

Wolfgang E. Heinrichs

# Die Erweckungspredigt des 19. Jahrhunderts und ihr Bezug zur Moderne, expliziert an der Arbeit der beiden amerikanischen Evangelisten Charles G. Finney und Dwight L. Moody<sup>1</sup>

## 1. Die Moderne als Zeitalter der Revolution

Die Zeit von 1780 bis 1848 wird oftmals als „Zeitalter der Revolutionen“ bezeichnet.<sup>2</sup> Hierbei könnte man zuerst an die politischen Ereignisse der Jahre 1789 und 1792, 1820, 1830 und 1848 in Frankreich sowie den anderen europäischen Staaten denken, evtl. auch noch an den amerikanischen Unabhängigkeitskrieg (1775-1783), sodann an die Industrielle Revolution, die, ausgehend von England nach und nach immer größere Teile Europas erfasste, ebenso die USA und Japan. Als Revolutionen können ferner die Umbrüche bezeichnet werden, die sich im technischen, wissenschaftlichen und geistigen Bereich in dieser Zeit vollzogen haben. Allerdings stehen diese Ereignisse und Abläufe in einem strukturellen Zusammenhang. Zwar gibt es nicht *die* Revolution im Sinne eines einheitlichen, zeitgleich und in ähnlicher Dimension ganz Europa erfassenden Vorganges – dafür gibt es zu viele Phasenverschiebungen und Unterschiede in den einzelnen Revolutionsabläufen – doch kann wohl davon ausgegangen werden, dass die revolutionären Veränderungen in Politik, Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur sich ein und demselben Prozess zuordnen lassen. Dem Rechnung tragend kann sehr wohl auch vom „Zeitalter *der* Revolution“ gesprochen werden.<sup>3</sup> Dieser Epochenbegriff ist selbst zeitgenössisch belegt. So gab der Historiker und Politiker BARTHOLD GEORG NIEBUHR (1776-1831)<sup>4</sup> seiner im Som-

1 Vortrag, gehalten auf der Hessischen Predigerkonferenz der Freien evangelischen Gemeinden am 1.11.1999. Der Vortrag wurde für die Drucklegung überarbeitet, ergänzt und mit Fußnoten versehen. Der Beitrag ist HERRN PROF. DR. KARL-HERMANN BEECK zu seinem 75. Geburtstag gewidmet. Auf seinen mentalitätsgeschichtlichen Ansatz der Geschichtsschreibung möchte ich ausdrücklich verweisen, der auch mein eigenes Forschungsinteresse geprägt hat.

2 So etwa zuletzt MARTIN GRESCHAT, der das 3. Kapitel seiner Christentumsgeschichte II (Stuttgart 1997), welches die Zeit von 1780-1914 (S. 136ff.) bearbeitet, als „Jahrhundert der Revolutionen“ überschreibt.

3 In diesem Sinne LOUIS BERGERON/FRANÇOIS BERGERON/REINHART KOSELLECK: Das Zeitalter der europäischen Revolution 1780-1848 (Fischer Weltgeschichte, Bd. 26), Frankfurt/M. 1969.

4 NIEBUHR, der als Begründer der historischen Quellenkritik und damit der modernen Geschichtsschreibung gilt, dozierte in seinen letzten Lebensjahren an der Universität Bonn Alte Geschichte und Zeitgeschichte. Zu seiner Person siehe BARBARA WOLF-DAHM: Niebuhr, Barthold Georg, in: BBKL VI, 1993, Sp. 717-721.

mer 1829 gehaltenen Vorlesung an der Bonner Universität den bezeichnenden Titel „Geschichte des Zeitalters der Revolution“. In der Vorrede heißt es:

„Ich habe bis jetzt gesprochen, als ob ich von der (sic! Französischen) Revolution allein reden wollte, und allerdings ist sie der Mittelpunkt in der Zeit der letzten vierzig Jahre; sie gibt dem Ganzen die epische Einheit und sie nehmen wir auch zum Ausgangspuncte. Dennoch habe ich absichtlich diese Vorträge nicht Geschichte der Revolution genannt; denn die Nachwehen derselben sind nicht mehr Revolution, und die Revolution selbst ist wieder nur ein Product der Zeit und gehört in die Verbindung mit allem übrigen das keineswegs reine Folge der Revolution ist. Es fehlt uns allerdings ein Wort für die Zeit im allgemeinen und bei diesem Mangel mögen wir sie das *Zeitalter der Revolution* nennen. [...] In diesem Momente sind es gerade vierzig Jahre seit die Riegel des Janustempels aufgeschlossen worden sind und die große Welterschütterung begann. Es ist besser in der Welt geworden als vor vierzig Jahren, obgleich der Zustand gefährlicher ist. Die comprimierten Mächte wurden damals freigelassen; selbst das alte und älteste, das sich für unverändert ausgibt ist durch die große Epoche verändert worden oder in andere Verhältnisse gestellt.“<sup>5</sup>

Damit sieht NIEBUHR die französische Revolution nicht isoliert. „Revolution“ wird vielmehr für ihn zum Schlüsselbegriff einer ganzen Epoche, deren Signum die Veränderung der alten Welt ist. Obgleich sich die Welt verbessert habe, liegt für ihn darüber hinaus in seiner Zeit eine ungeheuerliche Brisanz, die er als „gefährlich“ bezeichnet. Alles sei im Begriff seinen bislang behaupteten Status zu verlieren. Es gäbe keine selbstverständliche Kontinuität mehr, auch keine Werte, die nicht in Frage gestellt werden könnten.

Ähnlich charakterisiert seine Zeit auch der französische Schriftsteller STENDHAL (HENRI BEYLE, 1783-1842), wenn er in dem 1. Teil seines bekannten Essay „Racine et Shakespeare“ (1823), schreibt, dass in der Erinnerung des Historikers sich keine Epoche finden ließe, welche einen sich schneller vollziehenderen und umfassenderen Wandel der Sitten gebracht hätte als die Jahre zwischen 1780 und 1823.<sup>6</sup> STENDHAL kennzeichnet also die Zeit seit 1780 wie NIEBUHR als eine Epoche radikaler Umwälzungen menschlicher Lebens- und Verhaltensgewohnheiten, als „Erfahrung einer neuartigen Beschleunigung der Zeit“, wobei er die Französische Revolution lediglich als Fanal eines Umwälzungsprozesses sieht, der für ihn sehr viel grundlegender ist und sich in Mentalitätsumbrüchen zeigt.

5 B. G. NIEBUHR, Geschichte des Zeitalters der Revolution. Vorlesungen an der Universität zu Bonn im Sommer 1829 gehalten, 2 Bde, hg. v. M. NIEBUHR, Hamburg 1845, S. 41-42.

6 „De mémoire d'historien, jamais peuple n'a éprouvé, dans ses moeurs et dans ses plaisirs, de changement plus rapide et plus total que celui de 1780 à 1823.“ CEVRE compl., ed. H. MARTINEAU, Paris 1928, S. 50.

Dieses revolutionäre Zeitalter wird in der Wissenschaft häufig als „Einbruch der Moderne“ bezeichnet. Man will mit dieser Bezeichnung Bezug nehmen auf jene Akzeleration, Ubiquität und Ambivalenz des gesamtgesellschaftlichen Wandels, der seit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert die Lebensverhältnisse der so bezeichneten „modernen Welt“ prägte und freilich modifiziert und in verschiedenen Entwicklungsphasen sich vollziehend heute noch andauert. Dieser Wandel kann innerhalb der Universalgeschichte in seiner fundamentalen Auswirkung auf das menschliche Leben als so einzigartig angesehen werden, dass er lediglich in der so genannten *Neolithischen Revolution* noch eine historische Parallele findet. Im Gegensatz zu ihr vollzog er sich jedoch nicht wie diese in einem Zeitraum von Jahrtausenden, sondern innerhalb nur weniger Generationen, zuerst in England, dann sukzessive in den verschiedenen europäisch-atlantischen Räumen (einschließlich Japans). Abgesehen von den verschiedenen semantischen Bedeutungen, die dem Begriff „modern“ im heutigen Sprachgebrauch beigelegt werden und dem Bedeutungswandel, den er im Laufe der Geschichte durchgemacht hat, bezieht sich das Substantiv „Moderne“ auf eine totale, nicht partielle Umwälzung des gesamtgesellschaftlichen Modus eines bestimmten historischen Zeitraums, der allerdings in der Gegenwart noch fort dauert.

Eine kurze Vergegenwärtigung der Merkmale der Moderne mag den gewaltigen Sprung verdeutlichen, der sich in der Ablösung der traditionellen Gesellschaft vollzogen hat, ökonomisch vom Agrar- zum Industriestaat, politisch vom hierarchisch-ständischen zum demokratischen Parteienstaat. Als Stichworte seien nur genannt: Industrialisierung, Urbanisierung, demographische Revolution, soziale Mobilität, Pluralisierung, Bürokratisierung usw. Es ist verständlich, dass ein solcher Prozess Auswirkungen auf die Mentalität gehabt haben muss und eben auch die religiöse Einstellung radikal veränderte. Der Mensch in der einbrechenden Moderne war auf der Suche nach einer neuen Plausibilitätsstruktur, einem Verstehensschlüssel, mit deren Hilfe er die neuen Erfahrungen integrieren konnte. Die Frage nach „Sinn“, d. h. einem hermeneutischen Schlüssel für die sich verändernde Welt, ist als seine Hauptfrage anzusehen. Damit hängt die Frage nach bleibenden Werten, dem Unwandelbaren im Wandelbaren, zusammen, eben auch die religiöse Frage. Sicherlich gäbe es ein breites Spektrum von je unterschiedlichen Denk- und Verhaltensweisen in der Begegnung mit der Moderne zu beobachten. Es gab wohl die verschiedensten retardierenden und beschleunigenden Dispositionen, die ihr gegenüber bewusst oder unbewusst vorhanden waren. Was für den einen notwendiger Fortschritt war, konnte ein anderer als Inferno deuten, als Fort-Schritt im negativen Sinne, d. h. fort von der Ordnung ins Chaos. Zu beachten wäre dabei die unterschiedliche Rezeption von Tradition und derjenigen Kräfte, die diese rapide in Frage zu stellen begannen. Eine Neuorientierung war nötig, die jedoch in aller Regel nicht ohne Anknüpfung an tradierte Maßstäbe und Ordnungen geschehen konnte. Die Aufgabe bestand darin, Altes und Neues miteinander zu verbinden, Tradition und Progression zu vermitteln; d.h. es fand nicht nur eine Neuorientierung in Hinsicht auf alles Noch-nicht-Dagewesene statt, sondern ebenso auf die Tradition. Radikale Ablehnungen der Moderne führten nur wenig zum Ziel und wirken im Nachhinein nur noch lä-

cherlich wie das Votum der Kölnischen Zeitung vom 28.3.1819 zur Einführung einer Gas-Straßenbeleuchtung:

„Die Einführung der Gas-Straßenbeleuchtung ist aus theologischen Gründen abzulehnen, weil sie als Eingriff in die Ordnung Gottes erscheint. Nach dieser ist die Nacht zur Finsternis eingesetzt, die nur zu gewissen Zeiten vom Mondlicht unterbrochen wird. Dagegen dürfen wir uns nicht auflehnen, den Weltplan nicht hofmeistern, die Nacht nicht zum Tage verkehren wollen.“

## 2. Die Motive der Erweckungsbewegung und ihr moderner Bezug<sup>7</sup>

Die Erweckungsbewegung ist als eine religiöse, genauer protestantische Antwort auf die Herausforderungen der Moderne zu verstehen.<sup>8</sup> Sie wurzelt auf dem traditionellen Boden von Pietismus und Puritanismus. Ihre im Folgenden kurz skizzierten Motive mögen ihren modernen Bezug ebenso verdeutlichen wie die Darstellung von Leben und Wirken zweier ihrer wichtigsten amerikanischen Repräsentanten.<sup>9</sup>

Als *erstes Motiv* der Erweckungsbewegung springt *die Prophetie* ins Auge. Die Zeitereignisse wurden mit größter Aufmerksamkeit verfolgt. Besonders die Französische Revolution und ihre Folgen hatten das traditionelle christliche Geschichtsbild erschüttert. Man vertrat die Ansicht, dass in Frankreich der Unglaube gesiegt habe. Die Verherrlichung des menschlichen Geistes sei an die Stelle der Gottesanbetung getreten. Vorwürfe gegen den Zeitgeist sind nationalübergreifend. Charakteristisch für die Erweckungsbewegung ist nun, dass sie die Zeit nicht einfach ablehnt und Mauern aufrichtet, sondern sie mit dem Evangelium in einem Zusammenhang be-greift. Die Zeit ist für sie Endzeit, aber kein Anlass für eine Untergangsstimmung, sondern Aufbruchszeit, „Auferstehungszeit“<sup>10</sup>, eben Heilszeit. Man sah in diesen Ereignissen und Veränderungen eine neue Epoche in der Geschichte Gottes mit der Menschheit anbrechen. Der holländische Erweckungsprediger ISAAK DA COSTA (1798-1860) verglich die Ausweglosigkeit der Lage des gegenwärtigen Gottesvolkes mit der Israels in Ägypten. Die Zeit sei zwar bedrückend, aber es komme ja eine

7 Vgl. insbesondere hierzu auch ULRICH GÄBLER: Auferstehungszeit. Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts. Sechs Porträts, München 1991.

8 Freilich gab es auch frömmigkeitsgeschichtliche Parallelen im katholischen Bereich. Teilweise waren diese von der Protestantischen Erweckungsbewegung beeinflusst. Siehe z. B. ALOYS HENÖFER: Der rechte Weg, in: ULRICH GÄBLER, Auferstehungszeit, S. 115-135. Der Antiklerikalismus innerhalb des Katholizismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts sowie die katholische Vereinsbewegung u. a. zeigen, dass die protestantische Erweckungsbewegung nicht isoliert von der gesamtreligiösen Entwicklung gesehen werden darf. Vgl. auch BERNARD PLONGERON: Die Moderne – ein unabgeschlossener Prozess, in: ders. (Hg.), Aufklärung, Revolution, Restauration (1750-1830), 1997, dt. Freiburg i. Br. 2000 (Die Geschichte des Christentums, Bd. 10), S. 621ff.

9 Siehe hierzu bei GÄBLER S. 11ff. und 136ff.

10 Wie auch der Titel des Buches von U. GÄBLER ausdrückt.

neue.<sup>11</sup> Es herrscht Krisenstimmung, aber keine ziellose Panik. Man sieht sich am Vorabend einer neuen Reformation. Spekulationen über biblische Beziehungen sind an der Tagesordnung. Die Ereignisse der Französischen Revolution glaubte man deutlich in der Offenbarung und bei Daniel beschrieben. Weitere einschneidende Ereignisse, die apokalyptisch interpretiert wurden, waren 1816/1817: die große Hungersnot und 1816 der Ausbruch des Krieges zwischen der Türkei und Russland. Dies alles waren den Erweckten, und nicht nur ihnen, „Zeichen der Zeit“, ein beliebtes Schlagwort der Epoche, das nach Matthäus 16, 3 ein Beleg der vorherrschenden Endzeitstimmung ist. Die Bibel bestätigte ihnen den Untergang der alten Welt wie das Herannahen eines neuen Zeitalters. Dies wiederum war ihnen Beweis auch für die Autorität der Bibel, der Zuverlässigkeit der Schrift überhaupt. Einwänden der kritischen Exegese konnte man entgegenhalten, dass doch die Zeitereignisse die wortwörtliche Genauigkeit der Schrift belege.

Mit diesem prophetischen Motiv verbindet sich nun die *Vorstellung des Tausendjährigen Reiches*. Aus der Zeitbeobachtung bzw. Zeiterfahrung zogen die Erweckten den Schluss der Nähe des Reiches Gottes. Zwei Grundtypen lassen sich unterscheiden, der *Premillennarismus* und der *Postmillennarismus*. Das premillennaristische System besagt, dass die Wiederkunft Christi noch vor Eintritt des Tausendjährigen Reiches zu erwarten sei. Der Zustand der Welt sei so aussichtslos verderbt, dass allein das Kommen des Herrn Besserung bringen könne. Von menschlichen Aktivitäten sei nicht mehr viel zu erwarten. Man könne nur noch die wahren Bekenner Christi sammeln und dem Herrn entgegenführen. Zu diesem Typus gehörten die württembergischen Separatisten ebenso wie die englischen Darbysten oder amerikanischen Adventisten. Die postmillennarische Position hingegen, und diese war in der Erweckungsbewegung zuerst die dominierende, hält dagegen, dass erst nach Ablauf des Tausendjährigen Reiches Christus wiederkommen werde. Aus diesem Grund richten die Anhänger dieser eschatologischen Konzeption ihr Augenmerk auf das Bauen des Reiches Gottes. Diese Konzeption war wie bereits im Pietismus des 18. Jahrhunderts auch die soziokulturelle Erwartung des Großteils der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts.<sup>12</sup> Die gegenwärtige triste Lage in Kirche und Gesellschaft, so war die Meinung, biete geradezu die Herausforderung für den unermüdlichen Einsatz im Dienste des Reiches Gottes. Aus diesem Gedanken gingen Konzepte der Evangelisation und Diakonie hervor. Die Basler Christentumsgesellschaft sammelte in ihrem Korrespondenzblatt mit dem bezeichnenden Titel „Nachrichten aus dem Reiche Gottes“ Berichte über Erweckungen und Bekehrungen ebenso wie Mitteilungen über christliche Liebeswerke und über die Mission. Erklärtes Ziel war die Bekämpfung des Unglaubens. Sowohl Mission als auch Evangelisation und Diakonie gingen aus dem eschatologischen Bewusstsein der Erweckten hervor. Bei der Vorbereitung der Gründung der Evangelischen Allianz in den vierziger Jahren des 19.

<sup>11</sup> ISAAC DA COSTA: *Bezwaren tegen den Geest der Eeuw*, Amsterdam 1823.

<sup>12</sup> Siehe auch HARTMUT LEHMANN: *Horizonte pietistischer Lebenswelten*, in: ders., *Protestantische Welt-sichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert*, Göttingen 1998, S. 11-28.

Jahrhunderts dachte man noch stets an die Erfüllung der Doppelaufgabe von Christianisierung der Heiden in Übersee und Bekehrung der entkirchlichten Massen im Abendland. Der postmillenarische Flügel der Erweckungsbewegung sah sich einem in der Geschichte des christlichen Chiliasmus häufig auftretenden Dilemma gegenüber. Einerseits wurde das Hereinbrechen des Reiches Gottes als zukünftige und alleinige Tat Gottes verkündet, andererseits aber rief man die Menschen zum aktiven Bauen eben dieses Reiches Gottes auf. Man fand aus diesem Dilemma heraus, indem man sowohl Zeichen des Bösen als auch Signale des Glaubens feststellte. Das Gottesreich wachse zwar im Verborgenen, aber für seine Eingeweihten seien seine Zeichen nicht zu übersehen. Zu diesen Zeichen zählte man etwa die internationale Bruderschaft, die Gebetsversammlungen, Bekehrungen und Missionserfolge. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts rechnete man durchaus damit, dass sich die ganze Heidenwelt bekehren werde. Als besonderer Gradmesser wurde die Judenmission angesehen.<sup>13</sup> Ausgehend von Römer 11, 25 nahm man an, dass zuerst ein Rest jüdischen Volkes bekehrt sein müsse, bevor die Ungläubigen zu Christus fänden. Einzelne Christen jüdischer Herkunft wie der oben erwähnte ISAAK DA COSTA gehörten zu den besagten „Zeichen der Zeit“. Die Erweckten in der postmillenarischen Tradition hatten einen universalistischen Horizont und erwarteten, dass durch die Evangelisierung der Welt und durch die „Bekehrung“ der Juden die Tausendjährige Friedenszeit anbrechen werde und damit ein weltweites Gottesreich.

Entsprechend der Zeichen Gottes in der Geschichte war es für die Erweckten ebenso wichtig, dass Gott in das persönliche Leben des Einzelnen eingriff. Dieses *zweite, individualistische Motiv* zeigt sich deutlich in der Beschreibung von Gotteserfahrungen. Es ist die Rede von Wiedergeburt, Erweckung, gnädiger Führung, Erleuchtung. Begriffe, die auch im Wortschatz der Aufklärung zu finden sind und eine mentale Verwandtschaft dieser beiden Bewegungen anzeigen. Zwei Charakteristika sind für den Erfahrungsbegriff der Erweckten konstitutiv, die auf den ersten Blick wohl gegensätzlich erscheinen, jedoch in ihrer sozialen Funktion unbedingt zusammengehören. Das eine Charakteristikum ist dies, dass jede religiöse Erfahrung eigene Erfahrung zu sein hat. Der Glaube, so das Postulat der Erweckten, muss persönlich angenommen, internalisiert sein. Sie gehört unabdingbar zum christlichen Glauben. Glaube heißt persönliche Entscheidung und ist damit Freiheit von Fremdbestimmung, ein Stück aufgehobener Selbstbestimmung in dem Doppelsinn des Wortes „aufgehoben“. Das zweite Charakteristikum des Erfahrungsbegriffs der Erweckungsbewegung ist sein ausgesprochen sozialer Akzent. Die Erfahrung des ein-

13 Zur Bedeutung der Judenmission siehe besonders PAUL GERHARD ARING: Christliche Judenmission. Ihre Geschichte und ihre Problematik, dargestellt und untersucht am Beispiel des evangelischen Rheinlandes, Neukirchen 1980; ders.: Christen und Juden heute – und die „Judenmission“? Geschichte und Theologie protestantischer Judenmission in Deutschland, dargestellt und untersucht am Beispiel des Protestantismus im mittleren Deutschland, Frankfurt/M. 1987 sowie das Kapitel „Die Judenmission als Indikator für den Wandel und die Zwiespältigkeit des protestantischen Judenbildes“, in: WOLFGANG E. HEINRICHS: Das Judenbild im Protestantismus des Deutschen Kaiserreichs, Köln 2000, S. 484–594.

zelen Glaubenden steht nämlich nicht isoliert im Raum, sondern verknüpft sich mit den Erfahrungen der Gleichgesinnten, der „Glaubensgenossen“ oder Glaubensgeschwister. Sie ist entfernt davon, einsame Spekulation zu sein, sondern ist dynamische Kommunikation und Interaktion, die in einen Gedanken-, Erlebnis- und Verhaltenskonsens mündet. Damit wird Gotteserfahrung gleichzeitig zur Selbsterfahrung und Sozialerfahrung. Sie ist Ausdruck individueller Frömmigkeit und gleichzeitig soziale Brücke. Die Sozietät und seit dem 19. Jahrhundert der moderne Verein ist die soziale Entsprechung dieser Religiosität. Die Wahrheit der Bibel bestätigt sich in der eigenen Erfahrung, in der Frömmigkeitsbiographie des einzelnen Christen als Konsequenz bzw. Nachfolge. Tagebücher werden geschrieben als Protokoll geistlicher Lebensführung, um sich und der Nachwelt ganz im modernen Sinne Rechenschaft zu geben.

Darum tritt zu den beiden erstgenannten als *drittes das soziative* Motiv. Dieses Motiv der Erweckungsbewegung ist die konsequente Entsprechung des individualistischen. Es steht wie die anderen Motive im historischen Kontext des Einbruchs der Moderne. Denn ein so bedeutender Umwälzungsprozess, als welcher der Einbruch der Moderne sozialgeschichtlich in Erscheinung tritt, konnte nicht ohne Einfluss auf die soziale Organisation gewesen sein. In der Tat findet sich auch eine organisatorische Entsprechung, die von der Gesellschaft im Zuge ihres Wandels von einer agrarisch-handwerklichen zu einer bürgerlich-industriellen entwickelt worden ist: der Verein. Der Verein war *die* bürgerliche Organisationsform schlechthin. Man wurde nicht hineingeboren, man wählte sich seinen Verein. Es war in der Regel ein statusneutraler Zusammenschluss von Einzelpersonen. Man besaß als Vereinsmitglied Stimme und Funktion. Die Mitglieder gaben sich nach demokratischen Regeln und egalitärem Prinzip eine Satzung, hielten Sitzungen ab, wählten einen Vorstand, verhandelten über die eigenen Angelegenheiten selbst. Das hatte es bis dahin so nicht gegeben, in den Zünften und anderswo, vor allem aber nicht als allgemeines gesellschaftliches Organisationsmodell, auf das sich sukzessive alle einließen.

Für die Kirche stellte sich analog zur Gesellschaft gleichfalls die Frage nach einer strukturellen Erneuerung. Und zwar stellte sich ihr die Frage auf zwei miteinander korrespondierenden Ebenen, auf der theologischen und auf der sozialorganisatorischen. Die Moderne hatte sowohl die Gesellschaft pluralisiert als auch die Einheit der Lebensverhältnisse zerbrochen. Gehobene Schichten fingen bereits Ende des 18. Jahrhunderts an, sich in Lesezirkeln, Gebildeten-Salons, Gesellschaften und Freimaurerlogen zu treffen. In diesen Zirkeln aus aufgeklärtem Adel und gehobenem Bildungsbürgertum wurde durchweg von der Notwendigkeit einer Durchbruchserfahrung ausgegangen. Diese Erfahrung wird im Zuge der Moderne konsequenterweise als „Erweckung“ (*réveil*, *revival*, *awakening*) bezeichnet. Dieser Begriff wird an der Wende zum 19. Jahrhundert zu einem Schlagwort der Zeit, nicht nur der religiösen Erweckungsbewegung, die dem älteren Pietismus eine moderne Dynamik verlieh und ihn damit in die neue Zeit transponierte, sondern auch in der säkularen „Aufklärung“. Schon die Sinnverwandtschaft der Begriffe „Aufklärung“ und „Erweckung“ belegt ihren historischen Konnex. Es kann darum nicht verwundern, dass

auch Protagonisten der Erweckungsbewegung wie THOMAS CHALMERS, CÉSAR MALAN (1787-1864), AMI BOST (1770-1874), ISAAK DA COSTA, CHARLES G. FINNEY, HANS ERNST FREIHERR VON KOTTWITZ (1775-1843) wenigstens zeitweise Mitglieder von Freimaurerlogen waren, wie zeitlebens ja auch MATTHIAS CLAUDIUS (1740-1815) und viele andere. Die für die Erweckungsbewegung so wichtige Genfer Bibelgesellschaft wurde finanziell von der Loge unterstützt. Auch war es kein Zufall, dass die Londoner Gründungsversammlung der Evangelischen Allianz am 19. August bis 2. September 1846 in den Räumen einer Freimaurerloge durchgeführt wurde und die Evangelische Allianz sich wie selbstverständlich nach Logenprinzipien organisierte. Ich sehe dies übrigens nicht als Makel oder Erbsünde der Erweckungsbewegung an, vor der man Angst haben müsste, dass sie einem heute noch anhaften würde. Es ist wohl auch unnötig, sich davon zu distanzieren. Es sei denn, man will sich dagegen auflehnen, dass die religiöse Erneuerung in dieser Zeit mit einer gesamtgesellschaftlichen Emanzipationsbewegung einherging und die Erweckungsbewegung in den historischen Kontext der Moderne gehört. Hierfür sprechen aber alle der hier angesprochenen Charakteristika. Das soziative Motiv der Erweckungsbewegung zeigt, wie Kirche nach neuen sozialen Modellen sucht. Gerade die Vereinsbewegung steht im Zusammenhang mit der kirchlichen Neuerungsbewegung. Ihr Kennzeichen ist die Freiwilligkeit des Zusammenschlusses von Individuen. Aber auch Methoden auf dem missionarischen und evangelistischen Feld haben ihre modernen Impulse. Kirche geht hier gleichsam aus sich heraus, geht auf die Straße, in die Häuser, entdeckt eine außer sich stehende Öffentlichkeit, die erreicht werden soll. Hieraus folgt eine strukturelle Umorientierung der Predigt, welche man als *evangelistisches Motiv* neben den bisher genannten anführen kann.

### 3. Amerikanische Repräsentanten der Erweckungspredigt und ihr Bezug zur Moderne

#### 3.1 CHARLES G. FINNEY (1792-1875): Die rationale Überführung des Menschen

##### 3.1.1 *Der historische Bezug*

CHARLES GRANDISON FINNEY gehört zu den wohl umstrittensten Persönlichkeiten der Erweckungsbewegung und gleichzeitig zu deren bedeutendsten Protagonisten. Er lebte in der besagten Zeit des Umbruchs, der besonders in den Vereinigten Staaten außergewöhnlich rasant verlief.

Nachdem durch den zweiten englisch-amerikanischen Krieg von 1812 und dem Friedensvertrag von Gent 1814 die Unabhängigkeit des Landes gesichert war, war der Weg frei für einen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Aufschwung der USA, der seinesgleichen suchte. Allerdings setzt dieser Aufbruch zeitgleich mit dem ersten Modernisierungsschub in Europa ein, wenn auch noch dyna-

mischer und radikaler. Nach der Wirtschaftskrise von 1819 begann eine Phase nahezu grenzenlosen Wachstums. Dies hing u. a. mit der Verbesserung der Verkehrswege zusammen, dem Ausbau der Wasserstraßen bzw. der Kanäle, der Einführung der Dampfschiffahrt, seit den 30er Jahren dann der Eisenbahnen. Es setzte die große Kolonisierungswelle Richtung Westen ein, sozusagen eine zweite Entdeckung und Eroberung des Kontinents. Es ist die Zeit, in der WALT WHITMAN (1819-1892) groß wurde und in seiner zugleich materialistischen und mystisch-pantheistischen modernen Lyrik dem amerikanischen Pioniergeist seinen Ausdruck gab. Aus dem dicht bevölkerten Landstrich am Atlantik, etwa aus Massachusetts oder aus Connecticut, zogen zwischen 1790 und 1820 ca. 800 000 Menschen Richtung Westen. Keine Frage, dass in dieser Phase auch ein Umbruch im religiösen Bereich notwendig war.

„Kirche“ im Sinne einer Landes- oder Staatskirche gab es in den USA nicht, was nicht unbedingt heißt, dass man gleich überall religiöse Toleranz übte. Auch in den Vereinigten Staaten wurden Frauen als Hexen verbrannt und andere Konfessionen konnten sich lediglich dadurch behaupten, dass man sich in diesem weiten Land aus dem Weg gehen konnte. Die Verfassung freilich bestimmte eine Trennung von Kirche und Staat. Dominierend war der Calvinismus mit seiner puritanischen Tradition. Methodisten und Baptisten begannen erst im Laufe des 19. Jahrhunderts zu bemerkenswerten religiösen Faktoren mit gesellschaftlicher und politischer Relevanz zu werden. Allerdings legten die amerikanischen Calvinisten generell Wert auf eine Aneignung des Glaubens durch Bekehrung und Wiedergeburt. Unter ihnen hatten sich zwei Richtungen entwickelt, die *Presbyterianer* und die *Kongregationalisten*. Beide Gruppen hatten sich auf der Basis der Westminster Confession (1647) 1801 zu einer Union zusammengeschlossen. Wesentlicher noch für unser Thema sind freilich die beiden Richtungen, die sich auch schon während des 18. Jahrhunderts, zwar vor dem industriellen „take off“, gleichwohl in einer Phase, in der sich die amerikanische Gesellschaft in einer Beschleunigungsphase auf denselben zu befand, vehement bekämpft hatten und im 19. Jahrhundert ihren Streit weiter fortführten:

(1) *Der strenge Calvinismus*, repräsentiert durch JONATHAN EDWARDS (1703-1758), in England durch GEORGE WHITEFIELD (1717-1770) und (2) „*The Old Calvinists*“.

(1) Die Anhänger der Lehre EDWARDS akzentuierten die freie Gnade Gottes. Die göttliche Souveränität, so führte man ins Feld, lasse keine Mitwirkung des Menschen beim Bekehrungsprozess zu. Der Heilige Geist wirke alles, allerdings durch das verkündigte Wort in der Predigt, das die Menschen überführe, zu Umkehr und Wiedergeburt bringe. Über das Wie der Umkehr könne der Mensch nur staunen. Umkehr sei heiliges Geschehen, nicht zu begreifen, das, was den Menschen passiv erschauern ließe. Man wird sich von Anfang an hüten müssen, den Calvinismus EDWARDS als unmodern zu klassifizieren. Wird doch auch hier ein Element akzentuiert, was der Moderne eigen ist, nämlich die in der Spiritualität aufgehobene Emotionalität.

(2) Ein anderer Akzent der Moderne dagegen ist in der Richtung der „*Old Calvinists*“ erkennbar, nämlich der der Rationalität. Freilich geht auch diese Bewegung von der absoluten Souveränität Gottes aus. Doch habe der Mensch eben die Auffassungsgabe, göttliches Wirken zu erkennen und sich dem zu fügen oder zu verwei-

gern. Zu achten sei deshalb auch auf die Durchführung der Bekehrung, eben auf die Methode! Aus diesem Ansatz entwickelte sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts in den USA die sog. „New Heaven Theology“. Ihr namhaftester Vertreter war NATHANIAL WILLIAM TAYLOR, ein Professor aus Yale. In England wurde diese Richtung von JOHN WESLEY (1703-1791) vertreten. TAYLORS Augenmerk galt der Erweckungspraxis, der geeigneten Methode der Glaubensvermittlung. Die menschliche Vernunft sei wohl imstande, über die Zweckmäßigkeit evangelistischer Mittel zu urteilen. So lehrte er Evangelistik als zu begreifendes Unterrichtsfach. Da die Inhalte des Glaubens von der Bibel her eindeutig vorgegeben seien, ebenso die Aneignung des Glaubens eine zwingende existenzielle Notwendigkeit, komme es vor allem darauf an, das Wie zu erlernen. In seiner Abwehr gegen den aufgeklärten Rationalismus verlangte er eine aktive Hinwendung des Menschen zu Gott, eine subjektiv zu treffende Entscheidung sozusagen, dem Unglauben abzusagen und sich zu bekehren. Diese Entscheidung treffe der Mensch quasi souverän. Dabei ging er von der anthropologischen Prämisse aus, dass es nicht notwendig für den Menschen sei zu sündigen. Der Mensch sündige zwar, aber dies aus freien Stücken. Mit dieser These steht er freilich ERASMUS nahe und gegen LUTHER. Der Mensch hat nach TAYLOR die Wahl zwischen Gut und Böse. Mit dieser Ansicht versteht er es, moderne Rationalität und Glauben zusammenzubinden. Nur wenn der Mensch sich wirklich entscheiden kann, hat Bekehrung für ihn einen Sinn. Damit kommt für ihn zwangsläufig der Prädestination eine begrenzte Bedeutung zu. Sie sei bei der Bekehrungspraxis eine zu vernachlässigende Theorie. Wenn Gott doch alles vorherbestimmt habe, dann sei der Mensch nur bedingt für sein Seelenheil verantwortlich. Da der Mensch aber in der Lage sei, vernünftig auf die ihm von Gott vorgelegten Fakten bzw. auf seine existentielle Lebensfrage zu antworten, sei die Hauptfrage der Theologie die nach der Methode der Verkündigung. Heißt es nicht in der Schrift: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert ...“ (Micha 6, 8)? Warum nicht einfach die logischen Konsequenzen daraus ziehen? Damit wird die Schrift allerdings zu einer Art Lebensplan, den der Mensch zu verstehen und umzusetzen habe. Die Distanz zur Theologie der europäischen Reformation des 16. Jahrhunderts und der Bezug zur modernen Welt-sicht bzw. zum Empirismus der englisch-schottischen Philosophie wird in diesem Punkt wohl am augenfälligsten. Maßgebend ist hier die vom katholischen Philosophen THOMAS REID (1710-1796) gegen DAVID HUME (1711-1776) ins Feld geführte Philosophie des „common sense“<sup>14</sup>, nach der der „gesunde Menschenverstand“ unmittelbar und intuitiv die Wirklichkeit erkennen könne. Auch das Erbe des sog. Arminianismus spiegelt sich in dieser Auffassung wider.

Die „New Heaven Theologie“ war im Osten des Landes konzipiert worden, um das puritanische Erbe den Herausforderungen der neuen Zeit, insbesondere der Westexpansion anzupassen. Sie war geboren im Kontext der Mentalität ihrer Zeit. Dies wird nicht zuletzt dadurch belegt, dass die „New Heaven Theologie“ nicht der

14 THOMAS REID: Inquiry into the human mind on the principle of common sense (1764), in: The works of Th. R., ed. by SIR WILLIAM HAMILTON, 2 vol., 8. Aufl., Edinburgh 1895.

einzigste Versuch einer religiösen Reformation war. 1830 veröffentlichte JOSEPH SMITH (1805-1844) seine Entzifferung des *Buches Mormon*. Zeitgleich verstärkte sich bei WILLIAM MILLER (1782-1849) die Überzeugung von der baldigen Wiederkunft Christi, so dass er vorübergehend den Advent des Herrn genau auf das Jahr 1843 datieren zu können glaubte. Aus dieser apokalyptischen Bewegung heraus entstand der *Adventismus*, der sich bekanntlich seit den 20er Jahren mit der Gesundheitsreformbewegung verband. Der presbyterianische Pfarrer SYLVESTER GRAHAM (nach ihm wurde das bekannte Weizenschrot-Vollkornbrot benannt) zählte ebenso zur adventistischen Bewegung wie der spätere WILLIAM K. KELLOG (er gab den berühmten Cornflakes seinen Namen). Diese Namen belegen, wie eine weltkritische, metaphysische Weltsicht in jener Aufbruchphase der Moderne mit Naturforschung verbunden sein konnte.

Der Ansatz der „New Heaven Theologie“ wird von dem Erweckungsprediger ROBERT HALDANE (1764-1842) aufgegriffen und in den schweizerischen Réveil eingeführt und gelangt von dort über ADOLPHE MONOD (1802-1856) nach Lyon. Auch deutsche Freikirchengeründer beziehen wichtiges Gedankengut aus der „New Heaven Theologie“, ohne jedoch diese vorbehaltlos zu übernehmen. In den USA wird sie verbreitet von dem Schotten JOHN WITHERSPOON. Dieser formt ein didaktisches System und führt diese Philosophie in das amerikanische Unterrichtswesen ein. Durch WITHERSPOON erlangt diese Theologie Methode und Didaktik, bekommt eine soziale und auch politische Stoßkraft, die sie in Europa nie fand. Die „New Heaven Theologie“ schafft auch die weltanschauliche Basis für FINNEYS Ansatz.

### 3.1.2 FINNEYS Werdegang

CHARLES G. FINNEY kam als siebtes Kind einer Kleinbauernfamilie 1792 in Connecticut zur Welt. Zwei Jahre später schon brach seine Familie in den Westen auf und siedelte sich im Zentrum des Staates New York an. Später ließ sich seine Familie am Ostufer des Sees Ontario nieder. Seine Jugendzeit verbrachte er an der kanadischen Grenze. Damit er seine Schulbildung erweitern konnte, schickten ihn seine Eltern mit 20 Jahren an die Ostküste. 1818 trat er in Adams (Jefferson County) als Anwaltsgehilfe in ein Rechtsbüro ein. Obwohl er keine wirkliche juristische Ausbildung hatte, erwarb er sich in kurzer Zeit so viel Wissen, dass er selbstständig vor Gericht auftreten konnte. Erst jetzt kaufte er sich, mit 29 Jahren, seine erste Bibel, wovon ihn besonders, das lag ihm nahe, die Rechtsbücher des Alten Testaments interessierten. Den legalistischen Charakterzug, den sein Bibelverständnis dadurch bekam, behielt er Zeit seines Lebens bei. Regelmäßig besuchte er die Gottesdienste und Gebetsversammlungen der Presbyterianer. Zeitweise leitete er sogar den Kirchenchor der Gemeinde. Eine erste Schlüsselerkenntnis ergab sich für ihn aus der Betrachtung von Matthäus 7, 7: „Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden ...“ Woran liegt es, so fragte sich FINNEY, dass so wenige Gebete erhört werden. Auf diese Frage gab es prinzipiell zwei Antworten. Die erste, dass es an Gott liegen könne, an seiner Untreue oder gar an dessen Nichtexistenz, schloss er a priori aus. An der biblischen

Autorität und Wahrheit des Jesuswortes wollte er nicht zweifeln. Gottes Regel sagt ja, dass er Gebete erhört. Also blieb nach der Logik nur die Möglichkeit, dass es an dem Menschen liege. Was muss aber der Mensch tun, so fragte FINNEY weiter, damit Gottes Zusage in Erfüllung geht? Zielstrebig ging er nun daran, die Frage seines eigenen Seelenheils zu lösen. Er zog sich zurück und kam zu der Erkenntnis, dass jeder Mensch die letzte Frage seines Glaubens für sich selbst zu lösen habe. In dem Menschen selbst liege die Antwort. Bekehrung heißt, sich seiner eigenen Person bewusst zu werden. Unverkennbar spiegelt sich in dieser Einsicht der moderne Individualismus wider. Wie bei WILHELM VON OCKHAM (1285-1349) hat auch bei FINNEY der Wille das Primat vor dem humanen Intellekt. FINNEY teilt die Forderung des revival, dass für den Menschen ein existentieller Bruch mit seiner Vergangenheit notwendig sei, eine Abkehr vom „alten“ und eine „Hinkehr“ zum neuen Leben. Diese Bekehrung sei aber vor allem Willensakt des Menschen. Es reiche nicht aus, die Bibel für wahr zu halten, sondern man müsse seinen Willen ändern und ihn der Wahrheit der Bibel unterwerfen. Das Ablegen des menschlichen Eigenwillens und die Ergebung in den Willen Gottes, die Akzeptanz der menschlichen Unzulänglichkeit bzw. Sündhaftigkeit wird als Entschlussache des Menschen gesehen. Im Laufe dieser Erkenntnis und seiner eigenen Bekehrung gelobte FINNEY Gott, Prediger zu werden.<sup>15</sup> Er gab seine Rechtsstudien auf, ging zu seinen Eltern, die mitsamt der ganzen Nachbarschaft bekehrt wurden. FINNEY besuchte nun keine theologische Akademie, sondern eignete sich Theologie weitgehend autodidaktisch an. Theologische Grundlagen vermittelte ihm der presbyterianische Pastor ADAMS, bei dem er auch im März 1824 ein Examen ablegte. Doch blieb er als Theologe eher der Typ eines modernen Self-made-Manes. Er schloss einen Vertrag mit einem Frauenmissionsverein, der „Female Missionary Society of the Western District of the State of New York“ und begann mit der Unterstützung dieses Vereins seine Predigtstätigkeit.

FINNEY, den man als den „ersten Berufsevangelisten“ bezeichnen kann<sup>16</sup>, besaß einen sehr anschaulichen Predigtstil. Seine Sätze sind apodiktisch formuliert, kurz und stringent. Offenbar traf seine Rede mit ihrer naiven Geradlinigkeit, in ihrem Entscheidungspostulat des „Entweder-Oder“ die moderne Plausibilitätsstruktur.

Nach zwei Jahren schloss sich FINNEY einer Gruppe von ausgebildeten Theologen an, die als Wanderprediger mit einer gemeinsamen Kasse das Land bereisten. Seine banale und doch so erfolgreiche Methode ließ ihn zum führenden Evangelisten des Staates New York werden. Er predigte selbst in den Großstädten New York und Boston. 1832 nahm er eine Berufung als Pfarrer in einer Gemeinde in New York City an, vor allem deswegen, weil unter den Strapazen der langen Reisen seine Gesundheit gelitten hatte. 1834 trat FINNEY aus der presbyterianischen Kirche aus und übernahm eine Kongregationalistengemeinde. Er wechselte von der evangelistischen Praxis in

15 Zu FINNEYS Bekehrung siehe CHARLES G. FINNEY: *Memoirs written by himself*, London 1876, S. 12-22, dt. v. RAYMOND EDMAN: *Das ausgetauschte Leben*, 18. Aufl., Kassel 1963.

16 E[RICH] GELDBACH: *Finney, Charles Grandison (1792-1875)*, in: *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Bd.1, hg. von HELMUT BURKHARDT und UWE SWARAT, Wuppertal und Zürich 1992, S. 613.

die Theorie und gewann als Dozent einen großen Einfluss auf die Prediger und Evangelistenausbildung. Nach 1834 veröffentlichte er Vorträge zum Thema Erweckung. 1835 übernahm er eine Professur im neu gegründeten Oberlin College nahe Cleveland im Bundesstaat Ohio. 1852-1866 war er dessen Präsident. Im Sommer hielt FINNEY Vorlesungen, während er im Winter Pfarrer in New York war. Dort hatte man ihm 1834 das „Broadway Tabernacle“ gebaut. FINNEY löste zahlreiche Erweckungen in den USA aus, während seiner Englandaufenthalte 1849-1851 und 1858-1859 nicht so erfolgreich war. 1872 gab FINNEY sein Pfarramt auf, stellte aber erst 1875, kurz vor seinem Tod (1.9.1875), seine Vorlesungen ein.

### 3.1.3 FINNEYS Theologie

FINNEYS Theologie war kein Restaurationsversuch. So widersprach er besonders der klassischen Erbsündenlehre der „Westminster Confession“. Er vertrat die Ansicht, dass der Mensch keineswegs von Natur aus sündigen müsse. Die Erfüllung der biblischen Gebote seien vielmehr prinzipiell von dem Menschen aus möglich. Um diesen Grundsatz zu beweisen, wandte er die Regeln der Rechtswissenschaft an. So wie der Mensch vernünftige Gesetze aus freiem Willen befolgen könne, so könne er auch die Regeln Gottes begreifen und danach leben. Der Mensch habe schließlich die Freiheit der Vernunft und die Freiheit des Willens. Diese idealistische Theorie des Menschen sah FINNEY als wissenschaftlich bewiesen an und darum unbedingt glaubwürdig. Ihn in der Tradition des Pelagianismus und mehr noch in der des Arminianismus zu sehen, hat also seine Berechtigung. Philosophisch bewegt sich FINNEY allerdings auf der Ebene besagter *common sense philosophy*, die das Selbstbewusstsein des Menschen lehrte, eine optimistische Anthropologie vertrat und die Rationalität über evtl. Paradoxa des Glaubens erhob. Glaube und biblische Lehre sind danach wissenschaftlich zu behaupten. Unschwer lässt sich hier die Tradition des heutigen Fundamentalismus erkennen, so auch des Kreationismus. Eine solche theologische Sicht hat freilich auch Konsequenzen für die Predigt, insbesondere die Evangelisation.

### 3.1.4 Die Bekehrungspraxis

Eine Bekehrungspredigt, so wie FINNEY sie hielt, hatte in erster Linie die Aufgabe, den Hörer vernünftig zu überführen, d. h. das Moralgesetz evident zu machen und aufzuzeigen, inwieweit der Hörer von diesem bisher entfernt gelebt hat.<sup>17</sup> Wie aber sah die Bekehrungspraxis bei FINNEY konkret aus? Man schreibt seinem unmittelbaren Einfluss Zehntausende von Bekehrungen zu. In seiner Predigttheorie stellte FINNEY die Forderung nach einer radikalen Veränderung bisheriger Predigtpraxis. Predigten hätten vor allem den Sinn, Menschen zu bekehren. Dementsprechend sei eine Pre-

<sup>17</sup> Über mögliche verhängnisvolle Folgen einer solchen letztlich gesetzlichen Verkündigung wird innerhalb der Praktischen Theologie häufig diskutiert. So etwa von WOLFGANG BUCK: Freiheit und Gesetzlichkeit, in: TREFFPUNKT BIBEL 2/99, Kassel 1999, S. 30-33

digt danach zu beurteilen, inwieweit sie Bekehrungen bewirke. Ausgehend von diesem Erfolgspostulat forderte FINNEY neue Maßnahmen („new measures“) der Evangeliumsverkündigung. Im Besonderen waren es vor allem drei Maßnahmen, die er als erfolgsversprechend einforderte: (1) *Anxious Meetings* („Bekehrungsversammlungen“), (2) *Protracted Meetings* („Evangelisationswochen“), (3) *Anxious Seats* („Bekehrungsplätze“).

Bei den *Anxious Meetings* wurden Probleme der Teilnehmer in aller Öffentlichkeit verhandelt, nachdem sie zuvor unter vier Augen besprochen worden waren. FINNEY versprach sich viel von der Beispielswirkung. Ein Glaubensproblem wurde sozusagen zum Präzedenzfall genommen. Vorbild war die Form einer amerikanischen Gerichtsverhandlung, die auch einen gewissen demokratischen Anspruch vertrat. Die Teilnehmer der Meetings nahmen dabei nicht nur die Rolle des „angeklagten“ Sünders ein, sondern auch die ihres eigenen Geschworenen und Richters und wurden so durch ihr eigenes Urteil überführt. Hier spielt freilich auch wieder das von der schottischen Aufklärungsphilosophie übernommene moderne Denken mit hinein.

ADAM SMITH (1723-1790) hat nämlich nach der Frage von Moral die Theorie aufgestellt, dass die Wahrheit letztlich nur der Mensch dadurch erkennen könne, wenn er einen unparteiischen Standort außer sich selbst einnimmt. Dadurch sei er in die Lage versetzt, objektiv als unparteiischer Beobachter (*impartial spectator*) sein Verhalten zu beurteilen.

Solche Meetings endeten jedesmal in dem Aufruf zur Bekehrung. Zweifellos standen die Betroffenen unter ungeheurem psychischen Druck. MOODYS Frau Lydia schrieb während einer Erweckung in Rochester 1842 an die daheimgebliebene Tochter:

„Liebe kleine Julia, bei der Versammlung vom vergangenen Sonntag sah ich ein kleines Mädchen, ungefähr so groß wie du. Mich beeindruckte seine ruhige, süß himmlische Gelassenheit, und ich begriff, dass es von Gott unterwiesen war. Bald erfasste ich, dass es nur eine Hand hatte ... Dann dachte ich, sicherlich ließ der Herr es den Verlust seiner Hand erleiden, damit es seine Seele rettet und vielleicht in Ewigkeit Seinen Namen für den Verlust dieser kleinen Hand.“

Liebe Julia, wirst du den Herrn mit beiden Händen lieben? Oder müssen wir dir eine oder alle beide Hände abnehmen, damit du über Jesus Christus nachdenkst? Wir hatten eine sehr angenehme Reise von Buffalo nach Rochester ...<sup>18</sup>

FINNEY vertrat zudem die Auffassung, dass sich der Prediger die Kenntnisse der Psychologie bei seiner Bekehrungspraxis zunutze machen soll. Eine solche Auffassung mag uns heute als fragwürdig erscheinen, doch muss man FINNEY zugute halten, dass hier Menschen in ihren Problemen ernst genommen wurden. Mehr noch, es wurden Lösungsstrategien aufgezeigt, in der die Probleme in eine Logik gebracht wurden. Man konnte sie zur Verhandlung bringen. Wichtig für FINNEY war das Einvernehmen mit der Ortsgemeinde, die er als den eigentlichen Träger der Evangelisation ansah. FINNEY, als ehemaliger Freimaurer, vertrat ausgesprochen demokrati-

18 Zitiert nach ULRICH GÄBLER: Auferstehungszeit, S. 25.

sche Ansichten und war von dem Gedanken der Egalität und Emanzipation angetan. Dies wirkte sich auch auf seine prinzipielle Gleichachtung von Laien und Frauen in der Gemeinde aus. Er war selbst dreimal verheiratet und wurde zweimal Witwer. Alle seine Frauen hatten aktiv an seiner Arbeit teilgenommen. Seine zweite Ehefrau, ELIZABETH FORD ATKINSON leitete parallel zu seinen Veranstaltungen Gebetsversammlungen für Frauen. FINNEY war zudem erklärter Gegner der Sklaverei.

(2) Die *Protracted Meetings* waren lediglich eine Erweiterung der ersten Maßnahme. Sie waren als Evangelisationswochen konzipiert, die zu einer besonders intensiven Beschäftigung mit dem Evangelium herausfordern sollten. Zeitlich wurden sie außerhalb der Saison gelegt, so dass weder der Kaufmann sein Geschäft noch der Landwirt seine Ernte vernachlässigen musste. Dahinter steckte der Grundsatz, dass die weltlichen Geschäfte nicht durch die geistlichen gehindert werden durften, vielmehr sollte gerade die Religion zu einer besseren Form der Weltverantwortung führen.

(3) Die größte Kritik richtete sich gegen die *Anxious Seats*. Darunter sind besondere Sitzplätze zu verstehen, Armesünderbänkchen, auf die sich diejenigen niederließen, die sich an dem jeweiligen Versammlungstag bekehren wollten. Die Bekehrungswilligen wurden dann persönlich unter Nennung ihres Namens angesprochen. Ziel war auch hier die klare Entscheidung für Jesus. Es sollte eindeutig sein, wer gemeint war. Für FINNEY war es wichtig, dass der Einzelne sich seiner Verantwortung für sein Leben voll bewusst war und sie nicht etwa an eine anonyme Masse delegieren konnte. Es entsprach außerdem der Plausibilität der amerikanischen Menschen in dieser Phase der Moderne, die nach eindeutigen Lösungen für eindeutige Fragen suchte. Lebensentscheidungen waren vernunftmäßig zu begründen. Im Leben eines Menschen dürfe es keinen ungeklärten Rest geben, der womöglich die Lebensdynamik hemmen könnte. Direkte Entscheidungen sollten zum direkten Erfolg führen.

In seiner Theorie der *new measures* lag außerdem das Prinzip, dass die Christen darauf verpflichtet seien, in einer bewegten Gesellschaft Innovationen voranzutreiben. Mit dem Anwachsen der *Evangelical Churches* erwartete man eine positive Entwicklung der gesamten amerikanischen Gesellschaft. Diese Haltung ist, wie bereits mehrfach angezeigt, im Kontext einer modernen Mentalität zu sehen, die freilich in den USA zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine eigene, avantgardistische Ausprägung besaß. In Deutschland gab es zu dieser Zeit wohl verwandte Ideen und Bewegungen, doch besaßen sie aufgrund einer anderen Kirchenstruktur, politischen Verfassung und nicht zuletzt auch divergenter sozialer und wirtschaftlicher Faktoren andere Ausprägungen. Evangelisationen als öffentliche Massenveranstaltungen fanden auf amerikanische Anregung auf dem europäischen Kontinent nur vereinzelt und erst am Ende des 19. Jahrhunderts ihr Auditorium,<sup>19</sup> wobei die theologische Elite des deutschen Protestantismus deutlich auf Distanz ging und Evangelisationen sogar als

---

19 Siehe besonders KARL HEINZ VOIGT: Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft, Wuppertal 1996.

undeutsch apostrophierte<sup>20</sup>. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg wurden in Deutschland Evangelisationsveranstaltungen nach amerikanischem Vorbild populärer, allerdings – wie auch schon Ende des 19. Jahrhunderts – in der Ausprägung wie sie D. L. MOODY in einer zweiten Generation nach FINNEY ausgebildet hatte. Diese Ausprägung ist, wie noch zu zeigen sein wird, deutlich beeinflusst von einem neuen Stadium der Moderne.

## 3.2 DWIGHT LYMANN RYTHER MOODY (1837-1899)<sup>21</sup>: die organisierte Botschaft

### 3.2.1 MOODY und seine Zeit

Mit MOODY haben wir einen Repräsentanten der zweiten Phase der Moderne. Schon darum eignet er sich bei einer Vorstellung des Zusammenhangs von Erweckungspredigt und Moderne in Ergänzung zu FINNEY behandelt zu werden.

MOODY wurde am 5. Februar 1837 als sechstes von insgesamt acht Kindern eines Maurers in Northfield, einem Kleinststädtchen in Massachussetts, geboren. Getauft wurde er in der unitarischen Kirche, gehörte also von seiner Herkunft her nicht zu dem evangelikalen, antiliberalen Milieu, wozu Anglikaner, Presbyterianer, Kongregationalisten, Baptisten und Methodisten zählten. Die Region, in der MOODY aufwuchs, war traditionell landwirtschaftlich geprägt, befand sich jedoch im wirtschaftlichen und sozialen Umbruch. Neue Industriezweige siedelten sich an, die die Bevölkerungsstruktur veränderten. Das kleine Städtchen zog besonders irische Einwanderer an. Eine Eisenbahnlinie wurde gebaut. Vier Jahre nach DWIGHTS Geburt starb sein Vater. Die Mutter musste die Kinder, unterstützt von der Verwandtschaft, durchbringen. MOODY setzte diese Erfahrung später theologisch um, insofern er gerade der Familie eine besondere Bedeutung für das menschliche Zusammenleben zumaß. Hierauf wies er in seinen späteren Predigten besonders hin: Der Einzelne braucht die Gemeinschaft. Die natürliche Keimzelle der Gesellschaft ist die Familie. Wenn sie fehlt, muss die Gemeinde für Ersatz sorgen. Die Schulbildung MOODYS war sehr bescheiden. Als 17-jähriger zog er in die Stadt nach Boston. Boston war in dieser Zeit im wirtschaftlichen Niedergang begriffen. Als Hafenstadt lief ihr im Osten New York den Rang ab, im Westen war es Chicago. Die Industrialisierung stand jetzt in manchen Regionen der USA in einer Krise, während sie in anderen Regionen an Fahrt zulegte. Es war also nicht mehr die Zeit FINNEYS. Moderne wurde jetzt kritischer befragt, insofern die Kehrseite der Industrialisierung stärker ins Bewusst-

20 So am markantesten in dem Artikel von OTTO BAUMGARTEN: Engländerei im kirchlichen Leben, in: RGG, 1. Aufl., Bd. 2, Tübingen 1910, Sp. 338-339.

21 Zu MOODY siehe besonders ULRICH GÄBLER: Auferstehungszeit, S. 136-159, 197 (Lit.). Als weitreichende Biographie ist außerdem hervorzuheben J. F. FINDLAY JR.: DWIGHT L. MOODY. American Evangelist, 1837-1899, Chicago 1969.

sein kam. MOODY wurde also hineingeboren in eine Zeit, in der wirtschaftlicher Aufschwung und Rezession dicht nebeneinander standen. Sozialer Aufstieg und Abstieg lag auch für den einzelnen Menschen eng beieinander und damit war die Frage nach sozialen Chancen gegeben bzw. nach individuellen Schritten, den sozialen Abstieg zu vermeiden und den Aufstieg zu nutzen. MOODY arbeitete in Boston als Schuhverkäufer im Geschäft seines Onkels, des Bruders seiner Mutter. Er bekam Anschluss zum YMCA (Young Men's Christian Association). Diese Organisation war noch relativ jung. Sie war ins Leben gerufen worden vom Londoner Tuchmacher GEORGE WILLIAMS (1821-1905), der wiederum durch die Lektüre von FINNEYS Schriften bekehrt wurde. MOODY konnte also an die Tradition FINNEYS anknüpfen, wobei er freilich dessen Ansatz radikal veränderte bzw. seiner Zeit anpasste. WILLIAMS hatte seit 1844 in London junge Männer, Handlungsgehilfen verschiedener Tuchfirmen, um sich gesammelt, um deren sittliches, geistiges und körperliches Wohlbefinden zu fördern. Diese Bewegung, die europaweit bereits Vorläufer hatte<sup>22</sup> fand auch in die USA in einer besonderen Dynamik Eingang. Anstöße zur sozialen Aktivität hatte bereits FINNEY gegeben. Doch durchbrach der YMCA deutlich den Rahmen einzelner Gemeinden, war interkonfessionell angelegt und erforderte eine überörtliche Kooperation. Er war kein bloßer Wohltätigkeitsverein, in dem die Bekehrten nach einer bloßen Bestätigung ihrer eigenen Heilsgewissheit suchten. Vielmehr war er ein moderner Verein, der die Emanzipation und Integration bestimmter Bevölkerungsgruppen leistete und deren Anschluss an die allgemeine gesellschaftliche Dynamik beförderte.<sup>23</sup> Gleichwohl sollte damit auch dem gesellschaftskritischen Potential dieser Schichten entgegengesteuert werden. Im Zentrum des Vereinslebens standen die Betreuung einer Bibliothek und eines Lesezirkels mit Tageszeitungen und sonstigen Schriften. Zu Vorträgen über besondere soziale und politische Fragen lud man Pfarrer als Gastredner ein. Das speziell evangelistische Motiv spielte anfangs gegenüber dem Motiv des Sozial- und Bildungsauftrags eine untergeordnete Rolle. 1851 war der erste YMCA in den USA gegründet worden. Danach entstanden rasch in den amerikanischen Großstädten weitere Assoziationen, die großen Zulauf bekamen.

Als MOODY in Boston mit dem YMCA in Berührung kam, hatte dieser (erst vier Jahre alt) dort bereits mehrere tausend Mitglieder. Der Verein war eine Auffangstation für viele junge Handwerker, die aus dem Land in die Stadt gekommen waren. MOODY fand in Boston Anschluss an eine kongregationalistische Gemeinde. Seine Bekehrung verlief relativ undramatisch. MOODY bekehrte sich, nachdem sein Sonntagsschulleiter ihn im Schuhgeschäft seines Onkels besuchte und fragte, ob er sich

22 In Deutschland ging der Christliche Verein Junger Männer (CVJM) auf Gründungen von Missionsjünglingsvereinen in Stuttgart (1805/1815), in [Wuppertal-]Barmen (1823), [Wuppertal-]Elberfeld (1824) und Bremen (1834) zurück. Zu den Anfängen des CVJM siehe JURGEN MÜLLER-SPÄTH: Die Anfänge des CVJM im Rheinland und Westfalen, Köln 1988; WALTER STURSBURG: Glauben – Wagen – Handeln. Eine Geschichte der CVJM-Bewegung in Deutschland, Wuppertal 1977 und KARL KUPISCH: Der deutsche CVJM, 2. Aufl., Kassel 1958.

23 Siehe hierzu WOLFGANG HEINRICH: Die Entwicklung des Vereinslebens im Wuppertal als „Indikator“ für Gründerzeit, in: KARL-HERMANN BEECK (Hg.), Gründerzeit – Versuch einer Grenzbestimmung im Wuppertal, Köln 1984, S. 109-124.

nicht dem Heiland übergeben wolle. Dies tat MOODY. Seine theologische Erkenntnis war zu diesem Zeitpunkt nicht sehr tief. Sein Antrag auf Gemeindeaufnahme am 16.5.1855 wurde ihm verweigert, weil er nicht einmal die einfachsten Fragen über Christus und dessen Heilshandeln beantworten konnte. Nach einem Privatunterricht wurde er schließlich am 3.5.1856 in die Gemeinde aufgenommen, weil man ihm trotz mangelnder Kenntnisse seine offenbar tiefe Sündenerkenntnis sowie seine Heilsgewissheit zugute hielt.<sup>24</sup> Seinem aufkeimenden religiösen Interesse tat dies keinen Abbruch. Nachdem er sich mit seinem Onkel überworfen hatte, reiste er nach Chicago. Dies war nun die Stadt, wo ein junger, alterer Mann sein Glück suchen konnte. Chicago war Mitte des 19. Jahrhunderts zu einem Schmelztiegel geworden. Wie MOODY waren Dreiviertel der 80 000 Einwohner Zugewanderte, die meisten waren aus Europa immigriert, ein Viertel der Bevölkerung stammte aus dem Osten der USA. Die europäischen Einwanderer aus Deutschland und Skandinavien lebten in den Armenvierteln der Stadt. Im Gegensatz dazu verdiente die Mittel- und Oberschicht nicht schlecht. Zu ihr gehörte auch MOODY. In kürzester Zeit hatte er genug Geld, um sich an Grundstücksspekulationen beteiligen zu können. Er beteiligte sich außerdem an Kreditgeschäften. Durch seine Mitgliedschaft im YMCA war ihm allerdings stets die soziale Frage wichtig geblieben. Im YMCA engagierten sich nicht wenige Unternehmer. Sie versprachen sich von diesem Verein eine soziale Disziplinierung der Arbeiterschaft, gleichzeitig auch eine Bestätigung ihres eigenen sozialen Standortes. Natürlich war ihnen nicht zuletzt daran gelegen, die soziale Kluft zu überbrücken. Für MOODY war der Verein zunächst ein Sprungbrett zu den sozial besser gestellten Geschäftsleuten. Sozial und religiös entdeckte er die *Sonntagsschularbeit* und engagierte sich darin. Die Sonntagsschulen waren zuerst eingerichtet worden, um den Kindern aus den ärmeren Schichten einen Elementarunterricht anzubieten, in der Zeit MOODYS verlagerte sich allmählich der Akzent auf den Bibelunterricht. MOODY hatte bereits als Geschäftsmann große Erfolge in der Kundenakquisition bewiesen. Für seine Sonntagsschularbeit holte er die Kinder persönlich von der Straße. Er scheute sich auch nicht davor, seine Sonntagsschule mitten im sozialen Brennpunkt Chicagos, in die Gegend der North Market Hall, einzurichten, wo sich die Mehrzahl der aus Norwegen, Deutschland und Irland stammenden Einwanderer niedergelassen hatte. Über die Kinder suchte MOODY Kontakt zu den Erwachsenen. Er ließ Kinder besonders in Sprache unterrichten, zugleich richtete er eine größere Bibliothek ein, zu der jedermann Zugang hatte. Darüber hinaus organisierte er Gebetszusammenkünfte, aber auch Kleidersammlungen und Suppenküchen, so dass das Ganze die Funktion eines umfassenden sozialen Auffangzentrums besaß. Da er keinen institutionellen Rückhalt hatte, war er auf einen Trägerkreis angewiesen. Diese neuen Aktivitäten nahmen MOODY derart in Beschlag, dass er seine Beschäftigung in der Schuhindustrie aufgab. Seine Sprache blieb zeitlebens die eines Geschäftsmannes, und als Geschäftsmann transportierte er auch einiges aus dem modernen Geschäftsmanagement in die Evangelisationsarbeit. Im Aufbringen von

---

24 FINDLAY, S. 50ff.

Geldmitteln war MOODY Meister. Erfolgreiches unternehmerisches Handeln und konsequentes religiöses Leben standen für MOODY in keinem Widerspruch, sondern waren für ihn komplementäre Größen. So war sein Grundsatz: „There is no hope for a man's reformation who does not go to work. Laziness belongs to the old creation.“<sup>25</sup> Für MOODY war es auch ganz normal, Geld zu wucherischen Zinssätzen zu verleihen und gleichzeitig für die Bekehrung von Menschen zu beten.

Ein weiterer entscheidender Einschnitt in MOODYS Biographie, wie in der amerikanischen Geschichte überhaupt, war der Sezessionskrieg (1861-1865). Nie zuvor hatte ein Krieg zuvor so viele Menschenleben gefordert, selbst die Napoleonischen Kriege nicht. Es gab etwa 600 000 Tote, wovon ein Drittel auf dem Schlachtfeld, zwei Drittel an den Kriegsfolgen (Epidemien, Hunger und Erschöpfung) starben. Durch die allgemeine Wehrpflicht war die ganze USA betroffen. Doch konnte man sich von der Wehrpflicht freikaufen, was zu sozialen Spannungen führte. Das Sprichwort der Arbeiter lautete: „It's a rich man's war and a poor man's fight.“<sup>26</sup> Der einfache Arbeiter, so war die Überzeugung, musste den Kopf hinhalten, während die Reichen vom Krieg profitierten. Die Gewerkschaftsbewegung in den USA wurde in dieser Zeit zu einer Macht. Die Klassengegensätze wurden stärker noch als bisher wahrgenommen. Die USA waren zwar noch immer für viele das „Land der unbegrenzten Möglichkeiten“, doch wuchs die Einsicht, dass die Chancen auch in diesem Land ungleich verteilt waren. Der Krieg beschleunigte die technische Revolution. Er beförderte gleichzeitig die Massenproduktion der Kleider- und Schuhindustrie, und er kurbelte die Montanindustrie an. Im Blick auf den weltweiten, historischen Modernisierungsprozess war es ein Krieg zwischen dem hochindustrialisierten Norden und dem agrarischen Süden, wobei sich der Norden fast zwangsläufig durchsetzte. Dabei wurden aus ökonomischer Sicht die Menschenverluste durch die 700 000 Immigranten, die zwischen 1860 und 1865 ins Land kamen, rasch ersetzt. Die Gesellschaft blieb ungeheuer mobil. Der Krieg kannte soziale Gewinner und Verlierer. Die Preise stiegen stärker als die Löhne nachziehen konnten.

MOODY dachte patriotisch und ermunterte, freiwillig für den Norden in den Krieg zu ziehen. In Verbindung mit dem YMCA setzte er sich für die Gruppenbetreuung ein, wobei man auf Bekehrungen drang. Wenn später MOODY in seinen Predigten eine Bekehrung als Kampf mit dem Teufel um die Seele schildert, dann benutzte er in der Regel Bilder aus seiner Kriegserfahrung. Sein Fortschrittsoptimismus wurde durch den Krieg zwar modifiziert, blieb jedoch ungebrochen. Er blieb weiterhin der postmillenarischen Tradition verpflichtet, obschon ihn die englische Brüderbewegung, besonders GEORG(E) MÜLLER (1805-1898) nicht unerheblich beeinflusst hatte. Wenn MOODY aber von dem Ruin der Welt sprach, dann vor allem deshalb, um die Dringlichkeit der Errettung zu verdeutlichen und speziell die Notwendigkeit einer beschleunigten Missionsarbeit:

25 Ebd., S. 84. Übersetzung (W. H.): „Es ist keine Hoffnung für eine Neuwerdung des Menschen, der nicht an die Arbeit geht. Faulheit gehört zu der alten Schöpfung ...“

26 Übersetzung (W. H.): „Es ist der Krieg der Reichen, aber der Kampf der Armen.“

„I have felt like working three times as hard ever since I came to understand that my lord was coming back again. I look on this world as a wracked vessel. God has given me a life-boat, and said to me, 'MOODY, save all you can.'<sup>27</sup>

Seine Verkündigung ging wesentlich von zwei Grundprinzipien aus. *Das erste Prinzip* war, dass die *Bibel als verbalinspiriertes Wort Gottes höchste Autorität* beanspruchte. Sie enthält nach MOODY keinen Irrtum, auch nicht in ihrem die Natur beschreibenden, vorwissenschaftlichen Weltbild. Dies zu akzeptieren ist für ihn hingenommen, anders als bei FINNEY, keine Frage der Vernunft, sondern des Vertrauens gegen die menschliche Rationalität. Der Verkündiger dürfe sich nicht die Autorität anmaßen, Bibelworte auf das Maß seines eigenen Verstandes zu reduzieren:

„When a minister or messenger of Christ begins to change the message because he thinks it is not exactly what it ought to be, and he is wiser than God, God just dismisses that man or woman. (...) We haven't any authority to take out just what we like, what we think appropriate, and let dark reasons be our guide.<sup>28</sup>

*Das zweite Prinzip* war MOODYS *christologischer Ansatz*. Die Heilstat Jesu Christi steht im Zentrum. Beides ist im Grunde nicht neu, sondern wurde zuvor von den Presbyterianern, Methodisten und Baptisten gelehrt. Das Neue sind die organisatorischen Konsequenzen, die MOODY hieraus zieht und die sind höchst modern. Mit ihnen setzte er methodische Maßstäbe, die im evangelikalen Raum bis heute anerkannt sind.<sup>29</sup> Herausgefordert wurde die neue Methode durch einen erweiterten Adressatenkreis der Botschaft und durch die Gesellschaft, deren Vernunftglauben nachhaltiger erschüttert war, nicht jedoch ihr Fortschrittsglaube. MOODY und seine Bewegung durchbrachen soziale Grenzen. Bisher waren die Evangelikalen an die Mittelklasse gebunden gewesen. MOODY weitet die soziale Basis sowohl zu den gehobenen als auch den unteren Schichten aus. Die organisatorische Basis war für ihn der YMCA. Neben dessen bisheriger Arbeit entwickelte er das Konzept der Gebetsversammlungen. Täglich wurden im Chicagoer Geschäftsviertel (!) Versammlungen abgehalten. Hiermit verfolgte MOODY *drei Ziele*: (1) Das erste Ziel war die *Gewinnung neuer Bekehrter*. Die Mitglieder des YMCA luden mittels provokativer Straßenwerbung Passanten zu der Versammlung ein. MOODY predigte zu ihnen in einer ein-

27 DWIGHT L. MOODY: *New Sermons, Adresses and Prayers*, S. 529-530.535, zitiert nach FINDLAY, S. 248. Übersetzung (W. H.): „Ich fühlte, dreimal so hart zu arbeiten, seitdem ich verstanden hatte, dass mein Herr wiederkommt. Ich sehe diese Welt als ein Schiffswrack. Gott hat mir ein Rettungsboot gegeben und zu mir gesagt: ‚MOODY, rette soviel du kannst‘.“

28 New York Tribune, 02.11.1878, zitiert nach FINDLAY, S. 259. Übersetzung (W. H.): „Wenn ein Diener (Geistlicher) oder ein Botschafter Christi anfängt, die Botschaft zu verändern, weil er denkt, dass es nicht genau das ist, was es sein sollte, und er ist weiser als Gott, wird Gott den Mann oder die Frau einfach entlassen. [...] Wir haben keinerlei Befugnis, das herauszunehmen, was uns gefällt, was wir für passend halten und uns von dunklen Verständeseinsichten leiten zu lassen.“

29 In den USA arbeitete BILLY GRAHAM nach den von MOODY entwickelten Grundsätzen (seine Äußerungen während des Vietnamkrieges lassen sich übrigens mit denen MOODYS während des Sezessionskrieges vergleichen), in Deutschland, wiederum, vermittelt über GRAHAM, ULRICH PARZANY. Es dürfte kein Zufall sein, dass letzterer als Vorsitzender wie MOODY den CVJM in Deutschland als Operationsbasis hat.

fachen, klaren Sprache und stellte zuletzt seine Zuhörer vor die Wahl, sich für oder gegen Christus zu entscheiden. Zur Veranschaulichung seiner Verkündigung setzte MOODY reichlich Bildmaterial ein. Berichte von erfolgreichen Bekehrungen förderten einen Nachahmungseffekt. Während FINNEYS Bekehrungsversammlungen mehr an amerikanische Gerichtsversammlungen erinnern, so ist MOODYS Methode eher vergleichbar mit der eines Handelsvertreters, der die Aufmerksamkeit seiner Kunden durch eine gekonnte Präsentation animiert und durch überlegten Einsatz von Werbemitteln zum Kauf dieses Produktes bewegt.<sup>30</sup> (2) Das zweite Ziel der Gebetsversammlungen war das Gebet für eine allgemeine religiöse Erneuerung der Nation. Die Bekehrung des Einzelnen ist zuerst der Schlüssel für seinen persönlichen und geschäftlichen Erfolg. Dieser Erfolg steht aber nicht isoliert, sondern dient, hier lassen sich unschwer die philosophischen Prämissen des Liberalismus wiedererkennen, dem Nutzen aller. Wer glaubt, ist nicht allein geistlich gerettet, sein ganzes Leben kommt in Ordnung. Bekehrungen sind nach MOODY und seiner Bewegung wichtig für das Fortkommen der ganzen Nation. Dies war nun mehr als das Gebet für eine allgemeine Erweckung. Hier ging es um die konkrete Lebensaufgabe des Einzelnen und der ganzen Nation. (3) Zum Dritten dienten diese Gebetsversammlungen der Festigung des Glaubens der schon Bekehrten. Predigt, Gebet und „Diskussion“ waren die drei Hauptelemente der Versammlung, wobei man unter Diskussion keine kontrovers geführte Debatte verstehen darf, sondern ein Vortragen von Zeugnissen als geistliche Erfahrung, die auch andere in ihrem Glauben stärken sollte.

MOODY unternahm viele Reisen. 1867 kam er nach England, wo er u. a. mit dem bedeutendsten englischen Evangelisten dieser Zeit CHARLES HADDON SPURGEON (1834-1892) zusammentraf. SPURGEON und MOODY waren beide glänzende Rhetoriker und Meister der Illustration. Wie MOODY war auch SPURGEON politisch liberal und lehnte die Sklaverei radikal ab.

Ein besonderes, seine Verkündigung unterstützendes Element entdeckte MOODY in der Musik. Obwohl er selbst relativ unmusikalisch war, hielt er die Musik für ein wesentliches, psychologisches Mittel, Denken und Verhalten von Menschen positiv zu beeinflussen. Entscheidend für MOODYS Laufbahn als Erweckungsprediger war 1870 die Begegnung mit dem Musiker IRA D. SANKEY (1840-1908), in dem er einen kongenialen Partner fand. Der Methodist SANKEY übernahm auf der Orgel Vor- und Zwischenspiele, begleitete die Gemeindelieder und sang Solopartien.

30 Die Methoden des amerikanischen Wirtschaftsmanagements sind besonders heute, auch in Deutschland, sehr gefragt. Vom Prinzip her hat sich an ihnen seit MOODY nur insoweit etwas geändert, wie sich die Unternehmensstrategien der USA vom 19. Jahrhundert an bis heute gewandelt haben. Jedem, der ein Buch eines amerikanischen Gemeindeplaners liest, werden die vielen Erfolgsgeschichten auffallen, mit denen die Qualität des Konzeptes anschaulich unterstrichen werden. Diese Werbestrategie entspricht der MOODYS. Zwar sind Erweckungsberichte als Werbemittel schon aus dem 18. Jahrhundert bekannt. Man denke etwa an „A Faithful Narrative of the Surprising Works of God“ (1737) von JONATHAN EDWARDS, der damit eigentlich diese Literaturgattung begründete, doch ist die Aneinanderreihung von positiven Erfahrungen mit einem Produkt bzw. einer Haltung erst seit MOODY Teil einer geschlossenen Werbekampagne.

MOODY war wie FINNEY um die Bildung und Ausbildung bemüht. Er gründete christliche Schulen, u. a. das „Moody Bible Institute“ (1886) und rief die „Northfield Conference“ ins Leben, in der zahlreiche Missionare und Evangelisten geprägt wurden wie z. B. der Gründer des Studentenweltbundes JOHN RALEIGH MOTT (1865-1955).

### 3.2.2 *Moody als Erweckungsprediger*

Im Sommer 1873 gab MOODY seine Stellung beim YMCA in Chicago auf und reiste, finanziert durch die Unterstützung seiner Gönner, nach Großbritannien, um von dort seine evangelistische Karriere zu beginnen. Die Evangelisationsveranstaltungen unterschieden sich in einigen Punkten von denen FINNEYS. MOODY hielt Evangelisationswochen ab, in denen er täglich predigte. SANKEY unterstützte ihn dabei mit der Orgel und sentimental Liedern, die er mit der Orgel oder dem Harmonium begleitete. Die Predigtkampagnen waren gut vorbereitet. Mehrere Monate vorher waren bereits Reiseroute und Kontaktadressen in den einschlägigen evangelikalen Zeitschriften bekannt gemacht. Bisherige Erfolge und Bekehrungsberichte wurden parallel dazu gedruckt, das Evangelisationskonzept ausführlich erläutert. Alle Pfarrer wurden angeschrieben, deren Orte besucht wurden und zur Zusammenarbeit angeregt. Die Durchführung der Veranstaltung wurde von meist interkonfessionellen Ortskomitees organisiert, die auch den Saal besorgten, der mit ausreichenden Nebenräumen versehen sein musste. Die Versammlungen waren als Massenveranstaltungen von besonderer Attraktivität. Bis zu 20 000 Menschen nahmen an ihnen teil. Mit Hilfe von geschulten Helfern wurden nach den Veranstaltungen Einzel- oder Gruppengespräche in besonderen Räumen mit denen geführt, die sich zu einer Entscheidung für Jesus entschlossen hatten. Die „Armesünderbank“ lehnte MOODY ab. Es sollte keine Gewissensnötigung oder ein Bekenntniszwang ausgeübt werden. Vielmehr sollte eine heitere und entspannte Atmosphäre die Bereitschaft zur Bekehrung fördern.

Obgleich sich seine Erweckungspredigt grundsätzlich an alle Schichten wandte, erreichte MOODY in Großbritannien nur die evangelikale Mittelschicht. Gleichzeitig erlebte Großbritannien in dieser Zeit das Erstarken der Gewerkschaften. Die Anfänge der staatlichen Sozialgesetzgebung wurden von den evangelikalen Kreisen miss-träuisch beargwöhnt, da sie das Sozialwesen von der Kirche abkoppelten. MOODY predigte an verschiedenen ausgesuchten Stellen in London, unternahm auch Reisen nach Irland und Schottland. In London predigte MOODY gleich an vier Stellen. Man mietete eine große Ausstellungshalle im Zentrum der Stadt, die königliche Oper im wohlhabenden West-End und zwei Behelfssäle in den Arbeitervierteln. Doch weder die hochkirchlich orientierte Oberschicht noch die Arbeiter konnten gewonnen werden. Trotz der vielen Bekehrungen veränderten die Evangelisationen MOODYS in Großbritannien nicht viel, da sie die sozialen Pole nicht berührten. Vor allem wurden die entkirchlichten Massen in den Industriestädten nicht erreicht. Die amerikanische Presse machte dennoch aus dieser zweijährigen Reise eine einzigartige Er-

folgsstory. Diese wurde dann für die Evangelisation in den USA wiederum werbewirksam eingesetzt.

Im Herbst 1875 begann MOODY von Northfield aus seine Reisetätigkeit als Evangelist in den Städten der amerikanischen Ostküste. Bis zu seinem Lebensende teilte er das Jahr in zwei Arbeitshälften. Zwischen Oktober und März führte er seine Evangelisationskampagnen durch, wobei er nach und nach die ganzen Vereinigten Staaten bereiste. Im Sommer wurden seine Tournéen vorbereitet. Dies tat er dann bald 25 Jahre lang, unterbrochen von einem zweiten Aufenthalt in Großbritannien (1881-1884) und einer Reise ins Heilige Land (1892). Modern war auch MOODYS Verhältnis zur Presse. Während es im Deutschen Reich lediglich auf dem Gebiet der kirchlichen Presse gewaltige Anstrengungen gab, die man nach deutscher „Gründlichkeit“ oder besser in der Tradition einer allerdings missverstandenen Zwei-Reiche-Lehre fein säuberlich von der weltlichen, liberalen, kirchenfeindlichen unterschied, bemühte sich MOODY um eine positive Berichterstattung in den führenden Organen. Auch dies gehörte zu seinem evangelistischen Konzept, dass er den Pressevertretern in seinen Versammlungen besondere Plätze einräumte. Selbst die New York Times schilderte seine Auftritte. Für MOODY war es eben wichtig, dass Evangelisationsversammlungen keine Nischenfunktion besaßen, sondern im Zentrum der amerikanischen Gesellschaft verankert waren. Erweckungsbewegung war nach seinem Verständnis eine öffentliche Angelegenheit, Volksbewegung, zum Wohle der ganzen Nation. Ein solches Verständnis war auch schon prinzipiell bei den deutschen Vertretern der „Inneren Mission“ angelegt, allen voran bei JOHANN HINRICH WICHERN (1808-1881), der in seinem Aufruf vom 23.4.1848 auf dem ersten evangelischen Kirchentag in Wittenberg die „Wiedergeburt“ und „Auferstehung“ der evangelischen Kirche und mit ihr der ganzen deutschen Nation aus den Trümmern „des zusammenstürzenden Baues der bisherigen Welt“ ankündigte<sup>31</sup> sowie LUDWIG FELDNER (1805-1890), der die Gründung der „Evangelische(n) Gesellschaft für Deutschland“ am 1.5.1848 mit der appellativen Frage einleitete: „Wollen wir nicht Deutschland evangelisieren? [sic!]“<sup>32</sup> Allerdings hatte der deutsche Raum, dessen Industrialisierungsphase etwa zeitgleich mit der der USA einsetzte, andere soziale, politische und kirchliche Rahmenbedingungen, die eine direkte Verknüpfung zwischen Nationalismus und evangelikaler Bewegung verhinderten. Auch blockierte das überkommene Amtsverständnis innerhalb der evangelischen Landeskirche oftmals eine solche Bewegung, zumal die interkonfessionelle Zusammenarbeit noch eine große Hemmschwelle darstellte. Vergleichbare und nicht zuletzt wesentlich von SPURGEON und MOODY beeinflusste Evangelisationsveranstaltungen wurden von der Gemeinschaftsbewegung und der Heiligungsbewegung initiiert und getragen, wobei als Evangelist vor allem der Württemberger ELIAS SCHRENK (1831-1913) zu nennen wä-

31 JOHANN HINRICH WICHERN: Gesammelte Schriften, Bd. III, Hamburg 1902, S. 233ff.

32 LUDWIG FELDNER: Wollen wir nicht Deutschland evangelisieren? Grundsätze zur Bildung einer evangelischen Gesellschaft, in: Der Menschenfreund 24, Elberfeld 1848, S. 129. Siehe dazu WOLFGANG

E. HEINRICH: Freikirchen – eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal, 2. Aufl., Gießen 1990, S. 167ff.

re, der 1884 den Deutschen Evangelisationsverein mitbegründete und seit 1890 in der Evangelistenschule Johanneum in (Wuppertal-)Barmen wirkte.<sup>33</sup>

MOODYS Werk war freilich auf Kooperation der evangelikalen Kräfte angewiesen. Stets versicherte er sich der Unterstützung örtlicher Pfarrer und – für ihn keine Nebensache (!) – der Geschäftsleute. Die Auswahl der Versammlungsräume sprengte gleichfalls die Konventionen. Man mietete Eisarenen, Lokschuppen und Pferderennbahnen, errichtete gelegentlich auch besondere Räume neu wie in Boston und Chicago. Gelegentlich konnten hierbei sogar Firmeninteressen miteinbezogen werden. So sorgte beispielsweise der amerikanische Pionier der Warenhausidee JOHN WANAMAKER dafür, dass ein Eisenbahndepot für MOODYS Zwecke hergerichtet wurde. Anschließend baute er das Gebäude kurzerhand in ein Warenhaus um und profitierte davon, dass bereits Tausende von Menschen mit der Örtlichkeit vertraut waren. Die Seriosität seiner Unternehmung war damit ganz nebenbei auch „beglaubigt“. In New York wurde MOODY von dem Bankier J. P. MORGAN und dem Kupfermagnaten W. E. DODGE unterstützt. MOODY erkannte die Wichtigkeit von Organisation, deren Bedeutung er in den drei Bereichen Aufbau, Ablauf und Information unternehmerisch durchschaute. Bei der Durchführung und besonders bei der Aufbauorganisation der Kampagnen stand ihm der YMCA zur Verfügung. Der Ablauf der Evangelisationsveranstaltungen besaß ein geschlossenes Konzept. Zur Einstimmung wurde gesungen, danach folgte Gebet, Solovorträge, die SANKEY als Wechselgesang mit den Zuhörern gestaltete.<sup>34</sup> Die Melodien waren leicht einprägsam, gut mitzusingen und legten die emotionale Basis für die Bekehrungspredigt. Nach einer Schriftlesung folgte MOODYS Ansprache. MOODYS Rede unterschied sich in Form und Inhalt erheblich von der FINNEYS. Überhaupt setzte sich MOODY von den traditionellen Bekehrungspredigern ab, die sehr schematisch erst die Hölle ausmalten und danach zur Umkehr aufriefen. MOODY stellte dagegen von den ersten Sätzen seiner Rede an einen unmittelbaren Hörerbezug her. Sie waren absolut christozentrisch, und der Hörer sollte begreifen, dass es um ihn ging, dass er sich im Augenblick des Hörens für oder gegen Christus entscheiden müsse:

„Now, today, we want, if possible, to have every man, woman and child in the congregation ask this question, ‘What is Christ to me? Not to my neighbour, not to the world, but what is He to me? Who is He and what is He? I wish I could just lodge the subject right into your hearts begin with. Now, don’t think that will be good for some one behind you. Don’t pass the text over your shoulder to some one

33 SCHRENK predigte wie SPURGEON und MOODY in „öffentlichen“ Lokalen, u.a. in Zirkuszelten, Theatern, Scheunen und Gaststätten, aber auch an Fürstenhöfen. Siehe ELIAS SCHRENK: Pilgerleben und Pilgerarbeit, Wuppertal 1905 (Autobiographie); HERMANN KLEMM: Elias Schrenk, 2. Aufl., Wuppertal 1986.

34 In Deutschland wurde diese Form von dem methodistischen Evangelisten und Begründer des „Christlichen Sängerbundes“ ERNST GEBHARDT (1832-1889) übernommen und eingeführt. Hierbei griff GEBHARDT auf den von MOODY u. a. inspirierten Glasfabrikanten aus Philadelphia ROBERT PEARSALL SMITH (1827-1898) zurück, der mit seinen Vorträgen 1875 Deutschland und die Schweiz bereiste und dort der entstehenden „Gemeinschaftsbewegung“ wichtige Impulse gab. Siehe KARL HEINZ VOIGT: Die Heiligungsbewegung, außerdem THEOPHIL FUNK: Ernst Gebhardt, Berlin (O) 1961, Stuttgart 1969.

else behind you. He will pass it to some one behind him, and, as is often done, pass it along out doors, and away it goes; they forget all about the text, the sermon and everything.“<sup>35</sup>

Aus dieser kurzen Passage kann man auch sehr wohl die hohe Anschaulichkeit MOODYSCHEN Predigtstils erkennen. Die Predigten MOODYS besaßen keinen großen intellektuellen Tiefgang, wurden aber verstanden, da sie auf die Lebenssituation der Versammelten direkt eingingen und sehr emphatisch vorgetragen wurden. MOODY erzählte gerne Geschichten, besonders Bekehrungsgeschichten, die er fesselnd und nicht ohne Dramaturgie vortrug. Es ging ihm nicht so sehr wie einst FINNEY darum, dass der Zuhörer rational überführt wurde, sondern emotional. Christsein war für MOODY eine Sache, auf die man sich auch gegen die Vernunft einlassen sollte. Lediglich die Erzählungen der gelebten Glaubenserfahrungen und Durchbrüche zum Glauben sollten überzeugen, es den Vorbildern nach zu tun.<sup>36</sup> Das, was entscheidet, ist für MOODY nicht der Verstand, sondern das Herz, das, was man in der deutschen Sprache des 19. Jahrhunderts das Gemüt nannte. Dabei ist die Entscheidung lediglich der Beginn des Menschen für seine Indienstnahme für Gott. Der Träger der Gemeinde sind für ihn die Laien, die ihre Verantwortung nicht auf Professionelle abschieben können. Wie Gott alle Menschen zu seinen Werkzeugen macht beschreibt er:

„God uses human instruments. Sometimes it is a wonder to me that He does not to take the work out of our hands and put it into the hands of angels, or some one able to do it. There are but few now that say, ‘Here am I, Lord; send me.’ The cry is now, ‘send some one else’. ‘Send the minister’ says the elder ‘don’t send me.’ Or if he is not an elder, he says, ‘Don’t send me; send the churchwardens, but not me. I have not gott the ability, the gifts, or the talents.’ Ah! honestly say you have not got the heart, for if the heart is loyal, God can use you. It is really all a matter of heart. It does not take God a great while to qualify a man for his work if he has the heart for it. He may not have many talents, but if he makes good use of what he has, God will soon increase his talents“.<sup>37</sup>

35 DWIGHT L. MOODY: „What is Christ to me?“, in: MOODY’s Gospel sermons, Chicago 1896, S. 18.

Übersetzung (W. H.): „Jetzt, heute wollen wir, wenn möglich, jedem Mann, jeder Frau und jedem Kind in der Versammlung die Frage stellen: ‚Was ist Christus für mich? Nicht für meinen Nachbarn, nicht für die Welt, sondern, was ist er für mich?‘ Wer ist Er und was ist Er? Ich wünschte, dass ich wenigstens dies in euer Herz legen könnte. Lass den Text nicht über die Schulter zu irgendjemand anderen gehen. Er wird ihn wiederum an einem anderen verweisen, der hinter ihm ist. Und wenn dies oft genug geschieht, entweicht er (der Text) aus der Tür, und fort ist er. Sie vergessen alles über den Text, die Predigt und alles (was sie gehört haben).“

36 Siehe z. B. ebd., S. 27-31.

37 DWIGHT L. MOODY: God’s human instruments, in: The London discourses of DWIGHT LYMAN MOODY. As delivered in the agricultural hall and from the notes of special short hand writers, London 1875, S. 5-6. Übersetzung (W. H.): „Gott gebraucht menschliche Werkzeuge. Manchmal ist es ein Wunder für mich, dass Er die Arbeit aus unseren Händen nimmt und sie nicht in die Hand von Engeln legt oder von irgendjemanden, der sie ausführen kann. Es gibt aber nur wenige, die sagen: ‚Hier bin ich, Herr, sende mich.‘ Der Aufschrei ist vielmehr, ‚sende jemanden anderen‘. ‚Sende den Pastor‘, sagt der Kirchenälteste, ‚sende nicht mich.‘ Oder, wenn es kein Ältester ist, sagt er, ‚sende nicht mich,“

Der Glaube ist also hier von vornherein als aktiver, dynamischer Vorgang gesehen. Jeder Christ, hier liegen MOODY und SPURGEON auf einer Linie, ist ein Missionar. Christsein ist generell auf Wachstum, auf Erfolg (*success*) hin angelegt.<sup>38</sup>

Die Bekehrung verläuft nach MOODY in drei Schritten. Der erste Schritt ist die Überzeugung, ein Sünder zu sein (*conviction*), der zweite die Buße (*repentance*) und der dritte die Heilsannahme (*regeneration*). Der ganze Vorgang sei in dem Befehl zur Nachfolge enthalten (*follow me*), den Christus seinen Jüngern gab. In seinen Predigten hatte der dritte Schritt bei MOODY stets das stärkste Gewicht. Heil war für MOODY nicht gebunden an eine bestimmte christliche Konfession, so dass seine Arbeit in der evangelikalen Bewegung einen breiten Konsens hatte und zur Kooperation aufrief. Die Trennlinie zwischen Bekehrten und Unbekehrten ist für MOODY scharf und entspricht der zwischen Gut und Böse, so dass seine Theologie eine gewisse Neigung zum Dualismus hat. Diese Vereinfachung auf ein „richtig“ oder „falsch“ entspricht aber auch einer modernen Mentalität, die nach dem Erfolgsrezept für das Gelingen und den Fortschritt fragt. Hierzu passt ferner ein strikter Pragmatismus, der seinen Akzent nicht auf die Orthodoxie legt und Effizienz einer Handlung erwartet. Die Notwendigkeit der Bekehrung folgert MOODY darum weniger aus der apostolischen Lehre als aus der apostolischen Praxis. „We don't read resolutions of the apostles, but the acts. We must work and not talk.“<sup>39</sup> Dies entspricht der Ansicht der modernen Gesellschaft, in der der Begriff der Arbeit positiv gefüllt ist. Erfolgreiches Christsein kann dementsprechend an der Leistung abgelesen werden, die es bringt. Freilich geht auch MOODY davon aus, dass diese Leistung eine geschenkte Leistung ist, „Frucht“, die aus Gnade geschieht. MOODY kann wohl zwischen weltlichem Erfolg (Geld, Ansehen, Gesundheit) und geistlichem unterscheiden. Doch besteht für ihn ein gewisser Automatismus zwischen Glaube (*faith*) und Arbeit (*work*) aus Glauben heraus, wobei MOODYS Begriff von Arbeit das moderne Arbeitsleben umfasst und nicht etwa auf den klassischen Terminus der guten Werke beschränkt bleibt. In Anlehnung an Jakobus 2, 17 kann er sagen: „So when a man says he has faith, without work (Singular!, W. H.), his faith is useless, for it is dead. [...] If he has not the spirit of work he has not the spirit of God, and without the spirit of God he can never enter heaven.“<sup>40</sup> Die Arbeitsmoral ist für MOODY ein Nachweis des Heiligen Geistes.

sende den Kirchenvorsteher, aber nicht mich. Ich habe nicht die Fähigkeit, die Gaben oder das Talent dazu? Oh, sag doch aufrichtig, dass du nicht das Herz dazu bekommen hast. Denn wenn das Herz treu ist, kann Gott dich gebrauchen. Es liegt wirklich alles am Herzen. Es ist für Gott kein Großes, einen Menschen für seine Arbeit zu befähigen, wenn er das Herz dazu hat. Er mag nicht viele Talente haben, aber wenn er guten Gebrauch von dem macht, was er hat, wird Gott seine Talente bald anwachsen lassen.“

38 Siehe auch DWIGHT L. MOODY: *Power from on high: or, the secret of success in christian life and christian work*, London 1881 und danach in weiteren Auflagen erschienen; dt. „Kraft aus der Höhe“, mit einem Vorwort von ELIAS SCHRENK, Elberfeld 1891.

39 FINDLAY, S. 247. Übersetzung (W. H.): „Wir lesen von keinen Vorsätzen der Apostel, wir lesen von ihren Taten. Wir müssen arbeiten und nicht reden.“

40 New York Times, 11.02.1876, zitiert nach FINDLAY, S. 248. Übersetzung (W. H.): „Wenn aber ein Mensch sagt, er habe Glauben ohne Arbeit, ist sein Glaube nutzlos, weil er tot ist. [...] Wenn er nicht den Geist der Arbeit hat, hat er nicht den Geist Gottes, und ohne den Geist Gottes kann er niemals in den Himmel kommen.“

Nicht die guten Werke (*works*), sondern die Einstellung zur Arbeit (*work*) ist das Merkmal des wahren Christen. Hier spiegelt sich zweifellos modernes Erfolgsdenken wider, der Anspruch, dass sich gelungenes Leben durch Dynamik und Wachstum auszeichne. MOODY kann hierfür auf eine Tradition zurückgreifen, die bis ins 18. Jahrhundert zurückreicht.<sup>41</sup> Theologisch tritt dieses Denken bei MOODY besonders in seiner Eschatologie sowie seiner Pneumatologie hervor.<sup>42</sup>

Die Atmosphäre der Evangelisationsveranstaltungen MOODYS wird anders als bei FINNEY eher entspannt beschrieben. Anstelle der rationalen Überführung des Sünders trat die Euphorie des Entdeckers einer neuen Lebensqualität. Das bei FINNEY noch öffentliche Bloßstellen als Sünder wurde vermieden. Seelsorge geschah vielmehr in Einzelgesprächen. Das höhere Gewicht in Bezug auf die Bekehrung hatten die Nachbesprechungen. Zu ihnen waren nur solche Besucher erwünscht, die ernsthaft mit sich und Gott ins Reine kommen wollten. Wegen des hohen Andrangs waren hierzu Helfer nötig, die eine Gruppe von etwa vier bis fünf Teilnehmern anleiteten.

#### 4. Die amerikanische Erweckungspredigt des 19. Jahrhunderts und ihre Anfrage an die Gegenwart

Das moderne Denken FINNEYS und MOODYS, ihre Methode der Evangelisation haben Schule gemacht, nicht nur in den USA. Die hier herausgearbeiteten Elemente ihrer Mentalität werden dennoch solche befremden, die bisher Rationalität, Emanzipation, Fortschrittsdenken u. a. m. als divergierend zu ihrer eigenen Lebensanschauung sehen, wenn nicht überhaupt zu der biblischen Lehre. Doch wird jeder heutige Prediger wohl zugestehen, dass auch er selbst im Kontext einer übergreifenden Mentalität lebt und redet, eben nicht unwesentlich von der Zeit geprägt ist, in der er selbst lebt. Wie gezeigt ist selbst MOODYS Verhältnis zur Moderne ein anderes als das FINNEYS, insofern er in einer Zeit lebte, in der der moderne Fortschritt auch seine Schattenseiten zeigte und stärker noch kritisch befragt wurde. Er war anders herausgefordert als FINNEY, hatte sich auch mit anderen weltanschaulichen Positionen auseinander zu setzen. Während es bei FINNEY noch der Rationalismus der Aufklärung und ein kirchenkritischer Liberalismus war, gegenüber denen er eine alternative Plausibilitätsstruktur zu formulieren hatte, war es für MOODY bereits der Kommunismus auf der einen und ein veraltetes Diakonieverständnis der Kirche auf der anderen Seite. Letzteres hatte ja noch bis in MOODYS Zeit auf die sozialen Missstände lediglich den Weg der Armenfürsorge, der guten Taten, bei denen der Sozialempfänger passiv

---

41 Für den deutschen Pietismus sicher sehr bedeutend der Barmer Arzt SAMUEL COLLENBUSCH (1724-1803) und seine Heiligungstheorie. Siehe besonders den Artikel von HEINER FAULENBACH in der TRE.

42 Siehe besonders dazu seine von ELIAS SCHRENK herausgegebene Schrift (wie Anm. 38) sowie MOODYS Schrift „Das zweite Kommen des Herrn“, dt. Neukirchen 1899.

blieb.<sup>43</sup> MOODY setzt dagegen konsequent auf die Aktivierung des Menschen, ruft ihn zur Bewegung auf.

Für den Theologen bleibt die Frage nach der Ambivalenz der Predigt zwischen unvergänglichem Wort Gottes und zeitgebundener Rede. Diese muss m. E. nicht zu einer Aporie werden. Denn jede Zeit, nicht nur die Moderne, fragte schon immer nach einer Übersetzung des Evangeliums in ihre eigene Sprache. Hier liegt das Spannungsfeld, das JÜRGEN MOLTMANN so treffend mit den Begriffen Identität und Relevanz umrissen hat. Aus dieser Einsicht heraus erlaube ich mir meine Ausführungen mit je drei Thesen zu schließen, die zum einen Anfrage an die Erweckungspredigt des 19. Jahrhunderts sind, zum anderen an das Selbstverständnis des Pastors und Evangelisten heute.

## Anfragen an die Erweckungspredigt des 19. Jahrhunderts

1. Wird durch die Übernahme des modernen Weltbildes nicht der Mensch zu sehr in den Mittelpunkt gerückt und damit überfordert? Die Rechtfertigungslehre scheint mir doch erheblich von einem modernen Individualismus überlagert, der vielfach unkritisch übernommen wird. Die Erfolgstheologie stellt vielfach das *sola gratia* in Frage. Wird nicht Martin Buber der Bibel gerechter, wenn er sagt: „Gott ist kein Name für Erfolg“? Und stellt nicht gerade die unkritische Übertragung des materiellen Erfolgsdenkens auf eine geistliche, ideelle Ebene den Anspruch der Christen in Frage „Kontrastgesellschaft“ zu sein?
2. Ersetzt die Methodengläubigkeit nicht an manchen Stellen den Glauben an den souveränen Gott, der so nicht über sich verfügen lässt?
3. Macht man es sich mit der Verkündigung nicht zu einfach, wenn sie vorwiegend nur schwarz-weiß zeichnet? Biblisches Denken wäre als ein Entweder-oder doch recht reduziert wiedergegeben. Wie oft lässt die Bibel auch ein Sowohl-als-Auch zu?  
Zuweilen scheinen mir die Erweckungspredigten den Charakter eines Ausverkaufs zu besitzen, in dem weniger die Qualität als der Preis zählt.

## Anfragen an die heutige Verkündigung

1. Haben Verkündiger heute noch die gleiche Entschiedenheit wie die Evangelisten damals? Ihnen nahm man das Evangelium auch deshalb ab, weil sie in ihrem eigenen Leben keine Kompromisse eingingen.
2. Die damaligen Evangelisten waren sprachlich und sachlich den Menschen nahe, denen sie das Wort Gottes verkündigten. Sollte dies nicht auch heute Anstoß sein, den eigenen Standort zu überprüfen und, wenn es denn ein Elfenbeinturm ist, zu verlassen?

<sup>43</sup> Wer ein anschauliches Beispiel über die Missstände eines solchen Systems kennen lernen will, der braucht nur einen Blick auf das von CHARLOTTE BRONTE geschilderte trostlose Pfarrhaus zu Haworth in Yorkshire zu werfen. CHARLOTTE BRONTE: Jane Eyre, Insel Verlag, Frankfurt 1986.

3. Die damaligen Evangelisten waren Enthusiasten im wörtlichen Sinne. Sie waren selbst bewegt, von dem, was sie sagten. Hatten sie deshalb die Vollmacht, die zuweilen heute vermisst wird?

Bei alledem, es gäbe wohl zwei falsche Konsequenzen. Die eine wäre ein unkritisches Übernehmen der Evangelistik aus dem Land, das noch immer im Bezug zur Moderne eine Avantgardefunktion besitzt. Evangelium ist nämlich nicht nur in die jeweilige Zeit, sondern auch in die jeweilige Region zu übersetzen. Die zweite falsche Konsequenz wäre, gleich alles abzulehnen, was nicht aus „deutschem Lande“ stammt. So wäre der von dem Apostel Paulus empfohlene Weg wohl der ratsamste: „Prüft aber alles, und das Gute behaltet“ (1.Thess 5, 21).

*PD Dr. Wolfgang E. Heinrichs (BFeG)*

*Am Kalkofen 32*

*42489 Wülfrath*

---

## Rezension

---

**Derek Tidball, Reizwort Evangelikal. Entwicklung einer Frömmigkeitsbewegung, Deutsche Ausgabe, hrsg. von Dieter Sackmann, Stuttgart: Edition Anker, 1999, 400 Seiten, € 10,74, ISBN 3-7675-7058-0. (Titel der englischen Originalausgabe: Who are the Evangelicals? - Tracing the Roots of the Modern Day Movement, London 1994)**

Für die deutschen Herausgeber war der nüchterne Titel der englischen Ausgabe wohl nicht provokant genug. „Reizwort Evangelikal“, so springt der Titel ins Auge. Der Reiz lässt auf sich warten: 75 Seiten Vorworte und Einführungen<sup>1</sup> machen den Einstieg etwas mühevoll.

Der inhaltliche Teil des Buches beginnt mit der Frage: „Wäre Jesus ein Evangelikal, wenn er heute leben würde?“ (S. 11). Und er wäre einer, wenn auch nicht ganz uneingeschränkt, so schließt das Buch. Ich habe mich gefragt, ob man ein Buch, das eine derart unsinnige Frage zum „Kern der Sache“ (S. 331) macht, überhaupt lesen

---

<sup>1</sup> Geleitwort des methodistischen Bischofs DR. WALTER KLAIBER, eine Einführung des Herausgebers PETER SACKMANN, Dozent i. R. am methodistischen Theologischen Seminar in Reutlingen und Übersetzer des Buches, zwei Geleitworte von TIDBALLS Kollegen, eine Einführung des Verfassers. Der Verfasser ist Leiter der Missionsabteilung der baptistischen Union in Großbritannien und Vorstandsmitglied der Evangelischen Allianz in deren Ursprungsland. Früher war TIDBALL Dozent und Studienleiter am (evangelikalen) Londoner Bible College.