

Die Anliegen der amerikanischen Freikirchen

In einer Besprechung des vielbeachteten Harris-Berichts haben kürzlich die Herausgeber der Zeitschrift «The Christian Century» zu erklären versucht, warum die Religion in den Vereinigten Staaten überwiegend Anklang findet.¹ Die Tatsache selber steht fest:

«Auf Grund des Ergebnisses dieser Umfrage glauben 97% der Bevölkerung irgendwie an einen Gott; 83% behaupten, zu einem religiösen Zwecke oder zu einer religiösen Institution finanziell beizusteuern; 72% glauben an ein Weiterleben nach dem Tod; 75% geben an, wenigstens einmal im Monat in die Kirche oder in die Synagoge zu gehen.»

Die Schriftleitung beschäftigte sich in erster Linie mit dem theologischen Problem. Der Autor des vorliegenden Aufsatzes möchte mehr auf die auffallend breite Basis der finanziellen Unterstützung und Beteiligung hinweisen. Der Harris-Bericht stimmt mit den Ergebnissen anderer Untersuchungen überein. Während vor hundertfünfzig Jahren beim Zusammenbruch der kolonialen Staatskirchen weniger als 10% der amerikanischen Bevölkerung einer Kirche angeschlossen waren, stieg unterdessen der Hundertsatz der Bevölkerung, die einer Kirche angehört, auf nahezu 70%. Aus einem regierungsamtlichen Bericht vom März 1957 geht sogar hervor, daß 96% der amerikanischen Bevölkerung im Alter von vierzehn Jahren und darüber behaupten, zu einer Religion zu gehören.² Mag auch diese Zugehörigkeit mehr oder weniger *intensiv* sein, so ist doch erwiesen, daß die amerikanische Art religiöser Freiheit und freiwilliger religiöser Bindung *quantitativ* einen Riesenerfolg hatte.

1. Die geschichtliche Entwicklung

Während der ersten Hälfte der Geschichte Amerikas ahmten die vorherrschenden Kirchen – die

Kongregationalisten in Neuengland und die Kirche Englands in der Mitte und in den südlichen Kolonien – die Bräuche und Verhältnisse der Alten Welt nach. Staat und Kirche arbeiteten eng zusammen. Die Regierungspolitik gegenüber Dissidenten wechselte zwischen Tolerierung und Verfolgung. Unter dem katholischen Lord Baltimore übte Maryland während einer kurzen Zeit Toleranz; später aber nahmen puritanische und anglikanische Regimes die Unterdrückung wieder auf. Unter Roger Williams und seinen Nachfolgern entschloß sich Rhode Island zur Trennung des politischen und des religiösen Bereichs, aber «Klein Rhody» blieb ein kleines Nest von Familien, das von der Geschäftsordnung Neuenglands ausgeschlossen war und kaum einen Einfluß ausüben konnte bis zu den Debatten im Zusammenhang mit der Ratifizierung der Bundesverfassung (1789–91). Unter den größeren und einflußreichen Kolonien bot einzig Pennsylvania unter William Penn verfolgten Sektenanhängern vom europäischen Festland religiöse Freiheit und Zuflucht, und nach Penns Tod führte die Regierung ebenfalls eine Diskriminierung der Juden, Unitarier und Katholiken ein. Kurz, das religiöse Leben Amerikas, das sehr von dem in Europa ausgebildeten Klerus abhing, war ein Teil und eine Parzelle des europäischen Christentums (im britischen Stil).

Mit der Gründung der Republik änderte sich die Operationsbasis. Die beispielgebende Akte waren die Einführung des Großen Religionsfreiheitsgesetzes in Virginia (1784–86) und die Ratifizierung des ersten Zusatzes zur Bundesverfassung. Rhode Island und North Carolina verweigerten die Ratifizierung, bis Religionsfreiheit als «Naturrecht» anerkannt wurde. Die Bestimmung, wonach «der Kongreß kein Gesetz erlassen solle, welches das Religionswesen staatlich einführt oder die freie Ausübung der Religion verbietet», wurde später

in abgeänderter Form in manche Staatsverfassungen übernommen. In der neuern Zeit wurden durch Entscheide des obersten Gerichtshofes der Vereinigten Staaten (auf Grund der Klausel des vierzehnten Zusatzes über den «vorschriftsgemäßen Gesetzesprozeß») sowohl untergeordnete Regierungen (Bundesstaat, Bezirk, Stadt) als auch die Bundesregierung gezwungen, in ihren Maßnahmen die Religionsfreiheit zu wahren.³

Es dauerte von 1774 (Virginia) bis 1834 (Massachusetts), bis die Religionsfreiheit gesetzlich verankert war, und in manchen Beziehungen setzte sich die ältere Tradition der Privilegierung der Protestanten bis in die neueste Zeit hinein fort. Aber es war doch ein Richtmaß aufgestellt, und wer die Probleme und Möglichkeiten der «Freikirchen» verstehen will, muß sorgfältig ins Auge fassen, was beim Übergang vom staatskirchlichen zum freiwilligen System geschah.

Die Entwicklung führte weder zur Tolerierung, zu der Haltung also, wie manche Kolonialregierungen sie von Zeit zu Zeit einnahmen und als politisch wirkungslos und theologisch anmaßend erkannten, noch zu einer *pax dissidentium*. Die letztere Annahme, die einige freigeistige Wissenschaftler aufbrachten, sucht die amerikanische Religionsfreiheit als einen lediglich notgedrungenen Waffenstillstand zwischen einander bekämpfenden Sekten zu erklären. Dies entspricht jedoch nicht dem, was diejenigen, die den Entscheid fällten, darüber sagten. Wie sich aus den Debatten des Parlaments von Virginia und der verfassunggebenden Versammlung, welche die Bundesverfassung und das Staatsgrundgesetz ratifizierte, klar ergibt, war man sich bewußt, zu einem neuen, epochemachenden Verhältnis zwischen Kirche und Staat hinüberzuwechseln. Der Wandel wurde nicht von eingefleischten Antiklerikalen aus Feindschaft gegen die Religion vollzogen, sondern aus dem Bewußtsein der Natur einer Hochreligion und der Grenzen der Staatsgewalt.

Patrioten wie George Washington und Patrick Henry waren gegen die Trennung von Kirche und Staat eingestellt, weil sie sich ohne eine Staatskirche kein dauerhaftes Staatswesen denken konnten. Patrioten wie James Madison und Samuel Davies hingegen waren zur Überzeugung gelangt, daß allein die freiwillige und unerzwungene Verehrung Gott gefallen kann. Sie waren zur Einsicht gekommen, daß eine freiwillige Verehrung und Anerkennung Gottes höher steht als jede gesetzlich erzwungene Zugehörigkeit zur Kirche, und

das Wiederaufleben der Religion, das mit der großen Erweckungsbewegung (seit 1734) einsetzte, hatte sie davon überzeugt, daß Religionsfreiheit nicht nur prinzipiell richtig ist, sondern sich auch praktisch gut auswirkt.

Um das geschichtliche Bild zu vervollständigen, ist noch zu bemerken, daß das Experiment einzig deswegen gelang, weil während des neunzehnten Jahrhunderts die Führer der verschiedenen Religionsgemeinschaften die «neuen Methoden» entwickelten, die das Volk auf freiwilliger Basis der Kirche zurückgewannen. Im Protestantismus waren diese Methoden in erster Linie auf Missionierung der Massen ausgerichtet – von der Zeltmission und der Sonntagsschulbewegung bis zu Besuchen von Haus zu Haus. Im Katholizismus waren es das System der Pfarrschulen und die Entwicklung der Lehr- und Missionsorden, die das aus den Staatskirchen Amerikas und Europas ausgezogene Volk wieder zum Glauben zurückriefen. Während des neunzehnten Jahrhunderts und bis in die Gegenwart hinein war Nordamerika Missionsland – nicht weniger als Afrika, Asien und die ozeanischen Inseln. Im Verlauf dieser Periode wechselten die amerikanischen Christen – die meisten von ihnen waren «Neuchristen» – von der Haltung des europäischen Christentums zum Stil der «jüngeren Kirchen» der Missionen hinüber. Die meisten Probleme, denen die amerikanischen Kirchen heute gegenüberstehen, ergaben sich aus der Tatsache, daß die meisten ihrer Glieder erst seit einer, zwei oder drei Generationen bekehrt sind. Rassismus, vulgärer Materialismus, Sucht nach statistisch meßbaren Erfolgen, Schlampigkeit der Liturgie, häufige Unsicherheit in der Glaubensüberzeugung – all dies sind typische Probleme eines höchst erfolgreichen Missionsfeldes. Man sagt manchmal, Europa befinde sich heute in einer «nachchristlichen Ära». Wenn aber etwas sich in einer «vorchristlichen Ära» befindet, so ist es Amerika.

Eine Zeitlang war ständig die Rede vom «christlichen Amerika», obgleich Vertreter von Missionsgesellschaften, europäische und amerikanische, das Gebiet als das behandelten, was es war: Missionsland. Es herrschte stark die Auffassung, das amerikanische kirchliche Leben sowohl auf protestantischer wie auf katholischer Seite stelle immer noch einfach eine Ausweitung des alten Christentums dar – noch lange nachdem die Verhältnisse sich so sehr verändert hatten, daß es gewundener Gedankengänge bedurfte, um das Kirchenverständnis Luthers, Calvins oder des Canisius als immer noch

bedeutsam zu erweisen. Jetzt werden, vor allem als Ergebnis der neueren wissenschaftlichen Forschung Dokumente veröffentlicht und Monographien geschrieben, welche die ganze Entwicklung in einer ganz anderen historischen Perspektive darstellen.⁴ Kurz, der amerikanische Protestantismus läßt sich nicht mehr länger als eine Versplitterung oder Fragmentierung der Hauptrichtungen der «autoritativen Reformation» auffassen.⁵ Wie ein paar Forscher der älteren Generation, z. B. Kenneth Scott Latourette, Roland H. Bainton und William Warren Sweet, feststellten, liegt seine wahre Urgestalt in der «freikirchlichen Richtung» des «linken Flügels der Reformation» (Wiedertäufer, radikale Puritaner).

2. Zeugen christlicher Freiheit

Diese kaum erschöpfende Zusammenfassung der geschichtlichen Entwicklung der «Freikirchen» in Amerika mag dartun, wie wichtig der gegenwärtige Kampf der Kirchen ist, zu ihrem Selbstverständnis zu gelangen und ihres eigenen Weges sicher zu werden, stellen doch diese Kirchen den größten Block der Weltchristenheit dar, der die konstantinische Ära hinter sich gelassen und die Gefahr und Verheißung religiöser Freiheit auf sich genommen hat. Diesem Experiment liegt eine bestimmte Auffassung über die Natur einer Hochreligion zugrunde. Die Kehrseite bildet eine andere Überzeugung, die in menschlichen Angelegenheiten mindestens ebenso bedeutungsvoll ist: der Wille, zugunsten einer profanen und beschränkten Regierung den Triumphalismus und die geistliche Politik aufzugeben. Wenigstens ebenso ausschlaggebend, wie unter den Vorläufern der «Freikirchen» der Gedanke an die echte Kirche war, war der Gedanke an eine gute Regierung.

Eine gute Regierung hält sich von kirchlichen Konspirationen und Intrigen früherer Zeiten fern.⁶ Sie hat es nicht nötig, ihren Handlungen einen frommen Mantel umzuhängen, sondern kann einfach regieren. «Die rechte Kirche» (in der Sprache des sechzehnten Jahrhunderts) enthält sich staatlicher Druckmittel und politischer Machenschaften, welche die Religion in früheren Zeiten verdarben. Es soll darin keine andere Autorität anerkannt werden außer das Haupt der Kirche (Jesus Christus), keine andere Macht soll Einfluß haben außer der Heilige Geist. In solchen Prämissen liegt eine gewisse Simplizität, die alle Fragen nach dem gerechten Ausgleich zwischen politischen und reli-

giösen Mächten und nach den genauen Strukturen der sichtbaren Kirche ungelöst läßt.

Es ist jedoch zuzugeben, daß dieser Teil des Protestantismus, der auf Grund solcher Prämissen wirkt – Prämissen, die im amerikanischen Experiment bis zu einem gewissen Grade ihre Prüfung bestanden haben – von ganz anderer Art ist als die protestantischen Staatskirchen in Europa und ihre religiösen Kolonien in Übersee. Die Freikirchen, die vor allem die Macht des Heiligen Geistes betonen, sind zu einer Art «dritter Kraft» auf manchen Missionsfeldern geworden, insbesondere in Mittelamerika und Westafrika. Da sie den Anspruch erheben, die Atmosphäre und den Geist des Neuen Testaments und der Urkirche zurückgewonnen zu haben (seit dem sechzehnten Jahrhundert war ihre Losung, nicht *reformatio*, sondern *restauratio* zu sein), treten diese Kirchen in den katholisch-protestantischen Dialog unter ganz anderer Voraussetzung ein als der Anglikanismus, der Lutheranismus und die reformierten Kirchen des Kontinents. Dieser höchst wichtige Gesichtspunkt wurde vom amerikanischen katholischen Laientheologen Michael Novak vermerkt und erörtert.⁷

3. Beiträge zum Dialog

In welchen Punkten also vermag die freikirchliche Richtung, die sich geschichtlich und theologisch herausgebildet hat, im begonnenen Zeitalter des Dialogs einen eigenen, einzigartigen Beitrag zu leisten? Jeder Punkt, der hier angeführt wird, kann ausführlich belegt und erörtert werden im Hinblick auf Anliegen katholischer Dialogspartner wie auch auf den völligen oder teilweisen Gegensatz zu Behauptungen, welche Vertreter des «autoritativen Protestantismus» vorbringen. Auch wenn sie nicht immer beständig und voll in die Tat umgesetzt wurden, so handelt es sich im folgenden doch um Grundlehren, zu denen Männer der freikirchlichen Richtung des Protestantismus seit vierhundert Jahren stehen. Da sie mit den theologischen Hauptanliegen der Reformatoren (z. B. der «Rechtfertigung aus dem Glauben») im Grunde übereinstimmen wollen, bleiben Punkte, worüber man nicht wesentlich auseinandergeht, unerwähnt.

1. In der Geschichte der Kirche werden in einer primitivistischen⁸ Einteilung folgende Perioden unterschieden: das Goldene Zeitalter (Frühkirche), der Fall (konstantinische Ära) und die Wiederherstellung (Freikirche. Manchmal wird diese in sektiererischem Geiste auf die eigene Bewegung

eingengt). Geistesart und Lebensstil des Neuen Testaments und der Urkirche gelten als Norm (Dulden, Widerstandslosigkeit, Eschatologie).

2. Die echte Kirche ist eine sichtbare Gemeinschaft von Brüdern, die zu einem Bund von Jüngern Christi zusammengeschlossen sind, um desto vollkommener Zeugnis abzulegen.

3. Innerhalb des Bundesvolkes, zu dem die Gläubigen gehören, die sich taufen lassen oder als Erwachsene die Gelübde, die an ihrer Stelle in ihrer Kindheit abgelegt wurden, erneuern, herrscht Kirchenzucht. Eine Kulturreligion, zu der auch Unentschiedene und Abgefallene gehören können, wird ausdrücklich abgelehnt.

4. Die gläubige Gemeinde übt ein allgemeines geistliches Amt, Apostolat und Zeugnis aus, zu dem alle Getauften berufen sind. Wer eine amtliche Funktion innehat, ist von Christus berufen, seine Kirche aufzubauen und besitzt keine vom Bundesvolk unabhängige Autorität.

5. Das Bundesvolk hält sich aus dem Geist der Zeit, aus dem Lebensstil der todgeweihten Generation heraus. Es bemüht sich, eine Ethik der Gottesherrschaft zu leben, indem es gegenseitige Hilfe leistet und Geiz und Ausnutzung verurteilt.

6. Vom Menschen aus gesehen, geschieht die Eingliederung in das Bundesvolk durch einen freiwilligen Entschluß. Dies entspricht auch der Lage vor dem Gesetz. Auf die Mitgliedschaft zu verzichten, ist eines edlen Mannes würdiger als innerlichen Unglauben durch Mimung äußerer Konformität zu maskieren. Theologisch gesprochen ist der menschliche Akt, der einen Bund gläubiger Menschen konstituiert, eine Antwort des Menschen auf die Initiative Gottes.

7. Unter den Geboten des Neuen Testaments ist keines ernster als der große Aussendungsbefehl (Mt 28, 18–20). (Der Hutterische Flügel der Wiedertäufer war im Protestantismus des sechzehnten Jahrhunderts die Gruppe, die am kraftvollsten missionarisch tätig war. Die Steigerung des protestantischen Missionseifers ist in starkem Maß der Anregung durch die Freikirchen zu verdanken.)

8. In der Kirchengemeinde und auf höheren Ebenen der Kirchenleitung werden die Beschlüsse auf Grund allgemeiner Zustimmung nach offener Diskussion gefaßt. Sobald jemand erklärt, ein Konsens sei zustande gekommen, ist das ganze gläubige Volk in den Prozeß engagiert, und im eigentlichen Sinne ist es der Heilige Geist, der etwas verfügt oder gelegentlich verwirft.

9. Die paulinische Missionsmethode des Predigens und Briefschreibens ist der einzig gültige Weg, um zur christlichen Überzeugung zu gelangen. Es wird ausdrücklich verabscheut, daß in Glaubenssachen die Regierung das Schwert oder andere Formen der Gewalt und des Zwanges gebraucht.

10. Die Trennung zwischen dem religiösen Bund und dem Staate gibt der Kirche die Freiheit, wahrhaft die *ecclesia viatorum* zu sein, und gibt der Regierung die Freiheit, eine gerechte Regierung zu sein – profan, begrenzt, bescheiden in ihren Ansprüchen (theologisch gesprochen: eine «Kreatur»).

Dies sind die geschichtlich bedeutsamen Anliegen der Freikirchen, die heute zu einem großen Teil auch von Brüdern anderer Denominationen und Überlieferungen erörtert werden.

FRANKLIN LITTELL

Geboren am 20. Juni 1917 in Syracuse, N. Y., USA, Methodist, ordiniert 1941. Er studierte am Cornell College, am Union Theological Seminary und an der Yale University, wo er das Lizentiat in Literatur (1937) und Theologie (1940) erwarb sowie den Dr. theol. (1947). Professor Littell lehrt Kirchengeschichte am Theologischen Seminar Chicago, Mitglied der «Rock River Conference» der Methodist. Kirche. Veröffentlichungen u. a.: *The Free Church*, 1957, *The Anabaptist View of the Church*, 1958, *Weltkirchenlexikon – Ein Handbuch der Ökumene* (hrsg. m. H. Walz), 1960, *The German Phoenix*, New York 1960, *From State Church to Pluralism*, Landgraf Philipp und die Toleranz, 1957, *A Tribute to Menno Simons*, 1961, er arbeitet mit an: *Journal of Ecumenical Studies*, *Religion and the Public Order*, Die Mitarbeit *The Journal of Bible and Religion*.

¹ Poll Points to a Paradox, *The Christian Century* 82 (1965) 37: 1118.

² Religion Reported by the Civilian Population of the United States: März 1957, *Current Population Reports Series P 20*, No. 79 (2. Febr. 1958).

³ Vgl. F. H. Littell, *From State Church to Pluralism*, New York, 1962, und T. G. Sanders, *Protestant Concepts of Church and State*, New York, 1964.

⁴ F. H. Littell, *The Origins of Sectarian Protestantism*, New York, 1964, Kap. V.

⁵ Vgl. G. H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia, 1962, S. XXIII–XXXI.

⁶ Eines der Verdienste Reinhold Niebuhrs war es, den positiven Wert einer «profanen» Regierung aufgezeigt und erklärt zu haben. Ein neueres Werk, das die Argumentation erheblich weiterführt, ist H. Cox, *The Secular City*, New York, 1965, Teil I.

⁷ M. Novak, *The Free Churches and the Roman Catholic Church*, *Journal of Ecumenical Studies* II (1965) 3: 426–447.

⁸ Vgl. Primitivismus, in F. H. Littell und H. H. Walz (Hrsg.), *Weltkirchenlexikon*, Stuttgart 1960, Kol. 1182–1187.

Aus dem Amerikanischen übersetzt von August Berz