

DIE RÜCKWIRKUNG AMERIKANISCHER KIRCHEN- GESCHICHTLICHER WANDLUNGEN AUF DAS EVANGELISCHE DEUTSCHLAND IM 19. UND 20. JAHRHUNDERT

VON ERICH BEYREUTHER

I.

Unser Thema gebietet eine ökumenische und universalgeschichtliche Betrachtungsweise wie Untersuchungsmethode. Darauf sind wir in unserer kirchengeschichtlichen Arbeit noch nicht eingespielt. Daß sie weithin einfach fehlt, hat Ernst Benz in einer Monographie vor drei Jahren eindrucksvoll nachgewiesen¹⁾. Ein großartiger Entwurf, der in diese Richtung zielt, liegt in der siebenbändigen Arbeit von Kenneth Scott Latourette „A History of the Expansion of Christianity“ vor²⁾. Daß wir auf diesem vernachlässigten Forschungsgebiet ernsthaft aufholen wollen, zeigt auch die Anlage eines neuen Handbuches der Kirchengeschichte, dessen Einzellieferungen jetzt herauskommen³⁾.

Jedoch muß trotz dieser Ansätze mit Nachdruck festgestellt und festgehalten werden, daß wir weithin noch zu sehr an die traditionelle Betrachtungsweise der Kirchengeschichte gebunden sind. Ihr Mittelpunkt ist die eigene nationale Kirchengeschichte, bei der die kirchliche Entwicklung in den anderen europäischen und außereuropäischen Ländern mehr als ein Anhang angesehen wird. Man meint dann, daß, um ein Beispiel anzuführen, die deutsche Kirchengeschichte notfalls ohne die gesamtkontinentale getrieben werden kann. Nur die unmittelbar sich aufdrängenden Zusammenhänge habe man zu beachten.

Wenn man jedoch so ausschließlich deutsche Kirchengeschichte treibt, steht man in der Gefahr, die für die deutsche Kirchengeschichtsschreibung typische Epochen-gliederung: Reformation — Orthodoxie — Pietismus — Aufklärung — Erweckungs-bewegung — Liberalismus — Neukonfessionalismus gleichfalls auf die außerdeutsche zu übertragen. Dabei zeigt die nordamerikanische Kirchengeschichte eine so andersartige Entwicklung, daß man mit den Maßstäben deutscher Kirchengeschichte zuschanden werden muß. Die Freikirchen Englands haben im Kolonisationszeit-alter in Amerika eine Variationsbreite kirchlichen Lebens und kirchlicher Typen hervorgerufen, daß man fast versucht ist, der Ansicht von Ernst Benz voll zuzu-stimmen, der diese Periode als eine „Rekapitulation der alten Kirchengeschichte“ verstehen möchte⁴⁾. Jedenfalls für das nordamerikanische religiöse Experimentier-land Pennsylvanien drängen sich im 17. Jahrhundert Parallelen zur alten Kirche auf, die überraschen und den Abstand zur europäischen bzw. deutschen Kirchen-geschichte des gleichen Zeitraumes eindeutig aufzeigen.

Gewiß fehlen, wie auch Ernst Benz zugesteht, viele charakteristische Einzelzüge der urchristlichen Kirchengeschichte, aber es finden sich in den Urwäldern Pennsylvaniens die protestantischen Einsiedler in einer vielgestaltigen und bizarren Eremiten- und Klosterbewegung zusammen. In der amerikanischen Wildnis weiß man sich hier als das neue Gottesvolk, das vor dem Tier aus dem Abgrund in die Wüste geflohen ist. Die europäischen Konfessionskirchen werden als antichristliches Weltkirchentum gesehen, als der Drache geschaut, vor dem das Weib sich schauernd abwendet. Europa mit seinem Christentum ist das alte Babel. Nicht ein unchristlicher heidnischer Staat ist ihr Verfolger wie in der alten Kirche. Das antichristliche Weltkirchentum des alten Europas ist ein für sie unheimlicherer und gefährlicherer Gegner.

Ein gesteigertes Sendungsbewußtsein bricht in den Neuenglandstaaten auf. Wenn Christus einmal wiederkommt, dann hier im neuen Kontinent, wo ein auserwähltes Volk Gottes sich sammelt und eine neue Periode der Heilsgeschichte anhebt. Auch der „amerikanische Pascal“ Jonathan Edwards (1703–1758), der große Erweckungsprediger, der keinesfalls zu den abstrusen pietistischen Sektenleuten in Pennsylvanien gehört, entwickelt aus puritanischen Ansätzen einen missionarisch-eschatologischen Aktivismus im Zeichen des nahenden Millenniums⁵⁾. Für Edwards ist Amerika dabei der Kontinent, in dem dieses letzte Ereignis endzeitlicher Geistesausgießung hereinbricht. Denn am Ende einer Periode weltweiter Mission, die von Amerika ausgeht und zu Beginn des Millenniums, umgreift das puritanische Neuengland die ganze Erde. Hundert Jahre später entwickelt Joseph Smith in einer Kette visionärer Erlebnisse, bei denen sich „über ihm der Himmel öffnete“, die Lehre von den „Heiligen der letzten Tage“. In der Mormonenlehre ist es ein Hauptpfeiler, daß Jesus nach seinem Wirken in Palästina auch in Amerika aufgetreten sei und so kurz nach seiner Auferstehung sein Volk im Westen noch einmal besuchte. Auch im Endgeschehen, wenn Christus wiederkehrt, wird Amerika den Mittelpunkt der letzten Ereignisse bilden. Hier wird eine amerikanische Gegenmission proklamiert, um die Völker Europas aus der Knechtschaft ihrer Kirchen und Staaten zu befreien⁶⁾.

Hier werden auf einmal Gemeinsamkeiten auf amerikanischem Boden sichtbar, die überraschend wirken müssen. Daß sich in diesem religiösen Sendungsbewußtsein auch ein Nachhall enttäuschender Erfahrungen der aus Europa Ausgewanderten niederschlägt, ist offensichtlich. Jedenfalls ist ein weiter Spannungsbogen sichtbar geworden, der noch gründlich zu erhellen ist. Wir haben dabei noch nicht auf die radikalen Heiligkeitsgemeinden z. T. auf kommunistischer Basis hingewiesen, die sich in der Quäkerkolonie Pennsylvanien zusammengefunden haben, deren Naherwartung glühend ist.

Diese Hinweise mögen genügen, um deutlich zu machen, wie hier unsere gewohnten kirchengeschichtlichen europäischen Erfahrungen bzw. unsere Epochen-

einteilungen nicht zureichen, um diese Phänomene richtig zu erfassen. In vielen frömmigkeitgeschichtlichen Zügen scheint dieses protestantische Nordamerika im 17. und 18. Jahrhundert wirklich frühchristliche Erscheinungen und auch Irrwege zu rekapitulieren.

II.

Noch eine zweite Frage ist zu erörtern. Das Thema: Rückwirkung amerikanischer kirchengeschichtlicher Wandlungen auf das evangelische Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert erscheint fremdartig. In unserer Vorstellungswelt ist viel deutlicher das andere Bild lebendig: Einwirkung Europas, auch deutscher Kirchengeschichte auf die amerikanische. Ist nicht Amerika als jungfräulicher Kolonisationsboden zuerst einfach der nehmende und empfangende Kontinent gewesen? Nordamerika ist doch bevölkert worden durch Einwandererströme aus Europa. Vor allem im 19. Jahrhundert ist das sprunghafte Ansteigen der Bevölkerungszahl von 5,3 Millionen im Jahre 1800 auf 75,8 Millionen im Jahre 1900 eindeutig mit so zu erklären. Mit den Einwanderern wurden doch sämtliche europäischen Konfessionskirchen auf den neuen Boden verpflanzt. Die Emigranten bildeten Tochtergemeinden bzw. Tochterkirchen. Das gilt für die anglikanische Kirche, für die presbyterianische Kirche, für die Kongregationalisten, für den Methodismus und Baptismus, für die lutherische und reformierte Kirche. Alle europäischen Kirchen usw., ihre Spielarten bzw. Abarten, z. B. Quäker, Mennoniten, Wiedertäufer, Schwenckfeldianer, finden sich auf amerikanischem Boden wieder.

In Pennsylvanien, wo im Gegensatz zu den eigentlichen Neuenglandstaaten sich keine Staatskirche dominierend entfaltete, haben der Schweizer Schlatter und der Deutsche Mühlenberg einen deutsch-reformierten bzw. einen deutsch-lutherischen Kirchenverband unter unsäglichen Mühen bilden können. Die starke deutsche Einwanderung vor allem im 18. Jahrhundert konzentrierte sich auf diesen Quäkerstaat. Der Massenexodus von Pfälzern und Schwaben im Jahre 1709 war Anlaß zur Bildung konfessionsbestimmter deutscher Kirchengemeinden. Im Blick auf die deutschen Lutheraner geschah hier eine Umformung des Luthertums durch den Pietismus. Denn nur auf diese Weise konnte es sich auf dem kolonialen Boden behaupten, wo keine hilfreiche staatliche Hand, kein staatlicher Schutz, keine obrigkeitliche Protektion ermunternd wirkten. Nur durch die persönliche, ganz konkrete und gezielte Mitarbeit der Laien, durch ihre persönliche Bereitschaft zu bekennen und zu opfern, konnten Gemeinden gesammelt und erhalten werden. Jede einzelne Gemeinde empfing dadurch eine Aktionsfreiheit, ruhte in einem Maße in sich selbst, daß ein gewisser Kongregationalismus für sie typisch und unaufgebbar wurde. Man wird hier die bedeutende innere Hilfeleistung des halleischen Pietismus, vor allem durch August Hermann Francke, nicht vergessen dürfen⁷). Was jedoch entstand, war eben keine lutherisch-orthodoxe Kirche, einge-

spannt in einen staatskirchlichen Kirchenkörper, wo der ordinierte Herr Pfarrer als Träger und Verkündiger der reinen Lehre eine exklusive Stellung in der Parochie besaß. Die Pastorenkirche, wie sie sich im 17. Jahrhundert in Deutschland herausgestaltet hatte, in der der kleine Laie in die Passivität gedrängt worden war, konnte hier nicht aufkommen.

Inmitten einer erschreckenden religiösen Gleichgültigkeit, der ein hoher Prozentsatz der deutschen Einwanderer verfiel, blieb diese deutsch-lutherische Kirche in Pennsylvanien nur lebensfähig als Gemeindeglieder aktiver und mitverantwortlicher Gemeindeglieder. Keine Kirchväter im 17. und im 18. Jahrhundert in deutschen lutherischen Kirchengemeinden konnten solche stolzen und verantwortungsbewußten Briefe schreiben, wie sie pennsylvanische lutherische Kirchenvorsteher Mitte des 18. Jahrhunderts z. B. an den Grafen von Zinzendorf in Herrnhut richteten, der sie meinte von Europa aus noch lenken zu sollen⁸⁾. Sie wußten, was sie ihren Gemeinden schuldig waren, deren äußere und innere Gesundheit weithin von ihnen abhing. Nur so konnten sie bei der Trennung von Kirche und Staat lebensfähig bleiben.

Ob sich hier schon eine Rückwirkung auf das evangelische Deutschland vorbereitete? Es wurde greifbar, daß es noch andere Existenzformen für eine Kirche gibt, daß das Luthertum nicht nur als Staats- und Obrigkeitskirche ihren Auftrag erfüllen kann.

Noch wichtiger ist wohl eine andere Beobachtung, auf die Ernst Benz besonders hingewiesen hat⁹⁾. Diese deutsch-lutherische und die deutsch-reformierte Kirche in Pennsylvanien verpflanzten nach Nordamerika volkskirchliche Gesinnung. Hier war das Gefühl christlicher Verantwortlichkeit bei staatlichen und gemeinsamen, alle Volkskreise umfassenden Aufgaben lebendig. Als der amerikanische Unabhängigkeitskrieg, der Abfall Neuenglands vom Mutterland, begann, stellten sich die lutherischen und reformierten Gemeinden entschlossen auf die Seite der Rebellen. Viele lutherische und reformierte Geistliche meldeten sich als Feldgeistliche zur Truppe. Zahllos waren die Freiwilligen, die sich der kämpfenden Truppe einreihen. Darunter fehlten nicht lutherische und reformierte Pastoren.

Die Quäker wie die anderen radikalen Gruppen, auch die Herrnhuter, lehnten eine aktive Beteiligung an der Rebellion ab. Die Herrnhuter erklärten sich jedoch bereit, die Verwundeten aufzunehmen und zu pflegen. Daß die radikalen Heiligsgruppen damit zwischen die Fronten und oft an den Rand der Vernichtung gerieten, war eine zwangsläufige Folge in den erbitterten Kämpfen. Doch haben die volkskirchlich eingestellten Deutsch-Lutheraner und Deutsch-Reformierten zweifelsohne mitgeholfen, daß die ursprünglich radikalen und weltverneinenden deutschen Sektengruppen in eine positive Stellung zu Staat und Kultur hineinwachsen. Man wird hier scharf zwischen den aus deutschen Einwanderern zusam-

mengesetzten radikalen Sektengemeinschaften in Pennsylvanien und den anderen angelsächsischen Gruppenbildungen zu unterscheiden haben, die selbstverständlich von dem typisch kalvinistisch-puritanischen sozialemischen Öffentlichkeitswillen aus, für die Ehre Gottes und die Geltung der göttlichen Gesetze im Volksleben einzutreten, die Brücke zu einer positiven Haltung zu Staat und Kultur wiederfanden.

Neben dieser positiven Einwirkung deutscher lutherischer und reformierter Einwandererkirchen, die ein gesundes Erbe ihrer alten Heimat im volksgemeinschaftlichen Sinn auf deutsche radikale Gruppen übertrugen, darf auch die negative Beeinflussung amerikanischen kirchlichen Lebens durch deutsche protestantische Einwanderer nicht übersehen werden. Wer aus Deutschland nach Nordamerika im 18., noch mehr im 19. Jahrhundert auswanderte, tat es aus sozialen und politischen Gründen. Von den fünf Millionen Deutschen, die im 19. Jahrhundert nach Nordamerika gingen, waren Hunderttausende politisch Verprellte, die im Groll ihre alte Heimat verließen. Nachdem die Revolution von 1848 in Deutschland in einer „finsternen Reaktion und Verfemung der freiheitlichen Bestrebungen“ vor allem in Preußen und Norddeutschland endete, wanderten über eine Million „Demokraten“ und „Achtundvierziger“ enttäuscht aus Deutschland nach Nordamerika aus. Der nächste große Schub folgte, als im Jahre 1873 die großen Arbeiterentlassungen und Lohnkürzungen in Deutschland einsetzten, so vorübergehend diese Erscheinungen auch waren. Im Jahre 1881 trieb das Sozialistengesetz Bismarcks wieder über 200 000 Deutsche nach Nordamerika^{9a}).

Die garantierte Wanderungsfreiheit ließ diese Reaktion offen. Die deutschen Staaten, auch die deutschen Kirchen, verhielten sich weithin gleichgültig. Man fühlte sich in den deutschen evangelischen Staatskirchen durch die Auswanderungszahlen und was sich dahinter an Enttäuschungen auch am kirchlichen Christentum verbarg, nicht sonderlich beunruhigt. Die Struktur der evangelischen Gemeinden erleichterte diese Haltung, da sie rein traditionell, konservativ und patriarchalisch gestimmt war. Diese große Auswanderungsbewegung wurde praktisch in den Kirchengemeinden kaum zur Kenntnis genommen. Was aus den Parochialgrenzen ausschied, geriet aus dem Blickfeld. Sang- und klanglos verschwanden die auswandernden Glieder.

Diese Auswanderung deutscher evangelischer Menschen geschah somit wesentlich unter negativen Vorzeichen. Der überwältigende Teil unter ihnen war nie zur aktiven kirchlichen Verantwortlichkeit in den Staatskirchen erzogen worden. Zum wesentlichen Prozentsatz schieden diese Emigranten im Groll gegenüber den Staatskirchen Europas. In Amerika aber tauchten sie in eine fremde Welt ein, wo sie keinen geschlossenen Parochialgemeinden begegneten. Ohne Staatskirche, ohne Gotteshaus, Pfarrhaus und Pfarrer, wie sie es in Deutschland gewohnt waren, nie erzogen zur spontanen kirchlichen Aktivität und zu wirklichen Opfern und Unbe-

quemlichkeiten um des Glaubens willen, verfielen sie fast überall der Glaubenslosigkeit. Sie gingen fast durchweg den Kirchen verloren, wo sie nicht von freikirchlichen oder Sektenkreisen erfaßt und eingegliedert wurden.

Man muß dabei wissen, daß bereits im 18. Jahrhundert die deutschen Einwanderer in Pennsylvanien weithin in praktische Religionslosigkeit verfallen waren. Dieser Vorgang wiederholte sich im 19. Jahrhundert in noch schärferem Maße. Rechnete man um 1800 bei der erfolgten Trennung von Staat und Kirche in den Neuenglandstaaten nur mit 10 0/0, in manchen Provinzen mit 6 0/0 Kirchenmitgliedern unter der Bevölkerung, so verstärkten die deutschen Einwanderer kein gutes Erbe. Es hat über 150 Jahre gedauert, bis dieser Prozentsatz von 6 bzw. 10 0/0 auf über 60 0/0 gesteigert werden konnte. Daß auch im 20. Jahrhundert, bei einer anderen Struktur der deutschen Volkskirchen als im 19. Jahrhundert, unter den deutschen Auswanderern kaum mehr als 10 0/0 sich im Einwanderungsland einer Kirchengemeinde anschließen, zeigt erschreckend, wie sich volkikirchlicher Quietismus durch jahrhundertelange Angewöhnung unter deutschen Menschen fortsetzt. Denn alle Eingewöhnung im fremden Land, der Existenzkampf, die anderen ungewohnten Verhältnisse erklärten den hohen Prozentsatz der in Gleichgültigkeit versinkenden Deutschen (auch in der Gegenwart) nicht. Schon Johann Hinrich Wichern entsetzte sich im 19. Jahrhundert über den „heillosesten, frivolsten, radikalsten deutschen Unglauben“ in Nordamerika. Die kirchlich-religiöse Unansprechbarkeit eines großen Teiles der aus politischen und sozialen Gründen auswandernden Millionenheere deutscher Menschen war offensichtlich. Der Groll gegenüber dem deutschen Staats- und Fürstenwesen, der Hunderttausende neben der nackten Not aus Deutschland trieb, zog eben auch die Staatskirche und ihre Pastoren in ihre Abneigung hinein.

Im 19. Jahrhundert wanderten auch deutsche Menschen nach Nordamerika aus, die dieses Zufluchtsland als konservative Konfessionalisten, als entschiedene Lutheraner suchten. Sie kamen aus Schlesien, aus Pommern, Sachsen und Thüringen, vom Unionszwang in Preußen erregt und zur Opposition getrieben. Schon unter der Wirksamkeit des persönlich zwielichtigen tschechischen Exulantenpredigers Martin Stephan (1777–1846), der in Dresden die Erweckten der Stadt sammelte, kam es 1838 zur Auswanderung seiner Anhänger nach Nordamerika, wo sie unter der Führung von C. F. W. Walther die Missourisynode gründeten. Während die Auswanderer ihren Schritt als einen lutherischen Bekenntnisakt betrachteten, verwarfen ihn zurückgebliebene lutherische Konfessionelle in Sachsen als „Kreuzesflucht“. Zur gleichen Zeit wurde in Schlesien und von Berlin aus eine lebhaft propagandistische Bewegung für eine Auswanderung von Altlutheranern nach Nordamerika begonnen. Die Sendboten der Altlutheraner gingen als Werber heimlich durch die Dörfer auch Pommerns, und Ungezählte brachen auf¹⁰⁾. In den deutschen evangelischen Kirchen sah man in den Auswanderern weithin „halsstarrige Konfessio-

nalisten“, deren Luthertum man mißtrauisch und ablehnend betrachtete. Andererseits mied man unter den Lutheranern, die in ihr Zufluchtland Amerika ausgewandert waren, die Berührung mit den alten kontinentalen Volkskirchen.

Dazu kam, daß diese lutherischen Gemeinden, die im 19. Jahrhundert in Nordamerika entstanden, entscheidende Züge des amerikanischen Freikirchentums annahmen, um überhaupt entstehen und bestehen zu können.

Nur auf dem Boden einer breiten Laienaktivität, bei einer völlig neuartigen Position des Laien innerhalb der Kirchengemeinde, konnte man existieren. Damit ergab sich ein völlig anders strukturiertes Verhältnis zwischen Gemeinde und Pfarrer. Die freie Pfarrerwahl bedingte die Möglichkeit einer Absetzbarkeit mit all den auch nachteiligen Folgen für die innere Unabhängigkeit des Amtsträgers. Die Verleihung einer Pfarrstelle auf Lebenszeit wie in Deutschland wurde nirgends in den treu lutherischen Gemeinden als unabdingbar angesehen. Jede lutherische Einzelgemeinde war bei den weiträumigen Verhältnissen Nordamerikas so auf sich selbst gestellt, daß ein gewisser Kongregationalismus ihr wesensgemäß wurde. Der Anschluß an eine Synode, die sich zu Kirchenkörpern entwickelte, hat diese kongregationalistische Grundstruktur lutherischer Kirchen in Amerika nicht ändern können noch wollen. Auch das ist in den Heimatkirchen nicht recht zur Kenntnis genommen worden.

Bedenklich war dagegen die volksdeutsche Isolation in der neuen Heimat. Konfessionelle Gesichtspunkte vermischten sich schnell auch mit volkstumsmäßigen, nationalen und heimatlichen. Die Kirchengemeinde war ein Stück Heimat nach Sprache, Art und Sitte, eine innere Stütze auch bei allem Heimweh. Das 19. Jahrhundert hat eine seiner stärksten Triebkräfte in einem ausgeprägten Nationalismus gehabt, mit dem es aus einem Weltbürgertum des 18. Jahrhunderts in das Ideal des Nationalstaates überwechselte. Selbst Wilhelm Löhe, der sich der lutherischen Auswanderer nach Amerika annahm und ihnen bis zum Jahre 1850 bereits 62 lutherische Pastoren nachsandte, hat seine deutschen Brüder eindringlich ermahnt: „Ihr seid Deutsche, eine schöne Sprache habt ihr über den Ozean gerettet. . . Vertauscht eure Sprache nicht mit der des Engländers. Ihr macht nur einen schlechten Tausch. . . Eure Sprache ist neben der Kirche euer größtes Kleinod. . . Gebt nicht eure Erstgeburt für ein Linsengericht, eure ganze heimatliche Literatur, eure wunderschöne deutsche Bibel. . .“¹¹). So stark wirkten die allgemeinen nationalen Impulse, die die ganze Zeit charakterisierten. Die Gefahr, daß die Kirche der Ausgewanderten ganz dem Deutschtum verlorengeliege, war mit ein Grund, ihnen kirchlich von der alten Heimat aus zu helfen. In der Predigt Löhes, und das muß auch gesagt werden, fehlte freilich diese nationale Tönung.

Doch ergab sich daraus jene beklagenswerte volksdeutsche Isolation, so daß die deutschen konfessionellen Lutheraner in Amerika weithin keine missionarische

Funktion inmitten eines religiösen Niemandslandes erfüllen konnten. Es blieb dabei, daß weithin die beiden großen Freikirchen Nordamerikas, die methodistische und die baptistische, die aus dem Deutschtum stammenden und amerikanisierten Evangelischen nach und nach aufgesogen haben. Wenn schon bei der gewaltigen Ost-West-Wanderung, die Anfang des 19. Jahrhunderts die Besiedlung Nordamerikas von der Ostküste nach der Westküste vorwärtstriebe, beide Freiwilligkeitskirchen allein den „frontiers“ dank ihrer beweglichen Laienpredigerorganisation nachfolgen konnten und damit die alten Filialkirchen europäischer Herkunft weit hinter sich ließen, so vollzog sich dieser Aufsaugungsprozeß angesichts der steten Einwandererströme auch nach dem Stillstand dieser großen Ost-West-Bewegung.

Unerwähnt darf auch nicht bleiben die Emigration der radikalen Täuferkreise, der Spiritualisten, Inspirierten, Schwenckfeldianer, der Dunkers und wie alle diese Gruppen sich nannten, die Deutschland verließen, um in das Land der Freiheit überzuwechseln. Denn wie Österreich nie mit dem Geheimprotestantismus fertig geworden ist und ihn im Zeichen der Gegenreformation doch nicht ausrotten konnte, so haben auch in Deutschland die großen Kirchen niemals die Nebenströmungen, die Nebenkirchen, den „linken Flügel der Reformation“ vernichten können. Sie fanden immer wieder ihre Schlupfwinkel in Deutschland, um 1700 vor allem im hessischen und rheinischen Gebiet. Doch das Klima, das sie umgab, Mißtrauen und Unduldsamkeit, trieb diese Gruppen schließlich auch aus den Grafschaften Berleburg, Wittgenstein und Ysenburg-Büdingen, die ihnen Freistatt boten. Sie wanderten nach Pennsylvanien aus, bevölkerten Germantown, Falknerschwamm, auch Philadelphia. Es war eine bunte Schar, die sich aus Mennoniten, Dunkers, Boehmisten, Gichtelianern, Brüdern vom gemeinsamen Leben u. a. zusammensetzte, bei der persönliche Erfahrungen und „Geistbegabung“ oft krause Dinge hervorbrachten.

War es wirklich eine Entlastung für das evangelische Deutschland, daß diese Männer und Frauen, die auf oft seltsame Weise das allgemeine Priestertum aller Gläubigen praktizierten, abzogen? Man könnte auch von einem Blutverlust sprechen, der durchaus nicht gut tat. Ernst Benz spricht sogar von einem geistlichen Aderlaß für die konservativen Landeskirchen des 17. und frühen 18. Jahrhunderts. Man trieb hier systematisch die auf Intensivierung und Aktivierung des Gemeindelebens drängenden Kräfte aus und tauschte dafür eine spürbare geistige und geistliche Verarmung ein. Es hätte nie zu einer solchen Monopolisierung des ganzen Gemeindelebens auf den sonntäglichen Gottesdienst, auf ein liturgisch geregeltes bürgerliches Konventionschristentum, auf ein so reduziertes und dezimiertes Gemeindeleben, auf eine solche Monopolisierung der Theologen, auf eine so langweilige Monotonie kommen können, wenn man die echten Fragen dieser „Schwärmer“ ernster genommen hätte.

Man wird durchaus nicht verkennen dürfen, was die Orthodoxie Großes geleistet hat. Sie hat in jener Schicksalsverbundenheit zwischen Pfarrer und Gemeinde — zwischen Hirt und Herde nach dem orthodoxen Selbstverständnis —, vor allem im Dreißigjährigen Krieg, in jener großartigen inneren und äußeren Erziehungsarbeit am evangelischen Volk Bleibendes geschaffen. Die noch bei vielen Evangelischen wurzelhaft vorhandene kirchliche Überzeugungstreue, dieses im Tiefsten verankerte Zugehörigkeits- und Heimatgefühl, ist in jenem Jahrhundert mit fortwirkendem Segen eingepflanzt worden. Was kirchliche Treue heißt, ist in jenem Jahrhundert, ergreifend und überzeugend, vorgelebt worden.

Die Orthodoxie mußte den Täufern und Schwärmern aus theologischen Gründen widersprechen. Unaufgebbares war ihnen gegenüber zu verteidigen. Theologisch waren die schwärmerischen Kreise, vor allem in der Frage von Gesetz und Evangelium, einfach im Unrecht. Ihre Schriftauffassung war weithin willkürlich. Das hindert aber nicht, folgendes auszusprechen. Das Erlahmen der Laienaktivität in der Kirche der Reformation, die entgegen ihrem ursprünglichen Ansatz zur Pastoren- und Theologenkirche wurde, war eine bedenkliche Erscheinung, die sich ungunstig ausgewirkt hat. Der bis in die Gegenwart wirkende lutherische „Antischwärmerkomplex“ ist für viele Erstarrungserscheinungen im Bilde der Kirche des 19. Jahrhunderts mit verantwortlich. Die reaktionär-konservative und zugleich sozial rückständige Haltung vieler offizieller kirchlicher Kreise im vergangenen Jahrhundert besitzt hier mit ihre Wurzeln. Die ehrwürdige sozialpolitische Blindheit des Protestantismus in der Zeit der beginnenden Industrialisierung und angesichts der Rufe der Proletarier nach sozialer Gerechtigkeit liegt auf dieser Ebene¹²⁾.

Wenn in den deutschen Reichsstädten evangelische und katholische Kirchengemeinden seit der Reformationszeit zusammenleben konnten, warum blieb dann kein Raum für Freiwilligkeitsgemeinden? Man besaß doch genügend Handhaben, um sie zur Ordnung zu rufen!

Gewiß muß man bei diesen Vertretern des „linken Flügels der Reformation“ ihre oft tolle Schwärmerie, ihren Radikalismus, ihr arrogantes Weltverbesserertum, ihren faustdicken Pharisäismus, ihre sonderbare Heiligkeit in Rechnung ziehen, die es den Reformationskirchen nicht erleichtert hat, sie ernst zu nehmen und ihre eigentlichen Triebkräfte zu erkennen. Im Grunde riefen sie nach Mitverantwortung. Was hier mundtot gemacht worden ist, war oft auch echte Kritik, echte Unruhe. Man schied sich damit von Kräften, die nicht die schlechtesten waren. Was hier zerschlagen wurde, macht bereits die Geschichte der ältesten Täufergemeinde in Zürich im Jahre 1525 deutlich¹³⁾. Neben berechtigter Abwehr war viel Ungeistliches in der staatskirchlichen Reaktion wahrnehmbar.

Fassen wir das zusammen, was wir an unmittelbaren und mittelbaren Einwirkungen evangelischer Frömmigkeit auf Nordamerika im 17. bis 19. Jahrhundert

skizzierten, was hier deutsches Kirchtum auf amerikanischem Kolonisationsboden bewirkte. Die Auswanderung der politisch Verprellten hat die Zahl der Nichtkirchlichen in Amerika ungunstig vermehrt. Es war eine taube Frucht aus der staatskirchlichen Atmosphäre Deutschlands. Man gab diese „Unruhestifter“ in den Orts- und Kirchengemeinden gern frei. Und doch handelte es sich um eine verlorene Schlacht um die Millionen deutscher Auswanderer. Sie mußte in den Heimatkirchen ein Unbehagen, ein schlechtes Gewissen auslösen. In Gestalt einer Auswanderermission ging die Innere Mission diesen Emigranten nach. Doch war dieses Bemühen mit wenig Kräften, hinter denen nur kleine Freundeskreise betend und opfernd standen, „nicht mehr als ein Tropfen auf den heißen Stein“¹⁴). Daran änderte auch nichts die freundliche und besorgte Haltung, die die 1852 gegründete Eisenacher Deutsche Evangelische Kirchenkonferenz der Auswandererfürsorge zuteil werden ließ. Was sie tun konnte, war mehr als bescheiden.

Die Abwanderung der Altlutheraner nach Nordamerika mit ihrem elementaren Mißtrauen gegen jede Kirchenunion und gegen die lutherischen Landeskirchen in Deutschland schuf einen gegenseitigen Abstand, der erst nach dem ersten Weltkrieg allmählich abgebaut wurde. Man nahm sich eigentlich erst nach 1925 richtig zur Kenntnis.

Die volkswirtschaftliche Isolation in den deutsch-amerikanischen Kirchen des 19. und 20. Jahrhunderts führte nicht allein zur Vernachlässigung missionarischer Funktionen in der neuen Heimat. Die sehr problematische Verbindung von Nationalbewußtsein und kirchlichem Konservatismus in Deutschland wurde von der amerikanischen Perspektive aus nicht beunruhigt, da man dort selbst von deutschen nationalen Stimmungen zu stark bestimmt war. Deutscher Nationalismus erfuhr so nicht die heilsame Korrektur, deren er bedurft hätte.

III.

Was hier schon als eine Verflechtung deutscher und amerikanischer Kirchengeschichte aufgewiesen werden konnte, bewegt sich noch im Vorfeld. Denn im 19. Jahrhundert setzt erst ein bewußter Rückstoß amerikanischen Christentums nach Europa und damit auch nach Deutschland ein. Amerikanische Frömmigkeitsausprägungen dringen im evangelischen Deutschland ein. Am sichtbarsten ist der Rückstoß der radikalen Schwärmer im Eindringen amerikanischen Sektentums wirksam geworden. Daneben zeigen sich die Anfänge amerikanischer Freikirchen auf deutschem Boden. Dieser Prozeß ist, auf Westdeutschland gesehen, noch nicht zu Ende gekommen. Nach den vorliegenden Ergebnissen der Volkszählung 1961 für die Religionszugehörigkeit der Bevölkerung der Bundesrepublik ergibt sich eine auffällige Zunahme der christlich orientierten Sekten wie beispielsweise der Zeugen Jehovas, der Mormonen oder Adventisten. Wenn 1950 die Angehörigen dieser

Gruppen mit denen der evangelischen Freikirchen ausgezählt wurden und zusammen ründ 490 000 Mitglieder ergaben, werden 1961 neben den 350 000 Angehörigen von Freikirchen allein 476 000 Sektenmitglieder in der Bundesrepublik und West-Berlin festgestellt. Der prozentuale Anteil der Freikirchen und Sekten unter der Gesamtbevölkerung stieg damit von 1,0 auf 1,5 Prozent. Alarmierend ist das plötzlich viel schnellere Wachstum des amerikanischen Sektentums in Westdeutschland gegenüber dem bedeutend langsameren Ansteigen der Mitgliederzahlen bei den Freikirchen.

Beachten wir gleichzeitig die Dynamik, die in der Weltchristenheit und den konfessionellen Weltbünden, im Weltbund der Baptisten, im Lutherischen und Reformierten Weltbund vom amerikanischen Kirchentum und vom amerikanischen Konfessionalismus ausgeht, so geschieht auch hier ein markanter Rückstoß amerikanischer kirchengeschichtlicher Wandlung auf die alten Kirchen des Kontinents.

Nicht zuletzt macht sich immer stärker ein Eindringen amerikanischer kirchlicher Gesamtproblematik in Deutschland bemerkbar. Mit der schnellen Amerikanisierung des westeuropäischen und auch des deutschen Lebenszuschnittes, durch eine gleichförmig werdende Industrialisierung, Technisierung und Automation unseres Alltages dringen die gleichen Fragen und Nöte amerikanischer Kirchlichkeit bei uns ein.

Wenden wir uns den einzelnen Rückwirkungen amerikanischer kirchengeschichtlicher Wandlungen auf das evangelische Deutschland zu, beansprucht vor allem der Anfang amerikanischen Freikirchentums auf deutschem Boden unsere Aufmerksamkeit. Wir dürfen dabei nicht aus den Augen verlieren, daß die englische Erweckungsbewegung, auch die amerikanische, bereits voll im 18. Jahrhundert einsetzen und damit einen zeitlichen Vorsprung vor der deutschen Erweckungsbewegung besitzen. Doch setzt dieser freikirchliche Einfluß auf die deutsche Erweckungsbewegung erst nach 1815 stärker ein. Entscheidend für das Sendungsbewußtsein der amerikanischen Freikirchen, der methodistischen und der baptistischen Kirchen, war ihr starker Auftrieb in jener schon erwähnten großen Ost-Westwanderung des amerikanischen Volkes von der atlantischen Küste zum Stillen Ozean. In dieser Siedlerbewegung gewannen beide Kirchen ihren zahlenmäßigen großen Vorsprung vor allen anderen amerikanischen Fialialkirchen europäischen Ursprungs. Der Umformungsprozeß, der sich hier vollzog, hat diese beiden großen Freikirchen wiederum veranlaßt, mit gespannter Aufmerksamkeit auf die kontinentaleuropäische Situation zu blicken. Sie waren bereit, auch der Erweckungsbewegung in Deutschland in ihrem Kampf gegen Aufklärung und Rationalismus in der Kirche zu Hilfe zu kommen. Andererseits empfing auch die amerikanische Erweckungsbewegung, die in immer neuen Wellen das amerikanische Volk im 19. Jahrhundert ergriff, auch aus dem alten Europa manche Ermunterung. Es hat sich sehr schnell

ein persönlicher und brieflicher Verkehr zwischen deutschen und amerikanischen Erweckten eingespült. Deutsche Erbauungsliteratur drang durch manche Kanäle nach Amerika. Als in Deutschland angesichts der Lähmung der Kirche durch das Staatskirchentum und durch theologische Zerklüftung endlich freie kirchlich-erweckliche Initiative aufbrach, um den Nöten der Zeit zu begegnen, empfing sie Anregungen, Ermunterungen und vor allem auch finanzielle Starthilfe bei Beginn ihrer diakonischen und missionarischen Werke durch angelsächsisches Kirchentum.

Die amerikanischen Freikirchen fanden auf dem Kontinent, vor allem in Deutschland und Skandinavien, als uneigennützig Helfer der jungen Erweckungsbewegung ihren ersten Eingang. Sie leisteten ihr eine gewisse Starthilfe. Mehr suchten sie nicht. Es sind einzelne Pioniergestalten innerhalb der deutschen Erweckungsbewegung gewesen, die durch ihre besondere Lebensführung unmittelbar mit der angelsächsischen Frömmigkeit in Berührung kamen. Sie sind davon so stark innerlich angefaßt worden, daß sie zu Brückenträgern dieser kirchlichen Ausprägung wurden. Man ernannte sie teilweise zu Beauftragten englisch-schottischer oder amerikanischer Bibel- und Traktatgesellschaften.

Deutsche, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts nach England und nach Amerika auswanderten, erlebten dort ihre Bekehrung. Sie schlossen sich den englisch-amerikanischen Freikirchen an, denen sie die entscheidenden Anstöße zu ihrem neuen Glaubensleben verdankten. Nun fühlten sie sich in besonderem Maße für ihre alte Heimat verpflichtet, in der noch der öde Rationalismus in vielen Gemeinden vorherrschte.

Sie kamen auf Besuch in ihre alte Heimat zurück oder kehrten für immer hierher zurück. Doch die einmal angeknüpften Verbindungen mit den angelsächsischen Freiwilligkeitskirchen, in denen sie ihre Glaubensheimat gefunden hatten, wollten sie um keinen Preis aufgeben. Diese Männer weckten im evangelischen Deutschland, zuerst in ihren Bekannten- und Verwandtenkreisen, persönliches Interesse für ein aktives Laienchristentum. Sie organisierten Erbauungsgruppen im Stile der angelsächsischen Freiwilligkeitskirchen und schufen so Vorbilder für künftige freie Gemeinden. Vor allem schlichte Menschen aus dem kleinen Mittelstand sammelten sich um diese Männer. Bei ihnen weckten diese Sendlinge einen Lesehunger nach christlicher Erbauungsliteratur und halfen ihnen, Verantwortung zu übernehmen.

Es muß hier mit allem Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß das amerikanische Freikirchentum in Deutschland auf innerlich vorbereiteten Boden traf. Es hätte niemals Fuß fassen können, wenn nicht die deutsche Erweckungsbewegung ganz bestimmte Sehnsüchte geweckt hätte, wie sie das damalige Staatskirchentum in seiner starren Bindung an die Staatsverwaltung einfach noch nicht erfüllen konnte. Diese oft unerfüllten Wünsche, in denen alte pietistische Ziele wie die der Bruderschaft aller Christen untereinander, eines gemeinsamen Bibelstudiums u. a.

wieder auflebten, führten schließlich dahin, daß aus innerkirchlicher Arbeit, die ursprünglich nicht auf die Gründung von Freikirchen ausging, doch freikirchliche Gemeinden entstanden.

Deutlich wird dies an dem Leben der Pioniere amerikanischen Kirchentums. So ist der Metzgermeister Christoph Gottlob Müller (1785—1858), ein Schwabe, fast wider seinen Willen, zum Begründer einer wesleyanischen Gemeinschaft innerhalb der württembergischen Kirche geworden, aus der eine methodistische Freikirche entstand. Müller ging 1806 nach England, erlebte seine Bekehrung in einer methodistischen Kapellengemeinde in London und schuf sich in Englands Hauptstadt seine Existenz. Durch das 1815 erlassene Amnestiegesetz konnte Müller, der, um nicht im napoleonischen Heer gegen Deutsche kämpfen zu müssen, einst seine Heimat verließ, sein württembergisches Elternhaus wieder aufsuchen. Sein schlichtes Erzählen vor Bekannten und Verwandten im Elternhaus von dem, was er innerlich erfahren hatte, wirkte ganz unmittelbar. Immer wieder wurde von einem sich stets vergrößernden Freundeskreis an ihn die Bitte herangetragen, von London nach Württemberg zu kommen und seine Stunden zu halten. Im Jahre 1832 wurde Müller schließlich von der Wesleyanischen Missionsgesellschaft nach Württemberg abgeordnet. Unter der wohlwollenden Unterstützung der Württembergischen Landeskirche und der Behörden tat er seinen stillen Dienst. Die von ihm versorgten Erweckungskreise hielten sich treu zur Landeskirche und ihren Gottesdiensten. So wurde auch alles Mißtrauen und aller Argwohn, der hier oder dort aufbrach, bald überwunden.

Und doch entstand aus diesen bescheidenen Gruppen eine selbständige Freikirche. Das freikirchliche Ideal war bei den „Stundenleuten“ zu übermächtig geworden. Sie wollten sich unabhängig vom Staat als freikirchliche Gemeinden zusammenfinden, deren Mitglieder sich durch einen ganz persönlichen Schritt ihnen anzuschließen hatten. Nur wer eine Erklärung über seinen Glaubensstand abgab, konnte beitreten. Hier gestaltete sich ein Gemeindeleben aktiver und mitverantwortlicher Laienchristen. Dafür konnte in den Landeskirchen nicht dieser freie Raum gefunden werden. Hier brach eine missionarische Aktivität auf, die die Glaubenslosen in Deutschland zu gewinnen suchte, deren Zahl von der Mitte des 19. Jahrhunderts an steigend zunahm. Im Zusammenhang mit dem geordneten Pfarramt war eine Evangelisationsarbeit unter entkirchlichten Massen noch nicht möglich. Sie scheiterte damals an der Gegnerschaft in den Reihen der Pfarrer. Noch mußte das Heraustreten einzelner Erwecker aus den relativ geschlossenen landeskirchlichen Parochien, die sich zu freikirchlichen Gemeinden zusammenschlossen, anstößig und unbegreiflich wirken. Es konnte nicht anders als eine Herausforderung empfunden werden, als ein Einbruch in kirchlich wohlgeordnete Verhältnisse, als übersteigerte Radikalität. Erst die zunehmende Entkirchlichung, die Schrumpfung kirchlichen Lebens, das Absinken der Zahl der Gottesdienstteilnehmer in den

Volkskirchen, die die immer breitere Schicht der nicht mehr erfaßten Kirchenmitglieder quälender hervortreten ließ, schuf einen weiten Raum gleichzeitiger missionarischer Bemühungen, wo jeder Mitarbeiter wichtig geworden ist, wo immer er kirchlich beheimatet ist. Andererseits ist das Freikirchentum davon jetzt entschieden abgerückt, Mitglieder aus den aktiven volkikirchlichen Gruppen abzuziehen, und sucht seine Netze unter denen auszuwerfen, die völlig entchristlicht sind.

Wir sind der Entwicklung vorausgeeilt. Ähnlich wie der Eingang der wesleyanischen Freikirche in Württemberg, geschah auch das Eindringen der Evangelischen Gemeinschaft in Schwaben. Ein halbes Jahrhundert, nachdem in Amerika durch Jacob Albrecht unter den Deutschen Pennsylvaniens eine große freikirchliche Gemeinschaft methodistischen Gepräges entstanden war, fand diese Evangelische Gemeinschaft um 1850 auch Eingang in Württemberg. Deutsche Rückwanderer, die in Amerika zu dieser Evangelischen Gemeinschaft gestoßen waren, baten immer dringlicher um Hilfe in ihrer schwäbischen Stundenarbeit. Zwei wortgewaltige amerikanische Prediger, Link und Nicolai, wurden zur Verfügung gestellt. Sie suchten keine kirchliche Organisation zu gründen, sondern nur frei zu evangelisieren. Man stellte ihnen die Kirchenkanzeln zur Verfügung. Bei dem großen Zulauf, den sie fanden, blieben Spannungen, selbst Redeverbote nicht aus. Einflußreichen kirchlichen Persönlichkeiten wie dem amerikanischen Konsul in Stuttgart gelang es, diese Behinderungen wieder aufzuheben.

Das freikirchliche Ideal, die Sehnsucht nach einer Gemeinde, wie sie in Nordamerika Gestalt gewonnen hatte, war zu stark. Nach langem Zögern wurde von Amerika aus 1865 der Gründung der „Evangelischen Gemeinschaft“ in Württemberg auf deutsches Drängen hin zugestimmt. Sehr schnell gewann man auf allen Seiten eine freundliche Haltung zueinander, wesentlich ermöglicht durch den württembergischen Prälaten von Kapff und den Dekan Karl Gerok in Stuttgart. So wuchs eine Freikirche, die jetzt einen Personenkreis von 130 000 Personen erfaßt, im steten engen Kontakt mit der amerikanischen Mutterkirche verharrend.

Nicht so friedlich waren die Anfänge des Baptismus in Deutschland verlaufen. Die Großtaufe wurde als ein unerträglicher Angriff auf die Kindertaufpraxis empfunden. Die Reaktion kirchlicher Kreise, auch der Behörden, war entsprechend scharf. Es hagelte Verbote, Geldbußen, Landverweisungen, Gerichtsverhandlungen, Gefängnisstrafen. In der Schweiz schritt man selbst zu behördlich veranlaßten Zwangstaufen von Kindern baptistischer Eltern.

Daß sich der Baptismus in Deutschland durchsetzen konnte und eine baptistische Freikirche entstand, verdankt er wohl vorwiegend einer Persönlichkeit, die unter all den Freikirchlern des 19. Jahrhunderts auf deutschem Boden die bedeutendste gewesen ist. Der Oldenburger Johann Gerhard Oncken, der seine Lehrzeit in Schottland verbrachte und dort tiefe Eindrücke von der schottischen Frömmigkeit

gewann, erlebte seine Bekehrung in London. In Hamburg wurde er Agent der schottischen Bibel- und Traktatgesellschaft, gründete Sonntagsschulen und eine bescheidene Buchhandlung. Er geriet bei seinem Bibelstudium über der Tauffrage in Gewissensnöte. Die Lösung fand er 1834. Er ließ sich mit wenigen anderen von einem amerikanischen Professor des damaligen Hamilton College in der Elbe taufen.

Unter vielen Anfeindungen und Mühseligkeiten entstand doch bald in Hamburg ein erstes Zentrum einer baptistischen Bewegung, 1837 ein zweites in Berlin, 1857 ein drittes in Königsberg. Der erbitterte Widerstand, den der Baptismus fand, konnte ihn nicht eindämmen¹⁵⁾.

Wie bei der Entstehung der Wesleyanischen Gemeinschaft und der Evangelischen Gemeinschaft in Württemberg, fand der Baptismus die Zustimmung und Unterstützung von Tausenden von Deutschamerikanern und deutschen Seeleuten, die in Nordamerika ihre Bekehrung erlebten und die Auswirkung dieses tätigen Laienchristentums in ihrer alten Heimat ersehnten. Sie wirkten auf die zurückgebliebene Verwandtschaft in Deutschland in diesem Sinne ein oder stellten sich bei ihren Besuchen in der alten Heimat ganz in den Dienst ihrer Freikirchen, in denen sie ihren verlorenen Kinderglauben zurückgewonnen hatten.

Mit der Wesleyanischen Gemeinschaft in Württemberg vereinigte sich später der bischöfliche Zweig der Methodistenkirche, der unabhängig von der schwäbischen Bewegung entstanden war. Hier sind es ganz unmittelbar Einwanderer in Nordamerika, die auf ihre zurückgebliebenen Angehörigen in Deutschland im Sinne des Methodismus einwirkten, der sie selbst erfaßt hatte. Als Besucher oder Rückwanderer stellten sie sich in diesen Dienst. Im Jahre 1849 kommt auf deutsche Bitten hin Ludwig Sigismund Jacoby aus Nordamerika nach Deutschland zurück. Jacoby entstammte einer frommen jüdischen Familie, ließ sich in Leipzig taufen und wanderte 1839 nach Amerika aus. Er fand die Verbindung mit den Methodisten. Nach seiner Bekehrung wurde er einer der erfolgreichsten Erweckungsprediger unter den deutschen Ansiedlern in St. Louis, als ihn der Ruf seiner Kirche zur Evangelisation in Deutschland erreichte. Seine erste Predigt hielt er 1849 in Bremen vor 400 Personen. Die freie Stadt Bremen gewährt seit 1848 völlige Religionsfreiheit. Andere amerikanische Methodistenprediger folgten, die schon in Nordamerika hervorragende Dienste geleistet hatten. Bei ihnen verband sich ein deutsches Erbe an Innerlichkeit und Gemühtiefe mit amerikanischer Vitalität und Aktivität. Ihre evangelistische Arbeit wurde von Amerika aus intensiv unterstützt. Ihr Kirchspiel hieß Deutschland. Sie waren unermüdlige Reiseprediger im Stile John Wesleys von gleicher nicht ermüdender Frische und Unverwüstlichkeit.

Für den Eingang all dieser amerikanischen Freikirchen auf deutschem Boden ist typisch, daß ihre Anfänge also innerhalb der deutschen Erweckungsbewegung ein-

zuordnen sind. Sie wollen hier einfach den deutschen Erweckten beistehen. Doch allmählich setzte sich das freikirchliche Ideal einer Freiheit vom Staat und einer Zugehörigkeit aus freiem Entschluß gegen alle Widerstände durch. Vorwärtsgetrieben wurde diese Entwicklung durch Einwanderer und Rückwanderer bzw. durch deren Angehörige in Deutschland. Die deutsche Erweckungsbewegung selbst hat bei einem Teil derer, die von ihr erfaßt worden sind, freikirchliche Gedanken geweckt.

Für die spätere Entwicklung ist der immer stärkere persönliche Kontakt mit den amerikanischen Glaubensbrüdern charakteristisch. Eine Konsolidierung dieser freikirchlichen Bewegungen konnte erst nach 1860 erfolgen, als die staatskirchlichen Bindungen sich lockerten und die ersten rechtlichen Voraussetzungen zur Bildung der Freikirchen gegeben wurden.

Die Freikirchen wurzelten sich langsam ein. Es fehlten nicht krisenhafte Zeiten. Stagnation, auch Rückgang zeigten sich. Doch folgten Zeiten, in denen es wieder vorwärtsging.

Einen neuen Auftrieb erlebten diese Freikirchen nach dem ersten Weltkrieg. Amerika trat als Weltmacht durch seine imponierenden Leistungen erstmalig voll in Erscheinung. Die großartigen amerikanischen Hilfeleistungen für ein zusammengebrochenes und hungerndes Deutschland schufen wertvolle persönliche Verbindungen mit Vertrauensmännern der amerikanischen Kirchen. Das kam auch den Freikirchen auf deutschem Boden zugute.

Nach dem zweiten Weltkrieg erfolgte eine neue Intensivierung der deutsch-amerikanischen kirchlichen und freikirchlichen Begegnungen. Der nationale Fieberausch, der in der Zeit von 1933—1945 vollends Deutschland isoliert hatte, verfloß. Unter ökumenischen Vorzeichen fanden sich in Deutschland die alten Landeskirchen und die Freikirchen zusammen. Allmählich konnten die Freikirchen auch die empfindlichen Verluste an Gemeinden in den verlorenen Ostgebieten zahlenmäßig wieder aufholen. Die Zahl derer, die durch diese Freikirchen regelmäßig erfaßt werden, dürfte jetzt mit einer Million deutscher Menschen nicht zu hoch angesetzt sein. Bei verhältnismäßig vielen kleinen Gruppen und Gemeinden zeigen sie eine Aktivität, die vor allem in einer unermüdlichen Evangelisations- und Zeltarbeit nach außen in Erscheinung tritt.

Im 19. Jahrhundert ist dann vor allem nicht der stete Einfluß amerikanischer freikirchlicher Kräfte auf die deutschen innerkirchlichen Erneuerungsbewegungen zu übersehen. Man fand sich hier bald auf dem Boden der Evangelischen Allianz zusammen. Die angelsächsischen Einwirkungen erweckten Christentums sind besonders greifbar bei dem Christlichen Verein Junger Männer, bei der Christlichen Pfadfinderschaft, bei dem Christlichen Studentenweltbund, bei dem Jugendbund für entschiedenes Christentum und anderen christlichen Erweckungsgruppen.

Diese Gruppen und Bünde wurden dabei nicht amerikanisiert. Sie behielten ihre deutsche Sonderart, öffneten sich aber in weitem Ausmaße angelsächsischen Methoden und Gedankengängen, die sie innerlich und äußerlich beweglicher machten.

Die deutsche Gemeinschaftsbewegung ist gewiß aus eigenen Wurzeln entstanden, und doch ist sie nicht ohne die amerikanischen Einwirkungen wirklich zu verstehen. Sie hat ihre ganze Geschichte hindurch fördernd und auch belastend die Hilfeleistung englischer und amerikanischer Erweckungsprediger und Evangelisten erfahren. John Mott ist überall bekannt geworden. Sein Einfluß auf alle Schattierungen im deutschen Laienchristentum ist schwer abzuschätzen, jedenfalls war er nicht gering.

Die evangelischen Landeskirchen übten zuerst eine nicht immer unberechtigte Zurückhaltung gegenüber amerikanischem Christentum. Doch wandelte sich manches im innerkirchlichen Betrieb unmerklich durch den stillen Einfluß freikirchlicher Kritik an den deutschen volkskirchlichen Verhältnissen. Der Stil der Predigt, die Methode der persönlichen Seelsorge, der Kinder- und Jugendarbeit, der ganzen Freizeitgestaltung lockerten sich auf. Die Willigkeit zur Evangelisationsarbeit nahm zu. Die Landeskirchen wurden anders. Manche Züge, die nur bei einem freikirchlichen Prinzip realisierbar erschienen, fanden Eingang in den Landeskirchen. In den Freikirchen kam sogar die Frage auf, ob sie neben den missionarisch lebendig gewordenen Landeskirchen noch eine eigene Existenzberechtigung aufzuweisen haben.

Bei der Überwindung eines hemmenden staatskirchlichen Erbes in den deutschen Landeskirchen haben amerikanische Stimmen aus den Freikirchen fördernd gewirkt.

Die amerikanische Beurteilung des deutschen Kirchenkampfes zwischen 1933 und 1945 ist weithin vom freikirchlichen Geschichtsdanken bestimmt worden. Der Kampf der Bekennenden Kirche wurde sofort verstanden. Er entsprach dem eigenen Verständnis einer Freiheit der Kirche vom Staat¹⁶). Nach 1945 hat sich der Rechtsstatus der deutschen Freikirchen amerikanischen Ursprungs unter amerikanischem Einfluß erheblich gebessert.

Wir versuchen hier keineswegs, auf alle Beziehungen und Rückwirkungen einzugehen. Nur einzelne der verschiedenartigsten Kanäle sollten gezeigt werden. Teils hat die deutsche Theologie nach Amerika einen bemerkenswerten Einfluß ausgestrahlt, teils war die amerikanische Form des Christentums dabei gebend und nehmend selbst beteiligt. Hier fehlen noch viele wissenschaftliche Untersuchungen. Selbst die Social Gospel-Bewegung in Nordamerika, die von Rauschenbusch ausging und in einer sozialpolitisch kritischen Stunde in Amerika befreiende Impulse auslöste, hat stark auf die christlichsoziale Bewegung in Deutschland gewirkt. Die persönliche Verbindung zwischen Rauschenbusch und Martin Rade ist bekannt. Die Social Gospel-Bewegung ist in Amerika in ihrer alten Form ver-

gangen. Ihre entscheidenden Impulse sind akzeptiert worden. Bei einer wesentlich nüchternen Einschätzung der christlichen Sendung innerhalb der Menschheit sind sie in vertiefter Form wirksam geblieben.

Die sozialpolitische Neuausrichtung der deutschen evangelischen Kirchen nach 1945 ist nicht ohne den stark nachwirkenden Einfluß dieser einst so enthusiastischen amerikanischen Social Gospel-Bewegung zu verstehen.

Das Vorbild amerikanischer Laienaktivität ist von den evangelischen Kirchen nach 1945 stark beachtet worden. In der Form einer Bemühung um „christliche Haushalterschaft“ ist sie in deutsche Verhältnisse eingeführt worden. Es ist darüber heute weniger zu hören, vielleicht teils aus Resignation, teilweise aber auch, weil sie ernsthaft praktiziert wird.

E. Benz hat recht, wenn er auf die starke Auswirkung des amerikanischen Konfessionalismus im Ökumenischen Rat und in den konfessionellen Weltbünden für die Zeit nach 1945 hinweist. Es sei eine Rückkehr der Söhne jener konfessionellen Reaktionäre erfolgt, die einst im Zorn über Union und Liberalismus Europa verließen. Ihr bestimmender Einfluß im Lutherischen Weltbund wie im Reformierten Weltbund ist unverkennbar. Ihre exklusiv konfessionelle Haltung haben sie eindrucksvoll geltend gemacht¹⁷⁾.

Hier ist alles noch im Fluß. Mit der Ausbreitung des ökumenischen Willens geht eine Festigung der konfessionellen Überzeugungen parallel. Ein Hinweis auf diese Kräfte muß genügen. Daß das deutsche Luthertum durch die Begegnung mit dem amerikanischen nach 1945 viel konfessionsbewußter geworden ist, läßt sich im Blick auf einzelne deutsche lutherische Landeskirchen gut belegen.

Noch ein Wort ist zum Rückstoß der einst aus Europa nach Amerika emigrierten Schwärmer zu sagen. Die Radikalen fingen im späten 19. Jahrhundert an, nach dem alten Kontinent als Propheten zurückzukehren.

Ihre Sektengruppen sind durch die großen amerikanischen Erweckungsbewegungen mit ans Licht gefördert worden. Auf dem tief aufgepflügten Boden dieser Erweckungen konnten erst die zahllosen amerikanischen Sekten entstehen. Nur dadurch, daß viele Amerikaner religiös aufgewühlt waren, konnten die Sektengründer Anhänger finden und organisieren.

Später als die amerikanischen Freikirchen sind sie nach Deutschland eingedrungen. 1861 kamen die Mormonen, 1876 die Adventisten, 1899 die Christian Science, 1903 die Ernstes Bibelforscher, 1906 die Pfingstbewegung, die sich inzwischen stark gemäßigt hat. Die Sekten missionieren in der ganzen Welt und dringen auf alle Missionsfelder der Kirchen ungescheut ein. Bei ihrer Arbeit im alten Europa sind sie dabei mit geschichtstheologischen Reminiszenzen belastet. Die Schwärmer wandten im 17. und 18. Jahrhundert dem „antichristlichen Staatskirchentum Europas“ den Rücken, als sie nach Amerika auswanderten. Im späten

19. Jahrhundert begannen sie ihren Angriff auf das „korrupte alte Europa“ und haben Deutschland zu ihrem besonders stark beschickten Missionsfeld erklärt.

Ihr überraschend schnelles Vordringen nach 1945 führte zu einer zahlenmäßig beachtlichen Übertreibung der Freikirchen. Damit sind eindringliche Fragen an die Volks- und Freikirchen in Deutschland gestellt worden! Sie hier versuchsweise beantworten zu wollen, würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen. Daß ihnen nicht ausgewichen werden soll, muß nicht erst ausgesprochen werden.

Das ganze vielschichtige Thema der Rückwirkungen amerikanischer kirchengeschichtlicher Wandlungen auf das evangelische Deutschland ist dringlicher geworden. Die Amerikanisierung des deutschen Lebenszuschnittes ruft eine kirchliche Gesamtproblematik hervor. Sie ähnelt der Nordamerikas immer mehr. Welcher Sog sich hier auf den Deutschen, den kirchlichen und unkirchlichen auswirkt, kann bereits die Lektüre eines Buches wie das von Berger „Kirche ohne Auftrag“ eindringlich machen¹⁸⁾. In einer technisierten Welt, in der Nordamerika einen unverkennbaren Vorsprung besitzt, gleichen sich die Menschen dieser nach allen Seiten offenen Mittelstandsgesellschaft immer stärker einander an. Auch hier wird die Stimme der amerikanischen Christenheit mit ihren Erfahrungen und Nöten aufmerksam gehört werden müssen. Damit ist der Umkreis beschrieben worden, in dem sich dieser Bericht zu bewegen suchte.

Anmerkungen:

¹⁾ Vgl. Ernst Benz, Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht, 1961.

²⁾ Vgl. Kenneth Scott Latourette, Geschichte der Ausbreitung des Christentums. Gekürzte deutsche Ausgabe von Richard M. Honig mit einem Vorwort von Hermann Dörries, 1956.

³⁾ Vgl. Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch herausgegeben von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf, Göttingen 1961 ff., Teillieferung: Peter Kawerau und Martin Begrich, Kirchengeschichte Amerikas, 1963.

⁴⁾ S. o. Anm. 1, dort S. 84 ff.

⁵⁾ Vgl. Erich Beyreuther, Die Erweckungsbewegung, 1963 in: Die Kirche in ihrer Geschichte.

⁶⁾ Zur Geschichte der Mormonen vgl. etwa Kurt Hutten, Seher, Grübler, Enthusiasten, Das Buch der Sekten, 1950 ff.

⁷⁾ Vgl. Erich Beyreuther, August Hermann Francke und die Anfänge der ökumenischen Bewegung, Hamburg 1957; und derselbe: August Hermann Francke (Biographie), 1963² auch Fritz Trautz, Die pfälzische Auswanderung nach Nordamerika im 18. Jh., Heidelberger Veröffentlichungen zur Landesgeschichte 4, 1959.

⁸⁾ Vgl. Erich Beyreuther, Zinzendorf und die Christenheit, (Biographie 3. Band) 1961, S. 217: „Wo ihre sechs Bauern zusammentreten und einen Pfarrer vokieren, so machen sie für sich einen Corpus daraus, und diese Bauern haben mehr Recht als ein deutscher Fürst in seinem Lande. Sie können ihren Pfarrer absetzen, wenn sie wollen.“ (Brief vom 23. Jan. 1747 von den Kirchenvorstehern in Philadelphia an ihren vormaligen „Superintendenten“ Zinzendorf.)

⁹⁾ S. o. Anm. 1, dort S. 88 ff.

^{9a)} Vgl. Erich Beyreuther, Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit, 1964², S. 136 ff.

¹⁰⁾ S. o. Anm. 5, dort S. 34 (mit Literaturangaben).

¹¹⁾ Vgl. Reinhard Wittram, Das Nationale als europäisches Problem, 1954, S. 108 ff.

¹²⁾ Vgl. Karl Kupisch, Das Jahrhundert des Sozialismus und die Kirche, 1958; W. O. Shanahan, Der deutsche Protestantismus vor der sozialen Frage, 1815—1871, 1962.

¹³⁾ Vgl. Fritz Blanke, Brüder in Christo, Zwingli-Bücherei 71, 1955; Heinold Fast, Der linke Flügel der Reformation, Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier, Sammlung Dieterich, 1962.

¹⁴⁾ S. o. Anm. 9a.

¹⁵⁾ Zur Geschichte der Freikirchen vgl. Ulrich Kunz, Viele Glieder — ein Leib, Das Buch der Freikirchen, 1961²; Gunnar Westin, Geschichte des Freikirchentums, Der Weg der freien christlichen Gemeinden durch die Jahrhunderte, 1958²; Ludwig Rott, Der wesleyanische Methodismus in Deutschland. Voraussetzungen und Anfänge (Eine Untersuchung über die Anfänge einer Freikirche und ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen der englischen und der deutschen Erweckungs- und Missionsbewegung im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts), Diss. Erlangen 1963; Friedrich Wunderlich, Brückenbauer Gottes, 1963, Beiträge zur Geschichte des Methodismus, Band 7. Die Arbeit von F. Wunderlich, welche die Begründer des deutschen bischöflichen Methodismus behandelt, konnte bei unserem Referat nicht mehr eingesehen werden.

¹⁶⁾ Vgl. etwa William L. Shirer, Aufstieg und Fall des dritten Reiches, 1961, S. 230 ff.

¹⁷⁾ S. Anm. 1, dort S. 102 ff. (Der konfessionelle Rückstoß in der Ökumene und die Rückkehr der Konservativen.)

¹⁸⁾ Vgl. P. L. Berger, Kirche ohne Auftrag. Am Beispiel Amerikas, 1962.

RUSSISCHE FRÖMMIGKEIT VON LUDOLF MÜLLER *)

Das Phänomen der russischen Frömmigkeit ist vielfach als folkloristisches oder als volkscharakterologisches Problem aufgefaßt und dargestellt worden. Es wurden dann vor allem die auffallenden Erscheinungen des russischen religiösen Lebens, extreme Äußerungen der russischen Frömmigkeit betrachtet, etwa die Selbstverbrennungen der Altgläubigen, die Selbstverstümmelungen der Skopzen, die ekstatischen, zum Teil in sexuelle Ausschweifung übergehenden Kultformen mancher Sekten. Oder es wurde hervorgehoben, was die Frömmigkeit der Russen von der

*) Dieser Artikel ist für das Handbuch „Die Russisch-orthodoxe Kirche in Lehre und Leben“ bestimmt, das demnächst im Luther-Verlag, Witten/Ruhr, erscheinen wird.