

Die Debatte amerikanischer Kirchen über den Eintritt der Vereinigten Staaten in den Zweiten Weltkrieg

zur Erlangung des Doktorgrades eingereicht
am Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften
der Freien Universität Berlin
im Februar 2016

vorgelegt von Christian Werner
geboren in Bad Kreuznach

Tag der Disputation: 29. Juni 2016

1. Gutachter: Professor Dr. Knud Krakau

2. Gutachterin: Professorin Dr. Michaela Hampf

Gliederung

1	Einleitung	8
1.1	Methode	10
1.1.1	Auswahl der Kirchen	10
1.1.2	Zeitliche Eingrenzung	13
1.1.3	Materialauswahl	14
1.1.4	Begriffsbildung	15
1.1.5	Methodischer Ansatz	16
1.2	Forschungsstand	17
2	Historische Entwicklung von vier Kirchen in den USA	19
2.1	Does religion matter?	19
2.2	Die deutsch - amerikanischen Beziehungen	20
2.3	Historische Entwicklung der vier Kirchen	24
2.4	Die katholische Kirche	25
2.4.1	Frühe Gegensätze	27
2.4.2	Das Verhältnis von Staat und Kirche	29
2.4.3	Soziales Engagement und Mission	32
2.4.4	Ethnische Diskriminierung	34
2.4.5	Auf dem Weg zur politischen Macht	39
2.5	Die Methodisten	43
2.5.1	Abspaltungen und Vereinigungen	47
2.5.2	Organisatorische Strukturen	49
2.5.3	Die Entstehung eines sozialen Bekenntnisses	50
2.5.4	Methodistische Netzwerke	53
2.5.5	Optionen für eine methodistische Einflussnahme	55
2.6	Die Southern Baptist Convention	57
2.6.1	Die Entstehung der Baptistengemeinden in den USA	59
2.6.2	Die Entstehung der Southern Baptist Convention	61
2.6.3	Das Foreign Mission Board	62
2.6.4	Das Verständnis von Staat und Kirche	63
2.6.5	Die Bedeutung der Baptist World Alliance	65
2.7	Die Mennoniten	66
2.7.1	Die Trennung von Staat und Kirche	68
2.7.2	Mennonitische Kirchenorganisation	72
2.7.3	Mennonitische Kirchenkonferenzen in den USA	75
2.7.4	Der Umgang mit dem Thema Krieg und Frieden	76

3	Die Debatte innerhalb der amerikanischen Kirchen im Ersten Weltkrieg und in der Zwischenkriegszeit bis 1933	82
3.1	Die Debatte um den Begriff Isolationismus	83
3.2	Die Haltung der Kirchen im Ersten Weltkrieg und der Zwischenkriegszeit bis 1933	89
3.3	Methodisten im Ersten Weltkrieg	95
3.4	Die Haltung der Southern Baptist Convention im Ersten Weltkrieg	98
3.5	Die katholische Kirche im Ersten Weltkrieg und der Zwischenkriegszeit bis 1933	102
3.6	Die Mennoniten im Ersten Weltkrieg	105
3.6.1	Mennonitische Gemeinden und ihr Verhältnis zum Staat in Kriegszeiten	106
3.6.2	Staatliche Maßnahmen im Umgang mit mennonitischen Kriegsdienstverweigerern	109
3.6.3	Herausforderung durch den Ersten Weltkrieg	111
3.6.4	Überkonfessionelle und internationale Vernetzung der Mennoniten	115
3.7	Wende zum Anti-Interventionismus nach 1919	117
4	Das ‘Dritte Reich‘ aus der Sicht amerikanischer Kirchen	121
4.1	Die deutsche Außenpolitik zwischen 1933 und 1939 aus der Sicht der amerikanischen Kirchen	124
4.2	Exkurs: Warum schwiegen die Kirchenkonferenzen zu politischen Fragen so häufig?	132
4.3	Rolle der Kirchen in der US - Gesellschaft	136
4.4	Ein Wendepunkt in der amerikanischen Deutschlandpolitik	147
4.5	Die Wahrnehmung des faschistischen Bedrohungspotentiales durch amerikanische Kirchen	150
4.5.1	Die Reaktionen der Southern Baptist Convention	152
4.5.2	Die Reaktionen der Methodist Church auf Deutschland zwischen 1933 und 1939	157
4.5.3	Die Wahrnehmung Deutschlands aus Sicht amerikanischer Katholiken	162
4.5.4	Die Haltung der Mennoniten zu Deutschland 1933 bis 1939	167
5	Die Kriegseintrittsdebatte im Kontext kirchlicher Positionen	172
5.1	Biblische Referenzen: Gottesbilder im Ersten und Zweiten Testament	174
5.2	Theologische Argumente: Gottesbegriff und Menschenbild	179

5.2.1	Auswirkung von Gottesbildern auf das Handeln amerikanischer Kirchen	180
5.2.2	Die Kirche in der Krise 1939 bis 1941	186
5.3	Ethische Prinzipien	189
5.3.1	Der 'gerechten Krieg' im Spiegel christlicher Theologie und Pazifismus-Debatte	190
5.3.2	Die Befürworter eines 'gerechten Krieges'	192
5.3.3	Gemischte Positionen	195
5.3.4	Reinhold Niebuhrs politisch realistische Argumentation	199
5.4	Ideologische Positionen	202
5.5	Politischer Systemvergleich: Demokratie versus Faschismus	203
5.6	Völkerpsychologische Urteile	212
5.7	Ökonomische Argumente	218
6	Die Kriegseintrittsdebatte innerhalb der vier Kirchen nach dem Beginn der Kriegshandlungen in Europa 1939 bis zur Kriegserklärung Deutschlands an die USA	225
6.1	Überkonfessionelle Bestrebungen: Das Federal Council of Churches	237
6.1.1	Die kirchliche Stimme im amerikanischen Radio	241
6.1.2	Der Ökumenische Weltkirchenrat	246
6.1.3	Henry Smith Leiper	249
6.2	Friedensvisionen für Europa	256
6.3	Reaktionen der einzelnen Denominationen auf die US-Politik 1939 bis 1941 im amerikanischen Binnensystem	264
6.3.1	Die Einführung einer Wehrpflicht in Friedenszeiten	265
6.3.2	Die innerkirchliche Debatte um die Aufrüstung	294
6.3.3	Innerkirchliche Diskussion zur Unterstützung Großbritanniens	308
6.3.4	Innerkirchliche Diskussion zur Unterstützung der Sowjetunion	321
6.4	Der Angriff auf Pearl Harbor als Endpunkt der innerkirchlichen Debatte	330
7	Fazit	335
7.1	Die katholische Kirche	339
7.2	Die Mennoniten	347
7.3	Die Southern Baptist Convention	348
7.4	Die Methodisten	352
7.5	Übereinstimmende Positionen	354
7.6	Theologische Auseinandersetzungen	356
7.7	Das Verhältnis von Kirche und Staat	359
7.8	Auswirkungen auf die vier untersuchten Kirchen	366

8	Literaturverzeichnis	371
8.1	Erläuterungen zur Angabe von Literatur und Quellen	371
8.2	Kirchliche Zeitungen, christliche Zeitschriften und Magazine	372
8.3	Quellen	372
8.3.1	Artikel aus kirchlichen Zeitschriften	372
8.3.2	Radioansprachen	375
8.3.3	Korrespondenz: Berichte, Briefe Memoranden, Pressemitteilungen und Telegramme	376
8.3.4	Persönliche Papiere	378
8.3.5	Konferenzberichte	378
8.3.6	Gedruckte Quellen	380
8.4	Sekundärliteratur	381
8.4.1	Bücher	381
8.4.2	Zeitschriften, Artikel aus Sammelbänden	393

Danksagung

Ich danke Professor Dr. Knud Krakau für die Überlassung des Themas und seine persönliche und fachliche Begleitung bei dieser Arbeit über viele Jahre hinweg.

Durch ein Bibliotheksstipendium des John F. Kennedy Instituts der Freien Universität Berlin konnte ich die europäische Forschungsliteratur zu diesem Thema durcharbeiten. Ein Reisestipendium des Deutschen Akademischen Austauschdienstes erlaubte mir, mehrere Archive der untersuchten christlichen Denominationen und Universitäten in den Vereinigten Staaten zu besuchen. Ich danke der Freien Universität Berlin und dem Deutschen Akademischen Austauschdienst für diese wichtige Unterstützung. Danken möchte ich auch denjenigen, die mich bei den Recherchen unterstützt, die Durchsicht des Manuskripts begleitet und mit mir meine Thesen diskutiert haben.

Den größten Dank schulde ich meiner Frau für die stetige Unterstützung, die Begleitung und den Dialog beim Werden dieser Arbeit. Ihr sei deshalb diese Arbeit gewidmet.

Danken möchte ich auch den Lesern dieser Arbeit. Auf Anregungen und Rückfragen freue ich mich unter **christian.werner@fu-berlin.de**

1. Einleitung

Die Aufgabe der Dissertation ist es, die innerkirchliche Kriegseintrittsdebatte der Jahre 1939 bis 1941 in den USA zu untersuchen.

Angesichts der zunehmenden Bedrohung durch das nationalsozialistische Deutschland in den 1930er Jahren definierten die Amerikaner ihre Rolle in der Welt neu. Diese inneramerikanische Debatte entzündete sich letztlich an der Frage des Für und Wider eines Kriegseintritts der USA. Entscheidend war die unterschiedliche Wahrnehmung einer Bedrohung Amerikas durch die totalitären Regimes in Deutschland, Italien und Japan. Die vorherrschende Frage zwischen 1939 und 1941 war: 'Sollen junge amerikanische Soldaten auf dem europäischen Kriegsschauplatz ihr Leben riskieren oder nicht?'

Diese Kriegseintrittsdebatte wurde nicht nur auf der politischen und gesellschaftlichen Ebene, sondern auch innerhalb amerikanischer Kirchen kontrovers diskutiert.

Im Gegensatz zum häufig im 19. und 20. Jahrhundert in Deutschland verbreiteten Religionsverständnis ist das amerikanische Verständnis von Religionen und Konfessionen schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts grundsätzlich weiter gefasst. Es lässt neben dem Christentum auch andere Religionen als gleichberechtigt zu. Das amerikanische Verständnis geht auch von einer größeren Bandbreite kirchlicher Konfessionen aus. Neben einer katholischen, einer evangelisch-lutherischen oder einer reformierten Tradition, die in Europa vielfach das Kirchenverständnis prägen, kennt die amerikanische Tradition viele andere Denominationen als gleichberechtigt an, die aus europäischer Sicht abfällig als 'Sekten' bezeichnet werden (vgl. Voigt, 2014, S. 95ff.).

Für eine deutschsprachige Publikation muss deshalb dieses amerikanische Verständnis von Religion, Christentum und Kirchen entfaltet werden. Die Argumentation wird um so zwingender, die Bedeutung der Kriegseintrittsdebatte im kirchlichen Kontext wird verständlicher, wenn man die Erfahrungen des Ersten Weltkriegs mit einschließt.

Die kirchengeschichtlichen Grundlagen bis zum Ersten Weltkrieg finden sich im 2. Kapitel. Im 3. Kapitel wird die hier verwendete Definition der

Isolationismusdebatte geklärt und der kirchengeschichtliche Hintergrund vom Ersten Weltkrieg bis 1933 erläutert. Im 4. Kapitel geht es um die Wahrnehmung einer möglichen deutschen Bedrohung in den Jahren 1933 bis 1939 aus Sicht amerikanischer Kirchen. Die theologische Dimension dieser Fragestellung ist Thema im 5. Kapitel, gefolgt von Kapitel 6, in dem die Diskurse in den Kirchen in den Jahren 1939 bis 1941 anhand von vier Beispielen nachgezeichnet und folgende Fragen geklärt werden: Wie war die Haltung der jeweiligen Kirche zu Fragen von Krieg und Frieden? In welche Richtung gingen die Diskussionen? Inwieweit beeinflusste dieser Diskurs die Mitglieder? Welchen Einfluss versuchten amerikanische Kirchen auf die Öffentlichkeit zu nehmen? In welchem Maße und mit welchen Mitteln versuchten amerikanische Kirchen auch Einfluss auf die politischen Prozesse der Vereinigten Staaten zu nehmen? Im 7. Kapitel werden die Ergebnisse zusammengefasst und abschließend bewertet.

Fest steht immerhin, dass die gegenwärtige Situation Deutschlands in Europa und in der Welt ihre Wurzeln in der besonderen Gestalt der transatlantischen Beziehungen hat, welche diese seit dem Zweiten Weltkrieg angenommen haben. Damit leistet die Dissertation auch einen Beitrag zum Verständnis der deutschen Gegenwartsgeschichte aus transatlantischer Perspektive.

Fakt ist, dass zu Beginn des Zweiten Weltkriegs die amerikanische Gesellschaft gespalten war, doch inwieweit waren auch die amerikanischen Kirchen gespalten? Ziel dieser Arbeit ist es, diese Frage Stück für Stück zu beantworten.

Die Ereignisse in Pearl Harbor im Dezember 1941 und die darauffolgende Kriegserklärung Deutschlands an die Vereinigten Staaten von Amerika beendeten die Diskussion um den Kurs in der amerikanischen Außenpolitik abrupt (vgl. Keller, 1943, S. 354ff.). Eine 'Was-wäre-wenn-Geschichtsschreibung' ist müßig. Diese Dissertation wird keine Antwort auf die Frage versuchen: Wie wäre die Diskussion ausgegangen, wenn es kein Pearl Harbor gegeben hätte? Auch eine Untersuchung der Auswirkungen kirchlicher Einflussnahme ist nicht vorgesehen. Die Erforschung des Einflusses, des 'impact', auf die amerikanische Öffentlichkeit und die

Regierungspolitik der Roosevelt-Administration ist nicht Aufgabe dieser Dissertation. Dazu bedarf es eines neuen Fokus und eines andersgearteten Ausgangspunkts. Natürlich sind diese Fragen interessant, aber sie sind Teil einer anderen, noch zu schreibenden Arbeit.

Die vorliegende Dissertation klärt die Voraussetzungen. Sie beschreibt unterschiedliche kirchliche Versuche, Einfluss zu nehmen: Zuerst die Versuche verschiedener Gruppen innerhalb der Kirchen, aus unterschiedlichen Motiven und mit unterschiedlichen Interessen, Einfluss auf die Mitglieder der Einzelkirchen zu nehmen. Danach werden auch kirchliche Versuche untersucht, Einfluss auf die eigenen Kirchenführer und die Kirchenführer anderer Kirchen zu nehmen. Außerdem soll der Versuch einer Beeinflussung der öffentlichen Meinung Amerikas durch Mitglieder von Kirchen beschrieben werden.

Letztendlich sollen hier auch die unterschiedlichen Formen der Versuche kirchlicher Einflussnahme auf politische Entscheidungsfindung dargestellt werden.

1.1 Methode

1.1.1 Auswahl der Kirchen

Der amerikanische Zensus verzeichnete 1939 212 registrierte Kirchen und christliche Religionsgemeinschaften in den Vereinigten Staaten.¹ Eine Untersuchung aller amerikanischen Kirchen würde den Rahmen der Dissertation sprengen. Hier war deshalb eine Auswahl zu treffen. Diese ist jedoch nicht willkürlich. Da sich Mitglieder der hier untersuchten kirchlichen Gruppen durch besondere Charakteristika auszeichnen, die sich in ähnlicher Weise bei anderen Kirchen finden lassen, können sie als repräsentativ gelten. Man kann von den hier untersuchten weitestgehend auf andere Kirchen schließen.

1. Da es unterschiedliche Zählungen von Kirchen und der Zahl der Mitglieder gibt, soll hier als Einführung auf folgende Literatur hingewiesen werden: Adolf Keller geht in seiner 1943 erschienen Beschreibung amerikanischer Kirchen für den Zeitraum 1938/39 von 212 christlichen Gemeinschaften aus (vgl. Keller, 1943, S. 483). Walter Horton gibt für einen vergleichbaren Zeitraum eine Zahl von 256 verschiedenen Kirchen oder christlichen Gemeinschaften in den USA an (vgl. Horton, 1948, S. 6).

Vier Kirchen wurden ausgewählt: die katholische Kirche, die methodistische Kirche, eine Vereinigung von Baptistengemeinden im Süden der USA: die Southern Baptist Convention, und eine große Gruppierung innerhalb der mennonitischen Kirchen: die 'Old' Mennonites.

Bei der Auswahl dieser vier Kirchen spielten verschiedene Faktoren und Bedingungen eine Rolle: beispielsweise die Größe der Kirche und ihre repräsentative Bedeutung. Die Southern Baptists sind damals wie heute eine der bedeutendsten Kirchen im Süden und mittleren Westen der USA. Der sogenannte 'Bible Belt' kennzeichnet die Region, in der sie einen großen Einfluss haben. Die Methodisten sind im Osten und Südosten der USA am stärksten verbreitet, während die katholische Kirche im Osten und in der Region um Chicago einen Schwerpunkt von Mitgliedern hat.

Auch die Möglichkeit der Einflussnahme durch einzelne Kirchen außerhalb der Reihen ihrer Mitglieder war ein Auswahlkriterium: Die hier ausgewählten Kirchen arbeiteten zu einem großen Teil in verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen. Hier suchten Menschen Halt in Krisenzeiten. Dadurch bestand die Möglichkeit für die Kirchenführung, Einfluss auf die öffentliche Meinung zu nehmen. Das konnte zum Beispiel in sozialen Einrichtungen wie Schulen oder Krankenhäusern geschehen. Nicht nur die Angestellten der Kirchen, auch die einfachen Mitglieder konnten versuchen, Einfluss auf ihre gesellschaftliche und politische Umgebung zu nehmen. Das eröffnete neue Möglichkeiten für Versuche der Einflussnahme seitens der Kirchen. In der Dissertation wird dargestellt werden, an welchen Stellen einfache Mitglieder den Versuch unternahmen, ihre Umwelt zu beeinflussen.

Die Predigten und deren Veröffentlichungen in kircheneigenen Zeitungen und Zeitschriften ermöglichte es, weit über den Raum der Kirche vor Ort eine Meinung zu verbreiten. Das Radio bot neuartige Chancen, große Auditorien zu erreichen. In den folgenden Kapiteln wird darauf noch genauer eingegangen und es werden Beispiele angeführt, die diese Behauptung belegen.

Ein weiteres Kriterium für die Auswahl war der Zugang zu brauchbaren Informationen aus dem Inneren der Kirchen zur Außenpolitik der Verei-

nigten Staaten von Amerika, aus Europa oder aus Asien. Die einzelnen Kirchen vor Ort waren in großen Verbänden organisiert. Vertreter dieser Ortskirchen trafen sich auf Konferenzen und Synoden. Ein Netz von Kontaktleuten, Gesprächspartnern oder Missionaren überzog die Welt. Darauf konnten viele Mitgliedsgemeinden zugreifen und so einen Einblick in die Welt außerhalb ihres kleinen kirchlichen Kosmos erhalten. Durch die Zusammenkünfte der Kirchenvertreter kamen die Informationen von außerhalb bis in die Ortsgemeinden. Dabei nutzten die vier Kirchen verschiedene historisch gewachsene Möglichkeiten, um an Informationen aus Europa oder Asien heranzukommen (siehe 2. Kapitel): Die Katholiken und Methodisten hatten gute Kontakte zu ihren Gliedkirchen in Europa. Die Southern Baptist Convention betrieb Missionsstationen in China und Kontinentaleuropa. Die Mennoniten arbeiteten in der Flüchtlingshilfe in Polen, Frankreich und Großbritannien. Dadurch waren die Kirchen im besonderen Maße über die Lage in Europa und Asien informiert. Aus erster Hand erhielten die Konferenzen der Kirchenführer Berichte ihrer Kollegen, Missionare und Flüchtlingshelfer.

Für diese Untersuchung wurden die Kirchen ausgewählt, die sich sichtbar an der Debatte um den Kurs der amerikanischen Außenpolitik beteiligt haben. Die Kirchen verfügten über Kontakte in die Politik. Sie schickten Vertreter nach Washington D. C., die dort die Interessen der Kirchen zu vertreten versuchten.

Die Auswahlkriterien für die vier Kirchen lassen sich in einem Satz zusammenfassen: Diese vier Kirchen waren ein potentieller Machtfaktor im gesellschaftlichen und politischen Leben der USA.

Gleichzeitig galt es, eine Chance zu nutzen: 30 Jahre nach dem Tod der Kirchenführer öffnen sich einige Archive.² Gleichzeitig leben die letzten Zeitzeugen noch. So konnten die Ergebnisse aus den Archivalien teilweise anhand der Berichte von Zeitzeugen verifiziert werden.

Entscheidend war, ob diese Kirche bereit war, ihre Archive für einen For-

2. Das gilt noch nicht für die Vatikanischen Archive, die ihre Bestände zu Eugenio Pacelli erst bis zum Jahr 1939, dem Jahr seiner Wahl zum Papst, geöffnet haben (vgl. www.pacelli-edition.de und www.archiviosegretovaticano.va (abgerufen am 15. Dezember 2015)).

scher zu öffnen, der kein Mitglied ihrer Kirche und kein Amerikaner ist. In fast allen Fällen öffneten die Archivare bereitwillig ihre Pforten und stellten die teilweise noch nicht publizierten Quellen ohne Einschränkung zur Verfügung. Bei einer Denomination, den First of Christian Scientists in Boston, war das nicht möglich. Diese hätte ich gern in meine Untersuchung eingeschlossen. Sie besitzen seit 1908 ein überregionales Zeitungsmedium, den *Christian Science Monitor*. Eine reine Analyse dieser Zeitung ohne den Einblick in die zeitgenössischen Synodenberichte hätte für die Beantwortung der Fragestellung der Dissertation nicht ausgereicht. So bleibt die Untersuchung dieser Kirche einem zukünftigen Forscher vorbehalten.³

1.1.2 Zeitliche Eingrenzung

Eine realistische oder vernünftige zeitliche Eingrenzung zur intensiven Untersuchung der vier Kirchen erscheint mir die Zeit von 1939 bis 1941. Eine Hinführung erfolgt in drei Etappen: Die kirchengeschichtlichen Grundzüge bis 1917 werden überblicksartig im 2. Kapitel beschrieben. Der Zeitraum des Ersten Weltkriegs und der Zwischenkriegszeit bis zur Präsidentschaft Franklin D. Roosevelts 1917 bis 1933 wird im 3. Kapitel dargestellt. Der Zeitraum bis 1939 wird überblicksartig im 4. Kapitel behandelt werden. Eine Rezeption amerikanischer Ängste innerhalb der vier Kirchen gegenüber der aggressiven Außenpolitik des nationalsozialistischen Deutschlands lässt sich erst zu dem Zeitpunkt wirkungsvoll untersuchen, als Hitler begann, Nicht-Deutsche unter seine Herrschaft zu zwingen. Das geschah erstmalig im März 1939, als Hitler die sogenannte 'Rest-Tschechei' gewaltsam unterwarf. Die Diskussion um einen amerikanischen Eintritt in den europäischen Konflikt endete in fast allen gesellschaftlichen Gruppen im Dezember 1941 mit dem Angriff auf Pearl Harbor und der deutschen Kriegserklärung an die USA.

Für die vorliegende Dissertation sind deshalb hauptsächlich Quellen der vier Kirchen aus dem Zeitraum 1939 bis 1941 relevant.

3. Für interessierte Leser empfiehlt sich die folgende Literatur: Waldschmidt-Nelson, 2009. Die Autorin zeichnet die Entwicklung der Christian Science in Deutschland nach und bezieht sich in ihren einleitenden Bemerkungen auch auf die Entwicklungen der Kirche in den USA.

1.1.3 Materialauswahl

In den USA hat sich in der langen Geschichte seiner demokratischen Staatsform eine Fülle von Beziehungen von Kirche und Staat entwickelt. Trotz der Betonung einer strikten Trennung von Staat und Kirche kam es immer wieder zu vielfältigen Formen von Versuchen der gegenseitigen Einflussnahme. Natürlich kann jeder Bürger einen Brief an seinen Präsidenten schreiben. Ob dieser Brief dann das Handeln seines Adressaten beeinflusst, ist schwer nachzuweisen. Wie bereits erwähnt, ist der Fokus dieser Dissertation die Untersuchung kirchlicher **Versuche der Beeinflussung** anderer Menschen und Meinungen. Zum einen sollen hier die unterschiedlichen Möglichkeiten und Instrumente dargestellt werden, die den Kirchen zur Verfügung standen. Zum anderen werden die konkreten Maßnahmen der vier Denominationen beschrieben. Das Material entstammt vier großen kirchlichen Archiven.⁴ Bei der Auswahl geeigneter Materialien haben sich während der Erforschung kirchlicher Akten in den Archiven einzelner Denominationen einige methodisch relevante Erkenntnisse ergeben. Kirchen haben verschiedene Möglichkeiten für Versuche der Beeinflussung von Mitgliedern und Außenstehenden. Aber nur einige wenige lassen sich nach mehr als 60 Jahren wissenschaftlich auswerten.⁵ Bei den Quellenarten werden in dieser Dissertation Synodenberichte aus diesem Zeitraum untersucht und die wichtigsten kircheneigenen Zeitungen ausgewertet. Anschließend wird durch die Befragung von noch lebenden Zeitzeugen versucht, die Ergebnisse zu verifizieren. Eine Beschränkung auf die Synodenberichte der vier kirchlichen Spitzenverbände ist notwendig, weil sonst das Quellenmaterial zu umfangreich geworden wäre. Nur

4. Katholiken: Washington D. C., Mennoniten: Goshen IN, Methodisten: Madison NJ, Southern Baptist Convention: Nashville TN.

5. Forschungen in den Kirchenarchiven zeigten auf, dass sich Predigten aus Gottesdiensten weniger als Untersuchungsgegenstand eignen, weil es kaum repräsentative Predigtsammlungen aus allen vier Denominationen aus diesen Jahren gibt. Zudem besaßen Predigten in verschiedenen Denominationen einen unterschiedlichen Stellenwert. Darüber hinaus waren Predigten mit aktuellem Bezug zu politischen oder gesellschaftlichen Ereignissen zu selten, um damit eine repräsentative Vergleichsanalyse vorzunehmen. Zudem stellten sie nur eine Meinungsäußerung der Geistlichen dar und ließen keine Rückschlüsse auf die Meinung der Laien zu. Andere Quellenformen, wie Synodenberichte, Zeitungsartikel oder Leserbriefe, waren für die untersuchten Fragen weitaus ergiebiger und damit vergleichbarer.

wenn Berichte der nationalen Konferenz fehlen, wird auch auf die Berichte von Synoden von Einzelstaaten der USA eingegangen.

Zusätzlich werden die in den Archiven vorhandenen persönlichen Papiere leitender kirchlicher Mitarbeiter, die Briefe und Anweisungen von Kirchenführern und die Korrespondenz zwischen den Teilnehmern von speziellen Komitees (z. B. des Peace Problems Committee) untersucht.

Bei der Auswahl der kirchlichen Zeitungen sind nur eine kleine Anzahl von überregionalen kirchlichen Zeitungen der einzelnen Denominationen relevant. Exemplarisch werden pro Denomination nur ein bis zwei Zeitungen untersucht und mit einer überkonfessionellen amerikanischen christlichen Zeitung verglichen. Eine umfassende Zeitungsanalyse aller kirchlichen Zeitungen der vier Denominationen würde einen ganz anderen Fokus und Umfang der Arbeit erfordern und ist daher nicht der Gegenstand der vorliegenden Dissertation.

Ausgangspunkt der Untersuchung in jeder Einzelkirche sind die Synodenberichte und die Ergebnisprotokolle spezieller Ausschüsse beispielsweise für Krieg und Frieden oder das Verhältnis von Kirche zum Staat. Darüber hinaus werden die persönlichen Papiere von Kirchenführern herangezogen. Überregionale kirchliche Medien erweitern die Basis der Materialauswahl und runden die Recherche thematisch ab. Anhand von Interviews mit noch lebenden Zeitzeugen werden einzelne Ergebnisse überprüft.

1.1.4 Begriffsbildung

Für diese Dissertation ist eine durchgängig eindeutige Verwendung von Begriffen von entscheidender Bedeutung. Begriffe, wie beispielsweise Isolationismusdebatte oder Interventionismus, bedürfen einer grundsätzlichen Einordnung, bevor sie verwendet werden. Die Begriffsklärungen werden nicht in der Einleitung, sondern immer dort zu finden sein, wo sie relevant werden. Die genaue Begriffsklärung, die Klärung des Wortgebrauchs innerhalb dieser Arbeit, eventuelle Forschungsliteratur und die Einordnung in den historisch-systematischen Kontext finden sich zu Beginn der Kapitel, die sich mit dem zentralen Begriff auseinandersetzen: Der Begriff Isolationismus wird im 3. Kapitel analysiert. Im 4. Kapitel

werden Hitlers Kriegsziele gegenüber den Vereinigten Staaten, die Informationswege innerhalb der Kirchen und die Umsetzung dieser kirchlichen Bedrohungswahrnehmung durch das nationalsozialistische Deutschland erläutert.

1.1.5 Methodischer Ansatz

Die hier verwendete Methode des Vergleichs von vier Kirchen setzt eine Art Gleichberechtigung aller behandelten Kirchen voraus. Deshalb werden die hier ausgewählten Kirchen vom methodischen Ansatz her gleich gewichtet. Das bedeutet, dass in dieser Dissertation auch der Versuch unternommen wird, diese so unterschiedlichen vier Kirchen – unabhängig von ihrer Größe und ihrer Bedeutung – vom Ansatz, den Fragestellungen und vom Umfang her gleich zu behandeln. Die Mitgliederzahl der katholische Kirche in den USA wird für die Zeit um 1939/40 mit etwa 20 bis 25 Millionen Mitgliedern angegeben. Die Zahl der Methodisten liegt bei etwa 7 bis 8 Millionen Mitgliedern. Die Southern Baptist Convention hat zu dieser Zeit etwa 4 bis 5 Millionen Mitglieder und für die Zahl der Mennoniten in den USA lassen sich Zahlen zwischen etwa 50.000 und 300.000 Mitgliedern finden (vgl. Keller, 1943, S. 463).⁶

In einigen vergleichenden Forschungsarbeiten, die meist von einem Vertreter einer der vier Kirchen verfasst wurden, nimmt die Darstellung der Geschichte der eigenen Denomination überproportional großen Raum ein, während der Vergleich mit anderen Kirchen untergeordnet analysiert wird. Die Situationen in anderen Kirchen werden teilweise nur in einem Ausblick behandelt. Der Leser stellt meist enttäuscht fest, dass Titel und Inhalt

6. Wenn man sich Überblick über die Größe der Kirche im Jahr 1939 verschaffen möchte, gibt es unterschiedliche Statistiken mit zum Teil großen Abweichungen. Der Grund dafür liegt in der unterschiedlichen Definition des Begriffs Kirchenmitglied: Da in einigen amerikanischen Kirchen bei der Zählung der Mitglieder die unter 13jährigen Kinder nicht mitgezählt werden, ist man bei Vergleichen auf Schätzungen angewiesen. Es gibt Zahlen aus den Einzelkirchen, Zahlen des nationalen Kirchenbundes, des Federal Council of Churches, und Zahlen der amerikanischen Zensusbehörde. Diese unterschiedlichen Zählungen führen beispielsweise bei der katholischen Kirche der USA zu einem Unterschied von etwa fünf Millionen Mitgliedern. Der schweizer Theologe Adolf Keller wertete bei seinem USA-Aufenthalt in den Jahren 1940 bis 1942 die amerikanischen Statistiken aus und interpretierte die Zahlen aus einem europäischen Blickwinkel (vgl. Keller, 1943, S. 463ff.).

divergieren und der Anspruch des wirklichen Vergleichs nicht erfüllt wurde. Dies soll in der vorliegenden Arbeit vermieden werden.

Nach dem Ende des Kalten Krieges ist durch den größeren zeitlichen Abstand eine distanziertere Behandlung der Geschichte möglich. Das Wort 'objektiver' ist bewusst nicht verwendet worden. Viele Forschungsarbeiten, die als Vorarbeiten für diese Dissertation dienten, sind beispielsweise unter dem direkten Einfluss des Zweiten Weltkriegs oder des Vietnamkriegs entstanden. Sie haben größtenteils eine immanente oder explizite Botschaft an die Menschen ihrer Zeit gehabt. Die historischen Tatsachen sind gleich geblieben. Die Forschungsansätze und Fragestellungen der Autoren sind aber zeitgebunden. Deshalb ist die Behandlung der gleichen Geschichte aus unterschiedlichen zeitlichen Perspektiven immer wieder aufs Neue interessant.

Nach dem Ende des Kalten Krieges und dem Beginn eines neuen Jahrhunderts ist eine neue Perspektive möglich. Rücksichtnahmen auf bestimmte 'Fettnäpfchen' oder 'antikommunistische Scheuklappen' sind nicht mehr notwendig. Trotzdem bleibt auch diese Arbeit geographisch und zeitlich eingebunden: Zum einen in den Zeitgeist einer Epoche, die nach dem Ende des Kalten Krieges sich entwickelt und zum anderen in einer Welt, die in den letzten 70 Jahren mehr oder weniger stark vom Einfluss der Vereinigten Staaten geprägt wurde (vgl. Hertsgaard, 2002).

1.2 Forschungsstand

Der in Deutschland und Europa existierende Forschungsstand zur Geschichte dieser vier Kirchen in den USA ist über die Bibliotheken des John F. Kennedy-Instituts in Berlin, die Universitätsbibliotheken in Braunschweig, Hannover und Göttingen und das Archiv des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf zu erschließen.

In den Vereinigten Staaten stellten folgende Institutionen wertvolle Unterstützung, Materialien und insbesondere Archivmaterial zur Verfügung: die Library of Congress in Washington D. C., das Archiv der Catholic University of America, Washington D. C., das Archiv der Southern Baptist Convention in Nashville, TN, das Archiv der Methodist Church in Madison, NJ

und die Boston University, MA, das Archiv der Historischen Kommission der Mennonitischen Kirche in Goshen, IN, das Archiv des National Council of Churches in New York, NY, die Divinity School der Harvard University in Cambridge, MA und das Union Theological Seminary der Columbia University in New York, NY.

Eine gute Einführung in die Geschichte der amerikanisch-deutschen Beziehungen bietet die Sammlung von Aufsätzen durch Detlef Junker und die dort angegebene Bibliographie (vgl. Junker, 1988 und Junker, 2001). Eine Einführung in die Beziehungen zwischen Hitler und Roosevelt mit einigen interessanten Thesen und der neueren Literatur ist die Dissertation von Herbert Sirois (vgl. Sirois, 2000). Gerald Sittser gibt eine Einführung in die amerikanische Kirchengeschichte des Zweiten Weltkriegs (vgl. Sittser, 1997). Andrew Preston vermittelt einen Einblick in die Beziehungen von Kirche und Staat in den Vereinigten Staaten (vgl. Preston, 2012). Eine grundsätzliche Einführung zur Haltung der Southern Baptist Convention bietet John Eighmy (vgl. Eighmy, 1987). Für die katholische Kirche in den USA hat Gerald Fogarty eine ausführliche Einführung verfasst (vgl. Fogarty, 1982). Sehr anschaulich wird die Geschichte der mennonitischen Wehrdienstverweigerung in der *CPS-Story* von Albert Keim beschrieben (vgl. Keim, 1990). Als Beispiel für eine hervorragende Arbeit zu Fragen von Krieg und Frieden innerhalb der methodistischen Kirche ist die Dissertation von Manfred Kupsch (vgl. Kupsch, 1992) zu nennen.

2. Historische Entwicklung von vier Kirchen in den USA

In dieser Dissertation soll die Rolle amerikanischer christlicher Kirchen in der Kriegseintrittsdebatte in den Jahren 1939 bis 1941 untersucht werden. Dabei stellt sich die Frage nach dem besonderen kirchlichen Fokus dieser Arbeit.

2.1 Does religion matter?

Aus der deutschen Perspektive im 21. Jahrhundert blieb beim Blick auf die deutsche Kriegs- und Nachkriegszeit eine Fragestellung offen: Warum brachten vor 1945 amerikanische Flugzeuge mit ihren Bomben hunderten deutschen Zivilisten den Tod? Warum versorgten nach 1945 die gleichen amerikanischen Flugzeuge als 'Rosinenbomber' Berlin und brachten Millionen CARE-Pakete?⁷ Um dieses Wechselbad zu verstehen, muss man sich mit den politischen und moralischen Leitbildern der Amerikaner auseinandersetzen: Mehr als in anderen Staaten wurden und werden die politischen Entscheidungen in den USA von einer christlichen Ethik her bestimmt.⁸ Diese Ethik wurde in den verschiedenen amerikanischen Kirchen immer wieder neu formuliert. Trotz der strikten Trennung von Staat und Kirche versuchten Kirchen immer wieder, zu wichtigen gesellschaftlichen und politischen Themen die öffentliche Meinung zu beeinflussen. Sie versuchten, auch durch verschiedene Aktionen Einfluss auf die

7. Detlef Junker bezeichnete diesen Wandel als „(...) atemberaubende (...) Umkehr in der amerikanischen Dämonologie“ (...). Aus den bösen Deutschen, guten Russen, bösen Japanern und guten Chinesen wurden die guten Westdeutschen, die bösen Russen und die bösen Chinesen des Kalten Krieges.“ (Junker 2004, S. 87).

8. Für diesen Wandel innerhalb amerikanischer protestantischer Kirchen ist besonders der Einfluss des amerikanischen Theologen Reinhold Niebuhr bedeutsam. Thomas Freiburger hebt die Bedeutung der 'Niebuhrianischen Wende' hervor, die zu einem Paradigmenwechsel im Verständnis und der Interpretation geführt habe (vgl. Freiburger, 2013, S. 50ff.). Freiburger bezieht sich dabei auf den australischen Historiker und katholischen Theologen Wilson Miscamble, der die religiösen und theologischen Einflüsse amerikanischer Kirchen auf die amerikanische Innen- und Außenpolitik erforscht (vgl. Miscamble, 2006, S. 330). Niebuhr erkämpfte sich diese Position durch viele Zeitungsartikel, Vorträge und Bücher in den Jahren 1939 bis 1941. Als sich der Widerstand innerhalb und außerhalb der Kirche verstärkte und seine theologische, ethische und politische Argumentation unter Druck geriet, gründete er seine eigne Zeitschrift, die er *Christianity and Crisis* nannte (vgl. Sittser, 1997, S. 63ff.).

politische Entscheidungsfindung zu nehmen. Eine Analyse der unterschiedlichen Leitlinien der amerikanischen Deutschlandpolitik im 20. Jahrhundert kommt an einer Betrachtung der Kirchen nicht vorbei (vgl. Prätorius, 2003, S. 31ff.).

2.2 Die deutsch - amerikanischen Beziehungen

Im vergangenen Jahrhundert wurden die Vereinigten Staaten mehrfach von Deutschland herausgefordert. Die USA haben im Gegenzug Deutschland im 20. Jahrhundert in vielfacher Hinsicht geprägt (vgl. Junker, 2001, Bd. 1, S. 17f.). Die Bedeutung dieser amerikanisch-deutschen Beziehungen ist für die Nachkriegsgeneration im Zeitalter des Kalten Krieges augenfällig gewesen. Im 21. Jahrhundert wird sie erklärungs- und begründungsbedürftig.

Der amerikanische katholische Theologe Richard Rohr empfiehlt, in Zeiten der Krise an den Ursprung zurückzukehren und den Mythos dieses Beginns zu erkunden (vgl. Rohr, 1989, S. 49ff.).

Wenn man den Mythos der Bedeutung der transatlantischen Beziehungen im 20. Jahrhundert studiert, fällt der Zeitraum der Gründung der Bundesrepublik nach 1945 als zentraler Wendepunkt dieser Beziehungen ins Auge. Die Amerikaner waren zu dieser Zeit eine Besatzungsmacht in Deutschland. Sie kontrollierten alle Lebensbereiche und sorgten für einen kollektiven Perspektivwechsel unter der deutschen Bevölkerung. Der Ursprung für das massive Eingreifen der Amerikaner in Europa war der Zweite Weltkrieg. Er veränderte die Perspektive der Amerikaner. Die amerikanische Bevölkerung hatte die Ansicht über die Rolle ihres Landes in der Welt neu orientiert. Als Folge des Zweiten Weltkriegs bekamen viele Millionen Amerikaner als Soldaten einen Einblick in die Welt außerhalb der Vereinigten Staaten. Sie kämpften und dienten als Soldaten in Europa und Asien (vgl. Junker, 1995, S. 71ff.).

Die USA waren im Dezember 1941 durch japanisches Militär in Pearl Harbor überraschend angegriffen worden. Deutschland hatte kurz darauf den USA den Krieg erklärt. Die notwendige Verteidigung der Vereinigten Staaten machte diesen Konflikt zu einem 'gerechten Krieg'. So sah es die

überwiegende Mehrheit der Amerikaner. Der Mythos, die geistige Grundlage für dieses militärische Engagement liegt jedoch in der Zeit vor dem Eingreifen der USA in den Krieg.

Die Jahre 1939 bis 1941 waren eine Zeit der Debatte und der innenpolitischen Zerrissenheit über die Frage, ob Amerika in die Konflikte in Asien und Europa eingreifen sollte oder nicht. Diese Kriegseintrittsdebatte hatte unmittelbare Auswirkungen auf alle Lebensbereiche. Die gesellschaftlichen Diskurse wurden von dieser Fragestellung dominiert. Der Aufbau einer Armee mit Wehrpflichtigen machte die USA bereit zur Verteidigung der Heimat und der amerikanischen Werte. Das betraf viele Millionen Familien, die nun Söhne und Ehemänner in den Kriegsdienst schicken mussten, aber auch Frauen, die die Lücken schließen mussten oder sogar in der Armee aktiv wurden (vgl. Hampf, 2010 S.5ff. und 104ff.).

Die Wirtschaft, die sich nach einer schweren Wirtschaftskrise wieder erholte, profitierte zunehmend von Rüstungsaufträgen. Das führte zu einem massiven Umbau und Neubau von Fabriken. Der Bedarf an Arbeitskräften – auch Arbeiterinnen – stieg und erforderte von amerikanischen Arbeitnehmern, die an die neu entstandenen Industriezentren ziehen mussten, gesteigerte Mobilität. Die Politik und hier besonders Präsident Roosevelt forderte immer größere Anstrengungen, um auch andere befreundete Staaten, die unter der aggressiven Eroberungspolitik Japans und Deutschlands zu leiden hatten, militärisch und wirtschaftlich zu unterstützen. Das intensivierte die Diskussion um die Frage nach der Notwendigkeit einer Beteiligung der USA am Krieg in Europa und Asien.

Diese Diskussion um einen Kriegseintritt der USA wurde historisch gesehen auch zu einem Schlüssel zum Verständnis der deutschen Nachkriegsgeschichte. Denn in dieser Zeit wurden die politischen Werte und gesellschaftlichen Grundlagen diskutiert und überdacht, die das Handeln der USA im Krieg und in der Zeit danach prägten (vgl. Hartmann, 2004, S. 10ff.).

Es stellte sich für alle Beteiligten die Frage nach dem Sinn und der Legitimation eines solchen Krieges. Der Eintritt der USA in den Krieg wurde aus unterschiedlichen Perspektiven hinterfragt. Die Erfahrungen des vorherge-

henden Weltkriegs waren nicht positiv gewesen, obwohl die Amerikaner ihn entscheidend geprägt und gewonnen hatten. Die hohen Erwartungen an diesen Ersten Weltkrieg waren nicht erfüllt worden: Wilsons Zusicherung, dass dieser Krieg die Welt sicher machen und zukünftige Kriege verhindern würde, hatte sich nicht bewahrheitet. Die Bürgerkriege in der Sowjetunion und Spanien, die Expansion Italiens in Afrika oder die Eroberungen Japans in China zeigten nach verbreiteter Ansicht nur allzu deutlich das Scheitern der Visionen Präsident Wilsons und die Sinnlosigkeit eines Engagements amerikanischer Truppen in Übersee.⁹ Für viele Amerikaner schien ein Krieg nur dann gerechtfertigt zu sein, wenn die Grenzen ihres eigenen Landes bedroht oder die 'Westliche Hemisphäre' gefährdet sein würden. Nur der Verteidigungsfall rechtfertigte den Einsatz amerikanischer Soldaten, darin waren sich die Mehrheit amerikanischer Bürger einig (vgl. Sigel, 1950, S. 120ff.). Das lässt sich an Meinungsumfragen des Gallup-Institutes belegen (vgl. Gallup, 1972, Bd. 1, S. 175ff.).

In diesen drei Jahren fand in den USA ein Richtungswechsel statt. Die USA definierten ihre Rolle in der Welt neu. Der Diskussionsprozess innerhalb der Bevölkerung dauerte drei Jahre. Jahre in denen die Wiederwahl des Präsidenten für eine dritte Amtszeit anstand, Jahre in denen viele politische und gesellschaftliche Entscheidungen von großer Tragweite getroffen wurden. Entscheidungen, die große Teile der Gesellschaft betrafen. Viele dieser Entscheidungen wurden unter dem Eindruck einer wachsenden Bedrohung durch die totalitären Regimes in Europa und Asien getroffen, deren aggressive Außenpolitik von einem wachsenden Teil der Bevölkerung mit Sorge beobachtet wurde. Diese drei Jahre waren somit eine wichtige Phase des Wandels auch und gerade für das amerikanisch-

9. Der Historiker Hauke Hartmann beschreibt den Wandel der amerikanischen Außenpolitik: Im 18. und 19. Jahrhundert hätten sich die USA aufgrund ihrer militärischen Schwäche mit einer passiven Vorbildfunktion begnügt. Erst unter Präsident Wilson hätten die USA ihre Haltung zu einem aktiven Eingreifen in Europa geändert und deshalb in den Ersten Weltkrieg eingegriffen. Franklin D. Roosevelt hätte 1940 durch seine Four Freedoms-Ansprache die weltweite Gültigkeit von Werten bekräftigt. Diese Einstellung habe zu dem entscheidenden Wandel in der amerikanischen Außenpolitik geführt. Nach 1945 habe der Wille zur Eindämmung des Kommunismus die Regierung der USA dazu bewogen, ihre aktive Außenpolitik unter anderen Vorzeichen auszubauen (vgl. Hartmann, 2004, S. 10ff.).

deutsche Verhältnis (siehe 6. Kapitel).

Der Autor dieser Arbeit hatte u. a. die Pläne Hitlers gegenüber den Vereinigten Staaten in seiner Staatsexamensarbeit untersucht und die Reaktionen der Amerikaner auf diese Bedrohung beschrieben (vgl. Werner, 1995). Ein Ausschnitt aus dieser Debatte steht nun im Mittelpunkt dieser Dissertation. Dabei geht es um die Haltung amerikanischer Kirchen in der Debatte um den Eintritt der Vereinigten Staaten in den Zweiten Weltkrieg. Es stellt sich die Frage: Warum gerade die Kirchen? In welchem Ausmaß können Kirchen die amerikanische Gesellschaft beeinflussen, wenn sogar in der Verfassung eine strikte Trennung von Staat und Kirche festgelegt worden ist? Ist der Einfluss organisierter Formen christlicher Religionsausübung auf die amerikanische Gesellschaft und Politik überhaupt fassbar? Oder anders gefragt: 'Does religion matter?'

Der amerikanische Journalist Mark Hertsgaard gibt auf diese Frage eine klare Antwort:

„Der herrschende amerikanische Diskurs unterschätzt oft die Rolle der Religion im amerikanischen Leben, vielleicht, weil die Intelligenz einschließlich der Medien überwiegend ein säkulares Weltbild pflegt. Man braucht aber nur New York und andere Inseln des Kosmopolitismus zu verlassen, um den allgegenwärtigen Einfluss der Religion im amerikanischen Herzland zu erkennen. Besonders stark ist die Macht der Religion im Süden und im mittleren Westen.“
(Hertsgaard, 2002, S. 139)

Mark Hertsgaard führt aus, wie stark die christlichen Glaubensrichtungen die USA bis in die Gegenwart prägen. Einen Grund dafür sieht Hertsgaard in der Tatsache, dass Religion einer der Hauptgründe für die Einwanderung der Puritaner in die Neue Welt darstellten. Die Rolle der Religion und deren Bedeutung in der Gesellschaft blieb von Anfang an umstritten. Die Auseinandersetzungen zwischen Einwanderern unterschiedlicher Glaubensrichtungen führten schließlich zu einer Verfassung, die das Wort Gott bewusst ausließ, Religionsfreiheit garantierte und die Trennung von Staat und Kirche als Voraussetzung für gesellschaftlichen Frieden festlegte (vgl. Hertsgaard, 2002, S. 139ff.). Vieles in den USA sei nur verständlich, wenn man die Bedeutung der Religion als Einflussfaktor mit einbezieht (vgl. Preston, 2012, S. 4ff.).

2.3 Historische Entwicklung der vier Kirchen

1948, nur kurze Zeit nach den Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs, erläutert Walter Horton europäischen Christen die Situation der Kirchen in den Vereinigten Staaten (vgl. Horton, 1948). Sein Buch erschien zunächst in französischer, kurz darauf auch in deutscher Sprache. Er wendet sich an Leser in Europa, um ihnen eine grundsätzliche Einführung in die Kirchenorganisation der Vereinigten Staaten zu geben. Seine Arbeit macht die überkonfessionell geltenden Unterschiede zwischen Kirchen in den USA und europäischen oder speziell deutschen Kirchen deutlich.

Bei seinem Vergleich von europäischer und amerikanischer Kirchenorganisation sieht Horton zentrale Unterschiede in der Organisationsstruktur amerikanischer Kirchen und in einem besonderen Verhältnis von Staat und Kirche. In den USA mache die Vielfalt an rechtlich gleichberechtigten großen und kleinen Denominationen einen zwischenkirchlichen Dialog notwendig und schaffe bei vielen amerikanischen Kirchen eine offene und häufig ökumenische Ausrichtung (vgl. Horton, 1948, S. 6f.). Das durch die strikte Trennung von Staat und Kirche verfassungsrechtlich geregelte Verhältnis in den USA sei die Grundlage für den offenen Dialog vieler unterschiedlicher Kirchen mit staatlichen Institutionen. Amerikanische Kirchen hätten trotz der Trennung von Staat und Kirche ein intensives Interesse an Fragen des öffentlichen Lebens. Viele amerikanische Kirchen sähen sich mitverantwortlich für das Gelingen von staatlicher Gemeinschaft und achteten das Wirken des Staates. Staatliche Institutionen schenkten im Gegenzug Aussagen von Kirchen bereitwillig Gehör.

„Andererseits besteht eine starke Abneigung gegen jede Form staatlicher Einmischung in kirchliche Angelegenheiten und ebenso jede unmittelbare Einmischung der Kirche in staatliche Belange, die deutlich von der indirekten Beeinflussung durch das Mittel der öffentlichen Meinung unterschieden werden muss.“ (Horton, 1948, S. 8)

Bei der Erläuterung Hortons wird deutlich, dass in den USA sowohl der Staat als auch die unterschiedlichen Kirchen darauf achten, die Bereiche Staat und Kirche voneinander zu trennen, um den gesellschaftlichen Frieden nicht zu gefährden. Mit Blick auf Europa, wo Kirchenkämpfe oder

staatliche Verfolgungen von Bürgern wegen eines bestimmten Glaubens auftraten, bemühten sich die Menschen in den Vereinigten Staaten darum, diese Bereiche so zu trennen, dass gewaltsame Konflikte weitestgehend ausgeschlossen wurden. Gleichzeitig gab es ein großes Interesse füreinander, besonders dann, wenn es beispielsweise um Fragen des Gemeinwohls ging. Das Fehlen einer Staatskirche und das gemeinsame Wissen um die Verantwortung für das Wohl des Volkes waren für das weitestgehend ungetrübte Verhältnis von Staat und Kirche in den USA in den Jahrzehnten vor dem Zweiten Weltkrieg verantwortlich. Horton belegt das an zwei Beispielen:

„Das entschiedene Festhalten an der klaren Trennung von Staat und Kirche äusserte sich z. B. im lebhaften Widerspruch, der sich gegen die Entsendung von Myron Taylor zum Vatikan als persönlicher Vertreter des Präsidenten im Botschafterrang erhob und ebenso lebhaften Protest gegen den New Yorker Bürgermeister La Guardia, als dieser den Pfarrern Richtlinien und Vorschläge für eine Predigt zusandte.“ (Horton, 1948, S. 9)

Gleichzeitig belegte Horton den Versuch der Einflussnahme der Kirchen auf die amerikanische Regierung in den Jahren zwischen 1941 und 1945:

„Das starke Interesse der Kirche an politischen Dingen äusserte sich durch die Zusammenarbeit vieler amerikanischer Kirchen bei der Abklärung von 'Grundlagen für einen gerechten und dauerhaften Frieden' und in dem gemeinsamen Vorgehen, die Aufmerksamkeit der Regierung für die gemeinschaftliche erarbeiteten christlichen Grundsätze in Bezug auf das Problem des Friedens zu gewinnen.“ (Horton, 1948, S. 9)

Insgesamt ermöglicht Walter Horton mit seinen Beschreibungen einen überkonfessionellen Einblick in die Situation der Kirchen in den USA. Um einen spezifischen Einblick in die Lage der vier in dieser Dissertation untersuchten Kirchen zu bekommen, ist es notwendig, die historischen Voraussetzungen genauer zu betrachten, die für das Verständnis der Kirchengeschichte in den Jahren 1939 bis 1941 unverzichtbar sind.

2.4 Die katholische Kirche

Michael Hochgeschwender beschreibt die Entwicklung der amerikanischen katholischen Kirche als Kampf um gesellschaftliche Anerkennung

und als Auseinandersetzung gegen vielfältige religiöse, ethnische und politische Widerstände (vgl. Hochgeschwender, 2006, S. 490). In den Vereinigten Staaten stand die katholische Kirche von Beginn an vor ganz ungewöhnlichen Herausforderungen. Anders als in Europa ließ sich die Tradition einer römischen Staatskirche in den neu entstandenen Vereinigten Staaten nicht durchsetzen. Viele der Einwanderer waren aus religiösen Gründen aus Europa geflohen. Diese Menschen hatten aufgrund ihres Glaubens viel Leid und Verfolgung erfahren und achteten sehr genau darauf, dass sich diese aus Europa bekannten Strukturen nicht in der neuen Heimat etablieren konnten. Die katholische Kirche war für viele religiöse Glaubensgemeinschaften in den USA deshalb der Inbegriff des Bösen (vgl. Stokes & Pfeffer, 1964, S. 225ff. und S. 235ff.).

Schaut man in die Berichte dieser Auswanderer, beispielsweise der Mennoniten oder Baptisten, werden die Motive dieser grundsätzlichen antikatholischen Haltung deutlich: Die Verfolgung durch eine zumeist katholische Staatskirche hatte viele dieser christlichen Gemeinschaften zu Flüchtlingen und zu Auswanderern werden lassen.

„Diese einmütige, mit chauvinistischen Zügen durchsetzte Ablehnung des Katholizismus hatte weitreichende Folgen.“ (Wellenreuther, 1992, S. 44f.)

Diese Einstellungen behinderten die Entwicklung der katholischen Kirche in den USA anfangs stark (vgl. Keller, 1943, S. 318ff.). Später arrangierten sich katholische Christen in den Vereinigten Staaten mit den gesellschaftlichen Gegebenheiten (vgl. Hochgeschwender, 2006, S. 490). In den 1930er Jahren beschrieb Adolf Keller als europäischer Protestant seine Eindrücke von dem Verhältnis des amerikanischen Katholizismus zu anderen protestantischen Konfessionen in den USA. Er vergleicht unterschiedliche Schätzungen und Zählungen der Anzahl katholischer Amerikaner miteinander und kommt auf eine Zahl von etwa 20 bis 25 Millionen (vgl. Keller, 1943, S. 320f.). In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden die amerikanischen Katholiken zur zahlenmäßig größten Denomination mit über 65 Millionen Mitgliedern (vgl. Froehle & Gautier, 2000, S. 4f.).

Auch wenn diese Erfolgsgeschichte auf den folgenden Seiten nur punktuell und anhand von prägnanten Beispielen geschildert werden kann, sollen hier entscheidende Aspekte der Entstehung der amerikanischen katholischen Kirche erläutert werden. Zentrales Kennzeichen dieser kirchengeschichtlich besonderen Entwicklung ist dabei die Überwindung von Widerständen und der Kampf gegen sehr starke Gegner innerhalb der amerikanischen Gesellschaft (vgl. Hochgeschwender, 2006, S. 187). Die religiösen, ethnischen und politischen Widerstände haben die katholische Kirche stark geprägt. Die Gründe für diesen steinigen Weg zur religiösen und politischen Anerkennung gegen Widerstände und Diskriminierungen anderer Institutionen und Denominationen soll im Folgenden beschrieben werden (vgl. Keller, 1943, S. 318ff.).

2.4.1 Frühe Gegensätze

Als die puritanischen ‘Pilgrim Fathers‘ in der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts die erste puritanische Kolonie auf dem amerikanischen Kontinent gründeten, gab es schon katholische Missionsstationen an der Ostküste des Teilkontinents (vgl. Stokes & Pfeffer, 1964, S. 212ff.). Seit 1534 hatten beispielsweise in Neufundland und Kanada französische Welt- und Ordenspriester Missionsstationen unter den Indianerstämmen aufgebaut. Bei der Landnahme durch die Kolonisatoren war ein Kontakt zwischen den protestantischen Siedlern und katholischen Siedlungen oder Missionsstationen unvermeidbar. Die Indianermission französischer Jesuiten war auf die Schaffung von eigenen staatsähnlichen Gründungen ausgerichtet. Diese Form der Missionierung, der Aufbau eines Systems von sogenannten ‘Reduktionen‘, hatten die Jesuiten in Südamerika erfolgreich praktiziert. Dort wurde der Katholizismus in einigen Staaten zur Staatsreligion. Das verlieh der katholischen Kirche dort erhebliche Macht und politischen Einfluss. Die Versuche der Jesuiten in Nordamerika waren auf den Aufbau ähnlicher Strukturen kirchlicher Herrschaft ausgerichtet. Dabei gerieten sie schon bald in den Gegensatz zwischen britischen und französischen Siedlern, beziehungsweise deren Regierungen. Auch in den britischen Kolonien lebten vereinzelt katholische Missionare: So wirkten die Jesuiten ab 1634 auch in der Kolonie Maryland unter katholischen Siedlern.

Doch der Wettstreit um die Missionierung und Ausbreitung der Kirche in der 'Neuen Welt' artete schon bald in einen Krieg aus, bei dem die Religion oder die Konfession zu einem Deckmantel für handfeste Machtpolitik wurde. Im Kampf um die Vorherrschaft auf dem nordamerikanischen Teilkontinent kam es zu kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Großbritannien und Frankreich. Dabei wurden die Missionsstationen machtpolitisch instrumentalisiert. In den nun folgenden Kriegen kämpften puritanische Siedler erfolgreich auf Seiten britischer Truppen, während einige Indianer von französischen Jesuiten dazu gebracht wurden, die französischen Truppen zu unterstützen. 1763 endete die Auseinandersetzung mit dem Sieg der britischen Truppen: Kanada wurde britische Kolonie. 1773 wurden die Jesuiten verboten. Die Chance, Staatskirche zu werden, war vertan. Der Gegensatz zwischen katholischen und protestantischen Siedlern blieb aber bestehen (vgl. Wellenreuther, 1992, S. 44f.).

Der latent bis heute noch spürbare Gegensatz zwischen Protestanten und Katholiken in den Vereinigten Staaten hat hier einen möglichen Ursprung. Michael Hochgeschwender beleuchtet in seiner Habilitationsschrift die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten. Für das 19. Jahrhundert weist er katholische Feindbilder gegenüber einem britischen und deutschen Protestantismus nach, die bis weit in das 20. Jahrhundert hineinreichten. Katholische Einwanderer aus Irland sahen in dem britischen Protestantismus einen Feind. Irische Katholiken in den USA nahmen Briten als Unterdrücker wahr. Für deutschsprachige katholische Einwanderer war der Feind Preußen. Hier wurde der preußische calvinistisch geprägte Protestantismus mit negativen Begriffen belegt. Der Protestantismus wurde

„(...) als Quell von Spaltung, Uneinigkeit und Unordnung gesehen, kurz als 'Pestbeule der Menschheit'.“ (Hochgeschwender, 2006, S. 192)

Umgekehrt wurden Katholiken in den USA von Mitbürgern mit anderem konfessionellen Hintergrund in einigen belegbaren Fällen negativ wahrgenommen (vgl. Stokes & Pfeffer, 1964, S. 230ff.).

Bis in die Gegenwart hinein gibt es Belege dafür, dass amerikanische Katholiken mancherorts von der protestantisch geprägten Mehrheitsbevöl-

kerung polemisch und abfällig mit Begriffen wie ‘poor folks‘ oder ‘born losers‘ bezeichnet werden.¹⁰

2.4.2 Das Verhältnis von Staat und Kirche

Die physische Existenz der katholischen Kirche in dem Gebiet der späteren USA war mit der Niederlage der französischen Truppen nicht beendet. Auch die Entstehung der Vereinigten Staaten von Amerika führte nicht zu einem Verbot der Kirche, sondern zum Recht auf freie Religionsausübung. Im ersten Zusatz zur Verfassung wurde eine strikte Trennung von Staat und Kirche festgelegt.¹¹ Hier wurden allen christlichen Kirchen klare Grenzen für die Ausübung politischer Macht aufgezeigt. Damit endete auch der Versuch der katholischen Kirche, in den USA Staatskirche zu werden. Gleichwohl machten katholische Einwanderer aus deutschen Gebieten, Irland, Italien und Polen die katholische Kirche zu einer stark wachsenden Denomination im 19. Jahrhundert. Die ursprünglich protestantisch geprägte Stadt Boston verwandelte sich durch irische Einwanderung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in eine mehrheitlich katholische Stadt. Dieses Wachstum war einer der Hauptgründe für die Einführung der Einwanderungsbeschränkungen in den 1920er Jahren (vgl. Keller, 1943, S. 320f.). Einwanderung, der Geburtenüberschuss auf katholischer Seite und die Übertritte von etwa 40.000 Amerikanern pro Jahr in den 1930er Jahren bedeuteten für die amerikanische katholische Kirche einen beachtlichen Zuwachs (vgl. Keller, 1943, S. 321f.).

In der Mitte des 20. Jahrhunderts waren etwa 20% der US-Amerikanischen Bevölkerung katholisch. Mit 17 Erzbischöfen, 104 Bischöfen, über 26.000 Priestern und etwa 18.000 Kirchen war die amerikanische katholische Kirche ab 1931 die größte Denomination in den USA. Das protestantische Misstrauen wurde in den 1930er Jahren durch eine katholische Kampagne gesteigert: Der Slogan ‘to make America catholic‘, abgekürzt ‘MAC‘, spielte indirekt auf den Einfluss irischer Einwanderer in der amerikani-

10. Interview mit Imre von Gaal, einem deutsch-amerikanischen Priester, im Sommer 1993. Für weitere Informationen zu diesem Thema vgl. Stokes & Pfeffer, 1964, S. 212ff. und besonders S. 235ff.; Hochgeschwender, 2006, S. 187f.

11. Für weitere Informationen zum First Amendment der Verfassung siehe Currie (vgl. Currie, 1988b).

schen katholischen Kirche an und sollte helfen, den Einfluss amerikanischer Katholiken auf die Gesellschaft zu vergrößern. Diese Kampagne war nicht erfolgreich, sie steigerte hingegen nur das Misstrauen protestantischer Kirchen, die sensibel auf jedes politische Manöver der katholischen Kirche achteten (vgl. Keller, 1943, S. 320f. und S. 465f.).

Die Bestrebungen der katholischen Kirche, noch vor der Staatsgründung der Vereinigten Staaten Staatskirche zu werden, und die Auswirkungen dieser Bestrebungen auf andere Denominationen während und nach dieser Staatsgründung sind als wichtige Grundlage der Beziehungen zwischen den christlichen Kirchen erklärungsbedürftig:¹² Die katholische Kirche strebte bei ihrer Mission in den Kolonien der beiden amerikanischen Teilkontinente von Anfang an eine enge Verbindung zwischen Staat und katholischer Kirche an. Viele Staaten Südamerikas bezeichneten sich schon ab 1700 als katholische Länder. Der Katholizismus ist in den meisten südamerikanischen Ländern bis heute Staatsreligion oder zumindest die beherrschende Religion geblieben. Auch wenn heute in diesen Ländern ein Pluralismus an Religionen herrscht und Religionsfreiheit für verschiedene christliche Glaubensrichtungen besteht und gelebt wird, ist historisch gesehen im 18. Jahrhundert die gelebte Religionsfreiheit in den USA eine Besonderheit. In südamerikanischen Ländern wurde diese Freiheit zeitgleich in vielen dieser Staaten nur nominell gewährt. Der mennonitische Kirchenhistoriker Diether G. Lichdi formuliert das folgendermaßen:

„Der Katholizismus übt in allen Ländern Lateinamerikas großen Einfluss auf das öffentliche Leben aus.“ (Lichdi, 2004, S. 391)

Dieses Faktum vor Augen, versuchten die protestantischen Denominationen in den USA mit allen Mitteln, eine ähnlich starke politische Position der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten zu verhindern (vgl. Fogarty, 1982, S. 10).

12. Der Alleinvertretungsanspruch für die gesamte Christenheit leitet sich aus dem griechischen Wort 'katholos' allumfassend ab. Die Päpste in der Vergangenheit haben als Stellvertreter Christi auf Erden versucht, diesen Anspruch auf unterschiedliche Weise durchzusetzen. Ein Mittel war die Verbindung von Staat und Kirche, die oft in einer katholischen Staatskirche mündete. Damit war die katholische Kirche als einzig erlaubte Kirche, einer Art 'religio licita', sanktioniert.

Der scharfe religiöse Gegensatz zwischen den Jesuiten und den Protestanten beruhte nicht nur auf theologischen Gegensätzen, etwa im Abendmahlsverständnis oder in unterschiedlichen Auffassungen zum Aufbau einer einheitlichen Kirchenhierarchie, z. B. mit einem Papst an der Spitze, sondern auch auf einer gegensätzlichen Auffassung zum Verhältnis von Staat und Kirche.

Die Puritaner und andere protestantische Einwanderer hatten nicht nur wirtschaftliche oder politische Gründe für ihre Auswanderung.¹³ Sie waren oftmals vor der für sie unerträglichen Unterdrückung und religiös motivierten Verfolgung in ihren Heimatländern geflohen. Die europäischen Staatskirchen¹⁴ hatten durch die enge Anbindung der Kirche an die Staatsmacht die Möglichkeit, ihre religiösen Konkurrenten anderer Denominationen, wie beispielsweise die Mennoniten oder die Waldenser, mit Hilfe staatlicher Macht zu unterdrücken oder zu benachteiligen. Die amerikanischen Gründungsväter hatten deshalb handfeste politische Gründe, als sie die Trennung von Staat und Kirche in der Verfassung festschrieben.

1779 forderte John Adams in einem Brief an den Präsidenten des Kontinentalkongresses:

„Congress will probably never send a minister to his Holiness, who can do them no service, upon condition of receiving a Catholic legate or nuncio in return; or, in other words, an ecclesiastical tyrant, which it is to be hoped, the United States will be too wise ever to admit into their territories.“ (Fogarty, 1982, S. XI)

1797, achtzehn Jahre später, war Adams Präsident der Vereinigten Staaten. Schon wenige Monate nach seinem Amtsantritt wurde John B. Sartori aus Rom als römischer Legat des Papstes nach Nordamerika entsandt. Sartori war kein offizieller Botschafter, aber es war ein erster Schritt hin zu offiziellen Kontakten zwischen dem römischen Papst und dem neuen Staat auf dem nordamerikanischen Kontinent. Mit dem Legaten Sartori begannen in jedem Fall die offiziellen Beziehungen des Papstes zur katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten von Amerika (vgl. Fogarty, 1982, S. XI).

13. Der Theologe Klaus Kuhlmann beschreibt diese Gründe am Beispiel der Auswanderung der Pfälzer sehr detailliert (vgl. Kuhlmann, 2000, S. 69ff.).

14. Hierbei sind nicht nur die römisch-katholischen Staatskirchen, sondern auch die lutherischen oder auch anglikanischen Staatskirchen gemeint.

Die Bestrebungen der katholischen Kirche, auch in den USA offizielle Kontakte zu Vertretern der Staatsmacht aufzunehmen oder sich dem Staat immer mehr anzunähern, wurde von Seiten der protestantischen Denominationen, wie beispielsweise den Southern Baptists, mit außerordentlicher Aufmerksamkeit verfolgt. Die Southern Baptists sahen darin den Versuch der katholischen Kirche, die Trennung von Staat und Kirche aufzuweichen oder ganz aufzuheben. Auch der Versuch des amerikanischen Präsidenten William McKinley, 1898 eine engere politische Beziehung zum Papst aufzubauen, scheiterte am Widerstand der protestantischen Bevölkerung in den Vereinigten Staaten. Der irische Bischof John Ireland sollte hier politische Funktionen übernehmen, um den Papst als Mediator in dem amerikanisch-kubanisch/spanischen Konflikt einzubeziehen. McKinley brauchte diese besondere Beziehung, um sein Eingreifen in den Konflikt auf Kuba gegen Spanien abzusichern. Ein Besuch des päpstlichen Nuntius in den USA wurde von wütenden Protesten amerikanischer Bürger begleitet. Der Präsident sah deshalb davon ab, die Beziehungen zum Papst diplomatisch zu verstetigen (vgl. Wangler, 1976, S. 249ff.). Dies hätte eine enorme politische Aufwertung der katholischen Kirche in den USA bedeutet. Es dauerte noch mehr als 40 Jahre, bevor ein amerikanischer Präsident – in diesem Fall Franklin D. Roosevelt – in den Jahren 1939 bis 1941 ein ähnliches Ansinnen politisch durchsetzen konnte (vgl. Horton, 1948, S. 9f.).¹⁵

2.4.3 Soziales Engagement und Mission

Viele Anklagen beispielsweise von protestantischen Kirchen in den USA gegen die amerikanische katholische Kirche müssen vor dem Hintergrund von sozialen Aktivitäten der katholischen Kirche gesehen werden. Diese Bestrebungen dienten nicht nur der Versorgung der Katholiken in den USA, sondern es wurde über diese sozialen Aktivitäten auch lebhaftere Mission betrieben. Diese Maßnahmen setzten auch andere amerikanische Denominationen erfolgreich ein. Die katholische Kirche in den USA band

15. Gemeint ist die Mission von Myron Taylor, der von Roosevelt zum Vatikan entsandt wurde, um offizielle Beziehungen zwischen den Vereinigten Staaten und dem Vatikan aufzunehmen. Dieses Unternehmen stieß innerhalb der USA auf große Kritik (vgl. Fogarty, 1982, S. 259ff.).

dadurch auch viele katholische Einwanderer aus Europa in gesellschaftliche Strukturen der neuen Welt ein. Die Integration der Einwanderer in katholische Strukturen stärkte wiederum die amerikanische katholische Kirche.

Die Kirche versuchte, trotz der in der amerikanischen Verfassung festgeschriebenen Trennung von Staat und Kirche, in den verschiedensten Bereichen zu einer engen Kooperation mit dem Staat oder staatlichen Behörden zu gelangen. Insbesondere im sozialen Bereich bauten Katholiken beispielsweise konfessionelle Bildungseinrichtungen wie Privatschulen, Colleges oder Universitäten, Krankenhäuser und Beratungsstationen auf. Dadurch übernahm die katholische Kirche Aufgaben des modernen Sozialstaates, die in den USA, wiederum aus historisch-ideologischen Gründen (die bis heute wirksam sind, siehe den Streit um 'Obama-care'), unterentwickelt sind. In einigen ländlichen oder sozial benachteiligten Gebieten gelangte die katholische Kirche zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit ihren Bildungs- oder Gesundheitseinrichtungen in eine Art Monopolstellung. Sie waren in diesen Gebieten die nächste Anlaufstelle oder sogar der erste und einzige Anbieter sozialer Leistungen. Diese Einrichtungen waren häufig offen für Menschen aller Glaubensrichtungen und wurden dadurch auch zu einem wichtigen Missionsorgan der katholischen Kirche in den USA (vgl. Froehle & Gautier, 2000, S. 63f.).

Nicht nur im karitativen Bereich, dem Bereich der Bildung oder der Versorgung kranker Menschen, sondern auch im sozialpolitischen Bereich wurden katholische Geistliche und Laien aktiv: Eine Sozialgesetzgebung, wie sie Otto von Bismarck in Deutschland eingeführt hatte, gab es in den USA im ausgehenden 19. Jahrhundert nicht. Die Bischöfe der katholischen Kirche in den USA, deren Blick weit über die nationalen Grenzen hinausreichte, übersahen die Entwicklung in Europa und setzten sich für Reformbestrebungen ein. Vor allem bemühte sich die katholische Kirche, katholische Einwanderer in die Gesellschaft zu integrieren. All das erregte zunächst keinen Widerstand anderer Denominationen. Da viele Denominationen auf ähnliche Art und Weise erfolgreich im sozialen Bereich aktiv waren, nahmen protestantische Kirchen an der sozialen Arbeit der katholi-

schen Kirche grundsätzlich keinen Anstoß. Als problematisch beurteilten die kirchlichen Mitbewerber die mit diesen sozialen Aktivitäten verbundene erfolgreiche Missionstätigkeit.¹⁶ Insbesondere in den Gebieten, in denen die Menschen nur die Möglichkeit des Besuchs einer katholischen Einrichtung hatten, wurde diese Monopolstellung der katholischen Kirche von anderen Konfessionen kritisch betrachtet. Ein Besuch einer solchen katholischen Schule oder eines katholischen Krankenhauses führte oft dazu, dass sich diese Menschen später der katholischen Kirche zuwandten (vgl. Dobbins & Bieber, 2016, S. 384ff.). Das führte zu einem radikalen Meinungswechsel bei Denominationen, die sich bisher gegen eine solche Arbeit innerhalb der eigenen Kirchen ausgesprochen hatten: So hatte die Southern Baptist Convention das 'Social Gospel' zunächst abgelehnt (vgl. Eighmy, 1987, S. 96f.). Nicht zuletzt als eine Reaktion auf die erfolgreiche Art der katholischen Missionierung begann nach 1920 auch die Southern Baptist Convention damit, ein soziales Netz mit konfessionellen Krankenhäuser aufzubauen.

Mehrere mennonitische Denominationen in den USA debattierten darüber, ob höhere Bildung für ihre Mitglieder förderlich sei (vgl. Lichdi, 2004, S. 276ff.). Erst als viele junge Mennoniten mit dem Besuch weiterführender konfessioneller Bildungseinrichtungen häufig auch den Bezug zu ihrer mennonitischen Gemeinde verloren, begann innerhalb der mennonitischen Gemeinschaft ein Umdenken: Die Gründung des Goshen College, später der Goshen University, als Bildungseinrichtung der mennonitischen Kirche hatte das Ziel, über akademische Bildungsangebote junge Menschen an die eigene Kirche zu binden oder sie dort zu halten (vgl. Lichdi, 2004, S. 276f.).

2.4.4 Ethnische Diskriminierung

Ein weiterer prägender Aspekt, der als Voraussetzung für ein Verständnis der Rolle der katholischen Kirche in der amerikanischen Gesellschaft in den dreißiger Jahren essentiell ist, betrifft die ethnische Zusammensetzung

16. Das ist anhand der hohen Zahl von Konvertiten, d. h. Menschen die zum katholischen Glauben übertreten, abzulesen. Für die 1930er Jahre bezifferte Keller das Wachstum der amerikanischen katholischen Kirche durch Übertritte auf etwa 40.000 pro Jahr (vgl. Keller, 1943, S. 321).

der Mitglieder. Eine Schätzung der Zusammensetzung der Konfessionen der Einwanderer in verschiedenen Perioden der Geschichte der Vereinigten Staaten ist schwieriger als es scheint. Der amerikanische Zensus hat nie Rücksicht auf die konfessionelle Zugehörigkeit genommen. Eine solche Frage war in den Erhebungen nicht vorgesehen. So ist man bei der Bestimmung der Größenordnungen der katholischen Einwanderung aus Europa häufig auf Schätzungen angewiesen (vgl. Glazier & Shelley, 1997, S. 287ff.).

Die Mehrzahl der katholischen Einwanderer kam nicht mit der ersten Welle der Einwanderung 1620 bis 1640. Das waren in der Mehrheit Protestanten, zumeist Puritaner aus England. Viele Katholiken kamen in den folgenden Wellen der katholischen Einwanderung. Befragt man heutzutage katholische Laien, so geben diese häufig an, dass sie deutscher, irischer, italienischer oder polnischer Abstammung sind. Die Anzahl der katholischen Einwanderer schnellte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in ‘unglaubliche Höhen‘:

„(...) figures for the Catholic population were incredibly inflated.“
(Glazier & Shelley, 1997, S. 287)

Die Schätzungen aus dem 19. Jahrhundert gingen für das Jahr 1870 von 24 Millionen Katholiken in den USA aus. Eine aus heutiger Sicht wahrscheinlich übertriebene Zahl, besonders wenn man sie mit den Statistiken aus den 1930er Jahren vergleicht (vgl. Keller, 1943, S. 463ff.).

Diese Zahlen spornten amerikanische Katholiken an, sich bei ihrer Missionsarbeit auf die europäischen Einwanderer zu konzentrieren. Besonders Einwanderer, die aus Ländern mit einer langen katholischen Tradition kamen, bildeten ethnische Inseln. Hier begannen katholische Priester ihre Missionsarbeit, bauten Kirchen für die katholischen Gemeinden auf und schufen soziale Einrichtungen für die Versorgung der Neubürger. Diese ethnischen Inseln zogen immer mehr Einwanderer der gleichen Ethnie an. Häufig lagen diese Inseln in den Städten des amerikanischen Ostens. Das führte zu einer Konzentration der katholischen Gemeinden in größeren Städten (vgl. Froehle & Gautier, 2000, S. 8f.). Die katholische Kirche bemühte sich, diesen Menschen eine neue geistliche Heimat zu geben.

Die offiziellen Statistiken zu Einwandererzahlen z. B. für das Jahr 1870 hatten signifikante Auswirkungen auf die protestantischen Denominationen. Die bisherige Religionszugehörigkeit der Einwanderer wurde hierbei nicht erfasst und konnte von den amerikanischen protestantischen Kirchen nur grob überschlagen werden. Während einige amerikanische Kirchen zu Spenden aufriefen, um die Einwanderer zu Mitgliedern ihrer Kirche zu machen, weckten andere protestantische Redner die Angst vor einem katholischen Amerika mit einer katholischen Staatskirche und damit auch einem Ende des Protestantismus in den USA. Diese Ängste führten zu starken Spannungen und heftigen Auseinandersetzungen zwischen den Denominationen (vgl. Glazier & Shelley, 1997, S. 781ff.; Stokes & Pfeffer, 1964, S. 230ff.).

Auch außerhalb der protestantischen Kirchen gründeten sich Organisationen, die den Einfluss der Katholiken, der katholischen Einwanderer und der katholischen Kirche zurückdrängen wollten: Am Beispiel der 'Nicht-Wisser-Partei' und der Bewegung des 'Ku Klux Klan' sollen die Auswirkungen dieser Diskriminierung auf die katholische Kirche beleuchtet werden (vgl. Keller, 1943, S. 323f.).

In den 1850er Jahren konnte die 'Know Nothing' Bewegung große politische Erfolge verbuchen. Mit ihren fremdenfeindlichen Parolen gegen katholische Einwanderer aus Irland und Deutschland waren sie auch auf politischer Ebene sehr erfolgreich: Sie erreichten in einigen Staaten des Nordostens und Mittleren Westens der USA Mehrheiten in Parlamenten und bei Wahlen um das Amt des Gouverneurs. Ihre Wurzeln hatte die 'Know Nothing' Bewegung in geheimen Clubs, wie beispielsweise dem 'Order of Star Spangled Banner' und anderen lokalen Geheimbünden. Ziel der Bewegung war es, die Zahl katholischer Einwanderer in die USA zu beschränken. Deren übertriebener Alkoholkonsum wurde öffentlich angeprangert. Die Unterstützer dieser Bewegung sahen darin und in dem sich verbreitenden Katholizismus eine Gefahr für die traditionell protestantischen Werte in den Vereinigten Staaten (vgl. Heideking, 2003, S. 158ff.). Die Spannungen im Vorfeld des amerikanischen Bürgerkriegs veränderten den politischen Fokus der amerikanischen Gesellschaft. Die 'Know Not-

hing‘ Bewegung verlor damit ihr Hauptziel. Ihre politische Bedeutung ging zurück. Die Aktionen dieser Bewegung gegen die katholischen Einwanderer nahmen in der Zeit des Bürgerkriegs ab. Sie wurde von einer anderen Bewegung, aus den Südstaaten kommend, abgelöst: dem ‘Ku Klux Klan‘ (vgl. Keller, 1943, S. 323ff.).

„Nach der früheren ‘Know-Nothing-Bewegung‘ schuf sich die anti-römische Tendenz eine neue Organisation in der ‘American Patriotic Association‘ (1897) und der ‘Guardians of Liberty‘, die zu neuen anti-römischen Auswüchsen führten, ja zu einer ‘Epidemie‘ von anti-katholischen Zeitschriften. Die gefährlichste Form dieser anti-katholischen Bestrebungen war der Ku-Klux-Klan seit 1915.“ (Keller, 1943, S. 323)

Die Forschung zum ‘Ku Klux Klan‘ beschreibt drei aktive Phasen, die verbunden waren mit einer Vielzahl meist gewalttätiger Aktionen: Ein erster Höhepunkt war nach dem amerikanischen Bürgerkrieg, ein weiterer zwischen 1915 und 1925 und ein dritter Höhepunkt in der Zeit der Bürgerrechtsbewegung in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts.¹⁷

Die gewalttätigen Aktionen der rechtsradikalen Bewegung des ersten ‘Ku Klux Klan‘ hatten ihren Ausgangspunkt im Süden der Vereinigten Staaten und richteten sich zunächst gegen dort lebende Nicht-Weiße-Amerikaner. Mit zunehmender Ausdehnung der Bewegung änderte sich auch der Fokus: Die Aktionen für ‘Rassenreinheit‘ und gegen Einwanderung erreichten um 1890 einen ersten Höhepunkt. Diese Aktionen richteten sich gegen die Einwanderer aus Asien, aber auch gegen Italiener, Osteuropäer und Juden. Die Aktivitäten ebten ab, als erste Gesetze zur Beschränkung von Einwanderung erlassen wurden.

Die Diskriminierung der Katholiken in den USA war auch zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu spüren. Im Jahr 1915 erlebte der ‘Ku Klux Klan‘ eine Erneuerung. Er adoptierte die hierarchischen Strukturen der ‘Know-Nothings‘ und profitierte von einer Verklärung des ‘ersten Klans‘. Unter anderem zeichnete der Film ‘Birth of a Nation‘ (1915) ein Bild vom ‘Klan‘, das den ‘Ku Klux Klan‘ als einen Beschützer der Zivilisation im Süden der USA erscheinen ließ. Die emotional aufgeladene Stimmung in den USA in

17. Gespräch mit Bill Summers, dem Archivar der Southern Baptist Convention in Nashville, Tennessee, im August 1999. Vgl. Glazier & Shelley, 1997, S. 781ff.

der Zeit kurz vor dem Eintritt der USA in den Ersten Weltkrieg wurde vom neuen 'Klan' gezielt für fremdenfeindliche und antikatholischen Aktionen ausgenutzt.¹⁸

Zwischen 1917 und 1920 ereigneten sich zahlreiche rassistische Unruhen mit Verletzten und Toten, die sich nicht nur gegen Schwarze, sondern auch gegen Katholiken richteten. Zwischen 1915 und 1925 stieg die Zahl der Anhänger des 'Klans' von 100.000 auf zwei Millionen. Die Organisation breitete sich in vielen Staaten der USA aus. In dieser Zeit galt der 'Klan' als Organisation, die 'hundertprozentig amerikanisch' war. Er kämpfte gegen die Einwanderung und damit gleichzeitig auch gegen die katholische Kirche, die in vielen Fällen diese Einwanderung unterstützt hatte. Brennende Kreuze wurden vor katholische Kirchenneugründungen gestellt, weil damit zu rechnen war, dass eine neue katholische Kirche Scharen von Einwanderern nach sich ziehen würde. Der damals noch völlig unbekannte katholische Priester Charles Coughlin fand eines Morgens ein solches brennendes Kreuz vor seiner Kirche und beschloss, über das Radio dagegen anzukämpfen – mit außerordentlich großem Erfolg. Er unterstützte später zeitweilig Roosevelt, danach den Faschismus und Hitler. Seine Radiostation, die ein Millionenpublikum erreichte, wurde erst 1942 zum Schweigen gebracht (vgl. Fogarty, 1982, S. 252ff.).

1924 erreichte der zweite 'Ku Klux Klan' den Höhepunkt seiner Macht. Mit etwa zwei Millionen Mitgliedern setzten die Mitglieder deutlich sichtbare Zeichen gegen die bestehende Einwanderungspolitik. Die Durchsetzung eines Immigration Act im gleichen Jahr führte zu einer Wende bei den Mitgliederzahlen. Dieses Gesetz reduzierte die Zahl der Einwanderer auf jährlich 150.000 und führte ab 1925 zu einem spürbaren Rückgang der Mitgliederzahlen des zweiten 'Ku Klux Klans'. Obwohl der 'Klan' einen Großteil seiner Unterstützer verlor, erhob er 1929 seine Stimme im Wahlkampf gegen den katholischen Präsidentschaftskandidaten der Demokraten Al Smith (vgl. Kauffman, 2001, S. 80f.).

In diesem spannungsreichen Feld, geprägt von Ablehnung, Angst, Hass und Gewalt, lebten viele der katholischen Einwanderer um die

18. Gespräch mit Bill Sumners im August 1999.

Jahrhundertwende. Hierin liegt ein Grund für die Konzentration von Katholiken in Ballungsgebieten einiger Städte im Osten der USA. Dort konnte sich die katholische Kirche in einem mehr oder weniger liberalen und toleranten Umfeld etablieren. In diesen Zentren schuf sie mit ihren Kirchen, Krankenhäusern, Schulen und Hochschulen wichtige Voraussetzungen für einen neuen Anfang für Millionen von katholischen Einwanderern.

2.4.5 Auf dem Weg zur politischen Macht

Schon mit der Gründung der USA der politische Einfluss der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten durch die in der Verfassung festgeschriebenen Vorgaben stark eingeschränkt, so gelang es der Kirche, trotz der oben angeführten Diskriminierung, eine stetige Steigerung ihres politischen Einflusses zu erreichen. Das lag zum einen an der wachsenden Zahl der Mitglieder, die den politischen Einfluss des Katholizismus in den USA bis in die Gegenwart immer weiter anwachsen lässt. Zum anderen lag es auch daran, dass die katholische Kirche über Organisationen und Netzwerke ihren gesellschaftlichen Einfluss ausbauen konnte.

Während des Zweiten Weltkriegs machten Soldaten, die sich einer katholischen Gemeinde zugehörig fühlten, einen bedeutenden Teil der kämpfenden Truppe aus. Neben der Quantität kamen andere Faktoren hinzu, die den Einfluss auf die Gesellschaft in diesem Zeitraum vergrößerten: Amerikanische Katholiken gestalteten Netzwerke innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche. Kirchenführer und katholische Laien wurden Mitglieder in außerkirchlichen Netzwerken, um dort quasi als eine katholische Stimme zu wirken. Es ging der katholischen Kirche primär darum, die innerkirchlichen Aufgaben in diesen Organisationen zu erfüllen. Es lässt sich aber auch nicht abstreiten, dass damit auch der Versuch unternommen wurde, politischen und gesellschaftlichen Einfluss auszuüben. Dieser Versuch der Einflussnahme soll an vier Beispielen erläutert werden: Zum einen an zwei Organisationen, dem 'National Catholic War Council' und den 'Knights of Columbus', und zum anderen an zwei herausragenden katholischen Persönlichkeiten dieser Zeit, John A. Ryan und Al Smith.

Während des Ersten Weltkriegs entstand ein Zusammenschluss

amerikanischer Bischöfe, der 'National Catholic War Council' (NCWC). Diesem Rat der Bischöfe gelang es innerhalb kurzer Zeit, mehrere Millionen Dollar an Spenden für die Versorgung amerikanischer Soldaten hinter der Front zu sammeln. Gleichzeitig gelang es mithilfe des NCWC, die Unterstützung der amerikanischen Bevölkerung für den Krieg zu mobilisieren. Der NCWC begegnete damit ähnlichen protestantischen Organisationen auf Augenhöhe und knüpfte viele bedeutsame Beziehungen zur Politik und Gesellschaft. Damit verdeutlichte der NCWC den Anspruch der Katholiken, in den USA vollwertige Amerikaner zu sein (vgl. Fogarty, 1982, S. 214ff.).

Insbesondere nach dem Ende des Ersten Weltkriegs, als sich der 'National Catholic War Council' ab 1919 zum 'National Catholic Welfare Council' wandelte, gelang es der katholischen Kirche durch ihre Geschlossenheit und mit der Hilfe von großen Führungspersonlichkeiten wie Kardinal Mooney oder Kardinal Spellman, indirekt als 'pressure group' in die Politik hinein zu wirken (vgl. Fogarty, 1982, S. 248ff.). Direkt in die Politik zu gehen war jedoch nicht das Ziel dieser Organisation. Das wurde besonders in den 1930er Jahren vermieden (vgl. Boyea, 1987, S. 380f.).

Neben dem National Catholic Welfare Council gab es auch eine Laienorganisation, die 'Knights of Columbus'. Sie entstand 1882 als Gemeinschaft männlicher katholischer Laien. Dieser Organisation gelang es ebenfalls, während des Ersten Weltkriegs Spenden zu sammeln und damit katholische Soldaten der amerikanischen Armee zu betreuen (vgl. Kauffman, 2001, S. 53ff.). Die 'Knights of Columbus' verfolgten das Ziel, die katholischen Soldaten hinter der Front auf einer konfessionell geprägten Ebene zu betreuen und zu versorgen. Die amerikanischen katholischen Soldaten in Europa sollten eine Möglichkeit haben, dort im Einklang mit ihren religiösen Überzeugungen zu leben. So existierten 1918 hinter der Front in Europa beispielsweise Soldatenlokale der 'Knights of Columbus', in denen die Soldaten zwischen den Einsätzen an der Front Entspannung finden konnten und preiswerte meist alkoholfreie Erfrischungen erhielten (vgl. Kauffman, 1982, S. 330ff.).

Der Kriegsdienst katholischer Amerikaner wurde als ein wichtiges Mittel

angesehen, deren Patriotismus unter Beweis zu stellen. Mit Stolz blickten die 'Knights of Columbus' auf die Geschlossenheit unter den katholischen Wehrpflichtigen, diesen Wehrdienst in den amerikanischen Streitkräften abzuleisten: Von den 3989 Kriegsdienstverweigerern im Ersten Weltkrieg waren nur zwei katholische Verweigerer (vgl. Kauffman, 2001, S. 55).

In Friedenszeiten fungierten die 'Knights of Columbus' auch als eine Art katholische Veteranenvereinigung, die politische Meinungen der Mitglieder in außenpolitischen Fragen zu prägen versuchte und die Verbindungen unter den katholischen Laien, die im Ersten Weltkrieg Veteranen gewesen waren, erleichterte.¹⁹ Die 'Knights of Columbus' bemühten sich, amerikanische Katholiken vor den antikatholischen Strömungen in der amerikanischen Gesellschaft zu schützen. Hierbei arbeiteten die 'Knights of Columbus' eng mit katholischen Bischöfen und besonders mit dem 'National Catholic Welfare Council' (ab 1922 'National Catholic Welfare Conference') zusammen (vgl. Kauffman, 2001, S. 58ff.).

Im Bildungsbereich setzte die amerikanische katholische Kirche auf Konfessionsschulen. Gaustadt gibt für das Jahr 1928 mehr als 10.000 Bildungsinstitutionen an, von denen mehr als 2000 high schools waren. Diese Institutionen wurden 1928 von etwa 2,5 Millionen Menschen besucht (vgl. Gaustadt, 1966, S. 380f.). Gleichzeitig wurde auch in die universitäre Bildung investiert. Die katholische Kirche baute zu Beginn des 20. Jahrhunderts ihr Netz an Colleges und Universitäten weiter aus (vgl. Froehle & Gautier, 2000, S. 63f.).

Diese Bildungsinstitutionen standen Menschen aus allen Konfessionen offen. Sie wurden aber häufig an katholische Gemeindezentren angegliedert. Um die Kosten für diese Schulen gering zu halten, wurden Geistliche und Nonnen als Lehrkräfte eingesetzt. Die Geistlichen wurden zunächst an Priesterseminaren ausgebildet. Einige dieser Seminare entwickelten sich zu katholischen Universitäten. Hier wurden nicht nur Priester ausgebildet,

19. Man darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen, dass bestimmte amerikanische Vereinigungen Katholiken von der Mitgliedschaft ausschlossen oder dass andersherum der Papst und die katholische Hierarchie ihren Gläubigen die Mitgliedschaft in bestimmten Organisationen, wie beispielsweise den Freimaurern, prinzipiell verbot und die Exkommunikation androhte.

sondern auch andere Fachrichtungen gelehrt. Ziel war es, den Absolventen katholischer Schulen einen besseren Zugang zu einer Hochschulausbildung zu ermöglichen. Bei der Ausstattung katholischer Bildungseinrichtungen halfen die 'Knights of Columbus' (vgl. Kauffman, 2001, S. 66ff.). Eine besondere Gründung war die Catholic University of America in Washington D. C., auf deren Gelände auch die katholische Kathedrale der Diözese stand. Neben der Ausbildung der Priester und einer breit ausgerichteten Universitätsausbildung lehrten hier national bekannte Professoren, die mit ihren Thesen auch auf politischer Ebene wahrgenommen wurden. Einer dieser Professoren war John A. Ryan, dessen Thesen die Idee eines 'Social Gospel' innerhalb der katholischen Kirche begründete. Durch seine vielfältigen Mitgliedschaften in zumeist säkularen Organisationen wurde er so etwas wie eine katholische Stimme innerhalb der nicht-katholischen Gruppierungen (vgl. Fogarty, 1982, S. 237ff.).

Viele seiner Thesen sah John A. Ryan in der Politik des New Deal von Franklin D. Roosevelt verwirklicht (vgl. Kauffman, 2001, S. 83f.). Später verteidigte Ryan die Politik Roosevelts gegen die Kritik des ebenfalls katholischen Radiopriesters Charles Coughlin (vgl. Boyea, 1987, S. 383ff.). In der Catholic University of America wurde damit begonnen, wichtige Dokumente aus der Arbeit der katholischen Kirche in den USA zu sammeln. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde hier ein zentrales Archiv der katholischen Kirche in den USA eingerichtet.

Katholische Kirchenführer bemühten sich, mithilfe katholischer Medien Einfluss auf die amerikanische Gesellschaft und die Politik zu nehmen. Einige katholische Bischöfe gründeten in ihrer Diözese katholische Zeitungen und Zeitschriften. Diese beschäftigten sich zunächst mit kircheninternen Themen, griffen aber mehr und mehr auch politische Themen aus dem In- und Ausland auf. Auch katholische Kongregationen und Orden gaben Zeitschriften heraus. Die von Jesuiten gegründete Zeitschrift *America* ist dafür ein Beispiel. Schon der Titel macht deutlich, dass es sich um eine Zeitschrift handelt, die sich nicht als Gemeindeblatt einer Diözese, sondern als Zeitschrift mit nationaler Reichweite verstand (vgl. Sittser, 1997, S. 41f.).

Es gab auch katholische Zeitschriften, die außerhalb der katholischen Kirchenhierarchie standen und dennoch katholische Positionen bezogen. So wirkte die katholische Pazifistin Dorothy Day in der Zeitschrift *Catholic Worker* mit und verbreitete hier ihre politischen Ansichten (vgl. McNeal, 1978, S. 58ff.).

In einigen Fällen kaufte die Kirche eine von Laien gegründete Zeitung auf und machte sie zum Sprachrohr der Diözese. So wurde beispielsweise die Bostoner Zeitschrift *The Pilot* von Kardinal O'Connell gekauft und zu einem offiziellen Organ der Bostoner Diözese umgestaltet. In den folgenden Jahren fungierte *The Pilot* als ein wichtiges Sprachrohr des Kardinals und wurde besonders von irischen Einwanderern gelesen (vgl. Glazier & Shelley, 1997, S. 289ff.).

Katholische Radioprogramme kamen hinzu. Bekannt wurde der Priester Coughlin, der mit seinen wöchentlichen Radiosendungen zeitweise mehrere Millionen Amerikaner zu seinen Hörern zählen konnte (vgl. Fogarty, 1982, S. 237ff.).

Die amerikanische katholische Kirche vermied es, politische Parteien zu gründen oder eigene Kandidaten für eine Präsidentschaft aufzustellen. Auch die National Catholic Welfare Conference betonte 1931, dass sie nicht in die Politik gehen wolle (vgl. Boyea, 1987, S. 380).

Eine Nähe vieler katholischer Kirchenführer zur Demokratischen Partei und den dort verfochtenen Zielen lässt sich an mehreren Stellen belegen (vgl. Hochgeschwender, 2006, S. 8f.). Das gilt insbesondere für die Zwischenkriegszeit (vgl. Fogarty, 1982, S. 237ff.). Das war aber nicht überall der Fall: So warben beispielsweise führende Mitglieder der 'Knights of Columbus' im Wahlkampf für den republikanischen Kandidaten Herbert Hoover (vgl. Kauffman, 2001, S. 82f.).

2.5 Die Methodisten

Hinsichtlich der Fragestellung dieser Arbeit liegt die Bedeutung der amerikanischen Methodisten nicht primär in ihren guten Beziehungen zu Schwesterkirchen in Europa oder Asien. Vielmehr sind die amerikani-

schen Methodisten von ihrer inneramerikanischen Kirchenstruktur her hoch interessant. Im Gegensatz zu den Katholiken sind die Methodisten in vielen Bereichen demokratisch organisiert. Mitbestimmung der Geistlichen und Laien in vielen kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen Fragen ist ein wichtiger Bestandteil der Kirchenorganisation. Methodisten gibt es in vielen Bundesstaaten der USA. Unterschiedliche methodistische Denominationen sprechen ein breites gesellschaftliches Spektrum von Amerikanern an. Methodistische Kirchen in den USA sind damit in ihrer Organisation besonders geeignet, um die Frage nach Krieg oder Frieden kontrovers auszutragen (vgl. Kupsch, 1992, S. 17ff.).

Dazu kam die Größe der Kirche in den USA. Nach einem Zusammenschluss verschiedener Zweige im Jahr 1940 umfasste die größte Methodistenkirche in den USA mehr als 8 Millionen Mitglieder. Methodistische Soldaten stellten einen bedeutsamen Teil der amerikanischen Armee im Zweiten Weltkrieg. Bei außenpolitischen Entscheidungen des amerikanischen Präsidenten zu Krieg und Frieden waren deshalb viele Methodisten betroffen, weil sie z. B. als wehrpflichtige Soldaten im Ersten Weltkrieg kämpfen mussten. Eine methodistische Jugendorganisation entstand 1935 und entwickelte sich zu einer großen, gut organisierten und in der Führungsstruktur mehrheitlich pazifistisch ausgerichteten Gruppierung innerhalb der amerikanischen Methodistenkirchen. Sie hatte die Möglichkeit, innerkirchlich und gesellschaftlich Druck auszuüben und sich in die innerkirchliche Kriegseintrittsdebatte einzumischen (vgl. Will, 1984, S. 46ff.).

Das Problem für diese Untersuchung liegt darin, dass es in dem Untersuchungszeitraum eben nicht eine große amerikanische Methodistenkirche, sondern mehrere methodistische Denominationen gab. Spaltungen und Vereinigungen von Zweigen methodistischer Denominationen in den USA prägten die Geschichte der Methodisten gerade auch im 20. Jahrhundert (vgl. Sittser, 1997, S. 35ff.).

Die Gründe für die große Vielfalt methodistischer Denominationen lag zum einen in der großen Verbreitung der Methodisten; in vielen Bundesstaaten der USA gehörten und gehören methodistische Denominationen zu den größten protestantischen Denominationen. Zum anderen besitzen

Methodisten eine flache hierarchische Kirchenorganisation. Bis heute kommen sie ohne eine zentrale Instanz aus, etwa einen Papst, der mit endgültiger Entscheidungsgewalt ausgestattet wäre. Die Methodisten zeichnen sich durch vielfältige demokratische Strukturen aus: Laien und Geistliche werden von ihren Gemeinden als Abgeordnete in Konferenzen entsandt. Regionale Konferenzen finden jährlich statt, Generalkonferenzen werden alle vier Jahre abgehalten. Dort diskutieren die Abgeordneten die anstehenden Fragen in zumeist aus Laien und Geistlichen paritätisch besetzten Gremien. Die hier abgestimmten Vorschläge werden dem Plenum der Generalkonferenz zur Abstimmung vorgelegt. Die Beschlüsse werden veröffentlicht und sind für die Gemeinden verbindlich, haben aber keinen dauerhaften Gesetzescharakter. Sie können in der nächsten Konferenz bekräftigt oder verändert werden (vgl. Kupsch, 1992, S. 17ff.). Für den Historiker ist das ein Glücksfall, weil man so besonders gut die Veränderungen der Standpunkte in einem bestimmten Zeitabschnitt nachvollziehen kann.

Interessant ist das Verhältnis von amerikanischer und deutscher Methodistenkirche: Die methodistische Kirche in Deutschland wurde durch die amerikanische Mission stark geprägt. Die amerikanischen Methodisten finanzierten und administrierten bis 1938 die Tochterkirchen in Deutschland. Das zeigt die starken Bindungen der Kirche auf und macht deutlich, wie gut sich die amerikanische Mutterorganisation mit dem Zustand ihrer Tochterkirche in Deutschland auskannte (vgl. Weyer, 1990, S. 59f.).

Ein dritter Umstand ist ebenfalls für die Fragestellung dieser Arbeit von Bedeutung: Nach dem Ersten Weltkrieg stieg die Zahl der Methodisten, die sich selbst als Pazifisten bezeichneten, stark an. Diese Strömung wurde zu einer einflussreichen Kraft innerhalb des amerikanischen Methodismus. Das hatte Auswirkungen auf die Diskussionen in den Generalkonferenzen und letztendlich auf die politische Ausrichtung der Kirche. Die Netzwerkarbeit der Pazifisten besonders bei den Geistlichen stärkte den Einfluss dieser Strömung und verschaffte den Pazifisten eine hörbare Stimme auf den methodistischen Konferenzen. Die große Mitgliederzahl und der Einfluss bestimmter Kirchenführer in der Politik machten die amerikanischen Me-

thodisten zu einem wichtigen Gesprächspartner für die amerikanische Regierung (vgl. Kupsch, 1992, S. 503ff.).

Darüber hinaus waren die amerikanischen Methodisten als eine der größten protestantischen Denominationen vielfältig vernetzt. Sie engagierten sich als treibende Kräfte im Federal Council of Churches, standen auf internationaler Ebene in regelmäßigem Kontakt zu methodistischen Kirchenorganisationen anderer Länder, z. B. zu Großbritannien oder zu Deutschland, und pflegten traditionell gute Kontakte zur amerikanischen Regierung. Die Regierung war sich der Bedeutung der methodistischen Denominationen in den Vereinigten Staaten bewusst, die im Falle eines Krieges einen bedeutenden Teil amerikanischer Soldaten stellen würden. Beide Seiten hatten ein Interesse an guten Beziehungen. Gerade in außenpolitischen Fragen zu Krieg und Frieden gab es deshalb innerhalb der methodistischen Kirche ein starkes Verantwortungsbewusstsein. Die unterschiedlichen Lager nutzten auch die innerkirchlichen demokratisch organisierten Entscheidungsgremien, um Mehrheiten für ihren politische Sichtweise zu bekommen (vgl. Kupsch, 1992, S. 525ff.).

Ein wichtiges Arbeitsfeld der amerikanischen methodistischen Kirchen des 20. Jahrhunderts lag in der Vereinigung der vielfältig zersplitterten Gliedkirchen und unterschiedlichen methodistischen Denominationen. Eine bedeutende Vereinigung dreier Zweige der amerikanischen Methodisten wurde in den Jahren 1939/40 umgesetzt. Das Ergebnis dieser vereinigten Methodistenkirche trug den Namen *The Methodist Church* und hatte 1940 etwa acht Millionen erwachsene Mitglieder in den Vereinigten Staaten. Es gelang den treibenden Kräften innerhalb der Methodisten, sich in unterschiedlichen Glaubensfragen zu einigen (vgl. Norwood, 1974, S. 406ff.).

Um die Bedeutung der methodistischen Denominationen in den Vereinigten Staaten für die Beantwortung der Fragestellung dieser Arbeit besser zu verstehen, ist ein Blick in die Geschichte und die Struktur der methodistischen Bewegung notwendig. Der Fokus liegt ausschließlich auf einigen ausgewählten historischen Aspekten, die das Verständnis etwa der Struktur der Entscheidungsfindung innerhalb der Synoden verbessern, die Be-

deutung der pazifistischen Strömung innerhalb des amerikanischen Methodismus nach dem Ersten Weltkrieg und in der Zwischenkriegszeit erläutern und die Bemühungen um eine Wiedervereinigung methodistischer Teilkirchen verdeutlichen (vgl. Batt, 1946, S. 13ff.). In der Zwischenkriegszeit entstand eine pazifistische Jugendbewegung innerhalb der amerikanischen Methodistenkirche. Der methodistische Theologe und Friedensaktivist Herman Will beschreibt die vielfältigen Versuche dieser innerkirchlichen Gruppierung, auf die offizielle Haltung der Kirche zu Fragen von Krieg und Frieden Einfluss zu nehmen (vgl. Will, 1984, S. 48ff. und S. 52ff.).

2.5.1 Abspaltungen und Vereinigungen

Die Struktur der Methodistenkirche war von Anfang an international angelegt. Wenige Jahre nach der Gründung der Methodistenkirche in Großbritannien durch John Wesley wurde 1784 die Methodist Episcopal Church in den USA gegründet. Die demokratischen Strukturen der Methodisten, die ohne allmächtiges Kirchenoberhaupt auskamen und in der die Entscheidungsfindung mit Mehrheitsbeschlüssen in Konferenzen gefällt wurde, machten Abspaltungen von der Mutterkirche möglich: Wenn eine Minderheit den Beschluss der Mehrheit in einer Konferenz nicht akzeptieren konnte, verließen diese Gläubigen die Konferenz der Mutterkirche und gründeten eine weitere Methodistenkirche: Von der 1784 in den USA gegründeten bischöflichen Methodistenkirche spaltete sich 1828 die Methodist Protestant Church ab. Vorausgegangen war ein Streit um die Rechte von Laien innerhalb der Kirche. Auf der Suche nach einer stärkeren Einbeziehung von Laien sahen diese Methodisten die Lösung in einer Abspaltung von der Mutterkirche. Eine zweite wesentliche Abspaltung in der amerikanischen Methodistenkirche war das Ergebnis der Auseinandersetzung über den Abolitionismus. Die Frage nach der Abschaffung der Sklaverei und das Bemühen um eine Gleichberechtigung der afro-amerikanischen Methodisten ist vielen Beschlüssen methodistischer Synoden abzulesen: 1844 spaltete sich die Methodist Episcopal Church, South ab. Die Methodist Episcopal Church blieb über mehr als 200 Jahre die größte und einflussreichste Kirche innerhalb des amerikanischen Metho-

dismus (vgl. Bucke, Emory & Stevens, 1964, S. 404ff.).

Es gab aber auch Gegenbewegungen zu den Abspaltungen, die versuchten, unterschiedliche methodistische Kirchen zu vereinigen. Die drei großen Zweige, die Methodist Protestant Church, Methodist Episcopal Church und die Methodist Episcopal Church, South vereinigten sich in den Jahren 1939 und 1940 zur The Methodist Church. Sie hatte zu diesem Zeitpunkt mehr als acht Millionen Mitglieder und blieb bis zum Beginn der 1960er Jahre eine der größten protestantischen Denominationen in den USA (vgl. Bucke, Emory & Stevens, 1964, S. 500ff.).

Ihre Mitglieder waren geographisch über alle Staaten der USA verteilt. Die vereinigte Methodistenkirche war in vielen ethnischen Gruppierungen quer durch alle Schichten der Gesellschaft präsent. Besonders viele Mitglieder waren im Osten der USA konzentriert. Die Vereinigung der Teildominationen des amerikanischen Methodismus unter dem Dach einer Kirchenorganisation war ein Drahtseilakt für die Kirchendiplomaten und absorbierte einen großen Teil der Energie und Zeit in den Konferenzen. Die Vielfalt der Meinungen und die demokratische Struktur machten offene Diskussionen möglich, setzte gleichzeitig den Rahmen für eine Suche nach konstruktiven Ergebnissen und nach einem gemeinsamen Nenner in Streitfragen. Gerald Sittser formuliert die Situation der amerikanischen Methodistenkirche am Vorabend des Zweiten Weltkriegs so:

„The huge size of the denomination (some 8,000,000 after the merger in 1940) and the substantial diversity among its members set the stage for passionate debate over America’s role in the war.“ (Sittser, 1997, S. 35)

Die Frage der Gleichberechtigung afro-amerikanischer Methodisten war ebenfalls ein Thema auf vielen Generalkonferenzen. Nach der Abspaltung 1844 formierte sich die Methodist Episcopal Church, South. In der Frage der Rassentrennung fand sich knapp 100 Jahre später noch kein gemeinsamer Boden für eine Wiedervereinigung (vgl. Keller, 1943, S. 78ff.). Erst 1967 kam es zu einer Vereinigung dieser Denomination mit anderen methodistischen Teilkirchen. Es entstand die United Methodist Church (vgl. Norwood, 1974, S. 412ff.).

2.5.2 Organisatorische Strukturen

In der amerikanischen Methodistenkirche werden bis heute alle verbindlichen Beschlüsse von einer Generalkonferenz gefasst, die alle vier Jahre tagt und in der Laien und Geistliche Stimmrecht haben. In Sachfragen haben Laien und Geistliche zumeist gleichermaßen Stimmrecht. Das bedeutet, dass die Laien hier zusammen mit einer kleinen Minderheit der Geistlichen die Meinung der Mehrheit der Geistlichen überstimmen können. Die Entscheidungsfindung wird bei den Methodisten aus einer diametral anderen Perspektive angegangen als beispielweise bei den Katholiken. Bei der Generalkonferenz der Methodistenkirche entwerfen Kleingruppen zu bestimmten Fragen die Entwürfe für die Generalversammlung, die dann über die Vorlagen abstimmt. Dabei können ein oder mehrere Abstimmungsvorschläge in der Kleingruppe vorbereitet werden, die als Mehrheits- oder Minderheitenvotum in die Konferenz hineingetragen und dort abgestimmt werden. Der dort gefasste Beschluss gilt. Bei der nächsten Konferenz nach vier Jahren kann er per Beschluss geändert oder abgeschafft werden. Jährliche Konferenzen der Gliedkirchen in einzelnen Bundesstaaten der USA nehmen die Entscheidungen der Generalkonferenz auf oder setzen eigene Impulse. Diese Impulse aus den Jahreskonferenzen können wieder Auswirkungen auf einen Beschluss der Generalkonferenz bekommen.

Sind zwischen den Generalkonferenzen Entscheidungen oder Aktionen notwendig, werden ständige Ausschüsse gebildet. Diese Ausschüsse kümmern sich um die Umsetzung der Beschlüsse zwischen den Konferenzen. Über diese ständigen Ausschüsse können leitende Geistliche oder einflussreiche Laien zwischen den Generalkonferenzen wichtige Impulse geben, die entscheidende Weichenstellungen bilden. Wenn in der Zeit zwischen den Konferenzen die Kirche auf unvorhergesehene Ereignisse und wichtige Anfragen von Außen reagieren muss, bleibt sie durch die Arbeit der ständigen Ausschüsse handlungsfähig. Dabei bleibt die Entscheidung der Konferenz die Grundlage, die aber dem eingehenden Impuls häufig nicht vollständig gerecht wird. Hier fanden und finden einflussreiche methodistische Geistliche und Laien Lösungen beispielsweise für Sachfragen oder

Personalentscheidungen.²⁰

2.5.3 Die Entstehung eines sozialen Bekenntnisses

Trotz einer strikten Trennung von Staat und Kirche in den Vereinigten Staaten begann die amerikanische Methodistenkirche schon sehr früh, sich zu außerkirchlichen, vor allem gesellschaftlichen oder politischen Fragen zu äußern und diese Positionen in ihren Konferenzen schriftlich und damit verbindlich festzulegen (vgl. Ward, 1997, S. 157ff.).

Die soziale Orientierung der Methodistenkirche reicht auf den Gründer John Wesley zurück. Sie führte dazu, dass sich Methodisten schon kurz nach der Gründung der Kirche für gesellschaftliche Fragen interessierten, soziale Ziele innerhalb der Kirche diskutierten und diese Ziele auf der politischen Ebene zur Sprache brachten. Soziale Erziehung und Aktionskomitees haben eine lange Tradition. Die Theologie des 'Social Gospel' wurde 1908 als offizieller Bestandteil durch einen Beschluss der Generalkonferenz in der Methodist Episcopal Church angenommen (vgl. Ward, 1997, S. 157f.).

„This theology, which came to be called the Social Gospel, taught that Christian churches not only had the duty to convert individuals and bring them to salvation through Christ, but also to work diligently to create a better world here and now.“ (Ward, 1997, S. 157)

Als Teil des sozialen Bekenntnisses führte dies dazu, dass sich die Mitglieder dieser Kirche für gesellschaftliche Reformen einsetzten und diese Ideen und ihre Anfragen bis hin zum Präsidenten trugen und vorbrachten. Das schloss auch Fragen von Krieg und Frieden mit ein. Ein in der Literatur immer wieder zitiertes Beispiel stammt aus dem 19. Jahrhundert: 1898 befragte eine Gruppe methodistischer Kirchenvertreter den amerikanischen Präsidenten William McKinley über die Gründe des militärischen Eingreifens amerikanischer Soldaten auf der Insel Kuba. Die Anfragen beruhten auf einer positiven Grundhaltung amerikanischer Methodisten zur Außenpolitik der USA. Der amerikanische Präsident William McKinley, selbst

20. Die Dissertation von Manfred Kupsch aus dem Jahr 1992 ist stets genau in der Frage der Inhalte und der Beschlüsse von methodistischen Konferenzen (vgl. Kupsch, 1992). Alle weitergehenden formalen Abläufe sind bei Gesprächen geklärt worden, die mit Jürgen Anker, einem methodistischen Geistlichen aus Braunschweig, in den Jahren 2006 bis 2012 geführt wurden.

ein Methodist, konnte sich der Unterstützung seiner Kirche sicher sein, wenn er einen Krieg gegen Spanien verkündete, um den Aufständischen auf Kuba militärisch unter die Arme zu greifen (vgl. Ward, 1997, S. 159):

„No Protestant denomination showed greater enthusiasm for war than McKinley’s own, the Methodist Episcopal Church.“ (Abrams, 2001, S. 7f.)

Das lag sicherlich auch daran, dass Präsident McKinley den methodistischen Delegierten seine Entscheidung auf der Grundlage amerikanischer Werte erläuterte und die Zukunft der befreiten Kolonien in rosigen Farben beschrieb (vgl. Ward, 1997, S. 159).

Im Ersten Weltkrieg unterstützten die Methodisten mit vollem Herzen die Kriegsanstrengungen ihres Landes. Sie verbreiteten Präsident Wilsons Vision einer besonderen Mission Amerikas in der Welt.

„On April 4, 1917, two days before Congress voted to declare war, a conference of bishops of the Methodist Episcopal Church, meeting in New York City, published *Methodism and the Flag*, a position paper on President Wilson’s war message. In a rhetoric emphasizing sin, suffering, redemption, Gethsemanes, and Golgathas in the lives of nations as of individuals, the bishops declared their solidarity with Wilson’s democratic ideals and their support for a Congressional declaration of war against Germany and its allies.“ (Ward, 1997, S. 158)

Beide großen methodistischen Denominationen im Norden und Süden der Vereinigten Staaten eilten an die Seite der Regierung und betonten bei jeder sich bietenden Gelegenheit ihre Solidarität mit Präsident Wilson und seinen Kriegszielen (vgl. Ward, 1997, S. 158).

Nach dem Weltkrieg änderte sich diese Haltung. Eine pazifistische Strömung entwickelte sich unter den Laien und Geistlichen und ergriff die amerikanische Methodistenkirche in immer stärkerem Maße. Im Ergebnis führte diese pazifistische Strömung zu einer sehr kritischen Rückschau der Kirche auf den Kriegseintritt der USA im Ersten Weltkrieg (vgl. Abrams, 1969, S. 238f.).

In ihrer Untersuchung zur Haltung der amerikanischen Methodisten zu Krieg und Frieden vergleicht Marilyn Ward die offiziellen Veröffentlichungen der Kirche nach den Konferenzen, die auf den amerikanischen

Bürgerkrieg oder den Spanisch-amerikanischen Krieg folgten, mit den Veröffentlichungen nach dem Ersten Weltkrieg. Sie stellt fest, dass sich die Kirche im 19. Jahrhundert nicht offiziell zu diesem Thema äußerte, dass sie sich aber nach dem Ersten Weltkrieg veränderte: Die Äußerungen über die Rolle der amerikanischen Regierung standen dabei nicht so im Mittelpunkt. Kritischer sahen die Methodisten dagegen die eigene Haltung der Kirche während des Ersten Weltkriegs. Die Abhängigkeit von amerikanischer Propaganda und die unkritische Verkündung dieser Propaganda von den Kanzeln der Kirchen wurde im Nachhinein besonders kritisiert. Erstmals wurde das Thema Krieg auf den Generalkonferenzen der Methodist Episcopal Church 1912 und 1916 thematisiert. In der Konferenz von 1924 in Springfield ging man noch einen Schritt weiter: Der Wille der Kirche, sich für weltweite Friedensanstrengungen einzusetzen, manifestierte sich in einer besonders dafür eingesetzten Kommission für Weltfrieden. Hier engagierten sich die Geistlichen Garfield Bromley Oxnam und Ralph Sockman als Leiter. Oxnam wurde in der Zeit vor, während und nach dem Zweiten Weltkrieg zum einflussreichsten Kirchenführer des amerikanischen Methodismus (vgl. Ward, 1997, S. 159).

Die Commission on World Peace funktionierte als eine Art Agentur der Methodistenkirche, die sich zwischen den alle vier Jahre stattfindenden Generalkonferenzen mit außenpolitischen Fragen beschäftigte. Sie war eine der ersten kirchlichen Agenturen dieser Art, sammelte eigenständig Informationen, reagierte auf außenpolitische Ereignisse und gab Stellungnahmen auf dem Hintergrund aktueller Beschlüsse der Generalkonferenz zu Fragen von Krieg und Frieden ab (vgl. Wilson, 1970, S. 6 und S. 44ff.).

„The quadrennial character of the General Conference reduces its social and political power. Corporate boards, on the other hand, through their executives and employed staff, are in continual session. They are permanent agencies implementing the church's program on a continuing basis. Like bishops, boards tend to make policy, develop program, and influence church orientation and values. Over the years there has been increasing evidence that board proposals tend to become the basis for General Conference legislation.“ (Wilson, 1970, S. 44)

Oxnam prägte durch seine Arbeit als Leiter der Kommission den kirchen-

politischen Kurs in außenpolitischen Fragen maßgeblich. Die kontinuierliche Arbeit des Gremiums machte es möglich, auf plötzliche politische Veränderungen schnell zu reagieren. Dadurch war die Kirche in diesen Fragen auskunfts- und kampagnefähig. Die Ausrichtung der Arbeit wurde durch die Beschlüsse der vergangenen Generalkonferenz legitimiert.

1935 gründete sich der National Council of Methodist Youth, welcher sich stark für eine pazifistische Ausrichtung der Methodistenkirche einsetzte. Gemeinsam mit der Methodist Federation of Social Service und der Commission on World Peace setzten methodistische Laien den Rahmen für die Konferenzvorlagen über das Thema Krieg und Frieden. Diese luden zu den Kirchenkonferenzen die Kirchenführer der Friedenskirchen ein (vgl. Carwithen, 1944, S. 124).

Unter den Geistlichen innerhalb der Methodistenkirche gab es Pazifisten wie Ernest Freemont Tittle und Georgia Harkness, die großen Einfluss besaßen und deren Artikel in konfessionellen und überkonfessionellen Zeitschriften abgedruckt wurden (vgl. Sittser, 1997, S. 35f.).

Der Wandel hin zu einer kritischen Sicht von Krieg im Allgemeinen und der Sicht auf eine Beteiligung oder Unterstützung der methodistischen Kirche an Kriegsanstrengungen im Besonderen wurde in den Konferenzergebnissen nach 1930 deutlich sichtbar: Hier setzten sich die Vertreter der starken pazifistischen Strömung innerhalb der Kirche auf ganzer Linie durch und verankerten auf den Konferenzen 1936 und 1940 eine strikte pazifistische Grundhaltung der Methodistenkirche in den USA. Im Zentrum stand die Forderung nach einer Nichtbeteiligung der USA an dem aufziehenden Krieg (vgl. Ward, 1997, S. 162ff.).

Die Argumente für diese Haltung bezogen die Methodisten nicht allein aus den öffentlichen amerikanischen Medien. Die Kirche machte sich bewusst unabhängig von staatlicher Propaganda und baute eigene Netzwerke auf.

2.5.4 Methodistische Netzwerke

Neben der Nutzung von Nachrichten amerikanischer Medien verfügte die amerikanische Methodistenkirche über weitere Kanäle, um ungefiltert Nachrichten von ihren Kirchenmitgliedern aus erster Hand zu bekommen.

Die Kirche nutzte dabei ihr innerkirchliches Netzwerk, welches Nachrichten über Ereignisse außerhalb der USA sammelte, auswertete und in konkrete Beschlussvorlagen für die Generalkonferenz umwandelte. Die amerikanische Methodistenkirche arbeitete gleichzeitig intensiv am interkonfessionellen Dialog und schickte Delegierte zu ökumenischen Konferenzen ins In- und Ausland. Die amerikanische Methodistenkirche spielte eine führende Rolle beim Aufbau nationaler und weltweiter ökumenischer Netzwerke. Sie war Gründungsmitglied im Federal Council of Churches, im National Council of Churches und später in dem vor dem Zweiten Weltkrieg entstehenden World Council of Churches. Dieser Weltkirchenrat mit Sitz in Genf wurde offiziell erst nach dem Weltkrieg 1948 gegründet. Die Vorbereitungskonferenzen fanden aber schon vorher, mit großer Unterstützung der amerikanischen Methodisten, statt. Die Nachrichten, die die Methodistenkirche in den USA über diese internationalen Kontakte erreichten, wurden von Mitarbeitern ausgewertet und an die Einzelkirchen weitergegeben. Eine weitere Quelle waren methodistische Missionare und Mitarbeiter von Hilfswerken, die von der Kirche unterstützt wurden. Die Rechenschaftsberichte über diese Arbeitsfelder erreichten die Konferenzen. Die Berichte von ihren Erlebnissen in Europa oder Asien fanden Eingang in die Berichte und Beschlüsse der Generalkonferenz.

Die amerikanische Methodistenkirche hat besondere Beziehungen nach Deutschland. Die deutsche Methodistenkirche wurde bis 1938 von der amerikanischen Methodistenkirche geleitet. Die deutschen Methodisten blieben in dieser Zeit organisatorisch und finanziell von der amerikanischen Mutterkirche abhängig. Missionare aus den USA und ein amerikanischer Bischof versorgten die deutsche Kirche in der Zeit zwischen den Weltkriegen. Deren Berichte gaben auf den Konferenzen ein detailliertes Bild von der Situation der Methodisten in Deutschland und der Lage in Europa vor dem Zweiten Weltkrieg.

2.5.5 Optionen für eine methodistische Einflussnahme

Aus den Berichten der Konferenzen wird deutlich, dass es innerhalb der methodistischen Kirche vielfache Möglichkeiten für Einflussnahme einzelner Mitglieder oder von Gruppen gab. Was war der Fokus der Sender

von solchen Impulsen? Wer sollte damit beeinflusst werden?

Die folgenden Möglichkeiten lassen sich aus der Literatur herauslesen. Es besteht hier nicht der Anspruch auf Vollständigkeit: Ein möglicher Fokus lag auf der Beeinflussung der Leiter innerhalb der eigenen Kirche. So berichtet Herman Will, dass zu den Versammlungen methodistischer Jugendlicher methodistische Kirchenführer eingeladen wurden, um dort zu der Versammlung zu sprechen, aber auch, um die Meinung dieser jungen Menschen zu hören (vgl. Will, 1984, S. 48ff.).

In methodistischen Kirchenkonferenzen wurden wiederholt Resolutionen verabschiedet, die dann als Impuls an die amerikanische Regierung weitergeleitet wurden (vgl. Will, 1984, S. 56ff.).

Innerhalb der methodistischen Kirche bemühte man sich, junge Männer für pazifistische Ziele zu mobilisieren. Die Versammlungen methodistischer Jugendlicher und junger Erwachsener zielten zunächst darauf ab, die eigene Altersgruppe innerhalb der methodistischen Kirchen zu erreichen. Darüber hinaus bemühte man sich, ausgehend von den Versammlungen der Jugendorganisation darum, die methodistische Laien und Geistlichen in den Ortsgemeinden zu erreichen. Eine anderer Fokus lag darin, in den Medien den pazifistisch-methodistischen Standpunkt zu verdeutlichen (vgl. Abrams 1969, S. 238f. oder Batt, 1946, S. 30ff.).

Diese Beispiele zeigen, dass eine Einflussnahme nicht zwangsläufig von der Kirchenführung selbst ausgehen musste. Es ist vielmehr nachweisbar, dass Berichte von methodistischen Delegierten, Laien, Missionaren, aber auch von Geistlichen und Bischöfen Eingang in die Berichte der Generalkonferenz fanden. Diese Konferenzberichte vermitteln dem heutigen Leser ein Bild von der Einschätzung der Situation in Europa aus methodistischer Perspektive (vgl. Sittser, 1997, S. 35ff.). Gleichzeitig legen diese Berichte die vielfältigen Möglichkeiten der innerkirchlichen Informationsbeschaffung und -weitergabe offen. Dieses Netzwerk konnte nicht nur Nachrichten empfangen, sondern auch als Sender fungieren (vgl. Will, 1984, S. 56ff.).

Durch die demokratische Struktur der Methodistenkirche in den USA war es leichter möglich, dass die Meinung einer Gruppe von Methodisten Aus-

wirkungen auf die Haltung der gesamten Methodistenkirche haben konnte. Wenn aufgrund aktueller Ereignisse in der Außenpolitik der USA eine kirchliche Gruppe aktiv wurde und diese Haltung Unterstützer fand, bestand die Möglichkeit, dass dieser Impuls über die Konferenzen in die methodistischen Gemeinden hinausgetragen wurde. Kirchliche Gremien konnten von der Konferenz beauftragt werden, eine bestimmte Haltung der Kirche nach außen zu vertreten und zu versuchen, aktiv Einfluss auf die Außenpolitik ihres Landes zu nehmen oder sogar Einfluss auf die Beziehung zu anderen Staaten zu nehmen. Die Internationalität der Kirche, die Größe der Kirche in den USA und die Bereitschaft, Einfluss auf die Außenpolitik des Landes zu nehmen, machten die Methodistenkirche zu einem einflussreichen politischen Faktor in den Vereinigten Staaten (vgl. Wilson, 1970, S. 10). Das erkennt man nicht nur an den Beschlüssen der Generalkonferenzen, sondern auch daran, dass die persönlichen Papiere des Bischofs Oxnam, der die leitende Position der amerikanischen Methodistenkirche vor und in der Zeit des Zweiten Weltkriegs innehatte, nicht im Kirchenarchiv, sondern im National Archive in Washington D. C. lagern. Methodistische Jugendorganisationen in den USA hatten großen Einfluss auf die Meinung der etwa eine Million junger Methodisten, die als Wehrpflichtige und Soldaten kurz vor oder während des Weltkriegs in der amerikanischen Armee dienten. Diese Armee hatte bei Beginn der Wehrpflicht 1940 nicht genügend eigene militärische Ausbildungsstätten für die Rekruten. Das Militär nutzte viele amerikanische Universitäten als Trainingseinrichtungen z. B. für die Ausbildung von Reserveoffizieren. Die amerikanische Methodistenkirche betrieb vor dem Zweiten Weltkrieg viele Bildungsinstitutionen, Schulen, Colleges und Universitäten. Viele dieser kirchlichen Ausbildungsstätten wurden bei Einführung der Wehrpflicht und während des Krieges als militärische Trainingslager genutzt. Die Diskussion um diese militärische Nutzung kirchlicher Einrichtungen war kontrovers. Pazifistisch eingestellte Methodisten lehnten das ab, andererseits sahen Befürworter hier eine Möglichkeit, einen kirchlichen Beitrag zur nationalen Verteidigung zu leisten und weiterhin kirchliche Standpunkte zu vertreten. Hieraus wird deutlich, dass die Einflussnahme nicht nur wäh-

rend des Gottesdienstes, sondern im Alltag, auch im Alltag des Krieges, möglich war (vgl. Wilson, 1970, S. 114ff.).

Die Internationalität der Kirche, die Größe der Methodistenkirche in den USA, die Anzahl methodistischer Soldaten und zahlreichen Bildungsinstitutionen bildeten zusammen genommen ein großes politisches und kirchliches Machtpotential (vgl. Wilson, 1970, S. 111ff.).

Die methodistische Kirche nutzte dieses Machtpotential, um ihrerseits Einfluss auf staatliche Institutionen zu nehmen. Sie informierte ihre Mitglieder, leistete aber auch außerhalb der Kirchen politische Lobbyarbeit und versuchte, ihre Position in Fragen der Außenpolitik deutlich zu machen (vgl. Wilson, 1970, S. 9).

Die amerikanischen Methodisten haben während des 20. Jahrhunderts ihre Wirkungsspielräume stark erweitert. Dafür gab es viele Gründe, drei waren sicherlich entscheidend: die Entwicklung eines sozialen Bekenntnisses (Social Creed), die Vereinigung verschiedener Zweige zu einer starken vereinigten Methodistenkirche und der Aufbau interkonfessioneller und internationaler Netzwerke. Die Beschäftigung mit den Fragen von Krieg und Frieden haben die Arbeit der Kirche maßgeblich geprägt.

2.6 Die Southern Baptist Convention

Die Baptisten gelten weltweit gesehen als eine der größten protestantischen Konfessionen. Innerhalb des Weltbundes der Baptisten war die Southern Baptist Convention (bis zu ihrem Austritt im Jahr 2004) eine der bedeutendsten Kirchenverbände. Die Geschichte der baptistischen Bewegung in den Vereinigten Staaten unterscheidet sich substantiell von der anderer Kirchen. Die Wurzeln der Baptisten reichen zurück zu anabaptistischen Traditionen in Europa. Es gibt in der Anfangszeit der baptistischen Bewegung Verbindungen zur mennonitischen Bewegung in Europa. Eine von den Mennoniten übernommene Tradition ist die Ablehnung der Kindertaufe. Baptisten praktizierten die sogenannte 'Glaubensstufe' von Jugendlichen und Erwachsenen. Bedeutsam ist dabei, dass der Gläubige den Entschluss zur Taufe aus eigenem freien Willen fasst. Außenstehende werteten diese rituelle Handlung als zweite Taufe und be-

zeichneten diese Christen deshalb als Wiedertäufer, als Anabaptisten. Diese theologische Strömung beruhte auf mennonitischen Wurzeln, die deshalb hier nicht doppelt beschrieben werden müssen (vgl. Backman, 1983, S. 129ff.).

Die amerikanischen Baptisten beginnen die Geschichte ihrer Kirche mit John Smyth und Thomas Helwys, die sich im 16. Jahrhundert von der englischen Staatskirche trennten. Helwys und Smyth emigrierten 1608 in die Niederlande. Beide lernten die anabaptistische Tradition der Mennoniten kennen. Smyth ließ sich hier von einem Mennoniten taufen und gründete die erste Gesellschaft britischer Baptisten in den Niederlanden. In Amsterdam entstand 1610 die erste Baptistengemeinde. Helwys kehrte nach Großbritannien zurück und gründete 1611/12 die erste Baptistenkirche vor den Toren Londons. Von hier aus dehnten sich die Baptistengemeinden nach Amerika, Asien und Afrika aus.

Die Baptisten in Europa wurden als sogenannte Wiedertäufer von der Staatskirche in europäischen Ländern exkommuniziert und verfolgt. Zumeist nahm die Staatskirche eines Landes dabei die besondere Beziehung zum Staat als Anlass, diesen Staat in die Verfolgung dieser Baptisten einzubeziehen und damit das geistliche Monopol dieser Staatskirche zu schützen. Baptisten wurden in vielen Fällen mit staatlicher Gewalt aus europäischen Ländern vertrieben. Aus diesem Grund emigrierten sie nach Nordamerika, weil ihnen dort eine Trennung von Staat und Kirche und die verfassungsgemäß zugesicherte Religionsfreiheit eine freie gesicherte Existenz ermöglichte. 1639 entstand in Providence, Rhode Island, die erste Baptistengemeinde auf dem nordamerikanischen Kontinent (vgl. Keller, 1943, S. 84ff.).

2.6.1 Die Entstehung der Baptistengemeinden in den USA

Unter den Gründern der ersten Baptistengemeinde befand sich Roger Williams, ein ehemaliger Priester der Kirche von England und Gründer der Kolonie Rhode Island. Williams ließ sich hier taufen. Typisch für einen Baptisten forderte er nicht nur die Religionsfreiheit für seine baptistischen Glaubensbrüder, er führte sie für alle anderen Religionsgemeinschaften in

der Kolonie Rhode Island ein.

„By proclaiming the God-given, natural, and inalienable right of freedom of conscience, Baptists have played a significant role in advancing in this land the principle of religious liberty.“ (Backman, 1983, S. 136)

Die Baptisten waren eine der ersten protestantischen Denominationen, die sich von Großbritannien aus in den nordamerikanischen Kolonien ausbreiteten. Die Baptisten lösten sich dabei von den pazifistischen Wurzeln der Friedenskirchen und bauten ihre Kirche auf anderen Grundlagen auf: Sie hatten kein Problem damit, Huldigungseide oder Wehrdienst zu leisten und politische Ämter zu übernehmen. Das waren Gründe, die die Baptisten von den Mennoniten unterschieden und unterscheiden (vgl. Neff, 1914, S. 2ff.). Ebenso wie die Mennoniten hielten die Baptisten an bestimmten Glaubensgrundlagen fest: Neben der ‘Glaubenstaufe‘ ist das die freiwillige Organisation in einer Kirche, d. h. die Ablehnung des Papstes als Kirchenoberhaupt aller Christen und die Ablehnung der Einmischung staatlicher Macht in Gemeindeangelegenheiten oder Fragen des Glaubens der Einzelmitglieder. Diese Aspekte wurden zu zentralen Anliegen auch in den Baptistengemeinden in Großbritannien und den nordamerikanischen Kolonien (vgl. Backman, 1983, S. 132).

In der Gründungsphase der USA am Ende des 18. Jahrhunderts gab es etwa 22.000 Baptisten in 430 Gemeinden oder Begegnungszentren. Zwischen 1800 und 1820 wurden die Baptisten zur zahlenmäßig größten Denomination in den Vereinigten Staaten, dicht gefolgt von den amerikanischen Katholiken (vgl. Backman, 1983, S. 133). Das führte zu Konflikten mit der katholischen Kirche in den USA, die ihrerseits nach einer privilegierten Stellung als Staatskirche strebte. Diesen Bestrebungen widersetzten sich die baptistischen Kirchen in den Vereinigten Staaten und achteten auf jedes Anzeichen einer Veränderung in der Trennung von Staat und Kirche. Diese Trennung von Staat und Kirche ist einer der fünf Eckpfeiler baptistischer Tradition (vgl. Backman, 1983, S. 136).

Ein weiterer Pfeiler der Kirchenorganisation war und ist die Eigenständigkeit jeder Gemeinde. Die baptistischen Gemeinden vor Ort sind finanziell, rechtlich und theologisch selbstständig. Der Zusammenschluss, etwa zur

Southern Baptist Convention ab 1844/45, änderte nichts an dieser Grundlage. Diese Struktur führte zu einer völlig anderen Hierarchie als beispielsweise bei der katholischen Kirche. Auch im Vergleich zu amerikanischen Methodistenkirchen bestehen Unterschiede. Das Bischofsamt war und ist in den Baptistengemeinden unüblich. In den baptistischen Gemeinden wurde die Kirchenführung der Southern Baptist Convention gewählt, hatte aber wenig Weisungsbefugnis für die Arbeit in den Einzelkirchen. Um eine Zersplitterung zu vermeiden, war die Kirchenführung darauf angewiesen, gemeinsame Entscheidungen im Konsens zu fällen.

Diese Struktur einer losen Verbindung rechtlich eigenständiger baptistischer Einzelkirchen ließ Abspaltungen zu, ohne dass es gleich zu Konsequenzen seitens der Kirchenführung kam. Das begünstigte Aufspaltungen innerhalb der Baptisten in den USA. Gleichzeitig stärkte diese Eigenständigkeit die Mitbestimmung der Laien. Wie bei den Methodisten waren und sind auch bei den Baptisten die Laien an vielen Entscheidungen in der Kirchenleitung beteiligt (vgl. Backmann, 1983, S. 130ff.).

Auch die Southern Baptist Convention ist ein Ergebnis einer solchen Spaltung. Sie kam erstmalig am 8. Mai 1845 zusammen. Die bisherige Versammlung aller amerikanischen Baptistengemeinden hatte sich über die Sklavenfrage zerstritten. Der Kirchenverbund amerikanischer Baptisten hatte auf einer großen Vertreterversammlung mehrheitlich beschlossen, die Gemeinden, die weiterhin Sklavenhaltung ihrer Mitglieder akzeptierten, aus der Gemeinschaft auszuschließen. Die Mitglieder der Baptistengemeinden im Süden der Vereinigten Staaten praktizierten weiterhin Sklaverei. Diese Gemeinden schlossen sich zur Southern Baptist Convention zusammen und setzten für ihre Mitglieder in dieser Frage keine Sanktionen fest (vgl. Keller, 1943, S. 66ff.). Diese Teilung der Baptistengemeinden ab 1845 bestand auch in der Zeit der beiden Weltkriege und darüber hinaus bis ins 21. Jahrhundert hinein. Neben vielen anderen kleinen Verbänden existierte ab 1845 ein großer nördlicher und ein großer südlicher Kirchenverbund, zum einen die Northern Baptist Convention, die sich ab 1950 American Baptist Convention nannten, und die Southern Baptist Convention (vgl. Backman, 1983, S. 134f.).

In diesem Kapitel soll nur insofern die Geschichte der Southern Baptist Convention nachgezeichnet werden, als sie für das Verständnis der zentralen Fragestellung notwendig ist. Es sollen hier einige Grundlagen der Organisation und der Geschichte angesprochen werden. Diese sind notwendig, um die Situation der Southern Baptist Convention in den Jahren 1939 bis 1941 zu verstehen (vgl. Keller, 1943, S. 84ff.).

2.6.2 Die Entstehung der Southern Baptist Convention

Die anabaptistischen Gemeinden in den USA gründeten zunächst einen gemeinsamen amerikanischen Kirchenverbund: Dieser war von Anfang an mehr als die historisch gewachsene organisatorische Klammer von selbstständig operierenden Kirchen. Neben der Organisation übergemeindlicher Fragen hatte der Zusammenschluss amerikanischer Baptistengemeinden schon vor der Spaltung 1845 inhaltliche Konsequenzen für die Einzelgemeinden: Die Baptistengemeinden in den USA organisierten die über die Einzelgemeinden hinausgehende Mission mit Hilfe von regelmäßig stattfindende Vertreterversammlungen. Zum einen wurden Gelder für die Missionskirchen innerhalb der USA, das Home Mission Board, gesammelt, zum anderen wurde die Mission außerhalb der USA, das Foreign Mission Board, insbesondere die Chinamission organisiert und geleitet. Da die Missionare nicht jahrelang auf wichtige Entscheidungen warten konnten, wurde dieses Board als erste ständige überregionale Vertretung eingerichtet. Der Rechenschaftsbericht über die Erfolge oder Misserfolge bei der Mission wurde in großen öffentlichen Conventions abgegeben. Nach der Teilung der Baptisten 1845 konnten sich die Missionare in Übersee aussuchen, von welcher Organisation sie sich weiter finanzieren lassen wollten. Wenn in Deutschland heute Baptistengemeinden auf ihre historischen Wurzeln angesprochen werden, sind diese häufig amerikanisch geprägt. Deutlich unterschieden wird aber bis heute die Frage, ob die Kirche etwa auf den Grundlagen der Southern Baptist Convention (mit einem Ausbildungszentrum in Rüslikon, Schweiz) oder der American Baptist Convention (mit einem Seminar bei Berlin) aufbaut. Die Frage nach der übergemeindlichen Organisation ist also keine Machtfrage, sondern eine historisch gewachsene Herkunftsfrage. Dieser für Außenstehende kaum

wahrnehmbare 'Stallgeruch' ist bei den vielfältigen und unscharfen Trennungslinien zwischen baptistischen Traditionen außerhalb der USA wichtig (vgl. Eggenberger, 1969, S. 11f.).

Innerhalb der Vereinigten Staaten von Amerika sind Abgrenzungen konstitutiv für die jeweilige baptistische Gruppierung. Ein historisches Beispiel war die Haltung zur Sklavenfrage. Daraus resultierte dann die Spaltung von 1845, bei der die Southern Baptist Convention sich abspaltete und von da an einen eigenen getrennten Weg ging. Nach dem Bürgerkrieg und der offiziellen Abschaffung der Sklaverei in den Vereinigten Staaten gab es keine erfolgreiche Wiedervereinigung der baptistischen Gemeinden der American Baptist Convention mit den Gemeinden aus dem Verbund der Southern Baptist Convention. Das Bewusstsein einer religiösen Pluralität wird nicht als Not, sondern in seiner Vielfalt als Reichtum empfunden.²¹ So existieren in dem für diese Arbeit relevanten Zeitraum neben diesen beiden großen amerikanischen baptistischen Verbänden rund zwei Dutzend weitere baptistische Denominationen in den USA (vgl. Eggenberger, 1969, S. 11).

2.6.3 Das Foreign Mission Board

Neben Abgrenzungen waren auch Gemeinsamkeiten der Ortsgemeinden ein bindendes Element für die Southern Baptist Convention. In den alle zwei Jahre stattfindenden Versammlungen von Kirchenvertretern verständigten sich die Vertreter der Einzelkirchen durch Resolutionen auf inhaltliche Leitlinien des Glaubens und der Lehre, auf die Errichtung, den Ausbau oder den Unterhalt gemeinsamer Missionsanstrengungen und übergemeindlicher Ausbildungszentren, theologischer Seminare, Colleges oder Universitäten.

In den Folgejahren nach der Spaltung wurde innerhalb der Southern Baptist Convention (SBC) in wachsendem Maße darüber diskutiert, in wieweit die einzelnen Gemeinden immer mehr Aufgaben an die übergemeindliche Institution der SBC abgeben sollten. Es entstanden neue Abteilungen,

21. Die positive Wahrnehmung baptistischer Vielfalt als Reichtum innerhalb der freikirchlichen Ökumene und innerhalb des Baptistischen Weltbundes beschreibt Craig Sherouse (vgl. Sherouse, 1982, S. 45ff.).

Boards genannt. Diese kümmerten sich ab 1845 um die Errichtung eines eigenen Predigerseminars, ab 1879 um den Religionsunterricht und ab 1918 um die Versorgung der sozial Schwachen (vgl. Allen & Baker, 1982, Bd. 1, S. 457ff.).

2.6.4 Das Verständnis von Staat und Kirche

Um die Vorstellung von dem besonderen Verhältnis zwischen Staat und Kirche in den USA zu verstehen, welche hinter den Idealen und Traditionen der Vertreter der Southern Baptist Convention stand, ist es notwendig, die Geschichte der Kirche zu betrachten. Besonders aus den Reihen dieses Kirchenbundes kommt der massive Widerstand gegen jegliche Umgehung der verfassungsmäßig garantierten Trennung von Staat und Kirche. Die daraus resultierenden Aktionen der Southern Baptist Convention gegen die Aufnahme diplomatischer Beziehungen des amerikanischen Staates zum Vatikan nach 1939 müssen von ihren historischen Wurzeln her betrachtet werden.

Die anabaptistischen religiösen Kirchen der 'Wiedertäufer'-Bewegung hatten in Europa viel gelitten. Sie beziehungsweise ihre Mitglieder waren von den Staatskirchen mit militärischer Macht und grausamen Methoden enteignet, verfolgt, misshandelt und ermordet worden. Es gehört zu einem der dunkelsten Kapitel in der europäischen Kirchengeschichte, dass Organisationen, die den Anspruch erhoben, christliche Kirchen zu sein, mit einem derart ausgefeilten System von Grausamkeiten gegen ihre andersdenkenden Glaubensbrüder vorgingen.²² Diese religiösen Minderheiten waren vor diesen Verfolgungen in andere Länder geflohen und hatten sich in den britischen Kolonien in Nordamerika eine eigene religiöse Existenz aufgebaut.

1639 garantierte die Kolonie Rhode Island uneingeschränkte Religionsfreiheit. Hier siedelten auch Baptisten. Gemeinsam mit den Quäkern setzten sich die Baptisten dann später im 18. Jahrhundert für die strikte Trennung von Staat und Kirche durch die Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika ein. Dieser Grundsatz der Trennung von Staat und Kirche wurde

22. Interview mit Helmut Köster, Professor an der Harvard Divinity School, Boston August 1999.

im ersten Zusatz zur neuen Bundesverfassung in diese aufgenommen. Dieser Erfolg politischer Einflussnahme seitens der Baptisten führte jedoch keineswegs zu einer dauerhaften Politisierung der Kirche. Die Baptisten zogen sich vielmehr als Kirche aus dem politischen Leben zurück. Die Baptisten achteten aber sehr darauf, dass dieser Zustand nicht angetastet wurde. Sie hatten diese für sie so wichtige Religionsfreiheit in der Kolonie Rhode Island durchgesetzt und dafür gesorgt, dass sie zu einem Grundsatz der Verfassung der USA wurde. Er garantierte damit die religiöse Pluralität in den USA. Mit Stolz aber auch mit Sorge blickten die protestantischen Kirchenführer auf die anderen amerikanischen Kolonien und Staaten südlich der USA. In diesen Kolonien oder Ländern war die katholische Kirche Staatskirche. Religionsfreiheit gab es dort, wenn überhaupt, nur auf dem Papier. Der Katholizismus hatte hier einen großen Einfluss auf viele Bereiche des öffentlichen Lebens (vgl. Lichdi, 2004, S. 391). Dieses bedrohliche Bild vor Augen, kämpften praktisch alle protestantischen Denominationen entschieden gegen die Bestrebungen der katholischen Kirche, auch in den USA eine engere Verbindung zwischen Staat und katholischer Kirche herzustellen (vgl. Horton, 1948, S. 26f.).

Insofern war die staatliche Anerkennung des Vatikans 1939 durch die amerikanische Regierung, insbesondere vorangetrieben durch den Präsidenten Franklin D. Roosevelt, eine existenzielle Frage für die Southern Baptist Convention. Hier wurde das religiöse Oberhaupt des Vatikanstaates zu einem wichtigen politischen Partner der USA.²³ Damit drohte aus Sicht der Baptisten ein weiterer Schritt auf dem Weg zur Katholisierung der Vereinigten Staaten, den die Baptisten mit allen Mitteln zu verhindern suchten (vgl. Eighmy, 1972, S. 144).

23. Bis zur Auflösung des katholischen Kirchenstaates 1870 hatte es diplomatische Beziehungen des Kirchenstaates zur Regierung der Vereinigten Staaten gegeben.

2.6.5 Die Bedeutung der Baptist World Alliance

Neben der nationalen Entwicklung gewann zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Bewusstsein vom Nutzen einer internationalen Vernetzung an Bedeutung. 1905 kam auf einer ersten großen Konferenz des Baptistischen Weltbundes in London das Interesse an einer freikirchlich orientierten ökumenischen Bewegung zum Ausdruck (vgl. Sherouse, 1982, S. 62f.). Obwohl hier keine bindenden Beschlüsse gefasst werden konnten, betonten die Delegierten den Einfluss, den dieser Austausch auf internationaler Ebene für sie bedeutet hatte. Tatsächlich lässt sich dieser Einfluss gerade der britischen Gastgeber auf die amerikanischen Baptisten nachweisen. Lernerfolg und Motivation solcher Veranstaltungen führten die Delegierten 1908 nach Berlin, wo sie gegen religiöse Diskriminierung und für Glaubensfreiheit und Gleichberechtigung aller christlichen Denominationen in der Welt eintraten. Die Baptisten konnten mit Recht behaupten, eine Kirche zu sein, die von Beginn an nie für die Verfolgung andersgläubiger Christen verantwortlich gewesen war. In dieser Konferenz legten die Baptisten ihr Verständnis des rechten Verhältnisses von Kirche und Staat dar. Sie betonten, dass ihre Ziele nicht politisch, sondern rein religiös und spirituell motiviert seien und dass jeder Baptist bemüht sei, ein loyaler Bürger seines Staates zu sein (vgl. Sherouse, 1982, S. 62f.).

Religiöse Freiheit war mehr oder weniger das Hauptthema auf den folgenden Konferenzen, etwa 1911 in Philadelphia oder 1928 in Toronto und besonders 1934 in Berlin. Es durchzieht auch die Begegnungen baptistischer Kirchenführer mit Politikern in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf internationalem Bankett. Gleichzeitig betonten baptistische Kirchenvertreter ihre starke Bindung an den Nationalstaat und ihre Überzeugung, als baptistische Gemeinschaft einen klaren patriotischen Beitrag leisten zu müssen, wenn das eigene Land angegriffen wird. Diese beiden Ideale des Patriotismus und der religiösen Freiheit durchziehen die Kommentare und öffentlichen Resolutionen baptistischer Publikationen und Konferenzberichte (vgl. Sherouse, 1982, S. 68ff.).

2.7 Die Mennoniten

Die Mennoniten bezeichnen sich selbst zunächst als ‘Täufer‘ und haben damit eine historische Nähe zu anderen baptistischen christlichen Kirchen. Mennoniten gehören darüber hinaus zu den ‘Historischen Friedenskirchen‘. Der Begriff entstand auf einer Konferenz von Kirchenführern 1935. Zu den ‘Historic Peace Churches‘ gehören die Society of Friends (Quäker), die Church of Brethren und die Mennonites (vgl. Lichdi, 2004, S. 287f.). Die Lehre dieser Friedenskirchen betonten weniger den Pazifismus als vielmehr ‘Gewaltlosigkeit‘ oder ‘Widerstandslosigkeit‘ (vgl. Driedger & Kraybill, 1994, S. 71ff.). Deshalb fühlen sich bis heute Mennoniten mehr mit Friedenskirchen als mit anderen baptistischen Kirchenbünden verbunden.

Die Mennoniten sind nach dem ursprünglich katholischen Priester und Theologen Menno Simons (1496 - 1561) benannt, der in der Reformationszeit in den Niederlanden und Norddeutschland lebte und lehrte. Als Simons die Schriften Martin Luthers las, begann er an der katholischen Lehre insbesondere zum Thema der Kindstaufe zu zweifeln. Als Folge davon brach er 1536 bewusst mit seiner Herkunftskirche, heiratete, ließ sich taufen und begann eine umfangreiche Reise- und Missionstätigkeit. Er stellte die Aufforderung, ‘Schwerter zu Pflugscharen‘ zu verarbeiten sowie Feindesliebe zu praktizieren ins Zentrum seiner umfangreichen theologisch-schriftstellerischen Tätigkeit und wurde dadurch zum Namensgeber der mennonitischen Kirchen.²⁴ Menno Simons war zwar Namensgeber aber nicht der Gründer dieser Bewegung. Ihre Wurzel lag in der Schweiz. In der Reformationszeit ging einigen Bürgern die geistliche Erneuerung, die durch Huldrych Zwingli und Johannes Calvin angestoßen worden war, nicht weit genug. Felix Manz, Konrad Grebel und Jörg Blaurock gehörten zu dem reformatorischen Kreis um Zwingli. 1525 begannen diese Reformatoren damit, Erwachsene zu taufen. Zwingli lehnte diese Erwachsenentaufe oder ‘Glaubenstaufe‘ als ‘Wiedertaufe‘ ab und befürwortete, dass die

24. Für weitergehende Informationen zum theologischen Gesamtwerk Menno Simons vgl. hierzu die kommentierte Gesamtausgabe seiner Schriften mit über 1200 Seiten (vgl. Mennonitische Forschungsstelle Weierhof, 2013 oder vgl. Hulett, 1993, S. 342f.).

Mitglieder dieser Täufergemeinden durch die staatlichen Behörden verfolgt, verhaftet und getötet wurden. Felix Manz wurde 1525 ertränkt, Jörg Blaurock 1529 auf dem Scheiterhaufen verbrannt und Konrad Grebel starb 1526 während der Verfolgung an der Pest (vgl. Eggenberger, 1969, S. 32f.).

Trotz staatlicher Unterdrückung und Verfolgung breitete sich die Täuferbewegung von Zürich in der Folgezeit rasch in der Schweiz, in Süddeutschland und dem Elsass aus. Die ausgedehnte Reisetätigkeit Menno Simons führte zu einer starken Verbreitung dieser Form reformatorischen Glaubens in Norddeutschland und den Niederlanden. Zentral war neben der bewussten Entscheidung zur Taufe durch Jugendliche und Erwachsene, der 'Glaubenstaufe', ein klares Bekenntnis zur Gewaltlosigkeit. Die 'Taufgesinnten' bildeten staatlich unabhängige Gemeinden mit freiwilliger Mitgliedschaft. Sie standen im Gegensatz zu einer staatlich kontrollierten Volkskirche mit automatischer Mitgliedschaft aller Bürger oder Untertanen (vgl. Lichdi, 2004, S. 31ff.).

Der wachsende Widerstand der Staatskirche gegen diese Glaubensbewegung führte zu Zwangstaufen, Verfolgungen, Vertreibungen und zu Auswanderungen der Mennoniten beispielsweise nach Russland oder in die Vereinigten Staaten. Tausende dieser 'Taufgesinnten' überlebten diese Verfolgungen nicht. Als sich 1683 einige Mennoniten in Germantown, Pennsylvania niederließen, behielten sie auch hier ihre Grundsätze bei (vgl. Stokes & Pfeffer, 1964, S. 208ff.). Aus der Tradition einer verfolgten Kirche heraus versuchten die Mennoniten auch in den Gemeinden in den Vereinigten Staaten, möglichst wenig sichtbare Strukturen zu schaffen, die Zeugnisse über die Gemeindemitglieder hinterlassen könnten. Das erschwerte die Arbeit möglicher Verfolger, aber auch die Arbeit der Kirchenhistoriker: Auch wenn eine Verfolgung von Mennoniten in den USA unwahrscheinlich erschien, wurde die Tradition bis ins 20. Jahrhundert beibehalten (vgl. Lichdi, 2004, S. 87ff. und S. 100ff.).²⁵

25. Belegbar ist das besonders an den Eintragungen in mennonitischen Liederbüchern und Gesangbüchern. In der Sammlung der Goshen University finden sich viele Exemplare, die ohne eine Nennung des Besitzers auskommen. Damit schützte sich der Eigentümer vor einer möglichen Verfolgung. (Interview mit John D. Roth, Goshen University im August 1999).

2.7.1 Die Trennung von Staat und Kirche

Wie die Baptisten oder Methodisten waren und sind die Mennoniten eine Freikirche (vgl. Neff, 1914, S. 2ff.). Im Gegensatz zur katholischen Kirche treten sie aktiv für die Trennung von Staat und Kirche ein. Die Ablehnung einer Amtskirche mit strenger Unterwerfung unter einen Papst oder einen von der weltlichen Obrigkeit eingesetzten Bischof führte schon kurz nach der Gründung der Mennoniten im 16. Jahrhundert in Europa zu anderen Formen der Kirchenorganisation. Nach der Auswanderung in die USA praktizierten die mennonitischen Gemeinden auch hier die Trennung von Staat und Kirche, indem sie sich strikt von der Politik fernhielten und sich nicht in staatlichen Funktionen engagierten. Ein Engagement in staatlichen Funktionen hätte Kompromisse z. B. auf dem Gebiet der Gewaltlosigkeit zur Folge gehabt. Deshalb lehnten die 'Taufgesinnten' sowohl politisches Engagement einer Einzelperson als auch kirchliche Teilhabe an staatlicher Macht ab. Gleichzeitig betonten die Mennoniten die Freiwilligkeit der Mitgliedschaft in ihrer Gemeinde. Das galt nicht nur für die Erwachsenen, sondern auch für die nachfolgende Generation, die sich erst mit der Erwachsenentaufe bewusst für die Mitgliedschaft in der Gemeinde entscheiden konnte. Die von Menschen in der Gegenwart vielfach als selbstverständlich in Anspruch genommene Gewissensfreiheit bei gleichzeitiger praktizierter Trennung von Staat und Kirche waren Werte, die bei mennonitischen Gemeinden seit dem 16. Jahrhundert eingeführt waren (vgl. Lichdi, 2004, S. 261ff.).

Am deutlichsten wird diese Trennung von Staat und mennonitischen Gemeinden in der Ablehnung von Eiden, besonders von Kriegseiden und dem Engagement in der Armee. Mennoniten sind 'in der Welt aber nicht von der Welt'. Diese kurze Selbstdarstellung definierte wie keine andere die Haltung dieser Friedenskirche zu ihrer Umgebung. Dabei wurde sie zu der 'Stillen im Lande'. Das ist eine Eigenschaft, die heute nicht mehr gilt. Der Prozess des Wandels wurde im 20. Jahrhundert vollzogen (vgl. Fehr, 2015, S. 23ff.).

Die Ablehnung alles Militärischen war und ist bis heute ein weiteres Erkennungszeichen, welches Außenstehenden auffällt, die sich intensiver

mit mennonitischen Werten und Traditionen beschäftigen.²⁶ Bei dieser Ablehnung von Wehrpflicht und Kriegsdienst stießen Mennoniten immer wieder auf den Widerstand des jeweiligen Staates. Dieser staatlichen Gewalt setzten Mennoniten nur selten aktiven Widerstand entgegen. Sie erduldeten die Sanktionen und wanderten dann zumeist in ein anderes Land aus, das den Mennoniten die Möglichkeit bot, ihrem Glauben gemäß zu leben. Die ersten Ziele mennonitischer Auswanderung waren Russland, die USA oder Kanada. Diese Länder gewährten den Mennoniten das Recht, ihrer Auffassung gemäß zu leben und nicht Kriegsdienst leisten zu müssen. Als in den 1870er Jahren im zaristischen Russland die Wehrpflicht eingeführt wurde, wanderten etwa 18.000 Mennoniten zwischen 1881 und 1919 zumeist nach Nordamerika aus (vgl. Lichdi, 2004, S. 151f.). Etwa 35.000 beschlossen zu bleiben und bemühten sich um Ausnahmegenehmigungen. Sie leisteten z. B. im Ersten Weltkrieg einen Ersatzdienst. Als diese Möglichkeit des Ersatzdienstes in der Sowjetunion abgeschafft wurde, verließen die Mennoniten in den 1920er Jahren ihre russische Heimat. Ziel der Auswanderung war der amerikanische Doppelkontinent, besonders die Länder Kanada und USA, aber auch Staaten in Südamerika wie z. B. Brasilien, Bolivien oder Paraguay. Sie siedelten immer da, wo es ihnen gestattet war, nach ihren Vorstellungen zu glauben, zu leben und zu arbeiten (vgl. Keim, 1990, S. 11ff.).

Diese Auswanderungswellen führten bei den nordamerikanischen Mennoniten zum Aufbau einer Hilfsorganisation, dem Mennonite Central Committee (vgl. Lichdi, 2004, S. 154ff.). Diese übergemeindliche Struktur schuf ab 1920 die Voraussetzung für die Integration von 'Russlandmennoniten'. Dieser Zusammenschluss veränderte auch die Kirchenorganisation mennonitischer Gemeinden, denn nur gemeinsam waren die kleinen Gemeinden in der Lage, viele zehntausend Auswanderer aufzunehmen und zu integrieren. Diese 'Russlandmennoniten' brachten auch ihre Erfahrungen über einen zivilen Ersatzdienst mit in die neue Heimat. Das veränderte die Einstellung der amerikanischen Mennoniten, die mit den Erfahrungen als amerikanische Kriegsdienstverweigerer im Ersten Weltkrieg sehr unzu-

26. Gespräch mit Gary Waltner in Weierhof, Deutschland im März 2015.

frieden waren (vgl. Keim, 1990, S. 12). Amerikanische Friedenskirchen waren bei ihrem Versuch gescheitert, 1917 einen zivilen Ersatzdienst in den USA zu etablieren. Nach dem Ersten Weltkrieg veränderte sich deshalb bei vielen mennonitischen Gemeinden das Verhältnis ihrer Kirche zum Staat: Mennoniten organisierten sich in übergemeindlichen oder sogar überkonfessionellen Gremien und versuchten ihrerseits Einfluss auf den Staat zu nehmen (vgl. Keim, 1990, S. 14ff.).

Gerade die Streitfrage der Einführung der Wehrpflicht in den USA 1917 führte dazu, dass sich die Mennoniten für einen Ersatzdienst engagierten. Nach dem Willen der mennonitischen Kirchenführung sollten mennonitische Wehrpflichtige nicht als reguläre amerikanische Soldaten kämpfen müssen. Sie sollten aber auch keinen Dienst als Soldaten in Uniform in nicht-kämpfenden Einheiten leisten und z. B. als Sanitäter oder in der Logistik der Armee dienen müssen. Deshalb suchten die Kirchenführer nach einer Alternative zum Wehrdienst, die gleichzeitig auch eine Alternative zur Totalverweigerung mit der Folge einer Inhaftierung der Wehrpflichtigen darstellte.²⁷ Dieser dritte Weg, der den Betroffenen eine Alternative zwischen Kampf und Verweigerung des Kriegsdienstes geboten hätte, verlangte von den mennonitischen Kirchenführern einen intensiven Kontakt mit der Politik. Innerkirchlich musste dieser Dialog mit dem Staat in Konferenzen besprochen und bei Abstimmungen mehrheitsfähig sein.²⁸

Solche Verhandlungen mit dem Staat waren eine Abkehr von dem über

27. In den Gefängnissen kamen die mennonitischen Verweigerer häufig mit der zweiten Gruppe von Eidverweigerern, Angehörigen der Zeugen Jehovas in einen häufig folgenreichen Kontakt. Für die mennonitischen Kirchenführer, das sei mit aller Vorsicht gesagt, war das ein weiterer Grund, nach einer anderen Alternative für einen zivilen Ersatzdienst zu suchen. Gespräch mit Gary Waltner in Weierhof, Deutschland im März 2015.

28. In Deutschland war die Verweigerung des Wehrdienstes schon vor dem Ersten Weltkrieg zu einem vielschichtigen Problem geworden: Ab 1868 wurde von staatlicher Seite die Möglichkeit zugestanden, im Sanitätsdienst oder als Trainfahrer im Nachschub zu dienen. Darüber hinaus gab es die Option, als Werftarbeiter oder in technischen Truppenteilen zu arbeiten und hier seine Dienstzeit abzuleisten. Da die Mennoniten in Deutschland als Freikirche mit staatlichen Rechten und Pflichten anerkannt worden waren, beanspruchten viele deutsche Mennoniten im Gegenzug auch keine besonderen Vorrechte bei einer Behandlung ihrer Wehrpflichtigen. Sie änderten 1886 ihre Kirchenordnung. Viele deutsche Mennoniten kämpften als normaler Soldat (vgl. Penner, Gerlach & Quiring, 1995, S. 257ff.). Andere mennonitische Gemeinden in Deutschland beharrten auf dem Prinzip der Wehrlosigkeit (vgl. Lichdi, 2004, S. 176ff.).

Jahrhunderte praktizierten Prinzip der radikalen Trennung von Staat und Kirche. Sie bargen damit die Gefahr einer Kirchenspaltung und einer Auswanderungswelle. Zum einen konnten Mennoniten aufgrund der staatlichen Herausforderung, z. B. der Einführung der Wehrpflicht oder der Änderung der Gesetze zur Schulpflicht, auswandern. Andererseits war es möglich, dass Mennoniten auswanderten, weil ihnen die Ausrichtung ihrer bisherigen Gemeinde zu liberal oder zu weltlich erschien und sie eine solche Annäherung an den Staat oder die Umgebungsgesellschaft nicht mehr mittragen wollten.²⁹

Da die amerikanischen Mennoniten erst im Verlauf des Ersten Weltkriegs damit begannen, mit staatlichen Stellen zusammenzuarbeiten und die Voraussetzungen für die Organisation eines zivilen Ersatzdienstes zu schaffen, scheiterten sie mit ihrem politischen Engagement. Für die Zeit des Ersten Weltkriegs gelang es ihnen nicht, einen zivilen Ersatzdienst zu organisieren (vgl. Keim, 1990, S. 14ff.).

Sie lernten daraus und begannen nach dem Ersten Weltkrieg mit einer grundlegenden Reform: Sie organisierten die übergemeindliche Arbeit neu und verbesserten die interkonfessionelle Zusammenarbeit zwischen christlichen Konfessionen, die nicht nur pazifistisch eingestellt waren, sondern auf dem Prinzip der Gewaltlosigkeit gründeten. Ein Ergebnis dieser Kooperation war die Entstehung eines neuen Begriffs für diese Art von Konfessionen, der 'Historischen Friedenskirchen'. Dieser Verbund von drei Denominationen, der Society of Friends, der Church of the Brethren und Mennonites, bemühte sich, gemeinsam Einfluss auf die Politik zu nehmen, um einen zivilen Ersatzdienst zu organisieren (vgl. Keim, 1990, S. 17ff.).

29. Mennoniten, die eine staatliche Entscheidung als einen Eingriff in die persönliche Freiheit oder die Freiheit der mennonitischen Lebensführung ansahen, wanderten zumeist in ein anderes Land aus, was ihnen bessere Garantien für ein religiös orientiertes Leben bot. In der Zeit zwischen den Weltkriegen wurde Paraguay zu einem Ziel für mennonitische Auswanderung. Aber auch in Paraguay wandelten sich die Einstellungen zumindest bei einigen dieser Mennoniten im Laufe der Zeit. Zunächst organisierten die Mennoniten das Leben in ihrem direkten Umfeld selbst. Sie wurden erfolgreiche Unternehmer, die in ganz Paraguay hohes Ansehen genossen. Einige dieser Mennoniten wurden auch überregionalpolitisch aktiv. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts gibt es dafür ein prominentes Beispiel: Ernst Bergen wurde als Mennonit zwischen 2003 und 2007 Handels- und Industrieminister und später Finanzminister in Paraguay. Er gestaltete die Politik seines Landes mit (vgl. Bergen, 2013, S. 173ff.).

2.7.2 Mennonitische Kirchenorganisation

Die Freiheit jeder mennonitischen Gemeinde, über Glaubensfragen zu entscheiden, und die Eigenverantwortung des Gläubigen kommen in der Organisation von lockeren Gemeindeverbänden zum Ausdruck. Diese Verbände berufen sich auf bestimmte historische oder theologische Traditionen. Das ist bis heute charakteristisch für die Mennoniten.

„The Mennonites are such a small, independent, and loosely related group that it is hard to give a definite date for their reorganization after the Revolution.“ (Stokes & Pfeffer, 1964, S. 208)

Im Gegensatz zu bekannten großen christlichen Konfessionen beschritten die Mennoniten beim Aufbau ihrer Kirchenorganisation andere Wege. Das lag historisch gesehen an ihren häufig sehr negativen Erfahrungen mit anderen Konfessionen und dem Verhalten christlich geprägter Regierungen in Europa. Der Wille zur Gründung von Gemeinden von ‘Taufgesinnten’, die Betonung einer Trennung von Staat und Kirche und die Ablehnung fester Hierarchien wie beispielsweise in der katholischen Kirche führte bei den Mennoniten zu flachen Organisationsstrukturen: Es gibt weder ein gemeinsames Oberhaupt für alle Mennoniten noch ein Bischofsamt in den Gemeindestrukturen. Gegenüber den Baptisten in den USA gab es Unterschiede: Mennoniten übernahmen keine politische Ämter, mennonitische Gemeinden vermieden es bis zum Beginn des Zweiten Weltkriegs 1939, sich dauerhaft in weltlichen Organisationen zu engagieren. Amerikanische Baptisten oder Methodisten waren dagegen häufig in politischen Ämtern aktiv, trennten davon aber ihr kirchliches Engagement.

Nur auf diesem historischen Hintergrund kann man aus heutiger Sicht den anderen Weg mennonitischer Denominationen verstehen. Der Schweizer Adolf Keller betonte 1943 bei der Beschreibung der Mennoniten:

„(...) die Freiwilligkeit der kirchlichen Gemeinschaft, (...) Trennung von Staat und Kirche, [sie] verweigern den Waffendienst und Eidesleistung und fordern die völlige religiöse Duldung.“ (Keller, 1943, S. 97)

Die radikale Abkehr der Mennoniten von der Amtskirche und die Rückkehr zu frühchristlichen Gemeindestrukturen brachte die frühen Gemeinden der Mennoniten in scharfen Gegensatz zu den großen Kirchen. Da die

Mennoniten Gewaltlosigkeit auch gegen die Verfolger praktizierten, bemühten sie sich darum, möglichst wenige dauerhafte Schnittstellen zu anderen christlichen Konfessionen oder offizielle Kontaktpunkte zum Staat zu unterhalten. Das hatte Auswirkungen auf die sichtbaren Strukturen von Gemeinden, die gegen die Gläubigen verwendet werden konnten. So gab es bei vielen Gemeinden geheime Versammlungshäuser ohne Gemeindegregister. Aufzeichnungen über Verfolgungen und Tötungen von Mennoniten gab es nur dann, wenn sie keine Gefahr für die Lebenden bedeuteten. Selbst in Bibeln und Gesangbücher wurde nicht der Name des Besitzers hineingeschrieben, weil diese Namen den Verfolgern geholfen hätten, Mennoniten ausfindig zu machen (vgl. Lichdi, 2004, S. 87ff. und S. 100ff.).

Die 'Taufgesinnten' oder Mennoniten in Norddeutschland und den Niederlanden erlebten im Gegensatz zu den süddeutschen Mennoniten weniger Verfolgung. Sie wurden durch das Utrechter Toleranzedikt 1572 vom Staat anerkannt und geduldet. Gottesdienste fanden in der Anfangszeit nicht öffentlich, sondern privat statt. Aktive öffentlich sichtbare Mission unterblieb. In diesen Gemeinden gab es etwa ab 1600 Versammlungshäuser mit festen Gemeindestrukturen. Erst als im Zuge der Napoleonischen Kriege die Wehrpflicht eingeführt wurde, wanderten diese Mennoniten z. B. in die USA, Kanada oder nach Osteuropa aus. Hier gründeten sie in der Ukraine oder in Russland an der Wolga Kolonien mit einer Selbstverwaltung, die als Staat im Staate organisiert war und alle Belange des Lebens regelte (vgl. Lichdi, 2004, S. 135ff.).

Die mennonitischen Auswanderer in den Vereinigten Staaten behielten diese nach außen hin wenig sichtbaren Gemeindestrukturen bei. Mündliche Traditionsvermittlung hat bei den Mennoniten bis heute einen hohen Stellenwert. Durch die in den USA gewährte Religionsfreiheit und die verfassungsmäßig garantierte Trennung von Staat und Kirche konnten die Mennoniten hier Kirchenstrukturen aufbauen und Kirchenverbände organisieren. Die Mennoniten in den USA bemühten sich im 20. Jahrhundert verstärkt darum, übergemeindliche Aufgaben zu organisieren und z. B. ein gemeinsames College oder ein Kirchenarchiv aufzubauen. In diesem Ar-

chiv gibt es eine spezielle Abteilung für die Sammlung mündlicher Traditionen (oral history) innerhalb der mennonitischen Gemeinden (vgl. Lichdi, 2004, S. 276ff.).

Die lockeren Gemeindeverbände und vielfältigen Denominationen und Teildenominationen bei den Mennoniten haben mehrere Gründe: Zum einen lässt sich der Wille zur Unabhängigkeit von staatlichem Zugriff nachweisen, zum anderen der Wunsch nach Abgrenzung gegenüber der Welt und zum dritten das Interesse an einem Zusammenschluss von Gleichgesinnten in Gemeinden. Als Ergebnis entstanden mehrere mennonitische Gemeindeverbände mit starker Anbindung an bestimmte historische Traditionen und unterschiedlicher Betonung bestimmter theologischer Grundsätze. Diese Strukturen ließen bei einem Dissens Abspaltungen von Teilkirchengemeinden zu. Bei Konsens kam es zu Neugründungen von Kirchenverbänden. Die bekannteste Abspaltung von den Mennoniten sind die Amischen. Diese Abspaltung war aber noch in Europa erfolgt, etwa 3500 Amische wanderten im 18. und 19. Jahrhundert aus der Schweiz und Süddeutschland nach Amerika aus (vgl. Lichdi, 2004, S. 166ff.). Auch in den USA kam es immer wieder zu Meinungsverschiedenheiten, die zu einer Spaltung in 'Alt'- und 'Neu'- Mennoniten führte. Die 'Alt'- Mennoniten verstanden sich als Gegner von Neuerungen wie z. B. Sonntagsschulen, die mit der Erweckungsbewegung Einzug in das Gemeindeleben gehalten hatten. Die Vertreter der 'Old' Mennonite Church lehnten viele dieser Neuerungen ab, da sie aus ihrer Sicht keinen biblischen Ursprung hatten. Zentrum der Bewegung wurde Elkhart und Goshen in Indiana (vgl. Lichdi, 2004, S. 268ff.). Die offeneren 'Neu'- Mennoniten nahmen ab 1873 viele der eingewanderten 'russländischen' Mennonitengemeinden in ihre Konferenz auf und wurden dadurch zu einer großen Konferenz, der General Conference Mennonite Church mit Sitz in Newton, Kansas. Sie umfasste im 20. Jahrhundert etwa zwei Drittel aller amerikanischen Mennonitengemeinden (vgl. Lichdi, 2004, S. 267ff.).

In der Mitte des 20. Jahrhunderts und zu Beginn des 21. Jahrhunderts setzte eine Gegenbewegung ein. Es kam zu Zusammenschlüssen von Gemeindestrukturen zu größeren Kirchenverbänden. Die historisch gewachsenen

Unterschiede verloren Bedeutung und damit ihren trennenden Charakter. Viele mennonitische Gemeinden gehörten nicht nur zu einem Kirchenbund, sondern waren mit Delegierten in mehreren Konferenzen vertreten. Die Konferenzen bauten Brücken zwischen Gemeinden und Gemeindegruppen und bewältigten so gemeinsam Aufgaben, denen sie allein finanziell und organisatorisch wahrscheinlich nicht gewachsen gewesen wären.

„Die Gründe, die 1860 zum Gegensatz zwischen ‘Alt‘- und ‘Neu‘-Mennoniten geführt hatten, waren schon lange bedeutungslos geworden. Immer mehr sahen sich beide Gruppen vor dieselben Aufgaben gestellt, deren Bearbeitung immer personalintensiver und kostspieliger wurde.“ (Lichdi, 2004, S. 283)

Die Verschiedenartigkeit der mennonitischen Kirchenverbände und die unterschiedliche Ausrichtung einzelner Teildenominationen macht eine einheitliche Betrachtung der Mennoniten schwierig, wenn nicht gar unmöglich (vgl. Lichdi, 2004, S. 279ff.). Aussagen, die für einen Teil der Mennoniten in einem Land richtig sind, sind aus der Perspektive eines anderen zweifelhaft oder falsch. Der Versuch, in diesem Kapitel einen mennonitischen Gemeindeverband in den USA aus einem bestimmten Blickwinkel zu betrachten, soll Erkenntnisse über die besondere Ausrichtung und ein Verständnis für die Haltung dieser Friedenskirche bringen. Im Zentrum der Betrachtung steht die Mennonite Church in den USA (vgl. Lichdi, 2004, S. 261ff.).

2.7.3 Mennonitische Kirchenkonferenzen in den USA

Die freikirchliche Struktur mennonitischer Gemeinden in den USA macht es unmöglich, von *einer* mennonitischen Kirche zu sprechen. Vielmehr gibt es unterschiedliche Richtungen innerhalb dieser mennonitischen Glaubensrichtung. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts leben etwa 1,4 Millionen Menschen, die sich in mennonitischen Kirchenstrukturen organisiert haben. Ein Großteil der Mennoniten lebt in den USA und Kanada.

Es gibt drei religiöse Hauptströmungen oder Ausprägungen der mennonitischen Kirche. Die ‘Old‘ Mennonite Church, erstmalig als Konferenz zusammengetreten im Jahre 1846 mit dem Archiv in Goshen, Indiana (gegründet 1937), die General Conference Mennonite Church (erste Konferenz in 1862) mit dem Archiv in Newton, Kansas (entstanden 1936) und

die Mennonite Brethren (gegründet 1860 in Südrussland) mit dem Archiv in Fresno, Kalifornien (gegründet 1974). Diese letzte Gruppe der Mennonite Brethren in Amerika hat ihre Wurzeln in Südrussland und wurde von russischen Immigranten gegründet, die in mehreren Wellen in die USA einwanderten (vgl. Lichdi, 2004, S. 279ff.).

Der Schwerpunkt der Betrachtung der mennonitischen Kirche liegt in dieser Arbeit auf der 'Old' Mennonite Church in den USA und Kanada. Die Gemeinden dieser Denomination schlossen sich bis 1941 zu 15 Konferenzen zusammen. Diese kamen alle zwei Jahre zu einer General Conference zusammen, um über die wichtigen Fragen und gemeinsam zu lösende Aufgaben zu entscheiden.³⁰ 2001 kam es zum Zusammenschluss der beiden großen mennonitischen Kirchenkonferenzen (vgl. Lichdi, 2004, S. 279ff.).

2.7.4 Der Umgang mit dem Thema Krieg und Frieden

Mennoniten haben eine pazifistische Tradition, die auf die Reformationszeit zurückreicht. Seit mehr als 400 Jahren lehnen sie militärische Gewalt ab. Auch ihre Position zu den Organen des Staates ist durch eine strenge 'Absonderung' gekennzeichnet. Mitglieder der mennonitischen Kirche sind oftmals strikte Pazifisten. Auch die Beteiligung eines Mennoniten in nicht-kämpfenden Einheiten ist für sie nicht mit ihrem Glauben vereinbar (vgl. Lichdi, 2004, S. 49f. und S. 261ff.).³¹

Diese Verweigerungshaltung hat den Mennoniten insbesondere in Kriegzeiten große Schwierigkeiten eingebracht und ihnen ein hohes Maß an Mobilität abverlangt. Die Auswirkungen von Türkenkriegen und Dreißigjährigem Krieg und die Anwerbung von Einwanderern durch William Penn auf der einen und Katharina II. auf der anderen Seite führte zur ersten großen Auswanderungswelle nach Amerika (ab 1685) und Russland (ab 1763). Diese Länder machten in dieser Zeit eine Ausnahme bei der Wehrpflicht. Katharina II. erließ ein Gesetz, das potentielle Einwanderer sogar von der Wehrpflicht befreite, aber in den 1870er Jahren schaffte Zar

30. Der Name General Conference of the Mennonite Church darf hier nicht mit 'General Conference Mennonite Church' verwechselt werden.

31. Theologisch begründen Mennoniten diesen Pazifismus z. B. mit der Bergpredigt in der Bibel.

Alexander II. diese Befreiung von der Wehrpflicht wieder ab. Das führte zu einer großen Auswanderungswelle russischer Mennoniten nach Amerika (vgl. Keim, 1990, S. 12). Später relativierte der Zar seine Verordnung durch ein Gesetz, das den Mennoniten erstmals gestattete, innerhalb der Wehrpflicht einen Ersatzdienst als Waldarbeiter abzuleisten. (Diese Idee wurde vor dem 2. Weltkrieg in den USA bei den Verhandlungen um einen Ersatzdienst wieder aufgegriffen). Auch die Mennoniten in Mitteleuropa kamen in den folgenden Jahren in Konflikt mit Gesetzen zur Einführung der allgemeinen Wehrpflicht. Der militärische Erfolg der Französischen Revolution (1789) ist maßgeblich auf den Einsatz von Volksheeren zurückzuführen. 1793 wurden auch in Mitteleuropa Gesetze zur Einführung allgemeiner militärischer Zwangsdienste erlassen. Unter Napoleon wurden die gesetzlichen Bestimmungen zur Wehrpflicht im Jahr 1800 gelockert, aber ab 1806 wieder verschärft. Die Unterwerfung Westeuropas unter die napoleonische Herrschaft brachte die niederländischen und deutschen mennonitischen Gemeinden in Konflikt mit der gesetzlich verordneten allgemeinen Wehrpflicht. Die napoleonischen Befreiungskriege führten deshalb zu einer erneuten Welle der Auswanderung von Mennoniten zumeist nach Amerika. In den britischen Kolonien in Übersee gab es keine allgemeine Wehrpflicht. Die neugegründeten Vereinigten Staaten von Amerika hatten während des Unabhängigkeitskrieges eine Freiwilligenarmee. Die Weigerung von Mennoniten, sich dieser Armee freiwillig anzuschließen, wurde z. B. im Lancaster County, in Pennsylvania mit gewalttätigen Ausschreitungen beantwortet (vgl. Gingerich, 1949, S. 2f.).

Im amerikanischen Bürgerkrieg wurden die Mennoniten in Amerika erstmalig per Gesetz zum Dienst mit der Waffe verpflichtet. 1862 wurde mit dem 'Federal Militia Act' gesetzlich die Möglichkeit eröffnet, amerikanische Männer zwischen dem 18. und 45. Lebensjahr zum Wehrdienst einzuziehen. Präsident Lincoln befahl, 300.000 Mann als Wehrpflichtige zu rekrutieren. Diese Anordnung ließ zu, dass Einzelstaaten spezielle Befreiungen von der Wehrpflicht aussprechen konnten. 1863 regelte ein Bundesgesetz die Einberufung zur amerikanischen Armee. Ausnahmen waren möglich, wenn der Wehrpflichtige einen Ersatzmann stellen konnte oder

300 Dollar zahlte, um einen Ersatzmann zu bezahlen. Das Gesetz von 1864 schuf mehrere Alternativen für Verweigerer: Es war möglich, als Einberufener Verwundete und Kranke zu pflegen, bei der Betreuung von freigelassenen Sklaven zu dienen oder eine Gebühr von 300 Dollar zur Fürsorge von Kranken und Verwundeten zu zahlen (vgl. Gingerich, 1949, S. 3f.).

Dennoch gab es regionale Unterschiede bei der Behandlung der Kriegsdienstverweigerer: In Virginia gab es keine Ausnahmegenehmigung. 1862 wurden 70 Einberufene, die den Waffendienst verweigerten, ins Gefängnis von Richmond geworfen. Dort wurde ihnen die Alternative geboten, den Dienst mit der Waffe anzutreten, sich durch eine Geldzahlung freizukaufen oder im Gefängnis zu bleiben. Viele der 70 Verweigerer wählten den Dienst in nicht-kämpfenden Einheiten der Armee und nutzten später die Möglichkeit zur Flucht (vgl. Gingerich, 1949, S. 4f.). Auch in den Südstaaten gab es ab 1862 die Möglichkeit, als Einberufener den Dienst an der Waffe zu verweigern. Hier lag die Gebühr bei 500 Dollar. Alternativ konnte man einen Ersatzmann benennen und ausstatten. Das verhalf vielen Verweigerern zur Freilassung aus Gefängnissen. Kirchengemeinden halfen dabei, die finanziellen Mittel aufzubringen. Als 1864 die Gesetze für die Verweigerung in Virginia verschärft wurden und es so aussah, als ob die Privilegien für Verweigerer aufgehoben würden, entschlossen sich viele junge Mennoniten zur Flucht (vgl. Gingerich, 1949, S. 4f.).

In der Zeit zwischen dem amerikanischen Bürgerkrieg und dem Ersten Weltkrieg entwickelte sich eine rege Missionstätigkeit innerhalb der mennonitischen Gemeinden. In den 1870er Jahren wuchs das Interesse an konfessionseigenen Schulen und Colleges insbesondere durch die Einwanderung von etwa 18.000 Mennoniten aus Russland und Preußen. Diese waren aufgrund ihrer Ablehnung der Wehrpflicht in die USA oder Kanada ausgewandert und lenkten das Augenmerk amerikanischer Mennoniten verstärkt auf die Lehre der mennonitischen Werte wie beispielsweise der Gewaltlosigkeit (vgl. Gingerich, 1949, S. 5ff.).

Bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs war es bei den Mennoniten in den Vereinigten Staaten noch nie zu einer ernsthaften Prüfung der Überzeugung gekommen. Der Erste Weltkrieg und die Zeit danach veränderte die

Situation der Mennoniten in den USA grundlegend. 1917 wurde eine allgemeine Wehrpflicht per Gesetz flächendeckend in den Vereinigten Staaten durchgesetzt. Dieses Gesetz traf die Mennoniten unvorbereitet. Der mennonitische Kirchenhistoriker Hershberger merkte an, dass nicht einmal genug Zeit vorhanden war, um dem Komitee, das sich mit der Antwort auf die Herausforderung der Einführung der Wehrpflicht beschäftigte, einen Namen zu geben (vgl. Hershberger, 1944, S. 157).

Im Gegensatz zum Pazifismus in anderen Kirchen, wie beispielsweise der Methodisten oder der Southern Baptist Convention, wird der Pazifismus der Mennoniten nicht aus humanistischen, liberalen oder politischen Motiven heraus praktiziert. Mennoniten verstehen Pazifismus als Gewaltlosigkeit, die sie bibelbezogen aus der Bergpredigt (vgl. Matthäus, Kapitel 5ff.) heraus begründen. Diese fundamentale theologische Begründung lässt die Definition eines guten oder richtigen Krieges nicht zu. Es gibt im Gegensatz etwa zur katholischen Kirche bei den Mennoniten keine Theorie eines 'gerechten Krieges'. Auch ist die pazifistische Haltung nicht von einer möglichen Aufforderung der Regierung zu einem patriotischen Verhalten abhängig, das Land bei seinen Anstrengungen im Krieg zu unterstützen und z. B. Kriegsanleihen zu kaufen. Auch hier lehnten die Mennoniten den Kauf von Kriegsanleihen ab. Mitglieder der Southern Baptist Convention hingegen unterstützten ihr Vaterland, nachdem es seine Bürger zu den Waffen gerufen hatte. Die Mennoniten waren ebenfalls nicht bereit, ihre Bildungsinstitutionen für die militärische Ausbildung zur Verfügung zu stellen, wie es unter anderem in methodistischen Universitäten geschah. An diesen Beispielen kann man die unterschiedliche Einstellung zum Begriff des Pazifismus festmachen. Der mennonitische Kirchenhistoriker Hershberger grenzte Gandhis Konzept von 'nonviolence' als eine Form von Kriegsführung ab. Hershberger stellte diesen pazifistischen Konzepten die mennonitische Vision der 'nonresistance', also der Widerstandslosigkeit, entgegen und begründete diese Vision mit seinem mennonitischen Bibelverständnis (vgl. Hershberger, 1944, S. 1ff.).

Die Grenzen, wann der einzelne Gläubige in Sünde fällt, sind unterschiedlich eng gezogen und unterscheiden sich von Kirche zu Kirche. Auch die

verschiedenen Friedenskirchen, etwa die Society of Friends (Quäker) oder die Brethren, legen unterschiedliche Maßstäbe an und gestatteten es in einigen Fällen, dass die Mitglieder in nicht-kämpfenden Einheiten dienen. Die Position, die eine Kirche zu dieser Frage einnimmt, ist natürlich auch einem Prozess der Veränderung und Neuformulierung unterworfen.

Die geistlichen Führer einer mennonitischen Denomination verändern und schärfen ihre Position immer wieder, um sie an die Erfordernisse der Zeit anzupassen. Bis zum Ersten Weltkrieg hatten die Friedenskirchen zwar ein Bekenntnis zur Gewaltlosigkeit, doch dieses war nicht der zentrale Fokus ihres theologischen Profils. Die Einführung einer allgemeinen Wehrpflicht 1917 traf viele Mennoniten aus theologischer Sicht so unvorbereitet. Einige Mennoniten wanderten deshalb nach Kanada oder Südamerika aus. Ein großer Teil der Mennoniten blieb jedoch in den USA. Viele einberufene Mennoniten wurden Teil der amerikanischen Streitkräfte, kämpften als reguläre Soldaten oder dienten in nicht-kämpfenden Einheiten (vgl. Adams, 2000, S. 41).

Bei der Einberufung gaben 21.000 Amerikaner an, den Wehrdienst verweigern zu wollen. Davon setzten etwa 4.000 dieses Vorhaben auch wirklich um. Sie durchliefen ein Anerkennungsverfahren, an dessen Ende der amerikanische Staat ihnen das Angebot eröffnete innerhalb der amerikanischen Streitkräfte einen weitgehend waffenlosen Dienst als Soldaten in Uniform zu leisten. Von diesen knapp 4.000 Verweigerern waren etwa 2.000 Mennoniten (vgl. Homan, 1994, S. 182)³². Von den etwa 4.000 Verweigerern in den USA akzeptierte die überwiegende Mehrheit einen Dienst in nicht-kämpfenden Einheiten. Nur etwa 500 Verweigerer lehnten es ab, Uniformen oder Waffen zu tragen, davon waren 138 Mennoniten. Sie erlitten in den Gefängnissen teilweise schwere Demütigungen und körperliche Misshandlungen. Es gibt Berichte von zwei Verweigerern, die der

32. Homan gibt neben der hier genannten Zahl von etwa 2.000 auch eine weitere Statistik an, die auf Archivangaben aus dem mennonitischen Archiv in Goshen, Indiana basieren: Hier können nur 1349 Mennoniten nachgewiesen werden, die den Wehrdienst verweigerten. In dieser Liste fehlen die amischen oder hutterischen Verweigerer. Homan schätzt deshalb die Zahl auf etwa 1.500 mennonitische Verweigerer, die entweder den Dienst in nicht-kämpfenden Einheiten wählten oder den Wehrdienst total verweigerten (vgl. Homan, 1994, S. 182).

Gemeinschaft der Hutterer entstammten, die an den Folgen der Behandlung in den Kasernen und Gefängnissen starben. Fairerweise muss man erwähnen, dass ein Großteil der inhaftierten Mennoniten weitgehend korrekt behandelt wurde. Die Berichte und Erzählungen dieser Verweigerer sind aufgezeichnet in den Archiven der mennonitischen Kirche in Goshen, Indiana (vgl. Gingerich, 1949, S. 5ff.).

Die Kirchenführung, die sich gemeinsam mit anderen pazifistischen Kirchen um die Einrichtung eines zivilen Ersatzdienstes bemüht hatte, war letztendlich gescheitert. Die von der amerikanischen Regierung zugestandene Alternative eines Einsatzes in nicht-kämpfenden Einheiten reichte den mennonitischen Kirchenvertretern nicht aus.

Abschließend kann festgehalten werden: Die Mehrheit der mennonitischen Wehrdienstleistenden hatte sich nicht für den vorgeschlagenen Weg der Kirchenführung entschieden. Die Bemühungen der Kirchenführung, in Verhandlungen mit der Regierung einen anderen zivilen Ersatzdienst einzurichten, waren erfolglos geblieben (vgl. Hershberger, 1944, S. 157ff.).

Dieses Scheitern in der zentralen Frage ihres Glaubens führte zu einer Reihe von Reformen, die die mennonitischen Gemeinden in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg veränderten (siehe 3. Kapitel).

3. Die Debatte innerhalb der amerikanischen Kirchen im Ersten Weltkrieg und in der Zwischenkriegszeit bis 1933

Die Debatte um den Kriegseintritt der USA nach 1939 muss auf dem Hintergrund der vorherigen Entwicklung gesehen werden (Adams & Krakau, 1985, S. 9ff.). Um zu verstehen, warum der Streit so tiefgehend und bitter geführt worden ist, ist die Betrachtung des so genannten Isolationismus seit dem Ersten Weltkrieg von Bedeutung (vgl. Junker, 1985, S. 97ff.).

In den späten dreißiger Jahren, als die Diskussion in den Kirchen größeren Raum einnimmt, wird der Ruf nach strikter Neutralität der Vereinigten Staaten immer lauter. Die Debatte um einen Eintritt der USA in den Krieg in Europa und Asien ist Ergebnis einer Reflektion der Bevölkerung über die Erfahrungen seit dem Kriegseintritt in den Ersten Weltkrieg (vgl. Hershberger, 1944, S. 157ff.).

Aus Sicht vieler Historiker im 21. Jahrhundert sind die Begriffe wie Isolationismus und Isolationismusdebatte problematisch und missverständlich. Es werden heute eher die Begriffe Unilateralität und Multilateralismus verwendet. Es ist aber offensichtlich, dass diese Begriffe im untersuchten Zeitraum verwendet wurden. Auch die historische Forschung nutzte und nutzt diese Begriffe. Wenn sowohl in den Quellen als auch in der Forschung diese Begriffe genutzt wurden, scheint es auch im 21. Jahrhundert legitim zu sein, diese Begriffe in einem aktuellen Bezugsrahmen zu definieren und dann auch zu benutzen.³³ In diesem Kapitel werden nach einer Klärung des Begriffs Isolationismus die historischen Hintergründe aufgrund der politischen Entwicklung in der Zeit der Präsidenten Wilson bis zur zweiten Amtszeit von Roosevelt beleuchtet. Danach wird die Haltung amerikanischer Kirchen zum Ersten Weltkrieg im Allgemeinen skizziert und die Haltung der vier Denominationen im Besonderen beschrieben.

33. Detlef Junker gelingt es pointiert, den historischen Hintergrund der deutsch-amerikanischen Beziehungen zwischen 1871 und 1945 zu beschreiben, ohne das Wort Isolationismus zu benutzen (vgl. Junker, 2001, S. 17ff.).

Der amerikanische Historiker Thomas Schwartz beschreibt im selben Buch die Sorge vor der 'Rückkehr zum Isolationismus' als eine treibende Kraft in den transatlantischen Beziehungen zwischen den USA und Westdeutschland nach 1945 (vgl. Schwartz, 2001, S. 70 und S. 78).

3.1 Die Debatte um den Begriff Isolationismus

Ist der amerikanische Isolationismus nur eine Legende? Den Begriff des amerikanischen Isolationismus gab es. Er lässt sich in Registern zeitgenössischer amerikanischer Geschichtsbücher nachweisen. Der Begriff findet sich in Quellen in amerikanischen Kirchenarchiven, Bibliotheken und ist in kirchlichen Zeitungen nachweisbar. Auch die deutschsprachigen Publikationen zur amerikanischen Geschichte führen häufig Verweise zum Begriff des Isolationismus in der amerikanischen Geschichte an. Gab es auch das Faktum eines amerikanischen Isolationismus? Darüber wird seit mehr als fünfzig Jahren heftig debattiert. Eine klare Definition ist für das Verständnis des folgenden Kapitels jedoch unerlässlich.

William Appleman Williams brachte 1954 einen Stein ins Rollen, als er von der „Legende eines amerikanischen Isolationismus“ sprach. Dabei bezog sich Williams auf die zwanziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts. Dieser Artikel von 1954 in der Zeitschrift *Science and Society* löste eine heftige Debatte aus und begründete eine neue Schule historischen Denkens (vgl. Williams, 1954, S. 1ff.). Dabei ging es Williams und seinen Schülern nicht um den Begriff, sondern um das Faktum eines amerikanischen Isolationismus. Durch diesen Denkanstoß und die darauf folgenden Diskussionen entstand ein differenziertes Bild: Die bisher existierende Einseitigkeit bei einer historischen Betrachtung wurde aufgehoben, denn bisher lag der Fokus auf einer Betrachtung von Absichten, z. B. außenpolitischen Handelns der Vereinigten Staaten, ohne jedoch gleichzeitig die Wirkung dieser Politik miteinzubeziehen. Das Entstehen einer neuen Multiperspektivität bei der Betrachtung historischer Begriffe kann hierauf zurückgeführt werden. Bei der Betrachtung z. B. ökonomischer Faktoren in der amerikanischen Politik werden heutzutage neben der Absicht selbstverständlich auch die Wirkung der geplanten ökonomischen Impulse betrachtet und weitere Perspektiven können bei Bedarf hinzukommen.

Für den Begriff des Isolationismus bedeutet das wenig, das Faktum eines amerikanischen Isolationismus wurde nachhaltig in Frage gestellt. Heutzutage sprechen Historiker eher von einem amerikanischen Unilateralismus, wenn sie Absicht und Wirkung amerikanischer Außenpolitik in diesen Jah-

ren genauer beschreiben wollen. Diese neue begriffliche Struktur löste die ideologische Starre, die sich etwa zwischen Imperialisten und Konventionalisten gebildet hatte und ermöglicht eine sorgfältige Aufarbeitung dieses Sachverhalts aus unterschiedlichen Perspektiven. Detlef Junker kritisiert die Wahrnehmung aus der Perspektive deutscher Nachkriegshistoriker:

„Im übrigen haben einige deutsche Historiker Mühe, den Isolationismus der 30er Jahre werturteilsfrei als Tatsache hinzunehmen.“ (Junker, 1985, S. 102)

Junker führt weiter aus, dass der Isolationismus eben keine ‘reaktionäre Neutralität’ seitens der USA oder ein ‘egozentrischer Nationalismus’ gewesen sei. Junker wehrt sich entschieden dagegen, den Begriff des Isolationismus im Sinne von Williams als historiographischen Mythos zu bezeichnen (vgl. Junker, 1985, S. 102).

Denn die USA verzichteten in den 1920er und 30er Jahren keineswegs auf alle außenpolitischen Aktivitäten, sie waren z. B. im Bereich der Wirtschaftspolitik, beispielsweise beim Dawes- und Young-Plan, außerordentlich aktiv. Die Präsidenten Harding und Coolidge richteten ab 1921 die amerikanische Außenpolitik neu aus und lehnten multilaterale Bündnisse wie z. B. den Völkerbund ab. Eine Einbindung in Verträge mit mehreren Staaten, die zukünftige unabsehbare Verpflichtungen mit sich gebracht hätten, hatten in dieser Zeit wenig Chance auf Erfolg (vgl. Gassert, Häberlein & Wala, 2008, S. 358f.).

Damit wurde der von Präsident Wilson eingeschlagene Kurs geändert. Mit einzelnen Staaten gingen die USA Verträge ein: So verweigerte der amerikanische Senat am 19. März 1919 die Ratifizierung des Versailler Vertrages, am 25. August 1921 schlossen die USA einen Separatfrieden mit Deutschland ohne Aufnahme der Völkerbundsatzung und des Kriegsschuldartikels. Dieser ‘selektive Unilateralismus’ in den 1920er Jahren wird häufig als Isolationismus bezeichnet (vgl. Heideking, 2003, S. 289). Die Verwendung des Begriffs Isolationismus lässt sich sowohl in den zeitgenössischen Quellen als auch der Literatur nachweisen. Präsident Roosevelt selbst verwendet 1936 diesen Begriff in einer seiner Reden. 1940 greift Jacob Payton, der Herausgeber der methodistischen Kirchenzeitung

The Christian Advocate, dieses Zitat aus der Rede Roosevelts auf und führt seine Gedanken zur Theorie des Isolationismus fort.

„Four years ago at Chautauqua, N.Y. the President said, ‘We are not isolationists except insofar as we seek to isolate ourselves completely from war.’ (...) When (...) Hitler invaded Denmark, the American isolationist theory went out of the window, (...).“ (Payton, *The Christian Advocate* 2. Mai 1940, S. 418)

Manfred Jonas verwendet den Begriff im Titel seines Buches *Isolationism in America* (vgl. Jonas, 1966). Wayne Cole verwendet den Begriff in seinem Buch *Roosevelt and the Isolationists* (vgl. Cole, 1983). Der Begriff wird also auch nach 1945 immer wieder in der Literatur verwendet. Detlef Junker spricht 1985 von einer ‘isolationistischen Mehrheitsmeinung‘ (vgl. Junker, 1985, S. 103)³⁴. In deutschen und amerikanischen Geschichtsbüchern zu amerikanischer Geschichte ist dieser Begriff bis ins 21. Jahrhundert präsent.³⁵ Auch Publikationen im 21. Jahrhundert wie die Biographie des britischen Journalisten Nicolas Whapshott zu Roosevelt nutzen diesen Begriff selbstverständlich und ohne Anführungszeichen (vgl. Whapshott, 2014, S. 141f.). Adam Tooze spricht vom ‘Zeitalter des Isolationismus‘, nennt diesen zeitgenössischen Begriff aber zugleich eine ‘historische Fehlinterpretation‘.³⁶ Auch in der Spezialliteratur zur amerikanischen Kirchengeschichte findet sich der Begriff, beispielsweise bei dem kanadischen Historiker Andrew Preston (vgl. Preston, 2012, S. 299ff.). In der aktuellen deutschsprachigen politikwissenschaftlichen Fachliteratur wird von der ‘Gefahr eines stärkeren amerikanischen Isolationismus‘ im 21. Jahrhundert gesprochen und gleichzeitig dieses Argument entkräftet und diesem Fachbegriff der eines ‘Selektivismus‘ und eines ‘liberalen Internationalismus‘ gegenüber gestellt (vgl. Fröhlich, 2016, S. 536f.).

34. Interessant ist auch, wie die amerikanische Friedensbewegung zwischen den Weltkriegen mit dem Phänomen des Isolationismus umgeht, sich von ihm abgrenzt oder ihn unterstützt (vgl. Howlett, 1991, S. 11ff.)

35. In einem deutschen Geschichtsschulbuch für die Oberstufe wird die Frage „Isolationismus oder Internationalismus?“ gestellt (vgl. Golecki, 2000, S. 92). Ein anderes Geschichtsbuch beschreibt die amerikanische „Außenpolitik zwischen Isolationismus und Internationalismus“ (vgl. Jäger, 2005, S. 141).

36. Adam Tooze belegt vielmehr die Fortführung der internationalen Politik Wilsons durch seine republikanischen Nachfolger im Präsidentenamt. Tooze weist nach, dass die amerikanische Außenpolitik vielmehr von einem ‘triumphierenden Nationalbewusstsein‘ geprägt worden sei. Dieses sei weder nach innen gekehrt noch isolationistisch gewesen (vgl. Tooze, 2015, S. 432ff.).

Anhand dieser ausgewählten Beispiele wird deutlich, dass sich der Begriff des Isolationismus schon in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg durchzusetzen begann und die Epoche bis in die Geschichtsbücher hinein prägte. Der Begriff findet sich in vielen Publikationen nach dem Zweiten Weltkrieg wieder und wird in manchen Publikationen problematisiert und abgelöst von anderen Begriffen, wie dem Begriff des Unilateralismus oder Unilateralität. In der jüngeren Vergangenheit wird er von einigen Autoren wieder selbstverständlich und ohne Anführungszeichen verwendet (vgl. Mauch, 1999, S. 10 oder S. 41, Sirois, 2000, S. 62f., Lübken, 2004, S. 37f. oder Fröhlich, 2016, S. 536f.).

Schon in den 1930er Jahren, also 20 Jahre vor Williams, hatten in Amerika manche Menschen Schwierigkeiten mit dem Begriff des Isolationismus. Er schien nicht recht auf das zu passen, was aus ihrer Sicht den Kurs der amerikanischen Außenpolitik ausmachte oder ausmachen sollte. So setzten beispielsweise in der Zeitschrift *Christian Century* Autoren diesen Begriff in Anführungszeichen oder ersetzten ihn durch andere Begriffe, um die eigene Distanz zum Ausdruck zu bringen: Am 21. August 1940 wurde über einen Auftritt von Charles Lindbergh in Chicago berichtet. Der Journalist Herold Fey ersetzte den Begriff durch die Formulierung ‘Keep out of war rally‘ (vgl. Fey, *Christian Century*, 21. August 1940, S. 1022).

Im Dezember 1940 verwendet Reinhold Niebuhr das ‘I-Wort‘ in derselben Zeitschrift ohne Anführungszeichen:

„Our American Christian isolationists have had the greatest difficulty in obscuring the fact (...) that in terms of practical politics their policies lead to the acceptance of, or connivance with, tyranny.“
(Niebuhr, *Christian Century*, 18. Dezember 1940, S. 1580)

Andere Autoren versuchten den Begriff Isolationismus zu meiden und nannten sich beispielsweise ‘non-interventionists‘. Hierbei wurde deutlich, dass diese Autoren sich selbst nicht als Isolationisten bezeichnen wollten, obwohl sie eine ähnliche Außenpolitik der USA propagierten. Der Begriff Isolationismus bekam in den 30er Jahren zunehmend eine negative Nebenbedeutung. Mit diesem abfälligen Konnotat wollten Autoren ihre eigene politische Position nicht belasten und suchten deshalb nach Alternativen. Georgia Harkness betont im August 1940 in der Zeitschrift *Christian*

Century ihre Distanz zu diesem Begriff, indem sie so formuliert:

„I am not an isolationist. But to any American Christian who believes, as I do, that America's supreme duty is to remain out of war (...). Interventionists and non-interventionists alike, let us search our souls!“ (Harkness, *Christian Century*, 14. August 1940, S. 997)

Die Bezeichnungen 'non-interventionists', 'neutralists' oder 'anti-interventionism' finden sich neben dem bisherigen Begriff des Isolationismus häufiger auch in der Literatur (vgl. Sittser, 1997, S. 49ff.).

Der Titel dieser Arbeit stand aus diesem Grund lange Zeit auf dem Prüfstand. Gegenwärtig stimmen nahezu alle Forscher der These zu, dass dem Begriff des Isolationismus kein Fakt des Isolationismus gegenüber gestanden hat. Dennoch könnte man im Rahmen einer politisch-kritischen Debatte darüber diskutieren. Für den Titel dieser wissenschaftlichen Arbeit wurde der Begriff der 'Isolationismusdebatte' durch den Begriff der 'Kriegseintrittsdebatte' ersetzt. Er fasst den inhaltlichen Kern der gesellschaftlichen Auseinandersetzung in den Vereinigten Staaten genauer.

Auch wenn es aus heutiger Sicht den Fakt eines Isolationismus amerikanischer Außenpolitik in der Zeit zwischen den Weltkriegen nicht gegeben hat, ändert das wenig an dem prominenten Stellenwert, den dieser Begriff in der zeitgenössischen Debatte besaß. Detlef Junker formulierte das so:

„Wer als Historiker nach den Umständen und Ursachen für den amerikanischen Kriegseintritt fragt, ist deshalb gut beraten, wenn er den innenpolitischen Kampf zwischen den Isolationisten einerseits, Präsident Franklin D. Roosevelt und den Internationalisten andererseits rekonstruiert.“ (Junker, 1986, S. 379)

Dennoch bleibt die Frage bestehen, ob man heute noch von einer Isolationismusdebatte sprechen kann oder darf, wenn es neue Begriffe gibt, die präziser und trennschärfer diesen historischen Sachverhalt beschreiben.

So verwendet Jürgen Heideking 2003 den Begriff des 'selektiven Unilateralismus' in der amerikanischen Außenpolitik, um ihn dem Begriff des 'militärischen Interventionismus' gegenüber zu stellen (vgl. Heideking, 2003, S. 289ff.). Es gibt also Historiker, die sich diesem Sprachgebrauch angeschlossen haben, um den Begriff 'Isolationismus' zu vermeiden.

Wenn es darum geht historische Sachverhalte zu beschreiben, dann sollte

man m. E. den Begriff des Isolationismus verwenden, wenn die Menschen in dieser Zeit diesen Begriff gekannt und ihn genutzt haben. Für die aktuelle Diskussion ist der Begriff erklärungsbedürftig.

Willi Paul Adams betont:

„(...) die Kontroverse [zum Begriff Isolationismus] ist zu wesentlichen Teilen eine Frage des Wortgebrauchs.“ (Adams, 2000, S. 168)

Wenn im Folgenden von amerikanischem Isolationismus die Rede ist, soll darunter die Ablehnung von Bündnissen in der Außenpolitik verstanden werden, die die USA in ihrer politischen Entscheidungsfreiheit einengten und sie dadurch zu ungewollten politischen Handlungen zwangen. Es ging dabei hauptsächlich um die Abkapselung der USA von europäischen Konflikten (vgl. Schwabe, 1975, S. 2ff.).³⁷

Die USA verzichteten damit keinesfalls auf die politische Begleitung ihrer internationalen Handelsbeziehungen (vgl. Tooze, 2015, 432ff.). Aus der Perspektive eines solchen Verständnisses des Begriffs Isolationismus kann man den zeitlichen Rahmen für die Gültigkeit einer Definition sogar weiter fassen: So lassen sich auch die historischen Entscheidungen angefangen bei Washingtons Farewell-Botschaft, über die Opposition zum Versailler Vertrag und die Ablehnung des Völkerbundes bis hin zu den Neutralitätsgesetzen nach 1936 verstehen. Erst die Gründung der Vereinten Nationen und der regionalen Militärbündnisse (z. B. North Atlantic Treaty Organisation, der NATO, oder der South East Asia Treaty Organisation, SEATO) beenden die unilaterale Grundhaltung in der amerikanischen Politik und führen zu einer dauerhaften und institutionalisierten Akzeptanz multilateraler Beziehungen (vgl. Junker, 1986, S. 389ff.).

37. Das entspricht also ziemlich genau dem Tenor der ‘Farewell Address’ von George Washington. Vgl. die Kontroverse über den Begriff bei Williams, 1954, S. 1ff. und weitere Literatur bei Adams, 2000, S. 168.

3.2 Die Haltung der Kirchen im Ersten Weltkrieg und der Zwischenkriegszeit bis 1933

Für Adolf Hitler hat die Erinnerung an den Ersten Weltkrieg eine prägende und teilweise auch traumatische Bedeutung (vgl. Hönicke, 1997, S. 76).³⁸

Für Winston Churchill war der erste Weltkrieg ein schier endloser Kampf, bei dem es den mächtigsten Nationen über vier Jahre lang nicht gelingen wollte, Deutschland niederzuringen (vgl. Churchill, 1950, S. 23ff.).

Selbst Franklin D. Roosevelt sah den Grund für diese erneute Weltkriegskatastrophe in der weichen Propagandalinie Woodrow Wilsons (vgl. Mauch, 1999, S. 128ff.). Roosevelts Politik ist in vielen Punkten nur aus der Perspektive seiner Erfahrungen des Ersten Weltkriegs verständlich (vgl. Junker, 1998, S. 143).³⁹

Was für diese drei wichtigen Politiker des Zweiten Weltkriegs gilt, ist auch bei der Suche nach einem besseren Verständnis des Handelns amerikanischer Kirchen von Nutzen. Die Haltung amerikanischer Kirchen in der Zeit von 1939 bis 1941 lässt sich nur verstehen, wenn man den Ersten Weltkrieg und die Zeit danach in die Betrachtung miteinbezieht:

„How the Christian leaders responded to World War II can only be understood, then, in the light of their experience of World War I.“
(Sittser, 1997, S. 255)

Die Erfahrungen aus dem Ersten Weltkrieg prägten die Kirchen und die

-
38. Hitler war bis zu seinem Tod von der sogenannten Dolchstoßlegende überzeugt. Der Verrat der Heimatfront wog für ihn schwerer, als der militärische Beitrag der Vereinigten Staaten (vgl. Towland, 1977, S. 14ff.). Hitler bezeichnete die kriegsentscheidende Wirkung des Eingreifens amerikanischer Truppen als Legende. Vertiefende Ausführungen zu Hitlers Weg zu politischer Macht, seinen Kriegszielen und seinen Ansichten gegenüber den Vereinigten Staaten werden von Adams & Lösche (1998), Adams (2000), Lübken (2004), Heideking (2003), Junker (1988), Sirois (2000), Schwabe (2007) dargestellt.
 39. Nur ein Beispiel: Roosevelts Forderung nach einer bedingungslosen Kapitulation Deutschlands auf der Konferenz von Jalta wird erst verständlich, wenn man Roosevelts Perspektive als aktiver Gestalter des Versailler Vertrages berücksichtigt. Dieser weiche Friede hatte nach Meinung von Roosevelt Deutschland die Möglichkeit gegeben, einen weiteren Weltkrieg anzuzetteln. In Versailles traf er 1919 als stellvertretender Marineminister von Woodrow Wilson auf Churchill, der die Briten in gleicher Funktion vertrat. Erst aus einer Perspektive des Scheiterns des Versailler Vertrages nach 1919 kann man seine Politik eines 'karthagischen Friedens' begreifen. Deutschland sollte nie wieder in der Lage sein, einen dritten Weltkrieg zu führen. Diese Überlegungen werden in der Nachkriegsplanung Roosevelts deutlich: Zum einen in den Plänen zur Zerstückelung des Deutschen Reiches, zum anderen in der 'Directive 1067' zur alliierten Besatzungspolitik in Deutschland (vgl. Junker, 1998, S. 143).

Kirchenführung in der Nachkriegszeit entscheidend. Ray Abrams hielt den protestantischen Kirchen mit seinem Buch einen Spiegel vor: Seiner Meinung nach stand das Verhalten der von ihm untersuchten protestantischen Kirchen nicht nur im krassen Gegensatz zur christlichen Lehre, die Aussagen der Kirchenführer stellten sich als unwahr heraus. Vielfach hatten die Kirchenführer und Pastoren ungeprüft die zumeist englischsprachige Propaganda in ihren Kirchen verbreitet. Als das Buch *Preachers Present Arms* 1933 erschien, traf es den Nerv der Zeit und erhielt eine überwiegend zustimmende Resonanz seitens der Kirchen. In der pazifistisch eingestellten Kirchenlandschaft verstärkte diese Publikation die eigene Erinnerung an das Versagen der Kirchen im Ersten Weltkrieg. Viele Kirchenführer gaben zu, auf den idealistischen Patriotismus hereingefallen zu sein. Als Abrams 1969 im Angesicht des Zweiten Weltkriegs sein Buch in einer erweiterten Fassung herausgab, konnte er die Reaktionen auf die Erstfassung aus dem Jahr 1933 aufnehmen und den Weg der Kirchen in den Zweiten Weltkrieg nachzeichnen. Viele Kirchenführer waren sich einig, dass sie blind falscher Propaganda vertraut und sie in ihren Kirchen verbreitet hatten. Diese Geschichte wollten sie nicht noch einmal wiederholen (vgl. Abrams, 1969, S. 263ff.).

Bei der Betrachtung der Kriegseintrittsdebatte ist deshalb die Haltung der Kirchen im Ersten Weltkrieg von großer Bedeutung. Nicht nur Hitler, Churchill und Roosevelt, sondern auch die Kirchenführer wurden durch ihre Erfahrungen im Ersten Weltkrieg maßgeblich geprägt (vgl. Mauch, 1999, S. 128f. und Sittser, 1997, S. 16ff.).

Andrew Preston beschreibt die überkonfessionelle Bereitschaft der Kirchen, der Politik Präsident Wilsons Folge zu leisten, der sie auf einen strikten Neutralitätskurs verpflichtete (vgl. Preston, 2012, S. 243). Das lag zunächst an der grundsätzlichen Haltung vieler Kirchenführer, die Politik ihres Landes als Patrioten zu unterstützen. Auch vor 1914 waren manche Kirchen in den USA bereit gewesen, der aktiven Außenpolitik zu folgen (siehe 2. Kapitel). Einige Kirchen förderten sogar die imperialistischen Ziele der USA im Atlantik und im Pazifik, wenn sie beispielsweise mit den Zielen der christlichen Mission übereinzustimmen schienen. 1898 unter-

stützten methodistische Kirchenführer Präsident McKinley bei seiner Politik gegenüber Kuba. Dem methodistischen Präsidenten gelang es, seine Politik gegenüber besorgten methodistischen Kirchenführern mit idealistischen und christlichen Zielen zu legitimieren und sie damit zu überzeugen (vgl. Ahlstrom, 1973, S. 879).

Nach dem Kriegsausbruch 1914 in Europa machte es den Kirchenführern zunächst wenig Mühe, sich hinter die offizielle neutrale Linie der amerikanischen Außenpolitik zu stellen.

„During the first phase of the conflict, in 1914 and 1915, antiwar activists had little trouble making their case.“ (Preston, 2012, S. 243)

Als nach der Versenkung der Lusitania durch deutsche U-Boot-Torpedos die Stimmung sich allgemein gegen Deutschland wendete, wandelte sich auch die innerkirchliche Einstellung und pazifistische Strömungen gerieten unter Druck. Die enormen Ausgaben für die Aufrüstung der USA wurden intensiv diskutiert. Ein Riss in der Gesellschaft wurde sichtbar. Besonders Kirchengemeinden mit einem hohen Anteil an europäischen Einwanderern erlebten eine schwierige Zeit mit intensiven Diskussionen (vgl. Preston, 2012, S. 244ff.).

Einen sehr geschlossenen Eindruck machte die Southern Baptist Convention. 1914 unterstützte die Southern Baptist Convention die Forderung ihres Präsidenten, neutral zu bleiben (vgl. Eighmy, 1987, S. 98f.). Aber auch die Kehrtwende zur Intervention wurde konsequent und ohne großen Widerspruch mitgetragen. Hilfreich war dabei die idealistische Begründung des Präsidenten für den Kriegseintritt und seine Betonung christlicher amerikanischer Werte und Tugenden. Unterstützung für diesen Kurs kam auch von einer großen Mehrheit der amerikanischen Katholiken. Katholische Kirchenführer in den USA folgten Präsident Wilson. Sie befürworteten zu Beginn die Neutralität ihres Landes und unterstützten nach der Kriegserklärung der USA die Kriegsanstrengungen mit großem Einsatz und umfangreichen Mitteln (vgl. Fogarty, 1982, S. 209ff.). Hier wurde aber auch ein innerkirchlicher Riss sichtbar: Amerikanische Katholiken hatten häufig irische Wurzeln und blickten besonders kritisch auf das protestantisch geprägte Großbritannien, welches sich 1916 bis 1921 im

Konflikt mit dem katholisch geprägten Irland befand. Diese kritische Distanz amerikanischer Laien und Bischöfe war für die Haltung amerikanischer Katholiken gegenüber dem Verbündeten Großbritannien in den kommenden Jahrzehnten von Bedeutung (vgl. Preston, 2012, S. 245).

Eine deutliche Ausnahme unter den Kirchen bildeten die Vertreter der Mennoniten, Quäker und Brüdergemeinden. Sie unterstützten den Kriegskurs ihres Präsidenten nicht, bemühten sich vielmehr um Ausnahmen für Wehrpflichtige, die nicht als Soldaten dienen wollten. Die Bemühungen um politische Einflussnahme durch die mennonitische Kirche blieben aber ohne Wirkung. Ein Gesetz zur Einführung eines zivilen Ersatzdienstes in den Vereinigten Staaten wurde bis zum Ende des Ersten Weltkriegs nicht beschlossen (vgl. Keim, 1988, S. 17).

Viele amerikanische Kirchen unterstützten diesen Krieg vehement und verteidigten ihn mit christlichen Argumenten. Die Verweigerung der Unterstützung amerikanischer Kriegsanstrengungen wurde als unpatriotisch, die Haltung von pazifistischen Kriegsdienstverweigerern als nicht vereinbar mit der christlichen Lehre dargestellt. Kirchliche Pazifisten hatten es nach 1917 schwer, ihre Meinung innerhalb der Kirche öffentlich darzustellen. Es gibt Beispiele aus verschiedenen christlichen Konfessionen, in denen Pastoren aus dem Dienst gedrängt wurden, wenn sie nicht bereit waren, die offizielle Linie ihrer Kirchenführung zu befolgen (vgl. Preston, 2012, S. 245ff.).

Andererseits gründeten die amerikanischen katholischen Bischöfe für die Unterstützung des amerikanischen militärischen Engagements im Weltkrieg ein besonderes Gremium. In diesem Rat von Bischöfen wollten sie ihre Loyalität gegenüber dem amerikanischen Staat unter Beweis stellen. Dieser National Catholic War Council (NCWC) konzentrierte erstmals den Einfluss der katholischen Bischöfe über die Grenzen des jeweiligen Bistums hinaus im Rahmen nationaler Grenzen für ein bestimmtes Thema. Mit dem NCWC entstand ein Instrument, welches den nationalen Einfluss der katholischen Kirche innerhalb der USA deutlich machte und gleichzeitig zu einem Machtfaktor innerhalb der katholischen Kirche der USA wurde (vgl. Fogarty, 1982, S. 214ff.).

Die Kirchen beteiligten sich nach 1917 an den Kriegsanstrengungen, stellten kirchliches Personal beispielsweise als Militärgeistliche oder kirchliche Räumlichkeiten z. B. an ihren Colleges und Universitäten für die Ausbildung von Rekruten zur Verfügung.

Ray Abrams beschreibt die verschiedenen Ebenen, auf denen sich viele protestantische Kirchenführer in den USA entschlossen, ihre Regierung aktiv zu unterstützen. Viele amerikanische Priester und Pastoren verbreiteten von der Kanzel herab die Propaganda und Kriegsverherrlichung, ohne sie vorher zu prüfen (vgl. Abrams, 1969, S. 131ff.). Sie wollten patriotisch sein und ihre Pflicht als loyale Staatsbürger tun. Sie taten das in aller Öffentlichkeit, um ihre Loyalität unter Beweis zu stellen. In ihrem Eifer sahen sie es als ihre Aufgabe, ihre Gemeinden in dieser Kampfzeit zu stärken und Hoffnung auf einen Sieg zu vermitteln. Außerdem winkte den so aktiven Geistlichen das Lob der Öffentlichkeit. Die Kriegsbegeisterung führte zu einer wachsenden Popularität und zu vollen Kirchen. Das Gefühl, auf der richtigen Seite zu stehen und nach einer langen Phase der staatlich verordneten Neutralität und Zurückhaltung für eine gute Sache zu kämpfen, war ebenfalls ein Antrieb. Schließlich ging es darum, die Welt besser zu machen. Wilsons Ruf 'to make the world safe for democracy' wurde besonders von den progressiv eingestellten Geistlichen wie dem Baptistenprediger Harry Emerson Fosdick aufgenommen und gepredigt. Die Ideale des 'Social Gospel' wurden so verwirklicht: Die Wahrnehmung und Bestätigung der Gegenwart Gottes durch soziale Verbesserung und Aufstieg lag aus der Sicht von Kirchenführern dieser Zeit auch den idealistischen Zielen Wilsons zur Führung des Krieges und den geplanten Friedensverhandlungen zugrunde (vgl. Preston, 2012, S. 251ff.).

Mangelnde Unterstützung, Ablehnung oder Verweigerung wurde in einzelnen Fällen deshalb als Verrat an christlichen oder amerikanischen Idealen gesehen: Wer sich als Christ der kirchlichen Unterstützung amerikanischer Kriegsanstrengungen entgegenstellte, konnte als Pastor von seinem Bischof entlassen werden. Es fehlte nach 1917 innerhalb der Kirchenleitungen in vielen Fällen das Verständnis für Menschen, die weiterhin einen pazifistischen Standpunkt einnahmen (vgl. Abrams, 1969,

S. 131ff.). Kriegsdienstverweigerung galt auch in christlichen Magazinen als Zeichen mentaler Verwirrung, Pazifismus als Verrat. Wer aus Glaubensgründen den Dienst mit der Waffe verweigerte, dem konnte es passieren, in den Kasernen misshandelt zu werden (vgl. Lichdi, 2004, S. 285ff.). Auf diesem Hintergrund begannen viele Geistliche ab 1917 nach dem Eintritt der USA in den Weltkrieg damit, staatliche Kriegspropaganda zu verbreiten. Eine Haltung, die viele Kirchenführer nach dem Weltkrieg zunehmend bereuten und als Sünde darstellten. Der ab 1922 durch seine Radiopredigten einem großen Publikum in Amerika bekannte Baptist Henry Emerson Fosdick hatte 1904 begonnen als Prediger zu arbeiten. Er betonte in seiner Autobiographie von 1956:

„The most critical and contentious social problem of my generation (...) has been war. Concerning that, I have been forced to a complete reversal of opinions which I held at my ministry's beginning.“ (Fosdick, 1956, S. 292)

Dieses Einzelbeispiel eines Pastors für seine Wende zum Pazifismus ist deshalb so bedeutend, weil Fosdick diese Position, die er in der Zwischenkriegszeit eingenommen hatte, durch die Zeit des Zweiten Weltkriegs gegen alle Widerstände aufrecht erhielt (vgl. Abbott, 1994, S. 63ff.).

Je mehr sich die Kirchen von ihrer Kriegsbegeisterung abwendeten und pazifistische Ideale in ihre Kirchenpolitik aufnahmen, desto mehr ließen sie sich von politischen Maßnahmen begeistern, die sich der Förderung des Weltfriedens verpflichteten. Der Kellogg-Briand-Pakt vom 27. August 1928 nährte in der amerikanischen Bevölkerung die Hoffnung auf eine neue friedlichere Weltordnung.⁴⁰ Es gab besonders im Bereich amerikanischer Methodisten den Glauben an eine Welt, die in der Lage wäre, aus dem Teufelskreis von Krieg und Gewalt auszubrechen:

„Die Ablehnung des Krieges und die Hoffnung auf eine friedliche Ordnung in der Welt beherrschten im Zuge des Internationalismus, des wachsenden Pazifismus und des Fortschrittsoptimismus die Vorstellungen.“ (Kupsch, 1991, S. 431)

Auf diesen Pakt beriefen sich später viele amerikanische Kirchen. Kir-

40. Die USA konnten diesem Pakt beitreten, weil er keine Sanktionsmaßnahmen vorsah (vgl. Schwabe, 1998, S. 120).

chenglocken läuteten. In christlichen Zeitschriften priesen Leitartikel die Leistung dieser Politiker als wichtigen Schritt zu einer friedlichen Weltordnung. Die beiden Leitfiguren, der amerikanische Außenminister Kellogg und sein französischer Amtskollege Briand erhielten für diese Verhandlungsleistung den Friedensnobelpreis (vgl. Sittser, 1997, S. 18). Diese Hoffnung auf Frieden wurde in den Jahren nach 1933 zerstört. Nicht durch die eigene amerikanische Außenpolitik, herausgefordert wurde die USA durch Deutschland und Japan. Der Pakt sah keine wirksamen negativen Konsequenzen für die Staaten vor, die die Inhalte dieses Vertrages missachteten. So konnte beispielsweise Japan seine aggressive Außenpolitik in Asien ungestraft verfolgen (vgl. Heideking, 2003, S. 316). Viele amerikanische Kirchen behielten trotz dieser Rückschläge ihren pazifistischen Kurs bei. Bis 1932 hatte sich fast jede protestantische Kirche in einer offiziellen Darstellung von ihrer Haltung im Ersten Weltkrieg distanziert (vgl. Abrams, 1969, S. 263ff.). Ray Abrams sah in der Haltung der Geistlichen im Ersten Weltkrieg einen entscheidenden Grund für den vorsichtigen Patriotismus, den die Kirchen im Zweiten Weltkrieg an den Tag legten (vgl. Abrams, 1969, S. 264f. und Sittser, 1997, S. 17ff.).

Die Kriegshysterie in den USA führte ab 1917 in den Kirchen zu unterschiedlichen Ergebnissen. Da in den vier folgenden Unterkapiteln ausschließlich die wichtigsten Positionen der einzelnen Denominationen aufgeführt werden, fällt die Gewichtung unterschiedlich aus. Diese unterschiedlichen Positionen sind als Voraussetzungen für das Verständnis der Situation der Denominationen in der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg grundlegend.

3.3 Methodisten im Ersten Weltkrieg

Die amerikanischen Methodisten unterstützten zwischen 1914 und 1917 den neutralen Kurs der amerikanischen Außenpolitik. Methodistische Kirchenführer setzten keine besonders pazifistischen Schwerpunkte in ihrer Kirchenpolitik. Das Thema Krieg und Frieden war kein besonderer Schwerpunkt während der Generalkonferenzen. Als 1917 die USA in den Krieg eintraten, griff die Kriegsbegeisterung auf die methodistische Kirche

über. Zwei Beispiele für die Behandlung von Abweichlern in den eigenen Reihen verdeutlichen das. In Los Angeles verweigerte ein Geistlicher die Anweisung seines Bischofs, kriegsverherrlichende Predigten zu halten, da es seinen pazifistischen Überzeugungen widerspräche. Der für ihn zuständige Bischof, der die Anweisung für diese Serie von Predigten mit dem Ziel „(...) to promote patriotic support of the United States“ gegeben hatte, antwortete auf diese Verweigerung des Geistlichen mit dessen Entlassung aus dem Dienst als Prediger an der Gemeinde (vgl. Ewing, 1982, S. 6). In der methodistischen Kirche galt Pazifismus in dieser Zeit als Verrat und ein methodistisches Magazin behauptete 1917, es sei schwierig, die Gedankengänge von Kriegsdienstverweigerern zu verstehen (vgl. Ewing, 1982, S. 6f.).

Die methodistische Kirche stellte sich von Anfang an in den Dienst des Staates bei der Vorbereitung und Durchführung des Krieges. Bei einer methodistischen Generalkonferenz 1918 erklärte ein Delegierter, seine Aufgabe als Pastor sei es, aus den Männern bessere Kämpfer zu machen und in den Müttern den Willen zu stärken, den Sohn in den Krieg zu schicken. Die methodistischen Geistlichen unterstützten die Kriegspolitik ihres Landes durch entsprechende Kriegspredigten in ihren Gemeinden. Dabei waren die Methodisten so erfolgreich, dass sich in den Statistiken zu Kriegsdienstverweigerern im Ersten Weltkrieg in den USA kein Methodist finden lässt (vgl. Ewing, 1982, S. 7).

„The Methodists took great pride in their record of one hundred percent loyalty.“ (Batt, 1946, S. 11f.)

Laut Batt gab es in den Kirchengemeinden mehr Diskussionen über das Thema der Kriegsdienstverweigerung als in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg. Die Zustimmung zum Krieg wurde innerhalb der Kirchen von der überwältigenden Mehrheit mitgetragen (vgl. Batt, 1946, S. 11ff.).

Nach dem Ersten Weltkrieg setzten die Generalkonferenzen andere Schwerpunkte als das Thema Krieg und Frieden. Erst 1926 gründete sich ein Arbeitskreis zum Thema Krieg und Frieden. In der Kirche wuchs die Scham über die eigene Haltung während des Krieges. Viele Geschichten, die über deutsche Kriegsgreuel verbreitet worden waren, entpuppten sich

als Erfindung alliierter Kriegspropaganda. Das führte zu einer Ernüchterung über die Ergebnisse und die Nutzlosigkeit des Krieges. In der Folge wuchs das Bedürfnis nach einer pazifistischen Ausrichtung der methodistischen Kirche. Bis 1933 war eine pazifistische Ausrichtung in schriftlich verfassten Glaubensgrundlagen der methodistischen Kirche verankert (vgl. Kupsch, 1991, S. 502f.). In dieser Zeit setzte sich die Überzeugung durch, dass der vergangene Weltkrieg deutlich die Unmöglichkeit des Friedens durch militärischen Sieg gezeigt hatte. Die Generalkonferenzen bildeten einen Ausschuss, der sich mit dem Thema 'Weltfrieden' auseinandersetzte. Seine Beschlüsse wurden als Vorlagen ins Plenum der Konferenz eingebracht, diskutiert und verabschiedet. Auf regionalen Konferenzen oder Folgekonferenzen wurde diese Haltung bekräftigt oder konkretisiert und auf die jeweils aktuellen Bedingungen des Weltfriedens angepasst. Das Ziel der Kommission wurde schnell klar: Die Commission on World Peace wollte eine Wiederholung von 1917 vermeiden. Sie konzentrierte sich auf die Erhaltung der amerikanischen Neutralität (vgl. Kupsch, 1991, S. 502). Dabei kam es zu einer Neubewertung der methodistischen Haltung im Ersten Weltkrieg. Die amerikanischen Methodisten sahen ihre Aufgabe in zunehmenden Maße auch darin, Einfluss auf die amerikanische Regierung und deren Außenpolitik zu nehmen. Kirchliche Friedensinitiativen unterstützten die Politik bei der Förderung des Weltfriedens. Publikationen der Friedensziele schufen eine breite Öffentlichkeit, der sich die Politiker nicht entziehen konnten. Bei der Verabschiedung des Kellogg-Briand-Paktes läuteten die Kirchenglocken methodistischer Kirchen in Amerika. Die negativen Erfahrungen der Kirche aus ihrem Engagement im Ersten Weltkrieg wurden aufgearbeitet. Sie wurden innerhalb der methodistischen Kirchen in den USA in Bekenntnissen zum Pazifismus zusammengetragen und auf den Generalkonferenzen verabschiedet. Dieser institutionalisierte Pazifismus der methodistischen Kirche in den USA wurde nicht nur in die Gliedkirchen oder die Politik hineingetragen, er setzte sich auch in überkonfessionellen Kirchenverbänden durch.

Der Prozess der Vereinigung mehrerer methodistischer Gliedkirchen in

den Jahren 1936 bis 1940 führte dazu, dass diese Bekenntnisse einzelner Gliedkirchen in die Konferenzen der vereinigten methodistischen Kirche übernommen wurden. Es blieb keine Zeit, um die Konflikte auszutragen, die notwendig gewesen wären, die Abstimmungsvorlagen an die veränderte politische Lage anzupassen.

„Die jährlichen Konferenzen verlautbarten in den Jahren 1939/1940 weitgehend Positionen, die primär eine Fortführung der Aussagen der dreißiger Jahre bedeuteten.“ (Kupsch, 1991, S. 501)

3.4 Die Haltung der Southern Baptist Convention im Ersten Weltkrieg

Die Southern Baptist Convention unterstützte die Neutralität der Vereinigten Staaten und damit die offizielle Politik des Präsidenten uneingeschränkt. Neutralität bedeutete aber nicht, dass sich die Southern Baptist Convention insgesamt indifferent zum Thema Krieg verhielt. Stanley White räumt ein, dass es Teilkonferenzen innerhalb der Southern Baptist Convention gab, die den Krieg in Europa bewusst ignorierten (vgl. White, 1965, S. 3ff.).

Gleichzeitig führt White Aussagen aus kirchlichen Zeitschriften an, die sich zum Krieg in Europa äußerten. Aus diesen Artikeln war die Ablehnung des Krieges in Europa klar herauszulesen. Eine baptistische Regionalkonferenz der Staaten Georgia und North Carolina beschloss 1914 ein radikales Bekenntnis zum Frieden: Aus baptistischer Sicht seien alle Kriege teuflisch. Diese kategorische Einschätzung wurde nicht von allen baptistischen Konferenzen in der Folgezeit geteilt (vgl. Eighmy, 1987, S. 98f.).

Denn es gab unter den Baptisten durchaus Sympathien für die Alliierten: Nach der Versenkung der Lusitania 1915 stellten Autoren in kirchlichen Zeitschriften die Aufforderung Wilsons in den Mittelpunkt, trotz der hier getöteten Amerikaner neutral zu bleiben und sich nicht in diesen Krieg hineinziehen zu lassen. Es gab aber auch Äußerungen von baptistischen Autoren, die 1916 auf die Unmöglichkeit hinwiesen, eine isolationistische Außenpolitik der USA fortzuführen (vgl. White, 1965, S. 4f.).

Die regelmäßig stattfindenden Konferenzen des amerikanischen baptisti-

schen Kirchenbundes in den Jahren 1916 bis 1918 hatten wenig Möglichkeiten, sich zu den schnell verändernden außenpolitischen Entwicklungen zu äußern. In der Konferenz von 1916 wurde der Militarismus als Bedrohung für das Christentum und als große Herausforderung für die Southern Baptists angesehen. Ihre optimistische Grundhaltung brachten die Delegierten in ihrem Aufruf zum Ausdruck, die Hoffnung auf Frieden durch christliche Mission deutlich zu machen.

„The issue in the world is mission or militarism.“ (Annual of the Southern Baptist Convention, 1916, S. 34)

In der Zeit zwischen den Konferenzen waren es die Artikel in Zeitschriften und die Aussagen einzelner Prediger, die als Spiegel der Meinung innerhalb des Baptistenbundes dienen können. Hier sprachen sich Autoren gegen die Aufrüstung der Vereinigten Staaten aus. Präsident Wilson hatte diese Forderung auf mehreren Vortragsreisen vertreten. Die Einsicht in die Notwendigkeit einer Aufrüstung zur Verteidigung der USA wurde nur von sehr wenigen Baptisten geteilt. Viele baptistische Autoren sahen in der Aufrüstung eher eine Gefahr, dass sich die USA an einem Krieg in Europa beteiligen könnten (vgl. White, 1965, S. 7f. und S. 12f.):

„Continued military preparation was held to make participation in war at some time inevitable.“ (White, 1965, S. 13)

Trotz der generell ablehnenden Haltung eines amerikanischen Eintritts in den Krieg gab es auch schon vor 1917 Stimmen, die sich für die Notwendigkeit eines Sieges über Deutschland aussprachen und in dem europäischen Konflikt die Möglichkeit für die Beendigung aller Kriege sahen (vgl. White, 1965, S. 9ff.).

Im Angesicht des mexikanischen Bürgerkrieges an der Südgrenze der USA, der zeitweise auf amerikanisches Territorium übergriff, wurden pazifistische Lösungen als nicht brauchbare Alternativen zur Beendigung von Konflikten angesehen (vgl. White, 1965, S. 10). Pazifistische Stimmen innerhalb des baptistischen Kirchenbundes wurden ausgeblendet und erhielten keine offizielle Unterstützung (vgl. Thompson, 1978, S. 114).

Als es 1917 zur Kriegserklärung kam, wurde die Entscheidung akzeptiert und der Kurs des Präsidenten unterstützt. In den konfessionellen Zeit-

schriften lassen sich Aufforderungen finden, sich als Kriegsfreiwilliger zu melden, die Kriegsanstrengungen durch den Kauf von Kriegsanleihen zu unterstützen oder andere Opfer für diesen 'gerechten Krieg' zu bringen (vgl. White, 1965, S. 11ff.).

„However, Baptists, like most Americans, ultimately gave unqualified support to United States participation in the war.“ (Eighmy, 1987, S. 98)

Nur wenige Baptisten engagierten sich nach 1917 dafür, eine pazifistische Position durchzuhalten. Diese Situation erleichterte es, mit großer Einigkeit die Politik Wilsons zu unterstützen. Am Ende des Ersten Weltkriegs konnten sie mit Stolz auf ihre Unterstützung des Staates und seiner Außenpolitik zurückblicken (vgl. Thompson, 1978, S. 113f.).

„With the war over, Southern Baptists proudly remembered their support of the United States government. The Southern Baptist Convention and the various state organizations had proclaimed Baptist patriotism and loyalty.“ (Thompson, 1978, S. 114)

Nach dem Ersten Weltkrieg bemühten sich die baptistischen Kirchenführer, den Geist der Einigkeit und des Zusammenhalts in die Nachkriegszeit zu retten (vgl. Thompson, 1978, S. 114ff.). Jedoch kam es in den 1920er Jahren unter den Laien zu einer Abkehr von den Idealen Wilsons. Während die Erklärungen der Kirchenleitung voller Idealismus verkündeten, dass nach dem Ende des Krieges die besten Zeiten der Kirche nun begannen, war die Mehrheit der Laien nach dem Ende des Krieges in zunehmendem Maße desillusioniert (vgl. White, 1965, S. 69ff.).

Aus Sicht der Kirche war einerseits mit der Niederlage des kaiserlichen Deutschlands ein wichtiges Kriegsziel erreicht worden. Andererseits brachte die Nachkriegszeit die ernüchternde Einsicht, dass es nicht gelungen war, Krieg als Mittel der Konfliktlösung auf immer zu verbannen.

Als 1921 die Southern Baptist Convention tagte, brachte sie noch einmal die Hoffnung zum Ausdruck, dass der Weltkrieg der Krieg zur Beendigung aller Kriege gewesen sei. Die Realität andauernder kriegerischer Auseinandersetzungen in Europa führte unter den Southern Baptists zu einer eher realistischen Sicht, dass nämlich Nationen anscheinend nicht in der Lage seien, sich auf Frieden auszurichten (vgl. White, 1965, S. 72).

„There can be no doubt that tensions of the twenties did much to destroy the idealism which had emerged from ‘the war to end wars’.“ (White, 1965, S. 73)

In der Folge dieser Entwicklung entstand eine grundsätzliche Ablehnung von Krieg innerhalb der Southern Baptist Convention. Neben der Zustimmung zur Beteiligung am vergangenen Krieg entwickelte sich eine Strömung, die nicht pazifistisch, aber doch grundsätzlich gegen Krieg ausgerichtet war.

„Although Southern Baptists were not known for their pacifism, they were heard in their opposition to war in principle.“ (White, 1965, S. 74)

Deshalb unterstützten viele Kirchenführer der Southern Baptists in den folgenden Jahren die Bemühungen der Regierung, die USA zu einem Beitritt zum Völkerbund zu bewegen. George Truett, einer der bekanntesten baptistischen Kirchenführer und Prediger des 20. Jahrhunderts, reiste nach Washington D. C., um dort öffentlichkeitswirksam für den Beitritt der USA zu werben. Nach dem Scheitern dieser Initiative unterstützten viele Baptisten die Abrüstungsinitiativen ihrer Regierung. Die Southern Baptist Convention entwickelte 1923 eine offizielle Anti-Kriegsresolution und verfolgte mit zunehmender Begeisterung den 1928 ausgehandelten Friedenspakt der Außenminister der Vereinigten Staaten und Frankreichs (vgl. White, 1965, S. 74ff.).

„Simultaneous with a growing sentiment against war during the twenties was a new desire to implement peace. Even with the sentiment against war, the cause of peace could have been ignored. Perhaps it did not receive enough attention, but it did receive attention.“ (White, 1965, S. 80)

Einen neuen Krieg zu verhindern wurde zum Hauptziel der Kirche, auch wenn sie sah, dass in Europa und Asien stetig neue Konflikte aufbrachen. Die positive Haltung in den ausgehenden 1920er Jahren wurde zu Beginn der 1930er Jahre abgelöst von einer zunehmend pessimistischen Grundhaltung. Die Hoffnung, durch Maßnahmen wie den Kriegsächtungspakt dauerhaften Frieden zu erreichen schwand nach 1930. Der vergangene Weltkrieg, der zur Beendigung aller Kriege geführt worden war, wurde elf Jahre später in einem neuen dunkleren Licht gesehen. Die Sieger in dieser

Auseinandersetzung fragten sich, wer diesen Krieg eigentlich gewonnen habe. Beim Blick auf die vielfältigen Bedrohungen des Friedens in der Welt wurden die Aussichten für eine Erhaltung des Friedens aus der Perspektive von Vertretern der Southern Baptists immer düsterer (vgl. White, 1965, S. 95ff.). In einem Artikel in der baptistischen Kirchenzeitung *The Christian Index* aus dem Jahr 1931 blickt der Autor kritisch auf das abgelaufene Jahr zurück und fasst die Stimmung so zusammen:

„Time is against us. Each moment may become a catastrophe which we will not be able to master! There are wars and rumors of wars, disaster, great anxiety among the nations.“ (Gilbert, *The Christian Index*, 31. Dezember 1931, S. 6)

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass sich die Haltung innerhalb der Southern Baptist Convention in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg von einer optimistischen Grundhaltung und einer positiven Grundeinstellung zum Thema Krieg innerhalb von etwa zehn Jahren in das Gegenteil verwandelte. Die Southern Baptist Convention lehnte nun Krieg grundsätzlich ab, machte den Erhalt des Friedens zu einem Hauptziel der Kirche und sah durchaus pessimistisch in die Zukunft der 1930er Jahre (vgl. White, 1965, S. 74ff.). Hinzu kamen finanzielle Probleme als Folge der Wirtschaftskrise, deren Auswirkungen die Southern Baptist Convention insbesondere in den Jahren nach 1930 bis 1941 beschäftigten (siehe 4. Kapitel).

3.5 Die katholische Kirche im Ersten Weltkrieg und der Zwischenkriegszeit bis 1933

Die katholische Kirche in den USA bemühte sich trotz vieler Widerstände aus der amerikanischen Gesellschaft, Millionen katholischen Einwanderern eine geistliche Heimat zu geben. Es gelang ihr dabei, mit Erfolg zu missionieren. Die Widerstände gegen katholische Immigranten waren erheblich. Die Form der Auseinandersetzung mit anderen Denominationen drückte sich häufig in einer handfesten Diskriminierung aus: Amerikanischen Katholiken wurde der Vorwurf gemacht, sie könnten nicht 100% amerikanisch sein. Die eigentlichen Beweggründe für diese Ablehnung der katholischen Kirche lagen, wie beschrieben, tiefer (vgl. Hochgeschwen-

der, 2006, S. 490). Diese Beschuldigung war für die Debatte zwischen 1939 und 1941 so essentiell, dass es notwendig ist, hier darauf einzugehen. Der katholischen Kirche der USA wurde von ihren Gegnern der Vorwurf gemacht, sie könne nicht ausreichend loyal gegenüber den USA sein, da sie durch ihren Verpflichtungen gegenüber dem Papst vor allem Rom und erst dann der Regierung in Washington D. C. gehorchen müsste. Dieses Stigma der geteilten oder doppelten Loyalität haftete vielen Katholiken an (vgl. Fogarty, 1984, S. 210ff.).

Nicht nur der einfache Laie bekam das zu spüren, gerade auch auf katholische Bewerber für politische Ämter hatte diese Beschuldigung der 'mangelnden Loyalität' gegenüber den Vereinigten Staaten große Auswirkungen. Die Katholiken, insbesondere die Vertreter der Kirchenführung, mußten im 19. Jahrhundert immer wieder ihre Loyalität unter Beweis stellen. 'To prove our loyalty' war bis ins 20. Jahrhundert ein wichtiges Thema (vgl. Preston, 2012, S. 245f.).

Als bekanntestes Beispiel für die Diskriminierung katholischer Bewerber wird oft der demokratische Präsidentschaftskandidat Al Smith angeführt. Er war in den 1920er Jahren zu einer politischen Leitfigur innerhalb der amerikanischen Demokraten herangewachsen, hatte aber die Wahl gegen seinen republikanischen Kontrahenten Herbert Clark Hoover verloren. Als Grund dafür wurde von verschiedenen Seiten seine katholische Konfession angeführt.

Aber schon Jahre vorher konnten die amerikanischen Katholiken ab 1917 durch ihren Einsatz als Soldaten im Ersten Weltkrieg ihre Loyalität gegenüber dem amerikanischen Staat unter Beweis stellen. Das führte zu einem Rückgang antikatholischer Übergriffe. Als besonderes Zeichen der Loyalität galt die geringe Anzahl katholischer Kriegsdienstverweigerer. Von den 3989 Verweigerern im Ersten Weltkrieg waren nur vier Katholiken (vgl. Kauffman, 2001, S. 55). Die Integration amerikanischer Katholiken in die Gesellschaft und die Anerkennung als vollwertige Bürger wurde durch die aktive Beteiligung der amerikanischen Katholiken am Ersten Weltkrieg maßgeblich beeinflusst.

„The war was a test of American Catholic loyalty. (...) In the final

analysis, the Vatican had little influence on American Catholic participation in the war, but the war influenced Catholic participation in American society.“ (Fogarty, 1984, S. 210f.)

Der Druck, eine klare und eindeutige Loyalität gegenüber dem Staat beweisen zu müssen, führte zu einer zunehmenden Politisierung der katholischen Kirche. Sie war durch den Druck der öffentlichen Meinung gezwungen, an bestimmten Punkten politische Stellung zu beziehen und ihre Mitglieder aufzufordern, dies auch zu tun. Das zeigte sich im Ersten Weltkrieg deutlich. Durch das National Catholic War Council und die Aktivitäten der ‘Knights of Columbus‘ gelang es eindrucksvoll, diese Loyalität durch einen überzeugenden Patriotismus unter Beweis zu stellen (vgl. Kauffman, 2001, S. 51ff.).

Nach dem Ersten Weltkrieg lebten die amerikanischen Katholiken weiterhin unter dem Druck, politisch – und damit im weitesten Sinne für die Vereinigten Staaten und ihr politisches System – Position beziehen zu müssen. Das zeigte sich an einer Stelle besonders deutlich: Der katholischen Kirche wurde und wird eine besondere Nähe zur Demokratischen Partei nachgesagt. Die Unterstützung und die Nähe der amerikanischen katholischen Kirche zur Demokratischen Partei lässt sich aus heutiger Sicht als eine gedachte Linie von dem katholischen Präsidentschaftskandidaten Al Smith über die Unterstützung des presbyterianischen Präsidenten Franklin D. Roosevelt bis zum ersten katholischen Präsidenten John F. Kennedy⁴¹ nachzeichnen. Unter amerikanischen Katholiken gab es starke Unterstützung für diese Präsidentschaftskandidaten. Politische Äußerungen von katholischen Laien und Klerikern im öffentlichen Bereich wurden durch die Kirchenführer nicht eingeschränkt, sondern teilweise offen gefördert (vgl. Hochgeschwender, 2006, S. 8f. und S. 490).

John A. Ryan, Professor an der Catholic University of America in Washington D. C., unterstützte offen und wirkungsvoll den New Deal von Roosevelt und verteidigte ihn in den folgenden Jahren besonders auch gegen vereinzelte Angriffe aus den katholischen Reihen, z. B. von Charles Coughlin. Die Unterstützung amerikanischer Katholiken für die oben ge-

41. John F. Kennedy war Mitglied der ‘Knights of Columbus‘ (vgl. Kauffman, 2001, S. 52ff.).

nannten Präsidenten und die demokratische Partei war im Wahlkampf und während der Präsidentschaft und besonders beim Ausbruch eines Krieges von großer Bedeutung. Sie hatte sicherlich auch ethnische und soziale Gründe: Die katholischen Laien waren in der Mitte des 20. Jahrhunderts zu dreiviertel Industriearbeiter. Viele lebten in den großen Städten an der Ostküste (vgl. Hochgeschwender, 2006, S. 8f.). Dort bildeten sich bildlich gesprochen ethnische Inseln (vgl. Froehle & Gautier, 2000, S. 8f.). So ist Chicago die Stadt mit der größten polnischen Bevölkerung nach Warschau. Diese Mischung aus ethnischer und sozialer Zugehörigkeit prägte ebenfalls stark die politische Haltung.

Die Politisierung der katholischen Kirche war ein klares Ergebnis des katholischen Engagements in der politischen Arena. Auch die Mennoniten hatten in diesem Zeitraum rege Auseinandersetzungen zu diesem Themenkomplex, welche im Folgenden dargestellt werden.

3.6 Die Mennoniten im Ersten Weltkrieg

Aus verschiedenen Gründen waren viele amerikanische Kirchen während des Ersten Weltkriegs nur allzuschnell bereit, sich für die staatliche Propaganda einspannen zu lassen. Sie wirkten auf dem 'Kreuzzug' aktiv an der Heimatfront mit und ließen sich zu problematischen Standpunkten drängen. Ausnahmen waren die Mennoniten, die sich nicht für Kriegspropaganda vereinnahmen ließen. Deutlich wird diese Haltung bei der ablehnenden Haltung mennonitischer Kirchenführer gegenüber der Einführung einer allgemeinen Wehrpflicht. Kurz nach der Einführung einer allgemeinen Wehrpflicht in den USA bemühten sie sich vergeblich darum, Ausnahmegenehmigungen für mennonitische Wehrpflichtige zu erhalten und einen Ersatzdienst außerhalb der Armee zu organisieren.

Entgegen der Erwartung der mennonitischen Kirchenführer bekannten sich nur etwa 2000 wehrpflichtige Mennoniten öffentlich zur Gewaltlosigkeit. Nur 138 Mennoniten verweigerten den Dienst innerhalb der amerikanischen Armee. Diese Wehrpflichtigen mussten für ihre Verweigerung von Kriegsdiensten Haft, einige sogar schwere körperliche Misshandlungen in Kauf nehmen (vgl. Keim, 1990, S. 10ff.).

Dieses zweifache Scheitern führte zu einer Reihe von Reformen innerhalb mennonitischer Gemeinden in den USA. Die Reformen waren eine wichtige Voraussetzung für die erfolgreichen Verhandlungen mennonitischer Kirchenführer mit der amerikanischen Regierung vor und während des Zweiten Weltkriegs. In der Zeit zwischen den Weltkriegen stärkten die amerikanischen Mennoniten ihre pazifistische Identität und entwickelten sich zu einer stark vernetzten Kirchenorganisation mit nationalen, internationalen und ökumenischen Kontakten zu anderen Friedenskirchen. Den entscheidenden Anstoß zu dieser Entwicklung erhielten amerikanische Mennoniten während des Ersten Weltkriegs.

3.6.1 Mennonitische Gemeinden und ihr Verhältnis zum Staat in Kriegszeiten

Bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs lebten Mennoniten vielfach in unterschiedlichen voneinander unabhängigen Einzelgemeinden. Es gab in den USA und Kanada schon einige voneinander unabhängige mennonitische Gemeindeverbände mit teilweise unterschiedlichen theologischen Schwerpunkten. Amerikanische Mennoniten hatten sich bis 1917 zu einem großen Teil von politischen Entscheidungen ferngehalten. Sie waren Immigranten, sprachen zu einem Großteil deutsche Dialekte. Ihre Namen waren deutsch. Auch ihre Bibel war in deutscher Sprache geschrieben. Der Eintritt in den Weltkrieg 1917 traf die amerikanischen Mennoniten unvorbereitet. Zu schnell war die Haltung der Politik von Neutralität auf Kriegsbereitschaft umgeschlagen. Der Kriegseintritt Amerikas traf die Friedenskirche auf zweifache Weise. Die Mitglieder wurden von der amerikanischen Öffentlichkeit als Deutsche und als Pazifisten angegriffen (vgl. Lichdi, 2004, S. 285ff.).

Die Kriegspropaganda richtete sich nicht nur auf das deutsche Kaiserreich. Es kam zu einer Hetzjagd auf alles Deutsche innerhalb der Vereinigten Staaten. Davon waren viele mennonitische Einwanderer betroffen, die vielfach untereinander die deutsche Sprache benutzten. Diether Lichdi beschreibt die Situation der Mennoniten in den USA beim Eintritt der USA in den Ersten Weltkrieg folgendermaßen:

„Die nationalistische Kriegsbegeisterung im Jahr 1917 machte eine

Auseinandersetzung mit der Öffentlichkeit und der Regierung unumgänglich. Die Lage der Mennoniten wurde durch ihre deutsche Abstammung und den Gebrauch der deutschen Sprache erschwert. Vielen Nationalisten erschienen die Mennoniten als deutsche Spione und Handlanger; diese mussten sich deshalb Anfeindungen gefallen lassen, ja es kam zu einzelnen Übergriffen.“ (Lichdi, 2004, S. 285f.)

Für die Mennoniten in den USA kam diese Entwicklung sehr überraschend. Sie waren auf die umschlagende Stimmung schlecht vorbereitet. Doch das war nur die eine Seite. Als Mitglieder einer Friedenskirche waren sie nicht bereit, die Kriegsanstrengungen zu unterstützen. Sie kauften beispielsweise keine Kriegsanleihen. Deshalb wurden sie von der Öffentlichkeit diskriminiert.⁴² Ihr Versuch im Jahre 1917, einen Ersatzdienst für Wehrpflichtige aus Friedenskirchen einzurichten, scheiterte. Die amerikanische Regierung bot den Wehrdienstleistenden lediglich an, aus Gewissensgründen ohne Waffe in der Armee dienen zu können. Das reichte vielen Mennoniten nicht aus, eine Uniform zu tragen war für viele mennonitische Wehrpflichtige ein entscheidender Schritt zu weit. Wenn sie als Wehrdienstverweigerer nach der Musterung und ihrer Verweigerung, Uniformen zu tragen, inhaftiert wurden, kam es in einzelnen Fällen in den Kasernen zu brutalen Misshandlungen. Einige starben an den Folgen dieser Folter. Ein großer Teil der wehrpflichtigen Mennoniten beugte sich dem Druck: Sie wurden Soldaten (vgl. Lichdi, 2004, S. 286ff.).

Es gibt Berichte von Mitgliedern anderer Friedenskirchen, die wegen des doppelten Drucks nach Kanada auswanderten. Man nannte das beschönigend ‘Americanization Movement‘ (vgl. Schwabe, 1998, S. 109f.).

In einem Interview mit einer mennonitischen Zeitzeugin⁴³ berichtete sie von der schwierigen Zeit zwischen den Weltkriegen: In ihrer Familie wurde bis 1917 nur Deutsch gesprochen. Die deutsche Sprache, so war die

42. Dieter Lichdi beschreibt die mehrheitlich ablehnende Haltung der Mennoniten auf die Forderung des amerikanischen Staates, Kriegsanleihen zu zeichnen. Wer sich verweigerte, machte sich in den Augen der Verkäufer dieser Anleihen verdächtig, ein deutscher Spion zu sein (vgl. Lichdi, 2004, S. 285ff.). Adam Tooze beschreibt die Methoden der Zwangsmobilisierung beim Kauf von Kriegsanleihen. Als Durckmittel wurde hier der Patriotismus benutzt: Etwa zwei Millionen Außendienstmitarbeiter waren in Amerika unterwegs, um Kriegsanleihen zu verkaufen. Der Kauf galt vielfach als Beleg dafür, hundertprozentiger Amerikaner zu sein (vgl. Tooze, 2015, S. 270).

43. Interview mit Frau Agnes Dey aus Madison, New Jersey im August 1999.

Überzeugung des Vaters, war die Sprache Gottes. Deshalb wurde auch der Gottesdienst in deutscher Sprache abgehalten. Nach 1917 änderte sich das. Die Mennoniten in der Umgebung litten besonders unter dem 'Konformitätsdruck'. Wenn sie Mennoniten mit deutschsprachigem Hintergrund waren, versuchten sie sich anzupassen. Sie legten alles Deutsche ab: Sie änderten ihre deutschen Namen und Vornamen in englische Namen. Sie sprachen außer Haus nicht mehr Deutsch. Auch in den Gottesdiensten wurde nun die englische Sprache verwendet. Die Zeitzeugin konnte noch deutschsprachige Texte lesen, es aber nicht mehr sprechen. Sie fertigte deutsche Übersetzungen an der theologischen Fakultät der Drew Universität an. Der mennonitische Kirchenhistoriker Dieter Lichdi betont, dass der Sprachwechsel in vielen mennonitischen Gemeinden in den USA und auch in Kanada regional verschieden und abhängig von dem Zeitpunkt der Einwanderung vollzogen worden war. 1925 sei bei vielen Mennoniten mit oberdeutschen Wurzeln der Sprachwechsel abgeschlossen gewesen (vgl. Lichdi, 2004, S. 269).

In den kirchlichen Zeitungen und theologischen Abhandlungen der Zwischenkriegszeit änderte sich die offizielle Sprache. Aus deutschen Texten wurden unter staatlichem Druck englische Texte. Spannend ist, dass zentrale Begriffe in deutscher Sprache formuliert wurden. Sie wurden nicht übersetzt, weil die Leserschaft diese zentralen Fachbegriffe in deutscher Sprache gewöhnt war und es noch keine passenden englischen Entsprechungen gab, die von allen akzeptiert worden waren. Die Kenntnis der deutschen Sprache wurde vorausgesetzt, so wie unter Theologen griechische Fachbegriffe in wissenschaftlichen Texten bis heute üblich sind (vgl. Hostetler, 1986, S. 132).

Obwohl im theologischen Denken immer noch auf deutsche Ausdrücke zurückgegriffen wurde, wurde nach 1917 Englisch als offizielle Sprache im Gottesdienst eingeführt. Nur eine mennonitische Abspaltung, die Amischen, sprechen bis heute in den geistlichen Versammlungen, die zumeist in Privathäusern stattfinden, einen deutschen Dialekt. Bibel und Gesangbuch sind ebenfalls bis heute in deutscher Sprache gedruckt (vgl. Hostetler, 1986, S. 127ff. und Längin, 1990, S. 219ff.). Nach dem Ersten Weltkrieg

ließ der Druck von außen auf die Gemeinden nach. Englisch blieb aber nach 1919 bei den Mennoniten führend. Sie kehrten nicht allgemein zur deutschen Sprache zurück.

Nach dem Weltkrieg wurde ein anderes Problem aufgegriffen. Viele mennonitische Wehrpflichtige waren 1917 Soldaten geworden. Wenn die Widerstandslosigkeit eine zentrale Funktion in der mennonitischen Identität hatte, lösten die mennonitischen Jugendlichen, die aus dem Militärdienst heimkehrten, eine Diskussion aus: Wie sollte man mit diesen Menschen umgehen? Mennonitische Gemeinden entschieden sich mehrheitlich für einen Ausschluss. Eine Gemeinschaft mit ehemaligen Soldaten erschien unmöglich. Viele Soldaten aus mennonitischen Familien, aber auch andere mennonitische Jugendliche verloren den Kontakt zur Gemeinde oder brachen ihn ab (vgl. Homan, 1994, S. 182f.).

3.6.2 Staatliche Maßnahmen im Umgang mit mennonitischen Kriegsdienstverweigerern

Der Erste Weltkrieg brachte im Jahr 1917 auch für die Amerikaner die erste systematisch organisierte allgemeine Wehrpflicht mit sich. Über 12 Millionen amerikanische Soldaten kämpften in europäischen Schützengräben. Wilson und sein Vizemarinechef Franklin D. Roosevelt waren der Meinung, dass es genüge, Pazifisten innerhalb der Armee Dienste anzubieten, die sie nicht dazu zwangen, Waffen zu tragen und andere Menschen zu töten. Um so erstaunter waren sie, als es massenhaft zu Befehlsverweigerungen kam. Mennoniten verweigerten das Anziehen einer Uniform. In der Armeewäscherei zu arbeiten wurde ebenso abgelehnt wie auf dem Armeegelände einen Weg zu harken oder den Fußboden aufzuwischen. Die Mennoniten hatten ihr Verhalten vorher angekündigt, wurden aber mit der Zusage 'Vertraut uns, wir werden das schon regeln' in die Camps gelockt (vgl. Juhnke, 1985, S. 208ff.). Dort wurde diese Art der Befehlsverweigerung nach dem Kriegsrecht wie ein schweres Verbrechen geahndet. Die schweren körperlichen Misshandlungen durch die Offiziere kann man in den Protokollen der Wehrdienstverweigerer des Ersten Weltkriegs nachlesen. Einige dieser Verweigerer wurden deshalb auch zu vielen Jahren Gefängnis verurteilt und beispielsweise auf der Gefängnisinsel Alcatraz,

Kalifornien und später in Leavenworth, Kansas interniert, wo zwei von ihnen, aufgrund der schlechten Behandlung starben. Briefe und Gesprächsangebote seitens der einzelnen Kirchen an den Präsidenten und die Regierung in Washington D. C. blieben ohne Folgen.⁴⁴

Die Maßnahmen der Regierung, um die Mennoniten zur Teilnahme am Wehrdienst zu zwingen, wirkten häufig etwas hilflos gegenüber der Verweigerungshaltung der Mennoniten. Die übertriebene Härte im Umgang mit Verweigerern hatte aber Auswirkungen: Einige der Mennoniten fügten sich, andere wurden interniert und ein anderer Teil verkaufte Haus und Hof und wanderte nach Kanada aus. Ein Schwerpunkt dieser Auswanderung wurde das Gebiet um die Stadt Berlin (heutzutage Kitchener) in Ontario. Hier begannen mennonitische Gemeinden ein neues Leben (vgl. Lichdi, 2004, S. 289f.).

Auch jenseits der Kasernen wurde der Anpassungsdruck durch die Umgebungsbevölkerung während des Krieges größer: Die ethnische Verbundenheit der amerikanischen Mennoniten mit dem Kriegsgegner Deutschland machte die Mennoniten zur Zielscheibe für Übergriffe. Während des Ersten Weltkriegs waren Deutschstämmige im ganzen Land Ziel von Übergriffen. Bilder von geteerten und gefederten Deutschen in Amerika sind vielen Deutschstämmigen bis heute im Gedächtnis geblieben. Die Mennoniten in Amerika, die teilweise noch Deutsch sprachen, waren leicht zu erkennen. Die von vielen Mennoniten praktizierte 'Absonderung von der Welt' ließ die Mennoniten aus der Perspektive der amerikanischen Umgebungsbevölkerung verdächtig erscheinen. Mennoniten bemühten sich darum, diesem Assimilationsdruck im Ersten Weltkrieg und danach keinen Widerstand entgegenzusetzen. Diese 'Widerstandslosigkeit' führte zu einem Wandel in den Bereichen, die nicht die mennonitische religiöse Iden-

44. Eine Quelle, die die Berichte über die Behandlung von 'Conscientious Objectors' im Ersten Weltkrieg zusammenfasst, spricht von 175 Mitgliedern der Friedenskirchen in den USA, die für ihre pazifistischen Prinzipien eingestanden sind und unter den Behandlungen der Militärs leiden mußten. Darüber hinaus führt der Autor noch 185 weitere Verweigerer an, die nicht Mitglieder der Historic Peace Churches waren und eine ähnliche Behandlung erfuhren (vgl. Lichdi, 2004, S. 285ff. und Archive of the Mennonite Church I-3-5.7 Peace Problems Committee Mennonites in the Second World War, research files of Guy Hershberger. Box 36/19. Peace Problems Committee, World War II, HPC- Appeals to Christians of America, S. 8).

tität betrafen: Das Englische setzte sich zunehmend durch.⁴⁵ Die deutschen Wurzeln wurden nicht mehr weitergegeben. Viele änderten ihre deutschen Vornamen in englische um: aus Hans wurde (über Johannes) John. Die letzten drei Generationen von Mennoniten sprechen kein Deutsch und können es auch nicht mehr verstehen.⁴⁶

3.6.3 Herausforderung durch den Ersten Weltkrieg

Die Ereignisse des Ersten Weltkriegs waren eine Art Weckruf und bedeuteten in dreifacher Sicht eine Herausforderung für die Mennoniten. Erstens verstärkten die antideutschen Ausschreitungen den Assimilationsdruck auf die Mennoniten. Zweitens wurden die Mennoniten politisch aktiv und begannen drittens eine umfangreiche Bildungsoffensive.

Die Ausschreitungen gegen Mennoniten ab 1917 führten zu einer Anpassung an die amerikanische Leitkultur. Das Deutsche verschwand relativ schnell aus der mennonitischen Sprach- und Schriftkultur. Die zweite Herausforderung bestand in der Einsicht in die Notwendigkeit von guten politischen Kontakten nach Washington D. C. (Lobbyarbeit) und die Bündelung der Kräfte aller Friedenskirchen in einem Punkt. Das führte bei den Mennoniten 1925 zur Gründung des 'Peace Problems Committee'. Diese übergemeindliche Organisationsstruktur sorgte auch für die Teildominationen, die sich aus religiösen Gründen nicht an einem politischen Diskurs beteiligen wollten: Die Vertreter der 'Amish Mennonites', einer konservativen Abspaltung der Mennoniten, wurden zu den Versammlungen eingeladen und die Regelung für den Umgang mit Wehrdienstverweigerern, den 'Conscientious Objectors', für sie mit abgeschlossen. Die Amischen selbst beteiligten sich weder an den Konferenzen innerhalb der Friedenskirchen noch an den Verhandlungen mit der Regierung in Wa-

45. Interview mit Theron F. Schlabach, Professor an der Goshen University, im Juli 1999.

46. Gespräche mit mennonitischen Kirchenhistorikern Theron Schlabach und Leonard Gross im August 1999 in Goshen, Indiana. Nur eine Fraktion oder frühe Abspaltung der mennonitischen Kirche, die Amischen, benutzen im Gottesdienst und teilweise in der Kommunikation untereinander das Deutsche, während sie im Kontakt mit Menschen außerhalb ihrer Gemeinschaft Englisch sprechen. Auch wird von einigen Amischen beklagt, dass manche Vertreter der jüngeren Generationen nur noch Deutsch lesen und sprechen, aber es nicht mehr verstehen können (vgl. Längin, 1990, S. 217ff. und S. 309f.).

shington.

Die dritte und größte Herausforderung bestand in der indifferenten und uneinheitlichen Position vieler Mennoniten während des Ersten Weltkriegs zu Fragen des Pazifismus oder genauer formuliert der Gewaltlosigkeit.

Viele Mennoniten, die als Wehrpflichtige in die amerikanische Armee eingezogen worden waren, akzeptierten 1917 den Dienst in der Armee und vernachlässigten dabei mennonitische Grundsätze. Das veranlasste die mennonitischen Kirchen, große Anstrengungen auf dem Gebiet der Erziehung zu unternehmen. Besonders die universitäre Ausbildung wurde verstärkt. Bis zum Ersten Weltkrieg waren die Pastoren der Mennoniten meist Laien ohne einen College-Abschluß. Der Wunsch nach Vermittlung pazifistischer Ansichten und die Verbreitung mennonitischen Gedankenguts waren der Beginn einer Förderung mennonitischer Colleges und Universitäten. Das Goshen College und das Mennonite College in Newton, Kansas profitierten von dieser Entwicklung. Der Schwerpunkt in religiösen Zeitungen und mennonitischen Magazinen wurde auf die historischen und biblischen Grundlagen der pazifistischen Wurzeln der Mennoniten gelegt. Um der Jugend ein Beispiel zu geben, wurden die Geschichten der mennonitischen Wehrdienstverweigerer aus der Zeit des Ersten Weltkriegs aufgezeichnet.

Die wissenschaftliche Aufbereitung mennonitischer Geschichte bekam neuen Auftrieb. Auch mußten die, für viele jungen Mennoniten unverständlichen, deutschen Quellen aus der Zeit vor 1890 übersetzt werden. Archive zur Sammlung von Quellen der mennonitischen Kirchen wurden eingerichtet (1936) und der Aufbau einer 'Mennonite Historical Library' in Goshen, Indiana begonnen (vgl. Lichdi, 2004, S. 283ff.).

Bei der Suche nach den eigenen Wurzeln kam es immer wieder zu Kontakten mit anderen Friedenskirchen, mit denen die Mennoniten z. B. den Willen zur Gewaltlosigkeit teilten. Aus diesen überkonfessionellen Kontakten entstanden die Konferenzen von Kirchenführern, die sich mit politischen Aufgaben und überkonfessionellen Fragestellungen beschäftigten (vgl. Keim, 1990, S. 14ff.).

Eine weitere Entwicklung war ebenfalls bemerkenswert: Mennoniten ver-

suchten durch ein breiteres Bildungsangebot, jungen Menschen unterschiedlichste Ausbildungen auf der Basis mennonitischer Prinzipien anzubieten und damit den Kontakt zu halten. So wurde beispielsweise Goshen College zu einer Universität ausgebaut. Ziel war und ist bis heute die Erziehung zur Gewaltlosigkeit ('nonviolence') und Widerstandslosigkeit ('nonresistance'). Dieses Ziel stand beim Aufbau eines Bildungswerkes für die nachwachsende Generation an oberster Stelle. Dabei öffnete sich Goshen College und erweiterte das Programm für Studien auch außerhalb der klassischen theologischen Disziplinen. Heute können Studierende auf dem Hintergrund mennonitischer Werte und Traditionen mit vielen unterschiedlichen Schwerpunkten studieren und akademische Abschlüsse erwerben (vgl. Lichdi, 2004, S. 276ff.).⁴⁷

In der Zeit nach 1920 wurden innerhalb der mennonitischen Kirchen viele Reformen und Entwicklungen angestoßen: Zum einen bauten die Mennoniten ihr Missions- und Flüchtlingshilfswerk aus und beteiligten sich auch an Aktionen anderer Friedenskirchen. Das führte zu einem internationalen Bewußtsein und einer verstärkten Zusammenarbeit zwischen den Denominationen der Friedenskirchen. Dieses internationale Bewußtsein wurde auch von der größten Herausforderung der amerikanischen Mennoniten in ihrer bisherigen Geschichte gefördert: Der zweiten großen Immigrationswelle von Mennoniten aus der Sowjetunion. Waren russische Immigranten in einer ersten Welle zwischen 1874 und 1880 nach Amerika gekommen,⁴⁸ kamen zwischen 1925 und 1935 22.000 Auswanderer aus der Sowjetunion nach Nordamerika und Kanada (etwa 18.000), nach Brasilien (bis zu 2.000) und Paraguay (über 2.000). Russland hatte die Ausnahmegenehmigung für mennonitische Pazifisten, Ersatzdienst zu leisten, aufgehoben. Ausschlaggebend waren jedoch die antireligiösen Kam-

47. In vielen Amerikanischen Colleges und Universitäten wird den Studierenden die militärische Ausbildung zum Reserveoffizier angeboten. In Kriegszeiten wurden auf dem Gelände von vielen amerikanischen Universitäten militärische Trainingslager eingerichtet. Diese Angebote gibt es in den mennonitischen Colleges und Universitäten nicht.

48. Zar Alexander hatte 1870 einen Ukas erlassen, in dem er u.a. die Befreiung vom Militärdienst widerrief und innerhalb einer Übergangsfrist von 10 Jahren die deutschen, mennonitischen und hutterischen Kolonisten aufforderte, sich der neuen Ordnung anzupassen (vgl. Bendrich, 1998, S. 34f. und Bender, 1951, Bd. 3, S. 595).

pagnen unter Lenin und Enteignungen der Kulaken unter Stalin. Konfessionell gesehen gehörten diese Immigranten entweder zu den 'brüderlichen' oder den 'kirchlichen' Mennoniten. Erstere vereinigten sich mit den Mennonite Brethren.⁴⁹ Die 'kirchlichen' russischen Immigranten in Kanada sammelten sich mehrheitlich in der General Conference Mennonite Church (GC oder GCMC). Diese mennonitische Denomination war 1862 von Pfälzer Mennoniten gegründet worden und hatte ihr Zentrum in Newton, Kansas. Die russischen Mennoniten machten die noch relativ neue und damals recht unbedeutende mennonitische Kirche, zu einer großen, offeneren und damit meinungsbildenden Fraktion innerhalb der nordamerikanischen Mennoniten.⁵⁰

Das Engagement für Glaubensgenossen auf anderen Kontinenten erweiterte den Horizont amerikanischer Mennoniten und verlieh der kirchlichen Arbeit eine neue globalere Perspektive. Die Zusammenarbeit in der Flüchtlingshilfe stellte die Mennoniten vor interkonfessionelle Herausforderungen: Die Kooperation mit anderen Friedenskirchen öffnete die mennonitischen Gemeinden. Das ist an den Teilnehmerlisten der Konferenzen in der Zwischenkriegszeit erkennbar. Darüber hinaus führte der universitäre Austausch zwischen den Vertretern amerikanischer Friedenskirchen zu einer immer enger werdenden Zusammenarbeit bis hin zu gemeinsamen Konferenzen. Die bedeutendste dieser gemeinsamen Konferenzen für die in dieser Dissertation behandelten Fragestellungen fand 1935 in Newton, Kansas statt. Hier wurde zum ersten Mal der Begriff der 'Historic Peace Churches' gebraucht.⁵¹ Diese Konferenz wurde von mehreren Konferenzen einzelner Denominationen vorbereitet. Im Rahmen dieser Arbeit ist der Bericht über die vorbereitende Konferenz der Mennonite Church im Frühjahr 1935 in Goshen, Indiana von Bedeutung (siehe 4.

49. Diese Denomination entstand erst in den USA, hatte ihre Wurzeln in den 1840er Jahren in Südrussland.

50. Zitiert aus: Archives of the Mennonite Church Goshen IN USA, The Peace Problems Committee files, O.O. Miller secretary 1925-1953, Historic Peace Churches, Minutes I-3-5.3 Box, entitled: Peace Problems Committee 24/3 Paper: Conference of the Historic Peace Churches, September 1936, S. 3.

51. Interviews mit Theron Schlabach im Sommer 1999 und Leonard Gross im Sommer 1999 in Goshen, Indiana (vgl. Kunst, Herzog & Schneemelcher, 1975, Sp. 766).

Kapitel). Im Angesicht des aufziehenden neuen Krieges formulierten amerikanische Mennoniten ihre Positionen zu diesem Thema. 1937 legte sich die Mennonite Church in ihren Positionen zu Krieg und Frieden fest und machte dieses Dokument allen Pastoren und Mitgliedern in den USA und anderswo auf der Welt, allen anderen Friedenskirchen und amerikanischen christlichen Denominationen, aber auch Kongressabgeordneten und dem Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika bekannt. Diese Publikation ist aus heutiger Perspektive ein Symbol des Wandels. Der innerkirchliche Wandel und die erfolgten Reformen werden hier deutlich sichtbar. Der Erste Weltkrieg hatte die amerikanischen Mennoniten vor existenzielle Herausforderungen gestellt. Die Kirchenführer hatten darauf Antworten gesucht und Reformen eingeleitet, die die Kirche konfessionell, geographisch und politisch öffnete (vgl. Lichdi, 2004, S. 285ff. und Gingerich, 1949, S. 2ff.).

3.6.4 Überkonfessionelle und internationale Vernetzung der Mennoniten

Neben der Zusammenarbeit verschiedener mennonitischer Gemeindeverbände öffneten sich die Mennoniten gegenüber anderen Friedenskirchen. Die Kontakte aus der Zeit des Ersten Weltkriegs hatten hier die Grundlage geschaffen, sich regelmäßig zu einem Austausch zu treffen. 1922 trafen sich die Vertreter verschiedener Friedenskirchen, die Gewaltlosigkeit als zentralen Aspekt ihres Glaubens hatten, zu einer Konferenz in einer mennonitischen Schule in Bluffton, Ohio. Die Konferenz hatte das Ziel, die Maßnahmen zum Thema Frieden in einem überkonfessionellen Maßstab zu koordinieren. Von 1923 bis 1932 fanden acht weitere Konferenzen statt, bis die Folgen der Weltwirtschaftskrise eine finanzielle Fortführung unmöglich machten. Ab 1935 wurden diese Konferenzen wieder aufgenommen und 1937 ein gemeinsames Komitee von amerikanischen Friedenskirchen gegründet (vgl. Lichdi, 2004, S. 287).

Auch im internationalen Kontext bemühten sich amerikanische Mennoniten um einen Austausch. Auf Einladung des deutschen mennonitischen Theologen Christian Neff kamen 1925 Kirchenvertreter von hundert mennonitischen Kirchen zur ersten Mennonitischen Weltkonferenz zusammen.

400 Jahre nach der Gründung der ersten mennonitischen Gemeinde in Zürich versammelten sie sich in Basel (vgl. Lichdi, 2004, S. 399ff.).

1930 fand die zweite Mennonitische Weltkonferenz als Welthilfskonferenz in Danzig statt. Sie sollte sich der Herausforderung stellen, die durch die Hungersnot in der Sowjetunion unter russischen Mennoniten entstanden war.⁵²

Die Beziehungen der amerikanischen Mennoniten zu Europa speziell zu Deutschland wurden durch diese Konferenzen, durch Besuchsreisen amerikanischer Mennoniten und mennonitische Hilfsprogramme für Europa verstärkt. Der amerikanische Mennonit Harold Bender war einer der bedeutendsten liberalen Kirchenführer der 'Old' Mennonites. Er spielte ab 1924 eine entscheidende Rolle in der Neuorganisation des Goshen College. In der Zwischenkriegszeit begann Bender damit, als Delegierter auf internationalen mennonitischen Konferenzen zu arbeiten. Bender wirkte vor und nach dem Zweiten Weltkrieg in mehreren überkonfessionellen Kirchengremien mit (vgl. Lichdi, 2004, S. 278ff.).

Als Kirchenhistoriker wollte Bender 1930 eigentlich die mennonitischen Wurzeln in Europa erforschen. Er hatte ein Angebot in Heidelberg, über die Geschichte des Täuferturns zu promovieren. Als Bender 1930 auf seiner Reise zur zweiten Mennonitischen Weltkonferenz in Danzig von der aussichtslosen Situation mehrerer tausend russischer Mennoniten erfuhr, organisierte er eine internationale Hilfsaktion für diese Menschen. Es gelang ihm gemeinsam mit Helfern aus Europa und Amerika, vielen dieser Menschen eine Auswanderung über Nord- nach Südamerika zu ermöglichen (vgl. Lichdi, 2004, S. 155ff. und S. 278ff.).

Neben den gegenseitigen Besuchen von Mennoniten aus Europa und Amerika entstand ein überkonfessioneller akademischer Austausch, der dazu führte, dass amerikanische Mennoniten an deutschen Universitäten studierten und deutsche Theologen und Historiker an amerikanischen Universitäten lehrten. 1924 wurde beispielsweise der deutsche Theologe Ernst

52. Die folgende Weltkonferenz 1936 in Amsterdam beschäftigte sich mit Menno Simons und dem 400. Jubiläum seiner Konversion zum Täuferturn. Kriegsbedingt fielen die Konferenzen im darauffolgenden Jahrzehnt aus. Die erste Nachkriegskonferenz fand 1948 in Goshen, Indiana statt (siehe 4. Kapitel).

Correll Dozent am Goshen College. Die Universität Heidelberg wurde durch Walther Köhler zu einem wichtigen Zentrum der Erforschung des Täuferturns. Hier wurde 1936 auch Harold Bender, der oben erwähnte Kirchenführer, promoviert. Christian Neff arbeitete an einer deutschsprachigen mennonitischen Enzyklopädie. Neff lud Harold Bender ein, hieran mitzuschreiben. Bender steuerte viele deutschsprachige Beiträge dazu bei. Nach dem Tod von Christian Neff 1946 übernahm Bender viele Artikel aus der deutschen Fassung für eine Enzyklopädie in englischer Sprache, die zum Standardwerk der mennonitischen Kirchengeschichte wurde.⁵³

Bender hielt viele Kontakte zu mennonitischen Gemeinden in Deutschland, sammelte während seiner Deutschlandaufenthalte persönliche Erfahrungen und berichtete nach seiner Rückkehr in die USA über die Verhältnisse in Deutschland. Bender wirkte bis zu seinem Tod 1962 als einer der bedeutendsten mennonitischen Kirchenführer in den mennonitischen Gemeinden und kirchlichen Gremien in den Vereinigten Staaten (vgl. Lichdi, 2004, S. 278ff.).

3.7 Wende zum Anti-Interventionismus nach 1919

Zusammenfassend für alle vier untersuchten Kirchen kann gesagt werden, dass die Herausforderungen durch den Ersten Weltkrieg die Arbeit und die Struktur der vier Kirchen veränderten. Es entstand bei allen Kirchen eine neue Qualität im Arbeitsverhältnis der vier Kirchen zu politischen Vertretern der Vereinigten Staaten. Auch wenn sich für drei der hier untersuchten Kirchen ab 1917 eine uneingeschränkte Unterstützung der Kriegsanstrengungen nachweisen lässt, änderte sich diese Haltung nach dem Krieg tiefgreifend. Die Rolle der Kirche in Fragen von Krieg und Frieden wurde in der Zeit nach 1919 bei allen vier untersuchten Kirchen neu überdacht.

Gerald Sittser beschreibt den Hintergrund für die Auseinandersetzung der

53. Der Briefwechsel von Christian Neff mit Harold Bender liegt in der mennonitischen Forschungsstelle in Weierhof bei Bad Kreuznach in Deutschland. Der ursprünglich meist handschriftliche Briefwechsel ist im Original und in einer leichter lesbaren maschinenschriftlichen Version archiviert (vgl. Hist. Mcs. 1 - 278: Neff, Christian - Bender, Harold S. (1897 - 1962), Boxes 3/12, 11/2 und 21/8). Die Korrespondenz von Harold Bender (u. a. mit Christian Neff) liegt im mennonitischen Kirchenarchiv in Goshen, Indiana.

Kirchen in den Jahren 1939 bis 1941 und betont, dass die Wurzeln dieser Krise in der Zeit kurz nach dem Ersten Weltkrieg gelegen haben.

„This crisis had been a long time coming. It began with the close of the First World War. America had entered that war to make the world safe for democracy. It became clear in the postwar settlement emerging from Versailles, however, that the world had not been made safe for democracy but for nationalism, greed, and vengeance. In the war's aftermath, America was plunged into a period of political disillusionment and isolationism, social experimentation, and financial prosperity. It also experienced cultural conflict. (...) The battle between the fundamentalists and the modernists may be the most notable now, but it was certainly not unique then.“ (Sittser, 1997, S. 2f.)

In den Konferenzen der hier untersuchten Denominationen wurde direkt nach dem Ende des Ersten Weltkriegs die Frage nach einer Positionierung der Kirche zu Fragen von Krieg und Frieden nicht sofort gestellt. Die kirchlichen Diskurse in den Konferenzen mieden das Thema zunächst. Als deutlich geworden war, wie sehr amerikanische Kirchen der Propaganda ihrer Regierung blind vertraut und diese ungefiltert an ihre Gläubigen weitergegeben hatten, änderte sich diese Haltung mehr und mehr. Als Ray Abrams 1933 mit seinem Buch *Preachers Present Arms* explizit dieses Thema aufgriff, intensivierten sich die innerkirchlichen Diskussionen zu diesem Thema zumindest in einigen protestantischen Kirchen, nachweislich bei den Methodisten (vgl. Abrams, 1969, S. 261ff.).⁵⁴

In den 1920er Jahren zeichnete sich eine Wende der Beurteilung des Krieges durch die Kirchen ab. Insbesondere die Geistlichen und Kirchenführer der hier untersuchten Kirchen wandten sich von jeglicher militärischer Interventionspolitik durch amerikanische Truppen z. B. in Europa ab (vgl. Abrams, 1969, S. 235ff.).

Diese Entwicklung spiegelt sich auch in der allgemeinen gesellschaftlichen Diskussion wider: Enttäuscht von den Ergebnissen der Friedensverhandlungen und von den Konsequenzen für die amerikanische Bevölkerung setzte sich ein isolationistischer Standpunkt durch. Argumente gegen eine interventionistische Außenpolitik wurden in Politik und

54. Den Einfluss des Buches auf die kirchliche Diskussion kann man auch anhand der Häufigkeit von Zitaten aus diesem Buch in anderen kirchengeschichtlichen Büchern ermesen.

Gesellschaft stärker. Präsident Wilson verlor nach seiner Rückkehr von den Verhandlungen in Versailles die Unterstützung seiner Abgeordneten. Seinen Erfolg bei den Verhandlungen in Versailles konnte er im eigenen Land nicht fortsetzen. Der Kongress verweigerte die Ratifizierung des Vertrages. Die Idee eines Völkerbundes, der zwischenstaatliche Konflikte lösen sollte, verlor durch die Zurückhaltung der Vereinigten Staaten von Amerika an politischem Gewicht (vgl. Schwabe, 2007, S. 72ff.).⁵⁵

Diese allgemeine gesellschaftliche Diskussion schlug auf die Kirchen zurück. Auf der einen Seite gab es viele Kirchenführer, die den Kurs ihres Präsidenten Wilson zur Gründung eines Völkerbunds unterstützten. Andrew Preston beschreibt die Motivation dieser Gruppierung innerhalb verschiedener amerikanischer Kirchen so:

„However, the outbreak of World War I, and especially its spread to the world beyond Europe, demonstrates that the new global interconnectedness could also be destructive. The challenge was to fix the broken world system by replacing it with a new global order, grounded in Christian principles of love and brotherhood and underwritten by American leadership.“ (Preston, 2012, S. 250)

Nicht durch einen selbstgerechten amerikanischen Isolationismus seien diese Probleme zu lösen, es ging dieser Richtung amerikanischer Kirchenführer vielmehr darum, auf der Grundlage christlicher Werte die internationalen Beziehungen der Vereinigten Staaten zu verändern:

„Together, and only together Christianity and Americanism could save the world.“ (Preston, 2012, S. 250)

Die Bemühungen von Kirchenführern unterschiedlicher Konfessionen in den USA um interkonfessionellen und internationalen Dialog in den 1920er Jahren sind erst aus dieser Perspektive verständlich. Diese von Pre-

55. Viele der amerikanischen Soldaten waren nach dem Ende der offiziellen Kampfhandlungen enttäuscht: Sie saßen in Europa fest. Die Kapazitäten für den Rücktransport reichten nicht aus. Die langsame Rückkehr der amerikanischen Soldaten in die Heimat vergrößerte die Schwierigkeiten vieler von ihnen bei der Wiedereingliederung in das Berufsleben: Manchmal war der bisherige Arbeitsplatz bei der Rückkehr anders besetzt. Dazu kam eine weitere Enttäuschung vieler Freiwilliger, die in Europa gekämpft hatten: Die Jahre, die sie als Soldaten auf europäischen Schlachtfeldern verbracht hatten, wurden ihnen nicht auf ihre Altersrente angerechnet. Ein Teil der amerikanischen Veteranen gehörten in dieser Hinsicht eher zu den Verlierern des Krieges. Die wirtschaftlichen und politischen Folgen des Ersten Weltkriegs beschreibt Tooze ausführlich (vgl. Tooze, 2015, S. 419ff.).

ston als 'idealistische Synthese' formulierte Ausrichtung bringt die optimistische Aufbruchsstimmung innerhalb amerikanischer Kirchen zum Ausdruck (vgl. Preston, 2012, S. 250ff.).

Gleichzeitig entwickelte sich jedoch innerhalb der amerikanischen Gesellschaft eine Gegenbewegung: Dahinter standen einerseits wirtschaftliche Gründe: Die zögerliche Tilgung der Kriegskredite durch die europäischen Alliierten war ein 'Dauerbrenner' für die politische Diskussion in den Medien. Die Konsequenzen, die aus der schlechten Zahlungsmoral der ehemaligen Verbündeten gezogen wurden, bewirkten ein Umdenken in der amerikanischen Gesellschaft. Als die Weltwirtschaftskrise 1929 vielen Menschen die Existenzgrundlage nahm, kapselten sich die USA durch Schutzzölle und Importbeschränkungen in zunehmendem Maße ab. In den darauf folgenden Jahren nach der Krise wurde im gesellschaftlichen Diskurs die Einmischung in den europäischen Konflikt als ein wichtiger Grund für die nach 1929 entstandene desaströse Wirtschaftslage angesehen (vgl. Heideking, 2003, S. 289ff.).

Das wirkte sich auch auf die hier untersuchten Kirchen negativ aus. Es fehlten schlicht die Mittel, die internationalen Bemühungen, Missionsstationen oder die interkonfessionellen Konferenzen zu finanzieren.

Dazu verdüsterte sich die politische Lage in den beginnenden 1930er Jahren: 'Habenichtse' wie Japan, Italien und Deutschland betrieben eine aggressive Außenpolitik und zerstörten damit alle Pläne für eine friedliche Weltordnung, die durch Verträge abgesichert war (vgl. Junker, 2003, S. 63ff.).

Deshalb führte diese Situation andererseits auch zu einem Umdenken innerhalb der hier untersuchten Kirchen. Amerikanische Kirchenführer versuchten, ihr Land vor diesem heraufziehenden Sturm zu warnen und bemühten sich darum, ihr Land nicht in diese Konflikte in Asien und Europa hineinziehen zu lassen.

4. Das 'Dritte Reich' aus der Sicht amerikanischer Kirchen

„When Hitler came to power in Germany, fourteen years after the end of the Great War, the churches auf North America were caught up in a widespread mood of penitential pacifism.“ (Conway, 2001, S. 259)

So beschrieb der kanadische Historiker John Conway die Haltung der Nordamerikanischen Kirchen. Dieser bußfertige Pazifismus hatte in den 1930er Jahren mehrere Ursachen. Zum einen waren sich die Kirchen des hohen Blutzolls bewusst, den der vergangene Krieg unter Amerikanern gekostet hatte. Zum anderen erinnerten sie sich ihres eilfertigen Patriotismus, den die amerikanischen Kirchen während des Krieges praktiziert hatten. Deshalb war die Haltung nach 1933 eine grundsätzlich andere: Viele amerikanische Christen sprachen sich über die Grenzen der Konfessionen hinweg dafür aus, dass die christlichen Kirchen nie wieder einen Krieg unterstützen dürften. Der politische Isolationismus in großen Teilen der amerikanischen Bevölkerung allgemein wurde durch diese kirchliche Haltung verstärkt (vgl. Conway, 2001, S. 259ff.).

Mit großem Misstrauen und zunehmender Ablehnung verfolgten die Menschen in den USA die Entwicklung in Europa und Asien. Welche Auswirkungen würden diese Ereignisse auf das eigene Land haben? Waren die USA bedroht? Das waren die Fragen, die sich die Amerikaner nach 1933 stellten. Die Mehrheit der Amerikaner fühlte sich nicht bedroht. Das zeigten Meinungsumfragen, die der Meinungsforscher George H. Gallup ab 1935 durchführte (vgl. Gallup, Bd.1, 1972).⁵⁶ In den Jahren von 1939 bis 1941 wandelte sich diese Einschätzung rapide (vgl. Hönicke, 1997, S. 72ff.). Schuld daran war die Eskalation der Gewalt in Europa ab 1936 und in Asien 1935. Durch ihre geographische Lage bedingt, hatten die Amerikaner dafür mehr Zeit als andere von der Gewalt direkt betroffene Staaten.

Im August 1939 befürchteten 76% der befragten Amerikaner, dass bei einem Krieg von Deutschland mit Italien auf der einen Seite gegen Großbritannien mit Frankreich auf der anderen auch die USA in diese

56. Eine Auswahl von Umfragen durch Georg Gallup und Elmo Roper mit Erläuterungen der Wirkung auf Präsident Roosevelt bietet Detlef Junker (vgl. Junker, 1988, S. 70ff.).

Auseinandersetzung hineingezogen werden würden. Nur 24% sahen das nicht so (vgl. Gallup, Bd.1, 1972, S. 175). Die befragten Amerikaner waren mehrheitlich dagegen, sich in die Konflikte in Asien und Europa einzumischen. Ab Herbst 1939 stellte sich diese Frage immer dringender. Ein Großteil der Amerikaner und der amerikanischen Politik lehnte das jedoch zunächst weiterhin strikt ab (vgl. Adams, 2000, S. 68f.). Noch im Mai 1940 waren 96% der Befragten gegen die Entsendung amerikanischer Truppen nach Europa, nur 4% befürworteten das (vgl. Gallup, Bd.1, 1972, S. 220).

Die Einschätzung einer Bedrohung der USA durch Deutschland, Italien und Japan wandelte sich aber in den folgenden drei Jahren. Bedeutenden Anteil daran hatte Präsident Franklin D. Roosevelt. Im Gegensatz zu Wilson präferierte Präsident Roosevelt keine strikte Neutralität. Er machte von Anfang an klar, wo seine Sympathie lag (vgl. Heideking, 2003, S. 319f.).

Der Amtsantritt des amerikanischen Präsidenten Roosevelt 1933 war nicht von außenpolitischen sondern von *der* innenpolitischen Krise überschattet: Die Weltwirtschaftskrise zwang Roosevelt, vom Amtsantritt an seine Aufmerksamkeit fast ausschließlich auf die innenpolitische Lage in den USA zu konzentrieren. Mit der Politik des New Deal gestaltete er die wirtschaftliche und gesellschaftliche Situation in den USA neu. Der Staat und seine Organe fanden zu einer neuen Rolle innerhalb der Gesellschaft. Die amerikanische Regierung griff im Gegensatz zu früher aktiv in viele Lebensbereiche ein. Sie gestaltete die wirtschaftlichen und sozialen Eckwerte des Zusammenlebens neu und veränderte sie tiefgreifend. Dabei kam Roosevelt nicht nur das 1935 von Georg Gallup und Elmo Poper entwickelte Instrument der Meinungsumfrage zu Hilfe (vgl. Junker, 1988, S. 70ff.). Er nutzte geschickt alle Kanäle der Kommunikation, insbesondere das Radio (vgl. Heideking, 2003, S. 303ff.). Den Erfolg dieser Medienarbeit erkannten auch die Kirchenvertreter der Southern Baptist Convention und beschlossen, sich zukünftig als Kirche in diesem Bereich der Medien neu aufzustellen (vgl. Annual of the Southern Baptist Convention, 1941, S. 103).

Gerade durch die dadurch angefachten öffentlichen Diskussionen gelang es Roosevelt, seine Politik im ganzen Land bekannt, teilweise populär oder zumindest akzeptabel zu machen (vgl. Heideking, 2003, S. 308ff.).

Das galt insbesondere für den Bereich der Außenpolitik. Der neu eingeschlagene Weg führte die USA ab 1939 schrittweise in den Krieg mit den Achsenmächten. Dabei ging es nicht nur um eine graduelle Anpassung, sondern um einen Paradigmenwechsel, eine Kehrtwende um 180 Grad. Roosevelt drängte auf eine grundlegende Neubestimmung der Rolle der USA in der Welt, ausgedrückt in der Formel 'American Century' (vgl. Krakau, 2002, S. 113ff.). Diese Neuorientierung musste Franklin D. Roosevelt gegen die Überzeugung vieler seiner Landsleute realisieren (vgl. Heideking, 2003, S. 316ff.).

Nach seiner erfolgreichen Wiederwahl 1936 hatte Roosevelt auch bei seinem neuen außenpolitischen Kurs Gegner, die ihn aufs Heftigste kritisierten. Allen voran die 'America First'-Bewegung mit dem äußerst populären Charles Lindbergh an der Spitze. Lindbergh hatte nach seinem erfolgreichen Transatlantik-Flug das nationalsozialistische Deutschland besucht und dabei auch die neue Luftwaffe Hitlers kennengelernt. Sein Urteil als Kapazität für die Beurteilung der Bedrohung der USA durch deutsche Flugzeuge: „No clear and present danger“. Eine Invasion und die Eroberung der USA durch die Achsenmächte hielten diese Amerikaner für ausgeschlossen (vgl. Junker, 1986, S. 384ff.) und blieben auch nach dem Beginn des Krieges in Europa 1939 bei dieser Meinung. Sie standen auch den Hilfslieferungen an Frankreich und Großbritannien kritisch gegenüber. Militärische Hilfe für Großbritannien schwäche die amerikanische Verteidigungsfähigkeit. Außerdem könne nach dem möglichen Fall Großbritanniens das gelieferte Rüstungsmaterial gegen amerikanische Truppen eingesetzt werden (vgl. Heideking, 2003, S. 317ff.).

Die Ereignisse in China ab 1935 oder im spanischen Bürgerkrieg führten zwar zu Entrüstung der amerikanischen Öffentlichkeit, aber ein militärisches Eingreifen der USA war keine allgemeine Forderung. Das sogenannte Nye Committee hatte 1934 und 1935 die Verflechtung der Industrie mit der Regierung im vergangenen Weltkrieg untersucht: Die 'Kaufleute des

Todes‘ hätten den Kriegseintritt der USA 1917 herbeigeführt. Eine ganze Nation sei 1917 mit Hilfe staatlicher Propaganda zu einem Kreuzzug aufgebrochen. Diese Propaganda sei von amerikanischen Firmen gelenkt worden, die den Alliierten auf Kredit Rüstungs- und Versorgungsgüter geliefert hatten. Ihr wirtschaftliches Überleben hätte von einem Sieg der Alliierten abgehungen (vgl. Junker, 1975, S. 163ff.). Immerhin verstärkten die Untersuchungsergebnisse des Nye Committee den Ruf in der amerikanischen Öffentlichkeit nach einem strikt neutralen Kurs in der Außenpolitik. Drei Neutralitätsgesetze sollten 1936 und 1937 den außenpolitischen Handlungsspielraum des Präsidenten einschränken (vgl. Junker, 1975, S. 165ff.). Sie gingen bis zu Waffenembargo, Reisebeschränkungen für US-Bürger und der cash-and-carry-Klausel (1937). Aber je

„(...) größer die Herausforderung durch Hitler und das nationalsozialistische Deutschland wurde, desto mehr wurde das mehrheitlich isolationistische Amerika in das hineingezogen, was es sogar mit gesetzlichen Mitteln zu verhindern suchte, nämlich in die Verstrickung der europäischen Politik.“ (Junker, 1988, S. 19)

Präsident Roosevelt bezog mit seiner Quarantäne-Rede 1937 ausdrücklich Position gegen diese isolationistische Mehrheitsmeinung. Über die Aggressorstaaten solle eine Quarantäne verhängt werden. Die Rede gilt als erster entscheidender interventionistischer Impuls. In der Isolationismusdebatte hatte der Präsident damit erstmals klar und deutlich Stellung bezogen und mit dem Begriff ‘Quarantäne‘ das Wort ‘Intervention‘ umgangen.

4.1 Die deutsche Außenpolitik zwischen 1933 und 1939 aus der Sicht der amerikanischen Kirchen

Die Veränderungen im Deutschen Reich nach 1933 waren so gravierend, dass sie in den USA auch von vielen Kirchenvertretern wahrgenommen wurden. Die Beurteilung der faschistischen Politik des Deutschen Reiches nach 1933 durch amerikanische Kirchen erfolgte nach ethischen, politischen und theologischen Maßstäben (vgl. Preston, 2012, S. 327ff.).

Ray Abrams, der 1933 in seinem Buch *Preachers Present Arms* die Rolle amerikanischer protestantischer Kirchen im Ersten Weltkrieg kritisch auf-

gearbeitet hatte, warnte angesichts der weltweiten Herausforderungen davor, wieder die gleichen Fehler zu machen. Der Vergleich des deutschen Kaisers mit Hitler sei zwar richtig, berge aber die Gefahr in sich, die Geschichte zu wiederholen. Abrams schlug hingegen vor, die Ursachen der deutschen Lage genauer zu betrachten (vgl. Abrams, 1969, S. 255ff.).

Direkt nach 1933 gab es vielfältige Kritik von amerikanischen Kirchenführern gegenüber der Politik des Deutschen Reiches (vgl. Preston, 2012, S. 327f.). Es waren amerikanische Pazifisten, die aufgrund einer ethischen Argumentation zu dem Schluss kamen, dass Hitler mit seiner Politik eine Gefahr für den Frieden sei.

„This was especially the case among liberal Protestants of the peace movement. Like Abrams, they recognized Hitler as a special, perhaps unique danger.“ (Preston, 2012, S. 327)

In der Zeit der Wirtschaftskrise in den USA sahen dortige pazifistische Kirchenführer Hitler als zusätzliche Bedrohung. Zunächst aber boten die Ergebnisse des Nye Committee als Alibi die Möglichkeit, von eigenem Versagen und Schuld abzulenken. Ray Abrams hatte in seiner Studie *Preachers Present Arms* nachgewiesen, in welchem Umfang amerikanische Kirchen sich für diesen Krieg engagiert hatten. Von den Kanzeln aus hatten viele Pastoren, unter Ihnen auch der berühmte Baptistenprediger Fosdick, den ‘Heiligen Krieg‘ verkündet. Als man nach dem Krieg erkannte, wie wenig Wahrheit an der Kriegspropaganda dran gewesen war, empfanden viele Scham und Schuld angesichts des eigenen Versagens. Das Nye Committee bot ihnen nun eine willkommene Entschuldigung. Die ‘Kaufleute des Todes‘ hätten sie verführt und getäuscht. Diese und nicht die Pastoren trügen nun die Schuld am Versagen der Kirche (vgl. Sittser, 1997, S. 17f.).

In der Sicht der religiösen Pazifisten lag die Antwort auf die Bedrohung durch Deutschland und Japan in den 1930er Jahren darin, sich von den Konflikten in Asien und Europa fernzuhalten. Diese Haltung stieß aber auch auf Widerspruch und wurde besonders von Vertretern jüdischer Organisationen in den USA nicht geteilt. Einig waren sich die Vertreter unterschiedlicher Religionsgemeinschaften in den USA aber in der negativen ethischen Beurteilung nationalsozialistischer Herausforderung (vgl. Pres-

ton, 2012, S. 327ff.). Die Ablehnung nationalsozialistischer Werte und Normen, wie beispielsweise der Rassismus oder Antisemitismus war unstrittig (vgl. Will, 1984, S. 73ff.). Mit dem ethischen Argument eng verwoben waren auch politische Argumente, mit denen sich amerikanische Kirchenführer nach 1933 zur Situation in Deutschland äußerten: Hitlers Politik wurde von vielen als eine politische Herausforderung der USA verstanden. Seine Ideologie war nicht nur ethisch verwerflich, sondern gleichzeitig eine politische Gefahr: Hitlers politischer Entwurf für die Zukunft Deutschlands in der Welt war eine politische Bedrohung des Weltfriedens.

„While the specter of the Great War loomed large in the American imagination, the fear that Hitler was bent on starting another [war] began to grow, and with it the determination, that he must be stopped.“ (Preston, 2012, S. 328)

Aus Sicht amerikanischer Kirchenführer wurde in den Jahren nach 1933 immer deutlicher, welche politischen Folgen aus der Situation in Europa oder Asien für Amerika erwachsen könnten: Wenn Hitlers nationalsozialistische Visionen für Deutschland wahr werden würden, dann würde die Welt auf einen neuen Krieg zusteuern. Dabei schauten amerikanische Kirchenführer mit Sorge auf die sich rapide verschlechternde Lage von Christen in der ganzen Welt: Die stalinistische Verfolgung von Christen in der Sowjetunion, das Leiden chinesischer Christen unter japanischen Soldaten; die Unterdrückung von spanischen Protestanten durch die faschistische Regierung Francos wurde von amerikanischen Kirchenführern ebenso mit Sorge betrachtet wie die nationalsozialistische Politik gegenüber Menschen jüdischer Abstammung und die Situation der Christen in Deutschland, die vom nationalsozialistischen Staat verfolgt wurden (vgl. Preston, 2012, S. 329f.).⁵⁷

Den amerikanischen Botschafter in Berlin, William Dodd, beschäftigte nach 1933 der aus seiner Sicht verbrecherische Umgang mit der Opposition, der barbarische Umgang mit der jüdischen Bevölkerung und der Versuch der Zwangsvereinigung protestantischer Kirchen in Deutschland zu

57. Die negative Beurteilung der Behandlung von Menschen jüdischer Abstammung und deutschen Katholiken durch die nationalsozialistische Regierung wurde 1938 in Umfragen von einer überwältigenden Anzahl amerikanischer Bürger geteilt (vgl. Preston, 2012, S. 329f.).

einer Reichskirche. Dodd teilte seine Ansichten 1934 in einem Gespräch mit dem methodistischen Bischof John Nuelsen, der als Bevollmächtigter der amerikanischen Generalkonferenz für die bischöflichen Methodistenkirchen in Europa ernannt worden war. Bei diesem ersten Treffen im Januar 1934 ging es besonders um den kirchlichen Widerstand der deutschen 'Bekennenden Kirche' gegen das Hitler-Regime (vgl. Dodd & Dodd, 1977, S. 81). Nuelsen hatte in Reden auf die Gefahren für das internationale System hingewiesen (vgl. Kupsch, 1985, S. 139f.). Diese kritische Sichtweise wurde von deutschen methodistischen Vertretern nicht geteilt. Das führte dazu, dass sich die methodistischen Gemeinden in Deutschland und den USA einander entfremdeten (vgl. Weiher, 1990, S. 56ff.).

Die Herausforderung durch Hitler für die Religion wurde von amerikanischer Seite nicht nur als Gefahr für die Demokratie gesehen, sondern auch als Herausforderung für die gesamte Christenheit. Amerikanische Kirchenführer beobachteten deshalb die Situation der protestantischen Kirchen im Kampf gegen den Nationalsozialismus genau (vgl. Will, 1984, S. 72ff.). Dabei teilten die amerikanischen Kirchenführer in vielen Fällen theologische Positionen der deutschen 'Bekennenden Kirche'. Einige Vertreter dieser theologische Gruppierung innerhalb des deutschen Protestantismus hatte sich gegen den Nationalsozialismus ausgesprochen, weil er aus ihrer theologischen Sicht irrte. Viele Positionen der 'Deutschen Christen' stießen dagegen auf Seiten amerikanischer Kirchen auf Ablehnung. Der amerikanische Theologe Henry Smith Leiper sah in der nationalsozialistischen Ideologie den Versuch, das Christentum in Deutschland mit abenteuerlichen theologischen Konstruktionen im Sinne einer arischen Rassenideologie umzudeuten. Laut Smith Leiper wollten einige Vertreter der 'Deutschen Christen' einen Jesus erschaffen, der im Einklang mit den rassistischen Werten der nationalsozialistischen Ideologie stände.⁵⁸ Diese Umdeutung der christlichen Religion zu einem ideologischen Werkzeug des Nationalsozialismus lehnten amerikanische Kirchenführer aus theologischer Sicht ab (vgl. Smith Leiper, 1938a, S. 11ff.).

58. Uwe Puschner beschreibt anschaulich den Versuch von Vertretern der Bewegung der 'Deutschen Christen', Christus mit 'nordischen Augen' zu sehen und einen 'deutschen Jesus' zu erschaffen (vgl. Puschner, 2014, S. 34ff.).

Andrew Preston berichtet in diesem Zusammenhang von der Reise des New Yorker Rabbiners Stephen Wise durch Europa im Sommer 1933. Wise hatte in Wien, Prag, Paris und Genf mit vielen jüdischen Flüchtlingen aus Deutschland gesprochen und auch Zeugnisse von oppositionellen deutschen Christen mit nach Amerika gebracht. Seine Berichte über die Lage europäischer Juden und Christen beeinflussten das Denken amerikanischer Kirchenführer (vgl. Preston, 2012, S. 328ff.).

„Vital to this development, at least for Christians, was the perception that Nazism was both a pagan movement and a threat to all religion, including Christianity – not just to religious liberty, and thus to democracy, but to faith itself.“ (Preston, 2012, S. 328f.)

Die Bemühungen Hitlers zur Schaffung einer einheitlichen protestantischen deutschen Reichskirche unter der theologischen Führung eines deutschen nationalsozialistischen Reichsbischofs war für viele amerikanische Kirchenführer ein sicheres Anzeichen für eine Vereinnahmung der christlichen protestantischen Kirchen durch den nationalsozialistischen deutschen Staat. Diese Maßnahme bedeutete aus amerikanischer Sicht das Ende religiöser Freiheit für protestantische Freikirchen in Deutschland (vgl. Preston, 2012, S. 329).

Die Lage der protestantischen Kirchen in Deutschland war weitaus komplizierter, als es aus zeitgenössischer Sicht amerikanischer Beobachter gesehen wurde.⁵⁹ Zu Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft bekämpften sich hier unterschiedliche Akteure mit unterschiedlichen Anliegen und Absichten. Aus heutiger Sicht sollte man sich darum bemühen, ‘Deutsche Christen‘ und Nationalsozialisten differenzierter zu betrachten und die unterschiedlichen ideologischen und theologischen Richtungen innerhalb der nationalsozialistischen Bewegung und um sie herum sorgfältig auseinanderzuhalten (vgl. Puschner & Volnhals, 2012, S. 22ff.).⁶⁰ Auch wenn eine genauere Betrachtungsweise den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde und Inhalt von vielen ausgezeichneten Publikationen ist, soll

59. Um aus heutiger Sicht die religiöse Gemengelage im nationalsozialistischen Deutschland sichtbar zu machen, sei auf die Publikationen von Manfred Gailus und Armin Nolzen, Thomas Schirmacher, Uwe Puschner und Clemens Volnhals oder Philipp Thull verwiesen (vgl. Gailus&Nolzen, 2011; Gailus, 2015; Kuessner, 2010; Schirmacher, 2014; Puschner, 2014; Puschner & Volnhals 2012; Thull, 2014).

die Situation in Deutschland hier umrissartig geschildert werden: Nach der Machübergabe an die Nationalsozialisten Anfang 1933 bemühten sich Vertreter der 'Deutschen Christen' und der Nationalsozialisten darum, jeweils die Kontrolle oder eine theologische Deutungshoheit in der Frage der Rolle von Religion und Gesellschaft zu übernehmen (vgl. Puschner&Volnhals, 2012, S.13ff.): Nationalsozialisten bemühten sich mit Hilfe der Bewegung der 'Deutschen Christen', die unterschiedlichen protestantischen Strömungen in Deutschland in Schach zu halten und eine protestantische Einheitskirche zu schaffen (vgl. Gailus, 2015, S. 15ff.).⁶¹ Im Gegenzug begrüßten die 'Deutschen Christen' die Machtübernahme der Nationalsozialisten mit religiösen Veranstaltungen und bemühten sich ab 1933 ihren kirchlichen Einfluss gegenüber dem Nationalsozialismus geltend zu machen. Es entstand eine 'religiöse Wettbewerbssituation' (vgl. Puschner&Volnhals, 2012, S. 18). Durch die beginnende Auseinandersetzung mit der 'Bekennenden Kirche' verlor das Motto der 'Deutschen Christen' 'Ein Volk - ein Reich - ein Glaube' an Einfluss (vgl. Gailus & Nolzen, 2011, S. 8ff.).

Dieser langwierige und selbstzerstörerische Richtungsstreit führte zu einer Identitätskrise und zu einer heftigen Auseinandersetzung innerhalb des deutschen Protestantismus (vgl. Gailus, 2015, S. 17f.). Zwischen 1934 und 1940 wurde es relativ still um die Bewegung der 'Deutschen Christen' (vgl. Puschner/Volnhals, 2012, S. 25ff.). Das lag sicherlich auch und besonders an dem Scheitern des Reichsbischofs Ludwig Müller, eine Einheitskirche zu schaffen: Auf Anordnung von Adolf Hitler wurden im Juli 1933 in allen protestantischen Landeskirchen Neuwahlen zu den Landessynoden durchgeführt. In einigen Landeskirchen kam es nach 1933 zu radikalen Säuberungen unter Pfarrern und Synodalvertretern, die sich kritisch gegenüber der Bewegung der 'Deutschen Christen' geäußert hat-

60. Selbst im Zentrum der Macht unterschied sich das Religionsverständnis z. B. von Adolf Hitler und Heinrich Himmler in wesentlichen Punkten (vgl. Schirmmacher, 2014, S. 11ff.). Auch Martin Bormann, Alfred Rosenberg oder Joseph Goebbels hatten deutlich abweichende ideologische Ansichten hinsichtlich des christlichen Glaubens und der Aufgabe von Kirche in der nationalsozialistisch geprägten Gesellschaft (vgl. Gailus, 2015, S. 22f. und Buss, 2015, S. 166ff.).

61. Gegenüber der katholischen Kirche agierte die nationalsozialistische Reichregierung ab 1933 mit der Konkordatspolitik (vgl. Forstner, 2015, 116ff.).

ten. Durch die Wahl der Kirchenvertreter in Landessynoden im Juli 1933 gelang es den 'Deutschen Christen', große Teile kirchlicher Gremien und danach auch Leitungspositionen innerhalb der protestantischen Kirchen in Deutschland, viele theologische Lehrstühlen an deutschen Universitäten und die Leitungspositionen in deutschen protestantischen Predigerseminaren zur Ausbildung des Pastorennachwuchses zu besetzen und zumindest in einigen protestantischen Landeskirchen eine Deutungshoheit über die kirchliche Sichtweise der Rolle von Kirche im nationalsozialistischen Staat zu übernehmen (vgl. Kuessner, 2010, S. 382ff. und Puschner & Volnhals, 2012, S. 27f.).

Der Widerstand in vielen deutschen Landeskirchen gegen die gewalttätigen Maßnahmen und die radikalen theologischen Forderungen und Maßnahmen des Reichsbischofs Müller und seiner Anhänger führten zu einer innerkirchlichen Auseinandersetzung, der schon von Zeitgenossen als 'Kirchenkampf' bezeichnet wurde.⁶² Ab 1934 lassen sich drei große protestantische Organisationen innerhalb der protestantischen Kirche Deutschlands nachweisen: Neben den 'Deutschen Christen' und der 'Bekennenden Kirche' existierte eine angepasste Traditionskirche, die bis Kriegsende in vielen Landeskirchen Hannovers, Bayerns und Württembergs eine Mehrheit in den Gremien der protestantischen Landeskirchen halten konnte (vgl. Gailus/Nolzen, 2011, S. 7ff.).

Die teilweise gewalttätigen Maßnahmen zur Schaffung einer einheitlichen Reichskirche diskreditierten den Reichsbischof Ludwig Müller derart, dass er beispielsweise von amerikanischen Kirchenführern nicht mehr als kirchlicher Ansprechpartner und als einflussreicher Verhandlungspartner in Kirchenfragen wahrgenommen wurde (vgl. Puschner & Volnhals, 2012, S. 18f. und Kuessner, 2010, S. 383f.): Als die Vertreter der Southern Baptist Convention 1934 im Rahmen eines Kongresses der Baptist Word Alli-

62. Der entscheidende Wendepunkt, der zum Popularitätsverlust des Reichsbischofs Ludwig Müller führte, war eine Kundgebung im Berliner Sportpalast anlässlich des 450. Geburtstages von Martin Luther am 13. November 1933. Die im Rundfunk übertragene Rede des Studienrats Dr. Reinhold Krause, die in einer Forderung nach einer 'Abschaffung des Alten Testaments' gipfelte, verschreckte viele der Zuhörer. Tausende Mitglieder verließen danach die Bewegung der Deutschen Christen. (vgl. Kuessner, 2010, S. 383ff.).

ance nach Berlin kamen, mussten sie sich mit dieser neuen Situation in Deutschland beschäftigen. Sie besprachen mit hochrangigen Vertretern der nationalsozialistischen Regierung die Herausforderungen, die sich aus dieser angekündigten Zwangsvereinigung ergeben könnten. Sie erreichten eine mündliche Zusage, dass die deutsche Regierung die Baptisten nicht per Dekret in einer deutschen Reichskirche vereinigen würde (vgl. She-rouse, 1982, S. 91ff.).

Diese wenigen Beispiele machen deutlich, dass die Folgen der weltweiten Wirtschaftskrise oder die Ernennung Hitlers zum Reichskanzler nicht zu einem Abbruch der Beziehungen zwischen deutschen und amerikanischen Kirchen geführt hatten. Es ist vielmehr so, dass viele amerikanische Kirchenführer sehr genau auf das schauten, was in Deutschland nach 1933 geschah. Dabei nahm das Verständnis für das Handeln der deutschen Regierung rapide ab und die Ablehnung immer mehr zu (vgl. Preston, 2012, S. 327ff.).

Unter dem Eindruck militärischer Aggression und faschistischer Expansion traten außenpolitische, wirtschaftliche und militärische Gründe in den Vordergrund des Prozesses, der das innerkirchliche Deutschlandbild in den USA formte. In ethischen Fragen spielen in der amerikanischen Gesellschaft kirchliche Positionen immer eine bedeutende Rolle. Daraus kann man die These ableiten, dass die Sicht der Amerikaner auf das nationalsozialistische Deutschland zum Teil von kirchlichen Positionen mitbestimmt wurde (vgl. Abrams, 1969, S. 262ff.).

So gab es nach 1933 in den USA viele von kirchlichen Organisationen angestoßene oder mitgetragene Versammlungen mit Friedensdeklarationen. In kirchlichen Kundgebungen wurden klare Handlungsaufforderungen beispielsweise an die amerikanische Jugend geäußert, den Kriegsdienst zu verweigern. Kirchenvertreter wandten sich an die amerikanische Regierung, die sie aufforderten, Einspruch gegen die aggressive Außenpolitik Deutschlands, Italiens oder Japans zu erheben. Amerikanische Kirchenführer richteten ihre Forderungen aber auch an die deutsche Regierung und forderten sie auf, mit ihrem – aus amerikanischer Sicht – verbrecherischen Handeln aufzuhören. Darüber wurde in kirchlichen Medien viel berichtet.

Trotz der ablehnenden Haltung amerikanischer Kirchen gegenüber dem Nationalsozialismus gab es nach 1933 einen konfessionsübergreifenden Konsens dazu, dass Amerika sich nicht noch einmal in einen europäischen Konflikt hineinziehen lassen solle (vgl. Preston, 2012, S. 327f.).

4.2 Exkurs: Warum schwiegen die Kirchenkonferenzen zu politischen Fragen so häufig?

Die Äußerungen amerikanischer Kirchenführer in verschiedenen Medien oder in Briefen unterschieden sich von den Äußerungen derselben Menschen, wenn sie als Vertreter ihrer Kirchengemeinde in einer Konferenz ihres Kirchenverbundes sprachen.

Bei der Untersuchung der offiziellen Protokolle kirchlicher Konferenzen finden sich politische Aufrufe selten bis gar nicht. Woran lag das? Die in der amerikanischen Verfassung fixierte Trennung von Staat und Kirche führte dazu, dass amerikanische Kirchen die politische Situation in der Welt aus einer besonderen Perspektive betrachteten. Amerikanische Kirchen sahen ihre Rolle primär darin, eine Richtschnur in Fragen des Glaubens vorzugeben oder das kirchliche Handeln in der unmittelbaren Zukunft festzulegen und die dafür notwendigen Planungen und Voraussetzungen zu schaffen, z. B. die Mission außerhalb der Vereinigten Staaten zu planen, zu organisieren und zu finanzieren (vgl. Horton, 1948, S. 8ff.).

Die Kirchen grenzten sich in dieser Art von Dokumenten mit theologischen Argumenten gegen die Standpunkte anderer Glaubensgemeinschaften ab. Diese theologischen Standpunkte waren zumeist positiv auf den eigenen Glauben konzentriert. In Einzelfällen beschäftigten sich amerikanische Denominationen mit der zumeist negativen Beurteilung von Haltungen anderer amerikanischer Denominationen zu einem bestimmten Thema. Ein Beispiel ist die Kritik der Baptisten an der Berufung Myron Taylors als Repräsentanten des amerikanischen Präsidenten beim Vatikan. Der kirchliche Fokus für die Beurteilung des nationalsozialistischen Deutschlands waren ethische Fragen, beispielsweise gut und böse. Diese von ethischen oder religiösen Vorstellungen beeinflusste Richtschnur für den Umgang mit Mitmenschen prägte das Bild, welches amerikanische

Kirchen von Deutschland entwarfen. Dabei klammerten einige Kirchen in den Protokollen ihrer Versammlungen häufig eine politische Argumentation aus. Das ist aus heutiger Sicht ungewöhnlich, wird aber aus dem Rollenverständnis amerikanischer Kirchen verständlich. Dieses wurde durch negative Erfahrungen in Europa geprägt, welche einige Jahrhunderte zuvor deshalb diese Kirchen zur Auswanderung nach Amerika gebracht hatten. Europäische Kirchen hatten beispielsweise als Staatskirche häufig Einfluss auf viele Politikbereiche genommen. Katholische oder protestantische Kirchenvertreter in Europa hatten sich in der Geschichte nachweislich zu innen- oder außenpolitischen Fragen geäußert. Sie hatten bei Fragen zu Krieg und Frieden Einfluss genommen, Partei ergriffen oder sogar mitgekämpft und an den Friedensregelungen teilgenommen. Dafür wurden die europäischen Staatskirchen von der Gesellschaft und der Politik mehr oder weniger ernst genommen. Die Einflussnahme einer Konfession auf die Politik eines europäischen Landes hatte für Gläubige anderer Konfessionen mitunter erhebliche Nachteile. Viele Andersdenkende verließen deshalb Europa und wanderten in die USA aus, um dort ihren Glauben leben zu dürfen. In dieser neuen Welt achteten diese Menschen deshalb darauf, dass sich hier ein anderes Verhältnis von Staat und Kirche entwickelte (vgl. Horton, 1948, S. 8f.). Das führte beispielsweise bei den amerikanischen Mennoniten zu einer Zurückhaltung zu politischen Fragen, die nicht mittelbar die eigene Kirche und deren Mitglieder berührten (vgl. Lichdi, 2004, S. 44ff. und S. 287ff.).

Die Southern Baptist Convention war durch ihre Organisationsstruktur als ein loses Bündnis einzelner baptistischer Gemeinden auf inneren Zusammenhalt angewiesen. Deshalb bemühte man sich um so mehr, gesellschaftlich kontrovers diskutierte Themen, die politisch motiviert waren und keinen Einfluss auf die amerikanischen baptistischen Kirchen des Kirchenbundes hatten, bei offiziellen Verlautbarungen möglichst nicht anzusprechen. Dafür mussten sie sich Kritik für diesen innerkirchlichen Isolationismus gefallen lassen (vgl. Editorial des *Christian Century*, 7. August 1940, S. 966).

Eine Ausnahme stellen die amerikanischen Methodisten dar, die sich in der

Zwischenkriegszeit mit den Impulsen und Forderungen ihrer Konferenzen direkt und öffentlich an die amerikanische Politik wandten (vgl. Will, 1984, S. 54ff.). Bischof Oxnam forderte 1932 die Mitglieder der ‘World Peace Convention‘ dazu auf, über das Radio, mit Briefen oder in persönlichen Gesprächen zu den politischen Entscheidungsträgern bis hoch zum Präsidenten Kontakt aufzunehmen, um sich für eine Abrüstungsinitiative der amerikanischen Regierung stark zu machen (vgl. Ward, 1997, S. 162ff.). 1938, kurz nach der Versenkung eines amerikanischen Kanonenbootes ‘Panay‘ auf dem Fluss Jangtze in China durch Japanische Streitkräfte, schrieben Vertreter des ‘National Council of Methodist Youth‘ einen offenen Brief an Präsident Roosevelt. Darin kündigten sie an, dass diese Mitglieder dieses methodistischen Komitees im Falle eines Krieges in Asien nicht mit in den amerikanischen Streitkräften kämpfen würden (vgl. Will, 1984, S. 58f.). Im Mai 1940 kam es zu einer Vereinigungskonferenz verschiedener methodistischer Kirchen in den USA. Sie beschlossen ein klares Bekenntnis ihrer Kirche zu Frieden und forderten von der Politik ein allgemeines Recht von Wehrpflichtigen, diesen Dienst mit der Waffe aus Gewissensgründen zu verweigern und einen zivilen Ersatzdienst ableisten zu dürfen. Diese Forderung wurde nicht nur in einem Konferenzbericht, sondern zeitnah öffentlich in einer Kirchenzeitung veröffentlicht (Editorial, *The Christian Advocate*, 30. Mai 1940, S. 516ff.). Einzelne methodistische Bischöfe brachten ihre Überzeugungen in offenen Briefen an die Politik deutlich zum Ausdruck: So forderte Bischof James Cannon im Frühjahr 1940 in einem offenen Brief an die amerikanische Regierung eine Kriegserklärung an Deutschland und ein militärisches Eingreifen amerikanischer Truppen in den europäischen Konflikt. Daraufhin entgegnete ihm der methodistische Pazifist Charles Boss ebenfalls öffentlich, dass er gern für sich selbst, aber nicht durch sein Amt für die methodistische Kirche sprechen könne. Boss war in dieser Zeit Executive Secretary der methodistischen Commission on World Peace und bezog sich in seinem Brief auf die Beschlüsse der vergangenen methodistischen Generalkonferenzen, in denen ein klares und unmissverständliches Zeugnis gegen ein militärisches Eingreifen in Konflikte außerhalb des amerika-

nischen Kontinents abgelegt worden war (vgl. Muelder, 1961, S. 157f.). Die Mitglieder der Commission on World Peace hatten als Amerikaner und Mitglieder der methodistischen Kirche gleich nach dem Beginn der Kriegshandlungen in Europa im September 1939 ihre Regierung aufgefordert, ihre Bemühungen um eine friedliche Beilegung des Konfliktes zu verstärken. Dabei sprachen sie nicht für die Gesamtkirche, aber schon als offizielle Mitglieder einer kirchlich eingesetzten Friedenskommission (vgl. Will, 1984, S. 54ff.). Auch während des Krieges artikulierten Methodisten zusammen mit anderen Denominationen ihren öffentlichen Protest gegen die Zwangsumsiedlung von Zehntausenden Amerikaner japanischer Abstammung und begannen mit einer aktiven ökumenischen Arbeit in diesen Lagern (vgl. Will, 1984, S. 59f. und S. 68ff.).

Eine ganz andere Ausnahme waren die amerikanischen Katholiken. Katholische Kirchenführer bemühten sich um ein besonderes Verhältnis zum Staat, insbesondere zum Präsidenten. Ein Beispiel aus dem Jahr 1937. Direkt nach der Quarantäne-Rede Roosevelts hatte der katholische Kardinal Mundelin einen Gesprächstermin mit dem Präsidenten. Nach diesem Gespräch wurde der Kardinal von Reportern gefragt, wie er die Aussagen Roosevelts zur neuen Ausrichtung der amerikanischen Außenpolitik interpretieren würde (vgl. Dallek, 1979, S. 148f.). Hier konnte sich Kardinal Mundelin, der als Vertreter des interventionistischen Flügels innerhalb der amerikanischen Katholiken galt, nur vorsichtig zu politischen Fragen äußern. Es war klar, dass er dabei seinen Gesprächspartner nicht in Schwierigkeiten bringen wollte, um die Freundschaft zwischen den beiden nicht zu gefährden und den Gesprächsfaden der katholischen Kirchenführung zur Politik nicht abreißen zu lassen (vgl. Kauffman, 2001, S. 100ff.). Die Veröffentlichungen der katholischen Bischofskonferenzen hielten sich in politischen Fragen häufig zurück und betonten die Neutralität ihrer Kirche. Grundlage für das Handeln katholischer Bischöfe war die Anweisung des Papstes: Er legte fest, dass die katholische Kirche in den USA einerseits Neutralität zu bewahren hatte und andererseits die amerikanischen Katholiken als Patrioten zu ihrem Vaterland stehen sollten. Das vorsichtige Vorgehen amerikanischer Bischöfe in offiziellen Verlautbarungen in der Zeit

bis 1939 wird dadurch besser verständlich. Dazu kam, dass die Meinungen der katholischen Bischöfe in diesem Gremium über die Bewertung der amerikanischen Außenpolitik sehr weit auseinanderlagen. Daraus folgte, dass sich zwar einige Mitglieder der 'National Catholic Welfare Conference' (NCWC) als amerikanische Bürger oder als katholische Bischöfe äußerten, dass die Bischöfe als Mitglieder der NCWC aber um jeden Preis eine öffentlich ausgetragene Auseinandersetzung innerhalb dieses Gremiums vermeiden wollten (vgl. Fogarty, 1982, S. 237ff.). Diese Enthaltensamkeit gelang den Bischöfen und Mitgliedern der 'National Catholic Welfare Conference' angesichts der zunehmenden Intensität der Kriegseintrittsdebatte nach 1939 immer weniger (siehe 6. Kapitel).

4.3 Rolle der Kirchen in der US - Gesellschaft

Die Rolle der amerikanischen Kirchen wird schon im 1. Amendment zur Verfassung der Vereinigten Staaten geregelt. Eine strikte Trennung von Staat und Kirche ist die Grundlage für die friedliche Koexistenz verschiedener Konfessionen und Glaubensrichtungen. Gleichzeitig ist eine religiöse Orientierung in amerikanischer Politik nachweisbar. Klaus-Michael Kodalle behauptet, religiöse Orientierung sei für die Politik und Gesellschaft in den Vereinigten Staaten von strategischem Interesse. Er führt aus, dass die religiöse Orientierung der Amerikaner in Form der Zivilreligion eine entscheidende gesellschaftliche Funktion erfülle: Sie setze emotionale optimistische Kräfte frei. Das ermögliche der Bevölkerung, gegenwärtige gesellschaftliche Herausforderungen besser zu meistern (vgl. Kodalle, 1988, S. 19f.).

Robert Jewett beschreibt in seinem Buch *The Captain America Complex* die Ursachen für diese Verbindung von religiöser Orientierung mit politischem Handeln: Amerikanische Politiker arbeiteten mit religiösen Formeln, um das eigene Handeln in einen religiösen Kontext zu stellen: „God bless you and God bless America“ sei eine oft verwendete Formel, mit der Politiker ihre Reden beendeten. Diese mythische Überhöhung eigenen Redens und Handelns sei nicht eine typische Eigenschaft einiger weniger amerikanischer Präsidenten, sondern sie ziehe sich durch das gesamte po-

litische und gesellschaftliche Leben (vgl. Jewett, 1984, S. 9f.).

Kodalle und Jewett zeigen auf, dass eine breit gefächerte christlich-religiöse Orientierung entscheidende Bedeutung für Gesellschaft und Politik in den USA hat. Die Ursachen hierfür liegen für Robert Jewett in den Anfängen des Staates, bei den protestantischen Einwanderern, insbesondere bei den calvinistisch geprägten Puritanern (vgl. Jewett, 1984, S. 9f.).⁶³

Andrew Preston weist nach, dass und wie Franklin D. Roosevelt als Präsident die Zivilreligion als Grundlage für sein politisches Handeln nutzte. Seine Herkunft als Mitglied der Episcopal Church machte ihn zum Mitglied einer protestantischen Elite, die eine positive Beziehung zur Theologie des 'Social Gospel' hatte. Sein von vielen Seiten bezeugter einfacher christlicher Glaube wurde durch seine Erziehung bestärkt und war wichtig für ihn (vgl. Preston, 2012, S. 315ff.).

Gleichzeitig zeichnete er sich durch ein hohes Maß an Toleranz gegenüber Menschen anderer Religionen aus. In seiner Zeit als Präsident bekleideten mehr Katholiken und Juden politische Ämter in seiner Umgebung als je zuvor (vgl. Preston, 2012, S. 317ff.).

Die Folgen für die Beziehungen von Kirche und Gesellschaft und die Rolle der Religion in der Politik sind, laut Gerald Sittser, für das Verständnis der amerikanischen Geschichte des Zweiten Weltkriegs von Bedeutung. In seinem Buch *A Cautious Patriotism* beschreibt er diese Beziehungen an dem für Sittser entscheidenden Wendepunkt der amerikanischen Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts: dem Eintritt in den Zweiten Weltkrieg (vgl. Sittser, 1997, S. 5f.).

Unter dem Eindruck des Schreckens des Ersten Weltkriegs hatten viele amerikanische Kirchen danach eine pazifistische Theologie entwickelt oder diesen schon vorhandenen pazifistischen Impuls in der kirchlichen Theologie stärker ausgebaut und entwickelt: Die Vertreter dieser theologischen Richtung sahen in Jesus den Friedensfürsten und definierten damit die Rolle der Kirche im Verhältnis zur Gesellschaft und Politik anders:

63. Die Konzeptionen der amerikanischen Theologie und deren geschichtliche Ursachen speziell im Kontext der Isolationismusdebatte werden im 5. Kapitel genauer behandelt.

Nach diesem Verständnis sollten Kirchen ein starkes Bekenntnis zu Frieden und Gerechtigkeit in dieser Welt abgeben. Kirchen sollten pazifistische Ideale lehren und durch praktische Arbeit die Grundlagen für eine gerechte Zukunft schaffen (vgl. Gingerich, 1949, S. 18f.).

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war in verschiedenen amerikanischen Kirchen die Idee eines 'Social Gospel' entwickelt worden. Diese Idee hatte je nach Kirche unterschiedliche Zielrichtungen und setzte sich im Laufe der nächsten 30 Jahre in unterschiedlicher Geschwindigkeit und Intensität in den einzelnen amerikanischen Denominationen durch (vgl. Keller, 1943, S. 174ff.). Nach dem Ersten Weltkrieg wurde die Idee des 'Social Gospel' erweitert: Sie wurde zur konkret fassbaren und praktischen Antwort auf die Frage nach der Entwicklung einer neuen pazifistischen Grundhaltung. Die von dieser Idee erfassten Kirchenführer zielten mit dieser anfangs auf die eigenen Kirchenmitglieder. Nach erfolgreicher Einführung entstand daraus eine ausgedehnte Missionsarbeit. Walter Horton bezeichnet diese liberale theologische Strömung in Amerika als „(...) hervorstechendste Eigenschaft amerikanischer Kirchen“, wenn man sie mit den kirchlichen Zuständen in Europa vergleicht. Horton bemüht sich, den deutschen Lesern eine verständliche Übersetzung von 'Social Gospel' zu geben und nutzt dafür den Begriff des 'religiösen Sozialismus' (vgl. Horton, 1948, S. 63f.). Diese Übertragung kann Ähnlichkeiten im äußerlichen Erscheinungsbild haben, Hortons Übertragung zeigt aber nicht das innerkirchliche Potential auf, das dieser Begriff hat. Nicht umsonst regte sich innerhalb verschiedener Konfessionen seit Beginn des 20. Jahrhunderts erheblicher Widerstand gegen diesen Begriff und die Umsetzung der Ideen innerhalb der eigenen christlichen Konfession.⁶⁴ Denn die gesellschaftspolitische Arbeit der Kirche bedeutete eine Revolution auf vielen Gebieten der traditionellen Glaubenslehre, um eine positive Veränderung des Landes zu be-

64. Widerstände gegen diese Bewegung gab es in verschiedenen Kirchen. In der amerikanischen katholischen Kirche gab es in den 1920er Jahren eine Auseinandersetzung über die Rolle und die Ausrichtung der National Catholic Welfare Conference (vgl. Fogarty, 1982, S. 220ff.). In der Southern Baptist Convention waren die Widerstände gegen die Implementierung des 'Social Gospel' in die praktische Arbeit erst nach 1945 überwunden. Es gab z. B. mit dem christlichen Fundamentalismus starke Gegenströmungen gegen diese modernistische Theologie (vgl. Eighmy, 1987, S. 147ff.).

wirken und damit die Anwesenheit Gottes auf dieser Erde sichtbar und für alle Menschen erkennbar zu machen. Zum einen ging der Fokus weg von der reinen Religionsausübung des gläubigen Individuums hin zu einem Anspruch, in der Gesellschaft des eigenen Landes durch christliches Handeln positive Veränderungen zu bewirken. Revolutionär war zum einen die Forderung des protestantischen Kirchenrates der USA nach einer „(...) Abschaffung und Verhinderung der Armut“ (vgl. Jehle-Wildberger, 2008, S. 70f.). Zum anderen schloss dieses soziale Bekenntnis die Hilfe amerikanischer Christen für Menschen in der ganzen Welt mit ein. Amerikanische Christen ließen diesen Worten Taten folgen und ermöglichten mit ihren Spenden den Aufbau und den Unterhalt von Hilfswerken in Europa und Asien. Sie retteten damit Hunderttausenden das Leben (vgl. Jehle-Wildberger, 2008, S. 183ff.).

Cynthia Eller erklärt den Erfolg dieser Strömung zwischen den Weltkriegen noch mit einem weiteren Grund: Diese christliche Theologie wurde durch pazifistische Impulse in der Gesellschaft und der Politik bestärkt. Diese kirchliche Idee traf damit immer mehr auf ein positives gesamtgesellschaftliches Echo (vgl. Eller, 1991, S. 1f.).

Das alles änderte sich radikal mit den Ereignissen in den 1930er Jahren: Mit den außenpolitischen Herausforderungen durch die totalitären Staaten Japan, Spanien, Italien und Deutschland standen die zumeist pazifistisch orientierten amerikanischen Kirchen in einem Loyalitätskonflikt zwischen den bisherigen Aussagen ihrer Religion und den Forderungen des Staates. Einerseits wollten sie ihre Loyalität zu Gott und ihr Bekenntnis zu Frieden und Gerechtigkeit nicht aufgeben, andererseits würde die Bedrohung durch den Faschismus in Europa und Asien ihre Vorstellung von Glauben und Leben in einem freien Amerika beeinflussen, einschränken und zerstören. Aus amerikanischer Sicht wurde diese Veränderung häufig mit der Person Adolf Hitlers in Verbindung gebracht: „What about Hitler?“ Auf diese Frage gaben die Amerikaner in den Jahren nach 1933 immer wieder unterschiedliche Antworten. Einige pazifistisch eingestellte Amerikaner änderten ihre Haltung in den Jahren zwischen 1933 und 1939. Die gesellschaftliche Debatte wurde intensiver und erreichte zwischen 1939 und

1941 die Qualität eines argumentativen Schlagabtausches (vgl. Eller, 1991, S. 1ff.). Die Antwort des amerikanischen Staates auf die totalitäre Herausforderung war der Ruf zu den Waffen, zu Verteidigung und nach Pearl Harbor zum Krieg in Europa und Asien (vgl. Heideking, 2003, S. 322ff.).

Dieser Konflikt prägte die innerkirchliche Diskussion. Die Suche nach einer Antwort wurde durch innenpolitische Ereignisse und außenpolitische Herausforderungen mitbestimmt. Die Einführung einer allgemeinen Wehrpflicht in den USA hatte Auswirkungen auf die Mitglieder der Kirchen und forderte eine Entscheidung. Diesen Konflikt trugen die Kirchen in die Öffentlichkeit. Außerdem wandten sie sich mit ihren Fragen an die Politik. Vertreter von mehr als 70 amerikanischen Denominationen gingen nach Washington D. C. und forderten die Politiker auf, die Kirchenvertreter mit ihren Fragen und Wünschen anzuhören (National Service Board for Religious Objectors, 1943, S. 1ff.).

Um dieses Beispiel einordnen zu können, sollen zuvor wichtige Voraussetzungen erläutert werden. Die grundlegenden Fragen lauten: Welche Rolle spielten die Kirchen in den USA kurz vor dem Ausbruch des Krieges? Was war ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft in Amerika? Letztlich geht es um die Frage: Does religion matter?

Diese letzte Frage kann man für die Geschichte der USA eindeutig mit ja beantworten. Auch wenn der direkte Einfluss einzelner Denominationen auf die Politik oftmals relativ unbedeutend ist, lassen sich die Wurzeln christlicher Zivilreligion und deren Einfluss in vielen politischen Entscheidungen nachweisen. Problematisch ist der Nachweis des Einflusses der Zivilreligion auf politische Entscheidungen deshalb, weil er nicht punktuell fassbar ist. Anders als bei der Frage der Einführung des Wehrdienstes oder der Präsidentschaft Franklin D. Roosevelts kann der Einfluss des Religiösen in vielen Fällen nicht konkret, etwa an Gesetzen, festgemacht werden. Walter Horton hingegen betont ganz generell die Bedeutung des Religiösen in der amerikanischen Politik und belegt das am Beispiel der Beteiligung der Kirchen an der Entstehung der UN-Charta (vgl. Horton, 1948, S. 35f.).

Trotz der strikten Trennung von Staat und Kirche in der amerikanischen Verfassung hat die Zivilreligion die Funktion eines ‘Generalschlüssels‘ zum Verständnis amerikanischer Politik (vgl. Horton, 1948, S. 6ff.).⁶⁵

Das gilt insbesondere für die Zeit des Zweiten Weltkriegs. Dieser wird bis in die Gegenwart hinein von einigen Kirchenhistorikern als der ‘letzte gute Krieg‘ bezeichnet (vgl. Eller, 1991, S. 1f.). Gut und böse waren offensichtlich und die Positionen sauber abgrenzbar: Die faschistischen Achsenmächte und die demokratischen Alliierten ermöglichten vielen Amerikanern ein dualistisches Weltbild, was sich parallel auch in der Bibel wiederfinden lässt. Beispielsweise im Buch der Offenbarung des Johannes, in dem sich das Gute und das Böse in einem letzten Kampf gegenüberstehen (vgl. Jewett, 1984, S. 25ff. und Keim, 1990, S. 8f.). So sahen auch die Mitglieder der Southern Baptist Convention diesen Krieg als gerechten Krieg oder als zumindest relativ gerechten Krieg (vgl. Kelsey, 1973, S. 109ff.).

Für die zeitgenössischen amerikanischen Kirchenführer war diese Auseinandersetzung, die sich zwischen 1939 und 1941 anbahnte, ein Krieg der Ideen: Ein kompromissloser faschistischer oder japanischer Totalitarismus stand gegen ihr westliches Demokratieverständnis, ein faschistisches oder kommunistisches Heidentum, gewaltsam durchgesetzter Atheismus und Unterdrückung des christlichen Glaubens stand gegen Religionsfreiheit und christliche Werte (vgl. Sittser, 1997, S. 82).

Wenn dieser Zweite Weltkrieg ein ‘guter Krieg‘ war, bei dem gut und böse klar voneinander getrennt werden können, warum waren dann die amerikanischen Kirchen so vorsichtig? Warum zögerten die Kirchen bei ihrer Unterstützung des Krieges?

Gerald Sittser führt als Antwort die Erfahrungen der Kirchen aus dem Ersten Weltkrieg an. Das Verhältnis der Kirchen zur Außenpolitik hatte sich

65. Vergleiche zum verfassungsrechtlichen Verständnis der Trennung von Staat und Kirche die Ausführungen von Ernst Vollrath (vgl. Vollrath, 1988, S. 216ff.). Betrachtet man diese Fragestellung aus dem Blickwinkel von Religionen, ist die Studie von Markus Weingardt relevant. Weingardt beschreibt das besondere Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten. Dabei weist er auf die aktive Rolle der Friedenskirchen, namentlich der Quäker und Mennoniten, hin (vgl. Weingardt, 2007, S. 397).

nach diesem Krieg grundlegend geändert. Viele Kirchen hatten während des Ersten Weltkriegs der amerikanischen Propaganda vertraut, diese in den Kirchen verbreitet und waren dann, als sich ein Teil dieser Propaganda als falsch herausstellte, in Misskredit geraten (vgl. Sittser, 1997, S. 16f.). In der Folgezeit bemühten sich die Kirchen, ihren Einfluss auf die Anhänger nicht noch einmal zu verspielen, indem sie ungeprüft staatliche und andere fremde Meinungen vertraten. Viele Kirchen wollten ihrer gesellschaftlichen Rolle als ethische Richtschnur für das Handeln ihrer Mitglieder besser gerecht werden, indem sie kritisch und genau die eingehenden Informationen überprüften, eigene Kanäle für Informationen aus erster Hand aufbauten und dann alle Informationen gegeneinander abwägten, bevor sie mit ihrer Meinung an die Öffentlichkeit gingen. Bei der Durchsicht in den Archiven finden sich erstaunlich viele Belege dafür, dass die Kirchenführer, bevor sie sich entschieden an die Öffentlichkeit zu gehen, zunächst versuchten, die offiziellen staatlichen Informationen oder Medienberichte anhand eigener Quellen zu prüfen. Die Kirchenführer der 'Old' Mennonite Church befragten auf einer Kirchenkonferenz 1935 Emigranten aus Deutschland nach ihren Erlebnissen. Harold Bender besuchte 1930 und 1935/36 Mennonitengemeinden in Deutschland. Er stand im intensiven Austausch mit dem deutschen Mennoniten Christian Neff und brachte von seinen vielen Deutschland- und Europareisen persönliche Einschätzungen über die Situation mit (vgl. Lichdi, 2004, S. 278f.). Die methodistische Kirche prüfte bei der Generalkonferenz 1936 die Berichte ihrer deutschen Gliedkirche und legte sich danach in ihrer Haltung gegenüber aktuellen politischen Fragen fest (vgl. Will, 1984, S. 73ff.). In der katholischen Kirche kannten viele Kardinäle Deutschland oder Italien aus eigener Anschauung, hatten diese Länder, wie z. B. Kardinal Spellman, selbst bereist oder hatten wie Kardinal O'Connell sogar in Innsbruck studiert. Durch ihre regelmäßigen Reisen nach Italien und die Verbindungsstelle zum Vatikan in Washington D. C. hatten die amerikanischen katholischen Kirchenführer stets die Möglichkeit eines kircheninternen Netzwerkes, auf welches sie zurückgreifen konnten (vgl. Fogarty, 1982, S. 240ff.). Auch die Southern Baptist Convention verfügte über Informa-

tionen aus erster Hand, da sie 1934 die Synode der Baptist World Alliance, eines weltweiten Verbundes unabhängiger Baptistengemeinden, im nationalsozialistischen Deutschland stattfinden ließ (vgl. Sherouse, 1982, S. 67ff.). Darüber hinaus hatte die Southern Baptist Convention über die Missionare, die Berichte zu den Konferenzen abschickten, differenzierte Einblicke in die Missionsfelder beispielsweise in der Tschechei, in Russland oder in Spanien (vgl. Sherouse, 1982, S. 70ff. und S. 90ff.).

Ein weiteres Argument für die nur vorsichtige Unterstützung der US-Außenpolitik durch amerikanische Kirchen lag in einer inneren Neuorientierung: Nach dem Ersten Weltkrieg wandelte sich auch das Selbstverständnis vieler Kirchen. Die Berufung auf biblische Traditionen und das amerikanische puritanische Erbe führte zu einer anderen Betrachtungsweise eigener Werte. Pazifistische Strömungen bekamen durch die Kriegserfahrungen und die Ernüchterung über die Ergebnisse in der Zeit zwischen den Weltkriegen ein größeres Gewicht (siehe 3. Kapitel). In dieser Zeit bauten die Kirchenführer Ideale auf, die als Messlatte an politisches und gesellschaftliches Handeln angelegt wurden. Diese Ideale beruhten auf biblischen Aussagen z. B. aus der Bergpredigt, die sie zunächst an die amerikanische Politik anlegten, bevor sie begannen, die Politik des Auslands zu beurteilen (vgl. Ward, 1997, S. 159ff.).

Zweifelsohne bevorzugten amerikanische Christen mehrheitlich demokratische Ideale. Viele Zeitungsartikel der kirchlichen Presse legten ihren Lesern die Vorteile demokratischer Strukturen dar: Die Freiheit, individuelle Lebenswege zu beschreiten, die Menschenwürde und die Religionsfreiheit seien die Grundlage für eine positive Charakterbildung. Kurz gesagt, Christentum wurde als Zement begriffen, der die Demokratie zusammen hält und damit zur essentiellen Notwendigkeit für den Staat wird (vgl. Sittser, 1997, S. 100ff.).

Die eigenen Ideale der Kirchen in der Zwischenkriegszeit waren sehr unterschiedlich und sie gingen weit über die Ideale der amerikanischen Verfassung hinaus. Ein pazifistisches Bekenntnis lässt sich den Aussagen und Konferenzbeschlüssen der mennonitischen, methodistischen und auch den Kommentaren aus katholischen Zeitungen und Magazinen entnehmen

(vgl. Ahlstrom, 1979, S. 921ff.). Auch in den Konferenzberichten der Southern Baptist Convention in der Zwischenkriegszeit lassen sich pazifistische Strömungen nachweisen (vgl. Kelsey, 1973, S. 109ff.). Die Betonung der Gewaltlosigkeit und Widerstandslosigkeit war bei den Mennoniten in der Zeit zwischen den zwei Weltkriegen ein wichtiges Leitmotiv (vgl. Schlabach, 2009, S. 219). Es prägte die theologische Forschung, die Lehre in Schulen oder Universitäten und die gemeinnützige Ausrichtung in Form von Hilfswerken (vgl. Lichdi, 2004, S. 285ff.). Die pazifistische Ausrichtung amerikanischer Methodistenkirchen war besonders unter den Geistlichen, der Jugend und in Ausschüssen deutlich sichtbar. Die Ablehnung von Krieg und die Forderung an die amerikanische Politik, sich für eine weltweite Friedensordnung einzusetzen, wurden zu einer neuen Grundlage für die methodistische Theologie und die Praxis (vgl. Will, 1984, S. 41ff.). Der amerikanische Katholizismus entwickelte in der Zwischenkriegszeit keine klare pazifistische Theologie. Die Aufrufe zu Frieden und Abrüstung von Kirchenführern und dem Papst und Initiativen wie die des 'Catholic Worker' oder der 'Catholic Association for International Peace' waren eindeutig pazifistisch orientiert (vgl. McNeal, 1976, S. 263ff.). Es gab aber eine klare katholische Lehrauffassung zum Thema 'gerechter Krieg', die von der Mehrheit katholischer Kirchenführer in den USA nicht in Frage gestellt wurde (vgl. Preston, 2012, S. 300f.).

Die Erfahrungen aus dem Ersten Weltkrieg, die intensiven Kontakte nach Deutschland, ein klares Bekenntnis zu demokratischen Idealen und die vielfältigen pazifistischen Strömungen innerhalb der Kirchen beförderten in den 1930er Jahren einen vorsichtigen Patriotismus. Dazu kam ein realistischer Blick auf die eigenen kirchlichen Möglichkeiten, Einfluss auf die staatliche Außenpolitik zu nehmen. Schon bei der Betrachtung dieser amerikanischen Politik ergaben sich große Diskrepanzen zu den kirchlichen Idealen. Kirchenvertreter waren sich bewusst, dass auch die Außenpolitik der USA nicht den hohen Standards entsprach, die die Kirchen anzulegen bereit waren. Das war ebenfalls ein Grund, warum die Kirchen bei der Unterstützung amerikanischer Außenpolitik so vorsichtig agierten (vgl. Kupsch, 1992, S. 17ff.).

Ein weiterer Grund für die Zurückhaltung der Kirchen war die Zersplitterung in Konfessionen in den USA, die eine wirksame und einheitliche Stimme unmöglich machte:

„In the churches, the result was especially cacophonous and even divisive, perhaps because they felt obliged to speak when they did not even have a consensus to report, much less clearly formulated Christian position. Editorial staffs, unofficial groups and official church agencies were split. Even peace groups such as the Church Peace Union and the World Alliance for International Fellowship offered a contradictory counsel.“ (Ahlstrom, 1973, S. 930)

Diese interkonfessionellen Konflikte zwischen unterschiedlichen Religionsgemeinschaften setzten sich auch nach dem Eintritt der USA in den Weltkrieg 1941 fort, während man andere Konflikte an der Heimatfront nach Pearl Harbor möglichst vermied. Das wurde besonders deutlich, wenn es den Anschein hatte, dass amerikanische Gesetze oder Maßnahmen des Staates eine andere amerikanische Religionsgemeinschaft bevorzugten. Als Präsident Roosevelt einen offiziellen Gesandten beim Vatikan einsetzen wollte, protestierten andere Konfessionen scharf. Obwohl die Kirchen nicht mit einer Stimme sprachen, bemühten sie sich darum, als Kirche Einfluss auf staatliche Maßnahmen zu nehmen. Der scharfe Protest von amerikanischen Baptisten und Methodisten führte zu Auseinandersetzungen mit dem Staat, änderte aber nichts an der Politik Roosevelts gegenüber dem Vatikan. Myron Taylor blieb ein Jahrzehnt lang von 1940 bis 1950 in dieser diplomatischen Position und diente sowohl Präsident Roosevelt als auch seinem Nachfolger Präsident Truman als offizieller Gesandter beim Vatikan in Rom. Anders verlief die Auseinandersetzung über die Einführung der Wehrpflicht (siehe 6. Kapitel). Hier legten politisch aktive Gruppen, darunter viele Kirchen, ihre Ideen und Vorschläge für die Ausgestaltung eines zivilen Ersatzdienstes vor und erreichten einen tragfähigen Kompromiss. Hier lässt sich dieser Einfluss christlicher Kirchen in den USA konkret festmachen (vgl. Ahlstrom, 1973, S. 930ff.).

Während über die aktive Einflussnahme der Kirchen auf den Staat Uneinigkeit herrschte, waren sich die Kirchen in einem einig: Der Staat sollte keinen Einfluss auf die Kirchen nehmen. Staatliche Eingriffe in kirchliche Angelegenheiten waren für die Kirchenführer unterschiedlichster Denomi-

nationen in den USA nicht akzeptabel. Diese Angst vor staatlicher Einmischung führte auch zu einer Diskussion um die Wahl angemessener Mittel einer Einflussnahme der Kirchen auf den Staat (vgl. Sittser, 1997, S. 105ff.). Sittser stellt zusammenfassend fest:

„Conflicts among religious groups over issues like the Taylor appointment reveal something of the passion with which Christian leaders discussed the significance of the Christian faith in a democracy that appeared, in the light of a world war, to be fighting for its survival. They believed that democracy was the best system; they also believed that Christianity was the only sure foundation for that system. For the sake of democracy, then, the Christian faith had to be held high and the church protected from state interference so that it could spread that faith over America and the world. But the conflicts also show that religious groups were in competition (...). Most Christians in America assured that democracy depended upon Christian faith. But which tradition within Christianity was another issue.“ (Sittser, 1997, S. 115f.)

Während die Unterstützung der eigenen Regierung bei der Formulierung und Umsetzung ihrer Außenpolitik nur sehr vorsichtig und nicht einheitlich erfolgte, war die Bewertung der Deutschlandpolitik durch die Kirchen klar: Das nationalsozialistische Regime mit seinen repressiven Maßnahmen gegen Kirchen und Juden, die Abschaffung von Demokratie und Meinungsfreiheit trafen in den meisten Fällen auf Ablehnung. Die aggressive Außenpolitik gegenüber Tschechien, Österreich oder Polen, Frankreich, Dänemark oder Norwegen wurde mit Besorgnis aufgenommen. Bei der Beurteilung der Deutschlandpolitik waren sich amerikanische Kirchenführer zumeist einig.

Es stellte sich die Frage, ob aus Sicht der Kirchen Hitler als eine Bedrohung der USA wahrgenommen wurde. Wenn dieser Weltkrieg als Krieg der Ideen bezeichnet wurde, ist es entscheidend, ob die Kirchen den Faschismus als Bedrohung für die amerikanischen Kirchen wahrgenommen haben. Wenn sich die amerikanischen Kirchenführer bewusst waren, dass die Position ihrer Kirchen konkrete Auswirkungen auf die Politik haben könnte, dann ist die Meinung der Kirchen über Deutschland von Bedeutung: Was waren aus kirchlicher Sicht die Kriegsziele Hitlers in Bezug auf die USA? Über welche Kanäle haben amerikanische Kirchen von der Be-

drohung ihrer Heimat durch die Achsenmächte erfahren? Wie haben die amerikanischen Kirchen diese Informationen aufgenommen und umgesetzt?

4.4 Ein Wendepunkt in der amerikanischen Deutschlandpolitik

Was immer Hitlers Kriegsziele gegenüber den Vereinigten Staaten im einzelnen tatsächlich gewesen sein mögen⁶⁶, für die zentrale Fragestellung dieser Arbeit kommt es auf die Bedrohungswahrnehmung durch das nationalsozialistische Deutschland in den USA allgemein und insbesondere in den unterschiedlichen amerikanischen Kirchen an (vgl. Sittser, 1997, S. 22ff.).

Nach dem Überfall Deutschlands auf die so genannte 'Rest-Tschechei' im März 1939 machte Roosevelt in einem Interview klar, dass Deutschland mit diesem Überfall eine Grenze überschritten habe. Dieser Überfall bewirkte zumindest in der amerikanischen Regierung einen Paradigmenwechsel für die deutsch-amerikanischen Beziehungen. Der Grund war letztlich die deutsche Okkupation eines Gebietes, welches nachweislich nicht von Deutschen besiedelt war: Solange Hitlers Expansionspolitik sich auf die Gebiete mit mehrheitlich deutscher Bevölkerung beschränkte, sei dies, so Roosevelt, eine natürliche Grenze für die deutsche Expansion gewesen. Nach Roosevelt gäbe es nun aber keine Garantie mehr dafür, dass die deutsche Expansionspolitik an irgendeiner Grenze Halt machen würde. Roosevelt prophezeite im Falle einer weiteren Expansion Deutschlands den Ausbruch eines Krieges. Als Reaktion darauf begann er die Unterstützung Großbritanniens und Frankreichs zu intensivieren, die Regierung brachte Gesetzesvorhaben für deren Unterstützung sowie konkrete Maßnahmen für die Aufrüstung des eigenen Landes auf den Weg (vgl. Sirois, 2000, S. 169).

Nach der Prognomnacht im November 1938 hatte Roosevelt seinen Botschafter aus Berlin abberufen (vgl. Schwabe, 2007, S. 108). Auch die wirt-

66. Hitlers Kriegsziele werden bei Adams, Junker, Lübken, Sirois, Schwabe und Weinberg intensiv diskutiert (vgl. Adams, 2000; Junker, 1988; Lübken, 2004; Sirois, 2000; Schwabe, 2007; Weinberg, 1986).

schaftlichen Beziehungen hatten sich nach der Weltwirtschaftskrise stark verschlechtert. Die Außenhandelspolitik des nationalsozialistischen Deutschlands zielte darauf ab, den Devisen-basierten freien Handelsverkehr mit dem Ausland, z. B. den Staaten Lateinamerikas, auf Devisen-unabhängige bilaterale Abkommen und Tauschgeschäfte umzustellen. Sie waren dabei auch erfolgreich. Die Folge war, dass Drittstaaten wie die USA zunehmend ausgeschlossen wurden (vgl. Junker, 1975, S. 94ff.).

Spätestens im Frühjahr 1939 war der Präsident davon überzeugt, dass Hitler eine Bedrohung für sein Land darstellte. Ein Krieg mit Deutschland war aus Sicht Roosevelts nicht mehr vermeidbar (vgl. Schwabe, 2007, S. 108ff.). Auch die Bedrohungswahrnehmung der amerikanischen Bevölkerung wandelte sich.

Der Umschwung in der öffentlichen Meinung von einer isolationistischen zu einer interventionistischen Haltung lässt sich auf die Zeit nach dem Fall Frankreichs, dem Einsetzen der deutschen Angriffe auf Großbritannien und vor dem Überfall auf die Sowjetunion eingrenzen (vgl. Schwabe, 2007, S. 106ff.). In dieser Zeit begannen Vermutungen über deutsche Invasionspläne in der öffentlichen Meinung Fuß zu fassen. Diese Invasionsängste, von Berichten amerikanischer und britischer Korrespondenten, Botschaftern und Politikern entfacht, wurden durch die Aufrüstung der Armee und die Einflussnahme der Interventionisten um Präsident Roosevelt verstärkt. Sie erhielten ihre letzte Bestätigung durch den Angriff der Japaner auf Pearl Harbor und die Kriegserklärung Deutschlands im November 1941 (vgl. Hönicke, 1997, S. 72ff.).

Die Überwindung isolationistischer Tendenzen in der amerikanischen Gesellschaft ist nur dadurch erklärbar, dass diese die Kriegsziele Hitlers als eine existenzielle Bedrohung der Vereinigten Staaten von Amerika zu sehen begannen.⁶⁷ Erst die Einsicht, dass die USA durch die Achsenmächte existenziell bedroht würden, führte in Amerika zu der Überzeugung, dass es notwendig sei, in den 'europäischen Krieg' einzugreifen. Der Eintritt der USA machte diesen zum Weltkrieg (vgl. Junker, 1986, S. 390f.).

Diese 'threatperception' wurde durch allgemeine Erwägungen verstärkt. Das Gefühl außenwirtschaftlicher Abschnürung spielte nicht nur in den im

engeren Sinne betroffenen Wirtschaftskreisen eine Rolle.⁶⁸ Man fürchtete eine politische Unterwanderung durch das nationalsozialistische Deutschland⁶⁹, wenn nicht gar eine deutsche Invasion⁷⁰, schließlich die Entwicklung eines 'garrison state'. Diese Furcht vor einem 'Gefängnisstaat', der zur Sicherung äußerer Feinde die verfassungsmäßigen und traditionellen amerikanischen Freiheiten beschneiden würde, wurde in der Öffentlichkeit häufig diskutiert.⁷¹ Die Sorge um eine deutsche Atombombe dagegen war allerdings auf engste Militär- und Fachkräfte beschränkt.⁷²

-
67. Vgl. hierzu ausführlich Junker, 1975, S. 163ff. und S. 189ff.; Schwabe, 2007, S. 108ff.; Miller, 1941, S. 4ff.; Heideking, 1995, S. 122ff.; Herman, 1951, S. 136ff.; Hönicke, 1997, S. 62ff. und Dodd & Dodd, 1977, S. 76f. Der Bericht des amerikanischen Gesandtschaftspfarrers in Berlin, Stewart W. Herman über seine Berliner Jahre 1936 bis 1941 sind besonders aus kirchengeschichtlicher Sicht interessant: Er kam nach der deutschen Kriegserklärung an die USA im Dezember 1941 für fünf Monate in ein deutsches Internierungslager bei Bad Nauheim, wurde im Frühsommer 1942 freigelassen und veröffentlichte 1942 in New York seine Ansicht zur Bedrohung der USA durch Deutschland (vgl. Herman 1942, S. 136ff.). Herman unternahm nach seiner Rückkehr viele Vortragsreisen durch die USA und Großbritannien, arbeitete für den amerikanischen Geheimdienst OSS als Leiter der Central European Section unter anderem in London (vgl. Mauch, 1999, S. 232). Herman wirkte von 1945 bis 1947 als stellvertretender Direktor der Wiederaufbau-Abteilung des sich in der Gründungsphase befindenden Ökumenischen Rates der Kirchen in Europa und hatte durch seine Geheimdienstkontakte ungehinderten Zugang in der deutschen Besatzungszone und hier besonders zu allen deutschen Kirchenführern. Herman vermittelte zwischen deutschen, britischen und amerikanisch-amerikanischen Kirchenvertretern. Seine Berichte über die Situation der Kirchen Deutschland nach 1945 gelangten direkt ins amerikanische Außenministerium (vgl. Volnhals, 1988, S. XXXff.).
68. vgl. hierzu ausführlich Junker, 2003, S. 68ff. und Sirois 2000, S. 89ff. Der amerikanische Theologe Reinhold Niebuhr wurde zu diesem Thema im Januar 1941 vor dem außenpolitischen Senatsausschuss befragt. Niebuhr äußerte die Befürchtung, dass die Nationalsozialisten erstmalig Sklaverei mit der Effektivität einer technisch hoch entwickelten Zivilisation verbinden würden (vgl. Junker, 1975, S. 256ff.).
69. Vgl. dazu Schwabe, 2007, S. 106ff.; Junker, 1975, S. 258ff.; Mauch, 1999, S. 36ff. und S. 302; Junker 1988, S. 20ff.; Heideking, 2003, S. 325ff. und Sittser, 1997, S. 172ff.
70. Vgl. hierzu Weinberg, 1986, S. 396ff.; Lübken, 2004, S. 40ff.; Junker, 1986, S. 382 und Junker, 1975, S. 163f.
71. Vgl. hierzu Heideking, 2003, S. 273f., S. 303ff. und S. 329ff.; Mauch, 1999, S. 291ff.; Feynman, 1985, S. 106ff.; Sherouse, 1982, S. 165f.; Preston, 2012, S. 312ff. und Kupsch, 1992, S. 562f.
72. Vgl. hierzu Heideking, 2003, S. 322ff. und Mauch, 1999, S. 172ff.

4.5 Die Wahrnehmung des faschistischen Bedrohungspotentiales durch amerikanische Kirchen

Die amerikanische Bevölkerung misstraute nach den Erfahrungen des Ersten Weltkriegs der staatlichen Propaganda. Nie wieder wollten sich amerikanische Kirchen nach 1933 durch eine staatlich gelenkte Propaganda eine Brille aufsetzen lassen, durch die sie den Feind betrachten sollten. Amerikanische Kirchenführer nahmen die Bedrohung durch das faschistische Deutschland ernst. Aber sie waren nach dem Ersten Weltkrieg durch einen Läuterungsprozess gegangen und bemühten sich darum, nicht wieder auf die staatliche Propaganda hereinzufallen (vgl. Abrams, 1969, S. 237ff.).

Das Bedrohungspotential des nationalsozialistischen Deutschlands für die Vereinigten Staaten wollten die Kirchenführer deshalb über andere Quellen ermitteln. Einerseits, weil sie staatlichen Angaben nicht mehr vorbehaltlos glaubten und andererseits, weil sie nicht über einen Zugang zu geheimen staatlichen Informationen verfügten. Trotzdem hatten Kirchenführer zunächst einmal ungehinderten Zugang zu amerikanischen Medien und der amerikanischen Presse, die keiner staatlichen Zensur unterlag und frei berichten konnte. Präsident Roosevelt legte großen Wert darauf, seine Sicht in die Öffentlichkeit zu bringen. Dabei nutzte er die traditionellen amerikanischen Medien, die er mit seinen Informationen versorgte, besonders aber das Radio, mit dem er sich persönlich an seine Bürger wandte. Dazu kam, dass eine Reihe von einflussreichen Gruppierungen oder auch Einzelpersonen eine wirkungsvolle Medienarbeit leisteten (vgl. Hönicke, 1997, S. 74ff.). Dabei bemühten sich die Vertreter amerikanischer Medien um ein differenziertes Deutschlandbild, interviewten beispielsweise Adolf Hitler vor und nach seiner Ernennung zum Reichskanzler und räumten dieser Berichterstattung über Deutschland umfangreichen Platz in den amerikanischen Medien ein (vgl. Hönicke, 1997, S. 62f.).

In Kirchenzeitungen bezogen sich die Autoren zwar häufig auf Aussagen aus den amerikanischen Medien, auf Pressemitteilungen der amerikanischen Regierung oder auf Aussagen aus Reden und Radioansprachen ihres Präsidenten. Gleichzeitig jedoch nahmen sie viel seltener Bezug auf Aus-

sagen von Politikern aus Deutschland. In den kirchlichen Medien vermieden es die Autoren zumeist, lange Interviews mit Politikern abzudrucken, sie sind verständlicherweise vielmehr bemüht, den Kirchenführern verschiedener Denominationen in ihrer Zeitung ein christliches oder sogar kirchliches Sprachrohr zu geben. Politikerinterviews hätte man auch in anderen weltlichen Zeitungen nachlesen können.

Es gab in Kirchenzeitungen auch Beispiele für intensive Auseinandersetzungen mit amerikanischer Außenpolitik gegenüber Deutschland, wenn ein christliches Thema im Fokus lag: Als Roosevelt 1939, kurz vor einer Konferenz der Baptist World Alliance, einen öffentlichen Appell an die Kirchen Amerikas richtete, sich für einen heiligen Krieg begeistern zu lassen, um den Glauben zu retten, wurde dieser 'Wink mit dem Zaunpfahl' äußerst kritisch in Kirchenzeitschriften kommentiert: Die überkonfessionelle Zeitschrift *Christian Century* bezeichnete das als 'Einladung zu einem Heiligen Krieg' und lobte die baptistischen Delegierten für die zurückhaltende Aufnahme dieser Aufforderung (vgl. Editorial, *Christian Century*, 18. Januar 1939, S. 78ff. und Keller, 1943, S. 351f.).

Neben den Kirchenführern bemühten sich kirchliche Medien, aber auch Konferenzen und kirchliche Versammlungen um persönliche Kontakte zu Menschen, die Wissen aus erster Hand hatten. Die Rezeption der Lage im nationalsozialistischen Deutschland geschah in vielen amerikanischen Kirchen in den Jahren 1933 bis 1939 durch eigene kirchliche Mitarbeiter oder kirchliche Mitarbeiter anderer Denominationen, die der eigenen Position nahe standen.

Dabei stellt sich die Frage nach den Informationsvermittlern zwischen Deutschland und den vier untersuchten Kirchen in den USA. Welche Verbindungen gab es bei den einzelnen Kirchen? Die Mennoniten besaßen traditionell enge Verbindung zu Deutschland. Zu Beginn der Kriegshandlungen entsandten sie Flüchtlingshelfer nach Spanien, Polen und Frankreich. Bei den Katholiken und den Methodisten waren die Verbindungen zu deutschen Gliedkirchen der entscheidende Faktor. Zu Beginn des Krieges spielten bei den Methodisten die intensiven Verbindungen zu den methodistischen Kirchen in Großbritannien eine entscheidende Rolle für die

Beurteilung der Lage. Gleichzeitig verfügten sie über persönliche Kontakte zum methodistischen Bischof für Deutschland und Mitteleuropa, der von der Schweiz aus sein Amt führte. Die Southern Baptists hatten Verbindungen nach Deutschland über ihre Missionsstationen in Europa. Die intensiven direkten Kontakte zur deutschen baptistischen Gliedkirche waren ebenfalls wichtig. Der Vatikan, der inmitten des faschistischen Italiens lag, war ebenfalls engmaschig in Europa vernetzt und die regelmäßigen Besuche katholischer Kirchenführer aus den USA in Rom führten zu einem intensiven persönlichen Meinungs-austausch. All diese Kontakte spielten bei der Informationsbeschaffung der Kirchen zur Einschätzung der Lage in Europa eine entscheidende Rolle.

4.5.1 Die Reaktionen der Southern Baptist Convention

Religiöse Freiheit war mehr oder weniger das Hauptthema auf Konferenzen des Baptistischen Weltbundes gewesen. 1911 in Philadelphia oder 1928 in Toronto stand dieses Thema im Mittelpunkt.

1934, auf der Konferenz in Berlin, wurde es im Angesicht des totalitären faschistischen Staates zum dominierenden Thema und verursachte hier größere Auseinandersetzungen mit dem deutschen Staat: Deutsche Baptisten befürchteten zu diesem Zeitpunkt, in die Mitgliedschaft der Deutschen Reichskirche gezwungen zu werden. Gegen einen freiwilligen Beitritt hatten die deutschen Baptisten nichts einzuwenden, der Zwang war das Problem, welches sie auf diesem Kongress diskutierten. In Begegnungen mit dem Reichsbischof Müller erreichten prominente internationale Delegierte des Baptistischen Weltbundes die Zusage der nationalsozialistischen Regierung, keinen Zwang auf die baptistischen Kirchen bei der Mitgliedschaft in der Reichskirche auszuüben. Nach dem Kongress verhinderte das Propagandaministerium die Veröffentlichung der Resolutionen der Konferenz. Die Konferenz war zwar ruhig und ohne öffentliche Eklats abgelaufen, jedoch hatten die Delegierten klare Aussagen zur Trennung von Kirche und Staat, zum Thema Frieden und zu Fragen der Rassenfrage geäußert (vgl. Sherouse, 1982, S. 68ff.). Das hatte anscheinend die offizielle deutsche Zensurbehörde dazu veranlasst, den Druck der Abschlussberichte in deutscher Sprache zu unterbinden. Trotz dieses Verbots war die Konfe-

renz ein Erfolg für alle Beteiligten. Die deutsche Regierung hatte eine Gelegenheit, den internationalen Delegierten ein positives Bild ihrer Politik zu vermitteln. Dafür konnten aber die ausländischen Delegierten im Gegenzug die Situation ihrer deutschen Baptisten verbessern und die deutschen Baptistengemeinden vor einer Zwangsmitgliedschaft in der Deutschen Reichskirche bewahren. Mit ihrem Bekenntnis zur Bedeutung religiöser Freiheit festigten die Baptisten ihre Position gegenüber politischer Einflussnahme. Die Southern Baptist Convention konnte mit George Truett einen amerikanischen Kandidaten aus ihrer Konfession an der Spitze des Baptistischen Weltbundes positionieren. Truett konnte sich selbst ein Bild von der Situation der deutschen Baptisten machen und persönliche Eindrücke der politischen Lage Deutschlands gewinnen.

Um einen genaueren Einblick in die deutsch-amerikanischen Beziehungen unter baptistischen Gemeinden zu bekommen, lohnt ein genauerer Blick in die Vorgeschichte der Konferenz. Sie sollte eigentlich 1933 stattfinden, wurde aber dann verschoben, um 1934 ein Jubiläum zu feiern. Der deutsche Baptist Oncken hatte vor genau 150 Jahren die ersten Gemeinden in Deutschland gegründet. Deshalb fuhren 1933 deutsche Baptisten nach Amerika, um die Einladung für eine Konferenz des Baptistischen Weltbundes in Berlin auszusprechen. Die deutschen Kirchenführer versuchten ein positives Bild von der Situation deutscher Baptisten zu zeichnen. Dabei stellten sie das positive Verhältnis deutscher Baptisten zur faschistischen Regierung heraus, lobten die Freiheiten, die Baptisten unter den Nationalsozialisten genossen. Die deutschen Baptisten bemühten sich während ihres Amerikaaufenthaltes die antideutsche Stimmung abzuschwächen. Angesichts detaillierter Berichte in den USA über staatliche Repressionen der Nationalsozialisten gegenüber Minderheiten und Andersdenkenden in Deutschland gelang das aber nicht. Der antisemitische Ton der Ansprache deutscher Baptisten während der Konferenz verursachte bei den amerikanischen Vertretern der Southern Baptist Convention ungewöhnlich heftige Reaktionen. Amerikanische Baptisten stellten deutliche Fragen nach den Veränderungen im nationalsozialistischen Deutschland und hinterfragten die grundsätzliche Haltung der deutschen Delegation. Als Mitglieder der

deutschen Delegation die antisemitischen Maßnahmen in Deutschland zu verteidigen suchten und sich gegen jegliche Art von 'Greuelpropaganda' verwahrten, eskalierte die Aussprache zu einem handfesten Skandal (vgl. Strübind, 2007, S. 121ff.).

Trotzdem kamen die Vertreter amerikanischer Baptisten 1934 nach Berlin. Unter den Delegierten waren auch Mitglieder der Southern Baptist Convention. In Berlin wurde eine Führungspersönlichkeit der Southern Baptists für die nächsten fünf Jahre zum Präsidenten der World Baptist Alliance gewählt (vgl. Sherouse, 1982, S. 91ff.).⁷³

Mit der Wahl von William Truett hatte die Southern Baptist Convention nun einen prominenten Augenzeugen von der Situation im nationalsozialistischen Deutschland in ihren Reihen. Er hatte als Verhandlungsführer der amerikanischen Delegation der Southern Baptist Convention persönlich die Möglichkeit, mit Vertretern der deutschen Politik ins Gespräch zu kommen. Gleichzeitig war er in der Lage, sich ein Bild von der Situation deutscher Baptisten zu verschaffen und persönliche Kontakte zu Kirchenführern aufzubauen. Wie oben beschrieben, profitierten alle Seiten von dieser Konferenz. Die baptistischen Kirchenführer aus den USA hatten ihren Glaubensgenossen in Deutschland den Rücken gestärkt und ihnen bei der Auseinandersetzung mit der Regierung beigegeben. Ein Ergebnis war aus Sicht der amerikanischen Baptisten besonders erfreulich, die Gefahr einer Zwangsvereinigung aller protestantischen Kirchen zur Reichskirche

73. Die deutsche Delegation der Baptisten 1933 bestand nicht aus überzeugten Nationalsozialisten oder Parteimitgliedern. Sie sahen zunächst in der politischen Entwicklung nach 1933 in Deutschland auch positive Möglichkeiten für eigenes missionarisches Handeln. In den folgenden Jahren passten sich die deutschen Baptisten der nationalsozialistischen Unterdrückung christlicher Gruppierungen immer mehr an: Andrea Strübind zeigt auf, inwiefern deutsche Baptisten nach 1933 zu den Profiteuren nationalsozialistischer Herrschaft gehörten. Deutsche Baptisten übernahmen politische Verantwortung, bekleideten hohe Parteiämter und übten Macht innerhalb des nationalsozialistischen Herrschaftsapparates beispielsweise in der Stadtverwaltung Münchens aus. Gleichzeitig wird der bittere Leidensweg eines deutschen Baptisten mit jüdischen Vorfahren beschrieben, der aus der baptistischen Gemeinschaft ausgeschlossen und ungeschützt der nationalsozialistischen Verfolgung preisgegeben worden war. Bedeutende Widerstandskämpfer gegen den Nationalsozialismus hat es in den Reihen deutscher Baptisten nicht gegeben. Deutsche Baptisten stellten sich der Herausforderung der Aufarbeitung ihrer Vergangenheit im Nationalsozialismus erst in den 1980er Jahren und verabschiedeten 1985 ein Schuldbekennnis (vgl. Strübind, 2007, S. 121ff.).

wurde abgewendet. Da in den folgenden Jahren erfolglose Verhandlungen mit der faschistischen Führung in Spanien und der kommunistischen Führung in der Sowjetunion geführt worden waren, wurde dieser Erfolg in amerikanischen Publikationen als Erfolg der amerikanischen Delegation besonders hervorgehoben (vgl. Sherouse, 1982, S. 91ff.).

In den folgenden Jahren richteten deutsche Baptisten Anfragen an die amerikanische Leitung der Baptist World Alliance: Die Annexionen des faschistischen Deutschlands brachten auch baptistische Gemeinden in den deutschen Einflussbereich hinein. Deutsche Baptistenführer fragten nach, ob man einer Vereinigung dieser Gemeinden mit dem deutschen Baptistengemeinden befürworten würde. Eine einvernehmliche Lösung des Versuchs einer Vereinigung deutscher und tschechoslowakischer Baptistenkirchen nach 1938, konnte hingegen nicht gefunden werden. Vielmehr versuchte der mit dieser Anfrage konfrontierte Präsident des Baptistischen Weltbundes, der Amerikaner James H. Rushbrooke, zugunsten der tschechoslowakischen Baptisten schützend und vermittelnd einzugreifen (vgl. Sherouse, 1982, S. 91ff.).

Im Sommer 1939 fand die Folgekonferenz in Atlanta statt. Dabei waren auch Delegierte aus Deutschland anwesend. Sechs Wochen vor Beginn des Polenfeldzugs gaben die deutschen Delegierten ein stark von nationalsozialistischer Propaganda gefärbtes Bild über die Situation in Deutschland ab. Sie beschrieben Deutschland als ein friedliebendes Volk auf der Suche nach innenpolitischer Normalität. Gleichzeitig waren die deutschen Baptisten dankbar für die staatliche Anerkennung durch den NS-Staat und begeistert über die missionarischen Erfolge der deutschen baptistischen Gemeinden. Die Eroberungen Deutschlands bis 1939 sahen die deutschen Delegierten positiv als Ende der Schwäche Deutschlands. Einen weiteren positiven Aspekt sahen sie in den missionarischen Chancen der deutschen Besetzung von Österreich und Tschechien. Die deutschen Delegierten konnten 'die Möglichkeiten für neue Missionsarbeit noch gar nicht abschätzen'. Enttäuscht berichteten die Delegierten aus Deutschland über das Verbot kirchlicher Jugendarbeit. Irritiert zeigten sich die deutschen Delegierten über die überaus positiven Kommentare ihrer amerikanischen Kol-

legen zu kirchlichen Oppositionellen wie Martin Niemöller. Diese als 'Helden der Kirche' zu bezeichnen, fanden deutsche Delegierte unangebracht. Die Haltung der deutschen Delegation in Atlanta stieß bei den amerikanischen Baptisten auf Ablehnung, kritische Nachfragen und Widerspruch (vgl. Sherouse, 1982, S. 120ff.).

Hier wird deutlich, dass zumindest amerikanische baptistische Kirchenführer über ihre Arbeit für die World Baptist Alliance einen Einblick in die Situation deutscher Baptistengemeinden bekommen haben könnten.

Dessen ungeachtet blieb eine Resonanz dieser Erfahrungen innerhalb der Southern Baptist Convention weitestgehend aus. Ein Grund könnte in der schwierigen wirtschaftlichen Lage gelegen haben: Als Folge der Weltwirtschaftskrise hatten die hohen finanziellen Verpflichtungen, welche die Southern Baptist Convention im Rahmen ihrer äußerst erfolgreichen Missionstätigkeit eingegangen war, zu einer dramatischen Verschuldung geführt. Diese nahm die Aufmerksamkeit der Southern Baptist Convention vorrangig in Anspruch und beförderte isolationistische Tendenzen der Kirchenführung. So schrieb ein Herausgeber der Zeitschrift *Christian Century* unter dem Titel 'Southern Baptist Isolationism' im August 1940:

„Most denominational assemblies are so preoccupied with their internal affairs (...) that the net effect is to shrink the vision and provincialize the mind of the church. The affairs become a kind of an indoor sport. The denominational mind tends to become an indoor mind (...) the convention was busy with other matters [i. e. financial and economic]. (...) No word was spoken about justice, right and international sharing as foundation principle of a lasting peace.“ (Editorial des *Christian Century*, 7. August 1940, S. 966)

Fragen von Krieg und Frieden standen bis zu diesem Zeitpunkt nicht so stark im Fokus. Gleichzeitig blieb die Kirche bei ihrer Ablehnung einer interkonfessionellen Zusammenarbeit oder einer Koordination in Gremien mehrerer Denominationen wie beispielsweise dem National Council of Churches of Christ in New York. Eine Einladung für eine Teilnahme an der Gründung eines World Council of Churches lehnten die Southern Baptists mit 90% der Delegierten auf ihrer Konferenz in Baltimore 1939 ab (vgl. Editorial des *Christian Century*, 7. August 1940, S. 966). Die Konferenz des Weltkirchenrates hätte aus der Sicht der Southern Baptist Conven-

tion keine kirchliche Autorität, zudem sei die Eigenständigkeit freier Kirchen durch diese Art 'totalitärer Trends' gefährdet. Die Idee des World Council of Churches baue darüber hinaus nicht auf baptistischen Prinzipien auf (vgl. Editorial des *Christian Century*, 7. August 1940, S. 966). Auch ein besonderer Ausschuss, der die Öffentlichkeitsarbeit innerhalb der World Baptist Alliance, eines überkonfessionellen Bündnisses zweier baptistischer Kirchen in den USA und der britischen Baptisten, koordinierte, wurde aufgekündigt. Mit diesen Maßnahmen isolierte sich die Southern Baptist Convention sowohl politisch als auch kirchenpolitisch.

Abschließend kann festgehalten werden, dass deutsche und amerikanische Baptisten zwischen 1933 und 1939 offizielle Kontakte hatten. Sie begegneten sich in Deutschland und den USA auf Konferenzen des Baptistischen Weltbundes und tauschten sich über innerkirchliche und politische Themen kontrovers aus. Dabei kamen sie zu ganz unterschiedlichen Einschätzungen der politischen Lage und definierten ihre Position als Kirche in dem jeweiligen politischen System kontrovers anders. Das führte auf den Konferenzen des Baptistischen Weltbundes 1934 in Deutschland und 1939 in den Vereinigten Staaten zu heftigen Auseinandersetzungen. Das ist aus heutiger Sicht ungewöhnlich für baptistische Konferenzen, zeigt aber den Mut zum kontroversen Dialog innerhalb des Baptistischen Weltbundes auf.

Die wirtschaftliche Situation der Southern Baptist Convention lenkte den Blick immer wieder auf die eigene Verschuldung und mögliche Wege, aus dieser Verschuldung herauszukommen. Das beherrschte die Konferenzen der Southern Baptist Convention bis in die Kriegszeit hinein.

4.5.2 Die Reaktionen der Methodist Church auf Deutschland zwischen 1933 und 1939

Die Methodisten hatten in der Zwischenkriegszeit durch ein Hilfsprogramm für die notleidende Bevölkerung in Deutschland und Europa nicht nur kirchlichen Einfluss gewonnen, sondern durch dieses Engagement auch das Interesse amerikanischer Methodisten für die Arbeit in Europa geweckt. Die Methodisten verbanden mit dieser Nothilfe auch ein erfolgreiches Missionsprogramm. Im Zentrum dieser transatlantischen Bezie-

hungen der Methodisten stand Bischof Nuelsen, der gute Kontakte zum Reichspräsidenten Ebert unterhielt und für seine Nothilfearbeit 1927 vom Deutschen Roten Kreuz ausgezeichnet wurde. Nuelsen selbst bezeichnete sich als Pazifist und Internationalist (vgl. Kupsch, 1985, S. 139f.). Er leitete seine Arbeit von Zürich aus, was ihm eine gewisse Unabhängigkeit im Umgang mit nationalen Regierungen in Europa ermöglichte. Von hier aus wirkte er als

„(...) Brückenbauer zwischen europäischen und amerikanischem Christentum.“ (Keller, 1943, S. 13)

Denn die rege Hilfs- und Missionstätigkeit stieß europaweit nicht nur auf Zustimmung. Die methodistische Arbeit erfuhr Widerspruch besonders von anderen protestantischen Kirchen (vgl. Keller, 1943, S. 362ff.). Mit der Machtübernahme der Nationalsozialisten äußerte sich Bischof Nuelsen vermehrt kritisch zur politischen Situation in Deutschland (vgl. Dodd & Dodd, 1977, S. 81). Er machte sich dabei nicht nur bei der deutschen Reichsregierung unbeliebt, sondern erfuhr zunehmende Ablehnung bei der deutschen methodistischen Kirchenführung. Deutsche Methodisten sahen die nationale Entwicklung zunächst positiv und wehrten sich gegen die Kritik Nuelsens. In der 'frühnationalsozialistischen Ära' ab 1933 wurde die Politik des Nationalsozialismus von deutschen Methodisten als „Damm gegen Gottlosigkeit“ und „Adolf Hitler (...) als Werkzeug gegen die Zersetzung des Volkslebens“ gepriesen (vgl. Weiher, 1990, S. 56f.). Die Durchsetzung des Führerprinzips in allen Gruppierungen der Gesellschaft hatte große Anziehungskraft gerade auch unter den Kirchenführern der deutschen methodistischen Kirche. Kritisch sahen deutsche Methodisten hingegen den Umgang mit Juden in der Gesellschaft, mit politisch Andersdenkenden und die Entstehung einer nationalsozialistischen 'Volkskirche' mit 'neu-heidnischen Elementen'. In Berichten nach Amerika wurden 1934 die Angriffe der Nationalsozialisten auf methodistische Gemeinden, die Auflösung kirchlicher Jugendorganisationen und die erzwungene Eingliederung der methodistischen Jugendlichen in die Hitler-Jugend beschrieben. Erstaunlicherweise bemühten sich deutsche Kirchenführer, sogar bei der Auflösung der methodistischen Jugendverbände positive Folgen für die betroffenen Jugendlichen aufzuzeigen (vgl. Weiher,

1990, S. 57ff.).

Gleichzeitig verschlechterte sich die wirtschaftliche Situation der methodistischen Gemeinden in Deutschland. 1934 mussten die Gehälter der methodistischen Prediger um 40% gekürzt werden. Finanzielle Entscheidungen in Deutschland mussten stets mit der amerikanischen Mutterkirche abgesprochen werden. Manche Bestätigungen beispielsweise bei Wahlen von Leitungsfunktionen bedurften der Zustimmung der amerikanischen Generalkonferenz. Das führte teilweise zu Verzögerungen von bis zu zwei Jahren und erschwerte die Arbeit der deutschen Methodisten. Trotz des zunehmenden politischen Drucks und der außerordentlich schwierigen wirtschaftlichen Lage bemühten sich deutsche Methodisten um die Schaffung einer eigenständigen methodistischen Reichskonferenz. Diese sollte mit einem Wahlrecht für den Bischof und mit Entscheidungsbefugnis für die methodistische Missionsarbeit innerhalb der deutschen Reichsgrenzen ausgestattet sein (vgl. Weiher, 1990, S. 54ff.).

Zwischen 1930 und 1938 begann ein Prozess, an dessen Ende die Loslösung der deutschen Methodistengemeinden von der amerikanischen Generalkonferenz stand. Auf der Generalkonferenz 1936 wurde noch einmal die prekäre finanzielle Abhängigkeit der deutschen Gemeinden deutlich, als die deutschen Kirchenvertreter auf der einen Seite um finanzielle Unterstützung amerikanischer Methodisten nachsuchen mussten, auf der anderen Seite verstärkt um eine kirchenpolitische Unabhängigkeit von der amerikanischen Generalkonferenz baten (vgl. Weiher, 1990, S. 59f.).

Die Abkapselung der deutschen Methodistengemeinden von anderen europäischen Gemeinden in der Schweiz und Frankreich und die Loslösung von der Mutterkirche in den USA bedeutete einen Rückschlag für die Bemühungen um eine internationale Vernetzung des weltweiten Methodismus (vgl. Weiher, 1990, S. 58f.).

Von amerikanischer Seite aus wurde der wiederholt geäußerte deutsche Wunsch nach Unabhängigkeit schließlich 1938 resignierend akzeptiert. Die amerikanische Verhandlungsseite sah darin einen Beitrag, die bisher aufgetretenen Spannungen zu vermeiden. Trotz der Haltung deutscher methodistischer Kirchenführer gab es einflussreiche methodistische Persön-

lichkeiten, die sich auf deutscher Seite darum bemühten, den Gesprächsfaden nach Amerika und zu anderen europäischen Gliedkirchen besonders bei den wichtigen Gesprächsthemen Frieden und Kampf gegen Krieg aufrecht zu erhalten (vgl. Kupsch, 1985, S. 138f.).

In den USA setzten sich pazifistisch orientierte Methodisten immer stärker durch. 1935 entstand mit der methodistischen Jugendorganisation ein pazifistischer Impuls, der die Kirchenpolitik bis weit in den Zweiten Weltkrieg hinein prägte. Dieser Impuls wurde von ähnlichen Entwicklungen in anderen protestantischen Kirchen Amerikas verstärkt. Dieser Pazifismus war klar internationalistisch ausgerichtet und lehnte den politischen Isolationismus ab. Seine Wurzeln hatte dieser kirchliche Pazifismus in dem kritischen Blick zurück auf die Folgen des Ersten Weltkriegs (z. B. den Versailler Vertrag). Daraus entwickelte sich der erklärte Wille, Konflikte durch Verhandlungen zu lösen (z. B. durch den Kellogg-Briand-Pakt). Ein weiterer Fokus war die Schaffung gerechter ökonomischer Verhältnisse zur Bekämpfung von Armut und Hunger (z. B. durch die weltweite Wirtschaftskrise nach 1929).

„Pacifist and anti-military sentiment was by no means confined to the Methodist Church. Until the mid-thirties all of American Protestantism was engulfed in the anti-war movement. With little confusion or doubt the churches overwhelmingly opposed isolationism and selfish nationalism and continued to embrace international cooperation as the key to peace.“ (Wilson, 1970, S. 91)

Die pazifistisch orientierten Methodisten bemühten sich darum, die Grundlagen für eine Neudefinition einer Ablehnung des Krieges als Teil des methodistischen Kirchenbekenntnisses durch Konferenzbeschlüsse festzuschreiben. Besonders die Jugendorganisation legte großen Wert auf eine kirchenrechtlich verbindliche Unterstützung von Wehrdienstverweigerung. International erhofften sich die Pazifisten viel von einer Freundschaftsarbeit unter den Kirchen verschiedener Konfessionen und verschiedener Nationen (vgl. Kupsch, 1992, S. 497ff.). Methodistische Kirchenführer waren deshalb führend daran beteiligt, diese ökumenische internationale Arbeit wirklich in Gang zu setzen (vgl. Keller, 1943, S. 291ff.). Diese Einigungsbestrebung hatte auch Folgen für die einzelnen Methodistenkirchen in den USA. Hier bemühte man sich ebenfalls, die in-

nerkonfessionelle Zersplitterung zu überwinden und verschiedene Zweige des amerikanischen Methodismus miteinander zu versöhnen und zu verbinden. Diese inneramerikanische Sammlungsbewegung führte 1939/40 und 1967 international zu Vereinigungen verschiedener methodistischer Teilkirchen. Gleichzeitig förderte die methodistische Kirche in den USA den Federal Council of Churches und nahm maßgeblichen Anteil am Aufbau eines Weltkirchenrates. Dabei wurde das bei den Methodisten erfolgreich erprobte Konferenzmodell (in abgewandelter Form) auch bei internationalen Konferenzen angewendet. Die Laienbewegung 'Life and Work', die sich mit den Lebens- und Arbeitsbedingungen einer ökumenischen Kirchengemeinschaft befasste, und die ökumenische Bewegung 'Faith and Order', die von Geistlichen in Amerika und Europa ausging, wurden von dieser pazifistischen international ausgerichteten methodistischen Bewegung unterstützt und mitgeprägt (vgl. Keller, 1943, S. 291ff.). Gleichzeitig gab es eine Bewegung hin zu einer pazifistischen Erziehung der Jugend, zum Versuch, politische Abrüstungsbemühungen zu unterstützen und sich für Glaubensfreiheit einzusetzen (vgl. Wilson, 1970, S. 93ff.). Der Bedeutungszuwachs dieser pazifistischen Strömung innerhalb des amerikanischen Methodismus wurde einerseits durch die isolationistische Grundhaltung der Gesamtgesellschaft unterstützt, andererseits durch die internationale Entwicklung abgebremst: Die kriegerischen Entwicklungen in Europa und Asien zeigten die Grenzen pazifistischen Handelns auf und führten zu innerkirchlichen Spannungen:

„As hostilities mounted with the Italian invasion of Ethiopia in 1935, German reoccupation of the Rhineland and the Spanish Civil War in 1936, and the outbreak of the Sino-Japanese War in 1937, the churches split badly on the question of foreign policy.“ (Wilson, 1970, S. 91)

Diese hier explizit formulierte innerkirchliche Spaltung brachte die amerikanischen Methodisten in den folgenden Jahren bis 1941 in eine problematische Situation. Der methodistische Theologe und Kirchenhistoriker Martin Kupsch beschreibt das so:

„Eine besondere Problematik ergab sich aus dem Faktum, dass die revisionistische Position einen Interventionismus zu favorisieren und die pazifistische einem nationalistischen Isolationismus des

‘America First‘ zu entsprechen schien.“ (Kupsch, 1992, S. 497)

Methodistische Pazifisten befanden sich ungewollt plötzlich in einem Boot mit politischen Isolationisten, nur weil sie gegen einen Kriegseintritt der USA argumentierten. Die internationalistische Haltung methodistischer Pazifisten wurde in der Gesamtgesellschaft von politischen Interventionisten geteilt, die einen amerikanischen Kriegseintritt befürworteten. Mit beiden Einordnungen war eine Mehrheit der pazifistisch gesinnten Methodisten nicht zufrieden (vgl. Kupsch, 1992, 497ff.).

Abschließend kann für die methodistische Perspektive auf die Politik des ‘Dritten Reiches‘ festgehalten werden, dass es zwischen 1933 und 1939 intensive kirchliche Kontakte zwischen amerikanischen und deutschen Methodisten gab. Das Streben deutscher Methodistengemeinden nach Unabhängigkeit von der amerikanischen Generalkonferenz führte nach der Loslösung 1938 zu einer Entfremdung deutscher und amerikanischer Methodisten, wobei die transatlantischen Kontakte jedoch nicht völlig abrissen. Die pazifistische Grundhaltung einer Mehrheit der führenden Persönlichkeiten des amerikanischen Methodismus trug dazu bei, dass die Beschlüsse der Generalkonferenzen jede Form einer interventionistischen Außenpolitik der Vereinigten Staaten ablehnten. Gleichzeitig wurde die aggressive Außenpolitik Deutschlands scharf kritisiert. Die Konzentration auf die Vorbereitung der Vereinigung verschiedener Zweige des amerikanischen Methodismus führte dazu, dass der Schwerpunkt der Generalkonferenzen von 1936 bis 1940 auf der Neuorganisation der Kirchenstruktur lag.

4.5.3 Die Wahrnehmung Deutschlands aus Sicht amerikanischer Katholiken

Die nationalsozialistische Machtübernahme in Deutschland erzeugte innerhalb der amerikanischen katholischen Kirche keine so große Aufmerksamkeit wie in anderen Kirchen. Das lag sicherlich daran, dass sich die katholischen Kirchenführer bei ihren regelmäßigen Besuchen im Vatikan seit 1922 an die italienische faschistische Regierung gewöhnt hatten. Der Lateranvertrag von 1929 hatte dem Vatikan bedeutende Rechte zugestanden, welche die Freiheiten und Handlungsmöglichkeiten des Papstes auf

dem Territorium des Kirchenstaates erhöhten. Gleichzeitig befand sich der Papst durch den Lateranvertrag in der Situation einer „(...) selbstgewählten Neutralität“ (vgl. Becker, 1976, S. 173ff.). Michael Walsh betont ein anderes Ergebnis der Verhandlungen:

„The pope was no longer a prisoner of the Vatican.“ (Walsh, 1980, S. 210)

Die Verhandlungen über diese Verträge mit dem Königreich Italien führte der Rechtsanwalt Francesco Pacelli. Er war ein Bruder von Kardinal Eugenio Pacelli, dem späteren Papst Pius XII. Der Preis den der Papst Pius XI. für diesen Vertrag mit der faschistischen Regierung zahlte, war sein Schweigen zur Machtübernahme und Machtausübung durch Italiens faschistischen Machthaber Mussolini. Der Lateranvertrag erweiterte damit den Handlungsspielraum des Papstes im eigenen Kirchenstaat innerhalb Roms und darüber hinaus. Gleichzeitig beschränkte sich der Papst durch den Vertrag selbst und bewahrte sich die Neutralität gegenüber allen anderen Staaten (vgl. Walsh, 1980, S. 212).

Eugenio Pacelli war von 1917 bis 1929 Nuntius in Deutschland gewesen, sprach fließend Deutsch und bereiste 1936 vor seiner Wahl zum Papst die USA. Auf dieser Reise wurde er von dem amerikanischen Bischof von Boston Francis Spellman begleitet. Spellman hatte Pacelli schon 1925 in Italien kennen und schätzen gelernt, als beide im Vatikan in führenden Positionen arbeiteten. Spellman hatte sehr persönliche Kontakte zu Präsident Roosevelt aufgebaut und organisierte 1936 ein Treffen von Pacelli und Roosevelt (vgl. Fogarty, 1982, S. 246ff.).

Diese Internationalität katholischer Kirchenführer muss man bei der Betrachtung des Verhältnisses von amerikanischer katholischer Kirche und Deutschland beachten. Spellman war als Bischof Kardinal O'Connell in Boston unterstellt.⁷⁴ O'Connell besuchte 1937 Europa und brachte von dort die tiefe Sorge um einen 'herannahenden Sturm' mit (vgl. O'Connell, 1938). Der Papst erließ 1937 in zwei Lehrschreiben sowohl einen Bann-

74. Fogarty beschreibt in diesem Zusammenhang anschaulich die Friktionen zwischen den beiden katholischen Kirchenführern. Die zumeist kühle, manchmal sogar offen feindselige Haltung des älteren Kardinals zu dem jüngeren Erzbischof beeinflusste auch ihre Kooperationsfähigkeit im Umgang mit der amerikanischen Politik (vgl. Fogarty, 1982, S. 241ff.).

strahl gegen den materialistischen atheistischen Kommunismus als auch gegen den faschistischen Totalitarismus als Ideologie (vgl. Keller, 1943, S. 325). Diese verbindliche Lehrauffassung besaß auch für die katholische Kirche in den USA Gültigkeit. Damit war die kritische Distanz der katholischen Kirche gegenüber der herrschenden Ideologie im nationalsozialistischen Deutschland kirchenrechtlich klar gefasst. Gleichzeitig blieb der Papst neutral und bemühte sich diese Neutralität durch den Krieg hindurch zu erhalten (vgl. Becker, 1976, S. 174ff.).

„Auf keine militärische Aggression von seiten der Achsenmächte und der Sowjetunion und auf keinen Völkerrechtsbruch der Anglo-Amerikaner folgte unmittelbar eine öffentliche Verurteilung durch den Papst, die nach ihrer Form seine neutrale Stellung über den Parteien hätte flagrant kompromittieren können.“ (Becker, 1976, S. 174)

Es wäre in vielen Fällen selbstmörderisch gewesen, eine Verurteilung vorzunehmen, und hätte der Unabhängigkeit des Vatikan geschadet. Deshalb gibt es seitens der katholischen Kirchenleitungen auch wenige Zeugnisse für eine Stellungnahme gegen den Hitlerfaschismus oder eine Verurteilung des nationalsozialistischen Handelns durch Mitglieder der katholischen Kirchenleitung. Mit Rücksicht auf die geographische Lage des Vatikan haben sich auch katholische Kirchenführer in den USA bemüht, sich öffentlicher Verurteilungen zu enthalten (vgl. Walsh, 1980, S. 210ff.).

Kardinal Pacelli verhandelte 1933 auch mit Hitler. Dabei glaubte der Kardinal, die beste Möglichkeit, mit Hitler zu einem zufriedenstellenden Ergebnis zu kommen, sei ein Konkordat. Im Sommer 1933 erfüllte die nationalsozialistische Reichsregierung alle Forderungen des Vatikan auf dem Papier. Das Problem war nur, dass sich die nationalsozialistische Reichsregierung nicht daran hielt und das Konkordat in den folgenden Jahren unterlief. 1937 antwortete Papst Pius XI. deshalb mit der Verurteilung der faschistischen Ideologie. Kardinal Pacelli war maßgeblich an diesem Lehrsreiben *Mit brennender Sorge* beteiligt. Ursprünglich in deutscher Sprache verfasst, wurde dieses päpstliche Schreiben am Palmsonntag 1937 von jeder katholischen Kanzel in der jeweiligen Landessprache verlesen. Als Hitler 1938 nach Rom reiste, verließ Papst Pius XI. bewusst die Stadt, um Hitler nicht treffen zu müssen (vgl. Walsh, 1980, S. 213).

Die breite Masse der amerikanischen Katholiken, die zu einer überwiegenden Mehrheit Industriearbeiter waren, interessierte sich angesichts der Wirtschaftskrise für andere Dinge (vgl. O'Brien, 1976, S. 245f.). Dieser Not zu begegnen, war das vorrangige Ziel vieler katholischer Organisationen: Eine davon war der Catholic Worker. 1933 in New York von Dorothy Day, einer berühmten katholischen Pazifistin gegründet, wurde diese Organisation mit einer Zeitung, die den symbolischen Preis von einem Cent kostete, zum führenden Sprachrohr eines bedingungslos pazifistischen Katholizismus. In vielen Artikeln kam dazu auch ein klar antikapitalistischer politischer Kurs zum Ausdruck. Mit Dorothy Day als Führungspersönlichkeit hatte diese katholische Organisation, die Essen verteilte oder kostenlose Wohnungen für Obdachlose organisierte, den Ruf, als pazifistische Laiengruppierung dauerhaft Widerstand gegen die amerikanische Regierung geleistet zu haben. Dorothy Day wurde in den nächsten Jahrzehnten zur Symbolfigur des katholischen Pazifismus. Es gab sicherlich noch andere katholische Friedensinitiativen, aber der Catholic Worker war die einzige Organisation dieser Art, die ihre pazifistische Position durch den Zweiten Weltkrieg hindurch bis zum Vietnamkrieg beibehielt (vgl. McNeal, 1976, S. 263ff.).

Auch wenn Day den Faschismus verabscheute, blieb sie doch bei der pazifistischen Grundhaltung und Ablehnung jeglicher Form von Gewalt.

„Since war was the most extreme form of opposition to love, the only alternative to the violence of the state was the nonviolence of the Gospels.“ (McNeal, 1976, S. 265)

Obwohl die Haltung amerikanischer katholischer Bischöfe bewusst neutral gegenüber der Regierung war, unterstützten die katholischen Kirchenführer Roosevelts New Deal. Gleichzeitig stieg die Zahl der Katholiken an, die die Außenpolitik Roosevelts ablehnten. Besonders harsch wurde die Ablehnung bei der Anerkennung der Regierung der Sowjetunion oder der Unterstützung für Großbritannien. Obwohl viele Bischöfe sich offen gegen die faschistische Ideologie aussprachen, sah eine große Mehrheit amerikanischer Katholiken die weitaus größere Bedrohung im sowjetischen atheistischen und materialistischen Kommunismus. Dabei machten sie deutlich, dass sie als Katholiken keinerlei Vorbehalte gegenüber dem russischen

Volk hätten. Auch gäbe es Parallelen zwischen klösterlichen Gemeinschaften und bestimmten kommunistischen Idealen, wie der Gütergemeinschaft. Die Ablehnung des atheistischen materialistischen Kommunismus als Ideologie wurde von der überwiegenden Mehrheit amerikanischer Katholiken vehement vertreten (vgl. O'Brien, 1976, S. 247ff.).

Einer der berühmtesten Katholiken der 1930er Jahre war Charles Coughlin. Als Radiopriester wurde er einem Millionenpublikum bekannt. Unterstützte er zunächst den New Deal Roosevelts, wurde er später zum erbittertsten Kritiker seiner Außenpolitik. Coughlin zögerte in seinem militant vorgetragenen Antikommunismus nicht damit, faschistische Positionen zu beziehen. Eine Anerkennung der Sowjetunion lehnte er ab. Sein prominenter Gegenspieler war ebenfalls Katholik. John A. Ryan bekämpfte Coughlin öffentlich und unterstützte die sozialen Maßnahmen des New Deal und die Politik Präsident Roosevelts. Diese öffentlich ausgefochtene Kontroverse machte die tiefe Spaltung innerhalb der amerikanischen katholischen Kirche deutlich und für alle sichtbar (vgl. O'Brien, 1976, S. 245ff.).

„One result of the political prominence of Catholics during these years was that their internal differences became more apparent to outside observers.“ (O'Brien, 1976, S. 247)

Zwischen den hier beschriebenen Extremen gab es eine Fülle von katholischen Meinungen. Diese sollen, um Doppelungen zu vermeiden, im 6. Kapitel beschrieben werden.

Abschließend kann zur katholischen Kirche in den USA festgehalten werden, dass die Kirchenführung sehr gute Kontakte nach Rom und zum amerikanischen Präsidenten pflegte und diese zu einem Gespräch zusammenbrachte. Die geographische Lage des Vatikans in Italien, die Konkordate mit Italien und Deutschland gaben der katholischen Kirche größeren Handlungsspielraum, verpflichteten katholische Kirchenführer zu Neutralität und politischer Zurückhaltung. Das galt auch für amerikanische Kirchenführer. Gleichzeitig gab es durchaus katholische Stimmen, die sich für pazifistische Ideale aussprachen (z. B. Dorothy Day) oder den radikalen Antikommunismus soweit trieben, dass sie faschistische Positionen bevorzugt propagierten (z. B. Charles Coughlin).

4.5.4 Die Haltung der Mennoniten zu Deutschland 1933 bis 1939

Der amerikanische Mennonit Harold Bender, der schon in den 1920er Jahren in intensivem Austausch mit deutschen Mennoniten stand, war durch seine vielfältigen Reisen nach Europa und seinen Briefverkehr mit Christian Neff, einem wichtigen deutschen mennonitischen Kirchenvertreter, über die Zustände in Deutschland sehr gut informiert. Bender hatte in der amerikanischen 'Old' Mennonite Church wichtige Funktionen inne und arbeitete intensiv mit dem amerikanischen Mennoniten Orie Miller zusammen. Miller organisierte seit den 1920er Jahren maßgeblich mennonitische Flüchtlingsprojekte und wurde ab 1940 zum Verhandlungsführer mit der amerikanischen Regierung bei der Organisation eines zivilen Wehrersatzdienstes (vgl. Schlabach, 2009, S. 42ff.).

Schon 1930 hatte Bender ein Promotionsvorhaben an der Universität Heidelberg beginnen wollen, war aber durch die Organisierung der Ausreise von Mennoniten aus der Sowjetunion nach Amerika davon abgehalten worden. Diese Mennoniten waren im stalinistischen Russland verfolgt worden und hatten sich über Moskau nach Deutschland retten können. Bei der Ausreise dieser Flüchtlinge nach Amerika hatte Bender maßgeblich mitgeholfen. Darüber waren seine beruflichen Pläne ins Hintertreffen geraten. 1935 fuhr er ein zweites Mal nach Deutschland, um seine Promotion in Heidelberg abzuschließen. Dabei konnte er die Veränderungen, die durch die Politik des Nationalsozialismus unter deutschen Mennoniten eingetreten waren, beobachten. Seine Briefe an seinen Schwiegervater und mennonitischen Pastor John Horsch zeigen, wie erstaunt Bender über die Zustimmung deutscher Mennoniten gegenüber den Veränderungen durch die nationalsozialistische Herrschaft war. John Horsch beruhigte ihn mit dem Hinweis, dass die deutschen Mennoniten im Gegensatz zu ihm nur eine sehr eingeschränkte Möglichkeit gehabt hätten, an neutrale Informationen heranzukommen.⁷⁵ Seine schriftlichen Kontakte zu Christian Neff, dem mennonitischen Kirchenführer in Deutschland, behielt er bis in die Zeit des Zweiten Weltkriegs bei. Gemeinsam arbeiteten sie an dem

75. Gespräch mit Theron Schlabach im Sommer 1999. Er ermöglichte es dem Autor, diesen privaten Briefwechsel zwischen Horsch und Bender einzusehen.

deutschsprachigen Mennonitischen Lexikon.⁷⁶ Die Mennoniten in Deutschland hatten 1871, nach der staatlichen Anerkennung der Mennoniten in Deutschland als Kirche, ihren Anspruch auf pazifistische Privilegien bewusst aufgegeben. Sie bestanden nicht mehr auf der Befreiung vom Wehrdienst und nahmen auch politische Ämter an. Die Söhne von mennonitischen Kirchenführern wie z. B. von Christian Neff wurden selbstverständlich Soldaten der Wehrmacht, kämpften im Zweiten Weltkrieg und starben und wurden als Soldaten auf mennonitischen Friedhöfen beigesetzt. Ein für strenggläubige amerikanische Mennoniten undenkbarer Vorgang. Es gab unter deutschen Mennoniten auch nationalsozialistische Parteimitglieder, die sich in Uniform fotografieren ließen. Die überwiegende Mehrheit der deutschen Mennoniten verhielt sich ihrem Glauben gemäß politisch zurückhaltend und leistete keinen Widerstand gegen den Nationalsozialismus (vgl. Goertz, 2014, S.68ff.). Christian Neff sich Anfang 1941 politisch kritisch äußerte und diese pazifistisch geprägten Äußerungen in einem deutschen mennonitischen Gemeindeblatt publizierte, musste das Gemeindeblatt das Erscheinen einstellen. Neff erhielt durch diese staatliche Maßnahme im praktischen Sinne ein offizielles Schreib- und Veröffentlichungsverbot (vgl. Lichdi, 2004, S. 196f.).

Neben den persönlichen Beziehungen von mennonitischen Kirchenführern aus Deutschland und den USA gab es institutionelle Berührungspunkte. Nach 1933 nahmen amerikanische Mennoniten die Veränderungen in Europa und Asien über Nachrichten und persönliche Zeugnisse von Unterdrückung und Verfolgungen wahr. Es trafen Berichte von Kriegen und militärischen Auseinandersetzungen in amerikanischen mennonitischen Gemeinden ein. Ab 1935 führte dieser Druck von Außen zu einer Bereitschaft zu Veränderungen innerhalb der mennonitischen Kirchenorganisation. Neben verstärkter ökumenischer Arbeit zwischen Mennoniten und anderen Friedenskirchen rückten unterschiedliche mennonitische Teildominationen näher zusammen, um über eine organisatorische Kooperation zu diskutieren. Es kam es zu einer Reihe von Konferenzen:

76. Der Briefwechsel von Christian Neff befindet sich in der Mennonitischen Forschungsstelle in Weierhof. Dort ist auch eine Kopie des Briefwechsels von Harold Bender aus dem Kirchenarchiv aus Goshen vorhanden.

1935 trafen sich Vertreter mennonitischer Gemeinden zu einer richtungsweisenden Konferenz in Goshen, Indiana. Hier ging es für die anwesenden Kirchenführer darum, zu prüfen, ob die Ideen für einen zivilen Ersatzdienst mit der mennonitischen Kirchenordnung vereinbar seien. Guy Hershberger, ein mennonitischer Historiker und ab 1925 Dozent am Goshen College, hielt dabei eine zukunftsweisende Rede zur Organisation des zivilen Ersatzdienstes im Falle einer erneuten Wehrpflicht. Hershberger stellte fest, dass die Vereinbarungen in Kansas mit der mennonitischen Kirchenlehre übereinstimmten. Er betonte die Wichtigkeit einer kirchlichen Mitgestaltung dieses Ersatzdienstes. Dabei hatte er die Berichte der mennonitischen Verweigerer aus der Zeit des Ersten Weltkriegs im Blick (vgl. Schlabach, 2009, S. 66ff.).

Im Herbst 1935 trafen sich etwa 80 Vertreter unterschiedlicher Friedenskirchen in Newton, Kansas zu einer weiteren Konferenz. Unter der Leitung des mennonitischen Kirchenführers Henry Krehbiel wurden hier wichtige Grundlagen für eine ökumenische und übergemeindliche Organisation unter den Beteiligten geschaffen, die sich mit der Herausforderung durch einen neuen Krieg beschäftigen sollte. Hier entstand der Begriff der 'Historic Peace Churches'. Diese 'Historischen Friedenskirchen' umfassen die Mennoniten, die Quäker und die Brüdergemeinden in den USA. Aus den negativen Erfahrungen im Umgang des Staates mit Kriegsdienstverweigerern im Ersten Weltkrieg wollten die anwesenden Kirchenführer lernen und rechtzeitig für die Einrichtung eines zivilen Ersatzdienst sorgen. Dieser sollte möglichst unter der Aufsicht der Kirchen stattfinden, um Übergriffe von Armeeangehörigen auf Verweigerer zu vermeiden (vgl. Keim, 1990, S. 17ff. und Gingerich, 1949, S. 15ff.).

Mennonitische Einwanderer aus Russland, die nach 1880 nach Kanada und in die USA gekommen waren, brachten aber auch Erfahrungen im Umgang mit staatlichen Stellen in die nordamerikanischen mennonitischen Gemeinden hinein: Russische Mennoniten hatten mit der zaristischen Regierung verhandelt. Es war ihnen gelungen, entweder eine Befreiung vom Wehrdienst zu erlangen oder es war ihnen gestattet worden, einen zivilen Ersatzdienst abzuleisten (vgl. Gingerich, 1949, S. 20 und Keim, 1990,

S. 12f.).

Vertreter einer anderen Friedenskirche, der Quäker, sahen die große Bedeutung der Lobbyarbeit in Washington D. C. Sie hatten schon 1917 auf politischer Ebene versucht, in der amerikanischen Hauptstadt Einfluss auszuüben. Doch kam diese Initiative zu spät. Als der Krieg 1917 auch für die Mitglieder der Friedenskirchen in den USA zur Realität wurde, war es nicht mehr möglich, eine Alternative für den Wehrdienst aufzubauen. Aus diesem Erlebnis wurden Lehren gezogen. Deshalb bemühten sich Kirchenvertreter wie Paul C. French darum, auch schon in Friedenszeiten in der Hauptstadt für die Anliegen der Friedenskirchen aktiv zu sein, um politische Entwicklungen mit Auswirkungen schon im Vorfeld mitgestalten zu können (vgl. Keim, 1990, S. 17ff.). Ähnliche Erfahrungen machten amerikanische Mennoniten. Sie hatten in viel kleinerem Rahmen als die Quäker versucht, Einfluss auf die amerikanische Regierung zu nehmen. Nach dem Ersten Weltkrieg bemühten sich die Mennoniten, handlungsfähige interkonfessionelle Netzwerke aufzubauen, um vorbereitet zu sein, wenn es wieder zu einem Krieg kommen sollte (vgl. Schlabach, 2009, S. 42ff.).

Durch die langjährige Vorarbeit und ökumenische Abstimmung gelang es, Kirchenführer aus allen 'Historischen Friedenskirchen' in diesen Prozess der Organisation eines zivilen Ersatzdienstes einzubinden. Als 1940 der Wehrdienst in den USA eingeführt werden sollte, waren die Vertreter der Friedenskirchen in Washington D. C. und machten konkrete Vorschläge für die Ausgestaltung eines zivilen Ersatzdienstes, seine Durchführung und Finanzierung (siehe 6. Kapitel).

International gesehen hatte der deutsche Mennonit Christian Neff 1922 die erste Mennonitische Weltkonferenz in Genf angestoßen. Diese Weltkonferenz traf sich auch weiterhin, um die mennonitische Identität zu stärken, indem man sich der gemeinsamen Wurzeln aus der Anfangszeit der Täuferbewegung bewusst wurde. Gleichzeitig nahm man die Herausforderung an, die sich durch die Vertreibungen von Mennoniten aus der Sowjetunion ergab, und organisierte und finanzierte als mennonitische Gemeinschaft zunächst aus Europa und Nordamerika die Auswanderung von vielen zehntausend Mennoniten von Europa nach Nord- und Südamerika. Dabei

kooperierten deutsche und amerikanische Mennoniten intensiv. Bei der Mennonitischen Weltkonferenz 1936 in Amsterdam zeigte sich die besondere Verbundenheit europäischer und amerikanischer Mennoniten (vgl. Lichdi, 2004, S. 188ff.).

Neben der internationalen mennonitischen Kooperation und der ökumenischen Zusammenarbeit verschiedener amerikanischer Friedenskirchen gab es für amerikanische Mennonitengemeinden noch ein drittes Schwerpunktthema: zwischen 1935 und 1941 kam es zu einer Vereinigung von 15 mennonitischen Teildominationen. Diese Zusammenführung mennonitischer Zweigkirchen veränderte die Kirchenorganisation, beanspruchte viel Zeit und Mühe, Aufmerksamkeit und Konzentration. Im Gegensatz zu den Methodisten entstand aber keine große Gesamtkirche mit Millionen von Gläubigen, sondern eine Kooperation von eigenständigen Gliedkirchen. In dieser mennonitischen Gesamtkirche konnten übergemeindliche Aufgaben, wie beispielweise die Arbeit unter Flüchtlingen in Europa besser koordiniert werden (vgl. Lichdi, 2004, S. 279ff.).

Abschließend kann für die mennonitischen Kirchen in den USA festgehalten werden, dass sie in intensivem persönlichen Austausch mit Mennoniten in Deutschland standen. Aus dieser Kooperation erwuchs eine internationale Zusammenarbeit im Mennonitischen Weltbund, der sich mit einem Schwerpunkt der Flüchtlingshilfe widmete. Gleichzeitig entstand eine ökumenische Zusammenarbeit von Friedenskirchen. Hier arbeiteten Brüdergemeinden, Quäker und Mennoniten an einer praktikablen Vorlage für einen zivilen Ersatzdienst im Falle eines neuen Krieges. Ein dritter Schwerpunkt der Arbeit lag in der Vereinigung mennonitischer Zweigkirchen zu einem größeren mennonitischen Gemeindeverbund in den USA.

5. Die Kriegseintrittsdebatte im Kontext kirchlicher Positionen

Es wäre einfach, aus einer gegenwärtigen ethischen oder theologischen Perspektive die Theologie amerikanischer Kirchen aus den Jahren 1939 bis 1941 zu beurteilen und zu kritisieren. Wer den Kirchen dieser Zeit gerecht werden will, muss die privilegierte Position zeitlicher Distanz verlassen und sie aus ihrer 'damaligen Gegenwart' betrachten. Dieses Kapitel konzentriert sich auf Innenperspektiven der Kirchen. Welche Ethik steckt hinter den Äußerungen? Welche theologischen Argumentationen oder ethischen Prinzipien?

Es geht um eine kirchliche Innensicht und um eine auf dieser Basis aufbauenden Binnendifferenzierung der Quellen. Die christliche Ethik von innen her zu beschreiben war auch ein Hauptanliegen von Gerald Sittser (vgl. Sittser, 1997, S. 77ff.). Amerikanische Kirchenhistoriker und Theologen wie Roland Bainton oder Martin E. Marty haben in ihren Handbüchern ebenfalls Position bezogen (vgl. Bainton, 1960 und Marty, 1996). Der amerikanische Theologe Robert Jewett beschreibt, warum und wie sich amerikanische Politiker auf christlich theologische Argumente bezogen und heute noch beziehen und diese Bezüge zur christlichen Religion häufig gleichsam als Rückversicherung nutzten und nutzen (vgl. Jewett, 1984 und Jewett, 2003). Diese typisch amerikanische Argumentationsweise haben Kodalle, Prätorius und Müller-Fahrenholz einem deutschen Publikum verständlich zu machen versucht (vgl. Kodalle, 1988 und Prätorius, 2003 oder Müller-Fahrenholz, 2003). Dabei stand für diese Autoren das Verhältnis von Gott und amerikanischer Politik im Vordergrund. Für eine einzelne Kirche, die Methodisten, hat Kupsch ein Grundlagenwerk geschrieben, das deutsche Leser an dieses Thema heranführt (vgl. Kupsch, 1991). Kupsch gelingt es, die theologischen Begründungen für Krieg und Frieden innerhalb der methodistischen Kirche durch die vergangenen zwei Jahrhunderte nachzuzeichnen. Einen Einblick in die mennonitische Perspektive gibt das Buch von Guy Hershberger (vgl. Hershberger, 1944). Die Biographie von Theron F. Schlabach über Guy Hershberger erweitert diese Blickrichtung (vgl. Schlabach, 2009).

Die Schwierigkeit für deutsche Autoren besteht meines Erachtens darin, den deutschen Lesern die besonderen theologischen Bezüge zu einem auf kollektiver historischer Erfahrung und Tradition bestehenden amerikanischen Selbstverständnis zu erklären. Eine solche ausführliche Erklärung brauchen amerikanische Leser nicht. Außenstehende haben dabei aber Schwierigkeiten, auf diesen 'rollenden Zug' zu springen. Eine verständliche Außenperspektive auf die theologische Innenperspektive amerikanischer Kirchen zu bieten, ist hier das Ziel.

Die Fragestellung für dieses Kapitel lautet: Was sagen die amerikanischen Kirchenführer oder Redakteure christlicher Zeitschriften in dieser Zeit zu dem Problem von Krieg und Frieden angesichts einer wirklichen oder empfundenen Bedrohung durch das nationalsozialistische Deutschland?

Ausgehend von den vorliegenden Quellen sollen Aussagen über die hinter den Äußerungen stehende christliche Ethik gemacht werden. Das Hauptinteresse in diesem Kapitel liegt nicht auf dem 'Wer' oder dem 'Wo' und auch nicht auf der Frage nach 'welchen Ereignissen'. Es liegt vielmehr in der Frage nach dem 'Was'. Was sagten die Kirchenführer oder Redakteure als Christen? Wie eng bewegten sie sich bei ihren Äußerungen an den Aussagen der Bibel entlang? Wie argumentierten sie? Waren die Aussagen eher fundamentalistisch oder verwendeten sie moderne theologische Methoden? Welche Konsequenzen hatte das für ihre politische Ausrichtung? Eine umfassende Darstellung dieser Fragen zu allen vier Kirchen ergäbe wiederum eine eigenständige Monographie. Der Fokus für die Betrachtung in diesem Abschnitt lautet deshalb: Wie gingen die amerikanischen Christen der vier ausgewählten Kirchen mit ihrer eigenen Ethik um, wenn sie konfrontiert wurden mit den Realitäten der Tagespolitik? Was sagten die Kirchenvertreter als Kirche zu der Bedrohung der USA durch Hitler? Um diese Fragen beantworten zu können, ist ein theologischer Exkurs notwendig.

5.1 Biblische Referenzen: Gottesbilder im Ersten und Zweiten Testament⁷⁷

Grundlegend für christliches Handeln in Fragen von Krieg und Frieden ist häufig eine theologische Argumentation. Im Zentrum dieser Auseinandersetzung steht die Frage nach einem Gottesbild. Wer oder genauer gefragt wie ist Gott? Aus der Antwort auf diese Frage leiteten die verschiedenen Denominationen eine Legitimation für ihr eigenes Handeln ab. Dabei nahmen sie immer wieder Bezug auf biblische Referenzen. So vielfältig wie die Antworten der Denominationen, so unterschiedlich waren und sind bis heute auch die Vorstellungen von Gott. Ein Beispiel: In Tageszeitungen finden sich Todesanzeigen mit unterschiedlichen Darstellungen des gleichen Sachverhaltes. Unterschiedlich sind neben dem Namen der Verstorbenen häufig die Bezüge zu Gott, die in der Todesanzeige dargestellt werden: Ein Kreuz als Symbol für die Ewigkeitshoffnung, Dürers 'Betende Hände' oder die Darstellung Gottes als 'Licht' oder 'ordnendes Prinzip'.

Die Gründe für die Verschiedenartigkeit von Gottesbildern liegen zumindest bei den großen drei monotheistischen Weltreligionen Judentum, Christentum und teilweise auch im Islam in den facettenhaften Darstellungen und Beschreibungen des einen großen Gottes. Von diesem Gott gibt es kein einheitlich festgelegtes Bild oder Abbild, wie in vielen anderen Religionen. Antworten auf die Frage nach einem Gottesbild finden wir in den drei monotheistischen Weltreligionen lediglich in ihren heiligen Schriften, wie zum Beispiel in der Bibel.

Auf den ersten Blick scheint es, als stünden sich in der Bibel zwei grundsätzlich verschiedene Gruppen von Gottesbildern polarisierend gegenüber. Dies ist aber ein grundsätzliches Missverständnis. Denn in den beiden Te-

77. Es geht hier um Bezüge zu den heiligen Schriften, die Christen als heilige Schriften des Alten und des Neuen Testaments bezeichnen. Um eine abwertende Bezeichnung gerade auch gegenüber dem jüdischen Glauben zu vermeiden, wird in dieser Arbeit der neutralere Begriff des Ersten und Zweiten Testaments benutzt. Diese Terminologie benutzen christliche und jüdische Theologen wie Moltmann und Lapide (vgl. Moltmann & Lapide, 1979). Siehe dazu auch die von Notger Slenczka angestoßene Diskussion und vergleiche dazu den Artikel von Reinhard Bingener (vgl. Bingener, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 21. April 2015, S. 4f.).

stamenten lassen sich nicht zwei grundsätzlich verschiedene und voneinander getrennte Gottesbilder nachweisen: Hier ein gerechter Richter-Gott, dort ein Gott der Liebe, des Verzeihens und der Barmherzigkeit. Es gibt innerhalb der beiden großen Abschnitte, ja sogar innerhalb eines Kapitels oder Buches der Bibel Gottesbilder, die scheinbar unvereinbar nebeneinander stehen und doch nur unterschiedliche Seiten des einen Gottes verkörpern.

Deutlich zeigt sich die Ambivalenz des Gottesbildes im Buch Jona: Der Prophet Jona erhält den Auftrag von Gott, der Stadt Ninive seine göttliche Strafe anzukündigen. Er, Gott, wolle ein Zeichen setzen gegen den Ungehorsam der Menschen in dieser Stadt. Keine leichte Aufgabe für Jona. Er entzieht sich dem prophetischen Auftrag durch Flucht und wird durch wundersame Weise von Gott an seinen 'Arbeitsplatz' befördert. Von einem Wal vor der Küste der Stadt Ninive ausgespuckt, erfüllt er den gefährlichen Auftrag des strafenden Gottes und wartet vor der Stadt auf das Eintreffen der Prophezeiung. Durch die Umkehr der Stadtbevölkerung von Ninive bewegt, ändert Gott seine Meinung. Er verschont die reuigen Bewohner. Der Einzige, der mit dieser Barmherzigkeit Gottes nicht gerechnet hat, ist Jona. Durch ein Beispiel versucht Gott dem Propheten seine Macht zu ambivalentem Verhalten zu verdeutlichen. Er lässt Jona eine schatten spendende Pflanze wachsen und nimmt sie ihm später wieder. Durch dieses Zeichen seiner Güte weist Gott Jona darauf hin, dass er, der Herr, beides sein kann: ein strafender und ein barmherziger Gott.⁷⁸

An dieser Stelle zeigt sich beispielhaft ein Gottesbild, dessen Facettenreichtum es den Gläubigen schwer macht, ein einheitliches Bild von Gott zu finden. Das gilt auch für viele andere Bibelstellen: Gott zeigt sich Mose im Dornenbusch (vgl. Exodus, Kapitel 3) und hebt dabei seine Heiligkeit und Unnahbarkeit hervor. Gott fordert Mose auf, seine Schuhe auszuziehen, da der Boden um den Dornenbusch heilig sei. Trotz der Schwierigkeit, dass kein Mensch ihn sehen darf, ohne Schaden zu nehmen, betont Gott wenig später seine Barmherzigkeit (vgl. Exodus, Kapitel 33). Die Vielfäl-

78. In der Bibel findet sich der Bericht über Jona als eigenständiges Buch zwischen den Propheten Obadja und Micha.

tigkeit der Gottesvorstellung im Ersten Testament zeigt sich im schon erwähnten Buch des Propheten Jona. Hier stehen sich die Vorstellungen eines strafenden und barmherzigen Gottes gegenüber. Erweitert wird dieses Gottesbild im Psalm 23. Dort zeichnet der Psalmist ein hirtenhaftes Bild eines Gottes, der sich behütend um seine Gläubigen kümmert. Anhand dieser unterschiedlichen Gottesvorstellungen im Ersten Testament wird deutlich, dass die Vorstellung eines strafenden Gottes nur ein Teil der Wirklichkeit Gottes ausspricht.

Aber auch im Zweiten Testament lassen sich verschiedenartige Aussagen über Gott und seinen Auftrag an den Menschen finden. So beschreibt das Gleichnis vom verlorenen Sohn (vgl. Lukas, Kapitel 15) ein anschauliches Bild von Gott als Vater, der seinem Sohn entgegenläuft. Ebenfalls bei Lukas finden sich in der 'Feldrede' (vgl. Lukas, Kapitel 11) oder bei Matthäus in der häufig zitierten 'Bergpredigt' (vgl. Matthäus, Kapitel 5ff.) Gottesbilder, die einen Dialog über verantwortliches Christsein immer und durch alle Geschichtszeiten provozieren. Ein Ende der Debatte ist bis heute noch nicht abzusehen. Wir werden später noch einmal auf die Bergpredigt zu sprechen kommen.

Die hier ausgewählten Bibelstellen sind zwar kein repräsentativer Querschnitt zu Gottesbildern in der Bibel. Die Auswahl zu Gottesbildern und Gottesvorstellungen zeigt jedoch deutlich, dass es ein einheitliches Gottesbild in der Bibel nicht gibt. Es ist in der Kirchengeschichte von verschiedenen theologischen Richtungen der Versuch unternommen worden, unterschiedliche Klassen von Gottesbildern zu finden und diese Einteilung an den Testamenten festzumachen. Aber auch eine solche Einteilung von unterschiedlichen Klassen von Gottesbildern, getrennt nach Erstem und Zweitem Testament, ist bei genauerer Betrachtung nicht haltbar. Gott zeigt sich eben nicht im Ersten Testament als strafender und im Zweiten als gnädiger und barmherziger Gott. Es lassen sich durchaus in beiden Testamenten Gegenbeispiele für das jeweilige Paradigma finden.

Der jüdische Theologe Pinchas Lapide kritisiert 1985 dieses Bild von zwei Göttern scharf:

„Im Laufe der heutigen Friedensdebatte taucht wieder jene zählebige

Zwei-Götter-Lehre auf, die zwar längst von allen Kirchen verworfen worden ist, aber insbesondere bei den Autoren, die ihr theologisches Laientum zugeben, fröhliche Urstände feiert.“ (Lapide, 1985, S. 52)

Der Gott des sogenannten

„(...) Alten Testaments sei ein ‘Rache- und Richter-Gott‘, der grausame Vergeltung übt – so heißt es immer wieder, während der ‘Gott des Neuen Testaments‘ ein Gott der puren ‘Liebe‘ sei, dem alten Juden-Gott haushoch überlegen.“ (Lapide, 1985, S. 52f.)

Pinchas Lapide bezeichnet den angeblichen Gegensatz zwischen dem jüdischen ‘Gott der Rache‘ und dem christlichen ‘Gott der Liebe‘ als künstlich und unbiblisch und führt dafür zahlreiche Beispiele an. Ein barmherziger Gott finde sich sehr wohl im Ersten Testament. Lapide nennt mehrere Stellen, an denen im Zweiten Testament Jesus von seinem Vater als gerechtem und strafendem Gott spricht (vgl. Lapide, 1985, S. 52ff.).

Der Grund für die Verschiedenartigkeit der Gottesbilder in der jüdisch-christlichen Tradition liegt in dem Bilderverbot der Bibel. Dieses findet sich in den Zehn Geboten in der Bibel an zweiter Position. Das zweite Gebot verbietet dem Menschen, sich ein Bildnis zu machen. Es schließt das Verbot von Gottesbildern mit ein. Hier liegt der Schlüssel für die verschiedenartige Entwicklung historisch gewachsener Gottesbilder. Dieses Verbot zu Beginn der Bibel verhinderte eine Kodifizierung eines gültigen Gottesbildes. Biblische Gottesbilder blieben im alten Testament immateriell. Damit unterschieden sich die jüdischen Gläubigen von ihrer Umgebung. Es gab im Judentum durch dieses Bilderverbot keine Normierung des Aussehens, der Gestalt oder festgelegter Eigenschaften oder Zuständigkeiten für einzelne Götter, so wie es in vielfältigen anderen Religionen üblich war und ist. Alle Bilder von Gott in den Schriften der Bibel haben eines gemeinsam: Sie bilden Gott nicht ab, sondern sie spiegeln Begegnungen mit Gott wider (vgl. Rendtorff, 1999, S. 54ff.).

Die Tradition der Entwicklung von christlichen Gemeinden im Mittelmeerraum hatte mit diesem Bilderverbot ebenfalls große Probleme. Die griechische und römische Tradition, Götter bildlich darzustellen, war so selbstverständlich und prägend für die Menschen, dass die Leiter der Gemeinden der frühen Christenheit das Bilderverbot bei den frisch missio-

nierten Gläubigen nicht durchzusetzen vermochten. Schnell entstanden Bilder, die auch den Bereich der Heiligen, der Evangelisten, der Apostel und letztlich auch Gottes in seiner Dreifaltigkeit einschlossen. In den Mittelpunkt der Diskussion trat mehr und mehr die Frage der Wesenhaftigkeit Gottes. Diese Frage hatte Auswirkungen auf die Ausrichtung und das Handeln der christlichen Kirchen (vgl. Kiesow, 2006, S. 60f.).

Die Schwierigkeit, sich in dieser Frage zu einigen, kommt besonders in Auseinandersetzungen um Glaubensbekenntnisse der frühen Christenheit zum Ausdruck: Diese unterschiedlichen Glaubensbekenntnisse einten oder spalteten die Christen: Wer, wie oder was ist Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist? Das waren Fragen, die auf mehreren Konzilen wie dem in Nizäa im Jahr 325 verhandelt und in einem Glaubensbekenntnis kodifiziert wurden (vgl. Möller, 2004, S. 95ff.).

Auch mehr als tausend Jahre später, zu Zeiten der Bilderstürmer, war es für Martin Luther als Reformator und Übersetzer der Bibel schwierig, das Zweite Gebot aus dem Buch Exodus in den Kleinen Katechismus aufzunehmen. Martin Luther fiel es schwer, dieses Bilderverbot in einer so signifikant bebilderten Welt seinen Gläubigen zu verdeutlichen. Er ordnete dieses zweite Gebot dem ersten Gebot zu, welches untersagte, andere Götter neben diesem einen Gott zu haben.⁷⁹ Letztendlich nahm Luther dieses zweite Gebot aus dem Kleinen Katechismus heraus und teilte das zehnte Gebot in zwei Gebote auf. Generationen protestantischer Konfirmanden lernten so die zehn Gebote mit Luthers Erklärungen auswendig, ohne auf das Bilderverbot hingewiesen zu werden (vgl. Rendtorff, 1999, S. 54ff.). Gottesbilder in der Bibel sind und bleiben vielfältig. Einheitliche Vorgaben für allgemein verbindliche Gottesbilder lassen sich nicht oder nur sehr eingeschränkt allgemeingültig in den heiligen Schriften ermitteln. Es bleibt ein Spielraum für Interpretationen, den unterschiedliche christliche Denominationen nutzen, um das Profil ihres Handelns als Kirche

79. Allerdings geht Luther 1529 in seinem Großen Katechismus ausführlich auf das Bilderverbot und das Gottesbild ein. In der reformierten Tradition, bei Calvin oder Zwingli ist dieses gesonderte Bilderverbot als eigenständiges Gebot vorhanden und wird beispielsweise im Heidelberger Katechismus deutlich akzentuiert (vgl. Rendtorff, 1999, S. 54ff. und S. 60).

zu schärfen (vgl. Möller, 2004, S. 95ff.).

Für die Frage nach der christlichen Legitimation von Krieg oder Frieden ist die Frage des Gottesbildes aber von entscheidender Bedeutung. Für die Herausbildung einer Theorie eines gerechten Krieges (just war theory) oder einer streng pazifistischen Ausrichtung (pacifism, non-violence or non-resistance) einer Kirche bildet die Berufung auf ein bestimmtes Gottesbild die Grundlage (vgl. Kupsch, 1992, S. 17ff. und Lichdi, 2004, S. 16ff.).

5.2 Theologische Argumente: Gottesbegriff und Menschenbild

In den Vereinigten Staaten entwickelten unterschiedliche Denominationen vielfältige Konzepte für Gottesbilder. Die davon abgeleiteten Menschenbilder und damit die Definition von Aufgaben für einen christlich geprägten Menschen waren ebenfalls vielfältig. Laut Robert Jewett kann man in einem Ansatz aus dem Ersten Testament eine Unterscheidung für zwei Hauptlinien für die Entwicklung von Gottesbildern in den USA treffen. In seinem Buch *The Captain America Complex* beschreibt Jewett den Unterschied zwischen eifersüchtigem Nationalismus und prophetischem Realismus (vgl. Jewett, 1984, S. 11). Jewett vergleicht vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung zwischen Positionen aus dem Ersten Testament die unterschiedlichen Strömungen der amerikanischen Politik miteinander (vgl. Jewett, 1984, S. 25ff.).

Jewett weist nach, dass in allen Phasen der amerikanischen Geschichte – seit dem 17. Jahrhundert bis in die Gegenwart hinein – sich die Amerikaner oftmals an Vorbildern aus der Bibel orientiert haben und ihr Handeln auf ‘biblischen Blaupausen‘ aufbauen und mit biblischen Argumenten rechtfertigen. Viele Amerikaner stehen in der Tradition ihrer puritanischen Vorfäter, die sich als auserwähltes Volk und neues Israel sahen (vgl. Jewett, 1984, S. 10ff.). Weiterhin belegt Jewett, dass in der amerikanischen Geschichte, insbesondere in der Geschichte ihrer politischen Führer, diese Legitimationsstrategien immer wieder durchscheinen. Ein Verständnis ihres Handelns ist nur auf der Kenntnis der Geschichte und dem Selbstver-

ständnis des Volkes Israel, wie es beispielsweise in den fünf Büchern Mose niedergelegt ist, möglich (vgl. Jewett, 1984, S. 15ff.).

In der Bibel werden Visionen von der vergangenen und der zukünftigen Welt vermittelt. Dabei werden die verschiedenen Gottesbilder in der Bibel beschrieben, die wiederum das Bild des göttlichen Auftrages für das Handeln der Menschen prägen. Im folgenden Abschnitt werden einige ausgewählte kontrastierende Gottesbilder dargestellt und die Auswirkungen der unterschiedlichen Interpretationen auf das Handeln der Kirchen dargestellt.

5.2.1 Auswirkung von Gottesbildern auf das Handeln amerikanischer Kirchen

Durch das biblische Bilderverbot entwickelten sich verschiedene Gottesbilder, die zumindest in der Bibel eine Widerspiegelung von Begegnungen des Menschen mit Gott darstellen. So konnten sich Christen in der Geschichte der vergangenen 2000 Jahre auf ganz unterschiedliche Gottesbegegnungen in der Bibel berufen und versuchen, ihr Handeln auf diesem Hintergrund zu legitimieren (vgl. Rendtorff, 1999, S. 54ff.). Auch die Christen unterschiedlicher Denominationen in Nordamerika beriefen sich auf verschiedene biblische Gottesbilder. Sie erarbeiteten differenzierte Schwerpunkte bei der Formulierung der ethischen Grundlagen ihrer Denomination, die ihr Denken und Handeln auf eine besondere, religiös verwurzelte Basis stellten. Zwei Beispiele aus der Geschichte der USA vor 1939 sollen diese These verdeutlichen. Es geht zum einen um die Pilgrimfathers und zum anderen um die christlichen Fundamentalisten.

Schon Alexis de Tocqueville sah in den Puritanern eine wichtige Wurzel der gesamten Staats- und Gesellschaftsentwicklung. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts brachen Puritaner von Großbritannien aus auf, um in der Neuen Welt zu siedeln. Sie deuteten diese Reise als Auszug aus der Unterdrückung, als Exodus. Sie erlebten den Auszug des Volkes Israel aus Ägypten noch einmal und lasen in dem Buch Exodus der Bibel, wie in einem 'Reiseführer ihrer eigenen Geschichte'. Die amerikanischen Pilgerväter sahen sich in einer biblischen Tradition: Sie seien ein auserwähltes Volk Gottes, ausgezogen aus 'Pharaoh's Britain'. Sie wollten in den neuen

Kolonien Amerikas ein 'Neues Israel' aufbauen und mit der 'Stadt auf dem Berge' ein neues Jerusalem schaffen. Ihre Vorstellung von einem nach theokratischen Gesichtspunkten gestalteten politischen System prägte die USA (vgl. Prätorius, 2003, S. 32ff.).

Ihr Bild von einem gnädigen Gott, der seinen Segen über denen walten ließ, die sich zu ihm bekannten, prägte die Gemeinschaften der calvinistischen Gemeinden auch in anderen Bereichen. Diese Gnade Gottes wurde sichtbar im Wohlergehen der Siedler und Siedlergemeinden. Was zunächst reines Überleben bedeutete, wurde später zu einer leistungsorientierten Wirtschaftsethik (vgl. Prätorius, 2003, S. 38f.). Das Verhältnis amerikanischer Siedler zu ihrem gnädigen Gott findet eine Ausdrucksform im Thanksgiving Day. Dieses Fest prägt die private und öffentliche amerikanische Kultur bis in die Gegenwart: einerseits Familienfest, gleichzeitig aber auch offizieller nationaler Feiertag (vgl. Prätorius, 2003, S. 31f.).

Gleichzeitig war die Vorstellung vom endzeitlichen Gericht eine Triebfeder für das Handeln puritanischer Calvinisten. Hier wirkt die Betrachtung eines Richtergottes: Rein sollten die Mitglieder sein, würdig der Gnade Gottes, die sichtbar wurde im Lebenswandel des einzelnen Gläubigen.

Dagegen verloren Fürbitte der Heiligen, Sakramente und einzelne gute Werke oder Taten ihre heilsbringende Bedeutung. Das Gesamtbild, dass der Einzelne abgab, war entscheidend. Vergrößert man den Fokus und blickt auf das Idealbild einer puritanischen Gemeinde, dann sollten diese calvinistischen Siedlungen ebenfalls rein sein von allen Spuren des Katholizismus und von jeglichem Staatskirchentum, wie es in Europa verbreitet war. Die geforderte Trennung von Kirche und Staat wurde jedoch zu keiner Zeit voll umgesetzt (vgl. Prätorius, 2003, S. 36ff.).

Diese Hermeneutik der Bibel besonders in Bezug auf das Gottesbild durch die Pilgerväter wirkt bis in die Gegenwart und prägt die Vereinigten Staaten tief. Sie manifestiert sich in der kapitalistischen Wirtschaftsethik, der Verwurzelung moralischer Werte oder in der omnipräsenten Zivilreligion der USA mit der Fahne als Symbol und der religiösen Prägung politischer Reden mit ihrem abschließenden Appell 'God bless America' (vgl. Müller-Fahrenholz, 2003, S. 34). Das andere Beispiel ist die bis heute andauernde

Auseinandersetzung zwischen christlichen Fundamentalisten und den Modernisten in den USA (vgl. Keller, 1943, S. 168ff.).⁸⁰

Das lässt sich auch bei den untersuchten Denominationen festmachen. Bei den Mennoniten wurde das Goshen College im Rahmen dieser Auseinandersetzung kurzzeitig geschlossen und im Wintersemester 1923/24 wiedereröffnet (vgl. Lichdi, 2004, S. 278ff.).

In der katholischen Kirche war der Anti-Modernisteneid 1910 ein verbindliches Zeichen (vgl. Müller-Fahrenholz, 2003, S. 123f.). Innerhalb der amerikanischen katholischen Kirche wurde der Konflikt 1922 zwischen Modernisten und Konservativen im Streit um das National Catholic Welfare Council sichtbar. Hier setzten sich die konservativen Kräfte um Kardinal O'Connell mit Unterstützung des Papstes durch und beschnitten die Macht des amerikanischen Gremiums. Es wurde nicht ganz abgeschafft, aber zur 'National Catholic Welfare Conference' herabgestuft. Der katholische Kirchenhistoriker Gerald Fogarty verwendet hier das Wort einer 'Verdammung der NCWC' (vgl. Fogarty, 1982, S. 220). Die Auseinandersetzung zwischen Konservativen und Modernisten hatte auch machtpolitische Folgen: Die amerikanischen katholischen Bischöfe trafen sich im Rahmen der NCWC nur noch selten. Die hier gefassten Beschlüsse waren nicht mehr bindend, sondern galten nur als Empfehlung für katholische Bistümer in den USA (vgl. Fogarty, 1982, S. 220ff.).⁸¹

80. Die ersten Formen eines christlichen Fundamentalismus entstanden zwischen 1880 und 1919. Ein erster Höhepunkt der Auseinandersetzung zwischen Modernisten und Fundamentalisten lag in den Jahren 1919 bis 1925. Zwischen 1909 und 1915 arbeiteten konservative protestantische Theologen in den USA an einem zwölfbändigen Grundlagenwerk *The Fundamentals* (vgl. Keller 1943, S. 168ff.). Vertreter dieser überkonfessionellen protestantischen Sammlungsbeziehung versuchten, modernistische Theologen in verschiedenen Denominationen aus dem Amt zu drängen. Dabei war das Federal Council of Churches in den USA der Hauptgegner vieler christlicher Fundamentalisten (vgl. Preston, 2012, S. 287ff.). Als einige amerikanische Denominationen zwischen 1919 und 1925 an den Auseinandersetzungen zwischen Fundamentalisten und Modernisten zu zerbrechen drohten, schlugen sich protestantische Führungsspitzen zumeist auf die Seite der Modernisten. Teilweise gelang es ihnen, eine Spaltung zu verhindern, in einigen Fällen entstanden neue fundamentalistische Denominationen (vgl. Müller-Fahrenholz, 2003, S. 57 und S. 123f.).

81. Trotzdem zeigte sich in den Jahren nach dem Konflikt, dass diese Organisation sich sehr gut für kirchenpolitische Initiativen des Papstes eignete, wenn es darum ging, die amerikanische Regierung zu beeinflussen (vgl. Fogarty, 1982, S. 228).

Diese Auseinandersetzungen wurden in vielen amerikanischen Kirchen geführt. In einer Zeit des beschleunigten wirtschaftlichen und technologischen Wandels versuchten amerikanische Theologen in vielen Denominationen, Antworten auf die Herausforderungen der Zeit zu geben. Das geschah beispielsweise durch den Versuch, neue wissenschaftliche Methoden für die Auslegung der Bibel nutzbar zu machen. Vertreter des Modernismus waren eine liberale Strömung innerhalb unterschiedlicher christlicher Kirchen, die bis 1920 Hochkonjunktur hatte und über ihre populären Vertreter nachwirkte (vgl. Müller-Fahrenholz, 2003, S. 121ff.).

Einer der bekanntesten liberalen Vertreter für den in dieser Arbeit relevanten Zeitraum ist Harry Emerson Fosdick. Dieser sprach über das Radio zu Millionen von Amerikanern und erreichte mit seinen Ansprachen ein breites Spektrum amerikanischer Zuhörer (vgl. Fosdick, 1956 und Miller, 1985).

Eine Richtung der Modernisten setzte sich in den christlichen Kirchen für die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit und Frieden ein. Sie betonten den Glauben an den menschlichen Fortschritt sowie den Wert guter Werke. Sie ergänzten die christliche Hoffnung auf eine bessere Welt im Jenseits durch die Aufforderung an Christen, sich auch in der diesseitigen Welt für positive politische Veränderungen und gesellschaftliche Veränderungen einzusetzen.

Die Forderung nach einem 'Social Gospel' erreicht um 1908 auch die Leitungsgremien einiger in dieser Arbeit untersuchten Kirchen. Das 'Social Gospel movement':

„(...) gründete in der sehr amerikanischen Überzeugung, dass auch soziale Missstände behebbar seien, wenn die davon betroffenen Menschen in einem Prozess der moralischen und spirituellen Selbsterziehung Unterstützung befänden.“ (Prätorius, 2003, S. 77)

Bis heute lassen sich immer wieder Strömungen innerhalb der vier untersuchten amerikanischen Kirchen nachweisen, die, ausgehend vom 'Social Gospel', eine Veränderung sozialer Missstände in der diesseitigen Welt forderten. Vielfach erwuchs aus dieser Strömung und der Forderung nach sozialer Veränderung auch die Friedensbewegung. Frieden und Gerechtigkeit für die Welt war eine der Forderungen, die sich aus dem

‘Social Gospel movement‘ ableiten ließen.⁸²

Als eine Gegenbewegung dazu verstanden sich Vertreter der ‘fundamentalists‘ innerhalb amerikanischer zumeist protestantischer Denominationen. Sie betrachteten und betrachten die Texte der Bibel als von Gott gegebene Offenbarung (‘göttlich inspiriert‘) und versuchten, ihr Leben ihr entsprechend auszurichten.⁸³ Im Zentrum standen für sie Glaubensüberzeugungen und religiöse Bekenntnisse. Neben der Ablehnung bestimmter wissenschaftlicher und theologischer Erkenntnisse, die ihrer Meinung nach im Gegensatz zu Lehren der Bibel standen (z. B. die darwinistische Evolutionstheorie) setzten die Fundamentalisten auch in der Hoffnung auf die Wiederkehr Christi andere Maßstäbe (vgl. Hamilton, 2002, S. 415ff. und Prätorius, 2003, S. 50ff.).

Der Glaube an die Wiederkehr Christi (Parosie) hat eine lange Tradition, die bis auf die Apostel zurückreicht. Paulus glaubte an die Wiederkehr Christi noch zu seinen Lebzeiten und die Verzögerung dieser Wiederkehr (Parosieverzögerung) versetzte die Kirchenführer der christlichen Kirchen in den kommenden Jahrhunderten immer wieder in Erklärungsnot. Angekündigte Zeichen für die Wiederkehr finden sich unter anderem in der Offenbarung des Johannes. Von hier aus versuchten und versuchen Christen in aller Welt die Zeichen der Zeit zu deuten, welche die Wiederkunft Christi verkündigen. Diese Glaubensrichtung wurde als Chiliasmus

82. Rainer Prätorius nennt als Beispiel für einen solchen protestantischen Idealismus auch die Idee Woodrow Wilsons, der zeitgleich zur Einführung der Prohibition auch mit dem Völkerbund den Versuch unternahm, einen Schritt hin zu einer gerechten Weltordnung zu unternehmen (vgl. Prätorius, 2003, S. 78f.). Für ein ganz anderes, eher machtpolitisches Wilson-Bild steht aber jetzt das Buch von Adam Tooze (vgl. Tooze, 2015). Auch in der katholischen Kirche der USA gab es in dieser Zeit ähnliche Bewegungen, die sich auf ein christlich motiviertes ‘Social Gospel‘ stützten, aber politisch keine ähnliche Wirkungsmächtigkeit entfalten konnten (vgl. Fogarty, 1982, S. 214ff.).

83. Dabei bekämpften sie besonders die Auslegung der Bibel mit modernen textkritischen Methoden. Der amerikanische protestantische Fundamentalismus wurde über die theologischen Grenzen hinweg zu einer Bewegung, die sich als Gegenkraft zu liberalen Strömungen in der Gesellschaft verstand und bis heute versucht, die amerikanische Gesellschaft und die Politik zu beeinflussen. Gleichzeitig zum protestantischen Fundamentalismus entwickelte sich auch in der katholischen Kirche eine ähnliche Auseinandersetzung. Diese wurde 1910 vom Papst Pius X. mit der Einführung des Antimodernisteneids offiziell beendet. Mit diesem Eid wurde die Geistlichkeit auf die Amtskirche und Kernstücke der katholischen Kirchenlehre verpflichtet. 1967 wurde der Eid offiziell abgeschafft (vgl. Müller-Fahrenholz, 2003, S. 123).

bezeichnet. Die Vertreter der oben beschriebenen christlichen Fundamentalisten in den USA werden als Dispensionalisten bezeichnet, da sie die Geschichte in sieben Zeitepochen (*dispensio*) unterteilten. Am Ende der siebten Epoche stand und steht für die Dispensionalisten ein festes in der Bibel vorgeschriebenes Ziel: ein von heftigen Naturkatastrophen und großen Kriegen gekennzeichnetes Ende der Menschheit. Das Selbstverständnis der Fundamentalisten wurzelte in der wörtlichen Auslegung der Bibel und der Naherwartung eines Weltenendes.⁸⁴ Dieses Bild von Gott und seinem unumstößlichen Plan mit der Erde hatte Auswirkungen auf das Handeln der Menschen. Sie sahen die Auseinandersetzungen und Kriege des 20. Jahrhunderts als Teil des göttlichen Planes und sich selbst als streitende Kräfte für eine gute Sache.

Die politische Hermeneutik der Fundamentalisten ging noch einen Schritt weiter als die der Pilgrimfathers. Das Schwergewicht ihrer Hermeneutik liegt auf einer Deutung der apokalyptischen Texte, etwa aus dem Buch Daniel oder der Offenbarung des Johannes. Diese Schwerpunktsetzung hat Auswirkungen auf das Gottesbild. Es ist ein strafender Gott, der von seinen Gläubigen 'Opfer' fordert und der die Gegner unerbittlich verfolgt (vgl. Jewett & Lawrence, 2003, S. 79ff., S. 167ff. und S. 313ff.). Das hat auch Auswirkungen auf die politische Motivation von Fundamentalisten in den USA. Er führt zu einem eifernden Nationalismus, einem 'zealous nationalism', in dessen Kontext es leicht gelingt, sich selbst als 'gut' und den Gegner als 'böse' zu beschreiben (vgl. Müller-Fahrenholz, 2003, S. 142ff.).⁸⁵

Anhand dieser kurz umrissenen beiden Beispiele, der Pilgrimfathers und der christlichen Fundamentalisten in den USA, ist die Bedeutung des Gottesbildes für das Handeln der Gläubigen dargestellt worden: Das Selbstverständnis der Denominationen wurzelte in dem jeweiligen

84. Dabei kann man zwei unterschiedliche Richtungen unterscheiden: Prä- und Postmillienialisten. Sie interpretieren die Abfolge der Ereignisse bei der Wiederkehr des Messias unterschiedlich (vgl. Prätorius, 2003, S. 50ff.).

85. Der amerikanische Theologe Gerald Sittser führt in diesem Zusammenhang aus, dass es auch im Lager der Pazifisten und im Lager der Friedenskirchen einen solchen religiösen Fundamentalismus gegeben habe. Dieser sei von Reinhold Niebuhr angegriffen worden. Dieser pazifistische Fundamentalismus verhindere bei den Gläubigen ein aktives Handeln in der Geschichte und mache sie zu bloßen Zeugen des Handelns und Eingreifens Gottes in der Welt (vgl. Sittser, 1997, S. 73).

Gottesverständnis und wurde von Mitgliedern oder Bischöfen in Gremien und Konferenzen zu Glaubenssätzen zusammengestellt. Besonders in Krisenzeiten war die Neuformulierung von Glaubenssätzen von besonderer Bedeutung. Sie waren entweder Grund für eine Spaltung innerhalb der Gemeinschaft oder es gelang, die Mitglieder auf der Grundlage neu formulierter Grundsätze zu einigen. Diese Grundsätze waren auf die Bedürfnisse der Menschen in der Krise angepasst und verhalfen der Gruppe zu einer Geschlossenheit, die ein effektives gemeinsames Handeln ermöglichte.

5.2.2 Die Kirche in der Krise 1939 bis 1941

Eine solche krisenhafte Situation für die Kirchen innerhalb der Gesellschaft der USA waren die Jahre 1939 bis 1941.⁸⁶ Das amerikanische Volk hatte gerade eine schwere innenpolitische Krise bewältigt: In den vergangenen zehn Jahren waren die schwersten Auswirkungen der großen Krise auf die amerikanische Wirtschaft und die Gesellschaft gemeistert worden. Dazu hatten die Maßnahmen des New Deal Franklin D. Roosevelts maßgeblich beigetragen. Hier hatten auch die Vertreter verschiedener Kirchen Position beziehen müssen. Die eigene wirtschaftliche Krise hatte die beunruhigenden Nachrichten aus Europa und Asien zunächst noch überdeckt. Schon 1937 hatte der amerikanische Präsident aber in seiner spektakulären 'Quarantäne-Rede' in Chicago den aggressiven Mächten mit einer Art Isolierungspolitik gedroht und die Bevölkerung aufgefordert, eine Neuausrichtung der Außenpolitik der USA zu unterstützen. Spätestens ab 1939 war das 'Wetterleuchten' von Kriegen und Eroberungsfeldzügen in Asien, Afrika und Europa auch für die Bürger der Vereinigten Staaten unübersehbar geworden. Die aus diesen Warnzeichen resultierenden Fragen und Ängste der Menschen wurden auch in die Kirchen hineingetragen. Innerhalb der Kirchen suchten Laien und Geistliche nach Antworten, und kirchliche Führer und Theologen stellten sich den Fragen der Christen in dieser Zeit der Krise. In dem vielfältigen Meinungsspektrum innerhalb der Kirchen bildeten sich zwei sehr heterogene Blöcke: Auf der einen Seite stan-

86. Sittser betont genau diesen Zeitraum als Schwerpunkt der Auseinandersetzungen um die Frage des Kriegseintritts innerhalb verschiedener amerikanischer Denominationen (vgl. Sittser, 1997, S. 49).

den die Neutralisten. Sie hatten angesichts der Erfahrungen aus dem Ersten Weltkrieg, der Nachkriegszeit und der Weltwirtschaftskrise eine Position der strikten Neutralität bezogen, die sie zum einen politisch und historisch, aber auch religiös begründeten. Einer der wichtigsten Vertreter war Harry Emerson Fosdick, Pastor an der Riverside Church in New York City. Fosdick beanspruchte für sich selbst eine pazifistische Position und lehnte es ab, noch einmal als Pastor einen Krieg durch theologische Argumente zu legitimieren (vgl. Abbott, 1994, 67ff.).

Ebenfalls in New York City wirkte Reinhold Niebuhr als Professor an der Columbia University. Rainer Prätorius bezeichnet ihn als den

„(...) einflussreichsten protestantischen Theologen der ersten Jahrhunderthälfte.“ (Prätorius, 2003, S. 81)

Reinhold Niebuhr sprach sich vehement gegen die Neutralität der USA aus. Er suchte dabei die Öffentlichkeit, schrieb für Zeitschriften, hielt Vorträge und veröffentlichte Bücher. Die Wirkung seiner Thesen und Forderung auf protestantische Kirchen und die amerikanische Gesellschaft wird von amerikanischen Theologen und Historikern rückblickend als bahnbrechend beschrieben: Miscamble spricht von einem ‘Niebuhrian turn‘ und beschreibt diese Abkehr von einem exessiven Idealismus und einer utopischen Wahrnehmung der Welt durch zumeist pazifistisch eingestellten amerikanischen Theologen und Kirchenführern hin zu einer realistischen Einschätzung der Welt (vgl. Miscamble, 2007, S. 330).

Gerald Sittser machte den Wandel in der Einstellung amerikanischer Kirchen zum Kriegseintritt 1914 und 1940 zu einem großen Teil an der Person Niebuhrs und der Wirkung seiner Schriften auf die amerikanische Theologie, die christliche Ethik und das Verhältnis zum Staat fest (vgl. Sittser, 1997, S. 64ff.). Besonders die christliche Rechtfertigung der Anwendung von Gewalt gegen zweifelsfrei erkannte Übeltäter, wie beispielsweise Hitler, erfuhr durch seine Schriften einen tiefgreifenden Wandel (vgl. Freiberger, 2013, S. 69ff.).

Reinhold Niebuhr selbst war noch bis 1935 Neutralist gewesen, wurde aber danach zum erklärten Gegner einer pazifistischen Einstellung und einer politisch neutralen Haltung. Angesichts der aufziehenden Kriegsgefahr

sah er die USA und besonders die amerikanischen Kirchen in einer Krise. Aus diesem Grund nannte Reinhold Niebuhr seine Zeitschrift *Christianity and Crisis*. Sie erschien erstmalig im Februar 1941.⁸⁷ Dieser Titel war Programm. Hier veröffentlichte er gemeinsam mit Theologen, die ähnlich dachten wie er, Artikel gegen einen falsch verstandenen politischen Pazifismus (vgl. Keller, 1943, S. 343ff.). Durch diese Zeitschrift und andere Arbeiten wurde Reinhold Niebuhr zu einem der bedeutendsten Theologen der Kriegs- und Nachkriegszeit (vgl. Horton, 1948, S. 62ff.).

Theologisch wurde er zu einem der entschiedensten Gegner der Modernisten, politisch zu einem der herausragendsten kirchlichen Vertreter der Interventionisten. Als Professor am Union Theological Seminary der Columbia University in New York City prägte er eine Generation von Theologen und entwickelte eine neo-orthodoxe Richtung innerhalb der amerikanischen Theologie. Gleichzeitig gab er entscheidende Impulse für den Kurs amerikanischer Theologie unterschiedlichster konfessioneller Richtungen (vgl. Keller, 1943, S. 343ff.).

Niebuhrs Zeitschrift *Christianity and Crisis* stand im erklärten Gegensatz zu der alten renommierten überkonfessionellen Zeitschrift *The Christian Century*. Letztere war stark anti-interventionistisch geprägt. Im Zuge der gesellschaftlichen Debatte um einen interventionistischen oder einen neutralen Kurs der amerikanischen Außenpolitik veröffentlichte die Zeitschrift *Christian Century* eine Serie von zehn ausführlichen Essays bedeutender Theologen. Der Titel der Essays war bei allen Autoren gleich: „Wenn Amerika in den Krieg hineingezogen wird, werde ich ihn billigen oder nicht?“ Zu dieser Fragestellung wurden zehn führende amerikanische Theologen aus unterschiedlichen Denominationen befragt.

In vielen kirchlichen Publikationen, Artikeln in konfessionellen und überkonfessionellen Zeitschriften und Zeitungen dieser Zeit kann man die Zerrissenheit amerikanischer Kirchen herauslesen. Besonders deutlich wird

87. Thomas Freiberger weist nach, dass dieser durch Reinhold Niebuhr ausgelöste Wende ab 1947 auch die amerikanische Außenpolitik in ihrem Umgang mit Deutschland erfasst und zu einem paradigmatischen Wandel in der Einschätzung der Notwendigkeit einer Zusammenarbeit mit dem besiegten Feindstaat führt (vgl. Freiberger, 2013, S. 50ff.; Miscamble, 2007, S. 330; Junker, 2004, S. 87).

diese Spaltung in dieser Serie von zehn Essays, in der amerikanische Kirchenführer auf die obige Frage antworteten.⁸⁸ Harry Emerson Fosdick lehnte jegliche Unterstützung eines Kriegseintritts der USA in den europäischen Konflikt ab. Er bewertete seine Unterstützung des Kriegseintritts 1917 im Nachhinein als grundsätzlich falsche Entscheidung. Deshalb hatte er beschlossen, nie wieder einen Krieg zu befürworten. Reinhold Niebuhr führte für seine Unterstützung politische, ethische und theologische Argumente an und widerlegte in seinen Schriften anschaulich die Argumente anderer Kirchenführer und Theologen wie Fosdick (die genauere Analyse befindet sich im Kapitel 6).

Die in solchen Essays oder anderen Artikeln geäußerten Meinungen lassen sich in verschiedene Lager unterteilen. Es finden sich Positionen für und gegen einen Eintritt in den Konflikt in Asien und Europa. Nicht jeder Autor kann eindeutig einem Lager zugeordnet werden, zu schwierig und verwickelt sind ihre Argumente und Meinungen auf den ersten Blick.

Beim Versuch einer Systematisierung von theologischen Argumenten darf man sich hier nicht von Personen, politischen Ereignissen oder unterschiedlichen Lagern leiten lassen. In den folgenden Abschnitten wird die Art der Argumente dargestellt. Beginnen wir mit den religiösen oder theologischen Argumenten, die die Vertreter unterschiedlicher Denominationen für und gegen einen Kriegseintritt vorbrachten (vgl. Keller, 1943, S. 343ff.).

5.3 Ethische Prinzipien

Aus der unterschiedlichen und individuellen theologischen Hermeneutik einzelner amerikanischer Kirchen lassen sich viele unterschiedliche ethische Werte ableiten. Im Zentrum dieser Arbeit steht der Vergleich unterschiedlicher Ansätze zur Legitimation von Gewalt. Wie wird in den beiden

88. Interessant sind dabei nicht nur die Inhalte und Meinungen innerhalb der Essays, sondern die kommentierenden Editorials und die Leserbriefe zu den jeweiligen Essays in den darauf folgenden Ausgaben dieser überkonfessionellen Zeitschrift. Diese Leserbriefe lassen sich häufig nicht eindeutig einer der vier untersuchten Kirchen zuordnen. Sie bleiben daher aus methodischen Gründen unberücksichtigt (vgl. *Christian Century* Ausgaben vom November 1940 bis April 1941).

Kontexten ein 'gerechter Krieg' legitimiert? Wie wird ein religiös motivierter Pazifismus gerechtfertigt? Auch nicht-religiöse Konzepte aus dem Bereich der Ethik werden zur Legitimation herangezogen. Das Prinzip des Pazifismus oder des gerechten Krieges muss sich nicht unbedingt auf christliche Werte stützen. Auch aus anderen Traditionen und Religionen lassen sich Positionen zu der einen oder anderen Argumentationslinie finden. Diese sollen hier aber nur kurz angerissen werden.

5.3.1 Der 'gerechte Krieg' im Spiegel christlicher Theologie und Pazifismus-Debatte

Dem Judentum und allen christlichen Kirchen sind die zehn Gebote als eine Glaubensgrundlage gemein. Damit auch das fünfte Gebot: Du sollst nicht töten. Die Bedeutung des Wortes 'töten' wird von einem Großteil der Theologen übereinstimmend mit 'morden' gedeutet. Aber auch in dieser eingengten Bedeutung gibt es zumindest einen Konflikt für Christen beim Tragen einer Waffe oder der Beteiligung an kriegerischen Handlungen (vgl. Keller, 1943, S. 330ff.). Die Frage nach der christlichen Legitimation eines Krieges – eines somit gerechten Krieges – hat zu Diskussionen nicht nur unter Theologen, sondern auch unter den Nicht-Theologen geführt (vgl. Krakau, 1967, S. 180ff. und Krakau, 2004, S. 137ff.).

Viele kirchliche Pazifisten berufen sich bei der Ausführung ihrer Ideen auf verschiedene Stellen in der Bibel. Sie ziehen als Begründung für ihr Verhalten Stellen aus der Bergpredigt (vgl. Matthäus, Kapitel 5ff.) und dem Römerbrief (vgl. Römerbrief, Kapitel 12, Vers 21) zu Rate und verstehen das als Auftrag, für Frieden in der Welt einzutreten. Markus Weingardt bezieht auch pazifistische Standpunkte aus anderen Religionen mit ein und zeigt die friedensstiftenden Möglichkeiten religiös geprägter Gruppen und die Möglichkeitsräume für politische Veränderungen auf (vgl. Weingardt, 2007, S. 11ff.).

Die Bergpredigt als zentrales revolutionäres Element der Bibel nimmt in der gesamten Antike eine einmalige philosophische Position ein. Sie bleibt in der Realität häufig eine utopische Vorstellung. Der Versuch, diese Prinzipien gegen die Bedingungen der Tagespolitik durchzusetzen, war und ist in vielen Fällen zum Scheitern verurteilt. Trotzdem gab und gibt es bis

heute verschiedene Strömungen in amerikanischen Kirchen, die sich genau diesen Ansatz zur Grundlage politischen Handelns genommen haben (vgl. Lichdi, 2004, S. 285ff.).

Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf die Diskussion zu diesem Thema in den USA in der Zeit von 1914 bis 1941. Die Mennoniten, als ein Vertreter der 'Historischen Friedenskirchen', hatten in dieser Frage während des Ersten Weltkriegs eine ganz andere Position als beispielsweise die katholische Kirche (vgl. Fogarty, 1982, S. 209ff.).⁸⁹ Letztere hat eine lange Tradition der Legitimation eines 'gerechten Krieges', während Vertreter der 'Historischen Friedenskirchen' hier eine entgegengesetzte Position vertreten (vgl. Gingerich, 1949, S. 2ff.).

So lehnen mennonitische Glaubenslehrer in den USA die Beteiligung an jedwedem Krieg strikt ab. Mitgliedern wird empfohlen, auch den Dienst in nicht-kämpfenden Einheiten zu verweigern. Beispielsweise ist es nach mennonitischer Lehre nicht zulässig, als Sanitäter oder als Fahrer im Nachschub innerhalb der amerikanischen Streitkräfte zu dienen. Das Tragen einer Waffe und die Selbstverteidigung mit Todesfolge ist mit der mennonitischen Lehre nicht vereinbar (vgl. Lichdi, 2004, S. 285ff.).

Diese Haltung wird oftmals als Pazifismus bezeichnet, sie geht jedoch noch etwas weiter. Mitglieder der 'Historischen Friedenskirchen' definieren ihr Handeln als 'Wehrlosigkeit' oder 'Gewaltlosigkeit'. Insbesondere der Begriff der 'Non-Resistance', der Verweigerung von gewaltsamem Widerstand, ist ein Kriterium, das die Friedenskirchen gebrauchen, um sich vom allgemeinen Begriff des Pazifismus abzugrenzen.

„We believe that the Bible teaches non-resistance in a qualified sense, that it is not the Christian's privilege to take up the sword or to fight with carnal weapons.“ (Peachey, 1980, S. 119)

Die Haltung dieser Mitglieder von Friedenskirchen geht über den Begriff des Pazifismus hinaus: Aus der Aufforderung des Apostels Paulus: „Widersteht nicht dem Bösen, sondern überwindet das Böse mit Gutem“ leiten diese Christen eine besonders strikte Haltung in der Frage des Umgangs

89. In der katholischen Kirche gab es ebenfalls eine pazifistische Bewegung. Diese hatte keinen starken Rückhalt in der katholischen Kirchenführung (vgl. McNeal, 1976, S. 263ff.).

mit dem Problem Krieg und Frieden ab (vgl. Römerbrief, Kapitel 12, Vers 21).⁹⁰ Der Begriff der ‘non-resistance‘ unterscheidet sich von dem der ‘non-violence‘. Gewaltlosigkeit schließt zum Beispiel den Widerstand im Geist nicht aus. Die in der mennonitischen Theologie formulierte Idee der ‘Widerstandslosigkeit‘ geht hier noch weiter und betont auch die Ablehnung des Widerstandes gegenüber möglichen Widersachern bis zu einer klar definierten Grenze: Zwar betonen die Mitglieder der Friedenskirchen, dass sie sich der staatlichen Gewalt unterordnen, sie gehorchen ihr aber nur solange, wie die staatlichen Forderungen an die eigenen Mitglieder nicht diese biblischen Prinzipien in Frage stellen (vgl. Lichdi, 2004, S. 285ff.).

„(...) yet it is the duty to be strictly loyal to the government under which he lives in all things that do not conflict with, or are not forbidden by the word.“ (Peachey, 1980, S. 130)

5.3.2 Die Befürworter eines ‘gerechten Krieges‘

Die katholische Dogmatik stimmt einem Krieg und der Beteiligung von Katholiken unter Bedingungen zu. Hier gibt es eine Lehre vom ‘gerechten Krieg‘. Insbesondere im Verteidigungsfall ist dem Katholiken der Gebrauch von Waffen erlaubt. Katholische Kirchenführer sprachen sich bis 1917, den Vorgaben des Papstes gemäß, für eine außenpolitisch neutrale Haltung der USA aus und forderten die amerikanischen Katholiken ebenfalls auf, für Neutralität einzutreten. Nach der Kriegserklärung Wilsons (bzw. durch den Kongress), waren die katholischen Kirchenführer rückhaltlos bereit, diesen Krieg zu unterstützen (vgl. Kauffman, 2001, S. 54ff.). Am Ende dieses Krieges wurde mit Befriedigung festgestellt, dass sich unter den 3989 Kriegsdienstverweigerern nur vier Katholiken befunden hatten (vgl. Kauffman, 2001, S. 55).

Die Rechtfertigung eines Verteidigungskrieges behielt die katholische Kirche auch in der Zwischenkriegszeit bei. Kurz vor dem Beginn des Zweiten Weltkriegs 1939 gab es wieder eine kirchliche Aufforderung, der offiziellen Neutralitätspolitik der USA zu folgen und diese zu unterstützen. Gleichzeitig forderten katholische Bischöfe die Gläubigen in den USA auf,

90. Hier beziehen sich Vertreter der Friedenskirchen auf den Römerbrief (vgl. Römerbrief, Kapitel 12, Vers 21). Andere Passagen ihrer Lehre berufen sich auf zentrale Stellen der Bergpredigt (vgl. Matthäus, Kapitel 5ff.).

ihren Beitrag zur Verteidigung der Heimat zu leisten, so wie es der Staat von ihnen forderte (vgl. *Nationalism and the Present Crisis, Catholic Action*, July 1940, S. 13). Im August 1940 bekannte sich die Konferenz der Bischöfe zum Recht auf Selbstverteidigung.

„It seems that tragic circumstances of the present hour are demanding that we invoke the law of self-protection for our national security.“ (The Catholic Church and National Defense, *Catholic Action*, August 1940, S. 4f.)

Im Dezember 1941 betonten die im NCWC versammelten katholischen Kirchenführer ausdrücklich die Billigung einer starken Armee zur Selbstverteidigung der Vereinigten Staaten (vgl. *Crisis of Christianity, Catholic Action*, Dezember 1941, S. 8ff.).

Die Southern Baptist Convention besaß ebenfalls eine langjährige Tradition einer Rechtfertigung eines ‘gerechten Krieges’. Sie unterstützten die Kriegsanstrengungen der amerikanischen Regierung bis hin zum Ersten Weltkrieg ohne Einschränkungen. Die Zwischenkriegszeit führte zu einem kurzen Aufblühen des Pazifismus, auch wenn das Thema keinen großen Raum auf der Agenda der Konferenzen erhielt. Wenn die Regierung die Bereitstellung von kirchlichen Grundstücken, gemeint waren konfessionelle Colleges und Universitäten, für die Registrierung von Wehrpflichtigen erbat, stimmten die Kirchenvertreter geschlossen zu (vgl. Sehested, 1993, S. 3ff.).

„The SBC was still firmly rooted in the just war tradition.“ (Sehested, 1993, S. 5)

Auf ihrer Konferenz in Baltimore 1940 betonten die Baptisten ein gemeinsames Erbe mit den Mennoniten und anderen Anabaptistischen religiösen Strömungen. Sie erteilten aber dem Pazifismus mehrheitlich eine Absage: In der baptistischen Kirche gab es demnach keine Verpflichtung zum religiösen Pazifismus. Das Recht auf eine Selbstverteidigung war erlaubt, die Kriegsdienstverweigerung unter gewissen Umständen ebenfalls, aber grundsätzlich befürwortete sie das Recht auf Verteidigung der Heimat (vgl. Polaski, 1993, S. 20f.).

„(...) As for ourselves, we hate war with an intensity that cannot be expressed in words, but we do not believe that the Christian spirit

forbids purely defensive war.“ (Annual of the Southern Baptist Convention, 1940, S. 87)

Die Debatte innerhalb der Southern Baptist Convention wurde hier sichtbar. Die Meinung zur Haltung zu diesem aktuellen Krieg gingen auseinander. Denn obwohl Baptisten nicht grundsätzlich ein Bekenntnis zu gerechten Kriegen ausschlossen, war nur eine Minderheit der Baptisten bis 1940 überzeugt, dass Krieg mit dem Willen Christi in Übereinstimmung zu bringen sei (vgl. White, 1965, S. 124f.). Hier zunächst ein weiteres Zitat von September 1939, welches grundsätzlich das Führen gerechter Kriege stützte:

„If there have been righteous wars in the past, there may be righteous wars in the future.“ (Paschal, *Biblical Recorder*, 25. September 1939).

Die baptistische Vertreterversammlung im Jahr 1940 stellte hingegen mit Mehrheit fest, dass es nicht dem Willen Christi entspreche, Krieg zu führen (vgl: Annual of the Southern Baptist Convention, 1940, S. 96f.):

„Because war is contrary to the mind and spirit of Christ, we believe that no war should be identified with the will of Christ.“ (Annual of the Southern Baptist Convention, 1940, S. 96)

Die Southern Baptist Convention befand sich in einem Dilemma: Neben dem festen Willen zur Unterstützung der Politik der Regierung gab es auch den Willen, sich solange wie möglich aus dem Krieg herauszuhalten, obwohl die Sympathien eindeutig auf der Seite Großbritanniens und Chinas lagen. Es gab eine breite Opposition innerhalb der Southern Baptists gegenüber vielen Regierungsmaßnahmen, die das Land ihrer Meinung nach in den Krieg hineinführten, insbesondere zu den Munitionslieferungen an Japan. John Eighmy kritisiert die Haltung seiner Kirche:

„Thus, the commission followed the typical pattern of American churches by preaching peace in peacetime and supporting war in times of war.“ (Eighmy, 1987, S. 100)

Aber auch pazifistische Tendenzen innerhalb der Kirche wurden in der Konferenz 1940 beachtet: Am Beispiel der Wehrdienstverweigerer soll das verdeutlicht werden. Die Berichte aus der Zeit nach 1945 sprachen zwar von Hunderten von Verweigerern aus den Reihen der Baptisten, die innerhalb der Armee ohne Waffen dienten, aber nur 52 verweigerten den

Dienst in den amerikanischen Streitkräften und gingen in die Lager für ‘Conscientious Objectors’, die von den Friedenskirchen betreut und finanziert wurden, und es gab Berichte von einem oder zwei Totalverweigerern, die für ihre Überzeugung ins Gefängnis gingen (vgl. Polaski, 1993, S. 19ff. und S. 27).

Auf der Konferenz 1940, kurz nach der Einführung der Wehrpflicht in den USA, wurde der Beschluss gefasst, den Kriegsdienstverweigerern innerhalb der baptistischen Gemeinden argumentativ den Rücken zu stärken. Einige Mitglieder aus Einzelgemeinden seien zu dem Ergebnis gekommen, dass es nicht mit der Lehre Christi und ihrem persönlichen Glauben vereinbar sei Waffen zu tragen. Die Southern Baptist Convention billigte auch diesen Mitgliedern die Religionsfreiheit zu, die zum einen baptistischen Ursprungs sei und zum anderen zu einem wichtigen Teil des amerikanischen Erbes gehöre (vgl. Annual of the Southern Baptist Convention, 1940, S. 96).

Auf der anderen Seite war diese Unterstützung lediglich ein Lippenbekenntnis, die lediglich von einer kleinen Fraktion auch in den folgenden Jahren durchgetragen wurde. Insbesondere die notwendige finanzielle Unterstützung der 52 vom Staat anerkannten Verweigerer aus den Reihen der Southern Baptists wurde bis 1946 hinausgezögert und dann abgelehnt (vgl. Polaski, 1993, S. 27f.). Betrachtet man den Konferenzbeschluss von 1940 als Ganzes, wird dem Leser schnell deutlich, dass die Southern Baptist Convention nicht den Weg der ‘Historischen Friedenskirchen’ gehen würde:

„The overall report suggested that the prospect of world war, while deeply tragic, was an evil better met by Christian activism than by Christian pacifism.“ (Polaski, 1993, S. 21)

5.3.3 Gemischte Positionen

Bei den Methodisten gab und gibt es bis heute theoretisch eine kritische Haltung zum Krieg. Die pazifistische Haltung der Methodisten wurde aber zu verschiedenen Zeiten durch einen nahenden militärischen Konflikt auf die Probe gestellt. Manfred Kupsch weist nach, dass sich die Methodisten und deren Theologen seit der Gründung der ersten methodistischen Ge-

meinde durch John Wesley 1739 nach mehr oder weniger langen Diskussionen in Kriegszeiten bis in die 1970er Jahre in Großbritannien, Kontinentaleuropa oder den Vereinigten Staaten stets hinter die Position ihrer jeweiligen Landesregierung gestellt haben (vgl. Kupsch, 1992, S. 897ff.).

Eine intensive Diskussion um die Frage nach der kirchlichen Befürwortung von Krieg führte die amerikanische methodistische Kirche im Hinblick auf den Eintritt der USA in den Zweiten Weltkrieg (vgl. Kupsch, 1992, S. 495ff.). Nachdem sie die Kriege gegen Spanien (1898) und Deutschland (1917 bis 1918) gebilligt und unterstützt hatten, entstand nach 1919 eine intensive Debatte darüber, ob es einen gerechten Krieg geben könne, den die methodistische Kirche aus dem christlichen Glauben heraus billigen oder sogar segnen dürfe (vgl. Will, 1984, S. 7ff.).

Entsprechend begeistert wurde die Unterzeichnung des Kellogg-Briand-Paktes 1928 begrüßt. In den 30er Jahren entwickelte sich ein Pazifismus innerhalb verschiedener amerikanischer methodistischer Denominationen, der besonders von der Geistlichkeit getragen und theologisch legitimiert wurde. Innerhalb der methodistischen Denominationen entstanden Komitees, die sich auf unterschiedlichen Ebenen mit der Förderung von Frieden auseinanderzusetzen versuchten. Dieser pazifistische Trend setzte sich fort, als sich mehrere Denominationen 1939/40 zu einer großen methodistischen Kirche mit mehr als acht Millionen amerikanischen Gläubigen vereinigten (vgl. Will, 1984, S. 52ff.).

Der Commission on World Peace gelang es genauso wie der National Council of Methodist Youth in der ersten gemeinsamen Generalkonferenz 1940 eine Ablehnung von Krieg durchzusetzen. Krieg könne weder die Billigung noch die Unterstützung oder Beteiligung der methodistischen Kirche in den USA erhalten. Kein Krieg sei vereinbar mit dem Leben und der Lehre Jesu Christi:

„The Methodist Church, although making no attempt to bind the conscience of its individual members, will not officially endorse, support, or participate in war.“ (General Conference Journal, 1940, S. 667)

Interessant ist, dass schon in dieser Konferenz der Versuch unternommen

wurde, auch hier zwischen Krieg und Verteidigungskrieg zu unterscheiden (vgl. Kupsch, 1992, S. 503f.). So wurde diskutiert, ob man nicht das Adjektiv 'aggressive' vor das Wort 'war' setzen sollte. Diese Option wurde als Minderheitenvotum des Fachausschusses in das Plenum eingebracht und dort mit großer Mehrheit überstimmt (vgl. Will, 1984, S. 56).

Diese Abstimmung ist vor dem Hintergrund der Ereignisse im Jahr 1940 besonders bemerkenswert, zeigt sich doch genau hier schon der Umschwung des Pendels in eine andere Richtung.

Die methodistische Generalkonferenz von 1940 fand im März 1940 in Atlantic City, New Jersey zu einer Zeit statt, als in Europa das nationalsozialistische Deutschland Dänemark überrannte und in Norwegen einfiel. Diese außenpolitischen Ereignisse führten auch bei den Delegierten zu einer wachsenden Unsicherheit. Die Position des religiös motivierten Pazifismus innerhalb der methodistischen Kirche der USA wurde auch schon hier von einigen Delegierten in Frage gestellt. Nach dem Fall Frankreichs und dem Angriff auf Großbritannien vermehrten sich diese Befürchtungen (vgl. Ward, 1997, S. 166f.).

Auf der Vertreterversammlung baten britische Methodisten, die als Gäste angereist waren, dringend um die Unterstützung Großbritanniens im Kampf gegen den übermächtigen Feind, der ihr Land bedrohe. Trotz der Aufforderung blieb eine Mehrheit der amerikanischen Delegierten nach intensiver Debatte der Auffassung, dem eigenen Land in dieser Frage besser mit einer neutralen Haltung zu dienen (vgl. Ward, 1997, S. 166f.).

Auch die Commission on World Peace musste im Dezember 1940 feststellen, dass sich ein tiefer Riss durch die methodistischen Gemeinden und die Familien zog, der die Methodisten in der Frage des Kriegseintritts tief spaltete. Trotzdem war eine Mehrheit der Delegierten gegen eine Unterstützung eines amerikanischen Kriegseintritts. Es blieb für die meisten methodistischen Delegierten ein europäischer Konflikt, aus dem sich Amerika heraushalten sollte (vgl. Will, 1984, S. 56ff.).

In der folgenden methodistischen Generalkonferenz 1944 unterlagen die Pazifisten in einer spektakulären Abstimmung den Befürwortern einer Unterstützung der alliierten Kriegsanstrengungen. Während sich die Mehrheit

innerhalb der Kommission, gestützt durch Vertreter der methodistischen Geistlichkeit, für eine Ablehnung des Krieges aussprach, formulierte die andere Partei, die mehrheitlich von Laienvertretern getragen wurde, innerhalb der Kommission ein Minderheitenvotum. Im Plenum wurde überraschenderweise das Minderheitenvotum aus der Kommission verabschiedet. In den Jahren 1940 bis 1944 hatten sich durch den Kriegseintritt der USA 1941 die Realitäten verschoben. Über eine Million Methodisten kämpften als Soldaten auf den Schlachtfeldern in Übersee und auch die Söhne des leitenden methodistischen Bischofs Oxnam befanden sich darunter (vgl. Sittser, 1997, S. 35ff.).

Oxnam führte die Methodisten zwischen den Konferenzen von 1940 und 1944 aus der pazifistisch-theologisch begründeten Isolation hin zu einer pragmatisch an der Wirklichkeit orientierten Position. Er war eine der führenden Persönlichkeiten innerhalb des Federal Council of Churches, leitete die Verhandlungen mit dem Präsidenten Roosevelt und setzte die Verhandlungsergebnisse auch innerhalb der methodistischen Kirche über einen 'Rat methodistischer Bischöfe' durch.⁹¹ Dieses Gremium sprach zwischen den Konferenzen 1940 und 1941 für die methodistische Kirche und traf alle wichtigen Entscheidungen zum Thema 'Krieg und Frieden'. Beim Ausbruch der Kriegshandlungen nach dem japanischen Angriff auf Pearl Harbor entschied sich der 'Rat methodistischer Bischöfe', der sich kurz nach dem japanischen Angriff traf, für die Unterstützung der Vereinigten Staaten im Krieg (vgl. Will, 1984, S. 63ff.).

Drei Jahre später stimmte die Generalkonferenz über die grundsätzliche Haltung der Kirche zum Thema Krieg ab: Angesichts der Realität der Beteiligung von Millionen von methodistischen Gläubigen an den alliierten Kriegsanstrengungen wirkt die Abstimmung aus dem Jahr 1944 eher wie ein letztes Aufbegehren der pazifistischen Vertreter. Hier zeigt sich, dass die Debatte um den außenpolitischen Kurs und eine christliche Rechtfertigung der amerikanischen Kriegsbeteiligung auch Jahre nach Pearl Harbor nicht gänzlich verstummt war. Viele methodistische Delegierte waren bei

91. Die Positionen und Reaktionen kleinerer amerikanischer methodistischer Denominationen auf den Kriegseintritt der USA werden bei Kupsch genauer behandelt (vgl. Kupsch, 1992, S. 517ff.).

ihrer pazifistischen Überzeugung geblieben. Nur war diese Position während des Krieges in der Generalkonferenz des Jahres 1944 nicht mehr mehrheitsfähig (vgl. Will, 1984, S. 70ff.).

Diese Debatte innerhalb der methodistischen Kirche der USA ist ein Beispiel für die Entwicklung der innerkirchlichen Debatte in verschiedenen anderen amerikanischen Denominationen. Sydney Ahlstrom stellt fest, dass sich durch die weltweiten aggressiven militärischen Operationen der Achsenmächte in den Jahren 1939 und 1940 die pazifistischen Überzeugungen innerhalb amerikanischer Denominationen geschwächt hatten. Sie machten nun einer Debatte über ein System kollektiver Sicherheit oder eine Nichteinmischung Platz. Ein Grund für die Schwächung pazifistischer Gruppen innerhalb der Kirchen lag auch in der Zusammensetzung der Koalition, die sich gegen einen Kriegseintritt aussprach. In dieser Frage ergaben sich merkwürdige Allianzen. Christliche Pazifisten befanden sich ungewollt 'in einem Boot' mit ganz anderen Gruppen von Isolationisten, teilweise sogar mit faschistischer Ausrichtung (vgl. Kupsch, 1992, S. 497):

„As the world situation darkened, however, the pacifist consensus began to weaken. What had been an almost academic debate on the legitimacy of always turning the other cheek began to yield to the question of collective security versus nonintervention. And this phase created the anomaly of Christian socialists and Social Gospel liberals, because of their pacifism, joining voices with the Silver Shirts and Father Coughlin, in demand for isolation, neutrality, and America First.“ (Ahlstrom, 1973, S. 930)

5.3.4 Reinhold Niebuhrs politisch realistische Argumentation

In dieser theologischen Auseinandersetzung gab es neben dem pazifistischen Standpunkt, der seine Legitimation unter anderem aus der Bergpredigt bezog, auch eine andere Vorstellung von christlich legitimiertem Handeln. Gerald Sittser bezeichnet diese andere Position als politischen Realismus. Einer der wichtigsten Vertreter war der Theologe Reinhold Niebuhr. Im Herbst 1939 reiste Niebuhr zu einer Konferenz nach London. Sein Kriegstagebuch aus London erschien im Oktober 1939 in der Zeitschrift *Christian Century*. Darin wird deutlich, dass er in der Lage war, die deutschen Nachrichten zu verstehen und die bedrohliche Lage der britischen Bevölkerung, amerikanischen Lesern verständlich zu machen (vgl.

Niebuhr, *Christian Century*, 25. Oktober 1939, S. 1298f.). Als einer der zehn führenden protestantischen Theologen konnte er in dieser Zeitschrift im Dezember 1940 seine Haltung zu einem Kriegseintritt der USA darlegen (vgl. Niebuhr, *Christian Century*, 18. Dezember 1940, S. 1578ff.). Da er mit der Haltung der Zeitschrift immer unzufriedener wurde, begann Niebuhr im Februar 1941 als Reaktion auf die isolationistische Haltung der tonangebenden christlichen Zeitschrift *Christian Century* eine eigene Zeitschrift *Christianity and Crisis* herauszugeben. Darin beschäftigte Niebuhr sich mit den Aufgaben der christlichen Kirchen in Zeiten der Krise und forderte konkret die Aufhebung der Neutralitätsgesetze (vgl. Niebuhr, *Christianity and Crisis*, 20. Oktober 1941, S. 1f.). Adolf Keller bezeichnete Niebuhr 1943 als zentrale theologische Gestalt in den USA, die sich gegen den religiös motivierten Pazifismus stemmte und sich damit als zentrale intellektuelle Führungspersönlichkeit der Interventionisten innerhalb der amerikanischen kirchlichen Kreise positionierte (vgl. Keller, 1943, S. 343ff.).

Niebuhr setzte einen christlichen Realismus gegen die naive Auffassung vieler Pazifisten innerhalb der christlichen Kirchen. Dabei war Niebuhr zu Beginn der 1930er Jahre ebenfalls Pazifist gewesen und blieb bis 1935 ein Neutralist. Unter dem Eindruck der Bedrohung der Vereinigten Staaten durch Adolf Hitler gab er seine neutralistische Position jedoch auf und bezeichnete sie als gefährlichen Fehler (vgl. Sittser, 1997, S. 64ff.). Er führte dafür neben ethischen auch religiöse Argumente an:

In seiner ethischen Argumentation wandte Niebuhr sich gegen die Darstellung des Krieges als größtes Übel. Schlimmer als Krieg sei die Tyrannei, sie zerstöre Leben, Freiheit und Kultur und führe unvermeidlich wiederum zu Krieg. Die Ethik des Jesus von Nazareth laute 'liebe deine Feinde', 'widerstehe nicht dem Übel' oder 'fürchte dich nicht'. Diese Ethik sei leider nicht geeignet, Gerechtigkeit und Frieden in dieser gefallenen Welt zu sichern und könne somit nicht zum Standard für praktische Politik werden (vgl. Niebuhr, 1951, S. 1ff.). Allein mit der Ethik der Bergpredigt könne man angesichts der aktuellen Bedrohung durch den Faschismus in Europa und Asien keinen dauerhaften Frieden in der Welt realisieren. Diese Art

von Pazifismus gefährde auf lange Sicht das Überleben des Christentums in der Welt (vgl. Niebuhr, 1951, S. 6ff.). Niebuhr betonte, dass dadurch die Option des Krieges nichts von ihrer teuflischen Grausamkeit verlöre. Krieg werde durch diese Argumentation nicht heilig (vgl. Niebuhr, 1951, S. 35ff.). Zwischen den absoluten Unterscheidungen vom teuflischen oder heiligen Krieg gäbe es seiner Ansicht nach einen dritten Weg, den der Gerechtigkeit. Dieser Weg sei die einzige Alternative, die mit der historischen Erfahrung und der aktuellen Bedrohung korrespondiere (vgl. Niebuhr, 1951, S. 25ff.).

In seiner religiösen Argumentation wandte Niebuhr sich gegen die Einengung der christlichen Lehre auf eine Religion der Liebe. Diese pazifistische Position sei zu perfektionistisch und werde zum einen der menschlichen Natur nicht gerecht. Zum anderen sei diese Theologie nicht offen genug für die geschichtliche Wirklichkeit. Der Mensch könne diesem Anspruch nicht gerecht werden, das zeige sich in der Geschichte der Menschheit immer wieder (vgl. Niebuhr, 1951, S. 30ff.).

Die Verkürzung der christlichen Theologie auf pazifistische Thesen bezeichnete Niebuhr als Häresie. Der christliche Pazifismus berücksichtige nicht genug die Macht der Sünde in der Welt. Der Glaube an die Erlösung von Sünde setze das Wissen um die Unmöglichkeit eines menschlich gerechten Lebenswandels voraus (vgl. Prätorius, 2003, S. 81).

„The good news of the gospel is not the law that we ought to love another. The good news of the gospel is that there is a resource of divine mercy which is able to overcome a contradiction within our own souls, which we cannot ourselves overcome.“ (Niebuhr, 1951, S. 2)

Niebuhr zollte dem Standpunkt der ‘Historischen Friedenskirchen’ Achtung, solange sie anerkennen, dass ihre Theologie jenseits von politischen Programmen gelebt und umgesetzt werde. Dieser historische Pazifismus sei Zeugnis und Erinnerung für alle Christen, dass der relative Standard sozialer Gerechtigkeit auf Erden nicht dem absoluten Standard des himmlischen Königreiches entspreche und gleichzeitig eine Warnung gegenüber der Gefahr, diese relativen Normen zu absoluten Normen zu erklären (vgl. Sittser, 1997, S. 73ff.).

5.4 Ideologische Positionen

Die Werte, Leitbilder oder Visionen, welchen die USA und deren Einwohner bis heute anhängen, hatten und haben Auswirkungen auf die Außenpolitik, ebenso aber auch auf die kirchliche Diskussion darüber. Die Gründerväter hatten den Aufbau einer neuen Gesellschaft in den Kolonien im Blick, als sie die Siedlungen in der Neuen Welt gründeten. Ein Leitbild war der Aufbau eines 'Neuen Israel'. Ein neues auserwähltes Volk sollte entstehen. Diese Mission, dieses Leitbild bestimmt die Politik und die Sichtweise vieler Menschen tief im Inneren bis heute.

Im Ersten Weltkrieg waren diese ideologischen Positionen innerhalb amerikanischer Kirchen weit verbreitet. Zahlreiche Predigten und Reden von Kirchenführern leiteten aus der Theologie eine moralische Überlegenheit und politische Missionspflicht der USA ab. Die Haltung der Kriegsdienstverweigerer wurde von vielen amerikanischen Kirchenführern deshalb als Verrat an ihrem Vaterland Amerika bezeichnet (vgl. Abrams, 1969, S. 131ff.).

Nach dem Ersten Weltkrieg änderten viele dieser Kirchenführer wie schon erwähnt ihre Position. Der Prediger Fosdick sah sich später als missbrauchtes Werkzeug der amerikanischen Kriegspropaganda. Er lehnte es ab, sich noch einmal für einen solchen Zweck einspannen zu lassen und einen Krieg durch seine Predigten theologisch zu legitimieren (vgl. Abbott, 1994, S. 67ff.).

Es kam zu einer Kehrtwendung innerhalb vieler Kirchen hin zum Pazifismus. Dieser nahm ebenfalls ideologische Züge an. Amerikanische Kirchen versuchten, mit dem Argument des Pazifismus andere Länder in Europa und Asien dazu zu bringen, sich diesem Standpunkt anzuschließen. Der Kellogg-Briand-Pakt von 1928 wurde von den Kirchen massiv unterstützt. Die Fraktion international ausgerichteter Pazifisten innerhalb der Kirchen dachte global, als sie versuchte, mit diplomatischen Mitteln den Krieg zu ächten und alle Konflikte durch Verhandlungen zu lösen (vgl. Sittser, 1997, S. 18ff.).

Im Zweiten Weltkrieg bescheinigt Gerald Sittser den amerikanischen Kirchen einen vorsichtigen Patriotismus. Keinesfalls hätten sich Kirchenfüh-

rer uneingeschränkt in den Dienst der Regierung stellen lassen und ungeprüft Meinungen und kriegstreiberische Propaganda in kirchlichen Räumlichkeiten oder Medien verbreitet. Bis auf wenige Ausnahmen hätten Kirchenführer versucht, theologische Argumentation und staatliche Meinungsbildung bei der Diskussion von Außenpolitik zu trennen. Trotzdem sei es den Kirchenführern gelungen, ihren Mitgliedern die ihrem Staat geschuldete Loyalität deutlich zu machen und sie nicht an der Ausübung ihrer bürgerlichen Pflichten im Kriegsfall zu behindern. Ideologische Überheblichkeit bemäntelt durch einseitige theologische Hermeneutik sei, so Sittser, in den Jahren 1939 bis 1945 in offiziellen kirchlichen Verlautbarungen nicht zu finden gewesen (vgl. Sittser, 1997, S. 250ff.).

5.5 Politischer Systemvergleich: Demokratie versus Faschismus

Präsident Wilson hatte zwischen 1914 und 1917 sein Volk dazu aufgerufen neutral zu bleiben. Präsident Roosevelt positionierte sich von Anfang an klar gegen die Ideologien des Faschismus und Totalitarismus der Achsenmächte. Die Kirchenführer aller hier untersuchten amerikanischen Kirchen taten das ebenso. In den kirchlichen Quellen lassen sich Darstellungen (statements) zu einem Vergleich der USA und Deutschland auf politischer Ebene finden. Diese Argumente führten häufig zu einer kritischen Auseinandersetzung mit den politischen Systemen, die hinter dem Handeln der Staaten Italiens, Deutschlands und Japans standen.

So wird in einem Artikel des *Biblical Recorder* im Januar 1940 klar, dass auch innerhalb der Southern Baptist Convention die Sympathien eindeutig verteilt liegen:

„Germany and Russia, of course, know that the sympathy of an overwhelming preponderance of people is with Great Britain, France and Finland. But we should not let our sympathy degenerate into folly, submerge judgment and betray our country into a course which could only repeat the disastrous consequences of the World War. We can gain nothing for ourselves or for the world and lose much for both by participating in the present war.“ (*Biblical Recorder*, 31. Januar 1940, S. 5)

Trotz der klaren Ablehnung eines Eingreifens in den Krieg machten die Kirchen klar, dass sie loyal zu ihrem Land standen. Dabei gab es vereinzelt

Aussagen in kirchlichen Zeitschriften, die bezweifelten, ob der damals aktuelle Zustand der eigenen amerikanischen Demokratie in einer Auseinandersetzung mit den Achsenmächten letztendlich das lebensfähigere oder stärkere System sein würde.

Letztendlich gab es bei aller im Einzelfall geäußerten Kritik aber keinen Zweifel an der kirchlichen Unterstützung für die Demokratie der Vereinigten Staaten. Auch in den Kirchen war man sich der Möglichkeit einer Bedrohung Amerikas durch die Achsenmächte bewusst. Reinhold Niebuhr beschäftigte sich in verschiedenen Medien mit den Aufgaben der christlichen Kirchen in Zeiten der Krise. In seinen Artikeln finden sich auch klare Aussagen zu den Aufgaben christlicher Kirchen innerhalb einer wehrhaften Demokratie. Als dritter in einer Reihe von zehn Kirchenführern antwortet er in der Zeitschrift *Christian Century* auf die für alle gleiche Frage:

„If America is drawn into the war, can you, as a Christian, participate in it or support it?“ (Niebuhr, *Christian Century*, 18. Dezember 1940, S. 1578ff.)

In der politischen Situation des Jahres 1940 sah er in Deutschland durchaus eine Gefahr für die Staaten außerhalb Europas:

„Nothing but the resistance of Great Britain now stands in her [i.e. Germany's] way. One nation after the other has collapsed before the might of her arms or before a diplomacy which knows how to exploit all the weaknesses and internal divisions of her adversaries. The imperial ambitions of Germany are in quality and extent perilous to all the nations outside Europe.“ (Niebuhr, *Christian Century*, 18. Dezember 1940, S. 1578)

Er sah die amerikanische Demokratie schon im Jahr 1940 durch faschistische Mächte wirtschaftlich und politisch massiv bedroht:

„I am perfectly certain that if an enemy of mine did not invade the sanctity of my home but posted sentries at my gate and pointed a gun into my window and, by virtue of such threats, presumed to dictate my comings and goings or even dared to levy tribute on my trade, he would be no less an enemy of my liberties than if he invaded my home.“ (Niebuhr, *Christian Century*, 18. Dezember 1940, S. 1578)

Niebuhr führte dafür neben den schon erwähnten ethischen und religiösen auch politische Argumente an:

„Our American Christian isolationists have had the greatest difficul-

ty in obscuring the fact (which they consciously deny) that in terms of practical politics their policies lead to the acceptance of, or connivance with, tyranny.“ (Niebuhr, *Christian Century*, 18. Dezember 1940, S. 1580)

Für den Theologen Niebuhr war die Politik des Isolationismus oder Pazifismus ethisch, moralisch *und* politisch verwerflich. Er forderte von den christlichen Kirchen in den USA eine Wende: Sie sollten sich von einem perfektionistischen Idealismus und Pazifismus abwenden und sich stattdessen einem aktiven Realismus zuwenden. In seiner klaren Gegnerschaft zum Faschismus behauptete er, die christlichen Isolationisten in Amerika machten sich durch ihre Zurückhaltung zum Komplizen der Achsenmächte. Niebuhr forderte dabei kein Eingreifen der USA mit militärischen Mitteln und keine militärische Mission in Europa oder Asien mit amerikanischen Truppen. Diese Haltung machte ihn aus Sicht des amerikanischen Theologen Gerald Sittser zu einem ‘vorsichtigen Interventionisten‘ (vgl. Sittser, 1997, S. 75f.). Niebuhrs Forderung, beim Blick auf die Welt als Christ einen aktiven Realismus walten zu lassen, machte seine Argumentation zur gedanklichen Grundlage für die amerikanische Außenpolitik der Nachkriegszeit. Präsident Truman soll sich von dieser Argumentation haben beeinflussen lassen (vgl. Miscamble, 2007, S. 330f.). Außenminister John Foster Dulles und Präsident Eisenhower nutzten seine Argumentation im Kalten Krieg (vgl. Freiberger, 2013, S. 74). Andrew Preston zieht die gedankliche Verbindungslinie noch weiter und behauptet, dass sich in der Rede Präsident Obamas bei der Annahme des Friedensnobelpreises genau dieser Realismus Reinhold Niebuhrs nachweisen lasse und Obama sich direkt auf zwei der vier Freiheiten von Franklin D. Roosevelt bezogen habe (vgl. Preston, 2012, S. 612).⁹²

John Bennett, Theologieprofessor am Union Seminary in New York und damit Kollege von Niebuhr, begründete seinen eigenen Gesinnungswandel, der ihn 1940 von einem Pazifisten zu einem Befürworter und Unterstützer einer amerikanischen Beteiligung am Krieg gemacht hatte, mit den Begleitumständen: Der Fall von Frankreich und der mögliche Sieg

92. Reinhold Niebuhr und Paul Tillich kamen aus calvinistisch geprägten Denominationen. Diese reformierten oder kongregationalistisch geprägten amerikanischen Kirchen vereinigten sich 1957 zur United Church of Christ.

Deutschlands habe ihm die daraus resultierende mögliche Bedrohung der gesamten Welt durch die Achsenmächte deutlich gemacht (vgl. Bennett, *Christian Century*, 4. Dezember 1940, S. 1506ff.).

„The fall of France and the immediate threat of a German victory opened my eyes to the fact that the alternative to successful resistance to Germany is the extension of the darkest political tyranny imaginable over the whole of Europe with the prospect that if Europe can be organized by Germany the whole world will be threatened by the Axis powers.“ (Bennett, *Christian Century*, 4. Dezember 1940, S. 1506)

Politische Begründungen für einen Eintritt in den Krieg lieferten auch Kirchenführer aus anderen Denominationen. So bekundeten Vertreter der Southern Baptist Convention 1941, sie wären lieber tot als gezwungen, lebenslang unter modernen Diktatoren zu leben.

„We know not what course others will pursue, but for us, we hold it were better to be dead than to live in a world dominated by the ideals of modern dictators. (...) We believe that there are some things worth dying for; and if they are worth dying for they are worth living for, and if they are worth living for they are worth defending unto the death.“ (Annual of the Southern Baptist Convention, 1941, S. 99)

Diese Einstellung muss im Kontext vieler Berichte gesehen werden, die der Convention in den Jahren bis 1941 aus den Missionsgebieten vorgetragen worden waren. In China aber auch in Europa waren unter großen finanziellen Opfern Missionsstationen gegründet, Krankenhäuser und Schulen errichtet worden. Aus den kurzen aber eindrücklichen schriftlichen Berichten für die jährliche Konferenz der Southern Baptists in den USA aus Asien und Europa ist herauszulesen, dass es für diese Missionare schwer zu ertragen war, dass dieses Werk langjähriger Arbeit nun innerhalb von wenigen Tagen durch einen Angriff der Japaner oder Deutschen zerstört wurde und die Menschen, die sie dort für ihre Kirche gewonnen hatten, nun die katastrophalen Auswirkungen dieser Vernichtungskriege ertragen mussten. Diese Missionare und Helfer waren nun heimgekehrt und hatten in amerikanischen Kirchen einen neuen Platz gefunden, hatten Informationen aus erster Hand nach Hause mitgebracht und vertraten ihre Überzeugungen in ihrer Heimatgemeinde und bei den jährlichen Versammlungen. Als ein Beispiel mag hier der dramatische Bericht und Vor-

wurf eines baptistischen Missionars und Arztes Dr. Sanford Ayres aus dem Jahr 1940 angeführt werden, der beklagte, dass er als Arzt in China Verwundete versorgte und die eisernen Granatsplitter aus den Körpern operierte. Diese Eisensplitter, so der Vorwurf, seien aus amerikanischem Schrott hergestellt worden, den die USA den Japanern geliefert hatten und die diese Japaner wiederum zu Munition verarbeitet hätten (vgl. Slemp, *Biblical Recorder*, 26. Juni 1940, S. 8.):

„After an air raid (...) it took the physicians in one of our hospitals several hours to take American scrap iron out of Chinese bodies – scrap iron sold to the Japanese. ‘It seems to me,’ he declared, ‘that American Christians ought to practise their Christianity here at home.’“ (Slemp, *Biblical Recorder*, 26. Juni 1940, S. 8.)

Mit diesem verdeckten Aufruf, Einfluss auf die amerikanische Außenpolitik gegenüber Japan zu nehmen, endet dieser Bericht von Ayres. Unmittelbar danach folgt der Bericht der baptistischen Missionsarbeit in Japan:

„Dr. Maxfield Garrott spoke of the work in Japan and called on the convention to pray for the work in this land. ‘There is a great encouragement in our work,’ he said, ‘especially in our seminary at Tokyo and our training school in Fukuoka. We ask you to be our partners in overcoming evil with good.’“ (Slemp, *Biblical Recorder*, 26. Juni 1940, S. 8f.)

Während sich der Autor des Zeitungsartikels John Calvin Slemp noch sehr um ein abwägendes Urteil bemüht, um beiden Seiten gerecht zu werden, wird in dem Konferenzbericht 1940 die eindeutige Forderung nach einem Ende dieser Rohstofflieferungen für Japan geäußert:

„One of the things most distressing to all Christians (...) is that most of the munition (...) used in Japan (...) have gone to Japan from America.(...) Such policy ought to cease without delay.“ (Annual of the Southern Baptist Convention, 1940, S. 87)

In dieser Perspektive mag die Forderung aus den Reihen der Southern Baptist Convention verständlich erscheinen, wenn sie als Kirche die Regierung der USA aufforderte, gegenüber Japan einen konsequenteren Kurs in der Außen- und Wirtschaftspolitik zu fahren und den Handel mit Japan und als einen Teil davon beispielsweise die Lieferung von Rohstoffen wie Öl und Schrott ganz zu verbieten (vgl. Sittser, 1997, S. 47f.).

Diese Haltung wurde auch von der Commission on World Peace der Methodist Church unterstützt. Sie forderte die Regierung der Vereinigten

Staaten auf, ein Embargo für Lieferungen von Munition, Waffen, Flugzeugen, Eisen und den Ausgangsstoffen für chemische Kampfstoffe an kriegsführende Länder durchzusetzen (vgl. Will, 1984, S. 55f.).

Die Methodisten verbanden ganz klar ihr Verständnis von methodistischem Christentum mit der demokratischen Grundordnung ihres Landes. Auf der Generalkonferenz 1940 verabschiedeten sie folgende Resolution:

„We believe that the United States should remain in a position to preserve democracy within its own borders.“ (Muelder, 1961, S. 157)

Gleichzeitig forderten sie in dieser offiziellen Äußerung auch den Erhalt der neutralen Position der USA und definierten die Aufgaben Amerikas in dieser von Krieg und Krisen geschüttelten Welt:

„(...) to provide relief for war-stricken populations, and to assist in the physical and economic rehabilitation of a war-shattered world. We hold, therefore, that the United States should remain out of the present conflicts in Europe and in the Far East.“ (Muelder, 1961, S. 157)

In den öffentlichen Verlautbarungen aus den Generalkonferenzen der Methodisten, aber auch in den kircheneigenen Zeitungen wird ein zentrales Dilemma deutlich, in dem sich die methodistische Kirche befand. Auf der einen Seite bemühten sich die Methodisten in den USA sehr, gute Demokraten und loyale Patrioten ihres Vaterlandes zu sein, aber auf der anderen Seite wollten sie zu ihren pazifistischen Überzeugungen stehen, die sie in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg entwickelt und in den 30er Jahren vehement vertreten hatten (vgl. Muelder, 1961, S. 180ff.).

Diese Haltung trugen drei methodistische Kirchenführer in die amerikanische Öffentlichkeit, als sie sich in der Zeitschrift *Christian Century* in der oben erwähnten Serie von Stellungnahmen zehn amerikanischer Theologen zum Thema ‘pacifism and participation‘ äußerten. Albert Day und Ernest Tittle hoben dabei ihren pazifistischen Standpunkt hervor, während Francis McConnell, der von sich behauptete kein Pazifist zu sein, sich klar für die Unterstützung der USA im Verteidigungsfall aussprach. Im Falle eines amerikanischen Eingreifens in den Konflikt in Europa betonte er aber, dass er sich auf sein Recht, den Kriegsdienst zu verweigern, berufen würde (vgl. Muelder, 1961, S. 180f.). Auf die Positionen von zwei metho-

distischen Kirchenführern soll hier genauer eingegangen werden.

Der Methodist McConnell stellte grundsätzlich dar, dass er im Verteidigungsfall sein Land unterstütze, sich aber mit aller Kraft dafür einsetzen würde, dass es nicht zum Kriegseintritt kommt. Er forderte die Einrichtung einer Schiedsstelle für internationale Streitigkeiten, unterstützte Flüchtlingshilfe und machte für sich klar, dass er staatliche Ordnung und Obrigkeit respektiere:

„If the United States enters the war I shall support it as long as it remains on a defensive basis. (...) Defensive war is all I am talking about (...). Nor do I mean the doctrine that the offensive is the best defense, so interpreted as to send United States ships into all seas and our armies to all continents, though I do not pretend to guess what defense may ultimately call for.“ (McConnell, *Christian Century*, 15. Januar 1941, S. 82f.)

Diese Ansicht ist deshalb so interessant, weil sie sich in den kommenden Jahren als mehrheitsfähig erwies. Besonders interessant ist die Einstellung McConnells gegenüber der Vernichtungspolitik der nationalsozialistischen Regierung:

„Altogether apart from the moral character of the Axis powers I maintain that the treatment of the Jews by those powers is one of the craziest and most dreadful aberrations in the course of human history. Nazism as taught by its present leaders and accepted by millions of its followers appears to me as a social insanity. Military ruthlessness has arrived at sadism. (...) The policy of military annihilation (...) has become the purposeful killing or crippling of whole nations – a homicidal mania.“ (McConnell, *Christian Century*, 8. Januar 1941, S. 52.)

Hier benennt ein Kirchenführer 1941 klar die Kriegsverbrechen und die Verbrechen gegen die Menschlichkeit und fordert notfalls auch den Einsatz von Gewalt um diesen ‘Sadismus‘ und ‘Wahnsinn‘ zu stoppen:

„If an individual crazy man runs amuck he has to be stopped, by force if necessary. If a people runs amuck it must be stopped. At least the people of the United States have a right to prevent a socially insane nation from overrunning this country.“ (McConnell, *Christian Century*, 8. Januar 1941, S. 52.)

Die defensive, aber klar nicht-pazifistische Position des methodistischen Kirchenführers McConnells wird dadurch verständlich.

In der gleichen Serie äußert sich der pazifistisch eingestellte Methodist Ernest Fremont Tittle. Er führte den pazifistischen Kurs seiner Kirche an und setzte immer wieder entscheidende Impulse, so auch mit diesem Essay

(vgl. Loconte, 2004, S. 89ff.):

„The present war in Europe is not only a clash of imperialisms; it is also a conflict of ideologies and ways of life. (...) It is now all-essential to the welfare and progress of humanity that Hitlerism be overcome. On this point American Christians agreed. the point on they are not agreed is the means by which Hilerism *can be* overcome. Christian pacifists do not proclaim.“ (Tittle, *Christian Century*, 5. Februar 1941, S. 178)

Tittle glaubte nicht daran, dass man mit Krieg Konflikte lösen könne. Er sah in dem herannahenden Krieg nur nochmalige Zerstörung, Krankheit und vielfachen Tod auf die Menschen zukommen. Nach dem Krieg saßen nicht die Kämpfer, sondern die, die den Krieg herbeigeführt hätten, an einem Verhandlungstisch und im Hintergrund zögen Munitionsfabrikanten politische Demagogen und eine chauvinistische Presse die Fäden.

„I believe that war as we now it cannot be the way for the doing of good. When fighting ends who makes the peace? (...) Not the man who actually fought the war (...). Idealists may fight or bless the war, but they, when the fighting ends, have little voice in the making of peace. It provides a field day for the munitions industry and for the jingoistic press (...). It provides a sounding board for politicians and other persons who have the deadly gifts of the demagogue. Inevitably, war strengthens the forces of darkness and destruction.“ (Tittle, *Christian Century*, 5. Februar 1941, S. 178.)

Als methodistischer ‘Perfektionist‘ glaubte er an die stetige Verbesserung der Menschheit durch den Glauben. Deshalb führte Tittle die ‘Social Gospel‘- Bewegung in seiner Kirche an und sammelte dabei in den dreißiger Jahren eine Mehrheit der amerikanischen Methodisten hinter sich und seine pazifistische Position. Tittle war Pfarrer in einer methodistischen Gemeinde bei Chicago und lehrte gleichzeitig an einem methodistischen Predigerseminar der Northwestern University. Ökumenisch und international vielfach vernetzt, wurde er nie als Isolationist, sondern stets als Pazifist wahrgenommen (vgl. Loconte, 2004, S. 89).

„The answer, I believe, is the persistent doing of good. (...) War breeds war.(...) If the United States were invaded I should feel called upon to resist the invader by refusing to become his accomplice in the doing of evil.“ (Tittle, *Christian Century*, 5. Februar 1941, S. 179)

Diese außergewöhnlich pazifistische Haltung trug Tittle bis in die Kriegszeit durch. Obwohl Tittle sich selbst als ‘religiösen Sozialisten‘ bezeichnete, hatte er eine große Anhängerschaft in und außerhalb seiner Kirche. Als

Anführer des innerkirchlichen Flügels der ‘absoluten Pazifisten‘ gelangen ihm für seine Zeit außergewöhnliche Erfolge: Tittle sprach sich gegen Rassismus aus und setzte sich dafür ein, die methodistischen Generalkonferenzen in Orten abzuhalten, an denen dunkelhäutige und hellhäutige Methodisten ohne Einschränkungen sich versammeln konnten. Seine Forderung an eine Fortführung der pazifistischen Ausrichtung der Außenpolitik innerhalb der methodistischen Kirche nach 1941 konnte er nicht mehr durchsetzen. Als Tittle sich weigerte im Krieg für einen Sieg der Alliierten zu beten, folgte ihm auch seine liberale amerikanische Methodistenkirche nicht mehr (vgl. Loconte, 2004, S. 90).

Die methodistische Kirche ist ein besonderes Beispiel dafür, dass dieser Konflikt sie weit über den Ausbruch des Krieges bis in das Jahr 1944 (das Jahr der folgenden Generalkonferenz nach 1940) beschäftigte. Diese schon in diesem Kapitel beschriebene Auseinandersetzung hat auch unter dem Gesichtspunkt einer Auseinandersetzung mit der Ideologie des Faschismus eine neue Bedeutung. Das Mehrheitsvotum wandte sich gegen jegliche Form des Totalitarismus, aber auch gegen eine offizielle Segnung des Krieges. Gleichzeitig befürwortete jedoch eine von den Laienvertretern geführte Minderheit eine kirchliche Segnung der Truppen und ein Gebet in den methodistischen Kirchen für den Sieg der Alliierten. Die Generalkonferenz, in der sich sowohl Laien als auch Geistliche als Vertreter der Gliedkirchen befanden, entschied sich in demokratischer Abstimmung für das Minderheitenvotum der Fachkommission, welches lautete:

„In Christ’s name we ask for the blessing of God upon the men in the armed forces, and we pray for victory. We repudiate the theory that a state, even though imperfect in itself, must not fight against intolerable wrongs.“ (Muelder, 1961, S. 184f.)

Eine solche Abstimmung im Jahr 1944 sorgte für öffentliche Aufmerksamkeit. Hier zeigt sich aber wiederum der oben beschriebene Konflikt: zum einen die feste Verwurzelung der methodistischen Kirche innerhalb der demokratischen Grundordnung und gleichzeitig eine tiefe Verpflichtung gegenüber christlich begründeten pazifistischen Idealen, an denen man auch nach Pearl Harbor bis zum Ende des Krieges und darüber hinaus festhalten wollte (vgl. Sittser, 1997, S. 35ff. und S. 250ff.).

Es lassen sich weder bei den Mennoniten oder Methodisten, noch in offiziellen Verlautbarungen der Southern Baptists oder offiziellen Organen der katholischen Kirche Äußerungen gegen die demokratische Grundordnung in den USA finden. Neben den offiziellen Verlautbarungen amerikanischer Denominationen gab es allerdings einige wenige Stimmen mit kirchlichem Hintergrund, welche das amerikanische politische System mit der Gewährung von Menschenrechten, Meinungsvielfalt und Demokratie als nicht überlebensfähig ansahen. Beispielsweise gab der katholische Priester und faschistische Demagoge Charles Coughlin dem Faschismus gegenüber der amerikanischen Demokratie den Vorzug (vgl. Kauffman, 2001, S. 96ff.). Coughlin hatte sich von der Vorstellung düsterer endzeitlicher Kämpfe zwischen Faschismus und Kommunismus leiten lassen. Dieser Kampf sei, nach Coughlins Meinung, auch für die USA unvermeidlich (vgl. Fogarty, 1982, S. 237ff.). Aus einem in der katholischen Kirche fest verwurzelten Antikommunismus heraus entschied sich Coughlin deshalb, an der Seite des Faschismus für christliche und amerikanische Werte und Ideale einzutreten. Seine Attacken, mit denen er über Zeitschriften und das Radio ein ihn auch finanziell unterstützendes Millionenpublikum erreichte, wurden erst 1942 eingestellt (vgl. Abbott, 1994, S. 111ff.).

5.6 Völkerpsychologische Urteile

In den USA werden bis heute Meinungen zu deutschen Tugenden hochgehalten. Nicht nur militärische Tugenden Preußens, man denke an die Steuben-Parade in New York, sondern auch deutsche Bildungsideale, z. B. der 'kindergarden' oder das Seminar im Universitätsbereich, hatten eine Vorbildfunktion (vgl. Muller, 1986, S. 18ff.). Der Erste Weltkrieg änderte dieses Bild radikal. Aus den Deutschen wurden die 'Feinde Gottes' und die Kriegspropaganda fand und erfand viele Greuel, die den Deutschen als Untugenden angehängt wurden. Auch in vielen christlichen Kirchen Amerikas wurde nach Kräften diese Propaganda unterstützt. Daran waren sowohl amerikanische Methodisten, Baptisten und Katholiken beteiligt, lediglich die Mennoniten bildeten hier eine Ausnahme (vgl. Abrams, 1969, S. 229ff.). Nach 1918 wurden viele der Berichte als falsche Propaganda

entlarvt. Die Zeit zwischen den Weltkriegen war durch das Bemühen gekennzeichnet, in der amerikanischen Öffentlichkeit das Bild von Deutschland zu ändern.

„Nach einem besonders schlechten Start im Ersten Weltkrieg sowie bei und nach der Friedenskonferenz hatten sich die deutsch-amerikanischen Beziehungen in den 1920er Jahren stetig verbessert. Anfang der 1930er Jahre ließ sich mit Bestimmtheit sagen, dass daß es keine zwei anderen bedeutenden Mächte gab, die weniger Schwierigkeiten miteinander hatten und besser zusammenarbeiteten als die Vereinigten Staaten und Deutschland. (...) Das sollte sich nach Hitlers Machtgreifung ganz ungemein rasch ändern.“ (Weinberg, 1986, S. 393)

Die deutsche Propaganda nach 1933 bemühte sich zwar, ein positives Bild von Deutschland zu zeichnen. Dieses bemühte Bild wurde durch spektakuläre Ereignisse, wie die Olympischen Spiele 1936, noch verstärkt. Gleichzeitig wurde das deutsche Image in den USA stark negativ durch die Herrschaft Hitlers geprägt (vgl. Schwabe, 1986, S. 367ff.).

Gerald Sittser beschreibt die Rolle, die Europa und besonders Deutschland für die amerikanischen Kirchen in dieser Zeit spielte. Natürlich waren amerikanische Kirchen und ihre Mitglieder zunächst um das eigene Leben und Wohlergehen besorgt. Sie hatten aber als Nachfahren von Einwanderern aus Europa und als Christen von Denominationen, deren Ursprünge in Europa, beispielsweise in Großbritannien, Frankreich oder deutschen Ländern⁹³ lagen, eine besondere Beziehung, geistiger und geistlicher Art in die 'alte Welt'. Wenn amerikanische Christen auf die Notlage im kriegszerrütteten Europa zu sprechen kamen, dann dachten sie zum einen an die Lehren, die sie aus ihrem Engagement im Ersten Weltkrieg gezogen hatten. Diesen Fehler wollten sie nicht noch einmal machen. Zum anderen fühlten sie sich als Nachfahren von Millionen europäischer Einwanderer Europa geistig verbunden. Nach dem Ersten Weltkrieg hatten sie für den Aufbau von Kirchen in den Niederlanden und Belgien gespendet; diese Kirchen wurden nun durch Hitler erneut zerstört (vgl. Sittser, 1997, S. 5ff.).

Die geistliche Verbundenheit amerikanischer Kirchen mit Europa darf hier

93. Der Begriff Deutschland ist hier nicht zutreffend, weil es ein Deutschland, historisch gesehen, erst seit 1871 wieder gab. Wenn man von deutschen Wurzeln in den USA spricht, ist es deshalb in vielen Fällen besser, von deutschsprachigen Gebieten oder deutschen Landen zu reden.

nicht unterschätzt werden. Mennoniten und Baptisten hatten ihre Wurzeln in Zentraleuropa, ja teilweise sogar in deutschen Landen. Viele der Werte, die die Grundlage für das Zusammenleben der christlichen Gemeinden in den USA prägten, stammten aus Europa. Die Methodisten kamen aus Großbritannien. Ihr Gründer John Wesley hatte für seine Theologie aber viel von Luther, dem deutschen Pietismus oder der Herrnhuter Brüdergemeine⁹⁴ übernommen. Die methodistische Generalkonferenz in den USA führte über den Amerikaner Bischof Nuelsen bis 1938 die Tochterkirche in Deutschland (vgl. Will, 1984, S. 73ff.). Gerald Sittser bezeichnet Europa als nährenden Mutter für amerikanische Christen, die nun auf die Hilfe ihrer Kinder angewiesen war (vgl. Sittser, 1997, S. 252ff.):

„Europe was the source of both lineage and faith for most Americans. Europe had sent millions of its own to America. It had given birth to Christian faith in America and it had nurtured that faith for nearly two hundred years. If America was the child that came of age during World War II, then Europe was the ailing mother who needed help from the child she had raised.“ (Sittser, 1997, S. 253f.)

Aus Sitters Sicht galt diese gegenseitige Verantwortung nicht nur für Großbritannien und die anderen Alliierten, sondern auch für Deutschland, das Land, von dem der Krieg und das Elend ausgegangen war:

„This bond of blood and faith engendered a spirit of loyalty and concern in American Christians which extended not only to England but also to Germany, the nation that had caused so much destruction and suffering.“ (Sittser, 1997, S. 254)

Aber für viele amerikanische Christen war Deutschland nicht nur das Land von Luther und Bach, sondern auch das Land von Hitler und Himmler. Es überraschte viele Amerikaner, dass Deutschland so schnell und vollständig Hitler zum Opfer gefallen war und sie machten sich Gedanken darüber, wie man die alte Ordnung wiederherstellen und Deutschland wieder auf einen demokratischen Weg zurückführen könnte.⁹⁵ Diese Gefühle hegte man für Japan nicht (vgl. Sittser, 1997, S. 254).

Schaut man auf die in dieser Arbeit untersuchten Denominationen, so fällt

94. Die Herrnhuter Brüder sahen sich nicht als Gemeinde, sondern als Gemeine, um die Gleichrangigkeit von Geistlichen und Laien zu betonen (vgl. Herrnhuter Brüdergemeine, Losungen 2016, Lörrach 2015, S. 148).

95. Zur psychologischen Interpretation des Nationalsozialismus in Deutschland durch Amerikaner in den Jahren 1933 bis 1945 vgl. Hönicke, 1999, S. 104ff.

auf, dass sie über unabhängige Berichte aus Europa oder sogar aus Deutschland verfügten. So berichteten Missionare und Vertreter der Kirchen, etwa der Mennonit Harold Bender oder der Vertreter des Federal Council of Churches Henry Smith Leiper über Deutschland. Bender schloss 1935/36 seine Dissertation in Heidelberg ab, hielt danach bis 1941 Kontakt zu den protestantischen Kirchen und berichtete ausführlich vom Kirchenkampf zwischen 'Deutschen Christen' und 'Bekennender Kirche'. Mit Christian Neff, dem bedeutendsten Vertreter der Mennoniten hielt Bender ebenfalls intensiven Briefkontakt.⁹⁶

Die Methodisten erhielten Berichte aus Deutschland und Europa, die von der Situation und dem Zustand der Denomination in der alten Welt handelten. Auch die Southern Baptists hatten Kontakte zu ihren Missionaren, die Europa bereisten. So berichteten Missionare in regelmäßigen Abständen der Konferenz über die Erfolge auf dem europäischen Missionsfeld und von den Zerstörungen, die der Krieg bis 1941 brachte. Diese baptistischen Missionare aus Europa und Asien standen in engem Briefkontakt mit den amerikanischen Vertretern des Foreign Mission Board der Southern Baptist Convention.

Bemerkenswert ist beim Studium der Quellen, dass Berichterstatter die Mitglieder der deutschen Gemeinden, über die sie berichteten, in Schutznahmen und immer wieder ihre durch die strenge deutsche Zensur und Propaganda hervorgerufene Ahnungslosigkeit hervorhoben. Sie beschrieben in deutlichen Worten die Unterdrückung und das Leid, dass die Deutschen erfuhren, die sich gegen das Hitlerregime und die von ihm eingesetzten Kirchenführer ('Deutsche Christen') stellten.

Die amerikanischen Zeitungen und die Berichte von deutschen Auswanderern, insbesondere der Flüchtlinge, die nach 1933 aus Deutschland kamen, zeichneten ein düsteres Bild von der Entwicklung in Deutschland. Sie ent-

96. Der Briefverkehr von Neff und Bender ist von 1920 - 1946 erhalten. Es gibt eine Lücke von 1939 bis 1945. Diese könnte durch Kriegseinwirkungen, die britische Blockade aber auch ein Schreibverbot für Christian Neff (verhängt durch die deutsche Geheime Staatspolizei) verursacht worden sein (vgl. Gespräch mit Gary Waltner, Leiter der Mennonitischen Forschungsstelle in Weierhof im März 2015). Der erhaltene Briefverkehr befindet sich in der Mennonitischen Forschungsstelle (vgl. Hist. Mcs. 1 - 278: Neff, Christian (1863 - 1946) & Bender, Harold S. (1897 - 1962), Boxes 3/12, 11/2 und 21/8).

warfen ein pessimistisches Bild der Zukunft. Diese Zeitungsberichte wurden auf Konferenzen verschiedener Kirchen zitiert oder referiert. Dabei spielten aber die Erfahrungen aus dem letzten Weltkrieg (1914 bis 1918) eine große Rolle. Die Einschätzung der aktuellen Berichterstattung wurde auf dem Hintergrund der Angst vor einer Vereinnahmung der Kirchen durch eine britische, kanadische oder amerikanische Kriegspropaganda vorgenommen. Viele Kirchenführer reagierten zunächst zurückhaltend.

Die Berichte von deutschen Flüchtlingen erreichten nicht nur die Tageszeitungen, sondern auch die Konferenzen und Synoden der Kirchen. Es lassen sich Beispiele finden, in denen die Kirchen ganz gezielt führende politische Figuren der deutschen Emigration zu ihren Konferenzen eingeladen hatten, um aus erster Hand über die Zustände im Deutschen Reich zu erfahren. Die Mennoniten befragten 1937 auf einer Konferenz den ehemaligen sozialdemokratischen Abgeordneten Friedrich Wilhelm Sollmann nach seiner Beurteilung der Lage in Deutschland.⁹⁷

Die Methodisten ließen sich in der Generalkonferenz im Jahr 1936 von den deutschen Bischöfen und Konferenzteilnehmern ein genaueres Bild von der Lage in Deutschland vermitteln.

Amerikanische Kirchenvertreter begaben sich selbst nach Deutschland: Harold Bender, der mennonitische Kirchenführer, beendete 1935/36 seine Promotion in Heidelberg. Er berichtete seinem amerikanischen Schwiegervater Horsch von der Situation. Für das amerikanische Federal Council of Churches begab sich Henry Smith Leiper mehrfach nach Deutschland und berichtete über die Zustände.⁹⁸ Die Southern Baptist Convention hatte ihre Missionare in Europa. Diese legten zwischen 1933 und 1941 in Konferenzen in den USA Rechenschaft über ihre Arbeit ab.⁹⁹ Die katholische Kirche in den USA konnte über ihre Zentrale in Rom und die Nuntiatur in

97. Vgl. hierzu den Bericht von Dr. Friederich Sollmann vom 18. - 20. Juli 1937: Maschinenschriftlicher Bericht aus dem Mennonitischen Kirchenarchiv in Goshen, Indiana: I-3-5.3 Box 24/5: Peace Problems Committee, O. Miller, Minutes Reports and Programms 1931 - 1940.

98. Ein Beispiel dafür ist ein maschinenschriftliches Dokument, welches von Smith Leiper als vertraulich gekennzeichnet worden war. Hierin beschreibt er die bedrückende Lage der deutschen Kirche bis zum März 1939. Vgl. Smith Leiper, H. (1939): Developements and Facts related to an Understanding of the present Church Situation in Germany. Henry Smith Leiper Collection, Union Theological Seminary, New York, Cage LG 46 L531.

Deutschland unverfälschte Informationen erhalten.¹⁰⁰ Diese Informationen wurden dazu genutzt, sich ein Urteil über Deutschland zu bilden. Gleichzeitig dienten sie dazu, die Unvereinbarkeit des Faschismus deutscher (oder auch italienischer) Prägung mit der Theologie der eigenen Kirche herauszustreichen.¹⁰¹

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die hier untersuchten amerikanischen Kirchen ganz unterschiedlich mit diesen Urteilen umgingen. Teilweise wurden diese Berichte mit Blick auf den Ersten Weltkrieg als blanke Propaganda abgetan. In der Diskussion unter Kirchenführern um die Frage 'Pazifismus oder Partizipation' tauchen diese Berichte als Argumente wieder auf (vgl. Muelder, 1961, S. 180ff.).

Da auch Kirchenführer, wie der Mennonit Harold Bender, nach 1933 in Deutschland studierten, konnten sich die Kirchen mit Informationen aus erster Hand versorgen. Missionare berichteten aus Europa und nach 1939 wandelte sich das amerikanische Bild von Deutschland substantiell. Gleichfalls lassen sich Beispiele für eine abgeklärte Betrachtungsweise des 'neuen Deutschlands' anführen. Die emotionale Debatte zu Deutschland, wie sie während des Krieges 1914 bis 1918 geführt wurde, ist in den Jahren 1939 bis 1941 nicht belegbar. Hier bemühten sich die amerikanischen Kirchenführer um einen 'vorsichtigen Patriotismus' (vgl. Keller, 1943, S. 343ff. und Sittser, 1997, S. 250ff.).

Gleichzeitig diente die Arbeit amerikanischer Kirchen in Bezug auf Deutschland auch dazu, der von Deutschland ausgehenden faschistischen Propaganda unter den Mitgliedern der eigenen Kirche zu begegnen und diese zu bekämpfen. Das galt insbesondere für die katholische Kirche in den USA. Diese hatte in ihren Reihen Mitglieder, die aus unterschiedlichen Gründen den Faschismus in Deutschland einer Unterstützung etwa der Bri-

99. Interessant ist hier der Bericht des Foreign Mission Board (vgl. Annual of the Southern Baptist Convention, 1940, S. 168ff.).

100. Über regelmäßige Reisen amerikanischer katholischer Bischöfe berichtet Fogarty. Spannend ist auch der Besuch des Cardinals Pacelli in den USA und seine Begegnung mit Roosevelt (vgl. Fogarty, 1982, S. 246ff.).

101. Hierbei arbeitete die katholische Kirche mit Vertretern des Federal Council of Churches zusammen. Henry Smith Leiper sammelte und archivierte Beispiele dieser Arbeit in seinen persönlichen Papieren, die sich im Union Theological Seminary befinden (vgl. Henry Smith Leiper Collection, Union Theological Seminary New York. Cage LG 46 L 531).

ten oder der Sowjetunion vorzogen. Die antikommunistische und antibritische Haltung des vielfach irischen Klerus führte zu einer mehr oder weniger abwartenden Haltung gegenüber Deutschland und einer Ablehnung des außenpolitischen Kurses des amerikanischen Präsidenten Franklin D. Roosevelt (vgl. O'Brien, 1976, S. 245ff.).

Spätestens nach den Ereignissen von Pearl Harbor waren all diejenigen von der Gefahr eines Angriffs auf die Vereinigten Staaten überzeugt, die sich innerhalb der amerikanischen Kirchen bisher gegen einen Kriegseintritt ausgesprochen hatten. Die Entwicklungen in Deutschland wurden nach der Kriegserklärung Deutschlands an die USA innerhalb der Kirchen anders gesehen. Die überwältigende Mehrheit amerikanischer Christen war nun von der Gefahr, die von einem nationalsozialistischen Deutschland für die USA ausging überzeugt. Viele Menschen mussten nun einsehen, dass sie mit ihrer Einschätzungen falsch gelegen hatten. Dieser lange Weg der Überzeugung bestärkte amerikanische Christen unterschiedlicher Denominationen bis hin zu den Mennoniten, ihren Beitrag zur Verteidigung der Vereinigten Staaten zu leisten. Mehr als 50% der dienstverpflichteten Mennoniten kämpften in der amerikanischen Armee. Sie ließen dabei die Glaubensgrundsätze ihrer Kirche hinter sich und nahmen sogar den Ausschluss aus ihrer Kirche billigend in Kauf (vgl. Lichdi, 2004, S. 288f.).

5.7 Ökonomische Argumente

Amerikanische Kirchenvertreter führten auch wirtschaftliche Argumente an, um ihre jeweilige Position zu untermauern. Der Bericht Adolf Kellers über die Lage der Kirchen in den Vereinigten Staaten, der 1943 erschien, betrachtete nicht nur die theologischen und ethischen Dimensionen der Auseinandersetzung der Kirchen mit der faschistischen Herausforderung aus Deutschland und Italien. Keller bemühte sich auch darum, die Versuche amerikanischer Kirchenführer zu beschreiben, mögliche ökonomische Beweggründe für die aggressive Haltung totalitärer Staaten auf dem Verhandlungswege auszuräumen, um so beispielweise doch noch zu einer friedlichen Lösung durch Verhandlungen zu kommen. Das Scheitern dieser Verhandlungen, die bis in den Sommer 1939 geführt worden waren, be-

schreibt Keller realistisch und begründet es mit tiefer liegenden Konflikten, die sich nicht mehr mit bloßen wirtschaftlichen Zugeständnissen hätten klären lassen (vgl. Keller, 1943, S. 341f.).

Neben den religiösen, theologischen oder ethischen gab es wirtschaftliche Argumente von Kirchenführern für die Beurteilung der potentiellen Gefahr, die von dem nationalsozialistischen Deutschland ausging. Im Vordergrund der allgemeinen Debatte innerhalb der USA zu ökonomischen Fragen und Herausforderungen stand die Frage des Handels. Zum einen hatte die Betrachtung der Arbeit und Güterproduktion in den faschistisch beherrschten Gebieten eine hohe Priorität: Der Begriff der Zwangsarbeit (forced labor) oder der Sklavenarbeit (slave labor) lag bei einer Untersuchung ökonomischer Argumente ebenso zugrunde wie die Rohstofffrage. Die Angst, zukünftig nur noch zu den Bedingungen der Achsenmächte einkaufen zu können, produzieren oder liefern zu müssen, war eine bedeutende Sorge in den USA (vgl. Junker, 1975, S. 171ff.).

In Kirchenzeitungen diskutierten führende Theologen diesen wirtschaftlichen Aspekt einer amerikanischen Bedrohung durch Hitler: So argumentierte beispielsweise Henry Pietney van Dusen in der Zeitschrift *Christian Century* im Januar 1941, dass die Vereinigten Staaten durch die wirtschaftliche Veränderung infolge der Kriege in Europa und Asien zu einer Insel in einem Meer des Totalitarismus würden. Gleichzeitig sah er die Gefahr einer Bedrohung der Religionsfreiheit durch den Faschismus. Die USA und die westliche Hemisphäre würden zu der einzigen Region auf der Erde werden, in der man seine religiöse Überzeugung ohne Angst ausüben dürfe. Deshalb wende er, van Dusen, sich gegen einen Pazifismus. Van Dusen war wie Reinhold Niebuhr Dozent am Union Theological Seminary und stand diesem auch in seiner politischen Überzeugung sehr nahe (vgl. van Dusen, *Christian Century*, 29. Januar 1941, S. 146ff.).

Auch Niebuhr argumentierte nicht nur religiös und ethisch, sondern auch politisch und insbesondere wirtschaftlich für eine Intervention in Europa. Nach seiner Meinung könne Amerika es sich nicht leisten, in einem komplexen wirtschaftlichen System von Transport, Kommunikation und Wirtschaft politisch und wirtschaftlich eingeschlossen zu werden (vgl.

Niebuhr, *Christian Century*, 1940, S. 1578ff.).

Die Bedrohung Amerikas durch eine erstarkende Wirtschaft in Deutschland und die Umsetzung in eine militärische Aufrüstung war besonders aus Sicht der Southern Baptists ein Schwerpunkt der Diskussion. Mehrere baptistischen Kirchenzeitungen in den USA blickten mit großer Sorge auf diese mögliche Bedrohung (vgl. White, 1965, S. 111ff.).

„The period between 1921 and 1938 can most properly be characterized as a period of growing disillusionment. (...) More disturbing than any other factor was the continual increase in armaments on the part of all the major nations of the world. This trend to an inevitable war brought the growing disillusionment of this period. The optimism of peace and freedom slowly gave way to the fatalism of war and slavery.“ (White, 1965, S. 114)

Auf der anderen Seite bereiteten Berichte über die Abschaffung freier Gewerkschaften und das Verbot von selbstständigen politischen Organisationen seit 1933 den amerikanischen Beobachtern beim Blick auf Deutschland Sorge. Hier konnten deshalb Produkte zu weitaus geringeren Kosten als in den USA hergestellt werden (vgl. Brady, 1938, S. 19ff.).

Bilaterale Wirtschaftsverträge der Achsenmächte mit abhängigen Vasallenstaaten schlossen die USA systematisch vom Handel mit diesen Ländern aus (vgl. Junker, 1975, S. 94ff.). Henry Smith Leiper veröffentlichte 1938 seine Sorge über die Verschlechterung der Lage christlicher Kirchen im nationalsozialistischen Deutschland in einem Buch gemeinsam mit dem amerikanischen Ökonomen Robert Brady. Beide wiesen nachdrücklich auf die Gefahren der deutschen Politik für die Vereinigten Staaten von Amerika hin (vgl. Smith Leiper, 1938a, S. 11ff. und Brady, 1938, S. 19ff.). Smith Leiper wurde in diesem Buch als ‘International Secretary of the Federal Council of Churches‘ eingeführt. Durch seine Reisen nach Europa und seine Kontakte wurde er so zum anerkannten amerikanischen Experten des nationalen amerikanischen Kirchenverbands für die Situation der Kirchen in Europa. In dieser Funktion wurde er zum transatlantischen Bindeglied zwischen den Kirchen. Smith Leiper hatte Kontakte zu deutschen regimekritischen Kirchenvertretern. Er war bei ihnen in Deutschland zu Gast und ermöglichte Persönlichkeiten wie Dietrich Bonhoeffer Aufenthalte in den USA. Dadurch erreichten Smith Leiper auch an sensible Daten

und geheime Berichte über das nationalsozialistische Deutschland. Smith Leiper informierte amerikanische Kirchen in vertraulichen Memoranden, beispielsweise über die Folter von Gefangenen im deutschen Konzentrationslager Sachsenburg bei Chemnitz. Hier wurden Menschen aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit zu den Zeugen Jehovas inhaftiert und misshandelt.¹⁰²

Die Berichte über die Entstehung von Arbeitslagern und Konzentrationslagern und über den millionenfachen Einsatz von Zwangsarbeitern während des Krieges verstärkte die Sorge amerikanischer Beobachter. Es ist nachweisbar, dass Informationen über Konzentrationslager, später auch über Vernichtungslager und den dort praktizierten Holocaust an den KZ-Häftlingen in amerikanischen Medien veröffentlicht wurden (vgl. Breiman, 1999, S. 169ff.). Wenn der methodistische Kirchenführer Francis McConnell im Januar 1941 die Vernichtung ganzer Völker allgemein und die Behandlung der europäischen Juden explizit ansprach und mit scharfen Worten verurteilte (siehe das obige Zitat), dann kann davon ausgegangen werden, dass auch andere amerikanische Kirchenführer Informationen darüber erhalten oder Kenntnis davon gehabt haben könnten.

Als 'Stimme des Auslands' kamen amerikanische Zeitungsberichte nach Deutschland zurück: Darin wurde über die Errichtung von Konzentrationslagern und der Diskriminierung von Juden in Deutschland berichtet. Das führte zu einem besonderen Druck auf deutsche methodistische Kirchenführer. Sie erhielten den offiziellen Auftrag durch die deutsche Regierung, gegenüber der Mutterkirche in den USA diese amerikanischen Presseberichte als Propaganda zurückzuweisen (vgl. Strahm, 1989, S. 56ff.).

Mit dem Eroberungskrieg in Europa, Asien und Afrika bekamen die totalitären Achsenmächte die alleinige Kontrolle über einen wachsenden Teil

102. Das Konzentrationslager Sachsenburg bei Chemnitz wurde im Frühjahr 1933 von den Nationalsozialisten eingerichtet. Es wurde 1937 zugunsten des damals neu errichteten KZ Buchenwald aufgegeben. Das maschinenschriftliche Dokument aus der Henry Smith Leiper Collection liegt ohne gedruckte Jahresangabe vor. Nachträglich wurde eine Jahresangabe als Bleistiftnotiz oben rechts angefügt, bei der nur die ersten drei Zahlen '194_' klar lesbar sind. Der Bericht beschreibt die Auspeitschung von Insassen, die hier wegen ihres Glaubens inhaftiert worden waren. Vgl. Smith Leiper, H. (1940?): The Flogging Stations of Sachsenburg. Henry Smith Leiper Collection, Union Theological Seminary, New York, Cage LG 46 L531, Series 2, Box 1, Folder 5.

der weltweit verfügbaren Rohstoffe. Daraus erwuchs die Angst in den USA, in Zukunft zu Bedingungen eines faschistischen Gegners einkaufen, arbeiten und wirtschaften zu müssen. Das führte zu einer neuen Sicht auf den sich ausbreitenden Weltkrieg. Die 'Festung Amerika', oder das 'Schlachtschiff Amerika' wurde nun auch ökonomisch bedroht (vgl. Junker, 1975, S. 190ff.).

Auch in kirchlichen Kreisen wurde dieses Thema rezipiert und umgesetzt: Bei den Mennoniten wurden 1937 Augenzeugen aus Deutschland befragt, die in die USA geflohen waren. Die in Stichworten zusammengefassten Berichte über die Situation der Kirchen in Deutschland und ihrer Bedrohung durch den NS-Staat sind ein Zeugnis dafür. In einer Mitschrift einer Konferenz der drei 'Historischen Friedenskirchen' aus dem Jahr 1937 über die Situation in Deutschland ist zu diesem Thema zu lesen:

„All work is done on a military basis. Workers are prohibited to strike. Employers not allowed lock out, wages [are] stabilized. With increasing prices [the] standard of living is lowered. 20% lower than four years ago.“¹⁰³

Im methodistischen Archiv der Drew University, New Jersey, befand sich seit 1941 ein Buch, dessen Titel *You Can't Business with Hitler* schon die These klarmachte. Der Autor war 15 Jahre lang Mitarbeiter der amerikanischen Botschaft in Berlin gewesen und hatte vier Jahre lang die Entwicklung unter nationalsozialistischer Regierung verfolgen können. Er erörterte die Konsequenzen des amerikanischen Außenhandels mit totalitären Staaten wie Deutschland. Seine Forderung war, den Handel zu beenden, um diese Staaten nicht noch stärker werden zu lassen. Denn dieser Außenhandel könne die zukünftige Sicherheit der Vereinigten Staaten gefährden (vgl. Miller, 1941, S. 4ff.).

In den Jahren 1933 bis 1939 finden sich klare Zeugnisse für eine Beschäftigung der Kirchen mit wirtschaftlichen Fragen. Sie wurden von den Kirchen nur selten offiziell in ihren Konferenzen thematisiert. In den Zeitungsberichten stehen wirtschaftliche Argumente häufiger im Mittel-

103.Maschinenschriftlicher Bericht aus dem Mennonitischen Kirchenarchiv in Goshen, Indiana: I-3-5.3 Box 24/5: Peace Problems Committee, O. Miller, Minutes Reports and Programms 1931 -1940.

punkt der Diskussion. Zwei Beispiele aus baptistischen Zeitschriften unterstreichen diese These:

„It should put us to shame that the Italians have been getting from the United States the material out of which they have made their machine guns and the ammunition for them to use in them to shoot down the Ethiopians as they seek to defend their country; and that it has been largely from wells in the United States that has come the petroleum products Italy uses in her war tanks and in the airplanes from which bombs are dropped not only on Ethiopian soldiers but also on the defenseless towns and homes and hospitals.“ (Farmer, 15. April 1936, *Biblical Recorder*, S. 10)

„An American Missionary who recently returned from the Far East aboard the Empress of Japan is reported to have brought back a sensational exhibit. It is a sack filled with fragments of Japanese munitions which landed on Chinese soil -- all identifiable as made in America.“ (Paschal, 14. September 1938, *Biblical Recorder*, S. 7)

Die Southern Baptist Convention kritisierte 1940 auf der Jahreskonferenz die Lieferungen von Schrott aus den USA an die Japaner und forderte einen Stopp aller Wirtschaftsbeziehungen zu Japan (vgl. *Annual of the Southern Baptist Convention*, 1940, S. 87).

„One of the things most distressing to all Christians, and to all other peace-minded citizens in America, is that most of the munitions and munition materials used in Japan in her ruthless invasion and butchery of China, have gone to Japan from America. (...) Such policy ought to be cease without delay.“ (*Annual of the Southern Baptist Convention*, 1940, S. 87)

George Paschal thematisierte im September 1940 die wachsende wirtschaftliche Bedrohung des Außenhandels der USA in Südamerika: Durch die Eroberungen der Achsenmächte würden nicht nur Länder in Europa und Asien, sondern auch deren Kolonien in anderen Kontinenten unter die Herrschaft totalitärer Machthaber gelangen. Die USA könnte deshalb gezwungen sein, zukünftig nur noch zu den Bedingungen Deutschlands und Italiens Handel mit Südamerika treiben zu dürfen (vgl. Paschal, *Biblical Recorder*, 18. September 1940, S. 5f.). Schon im März 1940 hatte Paschal in seiner regelmäßig erscheinenden Kolumne 'Our World' die möglichen politischen und wirtschaftlichen Konsequenzen einer Beherrschung des Panamakanals durch Adolf Hitler thematisiert (vgl. Paschal, *Biblical Recorder*, 13. März 1940, S. 5f.).

Als die amerikanische Regierung eine Blockade über die Lieferung amerikanischer Waren nach Japan verhängt hatte, setzten sich andere Kirchenvertreter 1941 dafür ein, diese Blockade wieder aufzuheben, um die Ernährung hungernder Kinder in Asien und Europa zu ermöglichen (vgl. Keller, 1943, S. 349f.).

Amerikanische Kirchenführer wie beispielsweise Reinhold Niebuhr interessierten sich nicht nur für theologische, religiöse und ethische Fragen, sondern sie diskutierten darüber hinaus praktische politische und ökonomische Aspekte einer möglichen Bedrohung durch das nationalsozialistische Deutschland. Dabei blickten Kirchenvertreter auch auf verschiedene ökonomische Faktoren und setzten diese in Beziehung zu anderen militärischen oder politischen und humanitären Fragestellungen (vgl. Niebuhr, *Christian Century*, 18. Dezember 1940, S. 1579f.).

Die Entwicklung eines 'Social Gospel', das Bedürfnis in vielen amerikanischen protestantischen Kirchen nach größerer konfessioneller Zusammengehörigkeit und nach überkonfessioneller Zusammenarbeit führte zu zunächst zu einer Veränderung vieler Kirchenstrukturen in den Vereinigten Staaten (vgl. Keller, 1943, S. 260ff.). In einem zweiten Schritt wuchs das Interesse mehrerer amerikanischer Kirchen an kirchlichen Partnern in Europa. Die große wirtschaftliche Not nach dem Ersten Weltkrieg und in der Zwischenkriegszeit veränderte die Haltung der Christen in Nordamerika und Europa zueinander. Amerikanische Kirchen finanzierten in einem erheblichen Maße den Wiederaufbau vieler europäischer Kirchenstrukturen. Die wachsende ökumenische Bewegung in den USA fand ein wachsendes Echo in Europa und der Welt und verhalf amerikanischen Kirchenvertretern zu einer neuen Rolle in der Welt. Mit einem Blick auf die Erfolge ihrer kirchlichen und überkonfessionellen Hilfswerke schauten amerikanische Kirchenvertreter deshalb nach 1933 mit zunehmender Sorge auf die Entwicklung in Europa und speziell in Deutschland (vgl. Keller, 1943, S. 398ff.).

6. Die Kriegseintrittsdebatte innerhalb der vier Kirchen nach dem Beginn der Kriegshandlungen in Europa 1939 bis zur Kriegserklärung Deutschlands an die USA

Am 6. März 1939, kurz vor dem Einmarsch deutscher Truppen in Prag und sechs Monate vor dem Ausbruch der Kriegshandlungen in Polen, trugen 100 amerikanische Geistliche ihr pazifistisches Manifest in die Öffentlichkeit. Diese ökumenische Erklärung pazifistischer Kirchenführer geschah nicht aus der Position überlegener Stärke, sondern eher aus einem Gefühl der Machtlosigkeit und des Ausgeliefertseins heraus (vgl. Rosenbaum, 2010, S. 109ff.).

Sie forderten als ‘erste hundert Unterzeichner‘ andere schriftlich dazu auf, sich diesem Manifest anzuschließen. In dieser Erklärung versuchten sie, eine pazifistische Antwort auf den Wahnsinn einer Welt zu finden, die dabei war, sich wieder auf einen Krieg vorzubereiten:

„Therefore we proclaim to a world which is once again madly preparing for war that the Gospel of God as revealed in Jesus Christ, which leaves us no other choice but to refuse to sanction or participate in war, contains also its hope of redemption.“ (Christian Pacifist Faith, 1939, S. 3f.)

Diese hundert Geistlichen, darunter auch Harry Emerson Fosdick, versicherten, dass sie eine andere pazifistische Sicht auf die Lage hätten und andere Wege zur Konfliktlösung vorschlugen:

„We affirm our faith that the mission of the church today is to witness with singleness of heart, at whatever cost, to the power of good to overcome evil, of love to conquer hatred, of the cross to shatter the sword.“ (Christian Pacifist Faith, 1939, S. 4.)

Eine solche pazifistische Sicht war unter amerikanischen protestantischen Kirchen in der Zwischenkriegszeit sehr verbreitet. Es gab aber auch kirchliche Gegenstimmen, die mit der zunehmenden Wahrnehmung der Bedrohung ab 1939 immer mehr zunahmen. Die ‘Schockwellen‘ gewaltsamer Umwälzungen und Revolutionen in Europa und Asien trafen die Kirchen auf dem amerikanischen Kontinent und lösten hier heftige Diskussionen aus (vgl. Orsner, 1973, S. 5ff.).

Der amerikanische Historiker Edward Orser bemerkte deshalb:

„Consequently, the great debate over American intervention between 1939 and 1941 was nowhere more heated than in the churches.“ (Orsner, 1973, S. 6)

Amerikanische Kirchen erlebten die überraschende militärische Expansion des Deutschen Reiches 1939 vor dem Hintergrund amerikanischer Erfahrungen der Auseinandersetzung mit dem deutschen Kaiserreich im Ersten Weltkrieg. Die amerikanische Beteiligung an diesem Weltkrieg war im Rückblick vergeblich gewesen. Da dieser Krieg als 'heiliger Krieg' geführt worden war, erlangte er für amerikanische Kirchenführer noch eine besondere religiöse Dimension. Die amerikanischen Kriegsanstrengungen waren im theologischen Sinne Sünde, also eine Trennung von Gott. Dieses Eingeständnis hatte innerhalb der Kirchen zu einer tiefen Erschütterung geführt und bildete ab 1939 eine zusätzliche Hürde bei der Entscheidung über einen etwaigen amerikanischen Kriegseintritt. Die Ergebnisse des Nye Committee hatten den Kirchen in gewissem Sinn Erleichterung gebracht. Das Nye Committee präsentierte in den Waffenhändlern und Kriegsgewinnlern einen entscheidenden Grund für die amerikanische Beteiligung. Die Kirchen konnten also die Schuld auf diese abschieben und sich damit beruhigen, dass sie selbst einer Täuschung aufgesessen waren (vgl. Sittser, 1997, S. 17f.). Andrew Preston betont aber die besondere Haltung vieler pazifistisch eingestellter Kirchenführer in den USA:

„In an interwar era of corrosive cynicism and fearful isolationism, Christian peace advocates remained true to their internationalist vision. They were not isolationists.“ (Preston, 2012, S. 297)

Trotz oder gerade wegen dieser moralischen Erleichterung, die das Nye Committee sicherlich bot, reflektierten amerikanische Kirchen in den Jahren 1939 bis 1941 die Gründe für eine etwaige amerikanische Beteiligung an einem europäischen Konflikt genauer (vgl. Preston, 2012, S. 297ff.).

Gerade die Kirchenführer argumentierten intensiv und ausdauernd, um sich später nicht wieder eingestehen zu müssen, dass sie als Christen einen falschen Weg gegangen seien und sich dadurch vom Willen Gottes getrennt hätten. Vor dem Hintergrund dieser Sorge, als Christen wieder zu versagen, erfolgte die Debatte um den Kriegseintritt innerhalb der Kirchen (vgl. Sittser, 1997, S. 17f.).

Der Pazifismus innerhalb der Kirchen wurde von einer grundsätzlich optimistischen Weltsicht geprägt, deren Zukunftshoffnung sich zu einem Großteil aus der Theologie des 'Social Gospel' speiste. Diese positive Weltsicht sah im Pazifismus und der zwischenstaatlichen Konfliktlösung auf der Grundlage von Verhandlungen eine Fortentwicklung der menschlichen Gesellschaftsordnung hin zu einer friedlichen Welt. Das Scheitern dieser vielfachen kirchlichen und staatlichen Initiativen und Friedenskonferenzen bis in den Sommer 1939 hinein zeigte deutlich, dass diese optimistische Weltsicht der Kirchen offensichtlich korrekturbedürftig war (vgl. Keller, 1943, S. 348ff.).

Die Debatte über die Konsequenzen aus dieser Lage spaltete die Kirchen in widerstreitende Lager. Kirchenführer, Geistliche oder Laien unterschiedlicher Konfessionen stritten sich leidenschaftlich und lautstark in den kommenden Jahren über den richtigen Kurs der amerikanischen Außenpolitik und der Haltung der Kirchen zu dieser Außenpolitik. Der schweizer Theologe Adolf Keller, der die USA in diesem Zeitraum bereiste und viele amerikanische Kirchenführer persönlich kannte, beschreibt die unterschiedlichen Lager so:

„Der christliche Pazifismus verstärkte so mit religiösen und theologischen Gründen den Widerstand der Isolationisten, der Non-Interventionisten, der Arbeiterschaft, der Industrie, der Farmer, des Mittleren Westens, der 'Amerika-First'-Leute gegen den Eintritt Amerikas in den Krieg. Der vereinte Widerstand aller dieser verschiedenartigen Gruppen ließ es noch im Sommer 1941 zweifelhaft erscheinen, ob Roosevelt den nötigen Rückhalt der öffentlichen Meinung für eine Beteiligung Amerikas am Kriege finden würde.“
(Keller, 1943, S. 351)

Der tiefe Riss in den christlichen Kirchen Amerikas wurde aus Sicht von Keller auch von der anderen Seite hervorgerufen:

„Aber auch die gegnerische, interventionistische Gruppe führte schwere theologische Artillerie auf gegen den Pazifismus, der nicht nur als eine Landesgefahr hingestellt wurde, sondern als Irrung des christlichen Gewissens und als eine Gefahr für das Christentum.“
(Keller, 1943, S. 351)

Neben theologischen Argumenten führten die Interventionisten innerhalb amerikanischer Kirchen auch die veränderte Wahrnehmung der Bedrohung auf mehreren Ebenen an:

„Ihre Führer glaubten zu erkennen, dass es sich in diesem Kriege nicht mehr um eine rein europäische Angelegenheit handle. Die weltweiten Perspektiven, die das totalitäre Programm eröffnete, zeigten ihnen, dass es hier um einen Entscheidungskampf größten Ausmaßes zwischen weltanschaulichen und geistigen Mächten ging. Der europäische Krieg wurde zu einem Kampf um die Freiheit in der ganzen Welt, um die Demokratie, um das Recht, um die Möglichkeit christlicher Lebenswerte und christlicher Gemeinschaft.“ (Keller, 1943, S. 351)

Einig waren sich beide christlichen Lager, diesen Krieg nicht als einen ‘heiligen Krieg‘ zu bezeichnen und jeglichen Versuchen einer Beeinflussung oder Vereinnahmung der Kirche durch die amerikanische Regierung oder alliierte Propaganda zu widerstehen. Auch wenn es entsprechende Empfehlungen seitens der amerikanischen Regierung und Präsident Roosevelts durchaus gegeben hatte: Im Sommer 1939 hatte Roosevelt im Vorfeld der Konferenz der World Baptist Alliance in Atlanta zur Unterstützung eines etwaigen Krieges aufgefordert (vgl. Keller, 1943, S. 351). Bei dieser Konferenz mit mehr als 12.000 Delegierten und etwa 100.000 Besuchern im Juli 1939 hatten sich die baptistischen Kirchenführer George W. Truett, James H. Rushbrooke und der schwedische Bischof Nils J. Nordström klar gegen jegliche kirchliche Unterstützung des Krieges ausgesprochen (vgl. Shurden, 1985, S. 107ff.). In dem Bericht Nordströms über die Ergebnisse der Kommission zu Krieg und Frieden wurde Krieg als Mittel der Politik grundsätzlich abgelehnt und geächtet. Es wurden aber unterschiedliche Positionen zu einem Verteidigungskrieg aufgezeigt und begründet (vgl. Nordström, 1939, S. 96ff.). Kurz vor dem Ausbruch von Kampfhandlungen in Europa hatte die Baptist World Alliance damit klar Position bezogen und unverbindliche Handlungsoptionen für die in der Alliance zusammengeschlossenen baptistischen Gemeinden in aller Welt aufgezeigt.

„There can be no doubt about war being in principle and essence incompatible with the ideal of Jesus for human community-life. It is an outgrowth of human sin and, in consequence, something from which Christ wants to save us.“ (Nordström, 1939, S. 101f.)

Nordström zeigte auf, dass Pazifismus nur eine mögliche Antwort auf die Bedrohung durch Krieg sein könne. Eine andere mögliche Sicht sei, Krieg als eine Strafe Gottes zu sehen und als notwendiges Übel hinzunehmen.

Eine dritte Möglichkeit läge laut Nordström zwischen diesen beiden Extremen: Die Möglichkeit, Krieg zwar als unvereinbar mit christlichen Werten, dem Glauben und als Sünde zu verstehen, ihm als Christ aber entgegenzustehen und die Gründe für Krieg zu beseitigen. Diese Option teile zwar die grundsätzliche Sicht der Pazifisten auf das Thema Krieg, wähle beim Umgang mit Krieg jedoch möglicherweise andere Optionen als die Pazifisten. Es könne, so Nordström, eine Rechtfertigung für das aktive Handeln eines Christen im Kriegsfall als Soldat oder Helfer geben. Das gelte sowohl für die Teilnahme an einem gerechten Verteidigungskrieg als auch für die Ablehnung einer Beteiligung, wie es Kriegsdienstverweigerer einforderten (vgl. Nordström, 1939, S. 102f.). In diesem wegweisenden Bericht zeigt Nordström den Delegierten baptistischer Gemeinden aus aller Welt innerhalb der Baptist World Alliance (BWA) Handlungsalternativen bei der Entscheidung zwischen Pazifismus und Partizipation auf. Nordströms Argumentation macht das Handeln der Southern Baptist Convention in den folgenden Jahren nach 1939 verständlich (vgl. Sherouse, 1982, S. 107ff.).

„This 1939 report was erratic and disjointed, a reflection of the confusion of the times. (...) Nevertheless, this report was the best effort by the BWA to that date.“ (Sherouse, 1982, S. 110)

Im September 1939 begannen die Kampfhandlungen Deutschlands und der Sowjetunion gegen Polen. Frankreich und Großbritannien erklärten Deutschland den Krieg. Die öffentliche Diskussion in den USA bekam nun eine neue Qualität. Am 25. September 1939 machte Smith Leiper seine Position öffentlich. Er war als Hauptredner zu einer Pfarrerkonferenz in New York eingeladen worden und hielt das zweite Impulsreferat, dem sich unmittelbar danach die Diskussion anschloss. Smith Leiper betonte, dass dieser Krieg gerechtfertigt sei, um das Christentum zu retten:

„In the afternoon (...) Dr. Henry Smith Leiper speaking on the subject ‘The Churches and the World Situation‘ though he attested to his hatred of war, his deep conviction that the United States should keep out of the war, and his hope for the eventual elimination of war, took the position that in order to save Christianity the present war is justifiable.“ (Editorial, *Christian Century*, 4. Oktober 1939, S. 1221)

Dabei bezog sich Smith Leiper auf Nationen, in denen Menschen unter der Kontrolle totalitärer Machthaber lebten.

„Some nations are under control of men whose ideas of what constitutes right and justice and civilisation are openly and unqualifiedly opposed to every basic Christian conviction.“ (Editorial, *Christian Century*, 4. Oktober 1939, S. 1221)

Smith Leiper zog dabei Vergleiche zur Schlacht von Tours, die das christliche Europa vor islamischer Fremdherrschaft rettete, und zum amerikanischen Bürgerkrieg, der die Teilung des Staates verhinderte und die Sklaverei beendete. Diese Argumentation rief unter den Zuhörern eine große Diskussionsbereitschaft hervor, obwohl Smith Leiper zu keinem Zeitpunkt ein aktives Eingreifen der Vereinigten Staaten in diesen Krieg gefordert hatte:

„Three or four men were on their feet at the same time, some making impassioned pleas for the necessity of the present war and others as emphatic statements for pacifism and the strictest neutrality. There seemed to be no middle ground. It was either justification for war or complete denial of war.“ (Editorial, *Christian Century*, 4. Oktober 1939, S. 1221)

An diesem Beispiel kann man schon zu Beginn des Krieges die Intensität der Debatte innerhalb der Kirchen über die Rechtfertigung dieses Krieges sehen. Hierbei ging es (noch) nicht um eine Kriegseintrittsdebatte, sondern nur darum, die Konsequenzen des deutschen Angriffs für christliche Kirchen zu diskutieren. Die Thesen Smith Leipers veränderten die Bedrohungswahrnehmung amerikanischer Kirchen nachhaltig. Als intimer Kenner der Situation deutscher Kirchen hatte Smith Leiper sich eine klare Position erarbeitet: Bei seinen Besuchen in Deutschland hatte er die Folgen der nationalsozialistischen Ideologie für die christlichen Kirchen persönlich erfahren. Seine Berichte und die Schlussfolgerungen aus seinen Erzählungen über den Nationalsozialismus in Europa trafen den Nerv der innerkirchlichen Diskussion und forderten amerikanische Kirchenführer heraus.

Erweitert man den Fokus auf andere amerikanische Kirchen, so kann man feststellen, dass sich innerhalb weniger Jahre die mehrheitlich pazifistische Ausrichtung amerikanischer Kirchen veränderte (vgl. Orsner, 1973, S. 6ff.). Nach 1939 wurde die Veränderung zunächst in Kanada¹⁰⁴, später

104. Kanada war schon im September 1939 an der Seite Großbritanniens in den Zweiten Weltkrieg eingetreten.

auch in den Vereinigten Staaten sichtbar (vgl. Sittser, 1997, S. 30ff.). Immer mehr Stimmen innerhalb amerikanischer Kirchen diskutierten die theologischen, ethisch-moralischen und politischen Gründe für eine interventionistische Außenpolitik der Vereinigten Staaten (vgl. Loconte, 2004, S. 125ff.). Christliche Gruppierungen in den Kirchen unterstützten die Kriegsanstrengungen ihrer Regierungen (siehe Kapitel 6.3). Woher kam diese bemerkenswerte Kehrtwendung?

Sicherlich kam dieser Impuls nicht nur aus den Kirchen selbst. Die politischen Ereignisse spielten eine wichtige Rolle dabei. Präsident Roosevelt war ein bedeutender Impulsgeber für den Haltungswandel innerhalb der US-Kirchen. Angesichts der Weltwirtschaftskrise hatte er sich seit Beginn seiner Präsidentschaft zunächst eindeutig auf innenpolitische Probleme konzentriert (z. B. den New Deal). Der Anstoß für seine politische Kehrtwendung ging von der aggressiven Außenpolitik der totalitären Staaten in Europa und Asien aus.

Jacob Payton, der Herausgeber der methodistischen Kirchenzeitung *The Christian Advocate* beschrieb im Mai 1940, wie der europäische Krieg sich den Vereinigten Staaten näherte und das Bedrohungspotential aus Sicht der amerikanischen Regierung für die USA immer mehr zunahm. Der Versuch Amerikas, sich von diesem Krieg zu isolieren, war aus Sicht Paytons mit der deutschen Invasion skandinavischer Länder und Frankreichs gescheitert. Die Expansion Japans im Pazifik verschärfte diese Situation. Der oben zitierte Artikel Paytons mit dem Titel 'War comes to Washington' macht deutlich, dass sich aus der Sicht Paytons nicht nur die amerikanische Außenpolitik ändern musste, sondern auch die Sicht amerikanischer Kirchen auf diesen Konflikt:

„Four years ago at Chautauqua, N.Y. the President said, 'We are not isolationists except insofar as we seek to isolate ourselves completely from war.' (...) When (...) Hitler invaded Denmark, the American isolationist theory went out of the window, and a problem bearing the trademark 'Made in Germany' plumped itself down on the desk of Secretary Hull. Officials of the State Department, the President among them, began thumbing their atlases to discover that Greenland belongs to the Western Hemisphere and is therefore subject to the provisions of the Monroe Doctrine.“ (Payton, *The Christian Advocate*, 2. Mai 1940, S. 418)

Dieser bemerkenswerte Artikel ist ein Beispiel dafür, dass in der kirchenpolitischen Öffentlichkeit die Bedeutung der expansiven Außenpolitik Deutschlands in Europa für die Vereinigten Staaten von Amerika voll erkannt worden war. Die Hakenkreuzflagge 1250 Meilen vor der Küste von Maine zu haben, sei keine angenehme Aussicht für amerikanische Politiker, bemerkt Payton.

Die doppelte Bedrohung Amerikas durch die kriegerische Außenpolitik Deutschlands und Japans veränderte die Bedrohungswahrnehmung nicht nur auf politischer, sondern auch auf kirchlicher Ebene. Das augenscheinliche Versagen von pazifistischen Ansichten und isolationistischen Idealen bei der Lösung dieser Krise war auch in methodistischen Kirchenkreisen angekommen:

„The next spot of anxiety bobbed up in the Pacific Ocean (...). Japan's Foreign Minister, Hachiro Arita, anticipated the German invasion of Holland, expressed deep solicitude over the fate of the Dutch East Indies. He claimed that these islands and his country were 'economically bound by an intimate relationship of mutuality in ministering to one another's needs'. Straightaway, Secretary Hull, apparently mindful of the beneficent manner in which Japan had undertaken to minister to China's needs, gave a statement to the press which, divested of its diplomatic camouflage, advised the land-hungry Nipponese to take their avaricious gaze from the rich Dutch possessions.“ (Payton, *The Christian Advocate*, 2. Mai 1940, S. 418)

Der Artikel endet nicht in einem Aufruf zur Intervention, jedoch forderte Payton nicht ohne ironischen Unterton seine methodistischen Leser dazu auf, ihre bisherige pazifistische oder isolationistische Position zu überdenken (vgl. Payton, *The Christian Advocate*, 2. Mai 1940, S. 418).

Die politische Kehrtwende, die von dem methodistischen Herausgeber des *Christian Advocate* Jacob Payton auf April 1940 datiert worden war, hatte indes schon spätestens ein Jahr zuvor eingesetzt. Nicht der Einmarsch deutscher Truppen in Dänemark 1940 und die mögliche Kontrolle Deutschlands über Grönland war der Wendepunkt der amerikanischen Außenpolitik, sondern der Einmarsch deutscher Truppen in Prag im März 1939. Das wird in einem Artikel aus der gleichen Zeitschrift vom Februar 1940 deutlich, in dem er die USA zur Übernahme von Verantwortung auffordert:

„For the ultimate causes of the conflicts in both Europe and Asia all nations including our own, must share responsibility“ (Editorial, *The Christian Advocate*, 8. Februar 1940, S. 143).

Der Ruf aus methodistischen Kirchenkreisen, als Amerikaner Verantwortung in den Konflikten auf anderen Kontinenten zu übernehmen, wurde von 32 amerikanischen Geistlichen und Laien aus unterschiedlichen Kirchen geteilt. Prominente Kirchenvertreter wie Reinhold Niebuhr, Henry van Dusen und John Foster Dulles hatten hier unterschrieben. Sie hatten sich an die Öffentlichkeit gewandt, um eine Änderung der Haltung amerikanischer Kirchen einzufordern (vgl. Rosenbaum, 2010, S. 109). Dabei erwähnten sie konkret die Lage in der Tschechoslowakei und Polen, den Baltischen Staaten und Finnland und zählten unter die Aggressorstaaten nicht nur Japan und Deutschland, sondern auch die Sowjetunion:

„To suggest, that nothing of consequence is at stake in the success of Japanese, German, and Russian designs on China, Czechoslovakia, Poland and the Baltic states, or in the successful resistance of these latter nations, is to be guilty of moral irresponsibility.“ (Editorial, *The Christian Advocate*, 8. Februar 1940, S. 143)

Deutlich sichtbar wird in beiden Artikeln, dass die geographische Dimension an Bedeutung gewonnen hatte.

„This must begin with recognizing that the freedom from war which the United States now enjoys is not due to greater devotion to peace or superior moral excellence, but mainly to geographic security.“ (Editorial, *The Christian Advocate*, 8. Februar 1940, S. 143)

Hierbei wurde besonders der schrumpfende Abstand zwischen dem Konflikt in Europa und den Vereinigten Staaten erwähnt. Das zeigt, dass sich auch in den Kirchen die Bedrohungswahrnehmung veränderte.

Der Bericht über die Forderungen der 32 eher interventionistisch eingestellten Geistlichen zählte neben geographischen auch andere Gründe auf, die aus ihrer Sicht einen Perspektivenwechsel innerhalb der Kirchen notwendig machten: die Bedrohung von Freiheit, Recht oder der freien Ausübung des Glaubens. Dabei sahen sie durchaus kritisch auf die möglichen Ergebnisse eines militärischen Eingreifens:

„A victory for the Allied powers or for China would not of itself assure the establishment of justice and peace, but the victory of Germany, Russia, or Japan would inevitably preclude the justice, freedom of thought and worship, and international co-operation which are fundamental to a Christian world order.“ (Editorial, *The*

Christian Advocate, 8. Februar 1940, S. 143)

Auch dieser Aufruf fordert nicht zu einem sofortigen amerikanischen Kriegseintritt auf, er mahnt die Kirchen, einerseits die Neutralität aufrecht zu erhalten und andererseits sich aktiv für einen dauerhaften gerechten Frieden in der Welt einzusetzen.

„The United States cannot hope to have a part in determining a just and stable peace unless, during the conflicts, she proves herself alive to the deeper issues involved, sympathetic with the warring peoples in their bitter struggles and prepared to make their contribution to a better future. That contribution cannot merely exist in terms of moral preachments and lofty ideals for the conduct of other nations, but rather of responsible national participation in the long and painful task of peaceful reconstruction.“ (Editorial, *The Christian Advocate*, 8. Februar 1940, S. 143)

Wie diese amerikanische Beteiligung aussehen sollte, das wird nicht genauer beschrieben. Das bisherige Zuschauen und Moralisieren vieler amerikanischer Kirchen angesichts der Lage Finnlands, der Baltischen Staaten, der Tschechoslowakei oder Polens sei jedoch moralisch unverantwortlich (vgl. Editorial, *The Christian Advocate*, 8. Februar 1940, S. 143).

An diesen Beispielen ist ablesbar, dass es nach 1939 kirchliche Impulse für die Veränderung der öffentlichen Meinung innerhalb und außerhalb amerikanischer Kirchen gab.

Für protestantische Kirchen in den USA gab es neben politischen Impulsen aus der amerikanischen Politik die internationalen konfessionellen Referenzen. Als ‘Messstation‘ diente hier beispielsweise das überkonfessionelle Federal Council of Churches, welches ab 1933 beunruhigende Signale von seinen Partnerkirchen aus Europa einfiel. Der amerikanische Kirchenhistoriker John Conway sah einen entscheidenden Grund für die Veränderung der kirchlichen Haltung im Kirchenkampf der ‘Bekennenden Kirche‘ in Deutschland (vgl. Conway, 2001, S. 259ff.). Nach 1933 hätten sich die amerikanischen Kirchen noch überrascht und vereinzelt sogar bewundernd gezeigt, wenn über die positiven Veränderungen im nationalsozialistischen Deutschland debattiert wurde.

„In 1933 many of the churchmen who had accepted this anti-war sentiment and become ardent advocates of the cause of international peace believed that Germans thought the same. They were therefore ready to accept at face value the notion that the Nazi take-over of

power meant the start of a new era of renewal and revival in German life.“ (Conway, 2001, S. 259f.)

Die Jagd der Nationalsozialisten auf Regimegegner, der offene Rassenhass und die Verfolgung von Kirchenführern verschreckte viele amerikanische Pazifisten. Als die ersten bekannten Flüchtlinge wie Paul Tillich aus Deutschland nach Amerika kamen und von der Unterdrückung der Kirche berichteten, wandelte sich diese Einschätzung radikal. John Conway sieht als einen wichtigen Schritt für die Abkehr vom Pazifismus die Aufmerksamkeit amerikanischer Kirchen gegenüber dem Kampf der ‘Bekennenden Kirche‘ in Deutschland.

Durch die frühen Berichte, etwa von Friedrich Sigmund-Schultze aus Berlin ab 1933 und danach verschwand der anfängliche Optimismus gegenüber den Veränderungen in Deutschland (vgl. Conway, 1990, S. 87ff. und Conway, 2001, S. 259ff.).

Besorgte Anfragen aus den Kirchen in den USA wurden über ‘Kanäle‘ wie das Federal Council of Churches oder an direkte Kontakte zu deutschen Kirchenführern verschickt. Die Stimme des schweizer Theologen Adolf Keller hatte durch seine intensiven transatlantischen Kirchenkontakte Gewicht. Als Pionier der weltweiten ökumenischen Bewegung beschrieb Keller diplomatisch und klar die Situation in Deutschland und brachte sie seinen amerikanischen Kollegen nahe (vgl. Jehle-Wildberger, 2008, S. 259ff. und S. 347ff.). Seine Vorlesung am Princeton Theological Seminary von 1933 wurde in den USA als Buch gedruckt und intensiv rezipiert (vgl. Keller, 1933).

„Allerdings tat Aufklärung in der angelsächsischen Welt, wo man Hitlers Diktatur teilweise massiv verharmloste, besonders not. (...) Mit seinem Buch ‘Religion and Revolution‘ leistete Keller der angelsächsischen Welt einen wichtigen Dienst.“ (Jehle-Wildberger, 2008, S. 358f.)

Dieses Buch erschien nicht in Deutschland, dafür aber in Großbritannien und beeinflusste auch hier die Kirchenführer verschiedener Konfessionen. Adolf Keller konnte nach der Veröffentlichung dieses Buches in Deutschland nicht mehr öffentlich auftreten, hielt aber seine Kontakte zu Kirchenführern nach Deutschland aufrecht. Seine deutschen Freunde gehörten nun alle zur politischen Opposition. Deshalb wurde Keller für britische und

amerikanische Kirchenführer zu einer der wichtigsten Informationsquellen. Man schenkte ihm Vertrauen, Gehör und in nicht unerheblichem Maße Geld für seine kirchlichen Wiederaufbau- und Flüchtlingsprojekte in Europa. Seiner rastlosen Tätigkeit war es zu verdanken, dass nach dem Ersten Weltkrieg große Spenden beispielsweise aus den USA an europäische Kirchen gegangen waren. Dieses Werk setzte er auch vor und während des Zweiten Weltkriegs fort und knüpfte dabei erfolgreich an die amerikanische Tradition des 'Social Gospel' und der wachsenden ökumenischen Kirchenbewegung in den Vereinigten Staaten und Europa an (vgl. Jehle-Wildberger, 2008, S. 359ff.).

Amerikanische Kirchenführer reagierten zunehmend skeptisch auf positive Einschätzungen der Lage in Deutschland durch deutsche Bischöfe und Kirchenführer, wie dem Lutheraner Otto Dibelius oder dem Methodisten Otto Melle. Sie verglichen diese Berichte mit denen des amerikanischen Methodisten John Nuelsen, der ebenfalls aus der Schweiz über die Lage der Methodisten in Deutschland berichtete. Die deutschen Kirchenvertreter versuchten, die durch amerikanische Presseberichte aufgeschreckten Ansprechpartner in den US-Kirchen zu beruhigen. Als im Sommer 1933 der Berliner Friedrich Siegmund-Schultze, ein Sekretär der 'World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches' in Berlin von der Geheimen Staatspolizei verhaftet wurde, weil er versucht hatte, jüdischen Mitbürgern bei der Flucht vor den faschistischen Verfolgern zu helfen, versetzte das die ökumenische Welt in Europa und den USA in einen Alarmzustand (vgl. Conway, 1990, S. 90ff.).

Siegmund-Schultze hatte als einer der ersten deutschen Kirchenvertreter die Gefahr, die vom Nationalsozialismus für die Kirchen ausging, erkannt und öffentlich benannt. Als Herausgeber der Zeitschrift *Die Eiche* verfügte er bis zu seiner Verhaftung 1933 über ein deutschsprachiges Publikationsorgan. Seine Verhaftung führte zu einem von den Nationalsozialisten unerwartet heftigen internationalen Echo. Daran war der Schweizer Adolf Keller, der Mitherausgeber der *Eiche* nicht unbeteiligt. Deshalb wurde Siegmund-Schultze kurzerhand von den deutschen Behörden in die Schweiz abgeschoben, um weiteres Aufsehen zu vermeiden. Seine interna-

tionalen Kontakte zu verschiedenen Kirchenführern innerhalb Europas und den Vereinigten Staaten ermöglichten es Siegmund-Schultze, seine Flüchtlingsarbeit von der Schweiz aus fortzusetzen. Als prominentes Mitglied auf den ökumenischen Konferenzen war Siegmund-Schultze nach 1933 durch seine von den amerikanischen Kirchen unterstützte Flüchtlingsarbeit zu einer zuverlässigen Informationsquelle über die Entwicklungen im nationalsozialistischen Deutschland geworden. Er kritisierte die vielfach bereitwillige Kooperation vieler deutscher Kirchenvertreter und berichtete über den Kampf der 'Bekennenden Kirche' gegen den übermächtigen deutschen Staat (vgl. Conway, 1990, S. 90ff.).

Die hier angeführten Beispiele für kirchliche Kontaktpersonen in Deutschland und den USA und die dazugehörigen transatlantischen Nachrichtenkanäle machen deutlich, dass es sich lohnt, tiefer in die Strukturen einzelner amerikanischer Kirchen zu schauen, um die Motive für eine Aktion oder für eine bewusste Zurückhaltung zu verstehen und die Konfliktlinien herauszuarbeiten (vgl. Horton, 1948, S. 6ff.).

6.1 Überkonfessionelle Bestrebungen: Das Federal Council of Churches of Christ

Im Zentrum dieser Dissertation stehen vier amerikanische Denominationen. Eine besondere Rolle spielt aber auch das Federal Council of Churches of Christ.¹⁰⁵ Damit soll der Fokus über die vier untersuchten Denominationen hinaus erweitert werden. In dieser Organisation waren viele andere protestantische Kirchen Amerikas vertreten. Gleichzeitig sollen die Wechselbeziehungen der untersuchten Kirchen zueinander dargestellt werden. Letztendlich geht es um eine Betrachtung der Verbindungen von Kirchen und Politik in einem anderen größeren Rahmen.

Zentrales Ziel des Federal Council of Churches war es, die Zersplitterung der vielen protestantischen und orthodoxen christlichen Kirchen durch einen ökumenischen Kirchenbund zu überwinden, in dem christliche Gemeinschaft erfahrbar gemacht werden konnte, ohne die Freiheit im

105. Nach der Gründung des World Council of Churches (1948) wurde das amerikanische Federal Council of Churches in National Council of Churches umbenannt.

Glauben innerhalb der unterschiedlichen amerikanischen Denominationen einzuschränken (vgl. Will, 1984, S. 52ff. und S. 58f.). Kritik an dem bisherigen Zustand der Zersplitterung kam besonders von den christlichen Laien. Sie sahen es als Verschwendung an, in einer amerikanischen Kleinstadt viele Kirchen unterschiedlicher Glaubensrichtungen gleichzeitig zu unterhalten. Der Wunsch nach einer ökonomischen Straffung und Vereinfachung wurde immer dann besonders stark, wenn die Laien keinen einsehbaren Grund für eine Spaltung (mehr) sahen. Auch unter den Theologen gab es eine Sehnsucht nach der einen Kirche als Widerspiegelung des einen Leibes Christi. Zwei Bewegungen erwuchsen daraus in der Zeit zwischen den Weltkriegen. Zum einen schlossen sich Zweige einer Konfession zu größeren Gemeinschaften zusammen. Das betraf beispielsweise die Methodisten 1939/40. Zum anderen entstand eine überkonfessionelle ökumenische Organisation in den USA. Nach deren Etablierung wurde das amerikanische Modell zum Vorbild einer weltweiten protestantischen Organisation (vgl. Keller, 1943, S. 291ff.).

Die ersten Schritte zu einer solchen überkonfessionellen protestantischen Kirchenorganisation begannen 1908. Zwischen 1912 und 1916 wurde der Nachweis erbracht, dass dieses Experiment mit sorgfältig ausgewogenen demokratischen Regeln funktionierte. Dabei wurde eine amerikanische Organisation, das Federal Council of Churches of Christ mit Sitz in New York City geschaffen. Nach einer kriegsbedingten Pause in den Jahren 1917 bis 1921 erfolgte eine Internationalisierung dieser ökumenischen Idee. Dazu wurden mehrere Konferenzen über die Grenzen der USA hinaus abgehalten. Dabei wurden bestimmte Themen behandelt, die für die damalige Gegenwart von großer Bedeutung waren: Fragen des Glaubens und der Kirchenordnung ('Faith and Order'), der Lebensführung und der Arbeitswelt ('Life and Work') standen im Mittelpunkt der Konferenzen. Die Impulse gingen häufig von amerikanischen Kirchenvertretern aus (vgl. Keller, 1943, S. 294ff.).

Durch diese Arbeit gewann das Federal Council of Churches Vertrauen innerhalb und außerhalb protestantischer Kirchen in den USA. Der Schwerpunkt lag in der Rolle als ökumenisches Sprachrohr protestantischer und

orthodoxer Kirchen Amerikas. Diese Organisation wirkte international und national als Impulsgeber für Veränderungen. Die Methodisten waren in dieser überkonfessionellen Organisation ein wichtiges Mitglied (vgl. Will, 1984, S. 58ff.). Nicht beteiligt waren die katholische Kirche, die Southern Baptists und die Mennoniten. Das bedeutet nicht, dass sie keinen Kontakt zu diesem amerikanischen protestantischen Kirchenrat hatten. Diese drei Kirchen waren nur kein offizielles Mitglied.¹⁰⁶ Alle drei Denominationen verfügten aber über mehr oder weniger lockere Kontakte zum Federal Council of Churches in New York (vgl. Horton, 1948, S. 6ff.). Andere Denominationen, die im Rahmen dieser Dissertation nicht näher untersucht werden, waren in diesem Gremium ebenfalls von Bedeutung. So hatten beispielsweise die Presbyterianer in dem für diese Dissertation relevanten Zeitraum durch den Politiker John Foster Dulles ein entscheidendes Gewicht im Federal Council of Churches. Hier versuchten sich Politik und protestantische Kirchen gegenseitig zu beeinflussen. Im Federal Council of Churches wurden beispielsweise im Herbst 1942 die ‘Six Pillars of Peace‘ formuliert. Das war ein kirchlicher Beitrag für eine Gestaltung der Nachkriegsordnung (vgl. Preston, 2012, S. 384ff. und S. 395ff.). Der Kirchenhistoriker Walter Horton beschrieb 1948 den Fokus amerikanischer Kirchen so:

„Das starke kirchliche Interesse an den politischen Dingen äusserte sich in der Zusammenarbeit vieler Kirchen zur Abklärung von ‘Grundlagen für einen gerechten und dauerhaften Frieden‘ und in ihrem gemeinsamen Vorgehen, um die Aufmerksamkeit der Regierung für die gemeinschaftlich erarbeiteten christlichen Grundsätze in Bezug auf das Problem des Friedens zu gewinnen.“ (Horton, 1948, S. 9)

Durch die Vermittlung von Dulles wurden diese kirchlichen Ideen in der amerikanischen Tagespresse von führenden Männern des politischen Lebens diskutiert. Aufbauend auf diesen ‘sechs Säulen‘ kam es im Oktober 1943 zu einer weiteren gemeinsamen Erklärung: Dieser Friedensplan,

106. Die Gründe dafür waren sehr unterschiedlich: Die katholische Kirche versteht sich als einzige Vertreterin der Kirche Christi auf Erden. Sie erkennt keine weiteren Kirchen als Kirchen Christi neben sich an. Die Southern Baptists wurden 1940 eingeladen, sich zu beteiligen, lehnten das jedoch ab. Die Mennoniten waren bis 1917 Mitglied, lehnten die Haltung des nationalen Kirchenrates zum Krieg ab und organisierten sich im Rahmen eines Verbundes historischer Friedenskirchen (vgl. Keller, 1943, S. 72ff. und Horton, 1948, S. 6f.).

‘Patterns for Peace‘ genannt, wurde von 144 protestantischen, orthodoxen, katholischen und jüdischen Organisationen unterzeichnet. In einer breit angelegten Kampagne wurde diese Erklärung vom Federal Council of Churches unter Federführung des methodistischen Bischofs Oxnam in der kirchlichen Öffentlichkeit Amerikas verbreitet und in allen etwa 41.000 Mitgliedskirchen verlesen. Es erging die Aufforderung an Millionen einzelner Kirchenmitglieder, ihre Abgeordneten anzuschreiben, um für die Annahme dieses Friedensplanes zu werben. Mit Blick auf die Situation kurz nach dem Ersten Weltkrieg sollte so ein Rückfall in eine isolationistische Grundhaltung in den USA vermieden werden (vgl. Preston, 2012, S. 399ff.). Weitere gemeinsame Erklärungen begleiteten den Prozess bis zur Ratifizierung der Charta der UNO durch die Vereinigten Staaten. Die ‘Six Pillars of Peace‘ waren damit eine der Grundlagen für die Formulierung der Satzung der UNO in San Francisco (vgl. Horton, 1948, S. 31ff.). Walter Horton hob die besondere Stellung des Federal Council of Churches hervor: Eine Grundvoraussetzung lag für Horton in der demokratischen Ordnung des Staates. Hier gelang

„(...) ein durch den Krieg nur unwesentlich gehemmt (...) Gemeinleben und ein ungetrübt Verhältnis zum Staat; unsere Regierung hat dem Wort der Kirche nichts in den Weg gelegt, sondern ihm so bereitwillig und freundlich Gehör geschenkt.“ (Horton, 1946, S. 6)

Die Aktivitäten des Federal Council of Churches waren vielfältig. Hier sollen vier zentrale Aktivitäten beleuchtet werden: Zum einen organisierte der amerikanische Kirchenrat den Zugang verschiedener christlicher Denominationen zum Radio. Zum anderen war das Federal Council of Churches auf dem internationalen Parkett bestrebt, einen ökumenischen Weltkirchenrat (‘World Council of Churches‘) einzurichten. Ein dritter Schwerpunkt lag darin, für einen ständigen Informationsfluss zwischen deutschen und amerikanischen Kirchen zu sorgen. Der vierte Fokus lag in dem Versuch des amerikanischen Kirchenrates, Einfluss auf Politik der USA zu nehmen, wobei zu berücksichtigen ist, dass Politik und Nationaler Kirchenrat wechselseitig aufeinander Einfluss auszuüben versuchten (vgl. Horton, 1948, S. 6ff.).

Diese vier Bereiche sollen anhand ausgewählter Beispiele erläutert

werden. Die Bedeutung des nationalen Kirchenrates ging weit über diese vier ausgewählten Aktivitäten hinaus. Es besteht die Hoffnung, dass über die Beschreibung dieser Aktivitäten die Bedeutung des Federal Council of Churches für die Rolle der Kirchen in der Kriegseintrittsdebatte verdeutlicht werden kann.

6.1.1 Die kirchliche Stimme im amerikanischen Radio

Das Federal Council of Churches befand sich im Zentrum eines kirchlichen Netzwerks. Es versuchte den amerikanischen Kirchen eine nationale und internationale Stimme zu geben. Dazu mußten Informationen beschafft werden. Das Federal Council of Churches war dabei nicht nur auf Berichte von Agenturen oder von Mitgliedskirchen angewiesen. Es hatte über ein Büro in New York eigene Mitarbeiter, die sich mit der Gewinnung von Nachrichten und Informationen beschäftigten. Auf zwei wichtige Vertreter bei der Gewinnung von Nachrichten aus Deutschland – Henry Smith Leiper und Adolf Keller – soll weiter unten eingegangen werden. Diese so gewonnenen Informationen und Berichte wurden nicht nur an Mitgliedskirchen weitergegeben. Es wurden auch eigene Kampagnen gestartet, um der eigenen kirchlichen Meinung eine Stimme innerhalb der öffentlichen Meinung in den USA zu geben. In einigen Fällen wurden auch nichtkirchliche Kampagnen unterstützt. Ein wichtiges Ziel war in jedem Fall der Versuch, die amerikanische Öffentlichkeit politisch zu beeinflussen (vgl. Abbott, 1994, S. 56ff.).

Zane Allen Abbott beschrieb 1994 in seiner Dissertation zu Radiopredigten von Harry Emerson Fosdick und Charles Coughlin den politischen Gebrauch kirchlicher Radiosendungen in Amerika in den 1930er Jahren. Auch wenn die theologischen und gesellschaftspolitischen Ansichten des baptistischen Predigers Fosdick aus New York und des zunehmend faschistisch argumentierenden katholischen Priesters Coughlin aus der Gegend von Chicago weit auseinanderlagen, zeigte Abbott die Rahmenbedingungen und Schwierigkeiten, auf die die kirchlichen Nutzer dieses neuen Mediums trafen. Abbott beschrieb die Rolle des Federal Council of Churches bei der Organisation und Durchführung ihres kirchlichen Radioprogramms für die amerikanische Nation (vgl. Abbott, 1994, S. 56ff.).

Neben den Printmedien nahm das Radio in dieser Zeit eine herausragende Rolle für die Informationsvermittlung und Meinungsbildung ein. Präsident Roosevelt verstand es auf besondere Weise, das relativ junge Medium des Radios für seine Politik zu nutzen. Die Bedeutung des Radios wurde den amerikanischen Kirchen relativ schnell bewusst. Lokale Kirchen hatten oft nicht die Möglichkeit, in regelmäßigen Abständen im nationalen Radio ('nationwide radio') Sendeplätze zu bekommen. Lokale Sender verfügten nicht über die damals sehr teure Ausstattung zur Aufnahme von Radiosendungen. Auch geeignete Sprecher zu finden, war in dieser Zeit ein Problem. Dieser Aufgabe stellte sich das Federal Council of Churches. Es organisierte ab 1923 den Zugang zum Radio für kirchliche Interessenten. Dabei war ein gleichberechtigter Zugang für alle christlichen Denominationen in den USA eine Voraussetzung. Das war von entscheidender Bedeutung für den inneren Frieden, insbesondere unter den kleineren Denominationen in den USA. Viele waren kein Mitglied im Federal Council of Churches, trotzdem erhielten sie auf diesem Weg die Möglichkeit, sich hier zu beteiligen. Eine Bedingung war der freie und kostenlose Zugang zum Radio. Die Kirchen kamen lediglich für die Kosten der Produktion selbst auf. Eine angemessene Sendezeit innerhalb des Programms, Dauer und Zeitpunkt waren dabei von entscheidender Bedeutung. Die Sendungen wurden nicht zensiert, sondern ab 1928 von einem Senderat, dem Religious Advisory Council, begleitet. Im Gegenzug verpflichteten sich die Kirchen, in ihren Beiträgen weder um Spenden zu bitten noch andere Rassen oder Glaubensformen zu attackieren. Auch die Vertreter jüdischer Gemeinschaften und die katholische Kirche (ab 1929) wurden eingeladen auf dieser Plattform mitzuarbeiten. Der Radiosender stellte Sendezeit zur Verfügung. Die Kirchen beteiligten sich an den Produktionskosten. Um Kontinuität zu wahren, sollte eine bestimmte Person zur Stimme der einzelnen Kirche werden. Es wurde ein bestimmtes Sendeformat vorgegeben: die Predigt (vgl. Abbott, 1994, S. 56ff.).

1923 wurden die ersten kirchlichen Radioprogramme gesendet. Ab 1926 begann die amerikanische Radiostation NBC (National Broadcasting Company), dieses kirchliche Programm in ihr Standardprogramm aufzu-

nehmen. Ab 1929 entstand so auch ein katholisches und ab 1934 ein jüdisches Programm. Herausragender Redner – sozusagen die kirchliche Stimme Amerikas¹⁰⁷ – wurde Harry Emerson Fosdick (vgl. Miller, 1985, S. 379). Er wurde 1878 geboren, war ab 1904 Dozent und ab 1915 Professor am Union Theological Seminary der Columbia University. Von 1926 bis 1946 war Fosdick Prediger an der baptistischen Riverside Church in New York City.¹⁰⁸ Diese Kirche würde man heutzutage als ‘Hauskirche’ des Union Theological Seminary an der Columbia Universität bezeichnen. Studenten und Professoren waren dort jeden Sonntag sein Auditorium. Eine ganz andere Gemeinde erreichte er mit seinen Predigten im Radio. Schon vor seiner Zeit an der Riverside Church 1923 begann Fosdick damit, seine sonntäglichen Reden im Radio zu halten. Zunächst nur für den Bereich der Stadt New York und seine Umgebung. Ab 1926 war er bei der National Broadcasting Company ein regelmäßiger Prediger. Maximal 125 Radiostationen haben seine Predigten in ganz Amerika gesendet. Bis zu seiner Pensionierung 1946 hatte er 480 Predigten im Radio gehalten (vgl. Abbott, 1994, S. 65ff.).¹⁰⁹ Die Intention seiner Ansprachen war immer auch der Versuch, die Zuhörer zu beeinflussen.¹¹⁰ Die Theologie des ‘Social Gospel’ war prägend für die Arbeit von Fosdick. Ein Schwerpunkt seiner Predigten war die Frage von Krieg und Frieden. Fosdick hatte sich im Ersten Weltkrieg für die Rechtfertigung des Krieges eingesetzt. Später wandte er sich ganz dem Pazifismus zu und betonte, dass er nie wieder einen Krieg befürworten würde. In seinen Ansprachen während der Jahre 1939 bis 1941 bezog er keine isolationistische Position. Fosdick argumentierte nicht politisch, sondern vielmehr von einem biblischen Standpunkt aus. Christliche Ethik bestimmte seine Worte. Eine Ethik, die sich auf die Liebe Gottes, die Verpflichtung zu Brüderlichkeit unter den Menschen und

107. Er wurde auch als ‘the dean of all ministers of the air’ bezeichnet (vgl. Miller, 1985, S. 379).

108. Das Büro des Federal Council of Churches und die Sendeanstalten des NBC liegen bis heute in direkter Umgebung – fast nebeneinander.

109. Die Originale seiner veröffentlichten und unveröffentlichten Predigten liegen im Union Theological Seminary.

110. Seine Bedeutung und sein Einfluss auf die gesamte Nation ist letztendlich schwierig nachzuweisen. Abbott geht davon aus, dass er sein Millionenpublikum beeinflusst hat. Die Reaktionen seiner ‘Radiogemeinde’ in Form von Briefen an Fosdick lassen eine solche Vermutung zu (vgl. Abbott, 1994, S. 65ff.).

ein Bild von Christus als den Friedensfürsten gründete. Diese Ethik, so Fosdick, gestatte es dem Menschen nicht, mit einer christlichen Argumentation einen Krieg zu begründen.

Viele von Fosdicks Predigten wurden im Congressional Record abgedruckt.¹¹¹ Nicht alle seine Predigten wurden allerdings im Radio gesendet: So eine berühmte Predigt aus dem Jahr 1934. Diese hielt er als Pfarrer auf der Kanzel verschiedener Kirchen. Sie erschien später nur in schriftlicher Form. Hier formulierte er seine schärfste Anklage gegen Krieg und Gewalt und hier sprach er die so oft zitierten Worte:

„I renounce war and never again, directly or indirectly will I sanction or support another!“ (Abbott, 1994, S. 70)¹¹²

Berühmt wurde er nicht nur in seinen Radiopredigten. So wird in der Literatur zur Kriegseintrittsdebatte auf die Diskussionsreihe in der christlichen Zeitschrift *Christian Century* aus Chicago hingewiesen. In dieser Reihe von zehn Artikeln beantwortete Harry Emerson Fosdick am 22. Januar 1940 als dritter Gastautor die Frage, was er tun würde, wenn Amerika in den Krieg zöge. Er blieb trotz aller Bedenken anderer Amerikaner dabei, dass von seinem christlichen Standpunkt aus eine Rechtfertigung eines Krieges nicht möglich sei (vgl. Fosdick, *Christian Century*, 22. Januar 1941, S. 115ff.).

„This does not mean that in the present world-wide conflict I am neutral. (...) This does not mean that I am uncritical of pacifism as it sometimes is presented. (...) My personal judgement is for the United States to become a belligerent in this conflict would be a colossal and futile disaster and, along with millions of others, I should hold this judgment, pacifist or not pacifist. What if, however, the United States were invaded? That, I think, is not a practical possibility and never has been, but it is continually presented as a test case to those who do not propose to use their ministry in support of war. What would we do in a case of invasion? My own answer is clear – resist, whether by violent or non-violent means.“ (Fosdick, *Christian*

111. Fosdick, Harry Emerson, *The Christian Church's Message to America Today*, Congressional Record, 76th Congress, Second Session, Vol. 85, Pt. 2, Appendix, S. 338. oder Fosdick, Harry Emerson, *Five Sectors of the Peace Movement*, Congressional Record, 75th Congress, First Session, Vol. 81, Pt. 9, Appendix, S. 592.

112. Fosdick hielt die Predigt dreimal: am 16. März 1934 an der Brown University, am 18. März 1934 in der Yale University und am 4. Mai 1934 im Broadway Tabernacle in New York City (vgl. Abbott, 1994, S. 70). Fosdick traf mit dieser Aussage den Nerv der Zeit. Deshalb wurde er damit von vielen protestantischen Pastoren in den folgenden Jahren häufig zitiert (vgl. Miller, 1985, S. 490ff.).

Century, 22. Januar 1941, S. 115f.)

Fosdick war auch Dozent des Union Theological Seminary. Es ist bezeichnend, dass in seiner Fakultät auch Reinhold Niebuhr lehrte. Dieser verstand sich Anfang der 1930er Jahre selbst als praktischer Pazifist und argumentierte zunächst ähnlich wie Fosdick, wechselte aber dann seinen Standpunkt um 1939/40 und nahm später eine genau entgegengesetzte Position ein, die er publizierte (vgl. Preston, 2012, S. 303ff.). Niebuhr argumentierte ebenfalls von einem theologischen Standpunkt aus, bezog aber auch ethische und politische Argumente mit ein (vgl. Sittser, 1997, S. 65ff.). Auch Niebuhr veröffentlichte in der Zeitschrift *Christian Century* einen Artikel zur Frage, ob er sich eine amerikanische Beteiligung an einem Krieg in Europa vorstellen könne (vgl. 5. Kapitel). 1940 gründete er eine eigene Zeitschrift *Christianity and Crisis*. Damit setzte er sich nicht nur gegen die pazifistische Meinung vieler Artikel im *Christian Century* ab, Niebuhr argumentierte auch gegen die Sichtweise seines Kollegen und Predigers an der 'Hauskirche' des Union Theological Seminary. Fosdick hatte also auch Gegner, die seine Position argumentativ angriffen (vgl. Keller, 1943, S. 343ff.).

Bei einer exponierten Persönlichkeit wie Fosdick sind drei Aspekte bemerkenswert. Zum einen änderte er seine Überzeugung nicht: Eine seiner Predigten im Radio wurde am 7. Dezember 1941 von den Nachrichten über den Angriff der Japaner auf Pearl Harbor unterbrochen. Trotz des japanischen Angriffs und der deutschen und italienischen Kriegserklärung an die Vereinigten Staaten blieb Fosdick bei seiner pazifistischen Haltung. Fosdick hielt an seinem Standpunkt den ganzen Krieg hindurch fest. Die zweite Besonderheit ist, dass er auch im Krieg als Pazifist auf Sendung blieb. Seine Predigten, auch die mit pazifistischen Aussagen, wurden weiterhin im Radio gesendet. Er unterlag nicht so stark der Zensur, wie z. B. der ebenso bekannte Radioprediger und katholische Priester Charles Coughlin. Der Faschist Coughlin verlor 1942 nach dem Tode seines bisherigen Förderers und Vorgesetzten, Bischof Gallagher, die notwendige kirchliche Unterstützung. Sein neuer kirchlicher Vorgesetzter, Erzbischof Mundelin, verbot ihm 1942 die öffentlichen Radiopredigten und kurz dar-

auf wurde Coughlin auch von staatlicher Seite die Genehmigung entzogen, auf Sendung zu gehen.¹¹³

Der Grund für Fosdicks fortgesetzte Radioarbeit lag sicherlich darin, dass er sich im Gegensatz zu Coughlin einer politischen Stellungnahme in seinen Predigten enthielt. Fosdick beschränkte sich auf eine theologische Argumentation. In der Öffentlichkeit hat Fosdick Präsident Roosevelt nie persönlich angegriffen. Eine dritte Anmerkung zu Fosdick ist ebenfalls von Bedeutung für seine Akzeptanz: Sein Pazifismus kostete ihn nicht sein Amt als Prediger in der Riverside Church von New York. Das lag sicherlich an seiner Berühmtheit. Aber auch diese Berühmtheit hätte ihn nicht unantastbar gemacht. Sie hätte ihm nichts genützt, wenn seine Gemeinde ihn für untragbar gehalten hätte. Meines Erachtens kommt noch ein weiterer Grund hinzu: Obwohl seine Kirche gleichzeitig auch die Ausbildung von Rekruten in den Kirchenräumen zuließ, blieb Fosdick Prediger. Er wurde sogar 200 Soldaten als Seelsorger zugeteilt. Er selbst konnte diese Arbeit unter Soldaten rechtfertigen, weil er seine pazifistische Überzeugung für eine persönliche Angelegenheit hielt. Diese Überzeugung war seine persönliche Sache. Er versuchte nicht, diese Soldaten zu Pazifisten zu machen. Diese Toleranz verlieh ihm große Glaubwürdigkeit (vgl. Abbott, 1994, S. 70ff.).

6.1.2 Der Ökumenische Weltkirchenrat

International war das Federal Council of Churches bestrebt, die Zusammenarbeit zwischen den Kirchen der Welt zu intensivieren. Zwischen den beiden Weltkriegen war es zu mehreren internationalen Konferenzen gekommen. Der Gedanke der Ökumene stand dabei im Mittelpunkt. Zum einen sollte der vielfach zerstrittenen Christenheit die Möglichkeit gegeben werden, machtvoll mit einer Stimme zu sprechen. Zum anderen ging es um eine Gemeinschaft der Gläubigen und um ein Ende der innerkirchlichen Zwistigkeiten. Diese Grabenkämpfe kosteten viel Kraft und schwächten dadurch die Kirchen (vgl. Keller, 1943, S. 293ff.).

Theologischer Hintergrund dafür war der Gedanke eines Bildes aus der

113. Begründet wurde dies mit dem Spionage-Gesetz von 1917 (vgl. Abbott, 1994, S. 114).

Bibel: Der Leib Christi sei die Gemeinschaft der Gläubigen. Die eine Kirche Christi sollte 'Einheit in Vielfalt' erfahren. Der Gedanke an einen Weltkirchenrat begann auf den Konferenzen Gestalt anzunehmen. Seit 1925 (Konferenz in Edinburgh 'Faith and Order') hatte man ernsthaft damit begonnen, gemeinschaftliche Positionen zu definieren und Missverständnisse auszuräumen. Ab 1938 erwuchs aus diesen lockeren ökumenischen Verbindungen der Wunsch nach der Gründung eines ökumenischen Rates der Kirchen. Maßgeblich an dieser Gründung beteiligt waren Henry Smith Leiper und Adolf Keller (vgl. Keller, 1943, S. 313f.). Die folgende Konferenz im Sommer 1939 in den Niederlanden wurde vom Ausbruch des Zweiten Weltkriegs unterbrochen. Hier sollte die Errichtung eines World Council of Churches beschlossen werden. Der Krieg verhinderte das. So wurde die Errichtung dieses Ökumenischen Weltkirchenrates erst nach dem Krieg 1948 auf einer Konferenz in Amsterdam Realität (vgl. Horton, 1948, S. 42ff.).

Ein Nebeneffekt dieser Konferenzen ist für diese Dissertation von Bedeutung. Auf den Konferenzen der Zwischenkriegszeit kam es zum persönlichen und unzensierten Austausch von Kirchenführern aus aller Welt. Amerikanische und europäische Delegierte konnten sich uneingeschränkt austauschen. Das war anscheinend Hitler ein Dorn im Auge. Für die Konferenz in Edinburgh 1937 wurden den Delegierten deutscher Kirchen die Ausreisevisa versagt. Das warf ein bezeichnendes Bild auf die Lage der Kirchen im nationalsozialistischen Deutschland. In der Konferenz wurden für die deutschen Vertreter die Plätze freigehalten. Damit sollte ein Zeichen gesetzt werden. Außerdem wurden die Schreiben der deutschen Delegation öffentlich verlesen und fanden Eingang in die Protokolle.

Henry Smith Leiper kritisierte an diesen Konferenzen, dass sie mehr eine Versammlung von Kirchenführern seien als eine kirchliche Gemeinschaftsbewegung, die von der Gemeindebasis mitgetragen wurde. Mittels seiner unermüdlichen schriftstellerischen Arbeit und des Besuchs vieler Gemeindeversammlungen, von Konferenzen und öffentlichen Diskussionsveranstaltungen bemühte sich Smith Leiper, die Ideen und Visionen dieser internationalen ökumenischen Einigungsbewegung in die amerika-

nische Öffentlichkeit zu tragen (vgl. Keller, 1943, S. 314ff.).

Als organisatorisches Zentrum der ökumenischen Bewegung dieser Zeit fungierte das Federal Council of Churches in New York. Es liegt nur wenige Blocks vom Union Theological Seminary der Columbia University, kurz 'Union' genannt, entfernt. 'Union' seinerseits fungierte in diesem Zusammenhang als theologisches Zentrum. Dietrich Bonhoeffer war durch eine Empfehlung von Reinhold Niebuhr an das 'Union' gekommen und wurde dort von Smith Leiper begleitet und betreut. Auch der deutsche Theologe Paul Tillich wurde durch die Vermittlung von Reinhold Niebuhr dort aufgenommen, als er 1933 aus Deutschland ins amerikanische Exil ging (vgl. Preston, 2012, S. 320). Nach 1930 wurde das 'Union' zur Sammelstelle oder zumindest theologisch kommunikativen Schnittstelle für protestantische Theologen aus aller Welt. Im Zentrum standen der charismatische Prediger und Professor Harry Emerson Fosdick, der einflussreiche Theologe Reinhold Niebuhr und der vermittelnde Organisator Henry Smith Leiper (vgl. Keller, 1943, S. 314ff.). Paul Tillich schrieb hier einen großen Teil seiner Werke. Von New York aus verlas Tillich seine Radioansprachen und Aufrufe, die in deutscher Sprache bis nach Europa gesendet wurden (vgl. Tillich, 1973, S. 12ff.).¹¹⁴

Reinhold Niebuhr veränderte mit seinen Streitschriften, in denen er für die aktive Verteidigung christlich-humanistischer und demokratischer Werte eintrat, die Haltung vieler protestantischer Kirchen gegenüber der Politik (siehe 5. Kapitel). Sein Einfluss beruhte darauf, dass er an der Schnittstelle von theologischer Forschung und organisatorischer Begleitung amerikanischer protestantischer Kirchen saß. Walter Horton bezeichnet Reinhold Niebuhr als einen der führenden Theologen in den USA (vgl. Horton,

114. Viele transatlantische Nachrichtenkanäle protestantischer Kirchen liefen über diese Schnittstelle in New York. Grundvoraussetzung waren die Persönlichkeiten wie Keller, Niebuhr, Smith Leiper oder Tillich. Möglich wurde dieser internationale Austausch aber auch durch die finanziellen Möglichkeiten in den USA, Gäste aus Europa einzuladen und dauerhaft anzustellen: Neben Paul Tillich wurde Dietrich Bonhoeffer nach New York eingeladen und erhielt nach sechs Monaten die Einladung, dauerhaft im Union Theological Seminary zu bleiben. Adolf Keller konnte aufgrund seiner Anstellung als europäischer Sekretär beim Federal Council of Churches seine internationale Arbeit in Amerika und Europa, Afrika und Asien durchführen. Keller gilt deshalb zu Recht als großer Brückenbauer zwischen den Kirchen und als Pionier der ökumenischen Bewegung (vgl. Jehle-Wildberger, 2008, S. 131).

1948, S. 54 und Sittser, 1997, S. 65ff.).

Viele Mitarbeiter des Federal Council waren gleichzeitig Dozenten oder Mitarbeiter im Union Theological Seminary. Oder umgekehrt formuliert, viele Mitarbeiter des 'Union' hatten auch eine Funktion im Federal Council of Churches. Nachdem im Herbst 1939 die Gründung eines World Council of Churches gescheitert war, wurden die Pläne für eine solche Organisation für die Dauer des Krieges zunächst ausgesetzt und, wie oben beschrieben, erst 1948 umgesetzt. Die europäischen Kirchen waren durch die Kriegsfolgen weitgehend paralysiert. Die Unterstützung amerikanischer Kirchen wurde während und besonders nach dem Zweiten Weltkrieg immer wichtiger (vgl. Vollnhals, 1988). Das Union Theological Seminary erfuhr dadurch in der Kriegs- und unmittelbaren Nachkriegszeit eine weitere Aufwertung. Es bekam in diesem Zeitraum zwischen 1939 und 1948 die Bedeutung eines 'Vatikan der protestantischen Christenheit'.¹¹⁵

6.1.3 Henry Smith Leiper

Ein wichtiges Ziel innerhalb der internationalen Ökumene war es, auch zwischen den Konferenzen für einen ungehinderten Informationsfluss zu sorgen. Kirchliche Nachrichten und Informationen aus europäischen Ländern sollten ungehindert den Atlantik überqueren. So wollte der amerikanische Kirchenrat unabhängig von anderen Quellen werden. Das galt besonders für den Bereich der Nachrichtenübermittlung und der Informationsversorgung (vgl. Keller, 1943, S. 314ff.).

Nach den Erfahrungen des Ersten Weltkriegs wollte man dessen Wiederholung vermeiden. Ein wichtiger Grund für die Anstellung eigener Verbindungsleute lag deshalb in der Hoffnung, Einfluss zu nehmen: Zum einen auf die Kirchen und die Politik anderer Länder, zum anderen sollte in Zusammenarbeit mit Vertretern aus der Politik versucht werden, die Politik des eigenen Landes zu beeinflussen (vgl. Keller, 1943, S. 343ff.).

Henry Smith Leiper (1891 - 1975) war der Mann für diese Aufgabe. Auch wenn der Name Smith Leiper schon vorher häufig genannt wurde, soll hier sein Leben in einer kurzen biographischen Skizze umrissen werden: Smith

115. Gespräch mit Andrew Kadel, Archivar am Union Theological Seminary im Sommer 1999.

Leiper wurde als Sohn eines Missionars in Belmar, New Jersey geboren. Nach dem frühen Tod seiner Mutter 1895 wuchs er an unterschiedlichen Orten in den USA auf. Mit dem Berufswunsch, Missionar zu werden, begann er 1913 unter Harry Emerson Fosdick am Union Theological Seminary Theologie zu studieren. Als Missionar ging er mit Frau und zwei Kindern 1918 nach China. Er reiste durch andere Länder Asiens und Sibirien. 1921 bekleidete er eine leitende Funktion in der Chinamission. Bis 1922 arbeitete er in China und Japan und kehrte dann in die USA zurück. In den folgenden Jahren war er für verschiedene kirchliche Organisationen tätig. Zwischen 1930 und 1945 arbeitete er für das Federal Council of Churches. Hier wandte er sich der Situation in Europa zu. Er wurde zum öffentlichen Kritiker der deutschen Nationalsozialisten. In zahlreichen Reden wies er auf die Gefahren einer deutschen Aggression hin. Teilweise unter gefährlichen Umständen besuchte er immer wieder Vertreter der Kirchen in Deutschland. Ab 1938 war er an den Vorbereitungen zur Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen beteiligt. Schon nach einem Jahr wurden alle Planungen vom Ausbruch des Krieges unterbrochen. Während der organisatorischen Zwangspause des Zweiten Weltkriegs koordinierte Smith Leiper die Arbeit von New York aus. 1948 sammelte er einen Großteil des Geldes für die Gründungskonferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam. Persönliche Differenzen mit Vlisser't Hooft ließen ihn 1948 in die USA zurückkehren und 1952 aus der Arbeit der internationalen Organisation ausscheiden. In den USA bekleidete er leitende Funktionen innerhalb der kongregationalistischen Kirche. Neben seiner beruflichen Karriere war er Pianist, Architekt und besaß ein leidenschaftliches Interesse für mechanische Objekte (vgl. Schmidt, 1986, S. 123ff.).¹¹⁶

Smith Leiper hatte hervorragende Kontakte zu allen großen protestantischen Kirchenführern in Deutschland. Im Archiv des Union Theological

116. Sein Engagement für die amerikanisch-deutschen Beziehungen zwischen 1933 und 1945 auf kirchlichem Bereich wäre eine eigene wissenschaftliche Arbeit wert. Im Archiv des Union Theological Seminary lagern mehrere Boxen mit seinen persönlichen Papieren. Die Papiere wurden im April 2015 neu geordnet und dabei mit einer neuen Findhilfe versehen (vgl. Union Theological Seminary, Henry Smith Leiper Collection).

Seminary befindet sich die gesammelte Korrespondenz zu Menschen wie beispielsweise Karl Barth, Reichsbischof Müller, oder auch Telegramme an Adolf Hitler. Seine Kontakte zu Vertretern der ‘Bekennenden Kirche‘ waren intensiv. Für Niemöller und seine Freilassung setzte er sich in einem Telegramm an Adolf Hitler persönlich ein. Aber auch mit Dietrich Bonhoeffer und insbesondere mit Karl Barth pflegte er eine umfangreiche Korrespondenz. Seine Kontakte zu den Vertretern der Reichskirche, den ‘Deutschen Christen‘ und den Vertretern der Regierung hat er ebenfalls dokumentiert. Smith Leiper übersetzte Briefe und Erlasse der nationalsozialistischen Regierung ins Englische. Akribisch genau beschrieb er die Situation der evangelischen und katholischen Kirchen in Deutschland. Die Verschlechterung der Lage bis Kriegsbeginn hat er mit eigenen Augen auf Reisen nach Deutschland erlebt und darüber einen Bericht veröffentlicht (vgl. Smith Leiper, 1935).

Aktiv begleitete er auch antifaschistische Aktivitäten außerhalb seines kirchlichen Tätigkeitsbereichs und unterstützte sie nach Kräften. Interessant sind seine Sammlungen der Plakate, Broschüren und insbesondere der griffigen und überzeugenden Karikaturen der ‘Anti-Nazi League to champion Human Rights, Inc.’.

Seine schriftlichen Beziehungen zu Vertretern der katholischen Kirche waren ebenfalls umfangreich. Sie füllen mehrere Ordner im Archiv von Union. In seinen Papieren finden sich insbesondere antifaschistische Materialien, Broschüren und Pamphlete der amerikanischen katholischen Kirche. So konzentriert sind diese Materialien nicht einmal im Archiv der katholischen Kirche Amerikas in Washington D. C. gesammelt.¹¹⁷

Eine seiner spektakulärsten Aktionen scheiterte 1936: Smith Leiper unterstützte den Versuch, die amerikanische Regierung von der Notwendigkeit öffentlichkeitswirksamer Maßnahmen gegenüber dem nationalsozialistischen Deutschland zu überzeugen. Konkret ging es um den Boykott der olympischen Spiele. In Berlin sollten keine Sportler aus den USA an den

117. Vergleiche hierzu die Sammlung von Smith Leiper zu katholischen Zeugnissen des Widerstands gegen den Hitlerfaschismus (vgl. Henry Smith Leiper Papers, Series 1, Box 1, Folder 5, and Series 3, Box 1 and 2, Cage LG 46 L531, The Burke Library Archives, Columbia University Libraries, Union Theological Seminary, New York).

Start gehen. Henry Smith Leiper hatte sich von der Aktion viel erhofft. Leider waren seine Bemühungen nicht erfolgreich. Wie er erwartet hatte, wurden die Olympischen Spiele 1936 in Berlin zu einem grandiosen Propagandaerfolg der Nationalsozialisten.

In einem als vertraulich und nicht für eine Veröffentlichung eingestuften Papier vom März 1939 skizziert Smith Leiper die Situation der Kirchen in Deutschland am Vorabend des Weltkriegs. Hier zählte er die entscheidenden Maßnahmen der nationalsozialistischen Regierung auf, die die christliche Religion in Deutschland zerstörten. Dabei wies er auf konfessionelle und regionale Unterschiede in der Haltung deutscher Kirchen gegenüber dem Nationalsozialismus hin und versuchte, die Puzzlesteine von Informationen und Einzeleindrücken zu einem griffigen Gesamteindruck zusammenzufassen. Erschütternd sind seine Beschreibungen der Zustände im Konzentrationslager Sachsenhausen. Er beschrieb die Folter und Ermordungen von religiös verfolgten Gefangenen. Es waren mehrheitlich Zeugen Jehovas, deren Erlebnisse er 1940 beschrieb und an die amerikanischen Mitgliedskirchen weiterleitete.¹¹⁸

Smith Leiper verkehrte häufig auf der transatlantischen Route. Als technisch interessierter Mensch brachte er dabei mehr Zeit im Maschinenraum als auf dem Promenadendeck zu. Er hatte die kirchenpolitischen Veränderungen in Deutschland seit 1933 kritisch begleitet und war immer wieder öffentlich für deutsche Kirchenvertreter eingetreten, die von den Nationalsozialisten verfolgt und verhaftet worden waren. Seine Beschreibungen des Verhältnisses der protestantischen Kirchen in Deutschland zum nationalsozialistischen Staat geben ein lebendiges Bild von der verfolgten 'Bekennenden Kirche' und ein kritisches Bild von der angepassten Kirche der 'Deutschen Christen' wieder. Die Situation der katholischen Kirche in Deutschland hatte er ebenfalls im Blick. Konfessionsübergreifend arbeitete Smith Leiper die theologischen Grundlagen für den Nachweis einer Unvereinbarkeit von Nationalsozialismus und Christentum heraus:

118. Vgl. die als vertraulich gekennzeichneten Briefe in den persönlichen Papieren von Smith Leiper (vgl. Henry Smith Leiper Papers, Cage LG 46 L531, Series 1, Box 1, Folder 5, and Series 3, Box 1 and 2, The Burke Library Archives, Columbia University Libraries, Union Theological Seminary, New York).

„It has been convincingly demonstrated in Nazi Germany during the past five years that the clash between the state and the churches, far from being incidental, is absolutely central in the new development sought by leaders who are determined to remake the total life of a nation. To be sure, the Nazis use the word God, but they do distinctly not mean the God of Abraham, of Isaac and of Jacob. The Nazi God is a symbol of a racial myth.“ (Smith Leiper, 1938a, S. 11)

Smith Leiper betonte, dass man nicht die jüdischen Anteile aus der christlichen Kirche herausschneiden könne, ohne das Christentum zu zerstören. Diese Aussagen bezogen sich auf den Versuch der Nationalsozialisten, besonders Aussagen aus dem Ersten Testament der Bibel, die sich mit dem Bund zwischen Gott und seinem auserwählten jüdischen Volk befassten, auszulöschen.

Henry Smith Leiper führte Zitate führender nationalsozialistischer Ideologen an, die belegten, dass dieser Glaube an einen ‘Nazi-Gott‘ zu einem neuen Messias führe: Adolf Hitler. Hitler habe dadurch die Deutungshoheit darüber, was christliche Lehre sei und was eine christliche Kirche zu tun habe, zu usurpieren versucht. Diese Art des ‘positiven Christentums‘ in einem ‘Rassenstaat‘ könne sich nur dann durchsetzen, wenn die echte Kirche zerstört worden sei (vgl. Smith Leiper, 1938a, S. 11ff.).

„(...) Religious resistance to Hitler was therefore inevitable from the first moment.“ (Smith Leiper, 1938a, S. 12)

Smith Leiper übersetzte in diesem Zusammenhang Aussagen des Theologen Karl Barth, der eine Kooperation von nationalsozialistischer Ideologie und Christentum ausschloss und der deshalb seinen Lehrstuhl an der Universität Bonn verlassen musste. Damit machte Smith Leiper die zentralen theologischen Argumente, die innerhalb Deutschlands gegen die Ideologie des Nationalsozialismus angeführt wurden, einem amerikanischen Publikum zugänglich.

Im Juni und Juli 1939 war Dietrich Bonhoeffer bei ihm in New York zu Gast. Bonhoeffer war eine der einflussreichen Persönlichkeiten in der ‘Bekennenden Kirche‘ und gleichzeitig Mitwisser in einer Widerstandsgruppe gegen Hitler, die zu großen Teilen aus Mitgliedern der deutschen Wehrmacht bestand. Vergeblich bemühte sich Smith Leiper darum, Bonhoeffer in die Flüchtlingsarbeit unter deutschen Emigranten einzubinden und Bonhoeffer damit zum Bleiben zu bewegen. Bonhoeffer unterrichtete Smith

Leiper über die neuesten Entwicklungen der bedrohten 'Bekennenden Kirche' in Deutschland. Anfang Juli 1939 reiste Bonhoeffer wieder nach Deutschland zurück. Am 25. September 1939 hielt Smith Leiper die oben zitierte Rede auf der Pfarrerkonferenz in New York, die zu großen Kontroversen unter den Anwesenden führte.

Trotz kontroverser Diskussionen in den USA und der Ausweitung der Kriegshandlungen in Europa bemühte sich Smith Leiper weiterhin, die Verbindung nach Deutschland nicht abreißen zu lassen. In seinen persönlichen Papieren lassen sich seine Versuche aufzeigen, Einfluss auf deutsche Regierungsstellen zu nehmen. Er formulierte vorsichtige und zurückhaltende Stellungnahmen. Aber auch Briefe mit harscher Kritik und undiplomatischen Forderungen finden sich in seinen Papieren. Beispielsweise der direkte Appell an Hitler, Niemöller freizulassen.¹¹⁹

Ein ganz anderer Tätigkeitsbereich war die Arbeit innerhalb der USA. Smith Leiper verteilte seine Informationen an Mitglieder des amerikanischen Kirchenbundes. Dabei war es Smith Leipers großes Verdienst, dass er zwischen Deutschen und Nationalsozialisten unterschied. In seinen Beschreibungen zur Lage der Kirchen in Deutschland fand er immer wieder eine feine aber scharfe Trennungslinie zwischen angepassten 'Deutschen Christen' und Vertretern des Widerstandes. Es gelang ihm, diesen Unterschied unter amerikanischen Kirchenführern zu erklären und diese zu öffentlichkeitswirksamen Aktionen und Protesten zu motivieren. So reagierten amerikanische Kirchen mit vielfachem Protestaktionen, als nach dem gerichtlichen Freispruch von Martin Niemöller im März 1938 er noch auf den Stufen des Gerichts als 'persönlicher Gefangener Hitlers' wieder in Haft genommen wurde. Die vielfältige Aufmerksamkeit gerade von protestantischen Kirchen in den USA gegenüber diesem Einzelschicksal ist auch und gerade ein Verdienst der Aufklärungsarbeit von Henry Smith Leiper. Leiper war der internationale Sekretär des Federal Council of Churches und wurde mehr und mehr zum amerikanischen Sekretär des World Council of Churches (vgl. Keller, 1943, S. 78). In dieser Schlüssel-

119. Smith Leiper (1938b): Telegramm an Adolf Hitler. In: Henry Smith Leiper Papers, The Burke Library Archives, Columbia University Libraries, Union Theological Seminary, New York, Series 1, Box 1, Folder 3, S. 1

position interpretierte er nicht nur die Botschaften der deutschen oder amerikanischen Kirchenführer an die jeweilige andere transatlantische Seite. Er übersetzte auch die aus seiner sich relevanten Passagen Hitlers zum Verhältnis von Kirche und Staat ins Englische. Auch die Schriften und Antworten von deutschen Geistlichen aus den Reihen der 'Bekennenden Kirche' auf diese Reden Hitlers publizierte Smith Leiper unermüdlich und schuf somit ein Forum und damit Aufmerksamkeit für die schwierige Situation der bedrängten Kirchen in Deutschland. Der wahrscheinlich wichtigste Beitrag bestand darin, dass er Kontakte zu Kirchenführern aufbaute und durch die Zeit des Zweiten Weltkriegs durchhielt. Sein Briefwechsel mit Karl Barth, die intensive Zusammenarbeit mit Adolf Keller, die Einladung von Dietrich Bonhoeffer zu einem Aufenthalt im Union Theological Seminary nach New York oder die Begleitung des deutschen Theologen Paul Tillich, der aus Deutschland floh, während der ersten Jahre seiner Karriere als Professor in New York machen seine Persönlichkeit so interessant. Bedeutsam ist seine Initiative, diese ökumenische Verbundenheit von Kirchenführern über Grenzen und Kontinente hinweg durch eine Aufklärungskampagne auf die einzelnen Gemeindemitglieder auszudehnen, um so dieser Arbeit zu mehr Kraft und Durchsetzungsfähigkeit zu verhelfen (vgl. Keller, 1943, S. 314ff.). Sein unermüdlicher Beitrag für die weltweite Ökumene und besonders beim Aufbau des World Council of Churches bis 1948 machte ihn zum transatlantischen Brückenbauer zwischen verschiedenen christlichen Konfessionen (vgl. Keller, 1943, S. 78). Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass das Federal Council of Churches in der Zeit von 1939 bis 1941 eine wichtige Rolle bei der Formulierung eines protestantischen Standpunktes zur Frage von Krieg und Frieden gespielt hat. Die Kontakte ihrer Vertreter reichten bis in die Politik hinein. Über das Radio erreichten sie viele Menschen in den Vereinigten Staaten. Informationen erster Hand aus Deutschland und Europa machten das Federal Council of Churches unabhängiger und glaubwürdiger. Diese Bedeutung büßte das Federal Council of Churches nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs ein. Schon 1960 wurden die Themen des nationalen Rats der protestantischen Kirchen in den USA von der Mehrheit der

Geistlichen in einer Umfrage als nicht mehr zeitgemäß verurteilt. Dem National Council of Churches¹²⁰ wurde gerade auf dem Gebiet der internationalen Politik und beim Thema Frieden Versagen vorgeworfen (vgl. Hero, 1973, S. 216f.). Bis 1945 sah die Perspektive auf diesem Gebiet anders aus. Das Council war eine der gestaltenden Kräfte beim Aufbau einer friedlichen Nachkriegsordnung (vgl. Horton, 1948, S. 26ff.).

6.2 Friedensvisionen für Europa

Die *Politischen Reden Paul Tillichs an seine deutschen Freunde* wurden im Jahre 1973 ediert. Die Reden waren während des Zweiten Weltkriegs über einen amerikanischen Sender nach Deutschland ausgestrahlt worden. In dem Vorwort betrachtet Karin Schäfer-Kretzler das Thema Kriegs- und Friedensziele der Kirchen nach Pearl Harbor (vgl. Tillich, 1973, S. 12f.). In den USA sei dieses Thema der amerikanischen Kriegs- und Friedensziele „(...) die rettende Formel“ für alle diejenigen gewesen, die als christliche Kirche nach dem 7. Dezember 1941 keine isolationistische Außenpolitik mehr befürworten wollten (vgl. Tillich, 1973, S. 12). Eine These, die so nicht mehr dem Stand der Forschung entspricht.

Richtig an ihrer These ist, dass die Menschen Ende 1941 aus den Erfahrungen des Ersten Weltkriegs lernen wollten. Ein unvorbereiteter Friede hatte 1919 zum Friedensschluss von Versailles geführt. Die USA hatten den Krieg gewonnen, aber den Frieden verloren. Dieser Fehler sollte nicht noch einmal passieren (vgl. Sittser, 1997, S. 16ff.).

Falsch ist, dass sich nur die isolationistisch eingestellten Kirchenvertreter nach 1941 auf die Planung einer zukünftigen Friedensordnung konzentrierten. Eine Mehrheit der Menschen in den Kirchen setzte sich für eine Vorbereitung einer friedlichen Nachkriegsordnung ein. Vertreter vieler Kirchen wirkten aktiv an der Formulierung einer Nachkriegsordnung mit (vgl. Keller, 1943, S. 343ff. und S. 354ff.). Nach der tiefen Enttäuschung, die nach dem Ersten Weltkrieg die amerikanische Nation ergriffen hatte, waren die Amerikaner in den Jahren 1939 bis 1941 und in der Zeit danach

120. Das Federal Council of Churches war nach dem Krieg in National Council of Churches umbenannt worden.

an einer Begleitung des politischen Prozesses interessiert (vgl. Horton, 1948, S. 20ff., S. 26ff., S. 31ff. und S. 62ff.).

Bei der Untersuchung der Gründe für dieses intensive kirchliche Interesse für die Nachkriegspolitik kann man mehrere Faktoren unterscheiden.

1. das 'Social Gospel movement'
2. die Politik Franklin D. Roosevelts gegenüber den Kirchen
3. die 'six pillars of peace'
4. John Foster Dulles

1) Die Bewegung des 'Social Gospel' hatte in der Zwischenkriegszeit in vielen Kirchen Verbreitung gefunden. Unterschiedliche Fraktionen innerhalb verschiedener amerikanischer Kirchen begannen um die Jahrhundertwende damit, eine neue religiöse Ausrichtung ihres Glaubens zu suchen. Ihnen ging es nicht mehr allein um eine auf das Jenseits bezogene Verkündigung des Glaubens in ihren Kirchen. Auch im irdischen Leben des Christen sollte sich die göttliche Verheißung widerspiegeln.

„This theology, which came to be called the Social Gospel, taught that Christian churches not only had the duty to convert individuals and bring them to salvation through Christ, but must work diligently to create 'a better world' here and now.“ (Ward, 1997, S. 157)

Diese Bewegung nannte sich 'Social Gospel movement'. Sie wurde stärker und erreichte viele Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde sie zu einer bestimmenden Richtung innerhalb der kirchenpolitischen Diskussion (vgl. Keller, 1943, S. 130ff. und S. 190ff.).

Die Kirchen hatten es als ihre neue Aufgabe erkannt, für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt Sorge zu tragen. Insofern war die Suche nach einer tragfähigen Friedensordnung nach 1941 nicht nur ein Rettungsanker für ehemalige Isolationisten gewesen. Schon 1939 hatten sich die Kirchen in verschiedensten Gremien getroffen, um tragfähige Lösungsansätze zu diskutieren (vgl. Horton, 1948, S. 26ff.). Das geschah auf eine nüchterne Art und Weise. Eine Emotionalität, die im Ersten Weltkrieg in vielen Kirchengemeinden praktiziert worden war, sollte vermieden werden. Man wollte sich nicht ein weiteres Mal für einen Kreuzzugsgedanken instrumentalisieren lassen (vgl. Keller, 1943, S. 343ff.).

Dennoch interessierten sich die Kirchen in den USA für eine Begleitung des politischen Entscheidungsprozess. Die amerikanischen Kirchen hatten einen entscheidenden Vorteil gegenüber ihren europäischen Schwesterkirchen:

„(...) die europäischen Kirchen gerieten plötzlich in den Krieg hinein, ohne dass sie noch Zeit zur Besinnung gehabt hätten; die amerikanischen Kirchen dagegen sahen ihn Schritt um Schritt auf sich zukommen und bemühten sich in ernsthafter Selbstprüfung um die Erkenntnis ihrer Pflicht als Volk und als Kirche inmitten einer Welt, in der das Chaos den Menschen je länger je mehr über den Kopf zu wachsen drohte, die aber trotzdem immer noch Raum für freie und verantwortliche Entscheidungen ließ.“ (Horton, 1946, S. 10).

Diese besondere Situation nutzten die amerikanischen Kirchen aktiv und versuchten immer wieder, auf den Meinungsbildungsprozess innerhalb der amerikanischen Öffentlichkeit einzuwirken und entsprechende Impulse zu setzen (vgl. Horton, 1946, S. 28).

2) Auf diese kirchlichen Impulse reagierte die Politik, setzte im Gegenzug Impulse, um amerikanische Kirchen in den politischen Prozess einzubeziehen. Franklin D. Roosevelt hatte sich 1940 persönlich um einen Kontakt zu Vertretern jüdischer und christlicher Religionsgemeinschaften bemüht. Er forderte sie auf, sich aktiv an der Gestaltung der amerikanischen Politik zu beteiligen. Roosevelt erlebte bei diesem Vorstoß nicht nur Akzeptanz seitens der Kirchen. Seine Aktion weckte auch Ängste vor einem Ende der verfassungsmäßig garantierten Trennung von Staat und Kirche.¹²¹ Das Federal Council of Churches war stellvertretend für die protestantischen Kirchen zur Mitarbeit aufgefordert worden. Der amerikanische Kirchenrat richtete daraufhin eine Kommission ein. Dort wirkte auch der Politiker und spätere Außenminister John Foster Dulles mit. Er formte diese Kommission maßgeblich. In einer Reihe von Konferenzen erarbeiteten die Vertreter amerikanischer protestantischer Kirchen ein Konzept. Dieses sollte die ‘Grundlage für einen gerechten und dauerhaften Frieden’ sein (vgl. Keller, 1943, S. 428ff. und S. 435ff.).

121. Übertönt wurde diese Idee des amerikanischen Präsidenten von dem lautstarken Protest unter den protestantischen Kirchen. Roosevelt hatte sich an den Vatikan gewandt, um auch ihn einzubinden. Diese staatliche Anerkennung einer Religionsgemeinschaft hatte die Vertreter der Southern Baptist Convention und die methodistische Kirche Amerikas alarmiert. Sie befürchteten ein Ende der Trennung von Staat und Kirche (vgl. Keller, 1943, S. 326ff.).

3) Präsident Roosevelt hatte seine Impulse an ein überkonfessionelles, ökumenisches Gremium adressiert. Das Federal Council of Churches erarbeitete daraufhin bis 1943 ein Friedenskonzept für die Nachkriegszeit. Bekannt wurde dieses Konzept unter dem Namen 'Six Pillars of Peace'.

In Anklang an die 14 Punkte Wilsons wurde als erste Säule eine Weltorganisation gefordert. Multilaterale Wirtschaftsabkommen sollten von dieser Organisation begleitet werden. Die Friedensordnung dieser Organisation sollte nicht statisch verfasst sein, sondern sich an die zukünftigen Bedingungen flexibel anpassen können. Die letzten drei Säulen beschrieben das Recht auf Selbstbestimmung der Völker, Kontrolle von Rüstung und Militär und die Anerkennung des Rechts aller Menschen auf religiöse und geistige Freiheit (vgl. Horton, 1948, S. 30ff.).

Diese 'sechs Säulen des Friedens' wurden auf Kirchenkonferenzen diskutiert und immer wieder der aktuellen Situation des Krieges angepasst. Parallel dazu liefen die staatlichen Vorbereitungen zur Gründung der UNO. Über John Foster Dulles wurden die kirchlichen Ideen in die politischen Konferenzen hineingetragen. Nicht alle kirchlichen Konzepte wurden politisch umgesetzt. Das stellten die Vertreter der Kirchen auf einer Konferenz in Cleveland im Januar 1945 enttäuscht fest. Trotzdem einigten sich die protestantischen Vertreter auf eine Resolution, die das Konzept der UNO als einen wichtigen Schritt auf dem Weg zum Frieden bezeichnete. Gleichzeitig formulierten die Kirchenvertreter Änderungsvorschläge (vgl. Horton, 1948, S. 31f.).

4) Die Rolle von John Foster Dulles kann bei diesem Prozess der wechselseitigen Beeinflussung nicht hoch genug eingeschätzt werden. Dulles hatte 1919 Präsident Wilson als Rechtsanwalt nach Versailles begleitet und sich vergeblich dafür eingesetzt, britische und französische Alliierte von überzogenen Forderungen gegenüber Deutschland abzuhalten. Als Anhänger Präsident Wilsons hatte Dulles sich darum bemüht, die Vision Wilsons für einen dauerhaften und gerechten Frieden nicht auf Rache, sondern auf Versöhnung aufzubauen. Enttäuscht kehrte er nach Amerika zurück und wurde 1921 Anwalt in New York City. Hier betreute er internationale Klienten und reiste häufig nach Europa, insbesondere Deutschland und Frankreich.

Als juristischer Berater wirkte er am Dawes-Plan und Young-Plan mit (vgl. Freiberger, 2013, S. 73ff.).

Roosevelt brauchte die aktive Unterstützung der Kirchen, um sein Konzept einer Friedensordnung im eigenen Volk durchzusetzen. Der Präsident hatte dabei das Scheitern der Bemühungen Woodrow Wilsons vor Augen. Das hatte 1921 zu Roosevelts erster eigener politischer Niederlage geführt. Roosevelt war damals als demokratischer Kandidat für das Amt des Vizepräsidenten nominiert worden. Seine Partei hatte eine vernichtende Niederlage einstecken müssen. Um nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs politisch zu überleben, suchte Roosevelt sich rechtzeitig potente Partner. Die katholische Hierarchie, die Vertreter des amerikanischen Judentums und das Federal Council of Churches waren solche Partner. Sie waren in der Lage, die Meinung ihrer amerikanischen Mitglieder zu beeinflussen. Um einen 'unvorbereiteten Frieden' zu verhindern, begann er mit den Vorbereitungen der Nachkriegsordnung schon 1940, also noch vor dem aktiven Eintreten der Vereinigten Staaten in den Zweiten Weltkrieg. Er steckte viel Kraft und Zeit in diese Aufgabe: Er entsandte hochrangige Regierungsvertreter und Politiker. Sie fungierten als Verbindungsmänner zwischen den Religionsgemeinschaften und der Regierung. Dabei konnte der Präsident aus innenpolitischen Gründen nicht immer auf offizielle politische Vertreter zurückgreifen. Im Falle der Entsendung eines Diplomaten an den Vatikan mußte Roosevelt einige politische Winkelzüge unternehmen, um seine Mission erfolgreich abzuschließen. Dennoch hatte die Entsendung von Myron Taylor nicht nur eine außenpolitische Funktion. Die innenpolitische Bedeutung wird in der Berichterstattung oft übersehen oder zumindest unterbewertet. Das Interesse von etwa 30 Millionen amerikanischen Katholiken wurde so geweckt. Über einen langen Zeitraum wurden sie mit der Frage der kirchlichen Rolle in der Gestaltung einer Nachkriegsordnung konfrontiert.

Geschickt lud Roosevelt 1945 je zwei protestantische, katholische und jüdische Vertreter nach San Francisco ein. Dort beobachteten diese den Gründungsprozess der Vereinten Nationen. Aus der Literatur des Federal Council of Churches lässt sich der Stolz herauslesen, mit dem die prote-

stantischen Kirchenvertreter 1945 auf ihre eigene Rolle blickten: Die 'sechs Säulen des Friedens' hatten sich als eine Grundlage bei der Schaffung der Vereinten Nationen erwiesen. John Foster Dulles nahm an dieser Konferenz nicht als kirchlicher Vertreter teil sondern als amerikanischer Politiker und Regierungsvertreter (vgl. Horton, 1948, S. 31ff.).

Die katholischen Friedensbemühungen im Zweiten Weltkrieg hatten eine andere Qualität. Das lag nicht zuletzt daran, dass das Zentrum der katholischen Hierarchie in einem Land der Achse lag. Der Vatikan in Rom war ganz anders von den Auswirkungen des Krieges in Europa betroffen. Der Papst musste bei seiner Kritik gegenüber der Politik Italiens und der italienischen Verbündeten Rücksicht auf die möglichen Folgen für die eigene Souveränität und die des Vatikans nehmen (vgl. Fogarty, 1982, S. 259ff.). Die Haltung der katholischen Kirche und besonders des Vatikans bis 1937 wurde unterschiedlich beurteilt. Roosevelt bemühte sich um gute Beziehungen der USA zum Vatikan und unterstützte die Friedensbemühungen des Vatikans. Für die klare Ablehnung der Ideologie Hitlers durch den Papst fand Roosevelt beim Besuch des Kardinals Pacelli 1937 in den USA zustimmende Worte (vgl. Fogarty, 1982, S. 250f.). In Großbritannien kritisierte man die Haltung des Papstes gegenüber Franco in Spanien¹²², Italien und Deutschland. Mit den beiden Lehrschreiben gegen die Ideologien des Kommunismus und des Nationalsozialismus hatte sich der Papst klar von totalitären Ideologien distanziert. Dadurch veränderte sich auch die Wahrnehmung des Papstes in Großbritannien und Amerika. Die Forderung nach einem entschlosseneren Handeln des Papstes und klarer Abgrenzung von jeglicher Form des Faschismus blieb als Forderung bestehen (vgl. Chadwich, 1986, S. 7ff.).

122. Der Vatikan hatte die Gewalt spanischer Republikaner gegenüber katholischen Geistlichen und Mitgliedern von katholischen Orden in Spanien scharf kritisiert. Als General Franco die Macht übernahm, endeten diese antikatholischen Maßnahmen (In den von Franco beherrschten Gebieten Spaniens wurden nun viele – häufig nur mutmaßliche – Anhänger der republikanischen Seite ermordet). Die spanische katholische Kirche stand auf der Seite der spanischen Nationalisten. Das führte zu einer veränderten Wahrnehmung des politischen Handelns Francos durch Mitglieder der katholischen Kirche beispielsweise in den USA oder im Vatikan. Die hier erwähnte britische Kritik wertete diese Veränderung aus politischer Sicht als Unterstützung des spanischen Faschismus durch den Vatikan (vgl. Bloom, 2014, S. 464ff.).

Als Papst Pius XI. 1939 starb, wurde nach kurzem Konklave Kardinal Pacelli, ein enger Vertrauter, zum Nachfolger gewählt. Pacelli nannte sich Papst Pius XII. Er stand und steht aufgrund seiner vielfach zögerlichen Haltung und seiner vorsichtig diplomatischen Äußerungen gegenüber faschistischen Machthabern in Europa während des Zweiten Weltkriegs bis zum heutigen Tag im Kreuzfeuer der Kritik. Diese Dissertation hat nicht den Anspruch, diese Diskussion durch eine weitere Untersuchung weiterzuführen.¹²³ Vielmehr soll das Augenmerk auf die Situation der amerikanischen katholischen Kirche gerichtet werden. Ihre Visionen für eine neue Friedensordnung sind das Ziel dieses Abschnitts. Der Papst rief von Rom aus in zahlreichen Appellen an die Regierungen in Europa und Amerika zum Frieden auf (vgl. Blet, 2001, S. 17f.). In Ansprachen aus diesen Jahren, etwa der im Radio aus dem Jahre 1939, kann man die Hoffnung des Papstes auf Frieden und die Warnung vor einem Krieg deutlich ablesen (vgl. Blet, 2001, S. 17f. und S. 289f.).

Der Papst hatte auf seiner Reise in die USA 1936 über seinen engen Vertrauten Francis Spellman einen Gesprächstermin mit Präsident Roosevelt gehabt. Roosevelt bemühte sich um die Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit dem Vatikan. Diese und andere Tatsachen führten in den Augen des Präsidenten sowie des Papstes zu einer Aufwertung der amerikanischen katholischen Kirche. Sie konnte Vermittlerin sein und bestimmte katholische Kirchenführer konnten durch ihre guten Kontakte zum Papst wie dem Präsidenten ihren Einfluss geltend machen (vgl. Fogarty, 1982, S. 246ff. und S. 256ff.).

Auch in der katholischen Kirche in den USA hatte die Theologie des 'Social Gospel' viele Anhänger gefunden. Jedoch fand diese theologische

123. Ein deutsches Forschungsprojekt arbeitet die bisher freigegebenen Akten, persönliche Papiere und Korrespondenzen zwischen 1917 und 1929 im Vatikan auf. Dabei stehen die Beziehungen des Papstes zu Deutschland im Fokus. Die Forschungsgruppe geht chronologisch vor. Die Forscher arbeiteten zunächst die Archivmaterialien aus der Zeit vor seiner Wahl zum Papst auf, da Pacelli in dieser Zeit Nuntius in Deutschland war. Die Ergebnisse werden im Internet veröffentlicht (vgl. www.pacelli-edition.de, abgerufen am 15. Dezember 2015). Der für diese Arbeit relevante Zeitraum zwischen 1939 und 1941 ist bisher noch nicht für die Forschung freigegeben (vgl. www.archiviosegregato.vatican.va). Gespräch mit Dr. Sascha Hinkel von der Universität Münster über seine Arbeit an der Kritischen Online-Edition der Nuntiaturreiseberichte von Eugenio Pacelli (1917 bis 1929) vom 7. Dezember 2015.

Richtung später als in vielen protestantischen Kirchen Verbreitung. John A. Ryan war ein Vordenker und Verfechter des ‘Social Gospel movement‘ innerhalb der katholischen Kirche der Vereinigten Staaten (vgl. Glazier & Shelley, 1997, S. 1226ff.). Er unterstützte nach 1933 die Politik des New Deal. Von seinen innerkirchlichen Gegnern – namentlich Charles Coughlin – wurde er deshalb als ‘right reverend new dealer‘ beschimpft. Diese Etikettierung ist er in seinem Leben nicht mehr los geworden.¹²⁴ John A. Ryan war ein ausgesprochener Anhänger der Politik Präsident Roosevelts. Ryan und sein Gegner, der Priester Charles Coughlin, präsentierten in den Jahren nach 1933 innerhalb der katholischen Kirche der USA zwei diametral verschiedene Wege zu sozialer Gerechtigkeit (vgl. Fogarty, 1982, S. 237ff. Auf beide wird noch im weiteren Verlauf des 6. Kapitels eingegangen.).

Zusammenfassend kann man davon ausgehen, dass die kirchlichen Bemühungen um eine Nachkriegsordnung in den Jahren 1939 bis 1941 und darüber hinaus von einer breiten Mehrheit innerhalb der christlichen Kirchen getragen wurden. Von einer ‘rettenden Formel für ehemalige Isolationisten‘ zu sprechen, wäre eine verkürzte Beschreibung der Situation. Vielmehr hat die Bedeutung des ‘Social Gospel‘ und die Vernetzung von Politik und Kirchen zu einer starken Bewegung innerhalb der Kirchen geführt, sich für die Vision eines zukünftigen Friedens einzusetzen. Die Kirchen leisteten dabei einen wichtigen Beitrag zur Formulierung der Grundlagen und Ziele der Vereinten Nationen.

Walter Horton formuliert in der Einleitung zu seinem zweiten Kapitel die Situation der Kirchen und ihre Haltung zum Krieg folgendermaßen:

„Die Haltung der amerikanischen Kirchen gegenüber dem Krieg hat sich vielfach verändert, war oft uneinheitlich und hatte praktisch auf die amerikanische Politik mehr einen hemmenden als einen fördernden oder lenkenden Einfluss. Die Friedensziele der amerikanischen Kirchen dagegen wurden fast einmütig gebilligt, wurden unaufhörlich und mit wachsender Begeisterung verfolgt und übten schliesslich auch an der Konferenz von San Francisco und nachher einen starken Einfluss auf die Auswärtige Politik der Vereinigten Staaten aus.“ (Horton, 1948, S. 26)

124. Die Biographie von Francis Broderick über John A. Ryan hat den Titel ‘Right Reverend New Dealer‘ (vgl. Broderick, 1963).

6.3 Reaktionen der einzelnen Denominationen auf die US-Politik 1939 bis 1941 im amerikanischen Binnensystem

Walter Horton behauptete, dass die amerikanischen Kirchen einen mehr hemmenden als einen fördernden Einfluss auf die Kriegseintrittsdebatte hatten. Dieser Behauptung soll nun für den Zeitraum von 1939 bis 1941 nachgegangen werden. Diese These soll nun Transparenz erhalten und in einigen Punkten genauer gefasst werden.

In den USA hat sich in der langen Geschichte ihrer demokratischen Staatsform eine Fülle von Beziehungen von Kirche und Staat entwickelt. Trotz der Betonung einer strikten Trennung von Staat und Kirche kam es immer wieder zu vielfältigen Formen von Versuchen der gegenseitigen Einflussnahme. Natürlich kann jeder Bürger einen Brief an seinen Präsidenten schreiben. Ob dieser Brief dann das Handeln seines Adressaten beeinflusst, ist schwer nachzuweisen. Wie in der Einleitung beschrieben, ist der Fokus dieser Dissertation die Untersuchung kirchlicher **Versuche der Beeinflussung** anderer Menschen und Meinungen. Zum einen sollen hier die unterschiedlichen Möglichkeiten dargestellt werden, die den Kirchen zur Verfügung standen. Zum anderen werden die konkreten Maßnahmen der vier Denominationen beschrieben. Das Material entstammt vier großen kirchlichen Archiven.¹²⁵ Bei der Auswahl geeigneter Materialien haben sich während der Erforschung kirchlicher Akten in den Archiven einzelner Denominationen einige methodisch relevante Voraussetzungen ergeben. Kirchen haben verschiedene Möglichkeiten für Versuche der Beeinflussung von Mitgliedern und Außenstehenden genutzt. Aber nur einige wenige lassen sich nach mehr als 60 Jahren auch wissenschaftlich auswerten. Mehr als andere Vereinigungen haben Kirchen die Möglichkeit, ihre Mitglieder im sonntäglichen Gottesdienst zu beeinflussen. Aus methodischen Gründen ist es nach 60 Jahren nicht mehr möglich, vergleichende Untersuchungen zu Predigten zu unternehmen. Die Quellen in Archiven der Kirchen enthalten keine vergleichbaren Daten in diesem Bereich. Die Liturgie

125. Katholiken: Washington D. C., Mennoniten: Goshen, Indiana; Methodisten: Madison, New Jersey; Southern Baptist Convention: Nashville, Tennessee.

und Theologie einzelner Denominationen weisen der Predigt eine zu unterschiedliche Position im Gottesdienst zu. Auch geben sie nur einen Teil des Meinungsspektrums – den der Geistlichen – wieder.

Obwohl also der Gottesdienst Möglichkeiten für eine Beeinflussung der Mitglieder bietet, ist er als Untersuchungsgegenstand in einer Dissertation nur wenig geeignet.

Wie im 1. Kapitel im Unterpunkt Methodik dargelegt, soll sich die Untersuchung auf Berichte von Synoden konzentrieren. Synoden eignen sich mehr, die Meinung innerhalb der Kirchen zu ermitteln. Die Berichte zu Ergebnissen der Synoden werden sicherlich in Gottesdiensten oder anderen interessierten Kreisen verlesen oder diskutiert worden sein. Aber auch hierüber gibt es leider keine quantitativen Aussagen. Es ist zweifelhaft, wie genau sich das Interesse an den Synodenergebnissen messen lassen kann. Auch hier muss sich die Untersuchung auf die Versuche der kirchlichen Einflussnahme beschränken.

Auch in kircheneigenen Publikationen, Zeitschriften und Magazinen aus diesen Jahren lassen sich Versuche der Einflussnahme herausarbeiten. Alle vier untersuchten Denominationen verfügten über eigene Zeitschriften. Alfred O. Hero stellt fest, dass kirchliche Publikationen in Form von Büchern, Magazinen, Zeitungen und anderer Literatur religiöser Denominationen einen großen Teil amerikanischer Haushalte erreicht hat (vgl. Hero, 1973, Vorwort). In den meisten Fällen kann man davon ausgehen, dass die Leserschaft kirchlicher Publikationen über die bloße Anzahl der Kirchenmitglieder hinausging.

6.3.1 Die Einführung einer Wehrpflicht in Friedenszeiten

Die gesellschaftliche Debatte um die Beteiligung der USA am Krieg war zuerst eine politische Auseinandersetzung. Religiöse Motive waren nachrangig. Trotzdem gab es von Seiten der Kirchen eine aktive Beteiligung an der Diskussion. Das lag an einer weit verbreiteten Friedenssehnsucht in den Kirchen in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg. Daraus entwickelte sich eine pazifistische Strömung innerhalb einzelner christlicher Denominationen, die zumeist von einer überwiegenden Mehrheit der Kirchenmit-

glieder zumindest toleriert, wenn nicht sogar mitgetragen wurde. Die offizielle mennonitische Kirchenlehre ging sogar über die in der amerikanischen Gesellschaft zu dieser Zeit akzeptierten pazifistischen Grundströmung hinaus und forderte Gewaltlosigkeit und Widerstandslosigkeit. Aus Historisch greifbar wurde dieser innerhalb der amerikanischen Gesellschaft weit verbreitete Pazifismus besonders durch die Debatte um die Einführung einer allgemeinen Wehrpflicht in Friedenszeiten. Diese Auseinandersetzung um die Einführung eines zivilen Ersatzdienstes wurde zum Kristallisationspunkt für die innerkirchliche Debatte um den Kriegseintritt. Wortführer bei den parlamentarischen Anhörungen waren vielfach die Vertreter amerikanischer Kirchen. Sie gestalteten maßgeblich die Entwürfe für die Einführung eines Wehersatzdienstes mit und boten auch an, diesen Ersatzdienst organisatorisch und finanziell mitzugestalten. Damit wurden die Kirchenführer Verhandlungspartner für die amerikanische Regierung und das Parlament. Gleichzeitig waren die hier aktiven Kirchenvertreter entscheidende Akteure innerhalb eines gesamtgesellschaftlichen Diskurses um Krieg und Frieden.

Die Inanspruchnahme des zivilen Ersatzdienstes wurde gleichzeitig zu einer 'Nagelprobe' für die Forderungen pazifistische eingestellter Kirchenführer. Zentral war hierbei die Frage, inwiefern und in welchem Maße junge männliche Gemeindemitglieder von dieser Möglichkeit eines Zivildienstes Gebrauch machen würden oder nicht. Das galt besonders für mennonitische Wehrpflichtige, weil die Entscheidung für einen zivilen Ersatzdienst häufig mit der Fortführung der Mitgliedschaft in der mennonitischen Gemeinschaft verknüpft war (vgl. Bush, 1993, S. 261ff.).

Anhand der Debatte um die Einführung des Wehrdienstes und die Einrichtung eines Ersatzdienstes kann die These eine Spaltung innerhalb der Kirchen relativ eindeutig belegt oder widerlegt werden. Bei der Untersuchung kirchlicher Quellen aus Kirchenarchiven lag ein Schwerpunkt auf den Verlautbarungen von Synoden zu diesem Thema. Dabei standen die Synoden der vier ausgewählten Denominationen im Vordergrund. Relevant waren die Aussagen aus den Jahren 1939 bis 1941. Die Zeit davor oder danach wurde nur untersucht, wenn Aspekte vor 1939 als Voraussetzungen für den

obigen Zeitabschnitt von Bedeutung waren oder wenn die Handlungen aus dem Abschnitt darüber hinaus ragten. Die Reihenfolge der Nennungen der Denominationen stellt keine Wertung dar. Eine alphabetische Vorgehensweise erschien an dieser Stelle nicht sinnvoll. Vielmehr sollen thematische Bezüge im Vordergrund stehen.

Der 'Selective Service and Training Act' wurde 1940 von Abgeordneten und Senatoren in Washington D. C. diskutiert. Greenville Clark, ein Anwalt aus New York, hatte den ersten Entwurf dazu formuliert. Senator Burke und der Abgeordnete Wadsworth brachten den Vorschlag in die politischen Gremien ein und wurden damit zu Namensgebern des Gesetzes. Der Zeitpunkt für den Start der Verhandlungen im Sommer 1940 wurde von außenpolitischen Ereignissen überschattet:

„The echoes of World War II reverberated heavily through the United States during the summer of 1940. France fell in June. Shortly afterwards the bombing of Britain began, tentatively at first but rising to a furious crescendo in the following fall.“ (National Service Board for Religious Objectors, 1943, S. 3)

Im Sommer 1940 wurde der Widerhall der kriegerischen Konflikte auf den drei Kontinenten in Europa, Asien und Afrika auch in den USA unüberhörbar und beeinflusste die Entscheidungen der amerikanischen Legislative. Der Fall von Frankreich, die Bombardierung Großbritanniens, Italiens Eroberungen in Afrika und die Expansion Japans im asiatischen Bereich, insbesondere der japanische Anspruch auf die französischen Kolonialgebiete in Indochina, versetzten die innenpolitische Diskussion in den USA in wachsende Unruhe (vgl. Stokes, 1950, Bd. 3, S. 280ff.).

Im Zentrum der innenpolitischen Debatte stand die Diskussion um die Einführung eines allgemeinen Wehrdienstes in Friedenszeiten. Diese Diskussionen beherrschten die innenpolitische Debatte in den Jahren 1939 und 1940. Nach dem Beschluss der Einführung von Ersatzdiensten wurde zwischen 1940 und 1943 die konkrete Umsetzung und Ausführung der Bestimmungen und Kontrolle der durchgeführten Maßnahmen 13 Mal im Abgeordnetenhaus und im Senat verhandelt. Experten aus Militär, Politik und Kirchen wurden gehört. Eine Dokumentation amerikanischer Friedenskirchen mit Ausschnitten aus den Anhörungen füllt 96 Druckseiten (vgl. National Service Board for Religious Objectors, 1943 und Keim,

1990, S. 97ff.).

Auch in amerikanischen Kirchen gab es zu diesem Thema einer Wehrpflicht in Friedenszeiten heftige Kontroversen. Neben dem finanziellen oder wirtschaftlichen und dem politischen Aspekt (insbesondere dem Signal einer Wehrpflicht an das Ausland) warf dieser Entwurf für ein Gesetz vor allem ethische Fragen auf. Junge Pazifisten, die nun zu einem Kriegsdienst eingezogen werden sollten, mußten sich entscheiden. Damit sie eine Wahl hatten, kämpften viele Kirchen für einen zivilen Wehrrersatzdienst. Insbesondere die Friedenskirchen, die Quäker, die Brüder und die Mennoniten intervenierten beim Kongress in Washington. Während diese Intervention wissenschaftliches Allgemeinwissen ist, wurde erst während der Forschungsarbeiten an diesem Thema deutlich, dass viele andere amerikanische Denominationen ebenfalls Vertreter als Lobbyisten nach Washington entsandt hatten. Die amerikanischen Friedenskirchen publizierten die Debatte um die Einführung einer Wehrpflicht in einer Broschüre: Die Autoren, das von den Friedenskirchen gegründete 'National Service Board for Religious Objectors' unter dem Vorsitz von Paul C. French, bemühten sich darum, die gesamte Bandbreite der Diskussion abzubilden (vgl. Keim, 1994, S. 19ff.). Deshalb veröffentlichten die Autoren auch die Position anderer Kirchen, Glaubensrichtungen und auch von nichtkirchlichen politischen Positionen, sofern sie sich gegen die Einführung einer Wehrpflicht aussprachen¹²⁶. Der Hauptteil dieser Dokumentation gab die Gespräche oder Auszüge aus den Diskussionen und Befragungen während der Anhörungen der Jahre 1940 bis 1943 wieder. Im Anhang dieses Berichtes wurden die öffentlichen Erklärungen verschiedener Denominationen zur innenpolitischen Lage abgedruckt. Diese Berichte haben entweder Briefcharakter oder sie sind Auszüge aus Resolutionen und Erklärungen der Synoden. Mennoniten und Methodisten zum Beispiel griffen in diesen Statements auf Synodenbeschlüsse zurück oder druckten Briefe an President Roosevelt ab (vgl. National Service Board for Religious Objectors, 1943, S. 89f.).

126. So wurde neben Aussagen von kirchlichen Organisationen auch die Aussage von Fiorello H. LaGuardia, des Bürgermeisters von New York City, abgedruckt (vgl. National Service Board for Religious Objectors, 1943, S. 16f.).

In der Dokumentation zu den Anhörungen für den Gesetzentwurf zur Einführung einer Wehrpflicht in Friedenszeiten gibt es keine offizielle Stellungnahmen der **katholischen Kirche**. Die Kirchenführung hatte keine offiziellen Vertreter zu den Anhörungen geschickt, die in der Dokumentation sichtbare Spuren hinterlassen hätten. Jedoch war Dorothy Day als Vertreterin einer katholischen pazifistischen Organisation und der Zeitung *The Catholic Worker* vorstellig geworden. Day legte im Juli 1940 den Standpunkt der offiziellen katholischen Theologie und ihre Probleme mit dem Gesetzentwurf dar: Der Entwurf des Gesetzes zur Einführung eines zivilen Ersatzdienstes sehe vor, dass sich nur Christen der normalen Wehrpflicht entziehen können, deren Kirchenlehre eine Beteiligung an kriegerischen Handlungen verbiete. Es gäbe aber keine theologische Begründung der katholischen Kirche, den Wehrdienst abzulehnen. Die Verweigerung von Kriegsdiensten sei kein Teil ihres Glaubens. Kein Papst habe sich bisher zu den Rechten der Verweigerer schriftlich geäußert und eine Beteiligung als tödliche Sünde bezeichnet. Die katholische Kirche habe sich zu Fragen der Aufrüstung und zum Wehrdienst nur allgemein geäußert. Eine Androhung von religiösen Sanktionen habe es bisher aber nicht gegeben. In der katholischen Kirche sei, so Day, die Frage nach dem Für und Wider einer Wehrpflicht eine Entscheidung des einzelnen Gläubigen. Auf seine Meinung komme es an, nicht die Moral der katholischen Kirche, auf ein päpstliches Dekret oder eine Verfügung seiner Kirchenleitung. Insofern berücksichtige der erste Gesetzentwurf nur Angehörige der Friedenskirchen, aber nicht katholische Christen. Dorothy Day forderte Nachbesserungen im Gesetzentwurf. Es müsse auch Einzelpersonen, die nicht zu einer der Friedenskirchen gehören, ermöglicht werden, aus Gewissensgründen den Kriegsdienst zu verweigern (vgl. National Service Board for Religious Objectors, 1943, S. 24f.).

In dieser Erklärung von Dorothy Day wird die theologische Grundhaltung und das katholische Grundverständnis zu Fragen von Krieg und Frieden deutlich. Nach der Lehre der katholischen Kirche gibt es eine christliche Legitimation für einen gerechten Krieg. Somit ist eine auf die Verteidigung des Vaterlandes ausgerichtete Wehrpflicht mit den Grundlagen der

katholischen Kirche vereinbar. Mit einer Ausnahme: Die Kirche selbst vergießt kein Blut. Das gilt aber nur für die Angehörigen der Geistlichkeit. Diese Ausnahme versuchte die Kirchenleitung für ihre Priesterschaft durchzusetzen. Sie durften als Militärgeistliche in der Armee dienen. Dabei sollte die seelische Betreuung der katholischen Soldaten im Vordergrund stehen. Katholische Geistliche sollten aber sonst vom aktiven Kriegsdienst ausgenommen werden. Monsignor Michael Ready, der Leiter der National Catholic Welfare Conference, nutzte nicht die offizielle Anhörung, sondern fand eine andere Möglichkeit, seine Forderungen an dieses Gesetz einzubringen (vgl. Stokes, 1950, Bd. 3, S. 297f.).

„(...) Michael J. Ready appeared before the House Committee to protest, saying that if conscription was necessary it should provide for the absolute exemption of the clergy, of students preparing for the priesthood, and of members of the Catholic religious communities.“ (Stokes, 1950, Bd. 3, S. 297)

Die Statements der offiziellen katholischen Bischöfe stehen der Einführung einer Wehrpflicht nicht ablehnend gegenüber.¹²⁷ Die in der National Catholic Welfare Conference zusammengeschlossenen Bischöfe bauten den National Catholic Community Service auf, um die Soldaten schon in Friedenszeiten zu unterstützen. Ähnlich wie die ‘Knights of Columbus‘ im Ersten Weltkrieg bot diese Hilfe den Wehrpflichtigen verschiedene Freizeitangebote aber auch Gottesdienste und Seelsorge an (vgl. Lord, Sexton & Harrington, 1944, S. 678). Das Statement der National Catholic Welfare Conference zur Einführung einer Wehrpflicht betonte die Pflicht einer starken Selbstverteidigung in Zeiten einer nationalen Bedrohung.

„It seems that tragic circumstances of the present hour are demanding that we invoke the law of self-protection for our national security.“ (National Catholic Welfare Conference, *Catholic Action*, August 1940, S. 1)

Die Bischöfe erklärten ihre Unterstützung für den Aufbau eines starken Militärs zur Verteidigung der Vereinigten Staaten. Sie forderten ihre Ge-

127. Da der Ordner der Papiere der National Catholic Welfare Conference für das Jahr 1940 im Archiv in Washington verloren gegangen ist, können die Angaben zu offiziellen Aussagen nur über Publikationen und Sekundärliteratur erschlossen werden (vgl. Department of Archives/Manuscripts, Catholic University of America, Washington D. C., General Secretary's Office, Numerical Files, Box 249, National Catholic Welfare Conference, Bishops General Meetings, Bishops Peace Committee, Files 1939 und 1941).

meindemitglieder auf, ihren Patriotismus auf der Grundlage christlicher Prinzipien öffentlich zu machen, aber nicht einer offenen Kriegslüsterheit zum Opfer zu fallen, selbst dann nicht, wenn staatliche Propaganda es fordere.

„Christians are obliged to realize that adequate national defense demands the training of large numbers of our citizens in the art of warfare.“ (National Catholic Welfare Conference, *Catholic Action*, August 1940, S. 1)

Dennoch kritisierte die Konferenz der Bischöfe die Gesetzgebung zur Einführung einer Wehrpflicht in Friedenszeiten. Hauptkritikpunkt war die fehlende Ausnahmeregelung für Mitglieder geistlicher Orden und des katholischen Klerus, die kein Blut vergießen durften.¹²⁸

Bei der Tagung der katholischen Bischöfe im November 1939 wurde beschlossen, gegenüber der Regierung für Ausnahmegenehmigungen einzutreten:

„(...) it is the sense of this meeting that adequate steps be taken to prevent the inclusion of the clergy, religious and theological students in any selective service draft.“ (Minutes of the Twenty-First Annual Meeting of the Bishops of the United States, November 1939, S. 9)

Monsignor Michael Ready beklagte sich in einem Artikel in der Zeitschrift *Catholic Action*, dass auch Seminaristen im Vorbereitungsdienst auf das Priesteramt nicht ausgenommen werden sollten. Die Fortführung der kirchlichen Aufgaben im nationalen Interesse sei nur möglich, wenn diese drei Gruppen, katholische Priester, Mönche und Seminaristen, von der Wehrpflicht ausgenommen würden. Deshalb forderten die katholischen Bischöfe in einer offiziellen Erklärung Nachbesserungen im Gesetz (vgl. National Catholic Welfare Conference, *Catholic Action*, August 1940, S. 4f.):

„The American way of life has developed certain definite democratic ideals. No emergency should be allowed to destroy the values that are of the very essence of liberty as we know it in America. Consequently, no plan for the national defense should do unnecessary violence to the religious and educational traditions upon which our

128. Das Abendmahlsverständnis der katholischen Priester fordert diese Ausnahme für Priester. Sie repräsentieren in der Messe beim Abendmahl das unschuldige Opferlamm, Jesus Christus selbst. Deshalb dürfen sie nicht durch Tötung eines anderen Menschen schuldig geworden sein. Die Ausnahmeregelung galt später auch für katholische Männer, die in der Kirche unentbehrliche Funktionen übernahmen, ohne Priester zu sein (vgl. Stokes, 1951, S. 298f.).

democracy is founded and apart from which it will not continue to flourish.“ (National Catholic Welfare Conference, *Catholic Action*, August 1940, S. 4)

Bei der Jahrestagung der Bischofskonferenz im November 1940 schien das Problem weitestgehend gelöst worden zu sein. Erzbischof Mooney beschrieb den anwesenden katholischen Bischöfen die immer noch bestehenden Schwierigkeiten für die Befreiung katholischer Anwärter auf das Priesteramt (Seminaristen) und Mönche von der Wehrpflicht. Mooney konnte die Bedingungen für die Ausnahmegenehmigung mit allen anderen Bischöfen abstimmen und Erfahrungen beim Umgang mit den lokalen Wehrämtern weitergeben (vgl. *Minutes of the Twenty-Second Annual Meeting of the Bishops of the United States*, November 1940, S. 6f.)

Der katholische Theologe John K. Ryan erörterte im Mai 1941 in einem Gutachten die Haltung der amerikanischen katholischen Kirche zum Thema Kriegsdienstverweigerung.¹²⁹ Er machte deutlich, dass es auf der Grundlage der katholischen Kirchenlehre möglich sei, gerechte Kriege zu definieren. Dadurch könnten sich katholische Laien nicht auf ihren Glauben berufen, wenn sie den Kriegsdienst verweigerten. Ryan kam deshalb zu dem Schluss, dass es bedingt durch die offizielle katholische Kirchenlehre die zu erwartende Zahl der katholischen Kriegsdienstverweigerer in den USA klein bleiben dürfte:

„In the view of the Catholic Church’s historic attitude towards war and its insistence on the clear duties of citizenship, Catholic conscientious objectors should always be few.“ (vgl. Ryan, *NCWC News Service*, 8. Mai 1941, S. 1)

Eine offizielle Erklärung der Leiter einer Kirche wäre aber eine wichtige Voraussetzung für eine schnelle Anerkennung von Kriegsdienstverweigerern gewesen, die sich aus religiösen Gründen für einen zivilen Ersatzdienst entscheiden wollten. Eine solche bischöfliche allgemeine Erklärung für alle katholischen Wehrpflichtigen gab es aber nicht.

Genau das kritisierte Dorothy Day an dem Gesetzentwurf zu Einführung

129. John K. Ryan war Professor für Philosophie an der Catholic University of America. Sein Standpunkt zum Thema der Kriegsdienstverweigerung wurde am 9. Mai 1941 als offizielle Mitteilung im Rahmen des Pressedienstes der National Catholic Welfare Conference (NCWC) verschickt (vgl. Ryan, *NCWC News Service*, 9. Mai 1941, S. 1ff.). John K. Ryan ist nicht identisch mit dem oben häufiger zitierten katholischen Reformator John A. Ryan.

eines Wehrdienstes. Mit Blick auf die katholischen Wehrdienstverweigerer forderte Day die amerikanische Regierung auf, den Gesetzentwurf zu ändern, damit Wehrdienstverweigerer, unabhängig von der kirchenrechtlichen Legitimation ihrer jeweiligen Kirchenführer, schnell und unkompliziert eine Anerkennung erhalten könnten (vgl. National Service Board for Religious Objectors, 1943, S. 24f.).

Der Protest von Dorothy Day zeigte, dass es innerhalb der katholischen Kirche auch entgegengesetzte Meinungen gab, die eine Einführung eines Wehrdienstes in Friedenszeiten kritisierten. Dorothy Day sprach sich klar gegen die Einführung einer Wehrpflicht aus: Die Zeitschrift *Catholic Worker* brachte im November 1939 eine Beilage mit dem Titel *The Conscientious Objector* heraus. Hier erinnerten die Autoren an die 126.000 amerikanischen Kriegstoten und die 234.000 Verwundeten aus dem vergangenen Krieg, zogen Bilanz über die Kriegskosten und die unbezahlten Kriegsschulden von Großbritannien und Frankreich, um abschließend festzustellen, dass es genau diese beiden Länder seien, die 1939 einen Eintritt der USA in den nächsten Krieg propagierten (vgl. Editorial, *The Conscientious Objector*, 14. November 1939, S. 1). Grundsätzlich kritisierten sie die Einführung einer Wehrpflicht in Friedenszeiten als einen Schritt zum Eintritt in einen neuen Krieg:

„Support in the fight against conscription is now coming from Roman Catholic groups. The *Catholic Worker* (...) advocates resistance to the military draft. (...) To fight war we must fight conscription, the acceptance of conscription.“ (Editorial, *The Conscientious Objector*, 14. November 1939, S. 1)

Mit dem Hinweis auf den Heiligen Franziskus, der ebenfalls den Wehrdienst verweigerte, und auf Napoleon, der 1798 diesen Zwangsdienst erstmals verpflichtend einführte, und den Hinweisen auf irische und australische katholische Bischöfe, die eine Einführung in ihren Ländern bis 1939 verhindern konnten, sowie auf deutsche katholische Bischöfe und den verstorbenen Papst, welche die allgemeine Wehrpflicht ablehnten, forderten die Autoren des *Catholic Worker*:

„We urge all readers to enlist with us to fight conscription in America. The first act of Congress after a declaration of war will be the passing of the Selective Service Act. Let us publicize and fight this act now in order to fight war.“ (Editorial, *The Conscientious Objector*,

14. November 1939, S. 1)

In vielen Artikeln beider Zeitschriften scheint immer wieder eine klare Kritik am kapitalistischen System durch. Eine Unterstützung des materialistisch und atheistisch orientierten Kommunismus durch Dorothy Day und ihre Mitstreiter lässt sich nicht nachweisen, eher ein christlich motivierter asketischer Lebensentwurf, wie ihn katholische Bettelmönche wie beispielsweise die Franziskaner praktizieren. Dass solche gesellschaftskritischen Äußerungen von Day und ihren Mitstreitern von Außenstehenden als kommunistisch bewertet werden könnten, ist unstrittig. Von der katholischen Kirchenführung oder der National Catholic Welfare Conference konnte Day keine Unterstützung erwarten.¹³⁰

Dorothy Day veröffentlichte Hilfen für das korrekte Ausfüllen der Anträge um die Anerkennung als Wehrdienstverweigerer (vgl. *Catholic Worker*, April 1941, S. 3). Day warb auch um Spenden für die Errichtung eines Lagers speziell für katholische Wehrdienstverweigerer (vgl. Editorial, *Catholic Worker*, September 1941, S. 2).

Nach dem Eintritt der Vereinigten Staaten in den Weltkrieg stellte sich auch innerhalb des Redaktionsteams des *Catholic Worker* die Frage nach dem zukünftigen Kurs der Zeitung: Während sich Day für die konsequente Fortführung des pazifistischen Kurses aussprach, kritisierten sie andere Mitarbeiter dafür. Die Kritiker verließen das Redaktionsteam und wurden Soldaten. An dieser Frage zerbrach das Team von Mitarbeitern der Zeitschrift (vgl. McNeal, 1976, S. 263f.).

Das jesuitische Wochenmagazin *America* war ebenfalls ein Gegner der Einführung eines Wehrdienstes in Friedenszeiten. Es wies noch vor dem Beginn der Kriegshandlungen im Herbst 1939 auf die große mögliche Zahl von katholischen Kriegsdienstverweigerern hin. Die Nachrichten aus amerikanischen kirchlichen Zeitschriften wurden im September 1939 von dem Religious News Service, New York, als Pressebericht zusammengestellt und verteilt. Hier wurden zunächst die protestantischen Stimmen zitiert,

130. Radikal konservative katholische Medienvertreter kritisierten den Kurs des *Catholic Worker* dafür. McNeal weist nach, dass sogar einige katholische Coughlin-Anhänger von dem Kampf Dorothy Days um die Errichtung eines Ersatzdienstes profitierten, als sie den Dienst mit der Waffe verweigerten (vgl. McNeal, 1978, S. 36ff.).

dann folgten die katholischen Pressestimmen. Es ist denkbar, dass diese Pressemitteilung über das Büro der National Catholic Welfare Conference in Washington D. C. an alle katholischen Bischöfe dieser Konferenz verschickt wurde.¹³¹ Deshalb werden die folgenden Zitate hieraus stammen. Zunächst die Einleitung des Presseberichts:

„(...) in the Roman Catholic press is an insistent demand that America be kept out of the European conflict and that a ‘will to peace‘ be made paramount in this country.“ (Religious News Service, 16. September 1939, S. 2).

Einleitend zum Kommentar der jesuitischen Wochenzeitschrift *America* wird ausgeführt, dass hier stets eine sehr positive Haltung gegenüber dem Thema der Wehrdienstverweigerung vertreten wurde:

„Needless to say this Review aligns itself with those who hold that it is impossible at this moment to justify on moral grounds American participation, direct or indirect, in any war in Europe. (...) We had a few conscientious objectors in this country during the World War. Should another World War come, we shall have millions. One of them will be this Review.“ (Religious News Service, 16. September 1939, S. 3).

In dem Pressebericht folgten weitere katholische Zeitungen mit ähnlichen Standpunkten. Insgesamt wurde deutlich, dass sich die kirchliche Presse konfessionsübergreifend entweder grundsätzlich gegen die Einführung einer Wehrpflicht aussprach oder den Widerstand gegen die Einberufung durch eine hohe Anzahl von amerikanischen Kriegsdienstverweigerern vorhersagte (vgl. Religious News Service, 16. September 1939, S. 1ff.).

1941 nach der Einführung einer Wehrpflicht organisierten mehrere katholische Friedensbewegungen ein erstes Lager für katholische Zivildienstleistende. In New Hampshire übernahm die 1941 gegründete ‘Association of Catholic Conscientious Objectors‘ ein Lager, welches schon für Aufforstungsprojekte in der Zeit des New Deal gebaut worden war. Hinter dieser Organisation standen beispielsweise der *Catholic Worker* und die 1935 gegründete katholische Friedensinitiative PAX (vgl. Editorial, *Catholic Wor-*

131. Pressemitteilung vom 16. September 1939 zu den Reaktionen amerikanischer Kirchenzeitungen (vgl. Religious News Service (Hg.)(1939): *America’s Religious Press Urges U.S. Neutrality; Prays for World Peace*, 16. September 1939. Department of Archives/Manuscripts, Catholic University of America, Washington D. C., General Secretary’s Office, Numerical Files, Box 249, National Catholic Welfare Conference, Bishops General Meetings, Bishops Peace Committee, File 1939, Nr. 241, S. 1ff.).

ker, September 1941, S. 2).

Die Erwartungen von ‘Millionen katholischer Kriegsdienstverweigerer‘ hatten sich nicht erfüllt, aber es waren genug, um ein katholisches Lager für etwa 40 Zivildienstleistende zu belegen. Bis zum Kriegsende entstanden vier Lager, die unter katholischer Leitung standen.¹³² Hier leisteten 135 katholische Verweigerer ihren zivilen Wehersatzdienst ab (vgl. Kauffman, 2001, S. 107).

Wenn man von der Gesamtzahl von 11.887 amerikanischen Kriegsdienstverweigerern ausgeht, ist die geringe Anzahl von 135 katholischen Kriegsdienstverweigerern angesichts der großen Zahl an katholischen Wehrpflichtigen zunächst damit zu erklären, dass die katholische Kirchenführung sich eindeutig positionierte und dass auch katholische Laienorganisationen, wie beispielsweise die ‘Knights of Columbus‘, sich bemühten, durch ihre Unterstützung des offiziellen Kurses der amerikanischen Regierung die Loyalität der Katholiken unter Beweis zu stellen (vgl. Kauffman, 2001, S. 107). Jenseits dieser 135 katholischen Verweigerer gab es noch die katholischen Amerikaner, die sich in Vorbereitung auf ein geistliches Amt befanden oder in für die katholische Kirche unabkömmlichen Positionen arbeiteten und die deshalb nicht als Wehrpflichtige eingezogen wurden. Viele pazifistisch eingestellte katholische Geistliche mussten sich deshalb dieser Frage nicht öffentlich stellen. (vgl. Boyea, 1987, S. 89ff.).

Zusammenfassend gesagt war die offizielle Haltung der katholischen Bischöfe in den USA zum Thema Kriegsdienstverweigerung klar: Sie unterstützten durch ihre Aufrufe die Maßnahmen des Staates beim Aufbau einer Armee mit Wehrpflichtigen, um die Verteidigungsfähigkeit des Landes zu stärken. Gleichzeitig forderten die katholischen Kirchenführer eine Ausnahmegenehmigung für alle Geistlichen, Mönche und Anwärter in Ausbildung auf das Priesteramt (vgl. Boyea, 1987, S. 89ff.).

Eine offizielle Stellungnahme katholischer Bischöfe zugunsten von katholischen Kriegsdienstverweigerern war nicht zu erwarten (vgl. Preston,

132. Vergleiche hierzu die Dokumentation zu den Lagern des ‘Civilian Public Service‘ unter www.civilianpublicservice.org/camps, abgerufen am 15. Dezember 2015.

2012, S. 370ff.).¹³³ Die mehrheitlich pazifistisch eingestellte katholische Presse bekämpfte die Einführung einer Wehrpflicht in Friedenszeiten als Schritt auf dem Weg zum Krieg. Im Falle einer Einführung prophezeiten die Autoren Millionen von Kriegsdienstverweigerern (vgl. Sittser, 1997, S. 38ff.). Als sich diese Vorhersage nicht erfüllte und die offizielle Kirchenleitung keine Maßnahmen zur Betreuung katholischer Zivildienstleistender unternahm, organisierten katholische Friedensgruppen die Schaffung und den Unterhalt von 'Civilian Public Service Camps'.¹³⁴

Die **Southern Baptist Convention** hinterließ in den Dokumentationen über die Anhörungen vor dem Kongress keine nachlesbaren Spuren.¹³⁵

Der baptistische Prediger Harry Emerson Fosdick war zwar einer der Redner. Er gehörte aber nicht zu den Southern Baptists. Daneben gab es weitere offizielle Vertreter der Vereinigung nördlicher Baptistengemeinden der USA. Auch Auszüge aus Erklärungen von Synoden der American Baptists aus dem Jahr 1934 wurden in den Anhörungen zitiert. Darin forderte die Northern Baptist Convention das Recht einer Anerkennung von Wehrdienstverweigerern auch für die Mitglieder ihrer baptistischen Kirchen ein. Als ein Beispiel für Verweigerung aus den Reihen von Baptisten führten die Vertreter der American Baptists einen Kriegsdienstverweigerer aus den Südstaaten (Tennessee) an. Weitere Bezüge zu den Southern Baptists wurden jedoch nicht gezogen (vgl. National Service Board for Religious Objectors, 1943, S. 76 f. und S. 86).

Die Southern Baptist Convention bemühte sich um eine deutliche Trennung ihrer Baptistengemeinden von Regierungsangelegenheiten. Im Er-

133. Eine offizielle Stellungnahme ist auch aus heutiger Sicht nicht nachweisbar: Die Akte zu diesem Thema für das Jahr 1940 fehlt im Kirchenarchiv der Catholic University of America, Washington D. C. Auch die Akten der 'Knights of Columbus' zu diesem Zeitraum sind nicht erhalten (vgl. Kauffman, 2001, S. 104).

134. Der katholische Theologe und Pazifist Gordon Zahn war ein solcher Zivildienstleistender. Er kritisierte das Schweigen seines Bischofs auf seine Anfrage als junger Katholik, der sich angesichts seiner Einberufung zum Wehrdienst in Gewissensnöten befand. Vgl. hierzu den Bericht über seine Zeit als Zivildienstleistender in einem katholischen Civilian Public Service-Camp www.civilianpublicservice.org/letter-gordon-zahn, abgerufen am 15. Dezember 2015.

135. Da in der Publikation viele offizielle Stellungnahmen amerikanischer Kirchen aufgeführt werden, kann man daraus schließen, dass es keine Stellungnahme der Southern Baptist Convention zu diesem Thema an dieser Stelle gegeben hat (vgl. National Service Board for Religious Objectors, 1943, S. 86ff.).

sten Weltkrieg war eine Organisation für Militärgeistliche entstanden. Daraus entwickelte sich 1936 nach kontroverser Diskussion das ‘Committee of Public Relations‘.¹³⁶ Leiter dieser offiziellen Schnittstelle zur amerikanischen Regierung wurde Rufus Weaver. Er war Pastor einer baptistischen Gemeinde in Washington D. C. und setzte sich vehement für eine Trennung von Staat und Kirche ein. 1939 gelang es Weaver, die afro-amerikanischen baptistischen Kirchen und die American Baptists davon zu überzeugen, ein gemeinsames Büro in Washington zu etablieren. Es vertrat etwa zehn Millionen amerikanische Baptisten.

„The desire to preserve and extend religious liberty offered numerous occasions for direct appeals to secular authority, and such activity went a long way towards removing reservations about the propriety of political action by church bodies.“ (Eighmy, 1987, S. 141f.)

Diese Aktionen richteten sich gegen die Versuche amerikanischer Katholiken, das Verhältnis von Staat und Kirche in den USA zu verändern. Die staatliche Refinanzierung kirchlich betriebener Schulen war ein großer Streitpunkt, noch größere Wellen schlug aber die Aufnahme offizieller Beziehungen der Regierung Roosevelt zum Vatikan. Die Southern Baptists sahen darin zwei Gefahren: Einmal nahm der amerikanische Präsident diplomatische Kontakte zu einem Oberhaupt einer Kirche im Ausland auf. Zum anderen führte eine solche Maßnahme aus Sicht der Baptisten zu einer deutlich sichtbaren Aufwertung der katholischen Kirche in den USA. Vor diesem Hintergrund anhaltender Auseinandersetzungen der beiden amerikanischen Religionsgemeinschaften kann man auch die Diskussion um die Einführung einer Wehrpflicht sehen. 1941 bekannten sich die mehr als 10.000 Delegierten der Southern Baptist Convention auf ihrer Versammlung in Birmingham zum Recht auf Kriegsdienstverweigerung:

„(...) they fully recognize and respect the inalienable right of conscientious objectors to hold and to voice contrary sentiments and convictions (...).“ (Annual of the Southern Baptist Convention, 1941, S. 98)

Diese Entwicklung war ein ungewöhnlicher Schritt für diese Kirche und

136. Die Gründung einer ‘social-action agency‘ wurde intensiv diskutiert und letztendlich abgelehnt. Eighmy benennt die Sorge der baptistischen Delegierten vor den Versuchen einer politischen Einflussnahme kirchlicher Institutionen (vgl. Eighmy, 1987, S. 139ff.).

führte zu einem neuen Verhältnis zum Thema Kriegsdienstverweigerung. Noch während des Ersten Weltkriegs hatte sich die Southern Baptist Convention ganz anders verhalten. Im Unterschied zu den Methodisten und Mennoniten sprachen die Delegierten der Southern Baptist Convention damals keine Empfehlung oder Handlungsanweisung für ihre wehrpflichtigen Gemeindemitglieder aus. Sie stellten es ihnen frei, sich für den einen oder anderen Weg zu entscheiden (vgl. Kelsey, 1973, S. 113f.).

Die Grundsatzentscheidung von 1941 war deshalb so wichtig, weil für die Anerkennung als Kriegsdienstverweigerer aus religiösen Gründen eine solche Erklärung der Kirche vorliegen musste, damit eine reibungslose Anerkennung durch die Militärbehörden möglich war.

Die Begründung für die Wende bei diesem Thema könnte aus der Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche heraus entstanden sein. Die oben erwähnten Forderungen für Ausnahmegenehmigungen für katholische Priester und Seminaristen, aber nicht allgemein für alle katholischen Wehrpflichtigen, hatte zu Widerstand besonders unter Baptisten geführt. Sie kritisierten diese Regelung als unangemessene Sonderbehandlung zugunsten gegenwärtiger und zukünftiger katholischer Priester. Die Bekenntnisse zum allgemeinen Recht auf Kriegsdienstverweigerung, die sonst sehr selten gewesen waren, könnten eine Reaktion der Southern Baptist Convention oder anderer christlicher Denominationen auf diese katholischen Forderungen gewesen sein (vgl. Administrative Board N.C.W.C., *Catholic Action*, August 1940, S. 4f.).

Es sind kritische Berichte aus baptistischen Kreisen nachweisbar, die genau diese Kritik vorbringen. Im Zentrum stand wieder Rufus Weaver, der sich und seine Position als baptistischer Pastor in Washington D. C. als 'Wächter auf der Mauer für eine Trennung von Staat und Kirche' sah (vgl. Eighmy, 1987, S. 142). Die Entscheidung der Southern Baptist Convention, grundsätzlich allen baptistischen Wehrpflichtigen die religiöse Grundlage für die Anerkennung als Kriegsdienstverweigerer zu geben, könnte als eine Art Trotzreaktion auf die katholische Forderung verstanden werden. Die Zurückhaltung oder die Halbherzigkeit dieses Entschlusses der Southern Baptist Convention zum Thema Kriegsdienstverweigerung wird daran

deutlich, dass die Finanzierung des Unterhalts der Kriegsdienstverweigerer nicht auf dieser Konferenz gleichzeitig mitentschieden wurde. Das Gesetz sah aber vor, dass die Kirchen, die den Zivildienst organisierten, auch die Kosten für den Unterhalt der Zivildienstleistenden tragen sollten. Die Kirchen konnten im Gegenzug Einfluss auf die Errichtung und den Unterhalt der Lager für die Zivildienstleistenden nehmen. Die knapp über 50 anerkannten baptistischen Verweigerer erhielten diese finanzielle Unterstützung nur in sehr unzureichendem Maße durch Spenden von Einzelgemeinden. Die Southern Baptist Convention lehnte eine gemeinsame Finanzierung ab. Es gab auch kein von der Southern Baptist Convention betriebenes Lager für kircheneigene Verweigerer. Deshalb kamen baptistische Wehrdienstverweigerer in Lagern der Friedenskirchen unter.¹³⁷ Als diese Friedenskirchen am Ende des Zweiten Weltkriegs um die nachträgliche Refinanzierung ihrer Ausgaben für baptistische Verweigerer nachsuchten, erteilte ihnen die Konferenz der Southern Baptist Convention von 1946 eine Absage (vgl. Sehestedt, 1993, S. 13). Das ist umso erstaunlicher, als die Kirche zu dieser Zeit ihre Schulden abbezahlt hatte und die britische baptistische Mission mit großzügigen Summen von mehreren hunderttausend Dollar jährlich unterstützte (vgl. *Annual of the Southern Baptist Convention*, 1941, S. 101). Wie kontrovers die Diskussionen gewesen sein müssen wird in Zeitungsartikeln und Konferenzberichten deutlich.

Immer wieder wurde die Frage nach dem Sinn von Aufrüstung und den Milliardeninvestitionen in das Militär gestellt. Baptistische Autoren schlugen alternative Investitionsmöglichkeiten in Missionsprojekte vor, die, mit ähnlichen Summen ausgestattet, die Basis für eine friedliche Zukunft legen könnten (vgl. McConnell, *Baptist Standard*, 20. März 1939, S. 4).

Die überwiegende Mehrheit der Autoren hatte eine positive Grundhaltung zur Stärkung der Verteidigungsfähigkeit des Landes und der Erhöhung der Anzahl der zunächst freiwilligen militärischen Ausbildung von jungen

137. Es gab zwischen 1941 und 1946 in den USA vier Lager für Zivildienstleistende (Civilian Public Service-Camps), die von katholischen Friedensorganisationen betrieben und finanziert wurden und zwei Lager, die von methodistischen Friedensorganisationen unterhalten wurden. Die Southern Baptist Convention betrieb kein solches Lager. Vgl. hierzu www.civilianpublicservice.org/camps, abgerufen am 15. Dezember 2015.

Amerikanern. Hier ein eindringlicher Aufruf des Herausgebers des *Baptist Standard*, kurz nach dem Einmarsch Deutschlands in die Tschechei:

„This is to appeal to every reader of the Baptist Standard to become seriously, earnestly, and actively engaged in assisting the religious work now being carried on in the army camps.“ (McConnell, *Baptist Standard*, 20. März 1939, S. 4)

Viele Autoren befürworteten die Wehrpflicht und sahen in den vielen neuen Trainingslagern für amerikanische junge Männer eher eine positive Herausforderung für ein neues baptistisches Missionsfeld.

Es gab auch warnende Stimmen, die alternative Wege in dieser Frage zumindest in die innerkirchliche Diskussion einbringen wollten:

„Can a real follower of Jesus Christ resort to force, even in dealing with a Hitler? Jesus went to the cross, not only to make atonement for the sins of the world, but also to demonstrate the power of non-resisting love.“ (*The Christian Index*, 18. Mai 1939, S. 10)

Eine klar pazifistische Haltung kann man nur selten aus den baptistischen Zeitungsartikeln der Southern Baptist Convention herauslesen. Maxine Garner veröffentlichte ihre Position mit dem Hinweis, dass nicht alle Pazifisten die Öffentlichkeit suchten oder ihre Meinung publizierten, dass es aber eine kleine pazifistische Minderheit auch unter Baptisten gäbe (vgl. Garner, *Biblical Recorder*, 24. April 1940, S. 6ff.).

„Christian pacifists may make up only a small proportion of the population. We maintain that it is a highly intelligent, very practical, more or less articulate, intensely Christian proportion – a formidable combination.“ (Garner, *Biblical Recorder*, 24. April 1940, S. 8)

Die überwiegende Mehrheit der baptistischen Zeitungen sprach sich für die kirchliche Unterstützung der Verteidigung des eigenen Landes und für die Einführung einer Wehrpflicht aus. Als im Frühjahr 1940 in der baptistischen Zeitschrift *Biblical Recorder* eine Debatte über das Für und Wider einer amerikanischen Kriegsbeteiligung ausbrach, fasste ein Artikel von Arthur J. Barton mit dem Titel „Does War Settle Anything?“ diese Diskussion schlüssig zusammen. Barton ging zunächst auf die pazifistischen Argumente seiner Vorrednerin, Frau Garner ein, in der die Standpunkte christlicher Pazifisten als eine gut begründete und mögliche Haltung gesehen werden sollte. Im Rückblick auf die eigene amerikanische Geschichte stellte Barton anschließend fest, dass die Vereinigten Staaten durch einen Krieg entstanden seien und dass auch die Befreiung der Sklaven seines ei-

genen Großvaters nicht durch Verhandlung, sondern durch einen Krieg erfolgt sei. Barton stellte heraus, dass er Verhandlungen für die bessere Wahl hielte, wenn es um die Lösung von Konflikten ginge. Mit Blick auf Stalin und Hitler stellte Barton fest, dass Verhandlungen stets besser als Krieg seien, aber in der gegenwärtigen Situation zu keinem tragfähigen Ergebnis für beide Seiten geführt hätten. Barton rechtfertigte den Verteidigungskrieg der Äthiopier gegen den Aggressor Mussolini und den der Finnen gegen Stalin oder in einem anschaulichen Beispiel die Verteidigung Chinas gegen den Angriff der Japaner. Barton stärkte die christliche Position einer Verteidigung der Heimat gegen einen Aggressor und wies die pazifistische Einstellung als historische Fehlinterpretation der Bibel zurück (vgl. Barton, *Biblical Recorder*, 8. Mai 1940, S. 8f.).

„Let nobody say or conclude for one moment that I am ‘defending’ the war system. In my deepest soul I hate war. But I recognize that there is a difference between aggressive war and defensive war, between men or nations going out on a rampage to shoot and kill and destroy for gain or for conquest, and man or nations defending their homes and their country from ruthless, barbaric, and bloody invasion. I hope as Christians we will keep our thinking straight.“
(Barton, *Biblical Recorder*, 8. Mai 1940, S. 9)

Josia W. Bailey argumentierte im Juni 1941 in der gleichen Kirchenzeitung am Beispiel von Sklaverei, dass der Preis des Friedens nicht zu hoch sein dürfe. Auf der anderen Seite würden Menschen, die das Schwert in die Hand nähmen, Gefahr laufen, die Freiheit abzuschaffen und einen Gefängnisstaat zu errichten. Letztendlich sei es wichtig, die Freiheit zu verteidigen, notfalls auch mit der Waffe in der Hand (vgl. Bailey, *Biblical Recorder*, 18. Juni 1941, S. 10).

„There is no peace, from our standpoint, where there is no liberty. The great Pax Romana was peaceful enough, but it was the peace of suppression. Slavery may be peaceful, but it is not peace. (...) The United States must not go totalitarian. The Constitution, declares our Supreme Court, passing upon this very question, cannot be suspended for one moment or on account of any emergency, however dire. (...) War is all of horror that is declared to be by those who most abhor it – and it is more. But between war and subjugation, a people must choose the former; between war and slavery the haters of war must choose war.“ (Bailey, *Biblical Recorder*, 18. Juni 1941, S. 10)

Diese Haltung wurde auch in den Beschlüssen der Synoden der Southern Baptist Convention deutlich. Bei allem Dissens und Diskussionen wurde

die positive Haltung zur Wehrpflicht herausgehoben. Gleichzeitig forderten die Delegierten aber die Anerkennung des Rechts auf Wehrdienstverweigerung (vgl. Annual of the Southern Baptist Convention, 1941, S. 98ff.). Die Versammlung endete mit dem Aufruf zur Einigkeit unter den Delegierten:

„(...) that as Christians we recognize that there may be honest differences of opinion about the issue in the present conflict, but we are deeply resolved that any difference shall not cause any breach in our fellowship.“ (Annual of the Southern Baptist Convention, 1941, S. 101f.)

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Herausforderung der Einführung einer Wehrpflicht in Friedenszeiten die Southern Baptist Convention weniger stark herausforderte als andere amerikanische Kirchen. Sie schickte keine Vertreter zu der Anhörung nach Washington D. C. Die Southern Baptist Convention hielt keine Lager für baptistische Kriegsdienstverweigerer vor. 1941 gestand sie ihren Wehrpflichtigen zu, die Entscheidung für oder gegen einen Dienst mit der Waffe zu treffen. Für einen Bau eigener Lager für Zivildienstleistende oder die Finanzierung des Unterhalts baptistischer Zivildienstleistender in den von den Friedenskirchen geführten Lagern fand sich keine Mehrheit unter den Delegierten der Southern Baptists (vgl. Sehestedt, 1993, S. 13ff.).

Ganz anders wurde diese Herausforderung von den **Mennoniten** angenommen. Sie hatten sich schon während des Ersten Weltkriegs erfolglos um die Einrichtung eines zivilen Ersatzdienstes außerhalb der Armee bemüht. Diese Erfahrung hatte die Kirche in der Zwischenkriegszeit stark verändert. Die Mennoniten hatten aus dieser Niederlage gelernt und bemüht sich darum, interkonfessionelle Verbindungen zu anderen Gliedkirchen auf- und auszubauen, um das kirchliche Gewicht in politischen Verhandlungen zu stärken. Sie hatten sich interkonfessionell mit anderen Friedenskirchen verbunden, um hier eine tragfähige Plattform aufzubauen. Die Mennoniten hatten die eigenen Bildungseinrichtungen erweitert, damit die Lehre von Gewaltlosigkeit und Widerstandslosigkeit in der jüngeren Generation einen festen Platz bekam und sie hatten sich international mit anderen mennonitischen Gruppierungen zu diesem Thema intensiv ausgetauscht, um die Wurzeln der eigenen täuferischen Identität durch Ge-

denken und Forschung zu vertiefen (vgl. Schlabach, 2009, S. 42ff.).

Die Mennoniten schickten Delegierte zu den Anhörungen nach Washington D. C. Die Leitung der mennonitischen Delegation übernahm Orie Miller. Miller hatte ein klares Mandat verschiedener mennonitischer Teilkirchen erhalten. Die Mennoniten hatten seit 1935 die Inhalte ihrer Forderungen auf Konferenzen mit den Kirchenführern amerikanischer Friedenskirchen diskutiert und sich inhaltlich festgelegt. Darüber hinaus entwickelten sie Ideen für die Umsetzung ihrer Forderungen und erzielten Einigkeit bei der Finanzierung ihrer Ideen für die Gestaltung eines Zivildienstes in kirchlicher Verantwortung (vgl. Driedger & Kraybill, 1994, S. 70ff.). Gemeinsam mit Vertretern anderer Friedenskirchen konnten die Mennoniten in Washington D. C. ihre Position vortragen. Sie schrieben Briefe an den Präsidenten:

„We wish to assert again our patriotism and wholehearted loyalty to our country, even now as we appear before you to state our inability, on the grounds of our conscience and religious convictions, to participate in war or military service of any type.“¹³⁸

Sie errichteten Lager für die Wehrdienstverweigerer und sorgten für die Finanzierung dieser Einrichtung und den Unterhalt der Wehrdienstverweigerer. Dabei unterstützten sie nicht nur junge Wehrpflichtige aus der eigenen Kirche, sondern öffneten sich auch für junge Männer anderer Konfessionen. So finanzierten sie beispielsweise die mehr als 50 baptistischen Wehrpflichtigen, die aus den Reihen der Southern Baptist Convention stammten. Sie stellten Personal auch für die Begleitung und die Organisation des Zivildienstes zur Verfügung (vgl. Keim, 1990, S. 17ff.). Von mennonitischer Seite war Orie Miller ein gefragter Gesprächspartner für die Verantwortlichen auf Seiten der amerikanischen Regierung. Gleichzeitig wurde er bei der konkreten Durchführung zum wichtigen Ansprechpartner für mennonitische Wehrpflichtige (vgl. Schlabach, 2009, S. 43ff. und S. 87ff.). Da immer mehr verheiratete Mennoniten eingezogen wurden, erreichten die Vertreter der Friedenskirchen, dass die Ehefrauen der Eingezogenen ebenfalls in den Lagern mitarbeiten und leben durften. Diese

138. Brief des Mennonite Central Committee vom 11. Februar 1937 an Roosevelt, Archives of the Mennonite Church Goshen, Indiana, The Peace Problems Committee Files I-3-5.7 Box 36/12, WWII Franklin D. Roosevelt letters.

‘Vergünstigung‘ für die Kriegsdienstverweigerer führte in der amerikanischen Bevölkerung nicht nur zu Zustimmung, sondern heizte die Stimmung gegen die Verweigerer in der Umgebung der Lager für Zivildienstleistende auf (vgl. Keim, 1990, S. 103ff.).

Kriegsdienstverweigerer hatten innerhalb der Gesellschaft einen schweren Stand. Nicht nur die Camps wurden von der amerikanischen Umgebungsbevölkerung selten wohlwollend aufgenommen. In vielen Fällen erfuhren die Ersatzdienstleistenden persönliche Ablehnung in der Gesellschaft. Das war in einigen Fällen an der feindlichen Einstellung der Menschen in der Umgebung der ‘Civilian Public Service Camps‘ offen sichtbar. Kontinuierlichen Rückhalt erfuhren die Kriegsdienstverweigerer von ihren Heimatgemeinden. Diese kamen nicht nur für die Finanzierung der Ausstattung und des Unterhalts auf, sondern bereiteten die Wehrpflichtigen auch durch Aus- und Weiterbildungsmaßnahmen auf die Zeit nach dem zivilen Ersatzdienst vor (vgl. Schlabach, 2009, S. 188ff.).

Es kam auch unter Mennoniten mit unterschiedlicher Prägung zu theologischen Auseinandersetzungen über die religiöse und politische Rechtfertigung des Wehersatzdienstes. Dabei gestand einer der führenden mennonitischen Kirchenführer Guy Hershberger 1940 ein, dass Menschen, die sich für einen Ersatzdienst außerhalb der amerikanischen Streitkräfte entscheiden würden (und diese Option war die Forderung der Mennonite Church) mit der Tatsache leben müssten, dass die Mehrheit der öffentlichen Meinung in der Gesellschaft nicht auf ihrer Seite sein würde (vgl. Schlabach, 2009, S. 96f.). Das galt sogar für Mennoniten, die aus unterschiedlichen Ausrichtungen kamen: Im Herbst 1940 kam es zu einer Diskussion zwischen Guy Hershberger, der der Mennonite Church (MC) entstammte, und John Gerig, einem mennonitischen Rechtsanwalt aus der General Conference Mennonite Church (GC). Diese Debatte wirft abschließend auch Licht auf die Verschiedenheit der Standpunkte zwischen Mennoniten unterschiedlicher Ausrichtung. Inhaltlich drehte sich die Diskussion um die Rechtfertigung von Ersatzdienst im Heer und die Forderung nach einem Ersatzdienst außerhalb der amerikanischen Streitkräfte. John Gerig, der Argumente der neo-orthodoxen Schule Reinhold Niebuhrs

verwandte, warf dem Pazifismus Guy Hershbergers politische Irrelevanz vor. Hershberger konterte, indem er nachwies, dass man als Folge der Initiative der Friedenskirchen in Washington D. C. mehr über die mennonitische Sichtweise diskutierte als vorher. Gleichzeitig gestand er ein, dass die Haltung der Mennoniten bei den politischen Entscheidern nicht dazu geführt habe, sie dazu zu bringen, im mennonitischen Sinne Friedensstifter zu werden. Diese Debatte führte zu einer grundsätzlichen Frage, die für Mennoniten in der Debatte um einen Eintritt in den europäischen Konflikt schnell von zunehmender Bedeutung wurde (vgl. Schlabach, 2009, S. 98ff.):

(...) should political relevancy be the church's criterion? (Schlabach, 2009, S. 99)

Auch wenn Hershberger die Frage nach der Ausrichtung einer Friedenskirche nach politisch relevanten Maßstäben ablehnte, wurde ihm doch klar, dass er seine Theologie einer breiteren Öffentlichkeit zur Diskussion stellen musste. Gerig erkannte, dass eine Kirche sich nicht von der politischen Relevanz abhängig machen sollte. Diese in der Öffentlichkeit zwischen mennonitischen Kirchenführern, Geistlichen und Laien ausgetragene Debatte, stärkte das Verständnis für unterschiedliche mennonitische Sichtweisen auf das Problem der Kriegsdienstverweigerung. Die Auseinandersetzung war ein Baustein zum Erfolg der Durchsetzung eines zivilen Ersatzdienstes außerhalb amerikanischer Streitkräfte. Junge Mennoniten waren dadurch in der Lage, aus verschiedenen Optionen einen Dienst auszuwählen, den sie in Übereinstimmung mit ihrem Gewissen ableisten konnten. Der Rechtsanwalt Gerig, der eine Reihe von politischen Ämtern und kirchlichen Ehrenämtern in seiner mennonitischen Kirche einnahm, begann den zivilen Ersatzdienst außerhalb der Streitkräfte als einen möglichen und sinnvollen Weg für mennonitische Wehrpflichtige anzuerkennen. Guy Hershberger gewann einen breiteren argumentativen und theologischen Horizont und wurde zu einem der maßgebenden Theologen amerikanischer Friedenskirchen, dessen Bekanntheitsgrad weit über die eigene mennonitische Denomination hinausreichte (vgl. Schlabach, 2009, S. 97ff.).

Die Organisation und Begleitung des Wehrrersatzdienstes beanspruchte die

Leistungsfähigkeit der im Vergleich zur amerikanischen Gesamtbevölkerung relativ kleinen Friedenskirchen stark. Die thematische Konzentration auf das Thema der Kriegsdienstverweigerung in den USA und der Flüchtlingshilfe in den von Krieg heimgesuchten Staaten Europas führte auch dazu, dass die Mennoniten bei anderen Themen im Rahmen der Kriegseintrittsdebatte im Vergleich zu anderen hier untersuchten Kirchen nicht so präsent wirkten. Die Kirchenführer der Mennoniten hatten für die Wehrpflichtigen ihrer Kirche eine Alternative geschaffen, die die jungen Mennoniten nutzen konnten, ohne gegen die Lehre ihrer Kirche zu verstoßen. Die Klarheit und Einigkeit, die der Prozess der Meinungsfindung innerhalb der Kirchenführung seit 1935 dem heutigen Betrachter vermittelt, lässt aber außer Acht, dass es auch innerhalb der amerikanischen Mennoniten eine Debatte um den richtigen außenpolitischen Kurs gegeben haben muss. Das lässt sich an der hohen Zahl mennonitischer Soldaten ablesen. Etwa die Hälfte aller mennonitischen Eingezogenen entschied sich nämlich nicht für den Zivildienst, sondern für die Armee.¹³⁹ Das schuf Folgeprobleme für die mennonitische Kirche im Umgang mit diesen Soldaten, die nach ihrem Kriegsdienst in ihre Heimatgemeinden zurückkehrten. Hier blieben viele mennonitische Gemeinden unflexibel: Mennonitische Veteranen mussten entweder ein Schuldeingeständnis vor der Gemeinde aussprechen oder sie mussten die Gemeinde verlassen (vgl. Lichdi, 2004, S. 285ff.).

Noch problematischer wurde der Umgang mennonitischer Gemeinden mit gefallenen Mennoniten. Eine Beerdigung dieser Toten als Kriegshelden kam für viele mennonitische Gemeinden nicht in Frage. Selbst die Beerdigung auf kircheneigenen Friedhöfen wurde vielen trauernden Angehörigen verweigert. Die Spannungen, die sich hier ergaben, lassen sich häufig nur aus Gesprächen mit mennonitischen Soldaten des Zweiten Weltkriegs erfahren.¹⁴⁰ Der Umgang der mennonitischen Kirchengemeinden mit mennonitischen Soldaten ist hingegen relativ gut erforscht und in den

139. Bei den 'Old' Mennonites war der Prozentsatz mit etwa 50% höher als bei allen anderen Friedenskirchen. In anderen Friedenskirchen ging dieser Prozentsatz von Verweigerern, die außerhalb der Armee ihren Dienst ableisteten bis auf 27% herunter (vgl. Lichdi, 2004, S. 288f.).

kircheneigenen Archiven gut dokumentiert (vgl. Lichdi, 2004, S. 28f.).

Bender bemühte sich, statistisch zu erfassen, wie die Beziehungen einzelner mennonitischer Gemeinden in den USA zu den einberufenen Wehrpflichtigen nach 1945 aussahen. Dabei wurde der Versuch unternommen, zu dokumentieren, in welchen Beziehungen (‘good standing‘ / ‘not good standing‘) die Wehrpflichtigen, die als Soldaten gedient hatten, zu ihrer Heimatgemeinde standen.¹⁴¹ Dieter Lichdi schätzt, dass etwa 1.000 mennonitische Soldaten nach dem Ende des Krieges durch die Heimatgemeinden aus der Mennonite Church ausgeschlossen wurden (vgl. Lichdi, 2004, S. 289f.).

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die Mennoniten sich seit 1935 um die Einrichtung eines zivilen Ersatzdienstes in kirchlicher Verantwortung bemühten und sich 1940 gemeinsam mit anderen Friedenskirchen in den politischen Meinungsbildungsprozess mit einer klaren politischen Forderung einbrachten. Durch langfristige organisatorische Vorbereitung und klare Absprachen bei den Inhalten, realistische Ideen und die Bereitschaft zur Übernahme von Verantwortung bei der Finanzierung waren die Friedenskirchen beim zweiten Anlauf erfolgreich. Die Erfolgsgeschichte dieser gesetzlichen Ausnahmeregelung verdeckt die Tatsache, dass auch innerhalb der mennonitischen Gemeinschaft der Kirchenmitglieder keine Einigkeit darüber herrschte, diesen Zivildienst auch anzutreten. Die hohe Anzahl der mennonitischen Soldaten zeigt das deutlich. Die unflexible Haltung der mennonitischen Kirchenführung gegenüber mennonitischen Soldaten nahm zeitweilig dogmatische Züge an. Das zeigte sich besonders im Umgang mit mennonitischen Gefallenen, denen teilweise eine Beerdigung auf kirchlichen Friedhöfen verweigert wurde.¹⁴² Die heimkehrenden mennonitischen Soldaten wurden in vielen Fäl-

140. Der Autor führte im Sommer 1999 mehrere Gespräche in Goshen mit mennonitischen Wehrpflichtigen und Wehrdienstverweigerern aus dem Zweiten Weltkrieg.

141. Vgl. hierzu besonders die Statistik zu den mennonitischen Wehrpflichtigen: Report on Present Church Status of Mennonites Who Accepted Military Service, Archives of the Mennonite Church Goshen, Indiana, The Peace Problems Committee, World War II, NSBRO, Files I-3-5.7 Box 36/32.

142. Die Aussagen wurden aus Gesprächen mit mennonitischen Kriegsteilnehmern und Kirchenhistorikern im Sommer 1999 in Goshen, Indiana entnommen.

len erst nach einem Schuldbekenntnis wieder in die Gemeinschaft der Mennonite Church aufgenommen (vgl. Lichdi, 2004, S. 289f.).

Die **Methodisten** hatten in der Zwischenkriegszeit zwei Organisationen gegründet, die das Thema der Kriegsdienstverweigerung intensiv thematisierten. Sowohl in Zeitungsartikeln als auch in Synodenberichten finden sich die Ergebnisse der Arbeit methodistischer Pazifisten zum Thema Kriegsdienstverweigerung. Im Gegensatz zu den Mennoniten strebten die Methodisten keine gleichsam verbindliche Verpflichtung für alle methodistischen Wehrpflichtigen an, den Dienst mit der Waffe zu verweigern. Es sollte lediglich die Möglichkeit für eine freie Entscheidung für einen Wehrrersatzdienst angeboten werden. Diese Ausnahme sollte nicht nur für Geistliche und Studenten in Vorbereitung auf das Priesteramt gelten, sondern alle Wehrpflichtigen sollten diese Handlungsalternative angeboten bekommen. Gleichzeitig sollte an der grundsätzlichen Loyalität der Methodisten zum Staat gerade in der Zeit außenpolitischer Herausforderungen nicht gezweifelt werden, auch wenn man im Gegensatz zu 1917 nicht mehr bedingungslos die Befürwortung einer amerikanischen Kriegsbeteiligung propagierte (vgl. Kupsch, 1992, S. 524f.).

Diese Einstellung kann man aus den Anhörungsunterlagen herauslesen, die der methodistische Pastor Paul Schilling, der Vorsitzende des Committee on World Peace, 1940 in Washington D. C. vorbrachte:

„The bill should make adequate provision for all genuinely conscientious objectors to military training and service, whether their objection spring from religious, ethical, or philosophical grounds.“
(National Service Board of Religious Objectors, 1943, S. 82f.)

Das Recht auf einen zivilen Ersatzdienst wurde auch in den methodistischen Generalkonferenzen gefordert:

„We ask and claim exemption from all forms of military preparation or service for all members of the Methodist Church. In this they have the authority and support of their Church.“ (Muelder, 1961, S. 156)

Neben dem Recht auf Kriegsdienstverweigerung wurde jedem Mitglied auch das Recht zugestanden, dem Ruf seiner Regierung zu den Waffen zu folgen (vgl. Muelder, 1961, S. 156ff.).

Ähnliche Forderungen kann man auch aus Zeitungsberichten methodistischer Kirchenzeitungen herauslesen:

„A summary of opinion from the conference’s seminar on the conscientious objector called upon the church to defend the right of the individual Christian to decide whether, under conscience, he can participate in war. ‘The church is only fulfilling its elemental liberty when it incites men to follow their own conscience, and the church has no recourse but to support its sons who choose to object to participation in war. But it must maintain the freedom of its members who hold opposite views.’ “ (Editorial, *The Christian Advocate*, 28. März 1940, S. 290)

Aus Zeitungs- oder Konferenzberichten, aus den Unterlagen zur Anhörung für die Einführung eines zivilen Ersatzdienstes und persönlichen Papieren von methodistischen Kirchenführern zu diesem Thema lassen sich keine kontroversen Debatten herauslesen. Dennoch vermieden es die Delegierten in der Vereinigungskonferenz im Mai 1940, Maßnahmen der Kirchenzucht für methodistische Soldaten zu empfehlen. Das war eher in mennonitischen Gemeinden üblich. Sie überließen es vielmehr dem Gewissen des einzelnen methodistischen Wehrpflichtigen, eine Entscheidung zu treffen, die er mit seinem Gewissen vereinbaren konnte. In dem Bericht über die Ergebnisse der Vereinigungskonferenz veröffentlichte die Kirchenzeitung *The Christian Advocate* die Ergebnisse und Beschlüsse der Vereinigungskonferenz zeitnah und transparent für alle interessierten Mitglieder der Kirche (vgl. Editorial, *The Christian Advocate*, 30. Mai 1940, S. 516ff.):

„Those of our members who, as conscientious objectors, seek exemption from military training in schools and colleges or from military service anywhere or at anytime have the authority and support of their church.“ (Editorial, *The Christian Advocate*, 30. Mai 1940, S. 517)

Für beide Arten – Soldaten und Wehrdienstverweigerer – sollte es eine christliche ökumenische Begleitung geben. Diese Aufgabe sollte der nationale Bund protestantischer Kirchen in den USA übernehmen:

„We request the Federal Council of Churches of Christ in North America to create a committee through which Protestant denominations that desire to do so may officially represent the interests of their conscientious objectors before the Government of the United States. Also, we request the Federal Council to seek a method by which the spiritual ministry of the churches to the armed forces of the United States may be performed by ministers appointed and supported by, and amenable to, the church.“ (Editorial, *The Christian Advocate*, 30. Mai 1940, S. 517)

Die Haltung der methodistischen Delegierten bei der Vereinigungskonferenz im Mai 1940 war hier klar pazifistisch und befürwortete uneingeschränkt und mit Nachdruck die Einführung eines zivilen Ersatzdienstes für die methodistischen Wehrpflichtigen, die aus Gewissensgründen den Dienst als Soldat ablehnten. Die gleichzeitig formulierte Forderung nach einer Militärseelsorge für methodistische Wehrdienstleistende und Soldaten in den amerikanischen Streitkräften macht deutlich, dass es auch eine andere Fraktion unter den Delegierten gegeben haben muss, die sich für diesen Standpunkt einsetzte. Zumindest kann man davon ausgehen, dass es unter den Delegierten eine Mehrheit gab, die sich für eine grundsätzlich tolerante Haltung in dieser Frage einsetzte (vgl. Will, 1984, S. 54ff.). Konferenzbeobachter dokumentierten mit Sorge das von den Delegierten öffentlich geäußerte Bedauern um die tiefe Spaltung der methodistischen Kirche und der Delegierten bei Fragen, die sich mit der Haltung der Kirche zu Krieg und Frieden beschäftigten (vgl. Editorial, *The Christian Advocate*, 30. Mai 1940, S. 516ff.).

Die Planungen zum Bau von tausenden von Lagern für die Durchführung eines zivilen Ersatzdienstes und deren Finanzierung wurde nicht auf der Vereinigungskonferenz oder einer der anderen Generalkonferenzen davor oder danach beschlossen, der Großteil der Lager wurde letztendlich von amerikanischen Friedenskirchen geplant, gebaut und unterhalten. Hier zeigt sich die Halbherzigkeit der Debatte. Die Methodisten waren, wie die oben beschriebenen Baptisten, bereit, die Handlungsalternative für einen Wehrpflichtigen vor dem Gesetz zu schaffen, aber bei der praktischen Umsetzung hielten sich die Kirchenführer zurück. Im Gegensatz zu den Southern Baptists gab es mehrere Möglichkeiten für Zivildienstleistende, ihren Dienst in methodistisch geführten Einrichtungen abzuleisten. Es gab auch einige Lager des 'Civilian Public Service', die von der methodistischen Kirche betrieben wurden. Diese reichten aber nicht aus, um alle methodistischen Verweigerer aufzunehmen. So absolvierte ein Teil der methodistischen Wehrpflichtigen ihren Ersatzdienst in einem Lager der Friedenskirchen. Die eigentliche Debatte fand wie bei den Mennoniten unter den methodistischen Wehrpflichtigen statt. Sie entschieden sich für den

Dienst mit oder ohne Waffe in oder außerhalb der Armee. Hier sah die Entscheidung also ganz anders aus, als sich die pazifistisch orientierten methodistischen Kirchenführer gedacht hatten. Die methodistischen Kirchenführer waren nach der Durchführung von repräsentativen Umfragen von einer viel größeren Zahl von Verweigerern ausgegangen (vgl. Will, 1984, S. 52ff.). Von den über eine Million methodistischen Wehrpflichtigen entschieden sich tatsächlich nur etwa 600 für einen zivilen Ersatzdienst. Selbst für diese relativ geringe Anzahl von methodistischen Verweigerern gab es nicht genug Platz in methodistischen Zivildienstlagern. Diese Zivildienstleistenden entschieden sich in diesem Fall für ein Lager der Friedenskirchen. Im Gegensatz zu den Southern Baptists kamen die Methodisten für die Kosten dieser externen Betreuung ihrer Zivildienstleistenden als Kirche auf. Ein großer Teil der methodistischen Einberufenen kämpfte als Soldaten, auch die Söhne von methodistischen Kirchenführern. Dazu gehörten drei Söhne des leitenden Bischofs Oxnam, der als Pazifist das Peace Problems Committee mitbegründet und in den 1920er Jahren geleitet hatte und 1940 mit seinem Bekenntnis zur Notwendigkeit der Verteidigung der Vereinigten Staaten als prominentes Beispiel für die Wende unter den methodistischen Kirchenführern angeführt wurde (vgl. Will, 1984, S. 65ff.).

Hatten methodistische Pazifisten sich auf der Generalkonferenz 1940 noch bemüht, eine klare Absage für die militärische Nutzung methodistischer Colleges und Universitäten zu erzielen, änderte sich diese Einstellung im Laufe der Debatte (vgl. Will, 1984, S. 54ff.). Gerade bei der Ausbildung von Wehrpflichtigen wurden viele Universitäten zu militärischen Trainingslagern umfunktioniert. Hier entschieden die Bischöfe nach dem offiziellen Eintritt der USA in den Weltkrieg dafür, methodistische Einrichtungen für militärische Zwecke zu öffnen. Der methodistische Friedensaktivist stellte 1942 bedauernd fest, dass er bei Abstimmungen unterlag, wenn es darum ging, ob die methodistische Kirche Geld in Kriegsanleihen investieren sollte (vgl. Will, 1984, S. 64ff.).

Für die methodistische Kirche kann zusammenfassend festgestellt werden, dass sich die Kirchenführung beim Thema Wehrpflicht in Friedenszeiten

politisch dafür einsetzte, mit dem zivilen Ersatzdienst eine Handlungsalternative für pazifistisch eingestellte methodistische Wehrpflichtige zu schaffen. Die pazifistische Einstellung erhielt keinen dogmatischen Stellenwert für die methodistische Kirche und ihre Gläubigen. Sie blieb eine Option für methodistische Wehrpflichtige. Bei der Bereitstellung und Finanzierung blieben die Anstrengungen der Kirchenführung hinter dem Bedarf zurück, so dass auf die Kapazitäten anderer Kirchen zurückgegriffen werden musste, um alle methodistischen Wehrpflichtigen, die als anerkannte Kriegsdienstverweigerer einen Platz in einem Lager suchten, zu versorgen. Die Anzahl der methodistischen Verweigerer lag im Promillebereich. Fast alle methodistischen Einberufenen entschieden sich trotz aller pazifistischen Anstrengungen innerhalb der methodistischen Kirche dafür, innerhalb der Streitkräfte als Soldaten zu dienen.

Blickt man auf alle vier Kirchen zu diesem Thema, lässt sich feststellen, dass die Auswirkungen des Gesetzes auf die Anzahl der Kriegsdienstverweigerer höchst unterschiedlich war. Während in den verschiedenen Friedenskirchen zwischen 26% bis 50% aller eingezogenen Männer den Status eines 'Conscientious Objector' annahmen, blieben diese Zahlen bei den anderen drei Kirchen weit unter einem Prozent der eingezogenen Männer. Innerhalb der methodistischen Kirche waren es circa 600 Verweigerer bei über einer Million eingezogener Soldaten. Bei den Southern Baptists und den Katholiken waren noch weniger Verweigerer. Fest steht, dass viele dieser Männer in Camps ihren Dienst ableisteten, die von den Friedenskirchen organisiert, geführt und finanziell unterstützt wurden (vgl. Lichdi, 2004, S. 289f.).

Trotzdem war diese Debatte um die Haltung amerikanischer Kirchen bei der Einführung einer allgemeinen Wehrpflicht in Friedenszeiten ein entscheidender politischer Beitrag. Hier gestalteten besonders amerikanische Mennoniten gemeinsam mit anderen Friedenskirchen und Vertretern vieler anderer Kirchen aktiv die Politik ihres Landes mit. Sie ließen sich in die Durchführung des Gesetzes einbinden und trugen zur Finanzierung dieser politischen und gesellschaftlichen Aufgabe maßgeblich bei. Hierbei schufen die Mennoniten nicht nur eine Handlungsalternative für mennonitische

Wehrpflichtige, sie öffneten ihre Lager für amerikanische Zivildienstleistende außerhalb ihrer Denomination (vgl. Hershberger, 1944, S. 170ff.). Der Erfolg dieser Maßnahme konnte auf die langfristige Vorbereitung und die gute Vernetzung unterschiedlicher Kirchen zu diesem Thema zurückgeführt werden. Darüber hinaus waren die klaren Absprachen über Ziele und die Durchführung und die Bereitschaft zur Übernahme personeller und finanzieller Verantwortung über die gesamte Laufzeit der Wehrpflicht bis zum Kriegsende ein wesentlicher Faktor für den Erfolg dieses Engagements. Dazu kam die Bereitschaft von Kirchen, hier insbesondere von Friedenskirchen, zur Zusammenarbeit mit Mitgliedern der amerikanischen Armee, die die Durchführung des zivilen Ersatzdienstes beaufsichtigte, und die Fähigkeit zu außergewöhnlichen Kompromissen auf beiden Seiten (vgl. Keim, 1990, S. 17ff.).

6.3.2 Die innerkirchliche Debatte um die Aufrüstung

Wenn Reinhold Niebuhrs neo-orthodoxe Theologie in der kirchengeschichtlichen Literatur als entscheidender Grund und wichtiger theologischer Ausgangspunkt für die innerkirchliche Debatte angeführt wird, dann ist das einerseits richtig und gleichzeitig nicht ausreichend, um die Schärfe der Diskussion über Aufrüstung und Krieg zu erklären. Neben Niebuhr gab es viele andere Theologen, die eine von der pazifistisch ausgerichteten Hauptströmung der liberalen Theologie abweichende Meinung hatten und diese mehr oder weniger offen diskutierten (vgl. Preston, 2012, S. 298ff.). Auch Niebuhr war nicht allein, er nutzte vielmehr sein nationales und internationales Netzwerk, um einen Kreis von ähnlich denkenden und schreibenden Theologen um sich zu scharen. Er beeinflusste über seine schriftstellerische Tätigkeit einen großen protestantischen und für theologische Fragen interessierten Leserkreis (vgl. Loconte, 2004, S. 19ff.). Herausgefordert durch Hitlers Plan zur Unterwerfung Europas änderte Niebuhr die Ausrichtung seiner bisherigen pazifistischen Einstellung und prägte eine entgegengesetzte Theologie und Ethik, um zunächst andere amerikanische Kirchen und damit ein ganzes Volk aus den 'rosaroten Wolken' des Pazifismus auf den Boden der Realität zurückzuholen. In der Auseinandersetzung mit Hitler würden aus seiner Sicht traditionelle

pazifistische Mittel wirkungslos verpuffen. Ohne fundamentalistisch zu argumentieren, gelang es ihm durch die klare Formulierung seiner neo-orthodoxen Theologie, die Bedeutung der Sünde im Verhältnis des Menschen zu Gott radikal neu zu denken (vgl. Loconte, 2004, S. 19ff. und S. 125ff.).

„Reinhold Niebuhr, who emerged as one of America’s most important public theologians, assailed this reasoning without mercy. No bible fundamentalist, Niebuhr nevertheless revived the scriptural meaning of sin as man’s rebellion against God and his moral norms for humankind.“ (Loconte, 2004, S. 19)

Niebuhr setzte durch intensive schriftstellerische Arbeit eine gedankliche Wende in den protestantischen Kirchen Amerikas in Gang. Sie wird nach ihm ‘Niebuhrianische Wende’ genannt und beeinflusste zunächst die theologische, ethische und letztendlich auch die gesellschaftspolitische Ausrichtung vieler amerikanischer Protestanten (Miscamble, 2007, S. 330). Thomas Freiburger weist nach, dass Niebuhrs Gedanken Auswirkungen auf die amerikanische Außenpolitik der Kriegs- und Nachkriegszeit hatten und zu bestimmten Zeitpunkten des Kalten Krieges zu einer ‘Niebuhrianischen Wende’ im außenpolitischen Denken führten (vgl. Freiburger, 2013, S. 50).

Die pazifistische Hauptströmung in den amerikanischen Kirchen wurde durch die aggressive Außenpolitik Deutschlands, Italiens und Japans existenziell herausgefordert (vgl. Loconte, 2004, S. 20ff.). Die Antwort Niebuhrs war eine Abkehr von idealistischen und utopischen Vorstellungen und die Hinwendung zu einer realistischen Sicht auf eine ‘gefallene Welt’ (siehe 5. Kapitel). Der Historiker Joseph Loconte beschreibt in seinem Buch *The End of Illusions* die Auseinandersetzung zwischen ‘Pazifisten und Propheten’ innerhalb der protestantischen Kirchen in ihrer allgemeinen Haltung der Kirche zu Krieg und Frieden. Für Loconte gehört Niebuhr zu den ‘Propheten’: Niebuhr machte aus seiner deutschen Abstammung keinen Hehl. Er betonte vielmehr, dass er seine Einschätzungen bei Reisen in das nationalsozialistische Deutschland gewonnen hatte. Seiner Ansicht nach bedrohte Hitler die ganze Welt und besonders die amerikanische christliche Zivilisation. Niebuhr forderte kein amerikanisches Eingreifen in den europäischen Konflikt, er maß aber einer Verbesserung der ameri-

kanischen Verteidigungsfähigkeit und einer Abkehr von pazifistischen Illusionen große Bedeutung zu (vgl. Loconte, 2004, S. 125ff.).

Die amerikanische Armee war nach dem Ersten Weltkrieg in ihrer Mannschaftsstärke reduziert und in der Zwischenkriegszeit durch Abrüstungsverträge weiter verringert worden. Die in den Abrüstungsverhandlungen vereinbarten Höchstgrenzen, z. B. beim Bau von amerikanischen Schlachtschiffen, wurden von amerikanischer Seite nicht in voller Höhe ausgenutzt (vgl. Tooze, 2015, S. 494ff.). Jenseits der relativ starken amerikanischen Seestreitkräfte gab es eine vergleichsweise kleine Landarmee, zeitweise kleiner als die Bulgariens. Hier war die Anzahl der Offiziere und Reserveoffiziere verhältnismäßig hoch, was die Mobilisierung im Kriegsfall erleichterte. Auch die Ausrüstung der Armee mit modernem Kriegsgerät war durchaus ausbaufähig, die amerikanische Wirtschaft besaß nach der Wirtschaftskrise freie Produktionskapazitäten, die für eine Aufrüstung genutzt werden konnten (vgl. Heideking, 2003, S. 319ff.). Die veränderte Wahrnehmung einer Bedrohung führte am Ende der 1930er Jahre zu einer Steigerung der Verteidigungsausgaben.¹⁴³ Dazu kam, dass die Einführung einer Wehrpflicht neue Anforderungen an die Ausstattung der Streitkräfte stellte. Diese nationale Aufrüstung amerikanischer Streitkräfte wurde seitens der Kirchen unterschiedlich kritisch begleitet (vgl. Preston, 2012, S. 302ff.):

„Church leaders were absolutely committed to making sure that the nation did not repeat history. Versailles was constantly on their minds.“ (Sittser, 1997, S. 230)

Ein Grund für die kritische Begleitung der amerikanischen Aufrüstung war die pazifistische Ausrichtung vieler kirchlicher Organisationen und in manchen Fällen der gesamten Kirche. Viele Kirchen hatten sich nach einer Neubewertung ihres Verhaltens im Ersten Weltkrieg in den 1920er und Anfang der 1930er Jahre für eine internationale Abrüstung eingesetzt und die zahlenmäßige Beschränkung der eigenen Streitkräfte begrüßt.

Ein weiterer Grund lag darin, dass Teile der amerikanischen Aufrüstung über eine Ausweitung der Staatsverschuldung und im Laufe des Krieges

143. Vergleiche hierzu besonders die vergleichenden Statistiken von Adam Tooze (vgl. Tooze, 2015, S. 636f.).

durch Kriegsanleihen finanziert worden waren. Hier gab es kirchliche Stimmen, die aus wirtschaftlichen Gründen eine Vergrößerung der Staatsschulden ablehnten oder Investitionslücken an anderer Stelle sahen, für die sich die für Aufrüstung bestimmten Mittel aus kirchlicher Sicht besser geeignet hätten.

Absolut pazifistisch ausgerichtete Kirchen, wie beispielsweise die Mennoniten, konnten aufgrund ihrer Kirchenlehre eine Unterstützung des Staates durch den Kauf solcher Kriegsanleihen nicht mittragen (vgl. Hershberger, 1944, S. 173ff.). Ein anderes Argument, das in diesem Zusammenhang von Kirchenvertretern angeführt wurde, sah in der Hochrüstung der eigenen Armee eine Annäherung an eine amerikanische Kriegsbeteiligung in Europa – wer Waffen habe, nutze sie auch. Aufrüstung brächte Amerika schneller an den Rand eines Krieges, so argumentierten diese Kirchenvertreter (vgl. Sittser, 1997, S. 26ff.).

Aber auch hier gab es kirchliche Stimmen, die dagegen argumentierten und die Aufrüstung der eigenen Armee befürworteten. In der Aufrüstung sahen diese Kirchenvertreter eine wirkungsvolle Abschreckung des Gegners und eine sinnvolle Vorbereitung auf einen möglichen Angriff. Jedesmal wenn Hitler ein neutrales Land überfiel, wurden die Stimmen lauter, die die eigene Aufrüstung als sinnvolles Instrument gegen einen plötzlichen Überfall priesen. Die Steigerung der eigenen Verteidigungsfähigkeit wurde besonders nach dem Fall von Frankreich dringlicher. Mit der Besetzung der Atlantikküste Frankreichs durch deutsche Truppen und Seestreitkräfte änderte sich die Wahrnehmung der Bedrohung der Vereinigten Staaten (vgl. Preston, 2012, S. 312ff.).

Anhand von Beispielen kirchlicher Positionen soll auch in diesem Fall die Debatte innerhalb der Kirchen über die Aufrüstung der Vereinigten Staaten nachgezeichnet werden.

Bei den Southern Baptists gab es klare Stimmen, die sich gegen eine Aufrüstung aussprachen. Mit Blick auf die Profite vieler Rüstungsunternehmen im Ersten Weltkrieg nahm der Herausgeber des *Biblical Recorder* im Januar 1940 eine kritische Position gegenüber einer erneuten Erhöhung des Budgets für Aufrüstung ein. Laut seiner Schätzung würden die Kosten

in diesem Bereich 1941 bis auf 2 Milliarden Dollar ansteigen. Die Kirche hatte gerade schlechte Erfahrung mit kircheneigenen Schulden gemacht und sah in einer kreditfinanzierten Aufrüstung eine Gefahr für die Sicherheit des Landes (vgl. *Biblical Recorder*, 31. Januar 1940, S. 4).

„We heartily support the position that our country should have an adequate army and navy, but adequate for what?“ (*Biblical Recorder*, 31. Januar 1940, S. 4)

Dabei sprach sich der Autor für eine Überprüfung der Aufrüstung aus, weil sie die Gefahr vergrößere, dass sich die USA einem Eingreifen in den aus ihrer Sicht sinnlosen Konflikt in Europa noch mehr annähern.

„Yes, we need armament – armament against propaganda that leads in the direction of war.“ (*Biblical Recorder*, 31. Januar 1940, S. 5)

Noch im Mai 1940 befürworteten die Herausgeber des *Biblical Recorder* eine Verhandlungslösung und betonten die Notwendigkeit zur Abrüstung, um den Konflikt zu lösen (vgl. *Biblical Recorder*, 8. Mai 1940, S. 4f.).

Nach dem Fall Frankreichs änderte sich die Stimmung innerhalb der amerikanischen Baptisten. Die Zeitungen sprachen sich für eine Steigerung der eigenen Verteidigungsfähigkeit aus, zeigten aber auch deutlich auf, dass die Ziele der Aufrüstung klar definiert sein sollten:

„The truth is that we are inviting ourselves into a war for which we say we are unprepared. Therefore, while yet there is time to think – if, indeed, there is time at all – let us ponder the *Post*’s question: ‘What we are preparing for – defense or war?’ If for war, then let us not appear surprised if war comes – perhaps soon.“ (*Biblical Recorder*, 18. September 1940, S. 4)

In den Konferenzen lobten die baptistischen Delegierten die Politik der amerikanischen Neutralität, betonten aber auch die Bereitschaft, einen Verteidigungskrieg zu führen:

„As for ourselves, we hate war (...) but we do not believe that the Christian Spirit forbids purely defensive war.“ (Annual of the Southern Baptist Convention, 1940, S. 87)

Die Delegierten forderten 1940 ihren Präsidenten auf, alles zu tun, um ihr Land aus diesem Krieg herauszuhalten.

„(...) we urge upon the President of the United States (...) to use all possible wisdom (...) to prevent our nation from becoming involved in the present world conflict.“ (Annual of the Southern Baptist Convention, 1940, S. 96)

1941 betonten die Delegierten der Southern Baptist Convention auch die

Steigerung der eigenen Verteidigungsfähigkeit zur Abschreckung des Gegners und zur Vorbereitung des Landes auf einen möglichen Angriff.

„We also urge our Government to quicken rather than slacken all measures needed to strengthen the defenses of the Western Hemisphere against all kinds of aggression (...).“ (Annual of the Southern Baptist Convention, 1941, S. 99)

Katholische Kirchenvertreter positionierten sich ebenfalls unterschiedlich zur Frage einer Aufrüstung der USA. Einig waren sie sich in der gemeinsamen Anstrengung zum Schutz ihres Landes. Schon 1938 hatte der Papst in Rom die amerikanischen Katholiken aufgefordert, angesichts der weltweiten revolutionären Herausforderungen ihre eigene demokratische Regierung zu verteidigen (vgl. Huber, 1951, S. 98ff.). In seiner Rede überbrachte Kardinal Dougherty die Mahnung des Papstes:

„His Holiness calls us to the defense of our democratic government (...).“ (Huber, 1951, S. 100)

Der Kardinal betonte die Unterstützung einer angemessenen Verteidigung der Vereinigten Staaten durch die katholische Kirchenführung:

„We support wholeheartedly the adequate defense of our country.“ (Huber, 1951, S. 106)

Kardinal Dougherty stellte fest, dass Politiker und Bürger angesichts der äußeren Bedrohung durch Diktatoren gleichermaßen gespalten seien, welcher politische Kurs richtig für das eigene Land sei.

„Thoughtful statesmen are perplexed, patriotic citizens are divided in their opinions as to the procedure our country should follow. In these crucial times, when the civil fabric of every country is threatened and when dictators would destroy all religion, we restate the position of the Catholic Church (...).“ (Huber, 1951, S. 106)

Die weiteren Ausführungen des Kardinals führten nun in Richtung einer theologischen Grundsatzklärung des Verhältnisses von Staat und Kirche (vgl. Huber, 1951, S. 106ff.). Entscheidend ist an diesem Punkt die Wahrnehmung der tiefen Spaltung des Landes und die klare Haltung der katholischen Kirche, den Ausbau der Verteidigungsfähigkeit zu unterstützen.

Nach dem Ausbruch der Kriegshandlungen in Europa im September 1939 stellten katholische Bischöfe zunächst die Suche nach einem gerechten Frieden in den Vordergrund. Katholische Kirchenführer sahen das als die entscheidende Aufgabe ihrer Kirche an. Um die internationale Ausrich-

tung ihrer Kirche zu verdeutlichen, führten die amerikanischen Bischöfe den Friedensplan des Papstes an (vgl. National Catholic Welfare Conference, *Catholic Action*, Januar 1940, S. 1).

Gleichzeitig betonten katholische Bischöfe die Bedeutung einer amerikanischen Aufrüstung, um die eigene Verteidigungsfähigkeit zu verbessern. Sie nutzten dieses Argument auch dafür, ihren Patriotismus als christliche Tugend amerikanischer Katholiken unter Beweis zu stellen. Damit stellten sie sich sichtbar gegen Kommunismus und Faschismus in den Vereinigten Staaten (vgl. Sittser, 1997, S. 38f.). Bei der jährlichen Tagung der National Catholic Welfare Conference im Dezember 1939 gaben die katholischen Bischöfe in einer Erklärung zur Situation in Polen ihr Bedauern über die Lage der vom Krieg betroffenen polnischen Bevölkerung zum Ausdruck, betonten aber gleichzeitig die Notwendigkeit amerikanischer Neutralität. Sie forderten amerikanische Katholiken auf, sich angesichts der Lage in Europa und des Leidens der vom Krieg und Zerstörung betroffenen Bevölkerung nicht von Hass und Emotionen leiten zu lassen. Der Blick sollte vielmehr auf die Stärkung der eigenen Verteidigungsfähigkeit gerichtet sein (vgl. (National Catholic Welfare Conference, *Catholic Action*, Dezember 1939, S. 8):

„Our primary duty is that of preserving the strength, stability and security of our own nation (...).“ (National Catholic Welfare Conference, *Catholic Action*, Dezember 1939, S. 8)

Im November 1940 betonten die katholischen Bischöfe die Bedeutung der katholischen Unterstützung der amerikanischen Aufrüstung als Zeichen nationaler Solidarität:

„The ready acceptance of this defense program is a heartening example of national solidarity. Whatever sacrifices may be involved in defense of the Americas will be loyally borne in generous unanimity.“ (Minutes of the Twenty-Second Annual Meeting of the Bishops of the United States, November 1940, S. 7)

Die Verteidigung der amerikanischen Hemisphäre, unter Einschluss Mittel- und Südamerikas, wurde hier von den katholischen Bischöfen gefordert. Das entsprach durchaus der katholischen Lehre vom gerechten Krieg und lag gleichzeitig auf der außenpolitischen Linie der Politik Präsident Roosevelts.

Es gab aber durchaus innerhalb der katholischen Kirche auch abweichende Meinungen. Diese oppositionellen Gruppierungen in der katholischen Kirche kann man in zwei Lager teilen. Zum einen gab es eine starke pazifistische Strömung. Diese wurde von katholischen Geistlichen, wie beispielsweise von Francis Xavier, dem amerikanischen Jesuiten und Herausgeber des katholischen Magazins *America* getragen. Er grenzte sich klar von jeglicher faschistischer Propaganda ab und wies auf die kulturellen Verbindungen zu den Alliierten hin. Gleichzeitig lehnte er ein Eintreten der USA in den Konflikt in Europa strikt ab und bekämpfte in seinem Magazin alle Maßnahmen, die aus seiner Sicht die USA stärker in das Kraftfeld des europäischen Krieges mit hineinzogen (vgl. Preston, 2012, S. 298ff.). Zu diesem Lager zählte auch die radikal antikapitalistisch ausgerichtete katholische Pazifistin Dorothy Day (vgl. McNeal, 1976, S. 263ff.). Das andere katholische Lager war radikal antikommunistisch, erkennbar antibritisch und mehr oder weniger verdeckt profaschistisch ausgerichtet: Der bekannteste Vertreter für einen offen faschistisch und scharf regierungsfeindlich ausgerichteten Kurs war Charles Coughlin (vgl. Fogerty, 2012, S. 107ff.). Seine antibritische Kapitalismuskritik und seine antisemitisch geprägte Kritik am Kommunismus machten ihn zu einem bekennenden Faschisten (vgl. McNeal, 1978, S. 36ff.). Ein anderes Beispiel dafür war die 'International Catholic Truth Society' aus New York City. Sie führte einen Anti-Kriegs Kreuzzug. Der Direktor dieser Kampagne, der katholische Geistliche Edward Curran, fand im September 1939 laut eigener Angaben zehntausende Unterstützer, die seine Friedenspläne für Amerika in der Öffentlichkeit bekannt machten. Curran war Jurist und Theologe, hatte zunächst einen Lehrauftrag an einem katholischen Priesterseminar in New York, wurde danach Priester an mehreren Kirchen in Brooklyn. Öffentlich bekannt wurde er durch seine politisch-radikalen Aufrufe. Dabei nutzte Curran das Radio. Seine Verbindungen zu Charles Coughlin waren vielseitig und intensiv. Sie traten auch bei Radioansprachen gemeinsam auf. Als studierter Jurist erkannte Curran bei seinen öffentlichen politischen Äußerungen die Grenze zur regierungsfeindlichen Agitation. Seine scharfen antikommunistischen Äußerungen machten ihn

zum öffentlich bekannten Vertreter im konservativ-radikalen katholischen Lager. Im Gegensatz zu Coughlin gelang es ihm, auch in den Jahren 1939 bis 1941 von Fall zu Fall die Unterstützung von lokaler Politik und katholischer Kirchenhierarchie für seinen offen geäußerten Antikommunismus zu erhalten (vgl. Fein, 2009, S. 15ff.).

Auf der anderen Seite des religiös-politischen Spektrums in New York stand Dorothy Day mit ihrer Zeitschrift *Catholic Worker*. Day hatte sich schon gegen die Wehrpflicht ausgesprochen. Katholische Gegner der Aufrüstung konnten sich z. B. in der Zeitschrift *Catholic Worker* durch Argumente bestärken lassen (vgl. McNeal, 1976, S. 263ff.). Dabei betonte Day die Größe der Investitionen in Rüstung am Beispiel der Kriegskosten aus dem Ersten Weltkrieg und der Zeit danach. Gleichzeitig benennt Day mögliche Alternativen, in die man diese Mittel hätte investieren können, z. B. um soziale Missstände im Land zu beseitigen:

„(...) \$ 41,765,000,000 that could have been used in constructive social improvements were SPENT on the World War by the United States up to June 1934. Today the sum is well over 51 billion dollars.“ (Editorial, *The Conscientious Objector*, 14. November 1939, S. 1)

Der Pazifist Evan W. Thomas beschrieb in der gleichen Ausgabe die möglichen Folgen einer erneuten Aufrüstung, die eindeutig zu einem weiteren Krieg führen würde. Um aus diesem Teufelskreis von Aufrüstung und Krieg auszubrechen, bräuchte es nach Meinung von Thomas eines Staatenbundes ausgestattet mit der dafür notwendigen Autorität, der die zwischenstaatlichen Konflikte löst:

„One of the reasons for that is the fact that national militarism provides the greatest of all weapons for the exploitation of great masses of people.“ (Thomas, *The Conscientious Objector*, 14. November 1939, S. 1)

Dieser pazifistische und antikapitalistische Ansatz war innerhalb der katholischen Kirche nicht mehrheitsfähig. Dorothy Day bemühte sich trotzdem darum, den Ansatz der Gewaltlosigkeit innerhalb der katholischen Kirche zu leben.

Ganz ähnlich sahen das die Mennoniten. Sie lehnten den Besitz von Waffen auch zu Zwecken der eigenen Verteidigung ab. Die mennonitischen Prinzipien der ‘Gewaltlosigkeit‘ und ‘Widerstandslosigkeit‘ setzten hier

Grenzen. Mennoniten hatten also aus Sicht der eigenen Kirchenlehre ein Problem mit der Aufrüstung. Als Kirchen vom Staat aufgefordert wurden, Kriegsanleihen zu kaufen und ihren Gläubigen den Kauf solcher Anleihen zu empfehlen, um ihren Patriotismus öffentlich sichtbar unter Beweis zu stellen, entwickelte sich daraus eine besondere Herausforderung für die mennonitische Kirche. Mennonitische Kirchenführer bemühten sich um eine Ausnahmegenehmigung und erreichten, dass die amerikanischen Mennoniten Staatsanleihen kaufen durften, die nicht der Kriegsfinanzierung dienten (vgl. Hershberger, 1944, S. 173ff.).

Auf der anderen Seite verbanden Mennoniten ihre Einstellung von Gewaltlosigkeit mit Nächstenliebe und begründeten eine Flüchtlingshilfe, die 1937 in Spanien Opfern des Bürgerkriegs half und ab 1939 Kriegsoffer in Polen, Frankreich und Großbritannien mit Nahrungsmitteln unterstützte (vgl. Hershberger, 1944, S. 179ff.). Dabei kooperierten die Mennoniten mit ähnlichen Initiativen anderer Friedenskirchen in den USA, Kanada und Großbritannien. Diese Arbeit wurde nach dem Zweiten Weltkrieg ausgebaut und intensiviert (vgl. Lichdi, 2004, S. 289ff.).

Die Methodisten gaben bei diesem Thema ein differenziertes Bild ab. Die Regionalkonferenzen und Gesamtkonferenzen innerhalb der USA zwischen 1930 und 1940 lehnten fast übereinstimmend die Beteiligung der Kirche an Kriegshandlungen ab (vgl. Will, 1984, S. 35ff.). Ebenso die Gremien, die sich um die Themen Krieg und Frieden bemühten (vgl. Kupsch, 1992, S. 497ff.). Gleichzeitig gab es aber in einer Umfrage unter methodistischen Geistlichen im Jahr 1931¹⁴⁴ bei 43 Prozent der Antwortenden die Bereitschaft, im Falle eines Verteidigungskrieges als Militärgeistliche zu dienen. Gleichzeitig befürworteten 80 Prozent der antwortenden Geistlichen eine substantielle Abrüstung auch unter der Bedingung, dass Amerika hier die Initiative ergreifen und proportional mehr abrüsten würde als andere Länder (vgl. Muelder, 1961, S. 148ff.).

Die Bereitschaft unter Methodisten, zwischen einem Verteidigungskrieg und einem Angriffskrieg zu unterscheiden, nahm unter jungen Männern,

144. Befragt wurden 53.000 Geistliche, knapp 19.372 beantworteten den Fragebogen (vgl. Muelder, 1961, S. 148).

die sich in methodistischen Jugendorganisationen politisch artikulierten, im Laufe der 1930er Jahre ab. Das zeigte sich schon in der gleichen Befragung von 1931 unter methodistischen Theologiestudenten, die nur zu 27 Prozent der Antwortenden die Bereitschaft äußerten, als Militärgeistliche oder als Soldaten zu dienen (vgl. Muelder, 1961, S. 148ff.). Die Bereitschaft, in Fragen von Krieg und Frieden zwischen Angriffskrieg und Verteidigungskrieg zu differenzieren, wich immer mehr einer kompromisslos pazifistischen Haltung, die besonders von den Leitungsgremien der Jugendorganisationen vehement vorgetragen wurde. Das führt beim Blick auf die Veröffentlichungen dieser Organisationen zu der Annahme, dass pazifistisch eingestellte methodistische junge Erwachsene 1941 die Aufrüstung bekämpften, weil sie die USA aus ihrer Sicht näher an eine Kriegsbeteiligung heranführte (vgl. Will, 1984, S. 59ff.).

„We oppose the sending of military forces out of this hemisphere (...) We protest the huge expenditures for military purposes.“ (Will, 1984, S. 59)

Diese Position konnten pazifistisch eingestellte Delegierte bei der Generalkonferenz in die Diskussionen einbringen. Die Generalkonferenz stimmte der ersten Forderung mit Mehrheit zu, keine Soldaten in Kriege außerhalb der amerikanischen Hemisphäre zu entsenden, beschloss aber keine explizite Ablehnung von Aufrüstung amerikanischer Streitkräfte durch die methodistische Kirche.

In der Vereinigungskonferenz 1940 erklärten die Delegierten einmütig die Ablehnung von Krieg und forderten ein Ende der Exporte von kriegswichtigem Material, Öl und Eisenschrott an Japan und andere in diesem Krieg kämpfende Nationen. Sie schlossen aus, dass die Kirche sich aktiv an der Kriegführung und der Förderung von Kriegsbegeisterung beteiligt (vgl. Will, 1984, S. 54ff.). Gleichzeitig wurde der Bruch zwischen Pazifisten einerseits und Realisten andererseits immer offensichtlicher.

Kurz nach dem Ausbruch der Feindseligkeiten in Europa im September 1939 kritisierte die Botschaft methodistischer Bischöfe die Aggressoren scharf, enthielt sich aber weitgehend einer Empfehlung für eine politische Positionsbestimmung der Vereinigten Staaten (vgl. Kupsch, 1992, S. 499f.)

Die Commission on World Peace brachte schon im September 1939, ihre Position klar zum Ausdruck:

„We stand on this ground, that the Methodist Church as an institution cannot endorse war nor support or participate in it.“ (Will, 1984, S. 55)

Diese Haltung der Commission on World Peace fand ein geteiltes Echo in der Vereinigungskonferenz im Mai 1940: Die Beschlüsse der Delegierten ließen eine klare Unterstützungsbotschaft für eine nationale Aufrüstung vermissen, sie äußerten sich aber auch nicht klar gegen die Aufrüstung der eigenen amerikanischen Streitkräfte (vgl. Muelder, 1961, S. 155ff.).

„We insist that the agencies of the church shall not be used in the preparation for war, but in the promulgation of peace.“ (Discipline of the Methodist Church - USA, 1940, S. 775f.)

Die Diskussion unter den Delegierten entbrannte besonders intensiv um das Wort ‘aggressive’, welches einige Delegierte gern vor das Wort ‘war’ gesetzt hätten. Dieser Antrag konnte sich in der Generaldebatte bei der Beschlussfassung nicht durchsetzen. Dieser Minderheitenantrag hätte die Position der vereinigten amerikanischen Methodistenkirche erkennbar verändert (vgl. Gladden, 1945, S. 92ff.).

In Zeitungen wurden die unterschiedlichen Positionen innerhalb der Kirche deutlich benannt. In einem Bericht über die Beschlüsse der Vereinigungskonferenz 1940 berichtete die Zeitschrift *The Christian Advocate* über die Zerrissenheit der Positionen der Delegierten in der Vereinigungskonferenz:

„We have to recognize the fact that there is now no common judgement among Christians as to what a Christian should do when his own nation becomes involved in war. On this issue our own membership is divided.“ (Editorial, *The Christian Advocate*, 30. Mai 1940, S. 517)

Eine einheitliche Meinung einer christlichen Kirche in Fragen von Krieg und Frieden wurde zwar als wünschenswertes Ergebnis dargestellt. Die Erkenntnis, dass die Herausforderungen durch die außenpolitischen Ereignisse die Kirche in Ihrer Haltung spalteten, führte zu einer offen geäußerten Enttäuschung:

„We believe, however, that the Christian Church, in a world torn asunder by bitter conflict, must not permit itself to be divided over any matter as to which it is possible for Christians sincerely to dif-

fer.“ (Editorial, *The Christian Advocate*, 30. Mai 1940, S. 517)
Eine gemeinsame Position zur Ablehnung des Krieges und der Beteiligung an Kriegshandlungen in Europa und Asien zu finden, fiel den Delegierten leicht. Das beredte Schweigen in der Beschlussgrundlage zu einer klaren Haltung der methodistischen Delegierten zu Fragen von Aufrüstung und Selbstverteidigung und die Klagen über die Spaltung der Mitglieder zu entscheidenden Fragen von Krieg und Frieden machen deutlich, dass es hier keine einheitliche Linie gab. Der Rückzug auf theologische Erklärungen und Gemeinsamkeiten in ethischen Beurteilungen und das Bekenntnis, dass die Kirche in der Frage der Kriegsdienstverweigerung keine bindende Grundlage für ihre Mitglieder aussprechen wolle, machten die Spaltung innerhalb der amerikanischen Methodistenkirche nur noch sichtbarer (vgl. Ward, 1997, S. 166ff.):

„They wanted, in short, to be both loyal patriots and peace-loving Christians, the two of which did not, in their minds, always agree.“
(Sittser, 1997, S. 37)

In einer Stellungnahme zur Frage einer Unterstützung der USA im Kriegsfall bekannte sich der methodistische Bischof Francis McConnell im Januar 1941 eindeutig dazu, sein Land im Falle eines Angriffes zu verteidigen. Er betonte auch die Notwendigkeit einer nationalen Aufrüstung, um die Verteidigungsfähigkeit der Küsten seines Landes zu gewährleisten. Er selbst bezeichnete sich als Pazifist, mahnte aber gegenüber allen ‘Idealisten’, nicht allein auf die geographisch vorteilhafte Lage der USA zu vertrauen (vgl. McConnell, *Christian Century*, 15. Januar 1941, S. 82ff.):

„Wind and waves alone would be no defense. Defensive war is all I am talking about, and by such defense I mean plans drawn and put into effect with the highest scientific skill the nation can command and not the schemes of hordes of profiteers.“ (McConnell, *Christian Century*, 15. Januar 1941, S. 82)

Einem Interventionskrieg, bei dem die USA ihre Armee nach Übersee und zu anderen Kontinenten schicken würde, erteilte McConnell eine Absage (vgl. McConnell, *Christian Century*, 15. Januar 1941, S. 82ff.).

Das Beispiel des methodistischen Bischofs Francis McConnell, der sich selbst als Pazifist bezeichnete, zeigt auf, wie sehr sich die methodistische Haltung zwischen zwei Generalkonferenzen in den Jahren 1940 und 1944 veränderte. Die politische Lage veränderte sich radikal: Der pazifistische

Beschluss der Generalkonferenz von 1940 wurde durch den Eintritt der USA in den Zweiten Weltkrieg 1941 herausgefordert. Die methodistischen Bischöfe reagierten 1941 mit einer Kriegsbotschaft, die Bezug auf die Beschlüsse der Generalkonferenz nahm, aber die Unterstützung der Kirche für die Maßnahmen des Staates eindeutig formulierte. 1944 kam es zu einer Auseinandersetzung hierüber zwischen den Delegierten. Dabei unterlagen die mehrheitlich pazifistisch eingestellten Geistlichen den patriotisch eingestellten Laien in der Abstimmung im Plenum (vgl. Ewing, 1982, S. 98ff.).

„The harsh realities of World War II posed the supreme challenge to the peace testimony of the Methodist Church. Confronted with totalitarianism and aggressive war, the church was forced to choose between conflicting values.“ (Wilson, 1970, S. 117)

Der Meinungsumschwung innerhalb der methodistischen Kirche legt ein beredtes Zeugnis von der Intensität der Debatte um eine nationale Aufrüstung ab. Die methodistische Kirche ist ein gutes Beispiel für die Lage amerikanischer Kirchen insgesamt (vgl. Sittser, 1997, S. 30ff.).

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die Haltung amerikanischer Kirchen auch in der Frage der Aufrüstung nicht einheitlich war. Es gab, vielfach belegt, innerhalb einzelner Konfessionen unterschiedliche Meinungen und Kontroversen zu diesem Thema. Natürlich hatten amerikanische Kirchen in der Frage militärischer Aufrüstung keinerlei Entscheidungsgewalt, konnten aber auch die amerikanische Politik in dieser Frage nur wenig beeinflussen.

Die Vergrößerung der Armee durch Freiwillige und später durch Wehrpflichtige führte zu einer Erhöhung der Rüstungsausgaben. Viele amerikanische Kirchenführer und Autoren in kirchlichen Zeitschriften unterstützten ihren Staat bei der Verbesserung seiner Verteidigungsfähigkeit. Dazu kamen immer neue außenpolitische Herausforderungen. Deshalb waren einige mehrheitlich pazifistisch eingestellte amerikanische Kirchen gezwungen, ihre bisherigen Beschlüsse an die veränderte Lage anzupassen. Wenn das zeitlich nicht möglich war, änderten Kirchenführer bei einer aktuellen Herausforderung zwischen zwei Konferenzen die Politik ihrer Kirche und ließen sich das nachträglich bestätigen.

6.3.3 Kircheninterne Diskussionen zur Unterstützung Großbritanniens

Aus Sicht vieler Briten war es schwer nachzuvollziehen, warum die USA mehr als zwei Jahre brauchten, um an ihrer Seite aktiv in den Krieg gegen die Achsenmächte einzutreten.¹⁴⁵ Das lag auch an der Zurückhaltung vieler amerikanischer Kirchen bei der Frage einer Unterstützung Großbritanniens. Neben der schon häufiger angeführten pazifistischen Grundhaltung der Kirchen gab es die Überzeugung, eine strikte Neutralität Amerikas würde eher verhindern, dass Amerika in den Krieg hineingezogen werde, als eine Unterstützung europäischer Mächte. Der pazifistische methodistische Kirchenführer Herman Will zieht rückblickend auf die Jahre 1939 bis 1941 folgende Bilanz:

„Despite their fears, the people of the United States divided sharply into two groups. Some felt the nation should stay out of the developing conflicts and seek to act as a mediating force. Others favored extending all possible aid to the victims of aggression even at the risk of direct military involvement.“ (Will, 1984, S. 52)

Waren amerikanische Kirchen zumindest teilweise bereit, eine Wehrpflicht in Friedenszeiten und eine damit verbundene eigene Aufrüstung amerikanischer Streitkräfte mitzutragen, spalteten sich die Lager innerhalb der Kirchen bei der Frage nach dem Für und Wider einer Unterstützung Großbritanniens. Zu groß schien die Gefahr, dass die USA selbst mit hineingezogen werden könnten (vgl. Kauffman, 2001, S. 100ff.). Mit dem Blick zurück auf den Ersten Weltkrieg und seine Folgen war diese Haltung verständlich. Nach dem unerwartet schnellen Fall Frankreichs und dem Einmarsch deutscher Truppen in Paris veränderte sich die Bedrohungswahrnehmung erneut. So fiel beispielsweise die Vereinigungskonferenz der Methodisten vom 24. April bis 6. Mai 1940 in den Zeitraum des Überfalls deutscher Truppen auf Dänemark und Norwegen. Das veränderte die Wahrnehmung der Delegierten insofern, als sich die Pazifisten mit einer zuvor geäußerten Forderung nach einer Abrüstung nicht mehr durchsetzen konnten (vgl. Gladden, 1945, S. 92ff.).¹⁴⁶

145. Vergleiche hierzu besonders die Beschreibung des britischen Standpunkts in der Publikation des britischen Journalisten Nicolas Whapshott (vgl. Whapshott, 2014).

146. Gladden beschreibt, dass auch der deutsche Bischof Melle an dieser Konferenz im April 1940 teilnahm und die Abschlusserklärung als einer von 60 Bischöfen des weltweiten Methodismus mit unterzeichnete (vgl. Gladden, 1945, S. 93f.).

Die starken internationalen Verbindungen, beispielsweise der amerikanischen Methodisten zu Methodisten in Großbritannien, aber auch zu Glaubensbrüdern in Deutschland, wurden während der Vereinigungskonferenz von 1940 deutlich. Britische und deutsche Vertreter saßen selbstverständlich mit am Tisch und diskutierten die Inhalte. Sie waren Teil des Abstimmungsprozesses und eröffneten mit ihren Beiträgen immer wieder den Blick auf die internationale Lage. Die neutrale Haltung der amerikanischen Methodisten konnte also nicht in einen oberflächlichen Isolationismus abgleiten, sondern sie war stets von einem offenen Internationalismus geprägt (vgl. Gladden, 1945, S. 93f.). In der politischen Auseinandersetzung konnte es deshalb auch nicht zu einer einheitlichen und schlagkräftigen Front zwischen kirchlichen Pazifisten und isolationistischen Nationalisten beispielsweise aus der 'America First'-Bewegung kommen. Viele Methodisten waren sich einig, dass sie keine Koalition mit diesen radikalen Kräften einzugehen bereit waren (vgl. Sittser, 1997, S. 26f. und S. 36f.). In der Weihnachtsbotschaft der methodistischen Commission on World Peace im Dezember 1940 kommt das Bedauern über diese tiefe Spaltung innerhalb der methodistischen Kirche zum Ausdruck:

„National loyalties and fears, destruction, sorrow, frustration – these tear the very souls of men apart and tend to divide families and nations.“ (Editorial, *Zion's Herald*, 25. Dezember 1940, S. 1260)

Amerikanische Kirchen diskutierten intensiv die Unterstützung Großbritanniens. Dabei ging es zunächst nicht um Truppen, sondern vielmehr um Rüstungsgüter. Ein großes finanzielles Hindernis waren die Kriegsschulden Großbritanniens aus dem vergangenen Weltkrieg und die amerikanischen Neutralitätsgesetze. Diese Hindernisse wurden aber mehr und mehr durch Gesetze, Verordnungen und Vereinbarungen aufgeweicht. Diese Maßnahmen der Regierung zur Unterstützung der angegriffenen Staaten wurden von unterschiedlichen kirchlichen Gruppierungen misstrauisch beobachtet und teilweise mit großer Ablehnung verfolgt (vgl. Kupsch, 1992, S. 495ff.).

„Church leaders pleaded for neutrality. While the United States drifted toward war and the Axis powers began to gobble up Europe, Africa, and Asia, they opposed nearly every piece of legislation and every governmental policy – amended neutrality, conscription, lend

- lease, the destroyer deal, increased defense spending, arms production – that even hinted at involvement in the war. Such was the determination of the ‘neutralists‘ to resist the temptation of compromise, to stay true to their promises to keep America out of the war. Their ‘Never again‘ had become a confession of faith. They would not betray it and they did their best to defend it, though mounting evidence made their position increasingly difficult to hold.“ (Sittser, 1997, S. 26.)

Es gab bei den christlichen Befürwortern amerikanischer Neutralität einen bedeutsamen Unterschied: Die Mennoniten und viele Methodisten waren Pazifisten. Andere Neutralisten, z. B. in der katholischen Kirche, bei der Southern Baptist Convention oder auch einige Methodisten hatten einen doktrinär anderen Standpunkt: Diese christlichen Neutralisten gingen von der Lehre eines gerechten Krieges aus. Das Recht zum Krieg (*jus ad bellum*) und die korrekte Anwendung des Rechts im Krieg (*jus in bello*) waren die Voraussetzung für ihre Forderung nach einer amerikanischen Neutralität (vgl. Preston, 2012, S. 300). Kirchenführer der Southern Baptist Convention betonten, dass es zwar gemeinsame historische Wurzeln mit den Friedenskirchen gäbe, die Baptisten aber keine Pazifisten seien. Eine ähnliche Position nahm der Theologe Reinhold Niebuhr ein, der angesichts der Bedrohung durch Hitler für ein Recht auf Verteidigung eintrat und sich klar für eine amerikanische Militärhilfe an Großbritannien aussprach (vgl. Niebuhr, *Christian Century*, 18. Dezember 1940, S. 1578ff.).

Als imperialistische Weltmacht wurde Großbritannien seitens der Kirchen nicht nur mit Wohlwollen betrachtet (vgl. Preston, 2012, S. 352ff.).

„(...) not everyone trusted the British. Catholics, particularly those of Irish, German, and Italian descent, were naturally wary of supporting a British crusade. (...) Protestants of the Social Gospel tradition had similar qualms about allying too closely with the world’s greatest imperial power. Though Niebuhr might be right in saying that the British Empire was better than German Nazism, this was still a relative judgement.“ (Preston, 2012, S. 352)

Amerikanische Katholiken hielten sich aufgrund ihrer oft irischen ethnischen Herkunft mit einer öffentlichen politischen Unterstützung Großbritanniens eher zurück. Katholische Iren in den USA weigerten sich, die Militärhilfe für die Briten zu unterstützen, weil die Briten zwischen 1916 bis 1921 Irland bekämpft und besiegt hatten. Die Lage dort war nicht nur aus irischer Sicht katastrophal, es war ein Beispiel für den Zustand des ge-

samten britischen Empire (vgl. Tooze, 2015, S. 467ff.). Aus Sicht vieler Amerikaner irischer Abstammung beherrschten und unterdrückten die Briten die Iren in Nord-Irland. Die Iren hatten hier einen ‘gerechten‘ Verteidigungskrieg gegen das übermächtige britische Empire geführt und litten nun unter den Repressionen Großbritanniens. Das war besonders unter irisch-katholischen Kirchenführern in den USA eine verbreitete Ansicht (vgl. Preston, 2012, S. 352ff.).

In den USA war es um 1940 eine weit verbreitete Befürchtung, dass amerikanische Rüstungsgüter möglicherweise nach einem Fall Großbritanniens von den Deutschen gegen die USA genutzt werden könnten.

Sei es nun, dass iro-katholische Kirchenführer in den USA den ja sehr *europäischen* Charakter des ethnisch-konfessionellen iro-britischen Gegensatzes durch Verknüpfung mit diesem aktuellen Amerika-bezogenen Problem verstärken und gerade dadurch die in USA gesehene Gefahr für Amerika als „irrelevant“ mindern (vgl. Boyea, 1987, S. 98f.) wollten, oder ob sie beide Aspekte eben durch den Hinweis auf die *Europeanness* jenes alten Konfliktes zu entkoppeln suchten, um für das aktuelle Außenpolitikproblem den amerikanischen Handlungsspielraum zu erweitern – der katholische Bischof John McNicholas erklärte im November 1941 in den USA stellvertretend für seine katholischen Bischöfe in den USA:¹⁴⁷

„We speak only as a Catholic Bishop, and we wish in no way to enter the arena of politics.“ (McNicholas, 1941, S. 9).

Die katholischen Bischöfe hatten im November 1939 in ihrer jährlichen Zusammenkunft in Washington D. C. die tiefe Besorgnis gegenüber der Lage in Polen zum Ausdruck gebracht und konkrete Hilfsaktionen angesprochen (vgl. Minutes of the Twenty-First Annual Meeting of the Bishops of the United States, November 1939, S. 7). Zur Unterstützung Großbri-

147. In dieser Rede, die im November 1941 in der Zeitschrift *Catholic Action* erschien, beschrieb Erzbischof John McNicholas die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen der Ideologie des faschistischen Nationalsozialismus und den Deutschen. McNicholas forderte die amerikanischen Katholiken auf, zwischen dem atheistischen Kommunismus und den Menschen in Russland zu unterscheiden. McNicholas führte aus, dass diese Unterscheidungen mit den beiden päpstlichen Lehrschriften von 1937 vereinbar seien (vgl. McNicholas, J. (1941): Pius XI's Words on Nazism and Communism Analyzed in Notable Pastoral: By Most John T. McNicholas O. P. In: National Catholic Welfare Conference (Hg.): *Catholic Action*, November 1941, S. 9ff.).

tanniens gab es dagegen keine solchen Aufrufe. Sogar in der Erklärung der Bischöfe vom 14. November 1942, also nach Pearl Harbor, wird intensiv für den Sieg der Vereinigten Staaten gebetet, Großbritannien aber nicht erwähnt (vgl. *The Hierarchy of the United States*, 14. November 1942, S. 110ff.). Man könnte von ‘dröhnendem Schweigen‘ sprechen.

In katholischen Zeitungen war schon zu Beginn der Auseinandersetzungen im September 1939 ein klares Votum gegen eine Unterstützung Großbritanniens oder Frankreichs herauslesbar. In der von katholischen Laien herausgegebenen Zeitschrift *The Commonweal* wurde ihre neutrale Position zum Ausdruck gebracht:

„If war is not to be inevitable for us we must recognize where our interests lie and act accordingly (...) Our place is not beside England and France or even invaded Poland but with the neutral nations of the world. (...) Let us act in concert with the other neutrals in the cause of peace.“ (National Catholic Welfare Conference, 16. September 1939, S. 3)¹⁴⁸

Neutralität war auch das Stichwort, auf das sich die katholischen Bischöfe zurückzogen, wenn es um ihre Meinung für oder gegen eine Unterstützung anderer Staaten in Europa ging, die im Krieg mit Deutschland oder Italien standen. Mit dieser Haltung standen die katholischen Bischöfe nicht allein, sondern bekamen Unterstützung von der Basis: Katholische Geistliche wie der Jesuit Francis Talbot sprachen in dem katholischen Wochenmagazin *America* gegen eine Annäherung der USA an den Konflikt in Europa aus und bekämpften jede politische Maßnahme der amerikanischen Regierung, die aus der Sicht der katholischen Herausgeber und Journalisten dazu geeignet war, die Neutralität der USA aufzuweichen (vgl. Sittser, 1997, S. 41).

Erzbischof Beckman ging am 21. Juli 1941 mit seiner Meinung im Rahmen einer Veranstaltung der ‘America First‘- Bewegung an die Öffentlichkeit und rief Präsident Roosevelt zu einem neutralen Kurs auf. Dabei wollte er nicht nur in seiner Rolle als amerikanischer Bürger gesehen werden, sondern als ‘Prince of the Church‘. Die gedruckte Version seiner An-

148. Dieses Zitat wurde aus einer Pressemitteilung der National Catholic Welfare Conference an ihre Mitglieder entnommen. Hieraus kann man ersehen, dass der Versuch unternommen wurde, diesen Ausschnitt eines Zeitungsartikels katholischen Bischöfen in den USA bekannt zu machen.

sprache vom 21. Juli 1941 endet mit der Aufführung der Grundlagen und Prinzipien des 'America First Committee' inklusive eines Spendenaufrufs:

„(...) on the day that our Congress repealed the arms-embargo with the pretext 'it would keep us out of war' – on that day our people were tricked into the parlor of the interventionists.“ (Beckman, 1941, S. 4)

In dieser politischen Maßnahme sah Beckman den ersten Schritt auf dem Weg zum Krieg. Alle Maßnahmen 'short of war' brächten die Vereinigten Staaten an den äußersten Rand des Kriegseintritts. Amerika verlöre dadurch alles, für was es bisher gestanden habe, so argumentierte Beckman weiter und sprach sich vehement gegen die Kriegspropaganda der Interventionisten aus. Ohne das Wort des Gefängnisstaates zu benutzen formulierte Beckman die Bedrohung der Demokratie innerhalb der USA, während man außenpolitisch genau diese verteidigen wolle:

„Imagine! – the suicidal stupidity of risking our own democracy at home while vainly trying to impose it abroad!“ (Beckman, 1941, S. 6)

Beckman bezog sich in seiner Radioansprache auf eine Meinungsumfrage, bei der sich 83% der Befragten gegen eine Intervention ausgesprochen hatten, und richtete sich mit großem Pathos an seinen Präsidenten mit der Aufforderung, sich von der interventionistischen Lobby zu befreien und die amerikanischen Truppen im Land zu lassen und die eigene Aufrüstung zu forcieren (vgl. Beckman, 1941, S. 7ff.).

Diese Radioansprache erfuhr anscheinend eine so große Resonanz, dass sich Beckman veranlasst sah, am 27. Juli seine Ausführungen zu konkretisieren. Bis November 1941 trat er noch mehrfach an die Mikrofone und warnte seine Mitbürger, die Abgeordneten und Senatoren und den Präsidenten vor den negativen Folgen einer interventionistischen Politik.¹⁴⁹

Die Ablehnung einer Unterstützung Großbritanniens verband Bischof Beckman mit der Ablehnung der Unterstützung der Sowjetunion und verband beide Aspekte in seiner vielbeachteten Radioansprache im November 1941 unter dem Slogan 'Britain and Bolshevism'. Dabei verweigerte er

149. Radiomanuskript von Erzbischof Francis Beckman vom 27. Juli 1941, Department of Archives/Manuscripts, Catholic University of America, Washington D. C., General Secretary's Office Numerical Files Box 244, National Catholic Welfare Conference, File 1941.

sich nicht einer humanitären Unterstützung der britischen Bevölkerung, nachdem eine uneinnehmbare eigene Landesverteidigung aufgebaut worden wäre. Diese Radioansprache hielt er gemeinsam mit dem Herausgeber von *Christian Century* Charles C. Morrison und Paul Comley French, einem einflussreichen Verantwortlichen der Friedenskirchen. Dabei betonte Beckman die Aufgabe der Religion, sich in der Politik zu engagieren und hier den Versuch zu unternehmen, Einfluss auf die Regierung zu üben.

„Religion is on the march. And let no one cry, religion is in politics.“¹⁵⁰

Geradezu verzweifelt bemühte sich Beckman darum, den außenpolitischen Kurs seines Landes noch zu verändern und scheute nicht davor zurück, klare Drohungen an die Adresse der Politik auszusprechen:

„Congressmen, in God’s name, I plead with you to do your duty. Keep your pledge to the people or they will meet you at the polls.“¹⁵¹

Die Argumentation ist beispielhaft für isolationistisch eingestellte katholische Kirchenführer, die sich auch offen gegen die Aussagen von Bischöfen anderer Bistümer stellten, solange nicht ein direktes päpstliches Verbot gegen sie erging. Es solches Verbot, so waren sich die Kirchenführer sicher, hätte dazu beigetragen, die von der amerikanischen Gesellschaft formulierten Vorurteile gegenüber der amerikanischen katholischen Kirche zu bekräftigen. Um nicht den Eindruck einer doppelten Loyalität aufkommen zu lassen, unterließen die katholischen Kirchenführer eine kirchliche Zensur oder eine öffentliche Korrektur seitens des Papstes. Das galt auch und besonders für die Äußerungen von Priestern wie Charles Coughlin, der im Radio und in den kircheneigenen Zeitschriften mit zunehmend faschistischen und antisemitischen Hetzparolen auftrat (vgl. Fogarty, 1982, S. 237ff.).

Die ‘Catholic Association for International Peace’ (CAIP), 1927 von dem Priester John A. Ryan gegründet, war keine ideologisch pazifistische Or-

150. Radiomanuskript von Erzbischof Francis Beckman vom November 1941, Department of Archives/Manuscripts, Catholic University of America, Washington D. C., General Secretary’s Office, Nummrical Files, Box 244, National Catholic Welfare Conference, File 1941.

151. Radiomanuskript von Erzbischof Francis Beckman vom November 1941, Department of Archives/Manuscripts, Catholic University of America, Washington D. C., General Secretary’s Office Numerical Files, Box 244, National Catholic Welfare Conference, File 1941.

ganisation. Fußend auf der katholischen Kirchenlehre eines 'gerechten Krieges' war diese Organisation intensiv bemüht, friedenserhaltende Maßnahmen zu diskutieren. Das unterschied sie substantiell von ihren protestantischen pazifistischen Organisationen, z. B. der mennonitischen oder der methodistischen Kirche (vgl. Preston, 2012, S. 370ff.). In ihren Zusammenkünften, deren Protokolle erhalten geblieben sind, diskutierten die Delegierten der CAIP die Frage der Unterstützung Großbritanniens. Anders als bei anderen Fragen wurden die Antworten zur Frage der Unterstützung Großbritanniens mit Militärgütern nicht im Protokoll vermerkt.¹⁵² Zusammenfassend äußert sich Christopher Kauffman in seiner Beschreibung der Geschichte der 'Knights of Columbus' zu den katholischen Reaktionen auf die Debatten um die Einführung einer Wehrpflicht und die Unterstützung Großbritanniens mit amerikanischen Rüstungsgütern:

„During the debates on these issues, Catholic lay, clerical, and episcopal leaders tended towards isolationism, convinced that lend-lease aid would lead to American intervention in the war. Many supported the 'America first' movement, while some in favor of aid endorsed the Committee to Defend America by aiding the Allies.“ (Kauffman, 2001, S. 100)

Kauffman verdeutlicht die Bruchkanten der Auseinandersetzung anhand konkreter Namen von katholischen Kirchenführern:

„Cardinal Mundelin of Chicago was a strong interventionist, while Archbishop Francis Beckman of Dubuque and Father Coughlin were committed isolationists.“ (Kauffman, 2001, S. 100)

Die Ablehnung einer Unterstützung Großbritanniens innerhalb der katholischen Laienbewegung 'Knights of Columbus' wird auch an der Ablehnung einer Unterstützung für die 'moralische Dekadenz' in Europa deutlich. Ein Vorwurf, der nicht nur, aber sicherlich auch auf Großbritannien abzielte:

„Catholic isolationists invoked the moral decadence of Europe and claimed it a virtue to oppose preparedness measures.“ (Kauffman, 2001, S. 100)

Zusammenfassend kann für die katholische Kirche in den USA festgehalten werden, dass es trotz des Versuchs der katholischen Kirchenführung,

152. Protokolle der Sitzungen der Catholic Association for International Peace, Department of Archives/Manuscripts, Catholic University of America, Washington D. C., General Secretary's Office, Numerical Files, Box 244, National Catholic Welfare Conference, File 1941.

ihren Patriotismus unter Beweis zu stellen, keinen einheitlich befürworteten Kurs gab, der von allen kirchlichen Gruppierungen mitgetragen worden wäre. Das stellte auch Amleto Cicognani, der päpstliche Nuntius in den USA in seinem Bericht an den Papst fest. Cicognani betonte das Wissen um die negativen Auswirkungen des Nationalsozialismus gerade in Bezug auf die katholische Kirche. Gleichzeitig gäbe es eine von vielen Bischöfen klar und teilweise auch offen geäußerte Ablehnung einer interventionistischen Außenpolitik (vgl. Fogarty, 1982, S. 272ff.).

Es gab innerhalb amerikanischer Kirchen aber auch Befürworter einer großzügigen Militärhilfe der amerikanischen Regierung für Großbritannien. Belege dafür lassen sich in den Konferenzprotokollen der Southern Baptist Convention finden. Dabei kamen den Briten die traditionell guten kirchlichen Verbindungen zugute. Ein Vertreter der britischen Baptisten war als Redner zur Konferenz 1941 eingeladen. Nach der Ansprache des britischen Vertreters stellte der amerikanische Vorsitzende die Haltung Großbritanniens im Kampf gegen die Achsenmächte dar und lobte dabei die amerikanische Regierung für ihre Militärhilfe (vgl. Annual of the Southern Baptist Convention, 1941, S. 99ff.).

„We are convinced that England’s heroic resistance to the Axis powers is one of the great sagas of the human spirit. We, like the great majority of the people of the United States are in thorough sympathy with the efforts being made by our nation to reinforce England in many ways as she fights not only for her own life, but also, and incidentally, fights a terrible battle for the other democratic nations of the world.“ (Annual of the Southern Baptist Convention, 1941, S. 99)

Die Militärhilfe an Großbritannien wurde nicht nur begrüßt, eine Verstärkung dieser Hilfe wurde gefordert:

„It will be most gratifying to us if these efforts of the United States to reinforce England can be multiplied and made increasingly effective. We trust our Government to work out the wisest and most effective means to aid England, our natural ally, in this titanic struggle.“ (Annual of the Southern Baptist Convention, 1941, S. 99)

Die Ergebnisadresse an die amerikanische Regierung zeigt deutlich die positive Haltung der baptistischen Kirchenführung im Vergleich zur Haltung der kritischen Kirchenführung anderer Kirchen. Gleichzeitig wurde in den folgenden Zeilen die Hoffnung formuliert, dass die USA von die-

sem Krieg verschont werden mögen. Dies war also kein interventionistisches Signal, das die amerikanische Regierung zu einem aktiven Eingreifen in den Konflikt in Übersee auffordern sollte. Vielmehr schimmerte hier die Hoffnung durch, dass die amerikanische Unterstützung der Briten ein Eingreifen mit amerikanischen Truppen unnötig machen würde (vgl. *Annual of the Southern Baptist Convention*, 1941, S. 99ff.).

Die Southern Baptist Convention war gegen die Entsendung amerikanischer Streitkräfte in den europäischen Konflikt. Eine Unterstützung Großbritanniens wurde hingegen von der Jahreskonferenz 1941 befürwortet (vgl. *Annual of the Southern Baptist Convention*, 1941, S. 99ff.).

Baptistische Zeitungsbeiträge konnten hingegen auch eine oppositionelle Haltung einnehmen. Beim Bericht über die Konferenz in der Kirchenzeitung *Biblical Recorder* zitierte der Journalist John Calvin Slemp die oben erwähnte Ergebnisadresse und stellte danach die Frage, was mit der Forderung einer Unterstützung Großbritanniens gemeint sein könnte.

„Does that mean convoys, intervention of the United States, or even an expeditionary force? Apparently so, if the Government considers such means ‘the wisest and the most effective‘ way of aiding England. This statement is virtually a commitment to war, even in advance of a declaration of war by the Congress of the United States.“
(Slemp, *Biblical Recorder*, 28. Mai 1941, S. 5)

Slemp verwies auch darauf, dass es am Tag nach dieser ‘unter unnötigem Zeitdruck‘ zustande gekommenen Resolution eine weitere Abstimmung gegeben habe, die als Bekenntnis zum Frieden gedeutet werden könnte.

„A counter resolution adopted the next day tended to soften the war-like spirit of the conventions’s previous action, but at best it was only a way of saying, ‘We voted for war yesterday, but really we did not mean what we said!’“ (Slemp, *Biblical Recorder*, 28. Mai 1941, S. 5)

Es gab aber auch baptistische Kommentatoren wie Josia W. Bailey, der entweder eine Unterstützung Großbritanniens forderte, um den Eintritt der USA in einen europäischen Konflikt zu verhindern, oder die Frage nach einer aktiven Kriegsbeteiligung der USA stellte. Bailey gelingt es, die Kernfrage so zusammenzufassen:

„The people of the United States at this time solemnly ponder whether to defend with aid to other countries short of actual belligerency

or to commit themselves to the fortunes of war, east and west; whether they can hope for a satisfactory issue upon the present policies or not; whether they should take the chance between our present course of preparation at home and aid abroad, and await the outcome, in the possibility to fight alone, or proceed to join in now with other nations, especially Great Britain, whose armies and fleets are indispensable and are yet available; whether we are capable of the ordeal now or will be more so later. (Bailey, *Biblical Recorder*, 18. Juni 1941, S. 10)

Der Sorge, dass diese Frage um die Entscheidung über einen Kriegseintritt der USA die Spaltung der Kirche vertiefen und vielleicht das ganze Volk schwächen könnte, wird in diesem Artikel von Bailey ebenfalls deutlich. Sie kommt ansatzweise in dem folgenden Zitat zum Ausdruck:

The ultimate decision must be made by the people themselves, not by a mere majority, but practically by common consent – for a divided nation is beaten to begin with.“ (Bailey, *Biblical Recorder*, 18. Juni 1941, S. 10)

Der Wunsch, diese Spaltung zu heilen und nicht durch weitere kritische Kommentare und kontroverse Auseinandersetzungen zu vertiefen, war jedoch in vielen Kommentaren, Zeitungsartikeln und in den Konferenzberichten klar erkennbar wie etwa in der Resolution auf der baptistischen Delegiertenversammlung im Mai 1941:

„(...) that any difference shall not cause any breach in our fellowship.“ (Annual of the Southern Baptist Convention, 1941, S. 101)

Die mehrheitlich versöhnlichen Absichten, die aus den schriftlichen Quellen sprechen, machen die zentrale Absicht der Kirchenführer deutlich: Sie wollten nicht, dass sich ihre Kirche an einer politischen Frage existenziell aufreißt und spaltet, so wie es im 19. Jahrhundert etwa die Frage der Haltung von Sklaven getan hatte. Der Trend im 20. Jahrhundert ging in die Richtung einer Vereinigung von Zweigen einer Denomination. Kirchenführer verschiedenster religiöser Strömungen hatten erkannt, dass die kirchliche Einigkeit eine zwingende Notwendigkeit für die Existenz der eigenen Kirche war. Die Gefahr einer Abspaltung war bei Kirchen mit flachen Leitungsstrukturen, wie etwa der Southern Baptist Convention oder den Mennoniten, größer als bei streng hierarchisch geprägten Kirchen, wie beispielsweise der katholischen Kirche in den USA (vgl. Keller, 1943, S. 291ff.).

Mennonitische Kommentare zur Diskussion einer militärischen Unterstützung Großbritanniens durch die USA fallen aus diesem Grund knapp aus. Die klare Ablehnung militärischer Gewalt durch die Kirchenlehre ließ in den offiziellen Zeitungen wenig Spielraum für Diskussionen. Vom Standpunkt des mennonitischen Verständnisses der Gewaltlosigkeit her gedacht, war ein Protest oder ein Widerstand gegen die staatliche Politik nicht denkbar, außer die geplante politische Maßnahme verletzte die Ausübung der Kirchenlehre durch die Gläubigen. Die Unterstützung Großbritanniens durch die USA bedeutete keine solche Verletzung. Deshalb schwiegen viele mennonitische Kommentatoren zu diesem Thema. Mennonitische Kirchenführer sahen hier kaum eine Einflussmöglichkeit und erachteten ihre Kirchenlehre nicht als verbindliches Gesetz für alle Christen Amerikas (vgl. Schlabach, 2009, S. 134ff.). Diese Haltung wurde schon beim Besuch von Vertretern der Friedenskirchen bei Präsident Roosevelt 1937 deutlich (vgl. Schlabach, 2009, S. 91ff.).

Die mennonitische Antwort lag nicht im Protest, sondern vielmehr in der konkreten Hilfe. Ab 1940 waren mennonitische Helfer in Großbritannien aktiv, um Flüchtlinge und Kriegsoffer zu unterstützen und sie zu versorgen. Eine gewaltlose Unterstützung der Menschen in Großbritannien war für die Mennoniten kein Problem (vgl. Hershberger, 1944, S. 179ff.).

Abschließend lässt sich für alle vier Kirchen eine gespaltene Position zum Thema der amerikanischen Hilfe an Großbritannien festmachen. Dabei richtete sich die Ablehnung nicht so sehr gegen Großbritannien als vielmehr gegen das befürchtete Ende der Neutralität im eigenen Land. Lediglich innerhalb der katholischen Kirche gab es eine erkennbar antibritische Strömung, die in dieser Debatte wirksam wurde. Mennoniten wiederum enthielten sich der Kritik gegenüber den staatlichen Maßnahmen und halfen konkret den Kriegsoffern in Großbritannien. Die zurückhaltenden Äußerungen von offizieller Seite könnte man besonders bei den Mennoniten so verstehen, dass die Kirchenleitung mit der Schaffung eines zivilen Ersatzdienstes ihr Hauptziel erreicht hatte. Die Mennoniten sahen darüber hinaus z. B. beim Thema einer möglichen staatlichen Militärhilfe für Großbritannien wenig Möglichkeit für eine kirchliche Einflussnahme.¹⁵³

Bei den Baptisten findet sich eine konkrete Aufforderung, die Spaltung innerhalb der Kirche über die Fragen von Krieg und Frieden zu überwinden. Bei Mennoniten und Methodisten kann man aus dem jeweiligen Vereinigungsprozess die Bemühungen um einen einheitlichen Kurs und die Suche nach einer gemeinsamen Basis mit möglichst vielen Mitgliedern herauslesen. In der katholischen Kirche gibt es Berichte über die unermüdliche Arbeit des päpstlichen Nuntius Amleto Cicognani, die Einheit der amerikanischen katholischen Kirche zu bewahren und gleichzeitig die Beziehungen der katholischen Kirche zur amerikanischen Regierung zu halten und auszubauen (vgl. Fogarty, 1982, S. 240ff. und S. 259ff.).

Gründe für ein weit verbreitetes Schweigen vieler Kirchenvertreter in schriftlichen Quellen könnten auch darin gelegen haben, dass diese politischen Fragen von dringenderen innerkirchlichen Themen überlagert wurden: Kirchliche Schulden bei der Southern Baptist Convention, die bis in die Anfangszeit des Zweiten Weltkriegs reichten (vgl. Estep, 1990, S. 157), oder in den katholischen Bistümern wie beispielsweise in New York verlangten mehr Aufmerksamkeit (vgl. Fogarty, 1982, S. 267). Die Herausforderungen einer Vereinigung von Teilkirchen bei den Mennoniten und Methodisten führten zu anderen Prioritäten. Die abwartende Haltung amerikanischer Katholiken könnte auch darauf zurückzuführen sein, dass katholische Kirchenführer 1939 nach dem Tod des bisherigen Papstes auf die Meinung eines neu gewählten Papstes warten wollten. Das bleiben Vermutungen, die im Diskurs mit Archivaren der jeweiligen Kirchenarchive besprochen wurden, aber keine schriftliche Bestätigung fanden. Allein die schon zitierte Kritik an den Southern Baptists über einen innerkirchlichen Isolationismus kann als Beleg dafür gelten, dass sowohl hier als auch in anderen Denominationen ein 'indoor-sport' betrieben wurde, der den notwendigen Blick über den kircheneigenen Tellerrand vermissen ließ (vgl. Editorial, *Christian Century*, 7. August 1940, S. 966f.).

153. Die Schwierigkeiten bei der Suche nach schriftlichen Quellen zu dieser Frage in Kirchenarchiven könnte darin liegen, dass viele Kirchenführer sich nicht schriftlich dazu geäußert haben, obwohl in Gesprächen des Autors mit Archivaren durchaus Hinweise auf mündliche Äußerungen zu diesem Thema genannt worden waren.

6.3.4 Kircheninterne Diskussionen zur Unterstützung der Sowjetunion

Viel schärfer als die Diskussion einer amerikanischen Unterstützung Großbritanniens fiel die Debatte um eine Unterstützung der Sowjetunion aus. Die Frage stellte sich erst nach dem Überfall Deutschlands auf die Sowjetunion am 22. Juni 1941. Präsident Roosevelt entschied, die amerikanische Militärhilfe auch auf die Sowjetunion auszudehnen.

Die scharfe negative Reaktion in manchen Kirchen und der öffentlich wahrnehmbare Protest gegen eine solche Unterstützung lag zum einen an den unterschiedlichen politischen Systemen in der Sowjetunion und den USA und zum anderen der klaren antikommunistischen Haltung vieler amerikanischer Kirchen. Das galt insbesondere für die amerikanischen Katholiken. Dazu kam, dass amerikanische Kirchen über ihre kirchlichen Netzwerke relativ gut über die grausame Christenverfolgung und Unterdrückung der Arbeit christlicher Kirchen durch die kommunistische Regierung in der Sowjetunion informiert waren.

Der kämpferische Antikommunismus innerhalb der katholischen Kirche war zum Teil den Berichten aus dem spanischen Bürgerkrieg geschuldet: Hier wurde eine große Zahl katholischer Priester, Mönche und Nonnen durch kommunistische Revolutionäre umgebracht (vgl. Blom, 2014, S. 476ff.). Der faschistische General Franco galt vielen amerikanischen Katholiken als die in dieser Situation bessere Alternative zu den aus amerikanischer Sicht kommunistisch und anarchistisch beeinflussten spanischen Republikanern (vgl. Dallek, 1979, S. 142f.).

„Catholics tended to support Franco in Spain, as well as his allies, and, following the pope, to consider communism as the world’s chief threat.“ (Ahlstrom, 1973, S. 931)

Der Papst hatte in einer Lehrschrift gegen den atheistischen Kommunismus eine klar ablehnende Position bezogen, auf die sich die amerikanische katholische Kirchenführung, Priester und auch Laien bei ihrer antikommunistischen Einstellung beziehen konnten. Zudem hatte die amerikanische Regierung die Sowjetunion als Staat bis 1933 nicht anerkannt. Die amerikanische Gesellschaft war nach dem Ersten Weltkrieg von antikommunistischen Strömungen geprägt. Als die Sowjetunion im Herbst 1939

gemeinsam mit dem verbündeten nationalsozialistischen Deutschland in Polen einfiel und auch die in Amerika hoch geschätzten Finnen¹⁵⁴ überfiel, war die Sowjetunion das klare Feindbild für die öffentliche Meinung Amerikas und wurde in einem Zug mit den Ländern der Achsenmächte genannt (vgl. Annual of the Southern Baptist Convention, 1940, S. 86).

Der kämpferische Antikommunismus, den die katholische Kirche nach dem Ersten Weltkrieg entwickelt hatte, verfestigte sich während des spanischen Bürgerkriegs. Das Lehrschreiben des Papstes aus dem Jahr 1937 legitimierte diese Haltung. Dieser Antikommunismus wurde (nicht nur) unter amerikanischen Katholiken zu einer starken Strömung durch den Zweiten Weltkrieg bis hinein in den Kalten Krieg (vgl. Ahlstrom, 1973, S. 931).

Nach dem Überfall Deutschlands auf die Sowjetunion und dem Beschluss des amerikanischen Präsidenten, die Militärhilfe an diese auszuweiten, befand sich die amerikanische Kirchenführung in einer Legitimationskrise.

„Whatever tendency American Catholics may have had for involvement in European affairs seemed threatened when they were confronted with the possibility of having to cooperate directly with communism.“ (Fogarty, 1982, S. 272)

Die katholische Kirchenführung versuchte nun, den offiziellen außenpolitischen Kurs mit dem klaren Verbot des Papstes zu versöhnen, mit dem atheistischen Kommunismus zu kooperieren. Kardinal Mooney und der Vorsitzende der National Catholic Welfare Conference Ready begannen umgehend damit, gemeinsam mit Sumner Welles über eine Lösung des Problems zu beraten. Beiden Seiten war klar, dass die erneute Interpretation des päpstlichen Lehrschreibens Konsequenzen für die Haltung von Millionen amerikanischer Katholiken haben könnte. Der Gedanke, die Ideologie des atheistischen Kommunismus von der notwendigen Hilfe für die angegriffene russische Bevölkerung zu trennen, schien der einzig gangbare Weg zu sein (vgl. Fogarty, 1982, S. 272ff.).

154. Die Finnen hatten als einzige europäische Nation die Zahlung der Kriegsschulden aus dem Ersten Weltkrieg nach der weltweiten Wirtschaftskrise nicht unterbrochen und galten deshalb für viele Amerikaner als unterstützenswertes Vorbild. Aber die amerikanische Regierung entschied sich, die Finnen lediglich moralisch zu unterstützen. Entscheidende Militärhilfe erhielten die Finnen deshalb von den Deutschen (vgl. Heideking, 2003, S. 295).

Der hierarchisch nicht an hoher Stelle stehende Bischof Hurley veröffentlichte im Namen amerikanischer Bischöfe am 6. Juli 1941 im Radio eine öffentliche Erklärung zur Haltung der amerikanischen katholischen Kirche in dieser Frage. In seiner Ansprache ging es hauptsächlich darum, nicht den Anschein zu erwecken, eine 'doppelte Loyalität' würde nun katholischen Amerikanern erschweren, den neuen politischen Kurs der amerikanischen Regierung in der Frage der Einbeziehung der Sowjetunion in die Reihen der Alliierten zu unterstützen (vgl. Fogarty, 1982, S. 272ff.). Bischof Hurley war als ehemaliger Mitarbeiter des Vatikan mit den Abläufen innerhalb der Kirchendiplomatie vertraut. Als er öffentlich die Unterstützung Russlands und der dort lebenden Menschen von der Unterstützung der atheistischen kommunistischen Regierung unter Stalin trennte, hatte er zuvor nicht die Meinungen der amerikanischen Bischöfe eingeholt. Die mangelhafte Absprache endete trotz der streng hierarchischen Struktur der katholischen Kirche in einem öffentlichen Streit. Die angebotene Brücke erwies sich als nicht tragfähig genug, um alle katholischen Amerikaner zu überzeugen. An dieser Entscheidung zerbrach der mühsam erzielte innerkatholische Burgfrieden unter den katholischen Bischöfen Amerikas. Das geschah in aller Öffentlichkeit. Teilweise vermieden es die Kontrahenten, sich namentlich anzugreifen, sie stellten aber ihre unterschiedlichen Positionen klar und deutlich dar.

Erzbischof Francis Beckman sprach sich über das Radio gegen eine Unterstützung der Sowjetunion aus. Zunächst stellte er die Unterschiedslosigkeit der sich bekämpfenden europäischen Kriegsparteien heraus. Seiner Meinung nach ging es bei der Auseinandersetzung in Europa lediglich darum, 'wer wen ausbeute'. Zum anderen hob er die Gefahr einer 'neuen Gottlosigkeit' hervor, die durch die Allianz mit dem atheistischen Kommunismus erleichtert, wenn nicht befördert würde.¹⁵⁵

Nach langen intensiven Verhandlungen innerhalb der Kirchenführung einigten sich die Bischöfe darauf, die künftigen Auseinandersetzungen nicht

155. Radiomanuskript von Erzbischof Francis Beckman vom 27. Juli 1941, Department of Archives/Manuscripts, Catholic University of America, Washington D. C., General Secretary's Office, Numerical Files Box 244, National Catholic Welfare Conference, File 1941.

mehr in der Öffentlichkeit auszutragen. Ähnliche Auseinandersetzungen gab es auch unter den 'Knights of Columbus'. Wenn sich hier Mitglieder bei Versammlungen öffentlich für die eine oder andere Linie aussprachen, wurde später darauf hingewiesen, dass es sich nicht um eine offizielle Linie, sondern nur um die Einzelmeinung eines Mitglieds gehandelt habe (vgl. Kauffman, 2001, S. 100ff.).

Auf der Konferenz katholischer Bischöfe in den USA im November 1941 fasste Erzbischof John McNicholas die offizielle Position der in der National Catholic Welfare Conference vereinigten Bischöfe zusammen. Mit Blick auf die schon praktizierte Unterscheidung zwischen der Ideologie des faschistischen Nationalsozialismus und den Deutschen forderte McNicholas die amerikanischen Katholiken auf, auch zwischen dem atheistischen Kommunismus und den Menschen in Russland zu unterscheiden. McNicholas führte aus, dass diese Unterscheidungen mit den beiden päpstlichen Lehrschriften von 1937 vereinbar seien.

Damit war ein gangbarer Weg für eine katholische Unterstützung der offiziellen Außenpolitik der USA gegenüber der Sowjetunion gefunden.¹⁵⁶ Die Debatte unter amerikanischen Katholiken war damit aber nicht abgeschlossen. Viele amerikanische Katholiken blieben kritisch gegenüber der Außenpolitik Roosevelts eingestellt. Das galt gerade in Bezug auf die amerikanische Unterstützung der Sowjetunion mit Rüstungsgütern (vgl. O'Brien, 1976, S. 247f.).

Die Auseinandersetzung innerhalb der katholischen Kirche um die Frage der Militärhilfe an die Sowjetunion überdeckte die relative Einigkeit der amerikanischen katholischen Kirche in der Frage einer amerikanischen militärischen Intervention in Europa oder Asien. Weder bei den katholischen Bischöfen oder bei den journalistisch aktiven Priestern noch bei den Laien oder natürlich den wenigen katholischen Pazifisten lassen sich vor dem Angriff der Japaner auf Pearl Harbor Erklärungen oder Beschlüsse

156. Damit beendete McNicholas offiziell die Debatte in dieser Frage unter Mitgliedern der katholischen Geistlichkeit in den USA (vgl. McNicholas, J. (1941): Pius XI's Words on Nazism and Communism Analyzed in Notable Pastoral: By Most John T. McNicholas O. P. In: National Catholic Welfare Conference (Hg.): *Catholic Action*, November 1941, S. 10ff.).

finden, die ein Eingreifen amerikanischer Truppen in Europa forderten. Selbst Kardinal Mooney oder Erzbischof Spellman, die eine Unterstützung der Sowjetunion mit Kriegsmaterial unterstützten, sprachen sich in der Öffentlichkeit bis Dezember 1941 gegen eine militärische Intervention der USA aus. Da die katholische Kirche seit Augustinus die Lehre vom ‘gerechten Krieg‘ vertrat, war es nach dem Angriff der Japaner und der Kriegserklärung der europäischen Achsenmächte im Dezember 1941 dagegen auch für katholische Kirchenführer kein Problem, die Entsendung amerikanischer Truppen zu befürworten (vgl. Fogarty, 1982, S. 273ff.).

Die Frage nach der Unterstützung der Sowjetunion wurde bis zum Sommer 1941 aus der Sicht der Southern Baptist Convention stets abgelehnt. Die Sowjetunion war klar der Aggressor, beispielsweise in Polen oder Finnland (vgl. Annual of the Southern Baptist Convention, 1940, S. 86f.).

Da die jährliche Konferenz der Southern Baptist Convention im Mai 1941 stattfand, konnte sie sich noch nicht offiziell zu dieser Frage äußern. Die Sowjetunion gehörte hier – obwohl nicht namentlich erwähnt – klar zu den Gegnern (vgl. Annual of the Southern Baptist Convention, 1941, S. 98f.).

Nach der Entscheidung der amerikanischen Regierung, die Sowjetunion in die Reihen der Alliierten einzubeziehen, wurde das innerkirchliche Dilemma einer Unterstützung der Sowjetunion im *Biblical Recorder* deutlich:

„Amazing! Since talk of aid to Russia is repellent to American ears, then we should refrain from it and talk instead about redoubling our aid to Britain.“ (Slemp, *Biblical Recorder*, 9. Juli 1941, S. 4)

Dieser ironische Beitrag in einem ernsten Artikel in der baptistischen Kirchenzeitung *Biblical Recorder* machte deutlich, wo die politischen Probleme bei der Betrachtung der Militärhilfe an die Sowjetunion lagen:

„The confusion grows when we consider that a little more than a year ago the American people were sitting on the sidelines cheering heroic Finland as its little army fought valiantly against the hordes of advancing Russians. How sympathetic we were! But now the tables are turned, and the Finns are fighting side by side with Germans to crush the Russians. How confusing it all is!“ (Slemp, *Biblical Recorder*, 9. Juli 1941, S. 4f.)

Der Artikel brachte eine mögliche Lösung mit einem Perspektivwechsel auf den Punkt:

„Do not say, ‘Help Russia‘; say ‘Stop Hitler!’“ (Slemp, *Biblical Re-*

order, 9. Juli 1941, S. 4)

Danach zitierte der Herausgeber Slemph den ehemaligen amerikanischen Präsidenten Herbert Hoover, der sich klar gegen eine Unterstützung Stalins ausgesprochen habe:

„Collaboration between Britain and Russia will bring them military values, but it makes the whole argument of our joining the war to bring the four freedoms to mankind a gargantuan jest.“ (Slemph, *Biblical Recorder*, 9. Juli 1941, S. 4)

Die Radioansprache von Herbert Hoover vom 29. Juni 1941 wurde ausschnittsweise zitiert: Ein entscheidendes Ergebnis der Friedensverhandlungen nach dem Ersten Weltkrieg hätte, laut Hoover, darin bestanden, Staaten wie Finnland, Polen und die Baltischen Staaten neu entstehen zu lassen. Diese Staaten wären von den USA in der Vergangenheit unterstützt und danach von Stalin versklavt worden. Könnte Amerika sich nun damit abfinden und Stalin trotz seines Verhaltens unterstützen? Der Artikel endete mit der Frage Hoovers, ob man wirklich diesen Weg der Unterstützung Stalins gehen sollte oder nicht doch lieber die eigene Verteidigung stärken müsste, um aus dieser Position heraus mit Friedensverhandlungen zu beginnen (vgl. Slemph, *Biblical Recorder*, 9. Juli 1941, S. 4f.).

Neben dem kritischen Beitrag zur Militärhilfe an die Sowjetunion gab es aber auch Beiträge, die eine Militärhilfe an die Sowjetunion nicht erwähnten, ihre Haltung gegenüber Deutschland aber klar zum Ausdruck brachten. Im November 1941 äußert sich James Houston Ivey eindeutig zur Frage, wo der Feind Amerikas steht:

„Let me say frankly that I do not believe a peace is possible until the world is free from nazi threat.“ (Ivey, *Biblical Recorder*, 19. November 1941, S. 7)

Hier wurde klar Position gegen den Nationalsozialismus bezogen, ein Eingreifen mit amerikanischen Truppen wurde von Ivey nicht gefordert, sondern die Rolle der Kirchen bei der Schaffung einer friedlichen Weltordnung dargelegt. Zum Umgang mit der Sowjetunion schwieg der Autor (vgl. Ivey, *Biblical Recorder*, 19. November 1941, S. 7ff.).

Die in kurzem patriotischem Stil gehaltene Erklärung der Jahreskonferenz 1942 zum Thema Krieg und Frieden sah die Southern Baptist Convention klar an der Seite der amerikanischen Regierung. Die Erklärung bezeichne-

te den Krieg nicht nur als einen Kampf gegen Diktatoren, sondern als die Auseinandersetzung gegen den Versuch des Feindes, die Menschheit zu versklaven. Die Sowjetunion wurde in diesem Zusammenhang nicht genannt und auch nicht wie in den Jahren zuvor eindeutig eingeordnet. Eine klar positive oder negative Bewertung der amerikanischen Unterstützung der Sowjetunion durch die Kirchenversammlung fand nicht statt (vgl. *Annual of the Southern Baptist Convention*, 1942, S. 91f.).

Zusammenfassend kann für die Southern Baptist Convention festgestellt werden, dass sie die Regierung offiziell nicht kritisierte, sondern allenfalls kritische Anfragen stellte. Die Haltung der Southern Baptist Convention war klar: die Sowjetunion gehörte zu den Feinden Amerikas. Nach der Entscheidung des amerikanischen Präsidenten, die eigene Militärhilfe auch auf die Sowjetunion auszudehnen, wurde das Thema in den offiziellen Erklärungen ausgeklammert.

Die Methodisten bekämpften den Beschluss der amerikanischen Regierung, die Sowjetunion zu unterstützen. Das geschah nicht aus einem anti-kommunistischen Beweggrund heraus, sondern aus der grundsätzlich pazifistischen Perspektive der Kirche, mit der sie sich auch gegen eine militärische Unterstützung anderer Staaten gewehrt hatten (vgl. Will, 1984, S. 57ff.). Trotz der Nähe zur britischen methodistischen Kirche waren amerikanische Methodisten eher in Opposition zu jeglicher Militärhilfe und sahen darin einen Irrweg oder zumindest einen unnötigen Umweg hin zu weltweiten Friedensverhandlungen (vgl. Kupsch, 1992, S. 899f.).

Das offizielle Schweigen der Mennoniten zu diesem Thema bedarf der Erklärung. Dass sich die Mennoniten nicht zum Thema einer staatlichen Militärhilfe an die Sowjetunion äußerten, lässt sich relativ sicher erklären: Amerikanische Mennoniten hatten durch die Aufnahme von mehreren Zehntausend russischen Aussiedlern zwischen 1923 und 1930 eine klar ablehnende Haltung zum stalinistischen Kommunismus entwickelt. Die Erfahrungen der 'Russländer', die nun ihren Platz in der amerikanischen Gemeinschaft der Mennoniten suchten und fanden, prägten die Mennoniten nachhaltig. Das große Hilfswerk amerikanischer Mennoniten für die Glaubensbrüder in Russland nach 1923 und die Organisation, Durchfüh-

rung und Finanzierung und Integration der Übersiedler aus der Sowjetunion in den Jahren 1923 bis 1930 aus der Sowjetunion über Deutschland nach Kanada, die USA und Paraguay stellte eine große Herausforderung für die zahlenmäßig überschaubare mennonitische Gemeinschaft in Nordamerika dar. Dazu kam, dass auch nach dem Ende der Übersiedlung der 'Russländer' die Integration und der Aufbau von kirchlichen Strukturen noch nicht abgeschlossen war. Allein die 'Überführungskosten' für die Flüchtlinge aus Europa nach Amerika lagen bei mehr als zwei Millionen Dollar. Diese Summen abzubauen war in den schwierigen wirtschaftlichen Zeiten nach 1929 eine noch größere Herausforderung für die mennonitische Gemeinschaft als Ganzes (vgl. Lichdi, 2004, S. 153ff.). Eine positive Haltung amerikanischer Mennoniten gegenüber einer militärischen Unterstützung der Sowjetunion durch die Vereinigten Staaten war deshalb unwahrscheinlich.

Warum aber kam es zu keiner negativen Äußerung? Das hatte historische und theologische Gründe: Die negativen Erfahrungen amerikanischer Mennoniten aus der Zeit des Ersten Weltkriegs waren hier prägend. Der Gebrauch der deutschen Sprache im Gottesdienst und im Alltag als Umgangssprache hatte Mennoniten verdächtig gemacht, Spione für Deutschland zu sein. Es kam zu Übergriffen, einige ihrer Versammlungshäuser wurden angezündet. Mennonitische Wohnhäuser wurden, als Zeichen des Verrats, mit gelber Farbe beschmiert. Einer der Prediger wäre beinahelyncht worden (vgl. Lichdi, 2004, S. 285f.). Geprägt von der Ethik der Gewaltlosigkeit und Widerstandslosigkeit bemühten sich die Mennoniten bei Ausbruch des Krieges, 1939, keinen Anlass für eine Wiederholung dieser Übergriffe zu geben. Sie vermieden es, die deutsche Sprache außer Haus zu benutzen, änderten deutsche in englische Vornamen und enthielten sich auch sonst jeder politisch kritischen Äußerung.¹⁵⁷ Kritische öffentliche Stellungnahmen zur Außenpolitik der Vereinigten Staaten waren deshalb für Mennoniten unwahrscheinlich.

Warum äußerten sich aber auch die mennonitischen Kirchenführer nicht

157. Interview mit der mennonitischen Zeitzeugin Agnes Dey im Sommer 1999 an der Drew University.

öffentlich? Der Kirchenhistoriker und maßgebliche mennonitische theologische Vordenker in dieser Zeit Guy Hershberger formulierte 1944 rückblickend die politische Forderung, dass im Sinne der mennonitischen Kirchenlehre ein Mennonit als Pazifist kein Schwert für den Staat erheben dürfe (vgl. Hershberger, 1944, S. 188ff.). Um 'Salz der Erde' und 'Licht der Welt' zu sein, sei es Mennoniten erlaubt, in Kontakt mit dem Staat zu kommen. Hershberger formulierte aber enge Grenzen für die Konfrontation oder eine mögliche Kooperation mit dem Staat. Eine öffentliche Debatte mit dem Staat zu führen und die außenpolitischen Ziele zu diskutieren, war nicht Teil der durch die Kirchenlehre erlaubten Auseinandersetzung mit staatlichen Angelegenheiten (vgl. Schlabach, 2009, S. 134ff.).

Ohne Niebuhr zu zitieren, diskutierte auch Hershberger den Begriff der Gerechtigkeit und setzte sich mit der Aufgabe von Kirche auseinander, als Kirche politisch die Stimme zu erheben. Der Kirchenhistoriker Theron Schlabach thematisierte 2009 in seiner Biographie über Hershberger auch kritische Positionen. Hershberger habe 1950 rückblickend verneint, in der Zeit vor und während des Zweiten Weltkriegs von mennonitischen Kirchenführern 'politische Passivität' gefordert zu haben. Eine wichtige Gründungsfigur, der Theologe Menno Simons, habe sich laut und vernehmbar gegenüber den damaligen Herrschern zu den Themen 'Recht, Gerechtigkeit und Gnade' geäußert. Hershberger gab aber zu, dass er diesen Punkt bis 1944 nicht thematisiert habe (vgl. Schlabach, 2009, S. 137).

Erhellend ist an diesem Punkt auch die Ablehnung des Pazifismus von Mohandas (Mahatma) Gandhi. Aus mennonitischer Sicht war Gandhis gewaltloser Pazifismus nicht widerstandslos, sondern forderte geradezu den staatlichen Widerstand heraus. Aus dieser Perspektive wird das weitgehende Fehlen einer offiziellen Kommentierung der staatlichen Außenpolitik durch die Mennoniten gerade auch gegenüber einem Staat wie der Sowjetunion, der Mennoniten viel Leid zugefügt hatte, verständlich (vgl. Schlabach, 2009, S. 140ff.).

Tatenlosigkeit kann man mennonitischen Kirchenführern in dieser Zeit jedoch nicht vorwerfen: Sie hatten ab 1935 gemeinsam mit anderen Friedenskirchen die Planung und Organisation des zivilen Ersatzdienstes in die

Hand genommen. Sie hatten ab 1937 die Verhandlungen mit der amerikanischen Regierung initiiert und die gesetzlichen Einzelheiten in Washington D. C. mit den Abgeordneten ausgehandelt (vgl. Schlabach, 2009, S. 91ff.). Sie hatten ab Mai 1941 die ersten Lager für die Zivildienstleistenden aufgebaut und diese Dienstleistung auch für Menschen angeboten, die außerhalb ihrer Konfession standen. Die Ausgaben finanzierten die mennonitischen Gemeinden über ein Umlagesystem und standen auch für die Unkosten gerade, wenn andere Kirchen, beispielsweise die Southern Baptist Convention, nicht bereit waren, die Kosten für ihre Gemeindemitglieder zu refinanzieren (vgl. Sehestedt, 1993, S. 13). Guy Hershberger half von 1930 bis 1940 dabei, aus der Idee eines Wehersatzdienstes ein gesetzlich abgesichertes staatliches Programm – den ‘Civilian Public Service’ – zu entwickeln. Er arbeitete 1941 und 1942 als Leiter für Erziehung und als Dozent in einem Lager für Zivildienstleistende in der Nähe von Bluffton, Indiana (vgl. Schlabach, 2009, S. 94ff. und S. 103ff.). Als 1947 diese Phase der Arbeit mit Wehrpflichtigen, die in Lagern innerhalb der USA arbeiten mussten, beendet wurde, konnten Wehrdienstverweigerer ihren Ersatzdienst außerhalb von Lagern bei sozialen Einrichtungen ableisten oder in nationalen und internationalen Friedens- und Entwicklungshilfeprojekten mitwirken (vgl. Lichdi, 2004, S. 289ff.).

6.4 Der Angriff auf Pearl Harbor als Ende der Diskussionen

Für viele Amerikaner war Ende 1941 der Eintritt der USA in den Krieg unvermeidlich geworden. Die Frage war nicht mehr ob, sondern nur noch wann man in den Konflikt eingreifen würde. Eine Reihe von Zwischenfällen hatte die Atmosphäre im Atlantik aufgeheizt. An dieser Front wurde der Beginn des Krieges vorhergesehen. Um so unerwarteter traf der japanische Angriff auf Pearl Harbor die Vereinigten Staaten. Dieser Hafen auf Hawaii lag viele hunderte von Kilometern vom amerikanischen Festland entfernt. Trotzdem beendete dieser Angriff schlagartig alle Unklarheiten über den zukünftigen Kurs der amerikanischen Außenpolitik. Als ‘Tag der Schande’ sollte er später in die Geschichtsbücher eingehen.

„Der japanische Angriff gegen Pearl Harbor und die deutsche Kriegserklärung an die Vereinigten Staaten lösten nicht nur einen enormen Schock in der amerikanischen Bevölkerung aus; sie beendeten auch, und zwar mit einem einzigen Schlag, all jene Debatten um Pazifismus oder Intervention, die das Land monatelang gespalten hatten.“ (Mauch, 1999, S. 51)

Markierte der Angriff auf Pearl Harbor den Beginn des Krieges? Ja, denn nun folgte die Kriegserklärung der USA an Japan. Auch Hitler erklärte den USA den Krieg.¹⁵⁸ Die heiße Phase des Krieges begann. Andererseits befanden sich die Vereinigten Staaten seit längerer Zeit auf Seiten der Alliierten. Roosevelt hatte im Gegensatz zu Wilson zu keinem Zeitpunkt von seiner Bevölkerung Neutralität gefordert. Seine Ablehnung der Achsenmächte artikulierte der Präsident klar und deutlich. Schrittweise bereiteten sich die Vereinigten Staaten auf die Verteidigung ihres Landes vor. Das blieb nicht ohne Widerspruch. Aber ohne die vorhergehende Debatte und die politischen Ereignisse der Jahre 1939 bis 1941 wäre eine solche einmütige Zustimmung der Bevölkerung zum Krieg nicht wahrscheinlich gewesen. Pearl Harbor war der Endpunkt der Debatte um den Kurs der amerikanischen Außenpolitik. Die USA gingen gestärkt aus dieser Diskussion hervor. Sie konnten sich in diesen drei Jahren politisch, militärisch und wirtschaftlich auf diesen Krieg vorbereiten. Aber auch die amerikanische Bevölkerung wappnete sich moralisch für diesen Krieg. Im Dezember 1941 entstand durch die Kriegseintrittsdebatte eine breite Zustimmung für diesen Krieg (vgl. Preston, 2012, S. 361ff.).

Der Angriff markiert gleichzeitig auch einen Wendepunkt. Amerikanische Soldaten kämpften weit von den heimatlichen Grenzen entfernt. In der Heimat war die Zivilbevölkerung bereit, Einschränkungen von bürgerlichen Freiheiten zuzustimmen und Konsumwünsche zurückzustellen.

Gerald Sittser bezeichnet die Haltung der Kirchen als ‘vorsichtigen Patriotismus’. Im Spiegel der vier Denominationen fällt das Ergebnis unterschiedlich aus:

Die mennonitische Kirchenleitung blieb auch nach den Ereignissen vom 7.

158. Deutschland hatte im Falle einer Kriegserklärung an Japan sich verpflichtet, dieser Macht ebenfalls den Krieg zu erklären. Die Kriegserklärung Hitlers an die USA löste ein weiteres Problem. Sie entthob Roosevelt seinerseits der Aufgabe, den Kongress zu einer Kriegserklärung an zwei Fronten zu überreden.

Dezember 1941 bei ihrer Position (vgl. Preston, 2012, S. 374f.). Mennonitische Kirchenführer betonten die religiöse Bedeutung der Gewaltlosigkeit, die sie schon 1937 gemeinsam beschlossen hatten (vgl. Hershberger, 1944, S. 374ff.). Die Kirchenführer änderten diese Meinung auch 1942 nicht. Ein Beschluss der Leiter mennonitischer Colleges wies auf die ungebrochene Haltung der Mennoniten hin, die mit ihrem Bekenntnis zu Gewaltlosigkeit und Widerstandslosigkeit an dem bisher eingeschlagenen Kurs festhielten. Damit gaben diese Kirchenführer gerade auch ihren jungen Studierenden ein Vorbild für ihr Handeln. Sie verbanden mit dieser verbindlichen Kirchenordnung eine Erwartung an die mennonitischen Wehrpflichtigen (vgl. Hershberger, 1944, S. 384ff.).

1945 mußten die Kirchenführer der Mennonite Church feststellen, dass etwa die Hälfte der mennonitischen Wehrpflichtigen nicht die von der Kirche empfohlene Position eines 'Conscientious Objector' angenommen hatte. Sie arbeiteten in der Armee in der kämpfenden oder nichtkämpfenden Gruppe (vgl. Schlabach, 2009, S. 96). Der Umgang mit diesen mennonitischen Wehrpflichtigen und mit gefallenem mennonitischen Soldaten blieb ein schwieriges Problem für diese Kirche (vgl. Lichdi, 2004, S. 288f.).

Stellvertretend für die vereinigte amerikanische Methodistenkirche reagierten nach Pearl Harbor die Bischöfe mit einer Botschaft an die amerikanische Regierung und an ihre Mitglieder. Dabei betonten sie die grundsätzliche Haltung der Kirche, unterstützten aber den außenpolitischen Kurs der amerikanischen Regierung (vgl. Kupsch, 1992, S. 525ff.).

Pazifistisch eingestellte methodistische Kirchenführer mussten eingestehen, dass sie mit ihrer Haltung nicht mehr mehrheitsfähig waren. Dass sich die Stimmung unter den amerikanischen Methodisten schon vor Pearl Harbor grundlegend geändert hatte, merkten die Pazifisten an der geringen Zahl von nur 588 methodistischen Verweigerern (vgl. Gladden, 1945, S. 218). Pazifistisch eingestellte methodistische Kirchenführer blieben ein Problem für die amerikanische Politik, die darauf baute, dass die Kirchen wie im Ersten Weltkrieg den außenpolitischen Kurs der USA unterstützten. Das war bei etlichen methodistischen Kirchenführern auch nach Pearl Harbor nicht der Fall (vgl. Preston, 2012, S. 374f.). Wie groß der Einfluss

der methodistischen Pazifisten unter den Kirchenführern und Delegierten war, zeigt die Abstimmung auf der Generalkonferenz im Jahr 1944. Hier unterlagen die Pazifisten bei ihrem Versuch, den pazifistischen Kurs ihrer Kirche auch in Zeiten des Krieges festzuschreiben (vgl. Will, 1984, S. 66ff.). Unter den Mitgliedern des Ausschusses zum Thema 'Krieg und Frieden' hatten die Pazifisten zwar eine Mehrheit, aber bei der Abstimmung im Plenum der Generalkonferenz mussten sie sich geschlagen geben (vgl. Ward, 1997, S. 166ff.). Methodistische Pazifisten begannen schon 1942 mit intensiven Planungen für eine friedliche Nachkriegsordnung (vgl. Kupsch, 1992, S. 531ff.). Sie entwarfen gemeinsam mit anderen amerikanischen Kirchenvertretern eine Vorlage für die Gründung der Vereinten Nationen und arbeiteten während des Krieges auf die Durchsetzung dieser internationalistischen Idee hin. Dabei lag ihnen besonders die Zustimmung der amerikanischen Bevölkerung am Herzen. Dazu mobilisierten Kirchenvertreter unterschiedlicher Denominationen am Ende des Krieges Millionen ihrer Kirchenmitglieder, um die politische Umsetzung der Beschlüsse der Vereinten Nationen im amerikanischen Parlament abzusichern (vgl. Will, 1984, S. 79ff. und Muelder, 1961, S. 186ff.).

Die katholische Kirchenführung stellte sich mit aller Kraft in den Dienst der Regierung. Stellvertretend für die amerikanischen Bischöfe schrieb Kardinal Mooney im Dezember 1941 einen Brief an Präsident Roosevelt, um ihm die Unterstützung der amerikanischen katholischen Kirche und aller amerikanischen katholischen Bischöfe zuzusagen.¹⁵⁹ Da die Jahresversammlung der katholischen Bischöfe im November 1941 stattgefunden hatte, konnte die erste offizielle gemeinsame 'Erklärung katholischer Bischöfe der Vereinigten Staaten zur Lage der katholischen Kirche zu Sieg und Frieden' erst im November 1942 erfolgen: Nachdem die Bischöfe festgestellt hatten, dass ihrem Land dieser Krieg aufgezwungen worden war und sie sich damit im Zustand eines aus ihrer Sicht gerechten Verteidigungskrieges befanden, stellten sie sich hinter die Politik ihrer Regierung.

159. Brief von Mooney an Präsident Roosevelt vom 22. Dezember 1941, Department of Archives/Manuscripts, Catholic University of America, Washington D. C., General Secretary's Office Numerical Files, Box 160, National Catholic Welfare Conference, File 1941.

Sie betonten die Bedeutung der Arbeit an einer friedlichen Nachkriegsordnung (vgl. Huber, 1951, S. 110ff.).

„Our country has been forced into the most devastating war of all time. (...) While war is the last means to which a nation should resort, circumstances arise when it is impossible to avoid it. At times it is the positive duty of a nation to wage war in the defense of life and right. Our country now finds itself in such circumstances. (...) we are gravely concerned about the world peace of tomorrow. (...) The spirit of Christianity can write a real and lasting peace in justice and charity to all nations, even to those not Christian.“ (Huber, 1951, S. 110f.)

Die Southern Baptist Convention betonte in ihrer Jahreskonferenz 1942 die Unterstützung der Baptisten für die Kriegsanstrengungen der amerikanischen Regierung:

„This is an ‘all-out‘ war. (...) We did not start this war (...). We will end it.“ (Annual of the Southern Baptist Convention, 1942, S. 91)

Die Southern Baptist Convention sah eine wichtige Aufgabe für sich darin, die Demokratie innerhalb der USA zu bewahren.

„Therefore, if we are to maintain our democratic form of government we must see to it that no foreign isms pervade our citizenship.“ (Annual of the Southern Baptist Convention, 1942, S. 92)

7. Fazit

Die Kriegseintrittsdebatte veränderte die Theologie amerikanischer Kirchen. Der Druck von Außen führte zu einer Veränderung im Inneren der Kirchen. Das wurde schon direkt nach dem Krieg von Walter Horton festgestellt (vgl. Horton, 1948, S. 53ff.). Auch Eighmy bezeichnete die Zeit von der Kriegseintrittsdebatte bis zum Ende des Weltkriegs als entscheidend für die Veränderungen des sozialen Bekenntnisses der Southern Baptist Convention (vgl. Eighmy, 1987, S. 135). Die Bedrohung durch die faschistischen Staaten wurde von dem Theologen Reinhold Niebuhr aus New York City im Februar 1941 als existenzielle theologische, ethische und politische Herausforderung bezeichnet (vgl. Niebuhr, *Christian Century*, 18. Dezember 1940, S. 1578).

Diese Krise innerhalb amerikanischer Kirchen war letztendlich das Ergebnis ihrer Reaktion auf die Ideologie des aggressiven Nationalsozialismus. Sie führte zu der Überzeugung, Demokratie und Freiheit, beides existenzielle amerikanische Traditionen, seien ernsthaft bedroht. Die Krise intensivierte sich in den Jahren 1939 bis 1941. Das lag nicht zuletzt daran, dass die amerikanische Gesellschaft insgesamt eher zögerte, in den Krieg in Europa einzugreifen. Innerhalb amerikanischer Kirchen gab es 1939 nur eine sehr kleine Minderheit, die dazu aufrief, durch ein Eingreifen in Europa die christliche Zivilisation zu verteidigen. Interventionistisch eingestellte Kirchenführer nutzten das Wort Krise sehr häufig. Sie verstanden diesen Krieg als neuartige Herausforderung und als Wendepunkt (vgl. Keller, 1943, S. 343ff.).

Für die Realisten unter den amerikanischen Kirchenführern standen sich bei dieser militärischen Auseinandersetzung in Europa und Asien zwei Wertesysteme unvereinbar gegenüber. Der Theologe Reinhold Niebuhr und einige Mitautoren der Zeitschrift *Christianity and Crisis* waren sich sicher: nur eines dieser Systeme würde überleben (vgl. Niebuhr, *Christianity and Crisis*, 25. Februar 1941). Die größte Bedrohung lag für Niebuhr und seine Mitstreiter nicht so sehr in der Gefahr einer deutschen Invasion, als vielmehr in der Bedrohung der amerikanischen Demokratie und letztendlich in einer erzwungenen Verwandlung der USA von einer freiheitlichen

Demokratie zu einem 'Gefängnisstaat' (vgl. Sittser, 1997, S. 51ff.).

Der Kampf zwischen Demokratie und Totalitarismus war für Niebuhr darüber hinaus ein Kampf des Christentums gegen die Ideologie des Nationalsozialismus und seines Versuchs, zugleich auch Religion zu sein (vgl. Niebuhr, *Christian Century*, 18. Dezember 1940, S. 1578ff.). Vergleiche mit dem Untergang Westroms wurden gezogen, nur mit dem Unterschied, dass hier nicht Barbaren ein hoch entwickeltes Volk vernichteten, sondern dass mit den Nationalsozialisten ein hoch entwickeltes technisch überlegenes Kulturvolk sich daran machte, die Welt zu unterwerfen. Der Wille der Nationalsozialisten zur Macht gründete sich auf der angeblichen Überlegenheit einer Rasse und deren daraus abgeleitetes 'Recht' auf die Vernichtung einer anderen, in ihren Augen 'minderwertigen Rasse'. Dieser Einstellung stand die christliche Botschaft klar entgegen. Die Ablehnung des totalitären Nationalsozialismus durch amerikanische Kirchenführer erfolgte somit nicht nur aus politischen, sondern auch aus religiösen Gründen (vgl. Sittser, 1997, S. 3f.).

Wie im vorherigen Weltkrieg war dieser Krieg in den USA nicht direkt sichtbar. Er fand weit entfernt außerhalb des eigenen Kontinents statt. Die USA waren vor den direkten Auswirkungen des Krieges relativ sicher. Die Amerikaner hatten den Luxus, auf den Rängen des Theaters des Krieges sitzen zu dürfen und über die Bedeutung des Konfliktes diskutieren zu können, ohne mit den unmittelbaren, zerstörerischen Folgen leben zu müssen.

Amerikanische Kirchen unterstützten ihre Regierung bei der Kriegsführung viel vorsichtiger als im Ersten Weltkrieg. Eine Kriegsbegeisterung der Kirchen wie zuvor im Jahr 1917 fehlte. Andererseits erschien dieser erneute Krieg unvermeidlich. Mit Blick auf den Ersten Weltkrieg gab es zwischen 1939 und 1941 vier Punkte, in denen sich eine große Mehrheit der Kirchenführer einig war: Zunächst die Weigerung, diese Auseinandersetzung als 'heiligen Krieg' anzusehen. Dazu kam die klare Unterstützung ernsthafter Kriegsdienstverweigerer durch eine Mehrheit amerikanischer Kirchen. Die Kirchen blieben drittens aufmerksam gegenüber der eigenen Regierungspolitik und bemühten sich viertens, die Arbeit an einer gerech-

ten Friedensordnung auch während des Krieges durchzuhalten. Dieser überkonfessionelle Konsens zeigte sich besonders nach dem japanischen Angriff auf Pearl Harbor 1941: Ein Kreuzzugsgedanke kam nur in sehr wenigen kirchlichen Gruppierungen oder Gemeinden auf (vgl. Keller, 1943, S. 355ff.).

Der schweizer Theologe Adolf Keller beschrieb 1943 kurz nach seiner Rückkehr aus den USA nach Europa den vorsichtigen Patriotismus vieler amerikanischer Kirchen im Hinblick auf den Zweiten Weltkrieg. Er sah innerkirchliche Konfliktlinien bei den christlichen Kirchen der Vereinigten Staaten. Die Kirchenführer der von ihm beschriebenen großen Denominationen in den USA versuchten bis 1941 auf zwei Wegen, eine Beteiligung am kommenden Krieg zu verhindern. Eine Reihe von Kirchenführern versuchte unter allen Umständen, den Eintritt in den Krieg zu vermeiden. Andere Kirchenführer versuchten, durch die Unterstützung der Alliierten einen amerikanischen Kriegseintritt zu vermeiden (vgl. Keller, 1943, S. 350ff.).

Diese Kriegseintrittsdebatte fand auf dem Hintergrund einer gesamtgesellschaftlichen Debatte statt und spiegelte diese. Die Koalitionen der verschiedenen Richtungen in der Debatte waren brüchig. Das galt für beide Seiten, besonders aber für die Koalition von Neutralisten, Non-Interventionisten und Isolationisten. Diese Allianz wäre an jeder anderen Frage sofort zerbrochen (vgl. Sittser, 1997, S. 48ff.).

Die amerikanischen Kirchen veränderten sich durch die Kriegseintrittsdebatte in dreifacher Weise. Die Kirchen wandelten sich in der Zwischenkriegszeit von zumeist abgeschlossenen Einzelkirchen und Konfessionen zu international und ökumenisch vernetzten Kirchenorganisationen. Diese Vernetzung verstärkte sich durch die innerkirchliche Debatte (vgl. Keller, 1943, S. 291ff. und S. 360ff.). Diese kirchlichen Organisationen stießen nicht nur einzelne gesellschaftliche Impulse an. Das kann man besonders an der Einrichtung eines zivilen Ersatzdienstes für Wehrdienstverweigerer ablesen (vgl. Keim, 1990, S. 17ff.). Kirchlichen Gruppierungen gelang es in dieser Zeit auf ganz neue Art und Weise, Ideen und Wünsche zu formulieren, gesellschaftliche Partnerschaften aufzubauen und in diesen politi-

schen Netzwerken erfolgreich politische Forderungen zu formulieren. Diese Netzwerke setzten mit Unterstützung der Kirchen politische Aktionen effizient um und verwandelten sich dabei in dauerhaft wirksame Pressure Groups. Eine der erfolgreichsten ökumenischen Netzwerke war das Federal Council of Churches, das während des Krieges großen politischen Einfluss gewann und 1945 bei der Gründung der Vereinten Nationen mitwirkte (vgl. Will, 1984, S. 79ff.).

Die Kriegseintrittsdebatte veränderte das Verhältnis von Staat und Kirche. Die bisher praktizierte strikte Trennung von Staat und Kirche wurde an bestimmten Stellen gelockert. Vorbild für die amerikanischen Protestanten waren die vielfältigen Politikkontakte amerikanischer katholischer Erzbischöfe und Kardinäle zum amerikanischen Präsidenten und seinem direkten Umfeld. Amerikanische Kirchen lieferten einen wesentlichen Beitrag zur Ausgestaltung der Vision einer friedlichen Nachkriegsordnung. Die Kirchen forderten ihre Mitglieder dazu auf, die gesellschaftliche Akzeptanz der Vereinten Nationen in den USA zu befördern und leisteten damit einen wesentlichen Beitrag zur Überwindung isolationistischer Tendenzen in der amerikanischen Gesellschaft. Amerikanische Kirchen überzeugten ihre Mitglieder davon, dass es für die Vereinigten Staaten an der Zeit sei, eine führende Rolle in der Ausgestaltung einer friedlichen Nachkriegsgesellschaft zu übernehmen. Das Federal Council of Churches wurde zum Vorbild für den World Council of Churches. Dieser Weltkirchenrat nahm ab 1948 seine Arbeit in Genf auf und gilt seitdem als eine der einflussreichsten Kirchenbünde der Welt (vgl. Kupsch, 1992, S. 898ff.).

Die Kriegseintrittsdebatte veränderte das deutsch-amerikanische Verhältnis. Das galt auch für die innerkirchlichen Debatten. Die untersuchten Kirchen setzten sich aktiv mit dem Bedrohungspotential auseinander, welches von dem nationalsozialistischen Deutschland ausging. Viele amerikanische Kirchenführer besuchten Deutschland während der nationalsozialistischen Diktatur. Diese Kirchenführer versuchten bei Ihrer Rückkehr die amerikanischen Gemeinden von ihrem Deutschlandbild zu überzeugen. Sichtbar wird das an Kirchenführern wie Kardinal O'Connell, Harold Bender oder Henry Smith Leiper. Durch die Impulse dieser Kirchenführer er-

arbeiteten sich amerikanische Kirchen in der Zeit der Kriegseintrittsdebatte zwischen 1939 und 1941 ein differenziertes Bild von Deutschland. Dieses unterschied zwischen der faschistischen Führung und den vielfältigen anderen kirchlichen und politischen Strukturen innerhalb Deutschlands, die sich kritisch gegenüber der Ideologie des Nationalsozialismus verhielten. Amerikanische Kirchenführer hielten aktiv den Kontakt zu deutschen Kirchenführern, die sich im Widerstand zum nationalsozialistischen Regime befanden. Sie forderten im Falle einer Inhaftierung die Freilassung dieser Geistlichen in Deutschland und Europa. Amerikanische Kirchen sahen die Notwendigkeit für die Errichtung einer friedlichen Nachkriegsordnung. Die Errichtung der Vereinten Nationen wurde von amerikanischen Kirchen nicht nur gefordert, sondern auch bis zum Abschluss kritisch begleitet (vgl. Horton, 1948, S. 28ff.).

7.1 Die katholische Kirche

Die katholische Kirche hatte in den Vereinigten Staaten mit dem andauernden Vorwurf aus der Gesellschaft zu kämpfen, dem Papst als einer europäischen Macht mehr verpflichtet zu sein als der amerikanischen Nation. Sie mussten stets sichtbare Zeugnisse ihres Patriotismus zu Amerika ablegen (vgl. Sittser, 1997, S. 38). Dabei durften insbesondere die etwa 30.000 Priester und 116 Bischöfe in den USA weder ihren katholischen Glauben öffentlich verleugnen oder den theologischen Anweisungen des Papstes öffentlich Widerstand leisten (vgl. Fogarty, 1982, S. 271f.).

Die Bedeutung der amerikanischen Katholiken als größte Konfession der USA hatte Präsident Roosevelt früh erkannt. Er hatte aber auch im Wahlkampf um Al Smith 1928 den Antikatholizismus der amerikanischen Gesellschaft wahrgenommen. Um die amerikanischen Katholiken für seinen außenpolitischen Kurs zu gewinnen, hatte Roosevelt im Herbst 1939 die Oberhäupter amerikanischer Religionen zum Dialog über die richtigen Maßnahmen zur Sicherung des Weltfriedens eingeladen. Eine Einladung erging auch an den katholischen Papst in Rom. Das hatte zu unerwartet heftigen Protesten seitens protestantischer Kirchenführer in den USA geführt. Der Versuch, offizielle diplomatische Beziehungen zwischen der

USA und dem Vatikan aufzunehmen, traf ebenfalls auf heftigen Widerstand amerikanischer protestantischer Kirchenführer. Präsident Roosevelt nahm deshalb zunächst innerhalb der katholischen Kirche Kontakte zu leitenden katholischen Bischöfen wie Kardinal Mundelein, Erzbischof Spellman oder Erzbischof Mooney auf (vgl. Fogarty, 1982, S. 240ff.). Mit diesen leitenden Bischöfen versuchte Roosevelt, über die amerikanische Kirchenleitung einmal den Kontakt zum Papst zu intensivieren und andererseits das für den Politik- und Gesellschaftsdialog zuständige Gremium katholischer Bischöfe in den USA, die National Catholic Welfare Conference, von seiner Einschätzung der Lage zu überzeugen. Der erfolgreiche Versuch Präsident Roosevelts, 1941 die Akkreditierung eines amerikanischen Botschafters im Vatikan durchzusetzen oder die amerikanische Hierarchie der Kirche in die Planung für die Nachkriegszeit einzubinden, sind wichtige Belege für den erfolgreichen Dialog zwischen der katholischen Kirche und der Politik. Er gelang, weil die katholische Kirche und die amerikanische Regierung diese Beziehung wollten und brauchten (vgl. Sittser, 1997, S. 111ff.).

Dieses Beispiel machte aber auch die klare Ablehnung dieser besonderen Beziehung zwischen Regierung und katholischer Kirche durch die protestantische Mehrheitsbevölkerung in den Vereinigten Staaten deutlich. Diese berief sich auf die in der Verfassung verbrieftete Trennung von Staat und Kirche. Deshalb weigerte sich eine Mehrheit, dem amerikanischen Katholizismus eine Sonderrolle im Verhältnis zum Staat zuzubilligen. Viele dieser protestantischen Kirchen hatten historisch gesehen schlechte Erfahrungen mit Staatskirchen gemacht, ihre Vorfahren waren in vielen Fällen unter dem Druck der katholischen Staatskirche aus Europa ausgewandert. Deshalb hatten beispielsweise amerikanische Baptistengemeinden, die sich in der Southern Baptist Convention organisierten, ein klares antikatholisches Feindbild. In der amerikanischen Verfassung hatten die Gründerväter der USA ein eindeutiges Bekenntnis zur Trennung von Kirche und Staat verankert. Jede Annäherung der katholischen Kirche an den Präsidenten, die das Ziel hatte, der katholischen Kirche besondere Rechte jenseits der geistlichen Arbeit einzuräumen, wurde schon im Ansatz scharf

kritisiert (vgl. Horton, 1948, S. 8f.).

Besuche europäischer katholischer Kirchenvertreter aus dem Vatikan in den USA wurden bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts häufig von anti-päpstlichen Demonstrationen begleitet. In diesem Umfeld setzte Franklin D. Roosevelt mit seiner offenen und entspannten Haltung gegenüber jeglicher Konfession und seiner Aufforderung zur Zusammenarbeit von Kirche und Staat zur Lösung gesellschaftlicher, sozialer oder außenpolitischer Probleme neue Akzente. Die katholischen Kirchenführer nahmen diese Einladung mit Freude an. Sie waren sich jedoch der grundsätzlichen Stimmung in der protestantischen Mehrheitsbevölkerung bewusst. Deshalb bemühten die katholischen Bischöfe sich, unnötige Öffentlichkeit in den USA zu vermeiden, um keinen Anlass für mögliche Provokationen in der Öffentlichkeit, z. B. durch Demonstrationen, zu bieten. Viele der Kontakte zwischen dem Präsidenten und einzelnen katholischen Bischöfen hatten einen überschaubaren oder sogar privaten Rahmen: Kurz vor seiner Wiederwahl 1936 lud Präsident Roosevelt Kardinal Mundelein zu sich nach Washington D. C. ein. Der Kardinal übernachtete im Weißen Haus und reiste von dort aus nach Rom, wo er bei seiner Ankunft im Hafen von Neapel von William Phillips, dem US-Botschafter in Rom, begrüßt und in einem Sonderzug in den Vatikan begleitet wurde. In Europa musste man weniger auf eine möglicherweise negative Resonanz der Öffentlichkeit Rücksicht nehmen (vgl. Fogarty, 1982, S. 254ff.).

Als Kardinal Pacelli 1936 die USA besuchte, organisierte Francis Spellman diese Reise und begleitete Pacelli auch zu einem Gespräch mit Präsident Roosevelt. Nach seiner Wahl zum Erzbischof von New York 1939 reiste Spellman häufiger nach Washington D. C. und war Gast bei Präsident Roosevelt. Spellmans Freundschaft zu Kardinal Pacelli, der 1939 zum Papst gewählt wurde, machte Spellman zum idealen Partner für Botschaften des Präsidenten an den Papst in Rom und umgekehrt. Franklin D. Roosevelt testete die amerikanische öffentliche Meinung bei den Einsetzungsfeierlichkeiten des neuen Papstes, zu denen er den US-Botschafter in London, Joseph Kennedy, entsandte (vgl. Fogarty, 1982, S. 259f.). Roosevelt wagte den Schritt in die amerikanische Öffentlichkeit zum Beginn sei-

ner dritten Amtszeit als Präsident im Jahr 1940: Anlässlich seiner Inauguration lies Franklin D. Roosevelt eine katholische Messe halten. Diese persönlichen Kontakte des Präsidenten mit einzelnen katholischen Kirchenführern hatten aber offenbar keinen unmittelbaren Einfluss auf die Frage einer Zustimmung der amerikanischen Katholiken zu seiner Außenpolitik. Denn durch die Mitglieder der katholischen Kirche der USA ging ein tiefer Riss, wenn es um die Beurteilung der amerikanischen Außenpolitik ging. Die katholische Kirche hatte keine theologischen Probleme mit der Legitimierung eines gerechten Krieges, z. B. im Verteidigungsfall. Die Probleme lagen vielmehr bei den Alliierten der Vereinigten Staaten, genauer gesagt bei der amerikanischen Unterstützung für Großbritannien und die Sowjetunion. Das hatte historische und theologische Gründe: Das protestantisch geprägte Großbritannien hatte viele Kriege gegen das katholisch geprägte Irland geführt. Der letzte Krieg zwischen 1916 und 1921 war den Amerikanern mit irischen Wurzeln sehr deutlich in Erinnerung – in negativer Erinnerung – geblieben. Die Mehrheit der katholischen Kirchenführer in den USA hatte irische Wurzeln und war klar gegen eine Unterstützung Großbritanniens. Der Papst hatte die kommunistische Sowjetunion für ihre kirchenfeindliche Politik, die Unterdrückung des christlichen Glaubens, die Ermordung von christlichen Geistlichen und Laien und die Zerstörung der Kirchen in Europa verurteilt. Eine Unterstützung dieser kommunistischen Regierung lehnten deshalb viele katholische Bischöfe in den Vereinigten Staaten ab. Obwohl diese beiden Staaten von den USA zunächst wirtschaftlich unterstützt wurden und später als militärische Verbündete an der Seite der USA kämpften, blieben die amerikanischen Katholiken ihnen gegenüber reserviert, zurückhaltend oder ablehnend. Besonders in der irisch geprägten geistlichen Elite galt das Verhältnis zu Großbritannien und der Sowjetunion als problematisch und reichte von kühler Reserviertheit bis zur Unterstützung des faschistischen Deutschlands, solange es sich nicht im Krieg gegen die USA befand (vgl. Fogarty, 1982, S. 270f.). Ein Beispiel für die extreme Ablehnung Großbritanniens und der Sowjetunion war der Radiopriester Charles Coughlin. Er hatte als Unterstützer des Roosevelt'schen New Deal begonnen, sich später

aber zu einem Gegner Roosevelts und besonders seiner Außenpolitik entwickelt. Durch die finanzielle Unterstützung von Millionen katholischer Amerikaner und die direkte Protektion seiner vorgesetzten Bischöfe konnte er bis zum Jahr 1942 gegen die Politik Roosevelts polemisieren. Erst Erzbischof Edward Mooney gelang es, den faschistischen Radiopriester, der in seiner Diözese arbeitete, zum Schweigen zu bringen (vgl. Fogarty, 1982, S. 252ff.).

Die Kommunikation unter den verschiedenen Kirchenführern und einzelnen Gruppen innerhalb der katholischen Kirche funktionierte über die National Catholic Welfare Conference (NCWC). Diese Organisation war im Ersten Weltkrieg als National Catholic War Conference gegründet worden und in der Zwischenkriegszeit umbenannt worden. Die NCWC war der Ort für die Austragung des innerkonfessionellen Modernistenstreits zwischen amerikanischen Bischöfen gewesen. Der Papst hatte 1924 mit einem Machtwort die Entscheidung zugunsten der Traditionalisten gefällt und die NCWC entmachtet (vgl. Fogarty, 1982, S. 220ff.). Die NCWC war durch das päpstliche Machtwort zu einem Treffen amerikanischer Bischöfe mit relativ unverbindlichen Entscheidungen herabgestuft worden. Kurz vor dem Zweiten Weltkrieg und während desselben war dieses Gremium wiederum in der Lage, den regelmäßigen Kontakt und Austausch zwischen den Führern der amerikanischen Katholiken zu organisieren (vgl. Sittser, 1997, S. 39f.).

Die Äußerungen der NCWC betonten stets die Notwendigkeit eines Friedens in Europa beispielsweise nach dem Fünf-Punkte-Plan des Papstes. Bis zum japanischen Angriff auf Pearl Harbor lag der Schwerpunkt der Aussagen auf der Betonung amerikanischer Neutralität und der Befürwortung einer Stärkung der Verteidigungsbereitschaft (vgl. Fogarty, 1982, S. 271ff.). Die kircheneigenen Zeitschriften dienten als Sprachrohr für die Meinung der in der NCWC versammelten Bischöfe. Nicht immer gelang das. In den innerkirchlichen Zeitschriften prallten die unterschiedlichen Meinungen zu dieser Frage unmittelbar aufeinander. Im Sommer 1941 stand die Meinung von Neutralisten und Interventionisten unter den Autoren katholischer Zeitschriften in einer Ausgabe deutlich sichtbar nebenein-

ander. Der Herausgeber wies deshalb in seinem Vorwort darauf hin, dass die einzelnen namentlich gekennzeichneten Artikel nicht die Meinung der Zeitschrift im Allgemeinen, wohl aber die persönliche Meinung einzelner Autoren widerspiegeln. Klar pazifistisch äußerte sich die Zeitschrift *The Catholic Worker* mit ihrer Chefredakteurin Dorothy Day. Diese Zeitschrift behielt ihre pazifistische Meinung sogar noch nach Pearl Harbor bei. Für die anderen katholischen Magazine und Zeitschriften ging es nach Pearl Harbor nicht mehr um eine Auseinandersetzung zwischen Isolationisten und Interventionisten, sondern um die Frage der nationalen Verteidigung. Deshalb forderten sie die Leser zur Geschlossenheit und zu einer patriotischen Unterstützung der USA auf (vgl. Sittser, 1997, S. 40ff.).

Die Haltung der katholischen Kirchenführung in den USA war klar gegen eine Unterstützung Großbritanniens durch die USA eingestellt. Was die Haltung zur Sowjetunion angeht, so hatte sich in der intensiven Diskussion innerhalb der amerikanischen katholischen Kirche während des spanischen Bürgerkrieges schon in den Jahren 1936 bis 1939 eine antikommunistische Grundhaltung durchgesetzt. Es gab innerkirchliche Tendenzen zur Unterstützung des faschistischen Diktators Franco (vgl. Fogarty, 1982, S. 271).

Die Kriegseintrittsdebatte spaltete die katholische Kirchenführung in den USA. Die päpstliche Vorgabe, dass die Bischöfe Einigkeit und Geschlossenheit unter Beweis stellen und versuchen sollten, die neutrale Haltung der USA zu unterstützen, wurde von der aktuellen Politik immer wieder herausgefordert. Einige katholische Bischöfe scherten aus den Reihen der in der NCWC versammelten Kirchenführer aus und sprachen sich gegen die Außenpolitik von Präsident Roosevelt und für einen anderen Kurs der Vereinigten Staaten aus: Der katholische Bischof Beckman setzte 1941 wiederholt ein Zeichen, als er auf einer Veranstaltung der 'America First'-Bewegung auftrat und sich hier und danach in mehreren Radioansprachen klar gegen die Politik Präsident Roosevelts aussprach (vgl. Fogarty, 1982, S. 274f.).

Nach dem Angriff Deutschlands auf die Sowjetunion im Sommer 1941 entschloss sich Präsident Roosevelt, auch die kommunistische Sowjetuni-

on mit amerikanischem Kriegsmaterial zu unterstützen. Das führte zu einem öffentlich ausgetragenen Streit zwischen katholischen Bischöfen: Als Bischof Joseph Hurley sich in einer Radioansprache bemühte, die Vereinbarkeit der amerikanischen Außenpolitik mit der Lehre des Papstes zu erläutern¹⁶⁰, kam es zum offenen Schlagabtausch zwischen ihm und anderen katholischen Geistlichen. Kardinal O'Connell und Erzbischof Michael Curley sprachen sich offen dagegen aus, dass Bischof Hurley so im Namen der amerikanischen katholischen Bischöfe sprechen dürfe. Erzbischof Francis Beckman sprach über das Radio Präsident Roosevelt direkt an (vgl. Beckman, 1941a, S. 1ff.). Auch Charles Coughlin nutzte Argumente katholischer Bischöfe für seine faschistischen und antisemitischen Radioansprachen. Der öffentliche Streit amerikanischer Bischöfe entsprach nicht den Anweisungen des Papstes. Die streitenden Parteien mussten vom päpstlichen Nuntius mit Mühe wieder dazu gebracht werden, diese Kontroversen nicht weiter in der Öffentlichkeit auszutragen (vgl. Fogarty, 1982, S. 271ff.).

Die amerikanische Hierarchie bemühte sich darum, das päpstliche Verbot der Zusammenarbeit mit Kommunisten so zu interpretieren, dass es sich mit der amerikanischen Außenpolitik vereinbaren ließ. Sie beriefen sich dabei auf die päpstlichen Sendschreiben aus dem Jahr 1937: *Mit brennender Sorge* richtete sich 1937 gegen die Ideologie des Nationalsozialismus, unterschied aber dabei zwischen dem deutschen Volk und der faschistischen Ideologie. Eine ähnliche Unterscheidung ermöglichte das zweite päpstliche Sendschreiben *divini redemptoris* von 1937, welches sich gegen den atheistischen Kommunismus richtete. Dabei argumentierte Erzbischof McNicholas im November 1941 mit der Unterscheidung zwischen russischem Volk und der Ideologie des Kommunismus, um so dem russischen Volk für seine Verteidigung ihres Landes militärische Hilfe zukommen lassen zu können (vgl. McNicholas, *Catholic Action*, November 1941, S. 10ff.). Präsident Roosevelt bedeutete Stalin, dass er ihm unter dem Druck der amerikanischen Öffentlichkeit nur dann Unterstützung zukom-

160. Der Papst hatte 1937 in einem offiziellen Lehrschreiben den Kommunismus als kirchenfeindliche Irrlehre verdammt (vgl. McNicholas, *Catholic Action*, November 1941, S. 10ff.).

men lassen könne, wenn dieser in seinem Land die Verfolgung russischer Kirchen und deren Mitglieder aussetze. Der amerikanische Kirchenhistoriker Fogarty sieht hier eine Verbindung: Der Versuch der amerikanischen katholischen Kirche, Einfluss auf die amerikanische Außenpolitik zu nehmen, hatte sichtbare Ergebnisse gezeigt (vgl. Fogarty, 1982, S. 271ff.).

Der in Irland geborene Erzbischof Michael Curley aus Baltimore, zu dessen Diözese anfangs noch Washington D. C. gehörte, blieb trotzdem ein ausgesprochener Gegner der Außenpolitik Roosevelts. Seine Attacken gegen Präsident Roosevelt wurden sogar von deutschen Medien verwendet. Erst nach dem Angriff der Japaner auf Pearl Harbor beendete er unter dem Druck päpstlicher Anordnung seine politischen Kommentare und beteiligte sich wie seine bischöflichen Kollegen an der Unterstützung der nationalen Verteidigung der Vereinigten Staaten (vgl. Fogarty, 1982, S. 276f.).

Inwiefern der Riss in dieser Frage auch bei den katholischen Laien nachweisbar ist, lässt sich aus der heutigen Quellenlage für die katholische Kirche nicht so eindeutig beschreiben. Fakt ist, dass nur etwa 135 katholische Wehrpflichtige die Möglichkeit eines Ersatzdienstes außerhalb der Armee wahrgenommen haben. Das war eine im Verhältnis zur Zahl katholischer Wehrpflichtiger sehr geringe Anzahl (vgl. Kauffman, 2001, S. 107f.).

Der antibritische Isolationismus, der unter katholischen Laien mit irischer Abstammung sehr verbreitet war, führte dazu, dass die Mehrheit der katholischen Laien eine Neutralität der USA befürwortete. Das änderte sich, als katholische Länder in Europa, wie beispielsweise Polen, unter die Herrschaft des nationalsozialistischen Deutschlands fielen (vgl. O'Brien, 1976, S. 245ff.). Eine klare Ablehnung der aggressiven Expansionspolitik der Achsenmächte lässt sich auch in der katholischen Presse der USA nachweisen. Gleichzeitig wurde die Politik des amerikanischen Präsidenten häufig dann kritisiert, wenn sie die USA einen Schritt näher an die Möglichkeit einer Kriegsbeteiligung heranführte (vgl. Sittser, 1997, S. 39ff.). Interventionistische Stimmen waren unter katholischen Laien in der Minderheit, obwohl es unter katholischen Laien Befürworter einer Einbeziehung der Sowjetunion in das Lend-Lease-Programm der amerikanischen Regierung gab (vgl. Kauffman, 2001, S. 99ff.).

7.2 Die Mennoniten

Ganz anders sah die Lage in der hier untersuchten mennonitischen Kirche aus. Sie stellte einen Großteil der Kriegsdienstverweigerer. Die Kirchenführer setzten sich in offiziellen Anhörungen vor dem amerikanischen Kongress für die Einrichtung eines zivilen Ersatzdienstes ein. Die Kirchenführer organisierten gemeinsam mit anderen Friedenskirchen diesen Zivildienst innerhalb der Vereinigten Staaten selbst und überwachten die Durchführung vor, während und nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang aber auch, dass nur die Hälfte der einberufenen mennonitischen Wehrpflichtigen diesen Weg ging. Viele leisteten ihren Dienst in der Armee und nahmen dafür in Kauf, aus der Gemeinschaft der Mennoniten ausgestoßen zu werden. Die Kirchenführer führten auch diesen Fakt in ihren Statistiken auf und differenzierten dabei zwischen mennonitischen Soldaten, die nach der Dienstzeit vor der Gemeinde ein Schuldeingeständnis und eine Bitte um Wiederaufnahme geleistet hatten und denjenigen, die auch nach ihrem Wehrdienst nicht in einem guten Verhältnis zu ihrer Gemeinde standen.¹⁶¹

Die Kirchenführer hatten sich schon während ihrer Konferenzen bis 1936 auf einen gemeinsamen Kurs im Falle eines Krieges geeinigt. Sie hatten davor und danach Flüchtlinge aus Deutschland befragt, waren selbst nach Deutschland gereist und hatten dort die Situation in Augenschein genommen. Die Berichte und Einschätzungen hatten die Kirchenführer in einem gemeinsamen Bekenntnis zur Widerstandslosigkeit der Kirche festgehalten und dieses Bekenntnis öffentlich gemacht (vgl. Keim, 1990, S. 13ff.). Durch die Herausforderungen in der Zwischenkriegszeit und die Gesetze der amerikanischen Regierung, beispielsweise zur Einführung einer Wehrpflicht in Friedenszeiten, veränderte sich die politische und gesellschaftliche Ausrichtung der mennonitischen Kirche. Sie öffnete sich gegenüber der Gesellschaft, errichtete Colleges, um den mennonitischen Jugendlichen die Möglichkeit zu geben, ihre geistlichen Wurzeln zu studieren. Die

161. Gespräche mit mennonitischen Veteranen des Zweiten Weltkriegs und Kriegsdienstverweigerern in Goshen, Indiana im Sommer 1999 und im Sommer 2000 (vgl. Bush, 1993, S. 261ff.).

Mennoniten, die bisher stets vermieden hatten, sichtbare Spuren zu hinterlassen, gründeten eine historische Kommission, die die Traditionen und Werte der mennonitischen Friedenskirche bewahren sollte. Die Herausforderung der Wehrpflicht führte dazu, dass sich die mennonitischen Kirchenführer mit anderen Friedenskirchen vernetzten. Diese Verbindungen waren die Voraussetzungen für den Gang nach Washington D. C., um dort für die Einführung eines zivilen Ersatzdienstes zu streiten. Durch die bewusste Entscheidung, sich aktiv in die Politik einzumischen, hatte sich die bisherige Haltung der Kirche zur Politik spürbar verändert (vgl. Keim, 1990, S. 17ff.).

7.3 Die Southern Baptist Convention

Die Veränderungen in den Positionen der Southern Baptist Convention durch die Kriegseintrittsdebatte sind auf den ersten Blick weniger klar zu erkennen. Der Zusammenschluss rechtlich selbständiger Baptistengemeinden mit einem geographischen Schwerpunkt im Süden der USA beschäftigte sich in der Zeit vor dem Beginn des Zweiten Weltkriegs überwiegend mit innerkirchlichen Fragen: Der Kampf um das Verbot des Handels mit Alkohol, die Rassenfrage, die Wirtschaftskrise und der aufziehende Krieg waren die vier großen Themen der Konferenzen, aber auch in den Sonntagsschulen der Baptisten in der Zwischenkriegszeit (vgl. Johnson, 1992, S. 74ff.).

Es war die schwere wirtschaftliche Krise, die die Existenz des Kirchenverbandes bedrohte. Sie war das beherrschende Thema auf allen Konferenzen. 1929 war die Verschuldung der Auslandsmission überwältigend (vgl. Estep, 1990, S. 157). Als 1941 die Schulden bezahlt waren, war man auf den Konferenzen in der Lage, auch wieder andere Schwerpunkte in den Blick zu nehmen.

Bei der Frage nach Krieg oder Frieden lässt sich schon ab 1935 aus kirchlichen Zeitschriften herauslesen, dass die baptistischen Autoren keinen Krieg wollten, ihn aber auch nicht ignorieren konnten. Es gab die Sorge, dass man als Kirche bei der Unterstützung der Vereinigten Staaten nicht versagen wollte, sollte ein Krieg kommen (vgl. Johnson, 1992, S. 75).

Diese grundsätzliche Haltung findet sich auch in vielen offiziellen Äußerungen der Southern Baptist Convention wieder: Die Kriegseintrittsdebatte wurde in den Konferenzbeschlüssen in den Jahren 1939 bis 1941 wiederholt thematisiert. Darin wurde die amerikanische Regierung aufgefordert, alles zu tun, was zur Verteidigung Amerikas notwendig sei. Gleichzeitig wurde die Bedeutung der Neutralität betont und Einmischung in die militärischen Konflikte Europas und Asiens abgelehnt. Im Gegensatz zu den amerikanischen Katholiken gab es innerhalb der Southern Baptist Convention keinen Widerstand gegen eine Unterstützung Großbritanniens mit amerikanischen Rüstungsgütern (vgl. Sittser, 1997, S. 48). Das lag sicherlich an der engen Verflechtung mit britischen Baptisten, die beispielsweise 1940 als Redner auf den Jahreskonferenzen der Southern Baptist Convention auftraten (vgl. Slemp, *Biblical Recorder*, 26. Juni 1940, S. 7). Die Unterstützung der Sowjetunion wurde von den Baptisten weitaus kritischer gesehen. Aus baptistischer Sicht war die Sowjetunion gegen Finnland vorgegangen und gehörte damit zu den Staaten wie Deutschland und Japan, die als Aggressorstaaten friedliche Nationen überfallen hatten:

„Atheistic and Communistic Russia, under a totalitarian dictatorship, invades and overrides Finland.“ (Annual of the Southern Baptist Convention, 1940, S. 86)

In den Berichten zu den Jahreskonferenzen ändert sich diese Haltung nicht. Die Sowjetunion wird bis 1942 nicht explizit erwähnt (Annual of the Southern Baptist Convention, 1941, S. 99ff. und Annual of the Southern Baptist Convention, 1942, S. 92ff.). Das könnte daran gelegen haben, dass es seit der Zarenzeit andauernde Verfolgungen von Baptisten in Russland gegeben hatte, die innerhalb der Baptist World Alliance immer wieder negativ angemerkt worden waren (vgl. Sherouse, 1982, S. 71ff.).

Andere Länder, die unter den deutschen und japanischen Angriffen zu leiden hatten, werden hingegen ausführlich behandelt: Die groß angelegte China-Mission der Southern Baptist Convention lenkte den Fokus auf den Krieg zwischen Japan und China. Die Berichte der amerikanischen Missionare aus China zeichneten ein deutliches Bild von den Verwüstungen und Zerstörungen, die die japanische Armee in China verursachte. Von den Konferenzen 1940 und 1941 erging ein eindeutiger Aufruf, die Ausfuhren

von Metallschrott nach Japan zu stoppen, um so die Verarbeitung amerikanischer Materialien in japanische Kriegsausrüstung und Munition zu verhindern (vgl. *Annual of the Southern Baptist Convention*, 1940, S. 86; *Annual of the Southern Baptist Convention*, 1941, S. 99f. und Sehestedt, 1993, S. 3ff.).

Die Kirchenführung der Southern Baptist Convention übernahm in der Zeit zwischen den Weltkriegen Verantwortung für die internationale Arbeit in der World Baptist Alliance. Hier kam sie in Kontakt mit britischen Baptisten, die einen großen Einfluss auf die amerikanischen Baptisten ausübten (vgl. Sherouse, 1982, S. 44). Als britische Baptisten 1940 ihre Missionsstationen nicht mehr finanzieren konnten, sprangen 1941 die amerikanischen Baptisten ein und stellten 200.000 US \$ zur Verfügung. Sie befürworteten auch jegliche Unterstützung Großbritanniens durch die Vereinigten Staaten von Amerika (vgl. *Annual of the Southern Baptist Convention*, 1941, S. 99ff.).

Amerikanische baptistische Kirchenführer hatten zwar keine Möglichkeit, sich einen persönlichen Eindruck von der Lage etwa in der Sowjetunion oder Japan zu verschaffen. In Deutschland gelang es ihnen hingegen, schon frühzeitig einen persönlichen Eindruck vom Gemeindeleben zu gewinnen: Gemeinsam organisierten baptistische Kirchenführer aus aller Welt 1934 eine Konferenz in Berlin und wählten mit George W. Truett ein Mitglied der amerikanischen Southern Baptist Convention zum Präsidenten der baptistischen Allianz. In Berlin verhandelten die internationalen baptistischen Kirchenführer mit der NS-Regierung Deutschlands. Dabei bemühten sie sich, die Religionsfreiheit deutscher Baptisten zu erhalten. Es gelang ihnen, eine Zwangsvereinigung aller deutschen Baptisten zu einer NS-Einheitskirche abzuwenden (vgl. Sherouse, 1982, S. 68ff.). Hieraus resultierte großes Misstrauen vieler Delegierter gegenüber den Ansprachen deutscher Baptisten auf den Konferenzen der World Baptist Alliance 1939 in den USA, die um Verständnis für den Kurs der deutschen Regierung warben (vgl. Sherouse, 1982, S. 91ff. und S. 120ff.).

Die besonderen politischen Beziehungen der katholischen Kirche mit der amerikanischen Regierung betrachteten die Southern Baptists mit großem

Misstrauen. Die Baptisten beriefen sich auf die Trennung von Staat und Kirche. Für dieses Verfassungsprinzip kämpften sie mit allen Mitteln. Besonders die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zum Vatikan verursachte einen Sturm der Entrüstung und ein großes Echo in den kircheneigenen Medien (vgl. Eighmy, 1987, S. 142ff.).

Die Beschlüsse der Southern Baptist Convention behandelten auch das Thema der Verweigerung des Kriegsdienstes. Erstmals gestanden sie den Mitgliedern dieses Recht explizit zu (vgl. Kelsey, 1973, S. 113f.). Im Ersten Weltkrieg hatten sie ein solches Verhalten noch als Verrat am Vaterland verurteilt. Die Frage der Organisation eines Ersatzdienstes und seine Finanzierung wurde nicht von der Konferenz geklärt. So gab es nur etwas mehr als 50 Wehrpflichtige, die als Mitglieder der Southern Baptist Convention den Wehrdienst verweigerten (vgl. Sehestedt, 1993, S. 13). Zwischen 1939 und 1941 befürworteten die Konferenzen der Southern Baptist Convention den Aufbau einer starken Verteidigung zum Schutz der Vereinigten Staaten. Sie unterstützten 1940 die Einführung einer Wehrpflicht und rechtfertigten die Anwendung von militärischer Gewalt bei einem Verteidigungskrieg. Dabei verurteilten sie die aggressive Expansionspolitik Italiens, Deutschlands und der Sowjetunion scharf (vgl. Annual of the Southern Baptist Convention, 1940, S. 87ff.). Während die Beschlüsse auf der Konferenz 1940 jegliche Nutzung von kirchlichen Gebäuden zur Verbreitung von Kriegspropaganda und Kriegsvorbereitung ausschlossen, änderte sich diese Haltung 1941 (vgl. Annual of the Southern Baptist Convention, 1940, S. 96f.). Der Beschluss von 1941 befürwortete nicht nur eine Unterstützung der Arbeit der Regierung der USA, sondern auch eine Unterstützung Großbritanniens durch die Regierung der Vereinigten Staaten, mit allen Mitteln, die für die Verteidigung des Landes notwendig sein sollten.

Wie sehr die Mitglieder aber gleichwohl untereinander gespalten waren, kann man an den Aufrufen zur Einigkeit und der Bitte um ein Ende der Spaltung ablesen (vgl. Annual of the Southern Baptist Convention, 1941, S. 101f.).

7.4 Die Methodisten

Die Methodisten in den USA hatten mit ihren demokratischen Strukturen in ihrer Kirchenorganisation eine geeignete Grundlage für die Austragung einer Debatte. Im Ersten Weltkrieg hatte die methodistische Kirche die Politik der amerikanischen Regierung rückhaltlos unterstützt. In der Zwischenkriegszeit kamen den methodistischen Kirchenführern Zweifel an der Richtigkeit ihres Kurses. Sie begannen die eigene Haltung kritisch zu überdenken. Pazifistische Ideale auf der Grundlage christlicher Lehren fanden immer größere Mehrheiten unter Geistlichen und Laien (vgl. Ward, 1997, S. 157ff.).

Eine starke Jugendorganisation wurde 1935 innerhalb der Kirche gegründet. Die Bereitschaft, Konflikte auszutragen, war hier vorhanden. Die Ergebnisse der Diskussionen aus der Jugendorganisation wurden in die Konferenzen hineingetragen.

Bis 1939 setzte sich in den Ausschüssen und im Plenum methodistischer Konferenzen eine pazifistische Einstellung durch. Die Beschlüsse der Generalkonferenz stellten deutlich fest, dass die Methodisten den Krieg ablehnten. Sie forderten die amerikanische Regierung auf, sich neutral zu verhalten und nicht in die Konflikte in Europa und Asien einzugreifen (vgl. Kupsch, 1992, S. 503ff.).

1939 und 1940 stand aber nicht das Thema von Krieg und Frieden an der Spitze der Tagesordnung, sondern der Zusammenschluss verschiedener Zweige amerikanischer methodistischer Teilkirchen mit einer Gesamtzahl von etwa 8 Millionen erwachsenen Mitgliedern. Hierbei setzte sich die Organisationsform mit methodistischen Bischöfen durch. Diese hatten zwischen den Generalkonferenzen, die alle vier Jahre stattfanden, das Recht, für die Kirche zu sprechen. Sie konnten Entscheidungen fällen und auf aktuelle Impulse, die an die Kirche herangetragen wurden, im Namen der Kirche antworten. Die nächste Generalkonferenz überprüfte dann diese Entscheidungen und korrigierte sie bei Bedarf (vgl. Norwood, 1974, S. 406ff.).

Da die Beschlüsse von Konferenzen sich nicht automatisch (wie bei katholischen Konzilen) in unantastbare Lehre und gültiges Kirchenrecht um-

setzten, sondern immer wieder auf Folgekonferenzen bestätigt werden mussten, gab es bei einer sich ändernden außenpolitischen Lage vermehrten Gesprächsstoff für die Konferenzen. Es gab Ausschüsse im Rahmen der Generalkonferenz, in denen die Debatte um Krieg und Frieden öffentlich ausgetragen wurde. Diese Beschlüsse änderten sich von Konferenz zu Konferenz graduell: Wurde bis 1939 jegliche Beteiligung an einem Krieg ausgeschlossen, wurde diese Haltung auf der Konferenz 1940 aufgeweicht: Die Methodisten bekräftigten ihre Loyalität gegenüber dem Staat und beschlossen nach kontroverser Diskussion die Bereitschaft der Kirche, diesen Staat im Verteidigungsfall zu unterstützen (vgl. Kupsch, 1992, S. 504ff.).

Parallel erschienen vielfältige Artikel in kircheneigenen Zeitschriften, die sich intensiv mit der Diskussion um den richtigen Kurs der amerikanischen Außenpolitik beschäftigten. Immer wieder wurden Petitionen und Unterschriftensammlungen veröffentlicht, die sich für einen neutralen oder interventionistischen Kurs aussprachen. Diese kontrovers geführte Debatte erreichte die Generalkonferenzen. Dort wurde die Frage in paritätisch mit Laien und Geistlichen besetzten Ausschüssen diskutiert und eine beschlussfähige Vorlage für das Plenum erarbeitet. Die widerstreitenden Gruppen entwarfen Abstimmungsvorlagen. Im Streitfall, wie beispielsweise auf der Gesamtkonferenz von 1944, entstanden im Ausschuss zwei Vorlagen, die als Mehrheits- und als Minderheitsvotum in das Plenum der Gesamtkonferenz hineingetragen wurden. Alle Delegierten konnten dann über diesen Streitfall abstimmen. 1944 entschieden sie sich für die Annahme des Minderheitenvotums, welches ein klares Bekenntnis zum Staat verabschiedete und sich für die Unterstützung der amerikanischen Beteiligung im Zweiten Weltkrieg aussprach. Dieses Verfahren erleichterte den Nachweis einer kontroversen Kriegseintrittsdebatte innerhalb der methodistischen Kirche in den USA und machte an vielen Stellen die Konfliktlinien transparent (vgl. Sittser, 1997, S. 35ff.).

7.5 Übereinstimmende Positionen

Bis 1939 war sich die überwiegende Mehrheit der Mitglieder vieler amerikanischer Kirchen einig: Die von Adolf Hitler nach 1933 ausgesandten Signale waren bedrohlich: Hitler bedrohte den Frieden, bedrohte die Wirtschaft und den Wohlstand und bedrohte den christlichen Glauben, aber er bedrohte nicht die USA.

Die Fakten, die für eine solche Bedrohung der USA sprachen, wurden von den Kirchen sorgfältig geprüft. Dafür nutzten sie ihre Kontakte nach Europa: Sie befragten Flüchtlinge, Glaubensgenossen aus europäischen Mitgliedskirchen, Kirchenführer fuhren selbst nach Deutschland und machten sich ein Bild von der Lage vor Ort. Was sie dort sahen oder aus Deutschland aus verlässlichen Quellen hörten, das erregte ihre Besorgnis. Ein europäischer Konflikt war absehbar, in manchen Ländern als Bürgerkrieg – beispielsweise in Spanien – oder später als Eroberungskrieg Italiens in Afrika und durch Deutschland besonders im östlichen Europa sichtbar. Eine unmittelbare Bedrohung der Vereinigten Staaten sah die überwiegende Mehrheit nicht (vgl. Horton, 1948, S. 10ff.).

Die Erinnerung an das Engagement der USA im vergangenen Weltkrieg war noch präsent. Das 'never again' aus den zwanziger Jahren war deshalb in der amerikanischen Gesellschaft bis zum Beginn der offiziellen Kriegshandlungen 1939 in Europa präsent geblieben und verstärkte sich durch die Berichte über kriegerische Zustände in Europa und Asien. Die totalitären Regime in Europa und Asien expandierten und erweiterten ihren Herrschaftsraum. Damit nahm ihre Macht zu. Immer mehr Staaten fühlten sich von den faschistischen Achsenmächten bedroht. Sie rüsteten auf, um nicht in den Herrschaftsbereich dieser Mächte zu kommen.

Diese Sorge griff nach dem Kriegsausbruch 1939 auch auf amerikanische Kirchen über. Es kam zu scheinbar gegensätzlichen Beschlüssen, die die intensive Debatte innerhalb der jeweiligen Kirchen deutlich machten: Zum einen unterstützten amerikanische Kirchen die Stärkung der Verteidigungsfähigkeit des eigenen Landes und teilweise auch die Einführung eines Wehrdienstes, gleichzeitig forderten amerikanische Kirchen das Recht auf Kriegsdienstverweigerung für alle amerikanischen Wehrpflichtigen

und nicht nur für die Geistlichen.

Nach 1941 gab es eine breite Mehrheit innerhalb amerikanischer Kirchen für die Unterstützung des Krieges gegen die Achsenmächte. Gleichzeitig wurde die sofortige Planung einer tragfähigen Basis für eine gerechte und dauerhafte Friedensordnung gefordert und zwischen den unterschiedlichen amerikanischen Denominationen durch viele Friedenskonferenzen während des Zweiten Weltkriegs begleitet.

Viele amerikanische Kirchen unterstützten die Kriegsanstrengungen, weil sie den Zweiten Weltkrieg als einen gerechten Verteidigungskrieg ansahen. Sie stellten Militärgeistliche zur Verfügung und koordinierten den Einsatz dieser Geistlichen. Gleichzeitig kümmerten sie sich um die Betreuung der Kriegsgefangenen in den Lagern (vgl. Keller, 1943, S. 358f.). Dabei beklagten methodistische Kirchenführer öffentlich beispielsweise die Zustände in den Lagern für japanisch-stämmige Deportierte, die als Einwanderer oder als amerikanische Staatsbürger ihren Besitz an der Westküste aufgeben mussten und viele Freiheiten verloren hatten (vgl. Muelder, 1961, S. 197ff. und Preston, 2012, S. 378ff.).

Amerikanische Kirchenführer missbilligten vielfach öffentlich den Krieg, empörten sich besonders über brutale Kriegsmethoden der Alliierten und bemühten sich darum, Hass und Rachegefühle in den Kirchen nicht zu verstärken (vgl. Preston, 2012, S. 378ff.). Die Vision dahinter war, nicht den Kriegsgeist zu stärken, sondern als Kirche eine Friedensmacht zu bleiben (vgl. Loconte, 2004, S. 15ff.). Sie blieben aufmerksam und kritisch gegenüber den Äußerungen und dem Handeln des Staates und bemühten sich darum, sich nicht von staatlicher Propaganda vereinnahmen zu lassen. Einige Kirchenführer äußerten deutlich die Sorge, dass amerikanische Kirchen oder die mit den Kirchen verbundenen Colleges und Universitäten durch die Beteiligung am Krieg ihre bisherigen Freiheiten verlieren könnten (vgl. Sittser, 1997, S. 245ff.). Gleichzeitig bemühten sie sich, loyal und patriotisch gegenüber ihrem Staat zu sein (vgl. Keller, 1943, S. 356ff.).

7.6 Theologische Auseinandersetzungen

Neben der mit politischen, ethischen oder wirtschaftlichen Argumenten geführten Diskussion gab es auch eine theologische Auseinandersetzung unter Kirchenführern in den Vereinigten Staaten. Ab Frühjahr 1939 mehrten sich auch in den USA die Anzeichen dafür, dass man sich auf dem Weg zu einem Krieg befand. Die Meilensteine dieses Weges waren für viele Kirchenführer klar erkennbar. Dabei hofften viele amerikanische Kirchenführer immer wieder auf eine Möglichkeit, einen anderen Weg aus der Krise zu finden. Zentraler Wunsch war es, Amerika vor einem zweiten Engagement in Europa bewahren zu können. Hier ein Zitat des methodistischen Kirchenführers McConnell, der sich selbst ausdrücklich nicht als Pazifist bezeichnete:

„(...) I will do all in my power to keep the United States from going to war. This does not mean that I am an isolationist, except from war. (McConnell, *Christian Century*, 8. Januar 1941, S. 52f.)

Zunächst versuchten viele pazifistisch eingestellte Kirchenführer mit einem Blick auf den Ersten Weltkrieg, rationale Argumente gegen einen neuen Krieg anzubringen. Der 'Verrücktheit des Krieges' wollten Kirchenführer ihre christliche Botschaft entgegensetzen und hofften darauf, dass zumindest das christlich geprägte Europa diese Botschaft verstehen würde. Am 18. Mai 1939 wurden die Leser im Editorial der baptistischen Zeitschrift *The Christian Index* im Artikel „Calmness in a World of Madness“ genau dazu aufgefordert (*The Christian Index*, 18. Mai 1939, S. 9). Theologisch gesehen gab es aus Sicht amerikanischer Kirchen keine Rechtfertigung für einen Angriffskrieg beispielsweise deutscher Truppen auf Nachbarstaaten wie Tschechien, Polen, Frankreich oder Großbritannien. Das galt auch für die theologische Position der katholischen Kirche:

„Thoughtful statesmen are perplexed, patriotic citizens are divided in their opinions as to the procedure our country should follow. In these crucial times, when the civil fabric of every country is threatened and when dictators would destroy all religion, we restate the position of the Catholic Church (...).“ (Huber, 1951, S. 106)

Das Zitat verdeutlicht die Ablehnung solcher Angriffskriege, zeigt aber auch auf, dass sich amerikanische Christen bei der Suche nach einer Antwort auf diese Aggression nicht einig waren. Mehrheitlich waren die Ame-

rikaner nach 1939 gegen ein Eintreten der USA in die Konflikte in Asien und Europa. Das galt auch für die amerikanischen Methodisten. Sie beschlossen in der Generalkonferenz von 1940 die Unterstützung eines neutralen Kurses:

„We hold, therefore, that the United States should remain out of the present conflicts in Europe and in the Far East.“ (Muelder, 1961, S. 157)

Die Methodisten lehnten auch die Unterstützung anderer Staaten mit Rüstungsgütern und die eigene Aufrüstung ab:

„We oppose the sending of military forces out of this hemisphere (...) We protest the huge expenditures for military purposes.“ (Will, 1984, S. 59)

Eine Beteiligung der methodistischen Kirche an einem Krieg wurde ebenfalls ausgeschlossen (vgl. Will, 1984, S. 55). Gleichzeitig waren sich amerikanische Christen der moralischen Verantwortung bewusst, auch und gerade, wenn man nichts tat, um dieses Unrecht zu verhindern:

„To suggest, that nothing of consequence is at stake in the success of Japanese, German, and Russian designs on China, Czechoslovakia, Poland and the Baltic states, or in the successful resistance of these latter nations, is to be guilty of moral irresponsibility.“ (Editorial, *The Christian Advocate*, 8. Februar 1940, S. 143)

Das führte zu einem Umdenken innerhalb der methodistischen Kirche. Andere sahen das als Verrat an der bisherigen pazifistischen Theologie. Radikale katholische Pazifisten, wie Dorothy Day, betonten die Theologie der Bergpredigt und hierbei besonders das Gebot der Feindesliebe. Dorothy Day trug diese Haltung durch die Zeit des Weltkrieges hindurch. Nach Pearl Harbor zerbrach ihre pazifistische Gruppierung an dieser theologischen Frage (vgl. McNeal, 1976, S. 263f.). Die Mennoniten, machten Gewaltlosigkeit und Widerstandslosigkeit zu zentralen Elementen ihrer Kirchenlehre und gingen dabei das Risiko ein, junge Wehrpflichtige, die sich für den Wehrdienst entschlossen hatten, für ihre Kirche zu verlieren (vgl. Lichdi, 2004, S. 289f.).

Hinter dieser Auseinandersetzung standen gegensätzliche philosophische Sichtweisen auf die Welt. Viele amerikanische Theologen gingen von einer idealistischen Weltsicht aus, die sich in einer pazifistischen Grundhaltung äußerte, aber eine aktive soziale Komponente beinhaltete: Diese

soziale Ausrichtung vieler amerikanischer Kirchen wollte im Rahmen der Theologie des 'Social Gospel' nicht nur auf eine bessere Welt im Jenseits hoffen, sondern auch die gegenwärtige Welt durch Reformen und konkrete christliche Nächstenliebe verbessern. Es ging um das Thema der sozialen Gerechtigkeit, für die sich besonders amerikanische Kirchen mit unterschiedlichem Nachdruck einsetzten (vgl. Ward, 1997, S. 162ff.).

Krieg galt deshalb für viele Kirchenführer als krasser Rückschlag für alle Bemühungen um soziale Gerechtigkeit in der Welt. Der Einsatz für Frieden in der Welt wurde deshalb zu einem wichtigen Ziel. Das galt sowohl für die amerikanische Gesellschaft als auch für die internationale Christenheit in der Welt. Missionsanstrengungen richteten sich nicht nur auf die Verbreitung der christlichen Lehre, sondern auch auf die soziale Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschen. In der Verbindung von christlicher Mission mit sozialen Reformen entwickelten amerikanische Kirchen eine äußerst erfolgreiche Gemeindegemeinschaft (vgl. Keller, 1943, S. 260ff. und S. 321f.).

Trotz vielfältiger Bemühungen und deutlicher kirchlicher Impulse gelang es amerikanischen Kirchenführern nicht, dieser Botschaft bei den europäischen Gliedkirchen Gehör zu verschaffen. Innerhalb amerikanischer Theologen entstand deshalb auch Widerstand gegen diese idealistische Weltsicht. Der Theologe Reinhold Niebuhr setzte hier auf theologischem Gebiet neue Maßstäbe. Er forderte 1940 von seinen pazifistisch orientierten Mitchristen eine andere realistischere Weltsicht:

„The end of pure goodness, of perfect love, is the Cross.“ (Niebuhr, *Christian Century*, 18. Dezember 1940, S. 1580)

Niebuhr wies auf die Tatsache hin, dass die Politik des amerikanischen Isolationismus eines Charles Lindbergh praktisch zu einer Akzeptanz der Tyrannei in der Welt führen würde. Gleichzeitig bestände die Gefahr einer faschistischen Kontrolle der ökonomischen Einflussphäre der USA (vgl. Niebuhr, *Christian Century*, 18. Dezember 1940, S. 1580).

Die Verschlechterung der außenpolitischen Situation in der Welt ließ die amerikanischen Kirchenführer auch über die theologische Legitimation eines Verteidigungskrieges nachdenken. Kirchenführer der Southern Baptist

Convention und der amerikanischen katholischen Kirche hatten kein Problem, einen Verteidigungskrieg zu legitimieren.

„(...) we do not believe that the Christian spirit forbids purely defensive war.“ (Annual of the Southern Baptist Convention, 1940, S. 87)

Anders sahen es Vertreter der methodistischen Kirche. In ihren Konferenzen bemühten sie sich, die pazifistischen Positionen, die nach dem Ersten Weltkrieg erkämpft worden waren, zu bewahren.

„The Methodist Church, (...) will not officially endorse, support, or participate in war.“ (General Conference Journal, 1940, S. 667)

Vertreter amerikanischer Friedenskirchen betonten die Haltung der Gewaltlosigkeit und versuchten, ihre Sichtweise besonders bei der gesetzlichen Regelung eines zivilen Ersatzdienstes durchzusetzen (vgl. Keim, 1990, S. 17ff.).

Innerhalb amerikanischer Kirchen gab es also vielfältige Auseinandersetzungen über den theologischen Kurs in der Frage von Krieg und Frieden. Theologisch gesehen brachte die Kriegseintrittsdebatte ganz neuartige Denkansätze. Reinhold Niebuhr veränderte mit seiner Kritik am idealistischen Pazifismus amerikanischer Kirchen die Debatte grundlegend. Doch nicht alle ließen sich hiervon überzeugen. So behielten die katholische Pazifistin Dorothy Day oder der baptistische Prediger Harry Emerson Fosdick ihre ablehnende Haltung gegenüber einem wiederholten Einsatz militärischer Gewalt bei (vgl. Sittser, 1997, S. 251f.).

7.7 Das Verhältnis von Kirche und Staat

Die Kriegseintrittsdebatte veränderte das Verhältnis von Staat und Kirche. Hatten viele Kirchen während des Ersten Weltkriegs die Kriegsanstrengungen ihres Vaterlandes uneingeschränkt unterstützt, zeigten viele Kirchenführer zwischen 1939 und 1941 einen eher vorsichtigen Patriotismus. Innenpolitisch wollten sich amerikanische Kirchenführer nicht von wirtschaftlichen Erwägungen, präsidentialen Vorgaben oder militärischen Begründungen in eine bestimmte Richtung drängen lassen. Auch von der Propaganda der demokratischen kriegführenden Nationen, beispielsweise in der englischsprachigen Presse, die ein Eingreifen der Amerikaner für

unabdingbar hielt, wollten sich die Kirchen nicht beeinflussen lassen. Es brauchte ein Pearl Harbor, um die amerikanischen Kirchen bereit zum Krieg zu machen. Mehr als zwei Jahre lang diskutierten sie über das Für und Wider eines Krieges (vgl. Sittser, 1997, S. 3ff. und S. 113ff.).

Viele Mitglieder der untersuchten Denominationen, ob Laien oder Geistliche, widersetzten sich allen Versuchen, ihre Heimat durch solche oben beschriebenen Manöver in diesen Konflikt hineinziehen zu lassen. Nur ein Verteidigungskrieg bei einem Angriff auf den amerikanischen Kontinent war für die überwiegende Anzahl der Mitglieder der vier amerikanischen Kirchen ein legitimer Grund für einen Eintritt der USA in den laufenden europäischen Konflikt. Die Gefahr eines Angriffes durch Japan auf die Westküste der USA wurde bis 1941 in keiner kirchlichen Quelle, die mir zugänglich war, thematisiert.¹⁶² Der Fokus lag auf dem atlantischen Konflikt zu Lande und auf See.

Die gesellschaftliche Diskussion in den USA über den amerikanischen Kriegseintritt war aber außerhalb der Kirchen präsent und lebhaft. Sie wurde auch in die Kirchen hineingetragen. Das allgemeine Gefühl einer Bedrohung der USA verstärkte sich im Sommer 1940 nach dem Fall von Frankreich, als deutsche Truppen an der Atlantikküste standen und britische Städte aus der Luft bombardierten. Nach dem Überfall Deutschlands auf die Sowjetunion im Sommer 1941 schwächte sich dieses Bedrohungsgefühl in der amerikanischen Bevölkerung wieder ab: Die befürchtete Invasion Großbritanniens durch deutsche Truppen war abgewendet worden, Hitler hatte seine Soldaten nach Osten gegen die Sowjetunion marschieren lassen. Dieses Bild zeigten die allgemeinen Meinungsumfragen des 1936 gegründeten Gallup-Instituts unter vielen Amerikanern.

Die Berichte aus kirchlichen Zeitungen, Abstimmungen in Synoden, die Artikulation von Laien in Petitionen oder Unterschriftensammlungen zeichneten hingegen ein sehr viel differenzierteres Bild mit vielen unterschiedlichen Meinungen im Hinblick auf die Bewertung der amerikanischen Außenpolitik. Dazu kamen Berichte und Reden von Kirchenführern.

162. Lediglich die Erklärung der Generalkonferenz der Methodisten im Jahr 1940 bezog bei ihrer Erklärung zu Krieg und Frieden auch die Notwendigkeit einer Neutralität gegenüber Konflikten in Fernost mit ein (vgl. Sittser, 1997, S. 36f.).

Diese Diskussion innerhalb der Kirchen wurde ebenso wie die gesamtgesellschaftliche Diskussion in vielen Fällen durch politische Entscheidungen vorangetrieben: Das Gesetz über die Einführung eines Wehrdienstes, die Aufrüstung der amerikanischen Armee oder die Gesetze zur Unterstützung der Alliierten waren hier nur prominente Beispiele für staatliche Vorgaben, die den gesellschaftlichen Diskurs mitbestimmten.

Diese Maßnahmen ließen innerhalb der Kirchen die Einsicht in die Notwendigkeit eigener Maßnahmen und Aktionen wachsen. Aktiv zu werden bedeutete, den Versuch zu wagen und Einfluss zu nehmen. Einfluss auf die amerikanische Politik, in begrenztem Umfang auch auf Politiker außerhalb der USA. Die Notwendigkeit einen Politikdialog zu führen, Lobbyarbeit zu betreiben, war für manche Kirchenführer z. B. bei den Mennoniten neu. Amerikanische katholische Bischöfe hingegen waren seit dem Ersten Weltkrieg um eine konstruktive Annäherung von Staat und Kirche bemüht. So unterschiedlich die vier beobachteten Kirchen in ihrer historischen Entstehung und Ausrichtung, ihrer gesellschaftlichen und ethnischen Aufstellung waren, so unterschiedlich fielen auch die Antworten auf diese neuen Fragen aus.

Den Kirchenführern der vier hier untersuchten amerikanischen Religionsgemeinschaften war klar, dass diese Herausforderung eines Krieges die innere Struktur der Mitgliedskirchen existenziell fordern und verändern, ja transformieren würde. Das galt sowohl für ihre theologische und ethische Position in der Leitungsebene als auch für die Lebens- und Arbeitssituation der Kirchen im Umgang mit ihren Mitgliedern. Aus den Erfahrungen des letzten Krieges war der Führung der jeweiligen Kirche bewusst, welche Veränderungen in ihren Aufgaben auf die Kirche zukommen würden. Ein Schwerpunkt der Arbeit lag darin, ihre Gemeindemitglieder in dieser Kriegszeit zu betreuen und sie zu unterstützen: So etwa unternahmen die amerikanischen Kirchen große Anstrengungen, um die Arbeiter mit ihren Familien in den neuen Industriezentren in den USA mit Kirchen und sozialen Einrichtungen und Angeboten, z. B. Sonntagsschulen oder Krankenhäusern und allgemeinen Schulen, zu versorgen (vgl. Sittser, 1997, S. 142).

Die katholische Kirche ernannte im Herbst 1939 Erzbischof Spellman zum Militärbischof der USA. Er übernahm die Leitung aller katholischen Priester, die die amerikanischen Soldaten in den schnell wachsenden Ausbildungslagern in den USA aber auch fernab der amerikanischen Heimat in den Kriegsgebieten versorgen sollten (vgl. Fogarty, 1982, S. 254).

Gerald Sittser führt aus, wie stark sich die akademische Ausbildung kirchlich geführter universitärer Einrichtungen durch den Aufbau der amerikanischen Armee mit Wehrpflichtigen veränderte. Während des Krieges nutzte die amerikanische Armee 485 Colleges und Universitäten für die Grundausbildung von Soldaten, davon waren 225 kirchliche Einrichtungen. Das führte zu starken Eingriffen in die Freiheit der akademischen Lehre und der Lehrinhalte. Zudem lag die Auswahl der Studierenden bzw. Auszubildenden nicht mehr in der Hand der Universitäten, sondern wurde von den amerikanischen Streitkräften gesteuert. Für einige Kirchenführer war das eine Herausforderung für die christlichen Bildungseinrichtungen. Andere Dozenten und Kirchenführer sahen darin neue Möglichkeiten, unter den wehrpflichtigen Rekruten missionarisch zu arbeiten (vgl. Sittser, 1997, S. 134ff.).

Diese Beispiele zeigen die Herausforderungen, denen sich die Kirchen stellen mussten, wenn sie sich auf diesen Krieg einlassen wollten. Unabhängig von der Position der jeweiligen Kirche zum Kriegseintritt, kam es innerhalb der Kirchen in den Jahren vor 1941 zu einem Wandel in der Sicht auf die eigene Situation als Kirche. Dieser Paradigmenwechsel lässt sich besonders bei Mitgliedern in der Kirchenführung nachvollziehen. Viele kamen zu der Erkenntnis, dass sich ihre Kirche es nicht leisten könne, diesen Aspekt länger auszusparen. Zumindest die Mitglieder der jeweiligen Kirchenführung mussten sich angesichts der kommenden Aufgaben klar werden:

- 1) Über die Notwendigkeit einer verbesserten Kommunikation unter den verschiedenen Kirchenführern und einzelnen Gruppen innerhalb der Kirche, sowie
- 2) das Bewusstsein der Spaltung der Mitglieder in der Frage des Kriegseintritts und die Notwendigkeit einer Überwindung der Spaltung durch Dialog

und Diskussion,

3) über die Notwendigkeit, sich in dieser Frage zumindest in der Kirchenführung zu einigen, und

4) über die Notwendigkeit eines Politikdialoges, zumindest eines Versuchs, die Regierung zu beeinflussen, um mitgestalten und dadurch als Kirche überleben zu können.

Je weiter also die Front des Krieges an die USA heranrückte oder die 'triggerline' oder Grenze der 'Western Hemisphere' durch die amerikanische Regierung geographisch hinausgeschoben wurde, desto wichtiger wurde es für die Kirchen, die Frage der Bedrohung Amerikas in dem anstehenden Konflikt zu beantworten (vgl. Horton, 1948, S. 10ff.).

Dabei gab es wenige offizielle Äußerungen seitens der Kirchenführer, die von der Gefahr einer Invasion der USA ausgegangen wären. Der Verteidigungsfall wurde zwar als legitimer Grund für einen Kriegseintritt in Erwägung gezogen, aber nur um in der Abgrenzung zu den anderen Fällen eine klare Position zu finden. Die Bedrohung der Religions- und der Glaubensfreiheit sahen viele Kommentare als ernstzunehmende Gefahr. Diese gingen aber auch von der Sowjetunion aus, die mit roten Kommissaren Amerika überrollen könnte. Die Gefahr einer wirtschaftlichen Bedrohung des Außenhandels wurde in den untersuchten Quellen mehrfach erwähnt. Diese Gefahr ging aber ebenso von den Kriegsschiffen Großbritanniens und Frankreichs aus, die neutrale amerikanische Schiffe abfingen und in eigene Häfen 'umlenkten'. Die Gefahr einer Bedrohung der Meinungsfreiheit und der Demokratie war ein Aspekt, der häufig in den Beschlüssen von Kirchenführern oder in Berichten aus verschiedenen kirchlichen Konferenzen Erwähnung fand. Aber hier wurde die Bedrohung durch die Diktatur Stalins als ebenso gefährlich wie die von Seiten Deutschlands eingeschätzt.

Die Auswirkungen des Krieges auf die Situation im eigenen Lande, die Umwandlung der USA in einen Garnisonsstaat, war eine weitere Sorge, die sich, wenn auch seltener, in den untersuchten Kirchenakten oder den schriftlichen Äußerungen einiger Kirchenführer, beispielsweise der amerikanischen Methodistenkirche, finden lässt. Die Sorge galt dem Druck, der sich weltweit durch den Weltkrieg in Asien und Europa aufgebaut hatte

und der von den USA politische und gesellschaftliche Veränderungen forderte, auch wenn es nicht zu einer Invasion der USA kommen sollte. Um zu überleben, hätten sich die USA den Bedingungen in der Welt anpassen müssen. Das hätte dazu führen können, dass Einschränkungen von Freiheiten und Wohlstand mit Zwang hätten durchgesetzt werden müssen.

Die Haltung des amerikanischen Präsidenten gegenüber den unterschiedlichen gesellschaftlichen und religiösen Gruppen und Organisationen prägte die Haltung der Kirchen zur Politik wesentlich. Präsident Roosevelt suchte den Dialog und nicht die Konfrontation. Er band die Kirchenführer, sofern sie ihm zuhören wollten, in den Diskurs um den Kurs seiner Politik ein. Im November 1939 reagierte Präsident Roosevelt auf die vielfältigen kirchlichen Anfragen und Impulse bezüglich seines außenpolitischen Kurses mit der Einladung an die Leiter amerikanischer Religionsgemeinschaften, ihn in Washington D. C. aufzusuchen und mit ihm über die Stärkung des Weltfriedens in einen Dialog zu kommen (vgl. Horton, 1948, S. 27f.).

Auch der amerikanische Kongress hielt beispielsweise im Falle der Gesetzgebung bei der Einführung der Wehrpflicht Anhörungen mit verschiedenen weltlichen und geistlichen Organisationen ab. Die schließlich dort verabschiedeten Gesetze ermöglichten den Organisationen, selbst Verantwortung zu übernehmen, finanziell und organisatorisch an der Ausgestaltung der Gesetze beispielsweise für Wehrdienstverweigerer mitzuwirken. Die Friedenskirchen durften die Organisation des Wehrrersatzdienstes außerhalb der amerikanischen Armee eigenständig gestalten und leiten. Auch die Betreuung der Soldaten an der Front und hinter der Front wurde gemeinsam mit Nicht-Regierungsorganisationen wie den katholischen 'Knights of Columbus' organisiert. Die fundierten Kenntnisse und Erfahrungen der Organisation aus dem Ersten Weltkrieg und die enorme Spendenbereitschaft machten diese katholische Laienbewegung zu einem potenten Partner für die amerikanische Regierung bei der Führung des Krieges. Gleichzeitig gelang es dadurch, die Amerikaner in der Heimat mit in die Durchführung des Krieges einzubinden.

Die Haltung Präsident Roosevelts war für die Einbindung der Kirchenführer in die Gestaltung der Nachkriegsordnung ebenfalls von besonderer Be-

deutung. Er hatte aus dem Scheitern Präsident Wilsons nach dem Ersten Weltkrieg gelernt. Präsident Roosevelt band einflussreiche religiöse Gruppierungen in die Planung und Ausgestaltung der Vereinten Nationen ein. Dabei war die Doppelfunktion vieler Politiker als Mitglieder der Regierung und als Gemeindemitglieder bedeutend. John Foster Dulles spielte beispielsweise sowohl in der Regierung als auch im Ökumenischen Rat protestantischer Kirchen Amerikas eine besondere Rolle. Mit der Formulierung der 'sechs Säulen des Friedens' schuf er noch während des Krieges innerhalb amerikanischer protestantischer Kirchen einen abgestimmten Kompromiss-Plan für die Gestaltung einer friedlichen Nachkriegsordnung (vgl. Horton, 1948, S. 31ff.).

Bei den Mennoniten waren theologische Fragen über die Ausrichtung der eigenen Kirchen zu bestimmten theologischen Fragen ebenso wichtig wie die Wahrnehmung einer möglichen militärischen Bedrohung durch einen äußeren Angreifer.¹⁶³

Die Methodisten standen im untersuchten Zeitraum vor einer außerordentlichen Herausforderung: Die angestrebte Vereinigung mehrerer amerikanischer Gliedkirchen zu einer neuen größeren methodistischen Kirchenorganisation lenkte besonders in den Jahren 1939 und 1940 viel Aufmerksamkeit auf diese innerkirchliche Aufgabe (vgl. Norwood, 1974, S. 406ff.).¹⁶⁴

Diese Fragestellungen betrafen die Debatte um den außenpolitischen Kurs der Vereinigten Staaten nicht direkt, diese Diskurse liefen parallel und waren aber existenziell für die Kirchen und wirkten sich auf die Kriegseintrittsdebatte indirekt aus. Das soll an ausgewählten Beispielen aus den vier untersuchten amerikanischen Kirchen verdeutlicht werden.

163. Gespräche mit dem mennonitischen Kirchenhistoriker Theron Schlabach im Sommer 1999 an der Goshen University.

164. In diesem Prozess wurde die Frage der Gleichbehandlung der afroamerikanischen Glaubensgenossen thematisiert aber elegant ausgeklammert: Es gab zwischen 1940 und 1967 eine methodistische Teilkonferenz im gesamten Staatsgebiet der USA, die sich mit den Gemeinden afro-amerikanischer Methodisten beschäftigte und deren Fragen behandelte (vgl. Norwood, 1974, S. 406ff.).

7.8 Auswirkungen auf die vier untersuchten Kirchen

Die amerikanischen Katholiken wandelten sich von einer multi-ethnischen Einwandererkirche, die von den traditionellen Eliten und protestantischen Kirchen argwöhnisch beäugt wurde, zu einer politisch und gesellschaftlich anerkannten Kirche in der Mitte der Gesellschaft. Die bedeutenden persönlichen Kontakte der katholischen Kirche zu Präsident Roosevelt und die vielfachen Verflechtungen mit dem Militär und der Gesellschaft schufen die Basis dafür, dass John F. Kennedy, ein katholischer Veteran dieses Krieges, später der erste katholische Präsident der Vereinigten Staaten werden konnte (vgl. Horton, 1948, S. 52).

Die Mennoniten wandelten sich von einer abgekapselten Friedenskirche am Beginn des 20. Jahrhunderts zu einer offenen und politisch und gesellschaftlich aktiven Kirche.¹⁶⁵ Die Kriegseintrittsdebatte veränderte diese kleine Kirche stark: In der Zeit zwischen den Weltkriegen veränderten sich die Strukturen und innere Haltung. Die Gottesdienste und ihre Liederbücher waren zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch in deutscher Sprache gehalten. Die Mennoniten sahen sich selbst nicht als integralen Teil der Gesellschaft. Die innerkirchlichen Konfliktlinien entzündeten sich an der Nutzung von Automobilen und dem Radio. Um ihr besonderes Christsein unter Beweis zu stellen, mieden sie den Dialog mit der Politik nach Möglichkeit. Die Debatte in der Zeit zwischen den Weltkriegen veränderte die Einstellung der Kirche zu sich selbst und ihrer Geschichte, sie wollten sichtbare Spuren hinterlassen und waren bereit, sich der Diskussion mit anderen gesellschaftlichen Kräften und der Politik zu stellen, um ihre Forderungen durchzusetzen (vgl. Keim, 1990, S. 25f.).

Die kirchlichen Archive an der Goshen University zeigen deutlich die

165. Eine Begegnung des Autors mit amerikanischen Mennoniten im Jahr 1991 in einer Kleinstadtgemeinde am Lake Erie, auf halbem Wege zwischen Boston und Chicago soll das anschaulich machen: Bärtige Männer mit Hüten bauten einen Stand in der Innenstadt ab, an dem sie über die Ziele ihrer Glaubensgemeinschaft zu Fragen von Krieg und Frieden informiert hatten. Zu dieser Zeit kämpften amerikanische Soldaten im Golfkrieg und die Mennoniten wollten ihre Sicht der Dinge und ihre Forderungen nach einem Friedensplan öffentlich diskutieren. Wenn man dieses persönlichen Erlebnis mit der Haltung der Mennoniten zu Beginn des 20. Jahrhunderts vergleicht, wird der Unterschied in der Haltung der mennonitischen Kirche deutlich.

Veränderungen der mennonitischen Gemeinschaft. In den deutsch- und englischsprachigen Quellen konnte man den Paradigmenwechsel ablesen. Berichte von Zeitzeugen ergänzten das Bild: Sie berichteten über ihre Erfahrungen als Kriegsdienstverweigerer in den Lagern innerhalb der USA. Andere Mennoniten berichteten über ihre Erfahrungen als Soldaten und die ablehnenden Reaktionen aus ihren Heimatgemeinden. Im Interview mit dem ehemaligen Präsidenten der mennonitischen Goshen University Burkholder wurde die Zerissenheit und die Schärfe der Debatte unter leitenden mennonitischen Kirchenführern besonders deutlich sichtbar:

J. Lawrence Burkholder (1917 - 2010) begann 1944 seinen Ersatzdienst in Indien. Zwischen 1945 und 1948 war er Leiter einer Mission der Vereinten Nationen in China. Er organisierte die Versorgung eingeschlossener Städte mit Nahrungsmitteln. Die Transporte der Vereinten Nationen waren bewaffnet. Es kam zu keinen Schusswechseln mit Toten oder Verletzten.

Im Gegenteil: Hunderttausende Zivilisten konnten so versorgt und gerettet werden. Nach seiner Rückkehr in die USA 1949 wurde Burkholder zum Professor am Goshen College ernannt. In den folgenden Jahren kam es dort zu einer intensiven Debatte über seine Tätigkeit bei dieser bewaffneten UN-Mission. Seine Dissertation über seine Erlebnisse und Erfahrungen in als UN-Mitarbeiter in China er 1958 mit summa cum laude ab, konnte sie aber erst 1989 veröffentlichen. Unter dem Eindruck dieser innerkirchlichen Debatte verließ Burkholder Goshen und wurde 1961 Professor an der Harvard University in Cambridge. 1971 wurde er zum Präsidenten der mennonitischen Universität in Goshen gewählt.¹⁶⁶

Die Kriegseintrittsdebatte und die innerkirchliche Diskussion um die Rolle der mennonitischen Kirche innerhalb der amerikanischen Gesellschaft veränderte die Kirche maßgeblich und setzte einen Prozess in Gang, der bis in die Gegenwart anhält. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts nahmen die Mennoniten im Rahmen eines Versöhnungsprozesses die Entschuldigung protestantischer Kirchen in Europa für die Verfolgung und Vertreibung der Mennoniten entgegen.

Die Southern Baptist Convention war ein Verband rechtlich selbständiger

166. Interviews mit mehreren Zeitzeugen an der Goshen University im August 1999.

Einzelkirchen, der übergemeindliche Aufgaben wie beispielsweise die Auslandsmission in China oder Europa organisierte und finanzierte. In der Zwischenkriegszeit geriet dieser Verband in große finanzielle Schwierigkeiten. Durch die Leitung der Baptist World Alliance bekamen bestimmte baptistische Kirchenführer der Southern Baptist Convention ganz neue internationale Erfahrung auch und gerade im Umgang mit Politikern unterschiedlichster politischer Ideologien. Ein Politikdialog war unvermeidlich, auch wenn die politischen Gesprächspartner beispielsweise bei der Konferenz 1934 in Berlin deutsche Nationalsozialisten waren. Die Kriegseintrittsdebatte innerhalb der Kirche lenkte den Blick auf das Handeln anderer christlicher Kirchen in den USA in ihrem Umgang mit der amerikanischen Regierung. Diese Erfahrungen auf nationaler und internationaler Ebene verwandelten die Southern Baptist Convention in eine Organisation, die ab 1945 ihren politischen Einfluss durch ein Büro in Washington D. C. geltend zu machen versuchte.

Die Methodisten boten durch ihre demokratisch organisierte Führungsstruktur und die internationale Verbreitung eine ideale Bühne für Debatten zwischen den Delegierten auf Konferenzen. Geistliche und Laien, Pazifisten und Unterstützer eines militärischen Eingreifens der USA versuchten ihre jeweiligen Ansichten in Ausschüssen durchzusetzen und auf den Generalkonferenzen zur Abstimmung zu bringen. Hatten die Methodisten den außenpolitischen Kurs Wilsons ohne jegliche Einschränkung unterstützt, waren sie im Vorfeld des Zweiten Weltkriegs zurückhaltender und vorsichtiger. Roosevelts Außenpolitik wurde einer kritischen Prüfung unterzogen. Die Zwischenkriegszeit hatte zu einer Welle der Zustimmung bei pazifistischen Ansichten besonders unter den Klerikern geführt.

Von den Konferenzen appellierten die Methodisten immer wieder an die amerikanische Regierung, ihre Außenpolitik auf einem neutralen Kurs zu halten und im europäischen Konflikt nicht militärisch einzugreifen. Die Kriegseintrittsdebatte in den Jahren 1939 bis 1941 veränderte diesen Kurs von einer pazifistisch idealistischen Grundhaltung hin zu einer realistisch pessimistischen Sichtweise gegenüber der kriegerischen Grundhaltung vieler Völker im Umgang mit internationalen Konflikten und Auseinan-

dersetzungen. Diese mehr realistische Weltsicht führte auch zu einer Unterstützung der Kriegsanstrengungen der amerikanischen Regierung durch die Methodisten. Der amerikanische Kirchenhistoriker Gerald Sittser bezeichnet diese Grundhaltung als 'vorsichtigen Patriotismus'. Es war nicht mehr der Hurra-Patriotismus, der mit dem militärischen Engagement der USA im Ersten Weltkrieg den Krieg für immer aus der Welt schaffen wollte. Es war auch nicht der pazifistische Idealismus, der die Zwischenkriegszeit prägte, es war eine realistische Sicht auf eine kriegsverstrickte Welt, die die Notwendigkeit eines Eingreifens der USA begriff und mit der Theologie der Kirche in Einklang zu bringen versuchte.

„This ambivalence and caution appears to have characterized nearly every religious group in America. The arguments were similar: an affirmation of peace and, in some cases, pacifism, a plea for neutrality, a repudiation of totalitarianism, and finally, after Pearl Harbor, measured and subdued support of the war effort.“ (Sittser, 1997, S. 46)

Die Methodisten engagierten sich als offizielles Mitglied im ökumenischen Rat der Kirchen in den Vereinigten Staaten: In diesem Federal Council of Churches in New York City gestalteten die Methodisten aktiv vielfältige Kontakte zu anderen christlichen Denominationen und zur Politik mit. Nach dem Eintritt der USA in den Zweiten Weltkrieg legten die Methodisten im Rahmen des ökumenischen Rates amerikanischer Kirchen entscheidende Grundlagen für eine friedliche Nachkriegsordnung. Die Methodisten unterstützten die amerikanische Regierung bei der Gründung der Vereinten Nationen. Sie brachten den Prozess zur Bildung eines ökumenischen Weltkirchenrates, der 1939 durch den Ausbruch der Kriegshandlungen in Polen unterbrochen worden war, weiter voran.

Die Kriegseintrittsdebatte innerhalb der Kirchen beeinflusste auch das deutsch-amerikanische Verhältnis. Amerikanische Kirchen konnten ganz anders als die Politik kommunizieren. Damit waren sie in der Lage, auf einer ganz anderen Ebene in Deutschland zu kommunizieren. Das wusste auch Präsident Roosevelt, als er die Bedeutung der christlichen Kirchen für die Lösung internationaler Konflikte hervorhob. Sicherlich hatte Roosevelt dabei auch den Vatikan in Rom und damit eine Organisation im Blick, die inmitten des faschistischen Feindeslandes lag. Die Möglichkeiten, über

den Papst die Katholiken in Amerika, aber auch die kriegführenden europäischen Länder zu beeinflussen, erschienen Roosevelt faszinierend. Schon aus diesem Grund ging er auf die Bemühungen amerikanischer katholischer Bischöfe ein, die sich um eine kontinuierliche Verbesserung der Beziehungen von Staat und Kirche bemühten.

Die Arbeit der Methodisten über das Federal Council of Churches bot ebenso viele Möglichkeiten der Einflussnahme auf Christen in Europa und Deutschland. Amerikanische Kirchenführer der Methodisten waren in der amerikanischen Generalkonferenz auch für die Leitung der deutschen methodistischen Gemeinden zuständig, empfingen Botschaften und setzten beispielsweise über Bischof Nuelsen Impulse, die in Deutschland Gehör fanden. Die Arbeit von Henry Smith Leiper beim Dialog zwischen Christen in Europa und den Vereinigten Staaten war entscheidend. Das zeigte sich schon vor und während des Krieges. Diese transatlantische Beziehungsarbeit amerikanischer Kirchenführer war z. B. die Voraussetzung für die Gründung eines ökumenischen Weltkirchenrats 1948 in Genf.

Diese Partnerschaft amerikanischer und deutscher Kirchen leistete einen wichtigen Beitrag beim Aufbau transatlantischer Beziehungen. Deren theologische, ethische und politische Wurzeln waren vorher gewachsen. Die Kriegseintrittsdebatte innerhalb amerikanischer Kirchen führte zu einer Neuorientierung der Standortbestimmung amerikanischer Christen in der Welt. Gleichzeitig veränderte die inneramerikanische Debatte zwischen 1939 und 1941 das Bewusstsein amerikanischer Christen tiefgreifend und stärkte die Bedeutung gemeinsamer Werte wie der Glaubensfreiheit innerhalb der amerikanischen Gesellschaft.

8. Literaturverzeichnis

8.1 Erläuterung zur Angabe von Literatur und Quellen

Die verwendete Literatur wird angelehnt an den APA-Style im laufenden Text stets mit einem Kurzbeleg (Autor, Jahr, Seite) belegt. Mit Zitaten wird grundsätzlich genauso verfahren. Zitate und Belege aus Zeitschriften werden mit dem Hinweis auf den Autor, den Namen der Zeitschrift, das Erscheinungsdatum und die Seitenzahl nachgewiesen. Ist der Autor nicht bekannt, beginnt der Beleg mit dem Namen der Zeitschrift.

In Fußnoten werden nur Anmerkungen, Erläuterungen inklusive Kurzbelegen oder Quellenbelegen angeführt. Bei erstmaliger Quellennennung werden in einer Fußnote alle relevanten Angaben angeführt. Dabei wird die Fundstelle (Archiv oder Quellensammlung, Verweis auf Ordner, Box und/oder Sammlung) aufgeführt. Bei nochmaliger Angabe der Quelle wird lediglich eine Kurzfassung der Quellenangabe angeführt (Autor, Titel und Datum oder Jahr). Liegt die Erstnennung viele Seiten zurück, kann von dieser Regelung abgewichen werden, damit die Suche nach dem vollständigen Beleg für den Leser leichter fällt. Von der Einheitlichkeit bei der Nennung eines Datums einer Quelle wird dann abgewichen, wenn es zur Auffindung unbedingt erforderlich ist. Das gilt für Artikel in Zeitschriften. Für die Fälle, in denen eine eindeutige Datumsangabe fehlt, wird Monat und Jahr beziehungsweise nur das Jahr angegeben, aus dem beispielsweise der Ordner in der Sammlung stammt, damit man die Quelle eindeutig identifizieren kann. Wenn eine deutsche Übersetzung eines englischsprachigen Buches erhältlich ist, wird vorzugsweise die deutsche Übersetzung angeführt.

Bei Artikeln aus kirchlichen Zeitungen und Magazinen oder christlichen Journalen wird die Quelle an der verwendeten Stelle zitiert. Zur Vereinfachung der Lesbarkeit werden im Literaturverzeichnis lediglich die Namen der Zeitungen und Magazine alphabetisch aufgezählt.

8.2 Kirchliche Zeitungen, christliche Zeitschriften und Magazine

America (New York)
Baptist Standard (Nashville)
Biblical Recorder (Raleigh)
Catholic Action (Washington D. C.)
Catholic Worker (New York)
Christianity and Crisis (New York)
Christian Index (Boston)
Commonweal (New York)
Federal Council Bulletin (New York)
The Christian Advocate (New York)
The Christian Century (Chicago)
The Conscientious Objector (New York)
The Pilot (Boston)
Zion's Herald (Boston)

8.3 Quellen

8.3.1 Artikel aus kirchlichen Zeitschriften

Administrative Board N.C.W.C. (Hg.)(1940): The Catholic Church and National Defense. In: *Catholic Action*, August 1940, S. 1 - 5.

Barton, A. (1940): Does War Settle anything? In: *Biblical Recorder*, 8. Mai 1940, S. 8 - 9.

Bailey, J. (1941): The Price of Peace. In: *Biblical Recorder*, 18. Juni 1941, S. 9 - 11.

Bennett, J. (1940): If America is drawn into the war, can you, as a Christian, participate in it or support it? In: *Christian Century*, 4. Dezember 1940, S. 1506 - 1508.

van Dusen, H. (1941): If America is drawn into the war, can you, as a Christian, participate in it or support it? In: *Christian Century*, 29. Januar 1941, S. 146 - 148.

- Editorial (1939): Embargo Issue Divides Clergy. In: *Christian Century*, 4. Oktober 1939, S. 1221.
- Editorial (1939): Invitation to a Holy War. In: *Christian Century*, 18. Januar 1939, S. 78 - 80.
- Editorial (1940): Southern Baptist Isolationism. In: *Christian Century*, 7. August 1940, S. 966 - 997.
- Editorial (1940): The Churches and the International Situation. In: *The Christian Advocate*, 8. Februar 1940, S. 143.
- Editorial (1939): Catholic Worker Fights the Draft. In: *The Conscientious Objector*, 14. November 1939, S. 1 - 3.
- Editorial: Churches and World Government. In: *The Christian Advocate*, 28. März 1940, S. 290.
- Editorial (1940): General Conference on Peace. In: *The Christian Advocate*, 30. Mai 1940, S. 516 - 517.
- Editorial (1940): Statement of Commission on World Peace. In: *Zion's Herald*, 25. Dezember 1940, S. 1260.
- Editorial (1941): The Association of Catholic Conscientious Objectors. In: *Catholic Worker*, September 1941, S. 2 - 3.
- Farmer, J. (1936): Current Topics. In: *Biblical Recorder*, 15. April 1936, S. 10.
- Fey, H. (1939): Save Neutrality; Save Peace. In: *Christian Century*, 11. Oktober 1939, S. 1134 - 1136.
- Fey, H. (1940): Attack on Lindbergh. In: *Christian Century*, 21. August 1940, S. 1022.
- Fosdick, H. (1941): If America is drawn into the war, can you, as a Christian, participate in it or support it? In: *Christian Century*, 22. Januar 1941, S. 115 - 117.
- Garner, M. (1940): Voice for Peace. In: *Biblical Recorder*, 24. April 1940, S. 6 - 8.
- Gilbert, O. (1931): 1932. In: *The Christian Index*, 31. Dezember 1931, S. 6.
- Gilbert, O. (1939): America and Peace. In: *The Christian Index*, 18. Mai

- 1939, S. 9 - 10.
- Harkness, G. (1940): What, Then, Should Churches Do? In: *Christian Century*, 14. August 1940, S. 997.
- Ivey, J. (1941): Quest for a Just and Lasting Peace, *Biblical Recorder*, 19. November 1941, S. 7 - 9.
- McConnell, F. (1939): Soldiers and Religion, *Baptist Standard*, 20. März 1939, S. 4.
- McConnell, F. (1941): If America is drawn into the war, can you, as a Christian, participate in it or support it? In: *Christian Century*, 15. Januar 1941, S. 82 - 84.
- McConnell, F. (1941): The President's Speech. In: *Baptist Standard*, 20 März 1941, S. 4.
- McNicholas, J. (1941): Pius XI's Words on Nazism and Communism Analyzed in Notable Pastoral: By Most John T. McNicholas O. P. In: National Catholic Welfare Conference (Hg.): *Catholic Action*, November 1941, S. 8 - 12.
- Niebuhr, R. (1939): Leaves from the Notebook of a War-Bound American. In: *Christian Century*, 25. Oktober 1939, S. 1298 - 1299.
- Niebuhr, R. (1940): If America is drawn into the war, can you, as a Christian, participate in it or support it? In: *Christian Century*, 18. Dezember 1940, S. 1578 - 1580.
- Niebuhr, R. (1941): Repeal the Neutrality Act! In: *Christianity and Crisis*, 20. Oktober 1941, S. 1 - 2.
- Palmer, A. (1941): If America is drawn into the war, can you, as a Christian, participate in it or support it? In: *Christian Century*, 8. Januar 1941, S. 51 - 53.
- Paschal, G. (1938): America's Part in Wars. In: *Biblical Recorder*, 14. September 1938, S. 7.
- Paschal, G. (1940): Our World. In: *Biblical Recorder*, 13. März 1940, S. 5 - 6.
- Payton, J. (1940): Washington Observations. In: *The Christian Advocate*, 2. Mai 1940, S. 418 - 419.

- Paschal, G. (1940): Our World. In: *Biblical Recorder*, 18. September 1940, S. 5 - 6.
- Paschal, G. (1940): Our World. In: *Biblical Recorder*, 25. September 1939, S. 5 - 6.
- Slemp, J. (1940): Why Increased Armament? In: *Biblical Recorder*, 31. Januar 1940, S. 4 - 5.
- Slemp, J. (1940): The Way to Peace. In: *Biblical Recorder*, 8. Mai 1940, S. 4 - 6.
- Slemp, J. (1940): Southern Baptist Convention. In: *Biblical Recorder*, 26. Juni 1940, S. 3 - 12.
- Slemp, J. (1940): Editorial. In: *Biblical Recorder*, 18. September 1940, S. 3 - 5.
- Slemp, J. (1941): The Birmingham Convention. In: *Biblical Recorder*, 28. Mai 1941, S. 4 - 6.
- Slemp, J. (1941): This Embarrassing War! In: *Biblical Recorder*, 9. Juli 1941, S. 4 - 5.
- Thomas, E. (1939): Dr. Thomas States the Pacifist Case: Call Militarism Weapon for Exploitation of Peoples. In: *The Conscientious Objector*, Vol. 1, No.1, 14. November 1939, S. 1 - 3.
- Tittle, E. (1941): If America is drawn into the war, can you, as a Christian, participate in it or support it? In: *Christian Century*, 5. Februar 1941, S. 178 - 180.

8.3.2 Radioansprachen

- Beckman, F. (1941a): Mr. President! Nationwide Radio Address by His Excellency Most Reverend Francis J. L. Beckman Archbishop of Dubuque on occasion of America First Rally at Loras College Stadium in Dubuque, Iowa. In: America First Committee (Hg.), 21. Juli 1941, Department of Archives/Manuscripts, Catholic University of America, Washington D. C., General Secretary's Office, Numerical Files Box 244, National Catholic Welfare Conference, File 1941, S. 1 - 11.
- Beckman F. (1941b): Radiomanuskript von Erzbischof Francis Beckman vom 27. Juli 1941, Department of Archives/Manuscripts, Catholic Uni-

versity of America, Washington D. C., General Secretary's Office, Numerical Files Box 244, National Catholic Welfare Conference, File 1941, S. 1 - 3.

Beckman F. (1941c): Religion On The March. Radiomanuskript von Erzbischof Francis Beckman vom November 1941, Department of Archives/Manuscripts, Catholic University of America, Washington D. C., General Secretary's Office, Numerical Files Box 244, National Catholic Welfare Conference, File 1941, S. 1 - 2.

8.3.3 Korrespondenz: Berichte, Briefe, Memoranden Pressemitteilungen und Telegramme

Butler, J. (1939): Memorandum to Monsignor Michael J. Ready, 27. September 1939, Radiobeitrag von Charles Coughlin und Edward Curran 1939 in Cleveland. In: Department of Archives/Manuscripts, Catholic University of America, Washington D. C., General Secretary's Office, Numerical Files, Box 249, National Catholic Welfare Conference, File 1939, S. 1 - 2.

Curran, E. (1939): Pressemitteilung vom September 1939, Department of Archives/Manuscripts, Catholic University of America, Washington D. C., General Secretary's Office, Numerical Files Box 249, National Catholic Welfare Conference, Bishops General Meetings: Committees: Bishops Peace Committee, File 1939, S. 1 - 2.

National Catholic Welfare Conference (Hg.): Bishops Meet in 21st Annual Session. In: *Catholic Action*, Dezember 1939, S. 7 - 8.

National Catholic Welfare Conference (Hg.)(1940): Our Common Catholic Interest: Pope Pius XII's Christmas Peace Plea. In: *Catholic Action*, Januar 1940, S. 1 - 4.

National Catholic Welfare Conference (Hg.)(1940): Holy Father and President Roosevelt Collaborate for World Peace. In: *Catholic Action*, Januar 1940, S. 5.

National Catholic Welfare Conference (Hg.)(1940): President Roosevelt's Peace Proposal. In: *Catholic Action*, Januar 1940, S. 6.

Mooney, E. (1941): Letter to President Roosevelt, 22. Dezember 1941. In:

- Department of Archives/Manuscripts, Catholic University of America, Washington D. C., General Secretary's Office Numerical Files, Box 160, National Catholic Welfare Conference, File 1941, S. 1 - 2.
- Neff, C. (1920 - 1946): Korrespondenz an Harold Bender. In: Archiv der Mennonitischen Forschungsstelle Weierhofen, Hist. Mcs. 1 - 278: Neff, Christian - Bender, Harold S. (1897 - 1962), Boxes 3/12, 11/2 und 21/8.
- Religious News Service (Hg.)(1939): America's Religious Press Urges U.S. Neutrality; Prays for World Peace, Pressemitteilung vom 16. September 1939. In: Department of Archives/Manuscripts, Catholic University of America, Washington D. C., General Secretary's Office, Numerical Files, Box 249, National Catholic Welfare Conference, Bishops General Meetings, Bishops Peace Committee, File 1939, Nr. 241, S. 1 - 3.
- Ryan, J. K. (1941): Conscientious Objection: A Point of View. In: N.C.W.C. News Service, Press Department, National Catholic Welfare Conference, 9. Mai 1941 Department of Archives/Manuscripts, Catholic University of America, Washington D. C., General Secretary's Office, Numerical Files, Box 249, National Catholic Welfare Conference, Bishops General Meetings, Bishops Peace Committee, File 1941, Nr. 100C /CO, S. 1 - 3.
- Smith Leiper (1938b): Telegramm an Adolf Hitler. In: Henry Smith Leiper Papers, The Burke Library Archives, Columbia University Libraries, Union Theological Seminary, New York, Series 1, Box 1, Folder 3, S. 1.
- Bericht vom 5. Februar 1942 von Frances Sweeney über einen Auftritt von Edward Curran am 1. Februar 1942 in Boston, Department of Archives/Manuscripts, Catholic University of America, Washington D. C., General Secretary's Office, Collection Nr. 10, Box 16, File 4, S. 1 - 3.

8.3.4 Persönliche Papiere

Hershberger, G.: Mennonites in the Second World War. In: Archive of the Mennonite Church, I-3-5.7 Peace Problems Committee, Research Files of Guy Hershberger. Box 36/19. Peace Problems Committee, World War II, HPC-Appeals to Christians of America, S. 8.

Smith Leiper, H. (1939): Developements and Facts Related to an Understanding of the Present Church Situation in Germany. In: Henry Smith Leiper Collection, Union Theological Seminary, New York, Series 1, Box 3, Cage LG 46 L531.

Smith Leiper, H. (1935): The Church - State Struggle in Germany, Ausgabe 21, London: Friends of Europe Publications.

Smith Leiper, H. (1938): The Plight of Religion, Henry Smith Leiper Collection, Union Theological Seminary, New York, Cage LG 46 L531, S. 10 - 17.

8.3.5 Konferenzberichte

Annual of the Southern Baptist Convention, 1939 - 1942, Nashville.

Catholic Association for International Peace (1940): New York Discussion Meeting, 9. November 1940. In: Department of Archives/Manuscripts, Catholic University of America, Washington D. C., General Secretary's Office Numerical Files, National Catholic Welfare Conference, File 1941, S. 1 - 5.

Day, D. (1940): Statement of Dorothy Day, New York City, Editor and Publisher of the Catholic Worker, vom 10. Juli 1940. In: National Service Board for Religious Objectors (1943): Congress Looks at the Conscientious Objector, Washington D. C., S. 24 - 25.

Discipline of the Methodist Church - USA, General Conference Journal 1940, Nashville: Methodist Publishing House.

Harlan, N. (Hg.)(1944): Doctrines and Discipline of the Methodist Church - USA, General Conference Journal 1944, Nashville: Methodist Publishing House.

Horst, J. (Hg.)(1940): Mennonite Yearbook and Directory 1939, Scottdale: Herald Press.

- Horst, J. (Hg.)(1941): *Mennonite Yearbook and Directory 1940*, Scottdale: Herald Press.
- Horst, J. (Hg.)(1942): *Mennonite Yearbook and Directory 1941*. Scottdale: Herald Press.
- Huber, R. (1952): *Our Bishops speak: National Pastoral and Annual Statements of the Hierarchy of the United States; resolutions of episcopal committees and communications of the Administrative Board of the National Catholic Welfare Conference. 1919 - 1951*. Milwaukee: Bruce Publishers.
- Miller, O. (1936): *Conference of the Historic Peace Churches, September 1936*. In: Archives of the Mennonite Church Goshen, Indiana USA, The Peace Problems Committee Files, O.O. Miller Secretary 1925-1953, Historic Peace Churches, Minutes I-3-5.3 Box, entitled: Peace Problems Committee 24/3.
- Miller, O. (1937): *Mitschrift einer Konferenz der drei 'Historischen Friedenskirchen' aus dem Jahr 1937 über die Situation in Deutschland, Maschinenschriftlicher Bericht aus dem Mennonitischen Kirchenarchiv in Goshen, Indiana: I-3-5.3 Box 24/5: Peace Problems Committee, O. Miller, Minutes Reports and Programms 1931 - 1940, S. 1 - 6.*
- Mennonite Central Committee (1937): *Letter to Roosevelt, 11. Februar 1937*. In: Archives of the Mennonite Church Goshen Indiana, The Peace Problems Committee Files I-3-5.7 Box 36/12, WWII Franklin D. Roosevelt letters, S. 1 - 2.
- National Catholic Welfare Conference (Hg.): *Minutes of the Twenty-First Annual Meeting of the Bishops of the United States, November 1939*.
- National Catholic Welfare Conference (Hg.): *Minutes of the Twenty-Second Annual Meeting of the Bishops of the United States, November 1940*.
- National Service Board for Religious Objectors Washington D. C. (1943): *Congress Looks at the Conscientious Objector, Washington, S. 1 - 96*.
- National Service Board for Religious Objectors (Hg.)(1945): *Report on Present Church Status of Mennonites Who Accepted Military Service*.

In: Archives of the Mennonite Church Goshen, Indiana, Peace Problems Committee, World War II, NSBRO, Files I-3-5.7 Box 36/32, S. 1.

Nordström, N. (1939): What Baptists can do to avert War and promote Peace, Report of Commissions. In: J. Rushbroke (Hg.), 6. Baptist World Congress Atlanta, S. 96 - 114.

8.3.6 Gedruckte Quellen

Brady, R. (1938): The 'Coordination' of Labor. In: M. Schnapper (Hg.): Five Years of Hitler, New York: American Council on Public Affairs, S. 18 - 25.

Elberfelder Bibel (1987), revidierte Fassung, 2. Aufl., Wuppertal: Brockhaus Verlag.

Fosdick, H. et al. (Hg.)(1939): Christian Pacifist Faith – An Affirmation, New York.

Dodd, W. & Dodd, M. (Hg.)(1977): Diplomat auf heißem Boden. Tagebuch des USA-Botschafters William E. Dodd in Berlin 1933 - 1938, Berlin: Verlag der Nation.

Executive Committee of the Southern Baptist Convention (1939), Annual of the Southern Baptist Convention, Nashville, Tennessee USA.

Halfeld, A. (1941): USA. Greift in die Welt, Hamburg: Verlag Broschek & Co.

Herman, S. (1942): It's Your Souls We Want, New York: Harper & Brothers.

Herman, S. (1951): Eure Seelen wollen wir: Kirche im Untergrund, München: Neubau Verlag.

Lord, R., Sexton, J. & Harrington, E. (1944): History of the Archdiocese of Boston, Bd. 3, 1866-1943, New York: Sheed & Ward.

Mennonite Central Committee (Hg.): Civilian Public Service. Dokumentation im Internet verfügbar unter www.civilianpublicservice.de, abgerufen am 15. Dezember 2015.

Miller, D. (1941): You can't business with Hitler, The Atlantic Monthly Press, Boston: Little Brown and Company.

- Schnapper, M. (Hg.)(1938): *Five Years of Hitler*, New York: American Council on Public Affairs.
- Smith Leiper, H. (1938a): *The Plight of Religion*. In: M. Schnapper (Hg.): *Five Years of Hitler*, New York: American Council on Public Affairs, S. 10 - 17.
- Smith Leiper, H. (1940?): *The Flogging Stations of Sachsenburg*. Henry Smith Leiper Collection, Union Theological Seminary, New York, Cage LG 46 L531, Series 2, Box 1, Folder 5, S. 1 - 3
- Titelbild mit Karikatur *Hitlers Dream* (2. Juni 1940). In: the Anti Nazi Bulletin, Henry Smith Leiper Collection, Union Theological Seminary, New York, Cage LG 46 L531, Series 3 Box 5, Folder 2, S. 1.
- Wolf, H. (Hg.): *Kritische Online-Edition der Nuntiaturberichte Eugenio Pacellis von 1917 - 1929* verfügbar unter www.pacelli-edition.de abgerufen am 15. Dezember 2015.

8.4 Sekundärliteratur

8.4.1 Bücher

- Abbott, Z. (1994): *Radio preaching in the World War Two era: The cases of Harry Emerson Fosdick and Charles Coughlin on war and peace*, The Southern Baptist Theological Seminary.
- Adams, W. & Krakau, K. (Hg.)(1985): *Deutschland und Amerika, Perzeption und historische Realität*, Berlin: Colloquium Verlag.
- Adams, W. (2000): *Die USA im 20. Jahrhundert*, München: Oldenbourg Verlag.
- Adams, W. & Lösche P. (Hg.)(1998): *Länderbericht USA*, 3. Aufl., Frankfurt: Campus Verlag.
- Aly, G. & Heim, S. (1991): *Vordenker der Vernichtung, Auschwitz und die deutschen Pläne für eine neue europäische Ordnung*, Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Abrams, R. (1933): *Preacher Present Arms*, New York: Round Table Press.
- Abrams, R. (1969): *Preacher Present Arms, The Role of the American*

- Churches and Clergy in World War I and II with Some Observations on the Vietnam War. Scottsdale: Herald Press.
- Abrams, E. (Hg.)(2001): *The Influence of Faith*, Lanham Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Ahlstrom, S. (1973): *A Religious History of the American People*, New Haven: Yale University Press.
- Albrecht, D. (Hg.)(1976): *Katholische Kirche im Dritten Reich: Eine Aufsatzsammlung zum Verhältnis von Papsttum, Episkopat und deutschen Katholiken zum Nationalsozialismus 1933 - 1945*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Allen, C. & Baker, R. (Hg.)(1982): *Encyclopedia of Southern Baptists*, Nashville: Broadman Press.
- Backman, M. (Hg.)(1983): *Christian Churches of America*, 2. Aufl., New York: Charles Scribners's Sons.
- Bainton, R. (1960): *Christian Attitude toward War and Peace*, Nashville: Abingdon Press.
- Batt, S. (1946): *The Attitude of the Evangelical Church toward War*, Thesis, B.D., Evangelical Theological Seminary, Chicago.
- Bender, H. et al. (Hg.)(1995): *The Mennonite Encyclopedia*, Scottsdale: Herald Press.
- Berg, M., Hönicke, M., Lammersdorf R. & de Rudder, A. (Hg.)(1999): *Macht und Moral: Beiträge zur Ideologie und Praxis amerikanischer Außenpolitik im 20. Jahrhundert*, Festschrift für Knud Krakau zu seinem 65. Geburtstag, Münster: LIT Verlag.
- Berg, M. & Gassert, P. (Hg.)(2004): *Deutschland und die USA in der internationalen Geschichte des 20. Jahrhunderts*, Festschrift für Detlef Junker, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Bergen, E. (2013): *Entwicklung, Macht und Korruption: Als Christ in der Regierung Paraguays*, Fulda: Neufeld Verlag.
- Bernhardt, R. & Link-Wieczorek, U. (Hg.)(1999): *Metapher und Wirklichkeit: Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Besier, G. & Müller-Luckner E. (Hg.)(2001): Zwischen „Nationaler Revolution“ und militärischer Aggression: Transformationen in Kirche und Gesellschaft 1934 - 1939, München: Oldenbourg Verlag.
- Blet, P. (2001): Papst Pius XII. und der Zweite Weltkrieg, Aus den Akten des Vatikan, Paderborn: Ferdinand Schöning Verlag
- Blom, P. (2014): Die zerrissenen Jahre 1918 - 1938, München: Carl Hanser Verlag.
- Brednich, R. (1998): Die Hutterer. Eine alternative Kultur in der Modernen Welt. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- Breitman, R. (1999): Staatsgeheimnisse: Die Verbrechen der Nazis von den Alliierten toleriert, München: Karl Blessing Verlag.
- Broderick, F. (1963): Right Reverend New Dealer, John A Ryan, New York: The Macmillian Company.
- Boyea, E. (1987): The National Catholic Welfare Conference an Experience in Episcopal Leadership 1935 - 1945, Dissertation, Washington D. C.: Catholic University of America.
- Bucke, E. (Hg.)(1964): The History of American Methodism, New York: Abingdon Press.
- Chadwich, O. (1986): Britain and the Vatican during the Second World War, New York: Cambridge University Press.
- Carwithen, F. (1944): The Attitudes of the Methodist Episcopal Church toward Peace and War, Dissertation, Temple University, School of Theology.
- Churchill, W. (1950): The Second World War. The Hinge of Fate, Bd. 4, Boston: Houghton Mifflin Company.
- Churchill, W. (1959): Memoirs of the Second World War. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Cole, W. (1953): America First: The Battle against Intervention, 1940 - 1941, Madison: University of Wisconsin Press.
- Cole, W. (1983): Roosevelt & the Isolationists, 1932 - 45. Lincoln: University of Nebraska Press.

- Currie, D. (1988a): *The Constitution of the United States; A Primer for the People*, Chicago: University of Chicago Press.
- Currie, D. (1988b): *Die Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika*, Frankfurt/Main: Hermann Luchterhand Verlag.
- Dallek, R. (1965): *Roosevelt's Ambassador: The Public Carrier of William E. Dodd*, Dissertation, Columbia University.
- Dallek, R. (1979): *Franklin D. Roosevelt and American Foreign Policy, 1932 - 1945*, New York: Oxford University Press.
- Driedger, L. & Kraybill, D. (1994): *Mennonite Peacemaking, From Quietism to Activism*, Scottdale: Herald Press.
- Eighmy, J. & Hill, S. (1987): *Churches in Cultural Captivity: A History of the Social Attitudes of Southern Baptists*, Knoxville: The University of Tennessee Press.
- Eggenberger, O. (1969): *Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen: ein Handbuch*, Zürich: EVZ-Verlag.
- Estep, W. (1994): *Whole Gospel – Whole World: The Foreign Mission Board of the Southern Baptist Convention 1845 - 1995*, Nashville: Broadman & Holman.
- Ewing, K. (1982): *The Pacifist Movement in the Methodist Church during World War II: A Study of Civilian Public Service Men in a Nonpacifist Church*, Boca Raton: Florida Atlantic University.
- Fest, J. (2006): *Hitler: Eine Biographie*, 8. Aufl., Berlin: Ullstein Buchverlage.
- Fogarty, G. (1982): *The Vatican and the American Hierarchy from 1870 to 1965*. In: G. Denzler (Hg.): *Päpste und Papsttum*, Bd. 21, Stuttgart: Anton Hiersemann.
- Fosdick, H. (1956): *The Living of These Days: An Autobiography*, New York: Harper & Brothers.
- Freiberger, M. (2013): *Allianzpolitik in der Suezkrise 1956*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Unipress.
- Friedländer, S. (1965): *Auftakt zum Untergang*. Berlin: W. Kohlhammer Verlag.

- Froehle, B. & Gautier, M. (2000): *Catholicism USA: A Portrait of the Catholic Church in de United States*, Maryknoll New York: Orbis Books.
- Frye, A. (1967): *Nazi Germany and the American Hemisphere 1933 - 1941*. New Haven: Yale University Press.
- Gailus, M. & Nolzen, A. (Hg.)(2011): *Zerstrittene Volksgemeinschaft, Glaube, Konfession und Religion im Nationalsozialismus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gailus, M. (Hg.) (2015): *Täter und Komplizen in Theologie und Kirchen, 1933 bis 1945*, Göttingen: Wallstein Verlag.
- Gallagher, C. Kertzer, D. & Melloni, A. (Hg.)(2012): *Pius XI and America*, Münster, LIT Verlag.
- Gallup, G. (1972): *The Gallup Poll, Public Opinion 1935 - 1971, Bd.1, 1935 - 1948*, New York: Random House.
- Gassert, P. (1997): *Amerika im Dritten Reich: Ideologie Volksmeinung und Propaganda, 1933 - 1945*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Gassert, P., Häberlein, M. & Wala, M. (2008): *Kleine Geschichte der USA*, Stuttgart: Reclam Verlag.
- Gingerich, M. (1949): *Service for Peace*, Scottsdale: Herald Press.
- Glazier, M. & Shelley, T. (1997): *The Encyclopedia of American Catholic History*, Collegeville Minnesota: Liturgical Press.
- Gladden, J. (1945): *The Methodist Church and the Problem of War and Peace: An Analysis in Social Understanding*, Dissertation, University of Pittsburgh.
- Golecki, A. (Hg.)(2000): *Die Geschichte der USA*, Bamberg: C. C. Buchner Verlag
- Hamann, B. (1996): *Hitlers Wien, Lehrjahre eines Diktators*, 4. Aufl., München: Piper Verlag.
- Hampf, M. (2010): *Release a Man for Combat: The Woman´s Army Corps during World War II*. Köln: Böhlau Verlag GmbH & Cie.
- Hartmann, H. (2004): *Die Menschenrechtspolitik unter Präsident Carter: Moralische Ansprüche, strategische Interessen und der Fall El Salvador*, Frankfurt am Main: Campus Verlag.

- Heideking, J. (2003): Geschichte der USA, 3. Aufl., Tübingen: A. Franke Verlag.
- Hero, A. (1973): American Religious Groups View Foreign Policy: Trends in Rank-and-File Opinion, 1937 - 1969, Durham, North Carolina: Duke University Press.
- Herrenhuter Brüdergemeine (2015): Losungen 2016, Lörrach: Friedrich Reinhardt Verlag.
- Hershberger, G. (1944): War, Peace and Nonresistance, Scottsdale: Herald Press.
- Hershberger, G. (1951): The Mennonite Church in the Second World War, Scottsdale: Mennonite Publishing House.
- Hertsgaard, M. (2002): Im Schatten des Sternenbanners, München: Carl Hanser Verlag.
- Hochgeschwender, M. (2006): Wahrheit, Einheit, Ordnung, Die Sklavenfrage und der amerikanische Katholizismus 1835 -1870, Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag.
- Homann, G. (1994): American Mennonites and the great War, Scottsdale: Herald Press.
- Horton, W. (1948): Die amerikanischen Kirchen während des zweiten Weltkriegs. Zürich: Gotthelf-Verlag.
- Interessengemeinschaft Veltenhof e. V. (2000): Körner einer Sanduhr, Braunschweig: Appelhaus Verlag.
- Jäger, W. (Hg.)(2005): Die Geschichte der USA, Von der Kolonialzeit zu den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts, Berlin: Cornelsen Verlag.
- Jewett, R. (1984): The Captain America Complex, Santa Fee: Bear.
- Jewett, R. & Lawrence, J. (2003): Captain America and the Crusade Against Evil, The Dilemma of Zealous Nationalism, Michigan: Eerdmans Publishing Company.
- Johnson, B. (2015): Der Churchill Faktor, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Johnson, K. (1992): War, Depression, Prohibition and Racism. The Response of the Sunday School to an Era of Crisis, 1933 - 1941. New York University Press of America.

- Jehle-Wildberger, M. (2008): Adolf Keller (1872 - 1963), Pionier der ökumenischen Bewegung, Zürich: Theologischer Verlag.
- Jentsch, W. et al. (Hg.)(1975): Evangelischer Erwachsenenkatechismus, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Johnson, B. (2015): Der Churchill Faktor, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Jonas, M. (1966): Isolationism in America, 1935 - 1941, Ithaca: Cornell University Press.
- Juhnke, J. (1985): Vision, Doctrine, War. Mennonite Identity and Organization in America 1890 - 1930, Scottdale: Herald Press.
- Junker, D. (1975): Der unteilbare Weltmarkt. Das ökonomische Interesse in der Außenpolitik der USA 1933 - 1941, Habilitationsschrift, Stuttgart: Klett.
- Junker, D. (1988): Kampf um die Weltmacht. Die USA und das Dritte Reich 1933 - 1945, Düsseldorf: Schwann.
- Junker, D. (2001): Die USA und Deutschland im Zeitalter des Kalten Krieges 1945 - 1990: Ein Handbuch, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Junker, D. (2004): Power and Mission. Was Amerika antreibt, 3. Aufl., Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- Kaufman, C. (1982): Faith and Fraternalism: The History of the Knights of Columbus 1882 - 1982, New York: Harper & Row Publishers.
- Kaufman, C. (2001): Patriotism and Fraternalism in the Knights of Columbus: A History of the Fourth Degree, New York: The Crossroad Publishing Company.
- Keim, A. & Stoltzfus, G. (1988): The Politics of Conscience: The Historic Peace Churches and America at War, 1917 - 1955, Scottdale: Herald Press.
- Keim, A. (1990): The CPS Story. An Illustrated History of Civilian Public Service, Intercourse: Good Books.
- Keller, A. (1943): Amerikanisches Christentum – Heute, Zürich: Evangelischer Verlag A.-G.
- Kelsey, G. (1973): Social Ethiks Among Southern Baptists, 1917 - 1969, Metuchen: Scarecrow Press.

- Kerber, K. (Hg.)(2014): Mennonitisches Jahrbuch 2015, Radikale Reformation, 114. Jg., Schwarzenfeld: Neufeld Verlag.
- Kershaw, I. (2009): Hitler 1889 - 1945, 3. Aufl., München: Pantheon Verlag.
- Kodalle, K.-M. (Hg.)(1988): Gott und die Politik in den USA, Über den Einfluss des Religiösen. Eine Bestandsaufnahme, Frankfurt: Athenäum Verlag.
- Krakau, K. (1967): Missionsbewußtsein und Völkerrechtsdoktrin in den Vereinigten Staaten von Amerika, Frankfurt/Main: Alfred Metzner Verlag.
- Krakau, K. (1975): Feindstaatenklauseln und Rechtslage Deutschlands nach den Ostverträgen, Frankfurt/Main: Alfred Metzner Verlag.
- Krakau, K. (Hg.)(1992): Lateinamerika und Nordamerika. Gesellschaft Politik und Wirtschaft im historischen Vergleich, Frankfurt/Main: Campus Verlag.
- Krakau, K. (Hg.)(1997): The American Nation – National Identity – Nationalism, Münster: LIT Verlag.
- Krakau, K. (1998a): 1917/1918 als Epochengrenze: Eintritt der Vereinigten Staaten in die Weltgeschichte? Berlin: John - F. - Kennedy Institut für Nordamerikastudien.
- Kunst, H., Herzog, R. & Schneemelcher, W. (Hg.)(1975): Evangelisches Staatslexikon. 2. Aufl., Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- Kupsch, M. (1991): Krieg und Frieden, Die Stellungnahmen der methodistischen Kirchen in den Vereinigten Staaten, Großbritannien und Kontinentaleuropa Frankfurt/Main: Peter Lang Verlag.
- Lammert, C., Siewert, M. & Vormann, B. (Hg.)(2016): Handbuch Politik USA, Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Langer, W. & Gleason, E. (1952): The Challenge to Isolation, 1939 - 1940, New York: Harper & Brothers.
- Längin, B. (1990): Die Amischen: Vom Geheimnis des einfachen Lebens, Himberg: Paul List Verlag.
- Lapide, P. (1985): Wie liebt man seine Feinde? Mainz: Matthias-Grü-

- newald-Verlag.
- Liedke, K. (1997): *Gesichter der Zwangsarbeit. Polen in Braunschweig 1939 - 1945*, Braunschweig: Arbeitskreis Andere Geschichte.
- Lichdi, D. (2004): *Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche*, Großburgwedel: Agape Verlag.
- Loconte, J. (Hg.)(2004): *The End of Illusions, Religious Leaders Confront Hitler's Gathering Storm*, New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Lübken, U. (2004): *Bedrohliche Nähe: Die USA und die nationalsozialistische Herausforderung in Lateinamerika, 1937 - 1945*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Lund, D. (1955): *The Peace Movement among the Major American Protestant Churches 1919 - 1939*, Dissertation, Lincoln: University of Nebraska.
- Marty, M. (1996): *Modern American Religion*, Bd. 1 - 3 , Chicago: University of Chicago Press.
- Mauch, C. (1999): *Schattenkrieg gegen Hitler*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- McNeal, P. (1978): *The American Catholic Peace Movement 1928 - 1972*, Dissertation, North Stratford: Ayer Company Publishers.
- McNeal, P. (1992): *Harder than War: Catholic Peacemaking in Twentieth Century America*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Mennonitische Forschungsstelle Weiherhof (Hg.)(2013): *Die Schriften Menno Simons: Gesamtausgabe*. Steinhagen: Samenkorn Verlag.
- Miller, R. (1985): *Harry Emerson Fosdick, Preacher, Pastor, Prophet*, New York: Oxford University Press.
- Miscamble, W. (2007): *From Roosevelt to Truman: Potsdam, Hiroshima, and the Cold War*, New York: Cambridge University Press.
- Moltmann, J. & Lapidé, P. (1979): *Jüdischer Monotheismus - Christliche Trinitätslehre*, München: Kaiser Verlag.
- Möller, B. (2004): *Geschichte des Christentums in Grundzügen*. 8. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Müller- Fahrenholz, G. (2003), In göttlicher Mission, München: Knaur.
- Muelder, W. (1961): Methodism and Society in the Twentieth Century, Nashville: Abingdon Press.
- Nagler, J. (2002) (Hg.): Nationale und internationale Perspektiven amerikanischer Geschichte. Festschrift für Peter Schäfer zum 70. Geburtstag. Frankfurt/Main: Peter Lang Verlag.
- Neff, C. (1914): Die Mennoniten - keine Baptisten noch Methodisten, Schriften der Konferenz der Süddeutschen Mennoniten Nr. 3, Ludwigshafen am Rhein.
- Nicosia, F. & Stokes, L. (Hg.)(1990): Germans against Nazism, Nonconformity, Opposition and Resistance in the Third Reich, New York: St. Martins Press.
- Niebuhr, R. (1940): Christianity and Power Politics, New York: Charles Scribner's Sons.
- Niebuhr, R. (1951): The Irony of American History, New York: Charles Scribner's Sons.
- Norwood, F. (1974): The Story of American Methodism, Nashville, Abingdon Press.
- Peachey, U. (Hg.)(1980): Mennonite Statements on Peace and Social Concerns, 1900 - 1978, Akron Pa: Mennonite Central Committee.
- Penner, H. & Gerlach, H. & Quiring, H. (1995): Weltweite Bruderschaft: Ein Mennonitisches Geschichtsbuch, 5. Aufl., Kirchheimbolanden: GTS-Druck.
- Preston, A. (2012): Sword of the Spirit, Shield of the Faith. Religion in American War and Diplomacy, New York: Random House.
- Prätorius, R. (2003): In God we trust, Religion und Politik in den USA, München: Verlag C. H. Beck.
- Puschner, U. & Volnhals, C. (2012): Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rohr, R. (1989): Der nackte Gott, Plädoyers für ein Christentum aus Fleisch und Blut, 4. Aufl., München: Claudius Verlag.
- Rosenbaum, R. (2010): Waking to Danger: Americans and Nazi Germany,

- 1933 - 1941, Santa Babara: Praeger.
- Rüb, M. (2008): Gott regiert Amerika: Religion und Politik und den USA, Wien: Paul Zsolnay Verlag.
- Schlabach, T. (2009): War Peace and Social Conscience: Guy F. Hershberger and Mennonite Ethics, Scottdale: Herald Press.
- Schmidt, W. (1986): What Kind of a Man?: The Life of Henry Smith Leiper, New York: Friendship Press.
- Schwabe, K. (1971): Woodrow Wilson, Ein Staatsmann zwischen Puritanertum und Liberalismus, Göttingen: Muster - Schmidt Verlag.
- Schwabe, K. (1975): Der amerikanische Isolationismus im 20. Jahrhundert, Legende und Wirklichkeit, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Schwabe, K. (2007): Weltmacht und Weltordnung. Amerikanische Außenpolitik von 1898 bis zur Gegenwart. Eine Jahrhundertgeschichte, 2. Aufl., Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag.
- Sherouse, C. (1982): The Social Teachings at the Baptist World Alliance, 1905 - 1980, Dissertation, Nashville: Southern Baptist Theological Seminary.
- Shurden, W. (1985): The life of Baptists in the Life of the World, Nashville: Broadman Press.
- Sigel, R. (1950): Opinions on Nazi Germany, A Study of Three Popular American Magazines 1933 - 1941. Dissertation, Clark University.
- Sirois, H. (2000): Zwischen Illusion und Krieg: Deutschland und die USA zwischen 1933 - 1941, Dissertation, Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag.
- Sittser, G. (1997): A cautious Patriotism: The American Churches and the Second World War. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Stokes, A. (1950): Church and State in the United Staates. 3 Bände, New York: Harper & Brothers.
- Stokes, A. & Pfeffer, L. (1964): Church and State in the United States, 2. Aufl., New York: Harper & Row, Publishers.
- Stockłosa, K. & Strübind, A. (Hg.)(2007): Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA. Festschrift für Gerhard Besier zum

60. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Strahm, H. (1989): Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich, Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Tillich, P. (1973): An meine deutschen Freunde, Politische Reden Paul Tillichs während des Zweiten Weltkriegs über die „Stimme Amerikas“, In: Ergänzungs- und Nachlassbände zu den gesammelten Werken von Paul Tillich, Band III, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Tooze, A. (2015): Sintflut. Die Neuordnung der Welt 1916 - 1931, München: Siedler.
- Towland, J. (1977): Adolf Hitler, Bergisch Gladbach: Gustav Lübbe Verlag.
- Trommler, F. (Hg.)(1986): Amerika und die Deutschen: Bestandsaufnahme einer 300jährigen Geschichte, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Thull, P. (Hg.)(2014): Christen im Dritten Reich, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Volnhals, C. (1988): Die Evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch: Berichte ausländischer Beobachter aus dem Jahr 1945, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Walsh, M. (1980): An Illustrated History of the Popes: Saint Peter to John Paul II, New York: St. Martins's Press.
- Waldschmidt-Nelson, B. (2009): Christian Science im Lande Luthers: Eine amerikanische Religionsgemeinschaft in Deutschland 1894 - 2009, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Weber, F. & Hofmann, B. & Engelking, H.-J. (Hg.)(2010): Von der Taufe der Sachsen zur Kirche in Niedersachsen, Geschichte der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig, Braunschweig: appelhans Verlag,
- Weingardt, M. (2007): Religion Macht Frieden: Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten, Stuttgart: Kohlhammer.
- Weyer, M. (Hg.)(1990): Der kontinentaleuropäische Methodismus zwischen den Weltkriegen, Stuttgart: Christliches Verlagshaus.

- Werner, C. (1995): Die Überwindung isolationistischer Tendenzen in den USA im Zusammenhang mit der Beurteilung von Hitlers Kriegszielen durch die öffentliche Meinung Amerikas, Staatsexamensarbeit, Braunschweig: Technische Universität Braunschweig.
- Whapshott, N. (2014): *The Sphinx: Franklin Roosevelt, the Isolationists, and the Second World War*, New York: W.W. Norton & Company.
- White, S. (1965): *Southern Baptist Attitudes on War and Peace – 1914 - 1964*. Dissertation, Forth Worth, Texas: South Western Baptist Theological Seminary.
- Will, H. (1984): *A Will for Peace*, Washington: General Board of Church and Society of the Methodist Church.
- Wilson, B. (1970): *The Methodist Church Foreign Policy Response, 1939 - 1964: A Case Study in Churches and Foreign Policy in the United States*, Dissertation, Baltimore.

8.4.2 Zeitschriftenartikel, Artikel aus Sammelbänden

- Becker, J. (1976): Der Vatikan und der II. Weltkrieg. In: D. Albrecht (Hg.), *Katholische Kirche im Dritten Reich: Eine Aufsatzsammlung zum Verhältnis von Papsttum, Episkopat und deutschen Katholiken zum Nationalsozialismus 1933 - 1945*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, S. 171 - 193.
- Bingener, R. (2015): Der Gott des Gemetzels. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 21. April 2015, S. 4.
- Bush, P. (1993): Military Service, Religious Faith, and Acculturation: Mennonite G.I.s and their Church 1941 - 1945. In: *Mennonite Quarterly Review*, Jg. 67, S. 261 - 282.
- Buss, H. (2015): Das Reichskirchenministerium unter Hanns Kerrl und Hermann Muhs. In: Manfred Gailus (Hg.), *Täter und Komplizen in Theologie und Kirchen, 1933 bis 1945*, Göttingen: Wallstein Verlag, S. 140 - 170.
- Conway, J. (1990): Between Pacifism and Patriotism, A Protestant Dilemma: The Case of Friedrich Siegmund-Schultze. In: F. Nicosia & L. Stokes (Hg.), *Germans against Nazism, Nonconformity, Opposition and*

- Resistance in the Third Reich, New York: St. Martins Press, S. 87 - 113.
- Conway, J. (2001): The North American Churches' Reaction to the German Church Struggle. In: G. Besier & E. Müller-Luckner (Hg.), Zwischen „Nationaler Revolution“ und militärischer Aggression: Transformationen in Kirche und Gesellschaft 1934 - 1939. München: Oldenbourg, S. 259 - 270.
- Dobbins, M. & Bieber, T. (2016): Bildungspolitik in den USA. In: Lammert, C., Siewert, M. & Vormann, B. (Hg.): Handbuch Politik USA, Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 381 - 401.
- Fein, G. (2009): Twisted Social Justice: Father Coughlin & the Christian Front. In: *The Forum on Public Policy*, www.forumonpublicpolicy.com (abgerufen am 15. Dezember 2015).
- Fröhlich, S. (2016): Leitlinien der US-amerikanischen Außenpolitik. In: Lammert, C., Siewert, M. & Vormann, B. (Hg.): Handbuch Politik USA, Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 524 - 541..
- Eller, C. (1991): Oral History as Moral Discourse: Conscientious Objectors and the Second World War. In: *The Oral History Review*, Jg. 18, Nr. 1, S. 45 - 75.
- Fehr, J. (2015): Spiritualität der Gewaltfreiheit. In: K. Kerber (Hg.), Radikale Reformation, *Mennonitisches Jahrbuch*, Radikale Reformation, Jg. 114, Schwarzenfeld: Neufeld Verlag, S. 23 - 26.
- Fogarty, G. (2012): The Case of Charles Coughlin: The View from Rome. In: C. Gallagher & D. Kertzer, & A. Melloni (Hg.), *Pius XI and America*, Münster: LIT Verlag, S. 107 - 128.
- Forstner, T. (2015): Braune Priester - Katholische Geistliche im Spannungsfeld von Katholizismus und Nationalsozialismus. In: M. Gailus (Hg.), *Täter und Komplizen in Theologie und Kirchen, 1933 bis 1945*, Göttingen: Wallstein Verlag, S. 113 - 139.
- Gailus, M. & Nolzen, A. (2011): Viele Konkurrierende Gläubigkeiten - aber eine „Volksgemeinschaft“? In: M. Gailus & A. Nolzen (Hg.), *Zerstrittene Volksgemeinschaft, Glaube, Konfession und Religion im Nationalsozialismus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 7 - 33.

- Gailus, (M.) (2011): Keine gute Performance, Die deutschen Protestanten im „Dritten Reich“. M. Gailus & A. Nolzen (Hg.), Zerstrittene Volksgemeinschaft, Glaube, Konfession und Religion im Nationalsozialismus, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 97 - 121.
- Gailus, M. (2015): Täter und Komplizen in Theologie und Kirchen, 1933 bis 1945 - Zur Einführung. In: M. Gailus (Hg.), Täter und Komplizen in Theologie und Kirchen, 1933 bis 1945, Göttingen: Wallstein Verlag, S. 15 - 31.
- Goertz, H.-J. (2014): Mennoniten und der Nationalsozialismus. In: P. Thull (Hg.), Christen im Dritten Reich, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 68 - 84.
- Hack Polaski, S. (1993): The Southern Baptist Convention an World War II Conscientious Objectors: Defining freedom of Conscience. In: E. L. May, Baptist History and Heritage, Bd. 28 (Apr 1993) Nr. 2, S. 19 - 33.
- Hochgeschwender, M. (2016): Religion in den Vereinigten Staaten von Amerika. In: Lammert, C., Siewert, M. & Vormann, B. (Hg.): Handbuch Politik USA, Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 29 - 50.
- Hönicke, M. (1997): Das Nationalsozialistische Deutschland und die Vereinigten Staaten von Amerika (1933 - 1945). In: K. Larres & T. Oppelndorf (Hg.), Deutschland und die USA im 20. Jahrhundert, Geschichte der politischen Beziehungen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 62 - 94.
- Hostetler, J. (1986): Mennoniten, Amish, „Plain People“: historische und moderne Perspektiven. In: F. Trommler (Hg.), Amerika und die Deutschen: Bestandsaufnahme einer 300jährigen Geschichte, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 127 - 136.
- Junker, D. (1985): Franklin Delano Roosevelt in deutscher Geschichtsschreibung. In: W. Adams & K. Krakau (Hg.), Deutschland und Amerika. Perzeption und historische Realität. Berlin: Colloquium Verlag, S. 97 - 110.
- Junker, D. (1986): Franklin D. Roosevelt und die nationalsozialistische Bedrohung der USA. In: F. Trommler (Hg.), Amerika und die Deutschen, Bestandsaufnahme einer 300jährigen Geschichte, Opladen:

- Westdeutscher Verlag, S. 379 - 392.
- Junker, D. (1998): Weltwirtschaftskrise, New Deal, Zweiter Weltkrieg, 1929 - 1945. In: W. Adams & P. Lösche (Hg.), Länderbericht USA, 3. Aufl., Frankfurt: Campus Verlag, S. 121 - 143.
- Junker, D. (2001): Politik, Sicherheit, Wirtschaft, Kultur und Gesellschaft: Dimensionen transatlantischer Beziehungen. In: D. Junker (Hg.), Die USA und Deutschland im Zeitalter des Kalten Krieges, 1945 - 1968, Bd. 1, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, S. 17 - 56.
- Junker, D. (2007): Der Fundamentalismus in den USA und die amerikanische Sendungsidee der Freiheit. In: K. Stockłosa & A. Strübind (Hg.), Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA. Festschrift für Gerhard Besier zum 60. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 643 - 658.
- Kiesow, G. (2006): Das Bild des Gekreuzigten. In: *Monumente*, Jg. 16, Nr. 3, S. 60 - 63.
- Kodalle, K. (1988): Zivilreligion in Amerika: Zwischen Rechtfertigung und Kritik. In: K. Kodalle (Hg.), Gott und Politik in den USA, Über den Einfluss des Religiösen, Eine Bestandsaufnahme, Frankfurt/Main: Athenäum Verlag, S. 19 - 20.
- Krakau, K. (1985): Amerikanische Außenpolitik – ein nationaler Stil? In: W. Adams & K. Krakau (Hg.), Deutschland und Amerika. Perzeption und historische Realität. Berlin: Colloquium Verlag, S. 57 - 79.
- Krakau, K. (1994): Legitimation internationaler Gewaltanwendung: Die Panama Intervention. In: H. Joas & W. Knöbl (Hg.), Gewalt in den USA. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, S. 245 - 285.
- Krakau, K. (1995): Isolationism. In R. Wersich (Hg.), USA-Lexikon, Berlin: Erich Schmidt Verlag, S. 404 - 405.
- Krakau, K. (1996): John F. Kennedy: 22. November 1963. In A. Demandt (Hg.), Das Attentat in der Geschichte, Köln, Böhlau, S. 409 - 430.
- Krakau, K. (1998b): Außenbeziehungen der USA, 1945 - 1975. In: W. Adams & P. Lösche (Hg.), Länderbericht USA, 3. Aufl., Frankfurt: Campus Verlag, S. 169 - 191.

- Krakau, K. (2002): „The American Century“ in der Westlichen Hemisphäre. In: J. Nagler (Hg.): Nationale und internationale Perspektiven amerikanischer Geschichte. Festschrift für Peter Schäfer zum 70. Geburtstag. Frankfurt/Main: Peter Lang Verlag, S.107 - 133.
- Krakau, K. (2004): Bellum justum v. bellum legale: Zum Gewaltdiskurs in der amerikanischen Außenpolitik. In: M. Berg & P. Gassert (Hg.), Deutschland und die USA in der internationalen Geschichte des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Detlef Junker, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, S. 137 - 155.
- Kuessner, D. (2010): Die Braunschweigische Landeskirche im 20. Jahrhundert. In: F. Weber & B. Hofmann & H.-J. Engelking (Hg.), Von der Taufe der Sachsen zur Kirche in Niedersachsen, Geschichte der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig, Braunschweig: Appelhaus Verlag, S. 349 - 462.
- Kuhlmann, K. (2000): Schwaches Bündel – starkes Herz, 250 Jahre Pfälzer Kolonie Veltenhof. In: Interessengemeinschaft Veltenhof e. V., Körner einer Sanduhr, Braunschweig: Appelhaus Verlag, S. 53 - 68.
- Lehmkuhl, U. (2005): Aufstieg zur Weltmacht: Die US im 20. Jahrhundert. In: *Praxis Geschichte*, Heft 6, Braunschweig: Westermann, S. 4 - 10.
- McNeal, P. (1976): Catholic Pacifism in America. In: R. Frisco (Hg.), Catholics in America 1776 - 1976 Washington D. C., S. 259 - 265.
- Muller, S. (1986): Eröffnungsansprache: „Nach dreihundert Jahren“. In: F. Trommler (Hg.), Amerika und die Deutschen: Bestandsaufnahme einer 300jährigen Geschichte, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 17 - 26.
- Neufeld, M. (2001): Overcast, Paperclip, Osoaviakhim: Plünderung und Transfer deutscher Militärtechnologie. In: D. Junker (Hg.), Die USA und Deutschland im Zeitalter des Kalten Krieges, 1945 - 1968, Bd. 1, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, S. 306 - 316.
- O'Brien, D. (1976): Catholics and the New Deal. In: R. Frisco (Hg.), Catholics in America 1776 - 1976. Washington D. C., S. 249 - 253.
- Orsner, E. (1972): Racial Attitudes in Wartime: The Protestant Churches During the Second World War. In: R. Grant & M. Marty & J. Bauer,

- Church History*, Jg. 41, Nr. 2, The American Society of Church History, S. 337 - 353.
- Orsner, E. (1973): World War II and the pacifist controversy in the Mayor Protestant Churches. In: *American Studies*, Jg. 14, Nr. 2, Lawrence: The University of Kansas, S. 5 - 24.
- Polaski, S. (1993): The Southern Baptist Convention and World War II Conscientious Objectors: Defining Freedom of Conscience. In: L. May: *Baptist History and Heritage*, Bd. 28, Nr. 2, Nashville, S. 19 - 33.
- Puschner, U. & Volnhals, C. (2012): Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Forschungs- und problemgeschichtliche Perspektiven. In: U. Puschner und C. Volnhals (Hg.), *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 13 - 28.
- Puschner, U. (2014): Deutschchristentum, Entstehung - Ideologie - Organisation. In: P. Thull (Hg.), *Christen im Dritten Reich*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 31 - 41.
- Rendtorff, R. (1999): Was verbietet das alttestamentliche Bilderverbot? In: R. Bernhardt & U. Link-Wieczorek: *Metapher und Wirklichkeit: Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 54 - 65.
- Schirmacher, T. (2014): Hitlers religiöse Sprache - Propaganda oder Glaube? In: P. Thull (Hg.), *Christen im Dritten Reich*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 11 - 20..
- Schwabe, K. (1986): Die Vereinigten Staaten und die Weimarer Republik: Das Scheitern einer 'besonderen Beziehung'. In: F. Trommler (Hg.), *Amerika und die Deutschen: Bestandsaufnahme einer 300jährigen Geschichte*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 367 - 378.
- Schwabe, K. (1998): Erster Weltkrieg und Rückzug in die 'Normalität', 1924 - 1929. In: W. Adams & P. Lösche (Hg.), *Länderbericht USA*, 3. Aufl., Frankfurt: Campus Verlag, S. 102 - 120.
- Schwartz, T. (2001): 'No Harder Enterprise': Politik und Prinzipien in den deutsch-amerikanischen Beziehungen 1945 - 1968. In: D. Junker (Hg.),

- Die USA und Deutschland im Zeitalter des Kalten Krieges, 1945 - 1968, Bd. 1, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, S. 59 - 81.
- Sehested, K. (1993): Conformity and Dissent: Southern Baptists on War and Peace Since 1940. In: L. May: Baptist History and Heritage, Bd. 28, Nr. 2, Nashville, S. 3 - 18.
- Strübind, A. (2007): „Wir Christen unter Zuschauern“. Die deutschen Baptisten und die Judenverfolgung in der Zeit der NS - Diktatur. In: K. Stockłosa & A. Strübind (Hg.), Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA. Festschrift für Gerhard Besier zum 60. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 113 - 140.
- Thompson, J. (1978): Southern Baptists and Postwar Disillusionment, 1918 - 1919. In: J. Sweeny Foundations. A Baptist Journal of History and Theologie, Bd. 2, April, Nr. 2, S. 113 - 122.
- Trommler, F. (1986): Aufstieg und Fall des Amerikanismus in Deutschland. In: F. Trommler (Hg.), Amerika und die Deutschen: Bestandsaufnahme einer 300jährigen Geschichte, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 276 - 286.
- Voigt, K. H. (2014): Freikirchen im Nationalsozialismus - Anmerkung zur Freikirchenforschung. In: P. Thull (Hg.), Christen im Dritten Reich, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 95 - 104.
- Vollrath, E. (1988): Die Trennung von Staat und Kirche im Verfassungsverständnis der USA. In: K. Kodalle (Hg.), Gott und Politik in den USA, Über den Einfluss des Religiösen, Eine Bestandsaufnahme, Frankfurt/Main: Athenäum Verlag, S. 216 - 229.
- Wangler, T. (1976): American Catholics an The Spanish-American War. In: R. Frisco (Hg.), Catholics in America 1776 - 1976. Washington D. C., S. 249 - 253.
- Ward, M. (1997): „Must the Christian Church Condemn All Use of Military Force?“. The Methodist Episcopal Church and the Endorsement of World War II. In: C Yrigoyen (Hg.), *Methodist History*, Jg. 35, Nr. 3, Madison: S. 157 - 168.
- Weinberg, G. (1986): Von der Konfrontation zur Kooperation, Deutsch-

land und die Vereinigten Staaten 1939 - 1945. In: F. Trommler (Hg.), *Amerika und die Deutschen, Bestandsaufnahme einer 300jährigen Geschichte*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 393 - 405.

Wellenreuther, H. (1992): *Das Koloniale Erbe der USA und Kanadas*. In: K. Krakau: *Lateinamerika und Nordamerika. Gesellschaft Politik und Wirtschaft im historischen Vergleich*, Frankfurt/Main: Campus Verlag, S. 34 - 45.

Werner, C. (2005): *Gespaltene Nation: Die Kriegseintrittsdebatte in den USA 1939 - 1941*. In: *Praxis Geschichte*, Heft 6, Braunschweig: Westermann, S. 39 - 43.

Williams, W. (1954): *The Legend of Isolationism in the 1920s*. In: *Science and Society*, Bd. 18, Nr. 1, S. 1 - 20.

Zusammenfassung

Als Adolf Hitler 1933 in Deutschland die Macht übernahm, wurde das von ganz unterschiedlichen amerikanischen Kirchen durchaus wahrgenommen. Untersucht werden hier die Catholic Church in den Vereinigten Staaten und drei protestantische Kirchen: die Methodist Church, Southern Baptist Convention und die (Old) Mennonite Church. In den folgenden Jahren besuchten mehrere Kirchenführer aus den USA Deutschland, um sich vor Ort ein Bild von der Lage und einer möglichen Bedrohung Amerikas durch das nationalsozialistische Deutschland zu machen. Viele amerikanische Kirchen waren nach den Erfahrungen des Ersten Weltkrieges durch pazifistische Strömungen geprägt. Ihre Vorstellungen einer friedlichen Lösung internationaler Konflikte durch Verhandlungen wurde durch die militärische Ausdehnung Deutschlands zerstört. Zwischen 1939 und 1941 veränderte sich die Wahrnehmung einer Bedrohung der USA auch durch Hitler-Deutschland nachhaltig. Der Wunsch vieler Amerikaner, sich von Konflikten in Asien und Europa fernhalten zu können, ohne selbst langfristig Schaden zu nehmen, wurde von der Einsicht in die Notwendigkeit militärischen Eingreifens verdrängt. Diese Debatte wurde auch innerhalb amerikanischer Kirchen intensiv geführt, wie am Beispiel der hier untersuchten vier Kirchen gezeigt wird. Dabei spielten neben politischen auch theologische und ethische Argumentationen eine wichtige Rolle. Die kirchliche Debatte bereicherte die gesamtgesellschaftliche Diskussion sehr, da sich auch prominente Kirchenführer öffentlich äußerten. Manche Kirchenführer suchten Kontakt zu Politikern und bemühten sich, Einfluss auf amerikanische Außenpolitik zu nehmen. Die intensiven und teilweise erbittert geführten Debatten innerhalb der Kirchen über den richtigen außenpolitischen Kurs spalteten nicht nur die Kirchen in widerstreitende Lager, sie führten auch zu einer Klärung der Bedeutung amerikanisch-christlicher Identität, Werte und Ziele innerhalb der US-amerikanischen Gesellschaft.

Nach dem japanischen Angriff auf Pearl Harbor und der Kriegserklärung Deutschlands gegenüber den Vereinigten Staaten von Amerika waren

amerikanische Christen mit überwältigender Mehrheit bereit, ihre amerikanische Identität und christlichen Werte zu verteidigen. Gleichzeitig entwickelten amerikanische Kirchenführer eine gemeinsame Plattform, die sich mit der Schaffung einer friedlichen Nachkriegsordnung beschäftigte. In diesen Konferenzen diskutierten amerikanische Kirchenvertreter während des Krieges die Möglichkeiten einer zukünftigen internationalen Zusammenarbeit für den Frieden und beteiligten sich an der Entwicklung der Grundlagen der Vereinten Nationen.

Der Wiederaufbau Deutschlands nach 1945 wurde maßgeblich durch die Unterstützung amerikanischer Kirchen mitgetragen. Deutsche protestantische Kirchenvertreter wurden nach einem Schuldbekenntnis in den neu geschaffenen überkonfessionellen Ökumenischen Rat der Kirchen aufgenommen.

Die Partnerschaft amerikanischer und deutscher Kirchen leistete einen wichtigen Beitrag beim Aufbau transatlantischer Beziehungen. Deren theologische, ethische und politische Wurzeln waren vorher gewachsen. Die Kriegseintrittsdebatte innerhalb amerikanischer Kirchen führte zu einer Neuorientierung der Standortbestimmung amerikanischer Christen in der Welt. Gleichzeitig veränderte die inneramerikanische Debatte zwischen 1939 und 1941 das Bewusstsein amerikanischer Christen tiefgreifend und stärkte die Bedeutung gemeinsamer Werte wie der Glaubensfreiheit innerhalb der amerikanischen Gesellschaft.

Summary

When in 1933 Adolf Hitler took power in Germany it was certainly noticed by many very different American churches. This work examines the Catholic Church in the United States and three Protestant churches: the Methodist Church, Southern Baptist Convention and the (Old) Mennonite Church. In the following years, several church leaders from the United States visited Germany in order to get a first-hand impression of the situation and of the potential threat to America from Nazi Germany. After the experiences of the First World War many American churches had strong pacifist leanings. Their ideas of resolving international conflicts peacefully, through negotiations, were destroyed by the military expansion of Germany.

Between 1939 and 1941 the perception of a threat to the United States was also permanently changed by Hitler-Germany. The desire of many Americans to be able to distance themselves from conflicts in Asia and Europe without suffering any long term damage themselves was replaced by the insight into the need for military intervention. This debate was also intense within American churches, as shown by the example of the four churches which are examined here. There, not only political but also theological and ethical arguments played an important role. The church debate greatly enriched the discussion in society as a whole since prominent church leaders also spoke out in public. Some church leaders made contact with politicians and sought to influence American foreign policy. The intense and sometime bitter debate within the churches over the right foreign policy not only split the churches into conflicting camps, they also led to a clarification of the meaning of American Christian identity, values and goals within American society.

After the Japanese attack on Pearl Harbor and Germany's declaration of war against the United States of America, the overwhelming majority of American Christians were prepared to defend their American identity and Christian values. At the same time, American Church leaders developed a common platform, which dealt with the creation of a peaceful post-war

order. In these conferences during the war church representative discussed the possibilities of future international cooperation for peace and contributed to the development of the founding principles of the United Nations.

The reconstruction of Germany after 1945 was to a large extent enabled by the support of American churches. After an admission of their guilt, representatives from German protestant churches were accepted into the newly created inter-denominational World Council of Churches.

The partnership between American and German churches was an important contribution to the development of transatlantic relations. Their theological, ethical and political roots had grown previously. The debate within American churches over entry into to the war led to a reorientation of the positioning of American Christians in the world. At the same time, the debate within America between 1939 and 1941 changed the consciousness of American Christians profoundly and strengthened the importance of common values, such as freedom of religion, in American society.

Lebenslauf

Der Lebenslauf ist in der Online-Version aus Gründen des Datenschutzes nicht enthalten.