

Ökumenische Kirchengeschichtsschreibung in den Vereinigten Staaten von Nordamerika

Gruppen wie der CVJM und Institutionen wie die Zeltmission sind vertraute Bestandteile unseres kirchlichen Lebens geworden. In den Vorlesungsverzeichnissen und bei Dissertationen an theologischen Fakultäten in Deutschland zeichnete sich in den letzten Jahren ein zunehmendes Interesse an spezifisch amerikanischen Themen wie der Schwarzen Theologie, der Prozeßtheologie und der Klinischen Theologie ab. In seiner Rede anlässlich der Entgegennahme des Reinhold-Niebuhr-Preises am 26. September 1972 in Bonn erwähnte Bundeskanzler Brandt ein Beispiel für das starke gesellschaftliche und ökumenische Engagement der protestantischen Kirchen Amerikas: Jeder zehnte Teilnehmer der Weltkirchenkonferenz von Uppsala (1968) war einmal mit Union Theological Seminary in New York City assoziiert gewesen. An dieser interdenominationellen und internationalen akademischen Einrichtung hatte Reinhold Niebuhr jahrzehntelang Sozialethik gelehrt.

Ein zu wenig bekannter Aspekt dieses doppelten Engagements ist die amerikanische Kirchengeschichtsschreibung der letzten Jahre, ein Gebiet, das schon allein deshalb wichtig ist, weil es die Zusammenhänge erhellen kann, aus denen Lehnwörter wie „Evangelikale“ in den deutschen Wortschatz übergegangen sind. Anfang der sechziger Jahre schon hatte Ernst Benz in einer programmatischen Schrift zur ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung am Beispiel der Gesamtdarstellung der Geschichte der Christenheit durch Kenneth Scott Latourette zu bedenken gegeben, daß gerade Kirchengeschichtler der Vereinigten Staaten die Voraussetzungen zur Verwirklichung eines solchen Ansatzes mitbrächten.¹ „Amerika“ als Thema kirchengeschichtlicher Arbeit macht wegen seines denominationellen Pluralismus einen ökumenischen Ansatz als Verständnissvoraussetzung notwendig und zeigt, daß Kirchengeschichte nicht die Nachhut der geschichtlichen Entwicklung ist. Vielmehr, so könnte man formulieren, verwandelt sich in Amerika das geschichtliche Nacheinander der Entwicklung in ein gleichzeitiges Nebeneinander.

Der vorläufige Höhepunkt der ökumenischen Dimension historiographischer Arbeit dokumentiert sich in Sydney E. Ahlstrom's *A Religious History of the American People*². In diesem Werk hatte sich Ahlstrom zur Aufgabe gestellt, eine Synthese der — wie ein Profanhistoriker sich ausdrückte — wahrhaft einzigartigen Renaissance der amerikanischen Kirchengeschichtsschreibung der letzten dreißig Jahre zu erarbeiten. Es gibt nach Ahlstrom kaum eine Orthodoxie oder Häresie der Welt, die nicht den Weg nach Amerika gefunden hätte, um zu einem der größten Epen der Menschheitsgeschichte beizutragen, welches eine gewaltige Herausforderung an das menschliche Verstehen darstellt³. Im Erzählfaden dieser Geschichte verbindet Ahlstrom nicht nur die verschiedenen Aspekte des amerikanischen Protestantismus, und er bleibt nicht nur bei einer Verknüpfung dieser Erzählung mit einer durchgehenden Schilderung des Katho-

lizismus stehen, sondern Ahlstrom komponiert in diese Erzählstruktur auch den außeramerikanischen und amerikanischen Werdegang der orthodoxen Kirchen und des Judentums. Kirchen, Sekten, religiöse Bewegungen, die seit dem ersten ökumenischen Schisma von Judentum und Christentum entstanden sind, finden sich in repräsentativer und reichlicher Auswahl wieder.

Ob nun die Einwanderung aus religiösen Gründen erfolgte, ob die Einwanderer bei der Ankunft plötzlich aus Identitätsgründen ihren traditionellen Glauben wiederentdeckten, ob die neuen Bürger in den Einflußbereich erfolgreicher einheimischer oder fremder Missionsversuche gelangten, die Vereinigten Staaten wurden nicht nur zu einem Land ethnischer, sondern auch zu einem Kontinent religiöser Minderheiten. Ob nun die jeweiligen Einstellungen oder Überzeugungen als mittelalterlich, als reformatorisch (im kontinental-europäischen oder im englischen Sinne), ob sie als Ausdruck der Gegenreformation, des Pietismus, der Erweckungsbewegung, der orthodoxen Kirchen, des Judentums oder des Humanismus und ob sie schließlich als volkstümlich oder als elitär bezeichnet werden können, beinahe jede Schattierung westlicher Spiritualität ist hier „aufgehoben“. Dieser nahezu hegelianische Prozeß ist noch keineswegs abgeschlossen. Asiatische Religionen machen sich in Öffentlichkeit und Wissenschaft sehr bemerkbar und rücken Amerika in eine vermittelnde Position zwischen Orient und Okzident. Ahlstroms Darstellung geht nicht nur über die traditionelle Kirchengeschichtsschreibung hinaus, sondern stößt in seinen Ansätzen zu einer Religionsgeschichte auch schon an die Grenzen einer traditionell verstandenen ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung.

Als großer Vorteil für eine solch differenzierende Darstellung erweist es sich, daß die Kirchengeschichtsschreibung in den Vereinigten Staaten in enger Zusammenarbeit mit den übrigen Zweigen der Geschichtswissenschaft der sozialwissenschaftlichen Methode verpflichtet ist und daß die Kirchengeschichte durch den Aufschwung der geschichtlichen Forschung in den sechziger Jahren an einer Verfeinerung dieser Grundeinstellung teilgenommen hat und so in einer Zeit kritischer Neubesinnung das Interesse an der eigenen Geschichte wachhalten konnte. Ein modifizierter kontroverstheologischer Ausgangspunkt⁴ als Beurteilungsmaßstab für eine ökumenische Kirchengeschichtsschreibung kann demgegenüber nur einen Bruchteil von interessanten, mannigfach variierten, kritisch überdachten und konstruktiv ausgeführten Interpretationsbeispielen des ökumenischen Ansatzes und der sich daraus für die Systematik ergebenden Fragen in den Blick bekommen, die in Berichten und Analysen von „Amerika“ zutage treten. Im folgenden soll auf einige Beispiele der neueren kirchengeschichtlichen Forschung zurückgegriffen werden. Da beim deutschen Leser weder ausreichendes Detailwissen noch Kenntnis ihrer Zusammenhänge vorausgesetzt werden kann, ergibt sich zunächst die Frage einer Hinführung zum Gegenstand selbst.

In seiner Geschichte der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts macht Claude Welch⁵ die Überwindung der nationalen Grenzen in der Kirchengeschichtsschreibung nicht nur zum Programm, sondern setzt sie in die Praxis um. Ziel ist es, dem gerade auf dem Gebiet der Theologiegeschichte verbreiteten Provinzialismus entgegenzuwirken und durch „gegenseitige Interpretation“ Deutschen, Briten und Amerikanern den Horizont zu erweitern. Die Vorarbeiten zu diesem Projekt waren einigermmaßen schwierig. Bis jetzt waren die nationalen

Traditionen selbst noch nicht als Ganze dargestellt worden und hatten in erster Linie Stoff abgegeben für das Interesse an der Entwicklung bestimmter Schulen sowie für das Bedürfnis nach der Rechtfertigung von philosophischen und theologischen Programmen. Vorüberlegungen führten auf das Problem, daß ausgerechnet in diesem Jahrhundert die Situationen der einzelnen Länder in politischer, sozialer und kultureller Hinsicht sehr verschieden waren und im Bewußtsein der Theologen bis auf eine kleine Minderheit ein stark betontes Nationalbewußtsein in die Arbeit einbezogen ist.

Dennoch handelt es sich bei der vorliegenden Geschichte nicht um einen Versuch am untauglichen Objekt. Selbst in dieser nationalen Selbstisolierung ergaben sich grundsätzlich gleiche Probleme und ansatzweise gleichgerichtete Lösungsversuche. Ein bekanntes Beispiel, das hier aber nicht weiter thematisiert wird, ist die Beobachtung, daß „Kirche“ mit Beginn des zweiten Drittels des Jahrhunderts eine bis dahin ungekannte zentrale Rolle im Denken und Handeln des Protestantismus zu spielen beginnt. Welch legt dafür besonderen Nachdruck auf die damals auftauchenden Fragen, inwieweit Theologie, Christologie und Ethik noch möglich sind. Diese drei Gedankenreihen charakterisieren das Hauptinteresse des ganzen Jahrhunderts, treten aber abwechselnd besonders hervor und geben damit die Grundlage ab für eine Periodisierung der Geschichte der protestantischen Theologie. Auf allen drei Gebieten gibt es „theologische Konflikte, Erneuerungen und Restaurationen“, die ihrerseits die „transnationalen Erscheinungsformen“ eines „wahrhaft revolutionären Prozesses“ reflektieren.

Das Verhältnis von Christentum und Zivilisation⁶ wird im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts (1800—1830) in Deutschland (Schleiermacher, Hegel), in England (Coleridge) und den Vereinigten Staaten (N. Taylor) in Auseinandersetzungen mit der Aufklärung auf dem Gebiet der Gotteslehre erneuert. Im zweiten Drittel (1830—1870) treten zusehends anthropologische und historische Probleme in den Vordergrund, die den Akzent der Erneuerung und Vermittlung auf das Gebiet der Christologie verlagern. Je ein eigenes Kapitel beschreibt dazu die Beiträge von F. C. Baur, F. D. Maurice, H. Bushnell, I. A. Dorner und S. Kierkegaard. Im letzten Drittel (1870—1914) rücken die Fragen der säkularen Industriegesellschaft in den Vordergrund und leiten eine Neubesinnung über den sozialen Charakter des Christentums ein, ein Thema, das einem zweiten in Aussicht genommenen Band vorbehalten ist.

Diese Anordnung zielt darauf hin, vereinfachte und einseitige Wertungen zu vermeiden, die die Entwicklungen ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Konflikts mit dem Christentum oder der Restauration des Christentums sehen. Zwar stellt Welch nicht in Abrede, daß Erneuerung ebenso aus Konflikt wie aus Restauration entstehen kann, doch zeigt ihm ein Vergleich transnationaler Erscheinungsformen, daß es so viele Grade des Konfliktes und der Restauration gibt, daß weder das Kriterium Emanzipation der Zivilisation noch die Restauration der Kirche ein eindeutiges Bild ergibt. Allein das deutlich hervortretende christologische Interesse befreit deshalb davon, die höchst ambivalenten Begriffe von liberal und konservativ als primären interpretatorischen Maßstab verwenden zu müssen. So bedeutet etwa die Akzeptierung der Moderne durch Ludwig Feuerbach, Matthew Arnold und Ralph W. Emerson ganz verschiedene Stellungnahmen zur Religion. Andererseits konnte kirchliches

Restaurationsdenken engen Konfessionalismus (z. B. deutsches Luthertum, Princeton Theologie) oder Katholizität (z. B. Johannes C. K. Hofmann und die Erlanger Theologie, Henry Newman und die Oxford Bewegung sowie W. Nevin und Philipp Schaff und die Mercersburger Theologie) hervorbringen.

Die ausdrückliche Einbeziehung von Nichttheologen⁷ in den Leserkreis läßt die Absicht erkennen, mit dieser Geschichte auch ein Lehrbuch vorzulegen. Es entspricht durchaus den Gepflogenheiten amerikanischer Verlage, daß sie im Interesse einer ökonomischen Kalkulation eine ökumenische Thematik bevorzugen. Insbesondere die Weitmaschigkeit von Interpretations-Kategorien, wie Konflikt, Erneuerung und Restauration hat einen „heuristischen“⁸ Charakter, der solide wissenschaftliche Arbeit mit einer didaktischen Hinführung zu den Besonderheiten der einzelnen Traditionen verbindet, die ja heute nicht mehr in gegenseitiger Abgrenzung und Isolierung leben. Die Konzentration auf die Ideengeschichte bietet fernerhin die Möglichkeit, historische wie auch systematische Aspekte herauszuarbeiten, die der ökumenischen Besinnung in theologischer Ausbildung wie in der Erwachsenenbildung neue Impulse geben können, ohne doch ekklesiologische und gesellschaftliche Fragen zu vernachlässigen. Ja gerade der Vergleich transnationaler Formen verdeutlicht, daß es eine mechanische Relation ideologischer und nicht-ideologischer Faktoren für eine ökumenische Meinungsbildung nicht geben kann. Ein gutes Beispiel bietet dafür die Frage nach der Anthropologie. Für den Deutschen Feuerbach etwa schloß die anthropologische Reduktion die Religion als Entfremdung und Illusion aus, für den Engländer Matthew Arnold implizierte sie Religion als ein wesentliches ästhetisches und moralisches Element, und bei dem Amerikaner Emerson gar läuft die radikale anthropologische Kritik der überkommenen Theologie auf eine Apotheose des Menschen und eine Religion der Humanität hinaus⁹. Die recht verschiedenen Beiträge zur Diskussion um den säkularen Ökumenismus werden durch eine solche Aufhellung der verschiedenen Humanitätsvorstellungen verständlicher.

Da Welch bei seinen Vorarbeiten nicht auf vermittelnde Bezugsrahmen zwischen Einzeldarstellungen und transnationaler Synopse zurückgreifen konnte, sind der didaktischen Verwendbarkeit Grenzen gezogen. In seiner Darstellung von Emersons Weltanschauung bleiben Schlüsselbegriffe wie Wiedergeburt, Heiliger Geist und Sabbath¹⁰ ohne Bezug zu jener religiösen Sprache des 19. Jahrhunderts, in der diese Vorstellungen Gemeingut aller Protestanten waren und die bei Emerson in positiver Weise aufgenommen, wenn auch eigenwillig angewandt ist. Eine Voraussetzung zur Erkenntnis dieser amerikanischen Tradition ist allerdings, daß man nicht, wie Welch das tut¹¹, der Konversion und dem religiösen Erlebnis einen untergeordneten Platz in der damaligen theologischen Arbeit zuweist. Für Deutschland mag dies zutreffen, aber für die Vereinigten Staaten bedeutet diese Prioritätenauffassung etwa auch, daß der sachlich adäquate transnationale Vergleich zwischen Jonathan Edwards und Schleiermacher unterbleibt, weil der Edwards-Epigone Nathaniel Taylor ins chronologische Schema paßt.

Auf den ersten Blick weisen die Vereinigten Staaten von Nordamerika eine verwirrende Vielzahl von verschiedenen kirchlichen Gruppen auf. Schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts gab es allein ein Dutzend größerer Kirchen¹². Eine eindringlichere Analyse eröffnet den Ausblick auf ein erstaunliches Panorama.

In den Vereinigten Staaten vollzog sich im 19. und im frühen 20. Jahrhundert der bislang eindrucklichste und erfolgreichste Versuch, eine christliche Kultur und Zivilisation kontinentalen Ausmaßes zu schaffen. Amerika ist also nicht das letzte Glied und der krönende Abschluß einer langen Kette von Beweisen, daß mit der Reformation der unaufhaltsame Niedergang des christlichen Einheitsgedankens begonnen hatte. Amerika ist vielmehr der Erweis, daß ausgerechnet hier die Hauptvertreter des Protestantismus das Ideal des *Corpus Christianum* aufnahmen und auf einer Fläche verwirklichten, die das Vorstellungsvermögen eines jeden Europäers, allenfalls mit Ausnahme des Russen, übersteigt. Bei dieser „Amerikanisierung“ handelte es sich wie bei der Hellenisierung des Christentums um eine unwiderrufliche, aber keineswegs fatale, sondern vitale Entwicklung. Die Beschwörung der frühen Christenheit als Vorbild für die Kirche war ein Gemeinplatz protestantischer Geschichts- und Reformauffassung. Die Trennung kirchlicher und staatlicher Autorität und die Betonung des Heiligen Geistes waren zwei Aspekte dieses altkirchlichen Topos, den man im Mittelalter und zur Zeit der Reformation gerne zugunsten der Einheitlichkeit des *Corpus Christianum* unterdrückte. Für die amerikanischen Protestanten hinwiederum bildeten diese Gedanken die Voraussetzung für die Zivilisierung und Christianisierung eines Kontinents. Die Trennung wurde in der amerikanischen Bundesverfassung verankert, und der Heilige Geist wurde Ausgangspunkt, Mittel und Ziel von Erweckungsbewegungen, die den Kristallisationskern einer neuen Zivilisation bildeten. Hegels absoluter Geist veränderte das Denken. Taylors Nachdenken über den Heiligen Geist führte zur Veränderung eines Kontinents, und einige wenige Protestanten der damaligen Zeit hatten an beidem teil.

Die Trennung von staatlichen und kirchlichen Autoritäten war eine revolutionäre Wende in der Geschichte des Westens. Seit Konstantin dem Großen¹³ war es zur unverrückbaren Gewohnheit und zur unerschütterlichen Gewißheit geworden, daß äußere Ruhe und innere Stabilität eines Gemeinwesens abhängen von der Sicherung des einen Glaubens durch die rechtliche Normierung und die finanzielle Unterstützung seiner Einrichtungen. Die Amerikaner aber kamen zur Zeit ihrer Unabhängigkeitserklärung zu dem gegenteiligen Schluß, daß gerade dieser Zwang des einzelnen zur rechtlichen und finanziellen Konformität das Zustandekommen eines christlichen Gemeinwesens eher hemmt als fördert. Deshalb führten sie die verfassungsmäßig festgelegte Trennung der beiden Autoritäten und die finanzielle Eigenverantwortlichkeit und Unabhängigkeit der Kirchen ein. Zwang mußte der Überzeugung als Mittel der Expansion weichen. Die Freikirchen lösten die Staatskirche ab. Die Kirche wandelte sich von einer staatlichen Anstalt in eine gesellschaftliche Gruppe und Institution.

Um solche äußere wie innere Stabilität zu gewährleisten, war die Betonung beim Zwang zur rechtlichen Konformität vor allem darauf gelegen, die ideologische Uniformität mit allen Mitteln zu sichern. Man kann sich heute vielfach nicht mehr vorstellen, welche Bedeutung damals dem rechten Wort an der richtigen Stelle beigemessen wurde. Selbst für den gewiß theologisch sehr kritisch eingestellten englischen Moralphilosophen Shaftesbury konnten falsche Gottesvorstellungen dem Gemeinwesen ebenso erheblichen Schaden zufügen wie der Atheismus selbst¹⁴. Durch Aufklärung und Erweckungsbewegung mit ihrer Ablehnung der Metaphysik und ihrer Hinwendung zur Praxis wurde

diese primäre Vermittlung von Religion und Zivilisation durch eine ausgesprochen moralische Vermittlung ersetzt. Dogmatischer und liturgischer Pluralismus waren ebenfalls Zeichen der verfassungsmäßig verbrieften Unabhängigkeit der Kirchen. Während sich die Freikirchen auf diesem Sektor einen erbitterten Konkurrenzkampf um Mitglieder lieferten, kooperierten sie in einer Unzahl von freiwilligen Reformgesellschaften, um durch einen weitgehenden Konsensus auf moralischem Gebiet die Voraussetzungen für die noch umfassendere Uniformität einer christlichen Zivilisation in den Vereinigten Staaten zu schaffen. Moralität und Zivilisation wurden austauschbare Begriffe¹⁵. An die Stelle einer zwangsweisen Orthodoxie tritt eine nicht weniger mächtige freiwillige Orthopraxie, die einen leeren Kontinent ordnet und eigene Zivilisation verordnet.

Erweckungsbewegung und Aufklärung ermöglichten diese moralische Vermittlung just zu dem Zeitpunkt, da deutlich wurde, daß das europäische Staatskirchentum der ersten Einwanderer mit der Besiedelung des neuen Kontinents nicht würde Schritt halten können. Die junge Nation und ihre Gesellschaft erhielten, was Emile Durkheim eine Seele nennt und was die soziale Anämie verhindert. Von hier wird auch verständlich, warum Amerikaner in der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts immer so aktiv auf dem Gebiet von „Life and Work“ waren: Man konnte darauf verweisen, was die vereinten Kräfte der Protestanten in den Vereinigten Staaten zuwege gebracht haben. Für die gegenwärtige religionssoziologische Theoriebildung ist außerdem von großer Bedeutung, daß es gerade die prononcierte Jenseitshaltung der Freikirchen war¹⁶, die zu solch einem zivilisatorischen Ergebnis geführt hat, eine Entwicklung, die diese Phase des amerikanischen Protestantismus in nächste Nähe zu Kirchen wie die der afrikanischen Kimbanguisten und der lateinamerikanischen Pfingstbewegung rückt.

In keinem anderen Land der westlichen Welt wurde die Erweckungsbewegung zum Motor einer Zivilisation. Ein Sprachvergleich mag dies verdeutlichen. Wir haben uns schon so an das Wort Fundamentalismus in unserem Sprachschatz gewöhnt, daß seine Herkunft vergessen wurde. Es zeichnet sich ebenfalls ab, daß sich der Ausdruck „evangelikal“ als Parteibezeichnung in der Kirche einzubürgern beginnt. Zwar ist „evangelisch“, wie wir es als Konfessionszugehörigkeit in Fragebogen einzutragen gewohnt sind, eine wörtliche Entsprechung, doch semantisches Feld und Funktion der beiden Ausdrücke sind verschieden. Dem englischen Ausdruck entspricht noch am ehesten, was wir unter „Evangelisation“ verstehen¹⁷. Übersetzt man vollends „revival“ mit Erweckung oder Erneuerung, dann ist das nicht falsch, solange man sich dessen bewußt bleibt, daß die Sache, die sich mit dem Begriff „revival“ verbindet, nur paraphrasiert werden kann, weil es dafür wie etwa für das deutsche „Gemütlichkeit“ keine sprachliche Entsprechung gibt. Es mag nicht ganz zufällig sein, daß sich „evangelical“ als Eigenbezeichnung im bewußten Rückgriff auf den amerikanischen Sprachgebrauch zu einer Zeit bei uns einbürgert, da sich das Unbehagen an der rechtlichen und finanziellen Monopolstellung der Volkskirche mit dem Bestreben verbindet, ein eigenes Parasystem auf der Basis der Freiwilligkeit aufzubauen.

Der „revival“ in den Vereinigten Staaten war und ist kein primitives, sondern ein höchst komplexes Phänomen¹⁸. „Der Geist weht, wo er will.“ Die

Aufnahmebereitschaft einzelner kirchlicher Gruppen war verschieden stark. Methodisten und Baptisten geben ihm ganz Raum und rücken vom Ende an die Spitze der Kirchenstatistik. Presbyterianer und Kongregationalisten legten dem Geist kirchliche Zügel an, und Episkopale wie Lutheraner hatten Flügel innerhalb ihrer Gemeinschaften, in denen sich der „revival“ mit der liturgischen und konfessionalen Tradition verband. Der Geist wehte regional verschieden, aber er traf die weißen wie die schwarzen Amerikaner. Er war bildungsbegeistert und bildungsfeindlich. Er machte Menschen zu Bürgern und zu Hippies, förderte die ästhetische Sensibilität und den moralischen Rigorismus. Der Geist blieb nicht Dogma. Der Geist war das Leben selbst und prägte einen Stil. Dieser Geist steht im Hintergrund von Emersons religiöser Begeisterung. Trotz mancherlei Reaktionen und Rückschläge blieb der „revival“ die einzige Großmacht auf dem nordamerikanischen Kontinent während des 19. Jahrhunderts. Die Trennung von kirchlicher und staatlicher Autorität schaffte einen Freiraum, den der Geist des „revivals“ füllt und vor dem Einsturz bewahrt. Die Ausbreitung der christlichen Zivilisation erfolgt durch den „revival“, nicht mehr durch den Staat.

Es ist ein weitverbreitetes Mißverständnis, daß sich in den Vereinigten Staaten alles nur nach dem Barwert einer Idee oder einer Sache bemesse. Richtig ist, daß es ein Zweckdenken gab, das in die ungeduldige Frage nach Ziel und Sinn der Geschichte einmündete. Wenn es in Amerika überhaupt Spekulation gab, dann handelte es sich um eine Metaphysik der Hoffnung, nicht um eine Metaphysik des Seins. Das Zentrum des „revival“ war die Wiedergeburt. Sein Ziel die Vision der Einheit des Tausendjährigen Reiches Christi, dessen Verwirklichung konkret erwartet wurde und von dessen Näherrücken man um so überzeugter war, als sich der „revival“ mit missionarischem Eifer in Windeseile ausbreitete. In einer der vollständigen Beschreibungen dieser Hoffnung beschrieb Jonathan Edwards in *History of the Work of Redemption* die Erfüllung der Geschichte als eine mehrfache Einheit. Christentum und Zivilisation entwickeln sich zu dem Punkt, an dem Pietät und Prosperität eine Einheit bilden, wo Zivilisation technischen Fortschritt wie intellektuelle Kultur einschließt und wo von Amerika ausgehend die eschatologische Rekonstituierung der Einheit der Christenheit nationale wie internationale Einheit einschließt¹⁹.

Aufstieg, Höhepunkt und Niedergang dieser Vision des „christlichen Amerika“ in der Zeit von der amerikanischen Revolution bis zur Wirtschaftskrise von 1929 ist das Thema von R. T. Handys Monographie. Damit hat Handy nicht an einem von mehreren möglichen oder wesentlichen Aspekten der amerikanischen Kirchengeschichte angesetzt, sondern er hat das archetypische Thema zum Verständnis der Vereinigten Staaten im 19. Jahrhundert überhaupt angeschnitten und in seinen großen Linien sehr gut getroffen. Es geht Handy um den „Geist der Utopie“ (Ernst Bloch) wie auch um eine gelebte Utopie, keine bloß akademisch-spekulative oder esoterisch-wirkungslose Tradition, sondern ein Traum, der selbst noch dann, wenn er zum Alptraum geworden ist, nichts von seiner Faszination einbüßt. So war es vor seiner Ermordung ausgerechnet der schwarze Baptistenprediger Martin Luther King, der von den Stufen des Lincoln Memorial in Washington die berühmte Litanei „I have a dream“ anstimmte. Einen Eindruck von diesem methodologisch unverrechenbaren Rest vermittelt Handy durch den dramatisch komponierten Stil seiner

nüchternen Prosa. Konflikte wie Sklaverei, Industrialisierung, Antikatholizismus, Urbanisierung, Imperialismus, Rassismus sind von Anfang an da und steigern sich zu Kirchentrennungen und Krieg. Dennoch, die Akteure setzten den Kampf mit größerem ideellem wie materiellem Einsatz fort, um trotz dieser halb verstandenen Schwierigkeiten die Vision der Einheit doch zu verwirklichen.

Ein letztes bemerkenswertes Ergebnis dieser Darstellung besteht in dem Nachweis, daß das Streben nach diesem Ideal ursprünglich auch Konservative und Liberale in den Kirchen geeint hatte und deshalb die Möglichkeit böte, den ökumenischen Dialog auch mit den konservativen Brüdern wieder zu eröffnen, da in Amerika ja *beide* aus dem „revival“ stammen. Für manchen Christen in Amerika ist dieses Schisma um so schmerzlicher, weil die Konservativen mit der Annahme der Selbstbezeichnung „evangelical“ den Geist der Einheit zu einer an europäische Verhältnisse erinnernden Konfessionsbezeichnung gemacht haben und weil die Liberalen es verdrängt haben, daß der Heilige Geist kein Skeptiker ist und daß das „Social Gospel“ ebenfalls wesentliches der Erweckungsbewegung verdankt.

Das Thema „Christliches Amerika“ ist der gelungene Versuch, ein historisch gewordenes Ideal historiographisch aufzuarbeiten. Eine Problemgeschichte zum speziellen Thema der Religionsfreiheit bietet den kritischen Anlaß, die Grenzen dieser ökumenisch-eschatologischen Vision aufzuzeigen. Religionsfreiheit war mehr als Toleranz, denn letztere setzte nur voraus, daß es eine maßgeblich-verpflichtende säkulare oder sakrale Meinung oder ein Verhalten gibt, die andere Meinungen neben sich dulden, sie aber nicht anerkennen. Religionsfreiheit war vielmehr diejenige Einstellung, in der der Staat gewährleistet, daß aus der Zugehörigkeit zu einer Kirche oder einer persönlichen religiösen Meinung keine rechtlichen oder finanziellen Vorteile oder Nachteile entstehen. Religionsfreiheit war somit der weitere Begriff, und die Debatten zur Zeit der amerikanischen Revolution zeigen deutlich, daß die Trennung von kirchlicher und staatlicher Autorität eine Form dieser Freiheit ist, insofern sie Privilegierung verhindert und Diskriminierung ausschließt²⁰.

Die gemeinprotestantische Auffassung in den Vereinigten Staaten des 19. Jahrhunderts ging davon aus, daß eine Diskriminierung oder Privilegierung nur durch traditionell staatliche und kirchliche Institutionen, aber nicht durch ad hoc gegründete, gesellschaftliche Organe erfolgen kann. Man sah die Religionsfreiheit sozusagen von oben, nicht aber von unten her bedroht. Das Fehlen eines solchen Differenzierungsvermögens bestimmte denn auch das Verhältnis zu den Katholiken in den Vereinigten Staaten. Durch die Zusammenarbeit in freiwilligen Reformgesellschaften gelang es den vereinigten Protestanten in einzigartiger Weise, von der demokratischen Basis her die Öffentlichkeit so zu organisieren, daß durch diese Kooperation die Trennung von Kirche und Staat unterlaufen wurde. In den vierziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts kritisierten denn auch die Katholiken im New Yorker Schulstreit mit Recht, daß der moral-philosophische Inhalt der Schulbücher keineswegs neutral, sondern spezifisch protestantisch und dazu antikatholisch sei. Die Sanktionen, die diesen moralischen Konsensus begleiten konnten, werden daraus deutlich, daß sich der Erzbischof von New York einmal veranlaßt sah, in einer defensiv-erschreckenden Aktion die Kirchen seiner Diözese mit bewaffneten Männern zu besetzen. Durch eine Beobachtung der zeitgenössischen europäischen Ver-

hältnisse fühlten sich die Protestanten bedroht, da sie die päpstlichen Ansprüche, weltliches und geistliches Oberhaupt zu sein, wiederfanden in dem vorwiegend mit Europäern besetzten Klerus einer rapide zunehmenden katholischen Kirche in Amerika. Fühlten sich die Katholiken durch protestantische Kooperation bedroht, dann fürchteten sich die Protestanten aufgrund historischer Reminiszenzen und zeitgeschichtlicher Beobachtungen vor einem autoritären Klerikalismus. Weder die amerikanischen Protestanten noch die europäischen Katholiken vermochten zu sehen, daß sich im amerikanischen Katholizismus von Anfang an eine starke einheimische Tradition der Religionsfreiheit bildete, die aus pragmatischen und theologischen Gründen den geistlichen und weltlichen Anspruch der Kirche unterschied und auf dieser Grundlage die verfassungsmäßige Trennung von kirchlicher und staatlicher Autorität unterstützte. Vollkommene Gewissensfreiheit und vollkommene Loyalität zur Verfassung fanden sich auch hier.

Auf eine wesentliche Voraussetzung für die positive Entwicklung eines Systems der Religionsfreiheit bei Protestanten wie Katholiken in Amerika hat der amerikanische Konzilstheologe John Courtney Murray hingewiesen, der selbst maßgeblich an der Ausarbeitung des entsprechenden Dokumentes auf dem Vaticanum II beteiligt war. Murray stellt fest, daß der europäische Katholizismus die mittelalterliche Naturrechtstradition als Basis eines freien und geordneten Gemeinwesens vernachlässigte, als sie im protestantischen Amerika Ausgangspunkt für eine Staatstheorie wurde, in der der Moral eine positive Rolle im Gemeinwesen zugesprochen wird, das Gemeinwesen aber sich dennoch positiv neutral zu den einzelnen Gemeinschaften im Gemeinwesen verhält. An Murray's Beobachtung²¹ ist bestimmt so viel richtig, daß die Kirchen der englischen Reformation, die englische Aufklärung und der amerikanische Katholizismus eine Tradition natürlicher Theologie fortsetzen, die anders als die für Europa so wichtig gewordene französische Aufklärung und Revolution eine Religionsfeindlichkeit ausschloß. Das Ergebnis war eine dialektische, nicht monistische Auffassung von Religionsfreiheit, die den absoluten Gegensatz von säkular und sakral als Interpretationsmodell unbrauchbar macht.

Die klassische, knappe und normative Formel für die Religionsfreiheit findet sich im ersten Zusatz zur Bundesverfassung der Vereinigten Staaten von Nordamerika: „A Congress shall make no law respecting an establishment of religion, nor prohibiting the free exercise thereof.“* Dieser Ausgangspunkt einer eigenen verfassungsrechtlichen Tradition der Religionsfreiheit tritt ebenbürtig neben die protestantisch-separatistischen und die römisch-katholischen Auffassungen. Die Verfassungsauslegung der amerikanischen Landes- und Bundesgerichte ist heute geradezu zur institutionellen und inhaltlichen Garantie für eine Weiterentwicklung der Religionsfreiheit geworden. Der weitverbreitete Respekt vor dem Recht teilt den Gerichten eine zumindest negative ökumenische Aufgabe zu, indem sie die immer wieder auftretenden Konflikte verschiedener Interessen ausräumen. Paradoxerweise führt deshalb die Trennung von Kirche und Staat dazu, daß auch Gerichte sich eine rechtliche Definition von Religion erarbeiten müssen und man geradezu von einer „Theologie des obersten Bundesgerichts“ sprechen kann.

* „Der Kongreß darf kein Gesetz erlassen, das die Einführung einer Staatsreligion zum Gegenstand hat, die freie Religionsausübung verbietet.“

In der Tat führen die gründlichen Detailerörterungen zu Fragen der Steuerfreiheit des kirchlichen Eigentums, der staatlichen Finanzierung kirchlicher Schulen, der Kriegsdienstverweigerung, des arbeitsrechtlichen Schutzes von Adventisten zu einer subtilen Scholastik, die sonst nirgendwo in den Theologien oder Kirchen der Vereinigten Staaten zu finden ist. Die ausschließlich auf Kasuistik angelegte und ausgerichtete angelsächsische Rechtsprechungspraxis bewirkt dabei, daß die durch den Verfassungsauftrag vorgegebene Dialektik nicht zur Ruhe kommt. Im Gegenteil, die Rechtsprechung schreckt nicht davor zurück, die Form der strikten Trennung von kirchlicher und staatlicher Autorität überall da durch genau umgrenzte Formen der Kooperation zu ergänzen, wo neu aufgetretene Tatbestände dies zur Erhaltung des Prinzips der Religionsfreiheit erfordern. Es ist das Verdienst von Elwyn A. Smith, daß er in seiner außerordentlich ins einzelne gehende Problemgeschichte zum Thema der Religionsfreiheit den protestantisch ökumenischen Ansatz konstruktiv erweitert hat. Einmal hat er die gesamte römisch-katholische Tradition der Vereinigten Staaten zu diesem Thema erschlossen. Darüber hinaus ist die kundige und sehr ausführliche Darstellung des Verfassungsrechts als Teil einer theologiegeschichtlichen Arbeit eine nachahmenswerte Neuerung, die für die Kirchengeschichte als Wissenschaft einen wichtigen Schritt hin zur interdisziplinären Forschung bedeutet. Wenn Scholastik nicht — wie eine landläufige Auffassung glauben machen will — aus eitler Spielerei, sondern aus einem Engagement für die Sache selbst entsteht, dann kann uns gerade die Darstellung der Verfassungstradition bei Smith lehren, daß der Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat nicht das Ende, sondern den Anfang eines Weges bedeutet, auf dem sich in wiederholten, schwierigen Grundsatzentscheidungen immer aufs neue der ökumenische Charakter der Religionsfreiheit in Erinnerung bringen muß.

Inwieweit all diese methodologischen und materialen Ansätze einer ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung für den deutschen Leser zugänglich werden können, hängt mit davon ab, ob sich der Sprachunterricht im sekundären und tertiären Bereich verbessert und ob Verlage und Kirchenleitungen bereit sind, ihr Patronat für kirchengeschichtliche Grundlagenforschung auch auf Übersetzungen aus der entsprechenden Literatur aus der Ökumene auszuweiten. Es hat gegenwärtig den Anschein, als ob solche Zusammenarbeit eher bei konservativ-evangelikalen Gruppen stattfindet. Bericht und Analyse haben gezeigt, daß auf didaktischem Gebiet, in universalgeschichtlicher Sicht, bei der Thematisierung eines archetypischen Modells und auf dem Gebiet der Problemgeschichte Arbeiten vorliegen, deren Einbeziehung in unsere Curricula sich geradezu anbieten. Diese Aufgabe wird noch dadurch erleichtert, daß eine Quellensammlung²² sowie Übersichtsdarstellungen²³ in knapper, klarer und handlicher Form den letzten Stand der Entwicklung und Forschung wiedergeben und daß in einem Fall durch einen reportagehaft-kritisch aktuellen Stil den oft unberücksichtigt bleibenden Lesegewohnheiten vieler Gruppen innerhalb der Gemeinde Rechnung getragen wird²⁴.

K. Dieterich Pfsterer

ANMERKUNGEN

- ¹ Ernst Benz, Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht, Brill (Leiden, 1961), S. 17.
- ² New Haven, Yale University Press (1972).
- ³ Ibid., S. 4, 752.
- ⁴ Karl Hammer: „Ökumenische Kirchengeschichte“, Ev. Kommentare 1 (Jan. 1973), S. 42—44.
- ⁵ Protestant Thought in the Nineteenth Century, vol. I. 1799—1870, New Haven, Yale University Press 1972, S. 2.
- ⁶ Ibid., S. 2—4.
- ⁷ Ibid., S. IX.
- ⁸ Ibid., S. 16.
- ⁹ Ibid., S. 170—189.
- ¹⁰ Ibid., S. 189.
- ¹¹ Ibid., S. 145.
- ¹² Robert Handy, A Christian America, Protestant Hopes And Historical Realities, Oxford University Press (New York, 1971), S. 30.
- ¹³ Ibid., S. 4.
- ¹⁴ Zitiert bei Jonathan Edwards, The Works of President Edwards, Reprint Burt Franklin (New York, 1968), Bd. VIII, S. 184.
- ¹⁵ Handy, op. cit., S. 37.
- ¹⁶ Ibid., S. 33.
- ¹⁷ Fritz Laubach, Aufbruch der Evangelikalen, R. Brockhaus-Verlag (Wuppertal, 1972), S. 13—14.
- ¹⁸ Handy, op. cit., S. 29.
- ¹⁹ Jonathan Edwards, Werke V, S. 251 f.
- ²⁰ Elwyn A. Smith, Religious Liberty in the United States. The Development of Church-State Thought Since the Revolutionary Era. Fortress Press (Philadelphia, 1972).
- ²¹ Ibid., S. 236.
- ²² Robert T. Handy, Hrsg., Religion in the American Experience. The Pluralistic Style. Harper & Row (New York, 1972).
- ²³ Winthrop S. Hudson, Religion in America. An Historical Account of the Development of American Religious Life, 2. rev. Auflage, Charles Scribner's Sons (New York, 1970).
- ²⁴ Martin E. Mary, Rigtheous Empire: The Protestant Experience in America. Dial Press (New York, 1970).