

Protestantismus ohne Reformation. Aufsatz über den Protestantismus in den Vereinigten Staat von Amerika (August 1939)

Von Dietrich Bonhoeffer

Zwei Hindernisse stellen sich der rechten Beurteilung einer fremden Kirche und darum der echten Begegnung mit ihr immer wieder in den Weg:

Erstens: Der Beobachter ist geneigt, die Fremdheit einer anderen Kirche der Eigentümlichkeit ihrer geographischen, nationalen oder sozialen Lage zuzuschreiben, sie also geschichtlich, politisch oder soziologisch verständlich machen zu wollen. Die großen Erweckungs- und Heiligungsbewegungen, das [432] Puritanertum sind dann „typisch angelsächsisch“, das „soziale Evangelium“ (social gospel) „typisch amerikanisch“, und umgekehrt ist dann die Reformation „typisch kontinental, bzw. deutsch“. Eine solche Betrachtung ist ebenso üblich, wie sie letztlich langweilig und falsch ist. Üblich ist sie geworden, seit man sich mehr für die geschichtlichen Ausprägungen des Christentums als für seine Wahrheit interessiert; langweilig ist sie, weil sie zu einer toten und bequemen Schematisierung führt. Falsch ist sie, weil sie den gegenseitig verpflichtenden Charakter der Kirchen in ihrer Verkündigung und Lehre von vornherein auflöst; denn was geht den Christen in Deutschland schließlich etwas typisch amerikanisches an und was hat der Christ in Amerika mit einer typisch kontinentalen Reformation zu schaffen? Es kann einer höchstens eine gewisse ästhetische Freude an der Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen des Christentums haben; er kann auch noch in der anderen Kirche eine willkommene Ergänzung des eigenen Wesens erkennen; aber zu einer ernsthaften Begegnung, zu einer verpflichtenden Auseinandersetzung kommt es so niemals. Solange wir uns für amerikanische Eigentümlichkeiten interessieren, bewegen wir uns im Gebiet der unverbindlichen Beobachtungen. Eine andere Frage ist es, was Gott an und mit seiner Kirche an und in Amerika tut, wie er sich ihr zu erkennen gibt, und ob und wie wir ihn in jener Kirche wiedererkennen. Damit ist die Frage nach Gottes Wort, nach Gottes Willen und Handeln zwischen uns gestellt. Es geht um dasselbe Wort, um dasselbe Gebot, dieselbe Verheißung, dasselbe Amt, dieselbe Gemeinde Jesu Christi in Amerika und bei uns. Und nur diese Frage wird dem Sachverhalt gerecht. Die Reformation ist eben in der Tat als typisch deutsches Geschehen nicht zu verstehen; die Rechnung geht nicht auf. Ganz entsprechend ist es mit den Gestalten und Geschehnissen fremder Kirchen. Sie lassen sich sachlich einfach nicht aus den Eigentümlichkeiten der Völker erklären. Es bleibt ein Rest, um den es geht. [433]

Zweitens: Der Beobachter einer fremden Kirche begnügt sich leicht mit dem gegenwärtigen Bild der kirchlichen Lage. Er vergißt, daß es nötig ist, die Geschichte auch der fremden Kirche ernst zu nehmen. Gott spricht zu seiner Kirche zu verschiedenen Zeiten verschieden. Er hat zur Kirche in Deutschland in der Reformation anders, d. h. dringlicher, vernehmlicher, öffentlicher gesprochen als zu irgendeiner späteren Zeit. Wie man die deutsche Kirche nicht ohne die Reformation verstehen kann, so bleibt das amerikanische Christentum dem verschlossen, der nicht etwas von den Anfängen der Kongregationalisten in Neuengland, der Baptisten in Rhode Island, von der Erweckungsbewegung durch Jonathan Edwards weiß. Amerikanisches Christentum ist eben auch und gerade das, was damals geschah und was dem heutigen amerikanischen Christentum ebenso unähnlich sieht, wie die Kirche der Jahrhundertwende bei uns der Reformationskirche ähnlich sah.

Was tut Gott an und mit seiner Kirche in Amerika, was tut er durch sie an uns und durch uns an ihr? Die folgenden Beobachtungen wollen zur Beantwortung dieser Frage beitragen.

I. Die Einheit der Kirche und die Denominationen

Es ist den Amerikanern weniger als irgendeinem Volk der Erde gegeben, die sichtbare Einheit der Kirche Gottes auf Erden zu verwirklichen. Es ist den Amerikanern mehr als irgendeinem Volk der Erde gegeben, die Vielfalt christlicher Erkenntnisse und Gemeinschaften vor Augen zu haben. Über 200 verschiedene christliche Denominationen (Kirchengemeinschaften) weist die Statistik auf, davon etwa 50 mit über 50 000 Mitgliedern. In einer einzigen Straße in Minneapolis sollen vier lutherische Kirchen verschiedener Observanz stehen. Die amerikanische Christenheit hat keine zentrale Organisation, kein gemeinsames Bekenntnis, keinen gemeinsamen Kultus, keine gemeinsame Kirchengeschichte, keine gemeinsamen ethischen, sozialen oder politischen Grundsätze. Norden und Süden (Skavenfrage), aber auch die Bewegung von Osten nach Westen (die „Grenze =Frontier“) bedeuten Veränderungen und Scheidungen der Denominationen. Dazu kommt die Rassentrennung (Colour-Line) zwischen [434] Neger und Weißen, die sich in den Kirchen wiederholt; schließlich haben auch soziale Unterschiede bestimmend auf die Gestalt der Denominationen eingewirkt. Das „Federal-Council of Churches of Christ in America“, ein Zusammenschluß zu gemeinsamem Handeln in der Öffentlichkeit, an dem 29 Denominationen beteiligt sind, ist nicht die Vertretung der Kirche Jesu Christi in Amerika, sondern eine Vertretung von Kirchen.

Selbst der Begriff „Kirche“ wird vielfach beargwöhnt. Der charakteristische Begriff ist die Denomination. An der Kirche hängt vielen amerikanischen Christen zuviel an Klerikalismus, Autokratie, konfessionellem Dünkel, Intoleranz und Ketzerverfolgung, zuviel Schielen nach weltlicher Macht und politischer Gunst. Episkopale, Lutheraner und Presbyterianer sind zwar bewußt Kirchen, wenn auch in den Augen der andern nur Denominationen unter anderen. Die übrigen Gemeinschaften haben eher ein denominationelles als ein kirchliches Selbstverständnis.

Der Begriff der Denomination ist nicht ganz klar. Er ist kein theologischer Begriff. Eher sagt er etwas aus über geschichtliche, politische und soziale Verhältnisse. Die Denomination ist ein freier Zusammenschluß von Christen auf Grund bestimmter gemeinsamer christlicher, aber auch geschichtlicher, politischer und sozialer Erfahrungen. Er läßt von vornherein die Möglichkeit anderer solcher Zusammenschlüsse zu. Es liegt eine gewisse Selbstbescheidung in dem denominationellen Selbstverständnis, das den Namen der Kirche Jesu Christi nicht für sich in Anspruch zu nehmen wagt, weil es ihm zu groß, zu gefährlich ist. Die Kirche ist jenseits der Denominationen. Hier muß sich der Begriff der unsichtbaren Kirche nahe legen. Die Denominationen sind die sichtbaren Gliedschaften der unsichtbaren Kirche.

Kirchengeschichtlich werden tiefere Quellen des denominationellen Selbstverständnisses aufzuweisen sein. Einmal ist es die Botschaft von der alleinigen Herrschaft Gottes auf Erden, welche die Anfänge der presbyterianisch-kongregationalistischen Denominationsbildungen in England bestimmt hat. Vor der souveränen Gottesherrschaft müssen sich alle menschlichen Ansprüche beugen. So ist die Denomination in Amerika der [435] negative Abdruck der angebrochenen Herrschaft Gottes. Zweitens wird man den Toleranzbegriff des kongregationalistisch-baptistischen Schwärmertums, wie er besonders von Roger Williams in Maryland geprägt worden ist, verantwortlich machen müssen. Hier wird Herrschaft Gottes gleichbedeutend mit der Freiheit des Einzelnen, allein der inneren Stimme, dem inneren Licht zu folgen. So wird der Weg zur bekenntnislosen Denominationsbildung freigegeben. Drittens schließt das denominationelle Selbstverständnis ein bestimmtes Verhältnis zum Staat ein. Die amerikanische Denomination ist nicht Staatskirche, aber sie ist auch nicht mit der englischen Freikirche, die im bewußten Gegenüber zur Staatskirche steht, zu vergleichen. Die amerikanische Denomination ist staatsfrei und weiß sich trotz aller inneren Begrenzungen dem Staat

gegenüber als ein Stück der freien Kirche Gottes auf Erden. Nirgends kommt das denominationale Selbstverständnis dem kirchlichen Selbstverständnis so nahe wie im Verhältnis zum Staat.

Die Denomination ist nicht in erster Linie durch das Bekenntnis bestimmt. Die meisten Denominationen kennen keine feste Bekenntnisbildung. Die lutherischen und episkopalen Kirchen fordern zwar in ihren Ordinationsformularen die Bindung an ihre Bekenntnisse. Die Presbyterianer begnügen sich schon – seltsam genug – mit der Bindung an die Schrift; und die Ordinationsformel der Kongregationalisten ist völlig frei, sie fordert allein ein Bekenntnis der persönlichen Bindung an den Herrn Christus in persönlicher Erfahrung (experience), in der Berufungsgewißheit (Call to the ministry) und im Glauben (belief). Aber selbst dort, wo Bekenntnisverpflichtungen bestehen, werden sie im gewissen Sinne dadurch wieder eingeschränkt, daß zwischen den meisten Denominationen Amerikas gegenseitige Anerkennung der Sakramentsverwaltung, des Amtes und der Ordination besteht, so bei den Presbyterianern, Methodisten, Kongregationalisten, Reformierten, Vereinigten Lutheranern, Nördlichen Baptisten, Evangelischen. Nur die Episkopalen, die Missouri-Lutheraner [436] und die Südlichen Baptisten haben sich dem bis heute widersetzt. Die Lehرداریenzen innerhalb der Denominationen (z. B. Baptisten, Presbyterianer) sind häufig bedeutend stärker als diejenigen zwischen verschiedenen Denominationen. Denominationen sind keine Bekenntniskirchen; und dort, wo die einzelne Denomination diesen Anspruch erhebt, wird er doch von den anderen wieder denominationell begrenzt. Das Verhältnis der Denominationen zueinander ist heute weniger denn je ein Kampf um die Wahrheit der Verkündigung und Lehre.

Aus dieser Lage der Dinge könnte man schließen, daß in der amerikanischen Christenheit besonders günstige Vorbedingungen für ein rechtes Verständnis der Einheit der Kirchen Jesu Christi vorhanden sein müssen. Wo nicht der Kampf um die Wahrheit die Kirchen scheidet, dort sollte die Einheit der Kirche schon gewonnen sein. Das tatsächliche Bild ist nun genau umgekehrt. Eben hier, wo nicht die Wahrheitsfrage zum Kriterium der Kirchengemeinschaft und der Kirchenspaltungen wird, ist die Zersplitterung größer als irgend sonst. Also gerade dort, wo nicht der Kampf um das rechte Bekenntnis alles bestimmt, ist die Einheit der Kirche ferner als dort, wo allein das Bekenntnis die Kirchen eint und scheidet. Woran liegt das? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir auf einen tieferen Unterschied aufmerksam werden.

Die Kirchen der Reformation gehen aus von der Einheit der Kirche Christi. Es kann nur eine Kirche auf Erden geben. Und diese eine Kirche ist allein die wahre, von Jesus Christus gestiftete Kirche. Kirchenspaltung bedeutet Kirchenabfall, Untreue gegen die wahre Kirche Christi. Die in der Reformation erfolgte Kirchenspaltung kann nur als ein Kampf um die rechte Einheit der Kirche verstanden werden. Darum verstehen sich die Reformationskirchen selbst als die Eine Kirche auf Erden, nicht aber als Absplitterungen einzelner, von ihrem persönlichen Gewissen getriebener Christen von der einen Kirche, auch nicht als individuelle Ausprägungen der einen Kirche. Es ging in der Reformation um die eine allgemeine heilige Kirche Jesu Christi auf Erden.

Die Denominationen Amerikas sehen sich von Anfang an vor eine unübersehbare Mannigfaltigkeit christlicher Gemeinschaften gestellt. Keine von ihnen kann es wagen, den Anspruch der Einen Kirche für sich zu erheben. Es gehört zur christlichen [437] Demut, daß dieser Anspruch angesichts dieses erstaunlichen Bildes der Zersplitterung nicht erhoben wird. Die Christenheit Amerikas hat die Folgen der kirchlichen Spaltung, aber nicht den Akt der Spaltung selbst erlebt. Sie stehen darum nicht mehr selbst in dem Kampf um die eine Kirche, sondern sie stehen verwundert vor den Ergebnissen dieses Kampfes und können nur in äußerster Selbstbescheidung das Gegebene hinnehmen und die Wunden heilen. Die Einheit der Kirche Jesu Christi ist der Christenheit Amerikas weniger etwas ursprünglich von Gott Gegebenes,

Seiendes, als etwas Gefordertes, Sein–sollendes. Sie ist weniger Ursprung als Ziel. Die Einheit der Kirche gehört daher hier in den Bereich der Heiligung.

Man darf darauf hinweisen – aber man kann sich mit diesem Hinweis allerdings nicht begnügen –, daß im angelsächsischen Denken seit Occam der Nominalismus verwurzelt ist, für den das Einzelne vor dem Ganzen da ist, wobei das Einzelne und empirisch Gegebene das Wirkliche ist, die Ganzheit aber nur ein Begriff, ein Nomen. Das Einzelne steht am Anfang, die Einheit am Ende. Umgekehrt ist die deutsch–kontinentale philosophische Tradition durch den Realismus und Idealismus bestimmt, für den das Ganze das ursprünglich Wirkliche und das Einzelne nur das abgeleitete Abgefallene ist. Aber diese Denkformeln können schon darum nicht als hinreichende Erklärungen für das verschiedene Denken über die Einheit der Kirche angesehen werden, weil es sich ja in ihnen selbst schon wieder um philosophisch–methodische Forderungen aus theologischen Erkenntnissen handelt. Nominalistische und realistische Philosophie sind ohne den Hintergrund der Theologie nicht zu verstehen, können also keine grundsätzliche Interpretation der theologischen Frage vermitteln.

Es ist allein die in der Heiligen Schrift geoffenbarte Wahrheit selbst, die zwischen den vorhandenen Unterschieden entscheiden muß und kann. Auf Grund der Heiligen Schrift müssen sich die Kirchen voneinander befragen lassen. Die Kirche in [438] Deutschland wird von den Denominationen in Amerika vor die Frage der Vielheit der Kirchen gestellt: was bedeutet die Tatsache der kirchlichen Zersplitterung? Ist nur eine Bekenntniskirche wahre Kirche, und können die amerikanischen Denominationen, schon weil sie größtenteils keine Bekenntniskirchen sind, nicht Kirche sein? Ist nur die Kirche eines bestimmten Bekenntnisses Kirche, der gegenüber andere Bekenntniskirchen falsche Kirchen sind? Ist einer einzelnen Kirche auf Erden der Maßstab gegeben, an dem sie alle anderen Kirchen messen kann und muß zur Rechtfertigung oder zur Verdammnis? Bedeutet Vielheit von Kirchen nur Abfall, gibt es hier nur den unerbittlichen Gegensatz von wahr und falsch? Ist die Einheit der Kirche nur durch das Bekenntnis gegeben oder wieweit begründet faktisches gemeinsames Handeln auch Kirchengemeinschaft? Umgekehrt stellt die Kirche Jesu Christi in Deutschland die amerikanischen Denominationen vor die Frage nach der Einheit der Kirche auf Erden: darf man sich mit der Vielheit der Kirchen einfach abfinden als einer gegebenen und darum gottgewollten Tatsache? Kann es aber eine Einheit der Kirche anders geben als in der Einheit des Glaubens und des Bekenntnisses zu dem Einen Herrn? Ist nicht alle Einheit im Handeln, in der Organisation nur eine Selbsttäuschung, mit der die wirkliche Zerrissenheit im Glauben verdeckt wird? Ist nicht die Gleichgültigkeit oder Resignation gegenüber der Wahrheitsfrage eine Schuld, die zur Folge hat, daß die Kirche nun doch an organisatorischen, kultischen, politischen Gegensätzen zerfällt? Woran liegt es, daß gerade dort, wo die Bekenntnisfrage relativiert wird, die Zersplitterung am größten ist? Ist nicht die Einheit der Kirche eben doch zu allererst Ursprung und erst dann Ziel? Man ruft uns von drüben zu: Ihr überschätzt das Denken, die Theologie, das Dogma; es ist nur eine von vielen Äußerungen der Kirche und nicht einmal die wichtigste. Wir antworten: es geht nicht um das Denken, sondern um die Wahrheit des Wortes Gottes, [439] auf das wir leben und sterben wollen. Es geht um das Heil. Die Einheit der Kirche liegt gewiß nicht im menschlichen Denken, aber sie liegt auch nicht im menschlichen „Leben und Werk“ (Life and Work!), sondern allein im Leben und Werk Jesu Christi, an dem wir glaubend teilbekommen. Einheit im Denken ist der Einheit im Werk nicht überlegen, aber Einheit im Glauben, der Bekenntnis ist, bricht durch beides hindurch und schafft erst die Voraussetzung gemeinsamen Denkens und Handelns.

Dieses Gespräch kann hier nicht geführt werden. Es kann aber soviel gesagt werden:

Erstens: Die Einheit der Kirche ist sowohl Ursprung wie Ziel, sowohl Erfüllung wie Verheißung, sie gehört in den Glauben wie in die Heiligung. Wo die Einheit der Kirche als Ursprung

vergessen wird, da treten menschliche Einigungsorganisationen an die Stelle der Einheit in Jesus Christus, da tritt der Zeitgeist, der auf Vereinheitlichung gerichtet ist, an die Stelle des Heiligen Geistes, der nur in der Wahrheit eint, da verdrängt menschliches „Leben und Werk“ das Leben und Werk Jesu Christi. Umgekehrt, wo die Einheit der Kirche als Ziel vergessen wird, dort erstarren die lebendigen Gegensätze, dort wird das Wirken des Heiligen Geistes, der die Verheißung der Einheit der Kirche wahr machen will, nicht mehr ernst genommen, und es tritt an die Stelle der göttlichen Einheit der Kirche ein separatistischer pharisäischer Anspruch. Wo aber Einheit als Ursprung und Ziel in gleicher Weise ins Auge gefaßt wird, dort wächst auf dem Grunde des Lebens und Werkes Jesu Christi, in dem alle Einheit der Kirche erfüllt ist, das Leben und Werk der Christenheit, das die Einheit der zersplitterten Kirche sucht und findet.

Zweitens: Der Anspruch, Kirche Jesu Christi zu sein, hat nichts mit pharisäischem Dünkel zu tun; er ist vielmehr eine Erkenntnis, die demütigt, weil sie in die Buße treibt. Kirche ist die Kirche der Sünder und nicht die der Gerechten. Es kann in dem Verzicht auf den kirchlichen Anspruch mehr Selbstgerechtigkeit liegen als in dem Anspruch selbst. Es kann darin die falsche Demut verborgen sein, die etwas Besseres und Frömmerees will [440] als die Kirche, die Gott aus den Sündern erwählt hat. Das denominationelle Selbstverständnis schützt nicht vor geistlichem Hochmut. Umgekehrt muß sich das kirchliche Selbstverständnis immer wieder zur Buße und Demut rufen lassen. Es bleibt immerhin eine Tatsache, daß nicht der Begriff der Denomination, sondern der der Kirche neutestamentliche Legitimität besitzt.

Drittens: Die Einheit der Kirche als Verheißung, als Zukunft, als Frucht der Heiligung ist ein Werk des Heiligen Geistes. Weder durch theologische Diskussion noch durch gemeinsames Handeln wird diese Einheit erzwungen. Wir wissen aber, daß Gott sowohl auf dem Wege gemeinsamen Erkennens, wie auf dem Wege gemeinsamen Handelns die Kirchen zueinander finden läßt, und daß oft erst durch gemeinsames Handeln gemeinsames Erkennen geschenkt wird, wie durch gemeinsames Erkennen gemeinsames Handeln. Es gibt keine Methoden, zur Einheit der Kirche zu gelangen, sondern nur den ganzen Gehorsam gegen den Heiligen Geist, der uns zu gemeinsamem Erkennen, Bekennen, Tun und Leiden führt.

Viertens: Die besondere Schwierigkeit der Verständigung zwischen den Kirchen der Reformation und den amerikanischen Denominationen besteht darin, daß sie sich nicht ohne weiteres auf der Ebene der Bekenntnisfrage begegnen können, eben weil das Bekenntnis nicht das konstitutive Moment der Denomination ist, während umgekehrt, das ökumenisch allein relevante Moment der Reformationskirchen ihr Bekenntnis ist. Der Kultus, die Liturgie, das Gemeindeleben, die Verfassung stehen dort an derselben Stelle, an der für uns das Bekenntnis steht. Aus eben diesem Grunde aber ist diese Begegnung so fruchtbar, weil durch sie die ganze kirchliche, bzw. die ganze denominationelle Existenz in Frage gestellt wird. Wer die amerikanischen Denominationen zuerst und allein auf ihr Bekenntnis hin befragt, fragt ebenso unwesentlich wie derjenige, der die Reformationskirchen zuerst und allein nach ihrer Verfassung, nach ihrem Verhältnis zum Staat fragt. Aus den wesentlichen Fragen nach dem anderen aber folgt eine ungeahnte Bereicherung für die eigene Kirche. Es erschließt sich dem einen die ganze Fülle gottesdienstlicher, liturgischer Gestalt, aktiven Gemeindelebens, reicher Erfahrungen der Bedeutung der kirchlichen Verfassung; es erschließt [441] sich dem anderen die Dringlichkeit der Wahrheitsfrage, der Reichtum christlicher Erkenntnis im Bekenntnis der Kirche und – was die Hauptsache ist – es werden durch diese Begegnung beide in die Demut getrieben, die nicht von der eigenen Gestalt, sondern von Gottes Gnade allein das Heil erwartet. Es ist für die amerikanischen Denominationen eine schwere Aufgabe, den Kampf um eine Bekenntniskirche recht zu verstehen; und es ist für die Kirchen der Reformation nicht weniger schwer, den Weg einer amerikanischen Denomination zu begreifen. Aber gerade weil hier die

gemeinsame Ebene für eine Begegnung zu fehlen scheint, wird der Blick frei für die einzige Ebene, auf der Christen einander begegnen können, für die Heilige Schrift.

II. Zuflucht der Christen

Die Geschichte der Kirche Jesu Christi in Amerika hat ihre Besonderheit vor der Geschichte aller anderen Kirchen auf Erden darin, daß Amerika von Anfang an die Zufluchtsstätte der verfolgten Christen des europäischen Kontinents gewesen ist. Amerika ist seit dem 17. Jahrhundert das Asyl für die Opfer religiöser Intoleranz, für die, die nun in Freiheit ihrem Gottesdienst leben wollten. Zugleich ist Amerika bewußt „protestantisches“ Land. Von jeher hat der Gedanke einer besonderen Vorsehung, die die Entdeckung Amerikas bis zur Entstehung des Protestantismus aufbewahrt hat, die Amerikaner gefesselt. So ist Amerika das einzige Land, in dem der Begriff des „Protestantismus“ kirchengeschichtliche Bedeutung und Wirklichkeit gewonnen hat; denn nicht das Land der lutherischen oder reformierten Kirche, sondern eben des „Protestantismus“ in seiner ganzen denominationellen Breite will Amerika sein. Man wird sagen dürfen, daß die Lutheraner Amerikas vielleicht am allerwenigsten dem Protestantismus Amerikas entsprechen. Amerika als die Zufluchtsstätte verfolgter „Protestanten“, das ist die kirchengeschichtliche Eigenart und das noch heute lebendige kirchengeschichtliche Selbstverständnis der amerikanischen Christenheit.

Am Anfang eines großen Teils der amerikanischen Denominationen steht die freiwillige oder erzwungene Flucht und ihre ganze christliche Problematik. Ausharren und Fliehen in Zeiten der [442] Verfolgung sind seit den Tagen der Apostel durch die ganze Kirchengeschichte hindurch zwei christliche Möglichkeiten gewesen. Ausharren bis zum letzten Widerstand kann geboten, Fliehen erlaubt, vielleicht auch geboten sein. Die Flucht des Christen in der Verfolgung bedeutet an sich noch nicht Abfall und Schande; denn Gott ruft nicht jeden in das Martyrium. Nicht fliehen, sondern verleugnen ist Sünde, wobei zu sagen ist, daß es eine Lage geben kann, in der die Flucht der Verleugnung gleichkommt, wie umgekehrt die Flucht selbst ein Stück des Martyriums sein kann. Die protestantischen Flüchtlinge, die in das unbekannte Amerika fuhren, kamen nicht in ein Paradies, sondern in härteste Arbeit. Sie nahmen den Kampf der Kolonisation auf sich, um ihrem Glauben in Freiheit kampfflos leben zu können. Von hier aus fällt ein Licht auf das Schicksal des christlichen Flüchtlings. Er hat das Recht für sich in Anspruch genommen, dem letzten Leiden zu entgehen, um in Stille und Frieden Gott dienen zu können. An der Stätte der Zuflucht aber hat die Fortsetzung des Kampfes nun kein Recht mehr. Hier finden sich Protestanten aller Bekenntnisse zusammen, die den Verzicht auf den letzten Kampf um das Bekenntnis schon geleistet haben. Im Asyl hat der Streit keinen Raum mehr. Konfessionelle Schärfe und Intoleranz muß für den aufhören, der sich selbst der Intoleranz entzogen hat. Der christliche Flüchtling hat mit seinem Recht auf Flucht das Recht auf Kampf verwirkt. So jedenfalls versteht es der amerikanische Christ. Gewiß ist es auch in Amerika kirchlich nicht immer kampfflos zugegangen, es ist auch dort noch zu schweren Verfolgungen gekommen, besonders in der Anfangszeit. Aber der tiefe Abscheu, auf den zuletzt doch immer wieder jede konfessionelle Diskriminierung in der amerikanischen Christenheit gestoßen ist, wird sich ganz wesentlich aus dem christlichen Flüchtlingsrecht, aus dem Asylcharakter Amerikas erklären.

Für die erste Flüchtlingsgeneration ist der Weg nach Amerika eine Entscheidung des Glaubens für das ganze Leben gewesen. Für sie ist der Verzicht auf den konfessionellen Kampf darum eine erkämpfte christliche Möglichkeit. Eine Gefahr entsteht aber hier für die kommenden Generationen, die in diese [443] kampfflose Situation hineingeboren werden, ohne daß für sie die Lebensentscheidung dahinter steht. Sie müssen früher oder später ihre Lage mißverstehen. Was für die Väter ein mit dem Lebenseinsatz errungenes Recht ihres christlichen Glaubens war, wird den Söhnen zu einer allgemeinen christlichen Regel. Der Kampf um das

Bekenntnis, um dessentwillen die Väter flohen, ist für die Söhne zu einem an sich unchristlichen Ding geworden. Die Kampflosigkeit wird für sie christlicher Normal- und Idealzustand. Es ist kein errungener, sondern ererbter Friede, in dem die Nachkommen der Flüchtlinge aufwachsen.

So wird der Begriff der Toleranz für die amerikanische Christenheit zum Grundbegriff alles Christlichen. Jede Intoleranz ist an sich unchristlich. Nicht für einen konfessionellen Kampf als solchen, sondern für die Opfer eines solchen Kampfes bringt man darum Verständnis und Teilnahme auf. Das muß für die Opfer selbst, denen es nicht zuerst um ihr persönliches Schicksal, sondern um die Wahrheit ihrer Sache geht, unbefriedigend bleiben. Der Verzicht auf das letzte Austragen der Wahrheitsfrage bleibt für den christlichen Flüchtling sein Leben lang die härteste Aufgabe. Christlich überzeugend kann für ihn in Amerika nur der tiefe Ernst und die unbegrenzte Weite der Teilnahme und des Asylrechtes in dem Land seiner Zuflucht werden. Sein Verlangen nach Entscheidung für die Wahrheit gegen ihre Verfälschung bleibt unerfüllt und muß es bleiben. Es ist zuletzt die Treue gegen die eigene Kirchengeschichte, die in dieser eigenartigen Relativierung der Wahrheitsfrage im Denken und Handeln der amerikanischen Christenheit zum Ausdruck kommt.

III. Die Freiheit

Amerika nennt sich das Land der Freiheit. Es versteht heute darunter das Recht des Individuums auf unabhängiges Denken, Reden und Handeln. In diesem Rahmen ist die religiöse Freiheit für den Amerikaner ein selbstverständlicher Besitz. Die Predigt der Kirche, ihre Organisation, das Leben der Gemeinden kann sich in voller Unabhängigkeit und Ungestörtheit entfalten. Auf den Kanzeln ist das Lob dieser Freiheit allorts zu hören, verbunden mit der schärfsten Verurteilung jeder irgendwo [444] geschehenden Beschränkung solcher Freiheit. Freiheit bedeutet also hier die Möglichkeit, und zwar die der Kirche von der Welt gebotene Möglichkeit der unbehinderten Wirksamkeit.

Wird aber die Freiheit der Kirche wesentlich als diese Möglichkeit verstanden, dann ist ihr Begriff noch unerkannt. Freiheit der Kirche ist nicht dort, wo sie Möglichkeiten hat, sondern allein dort, wo das Evangelium sich wirklich und in eigener Kraft Raum auf Erden schafft, auch und gerade wenn ihr keine solchen Möglichkeiten angeboten sind. Die wesentliche Freiheit der Kirche ist nicht eine Gabe der Welt an die Kirche, sondern sie ist die Freiheit des Wortes Gottes selbst, sich Gehör zu verschaffen. Freiheit der Kirche ist nicht die unbegrenzte Fülle der Möglichkeiten, sondern sie ist nur dort, wo ein „Muß“, eine Notwendigkeit gegebenenfalls gegen alle Möglichkeiten sie erzwingt. Das Lob der Freiheit als der der Kirche von der Welt gebotenen Möglichkeit der Existenz kann gerade aus einer mit dieser Welt eingegangenen Bindung herkommen, in der die echte Freiheit des Wortes Gottes preisgegeben ist. So kann es kommen, daß eine Kirche, die sich ihrer Freiheit als einer von der Welt angebotenen Möglichkeit rühmt, der Welt in besonderer Weise verfällt, daß also gerade eine freie Kirche in diesem Sinne schneller säkularisiert als eine Kirche, die die Freiheit als Möglichkeit nicht besitzt. Das amerikanische Lob der Freiheit ist eher ein Lob, das der Welt, dem Staat, der Gesellschaft gezollt wird, als eine Aussage über die Kirche. Solche Freiheit mag ein Zeichen dafür sein, daß die Welt in Wahrheit Gott gehört. Ob sie ihm aber in Wirklichkeit gehört, das eben hängt nicht von jener Freiheit als Möglichkeit, sondern von der Freiheit als Wirklichkeit, als Nötigung, als faktisches Geschehen ab. Freiheit als institutioneller Besitz ist kein wesentliches Prädikat der Kirche. Sie kann eine der Kirche [445] durch Gottes Vorsehung zugeteilte gnädige Gabe sein; sie kann aber auch die große Versuchung sein, der die Kirche erliegt, indem sie ihre wesentliche Freiheit der institutionellen Freiheit opfert. Ob die Kirchen Amerikas wesentlich frei sind, das kann nur die faktische Verkündigung des Wortes Gottes entscheiden. Nur wo dieses Wort in Gericht, Gebot und Begnadigung des Sünders und Befreiung von allen

Menschenansatzungen mitten in der geschichtlichen Wirklichkeit konkret gepredigt werden kann, ist Freiheit der Kirche. Wo aber der Dank für die institutionelle Freiheit durch ein Opfer der Freiheit der Verkündigung abgestattet werden muß, dort ist die Kirche in Ketten, auch wenn sie sich frei glaubt.

IV. Kirche und Staat

Nirgends ist der Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat von so allgemeiner, fast dogmatischer Bedeutung geworden wie in der amerikanischen Christenheit; und wohl nirgends ist andererseits die Beteiligung der Kirchen an den politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Vorgängen des öffentlichen Lebens so lebendig und bestimmend wie in dem Lande, in dem es keine Staatskirche gibt. Das scheint ein Widerspruch zu sein, dessen einzige Erklärung in der Eigenart der amerikanischen Trennung von Kirche und Staat zu finden ist.

Nicht immer waren in Amerika Kirche und Staat getrennt. Im 17. Jahrhundert waren in Neuengland die Kongregationalisten, in Virginia die Anglikaner, in Maryland die Katholiken Staatskirche. Doch handelt es sich dabei eher um kirchlich kontrollierte Staatswesen als um staatlich kontrollierte Kirchen. Erst mit der Begründung der Bundesregierung nach der amerikanischen Revolution hören allmählich die staatskirchlichen Privilegien auf, denn die Union ist grundsätzlich religionslos. Die Religionsfragen werden den einzelnen Staaten überlassen. In eben diesen Jahren beginnen die ersten großen überstaatlichen Zusammenschlüsse der Denominationen. 1784 bilden die Methodisten die Episcopal–Methodist Church, 1788 die Presbyterianer die General Assembly, 1789 schließen sich die Anglikaner, freilich bis heute ohne die Wahl eines Erzbischofs, zusammen. Der politischen [446] Unionsbewegung entsprechen diese kirchlichen Unionen. Mit dem 19. Jahrhundert ist die völlige Trennung von Kirche und Staat vollzogen und allgemein anerkannt. Nicht nur die Union, sondern auch die Staaten sind religionslos. Es gibt keine öffentliche Religionsstatistik, es gibt in den staatlichen Schulen keinen Religionsunterricht, es gibt bei der Besetzung der Staatsstellen keine Befragung nach dem Bekenntnis. Dies alles geschieht ursprünglich im Einvernehmen mit den Denominationen; denn es wird so das konkurrierende Proselytenmachen an den staatlichen Institutionen, insbesondere an den Schulen, ferngehalten. Außerdem beherrschte der denominationelle Einfluß noch so vollständig das Leben der Christen, daß man auf staatliche Hilfe verzichten konnte. Vor allem aber kam in der Religionslosigkeit des Staates ein Tatbestand zum Ausdruck, der für die amerikanische Christenheit von fundamentaler Bedeutung war, daß nämlich der Staat seine Grenzen hat an den Kirchen. Die Religionslosigkeit des Staates war von hier aus angesehen nicht ein Triumph säkularer Gewalten über das Christentum, sondern genau umgekehrt der Sieg der Kirche über jeden grenzenlosen Anspruch des Staates.

Hier liegt der Schlüssel zum Verständnis der ursprünglichen Bedeutung der amerikanischen Trennung von Kirche und Staat, wie auch der amerikanischen Verfassung. Obwohl fast gleichzeitig und nicht ohne politischen Zusammenhang, unterscheidet sich die amerikanische Revolution von der französischen aufs tiefste. Nicht die Humanität oder die Menschenwürde, sondern das Reich Gottes und die Begrenzung aller irdischen Gewalt begründet die amerikanische Demokratie. Es ist bezeichnend, wenn bedeutende Historiker Amerikas sagen können, die Bundesverfassung sei von Männern geschrieben worden, die um die Erbsünde wußten. Die menschlichen Gewalthaber, aber auch das Volk selbst werden um der Bosheit des menschlichen Herzens und um der alleinigen Souveränität Gottes willen in ihre Schranken gewiesen. Mit diesem dem Puritanismus entstammenden Gedanken verbindet sich dann freilich der andere, vom Spiritualismus herkommende, daß das Reich Gottes auf Erden nicht vom [447] Staat, sondern allein von der Gemeinde Jesu Christi gebaut werden könne. Damit empfängt die Kirche einen klaren Vorrang vor dem Staat. Die Kirche proklamiert die Prinzipien der gesellschaftlichen und politischen Ordnung, der Staat leiht nur die technischen Mittel, sie

zu verwirklichen. Diese ursprünglich und wesentlich verschiedenen Begründungen der Demokratie durch den Puritanismus und den Spiritualismus gehen bald fast unmerklich ineinander über; und es ist der letztere, der für das allgemeine Denken der amerikanischen Christenheit bestimmender wird als der erste. „Christians nowadays think in terms of Christian principles (der Bereich der Kirche) and of technical policies whereby they can be put into practice (der Bereich des Staates)“ (W. A. Brown).

Der fundamentale Unterschied dieses Verhältnisses von Staat und Kirche zu den reformatorischen liegt auf der Hand. Die amerikanische Trennung von Kirche und Staat beruht nicht auf der Lehre von den zwei Ämtern oder den zwei Reichen, die von Gott geordnet bis ans Ende der Welt bleiben werden, jeder in seinem eigenen von dem anderen grundsätzlich unterschiedenen Dienst. Die Würde des Staates, die in der reformatorischen Lehre so stark wie nirgends sonst herausgearbeitet wird, verblaßt für das amerikanische Denken. Das Gegenüber von Staat und Kirche wird zu einem Subordinationsverhältnis, wobei der Staat nur die Exekutive der Kirche wird. Staat ist wesentlich technische Organisation und Verwaltungsapparat. Aber die Würde des göttlichen Schwertamtes „den Bösen zur Rache, den Guten zum Lohne“ scheint verloren. Es ist die schwärmerische Lehre vom Staat, dessen Bestimmung es ist, schon auf dieser Erde in die Kirche aufzugehen, die das amerikanische Denken regiert, die aber zugleich der amerikanischen Demokratie eine feste christliche [448] Begründung liefert. Man wird sich Gedanken darüber machen müssen, warum es auf dem europäischen Kontinent niemals gelungen ist, eine Demokratie christlich zu fundamentieren, daß vielmehr Demokratie und Christentum auf unserem Kontinent immer in irgendeinem Gegensatz zueinander gesehen werden, während in Amerika die Demokratie als die schlechthin christliche Staatsform verherrlicht werden kann. Man wird zur Beantwortung dieser Frage daran erinnern müssen, daß es die Verfolgung und Austreibung der Spiritualisten gewesen ist, durch die der europäische Kontinent diese Möglichkeit für sich ausgeschieden hat. Das Land aber, das den Schwärmern Gastrecht gewährte, ist bis in das politische Denken hinein von ihnen fruchtbar bestimmt worden.

Es liegt an der Eigenart des Verhältnisses von Kirche und Staat in Amerika, daß trotz der grundsätzlichen Trennung beider Institutionen der Konfliktstoff nicht aus dem Wege geräumt ist. Die Kirche beansprucht für sich das Recht, in sämtlichen Dingen des öffentlichen Lebens das Wort zu ergreifen und zu handeln, da ja nur so das Reich Gottes gebaut werden kann. Dabei wird die Unterschiedenheit der Ämter grundsätzlich nicht anerkannt. Das staatliche wie das gesamte öffentliche Leben gehören unterschiedslos unter das Urteil der Kirche; und es kann keine bedeutungsvolle Entscheidung in der Öffentlichkeit geben, in der nicht die Kirche ihre Stimme zu erheben und Parolen auszugeben hätte. So sind von den amerikanischen Kanzeln meistens thematische Auseinandersetzungen mit bestimmten öffentlichen Ereignissen oder Zuständen zu hören. Ein Blick in den Kirchenzettel New Yorks genügt, um sich davon zu überzeugen. Es wäre aber ein Fehlurteil, wollte man diesen Predigttypus nur als Säkularisationserscheinung werten. Zwar ist er das auch, aber dahinter steht der alte spiritualistische Anspruch, in Öffentlichkeit und Sichtbarkeit das Reich Gottes zu bauen. Die europäisch-kontinentale kirchliche Säkularisierung entsprang aus der – mißdeuteten – reformatorischen Unterscheidung der zwei Reiche; die amerikanische Säkularisierung entspringt gerade aus der [449] mangelnden Unterscheidung der Reiche und Ämter des Staates und der Kirche, aus dem schwärmerischen Anspruch der Kirche auf universale Weltgestaltung. Das ist ein bedeutsamer Unterschied. Während für die reformatorischen Kirchen die Lehre von den zwei Reichen einer neuen Prüfung und Korrektur bedarf, müssen die amerikanischen Denominationen heute die Notwendigkeit dieser Unterscheidung lernen, wenn sie von der völligen Säkularisierung gerettet werden sollen.

Die Lehre, die wir aus der Kenntnis des amerikanischen Kirchentums gewinnen können, ist diese: eine staatsfreie Kirche ist vor der Säkularisierung nicht geschützter als eine Staats-

kirche. Die Welt droht ebenso von der Bindung wie von der Freiheit her in die Kirche einzubrechen. Es gibt keine Gestalt der Kirche, die als solche grundsätzlich vor der Säkularisierung bewahrt.

Folgende Aufzählung von Entscheidungen im Gebiete des öffentlichen und politischen Lebens, die ein Rechenschaftsbericht des General Council der Presbyterianer ausweist, ist bezeichnend für die Lage der Dinge in Amerika; und es ist zugleich zu beachten, daß es sich hier nicht um eine spiritualistische Denomination, sondern um die in ihrer Lehre von Staat und Kirche reformierten Presbyterianer handelt: Ausgangspunkt des Berichtes ist die Bestreitung des staatlichen Rechtes, die religiöse Freiheit zu beschränken. Der Vertrag der Regierung mit Uruguay in dieser Angelegenheit wird gutgeheißen. Es wurden ferner Schritte getan für die Kolonisierung amerikanischer Neger in Afrika, ein neues Ehe- und Scheidungsgesetz wird gefordert, ebenso Impfgesetze und Frauenwahlrecht. Es wird Stellung genommen gegen Glücksspiele, Lotterien und Pferderennen, gegen die Lynchjustiz. Die Regierung wird gebeten, Liberia als unabhängige Republik anzuerkennen; bessere Rassenbeziehungen, Alterspensionen und Arbeitslosenunterstützung, Vereinfachung des Gerichtsverfahrens in Zivilsachen werden gefordert. Weitere allgemein in Kirchenkonferenzen verhandelte Punkte sind der Weltgerichtshof, Abrüstung, Naturalisationsgesetze etc. Dem entspricht [450] eine kongregationalistische Äußerung: „we have stood resolutely for the separation of state and church but with equal insistence have we stood for the continuous impact of the church upon the state“ (zitiert bei W. A. Brown). Brown faßt die Stellung der amerikanischen Denominationen zum Staat in drei Punkten zusammen: 1. alle erklären die Trennung von Staat und Kirche als Voraussetzung; 2. alle erkennen die Obrigkeit als von Gott gesetzt an; 3. alle nehmen für sich das selbstverständliche Recht in Anspruch, in sozialen, politischen, ökonomischen Fragen mitzusprechen, sofern darin allgemeine ethische Fragen mitenthalten sind.

Zwei Fragen von besonderer Bedeutung bilden zur Zeit starken Konfliktstoff zwischen Staat und Kirche in Amerika. Erstens die Schulfrage, zweitens die Friedensfrage.

Die Schulfrage: Die religionslose staatliche Schule bereitet den Denominationen heute ernste Sorge. Was einst von der Kirche gebilligte Begrenzung der staatlichen Gewalt (limitation of power) war, beginnt nun zu einem Instrument gegen die Denominationen zu werden. Je mehr sich die erzieherischen Aufgaben der Schule heute erweitern, desto mehr sehen sich die Denominationen vor die Notwendigkeit gestellt, ihr Wort dazu zu sagen. Es ist heute möglich, daß auf einer staatlichen Schule bewußt gegen die Kirche gesprochen wird, während es unmöglich ist, dort im Namen der Kirche zu sprechen. So geht jetzt wieder eine starke Strömung gegen die Religionslosigkeit der Schulen durch die amerikanische Christenheit. Es sind bezeichnenderweise allein die Lutheraner unter den Protestanten, die von Anfang an gegen die religionslose Schule gestanden und eigene konfessionelle Schulen unterhalten haben. Das ist um so bemerkenswerter, als gerade die amerikanischen Lutheraner es sind, die sich niemals die spiritualistische Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche zu eigen gemacht und sich wie keine andere der großen Denominationen von jedem Eingriff [451] in staatliches Gebiet enthalten haben. Sie allein sind es, welche die Schule der Kirche vorbehalten haben und noch heute ihre eigenen Schulen, wenn auch mit doppelten Schulgeldern, unterhalten.

Die Friedensfrage betrifft in Amerika besonders das Problem des Waffendienstes der Christen und Geistlichen verschiedener Denominationen. Unter drei Bedingungen kann heute in den Vereinigten Staaten Befreiung vom Waffendienst eintreten: erstens bei Mitgliedschaft in einer Kirche, die den Kriegsdienst aus Gründen der christlichen Überzeugung ablehnt (Quäker u. a.); zweitens bei Mitgliedschaft in einer Kirche, die dem „conscientious objector“ (Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen) gleiches Recht einräumt (d. h. Protestant Episcopal seit 1936, Methodist Episcopal seit 1932, Northern Baptist seit 1934, Unitarier seit 1936);

drittens bei Berufung auf die persönliche Gewissensüberzeugung. Die Entscheidung hängt im Einzelfall davon ab, ob das persönliche Verhör klar ergibt, daß wirklich allein religiöse oder gewissensmäßige Motive für die Verweigerung bestimmend sind. Der Kampf um diese Frage ist in den letzten 10 Jahren besonders heftig geführt worden.

Eine Frage geringerer Bedeutung bezieht sich auf das Aufstellen der amerikanischen Flagge in den Kirchen, das besonders während der Kriegsjahre üblich wurde und uns heute weithin begegnet. Rundfragen haben ergeben, daß es der Wunsch der Laien mehr als der der Pastoren ist, daß dieser Brauch beibehalten wird. Immerhin überrascht er in dem Lande der Trennung von Kirche und Staat.

Die stärkste Einwirkung der Kirche auf den Staat vollzieht sich nun in Amerika nicht durch die Gemeinde und die Kanzel, sondern durch die bedeutende Macht der freien christlichen, nicht denominationell gebundenen Vereine. Das Bild der amerikanischen Christenheit wird nicht erfaßt ohne dieses entscheidende Bindeglied zwischen Gemeinde und öffentlichem Leben. Es handelt sich dabei um private Vereinigungen, die von einzelnen Christen ins Leben gerufen [worden] sind mit irgendeiner bestimmten Zielsetzung innerhalb der Arbeit für das Reich Gottes in Amerika. Große finanzielle Opfer werden für diese Einrichtungen gebracht, mit denen die entsprechenden europäischen Vereinigungen in ihrem Ausmaß und ihrem Einfluß gar nicht verglichen werden [452] können. Da sind Vereine für Evangelisation, für soziale Zwecke, der Y. M. C. A. (Christlicher Verein junger Männer) und der Y. W. C. A. (Christlicher Verein junger Mädchen), Vereine für Mäßigkeit und Abstinenz, für Sonntagsheiligung, für Gefängnisreform, für den Kampf gegen das Laster, für Arbeitslosenhilfe, für Verbesserung der Rassenbeziehungen, insbesondere für die Förderung der Lebensbedingungen der Neger, ferner eine überwältigende Anzahl von Friedensbewegungen u. a. mehr. Es ist im wesentlichen der zähen Arbeit der hauptsächlich von Methodisten getragenen Women's Christian Temperance Union und der Anti-Saloon-League, die von allen Denominationen außer den Lutheranern und Episkopalen unterstützt wird, gelungen, die Prohibitionsgesetzgebung im 18. Amendment durchzusetzen. In diesem Zusammenhang hat die Christenheit Amerikas jedoch eine eigenartige und vielleicht höchst folgenschwere Erfahrung gemacht. Sie hat erkennen müssen, daß die Übertragung christlicher Prinzipien auf das staatliche Leben zu einem katastrophalen Zusammenbruch geführt hat. Das Prohibitionsgesetz ist es gewesen, das dem Verbrechen in den großen Städten einen nie dagewesenen Auftrieb gegeben hat. Ein „christliches“ Gesetz hat dem Staat zum Verderben gereicht und mußte – mit dem Einverständnis der Kirchen – zurückgenommen werden. Die Tatsache hat den amerikanischen Christen zu denken gegeben, wie sie auch uns zu denken geben muß.

V. Die Negerkirche

Die Rassenfrage ist für die amerikanische Christenheit seit den Anfängen ein echtes Problem. Heute ist etwa jeder zehnte Amerikaner [453] ein Neger. Die Abwendung der jungen aufstrebenden Negergeneration von dem Glauben der Älteren, der ihr in seiner stark eschatologischen Ausrichtung als ein Hindernis für den Fortschritt ihrer Rasse und ihrer Rechte erscheint, ist eines der bedrohlichen Zeichen einer Schuld der Kirche in vergangenen Jahrhunderten und ein schweres Zukunftsproblem. Wenn es dahin gekommen ist, daß der „schwarze Christus“ (black Christ) heute von einem jungen Negerdichter gegen den „weißen Christus“ ins Feld geführt werden muß, dann zeigt das eine tiefe Zerstörung in der Kirche Jesu Christi an. Es darf nicht übersehen werden, daß viele weiße Christen durch einflußreiche Organisationen ihr möglichstes für ein besseres Verhältnis der Rassen zueinander tun und daß einsichtige Neger die großen Schwierigkeiten anerkennen. Dennoch ist das Bild einer rassistisch zerrissenen Kirche heute noch allgemein in den Vereinigten Staaten. Schwarze und Weiße treten getrennt unter das Wort und zum Sakrament. Sie haben keinen gemeinsamen Gottesdienst. Geschichtlich

liegt dem folgende Entwicklung zugrunde: bei der Ankunft der ersten größeren Transporte von Negern in Amerika, die man sich als Sklaven aus Afrika geraubt hatte, bestand unter den weißen Sklavenhaltern eine allgemeine Ablehnung des Gedankens einer Christianisierung der Neger. Man begründete die Sklaverei mit dem Heidentum der Neger. Die Taufe aber würde die Zulässigkeit der Sklaverei in Frage stellen und den Negern unerwünschte Vorteile und Rechte bringen. Erst auf einen fatalen Beruhigungsbrief des Bischofs von Lo [n] don hin, in dem dieser den weißen Herren versichert, daß sich durch die Taufe nicht das Geringste in den äußeren Bedingungen der Neger zu ändern brauche, daß die Taufe eine Befreiung von Sünde und böser Lust, aber durchaus nicht von der Sklaverei und irgendwelchen äußeren Fesseln bedeute, fanden sich die Sklavenhalter bereit, dem Evangelium unter den Negern Eingang zu gewähren. Schließlich war ja auch damit wieder der Vorteil verbunden, die Sklaven besser unter Aufsicht zu haben, als wenn man sie weiterhin ihren eigenen heidnischen [454] Kulturen überließ. So kam es, daß die Neger Christen wurden und zu den Gottesdiensten der Weißen auf der Galerie und zu Abendmahlsfeiern als letzte Gäste zugelassen wurden. Irgend eine weitere Beteiligung am Gemeindeleben war ausgeschlossen; die Ämter der Gemeinde und die Ordination blieb den Weißen vorbehalten. Unter diesen Umständen wurde der gemeinsame Gottesdienst für die Neger immer mehr zu einer Farce; und nach dem völligen Fehlschlagen aller Versuche, in der Gemeinde Jesu Christi als gleichwertige Glieder anerkannt zu werden, setzte von den Negern aus ein Bestreben ein, sich in eigenen Negergemeinden zu organisieren. Es war ein erzwungen freiwilliger Entschluß, der die Neger hierzu führte. Eine Anzahl von Zwischenfällen hat besonders in der Zeit des Bürgerkrieges, der die Aufhebung der Sklaverei brachte, die selbständige Organisation der Negerkirchen entstehen lassen. Seitdem sind die großen Denominationen gespalten, ein bezeichnendes Beispiel für eine Denominationsbildung in den Vereinigten Staaten. Der stärkste Beitrag der Neger für die amerikanische Christenheit liegt in den geistlichen Negerliedern („Negro spirituals“), in denen Not und Befreiung des Volkes Israel („Go down, Moses...“), Elend und Trost des menschlichen Herzens („Nobody knows the trouble I have seen ...“), die Liebe zum Erlöser und Sehnsucht nach dem Himmelreich („Swing low, sweet chariot...“) zum ergreifenden Ausdruck kommen. Jeder weiße Amerikaner kennt, singt und liebt diese Lieder. Es ist schwer begreiflich, daß große Negersänger vor überfüllten Konzertsälen der Weißen diese Lieder singen und beispielloser Beifall finden können, und daß gleichzeitig denselben Männern und Frauen durch soziale Diskriminierung der Zugang zu der Gemeinschaft der Weißen verschlossen bleibt. Man wird außerdem sagen dürfen, daß nirgends die Erweckungspredigt noch so lebendig und verbreitet ist wie bei den Negern, daß hier wirklich das Evangelium von Jesus Christus, dem Heiland der Sünder, gepredigt und mit großer Empfänglichkeit und spürbarer Bewegung aufgenommen wird. Das Negerproblem ist eine der entscheidenden Zukunftsaufgaben der weißen Kirchen. [455]

VI. Die Theologie

Es wird nach dem Gesagten nicht mehr verwunderlich sein, daß von der Theologie hier an letzter Stelle gesprochen wird. Es soll damit nicht gesagt sein, daß die amerikanische Theologie an sich unbedeutend sei. Es gibt aber dem Tatbestand Ausdruck, daß die Denominationen Amerikas nicht in erster Linie aus ihrer Theologie, sondern aus ihrem Gottesdienst, ihrer praktischen Gemeindefarbeit und ihrer öffentlichen Wirksamkeit zu verstehen sind. Das gilt in ähnlicher Weise von fast allen angelsächsischen Kirchen und bedeutet für uns eine große Schwierigkeit. Keiner wird diesen Kirchen gerecht, solange er sie nach ihrer Theologie beurteilt. Die gottesdienstliche, amtliche und gemeindliche Ordnung und Tradition hat hier ein solches Schwergewicht, daß auch eine schlechte Theologie nicht allzu viel Schaden tun kann. Es ist aber nicht nur der – geistesgeschichtlich gesehen – konservative Hintergrund, der diesen eigentümlichen Sachverhalt erklärt, sondern es offenbart sich an dieser Stelle ein fast unabsehbar tiefer Gegensatz zwischen den Kirchen der Reformation und dem „Protestantismus“ ohne Reformation. Davon wollen wir am Schluß sprechen.

Die Zeitschrift „Christian Century“ hat mit Beginn dieses Jahres eine Folge von Aufsätzen erscheinen lassen über das Thema: „How my mind has changed in the last decade“. Kirchenmänner und Lehrer der Theologie sind aufgefordert, in Kürze einen autobiographischen, theologischen Rechenschaftsbericht über ihre Entwicklung in den letzten zehn Jahren vor der christlichen Öffentlichkeit abzugeben. Gemeinsam ist allen diesen Aufsätzen – mit Ausnahme der fundamentalistischen, die bewußt erklären, daß sich für ihr Denken nichts Wesentliches habe ändern können, da es dieselbe Lehre sei, die sie damals und heute vertreten – das Zugeständnis einer entscheidenden Wendung im theologischen Denken der letzten 10 Jahre. Gemeinsam ist auch die Richtung, in der diese Veränderung gesehen [456] wird: es ist eine Rückkehr vom Säkularismus in seinen verschiedenen Gestalten als Modernismus, Humanismus, Naturalismus zu den großen Tatsachen der Offenbarung. Wo noch vor 10 Jahren das Interesse vorwiegend dem „social gospel“ galt, ist heute ein ausgesprochen dogmatisches Interesse aufgewacht, so besonders spürbar etwa an der bedeutendsten theologischen Ausbildungsstätte des Landes, dem Union Theological Seminary in New York. Die deutsche Theologie, soweit sie ins Englische übersetzt ist – also hauptsächlich die Werke Barths, Brunners, Heims und ziemlich unterschiedslos daneben Tillichs –, hat starke Eindrücke hinterlassen. Kierkegaard beginnt durch neue Übersetzungen in weiteren Kreisen bekannt zu werden. Daneben steht mit fast noch stärkerer Wirkung die neue englische Theologie mit ihrem betonten Eintreten für die Notwendigkeit einer natürlichen Theologie. Gemeinsam ist die Begründung, die für diese Veränderung angegeben wird, nämlich der Zusammenbruch der alten Gesellschaftsordnung in Amerika und anderen Ländern und die daraus entstehende Kritik an dem liberalen, optimistischen Fortschrittsglauben, der die Theologie bisher beherrscht hat. Gemeinsam wird unter diesem Eindruck stärker als bisher von der Sünde und dem Gericht Gottes gesprochen, das in der gegenwärtigen Weltkrise deutlich werde. Gemeinsam ist aber schließlich auch die bewußte Ablehnung der Kritik Barths an der natürlichen Theologie. – Innerhalb dieser Grenzen finden sich nun alle Schattierungen des theologischen Denkens, wie sie die Verbindung einer neugesuchten christlichen Offenbarungstheologie mit der Tradition des amerikanischen Denkens hervorbringen kann.

Besonders lesenswert sind die Aufsätze von folgenden Autoren: W. L. Sperry (Professor der Praktischen Theologie in Harvard), dessen Ausführungen sich in folgenden Worten zusammenfassen lassen: American life has been until most recently, optimistic, once-born. our once-born America is changing [457] before our eyes; H. N. Wieman (Professor für Religions-Philosophie in Chicago), Vertreter eines „theistischen Naturalismus“, dessen Definition der Sünde eine eigenartige Mischung reformatorischer Erkenntnis und von James und Whitehead bestimmter naturalistischer Anthropologie ist: „therefore, he, who makes ideas supreme over his life, no matter how lofty and no matter how perfectly he may live up to them, is sinning“; ebenso bemerkenswert folgender Satz über die Gnade: „the grace of God is the good which God puts into each concrete situation over and above all that man can do or plan or [even] imagine“; demgegenüber ein völliges Absinken in den Ausführungen über den living Christ (lebendigen Christus) als „working of a process of history which used that human personality“ (of Jesus), oder als „the growth of a community“ (das Wachsen einer Gemeinschaft), die durch alle natürlichen Gemeinschaften hindurchbricht; ebenso schwach die Definition der Kirche als „a new way of living“ (eine neue Art zu leben). Andererseits wieder beachtlich eine Aussage über die otherness of God (Andersartigkeit Gottes): „God alone is concrete in his working. man must work abstractly“; und von hier aus eine besondere Würdigung des Apostels Paulus. Das Versagen an der Christologie ist bezeichnend für die gesamte gegenwärtige amerikanische Theologie (abgesehen vom Fundamentalismus). Reinhold Niebuhr (Professor [458] am Union Theological Seminary), einer der bedeutendsten und schöpferischsten heutigen Theologen Amerikas, dessen Hauptwerke man kennen muß, um die theologische Lage zu übersehen („Moral man and immoral society“, „Interpretation of Christian Ethics“, „Beyond tragedy“), der schärfste Kritiker des heutigen amerikanischen Protestantismus und

der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung, macht seit Jahren durch seine starke Betonung des Kreuzes als Mitte und Ende der Geschichte, verbunden mit einer stark aktiv politischen Theologie, einen tiefen Eindruck. Er sieht den rechten Weg zwischen der Neuorthodoxie, für die Jesus Christus zum Grund der Verzweiflung für den Menschen wird, und einem echten Liberalismus, für den Christus der Herr, die Norm, das Ideal und die Offenbarung unseres wesentlichen Seins ist. Beides ist gleich notwendig. Es fehlt aber auch hier noch eine Lehre von der Person und dem Versöhnungswerk Jesu Christi. W. M. Horton (Professor am Oberlin College) will Augustin, Calvin, Barth, Wieman und das „social gospel“ miteinander verbinden. E. S. Ames (ehemaliger Professor und Pastor in Chicago) weigert sich als einziger Liberaler, irgendeine Veränderung seines Denkens durch die letzte Entwicklung anzuerkennen und überschreibt seinen Aufsatz trotzig: „Confirmed Liberalism“. Die neue Theologie sei und bleibe ein Atavismus, weil sie unwissenschaftlich sei. „God is life as you love it“ (!). „Worship as praise and adulation does not fit with my idea of either God or man. It tends to separate them, to exalt one too much and to debase the other too much“. Es ist kaum begreiflich, wie man mit dieser Lehre seit Jahrzehnten Pastor einer Gemeinde sein kann! Andererseits ist hier nur mit freimütiger Offenheit ausgesprochen, was andere in vergangenen Jahren und heute dachten und denken. [459]

Mit wenigen Ausnahmen bildet die heutige amerikanische Theologie ein ziemlich einheitliches Bild, jedenfalls für einen Beobachter, der aus einer Reformationskirche kommt. Und damit kommen wir zum letzten.

Gott hat der amerikanischen Christenheit keine Reformation geschenkt. Er hat ihr starke Erweckungsprediger, Kirchenmänner und Theologen gegeben, aber keine Reformation der Kirche Jesu Christi aus Gottes Wort. Was an Reformationskirchen nach Amerika gekommen ist, steht entweder in bewußter Abgeschlossenheit und Ferne von dem allgemeinen kirchlichen Leben oder es ist dem Protestantismus ohne Reformation zum Opfer gefallen. Es gibt Amerikaner, die mit Bewußtsein und Stolz aussprechen, daß sie auf vor- und nebenreformatorischen Gründen aufbauen und darin ihr eigentliches Wesen sehen. Zwar kann nicht geleugnet werden, daß die Gefahren, die damit der amerikanischen Christenheit heute drohen, von einigen führenden Theologen klar gesehen werden. Reinhold und Richard Niebuhr, Pauck, Miller und manche andere unter den Jüngeren sprechen weithin reformatorisch. Aber das sind Ausnahmen. Die amerikanische Theologie und Kirche als ganze haben niemals zu verstehen vermocht, was „Kritik“ durch Gottes Wort bedeutet in ihrem ganzen Umfang. Daß Gottes „Kritik“ auch die Religion, auch die Christlichkeit der Kirchen, auch die Heiligung der Christen trifft, daß Gott seine Kirche jenseits von Religion und Ethik begründet hat, das bleibt zuletzt unverstanden. Ein Zeichen dafür ist das allgemeine Festhalten an der natürlichen Theologie. Christentum ist in der amerikanischen Theologie noch wesentlich Religion und Ethik. Darum aber muß Person und Werk Jesu Christi für die Theologie in den Hintergrund treten und schließlich unverstanden bleiben, weil hier nicht der einzige Grund des radikalen Gerichts und der radikalen Begnadigung [460] erkannt wird. Die entscheidende Aufgabe ist heute das Gespräch zwischen dem Protestantismus ohne Reformation und den Kirchen der Reformation.

Quelle: *Dietrich Bonhoeffer Werke*, Bd. 15, S. 431-460.