn jedoch zwei Punkte. Zum einen – und auch hierbei spielten seine engen Kontakte in den deutschen Widerstand eine zentrale Rolle – setzte er sich dafür ein, dass eine »positive Lösung« für Europa unter gleichberechtigter Einbeziehung Deutschlands gefunden werden müsse, um ein »zweites Versailles« zu verhindern und das neue Europa von vorneherein im Geist der Versöhnung aufzubauen. Zum anderen war es ihm ein Kernanliegen, dass die europäische Einigung nicht von außen aufgezwungen oder auch nur angeleitet werden dürfe und damit womöglich ideologisch vordeterminiert wäre.

Mit Kriegsende brach die im Rahmen der internationalen Ökumene geführte Europadiskussion nahezu vollständig ab. Auch für Visser 't Hooft hatte das Thema nicht mehr die Bedeutung, wie noch in den Jahren zuvor. Dazu dürfte nicht zuletzt die Enttäuschung darüber beigetragen haben, dass der Europadiskurs der Kriegszeit zwar zur innerökumenischen Meinungsbildung in Fragen der internationalen Ordnung beigetragen, über den ökumenischen Raum hinaus aber praktisch keine Wirkung erzielt hatte. Auch genoss für ihn als ÖRK-Generalsekretär nun die Ökumene als Weltgemeinschaft oberste Priorität. Während die Genfer Zentrale des Ökumenischen Rates vor 1945 schon allein aufgrund der Einschränkungen des Kriegs stark auf die europäischen Kirchen ausgerichtet war und sich dementsprechend auch die politische Perspektive der dort handelnden Akteure auf Europa zentrierte, standen für die 1948 offiziell gegründete Organisation nun globale Zusammenhänge – vor allem der Kalte Krieg und die Dekolonisationsbewegung – im Vordergrund. Visser 't Hooft war zwar davon überzeugt, dass man sich aus ökumenischer Perspektive mit Fragen der europäischen Einigung auseinandersetzen habe – zumal, nachdem diese mit der Gründung des Europarates und der EGKS um 1950 eine faktische Realität wurde. Dies konnte aus seiner Sicht aber nicht Aufgabe des ÖRK sein, sondern musste auf europäischer, nationaler oder regionaler Ebene und – wie im Falle der ÖKEZ – auch unter Beteiligung engagierter Protestanten aus der Zivilgesellschaft erfolgen.

Schließlich wurden mit der Gründung des ÖRK auch die institutionellen Zwänge seines Amtes merklich größer. Mit Mitgliedskirchen auf beiden Seiten des Eisernen Vorhangs war eine klare Positionierung in Fragen der

Einigung Westeuropas kirchenpolitisch nun höchst problematisch. Wenn Visser 't Hooft sich in Reden oder Aufsätzen dennoch in diesem Zusammenhang äußerte, trennte er zwischen Amt und Person und wies stets darauf hin, dass es sich um persönliche, in eigener Verantwortung getätigte Stellungnahmen und nicht die offizielle Linie des ÖRK handle. Darüber hinaus machte er dabei explizit oder implizit immer deutlich, dass er in Bezug auf Europa eine strikt antiideologische und pragmatische Haltung einnahm – nicht aus taktischen Erwägungen, sondern aus Überzeugung. Die Europäische Einheit sollte nicht um ihrer selbst willen verwirklicht werden, sondern zum Wohle der Menschen, konkret insbesondere zur Friedenssicherung und zur Herstellung sozialer Gerechtigkeit. Eine ideologische Aufladung des Europabegriffs, etwa im Sinne einer Verteidigungsgemeinschaft gegen den sowjetischen Kommunismus, lehnte er strikt ab.

So bezog er auch nie Position für die zumal in Deutschland schon in der Zwischenkriegszeit und dann vor allem nach 1945 propagierte Vision von einem »Christlichen Abendland«, das es wiederherzustellen gelte. Zwar gab es hier inhaltliche Anknüpfungspunkte, kombinierte der Abendlandbegriff doch supranationale Traditionen mit christlichen Werten und war zudem mit der Forderung nach einer umfassenden Rechristianisierung Europas verbunden.² Den historischen Vorstellungen von einer vorbildhaften, auf einer religiös-kirchlichen Einheit beruhenden mittelalterlichen Ordnung, die insbesondere in katholischen Kreisen mit der Abendlandidee assoziiert waren, konnte er jedoch nicht folgen. Er zielte auf die Verwirklichung der Einheit der Kirche unabhängig von der westlich-europäischen Zivilisation ab. Das schloss indes nicht aus, dass er immer wieder die zentrale Bedeutung des Christentums für die Erneuerung Europas betonte, womit zumal in der Aufbruchstimmung der Nachkriegsjahre das starke Interesse an einer rechristianisierten europäischen Gesellschaft verknüpft war.

Europa war für Visser 't Hooft im Kern eine Wertegemeinschaft, beruhend in erster Linie auf individuellen Freiheitsrechten, namentlich der Meinungs- und Religionsfreiheit, sowie dem unbedingten Primat der Menschenwürde. Diese Werte, die die ethisch-moralischen Wurzeln des Kontinents bildeten, standen aus seiner Sicht in einem untrennbaren Zusammenhang mit der historischen Prägung Europas durch den christlichen Glauben. Im Laufe der Jahrhunderte seien sie jedoch zunehmend säkularisiert und in der Moderne schließlich ideologisch vereinnahmt und pervertiert worden, so dass es für die europäischen Kirchen entscheidend darauf ankomme, durch die Verkündigung der strikt an der Offenbarung orientierten christlichen Botschaft den Glauben wiederzuerwecken, durch den diese Werte dauerhaft gespeist würden. Auf »entwurzelten christlichen Werten« konnte das politische und

2 Vgl. Conze, *Das Europa der Deutschen*, S. 394.

gesellschaftliche Zusammenleben Europas in seinen Augen nicht dauerhaft basieren – diese Meinung vertrat er noch unter den Bedingungen des immer weiter zunehmenden religiösen und weltanschaulichen Pluralismus der 1960er-Jahre. Angesichts der fortschreitenden Dekolonisation und der im ÖRK zunehmend thematisierten globalen Ungleichheit implizierte die Auffassung von Europa als Wertegemeinschaft für Visser 't Hooft zudem eine Neudefinition der Rolle Europas in der Welt. Weder könne der Triumphalismus des imperialen Zeitalters Maßstab für europäisches Handeln sein, noch dürfe der Kontinent sich auf sich selbst zurückziehen. Vielmehr müsse Europa nach der Erfahrung des Zweiten Weltkrieges als Gericht Gottes eine dienende und diakonische Funktion den anderen Erdteilen gegenüber einnehmen, um so den eigenen Werten und Prinzipien gerecht zu werden.

Darin zeigt sich, dass Visser 't Hoofts Europaperspektive auch in den 1960er-Jahren primär die des engagierten Christen und Ökumenikers und nicht die eines politischen Visionärs war. Europa blieb für ihn im Kern eine Sache der »inneren Gewissheit« der Europäer, mithin des Glaubens. Die angesichts von Krieg und totalitärer Bedrohung oft dramatische Erneuerungs- und Rechristianisierungsrhetorik der 1930er und 1940er Jahre war nun zwar pragmatischeren und nüchterneren Tönen gewichen. Weiterhin zeigte er sich jedoch davon überzeugt, dass der ökumenischen Bewegung die zentrale Aufgabe zukomme, mit der völkerverbindenden Kraft der christlichen Botschaft die nationalen Grenzen und ideologischen Blockbildungen aufzubrechen, um so den Frieden und die Versöhnung unter den europäischen Nationen zu befördern.

Diese Haltung setzte sich in kirchlichen und ökumenischen Kreisen in den Jahren und Jahrzehnten nach seinem Abtritt als ÖRK-Generalsekretär 1966 immer weiter durch. Die KEK entwickelte sich zu einem etablierten Forum des Dialogs zwischen Ost und West. Auch in den einzelnen protestantischen Kirchen wuchs das Bewusstsein um die Bedeutung »Europas« und die Notwendigkeit einer kontinuierlichen ökumenischen Zusammenarbeit *für* Europa. Visser 't Hooft kann in dieser Hinsicht als ein Vorreiter angesehen werden. Er versuchte als einer der ersten, aus christlicher Verantwortung heraus Ökumene und Europa zusammen zu denken und damit Resonanz zu finden. Gleichzeitig setzte er sich schon früh für eine kirchliche Auseinandersetzung mit dem Thema ein. Insofern war er nicht nur eine der prägendsten Persönlichkeiten der modernen ökumenischen Bewegung, sondern auch ein Pionier des protestantischen Europadiskurses.

6. Abkürzungsverzeichnis

AIK	=	Archiv des Niederländischen Instituts für Kriegsdokumentation
AKEK	=	Archiv der Konferenz Europäischer Kirchen
AÖRK	=	Archiv des Ökumenischen Rates der Kirchen
BBKL	=	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon
BTE	=	Barmer Theologische Erklärung
CCIA	=	Commission of the Churches on International Affairs
CCCEC	=	Consultative Committee of Churches for the European Communities
CCREC	=	Committee on Christian Responsibility for European Cooperation
CFK	=	Christliche Friedenskonferenz
CJDP	=	Commission for a Just and Durable Peace
CSW	=	Christlicher Studenten-Weltbund
CVJF	=	Christlicher Verein Junger Frauen
CVJM	=	Christlicher Verein Junger Männer
DBW	=	Dietrich Bonhoeffer Werke
DCSV	=	Deutsche Christliche Studentenvereinigung
DEK	=	Deutsche Evangelische Kirche
EACC	=	Ostasiatische Christliche Konferenz
EGKS	=	Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl
EKD	=	Evangelische Kirche in Deutschland
EMRK	=	Europäische Menschenrechtskonvention
EVG	=	Europäische Verteidigungsgemeinschaft
EWG	=	Europäische Wirtschaftsgemeinschaft
EZA	=	Evangelisches Zentralarchiv
FCC	=	Federal Council of Churches
FU	=	Federal Union
GÖB	=	Geschichte der Ökumenischen Bewegung
HZ	=	Historische Zeitschrift
IEG	=	Leibniz-Institut für Europäische Geschichte
IMR	=	Internationaler Missionsrat
KA	=	Kirchliches Außenamt
KEK	=	Konferenz Europäischer Kirchen
KKIA	=	Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten
NCSV	=	Nederlandse Christen-Studenten Vereniging
OEEC	=	Organisation für europäische wirtschaftliche Zusammenarbeit

ÖKEZ	=	Ökumenische Kommission für europäische Zusammenarbeit
ÖRK	=	Ökumenischer Rat der Kirchen
ÖRPC	=	Ökumenischer Rat für Praktisches Christentum
PAG	=	Peace Aims Group
PKÖRK	=	Provisorisches Komitee des Ökumenischen Rates der Kirchen
ROK	=	Russisch Orthodoxe Kirche
RGG	=	Religion in Geschichte und Gegenwart
TRE	=	Theologische Realenzyklopädie
UEF	=	Union Européenne des Fédéralistes
UEM	=	United Europe Movement
VfZG	=	Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte
WCC	=	World Council of Churches
YMCA	=	Young Men's Christian Association
YWCA	=	Young Women's Christian Association

7. Quellen- und Literaturverzeichnis

Archive

Archiv des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf (AÖRK)

Bestand »Willem Adolph Visser 't Hooft«

- General Correspondence (994.1.00–994.1.13)
- Special Correspondence (994.1.21–994.1.24)
- Biographical Documents (994.1.31–994.1.39)
- Works (994.2.01–994.2.31)

Bestand »Life and Work«

- Life and Work Study-Department, »International Order« (24.012–24.034)

Bestand »World War II era records (1917–1970)«

- The World Council of Churches in process of formation (301.001–301.015)
- War Files (301.1.01–301.1.10)
- Country Files and Correspondence (301.42.1–301.91.1)

Bestand »General Secretary«

- General Correspondence in alphabetical order (42.0001–42.0086)
- Frequent Correspondence (42.11.01–42.11.17)

Bestand »International Missionary Council«

- William Paton Papers (26.11.40–26.11.50)

Bestand »CCIA«

- CCIA-Europe, 1948–1964

Archiv der Konferenz Europäischer Kirchen in Genf (AKEK)

Bestand »Nyborg I«

Bestand »Nyborg II«

Archiv des Niederländischen Instituts für Kriegsdokumentation in Amsterdam (AIK)

Bestand W. A. Visser 't Hooft 1861

Evangelisches Zentralarchiv in Berlin (EZA)

Bestand ÖA 51/O VI a 2

Bestand 2, Nr. 162

Bestand 2, Nr. 163

Bestand 6, Nr. 7321

Bestand 6, Nr. 7322

Bestand 742, Nr. 553

Quellen

Schriften von W.A.Visser 't Hooft

Eine umfassende Bibliographie von Visser 't Hoofts Schriften für die Jahre 1918 bis 1972, zusammengestellt von Aat Guittart, ist abgedruckt in: Nelson, John Robert/Pannenbergh, Wolfhart (Hg.), *Um Einheit und Heil der Menschen*, Frankfurt a.M. 1973, S. 269–338. Zwei ergänzende Bibliographien finden sich im Archiv des ÖRK (994.1.31): »Visser 't Hooft Bibliography 1971–1982, by Aat Guittart, 13p. typed« und »Visser 't Hooft Complementary Bibliography 1918–1986, by Francois Burgy and C. Murillo-Bianchi, 13p. typed«. Zusammengefasst handelt es sich dabei um weit über tausend Titel. Im Folgenden sind alle Monographien sowie sämtliche weiteren, für diese Arbeit relevanten Texte aufgeführt.

Monographien/Sammelbände

The Background of the Social Gospel in America, Leiden 1928.

Visser 't Hooft, Willem Adolph/Oldham, John, *The Church and its Function in Society*, London 1937 (dt. *Die Kirche und ihr Dienst in der Welt*, Berlin 1937).

None Other Gods, New York/London 1937.

Visser 't Hooft, Willem Adolph (Hg.), *Holländische Kirchendokumente. Der Kampf der holländischen Kirche um die Geltung der göttlichen Gebote im Staatsleben*, Zürich-Zollikon 1944.

The Kingship of Christ. An Interpretation of Recent European Theology. The Stone Lectures, Delivered at Princeton Theological Seminary, London 1948.

Not und Größe der Kirche (»*Misère et grandeur de l'Église*«, Genève 1943), Übersetzung aus dem Französischen, München 1949.

Unsere ökumenische Aufgabe im Licht der Geschichte, Genf 1955.

The Renewal of the Church. The Dale Lectures Delivered at Mansfield College, Oxford 1956.

Rembrandt and the Gospel, London 1958.

Unter dem einen Ruf. Eine Theologie der ökumenischen Bewegung, Stuttgart 1960.

Kein anderer Name. Synkretismus oder christlicher Universalismus?, Basel 1965.

Die Welt war meine Gemeinde. Autobiographie, München 1974 (im niederländischen Original: *Memoires. Een leven in de oecumene*, Amsterdam 1971; englische Ausgabe: *Memoirs*, Geneva 1973).

Visser 't Hooft, Willem Adolph u.a. (Hg.), *The Gospel for all Realms of Life. Reflections on the Universal Christian Conference on Life and Work*, Stockholm 1925, Geneva 1975.

Gottes Vaterschaft im Zeitalter der Emanzipation, Frankfurt a.M. 1982.

Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Beiheft zur *Ökumenischen Rundschau* Nr. 44, Frankfurt a.M. 1983.

Lehrer und Lehramt der Kirche, Frankfurt a.M. 1986.

Sammelbände seiner Schriften/Quelleneditionen

Ökumenische Bilanz. Reden und Aufsätze aus zwei Jahrzehnten, Stuttgart 1966 (zitiert: »Ökumenische Bilanz«).

Die ganze Kirche für die ganze Welt, Hauptschriften, Bd. 1, Stuttgart/Berlin 1967 (zitiert: »Die ganze Kirche«).

- Ökumenischer Aufbruch. Hauptschriften, Bd. 2, Stuttgart/Berlin 1967 (zitiert: »Ökumenischer Aufbruch«).
- Kirche für die eine Menschheit. Ausgewählte Reden und Schriften, Berlin 1970 (zitiert: »Kirche für die eine Menschheit«).
- Visser 't Hooft, Willem Adolph/Barth, Karl, Briefwechsel 1930–1968. Einschließlich des Briefwechsels von Henriette Visser 't Hooft mit Charlotte von Kirschbaum, hg. v. Thomas Herwig, Zürich 2006.

Aufsätze, Memoranden, Redemanuskripte

Unveröffentlichte Dokumente sind mit der entsprechenden Boxnummer im Archiv des ÖRK in Genf gekennzeichnet

- Moderne Jugend und das internationale Ideal, in: *Jugend in aller Welt* 3 (1927), H. 7, S. 98f.
- Le message de Karl Barth, in: *Foie et Vie* 16 (1928), S. 915–921.
- Die Botschaft Karl Barths, in: *Der Wegweiser* 46 (1929), H. 2, S. 1.
- Das Christentum im modernen Leben, in: *Jugend in aller Welt* 5 (1929), S. 116–118.
- The Humanitarian Cul de Sac, in: *The World's Youth* 5 (1929), S. 124f.
- Christianity in Modern Life. The Christian and the World, in: *The World's Youth* 5 (1929), S. 158f.
- Christianity and Modern Thought. Series of Lectures at YMCA Training Course 1930, 43 pages typescript, AÖRK 994.2.02.
- Der Gott und die Götter des Abendlandes, 1930, 13 Seiten masch., AÖRK 994.2.03.
- Europe Looks at America, in: *The Student World* 24 (1931), H. 1, S. 72–78.
- Nationalism as a Religion, in: *The Friend. The Quaker Weekly Journal* 71 (1931), S. 158f.
- Currents and Cross-Currents Among European Students, in: *The Intercollegian*, June 1931, S. 288–290.
- Gandhi Startles Geneva Hearers, in: *The Christian Century*, January 6, 1932, S. 35f.
- Geneva's Hope at a Low Ebb, in: *The Christian Century*, October 12, 1932, S. 1248f.
- Is Fascism a Religion?, in: *The Student World* 26 (1933), H. 1, S. 72–76.
- A Farewell to the Social Gospel, in: *The Student World* 26 (1933), H. 3, S. 275f.
- Nicht-römischer Katholizismus und Protestantismus. Aus einer Reihe von Vorlesungen über den nicht-römischen Katholizismus an der Theologischen Fakultät Genf (1933), in: *Ökumenischer Aufbruch*, S. 245–258.
- The Editor's Travel Diary, in: *The Student World* 27 (1934), H. 2, S. 176–181.
- Christ and Nationalism. Study Course Papers, World's YWCA, Address at Study Course, Geneva 1934, 4 pages printed, AÖRK 994.2.04.
- Das Bekenntnis zu der Einen Heiligen Christlichen Kirche. Vortrag auf der Evangelischen Woche in Hannover (1935), in: *Ökumenischer Aufbruch*, S. 38–44.
- Totalitarian Christianity, in: *The Student Movement*, January 1935, S. 76–78.
- None Other Gods. Address at Friends' House, London, February 7, 1936, abgedruckt in: *The Friend. The Quaker Weekly Journal* 94 (1936), S. 133–135.
- The Editor's Travel Diary, in: *The Student World* 29 (1936), H. 2, S. 147–152.
- The Christian Situation Today, Address Given at Oberlin College, Ohio, September 7, 1936, 5 pages typescript, AÖRK 994.2.05.

- The Christian West. Speech at a S.C.M. Conference in Birmingham, March 1937, 17 pages typescript, AÖRK 994.2.05.
- An End and a Beginning. Editorial, in: *The Student World* 30 (1937), H. 1, S. 1f.
- Aufbruch um Gott in der Völkerwelt, Vortrag auf der Evangelischen Woche in Darmstadt (31. März bis 4. April 1937), abgedruckt in: *Die ganze Kirche*, S. 124–132.
- Christianity as its own Adversary. Editorial, in: *The Student World* 31 (1938), H. 2, S. 97–105.
- Order and Judgement, in: *The Student World* 32 (1939), H. 1, S. 1–4.
- The Church as an Ecumenical Society in Time of War. A Statement Prepared by the Provisional Committee of the Proposed WCC, April 1939, 4 pages printed, AÖRK 994.2.06.
- La base chrétienne de notre action internationale, Address at YWCA Leaders Course, Mt. Pèlerin, July 1939, 9 pages typescript, AÖRK 994.2.07.
- The Policy of the Provisional Committee in Time of War, 4. September 1939, 6 pages typescript, AÖRK 994.2.07.
- Notes on Attitudes of Christians to this War, November 1939, 10 pages typescript, AÖRK 994.2.07.
- Which Peace?, in: *World's YWCA Monthly*, December 1939, S. 2.
- Main Points for Statement to the Churches. Draft for Administrative Committee, 7. Januar 1940, in: *Boyens, Kirchenkampf und Ökumene II*, S. 317f.
- Die Verantwortung der Kirchen für die internationale Ordnung, Februar 1940, 14 Seiten masch., AÖRK 24.013.
- Germany and the West, March 1940, 13 pages typescript, AÖRK 994.2.07.
- The Ecumenical Church and the International Situation, Memorandum, April 1940, 12 pages typescript, AÖRK 994.2.08.
- Geistige Ursachen des misslungenen Friedens (1919–1939), Mai 1940, 12 Seiten masch., AÖRK 994.2.07.
- The Future of Ecumenical Work in Europe, July 1940, abgedruckt in: *Boyens, Kirchenkampf und Ökumene II*, S. 323–324.
- The Task of the Christian Community in the World Today, in: *The Student World* 33 (1940), H. 1, S. 75–86.
- The Church and Europe, in: *The Student World* 33 (1940), H. 3, S. 195–205.
- Notes on the Situation, September 1940, abgedruckt in: *Boyens, Kirchenkampf und Ökumene II*, S. 325f. (deutsche Übersetzung: »Notizen zur Situation«, in: Ebd., S. 427–429).
- Memorandum of a Conversation Between Herr Adam von Trott and Dr. W. A. Visser 't Hooft in Geneva, Sept. 1940, 2 pages typescript, AÖRK 301.009.
- Bericht über die Arbeit des Vorläufigen Ausschusses Januar 1940–Juli 1940, November 1940, 14 Seiten masch., AÖRK 994.2.07.
- Notes on the State of the Church in Europe, No. 1, January 1941, 8 pages typescript, AÖRK 994.2.08.
- Some Considerations Concerning the Post-War Settlement, March 12, 1941, abgedruckt in: *Boyens, Kirchenkampf und Ökumene II*, S. 353–355 (deutsche Übersetzung: »Einige Erwägungen zur Nachkriegsregelung«, in: Ebd., S. 430–433).
- Die ethische Wirklichkeit und die Funktion der Kirche, Entwurf eines einleitenden Memorandums, Studienabteilung des ÖRK, April 1941, 29 Seiten masch., AÖRK 994.2.08.
- Bericht über die Arbeit des Vorläufigen Ausschusses vom Juli 1940 bis Februar 1941, Juni 1941, 9 Seiten masch., AÖRK 301.011.

- Mission als ökumenische Tat. Vortrag auf der Jahresversammlung der Basler Mission (1941), in: Die ganze Kirche, S. 203–212.
- The Church and the New Order in Europe, abgedruckt in: Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW), Bd. 16: Konspiration und Haft, hg. v. Glenth øj, Jørgen u.a., Gütersloh 1996, S. 541–549.
- Notes on the Situation of the Church in Europe, No. 3, November 1941, 8 pages typescript, AÖRK 994.2.08.
- Die Not der Kirche und die Ökumene. Vortrag gehalten auf der vierten Wipkingertagung des Schweizerischen evangelischen Hilfswerkes für die Bekennende Kirche in Deutschland am 17. November 1941, abgedruckt in: Ökumenische Bilanz, S. 20–40.
- Notes on Long Range Peace Objectives (From a Continental Standpoint), December 1941, 4 pages typescript, AÖRK 994.2.08.
- The Church is the Nucleus. How Should the Christian Church Prepare for the New World Order?, in: The Christian Century, March 4, 1942, S. 277–280.
- Reconstruction of Christian Institutions in Europe. Confidential, October 1942, 8 pages typescript, AÖRK 301.007.
- Notes on Conversation with Adam von Trott zu Solz, January 1943, AÖRK 301.009.
- Die Kirche und der internationale Wiederaufbau. Eine Analyse der Übereinstimmungen und Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Botschaft der Kirche über die Herbeiführung eines gerechten und dauerhaften Friedens, Januar 1943, 22 Seiten masch., AÖRK 994.2.09.
- The Post-War Task of the World Council of Churches, Memorandum, May 1943, 39 pages typescript, AÖRK 994.2.09.
- The Situation of the Protestant Church in Germany, December 1943, 8 pages typescript, AÖRK 994.2.10.
- Notes on the European Situation, in: Christianity and Crisis, December 13, 1943, S. 3–7.
- Third Memorandum on the Reconstruction of Christian Institutions in Europe, February 1944, 15 pages typescript, AÖRK 301.007.
- Social and Political Forces of Tomorrow. A European Critique, in: The Student World 37 (1944), H. 2, S. 202–217.
- Report on Activities During the Period July 1943–July 1944, October 1944, 14 pages typescript, AÖRK 994.2.10.
- Our Way Through Ethical Chaos, in: The Student World 38 (1945), H. 3, S. 268–273.
- The Task of the World Council of Churches. Report of the General Secretary to the Provisional Committee, February 1946, 12 pages typescript, AÖRK 994.2.11.
- The Outlook of the World Council of Churches, in: Current Religious Thought 6 (1946), H. 1, S. 13–18.
- The World Council of Churches. Its Nature – its Limits. Paper Written for Assembly Commission I on »The Universal Church in God's Design«, printed by Study Department, Geneva 1947, AÖRK 994.2.11.
- The Christian in World Affairs, in: The Student World 41 (1948), H. 2, S. 108–125.
- Notes on the World Council of Churches as Between East and West. Confidential, not to be Quoted, March 1949, 10 pages typescript, AÖRK 994.2.13.
- Wir rufen Europa. Der Christ zwischen den Nationen, Vortrag bei einer Tagung der Wiederaufbau-Abteilung des Weltkirchenrates in Bex (Schweiz), 18. März 1949, abgedruckt in: Die Stimme der Gemeinde 9 (1949), S. 1–5.

- Broadcast Interview with Dr. Gallagher, Canadian Council of Churches, May 1949, 4 pages typescript, AÖRK 994.2.13.
- The Regeneration of Europe, in: *The Student World* 42 (1949), H. 3, S. 249–262.
- Die Politik, Lecture at Conference of German Student Christian Movement (S. C. M.), abgedruckt in: *Der christliche Student* 16 (1949), S. 18–27.
- Was kann die Kirche für den Frieden tun?, in: *Nachrichten für die evangelisch-lutherischen Geistlichen in Bayern* 5 (1950), H. 9, S. 65–69.
- Die Wiedergeburt Europas, in: *Der Christliche Student*, Januar 1950, S. 2–11.
- Europe – Survival or Renewal?, in: Leber, Charles (Hg.), *World Faith in Action*, Indianapolis, IN 1951, S. 73–96.
- Ost-Westprobleme vom Standpunkt der Ökumene aus, Berlin 1951, 4 Seiten masch., AÖRK 994.2.14.
- Currents and Undercurrents in the Ecumenical Movement, Summary of Address at Fraternal Workers Retreat, February 1952, 5 pages typescript, AÖRK 994.2.14.
- Die neue Kirche in der alten Welt. Aus einer Vorlesungsreihe über die Erneuerung der Kirche, zuerst an der evangelischen Fakultät in Buenos Aires (1952) gehalten, abgedruckt in: *Die ganze Kirche*, S. 179–188.
- Soll Europa verteidigt werden?, in: *Europäische Entscheidungsfragen* Nr. 1, 18.02.1953, S. 2–11, AÖRK CCIA-Europe, 1948–1964.
- Geschichte und Sinn des Wortes »Ökumenisch«. Vorlesung im Rahmen der Burge Memorial Lectures in Westminster, London (1953), abgedruckt in: *Ökumenischer Aufbruch*, S. 11–28.
- Jesus Christus der Versöhner. Vortrag auf einer Tagung des CSW in Tutzing (1956), abgedruckt in: *Die ganze Kirche*, S. 158–167.
- Das Christentum als gestaltende Kraft Europas, Vortrag vor der Handelshochschule St. Gallen, 29. April 1958, 9 Seiten masch., AÖRK 994.2.16.
- Bemühungen der Kirchen um den Frieden, in: *Die Friedens-Warte* 54 (1958), H. 3, S. 247–251.
- Die Bedeutung der regionalen kirchlichen Zusammenarbeit für die ökumenische Bewegung, Vortrag in Nyborg, Januar 1959, 5 Seiten masch., AÖRK 994.2.17.
- The Asian Churches in the Ecumenical Movement, in: Goodall, Norman (Hg.), *A Decisive Hour for the Christian Mission. The Eastern Asia Christian Conference 1959*, London 1960, S. 46–58.
- Opening Address at Ecumenical Youth Conference, Lausanne, July 1960, 12 pages typescript, AÖRK 994.2.17.
- Syncretism as a World Problem. Address in Tokyo, September 1960, abgedruckt in: *Asian Cultural Studies* 2 (1960), S. 11–17.
- Wiederentdeckung des christozentrischen Universalismus. Vorlesung, gehalten in verschiedenen Lutherischen Theologischen Seminaren Amerikas (1962), in: *Ökumenischer Aufbruch*, S. 67–74.
- Answer to Question: What Books did most Shape your Vocational Attitude and your Philosophy of Life?, in: *The Christian Century*, May 1, 1963, S. 583.
- Die Bedeutung der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat. Referat bei der Sitzung des Zentralkomitees des Ökumenischen Rates der Kirchen in Rochester (1963), in: *Ökumenischer Aufbruch*, S. 148–156.
- Einander aus Gefangenschaft zu befreien. Vorlesung in der Reihe der William Belden Noble Lectures in der Memorial Church der Universität von Harvard (1963), in: *Ökumenischer Aufbruch*, S. 292–303.

- Memorandum on Statements by the WCC Officers at Times of International Crisis, February 1963, 5 pages typescript, AÖRK 994.2.19.
- »Zusammen leben«, Eröffnungsansprache vor der 4. Konferenz Europäischer Kirchen (Nyborg IV), abgedruckt in: Amt und Gemeinde 15 (1964), H. 10, S. 65–66.
- Bilanz. Referat, gehalten bei der Tagung des Schweizerischen Reformierten Pfarrvereins in Schaffhausen (1964), in: Ökumenischer Aufbruch, S. 204–215.
- Die Rolle des Christen im rapiden Wandel der Gesellschaft. Vortrag in Mindolo (Zambia) auf einer Tagung über die Beziehungen zwischen den Rassen im südlichen Teil Afrikas (1964), in: Die ganze Kirche, S. 82–95.
- Die Notwendigkeit der Mission. Rede im Basler Münster anlässlich der Hundertfünfzig-Jahr-Feier der Basler Mission (1965), in: Die ganze Kirche, S. 221–228.
- John R. Mott. Ansprache im Rahmen einer Gedächtnisfeier am 100. Geburtstag von John R. Mott im Ökumenischen Zentrum in Genf (1965), in: Die ganze Kirche, S. 259–266.
- Pluralismus – Chance oder Gefahr? Rede im Rahmen eines Symposiums an der Cornell University (1965), in: Die ganze Kirche, S. 18–38.
- Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft. Eröffnungsansprache bei der Weltkonferenz »Kirche und Gesellschaft« 1966 in Genf, abgedruckt in: Die ganze Kirche, S. 39–47.
- Karl Barth. Ansprache anlässlich der Festlichkeiten zu seinem 80. Geburtstag am 9. Mai 1966, 2 Seiten masch., AÖRK 994.2.21.
- Dankesrede bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, in: Augustin Kardinal Bea – W. A. Visser 't Hooft, hg. v. Börsenverein des Deutschen Buchhandels e.V., Frankfurt a.M. 1966, S. 10–13.
- Dienen und Versöhnen als Aufgaben der Kirchen Europas, in: Evangelische Welt 21 (1967), H. 20, S. 590–594.
- Wohin führt der Weg? Vorlesung auf Einladung des Johanniterordens an der Universität Bern (1967), in: Ökumenischer Aufbruch, S. 317–326.
- The Genesis of the World Council of Churches, in: Rouse, Ruth/Neil I., Charles (Hg.), A History of the Ecumenical Movement, 1517–1948, Bd. 1, London 1967, S. 697–724.
- The View from Geneva, Encounter 33 (September 1969), S. 92–94.
- Die allgemeine ökumenische Entwicklung seit 1948, in: Fey, Harold (Hg.), Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968, Göttingen 1974.
- The Historical Significance of Stockholm 1925, in: Visser 't Hooft, Willem Adolph u.a. (Hg.), The Gospel for all Realms of Life. Reflections on the Universal Christian Conference on Life and Work, Stockholm 1925, Geneva 1975, S. 1–16.
- Festrede anlässlich der Verleihung des Hansischen Goethe-Preises, in: Stiftung F.V.S. zu Hamburg, Verleihung des Hansischen Goethe-Preises an Herrn Dr. Willem A. Visser 't Hooft. Hamburg, am 11. Februar 1977, S. 19–29.
- Gespräch mit Willem A. Visser 't Hooft, in: Meng us, Raymond (Hg.), Wirkungen. Gespräche über Dietrich Bonhoeffer mit Eberhard Bethge, Gerhard Ebeling, Helmut Gollwitzer und Willem A. Visser 't Hooft, München 1978, S. 27–42.
- Rede von Willem Visser 't Hooft am 17. August 1980 in Genf, abgedruckt in: Ökumenische Rundschau 29 (1980), S. 429–439.

Dokumente aus der Ökumenischen Bewegung

- Deissmann, Adolf (Hg.), Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Vorgeschichte, Dienst und Arbeit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum, 19.–30. August 1925. Amtlicher deutscher Bericht im Auftrag des Fortsetzungsausschusses, Berlin 1926.
- The Jerusalem Meeting of the International Missionary Council, 24 March–8 April, 1928, London/New York 1928.
- Report of the World's Student Christian Federation 1935–1938, 72 pages printed, Geneva 1938, AÖRK 994.2.06.
- Kirche und Welt in ökumenischer Sicht. Bericht der Weltkirchenkonferenz von Oxford über Kirche, Volk und Staat (1937), hg. v. d. Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum, Genf 1938 (zitiert: »Oxford-Bericht«).
- Die Kirche Christi und die Welt der Nationen, hg. v. d. Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum, Frauenfeld/Leipzig 1938.
- Minutes and Reports of the Provisional Committee of the World Council of Churches, St. Germain, 26–30 January, 1939, 16 pages typescript, AÖRK, 301.005.
- The Churches and the International Crisis. A Memorandum prepared by an international conference of lay experts and ecumenical leaders convened in July, 1939, by the Provisional Committee of the World Council of Churches. American version published in New York under the auspices of the Federal Council of Churches of Christ in America, AÖRK 24.012.
- »Foundation of Peace – a Christian Basis«. Die zehn Friedenspunkte der englischen Kirchen vom 21. Dezember 1940, abgedruckt in: Boyens, Kirchenkampf und Ökumene II, S. 356f.
- Peace Aims as seen from Great Britain, May 1940, published by the Peace Aims Group, 23 pages typescript, AÖRK 301.1.03/1.
- The Archbishop of York's Conference at Malvern, 10 January, 1941. The Life of the Church and the Order of Society, London 1941, AÖRK 24.019.
- A Message from the National Study Conference on the Churches and a Just and Durable Peace, Delaware, OH/New York 1942.
- The Christian Basis of a New Society. Preliminary Discussion Outline under Embargo not to be Printed (incomplete), Study Group »Christian Principles and Reconstruction«, April 1942, AÖRK 994.1.34/10.
- The Six Pillars of Peace, March 1943, abgedruckt in: Lippens, Walter (Hg.), Documents on the History of the European Integration, Bd. 2: Plans for European Union in Great Britain and in Exile, Berlin 1986, S. 740–743.
- A Christian Basis for Reconstruction, June 1943, published by the Peace Aims Group, AÖRK 26.11.41.
- »Politische Gemeinschaftsordnung. Ein Versuch zur Selbstbesinnung des christlichen Gewissens in den politischen Nöten unserer Zeit«, in: Reichardt, Rolf/Schwabe, Klaus (Hg.), Gerhard Ritter. Ein politischer Historiker in seinen Briefen, Boppard 1984, S. 655–774 (zitiert: »Bonhoeffer-Denkschrift«).
- Study Department, World Council of Churches in Process of Formation, Notes on Ecumenical Developments During the War which have not been Reported in the Annual Reports of the World Council of Churches, January 1944, 7 pages typescript, AÖRK, 301.011.
- Ecumenical Study Week, Gwatt, 2–8 January, 1944, transcript, 38 pages typescript, AÖRK 301.1.03.
- Draft Minutes of Peace Aims Group, November 7, 1944, AÖRK 301.011.

- Visser 't Hooft, Willem Adolph (Hg.), *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan*, Bd. 1–5: Die erste Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam, Zürich 1948.
- Amsterdamer Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkonferenz in Amsterdam 1948, hg. v. Focko Lüpsen, Bielefeld 1948.
- The Future of Europe and the Responsibility of the Churches, published by the Committee on the Christian Responsibility for European Cooperation, Geneva 1954, AÖRK CCIA-Europe, 1948–1964.
- The Evanston Report. The Second Assembly of the World Council of Churches 1954, New York 1954.
- Die europäische Christenheit in der heutigen säkularisierten Welt. Konferenz Europäischer Kirchen, Nyborg (Dänemark), 6.–9. Januar 1959, Vorträge und Berichte, Zürich/Frankfurt a.M. 1960.
- Visser 't Hooft, Willem Adolph (Hg.), *Neu Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Stuttgart 1962.
- Alt haus, Hans-Ludwig (Hg.), *Ökumenische Dokumente. Quellenstücke über die Einheit der Kirche*, Göttingen 1962.
- De-la -Noy, Michael (Hg.), *A Task for the Churches in Europe: To Serve and Reconcile. A Report of the Nyborg V Assembly of the Conference of European Churches in Pörttschach 1967*, Geneva 1968.
- Goodall, Norman (Hg.), *Bericht aus Uppsala 1968. Offizieller Bericht über die vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Uppsala, 4.–20. Juli 1968, Genf 1968.

Memoiren und zeitgenössisches Schrifttum

- Barth, Karl, *Der Römerbrief*. Zweite Auflage in neuer Bearbeitung, München 1922.
- Barth, Karl, *Fragen an das Christentum* (1931), in: Ders., *Theologische Fragen und Antworten*. Gesammelte Vorträge, Bd. 3, Zürich-Zollikon 1957, S. 93–99.
- Barth, Karl, *Die Kirche und die Kirchen* (1935), in: Ders., *Theologische Fragen und Antworten*. Gesammelte Vorträge, Bd. 3, Zürich-Zollikon 1957, S. 214–232.
- Barth, Karl, *Brief an einen amerikanischen Kirchenmann* (1942), in: Ders., *Eine Schweizer Stimme 1938–1945*, Zürich-Zollikon 1945, S. 272–302.
- Barth, Karl, *Die Christliche Verkündigung im heutigen Europa*. Ein Vortrag, München 1946.
- Bell, George, *Christianity and World Order*, Harmondsworth 1940.
- Bell, George, *Die Königsherrschaft Jesu Christi. Die Geschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Hamburg 1960.
- Boegner, Marc Roger, *Ein Leben für die Ökumene. Erinnerungen und Ausblicke*, Frankfurt a.M. 1970.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Gedanken zu William Patons Schrift »The Church and the New Order«*, abgedruckt in: Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW), Bd. 16: *Konspiration und Haft*, hg. v. Glenthøj, Jørgen u.a., Gütersloh 1996, S. 536–541.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Ökumene. Briefe, Aufsätze, Dokumente 1928 bis 1942*, hg. v. Eberhard Bethge, München 1958.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Ethik*, hg. v. Tödt, Ilse u.a., Clifford, München 1992.
- Car r, Edward Hallett, *The Twenty Years' Crisis*, London 1939.
- Daniélou, Jean, *L'Oraison, problème politique*, Paris 1965.

- Dawson, Christopher, *The Making of Europe. An Introduction to the History of European Unity*, London 1932.
- Dullies, John Foster, *Das Friedensproblem in einer dynamischen Welt*, in: *Die Kirche Christi und die Welt der Nationen*, hg. v. der Studienabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum, Frauenfeld/Leipzig 1938, S. 137–160.
- Gersteinaier, Eugen, *Streit und Friede hat seine Zeit. Ein Lebensbericht*, Frankfurt a.M. 1981.
- Gogarten, Friedrich, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953.
- Hromádka, Josef, *Die Kirche und die internationale Unordnung*, in: *Amsterdamer Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkonferenz in Amsterdam 1948*, hg. v. Focko Lüpsen, Bielefeld 1948, S. 207–218.
- Huber, Max, *Einige Betrachtungen zum christlichen Verständnis der internationalen Rechtsordnung*, in: *Die Kirche Christi und die Welt der Nationen*, hg. v. d. Studienabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum, Frauenfeld/Leipzig 1938, S. 96–136.
- Huizinga, Johan, *Im Schatten von Morgen. Eine Diagnose des kulturellen Leidens unserer Zeit*, Bern 1935.
- Kohlbrugge, Hebe, *Zwei mal zwei ist fünf. Mein unberechenbares Leben seit 1914*, Leipzig 2003.
- Lord Lot hian (Philip Kerr), *Der dämonische Einfluß nationaler Souveränität*, in: *Die Kirche Christi und die Welt der Nationen*, hg. v. d. Studienabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum, Frauenfeld/Leipzig 1938, S. 13–34.
- Mannheim, Karl, *Man and Society in an Age of Reconstruction*, London 1940 (deutsche Übersetzung: *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Leiden 1935).
- Nehru, Jawaharlal, *An Autobiography*, London 1936.
- Oldham, John, *The Dilemma of Western Civilization*, in: *The Student World* 25 (1932), H. 3, S. 186–196.
- Oldham, John, *Kirche, Staat und Volk*, Genf 1935.
- Oldham, John, *The Resurrection of Christendom*, London/New York 1940.
- Paton, William, *The Church and the New Order*, London 1941.
- Rauschnig, Hermann, *Die Revolution des Nihilismus. Kulisse und Wirklichkeit im Dritten Reich*, Zürich/New York 1938.
- Rosenstock-Huessy, Eugen, *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, Jena 1931.
- Sorel, Georges, *Über die Gewalt* (1928). Mit einem Nachwort von George Lichtheim, Frankfurt a.M. 1981.
- Spengler, Oswald, *Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, Bd. 1: Wien 1918, Bd. 2: München 1922.
- Temple, William, *The Restoration of Christendom*, in: *Christendom* 1 (1935), S. 17–29.
- Voegelín, Eric, *Die politischen Religionen*, Wien 1938.
- Zimmermann, Alfred, *Die ethischen Voraussetzungen einer internationalen Ordnung*, in: *Die Kirche Christi und die Welt der Nationen*, hg. v. d. Studienabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum, Frauenfeld/Leipzig 1938, S. 35–66.

Literatur

- Aglan-Wismann, Alya, Widerstandsbewegungen Europas und die Neugestaltung des Kontinents, in: Müller-Plante nberg, Clarita (Hg.), Kritik eines technokratischen Europa. Der politische Widerstand und die Konzeption einer europäischen Verfassung, Kassel 2008, S. 13–20.
- Alpers, Benjamin L., Dictators, Democracy and American Public Culture. Envisioning the Totalitarian Enemy 1920s–1950s, Chapel Hill, NC 2003.
- Augustijn, Cornelis (Hg.), Kerkhistorische opstellen. Aangeboden aan Prof. dr. J. van den Berg, Kampen 1987.
- Ausschreibungstext der DFG zum Schwerpunktprogramm »Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit – Ansätze zu einer neuen »Geistesgeschichte««, in: Raphael, Lutz/Tenorth, Heinz E. (Hg.), Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Beiträge zu einer erneuerten Geistesgeschichte, München 2006, S. 525–531, hier S. 526.
- Barth, Hans, Masse und Mythos. Die Theorie der Gewalt: Georges Sorel, Hamburg 1959.
- Barth, Ulrich, Art. Säkularisierung I. Systematisch-theologisch, in: TRE 29 (1998), S. 603–634.
- Bautz, Friedrich Wilhelm, Art. George Kennedy Allen Bell, in: BBKL 1 (1990), Sp. 469–472.
- Becker, Winfried, Christen und Widerstand. Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: Hummel, Karl-Joseph (Hg.), Kirchen im Krieg. Europa 1939–1945, Paderborn 2007, S. 473–491.
- Beckmann, Joachim (Hg.), Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland 1933–1944, Gütersloh 1948.
- Bedarida, Renée, Les armes de l'esprit. Témoignage Chrétien (1941–1944), Paris 1977.
- Bedford-Ströhm, Heinrich, Das Verhältnis von Kirche und Staat – seine Geschichte und seine Aktualisierung bei Dietrich Bonhoeffer, in: Dingel, Irene/Tietz, Christiane (Hg.), Kirche und Staat in Deutschland, Frankreich und den USA. Geschichte und Gegenwart einer spannungsreichen Beziehung, XIV. Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung 2010 in Mainz, Göttingen 2012, S. 9–29.
- Behr, Hartmut/Hildebrandt, Mathias (Hg.), Politik und Religion in der Europäischen Union. Zwischen nationalen Traditionen und Europäisierung, Wiesbaden 2006.
- Beinker, Michael u.a. (Hg.), Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewahrung – Orientierung, Zürich 2010.
- Benz, Wolfgang u.a. (Hg.), Der Nationalsozialismus. Studien zur Ideologie und Herrschaft, Frankfurt a.M. 1993.
- Berkhof, Hendrikus, Visser 't Hooft als ökumenischer Theologe im Lichte seiner Dissertation, in: Ökumenische Rundschau 29 (1980), S. 409–416.
- Besier, Gerhard/Sauter, Gerhard, Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945, Göttingen 1985.
- Besier, Gerhard u.a. (Hg.), Nationaler Protestantismus und ökumenische Bewegung. Kirchliches Handeln im Kalten Krieg (1945–1990), Berlin 1999.
- Besier, Gerhard (Hg.), Zwischen »nationaler Revolution« und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft während der konsolidierten NS-Gewaltherrschaft (1934–1939), München 2001.
- Besier, Gerhard, »Intimately Associated for Many Years« – George Bell's and Willem A. Visser 't Hooft's Common Life-Work in the Service of the Church Universal, in: Kirchliche Zeitschichte 21 (2008), H. 2, S. 246–276.

- Bethge, Eberhard, Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse, München 41978.
- Blaaser, Klauspeter, Willem A. Visser 't Hooft, in: Greschat, Martin (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 10,2: Die neueste Zeit, Stuttgart u.a. 1986, S. 244–256.
- Blumenberg-Lampe, Christine, Das wirtschaftspolitische Programm der »Freiburger Kreise«. Entwurf einer freiheitlich-sozialen Marktwirtschaft. Nationalökonomien gegen den Nationalsozialismus, Berlin 1973.
- Bödeker, Hans-Erich (Hg.), Biographien schreiben, Göttingen 2003.
- Bödeker, Hans-Erich, Annäherungen an den gegenwärtigen Forschungs- und Diskussionsstand, in: Ders. (Hg.), Biographien schreiben, Göttingen 2003, S. 9–65.
- Borutta, Manuel, Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne, in: Geschichte und Gesellschaft 36 (2010), S. 347–376.
- Bosco, Andrea, Lothian, Curtis, Kimber and the Federal Union Movement (1938–1940), in: Journal of Contemporary History 23 (1988), H. 3, S. 465–502.
- Bosco, Andrea (Hg.), The History of Federalism Since 1945, London 1992.
- Bosco, Andrea, The Federalist Project and Resistance in Continental Europe, in: Ders. (Hg.), The History of Federalism Since 1945, London 1992, S. 41–70.
- Bosmans, Jac (Hg.), Europagedanke, Europabewegung und Europapolitik in den Niederlanden und Deutschland seit dem Ersten Weltkrieg, Münster 1996.
- Bourdie, Pierre, Die biographische Illusion, in: Neue Rundschau 3 (1991), S. 109–115.
- Bouwen, Frans (Hg.), The Ecumenical Movement at a Crossroads. After Sixty Years: What Does »Amsterdam 1948« Mean for us Today?, Kampen 2008.
- Bouwen, Frans/Koshy, Ninan, An Ecumenical Instrument for International Affairs, in: Bouwen, Frans (Hg.), The Ecumenical Movement at a Crossroads. After Sixty Years: What Does »Amsterdam 1948« Mean for us Today?, Kampen 2008, S. 52–55.
- Boyens, Armin, Kirchenkampf und Ökumene 1933–1939. Darstellung und Dokumentation, München 1973.
- Boyens, Armin, Kirchenkampf und Ökumene 1939–1945. Darstellung und Dokumentation unter besonderer Berücksichtigung der Quellen des Ökumenischen Rates der Kirchen, München 1973.
- Boyens, Armin, The Ecumenical Community and the Holocaust, in: Annals of the American Academy of Political & Social Science 45 (1980), S. 140–152.
- Boyens, Armin, Ökumenischer Rat der Kirchen und Evangelische Kirche in Deutschland zwischen Ost und West, in: Besier, Gerhard u.a. (Hg.), Nationaler Protestantismus und ökumenische Bewegung. Kirchliches Handeln im Kalten Krieg (1945–1990), Berlin 1999, S. 27–231.
- Boyens, Armin, ÖRK und Vergangenheitsbewältigung, in: Kirchliche Zeitgeschichte 15 (2002), H. 2, S. 519–525.
- Boyens, Armin, Der Ökumenische Rat der Kirchen im Zweiten Weltkrieg, in: Hummel, Karl-Joseph (Hg.), Kirchen im Krieg. Europa 1939–1945, Paderborn 2007, S. 47–66.
- Brakelmann, Günter/Jähnich, Traugott (Hg.), Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft. Ein Quellenband, Gütersloh 1994.
- Brakelmann, Günter, Peter York von Wartenburg (1904–1945). Eine Biographie, München 2012.
- Brennecke, Gerhard, Der Generalsekretär Willem Adolf Visser 't Hooft, in: Monatsschrift für Pastoraltheologie 52 (1963), S. 399–406.
- Brenner, Beatus u.a. (Hg.), Europa und der Protestantismus. Ein Arbeitsheft mit Dokumenten, Göttingen 1993.

- Brugmans, Hendrik, Christen und Europa. Der Beitrag der christlichen Kirchen zur europäischen Integration, Andernach 1977.
- Burckhardt, Jacob, Carl Martell (1840), in: Jacob Burckhardt, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 8: Kleine Schriften, hg. v. Mangold, Mikkel/Sieber, Marc, München 2004, S. 45–184.
- Burckhardt, Jacob, Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch (1860), hg. v. Konrad Hoffmann, Stuttgart ¹¹1988.
- Busch, Eberhard, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1975.
- Carter, Grayson, Art. William Temple, in: RGG⁴ 8 (2005), Sp. 157.
- Casanova, José, Public Religions in the Modern World, Chicago, IL 1994.
- Clements, Keith, Faith on the Frontier. A Life of J. H. Oldham, Edinburgh 1999.
- Clements, Keith, Bonhoeffer. Ökumenische Bewegung und Widerstand, in: Garstecki, Joachim (Hg.), Die Ökumene und der Widerstand gegen Diktaturen. Nationalsozialismus und Kommunismus als Herausforderung an die Kirchen, Stuttgart 2007, S. 87–100.
- Clements, Keith, Barmen und die Ökumenische Bewegung, in: Ökumenische Rundschau 58 (2009), H. 1, S. 4–18.
- Clements, Keith, The Moot Papers. Faith, Freedom and Society 1938–1947, London 2010.
- Conze, Vanessa, Abendland, in: Europäische Geschichte Online (EGO), hg. vom Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2012-03-09. URL: <http://www.ieg-ego.eu/conzev-2012-de> (15.12.2015).
- Conze, Vanessa, Das Europa der Deutschen. Ideen von Europa und Deutschland zwischen Reichstradition und Westorientierung (1920–1970), München 2005.
- Conze, Vanessa, Leitbild Paneuropa? Zum Europagedanken und seiner Wirkung in der Zwischenkriegszeit am Beispiel der Konzepte Richard Coudenhove-Kalergis, in: Elvert, Jürgen/Nielsen-Sikora, Jürgen (Hg.), Leitbild Europa? Europabilder und ihre Wirkungen in der Neuzeit, Stuttgart 2009, S. 119–125.
- Conze, Werner/Zabel, Hermann, Art. »Säkularisierung, Säkularisation«, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. v. Brunner, Otto u.a., Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 789–829.
- Coupland, Philip, Britannia, Europa and Christendom. British Christians and European Integration, Basingstoke 2006.
- Coupland, Philip, Bischof George Bell. Eine Stimme für Deutschland und die europäische Einheit 1939–1950, in: Müller-Plante nberg, Clarita (Hg.), Kritik eines technokratischen Europa. Der politische Widerstand und die Konzeption einer europäischen Verfassung, Kassel 2007, S. 21–38.
- Damberg, Wilhelm, Krieg, Theologie und Kriegserfahrung, in: Hummel, Karl-Joseph (Hg.), Kirchen im Krieg. Europa 1939–1945, Paderborn 2007, S. 203–215.
- Dejung, Karl-Heinz, Die ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910–1968, Stuttgart 1973.
- Dejung, Karl-Heinz u.a., Der Ökumenische Rat der Kirchen im Kalten Krieg. Eine andere Sichtweise, in: Junge Kirche 62 (2001), H. 1, S. 45–59.
- Dietrich, Hans-Georg, Kirche und Welt – Impulse aus Freiburg zur Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948, in: Freiburger Universitätsblätter 27 (1988), S. 69–80.

- Dietrich, Suzanne de, Visser 't Hooft als Algemeen Secretaris van de Wereldfederatie van Christenstudenten (WSCF), in: Wending. Maandblad voor evangelie en cultuur 5 (1950), H. 8, S. 426–433.
- Dietrich, Suzanne de, Krise und Erneuerung in der Studentenwelt, in: Mackie, Robert/West, Charles C. (Hg.), Gelebte Einheit. Ökumenischer Dialog, Stuttgart 1965, S. 25–41.
- Dingel, Irene, Protestantische Stellungnahmen zu Europa und zur Europäischen Integration. Eine Problemanzeige, in: Jahrbuch für europäische Geschichte 9 (2008), S. 31–47.
- Dingel, Irene/Schneitger, Matthias (Hg.), Auf dem Weg nach Europa. Deutungen, Visionen, Wirklichkeiten, Göttingen 2010.
- Dingel, Irene, Der Abendlandgedanke im konfessionellen Spannungsfeld. Katholische und evangelische Verlautbarungen, in: Dies./Schneitger, Matthias (Hg.), Auf dem Weg nach Europa. Deutungen, Visionen, Wirklichkeiten, Göttingen 2010, S. 215–236.
- Dingel, Irene/Schneitger, Matthias (Hg.), Auf dem Weg nach Europa. Deutungen, Visionen, Wirklichkeiten, Göttingen 2010.
- Dingel, Irene/Tietz, Christiane (Hg.), Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen, Göttingen 2011.
- Dingel, Irene/Tietz, Christiane (Hg.), Kirche und Staat in Deutschland, Frankreich und den USA. Geschichte und Gegenwart einer spannungsreichen Beziehung, XIV. Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung 2010 in Mainz, Göttingen 2012.
- Dingel, Irene/Duchhardt, Heinz (Hg.), Die europäische Integration und die Kirchen II. Denker und Querdenker, Göttingen 2012.
- Doering-Manteuffel, Anselm/Mehlhausen, Joachim (Hg.), Christliches Ethos und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Europa, Stuttgart 1995.
- Doering-Manteuffel, Anselm, Suchbewegungen in der Moderne. Religion im politischen Feld der Weimarer Republik, in: Graf, Friedrich Wilhelm/Grösse Kracht, Klaus (Hg.), Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert, Köln u.a. 2007, S. 175–202.
- Duchhardt, Heinz/Kunz, Andreas (Hg.), »Europäische Geschichte« als historiographisches Problem, Mainz 1997.
- Duchhardt, Heinz, Was heißt und zu welchem Ende betreibt man – europäische Geschichte, in: Ders./Kunz, Andreas (Hg.), »Europäische Geschichte« als historiographisches Problem, Mainz 1997, S. 191–202.
- Duchhardt, Heinz u.a. (Hg.), Europa-Historiker. Ein biographisches Handbuch, Bd. 1, Göttingen 2006.
- Duchhardt, Heinz u.a. (Hg.), Europa-Historiker. Ein biographisches Handbuch, Bd. 2, Göttingen 2007.
- Duchhardt, Heinz u.a. (Hg.), Europa-Historiker. Ein biographisches Handbuch, Bd. 3, Göttingen 2007.
- Duchhardt, Heinz/Morawiec, Malgorzata (Hg.), Die europäische Integration und die Kirchen I. Akteure und Rezipienten, Göttingen 2010.
- Duchhardt, Heinz, Modell Europa, in: Europäische Geschichte Online (EGO), hg. vom Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2010-12-03. URL: <http://www.ieg-ego.eu/duchhardt-2010a-de> (15.12.2015).
- Eijndt, Joris van/Lieburg, Fred van, Niederländische Religionsgeschichte, Göttingen 2011.
- Elvert, Jürgen, Mitteleuropa! Deutsche Pläne zur europäischen Neuordnung (1918–1945), Stuttgart 1999.

- Elvert, Jürgen/Niel sen-Sikora, Jürgen (Hg.), *Leitbild Europa? Europabilder und ihre Wirkungen in der Neuzeit*, Stuttgart 2009.
- Erhardt, Hannelore/Siegel e-Wenschkewitz, Leonore, »Vierfache Stufenleiter abwärts ... Gott, Christus, der Mann, das Weib«. Karl Barth und die Solidarität und Kritik von Henriette Visser 't Hooft, in: Jost, Renate/Kubera, Ursula (Hg.), *Wie Theologen Frauen sehen – von der Macht der Bilder*, Freiburg 1993, S. 142–158.
- Ernst, Jörg, *Ökumene im Dritten Reich*, Paderborn 2007.
- Ernst, Jörg, *Kleine Geschichte der Ökumene*, Freiburg 2007.
- Etzelmüller, Georg, Karl Barth als Europäer und europäischer Theologe, in: Dingel, Irene/Duchhardt, Heinz (Hg.), *Die europäische Integration und die Kirchen II. Denker und Querdenker*, Göttingen 2012, S. 51–78.
- Faber, Richard, *Abendland. Ein politischer Kampfbegriff*, Berlin 2002.
- Fetz, Bernhard/Schweiger, Hannes (Hg.), *Die Biographie – zur Grundlegung ihrer Theorie*, Berlin/New York 2009.
- Fey, Harold (Hg.), *Geschichte der ökumenischen Bewegung [GÖB] 1948–1968*, Göttingen 1974.
- Fischer, Martin, Der Weg der Bekennenden Kirche in Deutschland und die ökumenische Bewegung, in: Mackie, Robert/West, Charles C. (Hg.), *Gelebte Einheit. Ökumenischer Dialog*, Stuttgart 1965.
- Fitschen, Klaus/Hermler, Siegfried/Kunter, Katharina/Lepp, Claudia/Roggenkamp-Kaufmann, Antje (Hg.), *Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre*, Göttingen 2011.
- Fix, Karl-Heinz, Art. Visser 't Hooft, Willem Adolf, in: *RGG*⁴ 8 (2005), Sp. 1138.
- Freudenberg, Adolf, Willem Adolph Visser 't Hooft, in: *Glöde*, Günter (Hg.), *Pioniere und Plätze der Ökumenischen Bewegung*, Hamburg 1974.
- Frieling, Reinhard, *Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde*, Göttingen 1992.
- Frieling, Reinhard, Ökumene, in: *TRE* 25 (1995), S. 46–77.
- Frieling, Reinhard, Art. Marc Boegner, in: *RGG*⁴ 1 (2005), Sp. 1664.
- Fürst, Walter/Honecker Martin (Hg.), *Christenheit – Europa 2000. Die Zukunft Europas als Aufgabe und Herausforderung für Theologie und Kirchen*, Baden-Baden 2001.
- Garstecki, Joachim (Hg.), *Die Ökumene und der Widerstand gegen Diktaturen. Nationalsozialismus und Kommunismus als Herausforderung an die Kirchen*, Stuttgart 2007.
- Gérard, François C., *The Future of the Church. The Theology of Renewal of Willem Adolf Visser 't Hooft*, Pittsburgh, PA 1974.
- Gerdes, Uta, *Ökumenische Solidarität mit christlichen und jüdischen Verfolgten. Die CIMADE in Vichy-Frankreich 1940–1944*, Göttingen 2005.
- Germino, Dante, Two Types of Recent Christian Political Thought, in: *The Journal of Politics* 21 (1959), S. 455–486.
- Girault, René, Das Europa der Historiker, in: Hudemann, Rainer u.a. (Hg.), *Europa im Blick der Historiker. Europäische Integration im 20. Jahrhundert: Bewusstsein und Institutionen*, München 1995, S. 55–90.
- Glöde, Günter (Hg.), *Ökumenische Profile. Brückenbauer der einen Kirche*, Bd. 1, Stuttgart 1961.

- Gl oede, Günter (Hg.), Ökumenische Profile. Brückenbauer der einen Kirche, Bd. 2, Stuttgart 1963.
- Gl oede, Günter (Hg.), Pioniere und Plätze der Oekumenischen Bewegung, Hamburg 1974.
- Gol iw it zer , Heinz, Europabild und Europagedanke. Beiträge zur deutschen Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, München 1964.
- Gö r t em a k e r , Manfred, John Foster Dulles und die Einigung Westeuropas, in: Gr eschat , Martin/Lot h, Wilfried (Hg.), Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft, Stuttgart 1994, S. 159–187.
- Gr a f, Friedrich Wilhelm/Grosse Kr ac ht, Klaus (Hg.), Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert, Köln u.a. 2007.
- Gr a f, Friedrich Wilhelm, Götter global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird, München 2014.
- Gr a m l, Hermann, Europa zwischen den Kriegen, München ⁵1982.
- Gr eschat, Martin (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 10,2: Die neueste Zeit, Stuttgart u.a. 1986.
- Gr eschat, Martin, Martin Niemöller, in: Gr eschat, Martin (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 10,2: Die neueste Zeit, Stuttgart u.a. 1986, S. 187–204.
- Gr eschat, Martin, »Rechristianisierung« und »Säkularisierung«. Anmerkungen zu einem europäischen interkonfessionellen Interpretationsmodell, in: Kaiser , Jochen-Christoph/Doer ing - Mant euffel , Anselm (Hg.), Christentum und politische Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland, Stuttgart 1990, S. 1–24.
- Gr eschat, Martin, Christliche Verantwortung für Europa, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 105 (1994), H. 1, S. 58–90.
- Gr eschat, Martin/Lot h, Wilfried (Hg.), Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft, Stuttgart 1994.
- Gr eschat, Martin, Der Protestantismus und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft, in: Gr eschat, Martin/Lot h, Wilfried (Hg.), Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft, Stuttgart 1994, S. 25–96.
- Gr eschat, Martin, Kirche und Widerstand gegen den Nationalsozialismus, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 46 (1998), H. 10, S. 875–888.
- Gr eschat, Martin, Die christliche Mitgift Europas – Traditionen der Zukunft, Stuttgart u.a. 2000.
- Gr eschat, Martin, Die Geschichte der Ökumene auf dem Prüfstand, in: Deutsches Pfarrereblatt 100 (2000), H. 4.
- Gr eschat, Martin, Ökumenisches Handeln der Kirchen in Zeiten des Kalten Krieges, in: Ökumenische Rundschau 49 (2000), S. 7–25.
- Gr eschat, Martin, Die Biographie in der Kirchengeschichte, in: Revue d'Allemagne 33 (2001), H. 4, S. 385–394.
- Gr eschat, Martin, Vorgeschichte, in: Lepp, Claudia/Nowak, Kurt (Hg.), Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90), Göttingen 2001, S. 11–45.
- Gr eschat, Martin, Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit, Stuttgart 2002.
- Gr eschat, Martin, Aus christlicher Motivation dem Nationalsozialismus widerstehen. Versuch eines Überblicks, in: Kunze, Rolf-Ulrich (Hg.), Distanz zum Unrecht, 1933–1945. Methoden und Probleme der deutschen Widerstandsforschung, Konstanz 2006, S. 31–54.

- Gr eschat, Martin, Protestantismus im Kalten Krieg. Kirche, Politik und Gesellschaft im geteilten Deutschland 1945–1963, Paderborn 2009.
- Gr eschat, Martin, Die zwei Weltkriege und die Kirchen, in: Kunter , Katharina/Schjor ring, Jens Holger (Hg.), Europäisches und globales Christentum. Herausforderungen und Transformationen im 20. Jahrhundert, Göttingen 2011, S. 105–130.
- Gro sse, Heinrich, Welche Haltung nahmen die Kirchen in Deutschland nach dem Krieg ein? Deutsche Protestanten und der Europagedanke nach 1945, in: Müll er-Pla nte nberg, Clarita (Hg.), Kritik eines technokratischen Europa. Der politische Widerstand und die Konzeption einer europäischen Verfassung, Kassel 2008, S. 39–54.
- Günth er , Dagmar, »And now for Something Completely Different«. Prolegomena zur Autobiographie als Quelle der Geschichtswissenschaft, in: HZ 272 (2001), S. 25–61.
- Har uty unyan, Harutyun, Die Einigung Europas – ein christliches Projekt? Die europäische Integration und die Haltung der Kirchen in ökumenischer Perspektive, Berlin 2008.
- Heideking, Jürgen, Die »Schweizer Straßen« des europäischen Widerstands, in: Schul z, Gerhard (Hg.), Geheimdienste und Widerstandsbewegungen im Zweiten Weltkrieg, Göttingen 1982, S. 143–187.
- Hel d, Heinz Joachim, Der ÖRK im Visier der Kritik, Frankfurt a.M. 2001.
- Hennecke, Susanne, Zur Bartherezeption in den Niederlanden, in: Leiner , Martin/Tr owitzsch, Michael (Hg.), Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis, Göttingen 2008, S. 138–162.
- Hent ig, Hans-Wolfram von, Art. Hermann Rauschnig, in: Neue Deutsche Biographie 21 (2003), S. 212f.
- Herwig, Thomas, Karl Barth und die ökumenische Bewegung. Das Gespräch zwischen Karl Barth und Willem Adolf Visser 't Hooft auf der Grundlage ihres Briefwechsels 1930–1968, Neukirchen-Vluyn 1998.
- Heyde, Veronika, De l'esprit de la Résistance jusqu'à l'idée de l'Europe. Projets européens et américains pour l'Europe de l'après-guerre (1940–1950), Bruxelles 2010.
- Hobsbawm, Eric, Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, München 2004.
- Hogebr ink, Laurens, Ökumene und Kalter Krieg. Ein Erfahrungsbericht, in: Gar st ecki, Joachim (Hg.), Die Ökumene und der Widerstand gegen Diktaturen. Nationalsozialismus und Kommunismus als Herausforderung an die Kirchen, Stuttgart 2007, S. 176–190.
- Holt rop, Pieter, De Kerk, de kerken en de Wereldraad van Kerken. Grondlijnen in de ecclesiologie van Willem Adolf Visser 't Hooft (1900–1985), in: August ijn, Cornelis (Hg.), Kerkhistorische opstellen. Aangeboden aan Prof. dr. J. van den Berg, Kampen 1987, S. 207–221.
- Holt rop, Pieter, The Old Hundreth. The Ecumenical Dream of Amsterdam 1948, in: Bouwen, Frans (Hg.), The Ecumenical Movement at a Crossroads. After Sixty Years: What Does »Amsterdam 1948« Mean for us Today?, Kampen 2008, S. 24–44.
- Honecker , Martin, Wege evangelischer Ethik. Positionen und Kontexte, Freiburg 2002.
- Howe, Paul, The Utopian Realism of E.H. Carr, in: Review of International Studies 20 (1994), S. 277–297.
- Hübinger , Paul Egon (Hg.), Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Beiträge zur Geschichte Europas und der Rheinlande in Mittelalter und Neuzeit, Siegburg 1990.
- Hübinger , Paul Egon, Abendland, Christenheit, Europa. Eine Klärung der Begriffe in geschichtlicher Sicht, in: Ders. (Hg.), Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Beiträge zur Geschichte Europas und der Rheinlande in Mittelalter und Neuzeit, Siegburg 1990, S. 1–20.

- Hudemann, Rainer u.a. (Hg.), *Europa im Blick der Historiker. Europäische Integration im 20. Jahrhundert: Bewusstsein und Institutionen*, München 1995.
- Hudson, Darril, *Ökumene und Politik*, Stuttgart 1970.
- Hummel, Karl-Joseph (Hg.), *Kirchen im Krieg. Europa 1939–1945*, Paderborn 2007.
- Italaander, Rolf, *Gemeinsamer Markt der Gnadengaben. Willem Adolph Visser 't Hooft*, in: *Evangelische Mission. Jahrbuch 1971*, Hamburg 1971, S. 69–81.
- Jackson, Eleanor A., *Red Tape and the Gospel. A Study of the Significance of the Ecumenical Missionary Struggle of William Paton (1886–1943)*, Birmingham 1980.
- Jähnichen, Traugott, *Protestantische Impulse für das Konzept »Soziale Marktwirtschaft«*. Einführung, in: Brakelmann, Günter/Jähnichen, Traugott (Hg.), *Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft. Ein Quellenband*, Gütersloh 1994, S. 305–315.
- Jähnichen, Traugott u.a. (Hg.), *Calvin entdecken. Wirkungsgeschichte – Theologie – Sozialethik*, Berlin 2010.
- Jarler, Anders, *Europabilder der kirchlichen Widerstandsbewegungen*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte 2* (1999), S. 344–365.
- Jasper, Ronald C. D., *George Bell. Bishop of Chichester*, London 1967.
- Jehle-Wildberger, Marianne, *Adolf Keller (1872–1963). Pionier der ökumenischen Bewegung*, Zürich 2008.
- Jesse, Eckhard (Hg.), *Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Eine Bilanz der internationalen Forschung*, Bonn 1999.
- Joppien, Heinz-Jürgen (Hg.), *Der Ökumenische Rat der Kirchen in den Konflikten des Kalten Krieges. Kontexte – Kompromisse – Konkretionen*, Frankfurt a.M. 2000.
- Kaelble, Hartmut, *Europabewußtsein, Gesellschaft und Geschichte*, in: Hudemann, Rainer/Kaelble, Hartmut/Schwabe, Klaus (Hg.), *Europa im Blick der Historiker. Europäische Integration im 20. Jahrhundert: Bewusstsein und Institutionen*, München 1995, S. 1–29.
- Kailitz, Steffen (Hg.), *Schlüsselwerke der Politikwissenschaft*, Wiesbaden 2007.
- Kaiser, Jochen-Christoph/Doering-Mantuffel, Anselm (Hg.), *Christentum und politische Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland*, Stuttgart 1990.
- Kaiser, Jochen-Christian, *Der Zweite Weltkrieg und der deutsche Protestantismus. Einige Anmerkungen*, in: Hummel, Karl-Joseph (Hg.), *Kirchen im Krieg. Europa 1939–1945*, Paderborn 2007, S. 217–233.
- Kaiser, Jochen-Christoph (Hg.), *Vom Ertrag der neueren Kirchengeschichte für Kirche und Gesellschaft. Symposium zum 70. Geburtstag von Martin Greschat*, Marburg 2008.
- Karpen, Ulrich (Hg.), *Europas Zukunft. Vorstellungen des Kreisauer Kreises um Helmuth James Graf von Moltke*, Heidelberg 1992.
- Kaufmann, Franz-Xaver, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989.
- Kirby, Dianne (Hg.), *Religion and the Cold War*, Basingstoke 2003.
- Kissener, Michael, *Katholischer Widerstand. Ansichten einer problematischen Begriffsbildung*, in: Kunze, Rolf-Ulrich (Hg.), *Distanz zum Unrecht, 1933–1945. Methoden und Probleme der deutschen Widerstandsforschung*, Konstanz 2006, S. 75–90.

- Kissener, Michael, Wirtschaftspolitische Ordnungsvorstellungen im deutschen Widerstand gegen das »Dritte Reich«, in: Plumpé, Werner/Scholtyssek, Joachim (Hg.), *Der Staat und die Ordnung der Wirtschaft. Vom Kaiserreich bis zur Berliner Republik*, Stuttgart 2012, S. 85–98.
- Klein, Christian (Hg.), *Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien*, Stuttgart/Weimar 2009.
- Klumperer, Klemens von, Adam von Trott zu Solz and Resistance Foreign Policy, in: *Central European History* 14 (1981), H. 4, S. 351–361.
- Klumperer, Klemens von, *Die verlassenen Verschwörer. Der deutsche Widerstand auf der Suche nach Verbündeten*, Stuttgart 1992.
- Klumperer, Klemens von, Der deutsche Widerstand gegen den Nationalsozialismus, in: *Doering-Mantuffel, Anselm/Mehlhausen, Joachim (Hg.), Christliches Ethos und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Europa*, Stuttgart 1995, S. 34–45.
- Kluge, Ulrich, Der »Freiburger Kreis« 1938–1945. Personen, Strukturen und Ziele kirchlich-akademischen Widerstandsverhaltens gegen den Nationalsozialismus, in: *Freiburger Universitätsblätter* 27 (1988), S. 19–40.
- Knipping, Franz, Denis de Rougemont, in: *Duchhardt, Heinz u.a. (Hg.), Europa-Historiker. Ein biographisches Handbuch*, Bd. 3, Göttingen 2007, S. 157–176.
- Köhler, Bärbel (Hg.), *Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien. Festschrift für Gernot Wiesner zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden 1998, S. 285–296.
- Köhler, Oskar, Art. *Corpus Christianum*, in: *TRE* 8 (1976), S. 206–216.
- Koshy, Ninan, *Churches in the World of Nations. International Politics and the Mission and Ministry of the Church*, Geneva 1994.
- Koshy, Ninan, International Disorder and the Responsible Society, in: *Bouwen, Frans (Hg.), The Ecumenical Movement at a Crossroads. After Sixty Years: What Does »Amsterdam 1948« Mean for us Today?*, Kampen 2008, S. 225–239.
- Kreck, Walter, Karl Barth, in: *Greschat, Martin (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. 10,2: *Die neueste Zeit*, Stuttgart u.a. 1986, S. 102–122.
- Kreis, Georg, Jacob Burckhardt, in: *Duchhardt, Heinz u.a. (Hg.), Europa-Historiker. Ein biographisches Handbuch*, Bd. 2, Göttingen 2007, S. 101–120.
- Krieger, Markus, Frühe Protestantische Stellungnahmen zur »Frage Europa«. Eine Betrachtung ausgewählter Beispiele, in: *MD (Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim)* 60 (2009), H. 5, S. 83–86.
- Krüger, Peter, Hitlers Europapolitik, in: *Benz, Wolfgang u.a. (Hg.), Der Nationalsozialismus. Studien zur Ideologie und Herrschaft*, Frankfurt a.M. 1993, S. 104–132.
- Krüger, Peter, Europabewußtsein in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: *Hudemann, Rainer u.a. (Hg.), Europa im Blick der Historiker. Europäische Integration im 20. Jahrhundert: Bewusstsein und Institutionen*, München 1995, S. 31–53.
- Kunter, Katharina, Die Kirchen – Europa – die Ökumene, in: *Lepp, Claudia/Nowak, Kurt (Hg.), Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90)*, Göttingen 2001, S. 255–276.
- Kunter, Katharina, Der lange Weg zur Anerkennung. Die Kirchen und die Menschenrechte nach 1945, in: *Liedhegerer, Antonius/Werkner, Ines-Jaqueline (Hg.), Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik*, Wiesbaden 2010, S. 153–174.
- Kunter, Katharina/Schjorring, Jens Holger (Hg.), *Europäisches und globales Christentum. Herausforderungen und Transformationen im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2011.
- Kunze, Rolf-Ulrich, *Theodor Heckel*, Stuttgart 1997.
- Kunze, Rolf-Ulrich, Willem Adolph Visser 't Hooft, in: *TRE* 35 (2003), S. 166–169.

- Kunze, Rolf-Ulrich, Weniger Nationalstaat als Nationalgesellschaft: Die Niederlande im 19. und 20. Jahrhundert, in: *Neue Politische Literatur* 49 (2004), H. 3, S. 417–450.
- Kunze, Rolf-Ulrich, Distanz zum Unrecht. Methodologische Überlegungen zu Problemen des sozial- und des biographiegeschichtlichen Ansatzes, in: Kunze, Rolf-Ulrich (Hg.), *Distanz zum Unrecht, 1933–1945. Methoden und Probleme der deutschen Widerstandsforschung*, Konstanz 2006, S. 15–30.
- Kunze, Rolf-Ulrich (Hg.), *Distanz zum Unrecht, 1933–1945. Methoden und Probleme der deutschen Widerstandsforschung*, Konstanz 2006.
- Kunze, Rolf-Ulrich, Die ganze Kirche für die ganze Welt. Willem Adolf Visser 't Hooft und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus, 1933–1945, in: Garst ecki, Joachim (Hg.), *Die Ökumene und der Widerstand gegen Diktaturen. Nationalsozialismus und Kommunismus als Herausforderung an die Kirchen*, Stuttgart 2007, S. 32–46.
- Kunze, Rolf-Ulrich, »Ungleiche Nachbarn« – Der niederländische Blick auf den deutschen Protestantismus nach 1945 und die Modernisierungsgeschichte, in: Kaiser, Jochen-Christoph (Hg.), *Vom Ertrag der neueren Kirchengeschichte für Kirche und Gesellschaft. Symposium zum 70. Geburtstag von Martin Greschat*, Marburg 2008, S. 189–212.
- Lademacher, Horst, Johan Huizinga, in: *Duchhardt, Heinz u.a. (Hg.), Europa-Historiker. Ein biographisches Handbuch*, Bd. 1, Göttingen 2006, S. 179–214.
- Lang e, Dietz, Nathan Söderblom und seine Zeit, Göttingen 2011.
- Leiner, Martin/Trowitzsch, Michael (Hg.), *Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis*, Göttingen 2008.
- Lepp, Claudia/Nowak, Kurt (Hg.), *Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90)*, Göttingen 2001.
- Lepp, Claudia, Entwicklungsetappen der evangelischen Kirche, in: Dies./Nowak, Kurt (Hg.), *Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90)*, Göttingen 2001, S. 46–93.
- Lepp, Claudia/Nowak, Kurt (Hg.), *Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90)*, Göttingen 2001.
- Leucht, Brigitte, Christopher Dawson, in: *Duchhardt, Heinz u.a. (Hg.), Europa-Historiker. Ein biographisches Handbuch*, Bd. 2, Göttingen 2007, S. 211–230.
- Leustean, Lucian N., *The Ecumenical Movement and the Making of the European Community*, Oxford 2014.
- Liedhegener, Antonius/Werkner, Ines-Jaqueline (Hg.), *Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik*, Wiesbaden 2010.
- Lienemann, Wolfgang, Reformierte Identität im Kontext der Ökumene und des interreligiösen Dialogs: Willem Adolf Visser 't Hooft (1900–1985), in: Hofh einz, Marco/Zeindler, Matthias (Hg.), *Reformierte Theologie weltweit. Zwölf Profile aus dem 20. Jahrhundert*, Zürich 2013, S. 127–148.
- Lindemann, Gerhard, »Sauerteig im Kreis der gesamtchristlichen Ökumene«. Das Verhältnis zwischen der Christlichen Friedenskonferenz und dem Ökumenischen Rat der Kirchen, in: Besier, Gerhard u.a., *Nationaler Protestantismus und ökumenische Bewegung. Kirchliches Handeln im Kalten Krieg (1945–1990)*, Berlin 1999, S. 653–932.
- Lindt, Andreas, *Das Zeitalter des Totalitarismus. Politische Heilslehren und ökumenischer Aufbruch*, Stuttgart 1981.
- Lippens, Walter, *Europa-Föderationspläne der Widerstandsbewegungen, 1940–1945. Eine Dokumentation*, München 1968.

- Lipgens, Walter, Das Konzept regionaler Friedensorganisationen. Résistance und europäische Einigungsbewegung, in: VfZG 16 (1969), S. 150–164.
- Lipgens, Walter (Hg.), Sources for the History of European Integration (1945–1955). A Guide to Archives in the Countries of the Community, Leiden 1980.
- Lipgens, Walter, The Union Européenne des Fédéralistes and its »Third Force« Programme, in: History of European Ideas 4 (1983), H. 1, S. 17–33.
- Lipgens, Walter, Widerstand gegen Hitler und europäische Föderation, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 34 (1984), H. 26, S. 25–37.
- Lipgens, Walter (Hg.), Documents on the History of the European Integration, Bd. 1: Continental Plans for European Union, Berlin/New York 1984.
- Lipgens, Walter (Hg.), Documents on the History of the European Integration, Bd. 2: Plans for European Union in Great Britain and in Exile 1939–1945, Berlin/New York 1986.
- Lipgens, Walter (Hg.), 45 Jahre Ringen um die europäische Verfassung. Dokumente 1939–1984. Von den Schriften der Widerstandsbewegung bis zum Vertragsentwurf des Europäischen Parlaments, Bonn 1986.
- Lipgens, Walter, Zukunftsplanungen der Kirchen und anderer christlicher Gruppen während des Zweiten Weltkrieges, in: Greschat, Martin/Loth, Wilfried (Hg.), Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft, Stuttgart 1994, S. 13–23.
- Lodberg, Peter, The History of Ecumenical Work on Ecclesiology and Ethics, in: The Ecumenical Review 47 (1995), H. 2, S. 128–139.
- Lodberg, Peter, World Council of Churches, in: Kirchliche Zeitgeschichte 12 (1999), H. 2, S. 527–536.
- Lokies, Hans, Hans Schönfeld. Erster Direktor der Studienabteilung, in: Gloede, Günter (Hg.), Ökumenische Profile. Brückenbauer der einen Kirche, Bd. 2, Stuttgart 1963, S. 369–376.
- Loth, Wilfried, Der Weg nach Europa. Geschichte der europäischen Integration 1939–1957, Göttingen 1991.
- Loth, Wilfried, André Philip und das Projekt eines sozialistischen Europas, in: Greschat, Martin/Loth, Wilfried (Hg.), Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft, Stuttgart 1994, S. 189–202.
- Loth, Wilfried, Walter Lipgens, in: Duchhardt, Heinz u.a. (Hg.), Europa-Historiker. Ein biographisches Handbuch, Bd. 1, Göttingen 2006, S. 317–336.
- Luibl, Hans-Jürgen, Europa und die »Evangelischen«: Eine theo-politische Spurensuche, in: Behr, Hartmut/Hildebrandt, Mathias (Hg.), Politik und Religion in der Europäischen Union. Zwischen nationalen Traditionen und Europäisierung, Wiesbaden 2006, S. 33–54.
- Mackie, Robert/West, Charles C. (Hg.), Gelebte Einheit. Ökumenischer Dialog. Festschrift für W.A. Visser ’t Hooft, Stuttgart 1965.
- Mackie, Robert, W.A. Visser ’t Hooft: wie ihn seine Freunde sehen, in: Mackie, Robert/West, Charles C. (Hg.), Gelebte Einheit. Ökumenischer Dialog, Stuttgart 1965, S. 9–17.
- Mai, Gunther, Europa 1918–1939. Mentalitäten, Lebensweisen, Politik zwischen den Weltkriegen, Stuttgart 2001.
- Maier, Hans, »Totalitarismus« und »Politische Religionen«. Konzepte des Diktaturvergleichs, in: Jesse, Eckhard (Hg.), Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Eine Bilanz der internationalen Forschung, Bonn 1999, S. 118–134.
- Mazower, Mark, Die Welt regieren. Eine Idee und ihre Geschichte, München 2013.

- McLeod, Hugh (Hg.), *The Cambridge History of Christianity*, Bd. 9: *World Christianities 1914–2000*, Cambridge 2006.
- Mehl, Roger, *Das protestantische Europa*, Zürich 1959.
- Mehlhausen, Joachim, Art. Nationalsozialismus und Kirche, in: *TRE* 24 (1994), S. 43–78.
- Mergel, Thomas, *Großbritannien seit 1945*, Göttingen 2005.
- Meuthen, Erich, *Das 15. Jahrhundert*, München 2006.
- Möller, Christian (Hg.), *Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2005.
- Mommsen, Hans, *Der Kreisauer Kreis und die künftige Neuordnung Deutschlands und Europas*, in: *VfZG* 42 (1994), S. 361–377.
- Müller-Gräff, Peter-Christian (Hg.), *Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Europäischen Union*, Baden-Baden 2003.
- Müller-Planteberg, Clarita (Hg.), *Kritik eines technokratischen Europa. Der politische Widerstand und die Konzeption einer europäischen Verfassung*, Kassel 2008.
- Murray, Geoffrey, *Erneuerung durch gemeinsamen Dienst*, in: Fey, Harold (Hg.), *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968*, Göttingen 1974, S. 266–308.
- Neil, Stephen (Hg.), *Men of Unity*, London 1960.
- Nelson, John Robert/Pannenberg, Wolfhart (Hg.), *Um Einheit und Heil der Menschen*, Frankfurt a.M. 1973.
- Niemann, Arne, E. H. Carr: *The Twenty Years' Crisis*, in: Kailitz, Steffen (Hg.), *Schlüsselwerke der Politikwissenschaft*, Wiesbaden 2007, S. 80–84.
- Niess, Frank, *Die europäische Idee – aus dem Geist des Widerstands*, Frankfurt a.M. 2001.
- Noel-Baker, Philip John, *The First World Disarmament Conference 1932–1933 and why it Failed*, Oxford 1979.
- Nolde, Frederick, *Ökumenisches Handeln in internationalen Angelegenheiten*, in: Fey, Harold (Hg.), *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968*, Göttingen 1974, S. 344–375.
- Norden, Günther van, *75 Jahre Barmer Theologische Erklärung. Ein Nachtrag*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 23 (2010), H. 2, S. 594–605.
- Noss, Peter, Hans Ehrenberg, in: *BBKL* 19 (2001), Sp. 201–219.
- Nowak, Kurt, *Zur protestantischen Säkularismus-Debatte um 1930*, in: *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 69 (1980), S. 37–51.
- Nurser, John, *The »Ecumenical Movement« Churches, »Global Order«, and Human Rights: 1938–1948*, in: *Human Rights Quarterly* 25 (2003), H. 4, S. 841–881.
- Nurser, John, *For all Peoples and all Nations. Christian Churches and Human Rights*, Geneva 2005.
- Oeldemann, Johannes, *Einheit der Christen – Wunsch oder Wirklichkeit? Kleine Einführung in die Ökumene*, Regensburg 2009.
- Pegg, Carl H., *Evolution of the European Idea 1914–1932*, Chapel Hill, NC 1983.
- Perels, Joachim, *Abkehr vom Rechts- und Europagedanken des politischen Widerstandes nach 1945*, in: Müller-Planteberg, Clarita (Hg.), *Kritik eines technokratischen Europa. Der politische Widerstand und die Konzeption einer europäischen Verfassung*, Kassel 2008, S. 93–106.

- Perkins, Mary Anne, *Christendom and European Identity. The Legacy of a Grand Narrative Since 1789*, Berlin u.a. 2004.
- Plumpe, Werner/Scholtyssek, Joachim (Hg.), *Der Staat und die Ordnung der Wirtschaft. Vom Kaiserreich bis zur Berliner Republik*, Stuttgart 2012.
- Pöpping, Dagmar, *Abendland. Christliche Akademiker und die Utopie der Antimoderne 1900–1945*, Berlin 2002.
- Potter, Philip/Wieser, Thomas, *Seeking and Serving the Truth. The First Hundred Years of the World Student Christian Federation*, Geneva 1997.
- Pr et nt hal er-Zieger hofer, Anita, *Botschafter Europas. Richard Coudenhove-Kalergi und die Paneuropabewegung in den zwanziger und dreißiger Jahren*, Wien 2004.
- Pr et nt hal er-Zieger hofer, Anita, »Die Männer des europäischen Widerstandes werden morgen das neue Europa bauen«. Leitbilder für ein vereintes Europa, in: Elvert, Jürgen/Niel sen-Sikora, Jürgen (Hg.), *Leitbild Europa? Europabilder und ihre Wirkungen in der Neuzeit*, Stuttgart 2009, S. 126–138.
- Raiser, Konrad, *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?*, München 1989.
- Raiser, Konrad, *Fifty Years of Ecumenical Formation: Where are we? Where are we Going?*, in: *The Ecumenical Review* 48 (1996), H. 4, S. 440–451.
- Raiser, Konrad, *Die Ökumene und der Widerstand gegen Diktaturen*, in: Garstrecki, Joachim (Hg.), *Die Ökumene und der Widerstand gegen Diktaturen. Nationalsozialismus und Kommunismus als Herausforderung an die Kirchen*, Stuttgart 2007, S. 22–31.
- Raiser, Konrad, *Holding Different Perspectives Together. Forty Years of Ecumenical Engagement for Social and Economic Justice*, in: *The Ecumenical Review* 59 (2007), H. 1, S. 5–14.
- Raiser, Konrad, *Vorstellungen von der Zukunft Europas in den Dokumenten des deutschen Widerstands*, in: Müller-Plante nberg, Clarita (Hg.), *Kritik eines technokratischen Europa. Der politische Widerstand und die Konzeption einer europäischen Verfassung*, Kassel 2008, S. 81–90.
- Raphael, Lutz/Tenorth, Heinz E. (Hg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Beiträge zu einer erneuerten Geistesgeschichte*, München 2006.
- Raphael, Lutz, *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Bemerkungen zur Bilanz eines DFG-Schwerpunktprogrammes*, in: Raphael, Lutz/Tenorth, Heinz E. (Hg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Beiträge zu einer erneuerten Geistesgeschichte*, München 2006, S. 11–30.
- Reichardt, Rolf/Schwabe, Klaus (Hg.), *Gerhard Ritter. Ein politischer Historiker in seinen Briefen*, Boppard 1984.
- Reinhardt, Wolfgang, *Die Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1999.
- Reinhardt, Volker, *Die Renaissance in Italien. Geschichte und Kultur*, München 2002.
- Reymond, Bernard, *Théologien ou prophète. Les francophones et Karl Barth avant 1945*, Lausanne 1985.
- Ringshausen, Gerhard, *Kreisau – ein Ort des Widerstandes von Christen in ökumenischem Geist?*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 24 (2011), H. 2, S. 335–359.
- Ritschl, Dietrich, *Willem Visser 't Hooft – Zeuge und Architekt der ökumenischen Bewegung*, in: Möller, Christian (Hg.), *Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2005, S. 214–231.

- Ritter, Adolf Martin, Orthodoxe Kirchen vor dem Modernisierungsschock? Ökumenische Gedanken zum Umgang mit der Aufklärung und ihren Folgen, in: Köhler, Bärbel (Hg.), Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien. Festschrift für Gernot Wiesner zum 65. Geburtstag, Wiesbaden 1998, S. 285–296.
- Robbins, Keith, Avoiding the Challenge? British Churches, British Society and European Integration 1947–1949, in: Duchhardt, Heinz/Morawiec, Malgorzata (Hg.), Die europäische Integration und die Kirchen I. Akteure und Rezipienten, Göttingen 2010, S. 5–20.
- Rohls, Jan, Geschichte der Ethik, Tübingen 1999.
- Rohls, Jan, Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 2002.
- Roon, Ger van, Neuordnung im Widerstand. Der Kreisauer Kreis innerhalb der deutschen Widerstandsbewegung, München 1967.
- Roon, Ger van, Zwischen Neutralismus und Solidarität. Die evangelischen Niederlande und der deutsche Kirchenkampf 1933–1942, Stuttgart 1983.
- Roon, Ger van, Widerstand im Dritten Reich. Ein Überblick, München 1994.
- Rothfels, Hans, Zwei außenpolitische Memoranden der deutschen Opposition (Frühjahr 1942), in: VfZG 5 (1957), H. 4, S. 388–397.
- Rothfels, Hans, Dokumentation »Trott und die Außenpolitik des deutschen Widerstandes«, in: VfZG 12 (1964), H. 3, S. 300–323.
- Rouse, Ruth, The World's Student Christian Federation. A History of the First Thirty Years, London 1948.
- Rouse, Ruth/Neill, Stephen (Hg.), Geschichte der ökumenischen Bewegung, 1517–1948, Bd. 1, Göttingen 1957.
- Rouse, Ruth/Neill, Stephen (Hg.), Geschichte der ökumenischen Bewegung, 1517–1948, Bd. 2, Göttingen 1974.
- Rouse, Ruth/Neill, Stephen (Hg.), A History of the Ecumenical Movement 1517–1948, Bd. I, Philadelphia 1967.
- Rüther, Daniela, Der Widerstand des 20. Juli auf dem Weg in die Soziale Marktwirtschaft. Die wirtschaftspolitischen Vorstellungen der bürgerlichen Opposition gegen Hitler, Paderborn 2002.
- Rusama, Jaakko, Unity and Compassion. Moral Issues in the Life and Thought of George K. A. Bell, Helsinki 1986.
- Salzmann, Bernhard, Europa als Thema katholischer Eliten. Das katholische Europa-Netzwerk der Schweiz von 1945 bis Mitte der 1950er Jahre, Fribourg 2006.
- Sauer, Thomas, Westorientierung im deutschen Protestantismus? Vorstellungen und Tätigkeit des Kronberger Kreises, München 1999.
- Schildt, Axel, Zwischen Abendland und Amerika. Studien zur westdeutschen Ideenlandschaft der 50er Jahre, München 1999.
- Schlingensiefen, Ferdinand, Dietrich Bonhoeffer (1906–1945). Eine Biographie, München 2010.
- Schmale, Wolfgang, Geschichte Europas, Wien 2001.
- Schneider, Detlef, Die Barthische-Bewegung im frankophonen Protestantismus, in: Leiner, Martin/Trowitzsch, Michael, Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis, Göttingen 2008, S. 48–53.
- Schott, Andreas, Adam von Trott zu Solz: Jurist im Widerstand. Verfassungsrechtliche und staatspolitische Auffassungen im Kreisauer Kreis, München 2001.

- Schröder, Richard, Der Beitrag des Christentums zur Gestaltwerdung Europas, in: Fürst, Walter/Honecker, Martin (Hg.), *Christenheit – Europa 2000. Die Zukunft Europas als Aufgabe und Herausforderung für Theologie und Kirchen*, Baden-Baden 2001, S. 39–51.
- Schulz, Gerhard (Hg.), *Geheimdienste und Widerstandsbewegungen im Zweiten Weltkrieg*, Göttingen 1982.
- Schulz, Matthias, Europa-Netzwerke und Europagedanke in der Zwischenkriegszeit, in: *Europäische Geschichte Online (EGO)*, hg. vom Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2010-12-03. URL: <http://www.ieg-ego.eu/schulzm-2010-de> (15.12.2015).
- Schulz, Matthias, Der Briand-Plan und der Völkerbund als Verhandlungsarena für die europäische Einigung zwischen den Kriegen, in: *Europäische Geschichte Online (EGO)*, hg. vom Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2010-12-03. <http://www.ieg-ego.eu/schulzm-2010a-de> (15.12.2015).
- Shedd, Clarence Prouty, *History of the World's Alliance of Young Men's Christian Associations*, London 1955.
- Shenk, Wilbert R., Art. John Mott, in: *RGG*⁴ 5 (2002), Sp. 1553f.
- Simpfendorfer, Werner, *Ökumenische Spurensuche. Porträts*, Stuttgart 1989.
- Strümpfel, Annegreth, »Theologie der Hoffnung – Theologie der Revolution – Theologie der Befreiung«. Zur Politisierung der Theologie in den »langen sechziger Jahren« in globaler Perspektive, in: Fitzen, Klaus u.a. (Hg.), *Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre*, Göttingen 2011, S. 150–167.
- Suk Choi, Kyung, *Auf dem Weg zu einer ökumenischen Wirtschaftsethik. Die Bedeutung der wirtschaftsethischen Diskussionen von Stockholm bis Amsterdam*, Bochum 2009.
- Sykes, Christopher, *Troubled Loyalty. A Biography of Adam von Trott zu Solz*, London 1968.
- Thomas, Günther, Die politische Aufgabe der Kirche im Anschluss an das reformierte Modell der »Königsherrschaft Christi«. Beobachtungen politischer Ethik, in: Dingel, Irene/Tietz, Christiane (Hg.), *Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen*, Göttingen 2011, S. 299–328.
- Thompson, David M., Ecumenism, in: McLeod, Hugh (Hg.), *The Cambridge History of Christianity*, Bd. 9: *World Christianities 1914–2000*, Cambridge 2006, S. 50–70.
- Ustorf, Werner, *Robinson Crusoe Tries Again. Missionology and European Constructions of »Self« and »Other« in a Global World 1789–2010*, Göttingen 2010.
- van den Berg, Anne Jacobus, *De Nederlandse Christen-Studenten Vereniging 1896–1985*, 's Gravenhage 1991.
- van der Bent, Ans Joachim (Hg.), *Voices of Unity. Essays in Honor of Willem Visser 't Hooft on the Occasion of his 80th Birthday*, Geneva 1981.
- van der Bent, Ans Joachim, *Christian Response in a World of Crisis. A Brief History of the WCC's Commission of the Churches on International Affairs*, Geneva 1986.
- van der Bent, Ans Joachim, *Willem Adolph Visser 't Hooft (1900–1985). Fisherman of the Ecumenical Movement*, Geneva 2000.
- Visher, Lukas, Die ökumenische Bewegung und die Römisch-katholische Kirche, in: Fey, Harold (Hg.), *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968*, Göttingen 1974, S. 406–459.

- Vögel e, Wolfgang, »...wie jede andere Weltgegend auch«? Die europäische Einigung als Thema der evangelischen Kirchen: Verkündigungsraum oder sozialetisches Projekt?, in: Müller-Gr aff, Peter-Christian (Hg.), Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Europäischen Union, Baden-Baden 2003, S. 59–72.
- Voigt , Klaus, Die Genfer Föderalistentreffen im Frühjahr 1944, in: *Risorgimento. Rivista europea di storia italiana e contemporanea* 1 (1980), S. 59–72.
- Vollnh al s, Clemens (Hg.), Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch. Berichte ausländischer Beobachter aus dem Jahr 1945, Göttingen 1988.
- War d, Kevin, Art. William Paton, in: *RGG*⁴ 6 (2003), Sp. 1006f.
- War r en, Heather A., Theologians of the New World Order. Reinhold Niebuhr and the Christian Realists 1920–1948, New York u.a. 1997.
- Weber , Hans-Ruedi, Aus allen Kontinenten und Völkern. Ein Überblick über die Regionalentwicklung in der ökumenischen Bewegung, in: Fey, Harold (Hg.), Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968, Göttingen 1974, S. 92–130.
- Weinr ich, Michael, Johannes Calvin als Ökumeniker der Reformation und seine Rezeption in der ökumenischen Bewegung, in: Jäh n ichen, Traugott u.a. (Hg.), Calvin entdecken. Wirkungsgeschichte – Theologie – Sozialetik, Berlin 2010, S. 81–101.
- Weisse, Wolfram, Praktisches Christentum und Reich Gottes. Die ökumenische Bewegung Life and Work 1919–1937, Göttingen 1991.
- Wel ker , Michael, Karl Barth – vom Kämpfer gegen die »römische Häresie« zum Vordenker für die Ökumene, in: Möll er, Christian (Hg.), Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert, Göttingen 2005, S. 156–177.
- Wiel en ga, Friso, Die Niederlande. Politik und politische Kultur im 20. Jahrhundert, Münster 2008.
- Wischmeyer , Johannes, Kirchliche Zeitgeschichte im Kontext historischer Europaforschung, in: *Mitteilungen zur kirchlichen Zeitgeschichte* 5 (2011), S. 9–31.
- Wolter , Michael, »Ein neues ›Geschlecht‹«? Das frühe Christentum auf der Suche nach seiner Identität, in: Lang, Markus (Hg.), Ein neues Geschlecht? Entwicklung des frühchristlichen Selbstbewusstseins, Göttingen 2014, S. 282–300.
- Zeil str a, Jurjen, *European Unity in Ecumenical Thinking 1937–1948*, Zoetermeer 1995.
- Zeil str a, Jurjen, Europäische Einheit im ökumenischen Denken 1937–1948, in: Gar st ecki, Joachim (Hg.), Die Ökumene und der Widerstand gegen Diktaturen. Nationalsozialismus und Kommunismus als Herausforderung an die Kirchen, Stuttgart 2007, S. 101–126.
- Zimmer ling, Peter, Dietrich Bonhoeffer und George Bell – Ökumenische Freundschaft im Ernstfall, in: Möll er, Christian (Hg.), Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert, Göttingen 2005, S. 294–313.

Register

Kursiv gesetzte Seitenangaben verweisen auf Anmerkungen, recte gesetzte auf den laufenden Text.

Ortsregister

- Afrika 64, 115, 155
Amsterdam 19, 29, 53, 53, 59f., 62–64, 66, 67, 69, 100, 146, 176, 207, 207, 216
Asien 31, 64, 115, 155
Bayern 192
Beau Séjour 83–85, 91, 176, 178, 184
Berlin 20, 42, 72, 90, 155, 164, 180, 208
Bern 53, 58, 154
Bex 105, 107, 205, 205, 216, 217
Brüssel, Brussels 53, 53, 109
Cambridge 72, 103
Canterbury 26, 26, 34, 41, 95
Casablanca 56, 99, 101
Chichester 26
Dänemark 54, 110f.
Darmstadt 39, 159
Delaware (Ohio) 98f.
Den Haag 24
Deutschland, Germany 25, 36–39, 39, 40f., 44, 46f., 47, 51, 53, 55, 55f., 59, 72, 77–79, 83, 87, 89, 89, 90–95, 97, 98, 100, 101, 102, 102, 107, 110, 113, 116, 125, 132, 137–140, 139f., 142, 145, 160, 160, 189–194, 189–193, 196, 197, 198, 200f., 203, 209, 211f., 220, 225–227
Elsaß-Lothringen 192
England → Großbritannien
Europa, Europe 9–12, 14–16, 18, 18, 22, 28, 31, 36, 44, 46–48, 50f., 54f., 57f., 75, 77f., 80, 93–85, 87, 89–91, 89f., 93–101, 98, 101, 102–107, 102f., 105, 107, 110–117, 119f., 119, 123, 124, 125f., 126f., 128–134, 136–140, 141, 143, 143–165, 156, 161, 163, 167–173, 170, 172, 177–182, 179f., 182, 185, 187, 187–212, 190, 193, 199f., 205, 209, 215–221, 215, 217, 223–228
Edinburgh 22, 24, 34, 44, 44
Fanø 36, 38
Frankfurt 72
Frankreich, France 30, 34, 45, 45, 47f., 53f., 77, 83, 89, 101, 107, 132, 172, 190, 192, 193, 194, 204, 209
Freiburg 65, 100
Genf, Genève, Geneva 19, 24, 24, 30f., 38, 41, 42f., 48, 48f., 52–56, 53, 55, 58f., 66, 68, 71, 79, 83, 85, 87–92, 93, 94, 96f., 97, 100–103, 105, 113, 145, 153, 160, 177, 183, 183, 191, 198, 200, 211, 215
Glasgow 23

- Griechenland 157
- Großbritannien, Great Britain 18f.,
24, 45, 52, 56, 82, 86, 89, 92f., 94f.,
96, 97, 101, 104, 179, 180, 191, 192,
199, 201f., 201, 214, 225
- Haarlem 21
- Hamburg 157
- Hannover 39
- Harvard 72
- High Leigh 24
- Indien 61, 64, 156
- Istanbul 72
- Italien, Italy 47, 54, 101, 193, 194
- Jerusalem 32, 127f., 136
- Jugoslawien 54
- Konstanz 13, 22
- Kontinentaleuropa, Continental Europe 90, 180, 196, 199, 211, 215,
220
- Kuala Lumpur 151
- Lake Mohonk 22
- Lausanne 22, 156
- Leiden 22, 24, 27
- Liselund 110
- London 22, 29, 34, 35, 52, 52f., 55, 85,
85, 97, 199f., 199f., 202, 204, 205
- Manchester 34
- Malvern 95, 95
- Mitteleuropa 23, 144, 205
- Moskau 72
- Neu Delhi 63, 69, 72
- New York 28, 35, 84
- Niederlande, Netherlands 21, 23, 29,
45, 52, 52, 102, 110, 204
- Norwegen 47, 47, 54
- Nyborg 111, 111f., 155
- Osteuropa 70, 104, 112, 155, 201, 205,
210, 221
- Oxford 34, 36, 36, 43f., 44, 72, 78, 80,
81, 82f., 85, 116, 124, 135, 136, 147,
158, 166, 175f., 175, 178, 179, 183, 186,
188, 210
- Paris 50, 50, 108, 141, 141, 169, 204
- Pörschach 24, 164, 164
- Portugal 52
- Polen 54, 192, 201, 210
- Prag 112
- Princeton 175
- Rom 119, 120, 144, 157, 167
- Russland, Russia, Russie 64, 143,
155, 200–202, 201f., 205, 207, 208,
217, 221
- Schweiz 32, 48, 48f., 52–55, 57f., 83,
86, 93, 105
- Skandinavien 47
- Sowjetunion 70, 70, 97, 101, 111, 135,
143f., 155, 194, 200f., 206f.
- Spanien 52
- St. Gallen 155
- Stanford 72

- Stockholm 22, 25–27, 78, 80, 112,
198, 201
- Stuttgart 59, 59, *127, 172*
- Südfrankreich 49, 52, 53, 192
- Tokio 72
- Tschechoslowakei 54, 111, *192*
- Ungarn 67, 111
- Uppsala 25, 68f., 71, 81
- USA, United States of America, Ame-
rica 19, 27, 28, 31, 48, 50, 56, 59,
67, 93, 94–96, 96, 98, 101, 103, 104,
113, *119, 131, 145, 161, 163, 180, 184,*
186, 189, 197, 199, 206, *209, 210, 217,*
221, 225
- Utrecht 23, 34f., 49, *61, 82*
- Vereinigte Staaten von Amerika →
USA
- Versailles 113, *190f., 226*
- Washington D.C. 49, *101*
- Westeuropa, Western Europe 45, 52,
105, 105, 109, 111, 136, 190, 201, 206,
209, 209, 217, 227
- Yale 72
- York 34, *34, 95*
- Zürich 44

Personenregister

Es wurden alle Autor/innen aufgenommen, die im Haupttext erwähnt werden. Personen der Vergangenheit wurden auch bei Nennungen im Fußnotentext angeführt. Da W.A. Visser 't Hooft sehr häufig vorkommt, wurde auf seine Aufnahme ins Personenverzeichnis verzichtet.

- Albrecht, Paul 108
- Asbeck, Frederik Mari von 83, 102, 108, 209
- Asmussen, Hans 59, 100
- Attlee, Clement 215
- Barot, Madeleine 53
- Barth, Karl 20, 24, 29f., 29f., 32, 37f., 38, 40, 40, 42, 42, 44f., 44–46., 130, 141, 144f., 144f., 147, 147–149, 158, 163, 163, 174, 174, 217, 223
- Bea, Augustine 65, 72
- Bell, George 26, 34, 38, 39, 47, 63, 83, 85, 98, 124, 140, 198
- Berggrav, Einid 47
- Berkhof, Hendrikus 74
- Bertholet, Hanna 54
- Beveridge, William Henry 82, 215
- Bismarck, Otto von 139
- Blake, Eugene Carson 70, 70, 73, 75
- Blaser, Klauspeter 74, 175
- Boegner, Marc 34, 41, 47, 49, 61, 63, 83, 105f., 105f., 206, 209
- Bonhoeffer, Dietrich 41, 55, 55f., 94, 94–96, 96–98, 98, 100, 100, 116f., 117, 133, 177, 191–195, 194f., 197, 201, 205, 207, 211f., 212–214, 219f.
- Bourdieu, Pierre 12, 12
- Boyens, Armin 18, 70
- Brown, William Adams 34, 48, 161
- Burckhardt, Jacob 119f., 120, 123, 123
- Briand, Aristide 78, 101, 132, 190
- Brugmans, Hendrik 101, 173
- Brunner, Emil 81, 83
- Calvin, Johannes 124
- Camus, Albert 204
- Carr, Edward Hallett 184f., 185
- Chamberlain, Houston Stewart 135
- Chao, T.C. 61, 67
- Churchill, Winston 93f., 97
- Congar, Ives 65
- Corbett, Percy Ellwood 93, 199f., 215
- Coudenhove-Kalergi, Richard Nikolaus von 77, 101
- Courtin, René 101
- Cripps, Stafford 93, 97
- Curtis, Lionel George 82f.
- Daniélou, Jean 181
- Dawson, Christopher 86, 116
- Dibelius, Martin 81
- Dibelius, Otto 59, 100, 111
- Dietrich, Suzanne de 53
- Dietze, Constantin von 100, 212
- Dulles (Familiennamen) 104
- Dulles, Allen Welsh 53, 93
- Dulles, John Foster 62, 66, 81, 83, 85, 85f., 186, 186

- Dunant, Henri 158
- Dusen, Henry van 50, 59, 59, 85, 88, 88, 161, 161, 179, 189, 189
- Eden, Anthony 97
- Ehrenberg, Hans 85, 89, 140f., 140f., 161, 162
- Ehrenström, Niels 48, 49, 94, 191
- Eidem, Erling 61
- Eliot, Thomas Stearns 86
- Emmen, Egbert 110, 111
- Eucken, Walter 100, 212
- Fenn, Eric 149
- Ferrat, André 204
- Fichte, Johann Gottlieb 139
- Fisher, Geoffrey 61
- Franz von Assisi 157
- Freudenberg, Adolf 48
- Gablentz, Otto Heinrich von der 83
- Gerbrandy, Pieter 52, 52, 200, 200
- Gerstenmaier, Eugen 41, 90, 90, 93
- Gogarten, Friedrich 127
- Greschat, Martin 18, 110, 171
- Haeften, Hans-Bernd von 93
- Heckel, Theodor 40–42, 41f., 89f., 90
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 139
- Heinemann, Gustav 107
- Held, Heinrich 110
- Henriod, Henry Louis 34
- Herwig, Thomas 29, 37
- Hitler, Adolf 41, 44, 46–48, 52, 92, 98, 141f., 143, 225
- Holtrop, Pieter 61
- Hromádka, Josef 61, 62, 66, 104, 144
- Huber, Max 81, 83, 178, 178
- Huizinga, Johan 129
- Innozenz III. 157
- Jesus Christus 35, 37, 42, 42, 61, 61, 117, 147, 156–158, 167, 170, 175
- Johannes XXIII. 65
- Julius I. 123
- Karl der Große 119
- Karl Martell 120
- Kennedy, John Fitzgerald 72
- King, Martin Luther 72
- Klemperer, Klemens von 52, 92, 195
- Kloppenburg, Heinz 110, 112
- Koehlin, Adolph 47, 49
- Kohnstamm, Max 107
- Kraemer, Hendrik 102
- Krüger, Peter 14
- Kunze, Rolf-Ulrich 71
- Lampe, Adolf 212
- Lang, Cosmo Gordon 41
- Leibholz, Gerhard 85
- Leiper, Henry 35, 83, 90
- Lenin, Wladimir Iljitsch 134, 134
- Leustean, Lucian 18
- Lienemann, Wolfgang 166
- Lilje, Hans 39
- Lipgens, Walter 101
- Lord Lothian (Philip Kerr) 81f., 82

- Loth, Wilfried 206
 Luther, Martin 157, 159
- Machiavelli, Niccolò 124, 143
 Mackie, Robert 30
 Mannheim, Karl 86, 214, 214
 Marx, Karl 129
 Maury, Pierre 30, 30f., 38, 44, 44, 108, 172
 McCrea Cavert, Samuel 34, 58
 Medici, Lorenzo di 157
 Meiser, Hans 108
 Moltke, Helmuth James Graf von 101, 197, 201, 201, 215
 Monte, Hilda 54
 Morris, Clayton 150, 151, 174
 Mott, John 24f., 24, 33, 33f., 61, 63
 Mussolini, Benito 134, 134
- Nehru, Jawaharlal 130, 156
 Niebuhr, Reinhold 28, 28, 31, 31, 81, 85, 86, 147, 184, 185
 Niemöller, Martin 59
 Nietzsche, Friedrich 139
 Nightingale, Florence 157
 Nissiotis, Nikos 66
 Nkrumah, Kwame 156
 Nolde, Frederick 180, 180
 Nowak, Kurt 127
- Oldham, John 32–34, 32f., 35, 36, 61f., 62f., 80, 86, 86, 124, 124, 131, 135, 149f., 150, 175, 175f., 178f., 179, 223
 Otto, Rudolf 138
- Patijn, Connie 102, 107, 109
 Paton, William 34f., 34, 48, 5f., 83, 83–85, 85, 91, 94–98, 96f., 143, 191–193, 191, 193, 196, 199, 200, 202
 Patrick, Denzil 94, 191
 Papst Paul VI. 72
 Perels, Friedrich Justus 100
 Pestalozzi, Johann Heinrich 158
 Philip, André 107
 Papst Pius XII. 65, 95
 Pöpping, Dagmar 18, 116, 166, 196
- Raiser, Konrad 61, 159
 Ranke, Leopold von 117
 Rauschnig, Hermann 141f., 141
 Rembrandt van Rijn 74, 157
 Rey, Jean 107
 Rist, Charles 83
 Ritter, Gerhard 100, 212
 Roosevelt, Franklin Delano 97
 Rossi, Ernesto 54, 83
 Rothfels, Hans 93, 97
 Rougement, Denis de 105, 105f.
 Rosenstock-Huessy, Eugen 140, 140
 Rüter, Daniela 213
- Schmale, Wolfgang 14
 Schönfeld, Hans 41, 41, 48, 49, 83, 91, 93, 98, 196, 196, 198, 198, 201
 Schuman, Robert 209
 Siegmund-Schultze, Friedrich 48
 Söderblom, Nathan 25, 26
 Sorel, Georges 133f., 134
 Soutou, Jean-Marie 53
 Spengler, Oswald 129, 139, 149
 Spinelli, Altiero 54, 83

- Steltzer, Theodor 180
Stresemann, Gustav 132, 190
Stufkens, Nico 29, 29
Sukarno 156
- Teitgen, Pierre-Henri 101
Temple, William 34f., 34, 42, 42, 47,
56, 82f., 85, 94f., 94f., 124, 191, 192,
211, 212
Thadden, Reinhold von 39
Tillich, Paul 81, 86, 211
Toynbee, Arnold 83, 85, 86
Treitschke, Heinrich von 139
Trott zu Solz, Adam von 55, 55, 91,
92, 133, 197, 198, 211, 218f.
Truman, Harry 72
- Ustorf, Werner 150, 153
Visher, Lukas 66
Visser' t Hooft (geb. Boddaert), Hen-
riette 24
Voegelin, Eric 134, 134
Weymarn, Alexander de 48
Wichern, Johann Hinrich 158
Wilberforce, William 157
Wilhelmina I. 156
Willebrands, Johannes 65f., 65
Wilm, Ernst 110
Wolf, Erik 100
Zeilstra, Jurjen 19, 93, 196
Zimmern, Alfred 81, 83, 85