

21 THEOLOGIE UND GEMEINDE (ZThG)

ZEITSCHRIFT FÜR

Aus dem Inhalt

ARTIKEL

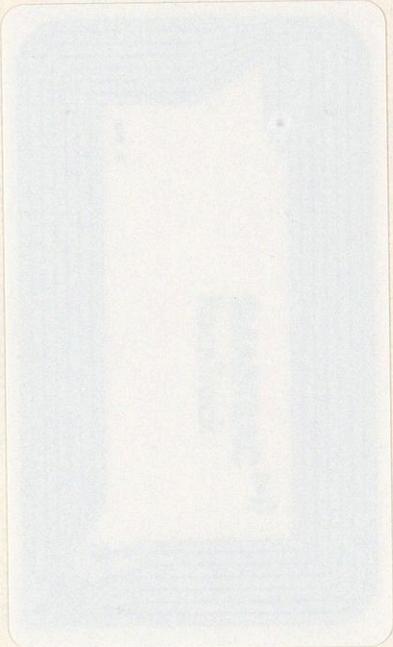
- ⊕ *Dietmar Lütz*: Der 1. Weltkrieg und die Entstehung der Dialektischen Theologie
- ⊕ *Sebastian Gräbe*: Generationskirche trotz Generationskonflikt
- ⊕ *Thomas Melz*: „Ich bete an die Macht der Liebe“. Lobpreis und Anbetung zwischen Freiheit und Ordnung

SYMPOSIUM:

»DAS ERBE DES NONKONFORMISMUS« – VON DER REFORMATION ZUR MODERNE

- ⊕ *Andrea Strübind*: Max Weber und Ernst Troeltsch. Ihre These vom Zusammenhang zwischen religiösem Nonkonformismus und Moderne
- ⊕ *Jörg Albrecht*: Religiöser Nonkonformismus. Theoretische Überlegungen aus religionswissenschaftlicher Perspektive
- ⊕ *Erich Geldbach*: Religionsfreiheit als Glaubensartikel und Leitmotiv nonkonformistischer Kirchen
- ⊕ *David W. Bebbington*: Religious Nonconformity and Democracy. Dissenting Politics from the Seventeenth-Century Revolution to the Rise of the Labour Party
- ⊕ *Massimo Rubboli*: Religious Liberty in the English and American Nonconformist Traditions. From the Seventeenth Century to the Declaration of Human Rights of 1948
- ⊕ *Birgitta Bader-Zaar*: Abolitionismus und Nonkonformismus in der Geschichtsschreibung. Zur These der Abschaffung des Sklavenhandels und der Sklaverei in Großbritannien und Nordamerika als Initiative nonkonformistischer religiöser Gemeinschaften
- ⊕ *Karl Heinz Voigt*: Die Sonntagsschule: „in religiöser Hinsicht nicht gefahrlos“. Der Einzug nonkonformistischer Praktiken durch die Arbeit mit Kindern
- ⊕ *Thomas Meyer*: Religiöser Nonkonformismus und die Genese der Moderne
- ⊕ *Martin Rothkegel*: Reformation, Nonkonformismus, Freiheit. Freikirchliche Anmerkungen zum allzu deutschen Lutherjubiläum 2017
- ⊕ *Michael Haspel*: Die Quellen von Martin Luther Kings theologischer Konzeption der Menschenrechte und sozialen Gerechtigkeit





N12<529879893 021



ubTÜBINGEN



Veröffentlichungen der
Gesellschaft für Erziehungswissenschaften
Theologie und Publizistik e. V.



Herausgegeben von
Andreas Schulz, Oliver Fritsch, Olaf Lange,
Wolfgang Fritsch und Bernd Dersky

in Verbindung mit
Dorothee Ditzewas, Ralf Ditzewas, Erich Geldbach,
Andreas Liese, Dietmar Lütz, Thomas Niedballa,
Friederike van Oortendorp, Jochen Wagner
und Andreas Peter Zinke

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde
Leipzig 21 (2010)

Verlag der GFTP

Veröffentlichungen der
Gesellschaft für Freikirchliche
Theologie und Publizistik e. V.
(GFTP)

Herausgegeben von
Andrea Strübind, Oliver Pilnei, Olaf Lange,
Wolfgang Pfeiffer und Bernd Densky

in Verbindung mit
Dorothee Dziewas, Ralf Dziewas, Erich Geldbach,
Andreas Liese, Dietmar Lütz, Thomas Niedballa,
Frederike van Oorschot, Jochen Wagner,
und Andreas Peter Zabka

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde
Jahrgang 21 (2016)

Verlag der GFTP

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)

Andrea Schmitz
Editorial

Dietmar La
Der 1. Welt

Jahrgang 21 (2016)

Sebastian
Generations

Thomas

„Ich bete an die Macht der Liebe“
Freiheit und Christus



Andrea Schmitz

Max Weber und Ernst Troeltsch
religiöser Modernisierungsprozess

Weg Albrecht

Religiöser Neuhumanismus
Epistemologischer Perspektivwechsel

Norman Meyer

Religiöser Neuhumanismus
Epistemologischer Perspektivwechsel

Stefan

Religiösität als
Kriterium

Religiösität als

the Seven

Martin Rothkegel

Reformation, Nordamerica
Kongregationen zum allzu

Verlag der GFTP

Veröffentlichung
Gesellschaft für Freikirchliche
Theologie und Publizistik
(ZfThG)

Wir widmen dieses Heft dem Andenken an unsere
treue Weggefährtin und Förderin

Dr. med. Ursula (Ulli) Geldbach

20. September 1937 bis 18. August 2016



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-932027-21-5
ISSN 1430-7820

Umschlagabbildung:
Camille Flammarions Holzstich, L'atmosphère, Paris 1888

© 2016, Verlag der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik
Goldmariekenweg 47b, 22457 Hamburg.
Internet: www.gftp.de
E-Mail: zthg@gftp.de

Eingesandte Manuskripte werden von unabhängigen Gutachtern (Peer-Review)
vor ihrer Annahme beurteilt.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile
dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden.
- Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Printed in Germany.
Satz: τ-lexis, Heidelberg.
Druck und Bindung: Appel & Klinger, Schneckenlohe.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

ZA 9366-21

Inhalt

Andrea Strübind

Editorial	9
-----------------	---

Artikel

Dietmar Lütz

Der 1. Weltkrieg und die Entstehung der Dialektischen Theologie ..	17
--	----

Sebastian Gräbe

Generationskirche trotz Generationskonflikt	26
---	----

Thomas Melzl

„Ich bete an die Macht der Liebe“. Lobpreis und Anbetung zwischen Freiheit und Ordnung	53
---	----

Symposium der GFTP

Andrea Strübind

Max Weber und Ernst Troeltsch. Ihre These vom Zusammenhang zwischen religiösem Nonkonformismus und Moderne	77
---	----

Jörg Albrecht

Religiöser Nonkonformismus. Theoretische Überlegungen aus re- ligionswissenschaftlicher Perspektive	104
--	-----

Thomas Meyer

Religiöser Nonkonformismus und die Genese der Moderne	115
---	-----

Erich Geldbach

Religionsfreiheit als Glaubensartikel und Leitmotiv nonkonformis- tischer Kirchen	129
--	-----

David W. Bebbington

Religious Nonconformity and Democracy. Dissenting Politics from the Seventeenth-Century Revolution to the Rise of the Labour Party	143
---	-----

Martin Rothkegel

Reformation, Nonkonformismus, Freiheit. Freikirchliche Anmer- kungen zum allzu deutschen Lutherjubiläum 2017	157
---	-----

Massimo Rubboli

Religious Liberty in the English and American Nonconformist Traditions. From the Seventeenth Century to the Declaration of Human Rights of 1948 174

Birgitta Bader-Zaar

Abolitionismus und Nonkonformismus in der Geschichtsschreibung. Zur These der Abschaffung des Sklavenhandels und der Sklaverei in Großbritannien und Nordamerika als Initiative nonkonformistischer religiöser Gemeinschaften 200

Jonathan Seiling

Die Auswirkungen des Pazifismus von Mennoniten und Quäkern aus der Reformation und in die Moderne 219

William H. Brackney

Nurtured in their Faith. Nonconformity as a Pathway to Women's Opportunity 239

Karl Heinz Voigt

Die Sonntagsschule: „in religiöser Hinsicht nicht gefahrlos“. Der Einzug nonkonformistischer Praktiken durch die Arbeit mit Kindern 258

Tom Kaden

“Thousands ... Not Billions”. Professional Creationists and Their Opponents in the United States 277

Michael Haspel

Die Quellen von Martin Luther Kings theologischer Konzeption der Menschenrechte und sozialen Gerechtigkeit 290

Theologie im Kontext

Jochen Wagner

Unverschämt schön! SEX als Geschenk und Verantwortung Biblische Streiflichter 317

Theologie und Verkündigung

Kim Strübind

Jakob, der Flüchtling. Predigt über Genesis 28, 11–19a 321

Sabine Hübner

„... der Herr aber sieht das Herz an“ – Stereotypen und Persönlichkeit. Predigt über 1. Samuel 16, 7 326

<i>Wolf Bruske</i>	
Wunder ohne Wunder. Predigt über Esther 4, 11–17	332
<i>Birgit Foth</i>	
Die Stadt Gottes – Horizont ökumenischer Zusammenarbeit. Predigt über Sacharja 2, 5–9	337
<i>Konrad Raiser</i>	
Werdet Nonkonformisten! Predigt über Römer 12, 21	341
<i>Jochen Wagner</i>	
Mein Gott, hältst Du mich fest? Predigt anlässlich des Gedenk- gottesdienstes für Paul Schneider, dem „Prediger von Buchenwald“	346

GFTP e. V.

Mitglieder des Vereins	351
------------------------------	-----

Hinweise:

Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich mit ca. 250 Seiten Umfang. Der reguläre Jahresbezugspreis beträgt 14,00 € (für Abonnenten 12,00 €). Die Preise gelten nur während des jeweils laufenden Jahrgangs. Mitglieder der GFTP erhalten ein Exemplar der Zeitschrift kostenlos. Weitere Exemplare können von Mitgliedern für 10,00 € erworben werden (über <http://www.gftp.de>).

Die **Bezugsdauer** verlängert sich jeweils um ein Jahr, wenn nicht eine Abbestellung bis zum 1.12. erfolgt.

Manuskripte sind zu senden an: Prof. Dr. Andrea Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg, Telefon: (0441) 3407837; E-Mail: andrea.struebind@uni-oldenburg.de. Rücksendung oder Besprechung unverlangt eingesandter Bücher können nicht gewährleistet werden.

Bestellungen der Zeitschrift über den Gemeindebüchertisch oder direkt an: Oncken, Medien für Gemeinden, Postfach 20 01 52, D-34080 Kassel, Telefon: (0561) 520 05-0, Fax: (0561) 520 05-54; E-Mail: buchhandlung@oncken.de

Autorinnen und Autoren

Jörg Albrecht, M. A. (Graduiertenzentrum Geistes- und Sozialwissenschaften, Klasse „Religion und kulturelle Dynamik“, Universität Leipzig), Hans-Sachs-Straße 10, D-04425 Taucha

Dr. Birgitta Bader-Zaar, Assistenzprofessorin für neuere Geschichte, Institut für Geschichte, Universität Wien, Universitätsring 1, A-1010 Wien

Prof. David W. Bebbington, Professor of History and Politics, University of Stirling, Pathfoot A62, Stirling FK9 4LA, Scotland, United Kingdom

Prof. Dr. William H. Brackney, Millard R. Cherry Distinguished Professor of Christian Thought and Ethics / Director of Acadia Centre for Baptist and Anabaptist Studies, Acadia Divinity College, Acadia University, 38 Highland Ave., Wolfville NS B4P 2R6 Nova Scotia, Canada

Wolf Bruske, Hofener Straße 50, D-88045 Friedrichshafen

Birgit Foth, Berliner Straße 43, D-67059 Ludwigshafen

Prof. em. Dr. Erich Geldbach, Vogelsbergstraße 8, D-35043 Marburg

Sebastian Gräbe, Am Tiergarten 50, 60316 Frankfurt a. M.

Prof. Dr. Michael Haspel (apl. Professor für Systematische Theologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena), Direktor der Evangelischen Akademie Thüringen, Zinzendorfhaus, D-99192 Neudietendorf

Sabine Hübner, M. A., Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Fakultät IV, Ammerländer Heerstraße 114–118, D-26129 Oldenburg i. O.

Dr. Tom Kaden, Postdoctoral Research Associate, York University, Norman Bethune College, 317, 170 Campus Walk, 4700 Keele Street, Toronto ON M3J 1P3, Ontario, Canada

Dr. Dietmar Lütz, Holsteiner Chaussee 243a, D-22457 Hamburg

Dr. Thomas Melzl, Gottesdienst-Institut der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Sperberstraße 70, D-90461 Nürnberg

PD Dr. Thomas Meyer, Friedrich-Alexander University Erlangen-Nürnberg IKGF, Hartmannstraße 14 D-1, D-91052 Erlangen

Dr. Konrad Raiser, Zikadenweg 14, D-14055 Berlin

Prof. Dr. Dr. Martin Rothkegel, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, D-14641 Wustermark bei Berlin

Prof. em. Dr. Massimo Rubboli, University of Genova, Political Science,
Università degli studi di Genova, Via Balbi 5, I-16126 Genova

Dr. Jonathan Seiling, Universität Hamburg, Fakultät für Geisteswissen-
schaften, Theologie, Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen, Sedan-
straße 19, D-20146 Hamburg

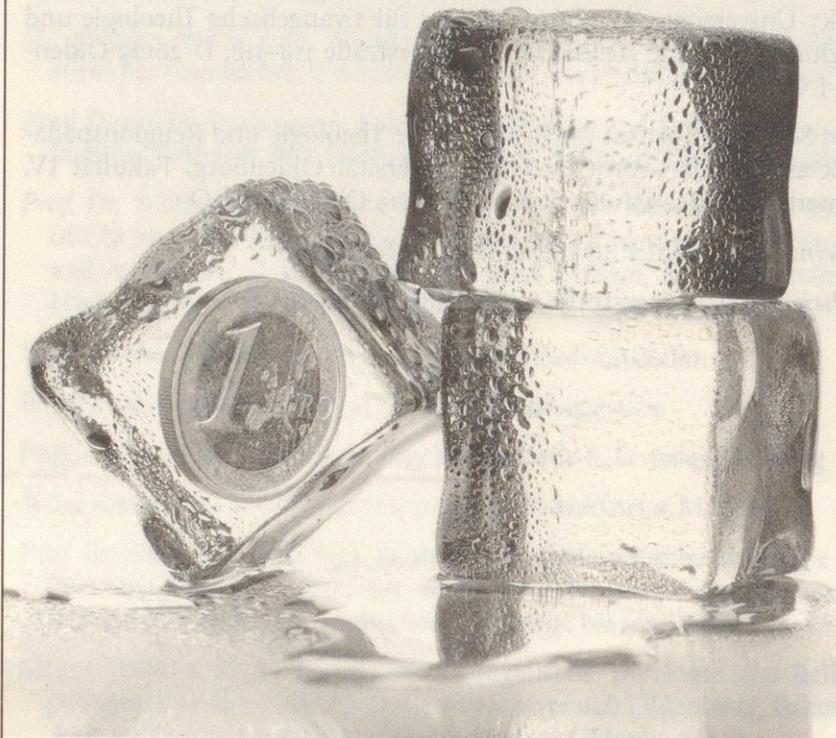
Prof. Dr. Andrea Strübind, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Carl-von-Os-
sietzky-Universität Oldenburg, Institut für Evangelische Theologie und
Religionspädagogik, Ammerländer Heerstraße 114–118, D-26129 Olden-
burg i. O.

Dr. Kim Strübind, Institut für Evangelische Theologie und Religionspäda-
gogik an der Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, Fakultät IV,
Ammerländer Heerstraße 114–118, D-26129 Oldenburg i. O.

Karl-Heinz Voigt, Toulser Straße 1c, D-28211 Bremen

Dr. Jochen Wagner, Oberstraße 15, D-55481 Kirchberg

Kein Vertrauen mehr?



sicher + sinnvoll: 

**Werte schaffen
und Gemeinden helfen.**

**Spar- und Kreditbank
Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden eG**

Postfach 12 62, 61282 Bad Homburg vdH

Tel.: 0 61 72 / 98 06-0

Fax: 0 61 72 / 98 06-40

E-Mail: info@SKB-BadHomburg.de

Internet: www.SKB-BadHomburg.de

Editorial

Andrea Strübind

„Man würde sich das Verständnis versperren für die eigentlichen Wirkungen des genuinen Protestantismus, und man würde insbesondere diesen Wirkungen in der Begründung der neuen Welt zuschreiben, die das unbestreitbare Verdienst jener Vielgeplagten und Vielverlästerten sind,“ schrieb Ernst Troeltsch in seiner Schrift über „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“¹.

Mit den „Vielgeplagten“ und „Vielverlästerten“, die einen entscheidenden Einfluss auf den Weg zur Moderne gehabt hätten, meinte Troeltsch die protestantischen Bewegungen des Täuferiums und des Puritanismus sowie die Dissidenten- und Nonkonformistenkreise des 16. und 17. Jahrhunderts, die er konsequent vom Mainstream-Protestantismus des Luthertums und der reformierten Tradition unterschied.

Mit dieser herausfordernden These sind wir unmittelbar beim Themenschwerpunkt dieser Ausgabe der Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG). In ihr werden in erster Linie die Beiträge des internationalen Symposions „Das Erbe des Nonkonformismus – von der Reformation zur Moderne“ veröffentlicht, das vom 9. bis 11. Oktober 2015 an der Carl von Ossietzky Universität in Oldenburg stattgefunden hat. Die Partner und Förderer dieser Tagung waren das Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, der „Freiheitsraum Reformation“ – ein Kooperationsprojekt von Kultur, Wissenschaft, Kirchen und Zivilgesellschaft in Oldenburg und im Nordwesten und das Institut für Baptismusstudien in Elstal bei Berlin. Fachleute, Forschende, Studierende, Mitglieder der GFTP und viele Interessierte kamen im Bibliothekssaal der Universität zusammen, um an diesen drei Tagen über den Zusammenhang von Reformation und Moderne nachzudenken, zu diskutieren, oder ihn gar vehement in Frage zu stellen. Ausgangspunkt für das Konferenzthema war das im nächsten Jahr anstehende Reformationsjubiläum.

In den offiziellen Verlautbarungen zur Vorbereitung auf das große Fest wird immer wieder hervorgehoben, dass die Reformation für nahezu sämtliche Errungenschaften der Moderne stehe und diese initiiert habe. Die Reformation wird in kühnen Motivlinien etwa als Wegbereiterin der Aufklärung, der neuzeitlichen Demokratie, der Sozialgesetzgebung und der

¹ Vgl. Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, in: Christian Albrecht u. a. (Hgg.), Kritische Gesamtausgabe, Bd. 8: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), Berlin/New York 2001 / E-Book 2012, 183–316, hier: 232.

Religionsfreiheit stilisiert. Auch die problematischen Entwicklungen westlicher Gesellschaften (Umweltzerstörung, Konsumerismus, Menschenrechtsverletzungen, entgrenzte Pluralisierung) stellen neuere Studien gerne in einen direkten Zusammenhang mit der Reformation. Andererseits wird dieser geistesgeschichtlichen Konstruktion vehement widersprochen. Die europäische und weltweite Wirkungsgeschichte der Reformation, vor allem aber ihre kulturelle Prägekraft, stehen in der gegenwärtigen Debatte um das Jubiläum jedenfalls häufig im Vordergrund, weniger ihre religiöse und spirituelle Dimension. Das Symposium ist dieser aktuellen Fragestellung im Gespräch mit qualifizierten Referentinnen und Referenten aus dem In- und Ausland und aus unterschiedlichen geistes- sowie sozialwissenschaftlichen Disziplinen nachgegangen. Dabei wurde besonders nach den bleibenden Wirkungen des religiösen Nonkonformismus gefragt, dem bisher im Rahmen der Jubiläumsvorbereitungen und den begleitenden Forschungsarbeiten nur wenig Aufmerksamkeit zugewandt wurde.

Ausgangspunkt war eine Einführung in die Thesen von Max Weber und Ernst Troeltsch, mit denen zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Neuinterpretation der Reformation die Bühne betrat, die westlich-liberalem Denken entsprang. Ihre je spezifische Profilierung des reformatorischen Täufern und der christlichen Denominationen, die sich aus dem kongregationalistischen Puritanismus entwickelten (u. a. Baptisten, Quäker), machte sie aus ihrer Sicht zu den Wegbereitern der Moderne. Die Ansätze von Weber und Troeltsch wurden auf ihr bleibendes Erschließungspotential hin untersucht. Die Frage nach dem häufig postulierten Zusammenhang zwischen Reformation und Moderne wurde weiterhin aus verschiedenen Fachperspektiven thematisiert und einer kritischen Würdigung unterzogen.

Die Charakteristika des religiösen Nonkonformismus standen auch aus sozialwissenschaftlicher Sicht zur Debatte, wobei vor allem die kulturelle Dynamik zwischen Konformität und Nonkonformität in Gesellschaften zum Gespräch anregte. Nonkonformisten sind als Typus zwar gesellschaftliche Außenseiter, können aber durch alternative Lebensformen, Weltdeutungen und Sinnsysteme die Mehrheitsgesellschaft im hohen Maße herausfordern und beeinflussen.

Einen thematischen Schwerpunkt bildete sodann der Zusammenhang von nonkonformistischen Kirchen und dem Kampf um Religionsfreiheit seit dem 16. Jahrhundert, vorzugsweise in England und in den USA. Dabei wurde deutlich, dass der Beitrag der Baptisten und anderer aus der puritanischen Separation stammenden Kirchen bzw. Gemeinschaften (etwa der Quäker) für die Entstehung der Religions- und Gewissensfreiheit als unveräußerlichem Menschenrecht in der kontinentaleuropäischen Forschung noch auf ihre Entdeckung wartet. Ist sie doch ein von Beginn an – unter großer persönlicher Leidensbereitschaft – eingefordertes Konstitutivum des angelsächsischen Baptismus gewesen.

Der zweite Teil der Tagung befasste sich mit dem konkreten Einsatz nonkonformistischer Kirchen für unterschiedliche soziale Befreiungs-

bewegungen (Abschaffung der Sklaverei, Pazifismus, Frauenemanzipation, Abstinenz, Bürgerrechte, Bildung bzw. Alphabetisierung). In allen Themenfeldern stellte sich heraus, dass die nonkonformistischen Kirchen einen nachhaltigen Einfluss auf emanzipatorische Bewegungen ausgeübt haben. Dennoch mündete diese Bestandsaufnahme keineswegs in einer posthumen Glorifizierung, sondern führte zu einem sehr differenzierten Bild. So wurden durchaus auch die Problematik konservativer Elemente und vor allem die durch Biblizismus bzw. Fundamentalismus generierten Traditionalismen und damit die Schattenseiten jener Kreise und Bewegungen deutlich, etwa in Fragen der Geschlechtergerechtigkeit oder bei der teils vehementen Abwehr moderner Weltbilder. Die Fülle der Beiträge und die sich anschließenden Diskussionen zeigten keineswegs, dass die nonkonformistischen Kirchen und Denominationen im Gegensatz zum Mainstream-Protestantismus als die eigentlichen Wegbereiter der Moderne anzusehen seien, sondern loteten einzelne modernisierende Potenziale aus, etwa im Blick auf das Postulat nach einer Religionsfreiheit, das in diesen Kirchen beheimatet war und die ein spannendes Erbe für ihre Nachfahren darstellt.

Die zurückliegende Tagung und die in diesem Heft veröffentlichten Beiträge tragen eine bisher gerade im deutschsprachigen Raum vernachlässigte Facette in das große Reformationsjubiläumjahr ein und stoßen mit den hier publizierten Perspektiven hoffentlich auf eine breite und in jedem Fall angemessene Resonanz. Sie füllen zudem eine Forschungslücke in der Reformationsgeschichtsschreibung.

Allerdings ging es den Veranstaltenden nicht allein um eine Außenwirkung, sondern gerade auch um Impulse für den zumeist geschichtsvergessenen Gemeindekontext jener Bewegungen, die sich historisch aus dem Nonkonformismus konstituierten. Die Reflexion der eigenen Geschichte hatte gerade für Freikirchen, die sich als missionarisch-aktivistische Gemeindebewegungen verstehen, stets nur eine sekundäre Bedeutung. Mit Ausnahme der Mennoniten, die auf eine lange Tradition der Erschließung ihres historischen Erbes verweisen können, ist das ewig „Ursprünglich-Aufbruchhafte“ für das Selbstverständnis der Freikirchen charakteristisch, nicht jedoch die Suche nach historischen Kontinuitäten. Das gilt sowohl für die Anknüpfung an die globale Glaubensgeschichte des Christentums, als auch für die immer vernachlässigte eigene Geschichte. Die Gründergestalten des deutschen Baptismus etwa spielen in den heutigen um sich selbst kreisenden gemeindlichen Binnenkosmen keine große Rolle mehr, noch viel weniger ist die Verortung der eigenen Tradition im Kontext der Reformation ein Thema von Relevanz. Gerade dem deutschen Baptismus fehlt ein grundlegendes Verständnis für seine Ursprünge und die Vernetzung mit seiner anglo-amerikanischen Vorgeschichte seit der Frühen Neuzeit, die sehr wohl interessante und herausfordernde Potenziale in sich bergen und in Deutschland so gut wie unbekannt sind.

Ich möchte davor warnen, auf die Frage nach der konfessionellen Charakteristik mit dem Begriff „evangelikal“ zu antworten. Unter diesem

Prädikat finden sich seit einigen Jahrzehnten fromme, missionarisch aktive und meist konservative Christen und Christinnen aus evangelischer Tradition übergreifend zusammen. „Evangelikal“ ist geradezu zu einem Identitätsmerkmal geworden, das die konventionellen konfessionellen Differenzen bei der Darstellung der eigenen religiösen Sozialisation und Prägung mehr und mehr ersetzt. Das Attribut „evangelikal“ ist aber ein schillernder Begriff, der für opake heterogene Bewegungen steht und sich nicht in erster Linie auf ein „erweckliches“ Christentum bezieht, sondern für einen konservativen, antimodernistischen Protestantismus steht, der sich auf unaufgebbare theologische Positionen und ethische Werte festlegt, die auch mit politisch konservativen Vorstellungen einhergehen bzw. sich aus ihnen speisen.

Neben die Unkenntnis hinsichtlich der eigenen Geschichte tritt vielfach eine gewisse Hybris, wonach (nur oder vor allem) die eigenen Gemeinden entweder dem urchristlichen Ideal und neutestamentlichen Vorbild unmittelbar entsprächen, weshalb eine historische Kontextualisierung überflüssig sei. Gerne wird der eigene geschichtliche Ursprung auch der Wirkung des Heiligen Geistes zugeschrieben, der transhistorisch wirke und bekanntlich „weht, wo er will“. Das berechtigte Anliegen besteht in der Vorstellung, im Zeitalter der Ökumene konfessionelle Identität nicht durch einen abgrenzenden Ahnenkult gewonnen wird. Allerdings hat der „linke Flügel“ der Reformation ein auch für die Gegenwart durchaus herausforderndes Erbe, das auf seine Entdeckung oder Reaktivierung wartet.

Dieser Geschichtsvergessenheit soll durch dieses Heft entgegengewirkt werden. Es lädt ein, die Geschichte und die Potenziale der nonkonformistischen Kirchen etwa für die Freiheitsrechte der Moderne kennenzulernen und daraus auch eine Aufgabe und Orientierung für die Gegenwart zu gewinnen. Ein ähnliches Ziel verfolgt die Wanderausstellung „Reformation – #dagehtwas!“ (<https://www.baptisten.de/aktuelles-schwerpunkte/reformationsjubilaeum/reformation-dagehtwas/>), die für das Reformationsjubiläum konzipiert wurde und die ich den Gemeinden als Beitrag zum Jubiläumsjahr herzlich empfehle!

Die weiteren Beiträge weisen ein weites Themenspektrum auf. *Dietmar Lütz* reflektiert den Zusammenhang von Dialektischer Theologie und dem Ersten Weltkrieg. Der zugrunde liegende Vortrag, der auf dem GFTP-Symposium zum 100. Gedenkjahr an diese „Urkatastrophe“ Europas gehalten wurde, geht der Frage nach, welche Rolle die Kriegsereignisse, die Unterstützung der Kriegspolitik Deutschlands durch die renommierte Theologengeneration der Liberalen Theologie und weitere Begegnungen im Kontext des Krieges für Karl Barth bei der Neuformierung seines theologischen Ansatzes gespielt haben.

Sebastian Gräbe greift ein aktuelles Thema auf, das die Auswirkungen des gesellschaftlichen Generationskonflikts auf die Gemeindeebene und -praxis reflektiert. Seine Thesen zu einer „Theologie der Generationen“ la-

den zur Diskussion ein. Ist Gemeinde als transgenerationale Gemeinschaft gerade darin Ausdruck der Maßstäbe des Reiches Gottes, und zwar in einer Gesellschaft, die durch Fragmentierung, Aufspaltung vielfältiger sozialer Milieus und Funktionalisierung geprägt ist? Ist sie möglicherweise *das* Zukunftsmodell einer herausziehenden sozialen Realität?

Gegenwärtig scheint mir in den freikirchlichen Gemeinden vor allem die Gottesdienstgestaltung und das Liedgut umstritten zu sein. Der Beitrag von *Thomas Melzl*, evangelischer Theologe und im Gottesdienst-Institut der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, ist hier hilfreich, der sich dem Thema Lobpreis im landeskirchlichen Kontext widmet. Dabei reflektiert er auch die freikirchliche Gottesdienstgestaltung und die Veränderungen in der Liturgie durch die Profilierung der sogenannten „Anbetung“ als einem neuen und eigenständigen liturgischen Element.

Jochen Wagner widmet sich in seinem Zwischenruf dem „Thema Nr. 1“ früherer Jugendstunden, das sexualethische Fragen zur Diskussion stellte. Er weist selbst daraufhin, dass die inhaltliche und sprachliche Gestaltung zum Gespräch und vielleicht auch zum Streit einladen will.

Sechs Predigten beschließen den diesjährigen Jahrgang. Sie greifen Bibeltexte auf, die selten gepredigt werden, oder bieten interessante Perspektiven auf biblische Texte, die durch den Anlass des jeweiligen Gottesdienstes geprägt sind. Den Abschluss des Symposions, dessen Beiträge den Schwerpunkt dieses Heftes ausmachen, bildete eine bewegende Predigt des ehemaligen Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen, *Konrad Raiser*. In der Auslegung von Römer 12, 2 verstand er den darin enthaltenen Aufruf zum Nonkonformismus nicht in erster Linie als Provokation, sondern als

„Einladung und Ermutigung, sich auf die alternative Wirklichkeit des Reiches Gottes und auf die vom Heiligen Geist erleuchtete Vernunft einzulassen und so zu leben und sich so zu verhalten, dass das ganze Leben zu einem Ausdruck des Dankes für die Liebe und Barmherzigkeit Gottes wird.“

Oldenburg, im Spätsommer 2016

Andrea Strübind

AUFSÄTZE

Der 1. Weltkrieg und die Entstehung der Dialektischen Theologie¹

Dietmar Lütz

Über die Entstehung der so genannten „Dialektischen Theologie“ ist viel geschrieben und geforscht worden. Als Konsens darf vielleicht die Definition gelten, die heute bei Wikipedia zu finden ist:

„Als Dialektische Theologie wird eine theologische Richtung innerhalb des Protestantismus bezeichnet, die nach dem Ersten Weltkrieg aufkam und ihre Blütezeit bis etwa 1933 hatte. Sie geht auf Veröffentlichungen von Karl Barth (vor allem die erste Auflage des Kommentars zum *Römerbrief* und der „Tambacher Vortrag“ *Der Christ in der Gesellschaft* von 1919) und Friedrich Gogarten (sein Essay *Zwischen den Zeiten* erschien im Juni 1920 in der liberalen Zeitschrift *Die Christliche Welt*) zurück und hatte ab 1923 ihr Organ vor allem in der im Christian Kaiser Verlag erscheinenden Zeitschrift *Zwischen den Zeiten*. Hauptvertreter neben Barth und Gogarten waren Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Eduard Thurneysen und Georg Merz, aber auch Dietrich Bonhoeffer u. a. sind zu nennen. Wichtige Dokumente sind ferner Karl Barths Aufsatzsammlung *Das Wort Gottes und die Theologie* (1924) und Emil Brunners Monographien *Die Mystik und das Wort* (1924) und *Der Mittler* (1927).“ (https://de.wikipedia.org/wiki/Dialektische_Theologie)

Eine weitere Internet-Enzyklopädie schreibt, die

„dialektische Theologie erwuchs aus der Krise der Kultur nach dem Ersten Weltkrieg. Unter den neue Wege Suchenden, z. B. in der Jugendbewegung und bei den Religiös-Sozialen, fand sie ihre ersten Anhänger.“ (http://universal-lexikon.deacademic.com/227747/dialektische_Theologie)

In diesen Definitionen spielt die Nennung des 1. Weltkriegs nur die Rolle einer zeitlichen Grenze. Bei genauerem Hinsehen ist er aber mehr: Nicht der „Vater aller Dinge“, sondern ein gewaltiger Weckruf, der die Einen früher, die Anderen später erreichte und erschütterte. Von diesen Erschütterungen im Krieg und durch den 1. Weltkrieg sollen die folgenden Bemerkungen handeln. Ich folge dabei einer weitgehend chronologischen Ordnung, ohne zu behaupten, der weltweite Krieg 1914–1918 sei der alleinige Auslöser der weltweiten theologischen Bewegung, die man Dialektische Theologie nennt.

Es ist kaum zu bestreiten, dass diese Bewegung vorwiegend mit dem Namen Karl Barth verbunden ist, trotz aller Freunde und theologischen Begleiter, die sie ebenfalls hatte. Wir dürfen deshalb die Entstehung der

¹ Vortrag am 18. Oktober 2014 auf dem Symposium der GFTP

Dialektischen Theologie von den zahllosen autobiographischen Aufzeichnungen Barths ablesen. Immer wieder hat er in späteren Jahren Rückschau gehalten und sein Werk und die Mäander seines Lebens beschrieben, bewertet und modelliert. Dabei spielte für ihn die biblische Metapher des Exodus in allen seinen Stationen eine offenkundige Schlüsselrolle: als Auszug aus der ägyptischen Versklavung, als Berufung durch die Gottesstimme am brennenden Busch, als Wüstenwanderung, als Kampf gegen das goldene Kalb, als Einzug ins gelobte Land und als stete Versuchung zur Rückkehr zu den Fleischtöpfen Ägyptens. Mit diesen metaphorischen Hinweisen stilisierte sich Barth – nolens volens – als Moses, den Mann Gottes. Ausführlich habe ich diesen metaphorischen Bogen dargestellt in meiner Dissertation: „HOMO VIATOR. Karl Barths Ringen mit Schleiermacher.“² Was Karl Barth in seinen autobiographischen Skizzen aufgezeichnet hat, hilft zum besseren Verständnis dessen, was der 1. Weltkrieg zur Entstehung der so genannten Dialektischen Theologie beigetragen hat. Deshalb führen wir hier zunächst einige Barthsche Zitate an:

Im Jahre 1952, in seiner Schrift „Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen“ lenkte Barth den Blick an die Anfänge der Dialektischen Theologie:

„Als wir vor nun rund dreißig Jahren in der Theologie zur Fahrt nach neuen Ufern aufbrachen, da ging es uns – ich darf das jedenfalls von mir sagen – [...] um die Freigabe des Wortes, in welchem Gott den Menschen anspricht zu Gunsten einer Freigabe auch des Wortes, in dem ein Menschen den anderen anredet. Es ging uns um die Entlassung der Bibel – und weil des Verstehens der Bibel, darum alles Verstehens – aus der ägyptischen Gefangenschaft, in der immer wieder eine andere Philosophie darüber verfügen und uns darüber belehren wollte, was der Heilige Geist als Gottes- und Menschenwort sagen dürfe, um ‚verständlich‘ zu sein.“ (K. Barth, *Homo Viator*, 13)

Bereits Jahrzehnte (1927) zuvor hatte Barth in einer anderen Rückschau auf die „Wende“ folgenden Bericht in den Münsteraner Fakultätsalben der dortigen Ev. Theol. Fakultät hinterlegt:

„Eine Wendung brachte erst der Ausbruch des Weltkriegs. Er bedeutete für mich konkret ein doppeltes Irrewerden: einmal an der Lehre meiner sämtlichen theologischen Meister in Deutschland, die mir durch das, was ich als ihr Versagen gegenüber der Kriegsideologie empfand, rettungslos kompromittiert erschien – sodann am Sozialismus, von dem ich gutgläubig genug noch mehr als von der christlichen Kirche erwartet hatte, daß er sich jener Ideologie entziehen werde, und den ich nun zu meinem Entsetzen in allen Ländern das Gegenteil tun sah.“ (K. Barth, Briefwechsel mit Rudolf Bultmann, 1971, 306 f)

Neben das Versagen seiner theologischen Lehrer im Blick auf den Weltkrieg stellte Barth zugleich einen Hinweis auf die neue theologische Quelle, die den Neuanfang theologisch bewässerte:

² Theologischer Verlag Zürich, 1988. Künftig zitiert als *Homo viator*.

„In dieser heillosen Verlegenheit ist mir zuerst die prinzipiell an der christlichen Hoffnung orientierte Botschaft der beiden Blumhardt einleuchtend geworden. Ich verdanke die Bekanntschaft mit ihr meinem Freund Eduard Thurneysen, der 7 Jahre lang neben mir aargauischer Pfarrer gewesen ist und mit dem ich in dieser Zeit zu unzähligen besorgten Aussprachen zusammengekommen bin.“
(K. Barth, ebd., 307)

Eine andere Wurzel des Neuanfangs der Dialektischen Theologie sah Barth während des Weltkrieges in einer neuen Betrachtung der wissenschaftlichen Theologie:

„Über den liberal-theologischen und über den religiös-sozialen Problembereich hinaus begann mir doch der Gedanke des Reiches Gottes in dem biblischen real-jenseitigen Sinn des Begriffs immer dringlicher und damit die allzu lange als selbstverständlich behandelte Textgrundlage meiner Predigten die Bibel, immer problematischer zu werden. Immer noch reichlich naiv wurde eines bestimmten Tages im Jahre 1916 zwischen Thurneysen und mir ausgemacht, daß man sich zwecks weiterer Klärung der Lage der wissenschaftlichen Theologie wieder zuzuwenden habe. [...] Am folgenden Morgen fand ich mich, umgeben von einem Stoß von Kommentaren etc., vor dem Römerbrief des Apostels Paulus mit der wie mir schien ganz neu aufzuwerfenden Frage nach dem, was denn nun eigentlich dastehe.“ (K. Barth, ebd.)

Diese drei Wendepunkte „Erschütterungen“, „Begegnung mit Ch. Blumhardt“, „eine neue Theologie“ führten Barth aus der Mitläuferschaft im „ägyptischen“ Lager der liberalen Theologie hinaus in die „Wüste“ der Anfänge der Dialektischen Theologie, die ihn dann in das „gelobte Land“ der „Kirchlichen Dogmatik“ brachte. Und diese drei Wendepunkte (allesamt während der vier Jahre des 1. Weltkrieges) wollen wir nun detaillierter betrachten, allerdings in gebotener Kürze. Ausführlicher finden sich Erläuterungen im Buch „Homo viator“.

1. Erschütterungen

Karl Barth wurde 1911 mit 25 Jahren Pfarrer in Safenwil, im Kanton Aargau. Der Ausbruch des 1. Weltkrieges im Juli 1914 bedeutete ihm eine tiefe Erschütterung zum Einen im Blick auf die Redlichkeit christlicher Predigt und auch im Blick auf den Kontrast zwischen christlichem Anspruch und christlicher Wirklichkeit.

1.1. Predigten

In seinen ersten drei Dienstjahren predigte Barth 500 Predigten. Er galt als guter Prediger, wurde aber zumeist in seinen Anliegen von der ländlichen Kirchgemeinde wenig verstanden. Sein Ziel war jedenfalls das Ankommen des Wortes Gottes bei den Zuhörern. In einer seiner Amos-Predigten im Jahre 1913 wird es deutlich:

„Ein Prophet ist in allem so ziemlich genau das *Gegenteil* von dem, was die meisten Leute von einem *Pfarrer* erwarten [...]. Ein *Pfarrer* soll die Religion und das Leben und die Verhältnisse der Menschen anerkennen, so wie sie eben sind, und sie pflegen und streicheln und mit Bibelsprüchen verschönern. Der Prophet anerkennt sie nicht, er kämpft dagegen und predigt und fordert neue Religion, neues Leben und neue Verhältnisse, nicht nach seinem Kopf, sondern nach dem Worte Gottes, das an ihn ergangen ist.“ (Homo viator, 44)

1.2. Der 1. Weltkrieg

Das Predigen als prophetisches Handeln mit Mut und Klarheit charakterisierte Barth bis an sein Lebensende. Doch erst das Kriegsgeschehen sollte ihn in ganzer Tiefe erschüttern. In einem Brief an den Freund Thurneysen (4.9.1914), wenige Wochen nach Kriegsbeginn, gab er seiner ohnmächtigen Wut Ausdruck darüber, dass „die absoluten Gedanken des Evangeliums einfach bis auf weiteres suspendiert“ werden und an ihrer Stelle „eine germanische Kampfreligion in Kraft gesetzt“ wird. „Traurig ist's doch. Marburg und die deutsche Kultur verliert in meinen Augen etwas, und zwar für immer, durch diesen Zusammenbruch.“ (Homo viator, 47)

Inbesondere der „Aufruf der 93 Intellektuellen“, den etliche seiner hochverehrten Professoren und theologischen Lehrer fanden, trugen zur Nachhaltigkeit seiner Erschütterung bei. Barth empfand deren Manifest vom 4. Oktober 1914 „als ihr Versagen gegenüber der Kriegsideologie des Reiches“. Am Ende seines Lebens, in seinem berühmten „Nachwort“ zur Schleiermacher-Auswahl schrieb er rückblickend: ihm sei damals eine „ganze Welt von theologische Exegese, Dogmatik und Predigt bis auf die Grundlagen ins Schwanken“ gekommen. (Homo viator, 48)

Wegen der immensen Bedeutung, die Barth diesem Erlebnis der Erklärung seiner Hochschullehrer beimaß, soll dieses Manifest hier in voller Länge abgedruckt werden:

Das Manifest der 93:

„An die Kulturwelt! Ein Aufruf“

Wir als Vertreter deutscher Wissenschaft und Kultur erheben vor der gesamten Kulturwelt Protest gegen die Lügen und Verleumdungen, mit denen unsere Feinde Deutschlands reine Sache in dem ihm aufgezwungenen schweren Daseinskampfe zu beschmutzen trachten. Der eherne Mund der Ereignisse hat die Ausstreuung erdichteter deutscher Niederlagen widerlegt. Umso eifriger arbeitet man jetzt mit Entstellungen und Verdächtigungen. Gegen sie erheben wir laut unsere Stimme. Sie soll die Verkünderin der Wahrheit sein.

Es ist nicht wahr, dass Deutschland diesen Krieg verschuldet hat. Weder das Volk hat ihn gewollt noch die Regierung noch der Kaiser. Von deutscher Seite ist das Äußerste geschehen, ihn abzuwenden. Dafür liegen der Welt die urkundlichen Beweise vor. Oft genug hat Wilhelm II. in den 26 Jahren seiner Regierung sich als Schirmherr des Weltfriedens erwiesen; oft genug haben selbst unsere Gegner dies anerkannt. Ja, dieser nämliche Kaiser, den sie jetzt einen Attila zu

nennen wagen, ist jahrzehntelang wegen seiner unerschütterlichen Friedensliebe von ihnen verspottet worden. Erst als eine schon lange an den Grenzen lauernde Übermacht von drei Seiten über unser Volk herfiel, hat es sich erhoben wie ein Mann.

Es ist nicht wahr, dass wir freventlich die Neutralität Belgiens verletzt haben. Nachweislich waren Frankreich und England zu ihrer Verletzung entschlossen. Nachweislich war Belgien damit einverstanden. Selbstvernichtung wäre es gewesen, ihnen nicht zuzukommen.

Es ist nicht wahr, dass eines einzigen belgischen Bürgers Leben und Eigentum von unseren Soldaten angetastet worden ist, ohne dass die bitterste Notwehr es gebot. Denn wieder und immer wieder, allen Mahnungen zum Trotz, hat die Bevölkerung sie aus dem Hinterhalt beschossen, Verwundete verstümmelt, Ärzte bei der Ausübung ihres Samariterwerkes ermordet. Man kann nicht niederträchtiger fälschen, als wenn man die Verbrechen dieser Meuchelmörder verschweigt, um die gerechte Strafe, die sie erlitten haben, den Deutschen zum Verbrechen zu machen.

Es ist nicht wahr, dass unsere Truppen brutal gegen Löwen gewütet haben. An einer rasenden Einwohnerschaft, die sie im Quartier heimtückisch überfiel, haben sie durch Beschießung eines Teils der Stadt schweren Herzens Vergeltung üben müssen. Der größte Teil von Löwen ist erhalten geblieben. Das berühmte Rathaus steht gänzlich unversehrt. Mit Selbstaufopferung haben unsere Soldaten es vor den Flammen bewahrt. – Sollten in diesem furchtbaren Kriege Kunstwerke zerstört worden sein oder noch zerstört werden, so würde jeder Deutsche es beklagen. Aber so wenig wir uns in der Liebe zur Kunst von irgendjemand übertreffen lassen, so entschieden lehnen wir es ab, die Erhaltung eines Kunstwerks mit einer deutschen Niederlage zu erkaufen.

Es ist nicht wahr, dass unsere Kriegführung die Gesetze des Völkerrechts missachtet. Sie kennt keine zuchtlose Grausamkeit. Im Osten aber trinkt das Blut der von russischen Horden hingeschlachteten Frauen und Kinder die Erde, und im Westen zerreißen Dumdumgeschosse unseren Kriegern die Brust. Sich als Verteidiger europäischer Zivilisation zu gebärden, haben die am wenigsten das Recht, die sich mit Russen und Serben verbünden und der Welt das schmachvolle Schauspiel bieten, Mongolen und Neger auf die weiße Rasse zu hetzen.

Es ist nicht wahr, dass der Kampf gegen unseren sogenannten Militarismus kein Kampf gegen unsere Kultur ist, wie unsere Feinde heuchlerisch vorgeben. Ohne den deutschen Militarismus wäre die deutsche Kultur längst vom Erdboden getilgt. Zu ihrem Schutz ist er aus ihr hervorgegangen in einem Lande, das jahrhundertlang von Raubzügen heimgesucht wurde wie kein zweites. Deutsches Heer und deutsches Volk sind eins. Dieses Bewusstsein verbrüdert heute 70 Millionen Deutsche ohne Unterschied der Bildung, des Standes und der Partei.

Wir können die vergifteten Waffen der Lüge unseren Feinden nicht entwenden. Wir können nur in alle Welt hinausrufen, dass sie falsches Zeugnis ablegen wider uns. Euch, die Ihr uns kennt, die Ihr bisher gemeinsam mit uns den höchsten Besitz der Menschheit gehütet habt, Euch rufen wir zu: Glaubt uns! Glaubt, dass wir diesen Kampf zu Ende kämpfen werden als ein Kulturvolk, dem das Vermächtnis eines Goethe, eines Beethoven, eines Kant ebenso heilig ist wie sein Herd und seine Scholle.

Dafür stehen wir Euch ein mit unserem Namen und mit unserer Ehre!“

– 93 Unterzeichnende: Manifest vom 4. Oktober 1914

(Unterzeichnende waren u. a.: Wilhelm Herrmann, Engelbert Humperdinck, Max Planck, Max Reinhardt, Wilhelm Röntgen, Adolf von Harnack, Gerhart Hauptmann, Max Liebermann, Adolf Schlatter, Wilhelm Windelband, Wilhelm Wundt) (https://de.wikipedia.org/wiki/Manifest_der_93)

Und in seinem „Lebenslauf“ (s. Eberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf, 1975) fasst Barth das tragische Erlebnis in wenige abschließende Worte zusammen:

„Ich habe eine Götterdämmerung erlebt, als ich studierte, wie Harnack, Herrmann, Rade und Eucken etc. sich zu der neuen Lage stellten, wie Religion und Wissenschaft restlos sich in geistige 42 cm Kanonen verwandelten.“ (Ebd.)

2. Die Begegnung mit den beiden Blumhardt

Heinrich Vogel, Mitglied der Bekennenden Kirche, schrieb einst über seinen Freund Karl Barth in seinem Büchlein „Freundschaft mit Karl Barth. Portrait mit Anekdoten“, folgende aufschlussreiche Reminiszenz:

„Die kerygmatischen Wurzeln deiner Theologie liegen nicht bei Kierkegaard, sondern bei den beiden Blumhardts. Er hörte sich das an ohne zu widersprechen, allerdings auch ohne dem einfach zuzustimmen, wie ihm denn alle Interpretationsthesen in Bezug auf seine Theologie sekundär waren gegenüber der Sache selbst, die zu verfechten ihm aufgetragen war.“ (Homo viator, 50)

Vieles spricht für diese These und man könnte sie noch vertiefen durch die Behauptung:

„was der brennende Busch für Mose, das war für Barth die Begegnung mit den beiden Blumhardt. In Bad Boll fand er nämlich den ‚Quellort dieser für Blumhardt selbst, für seine Zeit und weithin auch bis in die Gegenwart hinein neuen Sache‘, den Rudolf Bohren später den ‚Quellort für die Erneuerung der evangelischen Theologie‘ zu nennen den Mut hatte.“ (Homo viator, 51)

Wer waren die Blumhardts? Johann Christoph Blumhardt der Ältere (1805–1880) wirkte in Württemberg und wurde bekannt durch seinen aufsehenerregenden Krankenbericht über die seelsorgerliche Tätigkeit als Pfarrer an der kranken Gottlieb Dittus in seiner Gemeinde Möttlingen. In seinem Bericht ans Konsistorium bezeichnete Blumhardt die zweijährige Heilungsgeschichte als „Geisterkampf“. Der laute Ruf der Geheilten „Jesus ist Sieger“ wurde zum Losungswort Johann Christoph Blumhardts. Karl Barth hat später ausführlich in seiner Kirchlichen Dogmatik über diesen Heilungskampf berichtet, eine Tatsache die vielen Barth-Lesern erstaunlicherweise völlig unbekannt blieb. Wer die Theologie Barths verstehen will, kommt nicht umhin, diesen seinen theologischen „Quellort“ zu besichtigen. Er findet sich in dem umfangreichen Abschnitt KD IV/3, erste Hälfte, 188–317, unter dem Titel „Jesus ist Sieger!“ Ich erlaube mir, aus diesem Abschnitt etwas ausführlicher zu zitieren:

„Der Vorgang, in welchem Blumhardt dieses ‚Jesus ist Sieger!‘ hörte und aufnahm, hat wie die entsprechenden neutestamentlichen Vorgänge drei Aspekte: einen ersten, im Blick auf den er realistisch im Sinn alter und neuer Mythologie – einen zweiten, im Blick auf den er von moderner Psychopathologie bzw. Tiefenpsychologie her – und einen dritten, im Blick auf den er überhaupt nicht *erklärt*, sondern eben nur *gewürdigt*, nämlich (unter der Voraussetzung, dass auch jene Erklärungen möglich sind und als solche in ihrer Weise ihr Recht haben) *geistlich* gewürdigt werden kann.

Seine geistliche Würdigung ist möglich und ergibt sich aus dem, was aus jener Leidens- und Heilungsgeschichte und im Besonderen aus jenem von Blumhardt und seiner Umgebung an jenem entscheidenden Tag vernommenen Wort in seinem Leben und Wirken (und nachher auch in dem seines Sohnes Christoph) geworden ist. Wie immer der ‚Kampf‘ jener zwei Jahre und dessen Abschluss zu erklären sein: die *Früchte* jenes Geschehens und insbesondere die Konsequenzen jenes Wortes liegen in der damals anhebenden *eigentlichen* ‚Blumhardtgeschichte‘ zutage und sind eindeutig: ein neues unverzagtes Ausgehen von dem überlegenden Leben des auferstandenen Jesus Christus – eine neue damit natürlich gewordene Kraft und Freudigkeit zur Verkündigung der in ihm geschehenen und zu findenden Vergebung der Sünden – ein neues selbstverständliches Ernstnehmen der Realität des in ihm nahe herbeigekommenen Reiches, der in Ihm aufgerichteten Herrschaft Gottes – ein neues Bitten in der nicht zu stillenden Erwartung und in der nicht zu zerbrechenden Hoffnung auf weitere Selbstkundgebungen dieser Herrschaft, ja auf eine neue Ausgießung des Heiligen Geistes auf alles Fleisch (die Blumhardt in jenem Ereignis und in der Kundgabe jenes Wortes nur eben anheben sah) – ein gewaltiger Appell: ‚Sterbet, auf dass Christus lebe!‘ – ein Dasein in der mutigen Zuversicht auf das Kommen, die Offenbarung eines neuen Himmels und einer neuen Erde und von daher ein tiefbeunruhigtes, aber noch tiefer getröstetes Denken im Blick auf die Weltgeschichte, auf die Menschen, wie sie in ihrer Sünde und Not sind, und auf das, wozu sie alle, ob sie es wissen oder nicht, gerufen sind. [...]

Aber wie dem auch sei: mit dem Quellort dieser für Blumhardt selbst, für seine Zeit und weithin auch bis in die Gegenwart hinein *neuen* Sache haben wir es in dem seltsamen Vorgang des Möttlinger ‚Kampfes‘ zu tun, in dessen entscheidender Stunde das ‚Jesus ist Sieger!‘ laut und vernommen wurde. Das wirklich Seltsame jenes Kampfes liegt nicht dort, wo das befremdete, verwirrte und neugierige Auge es zunächst zu sehen meint, also nicht in *den Elementen von Blumhardts Bericht, in denen er nach Erklärung schreit und* (mythologische oder medizinische) Erklärung dann auch finden mag. Das wirklich Seltsame jenes Kampfes liegt – unabhängig von der Art und Weise, in der erfolgte und unabhängig von dessen Deutungen – in der in seinem Abschluss erfolgenden *Aussprache* jener neuen, d. h. neu sich selbst kundgebenden *Sache* und also konkret in jenem dort ausgerufenen und damit Blumhardt, seiner Zeit und uns als deren Nachfahren zgerufenen *Wort*. Ob wir dieses Wort hören oder nicht hören? Diese, die *geistliche* Frage ist das einzig, dafür aber ein für alle Mal ‚Interessante‘ an jenem Vorgang.“ (KD VI/3, 194 ff.)

Christoph Blumhardt der Jüngere (1842–1919), Pfarrer und Begründer der religiös-sozialen Bewegung in der Schweiz und in Deutschland, übernahm nach dem Tod seines Vaters 1880 die Leitung des Kurzentrums in Bad Boll

und er wurde über die Grenzen Württembergs hinaus bekannt als Seelsorger, Prediger und seit 1900 sozialistischer Abgeordneter im Württembergischen Landtag. „Seine radikale Reich Gottes-Erwartung – ‚einst und bald‘ – und seine Entscheidung für den Sozialismus wurden im Bürgertum und der Kirche seiner Zeit abgelehnt. Doch gerade dieser Außenseiter der Vorkriegszeit beeinflusste diejenigen Theologen, die nach 1918 die öffentliche theologische Debatte prägten: allen voran Karl Barth, aber auch Hermann Kutter, Leonhard Ragaz und Eduard Thurneysen.“³

Barth hatte während seiner Studentenzeit Bad Boll mehrfach, aber ohne gründliche Einsicht besucht. Erst im April 1915 kam es zu der prägenden Begegnung mit Christoph Blumhardt. Auf Vermittlung durch Herrmann Kutter (1863–1931), den Schweizer Theologen, statteten Barth und Thurneysen dem 73-jährigen Blumhardt einen zweitägigen Besuch in Bad Boll ab. Was in den intensiven persönlichen Aussprachen „geschehen“ ist, wurde nicht überliefert. Dennoch hatte der Besuch – wie mehrfach berichtet wurde – den Charakter einer Lebenswende. Rudolf Bohren sprach in seiner Thurneysen-Biographie im Blick auf die Bedeutung dieser Bad Boll-Begegnung überzeugt von „Berufung“. Ein Gleiches darf man getrost auch von Karl Barth sagen. Barths Safenwiler Gemeinde blieb davon nicht unberührt. Barth schrieb in einem Brief an Thurneysen (8.7.1915):

„Der Kirchenpflegepräsident sagte mir heute noch nachträglich, er und die Anderen empfänden eine *besondere* Schwierigkeit meiner Predigten seit meiner Deutschlandreise. Seit damals sei ich Ihnen besonders ‚vor[-aus], so dass sie Mühe hätten mitzukommen. Ist das nun ‚Boll‘, das ich noch nicht ganz assimiliert hätte, oder was?“ (Homo viator, 52)

3. Die neue Theologie

Die Zeit des 1. Weltkriegs hatte ganz offensichtlich Barths Theologie bekehrt. Nicht nur die Enttäuschung durch die akademischen Lehrer, nicht nur die Schrecken der Kriegsgeschehnisse, nicht nur die Anforderungen des Pfarramtes, sondern vor allem die Gespräche mit Christoph Blumhardt hatten Barth (und Thurneysen) hatten ein gänzlich Neues bewirkt. Die Begegnung mit Blumhardt bedeutete nicht weniger als eine Totalrevision seiner Theologie. „Wenn das stimmte, dass Jesus Christus nicht nur das geschichtlich vermittelte Urbild war, sondern tatsächliches, lebendiges, personales Gegenüber, dann konnte das nicht ohne Konsequenzen bleiben.“ (Homo viator, 55)

Das Zentralthema wurde nun – wie wir es oben bereits in Barths Kirchlicher Dogmatik gelesen hatten – der auferstandene, lebendige, wirkende und wiederkommende Jesus Christus. Bei Blumhardt hatte Barth angefangen zu verstehen, was Gotteswirklichkeit, was Auferstehungswirklichkeit

³ https://de.wikipedia.org/wiki/Christoph_Blumhardt

sein mochte: das Geschenk echten, befreiten Lebens. Bad Boll hatte etwas in Bewegung gebracht, das sich nicht mehr aufhalten ließ. Unmittelbare Auswirkung fand die neue Identität im Briefwechsel der Freunde, und zwar in einem immer stärker anzutreffenden Ausmalen der unausweichlichen „Wüstenexistenz“. In ihren Predigten lebte der „echte biblische Realismus, das heißt die gewaltige Selbstverständlichkeit, mit der in Bad Boll das Bibelwort als lebendiges, zu uns Heutigen redendes Wort Gottes selber verstanden und gebraucht wurde“. (Homo viator, 62)

Mit dem real Werden des Wortes Gottes und des Reiches Gottes, ergab sich für Barth und Thurneysen eine neue Notwendigkeit der Schriftauslegung und des Schriftverständnisses. So schrieb Barth in seinem bereits zitierten „Nachwort“ (1968):

„Thurneysen war es, der mir einmal unter vier Augen das Stichwort halblaut zuflüsterte: Was wir für Predigt, Unterricht und Seelsorge brauchten, sei eine ‚ganze andere‘ theologische Grundlegung. Von Schleiermacher aus ging es offenbar nicht weiter. Ich sehe noch jetzt die geringschätzig Gebärde, mit der Thurneysen in Safenwil auf meine Schleiermacherbücher hinwies. [...] Am Morgen nach dem Tag, an dem Thurneysen mir jenes allgemein gehaltene Flüsterwort gesagt hatte, begann ich mich, immerhin mit allem mir damals zugänglichen Rüstzeug, unter einem Apfelbaum dem Römerbrief zuzuwenden.“ (Homo viator, 63)

Nach Barths eigener späterer Aussage war das „Novum“ die „Anwendung der Blumhardtschen Erkenntnisse auf die Exegese“. (Homo viator, 64) Als der berühmte Römerbrief-Kommentar fertig war, schrieb Barth im Vorwort: „Wo ist heute die ‚Kraft Gottes‘ seines Evangeliums (1,16) hingekommen? [...] Ich meine keine bestimmte Konfession oder Richtung, ich meine das Ganze des protestantischen Christentums, wenn ich sage: Was heute als ‚Evangelium‘ gepredigt und geglaubt wird, steht in Kontrast zu der Gotteserkenntnis des Römerbriefs.“ (Homo viator, 64f)

Damit war die sogenannte Dialektische Theologie geboren. Ihr Name scheint mir schlecht gewählt. Deshalb ist es gut, immer wieder zu den Ursprüngen zurückzukehren. Diese Ursprünge und Anfänge finden sich in einer grausamen Kriegszeit, die dennoch eine neue Theologie gezeugt und geboren hatte. Als dann der Krieg beendet war, lebte eine neue Theologie weiter fort und schenkte der Welt eine neue lebendige Theologie. Wir beenden deshalb diesen Vortrag mit zwei Zitaten aus dem berühmten Tambacher Vortrag vom 25. September 1919. In ihnen wird das Neue sichtbar:

„Der Christ ist der *Christus*. Der Christ ist das in uns, was nicht wir sind, sondern Christus in uns. Dieser ‚Christus in uns‘ in seiner ganzen paulinischen Tiefe verstanden: es bedeutet keine psychische Gegebenheit, kein Ergriffensein, Überwältigtsein oder dergleichen, sondern eine Voraussetzung. ‚Über uns‘, ‚hinter uns‘, ‚jenseits uns‘ ist gemeint mit dem ‚in uns‘.“ (Homo viator, 75)

„Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten ist darum die weltbewegende Kraft, die auch uns bewegt, weil sie die Erscheinung einer totaliter aliter [...] geordneten Leiblichkeit in unserer Leiblichkeit ist.“ (Homo viator, 76)

Generationenkirche trotz Generationenkonflikt

Sebastian Gräbe

Der Generationenkonflikt ist in der Debatte um die Gestaltung unserer Gesellschaft und Kirchengemeinden ein prägendes Schlagwort geworden. Es kommuniziert, dass es unüberwindbare Verständigungsprobleme zwischen den Generationen gibt, dass gemeinsame Berührungspunkte schwinden oder bestimmte Generationen in der Gemeinde verschwinden. Greifbar werden diese Konflikte z. B. bei Fragen der Gottesdienstgestaltung, des Liedgutes oder des Abendmahls.¹ Sofern der Generationenkonflikt nicht als ein Konflikt von Einzelpersonen² abgetan wird, sind integrative Lösungsansätze Mangelware. Der Ausweg durch spezielle Jugendkirchen wurde unlängst formuliert und umgesetzt.

Dieser Artikel geht der Frage nach, was sich hinter der Wahrnehmung eines Generationenkonfliktes verbirgt. Es folgt die theologische Begründung eines generationenübergreifenden Miteinanders, die in acht Thesen mündet. Abschließend werden Ansätze für die Übertragung der theologischen Prämissen auf Gemeinden aufgezeigt.

Der dramatische Generationenkonflikt

Vor über 5000 Jahren klagte ein sumerischer Schreiber: „Die Jugend achtet das Alter nicht mehr, zeigt bewusst ein ungepflegtes Aussehen, sinnt auf Umsturz, zeigt keine Lernbereitschaft und ist ablehnend gegenüber übernommenen Werten.“³ Klagen über den Verfall der Jugend finden sich ebenfalls in altbabylonischen Texten, im Alten Testament (vgl. Mi 7) bei Platon, Aristoteles und Plutarch, Melanchthon und Pädagogen vom 17. bis ins 20. Jahrhundert.⁴ Generationenkonflikte sind weder ein Problem des 21. Jahrhunderts, noch spezifisch für freikirchliche Gemeinden, sondern in sozialen Gruppen eher die Regel als die Ausnahme. Warum wiederholt sich der immerwährende Generationenkonflikt so vorhersagbar in den verschiedenen Typen sozialer Gruppen?

¹ Vgl. Michael Freitag, Das Mehrgenerationenhaus. Gemeinde aus demographischer Perspektive, in: Yvonne Ortman/Klaus Rössler/Thomas Seibert (Hgg.), Glaube – Liebe – Hoffnung: Christen im 21. Jahrhundert, Kassel 2009, 8 ff.

² So etwa der Eindruck von Freitag, vgl. ebd.

³ Sumerische Tontafel ca. 3000 v. Chr. zitiert nach: Gilfert, Achim: 5000 Jahre Kritik an Jugendlichen – Eine sichere Konstante in Gesellschaft und Arbeitswelt, [<http://www.bildungswissenschaftler.de/5000-jahre-kritik-an-jugendlichen-eine-sichere-konstante-in-der-gesellschaft-und-arbeitswelt/>] (letztes Update: 24.08.2014 | letzter Zugriff: 24.02.2016).

⁴ Vgl. ebd.

Die meisten abschätzigen Kommentare zur Jugend beklagen den fehlenden Respekt gegenüber der älteren Generation und ihren Werten und Normen. Die Sitten und die Gesellschaft verfallen.⁵ Die Klagen offenbaren Verletzungen, die durch die Emanzipation der Kinder von den Werten und Normen der eigenen Eltern entstehen. Die Erwachsenen sehen durch die Gestaltungskraft der Adoleszenten die eigenen kulturellen Visionen und Praktiken und ihre Bedeutung relativiert.⁶ Die natürliche und notwendige Abgrenzung vom Elternhaus und seinen Traditionen und der Wunsch nach Verwirklichung werden als eine Absage an das Lebenswerk der vorangehenden Generationen interpretiert. Letztendlich wird diese Befürchtung auch zutreffen: Die Alten werden noch vor ihrem Tode Zeugen, wie die nachrückenden Generationen sie zur Geschichte machen.⁷

Komplementär dazu sind die Hochschätzung des eigenen Lebenswerkes und die Verteidigung von Machtpositionen. Die Alten sind keinesfalls schwach oder wehrlos. Sie besetzen gesellschaftliche Schlüsselpositionen und üben Deutungshoheit aus. Die Alten sehen nicht zu, wie die eigene Absolutheit relativiert wird, sondern kämpfen um ihre Hegemonialstellung, indem sie versuchen in den adoleszenten Neugestaltungsprozess einzugreifen, ihn zu reglementieren oder zu unterdrücken.⁸ Die heranwachsende Generation hingegen fordert dasselbe Recht, dass ihre Eltern vor ihnen in Anspruch nahmen: sich die Welt untertan zu machen und nach den eigenen Vorstellungen zu formen.⁹ Die Gegner sind immer dieselben: der Kult oder die Kirche, die Eltern, die Autoritäten. Wo die Alten nicht von der Macht lassen, entwickelt die Jugend ein Naturrecht auf Revolution.¹⁰ Während

⁵ „Unsere Jugend ist heruntergekommen und zuchtlos. Die jungen Leute hören nicht mehr auf ihre Eltern. *Das Ende der Welt ist nahe*“ (Keilschrifttext, Chaldäa, um 2000 v. Chr.) „Ich habe überhaupt keine Hoffnung mehr in die Zukunft unseres Landes, wenn einmal unsere Jugend die Männer von morgen stellt. Unsere Jugend ist unerträglich, unverantwortlich und entsetzlich anzusehen.“ (Aristoteles, 384–322 v. Chr.); „Die Jugend lebt in moralischem Verfall, und das liegt hauptsächlich an ihren konsumorientierten Freizeitaktivitäten, an fehlendem elterlichen Interesse und Autorität und am Versagen der religiösen und moralischen Erziehung.“ (H. M. Sherwood, Staatssekretär, Indiana (USA), 1925); „Wer die politische Einstellung der Studentenschaft kennt, weiß, wie wenig ihr Lebensläufe, der Leistungsgedanke oder Arbeit im Allgemeinen bedeuten.“ (Filipp Piatov, *Das weltfremde Anspruchsdenken deutscher Studenten*, in: DIE WELT, 27.04.2015.); zitiert nach Gilfert.

⁶ Vgl. Vera King, *Die Entstehung des Neuen in der Adoleszenz. Individuation, Generativität und Geschlecht in modernisierten Gesellschaften*, Opladen, 2002, 52.

⁷ Vgl. Christopher Bollas, *Genese der Persönlichkeit. Psychoanalyse und Selbsterfahrung*, Stuttgart 2000, 250.

⁸ Vgl. King, *Adoleszenz*, 54.

⁹ Im ausgehenden 19. Jahrhundert war der gealterte, aktive und autoritäre Mann der unantastbare Herrscher über eine patriarchalische Familie und politische Landschaft. Mit Niedergang des Kaiserreiches und dem Übergang ins 20. Jahrhundert verlangte, versprach und verkörperte die Jugend eine bessere Zukunft – eine Welt der jungen Männer, vgl. Heiko Stoff, *Ewige Jugend. Konzepte der Verjüngung vom späten 19. Jahrhundert bis ins Dritte Reich*, Köln 2004, 246–247.

¹⁰ Vgl. ebd., 248.

die Alten die Kreativität und das Machtstreben der Jungen als Bedrohung der eigenen Position und des Lebenswerkes wahrnehmen, sehen die Jungen ihre Eltern und Großeltern mit ihrem Erbe als Belastung und Behinderung ihres eigenen Lebensmodells. Dieser Konflikt ist ein unvermeidbarer Vorgang. „Wenn sich eine neue Generation formiert, dann sendet das unweigerlich Erschütterungswellen durch die früheren Generationen. [...] Denn es gibt Generationskonflikte, wenn die eigene kulturelle Zeugungskraft von nachfolgenden Generationen definiert wird, die eine andere Sicht auf die soziale Realität haben.“¹¹ Zum tragischen Konflikt kommt es dann, wenn eine der beiden Seiten glaubt, die eigene Position nur auf Kosten der anderen Generation durchsetzen zu können.

Es gibt ein destruktives und ein konstruktives Lösungsmuster dieses Konfliktes. Das destruktive Muster hat sich über die Jahrhunderte im Motiv des Vätermordes als Kulminationspunkt und gleichzeitig lösendes Moment herausstilisiert.¹² Er erscheint als letzter Ausweg die Macht und Throne der Alten mit ihren vermoderten Kronen zu stürzen.¹³ Er findet seinen gesellschaftlichen Niederschlag im ‚politischen Vätermord‘ – der ‚Ablösung‘ der eigenen Ziehväter.¹⁴ In der Gemeinde werden solche Vätermorde z. B. in Fragen der Gottesdienstliturgie oder der Musik sichtbar: Auf die ‚Herrschaft der Orgel und Choräle‘ folgt die ‚Herrschaft der Lobpreismusik‘. Traditionen werden bewusst abgeschnitten und zerstört. Die Ausdrucksformen, Traditionen und Regeln der Alten werden radikal neu besetzt. Sie werden zum Zeichen des Herrschaftswechsels stilisiert.¹⁵ Die Alten fühlen sich dann an den Rand gedrängt oder ‚kaltgestellt‘. Diese Dynamik wird zu einem sich immer wiederholenden dramatischen Kreislauf. Wer in seiner Triebkraft kleingehalten wurde, verfährt analog mit der nachfolgenden Generation und wird ihr zum Opfer fallen. Wer keinen Rahmen erhält, seine eigene Wirkmächtigkeit zu entfalten, und keine Teilhabe an den wirk-

¹¹ *Bollas*, *Persönlichkeit*, 244.

¹² Vgl. in der antiken Literatur: Ödipus, der Tod des Cäsars durch seinen Sohn Brutus, in neuerer Literatur: Thomas Manns „Buddenbrooks“, Hermann Hesses „Unterm Rad“, Walter Hasenclevers „Der Sohn“ und Arnolt Bronnens „Vätermord“.

¹³ „Wir fegen die Macht und stürzen die Throne der Alten, Vermoderte Kronen bieten wir lachend zu Kauf.“ Zitat aus *Aufbruch der Jugend*: *Ernst Wilhelm Lotz*, *Aufbruch der Jugend* (1913), in: *Kurt Pinthus* (Hg.), *Menschheitsdämmerung. Ein Dokument des Expressionismus*, Bd. 4: *Deutsche Literatur*, Reinbek bei Hamburg 1959, 225.

¹⁴ So bezichtigen verschiedene deutsche Tageszeitungen Angela Merkel des politischen Vätermordes an Helmut Kohl: „Das Mädchen‘ machte gestern ihrem politischen Ziehvater den Garaus.“; *Karin Nink*, *Merkels Vätermord*, in: *taz*, 23.12.1999; vgl. *Sabine Rueckert*, *Der Vätermord. Die Psychoanalytikerin Thea Bauridl über Menschen, denen der politische Ziehvater zur Last geworden ist*, in: *DIE ZEIT* 06 (2000); *Harald Karasek*, *Vätermord* (Glosse), in: *Der Tagesspiegel*, 22.12.1999; dasselbe Sprachspiel wird für den Machtwechsel des Front National verwendet; vgl. *Christian Wernicke*, *Unblutiger Vätermord*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 8.4.2015; *Martina Meister*, *Aktion Vätermord*, in: *DIE WELT*, 14.4.2015.

¹⁵ So kann auch das bewusste Feiern des Abendmahls mit Bier und Pizza der Jesus Freaks in den 1990er Jahren als ein Ausdruck ihrer Abrechnung mit dem bornierten Christentum interpretiert werden.

mächtigen Positionen bekommt, der kann diesen Rahmen später auch nicht gewähren.¹⁶ Der Vatermörder fällt oft den eigenen Kindern zum Opfer.¹⁷ Eine konstruktive Lösung des dramatischen Konfliktes erfolgt, wenn die Generationen im Gespräch bleiben. Die Kommunikationsfähigkeit muss erhalten, bzw. wiedergewonnen werden.¹⁸ Die Jungen müssen erkennen, dass ihre Wurzeln im Alten liegen und die Alten begreifen, dass ihr Erbe nur durch die Jugend weiterlebt. Die adoleszente Generation verlangt den erwachsenen Generationen eine generative Haltung ab: eine fürsorgliche und erzieherische Grundhaltung und die soziale Gewährleistung, dass die Heranwachsenden in ihrer Entfaltung gefördert und ihnen Teilhabe an den sozialen Prozessen gewährt werden.¹⁹

Der soziodemographische Generationenkonflikt

Zum dramatischen Konflikt tritt der soziodemographische Konflikt. Seit fast 40 Jahren reicht die Zahl der Neugeborenen nicht mehr aus, um die Elterngeneration zu ersetzen.²⁰ Bis 2030 wird die Bevölkerung in Deutschland um ca. 5 Millionen Einwohner sinken.²¹ Gleichzeitig steigt die Lebenserwartung in Deutschland kontinuierlich an.²² Es resultiert eine Verschiebung der Altersstruktur. Während die Gruppen der unter 20-Jährigen um 17 % und 20–65-Jährigen um 15 % zurückgehen, steigt die Zahl der über 65-Jährigen um 33 %.²³ Die Bevölkerungspyramide wird in den nächsten 40 Jahren ein pilzförmiges Profil annehmen. Eine solche Bevölkerungsimplosion ist historisch analogielos.²⁴ Die Altersstruktur im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) folgt dieser demographischen Struktur. In den Gemeinden des BEFG ist das Durchschnittsalter bei 53 Jahren. Etwa 36 % der Mitglieder sind 60 Jahre alt – Tendenz steigend.²⁵ Infolge dieses Schereneffektes wird der selbstverständliche

¹⁶ Vgl. King, Adoleszenz, 52.

¹⁷ Vgl. Rueckert, Vatermord.

¹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹ Vgl. King, Adoleszenz, 51.

²⁰ *Statistische Ämter des Bundes und der Länder*, Demografischer Wandel in Deutschland. Bevölkerungs- und Haushaltsentwicklung im Bund und in den Ländern, Bd. 4, Wiesbaden 2011, 7.

²¹ Vgl. ebd., 9.

²² Vgl. ebd., 10–14.

²³ Vgl. ebd., 9.

²⁴ Bert Rürup, Auswirkungen des demographischen Wandels auf Wirtschaft und Gesellschaft, Vortrag am 19.1.2005 in der Handelskammer Hamburg, 4.

²⁵ Irmgard Neese, Senioren in der Gemeinde, in: Ralf Dziewas/Sebastian Gräbe/Andrea Klimt (Hgg.), *Nah bei den Menschen. Impulse für Gemeindeftheologie, Gemeindeleitung und Seelsorge*, Kassel 2015, 55–56. Für alle Statistiken innerhalb des BEFG ist zu beachten, dass Kinder auf Grund der erst später erfolgenden Glaubenstaufe i. d. R. nicht als Mitglieder gezählt werden. Bei der Abfassung des Artikels waren mögliche Effekte durch die erhöhte Zuwanderung von Flüchtlingen noch nicht bekannt.

Umgang mit Kindern und Jugendlichen zunehmend verloren gehen. Die Lobby von Kindern, Jugendlichen und jungen Familien in Gesellschaft und Gemeinde wird abnehmen, während die der Senioren steigt.²⁶ Für die Jungen schwindet die Gleichaltrigkeit. Damit reduzieren sich Möglichkeiten des sozialen und geistlichen Lebens und Lernen mit Gleichaltrigen. Das Leben von Beziehungsnetzwerken erfordert für junge Menschen eine immer höhere Mobilität.²⁷

Das klassische drei Generationenschema wird nach oben hin erweitert. Die Senioren umfassen inzwischen drei Generationen, die sich differenziert wahrnehmen, bewusst voneinander unterschieden und abgrenzen. Die Ausdifferenzierung der Senioren resultiert einerseits aus unterschiedlichen und z. T. komplementären Normen und Werten, die für die verschiedenen Seniorengenerationen prägend waren. Während die Ältesten den zweiten Weltkrieg miterlebt haben, sind die jungen Senioren Kinder der 68er Generation. Andererseits ermöglicht der medizinische Fortschritt den Senioren insgesamt eine höhere Mobilität. Ergänzend sind viele jüngere Senioren durch Altersteilzeitmodelle oder Wohlstand im Zuge des wirtschaftlichen Aufschwungs im Nachkriegsdeutschland, früher aus dem Erwerbsleben ausgeschieden. Parallel verschob sich die gesellschaftliche Wahrnehmung und Selbstdefinition des Alters. Die Sichtweise des Alters als einer defizitären Lebensphase ist der Wertschätzung der dritten Lebensphase gewichen.²⁸ Senioren können in Gemeinden länger aktiv sein. Andererseits wollen und können sie ihr Leben außerhalb der Gemeinde aktiver und vielfältiger gestalten. Die Gemeinde ist nicht mehr das letzte Betätigungsfeld der Alten, sondern eines von vielen.

Die Haushaltsgrößen schrumpfen in der industriellen Gesellschaft des 21. Jahrhunderts. Die Familie als Produktionsgemeinschaft und der Gesindedienst wurde im 19. Jahrhundert überwunden. Deswegen leben weniger Personen zusammen in einem Haushalt.²⁹ Produktions- und Erwerbsformen verändern sich nachhaltig. Die Zunahme von Teilzeitbeschäftigungen führt dazu, dass Erwerbstätige zunehmend einem Zweitjob nachgehen.³⁰ Durch ökonomische Zwänge und die voranschreitende Gleichstellung gehen immer mehr Frauen einer dauerhaften Erwerbstätigkeit nach. Die Rollenbilder des 19. Jahrhunderts verflüssigen sich. Eine gerechte Aufgabenteilung wird in höheren Bildungsmilieus zum Ideal. Das bedeutet, Kinder sind zuneh-

²⁶ Vgl. *Michael Freitag*, Mehrgenerationenhaus, 15.

²⁷ Vgl. ebd., 16.

²⁸ *Josef Ehmer*, Einleitung, in: *Josef Ehmer/Peter Gutschner* (Hgg.), Das Alter im Spiel der Generationen. Historische und sozialwissenschaftliche Beiträge. Tagung am Institut für Geschichte der Universität Salzburg im Frühjahr 1996, Grenzenloses Österreich, Wien 2000, 18.

²⁹ *Michael Mitterauer*, Das moderne Kind hat zwei Kinderzimmer und acht Großeltern. Die Entwicklung in Europa, in: *Michael Mitterauer/Norbert Ortmayr/Ingeborg Grau* (Hgg.), Familie im 20. Jahrhundert. Traditionen, Probleme, Perspektiven, Bd. 9: Historische Sozi-alkunde, Frankfurt a. M. 1997, 17–18.

³⁰ *Statistisches Bundesamt*, Pressemitteilung 155, Wiesbaden 29.4.2015.

mend Einzelkinder und verbringen mehr Zeit im Kindergarten. Mütter und Väter haben unter der Woche weniger Zeit für kirchliche Aktivitäten.

Durch die Globalisierung von Arbeit und Ausbildung und die daraus resultierenden Freiheiten und höheren Mobilitätsanforderung entfernen sich klassische Familiengebilde räumlich voneinander. Arbeitswanderung führt zu dauerhaften Trennungen zwischen selbst gegründeter Familie und Herkunftsfamilie.³¹ In urbanen Gebieten steigt der internationale Zuzug. (Urbane) Gemeinden setzen sich weniger aus großen Familien von mehreren Generationen zusammen, die dann über lange Zeiträume eine Gemeinde prägen, sondern aus kleineren zugezogenen Familienverbänden, die z. T. nur für einen gewissen Arbeits- oder Lebenszyklus Teil der Gemeinde sind. Die kontinuierliche Tradierung von Werten, Normen, ästhetischem Bewusstsein, und Mythen durch Großfamilien erfährt einen Abbruch, während Werte und Vorstellungen von neuen Familien und Kulturkreisen in die Gemeinde getragen werden. Es resultiert ein Traditionsabbruch, der gleichzeitig zu einer Pluralisierung von Werten innerhalb des christlich möglichen Wertgefüges führt.

Gegenwärtig besteht ein Trend hin zu Einpersonenhaushalten. Die Gründe sind vielschichtig: Durch die steigende Lebenserwartung nimmt die Anzahl alleinstehender alter Menschen, zumeist Frauen, zu. Die Lebenserwartung von Frauen steigt im Gegensatz zu Männern stärker, gleichzeitig wird immer noch in einem Altersgefälle von Mann zu Frau geheiratet. Es entstehen längere Witwenphasen. Der Wohlfahrtsstaat gewährt eine ökonomische Absicherung oder Pflege losgelöst von den eigenen Kindern, so dass sich die Haushalte alter alleinstehender Menschen individualisieren.³² Eine zweite Gruppe bilden die alleinstehenden Geschiedenen. Der Individualisierungsprozess westlicher Gesellschaften schlägt sich auch in der Ehe nieder. Auf der Werteebene hat sich die Ehe von einer sakramentalen Bindung auf Lebenszeit und einem zwischen Verwandtschaftsgruppen geschlossenen Vertrag zu einer säkularen, individuellen und emotionalen Entscheidung gewandelt. Mit der Individualisierung der Ehe geht ein individuelles Auflösen der Ehe einher. Dieses wird durch individueller Lohnarbeit auch ökonomisch ermöglicht.³³ Die dritte Gruppe sind jugendliche Singles. Früher waren Endpunkt der Jugendphase und Heirat eng miteinander verknüpft, die Übergänge kurz oder fließend. Inzwischen ist eine individuelle Gestaltung der Jugendphase mit eigenem Haushalt als Azubi oder Student zu einem Lebensideal geworden. Diese Idealisierung des jugendlichen Lebensgefühls (Freizügigkeit, Ungebundenheit, Beziehungsvielfalt) führt zu einem Lebenskonzept des ‚lebenslangen Singles‘.³⁴ Gemeinden werden künftig aus weniger Familien und mehr Einzelpersonen

³¹ Vgl. Mitterauer, Das moderne Kind, 40.

³² Vgl. ebd., 20–22.

³³ Vgl. ebd.

³⁴ Vgl. ebd.

bestehen. Die Individualisierung ist ein generationsübergreifendes Phänomen und lässt nicht auf die Generation Y beschränken.

Die aufgezeigten Entwicklungen schlagen sich in den Familienkonstellationen nieder. Kernfamilien bestehen aus Eltern und Kindern. Die gesellschaftliche Akzeptanz von Scheidungen und Wiederheirat, außerehelichen und gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften begünstigt die Familienform der Patchwork Familie. Das moderne Kind hat zwei Kinderzimmer, zwei Eltern und mehrere Stiefeltern und Stiefgeschwister.³⁵

In dieser Form korreliert die Familienstruktur nicht mehr mit dem klassischen Verständnis von Familie und Gemeinde. Neue Familienformen fordern, althergebrachte Muster zu überdenken. Die evangelische Ethik muss mehr als die klassische protestantische Familie reflektieren. Die seelsorglichen Fragestellungen verschieben sich: Kinder pendeln zwischen Elternteilen. Es entstehen multireligiöse Familien. Die „christliche Familie“ wird untypisch. Scheidungen treten vermehrt in Gemeinden auf und fordern diese theologisch und seelsorgerlich. Die neuen Familienformen zwingen den deutschen Baptismus neue Sprach- und Deutungsformen seiner Ekklesiologie zu formulieren. Diese wurde durch seine Gründungsväter fest mit dem Bild der Familie verbunden: „Das Bild von der ‚Familie Gottes‘ gehört zu den prägenden Leitbildern unseres Gemeindeverständnisses.“³⁶ „Die Gemeinde erlebt sich als eine Familie Gottes.“³⁷ Dabei korrelierten in den letzten 150 Jahren weitestgehend patriarchalische Familienstruktur und die Gemeindestruktur. Neue Formen des familiären Zusammenlebens widersprechen der subjektiv empfundenen und idealisierten Entsprechung von der ‚Gemeinde als Familie Gottes‘ und der ‚Herkunftsfamilie in der Gemeinde‘. Dies kann als Negierung der eigenen Familienwerte und der Gemeintheologie missinterpretiert werden.³⁸ Gleichzeitig werden die klassischen ekklesiologischen Metaphern wie Familie, Vater oder Kinder Gottes durch die veränderten Familienkonstellationen mit einer anderen Bildebene gefüllt.

Vom Konfliktpotenzial zum offenen Konflikt

Es ist evident, dass die bisher aufgezeigten Konflikte nicht in allen Gemeinden mit gleicher Vehemenz ausbrechen, obgleich sie als Konfliktpotenziale in allen Gemeinden vorhanden sind. Menschen partizipieren

³⁵ Vgl. ebd., 24–25.

³⁶ Edwin Brandt, Vom Gemeindeleben der Baptisten, in: *Manfred Bärenfänger/Edwin Brandt/Rolf Dammann* (Hgg.), Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinde in Deutschland (1934–1984), Wuppertal 1985, 235.

³⁷ Ebd., 244.

³⁸ Eben darin lässt sich auch der Konflikt im BEFG mit der 1968er Bewegung festmachen. Zu dieser Thematik vgl. ferner: *Marc Schneider*, Die Diskussion im deutschen Baptismus um die 68er Bewegung (Baptismus Dokumentation 2), Elstal 2012.

in sozialen Systemen um ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Im Hinblick auf das soziale System der Kirchengemeinde werden religiöse, soziale und kulturelle Bedürfnisse befriedigt. In einem ständigen Prozess der Interaktion müssen die eigenen Bedürfnisse mit denen der übrigen Systemmitglieder ins Verhältnis gesetzt werden, damit sich gemeinsame Bedürfnisse des Systems herausbilden. Dieser Prozess ist befriedigend, solange das Geben und Nehmen als fair erlebt wird. Unfair wird der Prozess erlebt, wenn die Möglichkeit der Bedürfnisbefriedigung über längere Zeit eingeschränkt wird. Permanente Einschränkungen können als (lebens-)bedrohlich empfunden werden.³⁹ Es folgen entweder Resignation und Ohnmacht (verdeckter/kalter Konflikt) oder Aggression (offener/heißer Konflikt). Der dramatische Generationskonflikt wird offen oder verdeckt virulent, wenn über längere Zeit eine Machtasymmetrie entsteht, die als unfair erlebt wird. Der soziodemographische Wandel wird nur dann zum Gemeindegemeinschaftskonflikt, wenn die Veränderungen dazu führen, dass sich einzelne Systemmitglieder nachhaltig in ihrer Bedürfnisbefriedigung bedroht erleben. Für einen angemessenen Umgang mit dem Generationskonflikt braucht es einerseits eine Theologie der Generationen, die die grundsätzliche Möglichkeit und Notwendigkeit eines Miteinanders der Generationen reflektiert, und andererseits die Schaffung eines strukturellen Rahmens in den Gemeinden, der das faire Miteinander der Generationen ermöglicht.

Eine Theologie der Generationen

Eine „Theologie der Generationen“ hat zu erörtern, ob ein Miteinander der Generationen in der Gemeinde lediglich eine beliebige und historisch gewachsene Form des Gemeindelebens darstellt, oder ob es eine theologische Notwendigkeit für ein Miteinander der Generationen gibt. Denn als Konfliktbewältigung böte sich auch die Trennung der Generationen an. Eine Theologie der Generationen reflektiert die Ekklesiologie in Bezug auf das konfliktäre Miteinander der Generationen. Es wird anhand des biblischen Befundes zu zeigen sein, dass eine Generationskirche dem Wesen der Ek-klesia und der sich in ihr ereignenden Koinonia entspricht.

Alttestamentliche Befund: Das Volk als Integrationsutopie

„Familien- und Verwandtschaftsbeziehungen sind seit den vorstaatlichen Anfängen die Basis der Gesellschaft Israels.“⁴⁰ Dies gilt insbesondere für die vorstaatliche Zeit.⁴¹ אֱמֻנָה (Volk) ist eine zentrale Vokabel des Alten Tes-

³⁹ Vgl. Rüdiger Reinhardt/Joachim Tries, *Konflikt- und Verhandlungsmanagement. Konflikte konstruktiv nutzen*, Berlin 2008, 34–36.

⁴⁰ Rainer Kessler, *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*, Darmstadt 2006, 175.

⁴¹ Vgl. ebd., 57.

tamentes.⁴² Das Volk bezeichnete im ursprünglichen Sinn kein politisches Gebilde, sondern die Beziehung innerhalb eines Stammes oder einer Familie.⁴³ אֱמֻל betont die Zusammengehörigkeit der verschiedenen Glieder.⁴⁴ Ab Exodus 1 wird אֱמֻל zum zentralen Begriff für das Selbstverständnis Israels. Israel ist das heilige und erwählte Volk Gottes. Es ist sein Eigentum und seine Kultgemeinde. Laut Deuteronomium gehört ganz Israel zum Volk Gottes. Volk und das empirische Israel sind identisch. Die Einheit ist demnach wesentliches Merkmal seiner Darstellung.⁴⁵ Das Volk als Einheit wirkt als ethische Klammer in der Gesellschaft. Die Gesetzgebung mahnt einen rücksichtsvollen Umgang mit Armen und Schwachen⁴⁶ und den Alten⁴⁷ an. Das Volk soll als eine Solidargemeinschaft verstanden werden, in der soziale Spannungen ausgeglichen werden. Ziel ist, dass das Volk eine Einheit bleiben kann. Propheten mahnen, wenn einzelne Gruppen des Volkes schlecht behandelt werden (vgl. Amos, Micha, Hesekiel). Es formt sich eine theologische Utopie der Einheit und Heilung des ganzen Volkes.⁴⁸ Kennzeichen dieser Integrationsutopie sind sozialer Frieden (Hes 34⁴⁹) und ein friedvolles Miteinander der Generationen (Sach 8, 4–5). Theologisch wird reflektiert, dass es Spannungen gibt, die das Volk als Einheit auseinanderreiben und so die Gemeinschaft aller als sichtbares Zeichen ihres Bundes mit Gott gefährden. Dem wird die Vorstellung einer solidarischen Volksgemeinschaft, in der alle im sozialen Frieden leben, entgegengestellt. Diese zeigt sich sowohl in den Gesetzen, als auch in den Friedensvisionen der Prophetenworte.

Das Alte Testament thematisiert das Alter in einer ganzen Reihe von Textbelegen.⁵⁰ Sie sind durch den Gegensatz von Alt und Jung geprägt. Mit dem Alter kommt Weisheit in Form von Lebenserfahrung und Ansehen.⁵¹ In Kulturen in denen Wissen nicht in schriftlicher Form festgehalten wird, für das Judentum ist eine breite Verschriftlichung von Wissen erst ab dem 6./7. Jahrhundert v. Chr. anzunehmen,⁵² kommt dem Gedächtnis und

⁴² 1868 Belegstellen im Singular und Plural, vgl. *D. Vetter*, Art. 'am (Volk), THAT, München 2004, 294.

⁴³ *Brevard S. Childs*, Die Theologie der einen Bibel, Bd. 2: Hauptthemen, Freiburg i. Br. 2003, 97.

⁴⁴ Vgl. *Vetter*, 'am, 291.

⁴⁵ Vgl. *Childs*, Theologie, 97–98.

⁴⁶ Vgl. Ex 21, 1–11; 22, 20–26; Dtn 15, 12–18.

⁴⁷ Ex 20, 12.

⁴⁸ *Walther Zimmerli*, Ezechiel 25–48, BK XIII/2 (1969), 849.

⁴⁹ Vgl. ebd., 834–846.

⁵⁰ *Christian Frevel*, Du wirst jemanden haben, der dein Herz erfreut und dich im Alter versorgt. Alter und Altersvorsorge im Alten/Ersten Testament, in: *Rainer Kampling* (Hg.), *Alter – Blicke auf das Bevorstehende*, Bd. 4: Apeliotes, Frankfurt a. M. 2009, 12–13.

⁵¹ *Bernhard Lang*, Art. Alter (AT), in: *Deutsche Bibelgesellschaft* (Hg.), *WibiLex – Das Bibellexikon*, o. A.

⁵² *Klaus Seybold*, Zur mündlichen Überlieferung im Alten Israel, in: *Jürgen von Ungern-Sternberg/Hansjörg Reinau* (Hgg.), *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, Bd. 1: *Colloquium Rauricum*, Stuttgart 1988, 142–143.

der Überlieferung des gesprochenen Wortes eine herausragende Bedeutung zu. Bei den Alten sammelt sich das Wissen des Stammes. Wissen wird von Generation zu Generation weitervermittelt. Die Alten sind Behüter, Garanten und Kontrolleure der Tradition.⁵³ Daher ist den Alten Respekt entgegenzubringen, und die Jungen sollen sich unterordnen und von ihnen lernen.⁵⁴ Die Alten sprechen Recht im Tor (Dtn 19, 12; 21, 3.19; 22, 15), ihnen ist die Konfliktlösung übertragen.⁵⁵ Sie waren akzeptierter und geachteter Teil der sozialen Ordnung und wesentlicher Garant des kulturellen Wissens. Die Weitergabe der Tradition und ihre Weisheit in Konfliktsituationen wurde hoch angerechnet. Von ihnen wurden entscheidende Impulse für die Ausgestaltung und den Erhalt der Gesellschaft erwartet.⁵⁶ Mit dem Alter setzte eine Pflegebedürftigkeit ein, für die es keine staatlichen Strukturen gab. Die Versorgung der Alten oblag der Verantwortung der nachwachsenden Generation (Rut 4, 15; Ex 20, 12; Dtn 5, 16). Mit der Pflege der eigenen Eltern wurde der familiären Wirtschaftsbetrieb übernommen. Er bildete die Sicherung des eigenen Fortbestandes. Im Alten Testament ist daher von einem tief verwurzelten familiären Ethos auszugehen.⁵⁷ Das gegeldete Miteinander der Generationen sicherte den Fortbestand der eigenen Sippe – durch Traditionsweitergabe auf der einen und Fürsorge auf der anderen Seite.

Aus den bisherigen Beobachtungen wurde vielfach die Hegemonialstellung der Alten begründet. Eine nähere Klärung zu den Lebensumständen in der Bronzezeit führt zu einer neuen Bewertung. Das Sterbealter der Könige im deuteronomistischen Geschichtswerk legt für diese eine durchschnittliche Lebenserwartung von 50 Jahren nahe. Dieses Alter setzt die beste Ernährung, Therapie und medizinische Versorgung voraus. Bei Bauern und Nomaden ist ein durchschnittliches Lebensalter von 30–40 Jahren anzunehmen. Schwere geriatrische Symptome wie Rheuma, Gicht und Arthritis entwickeln sich bereits jenseits des 35. Lebensjahres.⁵⁸ Die Mittdreißiger beschäftigten bereits Probleme der Kontingenzbewältigung aufgrund von Gebrechen, Krankheit und Tod. In Lebensjahren betrachtet waren die alten Menschen der Bibel die heutige Generation der jungen Familien und Mittelalten. Die geringe Lebenserwartung wurde durch eine frühe Zurechnung geistiger Reife kompensiert. Die geistige Reife bemaß sich an dem Alter, in dem Kinder die Mischna auswendig lernen konnten. Dieses Alter wurde bei Jungen mit 13 Jahren und bei Mädchen mit 12 Jahren erreicht. Sie waren noch ledig und übten keinen selbstständigen Beruf aus, zählten aber

⁵³ Anton Quack, Ethos der Stammeskulturen, in: Anton Grabner-Haider (Hg.), Ethos der Weltkulturen. Religion und Ethik, Göttingen 2006, 50.

⁵⁴ Vgl. Lang, Alter, o. A.

⁵⁵ Vgl. Frevel, Alter und Altersvorsorge, 23.

⁵⁶ Vgl. ebd., 38–39.

⁵⁷ Vgl. ebd., 38–42.

⁵⁸ Vgl. Thomas Pola, Vom Kleinkind zu den „Ältesten“. Zu den Lebensaltern im Alten Testament, in: Theologische Beiträge 42 (2011), 127–130.

zur Altersgruppe der Erwachsenen. Eine Lebensphase der Jugendlichen und Teenager gab es nicht.⁵⁹ Die körperliche Reife und damit Heiratsfähigkeit setzte ernährungsbedingt erst mit dem 18.–20. Lebensjahr ein. Während also gegenwärtig die Lebensphase zwischen 12 und 18 Jahren primär durch die körperliche Reifung geprägt ist, setzte damals die körperliche Reifung erst mit 18 Jahren ein, wodurch die klassische Teenagerphase durch geistige und religiöse Reifung geprägt war.⁶⁰ Dies führt zu einer Neubewertung der Ältesten (*zeqenîm*), die u. a. für das Recht im Tor zuständig waren. Die Ältesten waren die „Barttragenden“. Offenbar galt jeder als Ältester, der einen Bart tragen konnte. Die Phase der Ältesten beginnt demnach mit den frisch verheirateten 20-Jährigen und reicht bis in das Greisenalter der Generation 50+. Es ist also weniger von einer Gruppe von Greisen als vielmehr einer aktiven Generation mittleren Alters auszugehen.⁶¹

Im Hinblick auf den Generationskonflikt und einer Theologie der Generationen lässt sich festhalten: Das Miteinander von Jung und Alt ist zentrales theologisches Motiv der Erwählung als Volk Gottes, dessen Merkmal die Einheit des Volkes (Integrationsutopie) ist. Das Miteinander der Generationen wird zum Bild der Friedensvision Sacharjas (Sach 8, 4–5). Der gegenwärtige Generationskonflikt, infolge des demographischen Wandels kennt das Alte Testament nicht: „Wenn es Jugendliche bzw. Adoleszenten in der biblischen Zeit nicht gab, sondern nur Kinder einerseits und Erwachsene andererseits, dann müssen die Kinder erwachsener und die Erwachsenen (aus heutiger Sicht) kindlicher gewesen sein“⁶² Gleichzeitig fehlt die große Gruppe der Menschen im Alter 50+ fast vollkommen. Bezüglich des dramatischen Generationskonfliktes ergibt sich ein entschärfendes Moment. Obgleich es ein klares Autoritätsgefälle zwischen Alt und Jung gibt, wird dieses in seiner dramatischen Konsequenz dahingehend aufgelöst, dass die nachwachsende Generation bereits früh in die Verantwortung der Sippe einbezogen wird. Ihre Bedeutung für den Fortbestand der Sippe ist offensichtlich. Damit sind die Voraussetzungen geschaffen, dass eine kontinuierliche Macht- und Traditionsübergabe zwischen der etablierten und der nachwachsenden Generation gestaltet wird. Es gab ein starkes Miteinander zwischen den Generationen.

Neutestamentlicher Befund: Das integrative En Christo

Das Neue Testament beurteilt die Frage des Alters allein aus soteriologischer Perspektive. Nicht das Geburtsalter ist entscheidend, sondern die Wiedergeburt aus Wasser und Geist. So wundert sich der alte Nikodemus, dass er wiedergeboren werden muss wie ein Kind (Joh 3, 1 ff./Lk 18, 17). Mit der Verschriftlichung von Wissen einerseits und Wiedergeburt aus Wasser

⁵⁹ Vgl. ebd., 130–138.

⁶⁰ Vgl. ebd.

⁶¹ Vgl. ebd., 138–140.

⁶² Vgl. ebd., 140.

und Geist andererseits, nimmt auch die Bedeutung des Alters für die Traditionsbewahrung ab. Das Alter und Reife im Glauben verdrängen das Alter an Tagen. Die Unmündigen im Glauben sind wie kleine Kinder. Die geistige Reifung im Glauben wird als Erwachsenwerden interpretiert (1 Kor 3, 1; 13, 11). Die führte zu Konflikten zwischen älteren Menschen, die auf Grund ihres Alters, und ihrer gesellschaftlichen Stellung eine besondere Autorität beanspruchten, und jüngeren Gemeindemitgliedern, die durch ihre Qualifikation eine besondere Autorität innehatten. Entsprechend mahnt der 1. Timotheus Brief: Niemand soll Timotheus auf Grund seines geringen Lebensalters missachten, denn er beweist in seiner Frömmigkeit und Lehre, dass er im Glauben als Erwachsener zu betrachten ist (1 Tim 4, 6–14). Das grundsätzliche Gegenüber von Alt und Jung wird in Christus also aufgelöst. Darüber hinaus zeugen die neutestamentlichen Schriften von erheblichen Spannungen in den Gemeinden. Exemplarisch seien die Spaltungen beim Herrenmahl in Korinth (1 Kor 11, 17 ff.) oder die Frage nach der Versorgung der Witwen (Apg 6, 1–6) genannt. Diesen Spannungen wird durch die theologische Konzeption der Kirche als Kontrastgesellschaft und Koinonia und strukturell durch die Ausbildung von Ämtern begegnet.

Die neutestamentlichen Bücher weisen jeweils eigene und in sich geschlossene ekklesiologische Konzepte auf.⁶³ Allen ist jedoch gemeinsam: Die Ekklesia zeichnet sich durch die Integration von Gegensätzen aus. Jesus wollte in Anknüpfung an die Bundesverheißungen des Alten Testaments (Hes 34, Jer 31) das ganze Gottesvolk sammeln. Innerhalb des versammelten Gottesvolkes etablierte Jesus eine neue Sozialstruktur als Kontrastgesellschaft. Die Integration von Randgruppen, Liebe, Hinwendung, Verzicht auf Macht und gegenseitiges Dienen waren zentrale Merkmale.⁶⁴ Die neue Sozialstruktur fand ihren Ausdruck in den gemeinsamen Mahlfeiern. Die synoptischen Evangelien bewahren diesen Zug mit jeweils eigenen Akzentuierungen. Paulus und seine Schule beschreiben die Kirche als Gemeinschaft (Koinonia) des einen Leibes, dessen Haupt Christus ist. Koinonia ist eine vom Herrenmahl her entwickelte Lebensgemeinschaft der Gläubigen, die durch ein dienendes Miteinander geprägt ist und im Kontext des Gottesdienstes die sozialen Gegensätze aufhebt (Gal 3, 28; Eph 6, 8; Kol 3, 11).⁶⁵ Innerhalb dieser Gemeinschaft dienen sich die Mitglieder untereinander mit ihren vielfältigen Charismen (1 Kor 12; Röm 12). Die vielfältigen Charismen dienen der Einheit: Sie sind zum Nutzen aller. Das Miteinander und Füreinander der Gläubigen hat somit einen verbindlichen Charakter: Die Ekklesia ist keine Gesinnungsgemeinschaft religiöser Individuen, sondern in der Überwindung und Integration von Gegensätzen wird sie zum Zeichen des heilvollen Handelns Gottes.⁶⁶

⁶³ Vgl. Jürgen Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, GNT 10 (1993), 310.

⁶⁴ Vgl. ebd., 314.

⁶⁵ Vgl. Christian Wolff, *Der Erste Brief des Paulus an die Korinther*, ThHKNT 7 (2011), 226–232; Josef Hainz, *Art. Koinonia*, EWNT³ II, 749–755.

⁶⁶ Vgl. ebd., 86–110; 316.

In Christus werden also einerseits die klassischen Altersgrenzen aufgehoben, gleichzeitig bleibt es bei einer Hochschätzung des Alters – im Sinne einer Metapher für das Reifen im Glauben. Es gibt darüber hinaus eine gewisse Kontinuität zwischen der theologischen Konzeption des erwählten Volkes⁶⁷ im Alten Testament und der Ekklesia im Neuen Testament: Beide Gemeinschaften werden etabliert, damit sie die Herrschaft Gottes verkündigen und ausdrücken. Beide bilden einen Kontrast zur Gesellschaft, der sich durch die Integration des Gegensätzlichen auszeichnet. Integration und verbindliches Miteinander sind der theologische Grundzug beider Gemeinschaften, dessen Verwirklichung beiden als Aufgabe aufgetan ist. Das Miteinander der verschiedenen Generationen ist damit kein beliebiges Faktum, sondern ein Proprium der Ekklesia. Im Sinne der Ekklesia und Koinonia, die die Konnotation des positiven Kontrastes zur Gesellschaft tragen und in Weiterführung der Theologie des einen Volkes, ist eine Integration von Gegensätzen geradezu geboten.

Acht Thesen zur Theologie einer Generationenkirche

1. *Die Generationenkirche integriert Gegensätze:* Kirche als Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes für die Welt orientiert sich an Gal 3, 26–28; Kol 3, 11; Sach 8, 4–5.
2. *Die Generationenkirche schätzt die Vielfalt:* Vielfalt ist eine Äußerung des Reiches Gottes (Ps 86, 9; Jes 52, 10; Hes 34, 11–13; Mi 4, 1; Hab 2, 5 Apg 2; Apg 10), seiner schöpferischen Kraft (Gen 1; Ps 86, 9; Ps 146, 6;) und seines reichen Segens in seiner Gemeinde (1 Kor 12; Röm 12). Gemeinde schätzt deswegen die Vielfalt. Sie ist Geschenk und Aufgabe zugleich: Geschenk Gottes an seine Gemeinde und Aufgabe diese Vielfalt zu erhalten.
3. *Die Generationenkirche begreift Konflikte als Chance, das Reich Gottes aufleuchten zu lassen:* Kirche wird zum Zeichen des Reiches Gottes, wenn sie als Kontrast zur bestehenden Wirklichkeit sichtbar wird (Kirche als Gegenkultur). Das Aussitzen oder vermeiden von Konflikten ist keine Option. In einer Gesellschaft der Segmentierung, Individualisierung und Funktionalisierung ist die Einheit des Leibes um der Einheit willen geboten. Die Einheit wird nicht in Konfliktlosigkeit sichtbar, sondern wo diese einmütig und im Hinblick auf die Einheit des Leibes gelöst werden (Apg 15). Das Reich Gottes wird sichtbar, wo statt Einheit ohne Gegensätze Einheit in den Gegensätzen herrscht.
4. *In der Generationenkirche ist jeder willkommen und jeder begabt:* Bei Gott ist jeder Mensch willkommen unabhängig von seiner Nationalität,

⁶⁷ Zum Verhältnis von Ekklesia und 'am: Vgl. Rohloff, Kirche, 61–62; 148–153; 157–160; 178–181.

Geschlecht, Alter oder sozialem Status (Lk 14, 23; Mt 11, 28; 28, 18; Joh 3, 15 f.; Gal 3, 26–28). Die Kirche heißt deswegen jeden Menschen willkommen und bemüht sich, ihm einen Raum zu geben. Kraft des Heiligen Geistes ist jeder Mensch, der an Christus glaubt, begabt. Gaben sind Gnadengeschenke Gottes und auf den Leib und seine Einheit bezogenes Wirken (1 Kor 12; Röm 12). Die Kirche ist deswegen Freiraum, in dem jeder seine Gaben entfalten darf.

5. *Die Generationenkirche ist „Nah bei den Menschen“*.⁶⁸ Die Kirche hat ihren Platz inmitten der Menschen. Sie beruft sich auf Jesus Christus, der inmitten der Menschen wohnte (Joh 1), steht in der Tradition der Jünger, die unter die Menschen gesandt wurden (Mt 10) und ist selbst von Christus unter die Menschen ausgesandt (Mt 28). Sie ist in ihrer Existenz und Organisation nie Selbstzweck, sondern Dienst am Menschen. In ihr sollen Menschen mit ihrem Leben Raum gewinnen.

6. *Die Generationenkirche ist Offenbarungsort des lebendigen Gottes*: Gott hat sich selbst über Generationen hinweg offenbart (Ex 3, 6) und in Christus ist diese Offenbarung an alle Welt über alle Generationen hinweg ergangen (Jes 52, 10; Joh 1; 1 Petr 1, 10). Die Kirche ist der Ort Gottes, sein Raum und sein Eigentum. Dort offenbart sich Gott selbst den Menschen durch sein Wort, seinen Geist, durch Symbole und Handlungen und dient so dem Menschen.

7. *Die Generationenkirche lebt in Beziehungen*: Der Mensch ist auf Gott, seinen Mitmenschen und die Schöpfung als Gegenüber angelegt (Gen 1). Kirche ist Raum, in dem Menschen wieder in Kontakt mit Gott, mit sich selbst und mit ihren Mitmenschen (Lk 10, 27) treten und so neue Beziehungen knüpfen, leben und erfahren.

8. *Die Generationenkirche begreift sich in ihrer Vorläufigkeit*.⁶⁹ Das Reich Gottes steht in seiner Vollendung noch aus. Es ist eine vorläufige und fluide Größe, die entsteht, wenn Menschen den Willen Christi tun (Lk 9, 1 ff.; 10, 1 ff.; 17, 21). Wenn Menschen Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes errichten, ist dies immer mit dem Makel der Menschlichkeit behaftet, der den Erlösung bedarf. Gegensätze und Konflikte erinnern die Kirche an ihre Vorläufigkeit und Erlösungsbedürftigkeit. Die Kirche betet deswegen „Dein Reich Komme und dein Wille geschehe!“. Dort wo sich Kirche der eigenen Vorläufigkeit und Sündhaftigkeit bewusst ist, entstehen Raum für Vergebung, Toleranz und Annahme der Gegensätze.

⁶⁸ Vgl. Ulrich Kühn, Kirche, HST 10 (1979), 114–118.

⁶⁹ Vgl. Ulrich Fischer, Von Grund, Auftrag und Ziel der Kirche, in: Manfred Bruhn/Heribert Meffert/Manfred Kirchgeorg/Johannes Meier/Klaus Backhaus (Hgg.), Marktorientierte Führung im wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wandel, Wiesbaden 2007, 387–389.

Generationenkirche-Generationsgemeinde: Von der Theologie zur Struktur

Der biblische Befund zeigt, dass die theologischen Ideen des Volkes und der Ekklesia sich auch in Strukturen der jeweiligen Gemeinschaft widerspiegelt. Es braucht also einen kirchen- und organisationstheoretischen Rahmen für den ekklesiologischen Entwurf der Generationenkirche. Dabei müssen Organisationstheorie (Kirchentheorie) und Ekklesiologie notwendigerweise aufeinander bezogen sein.⁷⁰ Die organisationale Gestalt von Gemeinde besteht aus verschiedenen Säulen. Grundsätzlich lassen sich Organisationen durch weiche Faktoren (Kultur und Verhalten) und harte Faktoren (Strukturen und Prozesse) beschreiben und verändern.⁷¹ Als dritte wichtige Komponente treten die Leistungen einer Organisation hinzu. So ergeben sich als Einflussgrößen für die kirchentheoretische Umsetzung des theologischen Modells der Generationenkirche: Gemeindeftheologie und Gemeindefkultur, Strukturen und Prozesse, Dienstangebote.⁷²

Gemeindeftheologie und Gemeindefkultur

„Unter Kultur läßt sich allgemein ein System von Wertvorstellungen, Verhaltensnormen, sowie Denk- und Handlungsweisen verstehen, welches von einem Kollektiv von Menschen erlernt und akzeptiert worden ist und welches bewirkt, daß sich diese soziale Gruppe deutlich von anderen Gruppen unterscheidet.“⁷³ Der Begriff Gemeindefkultur projiziert und reflektiert die Erkenntnisse über die Entstehung und den Einfluss von Werten und Normen menschliche Verhaltensweisen im Rahmen der Strukturen von sozialen Systemen, die durch die Kultur ihre Identität ausformen. Die Identität von sozialen Systemen bildet sich durch die informelle Integration von Kultur, Tradition und Gegenwart heraus. Sie kultiviert symbolisch oder sprachlich tradierte Wissensvorräte und Denkmuster, die aus positiven und negativen Erfahrungen resultieren, die das System bei der Erfüllung seines Auftrages nach außen und der Integration nach innen gemacht hat. Aus ihnen werden informelle Regeln für die Zukunft abgeleitet. Diese werden durch Werte und Einstellungen der Systemmitglieder ergänzt. Zusammenformen sie ein basales Muster nichthinterfragbarer und selbstverständlicher Voraussetzungen für das Verhalten der Systemmitglieder. Dieses artikuliert sich als kollektives Verhalten in Symbolen, Mythen, Zeremonien,

⁷⁰ Vgl. Wilfried Härle, Dogmatik, Berlin 2012, 586–587.

⁷¹ Vgl. Knut Bleicher, Organisation. Strategien, Strukturen, Kulturen, Wiesbaden 1991, 5–11.

⁷² Zum Begriff des Dienstangebotes im Gegensatz zur Dienstleistung vergleiche Sebastian Gräbe, Kirche nah bei den Menschen. Grundzüge eines kirchlichen Marketings, in: Ralf Dziewas/Sebastian Gräbe/Andrea Klimt (Hgg.), Nahe bei den Menschen. Impulse für Gemeindeftheologie, Gemeindefleitung und Seelsorge, Kassel 2015, 81–88.

⁷³ Bleicher, Organisation, 732.

Ritualen und Erzählungen.⁷⁴ In der Gemeindekultur sind die bisherigen positiven und negativen Erfahrungen im Umgang der Generationen miteinander bewahrt worden und haben sich zu maßgeblichen Verhaltensnormen entwickelt. Gemeinden haben Strategien zur Vermeidung, Lösung oder den Gewinn von Generationskonflikten in der Kultur verankert. Diese Strategien müssen dabei nicht das Miteinander der Generationen fördern.⁷⁵ Für eine „Generationenkirche“ wird es folglich bedeutsam sein, die bisherige „Kultur des Miteinanders“ zu begreifen und dahingehend zu entwickeln, dass eine wertschätzende Kultur des Miteinanders der Generationen entsteht, die es ermöglicht Generationskonflikte offen und fair auszutragen oder zu vermeiden.

Bei der Kulturentwicklung haben Kirchengemeinden, obwohl sie tendenziell Kultur bewahrend sind,⁷⁶ gegenüber anderen Organisationen Vorteile: Der Gottesdienst ist ein auf Sinn hin angelegtes kommunikatives, kulturprägendes Geschehen, an dem die Gemeindeglieder aktiv beteiligt werden. Gottesdienstbesucher sind es gewohnt, über die eigene Existenz, den Umgang miteinander und die eigenen Werte anhand von Bibeltexten zu reflektieren. Eine planvolle Entwicklung der Gemeindekultur befasst sich mit ihren formalen und informellen Werten und gestaltet diese. Die formalen Werte sind offizielle Werte, die z. B. in einem Leitbildprozess gewonnen und für alle verbindlich festgehalten werden. Informelle Werte sind Werte, die unabhängig von offiziellen Werten maßgebliche Bedeutung haben. Sie finden ihren Ausdruck im Verhalten der Gemeindeglieder und werden gleichzeitig durch dieses immer wieder geprägt und neu interpretiert.

Die Darstellung eines Leitbildprozesses lässt der Rahmen dieses Beitrages nicht zu. Es werden einige pragmatische Möglichkeiten aufgezeigt werden, die es ermöglichen die Gemeindekultur zu beeinflussen ohne dabei manipulativ vorzugehen. Dazu wird bei wesentlichen Einflussgrößen der Kultur angesetzt.⁷⁷

a) *Sprache*: Sprache verkörpert Kultur, sie drückt kulturelle Realität aus und konstruiert diese.⁷⁸ Religiöse Gemeinschaften erschaffen ihre eigenen Normen und Stile, die durch Sprache ihren Ausdruck finden und

⁷⁴ Vgl. ebd.; Peter Ulrich, Systemsteuerung und Kulturentwicklung. Auf der Suche nach einem ganzheitlichen Paradigma der Managementlehre, in: Die Unternehmung: Swiss journal of business research and practice; Organ der Schweizerischen Gesellschaft für Betriebswirtschaft (SGB) 38/4 (1984), 312.

⁷⁵ Wesentliche Mechanismen zur offenen Konfliktvermeidung sind Verdrängung, Unterdrückung oder Leugnen. Konflikte können in der Vergangenheit auch einseitig gelöst worden sein: Eine Gruppe oder Person setzt sich zu ihren Konditionen durch oder der andere gibt frustriert auf.

⁷⁶ Religion dient im Wesentlichen zur Kontingenzbewältigung. Ein wichtiges Mittel zur Reduktion von Unsicherheit ist die Bewahrung von Traditionen.

⁷⁷ Vgl. ebd., 255–258.

⁷⁸ Vgl. Claire J. Kramsch, Language and culture, Oxford introductions to language study, Oxford 1998, 3.

somit die Zusammengehörigkeit dieser Gruppe ausdrücken.⁷⁹ Gleichzeitig findet auch eine Beeinflussung der Kultur durch Sprache und ihre Formen statt. Es handelt sich hierbei um einen reziproken Prozess. Kultur kann also durch bewusste und unbewusste Verwendung von Sprachformen maßgeblich geprägt werden. Es macht z. B. einen Unterschied, ob von ‚unseren Senioren‘, ‚der Rentnergang‘ oder ‚den jungen Wilden‘ gesprochen wird oder von Edeltraud, Heinz, Penelope und Tim-Anton. Die Beeinflussung der Sprachkultur muss in allen Gemeindegruppen erfolgen. So wie sich eine gendergerechte Sprache etabliert haben sollte, muss sich auch eine generationssensible Sprache etablieren. Zentraler Ort für die Kommunikation ist der Gottesdienst, der ein komplexes kommunikatives Geschehen darstellt, in dem die Generationen miteinander feiern. Besonders die Sprache im Gottesdienstgeschehen prägt Kultur und umgekehrt. Im Gottesdienst sollten deswegen gewisse Standards in Sprache und Auftreten besprochen werden, damit der Gottesdienst zum Ausdruck und Katalysator der gemeinsamen erwünschten Kultur wird.

- b) *Symbolische Handlungen*: Innerhalb von Organisationen wird durch Symbole kommuniziert.⁸⁰ Der Gottesdienst als zentrale Veranstaltung der Gemeinde ist mit symbolischen Handlungen aufgeladen. Diese sollten hinsichtlich ihrer Botschaft reflektiert werden. Es macht z. B. einen Unterschied, ob beim Abendmahl der Kelch durch die Reihen gegeben wird oder jeder Gläubige die Symbole durch den Pastor empfängt. Symbole sind Ausdrücke theologischer Normen, persönlicher Frömmigkeit und damit der Gemeindkultur. Ferner existieren Symbolhandlungen in der täglichen Gemeindegarbeit, die Kultur prägen: Trägt der Pastor bei seiner täglichen Arbeit einen Anzug, oder trägt er Casual Look? Sind die Bürotüren im Gemeindehaus zu oder offen? etc.⁸¹
- c) *Rollenmodelle*: Erfolgreiche Organisationen verknüpfen ihre Werte mit bestimmten Rollenmodellen, Gründerfiguren oder Helden. Über die Identifikation mit diesen Helden werden den Mitgliedern Einstellungen, Werte und Verhaltensweisen vermittelt.⁸² Im kirchlichen Kontext wird traditionell auf die Idee der Rollenmodelle zurückgegriffen. Die Bewegung der *Imitatio Christi* nahm sich Jesus als Vorbild. Die katholische Kirche pflegt eine große Tradition, ihre Kirchenväter und Lehrer, Mystiker als Rollenmodelle zu verehren. Die lutherische und reformierte Kirche greift primär auf den engeren Kreis ihrer Reformatoren zurück.

⁷⁹ Vgl. Anna Huppert, Kommunikationsporträts zweier Bibelkreise. Konversationsanalytische Fallstudien zur konfessionellen Identitätsbildung. Inauguraldissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie, Mannheim 2007, 26.

⁸⁰ Vgl. Myriam Bechtholdt, Kommunikation in Organisationen, in: *Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik* (Hg.), Öffentlichkeitsarbeit für Nonprofit-Organisationen, Wiesbaden 2004, 256.

⁸¹ Vgl. ebd.

⁸² Thomas J. Peters/Robert H. Waterman, Auf der Suche nach Spitzenleistungen. Was man von den bestgeführten US-Unternehmen lernen kann (McKinsey classics 1), Heidelberg 2006, 220.

Für eine generationssensible Kultur ist zu klären, welche Rollenmodelle verwendet werden und ob sie generationsübergreifende Werte vermitteln oder die Werte und Normen einer bestimmten Generation zementieren. Es braucht einerseits Rollenmodelle, die auf Grund ihrer zeitlichen Distanz von keiner Generation vereinnahmt werden können, sondern jede Generation herausfordern (z. B. Martin Luther) und andererseits müssen Rollenmodelle, die besonders prägend für einzelne Generationen sind, gleichwertig nebeneinanderstehen können.

- d) *Mission*: Mission meint den Kernauftrag der Kirche, die Verkündigung des Evangeliums. Die Evangelisation ist der Lebensgrund der Kirche. Von ihm aus sollte sich das Leben der Kirche gestalten.⁸³ Viele Gemeinden verstehen es nicht mehr ihren Gottesdienst und ihre anderen Aktivitäten in ein großes Ganzes einzubinden. Dabei ist in der Gemeinde nicht die äußere Form die alles verbindende Klammer, sondern der Missionsgedanke. Wenn Einigkeit über den gemeinsamen Auftrag besteht, wird auch deutlicher erkannt, wie die einzelnen Generationen diesen Auftrag wahrnehmen. Dies kann zu einer Kultur der gegenseitigen Wertschätzung beitragen.
- e) *Geschichten*: Geschichten begeistern Menschen und transportieren Werte. Sie müssen deswegen kultiviert und regelmäßig erzählt werden: die Gründungsgeschichte der Gemeinde, ein besonders gelungenes Weihnachtsfest etc. Natürlich eignen sich auch biblische Geschichten. Wichtig ist, dass die erwünschte Kultur und Werte eindeutig herausgearbeitet werden und sich aus den Geschichten Impulse für die Zukunft ergeben. Solche Geschichten sind dann keine Anekdoten,⁸⁴ sondern nehmen die Funktion von Mythen ein. Mythen sind narrative Formen der Interpretation der gegenwärtigen Welt, indem sie den Ursprung der gegenwärtigen Welt erzählen. Der Mythos beeinflusst so das Erleben der Menschen, die Strukturen ihrer Gesellschaft und ihre sozialen Kontexte. Im Mythos haben die Menschen Anteil an einer größeren transzendenten Wirklichkeit.⁸⁵ Jede Generation in der Gemeinde bildet ihre eigenen Mythen, die sie tradieren um sich selbst zu vergewissern, warum sie aktiver Teil der Gemeinde sind. Während die Ältesten der Gemeinde möglicherweise zu den Gründungsvätern zählen und daher den Gründungsmythos tradieren, entwickeln die Jugendlichen vielleicht den Mythos der Gemeinderebellen. Generationskonflikte werden dort auftreten, wo die Pluralität der Mythen unterdrückt wird. Fruchtbar werden sie, wenn versucht wird, den Mythos der anderen und die dahinterliegende Botschaft zu verstehen. Dann wird erkenntlich was den anderen antreibt.
- f) *Rituale*: In der Organisationstheorie, sowie der Verhaltenstherapie wird davon ausgegangen, dass ritualisierte Handlungen Werte besonders gut

⁸³ Vgl. Martin Werth, Theologie der Evangelisation (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung 11) Neukirchen-Vluyn 2010, 291–297.

⁸⁴ Anekdoten hört keiner gebannt zu – sie nerven und lähmen Organisationen.

⁸⁵ Vgl. Christof Landmesser, Art. Mythos, TRT³ II, 832–833.

in der Psyche von Menschen verankern. Zu solchen Ritualen können jährliche Gemeindefeste oder ein monatliches Mittagessen zählen – sie fördern z. B. eine Kultur der Gastfreundschaft und des Miteinanders. Die Nennung von Geburtstagen und Kranken im Gottesdienst ist ebenfalls ein Ritual, das eine Kultur der Anteilnahme unterstützt.

Faire Strukturen und Prozesse

Die Strukturen und Prozesse einer Gemeinde sollen derart gestaltet werden, dass sie einem Generationskonflikt vorbeugen oder seine Lösung ermöglichen. Konflikte entstehen, wenn durch eingeschränkte Möglichkeit der Bedürfnisbefriedigung über längere Zeit ein Gefühl der Unfairness entsteht. Auf prozessualer Ebene folgt daraus, dass faire Prozesse und Strukturen benötigt werden. Der Terminus der Fairness knüpft hierbei an die von John Rawls entwickelte Theorie der Fairness an.⁸⁶ Dieser erweist sich für die Prozessbeschreibung innerhalb dieser Problemstellung als besonders hilfreich. Denn die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness reflektiert einerseits bereits die Vorstellung einer Gesellschaft „als faires, generationsübergreifendes System sozialer Kooperationen“⁸⁷ und andererseits hat sich Rawls' Theorie der Fairness für evangelische und katholische Theologie als anschlussfähig erwiesen.⁸⁸ Im Begriff der Fairness lassen sich die beiden Anforderungen nach einer Theorie, die sowohl der empirischen Gestalt der Kirche als auch ihrer theologischen Gestalt Rechnung trägt, verwirklichen.

Unfair sind Strukturen, wenn sie Machtasymmetrien festigen, die nur wenigen nützt. In Organisationen speist sich Macht aus der Beherrschung von organisationsrelevanten Ressourcen, technischen Fertigkeiten, Wissen und dem exklusiven Zugang zu Personen, die sich einer der Quellen bedienen können.⁸⁹ In sozialen Systemen gilt: Wer Beziehungen hat, hat Macht.⁹⁰ Macht wird über Normen und Satzungen ausgeübt, besonders wenn diese eine bestimmte Personengruppe begünstigen: Zwar beschränkt die basis-

⁸⁶ Vgl. John Rawls, *Gerechtigkeit als Fairness*. Ein Neuentwurf, Frankfurt a. M. 2006.

⁸⁷ John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Berlin 2003, 84; vgl. auch: John Rawls, *Der Vorrang der Grundfreiheiten*, in: *ders.*, *Die Idee des politischen Liberalismus*, hg. v. Wilfried Hinsch, Frankfurt a. M. 1992, 159–254 (169–174).

⁸⁸ Vgl. Svend Andersen, *Macht aus Liebe*. Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik (Theologische Bibliothek Töpelmann 149), Berlin, New York 2010, 246–278; Werner Veith, *Intergenerationale Gerechtigkeit*. Ein Beitrag zur sozialetischen Theoriebildung, Stuttgart 2006, 104–135; Karl Gabriel, *Transformation oder Ende des Gesellschaftsvertrags der industriellen Moderne?*, in: Karl Gabriel/Hermann-Josef Große Kracht (Hg.), *Brauchen wir einen neuen Gesellschaftsvertrag?*, Wiesbaden 2005, 193–208; Franz-Josef Bormann, *Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation*. Die liberale Gerechtigkeits-theorie von John Rawls und die katholische Soziallehre, Freiburg i. Br., 2006.

⁸⁹ Vgl. Willi Küpper/Anke Felsch, *Organisation, Macht und Ökonomie*. Mikropolitik und die Konstitution organisationaler Handlungssysteme, Organisation und Gesellschaft, Wiesbaden 2000, 197–198.

⁹⁰ Vgl. Günter Breitenbach, *Gemeinde leiten*. Eine praktisch-theologische Kybernetik, Stuttgart 1994, 253.

demokratische Organisation in unseren Freikirchen eine Konzentration von Macht, das Stimmrecht in Gemeindeversammlungen ist aber auf getaufte Mitglieder beschränkt. Einige Gemeindegremien verknüpfen die Wahlfähigkeit in Leitungsgremien mit einem Mindestalter usw. Macht wird auch über implizite Strukturen und Kommunikation ausgeübt. Dies wird begünstigt, wenn Prozesse und Strukturen intransparent sind. Intransparente und gewachsene Strukturen begünstigen diejenigen, die lange in der Gemeinde aktiv sind und bilden Barrieren für Gemeindegewinnende. So werden Jugendliche in der Machtteilhabe strukturell benachteiligt. Macht muss deswegen durch faire Prozesse und Strukturen beschränkt und kontrolliert werden.

„Fairness heißt, in Kooperation mit anderen seine Lebensziele autonom zu verwirklichen.“⁹¹ Die Grundmaxime der Fairness lautet: „Praktiziere Fairness, indem Du Dich und andere so behandelst, wie Du behandelt werden willst, wenn Du auf die Rücksichtnahme anderer angewiesen bist.“⁹² Das Konzept fairer Prozesse berücksichtigt einerseits, dass unfaires Verhalten weiteres unfaires Verhalten nach sich zieht (dramatischer Kreislauf). Andererseits postuliert sie, dass Menschen eine Organisation und ihre Verfahren nicht nur nach ihren Ergebnissen beurteilen (autoritäre Führungskulturen führen u.U. schneller zu qualitativen Ergebnissen), sondern auch nach ihrem prozeduralen Nutzen. Dieser entsteht, wenn Prozesse die menschlichen Grundbedürfnisse nach Autonomie, Kompetenz und Beziehung fördern und fair gestaltet sind.⁹³ Faire Prozesse innerhalb einer Organisation kommunizieren den Mitgliedern Wertschätzung. Wird ein Gruppenmitglied fair behandelt, baut es diese Erfahrung in sein Selbstbild ein. Unfair empfundene Ergebnisse werden folglich besser verarbeitet und akzeptiert. Denn war der Prozess fair gestaltet, wird die Hoffnung erhalten, dass zukünftig faire Prozesse und faire Ergebnisse zu erwarten sind.⁹⁴ Faire Prozesse sind deswegen die Grundlage, um Konflikte in sozialen Gruppen zu bewältigen und zu überwinden.

Folglich müssen in Gemeinden Prozesse, Handlungen und Strukturen so gestaltet werden, dass jeder jederzeit ein Höchstmaß an Fairness erfährt und zu fairem Handeln veranlasst wird. Trotz systemimmanenter Unfairness sollte die Erfahrung der Fairness immer deutlich überwiegen.⁹⁵ Faire

⁹¹ Vgl. ebd., 226.

⁹² Ebd., 227.

⁹³ Vgl. *Matthias Benz*, Institutionen und menschliches Wohlergehen. Die Rolle von Prozessnutzen in Wirtschaft und Gesellschaft (Einheit der Gesellschaftswissenschaften 131), Tübingen 2004, 26.

⁹⁴ *Katharina Schuster*, Akzeptanz organisationaler Veränderungen. Eine experimentelle Studie zur Implementierung und Wirkung variabler Vergütung (Schriften des Instituts für Entwicklung zukunftsfähiger Organisationen 1), Lohmar 2013, 81–82. Zahlreiche empirische Studien belegen, dass die Bereitschaft bestimmte Urteile und Entscheidungen zu akzeptieren maßgeblich von fairen Prozessen abhängig ist, vgl. *Benz*, Institutionen und menschliches Wohlergehen, 57.

⁹⁵ Vgl. *Norbert Copray*, Fairness. Der Schlüssel zu Kooperation und Vertrauen, Gütersloh 2010, 227.

Prozesse müssen zuerst allen dieselbe Möglichkeit zur Meinungsäußerung und Partizipation gewähren.⁹⁶ Sie müssen jeder Art von Exklusion durch Alter, Geschlecht oder Nationalität vorbeugen.⁹⁷ Prozesse in der Generationenkirche sind deswegen offen für soziale Integration ohne zu vereinbaren und gleichzuschalten. Sie bieten vielfältige Beteiligungsformen auf allen Ebenen.⁹⁸ Sie sind transparent und durchlässig, so dass jeder im gleichen Maße die Möglichkeit zur Partizipation erhält. Das bedeutet im Einzelnen: Erstens wird die Partizipation und Eigeninitiative durch Leitung gefördert, indem allen Menschen in der Gemeinde ihre Einfluss- und Gestaltungsmöglichkeiten eröffnet wird.⁹⁹ Eine beliebte Art des Machterhaltes ist es, grundsätzlich Partizipation in Aussicht zu stellen, diese aber im Konkreten ins Leere laufen zu lassen. Zweitens müssen Informationen allen zugänglich sein, damit jeder die Möglichkeit zur konstruktiven Meinungsäußerung erhält.¹⁰⁰ Die Bereitstellung von Informationen muss auf Grund der unterschiedlichen Bezugspräferenzen der Generationen über multiple Kanäle gesteuert werden. Drittens muss der Zugang zu Entscheidungsträgern und das Engagement in Gremien jedem offenstehen, damit Einflussnahme strukturell gesichert ist. Das gilt sowohl für die Partizipation laut Satzung, als auch die Gestaltung der Treffen (Uhrzeiten und Orte können so gewählt werden, dass eine Partizipation bestimmter Gruppen faktisch ausgeschlossen wird).

Damit dieses Grundgerüst nicht zum Alibiprozess verkommt, braucht es einen doppelten aktiven Nachteilsausgleich. Wo natürliche Machtmonopole entstehen, ist ein Ausgleich durch Prozessbindung nötig: Die Beschränkung von Amtszeiten beugt Führungskliquen vor, Senioren oder Teenager, die altersbedingt selten in Leitungsgremien gewählt werden, erhalten einen ständigen Sitz in der Gemeindeleitung, usw. Zweitens braucht es eine aktive Förderung faire Strukturen auch zu nutzen.¹⁰¹ Gerade junge Menschen müssen aktiv ermutigt und begleitet werden, sich in der Gemeinde einzubringen. Hürden und Hemmungen für Neulinge müssen abgebaut werden. Zur Etablierung fairer Prozesse tritt also die Förderung einer gerechten Teilhabe an diesen Prozessen.

⁹⁶ Vorausgesetzt wird, eine geistigen Reife. Dabei ist das Alter für eine sinnvolle Partizipation eher niedriger als höher anzusetzen – keinesfalls kann sie von einer Taufentscheidung abhängen.

⁹⁷ Exklusion meint die soziale Benachteiligung Einzelner in einem sozialen System. Dabei ist von einem partiellen Ausschluss auszugehen. Exklusion ist ein gleichzeitiges Drinnen und Draußen sein. Es bedeutet Teil der Gesellschaft oder Gruppe zu sein und gleichzeitig nicht dazuzugehören, vgl. *Oliver Callies*, Konturen sozialer Exklusion, in: *Heinz Bude/Andreas Willisich* (Hgg.), *Exklusion. Die Debatte über die „Überflüssigen“*, Frankfurt a. M. 2008, 264–265; Zur Aufgabe der Inklusion durch die Gemeindeleitung vgl. *Breitenbach*, *Gemeinde leiten*, 255–256.

⁹⁸ Vgl. ebd.

⁹⁹ Vgl. ebd.

¹⁰⁰ Vgl. ebd.

¹⁰¹ Vgl. ebd.

Dienstangebote

Dienstangebote sind all jene Angebote und Veranstaltungen, die für Gemeindemitglieder, Sinnsuchende und Hilfebedürftige angeboten werden. Dienstangebote sind fair zu gestalten, d.h. jede Gruppe, die sich ein Angebot wünscht sollte den Raum haben, dieses zu verwirklichen und die entsprechende strukturelle Unterstützung erhalten. Darüber hinaus muss eine Generationenkirche immer wieder kreative Wege finden, Berührungspunkte und Berührungsflächen der Generationen und Gruppen untereinander zu schaffen und zu fördern. Im Folgenden werden drei Perspektiven angeboten, die es ermöglichen Dienstangebote so zu gestalten, dass sie zu Berührungsflächen werden.

Milieus statt Altersgruppen

Die Einteilung der Gemeinde und ihrer Angebote nach Altersgruppen ist altbewährt. Seit den 1970er Jahren hat sich in der Sozialforschung die Erkenntnis durchgesetzt, dass in einer zunehmend fragmentierten und individualisierten Gesellschaft die Bedürfnisse und Präferenzen von Menschen nicht von dem Alter, der sozialen Schicht und Einkommen abhängig sind, sondern von Lebensstil und ästhetischen Präferenzen. Dies führte zu der Definition von Sinusmilieus, die die soziale Lage, Wertorientierungen, Lebensstile und ästhetische Präferenzen kombinieren.¹⁰² Menschen innerhalb eines Milieus können im Alter stark auseinanderliegen, sie teilen aber gemeinsame Vorlieben und lassen sich für dieselben Dinge begeistern. Eine Generationenkirche sollte zusätzlich zu altersspezifischen Angeboten bewusst milieuspezifische Angebote schaffen.¹⁰³ Einen gemeinsamen Berührungspunkt für alle 20 bis 65-Jährige zu finden, erweist sich als schwierig. Es müsste ein Angebot für drei unterschiedliche Generationen, die untereinander wiederum stark divergieren, entwickelt werden. Durch Sinusmilieus wird sichtbar, dass bestimmte Milieus, die im Alter stark voneinander abweichen dennoch gleiche Vorlieben haben. Die Milieus der Hochkulturellen (55+) und der Kritischen (25–65) teilen das Interesse für klassische Musik und Kultur, die Hochkulturellen eher als Besucher von Konzerten und Ausstellungen, die Kritischen

¹⁰² Vgl. Philip Kotler/Gary Armstrong/Veronica Wong/John Saunders, Grundlagen des Marketing, München 2011, 284–288.

¹⁰³ Inzwischen ist die Reflexion kirchlicher Arbeit mit Sinusmilieus auf breiter Basis erfolgt. Hilfreiche Einstiege bieten: Claudia Schulz/Eberhard Hauschildt/Eike Kohler, Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde, Göttingen 2009; dies., Milieus praktisch II. Konkretionen für helfendes Handeln in Kirche und Diakonie, 2010; Michael N. Ebertz (Hg.), Milieupraxis. Vom Sehen zum Handeln in der pastoralen Arbeit, Würzburg 2009; Heinzpeter Hempelmann, Gott im Milieu. Wie die Sinusstudien der Kirche helfen können, Menschen zu erreichen, Gießen 2013; ders., Kirche im Milieu. Die Sinus-Kirchenstudie „Evangelisch in Baden und Württemberg“ Ergebnisse + Impulse für den Gottesdienst, Gießen 2013; Matthias Sellmann, Milieusensible Pastoral. Praxiserfahrungen aus kirchlichen Organisationen, Würzburg 2012.

sind meist selbst als Künstler aktiv.¹⁰⁴ Ein Kunstgottesdienst wäre ein Dienstangebot, das von beiden Gruppen wahrgenommen wird und Berührungsfächen zwischen den Generationen schafft.

Essen und Feiern

Jeder Mensch muss essen. Essen ist eine anthropologische Grunddimension. Die Zubereitung von Essen und das Essen selbst ist sozialer Grundakt und Einübung von sozialen Grundbeziehungen.¹⁰⁵ Gleiches gilt für Feiern. Wir Menschen sind auf Sinn angelegte Wesen. Wir suchen Sinn in unserer Umwelt und unserem Leben und versuchen diesen herzustellen. Wir sind darauf angewiesen, Zeichen und Bedeutungen zu schaffen, die Sinn vermitteln und die wiederholbar sind. All das gelingt beim Feiern.¹⁰⁶ Beim Feiern und Essen werden konkrete Handlungen mit Symbolgehalt vollzogen, die eine leibliche und sinnliche Dimension aufweisen. Es liegt also nahe, Feiern und Essen zu verbinden.¹⁰⁷ Feierliches Essen ist ein Grundvollzug von Spiritualität und wesentlicher Bestandteil religiösen Lebens. Essen hat darüber hinaus eine soziale Dimension. Gemeinsam Essen zubereiten und Einnehmen symbolisiert Zusammengehörigkeit. Dort wo die Betonung oder Stiftung einer Gemeinschaft jenseits von Familie, Ethnie oder Generation intendiert ist, eignet sich das regelmäßige gemeinsame Essen um diese Gemeinschaft zu symbolisieren, zu erfahren und zu erlernen. Ihre Kraft gewinnen solche Mahlfeiern aus der Tätigkeit des Essens selbst. Es wird gemeinsam an einem Tisch gegessen, alle führen dieselben Bewegungen aus, teilen was sie essen, bereiten sich das Essen gegenseitig zu, reichen es sich weiter. Das stiftet und stärkt die Gemeinschaft. Dieses Moment kann durch gemeinsame Erzählungen und Deutungen verstärkt werden. Durch generationsübergreifendes Essen in der Gemeinde wird Gemeinschaft gestiftet und eingeübt. Außerdem ermöglicht es Essen, die im gemeinsamen Mahl gewonnene Plausibilität in andere Kontexte zu übertragen: Das regelmäßige Mahl mit allen Generationen der Gemeinde als Symbol der Gemeinschaft, wird ebenfalls gegenwärtig, wenn Gemeindemitglieder sich in anderen Kontexten treffen und gemeinsam essen.¹⁰⁸ Das Essen knüpft an der Utopie des Generationsfriedens und der Gemeinde als Kontrastgesellschaft an. Denn Essen sagt etwas über die Struktur einer Gesellschaft oder Gruppe aus: Eine Tischgemeinschaft, die das Lebensnotwendige teilt, wird

¹⁰⁴ Vgl. Schulz/Hauschildt/Kohler, *Milieus praktisch* 50–55; 69–75.

¹⁰⁵ Vgl. Adrian Portmann, *Essbare Zeichen – Anthropologische Überlegungen zur Verbindung von Essen und Feiern*, in: Thomas Bornhauser (Hg.), *Heilige Alltäglichkeit. Essen und feiern in der Kirche; eine Handreichung für die Gemeindepraxis* (Theologisch-eklesiologische Beiträge Aargau 2), Zürich 2006, 11–12.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., 13–14.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., 14.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., 14–16.

zum Bild einer gerechten und egalitären Gesellschaft.¹⁰⁹ Durch das wiederkehrende Essen wird die Egalität anschaulich und denkbar, sie wird im Kleinen erfahren und dadurch wird dem gänzlich Utopischen ein Möglichkeitsraum geschaffen. Wenn das Miteinander der Generationen beim Essen immer wieder als möglich und bereichernd erfahren wird, wird sich diese Erfahrung auch in andere Teile der Gemeinde übertragen.¹¹⁰ Eine Generationenkirche ist darum bemüht ihre Gemeinschaft durch gemeinsames Essen und Feiern zu inszenieren und zu symbolisieren.

Gemeinsamer Auftrag

Der gemeinsame Auftrag ist treibende und einende Kraft einer Organisation. Ein gemeinsamer Auftrag kann zu einer starken Verbindung zwischen den einzelnen Mitgliedern einer Organisation werden und diese zu einer höheren Kooperationsbereitschaft bewegen, wenn diese ein Erreichen des gemeinsamen Auftrages sichert. Förderlich sind also generationsübergreifende Dienstaufträge. Ein gemeinsamer nach außen gerichteter Auftrag bietet den Raum, Arbeiten gemeinsam und generationsübergreifend zu verrichten und sich gegenseitig wertschätzen zu lernen. Aufgrund ihrer verschiedenen Präferenzen werden die verschiedenen Generation auch eigene und altersspezifische Angebote suchen und wünschen. Ein gemeinsamer Auftrag als einende Klammer aller Angebote wird helfen die Aktivitäten der anderen Generationen zu verstehen, einzuordnen und wertzuschätzen. Im Lichte des gemeinsamen Auftrages wird verständlich, dass alle an einem Strang ziehen, aber jede Generation einen anderen Weg wählt, den gemeinsamen Auftrag zu verwirklichen. Voraussetzung hierfür ist, dass ein gemeinsamer Auftrag explizit formuliert und kommuniziert wird.

Bibliografie

- Andersen, Svend*, Macht aus Liebe. Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik (TBT 149), Berlin/New York 2010.
- Bechtholdt, Myriam*, Kommunikation in Organisationen, in: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (Hg.), Öffentlichkeitsarbeit für Nonprofit-Organisationen, Wiesbaden 2004.

¹⁰⁹ Aus diesem Blickwinkel wird die Bedeutung des Abendmahlsstreites (1 Kor 11, 17 ff.) plausibel. Die Abendmahlsgemeinschaft ist nicht nur Erinnerung an die Mahlgemeinschaft mit Jesus, sondern wird im Kontext der Gemeinde zum Ausdruck der egalitären Gemeinschaft des einen Leibes, in der es weder Sklave noch Herren gibt, sondern nur Brüdern und Schwestern, aktualisiert. Während ein rechtes Feiern des Herrenmahles diese Gemeinschaft vergegenwärtigt und festigt, verfestigt das falsche Feiern des Mahls die Herrschaftsform der Welt mit ihren Gegensätzen.

¹¹⁰ Vgl. ebd., 16.

- Benz, Matthias*, Institutionen und menschliches Wohlergehen. Die Rolle von Prozessnutzen in Wirtschaft und Gesellschaft (Einheit der Gesellschaftswissenschaften 131), Tübingen 2004.
- Bleicher, Knut*, Organisation. Strategien, Strukturen, Kulturen, Wiesbaden 1991.
- Bollas, Christopher*, Genese der Persönlichkeit. Psychoanalyse und Selbsterfahrung, Stuttgart 2000.
- Bormann, Franz-Josef*, Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation. Die liberale Gerechtigkeitstheorie von John Rawls und die katholische Soziallehre, Freiburg i. Br., 2006.
- Brandt, Edwin*, Vom Gemeindeleben der Baptisten, in: *Manfred Bärenfänger/Edwin Brandt/ Rolf Dammann* (Hgg.), Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinde in Deutschland (1934–1984), Wuppertal 1985.
- Breitenbach, Günter*, Gemeinde leiten. Eine praktisch-theologische Kybernetik, Stuttgart 1994.
- Callies, Oliver*, Konturen sozialer Exklusion, in: *Heinz Bude/Andreas Willisch* (Hg.), Exklusion. Die Debatte über die „Überflüssigen“, Frankfurt a. M. 2008.
- Childs, Brevard S.*, Die Theologie der einen Bibel, Bd. 2: Hauptthemen, Freiburg i. Br. 2003.
- Copray, Norbert*, Fairness. Der Schlüssel zu Kooperation und Vertrauen, Gütersloh 2010.
- Ebertz, Michael N.* (Hg.), Milieupraxis. Vom Sehen zum Handeln in der pastoralen Arbeit, Würzburg 2009.
- Ehmer, Josef*, Einleitung, in: *ders./Peter Gutschner* (Hgg.), Das Alter im Spiel der Generationen. Historische und sozialwissenschaftliche Beiträge. Tagung am Institut für Geschichte der Universität Salzburg im Frühjahr 1996, Grenzenloses Österreich, Wien 2000, 18.
- Fischer, Ulrich*, Von Grund, Auftrag und Ziel der Kirche, in: *Manfred Bruhn/Heribert Meffert/Manfred Kirchgeorg/Johannes Meier/Klaus Backhaus* (Hgg.), Marktorientierte Führung im wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wandel, Wiesbaden 2007, 387–389.
- Freitag, Michael*, Das Mehrgenerationenhaus. Gemeinde aus demographischer Perspektive, in: *Yvonne Ortman/Klaus Rössler/Thomas Seibert* (Hgg.), Glaube – Liebe – Hoffnung: Christen im 21. Jahrhundert, Kassel 2009.
- Frevel, Christian*, Du wirst jemanden haben, der dein Herz erfreut und dich im Alter versorgt. Alter und Altersvorsorge im Alten/Ersten Testament, in: *Rainer Kampling* (Hg.), Alter – Blicke auf das Bevorstehende, Bd. 4: Apeliotes, Frankfurt a. M. 2009.
- Gabriel, Karl*, Transformation oder Ende des Gesellschaftsvertrags der industriellen Moderne?, in: *ders./Hermann-Josef Große Kracht* (Hg.), Brauchen wir einen neuen Gesellschaftsvertrag?, Wiesbaden 2005, 193–208.
- Gräbe, Sebastian*, Kirche nah bei den Menschen. Grundzüge eines kirchlichen Marketings, in: *Ralf Dziewas/Sebastian Gräbe/Andrea Klimt* (Hgg.), Nahe bei den Menschen. Impulse für Gemeindeführung, Gemeindeleitung und Seelsorge, Kassel 2015, 81–88.
- Hainz, Josef*, Art. Koinonia, EWNT³ II, 749–755.
- Hempelmann, Heinzpeter*, Gott im Milieu. Wie die Sinusstudien der Kirche helfen können, Menschen zu erreichen, Gießen 2013.
- , Kirche im Milieu. Die Sinus-Kirchenstudie „Evangelisch in Baden und Württemberg“ Ergebnisse + Impulse für den Gottesdienst, Gießen 2013.

- Huppert, Anna, Kommunikationsporträts zweier Bibelkreise. Konversationsanalytische Fallstudien zur konfessionellen Identitätsbildung. Inauguraldissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie, Mannheim 2007.
- Härle, Wilfried, Dogmatik, Berlin 2012.
- Karasek, Harald, Vatermord (Glosse), in: Der Tagesspiegel, 22.12.1999.
- Kessler, Rainer, Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung, Darmstadt 2006.
- King, Vera, Die Entstehung des Neuen in der Adoleszenz. Individuation, Generativität und Geschlecht in modernisierten Gesellschaften, Opladen, 2002.
- Kotler, Philip/Armstrong, Gary/Wong, Veronica/Saunders, John, Grundlagen des Marketing, München 2011.
- Kramsch, Claire J., Language and culture, Oxford introductions to language study, Oxford 1998.
- Kühn, Ulrich, Art. Kirche, HST 10 (1979), 114–118.
- Küpper, Willi/Felsch, Anke, Organisation, Macht und Ökonomie. Mikropolitik und die Konstitution organisationaler Handlungssysteme, Organisation und Gesellschaft, Wiesbaden 2000.
- Landmesser, Christof, Art. Mythos, TRT 5 II, 832–833.
- Lang, Bernhard, Art. Alter (AT), in: Deutsche Bibelgesellschaft (Hg.), WibiLex – Das Bibellexikon.
- Lotz, Ernst Willhelm, Aufbruch der Jugend (1913), in: Kurt Pinthus (Hg.), Menschheitsdämmerung. Ein Dokument des Expressionismus, Bd. 4: Deutsche Literatur, Reinbek bei Hamburg 1959.
- Meister, Martina, Aktion Vatermord, in: DIE WELT, 14.4.2015.
- Mitterauer, Michael, Das moderne Kind hat zwei Kinderzimmer und acht Großeltern. Die Entwicklung in Europa, in: ders./Norbert Ortmayr/Ingeborg Grau (Hgg.), Familie im 20. Jahrhundert. Traditionen, Probleme, Perspektiven, Bd. 9: Historische Sozialkunde, Frankfurt a. M. 1997, 17–18.
- Neese, Irmgard, Senioren in der Gemeinde, in: Ralf Dziewas/ Sebastian Gräbe/Andrea Klimt (Hgg.), Nah bei den Menschen. Impulse für Gemeindeführung, Gemeindeleitung und Seelsorge, Kassel 2015, 55–56.
- Nink, Karin, Merkels Vatermord, in: taz, 23.12.1999.
- Peters, Thomas J./Waterman, Robert H., Auf der Suche nach Spitzenleistungen. Was man von den bestgeführten US-Unternehmen lernen kann (McKinsey classics 1), Heidelberg 2006.
- Piatov, Philipp, Das weltfremde Anspruchsdenken deutscher Studenten, in: DIE WELT, 27.4.2015.
- Pola, Thomas, Vom Kleinkind zu den „Ältesten“. Zu den Lebensaltern im Alten Testament, in: Theologische Beiträge 42 (2011), 127–130.
- Portmann, Adrian, Essbare Zeichen – Anthropologische Überlegungen zur Verbindung von Essen und Feiern, in: Thomas Bornhauser (Hg.), Heilige Alltäglichkeit. Essen und feiern in der Kirche; eine Handreichung für die Gemeindepraxis (Theologisch-ökumenologische Beiträge Aargau 2), Zürich 2006.
- Quack, Anton, Ethos der Stammeskulturen, in: Anton Grabner-Haider (Hg.), Ethos der Weltkulturen. Religion und Ethik, Göttingen 2006.
- Rawls, John, Der Vorrang der Grundfreiheiten, in: ders., Die Idee des politischen Liberalismus, hg. von Wilfried Hinsch, Frankfurt a. M. 1992, 159–254.
- , Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf, Frankfurt a. M. 2006.

- , *Politischer Liberalismus*, Berlin 2003.
- Reinhardt, Rüdiger/Tries, Joachim*, *Konflikt- und Verhandlungsmanagement. Konflikte konstruktiv nutzen*, Berlin 2008.
- Roloff, Jürgen*, *Die Kirche im Neuen Testament*, GNT 10, Göttingen 1993.
- Rueckert, Sabine*, *Der Vatermord. Die Psychoanalytikerin Thea Bauridl über Menschen, denen der politische Ziehvater zur Last geworden ist*, in: *DIE ZEIT* 6 (2000).
- Rürup, Bert*, *Auswirkungen des demographischen Wandels auf Wirtschaft und Gesellschaft*, Vortrag am 19.1.2005 in der Handelskammer Hamburg.
- Schneider, Marc*, *Die Diskussion im deutschen Baptismus um die 68er Bewegung (Baptismus Dokumentation 2)*, Elstal 2012.
- Schulz, Claudia/Hauschildt, Eberhard/Kohler, Eike*, *Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde*, Göttingen 2009.
- , *Milieus praktisch II. Konkretionen für helfendes Handeln in Kirche und Diakonie*, 2010.
- Schuster, Katharina*, *Akzeptanz organisationaler Veränderungen. Eine experimentelle Studie zur Implementierung und Wirkung variabler Vergütung (Schriften des Instituts für Entwicklung zukunftsfähiger Organisationen 1)*, Lohmar 2013.
- Sellmann, Matthias*, *Milieusensible Pastoral. Praxiserfahrungen aus kirchlichen Organisationen*, Würzburg 2012.
- Seybold, Klaus*, *Zur mündlichen Überlieferung im Alten Israel*, in: *Jürgen von Ungern-Sternberg/Hansjörg Reinau* (Hgg.), *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, Bd. 1: *Colloquium Rauricum*, Stuttgart 1988, 142–143.
- Sherwood, H. M.*, *Staatssekretär, Indiana (USA)*, 1925.
- Statistisches Bundesamt, *Pressemitteilung 155*, Wiesbaden 29.4.2015.
- Statistische Ämter des Bundes und der Länder, *Demografischer Wandel in Deutschland. Bevölkerungs- und Haushaltsentwicklung im Bund und in den Ländern*, Bd. 4, Wiesbaden 2011.
- Stoff, Heiko*, *Ewige Jugend. Konzepte der Verjüngung vom späten 19. Jahrhundert bis ins Dritte Reich*, Köln 2004.
- Ulrich, Peter*, *Systemsteuerung und Kulturentwicklung. Auf der Suche nach einem ganzheitlichen Paradigma der Managementlehre*, in: *Die Unternehmung: Swiss journal of business research and practice; Organ der Schweizerischen Gesellschaft für Betriebswirtschaft (SGB)* 38/4 (1984).
- Veith, Werner*, *Intergenerationale Gerechtigkeit. Ein Beitrag zur sozioethischen Theoriebildung*, Stuttgart 2006.
- Vetter, Dieter*, *Art. 'am (Volk), THAT*, München 2004, 294.
- Wernicke, Christian*, *Unblutiger Vatermord*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 8.4.2015.
- Werth, Martin*, *Theologie der Evangelisation (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung 11)*, Neukirchen-Vluyn 2010.
- Wolff, Christian*, *Der Erste Brief des Paulus an die Korinther*, ThHKNT 7 (2011).
- Zimmerli, Walther*, *Ezechiel 25–48*, BK XIII/2 (1969).

„Ich bete an die Macht der Liebe“

Lobpreis und Anbetung zwischen Freiheit und Ordnung

Thomas Melzl

1. Einleitung¹

Wie kein anderer Gottesdienst erscheint ein „Lobpreis-Gottesdienst“ im landeskirchlichen Kontext als erklärungs- und begründungsbedürftig. Von mindestens zwei Seiten steht der „Lobpreis-Gottesdienst“ in der Kritik.

(1) Von der einen – der landeskirchlichen – Seite her mutet der „Lobpreis-Gottesdienst“ wie ein freikirchliches Gewächs auf landeskirchlichem Boden an. Auch wenn in den Landeskirchen bereits in bemerkenswert vielen Kirchengemeinden solche Gottesdienste gefeiert werden, so trifft doch die ganze Form auf nicht wenige Ressentiments.

Ein zentraler Gegenstand der Kontroverse ist dabei das Liedgut, das gegenüber den Liedern aus dem Evangelischen Gesangbuch als textlich und musikalisch minderwertig angesehen wird, und das zu einer für Protestanten zumindest fragwürdigen Stimmung beiträgt.² Mit „Lobpreis“ (Worship & Praise) wird nämlich zumeist eine fröhlich-triumphierende Stimmung in Verbindung gebracht. Diese Ansicht ist sicher nicht grundsätzlich verkehrt und ergibt sich zum einen aus der modernen aus dem popmusikalischen Bereich stammenden Vertonung, zum anderen aber aus einem durchaus vorurteilsbehafteten Blick auf die thematische Bandbreite der Lobpreis-Lieder.

Sortiert man die Lobpreislieder, die seit Mitte der 1980er Jahre in den Liederbuch-Reihen „Du bist Herr“ und „Feiert Jesus!“ publiziert und damit einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden sind thematisch, dann zeigt sich allerdings, dass zwar manche Themenkreise, legt man die

¹ Aus Anlass der Fortsetzung der Reihe der Liturgie-Ordner in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern mit einem Ordner zu Anbetungs-Gottesdiensten, der voraussichtlich im Herbst 2016 erscheinen wird.

² Peter Böhlemann/Matthias Nagel, Musik und Lieder für neue Gottesdienste, in: Christian Schwarz/Michael Herbst (Hg.), Praxisbuch neue Gottesdienste, Gütersloh 2010, 146 sprechen davon, dass sich manche abgeschreckt fühlten, weil sie das Gefühl des Sichfalllassens nicht mögen. Andere wiederum erlebten diese Art der Musik als suggestiv. Dritte fühlten sich schließlich durch die per Beamer projizierten Texte bevormundet, da sie nicht vorher entscheiden könnten, ob ihnen der Text überhaupt gefalle oder ob sie überhaupt mitsingen wollten. Gerade gegen das letzte Argument muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass das für andere Textdarbietungen von Liedern auch gilt, also auch für Lieder aus einem Gesangbuch.

Kategorisierung des Evangelischen Gesangbuchs zugrunde,³ eher schwach ausgebildet oder ungleich gewichtet sind.⁴ Dennoch werden „fast alle Themen des alltäglichen (Christen-)Lebens ... in der „Praise & Worship“-Musik aufgegriffen“.⁵ Auch wenn bei dieser thematischen Orientierung das Kirchenjahr weniger im Blick ist, so muss dennoch z.B. die explizite Passions- und Kreuzesfrömmigkeit auffallen.⁶ Generell gilt, dass die Sprache und Gedankenwelt vieler Anbetungs-Lieder stark an biblische Vorbilder angelehnt sind; darin stehen sie den entsprechenden Liedern im Evangelischen Gesangbuch in nichts nach. Die zahlreichen Pfingst- oder Heilig-Geist-Lieder⁷ sind außerdem ein Hinweis auf den Ursprung der Lobpreisbewegung in einer charismatischen bis pfingstlerischen Frömmigkeit.

Dennoch wäre es eine Verkürzung und Verengung des Verständnisses von „Lobpreis“ würde man den aus dem Singen von Lobpreisliedern resultierenden Gottesdienst als eine Art Spartengottesdienst verstehen, der die heitere und mitreißende Seite des Glaubens in besonderer Weise betont, und der in dieser Weise neben anderen Spartengottesdiensten stünde, die andere Stimmungen evozieren. Die Kritiker von Lobpreisgottesdiensten wähen dabei nicht nur eine Vereinseitigung und Verflachung evangelischer Frömmigkeit, sondern verbinden mit dem in solchen Gottesdiensten gepflegten Musikstil die Befürchtung, es ginge bei alledem doch nur um die künstliche Erzeugung von Gefühlen. Seit der Auseinandersetzung Luthers mit den Schwärmern in der Reformationszeit scheint dem Luthertum eine Angst vor enthusiastischen Erscheinungs- und Äußerungsformen des Glaubens eingeschrieben zu sein, so dass allein schon der Verdacht der Schwärmerei genügt, um bestimmte Gottesdienst-Formen zu desavouieren.

³ Im Evangelischen Gesangbuch werden die Lieder zunächst nach folgenden Ober-Kategorien eingeteilt: Kirchenjahr, Der Gottesdienst, Biblische Gesänge, Glaube – Liebe – Hoffnung. Der letztgenannte Bereich wird dann noch einmal differenziert nach: Loben und Danken, Rechtfertigung und Zuversicht, Angst und Vertrauen, Umkehr und Nachfolge, Geborgen in Gottes Liebe, Nächsten- und Feindesliebe, Erhaltung der Schöpfung, Morgen, Mittag, Abend, Arbeit, Reisen, Natur- und Jahreszeiten, Sterben und ewiges Leben.

⁴ Vgl. Guido Baltes, Praise & Worship: Musikstil oder mehr?, in: Populärmusik und Kirche. Ist es Liebe? Das Verhältnis von Wort und Ton, hg. von Wolfgang Kabus, Frankfurt a. M. 2006, 99-120, hier: 108-113.

⁵ Baltes, Praise & Worship, a. a. O., 113.

⁶ Sehr viele Lieder handeln vom Lamm Gottes, so z. B. *Würdig das Lamm, das geopfert ist* von Beat Schmidt (Du bist Herr 1, Nr. 239 | Du bist Herr 2, Nr. 274 | *Feiert Jesus!* 1, Nr. 146 | *Feiert Jesus!* 2, Nr. 54), *Siehst du das Lamm* von Albert Frey (Du bist Herr 5, Nr. 154 | *Feiert Jesus!* 4, Nr. 25). Andere Lieder stellen das Kreuz bzw. die Kreuzigung in den Mittelpunkt, so z. B.: *I see the cross* von Brian Doerksen (*Feiert Jesus!* 2, Nr. 146), *At the Cross* von Reuben Morgan und Darlene Zschech (*Feiert Jesus!* 4, Nr. 21), *You led me to the cross* von Matt Redmann (*Feiert Jesus!* 2, Nr. 228).

⁷ Beispiele: *Denn der Geist und die Braut* von Marion Warrington (Du bist Herr 1, Nr. 28), *Come and fill me up* von Brian Doerksen (*Feiert Jesus!* 2, Nr. 183), *Gott ist Liebe, Gott ist Geist* von Albert Frey (Du bist Herr 4, Nr. 206 | *Feiert Jesus!* 2; Nr. 2).

(2) Von der anderen – der freikirchlichen – Seite her muss der Versuch, dem „Lobpreis-Gottesdienst“ einen agendarischen Charakter zu verleihen, wie ein Widerspruch in sich selbst erscheinen, da mit dem „Lobpreis-Gottesdienst“ Attribute wie Spontaneität und Unmittelbarkeit verbunden sind. Gerade das sollte doch nach freikirchlichem Verständnis einen Lobpreis-gottesdienst auszeichnen, dass dieser nicht jener lähmenden Beschränkung unterworfen ist, die mit dem Begriff der „Agende“ verbunden wird. Als Konsequenz liegt es auf der Hand, dass man dort, wo man das Wirken des Heiligen Geistes heraus stellt, eine schriftliche Dokumentation der im Gottesdienst verwendeten Texte nicht unternimmt. Gerade Gebete werden – zumindest dem Anschein nach – spontan oder doch zumindest im Anklang an ein zuvor gesungenes Lied formuliert. So nimmt es nicht Wunder, dass es zu dieser Gottesdienstform bislang nur wenige Publikationen gibt, die einen Einblick in die Gestaltung eines solchen Gottesdienstes und die darin verwendeten Texte geben könnten.⁸

Die unübersehbare Fülle englischsprachiger und die im Vergleich dazu überschaubare deutschsprachige Literatur zum Thema ist von der deutschen Liturgiewissenschaft bislang kaum rezipiert worden. Im Wesentlichen kann man drei Arten von Lobpreis-Literatur unterscheiden:

1. *Bücher, die für Lobpreis und Anbetung werben und ihre Vorzüge herausstellen.*

Darin geht es in erster Linie um das persönliche Christsein, aber auch um den gemeinschaftlichen Lobpreis. Es wird eine enge Verbindung zwischen beidem gesehen. Wird zwischen Anbetung und Lobpreis unterschieden, dann meint Anbetung das Gegenüber dem Lobpreis umfassendere Phänomen. Anbetung bezeichnet dementsprechend eine das gesamte Leben bestimmende Haltung bzw. Lebensstil, Lobpreis dagegen eine konkrete hör- und sichtbare Ausdrucksweise dieser Haltung.⁹ Letztlich werden beide Begriffe aber als austauschbar behandelt.¹⁰ In letzter Konsequenz erfährt der Begriff „Lobpreis“ eine Ausweitung und kann problemlos mit dem Begriff „Gottesdienst“ ersetzt werden.¹¹ Alle Teile des Gottesdienstes haben dann Anteil am Lobpreis Gottes. Gerade die werthaftern Anteile (Lesung und Predigt) können dann als diejenigen Teile verstanden werden, welche die Grundlage von Lobpreis und Anbetung bereiten, weil sie auf die großen Taten Gottes in der Geschichte hinweisen, und in ihrer Durchführung selbst Lobpreis Gottes sind.¹²

⁸ Für die Lage in Deutschland ist außerdem bezeichnend, dass sich im aktuellen Wörterbuch RGG⁴. Auflage kein Artikel „Anbetung“ mehr findet, der dagegen noch in der 3. Auflage vorhanden war.

⁹ Vgl. *Nick Page/Andreas Malessa*, Lobpreis wie Popcorn? Warum so viele Anbetungslieder so wenig Sinn ergeben, *Witten* 2008, 31 ff; *Jack R. Taylor*, Der Halleluja-Faktor. Biblischer Lobpreis in Theorie und Praxis, *Lüdenscheid* 1995, 17; *Rudolf Möckel*, Anbetung als Lebensstil. Von der Freude und Motivation, Gott anzubeten, *Dillenburg* 2004, 28 f; *Guido Baltes*, Worship. Handbuch für heilige Himmelsstürmer, *Wuppertal* 2002, 22. 30; *Heiko Boelsen*, Das Lobpreis-1×1. Für Lobpreisleiter + Bands, *Solingen* 2003, 15 ff.

¹⁰ Vgl. u.a. *Boelsen*, Das Lobpreis-1×1, a. a. O., 13.

¹¹ „Lobpreis ist Ausdruck; wir bringen unser Leben, unsere Sorgen, unsere Ängste, unsere Freuden, unser Lob, unsere Fragen vor Gott.“ (*Mike Pilavachi/Craig Borlase*, *When the music fades*. Anbetung – mehr als Musik, *Aslar* 2004, 163.) Vgl. auch: *Möckel*, Anbetung als Lebensstil, a. a. O., 69.

¹² Vgl. *Möckel*, Anbetung im Gottesdienst, a. a. O., 70. 73. 78.

2. *Bücher, die den Lobpreis im Sinne des Gottesdienstes einer Gemeinde zum Inhalt haben.* Darin wird z. B. über den Dienst des Lobpreis-Leiters gesprochen. Manchmal finden sich grobe Abläufe eines Lobpreis-Gottesdienstes, aber nirgendwo eine Art von „Liturgie“ oder eine Anleitung zur Gestaltung eines solchen.¹³ Das liegt sicherlich auch an der bereits benannten Abneigung gegen jede Art von Gottesdienstordnung, die man auf Aussagen der Bibel zurückführt.¹⁴ Trotz dieser Abneigung existieren dennoch – unter der Hand – Vorschläge für die Gestaltung von Lobpreis-Gottesdiensten.¹⁵ Es gibt zudem eine ganze Reihe von Seminaren, wie sie z. B. die *Worshipacademy* anbietet.¹⁶

3. *Bücher für Lobpreis-Leiter.*¹⁷ Diese Thematik ist eine jüngere Entwicklung in der Literatur, die zugleich die Entwicklung im Lobpreis selbst widerspiegelt. Zumeist ist es der Frontmann oder die Frontfrau der Lobpreis-Band, die zugleich den Lobpreis anleitet. Bücher für Lobpreis-Leiter dokumentieren zum einen die Wichtigkeit eines Lobpreis-Leiters für das Gelingen des Lobpreises. Sie spiegeln zum anderen die Professionalisierung auf diesem Gebiet. Zum Dritten aber zeigen sie an, wie sich die Lobpreis-Kultur entwickelt hat: Lobpreis wird zunehmend als etwas verstanden, das eine Lobpreis-Band mit Lobpreis-Leiter vor einem Publikum aufführen. Diese Entwicklung wird aber wiederum als kritisch angesehen.¹⁸

¹³ Eine Ausnahme bildet das Werkstattheft „Lobpreis“ der Geistlichen Gemeinde-Erneuerung in der Evangelischen Kirche, das bereits im Jahr 1994 veröffentlicht worden ist: *Peter Aschoff/Peter Dippl/Swen Schönheit* (Hg.), *Werkstattheft Lobpreis*, Hamburg 1994.

¹⁴ Vgl. z. B. *Möckel*, *Anbetung als Lebensstil*, a. a. O., 21.

¹⁵ Zur Vorbereitung der Publikation eines „Lobpreis-Ordnern“ in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern sind Gemeinden angeschrieben worden, die Lobpreis-Gottesdienste feiern. Einige von ihnen haben sich dazu bereit erklärt, ihre Abläufe und – sofern vorhanden – ihre Materialien einzusenden. Das sich daraus ergebende Bild war allerdings wiederum sehr uneinheitlich. Es gibt keine Verständigung darüber, welche Form ein „Lobpreis-Gottesdienst“ hat. Der LoGo (www.logo-hannover.de) der Selbständig Evangelisch-Lutherischen St. Petri Gemeinde in Hannover sieht anders aus als der „Tau-Gottesdienst“ (<http://tau.stmartin-schwabach.de>) der Evangelisch-Lutherischen Kirchengemeinde St. Martin in Schwabach. Der „Lobpreis-Gottesdienst“ der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Köln-Süd ist anders als der „Lobpreis-Gottesdienst“, der in der Evangelisch-Lutherischen Auferstehungskirche in Schweinfurt gefeiert wird (www.auferstehungskirche-schweinfurt.de/inhalt/lobpreisgottesdienst). Der Gottesdienst „Feuer für München“ (www.feuer-fuer-muenchen.de) der „gemeinschaft neuer weg“ (www.gem-nw.de) ist ebenso wie der „Lobpreis-Gottesdienst“ der Fatima-Gemeinde in Kassel (<http://lobpreis-kassel.jimdo.com>) ohne Eucharistiefeyer nicht zu denken. Beide sind Teil der charismatischen Bewegung in der katholischen Kirche. „Lobpreis-Gottesdienste“ sind überall anzutreffen: in der in der methodistischen Tradition stehenden „Kirche des Nazareners“ in Gelnhausen (www.kdngelnhausen.de) ebenso wie im „Lobpreiszentrum Jesus forever e. V.“ (www.lobpreiszentrumjesusforever.de). Aus den eingesehenen Abläufen wird aber ersichtlich, dass viele Lobpreisgottesdienste nach folgendem Muster ablaufen: Lied – Begrüßung – Lobpreiszeit I (3–4 Lieder) – Verkündigung – Lobpreiszeit II (5–6 Lieder) – Gebetszeit – Mitteilungen – Segen – Lied.

¹⁶ www.worshipacademy.de.

¹⁷ Vgl. z. B. *Detlev Reich*, *Der Lobpreistrainer. Basics, Strategien und Konzepte für einen authentischen Auftritt*, Halstenbeck 2012.

¹⁸ Vgl. *Guido Balthes*, *Mehr als nur ein Lied. Lobpreis und Anbetung in der Gemeinde*, Marburg a. d. Lahn 2014, 21 f. Vgl. auch das Kapitel zum Anbetungsleiter in diesem Buch auf den Seiten 155–181.

Dabei ist die behauptete Freiheit der Form freilich nur die halbe Wahrheit. Denn auch freie Gottesdienstformen, die ihre Freiheit darin sehen, keiner bestimmten, sich Gottesdienst für Gottesdienst wiederholenden, Ordnung unterworfen zu sein, bilden mit der Zeit geregelte Abläufe heraus, die einer Agende nur wenig nachstehen.

Wenngleich veröffentlichte Ordnungen von „Lobpreis“-Gottesdiensten weitestgehend fehlen, so gibt es in der Literatur doch hin und wieder Hinweise zum sinnvollen dramaturgischen Aufbau eines solchen Gottesdienstes. Da der Anbetungsgottesdienst biblisch-theologisch begründet wird und die Lieder ein hohes Maß an biblischem Gedankengut beinhalten, ist es nur konsequent, auch ein biblisches Modell für den dramaturgischen Aufbau eines Anbetungsgottesdienstes zu suchen und es in der Architektur von Stiftshütte und Tempel zu finden.¹⁹ Die dramaturgische Bewegung geht dann von außen nach innen, von den Vorhöfen über die Innenhöfe zum Allerheiligsten.

Über die Wege des liturgischen Experiments oder des liturgischen Vorbilds kommen auch scheinbar freie Gottesdienste zu einer geregelten Normalform. Das hat mehrere Gründe: zum einen kann man einen Gottesdienst nicht jedes Mal neu erfinden. Es ist arbeitsökonomisch schlicht sinnvoll, sich von der Gottesdienst für Gottesdienst stellenden Frage nach der Gestaltung weitestgehend zu entlasten, um sich desto mehr den Inhalten widmen zu können. Zum anderen sichert eine Normalform die Wiedererkennbarkeit des Gottesdienstes und entlastet die Besucherinnen und Besucher, sich nicht jedes Mal auf ein völlig neues Konzept einstellen zu müssen. Nicht zuletzt bestehen nicht unendlich viele Möglichkeiten, wie man einen Gottesdienst gestalten kann. Seien es die liturgischen Experimente oder die liturgischen Vorbilder – sie vermitteln die Erkenntnis, dass die Gestaltung von Veranstaltungen, wie es auch der Gottesdienst ist, gewissen dramaturgischen Regeln folgt oder zumindest folgen sollte.

So abseitig das Anliegen zunächst erscheinen mag, eine Lobpreis-„Agende“ zu veröffentlichen, so verständlich wird es also, wenn man sich dessen bewusst wird, dass jede Form von Gottesdienst einer offensichtlichen oder heimlichen Agende folgt.²⁰

In dem Versuch, einen Lobpreis-Gottesdienst in einen landeskirchlichen Kontext zu integrieren, steckt schließlich immer auch der Wunsch, den Zusammenhang der gefeierten Gottesdienste nicht zu verlieren, also gerade keinen weiteren Spartengottesdienst zu entwickeln oder gar zu empfehlen, so sehr das auch manche soziologischen Ergebnisse nahe zu legen scheinen. Dies hat zwei Folgen. Zum einen, dass sich die Gestalt unseres Lobpreis-Gottesdienstes, wenn er sich schon nicht direkt am agendarischen Gottesdienst orientiert, so doch zumindest die Zusammen-

¹⁹ Vgl. *Sooi Ling Tan*, Lobpreismusik weltweit, a. a. O., 232, vgl. auch *Baltes*, Mehr als nur ein Lied, a. a. O., 128–139.

²⁰ Mit der Veröffentlichung des „Lobpreis-Ordners“ unterbreiten wir daher einen Vorschlag, wie ein solcher Gottesdienstablauf aussehen kann, aber nicht aussehen muss.

hänge mit diesem deutlich werden lässt. Es werden aber keine Strukturanalogien zur Agende angestrebt. Es soll vielmehr der Tatsache Rechnung getragen werden, dass es sich beim Lobpreisgottesdienst um eine eigenständige Gattung von Gottesdienst handelt. Dies schließt aber umgekehrt die (Wieder-)Entdeckung ein, dass auch der agendarische Gottesdienst in hohem Maße lobpreisende Elemente enthält. Zum anderen positionieren wir unseren Lobpreis-Gottesdienst nicht nur unter thematischen Gesichtspunkten, sondern verorten ihn – wie den agendarischen Gottesdienst – zusätzlich im Kirchenjahr.²¹

2. Zur Wiederentdeckung von Lobpreis und Anbetung

Mit „Lobpreis“ wird weder etwas Neues und schon gar nicht etwas Fremdartiges, sondern allenfalls etwas Vernachlässigtes bezeichnet, das zumindest im landeskirchlichen Kontext immer noch seiner (Wieder-)Entdeckung harrt.

Eine solche (Wieder-)Entdeckung müsste auf zweierlei Ebenen erfolgen: Zum einen auf der Ebene der liturgischen Theologie und zum anderen auf der Ebene der liturgischen Elemente.

2.1. Skizze einer liturgischen Theologie von Lobpreis und Anbetung

Inmitten der deutlich frömmigkeitsbezogenen Lobpreis-Literatur, der es um die Förderung von Lobpreis und Anbetung im individuellen wie gemeinschaftlichen Glaubensleben zu tun ist, finden sich nicht selten grundlegende biblisch-theologische Überlegungen zum Wesen von Lobpreis und Anbetung. Einige dieser Überlegungen sollen im Folgenden liturgietheologisch anhand der drei Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses und damit trinitarisch systematisiert werden.²² Lobpreis und Anbetung sind sowohl auf das Wesen als auch auf das Handeln Gottes ausgerichtet: Lobpreis und Anbetung geschehen einerseits um Gottes selbst willen. Gott steht im Mittelpunkt der Anbetung, ihm allein gebührt alle Ehre (vgl. Offb 5, 9ff). Lobpreis und Anbetung geschehen andererseits aber auch um der großen Taten Gottes willen. Anbetung ist dann die Antwort des Menschen auf diese Taten (vgl. Ex 15, 20f).²³ Beides sich lässt freilich nur unterscheiden, aber nicht trennen, da sich in Gottes Handeln zugleich sein Wesen offenbart.

²¹ Erst in den jüngsten Auflagen der Liederbücher „Du bist Herr“ und „Feiert Jesus!“ lässt sich eine kirchenjahreszeitliche Kategorisierung erkennen, an die wir dankbar anknüpfen.

²² Vgl. Möckel, Anbetung als Lebensstil, a. a. O., 50, 50–67: Anbetung des Schöpfers (Ps 19, 1; Ps 24, 1); Anbetung des Erlösers (Eph 1, 14) und Anbetung des Königs (Ps 96, 9f. 11–13). Zu ergänzen wäre noch die Anbetung des Vollenders (Offb 22, 17).

²³ Vgl. ebd., 39 ff. Jung, Gott lieben, loben, feiern, a. a. O., 19.

2.1.1. Theo-Logie

Vom ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses, bzw. von der *Theologie im engeren Sinne* her geht es um das ins Dasein rufende Schöpfungshandeln Gottes, des Vaters.

(1) Die Schöpfung ist eine Weise der Offenbarung Gottes. In ihr kommt der Wille Gottes zum Ausdruck, seine Herrlichkeit seinen Geschöpfen mitzuteilen.²⁴ Der Mensch wiederum ist zum „Lob seiner Herrlichkeit“ geschaffen (vgl. Eph 1,11f.; Kol 1,16).²⁵ Die Herrlichkeit Gottes aber führt zum Staunen und Staunen wird als der anthropologische Anfangsgrund der Anbetung verstanden.²⁶ Ästhetisch reformuliert würde das bedeuten, dass die Schönheit Gottes angebetet wird.²⁷

Anbetung und Lobpreis des Schöpfers gehören zum ursprünglichen Schöpfungsauftrag des Geschöpfes. Sie sind von daher auch nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck der Begegnung mit Gott.²⁸ Eine Hauptgefahr von Lobpreis und Anbetung wird daher darin gesehen, dass die im Gottesdienst praktizierte Anbetung zur menschlichen Selbstdarstellung²⁹ oder zur Darstellung gegenüber Gott gerät.³⁰ Kritisiert werden in diesem Zusammenhang der „Bühneneffekt“ und die Rolle des Lobpreisleiters.³¹ Eine weitere Gefahr wird in der Machbarkeit von Lobpreis gesehen.³² Die Gefahr ist nicht von der Hand zu weisen, dass der Lobpreis als ein Mittel missverstanden wird, „um die Gegenwart Gottes herbeizubeten. Nicht selten wird ein Automatismus vorausgesetzt: Je mehr wir Gott preisen, desto näher kommt er unserer Gruppe.“³³ Gleichwohl wird der Lobpreisgottes-

²⁴ Vgl. *Geoffrey Wainwright*, *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life. A Systematic Theology*, New York 1984, 34.

²⁵ Vgl. *Möckel*, *Anbetung als Lebensstil*, a. a. O., 22.; vgl. *Stefan Jung*, *Gott lieben, loben, feiern. Anbetung und Lobpreis im Spannungsfeld von Eventkultur und Tradition*, Basel 2008, 17.

²⁶ Vgl. *Möckel*, *Anbetung als Lebensstil*, a. a. O., 9.

²⁷ Vgl. ebd., 14 f. Vgl. *Jung*, *Gott lieben, loben, feiern*, a. a. O., 113–127.

²⁸ Vgl. *Baltes*, *Wörshop*, a. a. O., 56.

²⁹ Vgl. *Möckel*, *Anbetung als Lebensstil*, a. a. O., 69.

³⁰ Wahrer Lobpreis hat damit zu tun, dass „Gott der einzige Zuschauer unserer Anbetung und unseres Lobpreises ist. [...] Wenn wir die Behauptung aufstellen, wir seien Darsteller und Gott das Publikum, dann weckt das die Vorstellung, als müsse Gott für unsere Anstrengungen Beifall spenden.“ (*Pilavachi/Borlase*, *When the music Fades*, a. a. O., 207.)

³¹ Der Lobpreisleiter steht in der Gefahr, sich selbst zu sehr in den Vordergrund zu spielen und dadurch dem Wirken des Heiligen Geistes im Wege zu stehen oder von der wahren Anbetung Gottes abzulenken. Der Lobpreisleiter solle „keine passiven Zuschauer hervorbringen, sondern andere anleiten und anstecken.“ (Ebd., 181.) Vgl. *Sooi Ling Tan*, *Lobpreismusik weltweit. Theologie und Spiritualität eines musikalischen Genres aus asiatischer Perspektive*, in: *Gottesklänge. Musik als Quelle und Ausdruck des christlichen Glaubens*, hg. v. *Jochen Arnold, Folkert Fendler, Verena Grüter und Jochen Kaiser*, Leipzig 2013, 225–245, hier: 242 f.

³² Die künstliche Erzeugung von Gefühlen, ist zugleich das Problem von Innen (Herz) und Außen (Auftritt als Äußerlichkeit), vgl. *Jung*, *Gott lieben, loben, feiern*, a. a. O., 16.

³³ *Jung*, *Gott lieben, loben, feiern*, a. a. O., 53.

dienst als eine Hilfe verstanden, um Menschen zum Lobpreis Gottes zu führen. Trotz der Warnung vor der Machbarkeit werden die Lobpreisgottesdienste mit Bedacht so angelegt, dass sie in den Lobpreis Gottes führen.³⁴

Wenn sich das Geschöpf-Sein des Menschen darin verwirklicht, Gott anzubeten,³⁵ dann wird dieses Geschöpf-Sein des Menschen dort korrumpiert, wo er nicht (mehr) den wahren Gott oder anderes als Gott anbetet.³⁶ Die Konsequenz ist, dass der Mensch nun nicht mehr frei ist, den Schöpfer anzubeten, sondern seine Anbetung auf Geschaffenes richtet (vgl. Röm 1, 21 ff). In klassischer Weise hat dies *Augustin* (354–430) mit der Verwechslung von *frui* und *uti Dei* beschrieben.³⁷

(2) Der äquivalente Begriff zur Offenbarung Gottes ist auf Seiten des Geschöpfes der Begriff der Erkenntnis im Glauben.³⁸ Zu den positiven Effekten von Lobpreis und Anbetung, die nicht selten herausgestellt werden,³⁹ zählt auch eine neue durch den Lobpreis vermittelte Sichtweise – und zwar in doppelter Hinsicht. Einerseits führt Lobpreis zu einer neuen Sichtweise auf Gott.⁴⁰ Diese „Wirkung“ von Lobpreis korrespondiert mit seiner Kehrseite. Denn umgekehrt führt die wahre Erkenntnis Gottes den Menschen notwendigerweise zum Lobpreis.⁴¹ Andererseits führt Lobpreis zu einer neuen Sichtweise meiner selbst. Denn der Lobpreis befreit den Menschen aus dem Kreisen um sich selbst.⁴² Beide Seiten werden als ein Zusammenhang verstanden, denn die neue Sichtweise auf Gott, wird erst dadurch möglich, dass ich nicht länger um mich selbst kreise.

³⁴ Vgl. *Pilavachi/Borlase*, *When the music Fades*, a. a. O., 167; *Jung*, *Gott lieben, loben, feiern*, a. a. O., 46; vgl. auch *Albert Frey*, *Mit Liedern beten. Inspirationen zur Gestaltung von Lobpreis und Anbetung*, Wuppertal 2005, 10. Zur Gestaltung von Lobpreisgottesdiensten s. u.

³⁵ In der Lobpreis-Literatur wird allerdings manchmal der Eindruck vermittelt, dass Gott nicht nur Anbetung verlangt, sondern sogar braucht: „Anbetung ist das Einzigste, was Gott sich nicht selbst geben kann.“ (*Boelsen*, *Das Lobpreis-1×1*, a. a. O., 14.) Daher muss trotz der Bestimmung des Menschen zum Lob Gottes vor dem Missverständnis gewarnt werden, der Mensch würde mit seinem Lobpreis auf Gott einwirken oder Gott wäre von dem Lobpreis des Menschen abhängig.

³⁶ Vgl. z. B. *Judson Cornwall*, *Anbetung. Fest in Gottes Gegenwart*, Hamburg 1988, 19 f.

³⁷ „*Uti*“ und „*frui*“ sind beides Verhältnisbestimmungen. Während „*frui*“ bedeutet, dass man eine Sache um ihrer selbst willen liebt, so „*uti*“, dass man eine Sache mit Blick auf das, was man liebt, gebraucht. Nach Augustin ist nur Gott ein würdiger Gegenstand des „Genießens“, d. h. nur ihm allein kommt es zu, dass er um seiner selbst willen geliebt wird. Die Dinge der Welt dagegen werden nur gebraucht. Wo sich aber dieses Verhältnis in sein Gegenteil verkehrt und Gott gebraucht wird, um ein irdisches Ziel zu erreichen, ist die Sünde auf dem Plan.

³⁸ Vgl. *Gerhard Ebeling*, *Die Notwendigkeit des christlichen Gottesdienstes*, in: *ZThK* 67 (1970), 232–249, hier: 240.

³⁹ Ein weiterer gern genannter Effekt ist die „geistige Gesundheit“, vgl. *Taylor*, *Der Halleluja-Faktor*, a. a. O., 127 ff. Vgl. *Jung*, *Gott lieben, loben, feiern*, a. a. O., 51 ff.

⁴⁰ „Lobpreis richtet unsere Augen und Gedanken darauf, wer Gott ist und wie sein Wesen ist ...“. Vgl. *Baltes*, *Wörship*, a. a. O., 29.

⁴¹ Vgl. *Taylor*, *Der Halleluja-Faktor*, a. a. O., 22.

⁴² Vgl. *Baltes*, *Wörship*, a. a. O., 30.

2.1.2. Christologie

Vom zweiten Artikel des Glaubensbekenntnisses, bzw. von der *Christologie* her geht es um das zentrale christologische Problem, das in dem Satz „Jesus Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch“ ausgedrückt wird.⁴³ Insofern auch der Gottesdienst ein Geschehen ist, für das die Präsenz Gottes behauptet wird (vgl. Mt 18, 20), sich diese Präsenz aber nicht direkt, sondern immer durch Menschen vermittelt zeigt, kann auch der Gottesdienst sowohl nach seiner göttlichen als auch nach seiner menschlichen Seite hin betrachtet werden.

(1) Den Gottesdienst nach seiner göttlichen Seite hin zu betrachten würde bedeuten, das gottesdienstliche Geschehen als ein Geschehen *sui generis* zu verstehen, das als solches nur aus sich selbst heraus und das heißt im eigentlichen Sinne nur theologisch erklärbar ist.

Hinsichtlich Lobpreis und Anbetung betrifft dies die Frage nach der Anwesenheit Gottes in Lobpreis und Anbetung. Die Anwesenheit Gottes wird – nicht zuletzt mit biblischer Begründung⁴⁴ – mit dem Lobpreis verschränkt, so dass gesagt werden kann, dass Gott im Lobpreis zu Hause ist.⁴⁵ Gott ist dort, wo er gelobt wird. Weil aber dort, wo Gott ist, zugleich der Himmel ist, ist das Lob Gottes ein Vorgeschmack der himmlischen Herrlichkeit.⁴⁶ Im Lob Gottes wird der irdische Gottesdienst transparent für den himmlischen Gottesdienst. In unserem Lobpreis vereinen wir uns mit den Engeln im Himmel, mit denen, die uns im Glauben vorausgegangen sind und mit dem Lobpreis der nicht-menschlichen Schöpfung. Insofern erreicht die Antwort der Gemeinde im Gotteslob ihre Spitze.⁴⁷

(2) Den Gottesdienst nach seiner menschlichen Seite hin zu betrachten würde dagegen bedeuten, das gottesdienstliche Geschehen unter Zuhilfenahme anthropologischer Kategorien zu erklären. In dieser Hinsicht ist der Gottesdienst ein Phänomen der Kultur.

⁴³ Vgl. *Karl Ferdinand Müller*, Die Neuordnung des Gottesdienstes in Theologie und Kirche. Ein Beitrag zur Frage nach den theologischen Grundlagen des Gottesdienstes und der liturgiegeschichtlichen Entwicklung in der Gegenwart, in: *Liemar Hennig* (Hg.), Theologie und Liturgie. Eine Gesamtschau der gegenwärtigen Forschung in Einzeldarstellungen, Kassel 1952, 197–339, hier: 208 f; vgl. auch *Michael Meyer-Blanck*, Inszenierung des Evangeliums. Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneueren Agenda, Göttingen 1997, 41.

⁴⁴ Vgl. Psalm 22, 4: Du aber bist heilig, der du thronst über den Lobgesängen Israels. (Luther)

⁴⁵ Vgl. *Taylor*, Der Halleluja-Faktor, a. a. O., 28.

⁴⁶ Lobpreis und Anbetung können dabei als „Zwischenraum“ verstanden werden, als „Raum zwischen Himmel und Erde, ein Stück Himmel mitten auf der Erde. [...] Dieser Schwellenraum, dieser heilige Zwischenraum gehört zu dem Besten was man als Christ, eigentlich überhaupt als Mensch erleben kann.“ (*Frey*, Mit Liedern beten, a. a. O., 6).

⁴⁷ Vgl. *Eberhard Jüngel*, Der evangelisch verstandene Gottesdienst, in: Der Gottesdienst nach katholischem und evangelischem Verständnis, hg. v. Evangelisches Medienhaus GmbH i. A. d. Evangelischen Oberkirchenrats, Stuttgart 2007, 20–31, hier: 28.

Hinsichtlich Lobpreis und Anbetung betrifft dies vor allem das Liedgut, welches die emotionale Dimension des Menschen in besondere Weise anspricht. Auf die dabei vorhandene Gefahr einer Instrumentalisierung von Gefühlen ist bereits mehrfach hingewiesen worden. Dennoch weist diese Form der Musik darauf hin, dass Glaube nicht allein eine Sache intellektuellen Verstehens ist. Glaube ist auch eine Sache des Gefühls. Eine Spiritualität ohne eine emotionale Anrührung ist schlicht nicht vorstellbar. Durch die in einem Anbetungsgottesdienst bereitgestellten musikalischen Ausdrucksformen werden ekstatische Elemente integriert, die in einem agendarischen Gottesdienst nur in stark ritualisierter Weise vorkommen (können). Dort aber, wo die emotionale Dimension des Glaubens eine neue Aufmerksamkeit erfährt, ist auch das zweite Stiefkind protestantischer Frömmigkeit, der Körper, nicht weit. Emotionalität und Körperlichkeit sind die beiden Seiten derselben Sache. Trotz der dankbaren Vorarbeit der Frauenliturgien scheint der Körper aber immer noch weitgehend ein Tabu-Thema zu sein. Dabei dürfte doch gerade durch das in den letzten Jahren verstärkte Interesse an den performativen Qualitäten des Gottesdienstes deutlich geworden sein, dass jedem Gottesdienst eine besondere Art der Körperlichkeit eigen ist. Gerade ein Anbetungs-Gottesdienst wird den Körper nicht unbeachtet lassen, sondern ihn als Instrument der Anbetung begreifen.⁴⁸

2.1.3. Pneumatologie

Vom dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses bzw. von der *Pneumatologie* her geht es um das Ergriffenwerden von Menschen durch den Heiligen Geist zum Lob Gottes. Für die wahre Anbetung Gottes (vgl. Joh 4, 24) ist die Gabe des Geistes erforderlich⁴⁹ – allerdings in der Weise, dass der Geist die Anbetung Gottes ermöglicht, ohne sie zu erzwingen.⁵⁰ Die Gabe des Geistes steht den Gläubigen allerdings nicht einfach zur Verfügung, um den Geist muss vielmehr immer neu gebeten werden: „Komm, heiliger Geist!“ Das Wirken des Geistes lässt sich dabei als ein vermittelndes und vollendendes beschreiben – und zwar sowohl im Hinblick auf den einzelnen als auch im Hinblick auf die Gemeinschaft.

(1) Der Geist setzt das universale Heilswerk des Sohnes als *Christus praesens* einerseits so fort, dass er es in den einzelnen Glaubenden umsetzt. Der Geist ist der *Christus in uns*, durch den wir gleichzeitig *in Christus* sind.⁵¹ Dies beinhaltet auch eine Verwandlung der Glaubenden, durch die sie gott-

⁴⁸ Vgl. Balthes, *Wörship*, a. a. O., 36 u. 38.

⁴⁹ Vgl. Wainwright, *Doxology*, a. a. O., 107f. Vgl. auch Matt Redman, *heart of worship*. Anbetung als Lebensstil, Asslar 2002, 54.

⁵⁰ Vgl. Wainwright, *Doxology*, a. a. O., 100.

⁵¹ Vgl. Otto A. Dilschneider, *Geist als Vollender des Glaubens*, Gütersloh 1982, 75.

gefällig gemacht und zur Vollendung geführt werden.⁵² In dieser Hinsicht wird betont, dass der Lobpreis den Lobenden verändert: Wer lobt, der sieht von sich selbst ab, dessen Blick wird sowohl geweitet auf die Möglichkeiten Gottes als auch auf den Nächsten hin. An dieser Stelle schließt sich der Kreis zu dem bereits bei dem Punkt „Theo-Logie“ Gesagten.

Insofern allem Lobpreis Geben innewohnt,⁵³ gibt es einen inneren Zusammenhang zwischen Anbetung und Diakonie:⁵⁴ „In der Bibel sind Anbetung und Gerechtigkeit keine voneinander unabhängigen Dinge. Gott anzubeten heißt auch, sich der Unglücklichen anzunehmen, der Gebrochenen, der Verletzten, der Armen und der Schwachen.“⁵⁵

(2) Der Geist setzt das universale Heilswerk des Sohnes als *Christus praesens* andererseits aber auch so fort, dass er Menschen zum Lob Gottes versammelt. Damit wird an das angeschlossen, was bereits unter dem Punkt „Christologie“ gesagt worden ist. Diese ekklesiologische Dimension der Anbetung hat aber auch eine ökumenische Perspektive, insofern der Geist die weltweite Christenheit im Lob Gottes verbindet und vereint. Über den gesamten Erdenkreis ergeht das nicht endende Lob Gottes, das weitergereicht wird von Gottesdienst zu Gottesdienst (vgl. Ps 66, 4) bis hinein in den alles umfassenden himmlischen Gottesdienst, in dem das Lob aller seine Vollendung finden wird.

2.2. Lobpreis und Anbetung nach Agende

Die Begriffe „Lobpreis“ und „Anbetung“ sollten einem Kenner des agendarischen Gottesdienstes vertraut sein. Denn auch der agendarische Gottesdienst enthält zahlreiche lobpreisende und anbetende Elemente. Selbst die evangelische Messe kann unter gewissen Gesichtspunkten als ein Lobpreis-Gottesdienst verstanden werden.

Ein Lobpreis-Gottesdienst will und kann freilich nicht einfach die Nachahmung einer evangelischen Messe sein, in der alle musikalischen Elemente durch entsprechende Lobpreis-Lieder ausgetauscht sind. Dies wäre zwar prinzipiell möglich. Es muss dann aber die Frage gestellt werden, ob es sich dabei dann noch um eine genuin evangelische Messe handelt. Diese Frage mit einem „Nein“ zu beantworten spricht weder gegen den Lobpreis-Gottesdienst noch gegen die evangelische Messe und schon gar nicht gegen eine behutsame Weiterentwicklung der der evangelischen Messe eigenen Musikkultur. Der Sache eines Lobpreis-Gottesdienstes angemessener ist es aber, seine Form von der Praxis des Lobpreisliedersingens abzuleiten.

⁵² Vgl. Wainwright, *Doxology*, a. a. O., 108.

⁵³ Taylor, *Der Halleluja-Faktor*, a. a. O., 134.

⁵⁴ Vgl. Taylor, *Der Halleluja-Faktor*, a. a. O., 134 ff.

⁵⁵ Pilavachi/Borlase, *When the music fades*, a. a. O., 201.

Auf zwei lobpreisende Elemente im agendarischen Gottesdienst sei besonders hingewiesen, die vor allem deshalb herausragen, weil dort die versammelte Gemeinde nicht nur für sich selbst Gott lobt und preist, sondern sogar in den Lobpreis der Engel und himmlischen Heerscharen einstimmt: Zum einen in das **große Gloria**⁵⁶ aus der Weihnachtsgeschichte: *Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden bei den Menschen seines Wohlgefallens.* (Lk 2,14)⁵⁷ Zum anderen in das **Sanctus** aus der Berufungsvision des Propheten Jesaja: *Heilig, heilig ist der HERR Zebaoth, alle Lande sind seiner Ehre voll!* (Jes 6,3)⁵⁸

An diesen beiden liturgischen Stücken lässt sich – in nuce – formulieren, was Lobpreis im Sinne eines „Lobpreis-Gottesdienstes“ ausmacht:

(1) Zunächst einmal handelt es sich bei beiden Stücken um Gebete, genauer um Doxologien, so dass ein „Lobpreis-Gottesdienst“ im Grunde ein Gebetsgottesdienst ist, der in einer Reihe mit anderen Gebetsgottesdiensten zu sehen ist, wie z.B. den im Gegensatz zu einem „Lobpreis-Gottesdienst“ wenig verdächtigen Taizé-Andachten. Auch in einer Taizé-Andacht geht es im Grunde um den Lobpreis Gottes, allerdings in einer meditativen Grundausrichtung.

(2) Sodann werden diese Gebete gesungen. Sofern sich überhaupt ein Strukturmerkmal von „Lobpreis-Gottesdiensten“ ausmachen lässt, kann gesagt werden, dass „Lobpreis-Gottesdienste“ in aller Regel aus gesungenen Liedern bestehen.⁵⁹ Mehr noch als bei den Liedern im Evangelischen Gesangbuch gilt also, dass Lobpreislieder gesungene Gebete sind.

(3) Schließlich wird an diesen beiden gesungenen Gebeten die Bandbreite von „Lobpreis“ deutlich, wodurch gleichzeitig die Bezeichnung als „Lobpreis“ als zu einseitig entlarvt wird: Das Gloria auf der einen Seite ist die staunende fröhlich-triumphierende Verherrlichung Gottes. Das Sanctus auf der anderen Seite ist die nicht weniger staunende nun aber ehrfürchtige Erhebung Gottes. Mit diesen beiden Seiten klingt im Übrigen das an, was

⁵⁶ Es wäre allerdings eine Verkürzung wollte man den Lobpreis und damit die Lobpreiszeit allein auf diesen Ort im agendarischen Gottesdienst verweisen wie z. B. bei *Böhlemann/Nagel*, Musik und Lieder für neue Gottesdienste, a. a. O., 145 f. 152.

⁵⁷ Der Versuch der Erneueren Agenda bzw. des Gottesdienstbuches das Gloria als Ort des Lobpreises zu verstehen, der in seiner Entfaltung, greift man die Intention des Strukturpapiers auf, als strukturelle Integration von Lobpreisgottesdiensten angesehen werden sollte, muss allerdings als gescheitert angesehen werden.

⁵⁸ Es gäbe noch vieles andere zu nennen, dem im agendarischen Gottesdienst ein doxologischer Charakter zugeschrieben wird. Beispielsweise haben die eher ungewöhnlichen Worte „Loben“ und „Preisen“ einen festen Ort in der Abendmahlsliturgie und dort insbesondere im großen Lobgebet.

⁵⁹ In der einschlägigen Literatur wird dies vor allem biblisch aber auch phänomenologisch begründet. Das führt zu der Einsicht, dass Lieder „eine wichtige, vielleicht die wichtigste Ausdrucksform der Anbetung“ sind, vgl. *Baltes*, Mehr als Lieder, a. a. O., 27–34, hier: 29.

der Religionswissenschaftler *Rudolf Otto* (1869–1937) als das *tremendum* und das *fascinatum* des Heiligen beschrieben hat.⁶⁰

Dies führt zu dem Schluss, dass der Begriff „Lobpreis“ wohl nur einen Teil des in den Blick genommenen Phänomens umfasst und im Grunde durch den weiteren Begriff der „Anbetung“ ersetzt werden sollte.⁶¹ Anbetung ist der gegenüber Lobpreis umfassendere Begriff, der die beiden Seiten des fröhlich-triumphierenden und des ehrfürchtig-erhebenden umfasst. „Lobpreis-Gottesdienste“ sind also eigentlich „Anbetungs-Gottesdienste“ und „Lobpreis-Musik“ eigentlich „Anbetungs-Musik“.⁶² Mit dieser Erweiterung des Begriffs wird die Wahrnehmung dessen, was Anbetungs-Gottesdienste und Anbetungs-Musik sind, beträchtlich erweitert. Dadurch geraten auch andere Gottesdienstformen und andere Musikstile in den Blick. Denn Anbetung und Lobpreis sollte nicht mit einer bestimmten musikalischen Stilrichtung verwechselt werden.⁶³

Unter dem Oberbegriff der Anbetung ist es dann auch möglich, Gebete und Gesänge aus der kirchlichen Tradition, wie sie beispielsweise in den Kirchengesangbüchern abgebildet ist, in den „Lobpreis“-Gottesdienst aufzunehmen, was vielerorts auch geschieht. Anbetungs-Musik ist dann auch nicht länger auf englischsprachige „Praise & Worship“-Musik festgelegt, sie umfasst genauso Lieder aus den geistlichen Gemeinschaften und Lieder aus dem Schatz der Tradition. Damit wird im Übrigen an die erste von *Martha* und *Helmuth Trömel* herausgegebene Sammlung von Anbetungsliedern (!), so der Untertitel des Liederbuchs „Du bist Herr“, angeknüpft, die eine überwiegende Anzahl von Gesängen aus Taizé und von Liedern aus Kommunen und geistlichen Gemeinschaften enthalten hatte.

3. Zur Entwicklung und Verbreitung von Lobpreisliedern

3.1. Liedermacher und Lobpreis-Zentren

Wer bei einem Lobpreis-Gottesdienst zunächst und vor allem an den Einfluss englischsprachiger Worship-Musik denkt, geht darin sicher nicht fehl.

⁶⁰ *Rudolf Otto*, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1920 (1917), 13 ff und 39 ff.

⁶¹ In der Literatur wird in einigen Fällen zwischen Lobpreis und Anbetung differenziert, in anderen nicht. Obwohl die Begriffe Lobpreis und Anbetung eine eigene Begriffsgeschichte aufweisen, scheinen beide Begriffe in der Lobpreisszene als Übersetzungen der im englischsprachigen Raum geläufigen Begriffe gebräuchlich zu sein. Im englischen ist dies vor allem der Begriff „worship“. Das englische „worship“ wird im Deutschen zumeist mit „Gottesdienst“ gelegentlich auch mit „Kult“ wiedergegeben. Es kann sich aber auch speziell auf „Anbetung“ (adoration) beziehen. Es meint deutlicher als der Begriff „Gottesdienst“ die „Verehrung“ (reverence) und die „Hingabe“ (devotion). Das „wor“ in „worship“ leitet sich von „worth“ ab, „ship“ ist analog zum Deutschen „-schaft“ wie in „Herrschaft“ zu interpretieren. Aus dem Mittelenglischen „worthship“.

⁶² Mit *Baltes*, *Praise & Worship*, a. a. O., 116.

⁶³ Vgl. *Möckel*, *Anbetung als Lebensstil*, a. a. O., 81., vgl. *Baltes*, *Worship*, a. a. O., 50.

Diese Musik bildet einen wesentlichen Bestandteil eines Lobpreis-Gottesdienstes. Dabei gilt es aber zu beachten, dass auch die Worship-Szene englischsprachiger Länder keineswegs einheitlich ist. Auch hier machen sich historische Ablösungsprozesse zwischen älteren und jüngeren Musikern, theologische Aufbrüche und Rückbesinnungen, der Zug zu einer immer größeren Professionalisierung mit einer entsprechenden Vermarktung, und nicht zuletzt die verschiedenen über den Globus verteilten Lobpreiszentren bemerkbar, die den Lobpreis nicht nur zu einem kulturellen sondern auch zu einem internationalen Phänomen haben werden lassen.

In jedem deutschen Lobpreis-Gottesdienst ist daher etwas von dieser internationalen Transmission und dem (einseitigen) kulturellen Austausch vorhanden, zumal Lobpreis-Gottesdienste nicht selten in international aufgestellten Kirchen und geistlichen Gemeinschaften gefeiert werden.

Wichtige und bekannte internationale Lobpreis-Zentren und Lobpreis-Musiker sind:

- die 1960 von *Darlene* (geb. 1932) und *Loren* (geb. 1935) *Cunningham* gegründeten charismatischen Missionsgesellschaft *Youth With A Mission* (YWAM), die über den deutschen Ableger *Jugend mit einer Mission* (JMEM) bald auch englischsprachiges Liedgut in deutscher Übersetzung nutzte. Verbunden mit JMEM sind u. a. *Marion* (geb. 1947) und *Keith Warrington*, *Jim* und *Anne Mills*, *Helen Bousfield*, *Dirk Schmalenbach*, *Roy Edwards*, *Markus Egger*.
- der Engländer *Graham Kendrick* (geb. 1950) war einige Jahre Mitglied der durch *Roger Forster* (geb. 1933) 1974 gegründeten neocharismatischen Bewegung *Ichthus Christian Fellowship*. Aus England stammen ferner: *Ian Smale* (geb. 1950)⁶⁴, *Noel Richards* (geb. 1955)⁶⁵, *Martin Smith* (geb. 1970)⁶⁶ und der Anglikaner *Tim Hughes* (geb. 1978)⁶⁷.
- die von *Chuck Smith* (1927–2013) begründete *Calvary Chapel*, die im Kontext der Jesus-People an Zuwachs gewann. Die Jesus-People der späten 1960er und frühen 1970er Jahre begannen Lobpreis- und Anbetungslieder im Folk-Rock-Stil zu schreiben.⁶⁸ Die dort beheimateten „Maranatha! Singers“ verbreiteten durch ihre Tourneen Lobpreis- und Anbetungslieder auch in Deutschland.⁶⁹ 1971 wurde mit *Maranatha! Mu-*

⁶⁴ Vater, deine Liebe / Father God, I wonder (Du bist Herr 1, Nr. 212 | Feiert Jesus! 1, Nr. 108 | Feiert Jesus! 2, Nr. 72).

⁶⁵ Wenn ich dir mein Loblied sing / When I worship you (Du bist Herr 5, Nr. 175 | Feiert Jesus! 2, Nr. 62 | Feiert Jesus! 3, Nr. 167).

⁶⁶ Hier bin ich / Majesty (Du bist Herr 5, Nr. 86 | Feiert Jesus! 3, Nr. 1 | Feiert Jesus! 4, Nr. 138) und Over the mountains and the sea (Du bist Herr 4, Nr. 203 | Feiert Jesus! 2, Nr. 74 | Feiert Jesus! 4, Nr. 121).

⁶⁷ Beautiful one (Du bist Herr 5, Nr. 200 | Feiert Jesus! 3, Nr. 30 | Feiert Jesus! 4, Nr. 135) und Ich will dich anbeten / Here I am to worship (Du bist Herr 5, Nr. 130 | Feiert Jesus! 3, Nr. 53 | Feiert Jesus! 4, Nr. 145).

⁶⁸ Vgl. http://en.wikipedia.org/wiki/Maranatha!_Music.

⁶⁹ Vgl. dazu auch: *Andreas Malessa*, Der neue Sound. Christliche Popmusik – Geschichte und Geschichten, Wuppertal 1980.

- sic ein eigenes Label gegründet, mit dem Ziel, diesen Typus christlicher Musik zu fördern und zu verbreiten.⁷⁰ *Lenny LeBlanc* (geb. 1951)⁷¹ steht hier unter Vertrag. Aber auch *Rick Founds*⁷², der sein eigenes Label betreibt, veröffentlicht hier Musik.
- aus der Calvary Chapel ist 1978 die international tätige Vineyard-Bewegung hervorgegangen u.a. durch *John Wimber* (1934-1997). Eines der Hauptanliegen der charismatischen Vineyard-Bewegung ist die Anbetung Gottes. Das eigene Label *Vineyard Music* hat die in der Vineyard-Bewegung entstandene Lobpreismusik über die Vineyard-Gemeinden hinaus bekannt gemacht. Zu den Künstlern von *Vineyard Music* zählen: der Kanadier *Brian Doerksen* (geb. 1965)⁷³, *Cindy Rethmeier*, *Kevin Prosch*, *Eddie Espinosa*, *Andy Park*, *Craig Musseau*, *David Ruis*, *Brenton Brown*⁷⁴, *Bene Müller*, *Marc Nelson*⁷⁵.
 - die im australischen Sydney 1983 als *Hills Christian Life Centre* gegründete *Hillsong Church*, eine Pfingstgemeinde, die mittlerweile weltweite Ableger hat, u. a. auch in London, Paris und Düsseldorf. Zu den bekanntesten Musikern, die mit ihren Songs auch hierzulande vertreten sind, zählen *Geoff Bullock* (geb. 1955)⁷⁶, *Darlene Zschech* (geb. 1965)⁷⁷ und *Reuben Morgan* (geb. 1973)⁷⁸. Auch die *Hillsong Church* betreibt mit *Hillsong Music Australia* ein eigenes Label.
 - in Watford, Hertfordshire (England) hat die 1993 von *Mike Pilavachi* (geb. 1958) gegründete Organisation *Soul Survivor* ihren Sitz, die Jugendfestivals veranstaltet. *Matt Redman* (geb. 1974)⁷⁹ ist hier als Lobpreisleiter tätig.
 - schließlich existieren eine ganze Reihe weiterer Musikerinnen und Musiker, die keinem Zentrum zuzurechnen sind, die ihre Lieder aber über die großen christlichen Musik-Labels vertreiben, wie das bereits erwähn-

⁷⁰ Vgl. http://en.wikipedia.org/wiki/Maranatha!_Music.

⁷¹ Herr, du bist allmächtig / Above all (Du bist Herr 5, Nr. 75 | Feiert Jesus! 2, Nr. 12 | Feiert Jesus! 3, Nr. 10) und Keiner ist wie Du / There ist non like you (Du bist Herr 3, Nr. 144 | Feiert Jesus! 1, Nr. 78 | Feiert Jesus! 2, Nr. 49).

⁷² Herr, dein Name sei erhöht / Lord, I lift your name on high (Du bist Herr 4, Nr. 83 | Feiert Jesus! 1, Nr. 7 | Feiert Jesus! 2, Nr. 232).

⁷³ Komm, jetzt ist die Zeit, wir beten an / Come, now is the time to worship (Du bist Herr 4, Nr. 154 | Feiert Jesus! 2, Nr. 212 | Feiert Jesus! 4, Nr. 5).

⁷⁴ Über alle Welt / Over all the Earth (Du bist Herr 5, Nr. 158 | Feiert Jesus! 2, Nr. 180 | Feiert Jesus! 3, Nr. 51).

⁷⁵ I believe in Jesus (Du bist Herr 2, Nr. 141 | Feiert Jesus! 1, Nr. 182 | Feiert Jesus! 3, Nr. 227).

⁷⁶ Herr, ich komme zu dir / The power of your love (Du bist Herr 5, Nr. 80 | Feiert Jesus! 2, Nr. 185 | Feiert Jesus! 3, Nr. 140).

⁷⁷ Mein Jesus, mein Retter / Shout to the Lord (Du bist Herr 4, Nr. 168 | Feiert Jesus! 2, Nr. 3 | Feiert Jesus! 3, Nr. 14 | Feiert Jesus! 4, Nr. 143).

⁷⁸ Herr, du bist mein Gott / I give you my heart (Du bist Herr 5, Nr. 76 | Feiert Jesus! 2, Nr. 194 | Feiert Jesus! 3, Nr. 156).

⁷⁹ Das Herz der Anbetung / The heart of worship (Feiert Jesus! 2, Nr. 22 | Feiert Jesus! 3, Nr. 12 | Feiert Jesus! 4, Nr. 147) und Dir gehört mein Lob / Blessed be your name (Du bist Herr 5, Nr. 22 | Feiert Jesus! 3, Nr. 33 | Feiert Jesus! 4, Nr. 53).

te *Maranatha! Music* oder das 1987 gegründete *Integrity Music*. Hierher gehören neben den bereits erwähnten Musikerinnen und Musikern u. a. auch *Marty J. Nystrom* (geb. 1956)⁸⁰ und *Paul Baloche* (geb. 1962)⁸¹.

Aus dieser Übersicht wird der große Einfluss charismatisch geprägter kirchlicher Erneuerungsbewegungen in der internationalen und nationalen Lobpreiskultur deutlich. Wie jede kirchliche Erneuerungsbewegung versteht sich auch die charismatische Erneuerungsbewegung als Re-Form, als Rückkehr zum Ursprung christlichen Glaubens in der Zeit der ersten Christenheit. Der Lobpreis-Gottesdienst als liturgische Erneuerung sucht darum Anschluss an den Gottesdienst der ersten Christen und die Reaktivierung verloren gegangener Praxis, wie z. B. die Einbindung von Geistesgaben v. a. der Zungenrede aber auch der Prophetie. Wie auch immer man zu diesen Phänomenen stehen mag, ihr Verschwinden kann im Prozess der Entwicklung liturgischer Formen von der Freiheit zur Ordnung als allmähliches Zurückdrängen und schlussendliches Ausscheiden verstanden werden. Im Rückgriff auf die gottesdienstliche Situation des Urchristentums soll demgegenüber die Freiheit gegenüber der Ordnung gestärkt werden. Die moderne liturgische Entwicklung von Lobpreis-Gottesdiensten nimmt ihre Vorbilder daher vor allem aus dem Bereich freikirchlicher Gottesdienstformen.

In Deutschland ist Lobpreis-Musik Teil einer neuen geistlichen Musik, die Mitte der 1950er Jahre im Entstehen begriffen war und bis heute besteht. Einige mittlerweile ältere Protagonisten des Neuen Geistlichen Lieds (NGL) sind mit ihren Liedern auch in der Lobpreis-Szene vertreten. Nicht übersehen werden darf nämlich der genuin deutschsprachige Beitrag von Lobpreis- und Anbetungs-Liedern, die ihren Entstehungsort und ihren Sitz im Leben geistlicher Gemeinschaften gehabt haben und immer noch haben. Allen voran ist hier die *Jesus-Bruderschaft Gnadenthal* (gegr. 1964) zu nennen, aber auch die Liedermacherin *Helga Poppe* (geb. 1942), die mit der Kreuzbruderschaft verbunden ist. Hinzu kommen in diesem Zusammenhang die Rezeption der *Gesänge von Taizé* (gegr. 1949) und die Übersetzung vieler Lieder von *Jugend mit einer Mission* (gegr. 1960). An vorderster Front der deutschen Lobpreisliederszene stehen *Lothar Kosse* (geb. 1959)⁸² und *Albert Frey* (geb. 1964)⁸³, die beide nicht nur mit überproportional vielen

⁸⁰ Your grace ist sufficient / Allein deine Gnade genügt (Du bist Herr 3, Nr. 3 | Feiert Jesus! 1, Nr. 128 | Feiert Jesus! 2, Nr. 111).

⁸¹ Herr, öffne mir die Augen / Open the eyes of my heart (Du bist Herr 5, Nr. 84 | Feiert Jesus! 2, Nr. 101 | Feiert Jesus! 3, Nr. 235).

⁸² Bahnt einen Weg unserm Gott (Du bist Herr 2, Nr. 8 | Feiert Jesus! 1, Nr. 143 | Feiert Jesus! 2, Nr. 220), Groß ist unser Gott, Herr der Ewigkeit (Du bist Herr 3, Nr. 79 | Feiert Jesus! 1, Nr. 31 | Feiert Jesus! 2, Nr. 41), Bis ans Ende der Welt (Du bist Herr 4, Nr. 11 | Du bist Herr 5, Nr. 136 | Feiert Jesus! 2, Nr. 143 | Feiert Jesus! 3, Nr. 109).

⁸³ Du bist meine Zuflucht und Stärke (Du bist Herr 4, Nr. 29 | Feiert Jesus! 1, Nr. 110 | Feiert Jesus! 3, Nr. 99), Du hast Erbarmen (Du bist Herr 3, Nr. 47 | Feiert Jesus! 1, Nr. 107 | Feiert Jesus! 2, Nr. 127 | Feiert Jesus! 3, Nr. 127), Es gibt bedingungslose Liebe (Du bist Herr 5, Nr. 52 | Feiert Jesus! 2, Nr. 6 | Feiert Jesus! 3, Nr. 90), Etwas in mir (Du bist Herr 4, Nr. 57 |

Liedern vertreten sind, sondern auch einige längst zu Klassikern gewordene Lieder geschrieben haben. Regelrechte Zentren wie in Australien, England oder Amerika haben sich hierzulande nicht herausgebildet. Allerdings sind *Albert Frey* mit der seit 1989 in Ravensburg bestehenden „Immanuel Lobpreiswerkstatt“⁸⁴ und *Lothar Kosse* mit der 1996 begründeten „Cologne Worship Night“⁸⁵ verbunden.

3.2. Liederbücher

Ein Blick in die veröffentlichten Liederbücher zeigt, wie sehr sich das Bild seit den 1970er Jahren bis heute gewandelt hat. Insbesondere zwei Liederbuch-Reihen haben sich als Vermittler von Lobpreis- und Anbetungsliedern etabliert: Zum einen das bis zum vierten Band von *Martha* und *Helmut Trömel* herausgegebene Liederbuch „Du bist Herr“,⁸⁶ zum anderen das Liederbuch „Feiert Jesus!“⁸⁷

Von Interesse ist in diesem Zusammenhang die Verteilung des Liedguts auf englischsprachige und deutsche Autoren, die Aufnahme von Liedern sowohl in der „Du bist Herr“-Reihe als auch in der „Feiert Jesus!“-Reihe, sowie die Wiederholung von Liedern in mehreren Bänden derselben Reihe. An der Art und Weise der Rezeption lassen sich Rückschlüsse auf die Traditionsströme in der Lobpreis-Szene ziehen.

Der erste 1988 veröffentlichte Band von „Du bist Herr“ hat den Querschnitt der bis zu dieser Zeit in den freikirchlichen aber auch landeskirchlichen Gemeinden gesungenen Lobpreis- und Anbetungsliedern versammelt. Der Band umfasst damit bereits einen Zeitraum von ca. 1970 bis ca. 1985. Einige wenige dieser älteren Lobpreislieder sind zu Klassikern avanciert und werden bis in die Gegenwart hinein tradiert, so z.B. *Jesus, name above all names / Jesus, höchster Name* (1974) von *Naida Haern* (1944–2001)⁸⁸, *We Give Thanks To Thee / Dank sei dir, ja Dank sei dir* (1977) von *Jim und Anne Mills*⁸⁹, *Würdig das Lamm* (1985) von *Beat Schmid* (geb. 1940)⁹⁰, *I trust in*

Feiert Jesus! 2, Nr. 71 | Feiert Jesus! 4, Nr. 127), Heilig (Du bist Herr 4, Nr. 80 | Feiert Jesus! 2, Nr. 19 | Feiert Jesus! 4, Nr. 153), Herr, ich komme zu dir (Du bist Herr 3, Nr. 98 | Feiert Jesus! 2, Nr. 148 | Feiert Jesus! 3, Nr. 131 | Feiert Jesus! 4, Nr. 11), Ich kann nicht schweigen (Du bist Herr 4, Nr. 108 | Feiert Jesus! 2, Nr. 214 | Feiert Jesus! 3, Nr. 55), Vater, wir sind hier (Du bist Herr 4, Nr. 211 | Du bist Herr 5, Nr. 162 | Feiert Jesus! 2, Nr. 166), Wo ich auch stehe (Du bist Herr 3, Nr. 240 | Feiert Jesus! 2, Nr. 133 | Feiert Jesus! 3, Nr. 96), Zwischen Himmel und Erde (Du bist Herr 5, Nr. 203 | Feiert Jesus! 3, Nr. 221 | Feiert Jesus! 4, Nr. 26).

⁸⁴ lobpreiswerkstatt.de.

⁸⁵ www.cologne-worship-night.de.

⁸⁶ Mit dem fünften Band wechselte die Herausgeberschaft auf *Gaetan Roy*.

⁸⁷ *Du bist Herr*, Bd. 1 1988 (248 Lieder) | Bd. 2 1991 (281 Lieder) | Bd. 3 1995 (241 Lieder) | Bd. 4 2000 (244 Lieder) | Bd. 5 2006 (203 Lieder).

Feiert Jesus!, Bd. 1 1995 (256 Lieder) | Bd. 2 2001 (252 Lieder) | Bd. 3 2005 (240 Lieder) | Bd. 4 2011 (200 Lieder).

⁸⁸ Du bist Herr 1, Nr. 143 | Du bist Herr 2, Nr. 150 | Feiert Jesus! 4, Nr. 123.

⁸⁹ Du bist Herr 1, Nr. 20 | Du bist Herr 2, Nr. 12 | Feiert Jesus! 1, Nr. 130.

⁹⁰ Du bist Herr 1, Nr. 239 | Du bist Herr 2, Nr. 274 | Feiert Jesus! 1, Nr. 146 | Feiert Jesus! 2, Nr. 54.

you, O Lord / Ich traue' auf dich, o Herr (1976) von Marion Warrington (geb. 1947)⁹¹, *All die Fülle ist in dir* (1984) von Norbert Jagode⁹², *Praise the lamb / Ehre dem Lamm* (1983) (Bruce Clewett, Jugend mit einer Mission)⁹³, *Gepriesen sei der Herr* (1979) (Marion Warrington, Jugend mit einer Mission)⁹⁴, *Komm in unsre Mitte* (Christlicher Jugendbund Bayern)⁹⁵, *Kommt in sein Tor* (1974) (Nina Lee Hopper, Agape-Gemeinschaft München)⁹⁶. Erst mit dem 1991 publizierten zweiten Band der Reihe „Du bist Herr“ wird der Brite *Graham Kendrick* (geb. 1950) rezipiert. 26 seiner Lieder werden in Band 2 aufgenommen. In Band 3 finden sich noch 13 Lieder, in Band 4 dagegen nur noch zwei und in Band 5 schließlich nur noch ein einziges seiner Lieder. Lediglich zwei seiner Lieder sind in beiden Liederbuch-Reihen enthalten: *Gott ist gut! / God is good*⁹⁷ (1985) und *Herr, das Licht deiner Liebe leuchtet auf / Shine Jesus shine*⁹⁸ (1988). Einige wenige Lieder konnten sich im allgemeinen Spektrum geistlicher Musik durchsetzen. Zu ihnen zählen vor allem Lieder aus den Kommunitäten und geistlichen Gemeinschaften, von deutschsprachigen Liedermachern oder von Übersetzungen, wie z. B. *Gott hört dein Gebet / He will listen to you*⁹⁹ von *Mark Heard*.

Es finden sich auch Lieder von Liedermachern, die eher dem Neuen Geistlichen Lied (NGL) zuzurechnen sind, wie z. B. *Peter Strauch* (geb. 1943) oder *Manfred Siebald* (geb. 1948). Von Strauch, der wie Siebald längst in den landeskirchlichen Gesangbüchern angekommen ist, ist hier vor allem *Jesus, wir sehen auf dich* zu nennen¹⁰⁰. Während Strauch in sehr geringem Umfang in „Du bist Herr“ vertreten ist, finden sich wenige Lieder Siebalds ausschließlich in „Feiert Jesus!“. Hier hat sich insbesondere *Jesus, zu dir kann ich so kommen wie ich bin*¹⁰¹ durchgesetzt.

Nicht gänzlich aber doch mehr und mehr gerieten mit jedem veröffentlichten Band der Reihe „Du bist Herr“ die Lobpreislieder der Kommunitäten und geistlichen Gemeinschaften ins Hintertreffen. Die Lieder dieser Richtung stellten anfangs einen nicht unbedeutenden Teil des gesamten Liedguts: im ersten Band von „Du bist Herr“ kamen 111 von 248 Liedern aus diesem Bereich, stellten also 44,76 % des gesamten Liedgutes. Viele dieser Lieder fanden durch ihre Machart einen schnelleren Weg in die landeskirchliche Gesangbuchkultur, wie z. B. *Daß du mich einstimmen läßt in deinen Jubel, o Herr* (1976) (Jesus-Bruderschaft Gnadenthal)¹⁰², *Lobpreiset*

⁹¹ Du bist Herr 1, Nr. 123 | Du bist Herr 2, Nr. 132.

⁹² Du bist Herr 1, Nr. 2 | Du bist Herr 2, Nr. 4.

⁹³ Du bist Herr 1, Nr. 56 | Feiert Jesus! 1, Nr. 25 | Feiert Jesus! 2, Nr. 240.

⁹⁴ Du bist Herr 1, Nr. 70 | Feiert Jesus! 1, Nr. 58.

⁹⁵ Du bist Herr 1, Nr. 157 | Feiert Jesus! 1, Nr. 120 | Kommt, atmet auf, Nr. 026.

⁹⁶ Du bist Herr 1, Nr. 158 | Du bist Herr 2, Nr. 165 | Feiert Jesus! 1, Nr. 161.

⁹⁷ Du bist Herr 2, Nr. 91 | Feiert Jesus! 1, Nr. 32 | Feiert Jesus! 2, Nr. 76.

⁹⁸ Du bist Herr 2, Nr. 108 | Feiert Jesus! 1, Nr. 89 | Feiert Jesus! 2, Nr. 45.

⁹⁹ Feiert Jesus! 1, Nr. 92 | Feiert Jesus! 2, Nr. 167 | Kommt, atmet auf, Nr. 024.

¹⁰⁰ Du bist Herr 4, Nr. 149 | Feiert Jesus! 1, Nr. 198 | Feiert Jesus! 2, Nr. 184.

¹⁰¹ Feiert Jesus! 1, Nr. 82 | Feiert Jesus! 2, Nr. 151 | Feiert Jesus! 3, Nr. 125.

¹⁰² Du bist Herr 1, Nr. 24 | EG.B, Nr. 580.

unseren Gott (1978) (Jesus-Bruderschaft Gnadenthal)¹⁰³, *Segne uns, o Herr* (1978) (Jesus-Bruderschaft Gnadenthal)¹⁰⁴, *Ein neuer Tag beginnt* (1977) (Helga Poppe)¹⁰⁵, *Die Herrlichkeit des Herrn* (1977) (Jugend mit einer Mission)¹⁰⁶, *Du bist mein Zufluchtsort* (1981 / 1985) (Jugend mit einer Mission)¹⁰⁷, *Wir sind hier zusammen in Jesu Namen* (Jugend mit einer Mission)¹⁰⁸.

Die folgende Übersicht zeigt das abnehmende Vorkommen von Liedgut aus den geistlichen Gemeinschaften in den beiden Liederbuch-Reihen „Du bist Herr“ und „Feiert Jesus!“.

Autor	Du bist Herr					Feiert Jesus!			
	1	2	3	4	5	1	2	3	4
Communauté de Taizé	22	2	—	—	—	—	1	—	2
Jesus-Bruderschaft Gnadenthal	44	10	2	1	—	2	1	—	—
Jugend mit einer Mission	33	9	—	—	—	6	1	—	—
Helga Poppe (Kreuzbruderschaft)	12	3	—	—	—	—	—	—	—
	111	24	2	1	—	8	3	—	2

Schließlich darf die gewissermaßen umgekehrte Rezeption von Gesangbuchliedern nicht übersehen werden, z.B. *Jesus Christus herrscht als König* (1757) von *Philipp Friedrich Hiller* (1699-1769)¹⁰⁹, *Lobet den Herren alle die ihn Ehren* (1653) von *Paul Gerhardt* (1607-1676)¹¹⁰, *Großer Gott wir loben dich* (1771) von *Ignaz Franz* (1719-1790)¹¹¹, *Jesus ist Kommen Grund ewiger Freude* (1736) von *Johann Ludwig Konrad Allendorf* (1693-1773)¹¹², *Gott ist gegenwärtig* (1729) von *Gerhard Tersteegen* (1697-1769)¹¹³.

An dieser Rezeptions-Richtung wird nicht nur ersichtlich, dass sich die Herausgeber der Liederbuch-Reihen „Du bist Herr“ und „Feiert Jesus!“ bewusst in die Tradition des evangelischen Gesangbuchliedes stellen. Sie geben damit auch einen Hinweis darauf, dass es in dieser Tradition längst Lobpreis- und Anbetungslieder gibt.

¹⁰³ Du bist Herr 1, Nr. 169 | Kommt, atmet auf, Nr. 012.

¹⁰⁴ Du bist Herr 2, Nr. 214 | Feiert Jesus! 2, Nr. 171 | EG.B, Nr. 573.

¹⁰⁵ Du bist Herr 1, Nr. 57 | Kommt, atmet auf, Nr. 0163.

¹⁰⁶ Du bist Herr 1, Nr. 39 | EG.B 613.

¹⁰⁷ Du bist Herr 1, Nr. 50 | Du bist Herr 2, Nr. 49 | Feiert Jesus! 1, Nr. 188 | Kommt, atmet auf, Nr. 032.

¹⁰⁸ Du bist Herr 1, Nr. 235 | Du bist Herr 2, Nr. 265 | Kommt, atmet auf, Nr. 022.

¹⁰⁹ Du bist Herr 2, Nr. 143 | Feiert Jesus! 1, Nr. 19 | Feiert Jesus! 2, Nr. 5 | EG 123.

¹¹⁰ Feiert Jesus! 1, Nr. 20 | Feiert Jesus! 3, Nr. 231 | EG 447.

¹¹¹ Du bist Herr 1, Nr. 78 | Du bist Herr 2, Nr. 92 | Feiert Jesus! 1, Nr. 27 | Feiert Jesus! 3, Nr. 49 | EG 331.

¹¹² Du bist Herr 2, Nr. 152 | Feiert Jesus! 2, Nr. 68 | EG 66.

¹¹³ Du bist Herr 1, Nr. 75 | Du bist Herr 2, Nr. 90 | Feiert Jesus! 1, Nr. 26 | Feiert Jesus! 2, Nr. 9 | Feiert Jesus! 3, Nr. 32 | EG 165.

3.3. Fazit

Anhand der Aufnahme in die sehr verbreiteten Liederbuchreihen „Du bist Herr“ und „Feiert Jesus!“ lassen sich Karrieren von Lobpreis-Liedern ablesen, die wiederum auf ihre Verbreitung in den freikirchlichen wie landeskirchlichen Gemeinden schließen lassen. Nur die mittlerweile zu Klassikern gewordenen Lobpreis-Lieder werden beständig weiter tradiert und erhalten auch die Chance, von Seiten der Gesamtkirche rezipiert zu werden.

Ein Gradmesser für eine solche Rezeption sind zum einen die Kirchentagsliederbücher und zum anderen die Liederbücher, die das Evangelische Gesangbuch ergänzen sollen.¹¹⁴ Hier zeigt sich bislang noch eine verhaltene Aufnahme, allerdings mit einer über die Jahre leicht anwachsenden Tendenz. Während das Lied *Mercy is falling* von *David Ruis* mindestens seit dem Kirchentag in Hannover 2005 vertreten ist,¹¹⁵ und das Vaterunser-Lied von *Clemens Bittlinger* seit dem Kirchentag in Köln 2007 aufgenommen worden ist,¹¹⁶ war sonst nur noch *Here I am to worship* von *Tim Hughes* auf den letzten beiden Kirchentagen zu finden.¹¹⁷ Andere Lieder waren bislang – seit dem Kirchentag in Dresden 2009 – nur einmal aufgenommen worden, wie z. B. *Groß ist unser Gott* von *Lothar Kosse* und *Open the eyes of my heart* von *Paul Baloché* auf dem Kirchentag in Dresden 2009,¹¹⁸ *Lord, reign in me* von *Brenton Brown* auf dem Kirchentag in Hamburg 2011,¹¹⁹ *Anker in der Zeit* von *Albert Frey* und *Blessed be your name* von *Matt* und *Beth Redman* auf dem Kirchentag in Stuttgart 2015.¹²⁰

Gerade mit Blick auf die Kirchentagsliederhefte stellt sich aber einmal mehr die Frage, ob sich mittlerweile nicht viele musikalische und damit auch gottesdienstliche Subkulturen mit eigenen Ausdrucksformen ent-

¹¹⁴ Wir beschränken uns hier sowohl auf die Kirchentagsliederhefte als auch auf die vergangenen zwölf Jahre und beginnen mit dem ersten ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003. Insgesamt sind folgende Liederhefte ausgewertet worden: gemeinsam unterwegs. Lieder und Texte zur Ökumene, hg. Ökumenischer Kirchentag Berlin 2003 e. V., Stuttgart 2003, LebensWeisen. Beiheft 05 zum Evangelischen Gesangbuch, Hannover 2005, WortLaute, hg. v. 31. Deutschen Evangelischen Kirchentag Köln 2007 e. V., München 2007, FundStücke hg. v. 32. Deutschen Evangelischen Kirchentag Bremen 2009 e. V., München 2009, gemeinsam weitergehen. Lieder und Gesänge zur Ökumene, hg. 2. Ökumenischer Kirchentag München 2010 e. V., München 2010, HerzTöne, hg. v. 33. Deutschen Evangelischen Kirchentag Dresden 2011 e. V., München 2011, KlangFülle, hg. v. 34. Deutschen Evangelischen Kirchentag Hamburg 2013 e. V., München 2013, ZeitWeise, hg. v. 35. Deutschen Evangelischen Kirchentag Stuttgart 2015 e. V., München 2015.

¹¹⁵ LebensWeisen Nr. 49, WortLaute Nr. 41, FundStücke Nr. 42, HerzTöne Nr. 35, KlangFülle Nr. 25, ZeitWeise Nr. 45.

¹¹⁶ WortLaute, Nr. 57, FundStücke Nr. 56, HerzTöne Nr. 54, KlangFülle Nr. 78, ZeitWeise Nr. 56.

¹¹⁷ KlangFülle Nr. 32, ZeitWeise Nr. 54.

¹¹⁸ HerzTöne, Nr. 39 und Nr. 45.

¹¹⁹ KlangFülle, Nr. 33.

¹²⁰ ZeitWeise, Nr. 46 und Nr. 50.

wickelt haben. Um nur ein Beispiel zu nennen: Auch die Gesänge von Taizé sind Lobpreis und Anbetung Gottes. Ihre Art weist sie aber eher in Richtung traditioneller liturgischer Formen denn in offene Gottesdienstformen. Zudem hat sich mit den Taizé-Andachten eine eigene liturgische Form entwickelt. Die Gesänge von Taizé werden daher in einer anderen Lobpreis-Kultur gepflegt als die Worship-Music von Hillsong – auch wenn es sicher möglich ist, in einem Gottesdienst hin und wieder beides zu integrieren. Freilich würde es eine Verarmung bedeuten, würde nur noch entweder das eine oder das andere möglich sein können.

4. Anbetungsgottesdienst in zwei Ausrichtungen

Unsere bisherigen Überlegungen haben uns zu dem Schluss veranlasst, sowohl die traditionellen Anbetungsgottesdienste (die freilich selbst in sich breit aufgefächert sind) als auch die neueren Lobpreisgottesdienste unter den gemeinsamen Begriff der Anbetung zu fassen. In dieser Sicht stellen also die traditionellen Anbetungsgottesdienste und die neueren Lobpreisgottesdienste lediglich zwei unterschiedliche Varianten eines im Grunde gleichen Gottesdiensttypus dar.

Der Unterschied zwischen beiden Varianten besteht nicht nur in einer anderen Akzentsetzung. Der traditionelle Anbetungsgottesdienst wird im Gegensatz zum neueren Lobpreisgottesdienst in der Regel mit wenigen Liedern auskommen, die höchstens – wie bei einer Taizé-Andacht¹²¹ – mehrmals wiederholt werden. Ganz zu schweigen davon, dass in einem traditionellen Anbetungsgottesdienst ein etwas anderes Repertoire an Liedern zum Einsatz kommen wird als in einem neueren Lobpreisgottesdienst. In einem traditionellen Anbetungsgottesdienst werden außerdem Räume der Stille eine größere Bedeutung haben als in einem Lobpreisgottesdienst.

Der Unterschied zwischen beiden Varianten liegt vielmehr auf einer Ebene, die mit den persönlichkeitspsychologischen Begriffen von *Extraversion* und *Introversion* beschrieben werden kann.¹²² Während die tradi-

¹²¹ Vgl. den schlichten Aufbau einer Taizé-Andacht: Ein bis zwei Gesänge zur Einstimmung – Psalm – [Gesang] – Lesung – Gesang – Stille – Fürbitten oder Lobpreis – Vaterunser – Schlussgebet – Gesänge, in: Communauté de Taizé: Gemeinsame Gebete für das ganze Jahr. Mit einem Vorwort von Frère Alois, Freiburg i. Br. 2007, 12–15.

¹²² Ähnlich gelagert ist die Unterscheidung liturgischer Erfahrungstypen durch Eberhard Hauschildt, Die vier Typen liturgischer Erfahrung. Versuch einer Kartographierung der liturgischen Landschaft, in: PTh 85 (1996), 334–343. Hauschildt unterscheidet zwischen den beiden primären Typen „Stabilität“ und „Expressivität“, sowie zwischen den beiden sekundären Typen „Verstehen“ und „Askese“. Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung sind die traditionellen Anbetungsgottesdienste eher dem Typus der Askese und die neueren Lobpreisgottesdienste eher dem Typus der Expressivität zuzuordnen. Vgl. auch die Aufnahme von Hauschildt durch Lutz Friedrichs, Praktisch-theologische Einleitung, in: ders. (Hg.), Alternative Gottesdienste, 9–32, hier: 20 ff (= ggg 7).

tionellen Anbetungsgottesdienste eher auf Seiten der Introversion stehen, stehen die neueren Lobpreisgottesdienste eher auf Seiten der Extraversion. Die in diesem Zusammenhang interessante Frage, ob von einem traditionellen Anbetungsgottesdienst eher introvertierte und von einem neueren Lobpreisgottesdienst eher extrovertierte Persönlichkeiten angesprochen werden, kann hier freilich nicht beantwortet werden.

Während die neueren Lobpreisgottesdienste eher nach außen gewendet sind, sind die traditionellen Anbetungsgottesdienste eher nach innen gewendet. Sie bieten einen Weg zur inneren Einkehr an. Ihr Grundmuster ist die Meditation, ihr Hauptmerkmal die Stille. Vermutlich sind sie deshalb eher am Abend zu finden. Bei ihnen besteht außerdem eine Affinität zur Feier des Abendmahls oder zur Segnung. Prototypisch für diesen Bereich steht die Andacht von Taizé. Hierher gehören aber auch alle Gottesdienste, die unter dem Begriff des meditativen (Abend-)Gottesdienstes fallen.

5. Ertrag

„Anbetung“ und „Lobpreis“ gehören zu den vernachlässigten Themen evangelischer Liturgiewissenschaft. Jenseits der etablierten landeskirchlich-universitären Liturgiewissenschaft haben sich Freikirchen und Kommunitäten dieser Themen angenommen. Dabei ist umstritten, welcher dieser beiden Begriffe der umfassendere ist. Die Pflege dieser religiösen Ausdrucksformen hierzulande hat deutlich gemacht, wie unterschiedlich die Entwicklung in den Freikirchen und Kommunitäten verlaufen ist und wie sehr sich das damit verbundene Liedgut voneinander entfernt hat. Im Lauf der Überlegungen in diesem Aufsatz hat sich gerade vor dem Hintergrund dieser Entwicklung ergeben, dass der Begriff der „Anbetung“ geeignet ist, beide Seite erneut miteinander zu verbinden.

Die Chance, die in der Beschäftigung mit den Themen „Anbetung“ und „Lobpreis“ für die evangelische Liturgiewissenschaft liegt, besteht zunächst in der (Wieder-)Entdeckung ihrer eigenen Tradition von Lobpreis und Anbetung. Dies wiederum ist die Voraussetzung für die Aufnahme des Gesprächs mit den Freikirchen und Kommunitäten zu diesen Themen. Bislang ist nicht nur eine freikirchliche Liturgiegeschichtsschreibung ein Desiderat der Forschung, überhaupt ist das Gespräch einer freilich erst in Ansätzen vorhandenen freikirchlichen Liturgik mit der landeskirchlichen universitären Liturgiewissenschaft kaum irgendwo aufgenommen worden. Ein solches Gespräch hätte eine doppelte Wirkung: zum einen könnten sich die Gesprächspartner aus den Freikirchen dadurch ihrer eigenen Liturgiegeschichte bewusst werden, zum anderen könnten die freikirchlichen Themen und liturgischen Motive eine Bereicherung auch für das eigene Nachdenken über den Gottesdienst sein.

Im Übrigen darf nicht vergessen werden, dass „Anbetung“ und „Lobpreis“ selbstverständliche Themen in der römisch-katholischen Kirche und

Max Weber und Ernst Troeltsch

Ihre These vom Zusammenhang zwischen religiösem Nonkonformismus und Moderne

Andrea Strübind

Auf die Frage, ob die Reformation die Moderne eingeleitet habe, antwortet Johann Hinrich Claussen in seinem nach eigenem Bekunden „voraussetzungslos geschriebenen Buch“¹, wie folgt: „Für den Protestanten gibt es keine objektive religiöse Orientierung mehr, denn alles muss durch sein Inneres gegangen sein und vor dem Forum des eigenen Gewissens bestehen. Sein Verhältnis zur Kirche ist daher immer ein gebrochenes. Umso wichtiger werden für ihn eigenes Nachdenken sowie religiöse und kulturelle Bildung sein. Indem sie dieses angestoßen haben, sind Luther und die anderen Reformatoren nicht die Väter der Moderne, aber vielleicht ihre Urgroßonkel.“² Damit repetiert Claussen im Kern die immer gleichbleibende Narration einer genuinen Verbindung zwischen Protestantismus und Moderne, auch wenn er über den „Urgroßonkel“ eine entferntere Verwandtschaftsbeziehung als die üblichen Jubelprotestanten wählt. Gewissensbindung, eigenes Nachdenken, Bildungsdynamik und ein gebrochenes Verhältnis zur Kirche werden als quasi bleibende Konstitutiva angeführt, um die ein historische Konnektivität zwischen Protestantismus und Moderne zu behaupten. Es stellt sich unwillkürlich die Frage, welche spiegelbildlichen Attribute die Kirchen bestimmen, die sich nicht dem Protestantismus zugehörig wissen. Folgt man Claussen, müssten diese dann konsequenterweise Gewissenlosigkeit, Gedankenlosigkeit, Bildungsferne und ein devotes Verhältnis zur Mutter Kirche lauten. 500 Jahre nach der Reformation lässt sich, wenn auch ökumenisch leicht geglättet, immer noch am besten in Alternativen denken, um die eigene konfessionelle Identität zu konstruieren.³

In einem Jahr ist es endlich soweit, dann wird das große Jubiläum – 500 Jahre Reformation – gefeiert. Die Evangelische Kirche in Deutschland hat bereits 2008 eine Lutherdekade ausgerufen, die zur Vorbereitung auf das große Jubiläum 2017 dienen sollte. Der wissenschaftliche Beirat der Lu-

¹ *Johann Hinrich Claussen*, Reformation. Die 95 wichtigsten Fragen, München 2016, hintere Umschlagseite.

² Ebd., 151.

³ Die unqualifizierten Antworten Claussens auf die Fragen nach den „Schwärmern“ lasse ich hier lieber unkommentiert und hoffe darauf, dass das so oberflächlich verfasste Büchlein jene kritischen Leser und Leserinnen findet, die es verdient hat.

therdekade wurde 2010 vom Kuratorium⁴ zur Vorbereitung des Reformationsjubiläums 2017 beauftragt, Perspektiven zum Reformationsjubiläum zu verfassen.⁵ Sie wurden im Internet veröffentlicht und gelten als „staatliche und kirchliche Grundlage“⁶ für das Reformationsjubiläum und die damit verbundenen Aktivitäten.

Von Beginn an werden darin die europäische und die weltweite Dimension der Reformation betont, vor allem aber ihre kulturelle Prägekraft. Zentrales Thema seien ihre „Wirkungen“, nicht ihre historische Genese.⁷ Die Reformation wird in kühnen Motivlinien u. a. zur Vorbereiterin der Aufklärung, der Demokratie, der Sozialgesetzgebung und der Religionsfreiheit stilisiert.⁸ Sie erscheint in diesen Thesen als eine geradezu zeitlose Chiffre, die sämtliche Errungenschaften der Moderne präfiguriert bzw. antizipiert haben soll. Seit diesen Perspektiven von 2010 ist viel geschrieben und veröffentlicht worden. Das Rauschen im Blätterwald in Sachen Reformationsjubiläum durchzog die folgenden Jahre und war mal stärker, mal weniger stark in Feuilletons, Fachzeitschriften, kirchlichen Presseorganen und Internetvoten zu vernehmen, ganz zu schweigen von den Foren auf Kirchen- und Katholikentagen.

Grundlegend für den immer wieder demonstrativ behaupteten Zusammenhang von Reformation und Moderne ist die seit der frühen Neuzeit üblich gewordene Epocheneinteilung in Antike, Mittelalter und Neuzeit.⁹ Besonders im 19. Jahrhundert wurden Luther und seine „Hammerschläge“ von Wittenberg als Zäsur einer neuen Epoche stilisiert. Die Reformation als geschichtswissenschaftlichen Epochenbegriff führte der große deutsche Historiker Leopold von Ranke in die wissenschaftliche Geschichtsschreibung ein. In seinem berühmten Werk: „Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation“¹⁰ trat Luther als der Heros hervor, der die Tür zur Neuzeit aufgestoßen habe und dessen Werk den deutschen Beitrag zur Weltgeschichte markiere. Es lassen sich vorher und nachher eine ganze Reihe weiterer Ver-

⁴ Auffallend ist, dass das Kuratorium neben den leitenden Bischöfen der VELKD, UEK und anderen hohen kirchlichen Funktionären mit den Ministerpräsidenten Sachsens, Sachsens-Anhalts und Thüringens politisch sehr prominent besetzt ist. In den Beirat wurde nachträglich ein katholischer Theologe nachnominiert (Thomas Söding). Aus den Kirchen der täuferischen Tradition wurde dagegen niemand zur Mitarbeit eingeladen. Vgl. *Stefan Rhein*, Die Vorbereitungen zum Reformationsjubiläum 2017. Ein Werkstattbericht, in: *BThZ* 28/1 (2011), 50 ff.

⁵ Vgl. <http://www.luther2017.de/sites/default/files/downloads/perspektiven-lutherdekade.pdf>. Das Dokument wurde 2010 veröffentlicht.

⁶ *Rhein*, Vorbereitungen, 51

⁷ Vgl. ebd., These 1–5. Zur Kritik an diesen Thesen vgl. *Andrea Strübind*, Erbe und Ärgernis. Was gibt es für Kirchen aus täuferischen und nonkonformistischen Traditionen anlässlich des Reformationsjubiläums 2017 zu feiern?, in: *Volker Spangenberg* (Hg.), *Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht*, Göttingen 2013, 71–89.

⁸ Vgl. *Perspektiven*, 6–19.

⁹ Vgl. *Berndt Hamm*, Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung. Ein Plädoyer, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 39/3 (2012), 373–411.

¹⁰ *Leopold von Ranke*, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Berlin 1839–1847 (Digitalisierte Ausgabe im Deutschen Textarchiv: <http://www.deutschestextarchiv.de>).

suche aufzeigen, eine tiefe Zäsur zwischen Mittelalter und Neuzeit zu ziehen – sei es aus humanistischem, konfessionellem oder aufklärerischem Interesse. Das dunkle Mittelalter wurde dem hellen Licht der Neuzeit und den Errungenschaften der Moderne entgegengestellt. In das kulturelle Gedächtnis hat sich die Vorstellung geradezu eingebrannt, dass die Reformation eine Epochenwende zum Mittelalter markiere, mit der die Moderne beginne.

Heute sind die Geschichtsdeutungen zu hinterfragen, wonach das 15. und 16. Jahrhundert das Zeitalter der Moderne eingeläutet habe, weil sie oftmals als ideologische Konstrukte entlarvt werden können. Epocheneinteilungen, so der Konsens in der heutigen Geschichtsforschung, sind interessegeleitete und weltanschaulich konditionierte Zugänge zur Geschichte. Zunehmend wird auch die Identifikation der Reformation als zäsurales Ereignis zwischen Mittelalter und Neuzeit in Abrede gestellt. „Der Übergang vom Mittelalter zur Reformation und zu den kulturellen Verhältnissen des 16. Jahrhunderts stellt sich für sie vor allem als fließendes Kontinuum und allmähliche Transformation der diversen mentalen, religiösen, machtpolitischen, sozialen und privaten Lebenswelten dar.“¹¹ Besonders nach der kulturalistischen Wende in der Geschichtswissenschaft hat die Annahme einer „Kulturwende“ um 1500 an Bedeutung verloren.¹²

In seiner im Vorjahr zum Reformationsjubiläum erschienenen Monographie greift Thomas Kaufmann die Debatte um die Bedeutung der Reformation als Epochenwende kritisch auf.¹³ Er entlarvt dabei die Charakterisierung der Reformation als epochalen Umbruch, die er seit ihrem Beginn anhand der Quellen nachzuweisen versteht, als in erster Linie heilsgeschichtliche bzw. apokalyptisch konnotierte Interpretation, die erst durch die konfessionellen Auseinandersetzungen und -ausdifferenzierungen in den folgenden Jahrhunderten entstand und sich immer mehr verfestigte. Gleichwohl stellt Kaufmann eine Reihe von Modernitätspotenzialen in der Reformation fest, darunter die Nutzen des durch den Buchdruck ermöglichten ersten Massenmediums – der Flugschriften- und der Bilderproduktion.¹⁴ Seine Überlegungen, die die fachwissenschaftliche Debatte zum Deutungsrahmen der Reformation aufgreifen, münden in eine Konsensformulierung: „Die direkten und die indirekten Folgen der Reformation sind in unterschiedlichen, zum Teil lang gestreckten Prozessen zur Wirkung gelangt. Auf diese Weise hat die Reformation das Ihre dazu beigetragen, dass jene Zivilisation entstand, die man gewöhnlich als westliche Moderne bezeichnet.“¹⁵ Bleibt es bei aller Rücksichtnahme auf Forschungsergebnisse und methodologischen Neuansätze letztlich doch bei der traditionellen Kontinuitätslinie zwischen Reformation und Moderne?

¹¹ Hamm, Epochendenken, 381.

¹² Vgl. ebd.

¹³ Vgl. Thomas Kaufmann, Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation, München 2016, 349 ff.

¹⁴ Vgl. ebd., 354.

¹⁵ Ebd., 356.

Eine lebhafte und heute geradezu Bibliotheken füllende Debatte lösten die Beiträge von Max Weber (1864–1920), Ökonom und „Vater der deutschen Soziologie“, und Ernst Troeltsch (1865–1923), protestantischer Theologe, Geschichtsphilosoph und Kulturwissenschaftler zu Beginn des 20. Jahrhunderts aus.¹⁶ Mit ihren Namen, besonders aber mit Max Weber, wird die These verbunden, dass der Protestantismus für die Entstehung der modernen Gesellschaft die Hauptverantwortung trage. Mit Weber und Troeltsch setzte auf der Grundlage westlich-liberalem Denkens eine Neuinterpretation der Reformation ein. Beide untersuchten die Reformation aus kultur-, sozial-, wirtschafts- und religionsgeschichtlicher Perspektive und dabei erstmals auch mit modernisierungstheoretischen Kategorien.¹⁷ In Aufnahme und Weiterführung, aber auch in kritischer Distanz dazu stehen bis heute alle Ansätze, die das späte 15. bis 16. Jahrhundert als erstes Zeitalter der Moderne zu profilieren versuchen.

Immerhin bemerkenswert ist, dass die vieldiskutierten Arbeiten von Weber und Troeltsch – trotz der zunächst heftig geführten Debatte – keinen nachhaltigen Einfluss auf die *kirchenhistorische* Forschung zur Reformation in Deutschland ausgeübt haben.¹⁸ Weber hatte zwar eine große Wirkung auf die Debatten der Geistes- und Sozialwissenschaften, wurde aber kaum in der Reformationsforschung rezipiert. In den 20er Jahren dominierte zu seiner Zeit – verstärkt durch die sogenannte Lutherrenaissance unter Karl Holl – eine konfessionelle und auf die Theologie konzentrierte konservative Kirchengeschichtsschreibung. Christoph Strohm hebt hervor, dass die Auseinandersetzung mit der protestantisch-preußischen bzw. -nationalen Geschichtsschreibung und ihrer Lutherdeutung¹⁹ den Hintergrund für Troeltsch und auch für Weber bildeten. In diesem Kontext war man nicht bereit, soziologische und kulturwissenschaftliche Deutungen der Reformation aufzugreifen – schon gar nicht wenn sie aus dem liberalen Heidelberg stammten –. Das gilt erst Recht für die sich anschließende Zeit des sogenannten „Kirchenkampfs“, der die klare Frontstellung der Dialektischen Theologie gegen die liberale Theologie in den Auseinandersetzungen während der NS-Diktatur axiomatisch werden ließ. Aber auch nach 1945 bis zu zeitgenössischen Darstellungen der Reformation sowie in sämtlichen Lutherbiographien werden die Thesen von Weber und Troeltsch nicht oder nur am Rande aufgegriffen.

¹⁶ Zu den Biographien: *Jürgen Kaube*, Ein Leben zwischen den Epochen, Berlin 2014; *Joaachim Radkau*, Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens, München 2005; *Hans-Georg Drescher*, Ernst Troeltsch. Leben und Werk, Göttingen 1991. Zum Diskurs: *Friedrich Wilhelm Graf/Wolfgang Schluchter*, Einführung, in: *dies.* (Hgg.), Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des modernen Kapitalismus, Tübingen 2005, 1–7.

¹⁷ Vgl. *Hamm*, Epochendenken, 377.

¹⁸ Vgl. *Harmut Lehmann*, Max Weber „Protestantische Ethik“, Göttingen 1996, 42 ff.

¹⁹ *Christoph Strohm*, „Nach hundert Jahren. Ernst Troeltsch, der Protestantismus und die Entstehung der modernen Welt“, in: ARG 99 (2008), 6–35, hier: 8.

1. Historische Kontextualisierung: Max Weber und Ernst Troeltsch in Heidelberg

Fachmenschenfreundschaft – mit dieser originellen Wortschöpfung bezeichnet Friedrich Wilhelm Graf, der seit 2004 die Edition der kritischen Gesamtausgabe des Werks von Ernst Troeltsch mitverantwortet, die Beziehung der beiden Gelehrten, die zwischenzeitlich sogar in einer symbiotischen „Wohngemeinschaft“ gelebt haben.²⁰ Beide Protagonisten trafen als Kollegen an der traditionsreichen Universität in Heidelberg zusammen.²¹ Um 1900 entwickelte sich Heidelberg, das „Weltdorf“²², die Gelehrtenrepublik²³, geradezu zum Zentrum einer geistigen Elite in Deutschland. Neben Troeltsch und Weber gehören dazu auch Karl Jaspers, Theodor Heuss, Georg Jellinek und Georg Simmel. Charakteristisch für den sogenannten „Heidelberger Geist“ war eine liberale, weltoffene Ausrichtung, gespeist durch vielfältige internationale Kontakte, die Anreize insbesondere zur interdisziplinären Vernetzungen bot und beförderte.²⁴ Interdisziplinarität war für die damalige akademische und wissenschaftliche Forschungstätigkeit im Gegensatz zu heute unüblich. Weber und Troeltsch vertraten als Hochschullehrende verschiedene Disziplinen (Nationalökonomie, Theologie mit dem Schwerpunkt Systematik) und gehörten daher auch unterschiedlichen Fakultäten an. Aber sie arbeiteten interdisziplinär zusammen und eroberten dabei in ihrem wechselseitigen Dialog die fachlich noch kaum etablierte Soziologie bzw. Religionssoziologie.²⁵ So beeinflussten sie mit ihren Publikationen gemeinsam die 1909 gegründete „Deutsche Gesellschaft für Soziologie“.²⁶ Diese interdisziplinäre Auseinandersetzung und gegenseitige Beeinflussung führten bei Troeltsch schließlich zu einer Entfremdung gegenüber der eigenen Fachdisziplin, der Theologie, was seinen Ausdruck letztlich auch durch den Wechsel an die Philosophische Fakultät anlässlich seines Rufes nach Berlin fand.²⁷

²⁰ Vgl. *Friedrich Wilhelm Graf*, *Fachmenschenfreundschaft. Studien zu Troeltsch und Weber*, Troeltsch-Studien Neue Folge Bd. 3, Berlin/New York 2014; *Drescher*, Troeltsch, 116 f. 209 ff.

²¹ Vgl. *Friedrich Wilhelm Graf*, *Puritanische Sektenfreiheit versus lutherische Volkskirche. Zum Einfluss Georg Jellineks auf religionsdiagnostische Deutungsmuster Max Webers und Ernst Troeltschs*, in: *Journal for the History of Modern Theology/Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 9 (2002), 42–69

²² Vgl. *Drescher*, Troeltsch, 99, Anm. 1.

²³ Vgl. *Jens Kersten*, *Georg Jellinek und die klassische Staatslehre (Beiträge zur Rechtsgeschichte des 20. Jahrhunderts)*, 28, Tübingen 2000, 23.

²⁴ Neuere Forschungen widersprechen jedoch einer Idealisierung des „Heidelberger Geistes“. Vgl. dazu *Kersten*, *Jellinek*, 26 ff.

²⁵ Vgl. *Graf*, *Sektenfreiheit*, 47.

²⁶ *Gangolf Hübinger*, *Die Bedeutung der Kulturgeschichte für die Politik der modernen Gesellschaft*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 30 (2004), 189–218, hier: 190.

²⁷ Vgl. *ebd.*, 191. Das Verhältnis zur Kollegenschaft an der Theologischen Fakultät in Heidelberg war von Beginn an nicht spannungsfrei. Vgl. *Drescher*, Troeltsch, 110.

Zusammen mit anderen Kollegen und im Rahmen eines interessierten Freundeskreises (u. a. im Eranos-Gesprächskreis²⁸ oder anlässlich der wöchentlichen „Jours fixes“ im Hause Max Webers) hinterfragten sie die Gegenwartsgesellschaft des Kaiserreichs und verglichen sie mit den westlichen Demokratien, vor allem mit den USA. Sie durchleuchteten die Entstehungsbedingungen für die moderne Massengesellschaft und untersuchten sie in Hinsicht auf ihre religionsgeschichtlichen Wurzeln. Die Vereinigten Staaten galten als Paradigma der modernen Gesellschaft. Mit ihrer liberalen Demokratie sowie des dort herrschenden modernen Kapitalismus standen sie oftmals im Mittelpunkt der Diskussionen. Diese Heidelberger Intellektuellenkreise waren wache Zeitgenossen, die die rasanten Änderungen des gesellschaftlichen Lebens beobachteten, die u. a. mit den Stichworten Pluralisierung, Rationalisierung, Technisierung, Demokratisierung und Durchsetzung des Kapitalismus verbunden waren, und auf ihre kulturprägende Wirkung hin befragten.

Die Werke von Weber und Troeltsch zur Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Gesellschaft sind ohne diesen kontextuellen Hintergrund schwerlich zu verstehen. Beide Gelehrte waren nicht an einer Entschlüsselung historischer Zeugnisse im archivalischen Sinne interessiert, sondern fragten angesichts der gesellschaftlichen Umbrüche und Dynamiken ihrer Gegenwart nach Triebkräften, Motivlinien und Entstehungsbedingungen der Moderne – oder des von ihnen so genannten „okzidentalischen Rationalismus“. Ihre sozialwissenschaftlich ausgerichteten Studien zum Protestantismus suchten letztlich nach der bleibenden kulturellen Bedeutung historischer und religiöser Entwicklungen, um Orientierungen für die Gegenwart zu erarbeiten und trugen so zur Selbstthematizierung der deutschen Verhältnisse bei. So versuchten sie, politische Ordnungen aus den wissenschaftlichen Konstruktionen der Vergangenheit abzuleiten und in Kontinuitätslinien verständlich zu machen. Ihre Forschung war gerade nicht zweckfrei, sondern wollte durch die Darstellung der anhaltenden kulturellen Bedeutung des Protestantismus und der Religion(en) orientierungsgebende Potentiale in einer als krisenhaft erlebten Gegenwart aufzeigen, die a posteriori im Sinne einer *freiheitlichen Modernisierung* auf das Kaiserreich einwirken sollten. In ihren Werken lässt sich dabei eine zeitspezifische pessimistische Weltsicht nachweisen, die aufgrund der Krise der Moderne grundlegende Veränderungen für unabdingbar hielt und diese einforderte. Weber und Troeltsch teilten nicht länger den aus unterschiedlichen Motiven erwachsenen Fortschrittsglauben des 19. Jahrhunderts, sondern positionierten sich in einer kritisch-analytischen Distanz zur Moderne, die sich nach dem Ersten Weltkrieg viral verbreitete.²⁹

²⁸ Vgl. Hubert Treiber, „Der ‚Eranos‘. Das Glanzstück im Heidelberger Mythenkranz?“, in: Friedrich Wilhelm Graf/Wolfgang Schluchter (Hgg.), *Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des modernen Kapitalismus*, Tübingen 2005, 75–154.

²⁹ Vgl. Detlev J. K. Peukert, *Max Webers Diagnose der Moderne*, Göttingen 1989, 6 f.

In seinem berühmten Aufsatz „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“, den ich nachfolgend etwas ausführlicher beschreibe, stellt sich Troeltsch unzweideutig zu dieser aktualisierenden Funktionalisierung der Geschichtsbetrachtung: „So ist das Verständnis der Gegenwart immer das letzte Ziel aller Historie [...]“.³⁰ Der Blick in die Geschichte diene dazu, die Gegenwart, sich selbst und die Welt zu verstehen.

Nach heutigem Selbstverständnis ist dieser dezidierte Gesellschaftsbezug der historischen Forschung irritierend und herausfordernd zugleich. In klarer Abgrenzung zu allen politischen und konfessionellen Kräften, die sich für den Erhalt eines autoritären Staates einsetzten, wie etwa das konservative Luthertum ihrer Zeit, versuchten Weber und Troeltsch unter Nachweis der modernisierenden Potentiale des Protestantismus, den Einsatz für den demokratischen Umbau der deutschen Gesellschaft voran zu treiben. Beide erarbeiteten mit ihren eigenen Schwerpunkten ein kulturhistorisches Entwicklungsmodell der Moderne, in dem die Reformation jeweils eine tragende Rolle spielte.

2. Georg Jellinek als Impulsgeber

Eine wichtige Grundlage für beide Protagonisten war die Schrift des Juristen, Staatsrechtlers und Kollegen Georg Jellinek „Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“ (1895).³¹ Er war die akademisch prägende Persönlichkeit der traditionsreichen juristischen Fakultät in Heidelberg und trug entscheidend zur deren Internationalisierung bei.³² Weber stellte rückblickend fest, dass diese Schrift mit dem Verweis auf die religiöse Grundlage der Entstehungsgeschichte der Menschenrechte ihn sehr inspiriert habe.³³ Jellinek, der mit Weber und Troeltsch durch eine enge Freundschaft verbunden war, versuchte mit diesem Buch nachzuweisen, dass die Menschenrechte historisch nicht aus der französischen Aufklärung stammten, sondern auf das religiöse Erbe der Puritaner und Nonkonformisten des 17. Jahrhunderts zurückgingen, die als Glaubensflüchtlinge den angloamerikanischen Raum prägten. Diese Verbindung stellte er zunächst durch den Aufweis der literarischen und ideengeschichtlichen Abhängigkeit der französischen Menschenrechtserklärung von den Verfassungen der einzelnen Bundesstaaten (u. a. Virginia, Pennsylvania) der späteren USA dar.³⁴ Den

³⁰ Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, in: Christian Albrecht u. a. (Hgg.), Kritische Gesamtausgabe, Bd. 8, , 183–316, hier: 205.

³¹ Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte, Leipzig 1895 (hier zitiert: München/Leipzig 31919). Vgl. Kersten, Jellinek; Michael Bayer/Gabriele Mordt, Einführung in das Werk Max Webers, Wiesbaden 2008, 134 ff.; Graf, Sektensfreiheit, 51 ff.

³² Vgl. Kersten, Jellinek, 24.

³³ Vgl. ebd., 124 f.

³⁴ Vgl. Jellinek, Erklärung, 8 ff.

historischen Ursprung des Grundrechtskatalogs verortet er im kongregationalistischen Kirchenverständnis des separatistischen Puritanismus Englands (Robert Browne) und seiner Covenant-Theologie.³⁵

„Dieser souveräne Individualismus auf religiösem Gebiete führte praktisch zu außerordentlich wichtigen Konsequenzen. Aus seinen Prinzipien ergab sich schließlich die Forderung und Anerkennung voller, unbeschränkter Gewissensfreiheit und sodann die Behauptung dieser Freiheit als eines Rechts, das von keiner irdischen Macht verliehen und daher von keiner irdischen Macht geschmälert werden dürfte.“³⁶

Obwohl Jellinek konzedierte, dass die Idee eines staatsgründenden Vertrages schon wesentlich älter sei, setzt er deren Umsetzung vor allem in den ersten Vereinbarungen und Bundesschlüssen der puritanischen Siedlergemeinschaften in Nordamerika an, allen voran bei Roger Williams in Rhode Island. Jellinek charakterisierte die puritanischen Glaubensmigranten als Vorkämpfer für das unveräußerliche Recht auf Religionsfreiheit und deren Grundlegung in einem wechselseitig verpflichtenden Vertragstext.

Als eine weitere Wurzel der Forderung nach Religionsfreiheit und der Trennung von Kirche und Staat verweist er auf das reformatorische Täufern, ohne jedoch eine konkrete historische Bestandsaufnahme vorzunehmen.³⁷ Seine Einschätzungen gewinnt er, wie die Anmerkungen zeigen, in erster Linie aus zeitgenössischen, kirchenhistorischen und theologiegeschichtlichen Werken zur Reformationsgeschichte Englands und Nordamerikas.³⁸ Eine eigenständige, wenn auch eklektische Quellenanalyse nahm Jellinek an den Schriften Roger Williams vor, die er in ihrer Bedeutung für das Grundrecht auf Religionsfreiheit und den Sozialvertrag besonders hervorhob.³⁹

„Die Idee, unveräußerliche, angeborene, geheiligte Rechte des Individuums gesetzlich festzustellen, ist nicht politischen, sondern religiösen Ursprungs. Was man bisher für ein Werk der Revolution gehalten hat, ist in Wahrheit eine Furcht der Reformation und ihrer Kämpfe.“⁴⁰

Die Abhandlung schließt mit einer historisch orientierten Auseinandersetzung mit dem Naturrecht und dessen Einfluss auf den Menschenrechts-

³⁵ Vgl. ebd., 42 ff.

³⁶ Ebd., 43.

³⁷ Ein Grund dafür mag der rudimentäre Forschungsstand zum Täufern gewesen sein, das über Jahrhunderte ein Stiefkind der konfessionell geprägten Kirchengeschichtsforschung gewesen war.

³⁸ Von Jellinek zitierte Werke: *Hermann Weingarten*, *Die Revolutionskirchen Englands. Ein Beitrag zur inneren Geschichte der englischen Kirche und der Reformation*, Leipzig 1868; *Samuel R. Gardiner*, *Constitutional Documents of the Puritan Revolution*, Oxford 1889; *Williston Walker*, *A History of the Congregational Churches in the United States*, New York 1894; *Karl Rieker*, *Grundsätze reformierter Kirchenverfassung*, Leipzig 1899.

³⁹ Vgl. *Jellinek*, *Erklärung*, 47 ff.

⁴⁰ Ebd., 57.

diskurs.⁴¹ Jellinek bündelt seine Untersuchung zur historischen Genese der Menschenrechte wie folgt: „Die puritanisch-independentistische Lehre von der Kirche als einem Verein der Gläubigen führt zur Forderung nach Anerkennung der freien Kirchenbildung und der Freiheit der kirchlichen Versammlungen und ihres Gottesdienstes. Die Vereinsfreiheit tritt zuerst in der Form der Sektenbildung auf. In der Folgezeit sind diese ursprünglich mit dem Gedanken der Religionsfreiheit verknüpften Rechte säkularisiert worden. Ähnlich wie seit der Reformation der Staat auf breiten Gebieten die Kirche enteignet hat, so hat auch das politische Bewusstsein des Volkes ursprünglich religiöse Forderungen in weltliche verwandelt, ohne diesen geschichtlichen Zusammenhang immer klar zu erkennen und um ihn später bald zu vergessen.“⁴²

Weber und Troeltsch stellten sich in ihren Werken zu dieser Entdeckung Jellineks, derzufolge die Freiheitsrechte nicht allein auf eine aufklärerisch-politische Wurzel, sondern auch auf eine religiöse zurückgingen. Durch Jellineks Schrift erschloss sich für beide Kollegen auch die Relevanz der dissentierenden Bewegungen innerhalb des Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts.⁴³ Die Bedeutung der Religion für Gebiete des gesellschaftlichen Lebens zu erschließen, die sich oberflächlich betrachtet nicht aufdrängte, war eine tiefgreifende Entdeckung besonders für Max Weber. Troeltsch rezipierte zunächst Jellineks Thesen zum Ursprung der Bürger- und Menschenrechte, gelangte aber durch seine eigenen Studien zur Überzeugung, dass nicht der etablierte Main-Stream-Protestantismus („kirchliche Protestantismus“) als Wurzel der Menschen- und Freiheitsrechte anzusehen sei, sondern die Bewegungen des reformatorischen Täufer-tums und die sich aus dem kongregationalistischen Puritanismus entwickelnden Denominationen der Baptisten und Quäker.⁴⁴ Jellinek ermöglichte beiden Freunden 1904 auch eine dreimonatige Amerikareise, die einen nachhaltigen Einfluss auf deren Gedankenwelt ausübte.⁴⁵ Während der Reise schrieb Troeltsch an einen Kollegen, dass sich für ihn die Frage nach den Zusammenhängen zwischen dem von ihm anlässlich der Reise wahrgenommenen

⁴¹ Vgl. ebd., 57 ff.

⁴² Ebd., 61 f. Interessant ist, dass Friedrich Wilhelm Graf der die Bedeutung Jellineks für Troeltsch und Weber akribisch herausarbeitet, die historische Konkretisierung (Täufer-tum, Roger Williams, Dissidenten, Nonkonformisten) auslässt und lapidar festhält, dass Jellinek die reformatorische *libertas christiana* als politisch-kulturelle Kraft erkannt hatte. In seiner Schrift profiliert Jellinek aber nicht die Reformation an sich, sondern die sehr spezielle Ausprägung des puritanischen Separatismus und des späteren Baptismus sowie Quäkertum.

⁴³ Vgl. Hartmut Lehmann, Max Webers Weg vom Kulturprotestantismus zum asketischen Protestantismus, in: Wolfgang Schluchter/Friedrich Wilhelm Graf (Hgg.), *Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des modernen Kapitalismus*, Tübingen 2005, 33–48, hier: 38.

⁴⁴ Vgl. Troeltsch, *Bedeutung*, 266

⁴⁵ Vgl. ebd., 57. Anlass war der Congress Of Arts And Science, der im Rahmen der Weltausstellung in St. Louis durchgeführt wurde.

individualistischen Moralverständnis der US-amerikanischen Gesellschaft und deren religiösen Grundlagen stelle.⁴⁶

3. Max Weber – und der Geist des Kapitalismus

Max Weber ist mit seiner berühmten These zum Zusammenhang von Protestantismus und Kapitalismus vor allem in zwei Publikationen hervorgetreten „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ (1905) und „Kirchen und Sekten“ (1906).⁴⁷ Wichtig ist es das Anliegen zu verstehen, das Weber bewog. Sein Bestreben war es, mit Hilfe seiner religionssoziologischen Studien die Entwicklung des – von ihm so bezeichneten – „okzidentalen Rationalismus“ zu erkennen und zu erklären.

Es ging ihm also um die Entstehung der gegenwärtig dominierenden ökonomischen „Gesinnung“, um das Ethos einer Wirtschaftsform und deren Entstehung durch dezidiert religiöse Glaubensinhalte, Lebensformen und Sozialisationen.⁴⁸ Seine Entdeckung, die ihm zunächst ein Alleinstellungsmerkmal im Kreis der Wirtschaftshistoriker einbrachte, war der innere Zusammenhang von kapitalistischer Gesinnung und ihrem religiös motivierten Ursprung in dem von ihm sogenannten „asketischen Protestantismus“, dem er die calvinistisch-puritanischen Tradition zuordnete.⁴⁹ Die kulturhistorische Kontinuität einer konfessionsspezifischen Mentalität mit der Herausbildung des kapitalistischen Wirtschaftens und der ethischen Grundlegung der darin handelnden Akteure stand im Fokus seiner Forschungsarbeit.

Es war also ein durchaus begrenzter Erschließungs- und Deutungsvorgang, der Weber bewegte und den es zu beachten gilt. Weber präsentierte gerade keine lineare Verbindung zwischen dem Protestantismus und den Errungenschaften der Moderne, als ob in dieser Konfessionsfamilie aufgrund ihrer Lehrgestalt und Lebenspraxis besondere Potentiale für Demokratie und Freiheitsrechte enthalten wären, die im Gegensatz etwa zum Katholizismus stünden. Das wäre zu schnell und zu pauschal gedacht. Außerdem blieb Weber im Blick auf die kirchenhistorischen Zusammenhänge fast durchweg auf die Forschungsergebnisse Anderer angewiesen.⁵⁰ In

⁴⁶ Vgl. Drescher, Troeltsch, 181.

⁴⁷ Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Max Weber Gesamtausgabe, hg. Wolfgang Schluchter, Abteilung I, Bd. 18, Tübingen 2016, 123–492; Max Weber, Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, in: Max Weber Gesamtausgabe, 493–548. In der Gesamtausgabe von 1920 wurden die Beiträge von ihm überarbeitet noch einmal publiziert. Der im April 2016 erschienene Band 18 der Max Weber Gesamtausgabe (Abteilung I) präsentiert den Textbestand von 1920, der auch diesen Ausführungen als Grundlage dient.

⁴⁸ Vgl. Bayer/Mordt, Einführung, 118.

⁴⁹ Vgl. Lehmann, Webers Weg, 37.

⁵⁰ Vgl. Weber, Ethik, 261, Anm. 89. Hier äußert sich Weber zu seinen Quellen, die äußerst schwierige Literaturrecherche von Heidelberg aus und zum Forschungsstand.

keiner Weise setzte er sich zudem durch aktive Feldforschung etwa mit den religiösen Bewegungen auseinander, die er letztlich für die Herausbildung der kapitalistischen Wirtschaftsform und ihrer ökonomischen Gesinnung als Impulsgeber entdeckte.⁵¹ Weber befragte die Geschichte nach vom Menschen als Kulturmenschen ausgelösten Sinngebungsprozessen, die im Bezug zu definierten Werten zu einer Herausbildung von Haltungen führten und schließlich in rationale Handlungen umgesetzt wurden. Er wies dabei die vorschnell mit seiner Person verknüpfte Einstellung vehement zurück, dass der Mensch in erster Linie durch seine ökonomischen Interessen bestimmt würde.

Das moderne Wirtschaftsethos führte er in seinen Studien auf den von ihm sogenannten „asketischen Protestantismus“ zurück. „In einer faszinierend komplexen psycho- oder mentalitätshistorischen Analyse suchte er den Nachweis zu führen, dass jener Habitus, der ursprüngliche Kapitalakkumulation provoziert habe, dank der ‚innerweltlichen Askese‘ puritanischer Berufsmenschen entstanden und diese Haltung strengster Askese wiederum aus spezifisch calvinistischen religiös-theologischen Motiven gebildet worden war.“⁵²

Ausgangspunkt seiner Studie war die Auswertung von Statistiken zu Berufen in Deutschland, anhand derer er nachweisen konnte, dass der Kapitalbesitz sich besonders in jenen Ländern konzentrierte, die mehrheitlich protestantisch waren.⁵³ Daraus ergibt sich seine These, dass es eine innere Eigenart des Protestantismus sein müsse, die ihn besonders für die Ausbildung des modernen Kapitalismus bzw. „den Geist des Kapitalismus“ disponierte. Bereits hier gilt es festzuhalten, dass Weber den Protestantismus und dessen unterschiedliche konfessionelle und denominationelle Gestalten deutlich differenzierte. Nicht die Reformation an sich oder die Hauptströme der Reformation bargen in sich das mentale Innovationspotential des modernen Kapitalismus bzw. der Moderne. Wer sich also bei der Behauptung geistiger Patenschaft der Reformation für die Moderne auf Weber beruft, muss seine kritische Sicht auf die traditionellen Konfessionskirchen berücksichtigen. „Der alte Protestantismus der Luther, Calvin, Knox, Voet hatte mit dem, was man heute ‚Fortschritt‘ nennt, herzlich wenig zu schaffen. Zu ganzen Seiten des modernen Lebens, die heute der extremste Konfessionelle nicht mehr entbehren möchte, stand er direkt feindlich. Soll also überhaupt eine innere Verwandtschaft bestimmter Ausprägungen altprotestantischen Geistes und moderner kapitalistischer Kultur gefunden werden, so müssen wir wohl oder übel versuchen, sie *nicht* in dessen (angeblicher) mehr oder minder materialistischer oder doch antiasketischer ‚Weltfreude‘, sondern vielmehr in seinen rein *religiösen* Zügen zu suchen.“⁵⁴

⁵¹ Vgl. Lehmann, Webers Weg, 39.

⁵² Graf, Sektenfreiheit, 58.

⁵³ Weber, Ethik, 123 ff.

⁵⁴ Ebd., 147.

Die konstitutiven Bestandteile des modernen kapitalistischen Geistes und der modernen Kultur waren für Weber eine rationale Lebensführung auf der Grundlage der Berufsidee. Seine quellengestützte Analyse führt ihn schließlich dazu, den Wurzelboden dafür im Geist der christlichen Askese zu erkennen.⁵⁵ Es ging ihm also nicht darum, die Entstehungsgeschichte des Kapitalismus als Wirtschaftsform historisch zu eruieren, sondern um das besondere westliche bzw. okzidentale Wirtschaftsethos als eine *Gesinnung*. Der westliche Kapitalismus lässt sich in dieser Fragerichtung nicht aus Marktmechanismen oder daraus ableitbaren Faktoren allein bestimmen, sondern aus einer bestimmten aus religiösen Ursprüngen geformten Grundhaltung.

„Die Frage nach den Triebkräften der Expansion des modernen Kapitalismus ist nicht in erster Linie eine Frage nach der Herkunft der kapitalistisch verwertbaren Geldvorräte, sondern vor allem nach der Entwicklung des kapitalistischen Geistes.“⁵⁶

Erneut gilt es darauf zu achten, diese Fokussierung und die Grenzen der Fragestellung zu erkennen. Den Typus von Unternehmern, die dieses Berufsethos mit asketischem Grundzug (Ernsthaftigkeit, keine Verschwendung, kein Genuss, Reinvestierung, bürgerliche Tugenden) ausgebildet hatten, verortet Weber in der Reformation. Angefangen habe der Prozess bei der neuen Berufsethik Luthers, die sich durch die volkssprachliche Übersetzung der Bibel verbreitete und durch die der innerweltlichen Tätigkeit als Berufsarbeit ein sittlicher Wert zukam, der zugleich religiös interpretiert wurde.⁵⁷

„Dass diese sittliche Qualifizierung des weltlichen Berufslebens eine der folgenreichsten Leistungen der Reformation und also speziell Luthers war, ist in der Tat zweifellos und darf nachgerade als ein Gemeinplatz gelten.“⁵⁸

Luther war für Weber aber mitnichten der Protagonist des „kapitalistischen Geistes“, dessen religiöse Wurzel er offenlegen wollte. Der große Reformator lasse vielmehr „rückständige“ Positionen hinsichtlich kapitalistischen Wirtschaftens erkennen.

„Luther las die Bibel durch die Brille seiner jeweiligen Gesamtstimmung und diese ist im Lauf seiner Entwicklung zwischen etwa 1518 und etwa 1530 nicht nur traditionalistisch geblieben, sondern immer traditionalistischer geworden.“⁵⁹

Luther sei nach den Auseinandersetzungen mit seinen innerprotestantischen Gegnern („Schwarmgeister“), vor allem aber durch die Erfahrungen der Bauernaufstände zum traditionellen Ordnungs- und Standesdenken

⁵⁵ Vgl. Bayer/Mordt, Einführung, 123.

⁵⁶ Weber, Ethik, 190.

⁵⁷ Vgl. ebd., 209 ff. (s. vor allem den langen begriffsgeschichtlichen Kommentar zu Luthers Berufsvorstellung in Anm. 56).

⁵⁸ Ebd., 232 ff.

⁵⁹ Ebd., 239 f.

zurückgekehrt. Der Gehorsam und das Sich-Einfinden in den von Gott bestimmten Beruf überwogen in Webers Lutherinterpretation bei weitem jeden Gedanken einer Bewährung bzw. eines nach vorne gerichteten Strebens im Beruf, zumal im lutherischen Sinne auf jeden Fall die Gefahr der Werkgerechtigkeit ausgeschlossen werden sollte.

Im Calvinismus sowie bei den protestantischen Sekten, die aus dem Puritanismus hervorgingen, findet Weber die religiöse Neubewertung der Berufsarbeit, die nunmehr zum zentralen Bestandteil der christlichen Lebensführung wurde. Dabei ist zu beachten, dass der Sektenbegriff hier rein soziologisch und nicht theologisch-pejorativ verwendet wurde. Hier entdeckt er die „Wertung des Lebens als Aufgabe“⁶⁰, wie sie im Luthertum und auch in der katholischen Kirche mittelalterlicher Provenienz noch nicht zu finden war. Allerdings stellt Weber deutlich heraus, dass es allen Spielarten des calvinistischen Protestantismus, die er nachfolgend untersuchte, ebenso wenig um eine ethische Optimierung ging und sie daher nicht mit dem zu suchenden „Geist des Kapitalismus“ zu identifizieren seien, wie auch alle anderen reformatorischen Bewegungen.

„Sie waren keine Gründer von Gesellschaften für ‚ethische Kultur‘ oder Vertreter humanitärer sozialer Reformbestrebungen oder Kulturideale. Das Seelenheil und dies allein ist der Angelpunkt ihres Lebens und Wirkens [...] Und wir werden deshalb darauf gefasst sein müssen, dass die Kulturwirkungen der Reformation zum guten Teil – vielleicht sogar für unsere speziellen Gesichtspunkte überwiegend – unvorhergesehene und geradezu *ungewollte* Folgen der Arbeit der Reformatoren waren, oft weit abliegend oder geradezu im Gegensatz stehend zu allem, was ihnen selbst vorschwebte.“⁶¹

Im zweiten Teil seines Werkes untersucht Weber die „Berufsidee des asketischen Protestantismus“ anhand von vier verschiedenen Ausprägungen: 1. der Calvinismus in den westeuropäischen Hauptgebieten des 17. Jahrhunderts; 2. den Pietismus; 3. den Methodismus; 4. schließlich die aus dem Täufern erwachsenen Denominationen (Sekten).⁶² Zunächst stellt er die religiösen Grundlagen der vier verschiedenen „Träger“ vor, während er im zweiten Abschnitt den direkten Zusammenhang zwischen dem diagnostizierten „asketischen Protestantismus“ und der kapitalistischen Wirtschaftsform analysiert.

Als inklusiven Oberbegriff verwendet Weber den Puritanismus, der denominationelle Differenzierungen (u. a. Baptisten, Quäker, Kongregationalisten, Mennoniten) einschließt. Weber ist nicht an der unterschiedlichen Lehrbildung, Ekklesiologie oder Theologie interessiert, sondern subsummiert alle religiösen Gruppierungen unter dem gemeinsamen Aspekt der „sittlichen Lebensführung“ als besonderes Merkmal der Frömmigkeit und Lebensgestaltung. Diese spezifische Lebenspraxis benötigte „psycho-

⁶⁰ Vgl. ebd., 251.

⁶¹ Ebd., 254.

⁶² Vgl. ebd., 257.

logische *Antriebe*“, die sich wiederum aus eschatologisch begründeten Glaubensvorstellungen ergaben, deren Gehalt es zu erfassen gelte.

Weber arbeitete in dieser Hinsicht idealtypisch, d. h. er wollte durch die Herausarbeitung von „reinen“ Typen die zugrunde liegenden Zusammenhänge empirischer Wirklichkeit erschließen.⁶³ Die Erarbeitung von Idealtypen, die er empirisch zu ermitteln suchte, galt ihm als probates Mittel, um die Wissenschaft vor Werturteilen zu schützen.⁶⁴ Diese (re-)konstruierten Idealtypen bildeten für ihn die Basis, um das soziale Verhalten von Gesellschaften von der Vergangenheit bis in die Gegenwart hinein verständlich zu machen. Ihnen kam aber keine normative Qualität zu.

Für den Calvinismus als einer durch den Glauben gestalteten Lebensform besonders prägend deutet er dessen spezifische Prädestinationslehre. Die unverfügbare Gnadenwahl Gottes kann ein Gefühl der Erlösung bei jedem Gläubigen auslösen, das ihn in Anerkennung seines eigenen Unvermögens daran mitzuwirken, zu einer Lebenspraxis motiviert, die allein die Verherrlichung Gottes sucht.⁶⁵ Diese „Exklusivität des Gottvertrauens“⁶⁶ war begleitet mit einem pessimistischen Welt- und Menschenbild. Die Option eines kirchlich-sakramental vermittelten Heilsempfangs wurde durch eine auf die Gnadenwahl vertrauende und in rastloser Tätigkeit bestehende Lebensweise ersetzt.

„Die Welt ist dazu – und nur dazu – bestimmt: der Selbstverherrlichung Gottes zu dienen, der erwählte Christ ist dazu – und nur dazu – da, den Ruhm Gottes in der Welt durch Vollstreckung seiner Gebote an seinem Teil zu mehren. Gott aber will die soziale Leistung des Christen, denn er will, dass die soziale Gestaltung des Lebens seinen Geboten gemäß so eingerichtet werde, dass sie jenem Zweck entspreche.“⁶⁷

Weber fragte beharrlich danach, wie die doppelte Prädestinationslehre und die damit verbundene Unverfügbarkeit Gottes sowie die beunruhigende Frage nach dem Gnadenstand des Einzelnen in den Lebensformen der Gläubigen und ihren Haltungen rezipiert wurden. Der lebenslang andauernde Prozess des Kampfes um die „subjektive Gewissheit der eigenen Erwähltheit“ formte den Typus des „Heiligen“, der sein Leben in rastloser Berufsarbeit zur Ehre Gottes fristete.

Daher untersuchte Weber auch nicht theologische Grundsatzschriften, sondern in erster Linie Erbauungsbücher, die den „normalen Christenmenschen“ zur religiösen und spirituellen Praxis anleiteten.⁶⁸ Ausgehend von

⁶³ Vgl. zum Verständnis der Typenlehre: Max Weber, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: *ders.*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1988, 146 ff.; Kersten, Jellinek, 127 ff.

⁶⁴ Vgl. Wolfgang Mommsen, Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt a. M. 1974, 211.

⁶⁵ Vgl. Weber, Ethik, 272 ff.

⁶⁶ Ebd., 283.

⁶⁷ Ebd., 291.

⁶⁸ Quellenbezug: Schriften aus der seelsorgerlichen Praxis. Englische Puritaner – Richard Baxter, Pietist Philipp Jacob Spener.

den vier genannten Gruppen entwickelte sich nach seiner Sicht der Dinge sukzessiv eine methodische, rationale und systematische Lebensführung, die schließlich durch gesteigerte Selbstkontrolle und Selbstdisziplinierung in die Rationalisierung mündete.

„Das Leben des ‚Heiligen‘ war ausschließlich auf ein transzendentes Ziel: die Seligkeit, ausgerichtet, aber *eben deshalb* in seinem diesseitigen Verlauf durchweg *rationalisiert* und beherrscht von dem ausschließlichen Gesichtspunkt: Gottes Ruhm auf Erden zu mehren [...].“⁶⁹

Die Heiligung wurde von Weber als prozessuales Geschehen erfasst, das die gesamte Biographie des Gläubigen umfasste. Letztlich trug für ihn die damit einhergehende Entwertung von Lehren und Ritualen innerhalb der erwähnten protestantischen Gruppen zur „Entzauberung der Welt“⁷⁰ bei. In analoger Weise analysiert Weber auch den Pietismus und den Methodismus.⁷¹

Als zweite Wurzel der von ihm herausgearbeiteten „protestantischen Askese“ als Lebensform betrachtet er das Selbstverständnis der protestantischen Sekten als Glaubensgemeinschaften (*believer's church*), als Gemeinde der Erwählten, für die der persönliche Glaube der Mitglieder und ihr Bewusstsein einer spirituellen Wiedergeburt konstitutiv waren.⁷² Er befasste sich dabei konkret mit Baptisten, Mennoniten und Quäkern. Seine Kenntnisse zu diesen protestantischen Denominationen bezog er aus zumeist englischsprachiger Sekundärliteratur, wobei er hinsichtlich des Täuferniums auch Karl Müllers Bewegung in England hervorhebt.⁷³ Weber konstatiert zu Beginn seiner Untersuchung die Heterogenität und Pluralität des Täuferniums, die kaum zu systematisieren sei. Den gemeinsamen Nenner bei aller Vielgestaltigkeit findet er in der kongregationalistischen Ekklesiologie der sichtbaren Gemeinde der Gläubigen, die prinzipiell voluntaristisch organisiert sei. Symbolisch konkretisierte sich dieses Kirchenverständnis in der Praxis der Gläubigentaufe. Weitere entscheidende Charakteristika waren für ihn die Bibelobservanz, die Absonderung von der Welt, die individuelle Geistbegabung und eine damit verbundene Lehre der fortdauernden Offenbarung. Weber kompilierte in seiner typologischen Konstruktion Informationen und Erkenntnisse über ganz unterschiedliche Gruppierungen und Denominationen, wobei die spezifische Frömmigkeit der Quäker ihn offensichtlich besonders beeindruckte. Die Quäker sind letztlich in seinen Ausführungen das entscheidende Paradigma.

⁶⁹ Ebd., 323.

⁷⁰ Ebd., 320.

⁷¹ Vgl. ebd., 346 ff.

⁷² Vgl. ebd., 387 ff.

⁷³ Vgl. *Karl Müller*, Kirchengeschichte, Tübingen, 1. Bd. 1892/1902, 2. Bd. 1919. In einer sehr ausführlichen Fußnote kommentiert Weber die kirchenhistorische Forschungsgeschichte zum Täufernium. Er kritisiert die von konfessioneller Polemik geprägten Standardwerke. Seine Ausführungen orientieren sich vor allem an *Robert Barclay*, *The Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth*, London 1876.

Durch die Ablehnung des Waffengebrauchs, des Eides und der Übernahme staatlicher Ämter war dem Täuferturn ein Zug zu einer unpolitischen Lebensführung eigen, die den Wert der Berufsarbeit erneut steigerte.⁷⁴ Er fasst seine Beobachtungen an den vier Trägerkreisen zusammen, indem er folgende Merkmale des asketischen Protestantismus als für alle zutreffend markiert:

1. Der Gnadenstand trennt die Gläubigen von der „Welt“.
2. Die Gewissheit über den Gnadenstand gewinnen die Gläubigen nur durch Bewährung in einem spezifisch frommen Lebensstil, der sie von Anderen unterscheidet.
3. Der Lebensstil provoziert eine methodische Selbstkontrolle und Selbstprüfung des Gnadenstandes anhand der Lebensführung und dadurch die asketische Durchdringung derselben.⁷⁵

Im zweiten Abschnitt wertete Weber ausgewählte Quellen (u. a. puritanische Erbauungsbücher) hinsichtlich der von ihm herausgearbeiteten Charakteristika und deren Rezeption aus, um die Kontinuitätslinien zur Ausbildung des kapitalistischen Lebensstils zu verdeutlichen.

„Soweit die Macht puritanischer Lebensauffassung reichte, kam sie unter allen Umständen – und dies ist natürlich weit wichtiger als die bloße Begünstigung der Kapitalbildung – der Tendenz zu bürgerlicher, ökonomisch *rationaler* Lebensführung zugute; sie war ihr wesentlichster und vor allem: ihr einzig konsequenter Träger. Sie stand an der Wiege des modernen ‚Wirtschaftsmenschen‘.“⁷⁶

Der Geist des Kapitalismus und damit der modernen Kultur hatte für Weber eine religiöse Wurzel, die ihn mit der rationalen Lebensführung auf der Grundlage der Berufsidee ausstattete. Aber die Ausschließlichkeit der Konzentration auf die Berufsarbeit stehe im Zusammenhang mit der Veralltäglichen der religiösen Bewegungen. Erst die Routinisierung und das Absterben der religiösen Wurzeln führten letztlich zur modernen Berufsethik, die sich gegenüber den ursprünglichen religiösen Motiven völlig verselbstständigte! Das gilt es zu bedenken, wo immer man im Rekurs auf Weber eine Linie zwischen Protestantismus und Moderne zu ziehen beabsichtigt.

In seinem weiteren religionssoziologischen Beitrag „Kirchen und Sekten“⁷⁷ setzt sich Weber mit dem Verhältnis von Kirchen und Staat sowie der spezifischen Religiosität und Kirchlichkeit in den USA auseinander.⁷⁸ Zu Beginn schildert er im Stil von Tagebuchnotizen Eindrücke seiner USA-Reise von 1904 (s. o.), einschließlich der eindrucksvollen Beschreibung einer

⁷⁴ Vgl. Weber, Ethik, 405 f.

⁷⁵ Vgl. ebd., 409 ff.

⁷⁶ Ebd., 471.

⁷⁷ Max Weber, Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, in: Max Weber Gesamtausgabe, hg. Wolfgang Schluchter, Abteilung I, Bd. 18, Tübingen 2016, 493–548.

⁷⁸ Vgl. ebd., 493.

baptistischen Taufe im See.⁷⁹ Er konzentriert sich auf die Charakteristika kongregationalistischer Denominationen, die er in ihrer voluntaristischen Grundstruktur und den damit verbundenen Aufnahmekriterien beschrieb, wobei besonders die Anforderungen an den Lebenswandel der einzelnen Gläubigen für ihn von nachhaltiger Bedeutung waren.⁸⁰ Diese durchaus „anspruchsvolle“ Form von Kirchlichkeit stellte er den Kirchen entgegen, deren Mitglieder durch Geburt zugehörig werden. In seiner Begrifflichkeit unterscheidet er dabei zwischen der Kirche als „Gnadenanstalt“ und der „Sekte“ als voluntaristische Versammlung der „religiös Qualifizierten“.⁸¹ Als wirkmächtige Disziplinierungsmaßnahmen beobachtete Weber dabei die Zulassung zum Abendmahl und die Kirchenzucht in den unterschiedlichen Traditionen. Er resümiert seine historischen Recherchen mit dem Fazit:

„Das Sekten- (oder Konventikel-)Mitglied musste, um in den Kreis der Gemeinschaft einzutreten, *Qualitäten* bestimmter Art haben, deren Besitz [...] für die Entwicklung des rationalen modernen Kapitalismus wichtig war.“⁸²

Die so beschriebene Bildung von Sekten und ihrer ethischen Qualitätssicherung („Lebensmethodik“) bildete für ihn die Grundlage des modernen Individualismus.

Dennoch sah Weber diese spezifisch amerikanische Kirchlichkeit in ihrer Pluralität der vielen, gleichberechtigten Denominationen sukzessiv von Säkularisation bedroht bzw. bereits in einem durch Säkularisation initiierten Degenerationsprozess begriffen. Seine Beobachtungen machten diese gesellschaftliche Entwicklung an der Bedeutung von Clubs, Verbänden und Gesellschaften (Societies) fest, die Weber als säkularisierte Form des puritanischen Vorbilds der konditionierten Gemeinschaft der Gleichgesinnten (Sekten) verstand.⁸³ Für ihn zeigte sich die asketische Sektenbildung, die er vor allem im Puritanismus der nordamerikanischen Kolonien entdeckte, als eine der wichtigsten Wurzeln des modernen Individualismus.

Nach dieser zusammenfassenden Darstellung der Position Webers hinsichtlich des Zusammenhangs von Protestantismus und Moderne wird deutlich, dass ein differenzierter Umgang mit seiner These nötig ist. Eine vorschnelle Identifikation von Reformation und Moderne lässt sich mit Webers Studien seiner Heuristik und seinen Erkenntnissen nicht rechtfertigen. Vielmehr muss die Begrenztheit der Fragestellung, die sich auf die

⁷⁹ Vgl. ebd., 497.

⁸⁰ Analog zu betreffenden Passagen in der „Protestantischen Ethik“ beschreibt er die geschichtliche Entwicklung der protestantischen Denominationen, vor allem von Baptisten und Quäkern. Hierbei versucht er, mit immer neuen Beispielen die Verknüpfung von Kirchenmitgliedschaft und Kreditwürdigkeit bzw. gesellschaftlicher Anerkennung darzulegen. Vgl. ebd., 510 ff.

⁸¹ Vgl. ebd., 517.

⁸² Ebd., 542.

⁸³ Vgl. ebd., 507.

Entwicklung des kapitalistischen Lebensstils und der Herausbildung eines Habitus des Berufsmenschen konzentrierte, unbedingt berücksichtigt werden. Weber verortet die Potenziale der Modernität gerade nicht im Lehr- bzw. Bekenntnisgehalt der Reformation, sondern in den durch sie – vor allem im Calvinismus und Puritanismus – veränderten Lebensweltbezug des Einzelnen und der besonderen Form von Vergesellschaftung in kongregationalistischen Gemeinden. Nicht das Pathos reformatorischer Freiheit bereitete seiner Meinung nach die Moderne vor – wie oft behauptet; vielmehr führte die asketische Lebensführung eines Teils der reformatorischen Denominationen über den Weg der Routinisierung, Säkularisierung und Utilitarisierung zum modernen kapitalistischen „way of life“.

Wie deutlich Weber zwischen den reformatorischen Konfessionen in ihrer kulturellen Signifikanz unterschied, zeigen seine Ausführungen zum Luthertum und dessen Auswirkung auf die deutsche Gegenwartsgesellschaft.⁸⁴ In einem berühmten Brief an Adolf von Harnack aus dem Jahr 1906 schrieb er:

„Ich habe das Gefühl, in mancher Hinsicht abweichende Werthurteile zu Grunde zu legen. So turmhoch Luther über allen Anderen steht, – das Luthertum ist für mich, ich leugne es nicht, in seinen historischen Erscheinungsformen der schrecklichste der Schrecken und selbst in der Idealform, in welcher es sich in Ihren Hoffnungen für die Zukunftsentwicklung darstellt, ist es mir, für uns Deutsche, ein Gebilde, von dem ich nicht unbedingt sicher bin, wie viel Kraft zur Durchdringung des Lebens von ihm ausgehen könnte. Es ist eine innerlich schwierige und tragische Situation: Niemand von uns könnte selbst ‚Sekten-Mensch, Quäker, Baptist etc. sein. Jeder von uns muss die Überlegenheit des – im Grunde doch nur – Anstalts-Kirchentums, gemessen an nichtethischen und nichtreligiösen Werthen, auf den ersten Blick bemerken. Und die Zeit für ‚Sekten‘ oder etwas ihnen Wesensgleiches ist, vor Allem, historisch vorbei. Aber dass unsere Nation die Schule des harten Asketizismus niemals, in keiner Form, durchgemacht hat, ist, auf der andren Seite der Quell all Desjenigen, was ich an ihr (wie an mir selbst) hassenswerth finde, und vollends bei religiöser Wertung steht eben [...] der Durchschnitts-Sektenmensch der Amerikaner ebenso hoch über dem landeskirchlichen ‚Christen‘ bei uns, – wie, als religiöse Persönlichkeit Luther über Calvin, Fox e tutti quanti steht.“⁸⁵

4. Ernst Toeltsch – der Protestantismus und die Entstehung der modernen Welt

Der zweite Protagonist der These einer Verbindung von Protestantismus und Moderne war systematischer Theologe, der sich in seinen akademischen Qualifikationsarbeiten besonders mit der christlichen bzw. protes-

⁸⁴ Vgl. Hartmut Lehmann, Max Webers Lutherinterpretation, in: ders., Max Webers „Protestantische Ethik“, Göttingen 1996, 30–41.

⁸⁵ Max Weber an Adolf von Harnack, 5.2.1906, in: Max Weber, Max Weber Gesamtausgabe, Abtlg. II, Band 5, Briefe 1906–1908, hg. von M. Rainer Lepsius und Wolfgang Mommsen, Tübingen 1990, 32 f.

tantischen Ethik befasst hatte.⁸⁶ In enger Freundschaft mit Weber und in Rezeption von Jellineks Werk zur Freiheitstradition im nordamerikanischen Puritanismus wandte sich Ernst Troeltsch historischen Themen in religionssoziologischer Perspektive zu. In seinem monumentalen Werk über die „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“⁸⁷ analysierte er die Geschichte des Christentums aus einer soziologischen Perspektive, die von der urchristlichen Gemeinde bis zur Gegenwart reichte.

Aus seiner sozial-empirischen Analyse ergaben sich für Troeltsch drei Typen der „soziologischen Selbstgestaltung der christlichen Idee“, die er mit den Begriffen: Kirche, Sekte und Mystik beschrieb.⁸⁸ Die beiden ersten Gemeinschaftsbildungen repräsentierten für ihn zwei legitime soziologische Typen, die in der „Konsequenz des Evangeliums“ lägen.⁸⁹ Troeltsch sah im Urchristentum selbst die Begründung für die Ausbildung jener doppelten ekklesiologischen Struktur angelegt, die er mit „Kirche“ und „Sekte“ identifizierte. Im Gegensatz zum „Kirchentypus“ beruhe die Sekte nicht auf dem soziologischen Gedanken der Heilsanstalt, sondern auf der freiwilligen Vereinigung ihrer Mitglieder. Weitere Kennzeichen für die Sekte seien ihre grundsätzliche Kritik am Sakramentalismus, die Separation von der ‚Welt‘, die Praxis einer rigorosen Liebesethik sowie die vehement geforderte Freiheit vom Staat.⁹⁰

„Der Typus der Kirche ist die überwiegend konservative, relativ weltbejahende, massenbeherrschende und darum ihrem Prinzip nach universale d. h. alles umfassen wollende Organisation. Die Sekten sind demgegenüber verhältnismäßig kleine Gruppen, erstreben eine persönlich-innerliche Durchbildung und eine persönlich-unmittelbare Verknüpfung der Glieder des Kreises, sind eben damit von Hause aus auf kleinere Gruppenbildung und auf den Verzicht der Weltgewinnung angewiesen; sie verhalten sich gegen Welt, Staat, Gesellschaft indifferent, dulddend oder feindlich [...].“⁹¹

Als Komplementärbewegung zum Hauptstrom der Reformation, der nach Troeltsch am „Kirchentypus“ festgehalten habe, beschreibt er das Täufer-tum als Grundform der Sektenbildung auf protestantischem Boden. Dadurch wurde eine neue Phase der Erforschung des reformatorischen Täu-fertums eingeläutet.⁹²

Um die Position Troeltschs zum Verhältnis von Protestantismus und Moderne aufzuzeigen, wird im Folgenden sein berühmter Beitrag „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“⁹³

⁸⁶ Vgl. Graf, *Sektenfreiheit*, 59.

⁸⁷ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912.

⁸⁸ Vgl. ebd., 967.

⁸⁹ Vgl. ebd., 375

⁹⁰ Vgl. ebd., 372 ff.

⁹¹ Ebd., 362.

⁹² Vgl. Andrea Strübind, „Eifriger als Zwingli.“ Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin 2003, 20 f.

⁹³ Vgl. Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, in: Christian Albrecht u. a. (Hgg.), *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 8.

kurz analysiert. Troeltsch war auf dem Historikertag von 1906 als Redner für den erkrankten Kollegen Max Weber eingesprungen und hielt an seiner Stelle den avisierten Vortrag, der sofort als Durchbruch zu einem neuen Ansatz der Religionsgeschichte gefeiert wurde.⁹⁴

Troeltsch setzte mit einer Offenlegung seines methodischen Ansatzes und seines Selbstverständnisses ein.⁹⁵ Um die „Moderne“ zu definieren, um deren Entstehung es ihm ging, kontrastierte er die gesellschaftliche Entwicklung scharf gegenüber der mittelalterlichen Epoche, die besonders durch die kirchliche Kultur, den allgemeinen Glauben an göttliche Offenbarung und die Vermittlungsinstanz der kirchlichen Heilsanstalt geprägt war.⁹⁶ Die Kennzeichen der Moderne extrapoliert er aus der dunklen Folie des Mittelalters und dessen Einheitskonstruktion einer kohärenten Welt.

„Nur die feststehenden natürlichen und geoffenbarten Wahrheiten, das Weltreich der Kirche und die mit der Natur unveränderlich gegebenen politisch-sozialen Verhältnisse sollen in eine vom religiösen Lebensziel beherrschte und von der Priestergewalt mittelbar und unmittelbar geleitete Harmonie gebracht werden.“⁹⁷

Der Einheitswelt des Mittelalters stellt er die Moderne gegenüber:

„Sie ist überall die Bekämpfung der kirchlichen Kultur und deren Ersetzung durch *autonom* erzeugte Kulturideen [...]“⁹⁸

Als typische Kennzeichen der Moderne galten für ihn: Individualisierung, Rationalisierung, Pluralisierung der Meinungen, Relativierung von Werten, Kapitalismus, Massengesellschaft, Orientierung am Diesseits, aber auch Fortschrittsoptimismus.

Entscheidend für sein Verständnis ist dabei, dass Troeltsch die Entgegensetzung von Mittelalter und Neuzeit bzw. Moderne mit deren konfessioneller Zuordnung verknüpft. Angesichts der modernen Entwicklung sah Troeltsch die traditionell christlichen Kirchen in einer Krise, vor allem wenn sie sich als „Erlösungsanstalt der autoritativen, für das Jenseits erziehenden und disziplinierenden Kirche“⁹⁹ verstehen. Seine Hauptthese zum Beitrag des Protestantismus zu der von ihr charakterisierten Moderne hält fest, dass der *Individualismus* als Leitmotiv der Moderne aus dem Protestantismus stammt. Troeltsch wehrt jedoch sich sehr dagegen, alle Ererungenschaften der Moderne vorbehaltlos mit dem Protestantismus zu verbinden. Das hält er vielmehr für übertrieben und bewertet diese Synthese als konfessionell motivierte Geschichtsklitterung. Allerdings ist für ihn der Protestantismus zugleich doch der Vater des modernen Individualismus.¹⁰⁰

⁹⁴ Vgl. Hübinger, Kulturgeschichte, 189.

⁹⁵ Vgl. Troeltsch, Bedeutung, 204 ff.

⁹⁶ Vgl. ebd., 208.

⁹⁷ Ebd., 210.

⁹⁸ Ebd., 211.

⁹⁹ Ebd., 215.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., 284.

Dabei unterscheidet Troeltsch vehement zwischen dem sogenannten „Alt-Protestantismus“ – in Luthertum und Reformiertentum –, der letztlich nichts anderes als die Fortsetzung der mittelalterlichen Kirchlichkeit sei, in der die Amtsautorität des Klerus durch die Bibelautorität ersetzt worden war und dem Neu-Protestantismus.¹⁰¹ Der Altprotestantismus habe den Gedanken der Kirche als erlösende und erziehende supranaturale Heilsanstalt nicht aufgegeben. Er habe sich „mit blutiger Gewalttätigkeit“ von den ihn begleitenden Bewegungen getrennt, „nämlich von der *humanistischen*, historisch-philologisch-philosophischen Theologie, dem freikirchlichen und sektenhaften *Täuferium* und dem ganz individualistisch subjektivistischen Spiritualismus“¹⁰²

Gerade aber diese religiösen Bewegungen hätten entscheidend zur Entstehung der modernen Welt beigetragen, nicht jedoch der Protestantismus in seiner Ganzheit. Diese marginalisierten und verfolgten protestantischen Sekten haben nach seiner Einschätzung am Ende des 17. Jahrhunderts ihren Kairos erlebt, besonders „das in die Neue Welt vertriebene Sektentum“¹⁰³. Das Freikirchentum stellt er als die entscheidende kirchliche Sozialgestalt heraus, das Modernisierungspotenziale in sich barg. Vom Altprotestantismus – Luthertum und Calvinismus –, die er in seinem Werk noch einmal deutlich differenziert – führe dagegen kein direkter Weg zur Moderne. Der Protestantismus ist nicht per se der Ansatzpunkt der Moderne, das sei vielmehr das „unbestreitbare Verdienst jener Vielgeplagten und Vielverlästerten.“¹⁰⁴

Im Weiteren buchstabiert er die Errungenschaften, Merkmale und Lebensbereiche der Moderne durch. Dazu gehören u. a. Staatenbildung, Demokratie, Menschen- und Freiheitsrechte, Kapitalismus, die Gleichberechtigung der Frau. In seiner Analyse gerät der „Altprotestantismus“ immer wieder ins Hintertreffen, während dem „Neuprotestantismus“ modernisierende Potenziale zugeschrieben werden, wobei er auch der Aufklärung eine entscheidende Rolle auf dem Weg zur Moderne zuerkennt.

¹⁰¹ Es ist verwunderlich, dass Christoph Strohm in seinem Beitrag zum 100. Jubiläum des Vortrags von Troeltsch dessen Definition von Altprotestantismus und Neuprotestantismus korrigiert. Er lässt für Protestantismus nur das Luthertum und die reformierte Tradition (zwinglich und calvinistisch) gelten, aber nicht die „teilweise recht eigenartigen – im doppelten Sinne des Wortes – Protestantismen der Gegenwart.“ Strohm, Troeltsch, 9, Anm. 15. Es bleibt ungeklärt, warum er das reformatorische Täuferium und die puritanisch-kongregationalistische Tradition auslässt, die doch für Troeltsch so wichtig waren. Verwunderlich ist zudem, dass Strohm bei der Beschreibung der Thesen Troeltsch' und seiner Argumentationslinien zunächst auf seine Charakterisierung des Luthertums eingeht. Strohm ist auch nicht zu folgen in seiner Darstellung, wonach Troeltsch der Aufklärung die Hauptrolle im „Befreiungskampf“ der Moderne zuschreibt. Strohm's Beitrag bietet eher eine Apologie der „Modernitätspotenziale“ des Luthertums als eine Auseinandersetzung mit den Thesen Troeltsch'.

¹⁰² Ebd., 226 f.

¹⁰³ Ebd., 268.

¹⁰⁴ Ebd., 232.

„Wenn der moderne Protestantismus in seiner Gesamttendenz auf ein vom Staat gelöstes Freikirchentum hinsteuert, und wenn er innerhalb der Kirchen der freien Bewegung und unmittelbar fortzeugenden Macht des Geistes Raum schaffen will, so stammen diese Ziele nicht aus den großen Hauptkonfessionen, sondern teils aus dem Täuferium, das schon auf die Wendung des Calvinismus zum Freikirchentum nicht ohne Einfluss war, teils aus dem mystischen Spiritualismus, der die Freiheit und Unmittelbarkeit des Geistes vertrat.“¹⁰⁵

Zur Entstehungsgeschichte der Menschen- und Bürgerrechte greift Troeltsch auf Jellineks Studie zurück und bestätigt dessen These, wonach die Verfassungen der einzelnen Bundesstaaten der späteren USA einen genuinen Einfluss auf die Erklärung der Menschenrechte im revolutionären Frankreich hatten.¹⁰⁶ Er präzisiert jedoch die Beobachtungen Jellineks zu den puritanischen Wurzeln des Menschenrechtsdiskurses:

„Dieser ‚Puritanismus‘ nämlich ist nicht calvinistisch, sondern ein mit der alten calvinistischen Idee von der Unantastbarkeit der göttlichen Majestätsrechte verschmolzener Inbegriff täuferisch-freikirchlicher und spiritualistisch-subjektivistischer Ideen, welche letzteren von Hause aus der Übergang zu rationalistischen Begründungen nahelag.“¹⁰⁷

Die Umsetzung von Gewissensfreiheit als Grundrecht verortet er historisch in der Kolonie Rhode Island, die vom Baptisten Roger Williams mitgegründet wurde, und mit Pennsylvania unter dem führendem Einfluss des Quäkers William Penn.

„Der Vater der Menschenrechte ist also nicht der eigentliche kirchliche Protestantismus, sondern das von ihm gehaßte und in die Neue Welt vertriebene Sektentum und der Spiritualismus, worüber sich auch niemand wundern kann, der die innere Struktur des protestantisch kirchlichen und des täuferischen und spiritualistischen Gedankens verstanden hat.“¹⁰⁸

Dennoch wird Troeltsch bei aller Wertschätzung der dissentierenden und nonkonformistischen Bewegungen nicht müde, die These zurückzuweisen, dass dem Protestantismus eine linear begründete oder entscheidende Rolle bei der Entstehung der Moderne zukäme. Es gäbe vielmehr aus der kirchlichen Kultur des Protestantismus keinen direkten Weg in die moderne, säkularisierte Kultur. Der Protestantismus habe zwar – in einer äußerst differenzierenden Sicht – die Entwicklung zur Moderne gefördert, aber es gäbe zwischen beiden keinen genuinen Zusammenhang. In ausführlichen Einlassungen versucht Troeltsch zudem nachzuweisen, dass besonders das Luthertum keine Kontinuitätslinie zur Moderne aufweist.

Der Protestantismus sei auch viel eher als eine *religiöse* Potenz zu verstehen und kann seinem Wesen nach nicht hinsichtlich seiner kulturellen Bedeutung erfasst werden. Aus seinen Erkenntnissen zog Troeltsch das

¹⁰⁵ Ebd., 256.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., 263 ff.

¹⁰⁷ Ebd., 266.

¹⁰⁸ Ebd., 267.

Fazit, wonach ein ganz anderer als der gegenwärtige staatskirchliche Protestantismus im Kaiserreich anzustreben sei, um in der Moderne bestehen zu können.

„Alles in allem wird man sagen dürfen: die auf die Geschichte sich stützende, aber sie nicht dogmatisch verhärtende Überzeugungs- und Gewissensreligion des protestantischen Personalismus ist die der modernen individualistischen Kultur gleichartige und entsprechende Religiosität, ohne im einzelnen mit ihren Schöpfungen einen allzu engen Zusammenhang zu besitzen.“¹⁰⁹

5. Ein Fazit

Die Thesen von Max Weber und Ernst Troeltsch zum Verhältnis von Protestantismus und Moderne sind auch heute noch lesenswert und anregend. Dies gilt unbeschadet der Tatsache, dass in der Folgezeit die Relevanz der Erkenntnisse durch eine vielstimmige Kritik etwa an der typologischen Vorgehensweise und der konfessionellen Stereotypisierung relativiert wurde.¹¹⁰ Sicher sind auch die Einwände zu berücksichtigen, wonach beide Forscher „Kinder ihrer Zeit“ waren und durch den Kulturkampf im 19. Jahrhundert¹¹¹ sowie das Ringen um die freiheitliche Demokratisierung ihrer Gesellschaft geprägt wurden. Hervorzuheben ist der heuristisch innovative Ansatz, Religiöses als Teil von Individualbewusstsein und zugleich als Gruppentradition zu begreifen – wie dies heute etwa in der Mentalitätsgeschichte aufgegriffen wird.¹¹² Hier lohnt sich eine erneute Lektüre und eine differenzierte Rezeption.

In Auseinandersetzung mit den Thesen Troeltsch' kommt Strohm zu dem Ergebnis, dass der heutige Forschungskonsens darin bestehe, dass keine der „drei großen Konfessionen“ – Katholizismus, Luthertum und Calvinismus – wesensmäßig modernisierende Potenzen gehabt hätte, sondern gesellschaftsverändernde oder -stabilisierende Wirkungen von den jeweiligen politischen Bündnispartnern und historischen Konstellationen abhingen.¹¹³ „Die Rede von einer ‚wesensmäßig modernisierend‘ wirkenden Konfession ist nicht belegbar.“¹¹⁴

Dieses Fazit wäre im Zeitalter der Ökumene wahrlich eine sehr positive und zur Irenik mahnende Botschaft, die jede exklusive Inanspruchnahme oder Verzweckung der Reformation für die Moderne als anachronistische Geschichtsschau entlarvte. Leider lässt Strohm bei seiner Deutung die von Troeltsch und Weber so hartnäckig ins Spiel gebrachten Traditionen des

¹⁰⁹ Ebd., 314.

¹¹⁰ Vgl. Strohm, Troeltsch, 13 ff.

¹¹¹ Vgl. Lehmann, Weber, 15.

¹¹² Vgl. ebd., 48.

¹¹³ Vgl. Strohm, Troeltsch, 15.

¹¹⁴ Ebd., 34.

Täuferiums und des angelsächsischen Nonkonformismus völlig außen vor. Damit repristinert er ein eingefahrenes, auf Deutschland zentriertes Bild der Reformation und des Protestantismus.

Anhand der Rechtsgeschichte (Verfolgung von religiösen Minderheiten), der Einstellung zum Augsburger Religionsfrieden (Glaubens- und Gewissensfreiheit) und der Zivilrechtsentwicklung versucht er schließlich doch ein Proprium des traditionellen Protestantismus gegenüber dem Katholizismus herauszustellen. Graduell hätten sich protestantische Autoren hinsichtlich der Glaubens- und Gewissensfreiheit in der Auslegung der Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens offener gezeigt, wofür Strohm die Rezeption der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre als auslösendes Moment nennt, das dieses konfessionelle Orientierungsmuster hervorgebracht habe. Es ist bedauerlich, dass die Konzentration auf die beiden etablierten Konfessionen eine Auseinandersetzung mit der weiten Perspektive Troeltschs und Webers eher verhindert als erschließt.

Die vorangegangenen Überlegungen zu Weber und Troeltsch belegen, dass es für beide Protagonisten keine unmittelbare und lineare Verbindung zwischen Protestantismus und Moderne gab, obwohl dies im Kontext der Jubiläumsvorbereitungen behauptet wird. Diese Linearität lässt sich nicht mit den Erkenntnissen von Weber und Troeltsch vereinbaren; vielmehr scheint das Gegenteil wahrscheinlicher. Weber fragte fokussiert nach einem Arbeitsethos, dessen Ursprung er im Calvinismus und dann besonders in den protestantischen Sekten verortet, und das erst in seiner säkularisierten Form zur Moderne führt. Gerade die Emanzipation und Loslösung von der religiösen Wurzel war dafür maßgeblich. Mit anderen Argumenten, aber in ähnlich klarer Distanzierung lehnt Troeltsch eine genuine Verbindung von Protestantismus und Moderne ab. Bestenfalls hätten die neuprotestantischen Bewegungen einen erkennbaren Beitrag dazu geleistet. Es ist also Vorsicht geboten, wo auch immer die kulturelle Bedeutung der Reformation für die moderne Welt vorschnell beschworen wird.

Für das Reformationsjubiläum ist bemerkenswert, dass beide Autoren im Gefolge Jellineks die dissentierenden und nonkonformistischen Bewegungen der Reformation (Puritaner in den nordamerikanischen Kolonien, das reformatorische Täuferium, Baptisten, Quäker, Methodisten etc.) entdeckten und in den Forschungsdiskurs einführten, bedauerlicherweise ohne nachhaltige Folgen. Im Kontext des Reformationsjubiläums wurde bisher nicht wahrgenommen, dass der Protestantismus seit seiner Entstehung überaus vielgestaltig ist. Die Profilierung von Täufern, Baptisten, Quäkern und Mennoniten, die sich bei Weber und Troeltsch findet, wurde bisher kaum rezipiert. Vielmehr wird weiterhin den Hauptströmen der Reformation die Vorarbeit für die Moderne zugeschrieben und teils glorifizierend gefeiert, nicht zuletzt um die eigene gesellschaftliche Relevanz in der Gegenwart zu legitimieren. In der Grundsatzschrift der EKD zum Reformationsjubiläum „Rechtfertigung und Freiheit“ heißt dementsprechend zu Luthers Verhör 1521 vor dem Reichstag in Worms:

„Luthers Auftritt in Worms gehört in die neuzeitliche Freiheitsgeschichte, die auf den Grundwert allgemeiner Gewissensfreiheit führte und Institutionen begründete, die diesen Grundwert garantieren können [...] Mit anderen Worten: Luthers grundsätzlicher theologischer Überzeugung entspricht die moderne Verfassungsgestalt des demokratischen Rechtsstaates“.¹¹⁵

Die Freiheitsgeschichte der nonkonformistischen Protestanten spielt dagegen keine Rolle, sie sind nicht Teil der offiziellen Jubelprosa und ihren Narrationen.

Reformation wird in den Entwürfen Webers und Troeltschs dagegen sehr viel weiter gefasst als in den bisherigen Veröffentlichungen zum Reformationsjubiläum. Das führt mich zum Abschluss meiner Überlegungen zu einem Plädoyer, die Erarbeitung eines inklusiven Verständnisses der Reformation voranzutreiben. Reformation sollte in erster Linie als Pluralisierung christlicher Traditionen verstanden werden, die vielfältige Bewegungen, Sozialisierungen und schließlich denominationelle Institutionalisierungen umfasst. Der mit einer exklusiven Reformationsdeutung verbundene Anspruch im deutschen und (partiell europäischen) Kontext muss endlich überwunden werden. Die Interdisziplinarität und Internationalität der beiden hier gewürdigten Gelehrten sollte angesichts einer sich immer stärker globalisierenden und vernetzenden Welt endlich auch für die Kirchengeschichtsschreibung zur Entfaltung kommen.

Analog zu Weber und Troeltsch gebührt zudem den täuferischen und nonkonformistischen „Kirchen der Reformation“ eine besondere Würdigung, die in den bisherigen offiziellen Verlautbarungen zum Reformationsjubiläum fast vollständig unterblieben ist. Wenn sie erwähnt werden, wird ihnen höchstens eine Sonderstellung zuerkannt und sie gelten weiterhin nicht als genuiner Teil der Reformation, sondern als Randgruppen, die durch die EKD bestenfalls einer Art von „Mitvertretung“ erfahren. Es besteht daher die Gefahr, auch zum 500. Jubiläum, ein dogmatisch und konfessionell enggeführtes Bild der Reformation fortzuschreiben.

Im Gefolge von Berndt Hamm¹¹⁶ plädiere ich zudem für einen Abschied vom traditionellen Epochendenken, das eine viel zu scharfe Zäsur zwischen Mittelalter und Neuzeit zog. Zum Jubiläum sollte das Pathos der reformatorischen „Zeitenwende“ und des „Epochenbruchs“ nicht länger bedient und kirchenpolitisch instrumentalisiert werden.

Den Abschluss soll ein Zitat Ernst Troeltschs bilden, das eine filigrane und ganz von der Providenz Gottes abhängende Kontinuitätslinie zwischen Protestantismus und Moderne zeichnet:

„Es bleibt in kommenden Zeiten des Druckes und des Rückganges der Freiheit vor allem dasjenige, was dem ganzen Bau von sich aus einen guten Teil seiner Kraft gegeben hat, die religiöse Metaphysik der Freiheit und der persönlichen

¹¹⁵ Rechtfertigung und Freiheit, https://www.ekd.de/EKD-Texte/2014_rechtfertigung_und_freiheit.html. Rechtfertigung und Freiheit, 102.

¹¹⁶ Vgl. Hamm, Epochendenken, 373–411.

Glaubensüberzeugung, die die Freiheit aufbaut auf das, was keine allzu menschliche Menschlichkeit verderben kann, auf den Glauben an Gott als die Kraft, von der uns Freiheit und Persönlichkeit zukommt: der Protestantismus.¹¹⁷

Bibliografie

- Albrecht, Christian u. a.* (Hgg.), Kritische Gesamtausgabe, Bd. 8: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), Berlin/New York 2001 / E-Book 2012.
- Barclay, Robert*, *The Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth*, London 1876.
- Bayer, Michael/Mordt, Gabriele*, Einführung in das Werk Max Webers, Wiesbaden 2008.
- Claussen, Johann Hinrich*, *Reformation. Die 95 wichtigsten Fragen*, München 2016.
- Drescher, Hans-Georg*, Ernst Troeltsch. Leben und Werk, Göttingen 1991
- Gardiner, Samuel R.*, *Constitutional Documents of the Puritan Revolution*, Oxford 1889.
- Graf, Friedrich Wilhelm*, Fachmenschenfreundschaft. Studien zu Troeltsch und Weber, Troeltsch-Studien NF Bd. 3, Berlin/New York 2014.
- , Puritanische Sektenfreiheit versus lutherische Volkskirche. Zum Einfluss Georg Jellineks auf religionsdiagnostische Deutungsmuster Max Webers und Ernst Troeltschs, in: *Journal for the History of Modern Theology/Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 9 (2002), 42–69.
- /*Schluchter, Wolfgang*, Einführung, in: *dies.* (Hgg.), *Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des modernen Kapitalismus*, Tübingen 2005.
- Hamm, Berndt*, Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung. Ein Plädoyer, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 39/3 (2012), 373–411.
- Hübinger, Gangolf*, Die Bedeutung der Kulturgeschichte für die Politik der modernen Gesellschaft, in: *Geschichte und Gesellschaft* 30 (2004), 189–218.
- Jellinek, Georg*, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte, Leipzig 1895 (München/Leipzig 31919).
- Kaube, Jürgen*, *Ein Leben zwischen den Epochen*, Berlin 2014.
- Kaufmann, Thomas*, *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, München 2016.
- Kersten, Jens*, Georg Jellinek und die klassische Staatslehre (Beiträge zur Rechtsgeschichte des 20. Jahrhunderts, 28), Tübingen 2000.
- Lehmann, Harmut*, Max Weber „Protestantische Ethik“, Göttingen 1996.
- , Max Webers Lutherinterpretation, in: *ders.*, Max Webers „Protestantische Ethik“, Göttingen 1996, 30–41.
- , Max Webers Weg vom Kulturprotestantismus zum asketischen Protestantismus, in: *Graf, Friedrich Wilhelm/Schluchter, Wolfgang* (Hgg.), *Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des modernen Kapitalismus*, Tübingen 2005, 33–48.
- Mommsen, Wolfgang*, Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt a.M. 1974.
- Müller, Karl*, *Kirchengeschichte*, Tübingen, 1. Bd. 1892/1902, 2. Bd. 1919.

¹¹⁷ Troeltsch, Bedeutung, 316.

- Peukert, Detlev J. K.*, Max Webers Diagnose der Moderne, Göttingen 1989.
- Radkau, Joachim*, Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens, München 2005
- Ranke, Leopold von*, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Berlin 1839–1947.
- Rhein, Stefan*, Die Vorbereitungen zum Reformationsjubiläum 2017. Ein Werkstattbericht, in: BThZ 28/1 (2011), 50 ff.
- Rieker, Karl*, Grundsätze reformierter Kirchenverfassung, Leipzig 1899.
- Spangenberg, Volker* (Hg.), Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht, Göttingen 2013.
- Strohm, Christoph*, „Nach hundert Jahren. Ernst Troeltsch, der Protestantismus und die Entstehung der modernen Welt“, in: ARG 99 (2008), 6–35.
- Strübind, Andrea*, Erbe und Ärgernis. Was gibt es für Kirchen aus der täuferischen und nonkonformistischen Traditionen anlässlich des Reformationsjubiläums 2017 zu feiern?, in: *Spangenberg, Volker* (Hg.), Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht, Göttingen 2013, 71–89.
- , „Eifriger als Zwingli.“ Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin 2003.
- Treiber, Hubert*, „Der ‚Eranos‘. Das Glanzstück im Heidelberger Mythenkranz?, in: *Graf, Friedrich Wilhelm/Schluchter, Wolfgang* (Hgg.), Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des modernen Kapitalismus, Tübingen 2005, 75–154.
- Troeltsch, Ernst*, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, in: *Albrecht, Christian u. a.* (Hgg.), Kritische Gesamtausgabe, Bd. 8: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), Berlin/New York 2001 / E-Book 2012, 183–316.
- , Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912.
- Walker, Williston*, A History of the Congregational Churches in the United States, New York 1894.
- Weber, Max*, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Max Weber Gesamtausgabe, hg. von *Wolfgang Schluchter*, Abteilung I, Bd. 18, Tübingen 2016, 123–492
- , Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, in: Max Weber Gesamtausgabe, hg. von *Wolfgang Schluchter*, Abteilung I, Bd. 18, Tübingen 2016, 493–548
- , Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: *ders.*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1988.
- , Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung II, Bd. 5, Briefe 1906–1908, hg. von *M. Rainer Lepsius* und *Wolfgang Mommsen*, Tübingen 1990.
- Weingarten, Hermann*, Die Revolutionskirchen Englands. Ein Beitrag zur inneren Geschichte der englischen Kirche und der Reformation, Leipzig 1868.

Religiöser Nonkonformismus

Theoretische Überlegungen aus religionswissenschaftlicher Perspektive

Jörg Albrecht¹

Was ist eigentlich „religiöser Nonkonformismus“? Oder besser: Was *sollte* unter diesem Begriff verstanden werden? In folgendem Beitrag wird der Begriff „religiöser Nonkonformismus“ aus religionswissenschaftlicher Perspektive behandelt. Es handelt sich dabei um den zentralen Begriff des von Oktober 2009 bis März 2015 von der DFG geförderten interdisziplinären Graduiertenkollegs „Religiöser Nonkonformismus und kulturelle Dynamik“ an der Universität Leipzig.² Ganz allgemein gesprochen, werden im Forschungskonzept des Kollegs unter diesem Begriff „[...] Formen religiösen Verhaltens und Glaubens verstanden, die von den in einer Gesellschaft dominanten Formen von Religion abweichen und in der Regel negativ

¹ Der Autor war Mitglied des Graduiertenkollegs „Religiöser Nonkonformismus und kulturelle Dynamik“ und arbeitet an einer Dissertation, die sich mit dem Zusammenhang zwischen religiösem und kulturellem Nonkonformismus und der Verbreitung von alternativen Ernährungsweisen, wie Vegetarismus, Veganismus, Vollwertkost und Konsum von ökologisch produzierten „Bio“-Lebensmitteln beschäftigt. Vgl. Albrecht, Jörg, „Vom „Kohlrabiapostel“ zum „Bionade-Biedermeier“. Alternative Ernährung zwischen religiöser Marginalität und kulturellem Mainstream“, in: Löw, Martina (Hg.), Vielfalt und Zusammenhalt. Verhandlungen des 36. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Bochum und Dortmund 2012, Frankfurt am Main/New York: Campus 2014 (CD-ROM).

² Zum Graduiertenkolleg allgemein siehe dessen Internetpräsenz: <https://vmelearnsv04.rz.uni-leipzig.de/mahara/view/view.php?id=3> [23.02.2016] und ferner das Interview mit Thomas Hase auf dem Blog des Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V. (REMID): Wagenseil, Christoph, „In Sekten? Religiöser Nonkonformismus als Auslöser kultureller Dynamik – aktuelle Ansätze in der Religionsforschung“, in: REMID-Blog 2012 (<http://www.remid.de/blog/2012/03/religioeser-nonkonformismus> [23.10.2015]). An Publikationen aus dem Kolleg, die den Begriff explizit thematisieren, wären zu nennen: Hase, Thomas, „Nonkonformismus und europäische Religionsgeschichten – Vorläufige Überlegungen“, in: Religion – Staat – Gesellschaft 12 (2011), Nr. 2, 307–316. Seiwert, Hubert, „Wilde Religionen. Religiöser Nonkonformismus, kulturelle Dynamik und Säkularisierung in China“, in: Franke, Edith (Hg.), Religiöse Minderheiten und gesellschaftlicher Wandel, Wiesbaden: Harrassowitz 2014, 11–27 sowie die Aufsätze aus dem Themenheft „Religiöser Nonkonformismus und kulturelle Dynamik“ der Zeitschrift für Religionswissenschaft (ZfR) 2015 (Band 23, Heft 1). Außerdem sind bislang folgende Dissertationen aus dem Kolleg veröffentlicht: Graul, Johannes, Nonkonforme Religionen im Visier der Polizei. Eine Untersuchung am Beispiel der Mazdaznan-Religion im Deutschen Kaiserreich, Würzburg: Ergon 2013. Günther, Christoph, Ein zweiter Staat im Zweistromland? Genese und Ideologie des „Islamischen Staates Irak“, Würzburg: Ergon 2014. Kaden, Tom, Kreationismus und Antikreationismus in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine konfliktsoziologische Untersuchung, Wiesbaden: Harrassowitz 2015.

sanktioniert werden.“³ Im Folgenden wird in einem sehr theoretisch orientierten Beitrag ein Eindruck davon vermittelt, welche Ideen, Gedanken und Erkenntnisse die Forschungen und die Diskussionen über diesen Begriff im Kolleg hervorgebracht haben.

Ausgangspunkt der Überlegungen war, dass statische, religiöse Homogenität historisch gesehen eher einen seltenen Fall darstellt und – salopp gesprochen: – langweilig ist. Hingegen ist die religiöse Abweichung ein ubiquitäres Phänomen und die Absicht des Kollegs bestand darin, die Universalität inter- und intra-religiöser Konflikte in den Blick zu bekommen, die mit religiöser Vielfalt und Diversifikation verbunden sind und auch in der Wissenschaft üblicherweise unter (teils) negativ konnotierten Begriffen wie Häretiker, Ketzler, Sekten, *cults*, alternative Religionen oder religiöse Minderheiten verhandelt werden.

„[Denn die zentrale Forschungsfrage des Kollegs] sieht in religiösem Nonkonformismus nicht eine isoliert zu betrachtende Abweichung von dominanten religiösen und gesellschaftlichen Sinnkonzeptionen und Lebensformen, sondern eine potenzielle Ressource alternativer Optionen und damit kultureller Dynamik und Anpassung. [...] Die Abweichung von der Konformität des Handelns und Denkens ist eine Voraussetzung sozialer und kultureller Diversifizierung und Pluralisierung. Indem sie ein Reservoir an alternativen Sinndeutungen und Lebensformen bereitstellen, erhöhen nonkonforme Religionen die Anpassungsfähigkeit von Gesellschaften an sich wandelnde interne und externe Strukturen.“⁴

Mit dem Begriff des „religiösen Nonkonformismus“ sollte die theoretische Basis geschaffen werden, um diese Phänomene systematisch und komparativ – zeitlich und geographisch übergreifend untersuchen zu können. Das heißt, es sollte nicht nur die europäische Religionsgeschichte sondern eben auch die außereuropäische Religionsgeschichte betrachtet werden, und das sowohl an historischen wie auch an aktuellen Beispielen.

1. ‚Historischer‘ und ‚theoretischer‘ Nonkonformismus

Zunächst eine wichtige Grundsätzlichkeit: Nonkonformismus als theoretisches Konzept muss klar von der historischen Verwendung des Wortes unterschieden werden. Gleichwohl gibt es einen Zusammenhang zwischen historischem und theoretischen Begriff, denn der allgemeine Begriff des Nonkonformismus ist auf historische Akteure zurückzuführen.

Die Bezeichnung Nonkonformisten (Non-conformists) stammt aus der englischen Religionsgeschichte und ist nach dem *Oxford English Dictionary*

³ <https://vmelearnsrvo4.rz.uni-leipzig.de/mahara/view/view.php?id=3> [23.02.2016].

⁴ DFG-Graduiertenkolleg „Religiöser Nonkonformismus und kulturelle Dynamik“, Forschungsprogramm, Leipzig 2010 (online unter: <https://vmelearnsrvo4.rz.uni-leipzig.de/mahara/artefact/file/download.php?file=134&view=54> [23.02.2016]), S. 1.

um 1618 zum ersten Mal schriftlich belegt.⁵ Zusammen mit den Bezeichnungen Dissenter (Dissenters) und Separatisten (Separatists) wurden damit verschiedene Positionen und Akteure bezeichnet, die in einem spannungsvollen Verhältnis zur englischen Staatskirche Church of England standen.⁶ Das abgeleitete Abstraktum „Nonkonformismus“ allerdings stammt aus dem 19. Jahrhundert.⁷ Hieran schließen sich dann auch die ersten Untersuchungen zum Zusammenhang von historischem Nonkonformismus und Moderne an, Ende des 19. Jhs. beispielsweise die von Herbert Spencer⁸ und Georg Jellinek,⁹ später dann auch die von Max Weber und Ernst Troeltsch.¹⁰

2. Religiöser Nonkonformismus als theoretisches Konzept

Der Begriff des religiösen Nonkonformismus, so wie er im Leipziger Graduiertenkolleg konzipiert wurde, hat mehrere zentrale Aspekte, die im Folgenden erläutert werden: Es handelt sich um einen relationalen Begriff für abweichendes Denken und Handeln, wobei aus devianzsoziologischer Perspektive die Abweichung relativ von gegebenen historischen und kulturellen Kontexten abhängt. Erkennbar und operationalisierbar werden Abweichungen durch die Reaktionen in Form von sozialen Sanktionen. Spezifisch für Nonkonformismus ist darüber hinaus die Infragestellung der Geltung der Regeln und Normen, von denen abgewichen wird.

2.1. Relationalität: Position und Konstellation

Zunächst ist auf den grundsätzlich relationalen Charakter des Nonkonformismus zu verweisen: Sowohl der Begriff Nonkonformismus als auch entsprechende verwandte Begriffe (wie Abweichung oder Devianz als auch religionsgeschichtliche Bezeichnungen wie Häresie oder Heterodoxie) verweisen mit logischer Notwendigkeit auf eine Konstellation: Niemand kann nonkonform oder abweichend sein ohne Bezug auf ein (zumindest abstraktes) Gegenüber. Von Nonkonformismus zu sprechen heißt eben, mit etwas

⁵ Dabei ist davon auszugehen, dass das Wort schon vorher in Gebrauch war. Vgl. *Skoeries, Martin*, „Wie wird man Nonkonformist? Über die Identitätsstiftung englischer Protestanten während der Verfolgung unter Maria Tudor (1553–1558)“, in: *ZfR* 23 (2015), Nr. 1, 67–87, 68.

⁶ Vgl. einführend *Watts, Michael R.*, „Dissenters (Nonkonformisten)“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG⁴), Bd. 2, Sp. 877–879.

⁷ Vgl. *The Oxford English Dictionary* (OED), Bd. X, Oxford: Clarendon Press ²2000, 489 (bzw. OED online: [http://www.oed.com/view/Entry/127874?redirectedFrom=nonconformism& \[04.11.2015\]](http://www.oed.com/view/Entry/127874?redirectedFrom=nonconformism&[04.11.2015])).

⁸ Vgl. *Spencer, Herbert*, „Nonconformity“, in: *ders.*, *The Principles of Sociology*, in Three Volumes, Bd. 3, New York: D. Appleton and Company 1898 [1885], S. 134–139 (<http://oll.libertyfund.org/titles/2633> [23.10.2015]).

⁹ Vgl. *Jellinek, Georg*, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, München u. Leipzig: Duncker & Humblot ³1919 [1895].

¹⁰ Vgl. zu Weber und Troeltsch den Beitrag von Andrea Strübind in diesem Band.

nicht konform zu sein: Dieses Gegenüber – von mir vorläufig als *Konventionalität* bezeichnet – besteht üblicherweise in bestimmten geltenden Normen oder der gesellschaftlichen Ordnung. Klassisch gedacht, handelt es sich dabei idealtypischerweise um eine binnenreligiöse Konstellation, etwa zwischen einer Orthodoxie und einer Heterodoxie. Allerdings ist dies nicht notwendig der Fall: Gerade in der Gegenwart wird deutlich, dass es sich beispielsweise auch um Konstellationen handeln kann, in der eine religiöse Position als nonkonform gegenüber einer säkularen gesellschaftlichen Ordnung auftritt. Auch kann es sich um komplexere Konstellationen mit mehr als zwei Positionen handeln: Eine gegenüber einer bestimmten Konventionalität nonkonforme Position kann in Hinblick auf ein anderes Bezugssystem gleichzeitig als konform erscheinen. Wichtig ist hier, das allgemeine Element der Spannung in diesen Konstellationen hervorzuheben. Religiöser Nonkonformismus befindet sich in einer konfliktträchtigen Beziehung zu seiner Umwelt.

Aber wer ist jetzt eigentlich nonkonform in dieser Konstellation? Kennzeichnend für die Konstellation, die unter dem Blickwinkel des religiösen Nonkonformismus in den Blick genommen werden soll, ist, dass es sich um eine asymmetrische Beziehung handelt, besonders im Hinblick auf Definitionshoheit, Deutungs- und Sanktionsmacht.

„In der Regel handelt es sich um Konflikte zwischen den Repräsentanten einer *etablierten Religion*, die über einen eigenen Zwangsapparat verfügt oder der Unterstützung durch die entsprechenden Institutionen des Staates sicher sein kann, und den *Vertretern abweichender religiöser Meinungen*, die statistisch in der Minderheit und bezüglich der ihnen zur Verfügung stehenden Mittel relativ ohnmächtig sind.“¹¹

Andernfalls wäre besser von Konstellationen religiöser Pluralität oder Konkurrenz zu sprechen. Verständlicher wird dies, wenn wir uns dem Problem des Nonkonformismus aus soziologischer Perspektive nähern.

2.2. Relativität: Nonkonformismus als Devianz

Zu diesem Zweck können wir Nonkonformismus vorläufig mit Devianz gleichsetzen. Die Soziologie abweichenden Verhaltens¹² hat wichtige Erkenntnisse hervorgebracht, die in die religionswissenschaftliche Konzeption des „religiösen Nonkonformismus“ eingeflossen sind. Die Devianzsoziologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ging zunächst von substantziellen Ursachen der sozialen Abweichungen aus: In enger Zusam-

¹¹ Hase, Thomas, Askese und Protest. Formen religiöser Weltablehnung in den gegenkulturellen Milieus des innerprotestantischen Nonkonformismus, Leipzig 2006 (unveröffentlichte Habilitationsschrift, Universität Leipzig, Fakultät für Geschichte, Kunst und Orientwissenschaften), S. 8 (Hervorhebungen im Original).

¹² Vgl. einführend: Lamnek, Siegfried, Theorien abweichenden Verhaltens I: „Klassische“ Ansätze, München: Fink/UTB 82007 und Lamnek, Siegfried, Theorien abweichenden Verhaltens II: „Moderne“ Ansätze, München: Fink/UTB 32008.

menarbeit mit der Kriminologie suchte man bei typischen Problemfeldern wie jugendlichen Subkulturen, Drogenkonsum und allgemein kriminellem Verhalten nach Ansätzen, die es ermöglichen konnten, diese als gesellschaftlich störend und problematisch empfundenen Verhaltensweisen zu erklären (und schließlich unterbinden zu können). Erst später wurde weit hin akzeptiert, dass es kein abweichendes Verhalten *an sich* gibt: Die sich wandelnden historischen und gesellschaftlichen Umstände determinieren wesentlich, was als abweichend gilt bzw. wahrgenommen und klassifiziert wird und was nicht.

So ist in der Soziologie u. a. durch die sogenannte „kritische Kriminologie“ seit den 1960er Jahren der sogenannte „labeling approach“ („Etikettierungsansatz“) einflussreich etabliert worden. Demnach ist abweichendes Verhalten nicht von vornherein und bereits aus sich heraus problematisch, sondern wird durch ein komplexes Wechselspiel gesellschaftlicher Aushandlungs- und Zuschreibungsprozesse, die die spezifischen Deutungen und Bewertungen erst hervorbringen, erfolgreich etikettiert. Genauer gesagt: Die entsprechenden Akteure (Individuen oder Gruppen) werden als deviant ‚gelabelt‘. Denn tatsächlich werden ein und dieselben Handlungen bei manchen Gruppen als normal angesehen, bei anderen jedoch als abweichend.¹³ Dieser Ansatz ist in der Religionswissenschaft beispielsweise auf die Stigmatisierungen neuer religiöser Bewegungen (umgangssprachlich auch als „Sekten“ bezeichnet) angewendet worden.¹⁴ Noch allgemeiner gedacht: Sogar ein und dieselbe Religion kann in dem einen Kontext tatsächlich die geltende Ordnung repräsentieren, während sie in einem anderen (historischen oder geographischen) Kontext verboten ist und Repressionen und Verfolgungen ausgesetzt ist.

Wenn nun aber abweichendes Verhalten, also auch religiöse Devianz,¹⁵ für sich selbst genommen (d. h. ohne den gesellschaftlichen Kontext) gar nicht bestimmt werden kann, woran erkennt man (also der Sozial- oder Religionswissenschaftler) dann eigentlich, was deviant ist?

2.3. Reaktion: Sanktion und sanktionierende Instanz

Gerade im binnenreligiösen Konflikt zwischen einer „Orthodoxie“ und einer „Heterodoxie“ wird deutlich, dass nicht das Selbstverständnis der beteiligten Akteure das Kriterium für die wissenschaftliche Begriffsbil-

¹³ Ein Beispiel wäre der absolute Gehorsam gegenüber religiösen Autoritäten, welcher bei katholischen Mönchsorden anders als bei neuen religiösen Bewegungen (NRB, umgangssprachlich als „Sekten“ diffamiert) wahrgenommen wird.

¹⁴ Vgl. *Usarski, Frank*, Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland, Köln/Wien: Böhlau 1988.

¹⁵ Vgl. *Zimmermann, Henry*, „Von Sonderwegen und Sonderlingen. Religiöse Devianz und ihre Akteure“, in: *Schuster, Dirk/Bamert, Martin* (Hgg.), *Monisten, Völkische, Freimaurer und gesellschaftliche Debatten – Das Wirken religiös devianter Gruppierungen im Leipzig des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart: ebd. 2012, 9–39.

derung und die Bestimmung deren sozialer Position (als konform oder nonkonform) sein kann. Abgesehen davon, dass die Religionswissenschaft in ihrem Selbstverständnis der Wertneutralität und dem sogenannten „methodologischen Agnostizismus“¹⁶ verpflichtet ist, erheben üblicherweise beide Positionen – sowohl die der „Orthodoxie“ als auch die der „Heterodoxie“ – den Anspruch, die richtige oder zumindest eine richtige Lehre zu sein. Die religionswissenschaftliche Verwendung des Begriffs des Nonkonformismus findet genau in der Absicht statt, diese negativen Konnotationen und Wertungen zu vermeiden, welche mit den objektsprachlichen Bezeichnungen – wie Ketzler, Häretiker, Sekten etc. – verbunden sind.

Hier sei eine kleine Zwischenbemerkung erlaubt: Als metasprachlicher Begriff ist der Nonkonformismus selbstverständlich wertneutral konzipiert. Trotzdem sind mit ihm normative Implikationen verbunden, die thematisiert und reflektiert werden, jedoch nicht vollständig zum Verschwinden gebracht werden können. In der Alltagssprache beispielsweise ist Nonkonformismus gegenwärtig eindeutig positiv konnotiert: Dies ist tatsächlich eine Folge des Zusammenhangs mit dem historischen Nonkonformismus. Die Figur des Abweichlers ist – im kollektiven Bewusstsein spätestens seit der Mitte des 20. Jahrhunderts – idealtypisch für das moderne Selbstverständnis und steht symbolisch für „moderne“ Werte wie Individualität, Autonomie und Freiheit. Gleichzeitig aber zeigen sozial-psychologische Experimente auf der empirischen Ebene, dass die überwiegende Mehrheit der Individuen (auch die, die sich selbst als autonom und nonkonformistisch einschätzen) sich in der sozialen Praxis an Autoritäten bzw. an der ‚Gruppe‘ orientieren.¹⁷

Wenn also nicht die eigenen Ansprüche der entsprechenden Akteure das wissenschaftliche Kriterium für die Frage sein können, was als konform und was als nonkonform gilt, so bleibt nur die Möglichkeit, soziale Anerkennung dieser Ansprüche bzw. eben die nicht-Anerkennung selbiger zum Kriterium zu machen:

„Die in einem gegebenen gesellschaftlichen Kontext von der Kirche [oder der etablierten Religion] als ‚richtig‘ postulierte, vom Staat [oder analogen Institutionen] verteidigte und zugleich von der Gesellschaft mehrheitlich als solche akzeptierte religiöse Lehre kann aus religionswissenschaftlicher Sicht als Orthodoxie [bzw. Konventionalität] bezeichnet werden.“¹⁸

Die gesellschaftliche Anerkennung des Anspruchs der Orthodoxie (oder Konventionalität) beruht letztendlich auf ihrer Fähigkeit, Konformität zu

¹⁶ Vgl. *Knoblauch, Hubert*, *Religionssoziologie*, Berlin u. New York: de Gruyter 1999, 14 ff. und *Porpora, Douglas V.*, „Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience“, in: *Journal for the Theory of Social Behaviour* 36 (2006), Nr. 1, S. 57–75.

¹⁷ Vgl. *Welzer, Harald/Wessels, Sebastian*, „Wie gut, dass auch die Nonkonformisten konform sind. Aus einem Forschungsprojekt zu Konformität und Autonomie“, in: *MERKUR – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, Sag die Wahrheit! Warum jeder ein Nonkonformist sein will, aber nur wenige es sind, Stuttgart: Klett-Cotta 2011, 970–979.

¹⁸ *Hase*, *Askese und Protest* (2006), 12.

erzwingen. Auf die Asymmetrie in der Nonkonformismus-Relation wurde bereits hingewiesen. Tatsächlich besteht aus dieser Perspektive der Unterschied zwischen dem Nonkonformismus und seinem Gegenüber lediglich in der vorhandenen Machtfülle. Ohne hier die Schwierigkeiten, die der Begriff der „Macht“ wiederum in sich birgt, verleugnen zu wollen, dürfte jedoch auch so einsichtig sein, dass es sich dabei um kein statisches und unveränderliches Verhältnis handelt, sondern dass es sich etwa mit den politischen Konstellationen wandeln kann: Aus der Religionsgeschichte kennt man diese sich wandelnden Konstellationen, wenn zum Beispiel eine verfolgte und unterdrückte Religion zur Staatsreligion wird, um sofort¹⁹ und noch unerbittlicher andere Religionen zu verfolgen und zu unterdrücken.

Während die Fähigkeit, Konformität zu erzwingen, im Normalfall unsichtbar und implizit bleibt und nicht einmal empfunden wird, macht das Auftreten von Nonkonformisten den Zwang explizit und damit für den Soziologen beobachtbar und operationalisierbar.²⁰ Die Reaktion auf nonkonforme Position äußert sich in einem weiten Spektrum von Missbilligung, Behinderung, Repression und Verfolgung bis hin zum Extrem der physischen Vernichtung der Nonkonformisten. Abstrakter bzw. soziologisch ausgedrückt: Das entscheidende Kriterium für die Bestimmung des Nonkonformismus ist das der (negativen) Sanktion. Da es keine totale Konformität geben kann und es deshalb tolerierte Bereiche der Abweichung geben muss, wird auch verständlich, weshalb nicht jede tolerierte (wenn auch nicht unbedingt gleichberechtigte) religiöse Minderheit in einer Gesellschaft einen Fall von religiösem Nonkonformismus darstellt.

Sanktionen wiederum können differenziert werden in „diffuse“ Sanktionen (beispielsweise Missbilligungen die sich in spontanen Äußerungen von ‚Heiterkeit‘ oder ‚Abscheu‘ äußern) und „organisierte“ Sanktionen (die nach traditionellen und anerkannten Prozeduren ausgeführt werden, also beispielsweise in rechtlich kodifizierter Form).²¹ Nun soll aber nicht der Eindruck erweckt werden, dass dies eine einseitige Angelegenheit wäre, in der die Nonkonformisten lediglich passive Opfer einer staatlichen (oder gesellschaftlichen) Willkür wären. Tatsächlich sind Sanktionen, wie bereits angedeutet, direkter oder indirekter Ausdruck einer tatsächlichen oder befürchteten Verletzung des Kollektivbewusstseins – also der geltenden (expli-

¹⁹ Oder erst nach einigen Generationen, wenn keine primär-Erfahrungen der erlittenen Repressionen mehr vorhanden sind.

²⁰ Die Überlegung, dass der „Zwang“ (*coercition, contrainte*) konstitutiv für gesellschaftliche Verhältnisse sei, mithin die eigentlichen Gegenstände der Soziologie – die „sozialen Tatsachen“ (*faits sociaux*) selbst – kennzeichnet, bei konformen Verhalten aber nicht empfunden wird (und daher häufig unbewusst bleibt), sich aber bei abweichenden Verhalten in Form der Sanktion zeigt, findet sich bereits bei Durkheim. Vgl. *Durkheim, Émile, Les règles de la méthode sociologique*, Paris: Alcan 71919 [1894] (<https://archive.org/details/lesrglesdelamoodurkuoft> [10.11.2015]), v. a. 6 f. und 15 f.

²¹ Vgl. *Radcliffe-Brown, Alfred R.*, „Social Sanctions“ [1933], in: *ders.*, *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses*, London: Cohen & West 1952, 205–211.

ziten oder impliziten) Normen einer Gesellschaft – oder noch allgemeiner: eine Verletzung der gesellschaftlichen Ordnung selbst.²²

Bis hierhin habe ich religiöse Abweichung bzw. Devianz und Nonkonformismus mehr oder weniger synonym verwendet. Wir kommen nun zum entscheidenden Kriterium der theoretischen Konzeption des Nonkonformismus, welches über den Begriff der Devianz hinausgeht.

2.4. Regeln: Verletzung und Infragestellung

Wir haben Nonkonformismus bzw. Devianz als die Position einer historisch und kulturell relativen, asymmetrischen sozialen Konstellation bestimmt, die – vereinfacht gesagt – gegen geltende Normen oder die gesellschaftliche Ordnung selbst verstößt. Daher wird diese Position von ihrem mit Macht und Deutungshoheit ausgestatteten und überlegenen Gegenüber sanktioniert. Der Unterschied zwischen Devianz und Nonkonformismus besteht nun nach der im Kolleg entwickelten Terminologie darin, dass im Falle des Nonkonformismus die Geltung der verletzten Norm selbst bestritten wird bzw. dass die Legitimität der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung überhaupt in Frage gestellt wird.

Um das an einem einfachen Beispiel²³ zu illustrieren: Der ‚gewöhnliche‘ Dieb stellt nicht die Norm der Existenz und Unantastbarkeit von Privateigentum in Frage. Im Gegenteil: Er ist darauf bedacht, sein eigenes zu vermehren. Das heißt, er beansprucht lediglich eine Ausnahme von dieser Norm für sich. Da dies üblicherweise nicht möglich ist, hat das eine entscheidende Konsequenz für sein Handeln: Er wird versuchen, der mit der Geltung der Norm verbundenen Sanktion zu entgehen und zum Beispiel seinen Diebstahl heimlich durchführen. Genau das ist der Punkt, der ihn vom idealtypischen Nonkonformisten unterscheidet: Dieser würde versuchen, das Privateigentum öffentlich in Frage zu stellen. Die Überschreitung der Norm kann bei ihm eine provokative und symbolische Funktion annehmen: Indem er absichtlich und öffentlich die sozialen Sanktionen auf sich zieht, sucht er den Konflikt der unterschiedlichen Normen bzw. Werte-

²² Für besonders hartnäckige und ‚widerborstige‘ Nonkonformisten hat Thomas Hase die Bezeichnung „religious misfits“ geprägt, vgl. Hase, Thomas, „Criticism and Protest in 17th and 18th century Protestant Nonconformism: Religious Misfits on Church and State“, in: Religion – Staat – Gesellschaft 8 (2007), Nr. 2, 237–259.

²³ Hierbei ist zu beachten, dass der Begriff des „religiösen Nonkonformismus“ vorrangig auf kollektive Erscheinungen (soziale Gruppierungen, Einheiten etc.) hin konzipiert wurde, nicht aber auf Individuen. Wie bereits angemerkt, stellt individueller Nonkonformismus statistisch gesehen die absolute Ausnahme dar, selbst in einer Zeit, in der er gewissermaßen zur Norm erhoben wurde (vgl. oben Anm. 17). Nichtsdestotrotz hat es individuellen Nonkonformismus immer gegeben. Soziologisch und historisch relevant (im Hinblick auf Konflikte und kulturelle Dynamiken) wird er aber erst in einer kollektiven Form, das heißt, wenn individuelle Nonkonformisten auch Anhänger gewinnen können. Gleichzeitig herrscht innerhalb nonkonformistischer Gruppierungen in gleicher Weise (wenn auch in unterschiedlichen Graden, nicht selten höherer) Zwang zur Konformität wie in allen sozialen Erscheinungen.

systeme zu initiieren und macht dabei deutlich, dass es ihm um die ‚Sache‘ geht, nicht um seinen persönlichen Vorteil. Nonkonformismus ist also „[...] das öffentliche, persönlich desinteressierte abweichende Verhalten“.²⁴ Um diesen Sachverhalt zu verdeutlichen, kann man sprachlich auch zwischen „Nonkonformität“ und „Nonkonformismus“ unterscheiden.²⁵ Illustriert sei dies an einem Beispiel aus der religiösen Sphäre:

„Nach dieser Terminologie wäre der Verstoß eines katholischen Priesters gegen das Gebot des Zölibats ein Fall von Nonkonformität im Hinblick auf eine innerhalb der katholischen Kirche kollektiv anerkannte Verpflichtung. Von Nonkonformismus würde dagegen gesprochen, wenn der Priester erklärte, dass eine Verpflichtung zum Zölibat dem allgemeinen Recht auf individuelle Selbstbestimmung widerspreche und deshalb auch nicht befolgt werden müsse. In diesem Fall würde nicht nur gegen Regeln verstoßen, sondern die bestehende Struktur der katholischen Kirche infrage gestellt.“²⁶

3. Fazit

Bei Nonkonformismus handelt es sich also um (die theoretische Deutung) einer sozialen Konstellation, in welcher nicht nur von existierenden Normen abgewichen wird, was wiederum Sanktionen nach sich zieht, sondern darüber hinaus auch die generelle Geltung der verletzten Normen bezweifelt wird. Zwar ist es nicht untypisch für Fälle von religiösem Nonkonformismus, dass die gesamte gesellschaftliche Ordnung selbst in Frage gestellt wird. Und das heißt vor allem auch, dass die entsprechenden Repräsentanten dieser Ordnung angegriffen werden und ihre Legitimität überhaupt bestritten wird (etwa in Erwartung eines nahen Weltendes). Gleichwohl muss darauf hingewiesen werden, dass es sich um Extremfälle handelt. Die Forschungsarbeiten des Kollegs haben gezeigt, dass religiöser Nonkonformismus in vielen, feineren Abstufungen auftreten kann. Beispielsweise kann der Grad der Normdifferenz oder der Machtdifferenz zwischen den Positionen der Konstellation äußerst unterschiedlich ausfallen. Auch die Grade des jeweiligen Universalitätsanspruchs oder der Sanktionsintensität decken ein weites Spektrum ab. Hier muss daran erinnert werden, dass der Begriff des Religiösen Nonkonformismus ursprünglich als hermeneutischer, nicht als klassifikatorischer Begriff konzeptioniert wurde – auch wenn die Diskussionen im Kolleg häufig in letztere Richtung gingen. Aber dass religiöser Nonkonformismus einen bemerkenswerten Faktor von kultureller Innovation und gesellschaftlicher Veränderung darstellen kann,

²⁴ Peters, Helge, *Devianz und soziale Kontrolle. Eine Einführung in die Soziologie abweichenden Verhaltens*, Weinheim, München: Juventa 1989, 24.

²⁵ Vgl. Kleine, Christoph, „Religiöser Nonkonformismus‘ als religionswissenschaftliche Kategorie“, in: *ZfR* 23 (2015), Nr. 1, 3–34, 6–14.

²⁶ Seiwert, Hubert, „Religiöser Nonkonformismus in säkularen Gesellschaften“, in: *ZfR* 23 (2015), Nr. 1, 35–66, 39.

konnte anhand einiger Projekte eindrucksvoll demonstriert werden. Um abschließend noch einmal aus dem Forschungsprogramm zu zitieren:

„Die kulturelle Dynamik, die aus dieser Spannung zwischen nonkonformistischen und konformen Orientierungen erwächst, wirkt Tendenzen zur Verfestigung und Erstarrung gesellschaftlicher Werte und Normen entgegen. Insofern stellt religiöser Nonkonformismus grundsätzlich ein Element der Destabilisierung sozialer und kultureller Ordnung dar, wenn auch die Wirkung mitunter höchst begrenzt sein mag. Ob diese Destabilisierung im Einzelfall als produktive Innovation oder eher als destruktive Gefährdung erscheint, ist nicht zuletzt von den Wertsetzungen des Betrachters abhängig.“²⁷

Bibliografie

- Albrecht, Jörg, „Vom ‚Kohlrabiapostel‘ zum ‚Bionade-Biedermeier‘. Alternative Ernährung zwischen religiöser Marginalität und kulturellem Mainstream“, in: Löw, Martina (Hg.), Vielfalt und Zusammenhalt. Verhandlungen des 36. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Bochum und Dortmund 2012, Frankfurt am Main/New York: Campus 2014 (CD-ROM).
- DFG-Graduiertenkolleg „Religiöser Nonkonformismus und kulturelle Dynamik“, Forschungsprogramm, Leipzig 2010 (online unter: <https://vmelearnsrvo4.rz.uni-leipzig.de/mahara/artefact/file/download.php?file=134&view=54> [23.02.2016]).
- Durkheim, Émile, Les règles de la méthode sociologique, Paris: Alcan 1919 [1894] (<https://archive.org/details/lesrglesdelamoodurkuoft> [10.11.2015]).
- Graul, Johannes, Nonkonforme Religionen im Visier der Polizei. Eine Untersuchung am Beispiel der Mazdaznan-Religion im Deutschen Kaiserreich, Würzburg: Ergon 2013.
- Günther, Christoph, Ein zweiter Staat im Zweistromland? Genese und Ideologie des „Islamischen Staates Irak“, Würzburg: Ergon 2014.
- Hase, Thomas, Askese und Protest. Formen religiöser Weltablehnung in den gegenkulturellen Milieus des innerprotestantischen Nonkonformismus, Leipzig 2006 (unveröffentlichte Habilitationsschrift, Universität Leipzig, Fakultät für Geschichte, Kunst und Orientwissenschaften).
- Hase, Thomas, „Criticism and Protest in 17th and 18th century Protestant Nonconformism: Religious Misfits on Church and State“, in: Religion – Staat – Gesellschaft 8 (2007), Nr. 2, 237–259.
- Hase, Thomas, „Nonkonformismus und europäische Religionsgeschichten – Vorläufige Überlegungen“, in: Religion – Staat – Gesellschaft 12 (2011), Nr. 2, 307–316.
- Jellinek, Georg, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte, München u. Leipzig: Duncker & Humblot 1919 [1895].
- Kaden, Tom, Kreationismus und Antikreationismus in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine konfliktsoziologische Untersuchung, Wiesbaden: Harrassowitz 2015.
- Kleine, Christoph, „Religiöser Nonkonformismus‘ als religionswissenschaftliche Kategorie“, in: ZfR 23 (2015), Nr. 1, 3–34, 6–14.

²⁷ DFG-Graduiertenkolleg, Forschungsprogramm (2010), 1.

- Knoblauch, Hubert*, Religionssoziologie, Berlin u. New York: de Gruyter 1999.
- Lamnek, Siegfried*, Theorien abweichenden Verhaltens I: „Klassische“ Ansätze, München: Fink/UTB⁸2007.
- Lamnek, Siegfried*, Theorien abweichenden Verhaltens II: „Moderne“ Ansätze, München: Fink/UTB³2008.
- Peters, Helge*, Devianz und soziale Kontrolle. Eine Einführung in die Soziologie abweichenden Verhaltens, Weinheim, München: Juventa 1989.
- Porpora, Douglas V.*, „Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience“, in: *Journal for the Theory of Social Behaviour* 36 (2006), Nr. 1, 57–75.
- Radcliffe-Brown, Alfred R.*, „Social Sanctions“ [1933], in: *ders.*, *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses*, London: Cohen & West 1952, 205–211.
- Seiwert, Hubert*, „Wilde Religionen. Religiöser Nonkonformismus, kulturelle Dynamik und Säkularisierung in China“, in: *Franke, Edith* (Hg.), *Religiöse Minderheiten und gesellschaftlicher Wandel*, Wiesbaden: Harrassowitz 2014, 11–27.
- Seiwert, Hubert*, „Religiöser Nonkonformismus in säkularen Gesellschaften“, in: *ZfR* 23 (2015), Nr. 1, 35–66.
- Skoeries, Martin*, „Wie wird man Nonkonformist? Über die Identitätsstiftung englischer Protestanten während der Verfolgung unter Maria Tudor (1553–1558)“, in: *ZfR* 23 (2015), Nr. 1, 67–87.
- Spencer, Herbert*, „Nonconformity“, in: *ders.*, *The Principles of Sociology*, in Three Volumes, Bd. 3, New York: D. Appleton and Company 1898 [1885], 134–139 (<http://oll.libertyfund.org/titles/2633> [23.10.2015]).
- Usarski, Frank*, *Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland*, Köln/Wien: Böhlau 1988.
- Wagenseil, Christoph*, „In Sekten? Religiöser Nonkonformismus als Auslöser kultureller Dynamik – aktuelle Ansätze in der Religionsforschung“, in: *REMI-D-Blog* 2012 (<http://www.remid.de/blog/2012/03/religioeser-nonkonformismus> [23.10.2015]).
- Watts, Michael R.*, „Dissenters (Nonkonformisten)“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG4), Bd. 2, Sp. 877–879.
- Welzer, Harald; Wessels, Sebastian*, „Wie gut, dass auch die Nonkonformisten konform sind. Aus einem Forschungsprojekt zu Konformität und Autonomie“, in: *MERKUR – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, *Sag die Wahrheit! Warum jeder ein Nonkonformist sein will, aber nur wenige es sind*, Stuttgart: Klett-Cotta 2011, 970–979.
- Zimmermann, Henry*, „Von Sonderwegen und Sonderlingen. Religiöse Devianz und ihre Akteure“, in: *Schuster, Dirk/Bamert, Martin* (Hgg.), *Monisten, Völkische, Freimaurer und gesellschaftliche Debatten – Das Wirken religiös devianter Gruppierungen im Leipzig des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart: ebd. 2012, 9–39.

Religiöser Nonkonformismus und die Genese der Moderne¹

Thomas Meyer

1. Präludium

„Die Entstehung des modernen Gewissens“, so lautet der Titel der Habilitationsschrift von Heinz D. Kittsteiner.² Das Buch des Schülers von Jakob Taubes erschien 1991 im renommierten Frankfurter Insel-Verlag, im Jahr darauf folgte eine zweite Auflage. Niemand geringerer als Reinhart Koselleck betreute das Projekt. Warum schreibe ich das durchaus Bekannte nochmals auf? Nun, Kittsteiners Studie hatte und hat keinerlei Einfluss erlangt, weder in der Theologie noch den Religionswissenschaften, weder in der Philosophie noch bei denjenigen, die sich für Ideengeschichte interessieren.³ Warum also an etwas erinnern, was womöglich nur in den Augen des Autors Bedeutung hat?

Ist es wirklich so? Liest man das Buch vor dem Hintergrund des sogenannten Nonkonformismus als historisches Phänomen, dann muss man sich angesichts der wenigen halbwegs belastbaren Literatur zu dem Thema in Deutschland doch sehr wundern, dass man es sich glaubt leisten zu können, Kittsteiner zu ignorieren. Lieferte er doch eine der ganz raren, stringent argumentierenden Geschichten, in deren Mittelpunkt ein Begriff steht, der durch das Reformationsgeschehen eine komplexe Dynamik erhielt und dessen Entwicklung, um Ernst Troeltschs methodologische Leitkategorie hier zu verwenden, sehr viel darüber erzählt, wie Orthodoxien und Heterodoxien, Nonkonformismen und Konformismen, in komplexe Austauschverhältnisse getreten sind, die Zuschreibungen post festum zwar ermöglichen, nicht zuletzt durch den Reiz, den Ordnungsschemata auf uns ausüben, aber immer wieder – nochmals Koselleck – am Vetorecht der Quellen scheitern lassen. Wenn Kittsteiner die Wege und Umwege schildert, die die „Hölle“ nehmen muss, bis sie schließlich so sehr bezweifelt wird, dass sie Kant zu den „Kinderfragen“ rechnen kann, wird sich schwer tun zu entscheiden, wenn er die Geschichte des Nonkonformismus mit Kittsteiners entwicklungsgeschichtlicher Methode verfolgt, ob nun die „Buchstäbler“ oder die Nonkonformisten die Dynamik von Rede und Widerrede vorantrieben.

¹ Vielleicht finden *Alf Christophersen/Friedrich Wilhelm Graf/Stefan Pautler und Friedemann Voigt* einen Gedanken in diesem Text. Wenn ja, dann verdanke ich ihn den Gesprächen, die wir seit den Neunzigern in München führten.

² *Heinz D. Kittsteiner*, Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt a. M. 1995.

³ Ich habe jedenfalls nichts davon feststellen können. Ein Buch zitieren, heißt zunächst nichts anderes, als eben das zu tun.

Blenden wir auf einen anderen Autor, der zumindest im englischsprachigen Raum im Fokus der Nonkonformismus-Forschung steht. Der vor zwei Jahren verstorbene Michael R. Watts hat mit seinen drei, von der Reformation bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts reichenden Bänden über „The Dissenters“ einem ebenso entspannten, wie klaren Narrativ die „Nonconformists“ in England und Wales gewürdigt.⁴ Dass das Werk hierzulande in den einschlägigen Rezensionen keinen Widerhall gefunden hat, könnte angesichts der breiten internationalen Rezeption als eine nonkonformistische Haltung bewertet werden. Wichtig für das Weitere ist jedoch festzustellen, dass eine die Idee der Genese der Moderne aufnehmende Geschichte des reformatorischen Nonkonformismus als Phänomen bislang schlicht nicht geschrieben wurde. Watts' immenses Material wird aus einem sich zunehmend selbst genügenden Diskurs in England und Wales gewonnen. Es ist selbst für einen kompletten Laien wie mich faszinierend zu verfolgen, wie das, nun ja, Diskursglück zwischen den verschiedenen, weil sich immer weiter ausdifferenzierenden Positionen massiv schwankt. Atemlos betrachtet man das Wechselspiel von Orthodoxiebehauptung und Abweichungsverteufelung der Protagonisten. Und manchmal weiß man gar nicht, was hier noch Nonkonformismus sein könnte, abgesehen davon, dass man sich leicht tut im Rückgriff auf historische Ahnen, die angeblich exakt die eigenen Thesen schon vorformuliert hätten. Liest man Watts, nachdem man Kittsteiner gelesen hat, dann scheint es im Laufe der Jahrhunderte nur eine einzige Konstante ausfindig machen zu lassen: nämlich die, dass eine westliche Gesellschaftsformation, die einmal einen Pluralisierungsprozess durchgemacht hat, in keiner Weise und zu keinem Zeitpunkt intellektuelle und religiöse Eindeutigkeiten wiederherstellen kann. Jedwede Anklage, etwa der, dem Modernismus verfallen zu sein, mit der Abweichung von der vermeintlich selbst vertretenen Orthodoxie, die hinter sich eine chronologisch-systematisch lineare Genealogie behauptet, gleich derer im Tanach oder im Neuen Testament, die Pandorabüchse zu öffnen, an deren Ende der Untergang aller steht – Kittsteiner und Watts haben da schöne Geschichten zu bieten – kann im nächsten Moment selbst dem Vorwurf der Häresie ausgesetzt sein, weil entweder zu wenig oder zu viel von der Überlieferung im Kampfesgeschehen geopfert worden ist. Das mag erfahrene Historiker und Religionswissenschaftler nur zu einem müden Lächeln bringen – erklärt haben sie es bislang nicht.

An dieser Stelle wäre übrigens eine vergleichende Perspektive mehr als erhellend und weitaus mehr als eine bloße epistemische Notgeburt: man vergleiche etwa die Struktur, wie in der Nach-Luther-Phase mit Nonkonformisten und ihrem aus Sicht der Etablierten allzu neuzeitlichen Furor umgegangen wurde, mit den Texten, in denen der kleine oder große Bann

⁴ Michael R. Watts, *The Dissenters*. Volume I: From the Reformation to the French Revolution, Oxford 1985; Volume II: The Expansion of Evangelical Nonconformity, Oxford 1995; Volume III: The Crisis and Conscience of Nonconformity, Oxford 2015.

über Werke und Personen in jüdischen Gemeinden des Mittelalters oder der Frühneuzeit ausgesprochen wurde. Der 1232 oder 1233 verfügte Bann einer Rabbinerversammlung in Montpellier gegen Maimonides' Sammlung halachischer Lehrentscheidungen, die als „Mishneh Tora“ über Jahrhunderte für Kontroversen sorgte oder jene Textteile, die zum großen Bann gegen Spinoza führten, lassen längst die eigene Unsicherheit im Umgang mit dem erkennen, was denn überhaupt noch Konformismus wäre.⁵ Aber auch hier wäre über ein Desiderat zu sprechen, so wie es innerprotestantisch eines für die Epochen ist, für die wir uns hier interessieren.

2. Begriffe

Nach diesem Präludium könnten Begriffsklärungen von Vorteil sein, damit nicht der Eindruck entsteht, dass sich klare Grenzen zwischen Konformismus und Nonkonformismus nur nachträglich eintragen ließen.

Nimmt man nämlich mit dem Religionswissenschaftler Christoph Kleine an, dass „nonkonformes Verhalten nicht zwangsläufig auf der Ablehnung der geltenden Ordnung und ihrer Normen selbst basiert“, jeder sich selbst unter Begründungszwang setzende Nonkonformismus folglich einen normativen Referenzpunkt haben muss, also etwa eine Staats- oder Gesellschaftsordnung oder eine religiöse Gemeinschaft, die in der Lage ist, Verstöße gegen ihr Selbstverständnis zu sanktionieren, zumal dann, wenn Staats- oder Gesellschaftsordnung und die Ordnungsvorstellungen der maßgeblichen, das heißt, die Maßstäbe für diese Ordnung mitgestaltenden religiösen Gemeinschaft interagieren und sich gegenseitig stabilisieren, dann hat man es mit der Rede vom „Nonkonformismus“ offensichtlich mit einem kategorialen und gleichzeitig funktionalen Begriff zu tun, der die Frage nach dem Konformen umso dringlicher macht. Häufig, wenn ich Kleins jüngst veröffentlichten Begriffsklärungsversuch richtig verstanden habe, kommt der Macht Sanktionen auszuüben, bis hin zur Vernichtung der Nonkonformisten genau jene Differenzschwelle zu, die das „Non“ legitimiert.⁶

Und damit sind wir beim Thema. Denn wir müssen einen Weg finden, der die historischen Verläufe und die um ihr Verstehen eingesetzten Analyseinstrumente in ein Verhältnis bringen. Wenn aber innerhalb der historischen Verläufe, wie etwa im Falle der Katharer oder diverser protestantischer Nonkonformisten, die Protagonisten vernichtet wurden, andere hingegen weiterexistierten und sogar ihre eigenen Geschichten, etwa in der Form einer nonkonformistischen Geschichte schrieben – wie das bei Wiedertäufern, Mennoniten etc. der Fall war und ist, und diese als Erzählungen angelegt werden, die die Eigenleistung als genuine Wegbereitung

⁵ Hier liegen keinerlei vergleichende Studien vor.

⁶ Christoph Kleine, „Religiöser Nonkonformismus“ als religionswissenschaftliche Kategorie, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 23 (2015), 3–34.

kultureller Dynamiken verstanden wird, dann schließt sich die Frage an, ob der Nonkonformismus-Begriff selbst in der Fassung die Klein ihm gab, hinreicht und notwendig ist. Nicht wenige jener als nonkonformistisch bezeichneten – in der Form der Fremd- wie Eigenzuschreibung – Schriften bezeugen nämlich im nonkonformistischen Selbstverständnis – und hier wäre Luther selbst in den Zeugenstand zu rufen – genau jene Treue zum Eigenen, die in der Binnenperspektive als Konformismus gegenüber der eigenen Tradition vertreten wird. Das heißt wiederum für jene Erzählungen, die eine Genese der Moderne dank, durch oder gar gegen nonkonformistische Bewegungen glauben entdecken zu können, es mit einem in sich widersprüchlichen Phänomen zu tun haben. Hier soll kein dialektischer Zauber entwickelt werden, aber das Problem deutlich hervorgehoben werden, dass Nonkonformismus eine äußerst schwierige und voraussetzungsreiche Kategorie ist, denn der Begriff stellt zwei Behauptungen auf und wird zugleich als Analysekategorie, wie auch als Beschreibungsfläche benutzt.

Worauf ich hinaus will und was mich als Ideenhistoriker sehr herausfordert: sind wir bereit und ist es möglich, hinreichend klar und verständlich konformes und nonkonformes Denken und Handeln zu bestimmen oder ist die Absicht, einer vermeintlichen oder tatsächlichen falschen Darstellung gegenüber Nonkonformismus korrigierend in Stellung zu bringen? Das ist keine moralische, vielmehr eine Frage der Möglichkeiten und Grenzen von Gegengeschichten und ihrer Funktion in geschichtlichen Narrativen.

Zu beachten ist weiterhin: Erzählungen über die Genese der Moderne sind zugleich ein Legitimations-, Stabilisierungs- und – so viel Dialektik muss sein – Krisenphänomen. Die vielfach festgestellte und analysierte Zunahme von Versuchen seit 1900, mit einem sprunghaften Anstieg in der zweiten Hälfte in den zwanziger Jahren, die Epochen „Mittelalter“ und „Reformation“, „Renaissance“, „Humanismus“ miteinander in Beziehung zu setzen, bestätigt nicht nur die Annahme, sondern sie verweist auf ein übergeordnetes Problemfeld, nämlich das der Geschichtsphilosophie bzw. die Bedeutung geschichtsphilosophischer Elemente innerhalb theologischer, soziologischer, politikwissenschaftlicher Ansätze, die zur Erklärung des vermeintlichen oder tatsächlichen Bruches zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit oder emphatischer: der Moderne herangezogen werden. Konzentriert man sich auf die inzwischen zum Unwort oder Unding gewordenen geschichtsphilosophischen Gehalte, dann lassen sich die oftmals versteckt gehaltenen geltungspolitischen Ambitionen der jeweiligen Erklärungsmuster benennen. Dass damit im Übrigen jene beide großen Erzählungen, die den wissenschaftlichen Anlass zu der geschilderten Entwicklung gaben, konterkariert wurden, gehört zu den interessanten Aspekten der im Folgenden nachzuzeichnenden Geschichte: nämlich Burckhardts und Rankes Renaissance- bzw. Reformation und Gegenreformation-Deutungen.⁷

⁷ Besonders die von *Christine Tauber*, München, betreuten Bände Jacob Burckhardts zur „Neueren Geschichte“ dürften hier aufschlussreich sein.

Noch klarer lässt sich der bis heute anhaltende Trend, geschichtsphilosophische Annahmen in den historischen, theologischen und religionssoziologischen Untersuchungen unterzubringen, benennen, wenn wir uns die Rolle der Dissenters, Radikalen oder: nonkonformistischen Bewegungen ansehen. Ein historiographischer Befund sei an der Stelle mitgeteilt. Je klarer die Rolle der Nonkonformisten gefasst wurde – Stichworte: Bauernkrieg 1525, Täuferbewegungen – desto stärker vermischen sich theologische und historische Narrative mit Ideologemen. Greift man sich beispielsweise zur Illustrierung des Gesagten das Jahr 1977 heraus, in dem die Studienausgabe von Peter Blickles erster großer Bauernkriegsstudie,⁸ Richard van Dülmens „Reformation als Revolution“,⁹ Bernd Moellers mehrfach aufgelegte Arbeit „Deutschland im Zeitalter der Refomation“¹⁰ erschienen, so wird man mit Blick in die Literaturverzeichnisse, aber auch am Duktus der Genannten feststellen können, wie sehr die Zeit das Bewusstsein bestimmt. Mir ist klar, und der Einwand wurde zu recht gegen meinen Vortrag erhoben, dass ich hier suggestiv ein Jahr herausgreife und die wenigen Beispiele fürs Ganze erkläre. Immerhin, und mehr soll auch gar nicht behauptet werden, ermöglicht es dieses oberflächliche Verfahren, deutlicher als unter dem abgedunkelten Schirm der Abgewogenheit die Bedingtheit einer Forschung zu benennen, die schon durch die gewählte Begrifflichkeit in besonderer Weise sich zu ihrer Zeit positioniert.

Damit nicht der Eindruck entsteht, hier versuche ein fachfremder Autor einen Linksruck zu konstatieren, der sich in seinem Gegenstand narzisstisch spiegele. Selbst der bekennende Historist Thomas Nipperdey fasst 1975 seine Studien zur Reformation und den „schwärmerischen“, nonkonformistischen Bewegungen unter dem Titel „Reformation, Revolution, Utopie“ zusammen.¹¹ Nicht nur das: in seiner Studie über Thomas Müntzer glaubt Nipperdey seinen Helden auf dem Boden der „modernen Revolution“ stehen zu sehen (62). Geschichtsphilosophische Überschüsse werden ständig konstatiert, in der Forschung ein uneingeschränkter Fortschrittsbegriff angenommen und fröhlich spekuliert. Mehr noch: es lässt sich bei dem promovierten Philosophen Nipperdey die selbstverständliche Nutzung moderner philosophischer und theologischer Begrifflichkeit feststellen, wenn es um die Nonkonformisten geht. Das wird von Nipperdey, dem man durch die ständige Konfrontation mit den Bielefeldern geneigt ist, Theorieabstinenz zu bescheinigen, durchaus reflektiert. Für ihn sind die analysierten Phänomene noch immer am wirken – Historismus hat hier nichts zu suchen. Ganz so, als sei es quasi natürlich, über sie wie über Zeitgenossen zu handeln. Dass das Präsens und die möglichst weitgehen-

⁸ Peter Blickle, Die Revolution von 1525, München/Wien 1977.

⁹ Richard van Dülmen, Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation, Frankfurt a. M. 1977.

¹⁰ Bernd Moeller, Deutschland im Zeitalter der Revolution, Göttingen 1977.

¹¹ Thomas Nipperdey, Reformation, Revolution, Utopie: Studien zum 16. Jahrhundert, Göttingen 1975. Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

de Zeitgenossenschaft auch vielen Studien von Theologen und Religionswissenschaftlern zum Thema Nonkonformismus zugrunde liegt, sei ausdrücklich betont.¹² Offensichtlich ist die Aktualität, prononcierter: die die Interpreten unmittelbar ansprechenden abweichenden Haltungen der Nonkonformisten wiederzugeben, nur in der Sprache und Begrifflichkeit der eigenen Gegenwart möglich.

Bleiben wir nicht beim Abstrakten, sondern gehen *medias in res*. Bei Nipperdey lassen sich folgende, erstmals 1963 publizierte Zeilen finden:

„In Müntzers Denken finden sich eine Reihe neuzeitlicher Elemente. Subjektivierung und Kritik der Entfremdung, der Wille zu revolutionärer Umgestaltung aus einem utopischen Entwurf und der Umschlag des als letztgültig ergriffenen Guten ins Zerstörerische. Historisch mündet sein Spiritualismus über Freikirchen, Pietismus und Aufklärung in die moderne säkularisierte Welt, in die Prinzipien der Vernunft, der Toleranz und der Menschenrechte. Sachlich aber ist er mit seiner totalitär theokratischen Weltgestaltung und seiner Vernichtung der Person der Moderne ferner als der konservative Luther, der – in Weltdingen relativistisch – grundsätzlich der Vernunft die autonome Weltgestaltung freigibt und der mit seinem personalen Glaubensbegriff die Person jenseits aller Objektivierung erst ermöglicht. Auch in dieser Hinsicht haben die historischen Bedingungen, landesherrliches Kirchenregiment und Freiwilligenkirche, stärker als die Theologie die verschiedene Rollen der Kirchentümer in Deutschland und Westeuropa bei der Ausbildung der Moderne bestimmt.“ (64)

Nipperdey ist gewiss nicht typisch und womöglich kämen heute niemandem mehr solche Aussagen in den Sinn. Aber das ist selbst ein historistisches Argument. Befeuert durch die Nonkonformismus-Idee wird der ansonsten so vorsichtige Historiker des 19. Jahrhunderts zu einem alle Inhalte entgrenzenden Großsprecher einer Universalisierungstheorie. Als habe er den Archimedischen Punkt in der Verlaufsgeschichte ausgemacht, in dem sich die Moderne verkapselte, um dann auszubrechen. Das Vokabular bietet Wort für Wort Überschuss und Identifikation an, Zeile für Zeile lösen sich Ereignis und dessen Quellen zugunsten einer Fahrt in die Zukunft auf, die keine Vergangenheit, vielmehr noch nur ein Momentum kennt.

Nipperdey steht damit in einer noch zu schreibenden Geschichte der Reformationsforschung in einer Phase der Umkehr.¹³ Geschichtsphilosophische Spekulationen werden eingesetzt, um die Genese der Moderne als Legitimationserzählung des Guten, des Fortschritts, der Entdeckung des Ichs et cetera konstruieren zu können. Das ist wichtig zu betonen, weil das in der Nachkriegsbundesrepublik keineswegs der allgemeine akzeptierte

¹² Man schaue ich sich einmal exemplarisch an, was die 1977er Stichprobe in dieser Hinsicht ergibt!

¹³ Mir ist sehr wohl bewusst, dass es nicht nur solche Geschichten in großer Anzahl gibt, ganze Zeitschriften sich mit diesem Phänomen beschäftigten und diese Schriften es mir überhaupt ermöglicht haben, diesen Text zu schreiben. Doch ich bin mir nicht sicher – und lasse mich sehr gerne widerlegen –, ob, und wenn ja, wie intensiv die hier lose mitgeteilten Beobachtungen bereits systematisiert wurden.

Standard ist. Denn was Nipperdey Anfang der sechziger Jahre formuliert, ist ganz deutlich auch das Ergebnis einer bewussten oder unbewussten Absetzbewegung von den noch immer herrschenden Narrativen einer Generation, die ihre Erfahrungen in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus machten und machen wollten.

Gehen wir also zeitlich eine Generation zurück. Dann sehen wir, wie stark die von mir bislang nur schwach belegte These von der geschichtsphilosophischen Ambition als *bassum continuum* der Rekonstruktion wirkt, wenn die Genese der Moderne entdeckt werden soll.

In der dritten Auflage des RGG von 1960, finden wir die durch Günther Franz vertretene, revisionistische und längst widerlegte Behauptung, wonach Müntzer Augustinermönch gewesen sei, was er durch den lange Jahre üblichen Trick, der Vordatierung des Geburtsdatums auf 1468, zu stützen sucht, um anschließend Müntzers fragwürdige Rolle für die Etablierung einer „linken“ Moderne zu präsentieren.¹⁴ Eine These, die der berüchtigte „Bauern-Franz und Rassen-Günther“ und fanatische Antisemit wohl als Transformation seiner 1000jährigen Idee verstand, wonach die Juden den Katholizismus ausgehöhlt hätten, so die Reformation lostraten, die den Weg der Juden in die von ihnen beherrschte Moderne ebnete.¹⁵ Man mag es, wie bei der Zusammenschau von 1977 erschienenen Texten für bloßen Zufall halten, doch dass 1963 nicht nur Nipperdey den oben zitierten Aufsatz vorlegte, sondern Franz einen Quellenband zum nämlichen Thema publizierte, dürfte inhaltlich wohl das Gesagte stützen.¹⁶

Man könnte sich nun noch zusätzlich echauffieren und ausrufen „Und das vom Editor der Werke Müntzers!“, doch darum geht es mir nicht. Der Extremfall zeigt ganz gut, wieweit die vermeintlichen Quellen- und Faktenhuber in die Fußstapfen von Sinnstiftern traten und dies weiterhin erfolgreich verteidigen. Günther starb im Alter von 90 Jahren im Jahre 1992.

Wechseln wir nochmals die Zeit: Franz' Vorgänger in der berühmten zweiten Auflage des RGG, dem sogenannten Weimarer RGG, wo der bedeutende Zwingli-Experte Walther Köhler den Müntzer-Eintrag verantwortete, so finden wir bei ihm eine Art Zwischenposition zu Nipperdey und dem direkten Nachfolger. Köhler hatte trotz aller Sympathie für Müntzer eine anders motivierte Sorge, um den auch von ihm als unbezweifelbaren Wegbereiter der Moderne Anerkannten. Ganz im Stile eines für den Tag schreibenden heißt es dort:

„Die derzeitige Höherwertung Müntzers, die ihn teils als Propheten des Bolschewismus, von dem er sich aber durch seine streng religiöse Motivation scharf abhebt, teils als unkirchlichen Mystiker, teils als Ekstatiker gegenüber allem

¹⁴ Günther Franz, Art.: Müntzer, Thomas, in: RGG³ IV, Tübingen 1960, Sp. 1183 f.

¹⁵ Siehe dazu die äußerst verdienstvollen Untersuchungen von Wolfgang Behringer und zuletzt: Laurenz Müller, *Diktatur und Revolution. Reformation und Bauernkrieg in der Geschichtsschreibung des „Dritten Reiches“ und der DDR*, Stuttgart 2004, 288–320.

¹⁶ Günther Franz (Hg.), *Quellen zur Geschichte des deutschen Bauernstandes in der Neuzeit*, Darmstadt 1963.

Ordnungszwang wertet, hängt mit der durch den Weltkrieg verursachten allgemeinen Auflockerung früherer Bewertungen zusammen.¹⁷

Unnötig zu sagen, dass hier mal Ernst Bloch,¹⁸ mal Karl Holl¹⁹ gemeint waren, um nur die bekanntesten Namen zu nennen. Was wir von Walther Köhler lernen können ist die Zuschreibung, dass ein prominenter frühneuzeitlicher Nonkonformist problemlos in die Modernegeschichte eingebettet werden kann, wenn es nur nach den selbst gesetzten Maßstäben geschieht.

Würde man die Kriterien anlegen, die der Münchner Religionsintellektuelle Friedrich Wilhelm Graf in seinen Studien über den „Heiligen Zeitgeist“ entwickelte, dann ergäbe sich ein komplexes Gebilde, in dem Nipperdey die bisherige Zentralperspektive – repräsentiert von Franz und Köhler – korrigiert.²⁰ Graf's Ansatz hilft, die Verbindung von Nonkonformismus und Genese der Moderne-Narrative besser zu verstehen, weshalb wir ihn uns kurz vergegenwärtigen sollten. Graf's Rekonstruktion agonaler und überkreuz verlaufender Debatten, trägt wesentlich dazu bei, die klassische „Konfessionsgeschichte“ zu überwinden oder die jeweiligen „Spezialgeschichten“ in ihrer christlichen und jüdischen Ausprägungen zu relativieren, ohne nach falschen Gemeinsamkeiten oder vermeintlichen Parallelaktionen zu fahnden. Stattdessen operiert Graf mit dem zeitgenössischen Begriff „Generationsbrüder“, den auch Rosenzweig verwandte, wenn er Margrit Rosenstock-Huessy gegenüber von Paul Tillich schwärmte. Aus der Generationszugehörigkeit der Theologen ergab sich eine weitere Schnittfläche, die Graf interessierte: die Revoltefreudigkeit gegen die alten Lehrer, die ordinarienhaft eine von ihnen selbst erfundene Tradition verwalteten, was weder der Zeit noch deren Wissensstand entsprach. Und schließlich lasen sich die Generationsgenossen gegenseitig, verfolgten mehr oder weniger genau, nicht selten eifersüchtig, was die anderen dachten und taten. So entstanden hochkomplexe Formen von Zitationskartellen, geheimen Resonanzen, die die freizügig gegebenen Hinweise auf Stärken und Schwächen der anderen weitertransportierten, wobei aber jeder genau wusste, wer mit welcher Anspielung gemeint war. Nach Graf herrschte unter den Theologen ein brutaler, sich gegenseitig anfeuernder Ideen- und Sinnstiftungswettbewerb.

Gestützt wird seine These durch argumentative Gemeinsamkeiten der Protagonisten. So kann er in einer früheren Studie zusammenfassend formulieren, was im „Heiligen Zeitgeist“ systematisch entfaltet wird: „Analog

¹⁷ Walther Koehler, Art.: Müntzer, Thomas, in: RGG² IV, Tübingen 1930, Sp. 279–281, hier: Sp. 280. „Koehler“ ist die Schreibweise im RGG.

¹⁸ Ernst Bloch, Thomas Müntzer als Theologe der Revolution, München 1921.

¹⁹ Kurt Holl, Luther und die Schwärmer, in: *ders.*, Gesammelte Aufsätze I, Tübingen 1923, 420–467. Siehe zur Münzer-Rezeption die ausgezeichnete Studie von Hans-Jürgen Goertz, Thomas Müntzer. Revolutionär am Ende der Zeiten, München 2015. Goertz' Biographie ist ein wunderbarer Beleg für die hier vertretene Genese der Moderne-These.

²⁰ Friedrich Wilhelm Graf, Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011.

zur Umstellung der theologischen Temporalisprachen auf Unmittelbarkeits-evidenz wurden auch die Bildsprachen der Theologie präzisiert“.²¹ Die Präzisionen wurden nicht selten dadurch erreicht, dass Spurenleser anderer Disziplinen sich theologischer Begriffe und Deutungsmuster bedienten und sie dabei methodisch schärften. Von Beginn an konfessionsübergreifend etwa war der damalige – heute wieder im Blickpunkt stehende – Streit um den von Carl Schmitt forcierten Kampfbegriff „Politische Theologie“, der aber wiederum die Grenzen theologischer Kompetenz schnell überschritt.

Damit nicht genug. Innerhalb der Zunft gab es, folgt man Graf, Deutungsdramen, die sich von der Zeit, in der sie inszeniert wurden, nicht lösen lassen, die aber auch nachträglich nicht zu erkennen geben, wieviel Gegenwart sie transponierten. Ein Beispiel aus Grafs reicher Sammlung betrifft etwa die allseits zu beobachtende modische, mit eschatologischen und messianischen Elementen beladene Auseinandersetzung um den Status der Religionsgesetze über die Konfessionsgrenzen hinweg.

Die Stunde der Theologie schien gekommen. Das Ende des Ersten Weltkrieges hatte einen riesigen Möglichkeits- und Vorstellungsraum eröffnet, in dem sich Sehnsüchte und Machtansprüche vermischten und nicht voneinander trennen ließen. Die so entstandene Gemengelage, die gemeinhin als „Krisis“ deklariert wurde, rief all jene auf den Plan, die entweder apokalyptische Defizite oder zeit- und raumüberspringende Heilsvorstellungen anzubieten hatten.

Bleiben wir in der Weimarer Republik, schlicht deshalb, weil sich hier die Deutungsansätze und -kämpfe vorbildeten, die dann in Schüben und mit Rückschlägen mindestens bis in die achtziger Jahre wichtig waren.

Wechseln wir nach dem Historiker und den Theologen nun zu einem Soziologen, aber nicht zu irgendeinem, sondern zu Karl Mannheim. Er hat in seinem ersten Hauptwerk „Utopie und Ideologie“ von 1929²² ebenfalls Thomas Müntzer behandelt: Der Wissenssoziologe sieht im „orgiastischen Chiasmus der Wiedertäufer“ die „erste Gestalt des utopischen Bewußtseins“ in die Geschichte eintreten. Bemerkenswert ist auch an den Ausführungen Mannheims, dessen Gewährsmann für die historischen und theologischen Zusammenhänge Karl Holl ist, die Sicherheit, mit der er nonkonformistische Bewegungen der Moderne zuschlägt bzw. diese durch jene möglich werden lässt: „Hier“, das heißt: „bei den Hussiten, dann bei Thomas Müntzer und den Wiedertäufern“, „beginnt erst Politik in neuzeitlichem Sinne, wenn man nämlich darunter ein mehr oder minder bewußtes Mitwirken aller mitlebenden Schichten an der diesseitigen Weltgestaltung versteht und dies einem schicksalhaften Hinnehmen des Geschehens oder einem Regiertwerden von ‚oben‘ gegenüberstellt.“ (192) Mannheim insistiert in

²¹ Friedrich Wilhelm Graf, *Annihilatio historiae? Theologische Geschichtsdiskurse in der Weimarer Republik*, in: Jahrbuch des Historischen Kollegs 2004, München 2005, 49–81, hier: 71.

²² Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929. Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

seinen Ausführungen auf drei Punkte: einmal darauf, dass das Moderne-Potential dieses frühen utopischen Bewusstseins durch seine „Präsenz im sozialen Raume“ eine solche Wirkmächtigkeit entfaltet habe, dass sich auch die „Gegner“ an ihm orientierten. „Das utopische Bild erweckte das Gegenbild, der chiliastische Optimismus der Revolutionäre gebar letzten Endes das konservative Resignationserlebnis und verlieh dem politischen Realismus später endgültige Gestalt.“ (193) Der zweite Punkt ist ein methodologischer und ist ebenso für die weitere Beschäftigung mit dem Nonkonformismus seit den späten 1960er Jahren, als man den Begriff der „sozialen Bewegung“ in das Gesamt des Reformations- und Gegenreformationsgeschehens als analytisches Instrument einführte, von großer Bedeutung. Mannheim verwirft nämlich jedwede ideengeschichtliche Annäherung an die Nonkonformisten. Das ist insofern bemerkenswert, als der Soziologe einen Transfer des Ereignispotentials des 16. Jahrhunderts in seine Gegenwart einfordert, eine ideengeschichtliche Würdigung aber deshalb verwirft, weil die „Ideengeschichte eine Schöpfung der ideenhaften Epoche“ sei. Die Substanz dieser Utopie lasse sich nur heben, wenn man eine „lebendige, mitvergegenwärtigende Form des Forschens“ versuche (195). Hier wird die „Genese“ sogar übersprungen, die direkte Parallelität wird eingeklagt, aber mit einer historischen Begründung – was die ganze Angelegenheit zu mehr macht als einer bloßen Behauptung. Mannheim sieht nämlich, mit Bezug auf die Schriftgläubigkeit Luthers zitiert er nach Holl die berühmte Aussage über den „gestohlenen, unerfahrenen Affenglaube“, in der Auseinandersetzung zwischen den beiden Protestanten die Vorwegnahme und somit Bestätigung seiner Analyse. Der Reformator tritt im Moment seiner Etablierung als das Hindernis für das Neue auf – es bedarf damit der Revolution.

Der dritte Punkt weitet die Perspektive nochmals:

„Sie“ – man „könnte sie soziologisch die Intellektuellen nennen“ – „lebten, sahen, erkannten die Welt aus derselben Utopie heraus, die sie willensmäßig mit den Gruppen und sozialen Schichten verband. Dies gilt genau so für einen Thomas Müntzer wie für die bürgerlichen Kämpfer der französischen Revolution, für Hegel genau so wie für Marx.“ (245)

Achtet man auf die vorgenommenen Identifikationen, die offensichtlich dazu dienen, die Analyse stabil zu halten, indem über die Zeiten hinweg die Protagonisten des Buches miteinander verbunden werden, dann ist Müntzer also die Einsatzstelle. Der Nonkonformismus wird zur Initiation, zum Vorbild. Er prägt einen Umsturzstil aus, der, wenn auch nicht erfolgreich, so doch Nachfolger generierend, die das Gebilde von „Ideologie und Utopie“ dauerhaft etablieren und auf diese Weise gesellschaftliche Veränderungen möglich machen.

Erstaunlich oder eben nicht ist, dass diese Analysekonstellation in den späten sechziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts wiederkehrt. Sehr selten nur wird dabei der Bezug zu Mannheim hergestellt, aber das Bedürfnis nach einer Vergegenwärtigung der nonkonformistischen Texte

bleibt erhalten. Thomas Nipperdey mag hier als Beispiel für viele andere stehen, auch wenn eine vollständige Auswertung der seinerzeit publizierten Literatur ihm womöglich sogar eine gewisse Vorreiterrolle zuweisen würde. Und wer noch die Expertise des Revolutionshistorikers Karl Griewank benötigt, kann in dem nachgelassenen Werk „Der neuzeitliche Revolutionsbegriff“ gleich eine ganze Typologie finden, die die hier exemplarisch genannten Historiker, Theologen und Soziologen glaubten aus der Analyse nonkonformistischer Bewegungen als für die Genese der Moderne hauptverantwortlich machen zu können.²³

Doch wir haben erst die Hälfte des Bildes ausgemalt. Die andere Hälfte nämlich versucht, zumeist unter ausdrücklichem Einbezug der Häresien, nonkonformistischen Bewegungen und ihrer Bekämpfung, den utopischen, den revolutionären Gehalten, mit einer Umarmungsgeste diese Phänomene zu bändigen. Ein Gutteil der mir während der Lektüre bekanntgewordenen Arbeiten hat dazu elaborierte Modelle vorgelegt, die ich hier nicht diskutieren kann, auch weil mir tiefere Kenntnisse der Materie nicht gegeben sind. Gleichwohl lassen sich doch, wenn man so will, idealtypische Kontraste herausarbeiten.

Die Umarmungsgeste dient letztlich der Idee der Einheit der Reformation. Einheit wird dann mal funktional, strukturell, plural, aber in keinem Falle mehr substantialistisch gedacht. Greifen wir zur Illustration auf die vielgelobte Darstellung „Geschichte der Reformation“ von Thomas Kaufmann zurück.²⁴ Hier ein längeres Zitat:

„Apostel einer ‚Generalreformation‘, der ‚großen Veränderung‘, der grundsätzlichen ‚Verwandlung‘ der Christengesellschaft, fanden sich im 16. Jahrhundert bald vorwiegend auf dem sogenannten linken Flügel der Reformation, bei den Radikalen. Ihre generalreformatorischen Programmtexte sind literarische und mentale Parallelerscheinungen der frühen Utopien. Der Erfolg der Reformatoren aber bestand in der Reduktion des Universalismus und in der pragmatischen Partikularisierung ihrer Gestaltungskonzepte, mithin in der Addition der vielen größeren und kleineren Reformationen zu der einen, die man zusammenfassend ‚die Reformation‘ zu nennen pflegt. Die Summe dieser Einzel- und Partikularreformationen jedenfalls veränderte das abendländische Kirchenwesen grundlegender als irgend etwas vorher oder nachher.“ Und wenig später heißt es: „Die Reformation hatte also Erfolg, weil sie die Partikularität ihrer Gestaltungs- und Durchsetzungsräume mit einer allgemeinen Verbindlichkeit, also: Kirchlichkeit ihres Anspruchs, verknüpfte.“²⁵

Mehr oder weniger dialektisch werden die klassischen Gegensätze entweder miteinander versöhnt oder aber auf eine höhere Ebene gebracht, die vorsichtig – Stichwort: Kirchlichkeit – die widerstreitenden Aspekte trans-

²³ Siehe Karl Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Geschichte*, aus dem Nachlaß, hg. v. Ingeborg Horn-Staiger, mit einem Nachwort v. Hermann Heimpel, Frankfurt a. M. 1973, 70–101.

²⁴ Thomas Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt a. M. 2009, 18.

²⁵ Ebd., 18 f.

zendierend aufnimmt. Das ist, je nach Standpunkt, immer wieder mit der Reformation oder mit dem Protestantismus so gemacht worden. Kirchlichkeit, Kreuztheologie, Schriftpräferenz könnten hier Leitmotive lauten, die die Angelpunkte bilden für die bei Kaufmann idealtypisch vorkommenden Transformationen. Will man dann noch, bei gleichzeitiger Abrüstung des Transzendierenden, die Dynamik einfangen, die die Reformation auslöste, dann werden die verwendeten „umbrella terms“ noch umfassender. Lange Zeit war der des Konfessionalismus tonangebend. Man sehe etwa, wie Peter Blickle in einer Besprechung in der „Historischen Zeitschrift“ neuer Literatur zur Reformation einen, wenn Sie so wollen, nonkonformistischen Disput, nämlich den zwischen Moeller, Wendebourg und Hamm über Reformationstheorien moderierend und zielsicher in das Konfessionalisierungsschema überführt.²⁶

Statt weitere Belege anzuführen, biegen wir auf die Zielgerade ein und kommen im Resümee zurück auf die Ausgangsbeobachtungen.

3. Resümee

Die Kirchen, Politiker, Theologen, Universitäten und Verlage rüsten für das Reformationsjubiläum. Man darf, gerade wenn man das Geschehen von außen betrachten kann, alles in allem wohl eine unverhohlene Freude mit kritischen Untertönen erwarten. Der Bundespräsident wird Luther würdigen und den Kopf hin und her wiegen, wenn es um Antisemitismus und andere Elemente geht, die das Gesamtbild irritieren könnten. Der Umgang mit den Nonkonformisten wird vielleicht auch eine kleine Rolle spielen. Möglicherweise kommt noch jemand auf das Doppelphänomen Renaissance/Reformation zu sprechen.

An all dem ist nichts Grundsätzliches auszusetzen. Konsensgesellschaften, gerade solche in einer Krise, bedürfen der stabilisierenden historischen Narrative. Warum soll man da ohne Not, zumal mit massiver Unterstützung offizieller und inoffizieller Geschichtsschreibung, auf den Stolz verzichten, der nun mal dazu zu gehören scheint, wenn über die eigene Religionsgemeinschaft gehandelt wird? Und wie seit Jahrhunderten bekannt, so ist die Rhetorik, die solche stabilisierenden historischen Narrative begleitet, immer eine des Jubels und der Verklärung.

Nehmen wir an, die Verklärung führte dazu, dass die Reformation selbst als Nonkonformismus und der „tatsächliche“ oder chronologisch: die auf die etablierte Reformation folgenden Nonkonformismen als Teil der Genese der Moderne präsentiert werden, so ist damit nur das für unsere Zeit bestätigt, was in all den Jahren zuvor schon erzählt wurde. Man mag das einen Stillstand auf immer höherem Ausdifferenzierungs- und Kom-

²⁶ Peter Blickle, Neuorientierung der Reformationsforschung?, in: Historische Zeitschrift 262 (1996), 481–492.

plexitätsniveau nennen, aber man wird schwerlich erwarten können, wenn die eigene Position historisch hergeleitet werden kann und das dazu im grellsten und wärmsten Licht der Öffentlichkeit, dass man die Gelegenheit verstreichen lässt.

Wer Zweifel daran hat und etwa die Klage der inneren Reformierungsunfähigkeit der Reformationsverwalter anstimmen möchte, der kann die hier verdichtet und durchaus in polemischer Absicht vorgestellte Übersicht ins 19. Jahrhundert rückverlängern. Man wird dann leicht erkennen können, dass die Vermengung der diversen Nonkonformismen – also etablierte Reformation und die von ihr unterdrückten Nonkonformismusbewegungen – spätestens im 19. Jahrhundert allesamt zu einer einzigen großen Bewegung geführt haben. Volle Fahrt in Richtung Moderne, so könnte man die Bemühungen der protestantischen Neuzeitkonstruktionen, wie sie zwischen Hegel und Adolf von Harnack propagiert wurden. Ob Philipp Konrad Marheineke, Daniel Schenkel, Eduard von Hartmann oder Harnack selbst, es ging immer darum, die Genese der Moderne als Kampf zu schildern, der letztlich Moderne und Protestantismus als Partner, als gleichermaßen verantwortlich für den Fortschritt auswies. Dass dabei, quasi als gern angenommene Abfallprodukte, noch die Genese dazu selbst dem eigenen Lager zugeschrieben werden konnte, machte die Sache noch interessanter.²⁷

Man mag über so viel Freude an der Selbstfeier schon jetzt keine Lust haben, triumphalischen Beweihräucherungen die Ehre zu geben, zumal dann, wenn die Nonkonformismus-Forschung, der Anteil derer, die marginal sind und kaum mehr als einen Platz weit hinten in den Heldengalerien erhalten, kaum einmal richtig begonnen hat oder die Eigenständigkeit zugunsten eines alles umfassenden Reformationsnarrativs hat aufgeben müssen. Es wäre jedoch falsch, daraus den Schluss zu ziehen, es habe sowieso keinen Zweck. – Der Glaube versetzt bekanntlich Berge.

Biografie

Blickle, Peter, Die Revolution von 1525, München/Wien 1977.

Blickle, Peter, Neuorientierung der Reformationsforschung?, in: Historische Zeitschrift 262 (1996), 481–492.

Bloch, Ernst, Thomas Münzer als Theologe der Revolution, München 1921.

Cosmann, Peggy, Protestantische Neuzeitkonstruktionen. Zur Geschichte des Subjektivitätsbegriffs im 19. Jahrhundert, Würzburg 1999.

Dülmen, Richard van, Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation, Frankfurt a. M. 1977.

Franz, Günther (Hg.), Quellen zur Geschichte des deutschen Bauernstandes in der Neuzeit, Darmstadt 1963.

²⁷ Siehe dazu die ausgezeichnete, nur selten zitierte Studie: *Peggy Cosmann*, Protestantische Neuzeitkonstruktionen. Zur Geschichte des Subjektivitätsbegriffs im 19. Jahrhundert, Würzburg 1999.

- Franz, Günther*, Art.: Müntzer, Thomas, in: RGG³ IV, Tübingen 1960, Sp. 1183 f.
- Goertz, Hans-Jürgen*, Thomas Müntzer. Revolutionär am Ende der Zeiten, München 2015.
- Graf, Friedrich Wilhelm*, Annihilatio historiae? Theologische Geschichtsdiskurse in der Weimarer Republik, in: Jahrbuch des Historischen Kollegs 2004, München 2005, 49–81.
- Graf, Friedrich Wilhelm*, Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011.
- Griewank, Karl*, Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Geschichte, a. d. Nachlaß hg. v. *Ingeborg Horn-Staiger*, mit einem Nachwort v. *Hermann Heimpel*, Frankfurt a. M. 1973, 70–101.
- Holl, Kurt*, Luther und die Schwärmer, in: *ders.*, Gesammelte Aufsätze I, Tübingen 1923, 420–467.
- Kaufmann, Thomas*, Geschichte der Reformation, Frankfurt a. M. 2009.
- Kittsteiner, Heinz D.*, Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt a. M. 1995.
- Kleine, Christoph*, „Religiöser Nonkonformismus“ als religionswissenschaftliche Kategorie, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 23 (2015), 3–34.
- Koehler, Walther*, Art.: Müntzer, Thomas, in: RGG² IV, Tübingen 1930, Sp. 279–281.
- Mannheim, Karl*, Ideologie und Utopie, Bonn 1929.
- Moeller, Bernd*, Deutschland im Zeitalter der Revolution, Göttingen 1977.
- Müller, Laurenz*, Diktatur und Revolution. Reformation und Bauernkrieg in der Geschichtsschreibung des „Dritten Reiches“ und der DDR, Stuttgart 2004.
- Nipperdey, Thomas*, Reformation, Revolution, Utopie: Studien zum 16. Jahrhundert, Göttingen 1975.
- Watts, Michael R.*, The Dissenters. Volume I: From the Reformation to the French Revolution, Oxford 1985; Volume II: The Expansion of Evangelical Nonconformity, Oxford 1995; Volume III: The Crisis and Conscience of Nonconformity, Oxford 2015.

Religionsfreiheit als Glaubensartikel und Leitmotiv nonkonformistischer Kirchen

Erich Geldbach

Wahrscheinlich ist es dem Alter geschuldet, dass bestimmte Menschen einen öffentlichen Vortrag im Rahmen eines wissenschaftlichen Symposiums halten dürfen. Etwas abseits von dem Symposium erwarten die Veranstalter wohl eine besondere, altersbedingte Weisheit im Umgang mit dem Thema.¹ Nun wohlan!

Papst Clemens VII. weigerte sich, der Scheidung des seit 1509 regierenden englischen Königs Henry VIII. von Katharina von Aragon zuzustimmen. Weil sie die Witwe seines Bruders war, hatte er sie zuvor nur mit päpstlichem Dispens heiraten können. Die Weigerung des Papstes bedingte, dass nach einigem Hin und Her im Januar 1534 mit Zustimmung des Parlaments die Kirche in England aus der Jurisdiktionsgewalt Roms gelöst wurde.² Durch die Suprematsakte (*act of supremacy*) von 1536 machte sich Henry zum *Supreme Head on Earth of the Church of England*, zum Oberhaupt der Kirche von England auf Erden. Aus dem römischen Katholizismus war ein königlicher Katholizismus geworden.³ Die päpstliche Rechtssprechung und die Visitationsgewalt gingen auf den König über, der auch den Kapiteln der Kathedralen die zu wählenden Bischofskandidaten vorschrieb. Selbst das Recht zur Predigt wurde vom König und das auch nur auf Widerruf verliehen: „Die Kanzel war ein Institut des Staats geworden.“⁴ Diese Veränderungen vollzogen sich ohne eine erkennbare religiöse Not im Volk oder

¹ Im Folgenden handelt es sich um einen öffentlichen Abendvortrag, der im Rahmen des Symposiums der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP) am 9. Oktober 2015 an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg gehalten und zum Druck durch Anmerkungen ergänzt wurde.

² Anfang 1536 starb seine von ihm verstoßene Frau Katharina von Aragon; am Tage ihres Begräbnisses hatte seine zweite Ehefrau Anna Boleyn eine Fehlgeburt, was die Sehnsucht nach einem männlichen Thronerben zunichte machte. Anna war fast zehn Jahre die Mätresse des Königs gewesen, aber jetzt war sie ihm überdrüssig, so dass ihr der Prozess gemacht wurde und sie u. a. wegen Ehebruchs mit vier Männern zum Tode verurteilt wurde. Am Tag ihrer Hinrichtung mit dem Schwerte erteilte Erzbischof Cranmer den Dispens für die neue Ehe mit Jane Seymour (1509 – 24. Oktober 1537). Diese brachte zwar einen ehelichen Sohn auf die Welt, Edward (12. Oktober 1537 – 6. Juli 1553), starb aber zwölf Tage nach der Geburt, was Heinrich neue Ehepläne schmieden ließ, die zu der Verbindung mit Anna von Kleve führte. Schon nach einem halben Jahr wurde die Ehe geschieden, so dass Heinrich nach nur vier Wochen die fünfte Ehe mit Katherine Howard einging. Doch sie wurde des Hochverrats angeklagt und an derselben Stelle enthauptet wie Anna Boleyn. Im Juli 1543 ging Heinrich die sechste Ehe mit Catherine Parr ein, die schon zweimal verwitwet war, die sich aber sehr um die Kinder, namentlich Edward und Elizabeth, kümmerte.

³ So formuliert es treffend *Herbert Schöffler*, *Die Anfänge des Puritanismus*, Leipzig 1932, 95.

⁴ Ebd., 35 f., Zitat: 36.

bei Einzelnen und ohne religiös-charismatische Gestalten wie etwa Luther, Zwingli, Calvin oder andere auf dem Kontinent. Die englische Reformation war von oben durch den König bei Beibehaltung der dogmatischen und strukturellen Gegebenheiten aufoktroziert mit der einen gewichtigen Ausnahme, dass die päpstliche Gewalt auf den König überging. Zwar arbeiteten der Lordkanzler Thomas Cromwell (ca. 1485–1540) und der Erzbischof Thomas Cranmer (1489–1556) vorsichtig in Richtung der kontinentalen Reformation, aber das waren nur zaghafte Pflänzchen. Ab 1539 wurden Druck und Verbreitung einer englischen Bibelübersetzung von William Tyndale (ca. 1484–1536) in der Bearbeitung von Myles Coverdale (1488–1568) erlaubt.⁵

Als Henry VIII. 1547 starb, hinterließ er drei Kinder, die nacheinander den Thron besteigen sollten: Edward, Mary und Elizabeth. Der König hatte seinen einzigen männlichen Erben testamentarisch als seinen Nachfolger bestimmt und zugleich, da Edward noch minderjährig war, einen Regentschaftsrat berufen. Erstaunlich war, dass der Rat die Presse frei gab, die Ketzergesetze aufhob und dass Erzbischof Cranmer in dieser Situation Anfang 1549 den Versuch machte, durch ein allgemeines Gebetbuch die rituelle Einheit der Kirche zu sichern.⁶ Das zweite *Book of Common Prayer*, das deutlich den Einfluss Martin Bucers (1491–1551) und Huldreich Zwinglis zeigt, erschien 1552. Es verwarf die Messopferlehre und Luthers Lehre von der Realpräsenz. Statt am Altar im Ostteil der Kirche wurde das Abendmahl mit gewöhnlichem Brot am Kommunionstisch inmitten der Kirche gefeiert. Messgewänder waren verboten. Cranmer hatte in langen Verhandlungen 42 Glaubensartikel entworfen, die der junge König kurz vor seinem Tod noch unterzeichnete und die später zu den *Thirty-Nine Articles* umgearbeitet wurden. Die Fragen, ob ein minderjähriges Kind überhaupt der Kirche sein könne und ob die Reformen wie die Verwendung der englischen Sprache im Gottesdienst, das Verbot der Messe, die Abschaffung des Zölibats und die Einführung des *Book of Common Prayer* überhaupt legitim seien, erübrigten sich, weil der König am 6. Juli 1553 starb. Um zu verhindern, dass der englische Thron an seine katholische Halbschwester Mary fiel, hatte Edward noch bestimmt, dass seine Nichte zweiten Grades, Jane Grey (1536 oder 1537 geboren) ihm nachfolgen sollte. Sie übernahm am 10. Juli 1553 für nur neun Tage die Herrschaft über England,⁷ wurde aber am 19. Juli von den katholischen Anhängern Marys gestürzt und diese zur Königin ernannt.⁸

⁵ Tyndale war 1524 nach Wittenberg gelangt und begann dort, einzelne Bücher der Bibel ins Englische zu übersetzen. Sein Text wurde durch Coverdale bearbeitet, ergänzt und vollendet, der mithin die erste englische Ausgabe der gesamten Bibel verantwortete.

⁶ Schöffler, *Puritanismus*, 103.

⁷ Vgl. *Ann Rinaldi*, *Nine Days a Queen: The Short Life and Reign of Lady Jane Grey*, Harper Collins, 2005.

⁸ Die betont protestantische Jane Grey wurde am 12. Februar 1554 im Tower von London hingerichtet.

Mary, die von 1553 bis zu ihrem frühen Tod 1558 Königin war, machte alle Reformen sofort rückgängig und leitete eine Re-Katholisierung des Landes ein. Etwa achthundert Protestanten, vornehmlich der Oberschicht, verließen das Land, um in verschiedenen evangelischen Zentren wie Basel, Zürich, Genf, Emden, Aarau, Frankfurt u. a. Zuflucht zu finden. Wer sich öffentlich und dezidiert zum reformatorischen Glauben bekannte und nicht außer Landes floh, lief unter Queen Mary Gefahr, verhaftet und sogar hingerichtet zu werden. Mehr als dreihundert Protestanten starben für ihren Glauben, weshalb die Königin als *bloody Mary*, als blutige Maria, bezeichnet wird. Unter den Hingerichteten befand sich auch Erzbischof Cranmer, der zuerst widerrufen hatte, dann aber seinen Widerruf widerrief und bewusst für seinen Glauben in den Tod ging. Auf Queen Mary folgte ihre Halbschwester Elizabeth, die von 1558–1603 Königin war.

Elizabeth galt vielen kirchlichen Würdenträgern ebenso wie Teilen des Volkes als „Bastard“. Bei ihrer Thronbesteigung und auch später wurde sie von der katholischen Polemik wiederholt mit diesem abwertenden Ausdruck belegt. Es war daher zwingend erforderlich, dass Elizabeth ihre Macht sicherte. Dem dienten das Suprematsgesetz und das Uniformitätsgesetz. Zu beiden lässt sich Folgendes zusammenfassend sagen:

1. Die Königin erhebt den Anspruch, die oberste Regentin (*supreme governor*) der Kirche von England zu sein, was den Anspruch ihres Vaters (*supreme head*) abschwächt.
2. Das katholische Zwischenspiel unter Mary soll endgültig beendet sein. Katholisch entspricht nicht der Wahrheit der Religion Christi.
3. Das unter dem Vorgänger Marys, König Edward VI., eingeführte *Book of Common Prayer* gilt jetzt wieder für alle Kathedralen und Kirchen des Landes als verbindlicher Ordnungsrahmen für Gottesdienste und Sakramentsverwaltung. Es muss daher in allen Kathedralen, Kirchen und Kapellen zu finden sein.
4. Zuwiderhandlungen und Herabwürdigung des Buches oder dessen Inhalte werden unter Strafe gestellt.
5. Bestraft werden auch alle Einwohner des Landes, die den Gottesdiensten an Sonn- und Feiertagen fern bleiben.
6. Die hohe Geistlichkeit, Richter und Bürgermeister werden ermächtigt, Strafen auszusprechen und entsprechende Strafgebühren für die Unterstützung der Armen einzukassieren.
7. Die kirchlichen Geräte und die Gewänder der Priester sind unverzichtbar.

Was ist damit erreicht? Alle Einwohner des Landes sind angehalten, sich zur Kirche zu halten. Im Unterschied zu den deutschen Verhältnissen mit seinen Länder-Partikularismen ist England ein geeinter Nationalstaat, dem auch eine Nationalkirche entsprechen soll, die alle Bewohner umfasst. Die Königin weiß sich als oberste Regentin der Kirche für das kirchliche Leben ihrer Untertanen verantwortlich. Dieser Verantwortung kommt sie

durch das Uniformitätsgesetz nach, das aber zugleich den beabsichtigten Effekt hat, ihre Macht und Autorität zu festigen. Mit diesem Gesetz sollte der bis dahin bestimmende religiös-kirchliche Zick-Zack-Kurs an sein definitives Ende kommen und wieder Uniformität erzwungen werden. Das lag in der Absicht Elizabeths. Gelingen konnte es ihr freilich nicht, alle Engländer in eine einheitliche Staatskirche zu zwingen. Das religiöse Hin und Her an der Spitze des Staates in den wenigen Jahren zuvor mit der Begleiterscheinung, dass die jeweils gegensätzlichen, ja sich ausschließenden religiösen Einstellungen und Systeme dem Volk aufgezwungen wurden, hatte viele Engländer religiös verunsichert, ihnen zudem unterschiedliche Modelle der Verwirklichung des Christentums vor Augen gestellt und ihnen eine religiöse Entscheidung geradezu abverlangt. Wer dezidiert protestantisch bleiben wollte, musste unter Queen Mary das Land verlassen, wer katholisch bleiben wollte, musste sich unter Queen Elizabeth bedeckt halten oder war sogar bereit, sich gegen sie zu verschwören, insbesondere nachdem Papst Pius V. im Jahre 1570 die Königin exkommuniziert und alle englischen Katholiken vom Treueid gegen die Königin losgesprochen hatte. Das *Elizabethan Settlement*, als das der Kurs der Königin bezeichnet wird, musste daher Widerstände hervorbringen, weil eine erneute Vereinheitlichung durch Zwang von oben eingeführt werden sollte. Auf diese Widerstände muss jetzt eingegangen werden.

Nach Klaus Deppermann⁹ entzündete sich der Widerstand vor allem durch das Festhalten an den Heiligtagen, dem Kreuzzeichen bei der Taufe, dem Kniebeugen bei der Nennung des Namens Jesu, dem Gebrauch von Oblaten und dem Empfang von Oblate und Wein auf Knien. Andere Faktoren konzentrierten sich auf die Kleriker. Die Priester mussten beim Gottesdienst Chorhemd (*surplice*), Chorrock (*cape*) und Schärpe (*tippet*) tragen, und für die Bischöfe waren der Bischofsrock (*rochet*) und Battistärmel (*lawn sleeves*) vorgeschrieben. Auch im Alltag sollten die Kleriker durch Hut und langen Umhang (*four-cornered cap* und *canonical coat*) erkennbar sein. Viele Priester weigerten sich, diesen Anordnungen Folge zu leisten, so dass Elizabeth durch ihren Erzbischof Parker durchgreifen und mit Entlassungen drohen ließ. Die Priester spalteten sich in konformistische und nonkonformistische Kleriker. Hier liegt der Ursprung des Nonkonformismus, also der Ablehnung einer durch die Königin erfolgten Anordnung. Für die Nonkonformisten waren die Gewänder „die Uniform der spanischen Folterknechte und Inquisitoren, die Hüllen des Antichrist“.¹⁰ Sie zeigten im übrigen, dass damit die Gleichheit aller Glaubenden aufgehoben wird. Die schwerwiegendste Frage war jedoch, wie es um die Freiheit der Kirche bestellt ist, wenn eine Königin derartige Verfügungen diktieren kann.

⁹ „Der englische Puritanismus“, in: Der Pietismus vom 17. bis zum frühen 18. Jahrhundert, hg. von Martin Brecht (= Geschichte des Pietismus, Bd. I), Göttingen 1993, 11–55.

¹⁰ Ebd., 18.

Zur Beantwortung dieser Frage kann es eigentlich für Nicht-Katholiken nur eine Quelle geben: die Hl. Schrift. Die Tradition, und sei sie noch so ehrwürdig, reicht nicht aus. Die der Hl. Schrift besonders treu sein und sie präzise zur Anwendung bringen wollten, nannte man *Precisionists*, später *Puritans*. Nach Deppermann war der Puritanismus zwischen 1560 und 1660 „die stärkste geistige Kraft in England.“ Auch wenn man diese Einschätzung als zu pointiert ansehen will, weil der Puritanismus zumindest im 16. Jahrhundert keine Massenbewegung war, so steht doch außer Zweifel, dass der Puritanismus eine reformorientierte Bewegung war, die, wie das Wort andeutet, die Kirche von England von überkommenen katholischen Resten „reinigen“ wollte. Das Ziel der Reformen sollte mithin eine „reine“ Kirche sein, *a pure church*. Wie sollte man mit Reformen beginnen? Wenn die Kirche von England von der Königin durch ihren Erzbischof regiert wird und dieser wiederum die Bischöfe führen kann, dann bleibt festzuhalten, dass davon nichts im Neuen Testament zu lesen ist. Das ist der Ausgangspunkt. Als Folge davon konzentrierte sich das Bemühen um Reform auf das episkopale System bzw. auf dessen Abschaffung. Hier spaltete sich der Puritanismus zumindest in zwei große Gruppen: Die einen wollten die Kirche von England von Innen reformieren und z. B. an die Stelle der Episkopalverfassung eine presbyteriale Ordnung nach reformiertem Modell einführen. Die andere, viel weniger große Gruppe hielt die Kirche von England für irreformabel und optierte daher für ein Verlassen der Kirche. Sie werden Separatisten genannt. An die Stelle der bischöflich verfassten Kirche trat für sie die „versammelte Gemeinde“ – *the gathered church*, d. h. eine Gemeinde, die eine mehr oder weniger große Möglichkeit der Teilnahme aller an der Verwaltung und an den Formen des Gottesdienstes favorisierte; einige blieben beim presbyterianischen System, andere waren kongregationalistisch, dachten also von der Einzelgemeinde, der *congregatio*, aus. Damit sind wir bei einer kleinen englischen Flüchtlingsgemeinde in Amsterdam, aus der sich der Baptismus entwickeln sollte.

Von der Regierung Elizabeths war im Jahr 1593 ein Gesetz gegen die Puritaner erlassen worden.¹¹ Gegen jede Art von ungesetzlichen Versammlungen, Konventikeln oder Zusammenkünften unter dem Deckmantel religiöser Übungen sollte streng vorgegangen werden. Die Gefängnisstrafe sollte so lange verhängt werden, *until they shall conform*. In einem solchen Fall musste ein Delinquent ein Bekenntnis oder *declaration of conformity* ablegen.¹² Konformität wird zu einem öffentlich bekundeten Bestandteil

¹¹ *The Act Against Puritans*, im Internet abrufbar unter: <https://history.hanover.edu/texts/ENGref/er86.html>.

¹² Die Formel lautete: „I, A. B., do humbly confess and acknowledge, that I have grievously offended God in condemning her majesty's godly and lawful government and authority, by absenting myself from church, and from hearing divine service, contrary to the godly laws and statutes of this realm, and in using and frequenting disordered and unlawful conventicles and assemblies, under pretence and colour of exercise of religion: and I am heartily sorry for the same, and do acknowledge and testify in my conscience that no other person has or

der öffentlichen Ordnung, während umgekehrt die von der Regierung zugeschriebene Abweichung von der Konformität unter strenger Strafe steht. Durch die Strafandrohung soll eine Zunahme abweichenden Verhaltens verhindert werden. Geht man den Weg der Konformität nicht, bleibt der mögliche Ausweg, dem englischen Reich abzuschwören. Unter dem Nachfolger Elizabeths, dem schottischen König James VI., der 1603 den englischen Thron als James I. bestieg – er war König bis 1625 –, änderte sich die anti-puritanische Stimmung der Regierung nicht. James gebrauchte die einprägsame Formel *no bishop, no king*, um die gegenseitige Abhängigkeit von Krone und Krummstab zu unterstreichen und das göttliche Recht des Königs zu sichern.

Die vierzig oder fünfzig Glaubensflüchtlinge, die unter der Leitung von John Smyth und Thomas Helwys wegen der Religionsverfolgungen nach Amsterdam ausgewichen waren, hatten die Überzeugung gewonnen, dass die Kirche von England dem apokalyptischen Tier aus der Offenbarung des Johannes entspricht. Daher hatten die „Brüder der Separation“ recht getan, sich aus der Kirche zurückzuziehen. Ihr Fehler bestand allerdings darin, sich nicht radikal genug neu aufgestellt zu haben. Wenn man sich von der Kirche von England trennt, weil sie eine falsche Kirche ist, muss man sich auch von der Taufe dieser Kirche trennen, weil diese falsch ist und die Kirche auf eine falsche Grundlage stellt. Smyth fasste seine Meinung prägnant in dem Satz zusammen: *Therefor the Separation must either goe back to England [= Kirche von England], or go forward to true baptisme*. Die Separierten, *the brethren of the separation*, müssten also entweder zur Kirche von England zurückkehren, also in eine falsche Kirche,¹³ oder aber nach vorn zur wahren Taufe vorangehen. Die wahre Taufe konstituiert die wahre Kirche, weil die Taufe der Eingang in die Kirche ist, wie von Alters her feststand. Geht man aber durch die falsche Tür, landet man in der falschen Kirche. Die von der römischen Kirche übernommene Neugeborentaufe stellt *the most vnreasonable heresy of al Antichristianisme* dar, also die unvernünftigste Häresie des falschen Christentums, wenn man bedenkt, was die Taufe ist, nämlich „die Taufe des Geistes, das Bekenntnis des Mundes, und das Waschen mit Wasser“, was alles auf ein neugeborenes Kind nicht zutreffen kann.¹⁴ Es geht also bei dieser Diskussion nicht so sehr um die Taufe an sich, sondern um die wahre Kirche. Man kann diese nicht durch einige Reformen hier oder dort erreichen, sondern es geht nur durch eine

ought to have any power or authority over her majesty: and I do promise and protest, without any dissimulation, or any colour or means of any dispensation, that from henceforth I will from time to time obey and perform her majesty's laws and statutes, in repairing to the church and hearing divine service, and do my uttermost endeavour to maintain and defend the same.“ Wenn jemand dieses Bekenntnis in einem öffentlichen Gottesdienst abgelegt hat, *then the same offender shall thereupon be clearly discharged of and from all and every the penalties and punishments.*

¹³ Dann würden sie vermutlich auch den „Bruder-Titel“ verlieren, der ihnen jetzt noch zugestanden wurde.

¹⁴ Zitiert bei H. Leon McBeth, *A Sourcebook for Baptist Heritage*, Nashville (TN) 1990, 20.

völlige Separation und sodann durch eine Restitution der wahren Kirche nach dem ursprünglichen apostolischen Vorbild, wozu die rechte Taufe zwingend hinzu gehört.

Angesichts der geringen Zahl an Menschen kann man den Kopf schütteln über das ausgeprägte Selbstbewusstsein, hier, in diesem kleinen Kreis, sei die wahre Kirche zu finden. Wenn zugleich aber in den ersten Bekenntnissen dieser Gruppe die Freiheit der Kirche einen breiten Raum einnimmt, dann zeigt sich, dass mit dem Selbstverständnis, die wahre apostolische Kirche zu sein, die Freiheit ein wichtiger Grundbestand ist. Woraus leitet sich diese freiheitliche Grundstimmung ab? Die baptistischen Schriftsteller der ersten Stunde griffen bei ihrer Argumentation zurück auf die Zeit Queen Marys. Aus deren Versuch der zwangsweisen Rekatholisierung wird gefolgert, dass es überhaupt keinen Religionszwang geben darf.¹⁵ Wichtig ist jetzt aber, dass diese Folgerung nicht etwa auf katholische gekrönte Häupter begrenzt wird, sondern dass die neuen Einsichten generell ausgesagt werden: Kein König, keine Regierung, keine Obrigkeit hat ein Recht, in die religiösen Angelegenheiten eines Menschen einzugreifen. Die Trennung der Bereiche Religion und obrigkeitliche Verwaltung als Konsequenz aus dem in den Augen der Abweichler administrativ-religiösen Fehlverhalten unter Queen Mary bedingt auch, dass den Katholiken durch ihre Religion keine Nachteile entstehen dürfen, wenn sie sich gegenüber den Gesetzen des Landes¹⁶ loyal verhalten. So schreibt Thomas Helwys: „Denn die Religion der Menschen zu Gott ist zwischen Gott und ihnen; der König ist dafür nicht verantwortlich; auch ist der König kein Richter zwischen Gott und Mensch. Lasst sie Häretiker, Türken [= Muslime], Juden oder was sonst sein, es steht der irdischen Macht nicht zu, sie in irgendeiner Weise [für ihre religiösen Ansichten] zu bestrafen.“¹⁷ Bemerkenswert ist, dass diese separatistischen „Links-Puritaner“ sich für das Recht jener Kirche einsetzten, die sich am meisten der Religionsverfolgung schuldig machte. Sie gehen weit über das hinaus, was später John Locke (1632–1704) in seinem berühmten *Letter on Toleration* (1689) schrieb, der Katholiken und Atheisten von der Toleranz ausnehmen wollte.¹⁸

Ähnlich wie Helwys hatte John Smyth in seinem Glaubensbekenntnis von 1612 argumentiert. Er vertrat im Artikel 84 eine Position, die sich deutlich von allen protestantischen und anglikanischen Lehrtraditionen und von staatlicher Wirklichkeit in den europäischen Ländern abhob: „Dass die Obrigkeit sich nicht aufgrund ihres Amtes mit Religion abgeben soll oder

¹⁵ Man darf an dieser Stelle nicht vergessen, dass hier an einen mit dem gesamten Protestantismus einhergehenden Anti-Katholizismus oder Anti-Papismus appelliert wird, mit dem man leicht punkten konnte.

¹⁶ Das betrifft eben nicht Gesetze, die mit dem Ziel erlassen wurden, die Religion zu regulieren.

¹⁷ Zitate aus *Leon McBeth*, Sourcebook, 71 f.

¹⁸ Vgl. meinen Aufsatz „Die konfessionsgeschichtliche Bedeutung der Glaubensfreiheit“, in: US 62 (2007), 115–123; zu Locke, 118–121.

mit Fragen des Gewissens, um Menschen zu dieser oder jener Form der Religion oder Lehre zu nötigen und zu zwingen, sondern die christliche Religion frei zu lassen, dem Gewissen jedes Menschen [anheim zu geben] und sich nur mit zivilen Übertretungen zu befassen, Röm 13, wie Kränkungen und Unrecht eines Menschen gegen einen anderen oder Mord, Ehebruch, Diebstahl etc., denn Christus allein ist der König und Gesetzgeber der Kirche und des Gewissens (Jak 4, 12).¹⁹ Mit diesem Rekurs auf die Freiheit der Religion und des menschlichen Gewissens wird die Befugnis der staatlichen Gewalt eindeutig begrenzt. Man sollte auch beachten, dass mit Röm 13 argumentiert wird, also mit genau jenem Abschnitt, der in der Geschichte des Luthertums zu einer oft fatalen Obrigkeitshörigkeit Anlass gab. Die Obrigkeit hat aus der Sicht Smyths kein Recht, in ein Gebiet einzugreifen, das sich zwischen Gott und den Menschen abspielt und das deshalb von Zwang frei bleiben muss. Im Letzten wird die Religions- und Gewissensfreiheit aus der Freiheit und Souveränität Gottes abgeleitet. Würde man beide Bereiche vermischen, träte der König oder ein Erzbischof an die Stelle Gottes, und sie könnten ihre Fürsorge für die Kirche nur mit Zwangsmitteln aufrechterhalten, aber gerade dadurch, dass sie eine „Zwangskirche“ aufrichten, ist diese als „falsch“ erwiesen.

Diese Gedanken finden sich auch in einer Schrift von 1614, die von Leonard Busher verfasst wurde und den Titel trägt „Religions Peace: Or A Plea for Liberty of Conscience“. Die Frage, die systematisch zur Diskussion steht, lautet, wie Menschen unterschiedlicher religiöser Erkenntnis in einem Gemeinwesen friedlich miteinander existieren können, ohne dass der englische König und das Parlament den Anspruch der Kirche von England mit Feuer und Schwert durchsetzt. Es geht, wie der Titel sagt, um den Frieden der Religionen. Busher kommt zu dem Ergebnis, dass Protestanten sich selbst verdammen, wenn sie sich über die verfolgenden Papisten beschweren, gleichzeitig aber ihrerseits andere verfolgen.²⁰ Verfolgungsmaßnahmen um der Religion willen können nur König und Volk ruinieren, das Evangelium verhindern und die wahren Nachfolger Christi zerstreuen. Die Gewissensfreiheit dagegen rettet Fürst und Volk.²¹ An König und Parlament ergeht daher der Appell: „Seid nicht die ausführenden Organe eurer Bischöfe, die harmlose und friedliche Christen verbrennen, verbannen, hängen oder einkerkeren wollen, sondern lasst sie Freiheit des Evangeliums und Freiheit des Gewissens genießen, dass so die apostolische Kirche, die zerstreut und in die Wüste dieser Welt getrieben ist, wieder gesammelt wird, aus Juden und Heiden, in sichtbare und fundierte Gemeinden.“²² Diese Gemeinden sind zusammengesetzt aus denen, die

¹⁹ William L. Lumpkin (Hg.), *Baptist Confessions of Faith*, Valley Forge (Judson Press), rev. ed. 1969 (sixth printing 1989), 140.

²⁰ Abgedruckt in Edward Bean Underhill (Hg.), *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution. 1614–1661*, London 1846, 36.

²¹ Ebd., 41.

²² Ebd., 49.

das Wort gehört, geantwortet und die Taufe empfangen haben, „dipped for dead in the water“.²³

Als 1646 ein Neudruck der Abhandlung Bushers erschien, schrieb der unbekannte Herausgeber ein Vorwort an den „presbyterianischen Leser“, um auch ihn von der Gewissensfreiheit zu überzeugen: „Die Verteidigung der Gewissensfreiheit ist keine neue Lehre; [sie ist] sicherlich so alt wie das gesegnete Wort Gottes selbst, das uns diese unerschütterliche Grundlage bietet: Dass jeder Mensch völlig überzeugt ist von der Wahrheit der Art und Weise, in der er dem Herrn dient. Und obgleich es zu allen Zeiten Kämpfe gab, um dieses gesegnete Geburtsrecht für alle friedlichen Menschen durchzusetzen, ist uns gleichwohl diese Segnung vorenthalten worden durch die Macht und Verschlagenheit der Päpste, Bischöfe und Pfarrer, die ihren eigenen Vorteil und ihre widerrechtlich an sich gerissenen und missbräuchlich verwendeten Funktionen dem Wohl und dem Wohlergehen des Volkes vorgezogen haben; die Gewissensfreiheit ist nächst der Manifestation der göttlichen Liebe und Güte gegen uns der vortrefflichste und erstrebenswerteste Segenserweis in dieser Welt“.²⁴

Diese Worte verdanken sich den Wirren der englischen Revolution, zeigen aber einen neuen Gesichtspunkt. Die Gewissensfreiheit ist keine neue Lehre; sie ist so alt wie das Wort Gottes und sie ist ein Geburtsrecht und dient dem Wohlergehen des ganzen Volkes. Es wird behauptet, dass Religionsfreiheit nicht zu politischen Unruhen, zu Aufständen oder Ungehorsam gegen die legitime Obrigkeit führt, wie es die Polemik will, sondern zum gesellschaftlichen Wohlergehen. Das ist ein neuer politischer Maßstab und ist zudem folgerichtig gedacht, wenn jeder Mensch diese Freiheit ungehindert genießen darf. Die traditionellen *notae ecclesiae* „Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität“ werden durch die Freiheit als dem fünften Kennzeichen der wahren Kirche ergänzt. Als die Neuauflage 1646 erschien, herrschte in England rigorose Uniformität, wie sie durch König Charles I. in Fortführung der Politik seiner Vorgänger betrieben wurde. Sein gefügiges Werkzeug war William Laud (1573–1645), den er 1633 zum Erzbischof von Canterbury berufen hatte. Dieser überwachte mittels einer Predigt- und Pressezensur die Geistlichkeit, und wer sich seinen Anordnungen nicht fügte, wurde unerbittlich aus dem Amt gefegt. Für Laud ist das Bischofsamt unabdingbar für eine recht-konstituierte Kirche. Dem Slogan seines Königs *no bishop – no king* stellte er sein Bischofsamt zur Seite: *no bishop – no church*. Kirche ist also ohne bischöfliche Verfassung undenkbar. Im Bürgerkrieg wurde 1645 zunächst er und 1649 König Charles I. (König seit 1625) enthauptet. Damit hatte sich ein bis dahin unvorstellbares Ereignis vollzogen: Ein von einem Bischof im Namen Gottes gesalbter König war hingerichtet worden. Für konservative Anglikaner oder Presbyterianer war die Hinrichtung ein Akt der Blasphemie. Man lästerte Gott, indem man

²³ Ebd., 59.

²⁴ Ebd., 11.

den von ihm erwählten König beseitigte. Der Ruf nach allgemeiner Religionsfreiheit war in den Augen der gebildeten anglikanischen oder presbyterianischen Pastoren nichts anderes als „die Forderung, dass jeder Mensch frei sein sollte, seinen eigenen Weg zur Hölle zu wählen“, wie B. R. White treffend formuliert.²⁵ Der große Dichter John Milton (1608–1674) hingegen rechtfertigte diesen Schritt in seiner Schrift *Tenure of Kings and Magistrates*. Sein Hauptargument lautete, dass ein Regent, der das Wohlergehen des ganzen Volkes aus den Augen verliert, zu einem Tyrannen verkommt, so dass als einziger Ausweg der Königsmord bleibt. Auch für Milton ist daher *the well-being of the people* der Maßstab.

Während der Zeit der Unruhen regten sich in England noch andere Geister, die auf die Wirren der Zeit reagierten oder sie mit anstifteten. Dazu gehörten die Quintomonarchisten oder *Fifth Monarchy Men*, die vor allem nach der Enthauptung König Charles meinten, die Zeit der nach Daniel 7 angekündigten fünften Weltmonarchie werde in Kürze anbrechen. Sie favorisierten eine Herrschaft der Frommen und sahen sich von dem quasi-monarchisch regierenden Lord Protektor Oliver Cromwell enttäuscht. Auch standen sie im Gegensatz zu der Gruppe der *Leveller* (= Gleichmacher), die, wie der Name suggeriert, eine egalitäre, wenn man so will, demokratische Ordnung mit einer Reform des Rechtswesens und mit Abschaffung der Zehnten favorisierten. Dazu hatten sie die Freiheit der Religionsausübung auf ihre Fahnen geschrieben. Eine andere, antinomistische Bewegung waren die sog. *Ranters* (= Prahlhänse). Sie waren nur bedingt religiös, erwarteten aber „im Chaos des englischen Bürgerkriegs die Errichtung des Königreiches Jesu Christi“.²⁶ Wie die anderen Gruppen verschwanden sie nach der Wiederaufrichtung des Königtums, auch wenn sich einige der Gruppe der Quäker anschlossen. Was alle mit den Baptisten und den gleich noch darzustellenden Quäkern verbindet ist ein ausgeprägter Individualismus, der im Fall der Quäker und Baptisten durch eine Gemeinschaftsbildung abgefedert wird, der aber ein wichtiges Element für ihre Forderung nach religiöser Freiheit darstellt. Der Einzelne ist gefordert, für sich eine religiöse Entscheidung zu treffen.

Von allen Gruppen hat keine das Thema der Freiheit so massiv und eigenwillig zu verwirklichen getrachtet wie die Quäker. Um der Freiheit willen wird der Versuch unternommen, alle hergebrachten Traditionen und kirchlichen Sprachformen hinter sich zu lassen. Der Begründer George Fox (1624–1691) geriet mit 19 Jahren in eine Krise, weil er in den Kirchen einen Gegensatz erblickte zwischen Lehren und Leben. Als alle seine Hoffnungen dahin waren, hatte er eine Audition: Er hörte „eine Stimme, welche sagte, ‚Es gibt einen, nämlich Christus Jesus, der zu deiner Gemütsverfassung sprechen kann‘, und als ich das hörte, hüpfte mein Herz vor Freude“.²⁷

²⁵ B. R. White, *The English Baptists of the Seventeenth Century* (= A History of the English Baptists, vol. I), Didcot (The Baptist Historical Society) 1996, 25.

²⁶ N. Scott Amos, Art. „Ranters“, in: RGG (4. Aufl.), Bd. 7, Sp. 37.

²⁷ Zitiert aus dem Tagebuch nach *Duncan Wood*, *Die Leute – die man Quäker nennt*, Bad Pyrmont 1983, 3.

Dieses Schlüsselerlebnis ließ in Fox die Erkenntnis reifen, dass in jedem Menschen der „Same“ oder die „Kraft Gottes“ oder das „innere Licht“ ruht. Dieser Aussage liegt keine optimistische Sicht des Menschen zugrunde, sondern sie sagt, dass Gott „nicht fern und unnahbar, sondern einem jeden von uns nahe und erreichbar ist.“²⁸ Die Fox zuteil gewordene Erkenntnis ist mit dem ursprünglichen Christentum, wie es Jesus gelehrt hatte, deckungsgleich. Fox zeigte sich überzeugt, dass er damit die Jesus-Nachfolge wieder entdeckt hatte. Christsein bedeutet schlichte Jesus-Nachfolge. Dazu benötigt niemand eine ausgefeilte Dogmatik. Wenn das Quäkertum als „Religion ohne Dogma“ gekennzeichnet wird, bedeutet das nicht, dass alles gleichgültig sei, wohl aber, dass jeder verbale Ausdruck an Grenzen stößt, wenn es um die tiefsten Erfahrungen eines Menschen geht. Viel eher als mit Worten oder schriftlichen Bekenntnissen kann man mit dem Leben das Christsein verwirklichen, weshalb die Quäker das Leben selbst als „Sakrament“ betrachten, aber die kirchlichen Sakramente ablehnen.

Aus der Anschauung vom Inneren Licht entwickelten sich von dem Hergebrachten ganz und gar abweichende Gottesdienstformen: Man versammelt sich nicht in herkömmlichen Kirchengebäuden, die abfällig als *steeple houses*, als Turmhäuser, bezeichnet werden, sondern in einfachen Räumen ohne Bilder, Kreuze oder sonstige religiöse Symbole in einem Versammlungshaus, *meeting house*. Die Gottesdienste vollziehen sich nicht unter der Herrschaft eines Buches, des *Book of Common Prayer*, und auch nicht unter der Leitung eines Pastors. Es bedarf keiner „Hirten“, keiner „Lehre“ und keiner „Predigt“. Quäker versammeln sich zur schweigenden, stillen Andacht (*silent meeting*) ohne Gesänge oder das Rezitieren von Psalmen. Der Freiheit des Geistes muss Raum gegeben werden. In einem Punkt gibt es sogar eine Nähe zu Smyth. Auch er möchte, dass der Gottesdienst ein spirituelles Erlebnis des Herzens ist und sagt daher: *reading out of a booke is no part of spirituall worship, but rather the invention of the man of synne*, „das Vorlesen aus einem Buch ist nicht Teil geistlichen Gottesdienstes, sondern die Erfindung des Menschen der Sünde“.²⁹ Bei der „Prophezei“ oder beim Singen eines Psalms *it is ynlawfull to have the booke before the eye* „ist es nicht richtig, ein Buch vor Augen zu haben“. Der rechte Gottesdienst verlangt Spontaneität als Wirkung des Geistes. Aber schweigende Andachten konnte sich Smyth nicht vorstellen.

Von Anfang an traten Quäker für die Gleichheit aller Menschen ein. Die gesellschaftlichen Unterscheidungsmerkmale sollten hinfällig sein. Sie waren einfach gekleidet, weigerten sich, vor Höhergestellten den Hut zu ziehen und redeten alle mit „Du“ (engl. *thou*) an. Jede Begegnung mit der „Obrigkeit“ begann deshalb damit, dass sich Beamte und Richter verhöhnt vorkamen. Weil die Quäker wegen religiöser Vergehen oft vor Gericht erscheinen mussten, erfolgte daher regelmäßig zu Prozessbeginn

²⁸ Ebd.

²⁹ Mit „man of synne“ bezieht sich Smyth auf 2 Thes 2, 3.

eine Ordnungsstrafe wegen Richterbeleidigung. Viele Quäker haben daher persönlich die Gefängnisse von innen erlebt – Fox selbst war acht Mal im Gefängnis –, so dass sie sich aktiv für eine Gefängnisreform einsetzten. Aus der Tatsache entwickelten sich besondere Andachten, die „Treffen für Leiden“ (*meetings for sufferings*). Auch entstanden *meetings for concerns*, wenn etwa Gott einem Quäker ein „Anliegen“ enthüllt hat, und dies in der Gemeinschaft vorgetragen wird, um die Unterstützung der Freunde zu erhalten. Neue Regeln für Entscheidungsfindungen entstehen, die stark den schweigenden Gottesdiensten nachempfunden sind und die ein einzelnes *meeting* oder regionale bzw. nationale *meetings* einem Gruppenprozess unterwerfen: *a process of group discernment*, wie man das in englischer Sprache nennt. Die traditionelle Rolle der Frau wurde von den Quäkern grundlegend verändert und bereits ab 1668 Mädchenschulen gegründet.³⁰ Zur quäkerischen Leitidee gehören auch der Kampf gegen die Sklaverei sowie die Ablehnung des Kriegsdienstes und der Kriegssteuer. Doch will man nicht nur den Krieg ablehnen, sondern auch ein Klima schaffen, das Kriege unnötig macht. William Penn z. B. entwarf einen detaillierten Plan zur Schaffung eines Europarates, um ein erneutes Blutvergießen wie im Dreißigjährigen Krieg zu verhindern. Um Rangstreitigkeiten zu vermeiden, sollte der Europarat an einem „runden Tisch“ tagen, an dem es weder „oben“ noch „unten“ gibt.

Um nicht den Anschein eines doppelten Wahrheitsstandards aufkommen zu lassen, lehnten die Quäker den Eid entschieden ab (Mt 5, 37) und traten für Ehrlichkeit ein. Wegen ihrer Tüchtigkeit und Zuverlässigkeit sowie ihres Verzichts auf Luxus und Vergnügungen konnten sie Schlüsselstellungen im Handel und in der beginnenden industriellen Fertigung erobern und das Prinzip der festen Preise einführen, um das Feilschen als Norm abzulösen.

Man könnte den Eindruck gewinnen, dass diese Gedanken der Freiheit, wie sie sich an zwei konkreten Gemeinschaften in einer Weise zeigen, die alle bisherigen Traditionen auf den Kopf stellen, eine Notwendigkeit für Minderheiten sein muss. Wie sonst sollten sich Minderheiten durchsetzen? Ist es also nur etwa Opportunismus, der diese Minderheiten so argumentieren lässt?

Dazu sind in aller Kürze drei Dinge zu sagen:

1. Das Aufkommen der Menschenrechte mit der Gewissens- und Religionsfreiheit als Grundpfeiler aller Menschenrechte verdankt sich einer Negativerfahrung: Was die unterschiedlichen Freiheitsrechte bedeuten, wird erst deutlich, wenn sie gesellschaftlich oder autoritär vorenthalten werden. Man kann ja durchaus sagen „Die Gedanken sind frei“ und sich dann in die innere Emigration begeben. Wenn man die Gedanken aber nicht frei äußern kann, ist das Dilemma gegeben. Daher ist es völlig unwichtig, ob Äußerungen zu Gewissens- und Religionsfreiheit von repräsentativen Gruppen oder Minderheiten gefordert werden oder ob sie

³⁰ John Punshon, Portrait in Grey, London 1984, 87.

machtpolitisch durchsetzbar sind oder nicht. Sie sind in sich wertvoll und für das gesellschaftliche Zusammenleben sinnvoll und daher positiv.

2. Wenn die nonkonformistischen Gruppen, die genannt wurden, die politischen Möglichkeiten besaßen, haben sie die Religionsfreiheit durchgesetzt. Das lässt sich in der Neuen Welt durchaus zeigen. Die von Roger Williams (ca. 1603–1683), der nur einige Monate Baptist war, zusammen mit seinem Freund, dem baptistischen Arzt und Pastor John Clarke (1609–1676), gegründete Kolonie Rhode Island, die durch Democracy or Popular Government verwaltet werden sollte, beruhte auf dem Grundsatz der „vollen Freiheit in religiösen Angelegenheiten“ (*full liberty in religious concerns*). Keine Person in der Kolonie „soll in irgendeiner Weise belästigt, bestraft, beunruhigt oder in Frage gestellt werden wegen irgendwelcher Meinungsverschiedenheiten in religiösen Dingen.“ Vielmehr sollen alle die volle Gewissensfreiheit „haben und genießen“. Roger Williams war der Überzeugung, dass es für das Zusammenleben aller Bewohner das Beste sei, dass *a hedge or wall of separation exists between the wilderness of the world and the garden of the church* „eine Hecke oder Trennmauer besteht zwischen der Wildnis der Welt und dem Garten der Kirche“. Die Trennmauer scheidet daher die Welt von der christlichen Gemeinde, in der Roger Williams trotz aller Verfehlungen den Garten Eden wieder erblicken kann. Die Redeweise von der „Trennmauer“ setzte sich fort bis zu Thomas Jefferson und bestimmte inhaltlich den ersten Zusatz zur amerikanischen Verfassung, der dem Kongress verbietet, Gesetze zu erlassen, die eine einzige Religion zur etablierten Religion erheben oder die freie Religionsausübung versagen. Wichtig ist, dass das Experiment in Rhode Island in den Jahren eingeführt und erprobt wurde, als in Europa der Dreißigjährige Krieg tobte. Nicht unwichtig für unsere Frage ist weiter die Tatsache, dass die erste Synagoge auf nordamerikanischem Boden in dieser Kolonie errichtet wurde. Die Touro Synagogue befindet sich in Newport.³¹

Auch die Quäker haben in diesem Sinn ihre Spuren hinterlassen. Als William Penn, dessen Übertritt zum Quäkertum einen Skandal darstellte, 1681 das riesige Waldgebiet erbt, das der König aufgrund einer Schuld der Familie Penn übertragen hatte, ergab sich für ihn die Möglichkeit, ein „heiliges Experiment“ in Penn's Woods (Pennsylvania) durchzuführen. Er hatte eine Schrift *The Great Case of Liberty of Conscience* geschrieben und versuchte, das dort zu Papier Gebrachte in die Tat umzusetzen. Im Gefängnis hatte er eine Schrift verfasst, die die Sätze von König James und seinem Erzbischof Laud aufnimmt und sie geschickt verändert: *no cross – no crown* heißt es jetzt in derselben sprachlichen Parallelität, und nicht mehr *no bishop – no king* oder *no bishop – no church*. Das bedeutet, dass Christsein in der Nachfolge des Kreuzes besteht, und nur wer das

³¹ Ein Bild dieser Synagoge findet man in: *Franklin H. Littell, The Mcmillan Atlas History of Christianity, New York 1976, 135.*

Kreuz Christi auf sich nimmt, hat die Aussicht auf die ewige Krone als Lohn. Diese Krone hat mit der Krone des Königs nichts zu tun, und es braucht auch zur Kreuzes-Nachfolge keines Bischofs. Insofern ist Penn's Slogan Inbegriff der freiheitlichen Umsetzung des Christseins. In diese so aufgebaute Kolonie strömten die in Europa um ihres Glaubens willen Verfolgten: die Quäker natürlich zuoberst, aber auch Mennoniten, Schwenckfelder, Neutäufer, Pietisten und einzelne Religiomane wie etwa Kelpius. Sie alle fanden in Penn's Wäldern ein Zuhause in Sicherheit und Freiheit.

3. Man muss sich klar machen, dass die Religionsfreiheit als Glaubensartikel und Leitmotiv nonkonformistischer Kirchen eineinhalb Jahrhunderte vor der französischen Revolution proklamiert und, zuerst in Rhode Island, umgesetzt wurde, in Pennsylvania etwas später. Außerdem ist die Religionsfreiheit nicht primär eine Freiheit von der Religion, sondern eine Freiheit für die Religion. Den Unterschied kann man sich an einer Äußerung des Franzosen Alexis de Tocqueville (1805–1859) klar machen, der nach seinem Besuch der jungen Republik USA schrieb, dass er in Frankreich den Geist der Religion und den Geist der Freiheit stets in entgegengesetzte Richtungen habe marschieren sehen, – das kann man wohl für ganz Europa behaupten –, dass Religion und Freiheit in Amerika jedoch eng miteinander verknüpft seien. Er brachte das gegensätzliche Erscheinungsbild auf die Formel: „Die Religion nimmt in Amerika keinen direkten Anteil an der Regierung der Gesellschaft, aber sie muss als die erste ihrer politischen Institutionen betrachtet werden.“³² Diese Bedingung entpuppte sich als für das Gedeihen der Religion äußerst günstig. Er fragte die unterschiedlichen Pastoren und, weil er katholisch war, vor allem Priester, die ihm alle einhellig einen Grund für das Gedeihen der Religion nannten: die Trennung von Regierung und Religion. Das betrifft schon die Verfassung, die gott-los ist, die aber gerade deshalb für die Religionen ein so günstiges Klima schuf, dass die Religionssoziologen Roger Finke und Rodney Stark die Jahre der Republik unter den Titel stellen können: *The Churching of America*, also die „Kirchwerdung“ Amerikas, weil im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts immer mehr Menschen für die unterschiedlichen Kirchen, Religionen und para-religiösen Organisationen gewonnen werden konnten.³³

³² Zitiert in: James E. Wood/Derek Davis (Hgg.), *The Role of Religion in the Making of Public Policy*. J. M. Dawson Institute of Church-State Studies, Baylor University, Waco (TX) 1991, 3.

³³ Roger Finke/Rodney Stark, *The Churching of America 1776–2005: Winners and Losers in Our Religious Economy*. Rutgers University Press 2005. Vgl. auch meinen Artikel Säkularisierung und ökonomische Ökumene, in: *Ökum. Rundschau* 57 (2008), 289–302.

Religious Nonconformity and Democracy

Dissenting Politics from the Seventeenth-Century Revolution to the Rise of the Labour Party

David W. Bebbington

The Dissenters of England and Wales, that is the Protestants who stood outside the Church of England, originally included five main strands. The largest body in the seventeenth century consisted of the Presbyterians, who, like their coreligionists in Scotland, upheld the stoutly Calvinist doctrines expounded in the Westminster Confession of 1646. They originally aspired to copy their Scottish contemporaries by creating a system of church courts that would govern a national church, supplanting the episcopal structure of the Church of England. Alongside them was the second and smaller strand, the Independents, who, while sharing the Calvinist theology of the Presbyterians, differed from them in church organisation. Rejecting any ecclesiastical authority outside the individual gathered congregation, the Independents gained their name from asserting that each such church was wholly independent. The Particular Baptists, the third strand, were so called because, as Calvinists, they believed in the redemption of a particular group, the elect, and they echoed the teaching of the Independents about congregational autonomy. In the fourth place, a minority of Baptists, the General Baptists, accepted the Arminian teaching that redemption was general and maintained a tighter connection between congregations than their Particular cousins. The fifth body, the Society of Friends or Quakers, was semi-detached from the other Dissenters because its members held that the inner light of God in human beings was an authority higher than the Bible. Consequently treated as unorthodox, the Quakers had distinctive ways such as refusing to doff their hats to social superiors. Later these five denominational groupings were to be joined in the ranks of non-Anglican Protestants by Methodists, but during the seventeenth century that development remained in the future. Religious Nonconformity was from the start a diverse phenomenon.

Nevertheless its adherents were united by a common desire to press the Reformation further than had happened in the sixteenth century. Under Queen Elizabeth from 1558 the Church of England had become fully Protestant, but it retained features of the pre-Reformation Catholic Church such as bishops, cathedrals and clerical vestments. The more zealous Protestants wanted to purify the church of its Romish trappings and earned the name of Puritans. Already under Elizabeth a few began to separate from the national church, but most Puritans preferred to call for further changes of a

more firmly Protestant character from within the Church of England. Under Elizabeth's successor, James I, in the opening years of the seventeenth century, hopes that, as a Scottish Calvinist, he would press further in a Reformed direction were dashed when, on the contrary, he reinforced the authority of the bishops. Worse took place under his son, Charles I, from 1625. Motivated by High Church piety, Charles encouraged his Archbishop of Canterbury, William Laud, to reintroduce practices that savoured of Rome. Puritans were horrified when communion tables were redesigned as altars and railed off from ordinary worshippers. Some responded by fleeing to the New World, establishing the Puritan colonies of New England. Others remained to resist royal innovations in religion. They eagerly supported the gentry in parliament who decided that the king's tendencies to autocracy must be opposed in arms. When in 1642 civil war broke out between king and parliament, it was, as the Puritan Richard Baxter recorded, 'principally the differences about religious matters that filled up the Parliament's armies and put the resolution and valour into their soldiers'.¹ A significant number were Dissenters.

It was in these circles at a time of crisis that radical ideas began to emerge. Some of the prominent figures verged on the fanatical in their zeal against false religion. Thus Hugh Peter, a military chaplain, tried to persuade the army to demolish the pillars of the prehistoric circle at Stonehenge as 'monuments of heathenism'.² The fervour carried over into public affairs. Insisting on the principle of liberty of conscience, soldiers who identified with the Independents argued, as Baxter lamented, 'sometimes for state democracy, and sometimes for church democracy'.³ Usually they began with the second and inferred the first. A gathered church in which all could play a part in congregational government led on in their minds to a free state in which all could play a part in public affairs. Their ideas were aired most publicly at the Putney debates of 1647, a consultation between army leaders and some of the common soldiers about political arrangements following the defeat of the king. Several of the more outspoken debaters, urging something like a parliamentary vote for all men, were members of Independent or Baptist churches. The most extreme notions were put forward by the Levellers, a group whose members embraced the drastic principle of social equality in an age when rank and deference were axiomatic. One of their leaders, John Lilburne, had joined a gathered church even before the civil war; another, Richard Overton, was a General Baptist. Oliver Cromwell, the general who emerged from the military struggle and the events surrounding the execution of the king as the arbiter of the nation's affairs, had probably once been pastor of a gathered church and shared fully in the Independents' desire

¹ M. Sylvester (ed.), *Reliquiae Baxterianae, or Richard Baxter's Narratives of the Most Memorable Passages of his Life and Times* (1696), part 1, 31, quoted by Michael R. Watts, *The Dissenters: From the Reformation to the French Revolution* (Oxford 1978), 106.

² Watts, *Dissenters*, 111.

³ Sylvester (ed.), *Reliquiae Baxterianae*, part 1, 53, quoted by Watts, *Dissenters*, 110.

to establish godly rule. In 1653 he summoned a parliament of spiritually minded men, usually called after one of its strangely named members the Barebones Parliament, which he hoped would inaugurate widespread reforms. 'Truly', Cromwell told them, 'you are called by God to rule with him, and for him.'⁴ The parliament soon disintegrated, achieving very little, but its ambitions had been high. At the same time there were emerging the Fifth Monarchy Men, those who believed that earthly power was about to be ended by the establishment of the kingdom of the Son of Man predicted by the prophet Daniel. At times these millenarians, usually drawn from the gathered churches, threatened to use force in the name of King Jesus. Alongside embryonic ideas of democracy, the middle years of the seventeenth century generated a wide range of political doctrines among Dissenters, some of them distinctly extravagant.

Perhaps it is not surprising that in 1660 the nation called back Charles II, the son of Charles I, to put an end to the radical experiments of the previous two decades. The regime of the restored monarchy set about imposing the traditional order in church and state. By the Act of Uniformity in 1662 all ministers of the Church of England were required to accept the Prayer Book as the sole form of worship. Those who refused, over 2,000 men, were expelled from their posts. The outcome was the creation of a much stronger Dissent. The ejected ministers, most of them moderate Presbyterians who had hoped to create a national Reformed church, stood alongside the more extreme members of sects who had contributed to the turmoil of the recent past. All Dissenters were subjected to persecution as the royalist victors tried to enforce uniformity of religious practice. The Corporation Act of 1661 excluded Dissenters from town councils; the Conventicle Act of 1664 prohibited religious meetings of five or more persons; and the Five Mile Act of 1665 imposed an oath on ejected ministers that they would not attempt 'any alteration of government either in church or state' or else required them to remain at least five miles away from places where they had ministered or substantial towns.⁵ The legislation was crowned by a Test Act of 1673 which required all holders of public office to have taken the sacrament in the Church of England. The enforcement of the acts varied according to the keenness of the local authorities, but those who worshipped illegally outside the established church were always at risk of being thrown into gaol. Thus John Bunyan, the author of *Pilgrim's Progress*, was more than once imprisoned in his home town of Bedford. The effect of these measures was to weld the previously diverse fragments of Dissent into a more homogeneous whole. Although Quakers, with a distinct theology and an elaborate bureaucracy, remained apart, the other sections of Dissent found common

⁴ W. C. Abbott, *The Writings and Speeches of Oliver Cromwell* (Cambridge, MA), vol. 3, 7, quoted by Watts, *Dissenters*, 144.

⁵ Watts, *Dissenters*, 226.

cause. Politically their great desire was no more than to be left alone to worship in peace. Their highest ambition was toleration.

When, in 1685, Charles II was succeeded by his brother James II, the situation changed. James was a Roman Catholic and the threat of his moving towards an absolutist state backed by the Catholic church on the model of Louis XIV's France became palpable. Initially many Dissenters were drawn into the attempt by Charles's illegitimate son, the Protestant Duke of Monmouth, to seize the throne, but that proved a failure. Gradually, however, the political nation swung against James. In 1688, in the so-called 'Glorious Revolution', James was replaced by William III and his queen, Mary, the daughter of Charles II, as joint monarchs. The tide had turned decisively in favour of Protestantism and so Protestant Dissenters now received a concession. By the Toleration Act of 1689 Dissenters were exempted from the penalties imposed on attending their meeting houses in previous legislation. The resulting pattern of the Church of England being established by law but Dissenters being allowed the privilege of unmolested worship was to remain in force for well over a century. In the early years it seemed at risk, for Queen Anne, William's successor from 1702, was sympathetic to the claims of the Church of England to a monopoly of religion. An Occasional Conformity Act (1711) forbade Dissenters to take the sacrament in the Church of England in order to qualify for local office. A Schism Act that was to have come into force on 1 August 1714 would have prohibited Dissenters from teaching, but the queen died that day and it did not take effect. The crown transferred to the House of Hanover and the dangers of Anne's reign came to an end. Toleration became the entrenched policy of the state.

In the more relaxed conditions of the eighteenth century the iron convictions of Dissenters began to rust away. The lay leaders of Dissent tended to prosper and the social appeal of the Church of England acted as a magnet. As lay figures moved over to the established church, their financial support was lost to the Dissenting churches. The number of congregations of Presbyterians, Independents and Baptists diminished: between 1727 and 1776, the total in London and Middlesex (the county adjacent to the capital) fell from 112 to 72. Already by the 1730s there was talk about 'the decay of the Dissenting interest'. At the same time intellectual changes exerted an influence over the movement. In the era of Enlightenment there was a wish to ensure that theology met the rational criteria of the times. Older Puritan versions of Reformed theology seemed antiquated; free enquiry appeared an obligation of the spirit of the age. Consequently many began to believe that the Westminster Confession or its equivalent should no longer be obligatory. In 1719, at a conference in Salters' Hall, London, ministers of the Dissenting churches of the capital decided by a bare majority that 'no human composition, or interpretations of the doctrine of the Trinity' should be required.⁶

⁶ *An Account of the Late Proceedings of the Dissenting Ministers at Salters' Hall (1719)*, 10, quoted by Watts, *Dissenters*, 375.

The broader minded majority and their successors, who came to be known as 'Rational Dissenters', moved gradually in an unorthodox direction, initially to Arianism and later in the century to Socinianism. Although during the eighteenth century Unitarianism was technically illegal, by the end of the century some had reached that destination. The more liberal doctrinal positions rarely enjoyed popular appeal and so the theological trends reinforced the social currents of the period in fostering decline. Dissent looked as if it were on the wane.

The political context, however, was more benign. The state no longer threatened Dissent with extinction, though members of the churches knew that their security depended on Protestantism remaining in power. Dissenters were therefore active in resisting the efforts of members of the Catholic Stuart dynasty, the son and grandson of James II, to seize back the kingdom in the Jacobite rebellions of 1715 and 1745. Those in power, the Whig party that had ensured the succession of the Hanoverian dynasty, were resolutely Protestant. The Whigs also believed in liberty, though within due limits, and so endorsed the religious freedom of the Dissenting churches. Dissenters returned the compliment by giving consistent support to government Whigs in parliamentary and local elections during the years down to 1760. Their opponents were High Churchmen, those who believed that the state should profess a strongly Anglican confessional stance. They were usually identical with those who in politics were labelled Tories, upholders of more autocratic powers for the crown. Although in certain localities Tory High Churchmen could make life difficult for Dissenters, for example by refusing sites for places of worship, they were firmly excluded from power in national affairs. So Protestant Dissenters held a secure if sometimes marginal place in public life. Their political theory was summed up in the phrase 'civil and religious liberty', which many of their spokesmen expounded at length. They rarely proposed changes to a political system which served their needs very well.

After about 1760, however, there was a greater willingness to oppose the government. The crucial issue was the growing discontent in the American colonies that led to the creation of the United States. Dissenters in England felt a natural sympathy for their co-religionists in America and growing alarm about the failure of the government to make generous terms with the colonists. Caleb Evans, president of Bristol Baptist Academy, wrote a series of pamphlets in 1775-76 defending the Americans in their objection to taxation without representation in parliament. Of the fifteen Dissenters who sat in parliament after 1760, only two supported the government in the crisis over America. At a local level Dissenters could wield considerable power. In Nottingham during the 1770s, for example, they controlled nearly one third of the parliamentary votes. Dissenting politicians played a part in the normal electioneering methods of the day, paying for influence and advancing the interests of commercial groups in order to win support. Yet they tended to adopt a progressive position on certain issues. By the

1780s, when the reform of parliament's outdated electoral system first became a political issue, Dissenters often became prominent. They commonly opposed the monopoly of local power enjoyed by self-perpetuating town councils, challenging their candidates at parliamentary elections. In doing so, they acted as pioneers of party organisation within civil life. Dissenters were playing a part in the popular politics of the age.

The later eighteenth century was also remarkable for the Evangelical Revival. Beginning in the 1730s within the Church of England under the leadership of Charles Wesley and George Whitefield, the revival gave rise to the Methodist movement. The mainstream Methodists, who followed Wesley in adopting an Arminian rather than a Calvinist theology, sought to obtain holiness by meeting in local societies and to spread the gospel by preaching throughout the land. Methodism, the so-called 'New Dissent', became a body distinct from the Church of England only gradually, the key stage being the 1790s, just after the death of Wesley. By no means all Methodists regarded themselves as Dissenters even then. Most members of Wesleyan Methodism, by far the largest of the Methodist denominations, positioned themselves for many years midway between the Church and Dissent, but as the nineteenth century wore on they increasingly came to see themselves as part of Nonconformity, a term for Dissent that came into vogue around the middle years of the century. The revival made an impression on the older Dissent too. The Presbyterians, with their tendency towards rationalism, were little affected, but the Independents and Baptists were transformed into growing communities by an influx of preachers and members from the Calvinistic strand of the revival headed by Whitefield. The result was that whereas in the early eighteenth century Dissenters formed only around 6 per cent of the population, by the mid-nineteenth century they constituted some 17 per cent of the population of England and about 45 per cent of the population of Wales. The dimensions of Protestant Dissent were totally changed.

At first the political impact of Evangelical Nonconformity was small. A few of the Methodists who broke away from Wesleyan Methodism, and especially the Methodist New Connexion that split off in the 1790s, had little inhibition about politics, but most shared with the Wesleyans a 'no politics' rule because any partisanship risked plunging the denominations into discord. So for a long time the Methodists were less likely than the 'Old Dissent' to play a significant part in public affairs. Moreover the French Revolution of 1789 ensured that political activity among the masses of the population became suspect. The overthrow of the Roman Catholic Church in France made the authorities on the other side of the English Channel fearful that there might be some similar attempt to do away with the Church of England, which was seen as the chief bastion of social order. Dissent, by contrast, appeared a subversive force. In particular Joseph Priestley, the most eminent minister among the Rational Dissenters, was a target of widespread hatred. In 1791 he was chased from his home in Birmingham by a mob shouting for 'Church and King' which also destroyed meeting

houses and the homes of other Dissenters. Nor did Evangelical Dissenters escape. In 1793 William Winterbotham, a Baptist minister in Plymouth, was imprisoned for four years for a pair of sermons in which he ventured to criticise the current relations between crown and people in the mildest of terms. In these times it was wise to remain silent on public affairs. The Evangelicals, furthermore, believed that political activities constituted a diversion from their central task of spreading the gospel. In the final decade of the eighteenth century and well into the nineteenth Evangelical Nonconformists did little except express their great satisfaction with the liberties they enjoyed as Englishmen.

The rapid expansion of Methodism and other forms of Nonconformity caused growing alarm in the government. In a period of general mobilisation against Napoleon's France, a body of people owing no allegiance to the national church seemed a danger to the war effort. In 1811 the Home Secretary, Lord Sidmouth, introduced a bill to stop Dissenting preachers from being allowed to register under the Toleration Act of 1689 unless they had a settled congregation where they ministered. His target was the practice of itinerant evangelism by which the Methodists, and increasingly other Nonconformists, were spreading from parish to parish. The threat to gospel preaching was put down largely through the intervention of William Wilberforce, the Evangelical Anglican who had led the campaign against the slave trade to success four years before. But the bill roused the Methodists to take political action in their own defence. Petitions poured into parliament against the bill. It was a precedent for subsequent pressure by the rank and file of Evangelical Nonconformists on the government. A second instance took place only two years later. In 1813 the charter of the East India Company, the organisation that acted as the government of the subcontinent, came up for renewal. The policy of the company had been to exclude missionaries from India for fear of stirring up religious animosity, but Evangelicals, from both Church and Dissent, exerted themselves to demand a change in the charter requiring their admission. Once more mass petitioning had its desired effect. There was a rising tide of political activism among Dissenters.

The Dissenting community also took up the question of its legal status. Under the Test and Corporation Acts Dissenters were in theory not supposed to sit on local borough councils, though in practice parliament passed an annual indemnity measure which normally prevented their being prosecuted. The acts marked Dissenters as second-class members of the commonwealth. In 1786 and 1790 there had been unsuccessful campaigns to repeal the Test and Corporation Acts, but in the wake of the French Revolution there was no scope for even minor constitutional change. By 1813 William Smith, the spokesman of Dissent in the House of Commons, was able to secure a lesser reform. A Unitarian Toleration Act abolished the penalties for professing anti-Trinitarian belief, providing relief for the growing number of Presbyterians of that persuasion. In the immediate aftermath

of the Napoleonic Wars, from 1815 down to 1819, an upsurge of economic distress and political radicalism again discouraged any further concessions to Dissenters. A few Methodists identified with the radical cause but they were rapidly expelled by the denominational authorities. By the 1820s, however, as social tension eased, it became timely once more to call for repeal of the Test and Corporation Acts. A United Committee of Dissenters under William Smith persuaded several Whig members of the House of Lords to support the measure, which was carried in 1828. Dissenters could now take their seats on borough councils without fear of legal challenge. The stigma of being less than full subjects of the crown was swept away.

Two even greater constitutional changes followed in rapid succession. In 1829 the exclusion of Roman Catholics from parliament was abolished. Dissenters were divided on this issue. Some believed that, just as Dissenters had received redress of their chief political grievance, so Catholics should enjoy relief from theirs; but others held that Catholics remained, as in the seventeenth century, so serious a threat to the security of the country that they ought not to share in its governance. A marked suspicion of Catholic ambitions continued to mark Dissenting politics for well over a century. But the second change was almost unanimously supported by Dissenters. This constitutional alteration, the greatest during the nineteenth century, was the passing of the Great Reform Act in 1832. A system of parliamentary representation unchanged in principle since the fifteenth century was transformed so as to extend the vote to a much wider section of the population. Dissenters commonly supported the organisations in cities such as Manchester and Birmingham which demanded seats in parliament for the first time. One of their number, John Bonham Carter, a wealthy barrister from Portsmouth, was responsible for redrafting the Reform Bill in 1831–32 so that it passed. Dissenters were delighted with some of the consequences of parliamentary reform. In particular in 1835 the Whig government carried an equivalent measure for municipal corporations, ending the system of recruiting new members by co-option and opening the corporations to election by the inhabitants. Many chapel-goers became councillors, aldermen and mayors of their towns over coming years. Of the one hundred and two Congregationalists who became Members of Parliament during the nineteenth century, at least twenty-three also served as aldermen and at least thirty-six as mayors. During the Victorian era from 1837 onwards Dissenters played a prominent role in local politics.

Now that many of their number enjoyed the privilege of votes in parliamentary and borough elections, Dissenters wanted to achieve the removal of their remaining grievances. One disability they suffered was that the only legal record of birth was an entry in the registers of the parish church for the baptism of a child. This arrangement was a particular problem for Quakers and Baptists, neither of whom observed the baptism of infants. Another handicap was that since 1753 all marriages in England and Wales, except those of Quakers and Jews, had to be performed in a parish church.

In this case the legal requirement bore especially hard on Unitarians, who were compelled to use formulae in the wedding service which acknowledged the Trinitarian doctrine they rejected. Burials in parish churchyards, often the only places available, had to follow the Prayer Book of the Church of England and were subject to charges for the benefit of the Anglican clergy. The ancient English universities had tests that excluded Dissenters from Oxford altogether and, while allowing them into Cambridge, prevented them from graduating unless they embraced Anglicanism. The most pressing hardship of all for many Dissenters was the system of church rates. If a meeting voted a local rate for the repair of the parish church, all ratepayers, of whatever denomination, were required to pay. Dissenters had to support a form of worship with which in conscience they disagreed. Local campaigns for the refusal of a church rate became a common form of Dissenting political activity in the 1830s. A whole set of grievances drove Dissenters further into political action.

At this juncture some Dissenters were driven to propose a much more radical policy. If they traced the disabilities they suffered to the root cause, they encountered the question of the relationship of church and state. The Church of England could claim unique privileges because it was the church exclusively recognised by the state. The monarch was supreme governor of the Church of England; bishops sat in the House of Lords as of right; the House of Commons served as the legislature of the Church of England. The specific problems might all be swept away, some Dissenters began to think in the 1830s, if the church were to be separated from the state by disestablishment. That would guarantee once for all that Dissenters would not be the victims of discrimination. In 1841 Edward Miall, a Congregational minister in Leicester who had been radicalised by the church rate issue, launched a newspaper, *The Nonconformist*, to campaign for disestablishment. Three years later Miall set up the British Anti-State Church Association, which in 1853, the year after he entered parliament, became the Society for the Liberation of Religion from State Patronage and Control. Originally designed to take up only the question of church and state, it gradually extended its coverage to all the grievances of Dissenters. The Liberation Society, as it was usually called, turned into one of the most powerful pressure groups in mid-Victorian Britain, enjoying an income greater than that of the Liberal Party.

How successful was its cause? There were two major waves of reform in favour of Nonconformists. In the 1830s the Whig government took up some of the grievances of a body of people who were often its most faithful supporters. In 1834 there was a bill to open Oxford and Cambridge to non-Anglicans, but it failed. Two years later, however, the Whigs carried a measure introducing civil registration of births, marriages and deaths for all in the country, thus dealing with the first of the grievances. In 1837 a Dissenters' Marriages Act gave them the right to hold weddings in their own places of worship. The second wave of reform came later, from W. E.

Gladstone's Liberal Party, which also enjoyed the enthusiastic support of the bulk of Nonconformity. Compulsory church rates were ended in 1868. University tests were abolished three years later. From 1880 burials in parish churchyards could follow Nonconformist rites. So Nonconformists put these issues of discrimination on the political agenda against strong opposition from most Anglicans and Conservatives. Yet it should not be assumed that Nonconformists were wielding power in their own right. Governments were enacting changes when they chose and often the concessions were only partial. Thus, for example, the question of church rates took fully three decades to resolve and even then the solution was not the total ban Nonconformists wanted, but merely the ending of powers to make church rates compulsory. And most fundamentally, there was no progress towards the disestablishment of the Church of England in England itself. Its sister church in Ireland was disestablished by an act of 1869, but that measure was primarily designed to placate the Irish Roman Catholics. Nonconformists could not enforce changes on their own behalf. They were merely supplicants at the door of progressive politicians.

Meanwhile Nonconformists were playing a full role in wider Victorian politics. In general they were active Liberals, arguing for its characteristic programme of peace, retrenchment and reform. A good example of the political stance of a Nonconformist of the later nineteenth century is that of Charles Haddon Spurgeon, the great Baptist pastor of the Metropolitan Tabernacle in south London. Spurgeon is remembered for his powerful sermons, but he had few inhibitions about expressing his political views. At the 1880 general election he issued an address to the local electors. 'Are we to go on slaughtering and invading in order to obtain a scientific frontier and feeble neighbours?', he asked. 'Shall all great questions of reform and progress be utterly neglected for years? ... Shall the struggle for religious equality be protracted and embittered? Shall our National Debt be increased?'⁷ The first question was a protest against the recent imperialistic ventures of the Conservative government. The second called for measures of change that would benefit the common people. Religious equality, the subject of the third question, was the distinctive aim of Nonconformists, and the reduction of the national debt, the subject of the fourth, would mean a decrease in public spending. Peace, reform, religious equality and retrenchment – these were the core of Spurgeon's politics. He had also denounced American slavery, consequently supporting the North during the Civil War; he supported measures to ensure the observance of the sabbath; and he defended the place of the Bible in the schools created by the 1870 act. In 1886, however, Spurgeon found Gladstone's proposal of Home Rule for Ireland distasteful. It would entail, he believed, a surrender of the Protestants of Ireland to repression by the 80 per cent of the population who were Roman Catholics. On this issue Spurgeon diverged from the great majority of his

⁷ *The Sword and the Trowel*, April 1880, 191.

fellow Nonconformists, but, with that exception, the preacher embodied much of the political spirit of Nonconformity in the high Victorian years.

The cause that, apart from disestablishment, came to be seen as most typical of Nonconformity was temperance reform. The temperance movement had begun in the 1830s as a campaign for self-improvement among artisans and had soon turned to the advocacy of total abstinence from all alcoholic drinks. At first Nonconformists had often looked askance on what seemed a rival enterprise proposing abstinence as an alternative to the gospel, but gradually, beginning with the Primitive Methodists, they began to recommend taking the pledge to avoid strong drink themselves. By the 1860s many chapels ran Bands of Hope, evening meetings designed to train children in the evils of alcohol. Their efforts concentrated on moral suasion, urging people to give up the bottle. From 1853, however, there existed a pressure group called the United Kingdom Alliance which campaigned to prohibit the sale or manufacture of alcohol and pressure mounted for the government to tackle the problem of excessive consumption. Temperance increasingly became a political issue. In 1872 Gladstone's Liberal government carried a bill enforcing licensing hours for the first time. The chapels gave it their support and steadily thereafter they became committed to the battle against the bottle. In 1879 only a minority of Congregational ministers were total abstainers, but by 1904 about five-sixths were. Nonconformists often took local action, pressing corporation licensing committees to decrease the number of public houses permitted in their areas. In national politics their aim was the local veto, the right of local authorities to ban alcohol altogether. Nonconformists were delighted that measures to restrict the consumption of alcohol were proposed by Liberal governments in 1893, 1895 and 1908, but frustrated when the House of Lords, dominated by Conservatives, threw out the measures. Although many Anglicans in these years shared a desire for temperance reform, it became a hallmark of what was labelled 'the Nonconformist conscience'.

Many other issues preoccupied Nonconformists, or Free Churchmen, as they began to call themselves, in the thirty years or so before the First World War. The moral questions of social purity and anti-gambling were specially popular among them. Social purity was the assertion of Christian sexual standards, for example by raising the age of consent to sexual intercourse from thirteen to sixteen, a measure carried with Nonconformist support in 1885. Opposition to gambling led Nonconformists, for instance, to campaign for tighter restrictions on betting. These were areas, like temperance, in which reprehensible behaviour could readily be identified. Some prominent Free Churchmen, however, took their analysis of the social problems of the day to greater depth. Hugh Price Hughes, from 1885 the founding editor of *The Methodist Times* and from 1887 first superintendent of the Wesleyan West London Mission, was a pioneer of urging the reconstruction of society on a Christian basis. The gospel, he believed, was steadily transforming the world into the kingdom of God. 'The day is coming', he

announced, 'when justice and love and peace will reign with unchallenged supremacy in every land; and when men will literally do the will of God on earth as angels do it in heaven.'⁸ Hughes criticised a Christianity that was too individualistic, insisting in particular that greed must cease to govern social relations, but he did not abandon his Methodist heritage of preaching for conversions. Another broad Evangelical was John Clifford, minister of Westbourne Grove Baptist Church in west London. Clifford drew inspiration from Oliver Cromwell, led the Nonconformist critique of the British part in the Boer War of 1899–1902 and campaigned against the Conservative Education Act of 1902 that made Nonconformists pay the local tax for schooling in the doctrines of the Anglican and Roman Catholic churches. Clifford was willing to take steps unusual for a Liberal. He became a member of the Fabian Society, an organisation which existed to promote greater state intervention in social problems and which helped to found the Labour Party. This commitment to collective action on behalf of the weaker members of society was an expression of what he, like Hugh Price Hughes, called the 'social gospel'. While never wavering from his belief that the gospel challenged individuals, Clifford added the conviction that it also had the potential to transform society.

The rise of the Labour Party as a champion of the working people in the early twentieth century owed a major debt to the Nonconformist social gospel. Methodists were particularly strong in the trade union movement that was the seedbed of Labour. At least half the attenders at the conference of the Miners' Federation of Great Britain in 1890 were local preachers. When, in 1908, the miners' Members of Parliament transferred from the Liberal to the Labour whip, it was a crucial step in shifting the party allegiance of many in the chapels. Early Labour branches in mining areas were often founded by Methodists. In Durham, for example, Primitive Methodists were to the fore. At the same time the growth of support for greater state involvement in social reform led naturally towards support for Labour, though a further move into outright socialism could mean, as it often did in south Wales, a renunciation of previous chapel attendance. The ideology of the early Labour Party, however, was often far from dogmatic. The party was overwhelmingly concerned with the bread-and-butter issues of the home and workplace, so that Free Church voters could change their partisan allegiance without altering their political outlook. The ethical socialism of early Labour, in fact, was close to the altruism that was preached as Christian duty from many a Methodist pulpit. So it was easy for those who had previously voted Liberal to slide almost imperceptibly into the emergent Labour Party during the first two decades of the twentieth century.

Specific events exerted a similar effect. The decision of David Lloyd George, the Liberal Prime Minister, to enter the 1918 general election in alliance with his wartime Conservative coalition partners jolted many Free

⁸ Hugh Price Hughes, *Ethical Christianity* (London 1892), 76.

Church voters out of a lifetime's loyalty to the Liberal Party. At that election John Clifford chaired a Free Church rally in favour of the Labour programme. As many as twenty-two Free Churchmen were returned as Labour Members of Parliament in that year and from 1922 the bulk of the Free Church representatives in the Commons sat for Labour. In the interwar years the party drew enormous strength from its chapel roots. Nearly half the Labour Members of Parliament of the period and about a third of the members and officers of the party's national executive committee were at least chapel attenders. One of Labour's greatest figures in this period was a distinguished Wesleyan who always kept a portrait of Hugh Price Hughes above his desk. This was Arthur Henderson, secretary of the Labour Party from 1911 to 1933, Home Secretary in 1924 and Foreign Secretary in 1929-31. At local level Labour was even more reliant on Free Churchmen. The achievement of Peter Lee, a Primitive Methodist local preacher, in County Durham is a case in point. Serving as first chairman of the Labour group on the council from 1919 to 1933, he steered it into undertaking idealistic but practical measures for the welfare of the people. The boldest was the creation of a reservoir in the Pennine Hills to supply fresh water to the crowded districts nearer the coast. Lee's work was so valued that a postwar new town, Peterlee, was named in his honour. With good reason, Labour has often been said to have owed more to Methodism than to Marxism.

The Dissenters had played a significant part in the public affairs of England and Wales over the previous three centuries. They emerged on the political scene during the civil wars of the seventeenth century as radicals and so were repressed as a danger to the restored monarchy after 1660. Granted toleration in 1689, they were loyal to the Hanoverian regime of the eighteenth century but sometimes adopted an oppositional stance during the later years of the century. The Evangelical Revival hugely increased their numbers, but in the wake of the French Revolution they tended to remain politically quiescent. From the 1820s onwards, however, they began to seek redress of their grievances from their patrons, the Whigs, very slowly receiving concessions but aspiring to do no less than disestablish the Church of England. In broader public affairs they were inclined to pursue a common programme of peace, retrenchment and reform, becoming the shock troops of Liberalism. The peak of political involvement came in the era of the Nonconformist conscience around the opening of the twentieth century, when temperance, social purity and anti-gambling were among the key issues. Hugh Price Hughes and John Clifford elaborated a social gospel and, partly in consequence, Free Church people, believing the state should do more for public welfare, turned in increasing numbers to the emergent Labour Party. It would be a mistake to suppose that Dissenters were always committed to democracy, for over long years in the eighteenth century they willingly acquiesced in the rule of a Whig oligarchy. Yet there was an element in the Nonconformist ethos that made Dissenters likely champions of democratic ways when opportunity offered. In 1776 Caleb Evans,

the president of Bristol Baptist Academy, pointed out the affinity between the practice of congregations choosing their own ministers and 'the truly constitutional principle, that the origin of power is from the people'.⁹ The ecclesiology of the Old Dissenters, together with the popular sympathies of the Methodists, frequently made Nonconformity a force for change in a democratic direction.

Bibliography

- David W. Bebbington, *The Nonconformist Conscience: Chapel and Politics, 1870–1914* (London: George Allen & Unwin, 1982)
- , *Victorian Nonconformity*, 2nd ed. (Cambridge: Lutterworth Press, 2011)
- James E. Bradley, *Religion, Revolution and English Radicalism: Non-conformity in Eighteenth-Century Politics and Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990)
- David Hempton, *Methodism and Politics in British Society, 1750–1850* (London: Hutchinson, 1984)
- Stephen E. Koss, *Nonconformity in Modern British Politics* (London: B. T. Batsford, 1975)
- Douglas R. Lacey, *Dissent and Parliamentary Politics in England, 1661–1689* (New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1969)
- Timothy Larsen, *Friends of Religious Equality: Nonconformist Politics in Mid-Victorian England* (Woodbridge, Suffolk: Boydell Press, 1999)
- G. I. T. Machin, *Churches and Social Issues in Twentieth-Century Britain* (Oxford: Clarendon Press, 1998)
- , *Politics and the Churches in Great Britain, 1832–1868* (Oxford: Clarendon Press, 1977)
- , *Politics and the Churches in Great Britain, 1869 to 1921* (Oxford: Clarendon Press, 1987)
- Christopher Oldstone-Moore, *Hugh Price Hughes: Founder of a New Methodism, Conscience of a New Nonconformity* (Cardiff: University of Wales Press, 1999)
- Keith Robbins, *England, Ireland, Scotland, Wales: The Christian Church, 1900–2000* (Oxford: Oxford University Press, 2008)
- Doreen Rosman, *The Evolution of the English Churches, 1500–2000* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)
- Michael R. Watts, *The Dissenters: From the Reformation to the French Revolution* (Oxford: Clarendon Press, 1978)
- , *The Dissenters: Vol. 2: The Expansion of Evangelical Nonconformity* (Oxford: Clarendon Press, 1995)
- , *The Dissenters: Vol. 3: The Crisis and Conscience of Nonconformity* (Oxford: Oxford University Press, 2015)

⁹ Caleb Evans, *Political Sophistry Detected, or, Brief Remarks on The Rev. Mr. Fletcher's Late Tract* (Bristol 1776), 28–29, quoted by James E. Bradley, *Religion, Revolution and English Radicalism: Non-conformity in Eighteenth-Century Politics and Society* (Cambridge 1990), 139.

Reformation, Nonkonformismus, Freiheit

Freikirchliche Anmerkungen zum allzu deutschen Lutherjubiläum 2017

Martin Rothkegel

Von der Reformation zur Demokratie?

Die früheste Verwendung des Begriffs Demokratie in einer modernen Verfassung findet sich in der Gesetzessammlung von Providence, Rhode Island, vom 19. Mai 1647: „Es wird beschlossen [...], dass die Staatsform demokratisch sein soll“ (das Wort „demokratisch“ im Original in Großbuchstaben), „also eine Regierung auf der Grundlage der freien und freiwilligen Übereinstimmung aller freien Einwohner oder deren Mehrheit.“¹ Die Miniaturrepublik war 1636 von Roger Williams und einer Handvoll Gleichgesinnter gegründet worden, 1638 entstand dort die erste Baptistengemeinde auf amerikanischem Boden. In seinem berühmten Hauptwerk über die Religionsfreiheit von 1644, *The Bloody Tenent of Persecution* („Das blutige Dogma der Verfolgung“), berief sich Williams ausdrücklich auf Martin Luther für seine These, dass alle Menschen ein unveräußerliches Recht auf Religionsfreiheit besitzen und dass die weltliche Obrigkeit in den Bereich des Glaubens auf keinerlei Weise eingreifen dürfe.² Mit dem säkularen und demokratischen Modellstaat Providence strebten Williams und seine Gefährten die politische Verwirklichung eines, wie sie meinten, genuin reformatorischen Anliegens an. Roger Williams ist ein prominentes Beispiel dafür, wie im nonkonformistischen Flügel des englischsprachigen Protestantismus, vor allem bei den Baptisten, Kongregationalisten, Quäkern, Methodisten und Unitariern, theologische Impulse der Reformation in freiheitliches und demokratisches Handeln und Denken umgesetzt wurden.

Dagegen hatte Deutschland an der Umsetzung von theologischen Freiheitsimpulsen der Reformation in die Gestaltung freiheitlicher und demokratischer Gemeinwesen keinen nennenswerten Anteil. Im Gegenteil: Die politische Ethik des deutschen Luthertums hemmte jahrhundertlang die Entfaltung freiheitlichen Denkens und Handelns. Als Thomas Mann am

¹ „It is agreed by this Present Assembly thus Incorporate, and by this Present Act declared, that the forme of Government established in Providence Plantations is DEMOCRATICALL; that is to say, a Government held by the free and voluntarie consent of all, or the greater parte of the free Inhabitants“, *John Russell Bartlett* (Hg.), *Records of the Colony of Rhode Island and Providence Plantations in New England*, Bd. 1: 1636 to 1663, Providence 1856, 156, vgl. auch 112 (ein ähnlicher Passus bereits 1641).

² Vgl. *Richard Groves* (Hg.), *Roger Williams: The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed in a Conference between Truth and Peace*, Macon 2001, 16 f., 25.

29. Mai 1945 in Washington einen Vortrag über Deutschlands Weg in die Katastrophe hielt, verwies er auf eine Tradition deutschen politischen Denkens, die sich auf den paradoxen Freiheitsbegriff der Luther-Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520) berief, wonach der Christ zugleich frei im religiösen, aber untertan im politischen Sinne sei. Luther war, so Mann mit Hinweis auf den Bauernkrieg von 1525,

„ein Freiheitsheld, – aber im deutschen Stil, denn er verstand nichts von Freiheit. Ich meine jetzt nicht die Freiheit des Christenmenschen, sondern die politische Freiheit, die Freiheit des Staatsbürgers – die ließ ihn nicht nur kalt, sondern ihre Regungen und Ansprüche waren ihm aus tiefster Seele zuwider.“³

Zwanzig Jahre später, im Jahr 1965, bilanzierte Gustav Heinemann die politische Wirkungsgeschichte des deutschen Luthertums folgendermaßen:

„Unser Volk ist jahrhundertlang in einem obrigkeitlichen Geist erzogen worden, wobei die offizielle Theologie eine hervorragende Rolle gespielt hat. [...] Von demokratischen Impulsen konnte nicht nur keine Rede sein, sondern alle demokratischen Tendenzen waren suspekt und verwerflich. [...] Der Durchbruch zur Demokratie im Jahre 1918 hatte sich nicht nur ohne christliche Beteiligung vollzogen, sondern geradezu gegen den Willen vor allem der evangelischen Kirchen. Das hätte grundsätzlich auch anders sein können, wie die angelsächsische Geschichte eindrucksvoll beweist. Hier aber, in Deutschland, blieben Kirche und Theologie aufs Ganze gesehen auch dann noch rückbezogen auf den Patriarchalismus und auf staatskirchliche Privilegien, als mit der Weimarer Republik eine neue Zeit anbrach. Man fand kein positives Verhältnis zur Demokratie, begegnete ihr vielmehr mit Reserviertheit, ja sogar mit Abscheu.“⁴

Im Vorfeld des Reformationsjubiläums 2017, siebzig Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, scheint die Rolle, die ein sich auf Luther berufendes Politikverständnis beim Scheitern der ersten deutschen Demokratie im Jahr 1933 spielte, in der Öffentlichkeit vergessen zu sein. Vielmehr feiern die von der EKD und ihren Gliedkirchen ausgerichteten – aber weitgehend von staatlicher Seite finanzierten – Jubiläumsaktivitäten die Reformation mit ikonisierender Zuspitzung auf Luther als Ausgangspunkt für die Entfaltung der liberalen und demokratischen politischen Kultur der Moderne. Der 2014 vom Kirchenamt der EKD vorgelegte Grundlagentext *Rechtfertigung und Freiheit* benennt als Leitmotiv der Jubiläumsfeierlichkeiten die „Verbindung von Reformation und neuzeitlicher Freiheitsgeschichte“⁵.

Fragwürdig fällt dabei der Versuch aus, Traditionslinien innerhalb des staats- bzw. landeskirchlichen deutschen Protestantismus nachzuweisen, die von der Reformation zum modernen Verständnis von Freiheit und

³ Thomas Mann, *Essays*, Bd. 5: Deutschland und die Deutschen. 1938–1945, Frankfurt a. M. 1996, 266 f.

⁴ Gustav Heinemann, *Der Rechtsstaat als theologisches Problem*, in: *ders.*, *Unser Grundgesetz ist ein großes Angebot. Rechtspolitische Schriften*, hg. von Jürgen Schmude, München 1989, 26–36.

⁵ *Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland [2014]*, Gütersloh 2015, 105.

Demokratie führen sollen. Hat nicht der deutsche Katholizismus seit seinen Auseinandersetzungen mit dem preußischen Staat im 19. Jahrhundert mehr zur Entfaltung parlamentarischer Kultur in Deutschland beigetragen als das deutsche Luthertum in den ersten vier Jahrhunderten seiner Geschichte? Noch 1959 war es für den damaligen EKD-Ratsvorsitzenden Otto Dibelius fraglich, inwiefern eine demokratisch gewählte Regierung eine legitime Obrigkeit im Sinne von Römer 13 sein könne. Auch nach dem Zweiten Weltkrieg bedurfte es noch eines kontroversen Diskussionsprozesses, bis die in der EKD zusammengeschlossenen ehemaligen Staatskirchen zu einem klaren Ja zur Demokratie fanden.⁶

Die – dennoch berechtigte und naheliegende – Frage nach dem Zusammenhang von Reformation, Freiheit und Demokratie wird durch die konfessionelle und nationale Engführung der gegenwärtigen Jubiläumsaktivitäten auf die Person Martin Luthers und auf das deutsche Luthertum auf ein historisch fragwürdiges Gleis geführt. Weitert man jedoch die Fragestellung aus auf die Pluralität der Reformation, über den staatskirchlichen Protestantismus und über den deutschen Sprachraum hinaus, ergibt sich ein anderes Bild. In der Tat hat das theologische Erbe der Reformation signifikant und nachhaltig zur Genese des modernen freiheitlichen Staatsverständnisses beigetragen, aber eben nicht in Deutschland, sondern vor allem bei den religiösen Nonkonformisten im revolutionären England des 17. Jahrhunderts und in der Neuen Welt.

Das zentrale politisch-theologische Konzept der englischen Nonkonformisten, wonach sich die Kompetenz des Staates nicht auf den Bereich der Religion erstreckte, hatte eine Vorgeschichte in den Täuferbewegungen des 16. Jahrhunderts. Zwischen den 1520er Jahren und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstanden mehrere Bewegungen, die unter Berufung auf das reformatorische Schriftprinzip die Kindertaufe ablehnten und die Taufe der Gläubigen praktizierten. Seit 1525 breiteten sich täuferische Bewegungen im oberdeutschen Sprachraum aus, seit 1530 im niederdeutsch-niederländischen Sprachraum, nach 1540 auch in Italien. In Polen entstanden seit 1565 die täuferisch-antitrinitarischen Polnischen Brüder. In England gingen aus der Verbindung puritanischer und mennonitischer Traditionen seit 1609/1612 die *General Baptists* hervor, um 1640 entstanden dort die calvinistischen *Particular Baptists*. Mit der Forderung nach Freiwilligkeit von Taufe und Kirchenmitgliedschaft bestritten die täuferischen Bewegungen die Grundlage der mittelalterlichen und auch der reformatorischen Staatsauffassung, wonach alle Glieder der Gesellschaft notwendigerweise auch Glieder der Kirche seien (mit Ausnahme der Juden, sofern diese überhaupt noch geduldet wurden). Luther sah in den Täufern daher gefährliche Aufwührer und „Schwärmer“, die die Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung zu zersetzen drohten, und hielt ihre blutige Verfolgung für notwendig.

⁶ Zur Diskussion um den Aufsatz „Obrigkeit?“ von Otto Dibelius (1959) vgl. *Martin Honcker*, Grundriß der Sozialethik, Berlin/New York 1995, 334–336.

Diese Perspektive wirkte bis in die moderne Forschung nach. In seinem berühmten Vortrag *Luther und die Schwärmer* von 1922 interpretierte Karl Holl Luthers Kampf gegen die „Schwärmer“ als Vorwegnahme aktueller Frontstellungen: Von Thomas Müntzer und den Täufern der Reformationszeit führe eine Linie zu den englischen Nonkonformisten des 17. Jahrhunderts und von diesen zur liberalen und demokratischen politischen Kultur in England und Amerika, den Feinden Deutschlands. Müntzer, die Täufer und die Spiritualisten seien Ursprung und Typus all der subversiven Kräfte, gegen die das lutherische Deutschland im Weltkrieg gerungen habe. Holl griff vor allem Ernst Troeltsch an, indem er urteilte, Luthers „Staatsbegriff, der die Gemeinschaft im Volk betont“, stehe „dem letzten Sinn des Christentums näher“ als die von der täuferischen Tradition beeinflusste „englisch-amerikanische Staats- und Gesellschaftsauffassung“, in der „die ‚Freiheit‘ das ein und alles“ sei.⁷

Troeltsch hatte in seinem 1912 erschienenen Werk *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* die Täufer aus ihrer Rolle als „Stiefkinder der Reformation“ herausgeholt. Für ihn bezeichnete das auf Freiwilligkeit beruhende Kirchentum der deutschen und niederländischen Täufer des 16. Jahrhunderts und der englischen nonkonformistischen Bewegungen des 17. Jahrhunderts die Verbindung von Reformation und Moderne. In der Forderung der Nonkonformisten nach Glaubensfreiheit und ihrer politischen Umsetzung durch Roger Williams sah Troeltsch im Anschluss an den Staatsrechtler Georg Jellinek den Ursprung des modernen Konzepts der Menschenrechte. Für Troeltsch ergab sich eine typologische Linie des „Sektentypus auf dem Boden des Protestantismus“, dem ein maßgeblicher Beitrag zur Genese der modernen pluralistischen und demokratischen Gesellschaften zuzuschreiben sei.⁸

Damit vertrat Troeltsch keine originelle These, sondern knüpfte an die *communis opinio* der dem politischen Liberalismus verpflichteten britischen und amerikanischen Historiographie des 19. Jahrhunderts an. Entsprechend sollen auch im Folgenden keine neuen Erkenntnisse entfaltet werden, sondern lediglich in Form eines skizzenhaften Überblicks einige Aspekte ins Gedächtnis gerufen werden, die im Rahmen des deutschen Lutherjubiläums 2017 allzu kurz kommen: nämlich dass insbesondere bei den Polnischen Brüdern bzw. Sozinianern und bei den englischen Baptisten des 17. Jahrhunderts theologische Impulse aus dem deutschen und niederländischen Täufertum des Reformationsjahrhunderts aufgenommen und zu freiheitlichen politischen Konzepten weiterentwickelt wurden.

⁷ Vgl. Karl Holl, *Luther und die Schwärmer*, in: *ders.*, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. 1: *Luther*, Tübingen 1923, 420–467.

⁸ Vgl. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Mohr, Tübingen 1912, 794–964; Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, Leipzig 1895, 1927.

Die deutschen und niederländischen täuferischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts

Die täuferischen Bewegungen, die sich ab 1525 im ober- und mitteldeutschen Sprachraum formierten, hatten anfangs durchaus die Hoffnung, daß sie die Obrigkeiten zur Abschaffung der Kindertaufe und zur Einführung der Taufe der Gläubigen bewegen könnten. Offensichtlich war dies bei Balthasar Hubmaier, der 1525 in Waldshut und 1526 in Nikolsburg in Mähren täuferische Lokalreformationen in Gang brachte. Aber auch der prototäuferische Kreis um Hans Denck und Ludwig Hätzer in Worms verfolgte das Ziel, eine christliche Obrigkeit dazu zu gewinnen, eine grundlegende Reform durchzuführen wie einst der König Josia im Alten Testament. Auch die erste Taufhandlung, die im Januar 1525 in Zürich von Konrad Grebel und Felix Mantz in Zürich durchgeführt wurde, ist wohl nicht als Gründung einer freikirchlichen Minderheitsgemeinde zu verstehen, sondern als Versuch, durch eine demonstrative Protesthandlung eine Reform der Taufpraxis in der Zürcher Kirche in Gang zu bringen.

Allerdings lehnten die frühen Täufer von Anfang an die gewaltsame Verfolgung von Ketzern ab. Darüber gibt es bereits von 1524 an eindeutige Äußerungen von Hubmaier, Grebel, Mantz und anderen. Damit stellte sich die Frage, wie eine Obrigkeit einerseits eine Reform der kirchlichen Verhältnisse durchführen, sich aber andererseits von Zwang in Glaubensdingen enthalten sollte, wenn doch Christsein und Taufe an einen bewussten individuellen Glaubensakt gebunden seien. Noch bevor die frühen Täufer diese grundsätzliche Frage reflektieren konnten, scheiterte ihre anfänglich durchaus optimistische Sicht der Obrigkeit an der rasch einsetzenden Verfolgung.

In der Verfolgungssituation nahm die große Mehrheit der Täufer nach und nach strikt pazifistische und separatistische Standpunkte an, wie sie erstmals in den sogenannten *Schleitheimer Artikeln* vom Februar 1527 formuliert worden waren. Die Artikel gehen auf eine Zusammenkunft von Vertretern verfolgter täuferischer Gemeinden in Schleithem bei Schaffhausen zurück und stellten einen Konsens in Fragen der Lehre, Gemeindestruktur und Ethik fest. Der sechste Artikel erklärte: „Das Schwert ist eine Gottesordnung außerhalb der Vollkommenheit Christi.“ Die Legitimität der Gewaltausübung durch die Obrigkeit wird zwar bekräftigt, da sie eine durch den Sündenfall notwendige Ordnung Gottes sei, ihre Kompetenz erstreckte sich aber nicht auf Glaubensdinge. Dem Christen seien die Ausübung obrigkeitlicher Ämter, der Waffendienst und die Eidesleistung streng verboten. Der Christ sei an die Gebote Christi in der Bergpredigt gebunden, die Obrigkeit könne daher nicht christlich sein: Der ungelöste Widerspruch dieser Aussagen besteht darin, daß die obrigkeitliche Ausübung der Schwertgewalt einerseits als göttlicher Auftrag gilt, andererseits aber vom Heil ausschließt.⁹

⁹ Vgl. Adolf Laube u. a. (Hg.), *Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526–1535)*, Berlin 1992, 728–748; Heinold Fast (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. 2: Ostschweiz, Zürich 1973, 26–36.

Die lebenspraktische Plausibilität der *Schleitheimer Artikel* für viele Täufer lag darin, dass sie die prekäre Erfahrung der Verfolgung und sozialen Ausgrenzung positiv zu deuten halfen. Nicht nur durch die strenge Auslegung des Gewaltverbots der Bergpredigt, sondern insbesondere durch die Eidesverweigerung schlossen sich die an Schleithelm orientierten Täufer weitgehend von sozialer und politischer Partizipation in frühneuzeitlichen Stadtgesellschaften sowie von der Möglichkeit, vor Gerichten Recht zu suchen, aus. Die Nachfolge im wörtlichen Gehorsam gegenüber den Worten Christi vermittelte einen hohen Grad an Heilsgewissheit, führte aber zugleich in eine freiwillige soziale Marginalisierung.

Wie wurde das in der Praxis gelebt? Drei Beispiele: Erstens lässt sich in der Schweiz eine Ruralisierung des ursprünglich überwiegend stadtbürgerlichen Täuferturns beobachten. In den geographischen Randlagen und juristischen Grauzonen dünnbesiedelter Bergregionen fanden die Schweizer Täufer die für ihr Verständnis der Nachfolge nötigen Freiräume.¹⁰

Zweitens: In Mähren fanden täuferische Flüchtlinge aus den umliegenden Ländern adlige Schutzherren, die ihnen ermöglichten, weitgehend autonome Gemeinschaften außerhalb der bestehenden politischen Strukturen zu bilden, die sogar von der Zahlung von Kriegssteuern befreit waren. Die Hutterischen Brüder praktizierten bis zu ihrer Vertreibung aus Mähren 1622 das Experiment einer in sich geschlossenen Gegengesellschaft ohne Standesunterschiede, Privateigentum, Waffendienst, Eid und Blutrgerichtsbarkeit. Der Zeitgenosse Joachim Cureus sprach von „platonischen Republiken“. Hier ist eine rigorose Konsequenz aus der Aussage gezogen, die staatliche Ordnung sei eine Sündenordnung außerhalb der Vollkommenheit Christi: ergo geht sie die Christen nichts mehr an.¹¹

Drittens: Ein großer Teil der niederdeutschen und niederländischen Täufer nahm nach dem Scheitern des theokratisch-apokalyptischen Reformationsversuchs von Münster 1535 pazifistisch-separatistische Grundsätze an und bildete unter der Führung von Menno Simons streng disziplinierte Gemeinden. In einigen Reichsterritorien, in Preußen und im Königreich Polen erhielten die Mennoniten gelegentlich bereits im 16., vermehrt dann seit dem 17. Jahrhundert einen privilegierten außerständischen Rechtsstatus in Analogie zu ausländischen Juden, der ihnen jegliche Mission verbot, sie von politischer Partizipation ausschloss und zugleich der Obrigkeit überdurchschnittliche Einkünfte durch hohe Sondersteuern sicherte.¹²

¹⁰ Vgl. *Hanspeter Jecker*, *Ketzer, Rebellen, Heilige. Das Basler Täuferturn von 1580–1700*, Liestal 1998; *Urs B. Leu/Christian Scheidegger* (Hg.), *Die Zürcher Täufer 1525–1700*, Zürich 2007.

¹¹ Vgl. *Astrid von Schlachta*, *Hutterische Konfession und Tradition (1578–1619). Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz*, Mainz 2003.

¹² Vgl. *Michael Driedger*, *Obedient Heretics: Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona During the Confessional Age*, Aldershot 2002; *ders.*, *Anabaptists and the Early Modern State: A Long-term View*, in: *John D. Roth/James M. Stayer* (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*, Leiden 2007, 507–538; *Astrid von Schlachta*, *Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation*, Göttingen 2009.

Es liegt auf der Hand, dass keines dieser drei Modelle pazifistisch-täuferischer Lebensform in der Lage war, einen direkten Beitrag zur Genese des modernen Freiheits- und Demokratieverständnisses zu leisten. Dennoch ging vom Täuferium des 16. Jahrhunderts ein wichtiger Impuls aus, nämlich ihre Forderung nach Religionsfreiheit, welche zur Entstehung der modernen Konzepte der Religionsfreiheit und der Trennung von Kirche und Staat beitrug. Das theologische Hauptargument der Täufer zugunsten der Religionsfreiheit war die Formel „Der Glaube ist eine Gabe Gottes, die kein Mensch geben kann, daher darf man niemanden zum Glauben zwingen“: Die Kompetenz der weltlichen Obrigkeit erstreckte sich in keiner Weise auf Angelegenheiten des Glaubens und der praktischen Religionsausübung.¹³

Zur Begründung dieser radikalen Konsequenz unterschieden viele Täufer streng zwischen Altem und Neuem Testament. Während die staatskirchlichen Protestanten das obrigkeitliche Kirchenregiment, die Kindertaufe, den Waffendienst, die Todesstrafe und die Verfolgung religiöser Dissidenten aus dem Alten Testament legitimierten, argumentierten die Täufer, dass die theokratischen Ordnungen und der Kultus des Alten Testaments in ihrer wörtlichen Bedeutung aufgehoben und nur noch in einem typologisch-geistlichen Sinn auf die Person Christi und die Kirche gedeutet werden dürfen. Daher könne das Alte Testament seit dem Kommen Christi nicht mehr Maßstab und Rechtsquelle für obrigkeitliches Handeln sein. Dieser täuferische Argumentationstypus wurde nach 1600 von den englischen Baptisten aufgegriffen und positiv weiterentwickelt zum Konzept eines konsequent säkularen Staates, dessen Handeln sich nicht an der biblischen Offenbarung, sondern an Vernunft, Erfahrung und Übereinkunft orientieren müsse.

Die täuferisch-antitrinitarischen Polnischen Brüder oder Sozinianer

Einen Versuch, die Friedensethik der Bergpredigt mit einer bejahenden Haltung zur Teilnahme am politischen Leben zu verbinden, unternahmen die Polnischen Brüder, eine täuferische Kirche, die sich 1565 wegen ihrer Ablehnung der Kindertaufe und des Trinitätsdogmas von der Synode der reformierten Gemeinden der polnischen Adelsrepublik abgespalten hatte. Die Polnischen Brüder entwickelten ihre politische Ethik in direkter Auseinandersetzung mit den Hutterischen Brüdern im nahen Mähren, deren Pazifismus sie zwar grundsätzlich teilten, aber stark modifizierten.

¹³ Vgl. *Harold S. Bender*, *The Anabaptists and Religious Liberty in the 16th Century*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 44 (1953), 32–50, deutsche Fassung: *Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert*, in: *Heinrich Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, 111–134; *Klaus Deppermann*, *Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihre Verfolgung*, in: *Hans Rudolf Guggisberg/Bernd Moeller* (Hg.), *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, Wiesbaden 1992, 231–247.

Die Frühzeit der Polnischen Brüder ist bestimmt von kontroversen Diskussionen über Waffendienst, Todesstrafe, Eidesleistung, Mitwirkung an obrigkeitlichen Ämtern und Gerichtsbarkeit, Feudalbesitz, Leibeigenschaft und die Theorie vom gerechten Krieg. Im Hintergrund dieser Diskussionen stand die Tatsache, dass ein überproportional großer Anteil der Mitglieder der neuen Kirche dem Adel angehörte und seinen Standesverpflichtungen nachkommen musste. Nur durch die enge Verbindung mit dem Adel hatten die Polnischen Brüder Anteil an der Religionsfreiheit, die dem Adel 1573 in der Warschauer Konföderation verbrieft worden war.¹⁴

Maßgeblich für die Kirche der Polnischen Brüder wurde gegen Ende des 16. Jahrhunderts die Theologie des italienischen Exulanten Fausto Sozzini, daher die Bezeichnung Sozinianer. Sozzini hielt einerseits das Tötungs- und Eidesverbot der Bergpredigt für bindend. Er wollte daraus aber nicht den Schluss ziehen, dass Obrigkeiten keine wahren Christen sein können und die Eidesleistung in jedem Fall verboten sei. Der deutsche Sozinianer Christoph Ostorodt fasste Sozzinis politische Ethik in seinem 1604 erschienenen theologischen Handbuch *Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpunkten der christlichen Religion* folgendermaßen zusammen: Aufgrund von Römer 13 sei die hutterische Praxis der Verweigerung von Kriegssteuern zurückzuweisen. Das Argument, durch die Zahlung von Kriegssteuern würde das Töten von Menschen gebilligt, gelte nicht, denn mit analogen Argumenten müsste man auch die meisten übrigen Steuern verweigern, da die Könige und Fürsten Steuergelder zum großen Teil „an solche Dinge wenden, mit welchen die christliche Religion wenig oder gar nichts zu schaffen hat“. Die Frage, ob ein Christ Obrigkeit oder König sein könne, bejahte Ostorodt. Allerdings sei ein Christ auch im obrigkeitlichen Amt an das Tötungsverbot der Bergpredigt gebunden, „ob wir wohl wissen, wie viele dies vor den Kopf stoßen wird“.

Der Einwand, dass eine Obrigkeit doch die Todesstrafe ausüben und Krieg führen müsse, sei unzutreffend. Die Todesstrafe widerspreche der Vernunft und sei durch unblutige Strafen mit dem Zweck der Besserung des Verbrechers zu ersetzen. Die Erfahrung zeige, dass die Todesstrafe ungeeignet sei, Menschen von Verbrechen abzuschrecken. Ebenso sei es rational einsichtig, dass Kriege durch Freundschafts- und Bündnispolitik vermieden werden können. Ostorodts Optimismus, dass die Ausübung obrigkeitlicher Ämter und eine an der Bergpredigt orientierte Nachfolgeethik vereinbar seien, beruht auf dem hermeneutischen Prinzip, dass die Offenbarung zwar über das der Vernunft Erkennbare hinausgehe, aber nicht im Widerspruch zu Vernunft stehe. Zwar könne die Bibel nicht Maßstab staatlichen Handelns sein. Ebenso wenig könne es aber einen Widerspruch zwi-

¹⁴ Vgl. George H. Williams, *The Radical Reformation*, Kirksville 32001, 991–1061, 1135–1175; ders., *The Polish Brethren. Documentation of the History & Thought of Unitarianism in the Polish-Lithuanian Commonwealth and in the Diaspora, 1601–1685*, 2 Bde., Harvard 1980; Grzegorz J. Kaczyński, *La libertà religiosa nel pensiero dei Fratelli Polacchi (Classici sulla libertà religiosa, 4)*, Torino 1995.

schen der Vernunft und den Worten Jesu geben – wo dieser Widerspruch behauptet wird, sei die Vernunft fehlgeleitet.¹⁵

Einen starken Einfluss auf die niederländische und englische Frühaufklärung übten die staats- und religionstheoretischen Schriften späterer Sozinianer wie Samuel Przykowski aus. Die Verteidigung der Glaubensfreiheit war für die Sozinianer verknüpft mit der Verteidigung der ständestaatlich-republikanischen Verfassung Polens. Zbigniew Ogonowski fasste die Argumentation Przykowskis folgendermaßen zusammen:

„In einem freien Staat [...] bildet die Religionsfreiheit einen unzertrennlichen, integralen Teil der Bürgerfreiheit. Ohne Gewissensfreiheit gibt es keine politische Freiheit! In einem freien Staat verfüge jeder Bürger über das unveräußerliche Recht, einen solchen Weg zum Himmel zu wählen, den er für richtig und angemessen hält.“¹⁶

Nach der Vertreibung der Polnischen Brüder durch die Gegenreformation 1658 gingen zahlreiche Sozinianer ins Exil in die Niederlande, von wo aus sie starken Einfluss auf die niederländische und englische Frühaufklärung ausübten. Ein deutlicher Nachhall der sozinianischen Staatslehre und Toleranzkonzeption findet sich unter anderem in dem berühmten *Letter concerning Toleration* von John Locke (1685).¹⁷

Baptistischer Nonkonformismus im England des 17. Jahrhunderts

Die wenigen Versuche, im 16. Jahrhundert auf englischem Boden täuferische Gemeinden des kontinentaleuropäischen Typs zu gründen, scheiterten an der Härte und Effektivität, mit der der englische Staat gegen religiöse Devianz vorging.¹⁸ Erst im 17. Jahrhundert entstanden aus dem englischen Puritanismus heraus in mehreren Wellen baptistische Bewegungen, die

¹⁵ Vgl. *Christoph Ostorodt*, *Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpunkten der christlichen Religion*, Raków: Sebastian Sternacki, 1604, 181–195, 164–170.

¹⁶ *Zbigniew Ogonowski*, *Der Sozinianismus und das Problem der Toleranz*, in: *Lech Szczucki* (Hg.), *Faustus Socinus and his Heritage*, Warszawa 2005, 129–145 (140f.); ferner *ders.*, *La liberté de citoyen et la liberté religieuse dans la philosophie politique en Pologne au XVII^e siècle*, in: *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 39 (1995), 155–162; *Samuel Przykowski*, *Dissertatio de pace et concordia ecclesiae*, edd. Zbigniew Ogonowski et Mieczysław Brożek (Biblioteka pisarzy reformacyjnych, 13), Warszawa / Łódź 1981; *Fiorella De Michelis Pintacuda*, *Il „De pace et concordia ecclesiae“ di Samuel Przykowski*, in: *Henry Méchoulan* (Hg.), *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, Firenze 2001, 447–472.

¹⁷ Zur Nachwirkung des Sozinianismus in der Frühaufklärung vgl. *Martin Mulso* / *Jan Rohls* (Hgg.), *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, Leiden 2005; *Sascha Salatowski*, *Die Philosophie der Sozinianer. Transformationen zwischen Renaissance-Aristotelismus und Frühaufklärung (Quaestiones. Themen und Gestalten der Philosophie, 18)*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2015.

¹⁸ Vgl. *Irvin B. Horst*, *The Radical Brethren: Anabaptism and the English Reformation to 1558*, Leiden 1972.

sich in Großbritannien und in Neuengland dauerhaft behaupten konnten. Die früheste baptistische Gemeinde entstand 1609 in Amsterdam, als eine Gruppe englischer Glaubensflüchtlinge unter der Führung von John Smyth und Thomas Helwys unter mennonitischen Einfluss die Taufe der Gläubigen annahm. Kurze Zeit später schloss sich Smyth ganz der mennonitischen Lehre an. Helwys dagegen lehnte den apolitischen Separatismus der Mennoniten ab und hielt an der Auffassung fest, dass ein Christ obrigkeitliche Ämter ausüben könne.¹⁹

1612 kehrte Helwys mit einigen Anhängern nach England zurück. In einer Denkschrift an den König von England erklärte er:

„Die Gottesverehrung der Menschen ist eine Sache, die nur Gott und sie selbst etwas angeht. Der König ist dafür weder verantwortlich, noch darf er sich zum Richter zwischen Gott und Mensch aufschwingen. Mögen sie Häretiker, Muslime, Juden oder was auch immer sein: Es steht der irdischen Macht nicht zu, sie dafür auch nur in der geringsten Weise zu bestrafen.“

Gegen die in England sehr lebendige Vorstellung, der Papst sei der Antichrist, argumentierte Helwys, der Antichrist sei nicht mit einer bestimmten Person gleichzusetzen, sondern sei vielmehr überall dort präsent, wo Zwang in Glaubensdingen ausgeübt werde. Nicht durch Krieg gegen die katholischen Mächte, sondern allein durch die Gewährung vollständiger Religionsfreiheit könne der Antichrist besiegt werden. Wenn der König sich aus allen religiösen Fragen heraushalte, könne das Evangelium frei gepredigt werden und der Antichrist werde ohne Blutvergießen fallen. Das sei die wahre Bedeutung des dunklen Bibelverses 2. Thessalonicher 2, 8: „Der Herr Jesus wird ihn umbringen mit dem Hauch seines Mundes“ – allein durch die Kraft des Wortes könne die Macht des Antichrist gebrochen werden.²⁰

Helwys wurde wegen dieser Schrift verhaftet und starb vermutlich 1615 im Gefängnis. Aus seiner Anhängerschaft ging ein Netzwerk von kleinen Gemeinden hervor. Mit dem Ausbruch der englischen Revolution nach 1640 wurden die Baptisten zu einer antimonarchistisch orientierten Massenbewegung und entfalteten eine rege publizistische Tätigkeit, wobei sie in vielen Fällen direkt auf niederländische mennonitische Vorlagen zurückgriffen. In den zahlreichen politisch-theologischen Traktaten der englischen Baptisten über die Religionsfreiheit kehren die typisch täuferischen

¹⁹ Vgl. *Michael R. Watts*, *The Dissenters: From the Reformation to the French Revolution*, Oxford 1978, 41–50; *Keith L. Sprunger*, *Dutch Puritanism. A History of English and Scottish Churches of the Netherlands in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Leiden 1982, 76–90; *James R. Coggins*, *John Smyth's Congregation. English Separatism, Mennonite Influence, and the Elect Nation*, Waterloo/Scottsdale 1991; *Jason K. Lee*, *The Theology of John Smyth. Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite*, Macon 2003; *Keith Sprunger/Mary Sprunger*, *The Church in the Bakehouse: John Smyth's English Anabaptist Congregation at Amsterdam, 1609–1660*, in: *Mennonite Quarterly Review* 85 (2011), 219–258.

²⁰ Vgl. *Richard Groves* (Hg.), *Thomas Helwys: A Short Declaration of the Mystery of Iniquity (1611/1612)*, Macon 1998; *Martin Ibarra Pérez/Massimo Rubboli* (Hg.), *Thomas Helwys: Il mistero dell'iniquità*, Chieti/Rom 2012.

Argumente für Religionsfreiheit wieder, nun aber verbunden mit einer Bejahung aktiver politischer Beteiligung der Christen. Unter Berufung auf die englische Rechtstradition der angeborenen Freiheitsrechte entwickelten die Baptisten die Auffassung, dass Religionsfreiheit ein angeborenes Freiheitsrecht jedes Menschen sei, das auch die Freiheit zum Unglauben und zur Ausübung und Annahme einer nichtchristlichen Religion einschlieÙe. Besonders auffällig ist das politische Eintreten der Baptisten für die Legalisierung des Katholizismus in England, obwohl sie theologisch zu keinerlei Kompromissen mit dem Katholizismus bereit waren. In den 1650ern traten die Baptisten für die Wiederezulassung der Juden in England ein – dahinter stand die apokalyptische Erwartung, dass die Gewährung völliger Religionsfreiheit den Weg für die endzeitliche Bekehrung Israels und die Wiederkunft Christi freimachen würde.²¹

Das grundlegende politisch-theologische Konzept der Baptisten war ihr rein säkulares Verständnis des Staates. In einem Glaubensbekenntnis der mit den Mennoniten vereinigten Gruppe um John Smyth aus dem Jahr 1612 heißt es etwa:

„Es entspricht nicht der Aufgabe der Obrigkeit, sich in Religions- oder Gewissensfragen einzumischen und Menschen zu dieser oder jener Form von Religion oder Lehre zu zwingen. Sie muss den christlichen Glauben dem Gewissen jedes Menschen freistellen und darf nur Verbrechen gegen die bürgerliche Ordnung wie Mord, Ehebruch, Diebstahl etc. bestrafen, denn Christus allein ist der König und Gesetzgeber der Kirche und des Gewissens.“²²

Die Unvereinbarkeit der baptistischen Forderung nach einem völlig säkularen Staat mit dem Gottesgnadentum der englischen Könige, aber auch mit den theokratischen Reformkonzepten der Puritaner, lag auf der Hand. In der englischen Revolution gehörten die Baptisten zu den entschiedenen Verfechtern einer republikanischen Staatsform.²³ Der militante Antimonarchismus der Baptisten gab nach der Restauration der englischen Monarchie 1660 Anlass zu schweren Verfolgungen, bis ihnen 1689 unter strengen Auflagen eine begrenzte staatliche Duldung gewährt wurde.

Zur ersten praktischen Verwirklichung der baptistischen Staatsauffassung kam es in Neuengland, als der Theologe Roger Williams sich aufgrund der Lektüre baptistischer Traktate über die Religionsfreiheit von der puritanischen Staatskirche der theokratischen Kolonie der *Massachusetts*

²¹ Vgl. Edward Bean Underhill (Hg.), *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution*, 1614–1661, London 1846; Joseph Lecler, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, Stuttgart 1965, Bd. 2, 562–576; Sina Rauschenbach, *Judentum für Christen. Vermittlung und Selbstbehauptung Menasseh ben Isaiahs in den gelehrten Debatten des 17. Jahrhunderts*, Berlin 2012, 209–245.

²² *Propositions and conclusions, concerning true Christian religion* (Amsterdam 1612), in: William L. Lumpkin (Hg.), *Baptist Confessions of Faith*, Valley Forge 1969, 140.

²³ Vgl. Mark R. Bell, *Apocalypse How? Baptist Movements During the English Revolution*, Macon 2000; Frank Engehausen, *Von der Revolution zur Restauration. Die englischen Nonkonformisten 1653–1662*, Heidelberg 1995.

Bay Company abwandte und aus Massachusetts vertrieben wurde. Er gründete daraufhin 1636 die religiös neutrale Miniaturrepublik Providence, den Vorläufer des heutigen Bundesstaats Rhode Island. Dort wurde Williams 1638 auch Mitbegründer der ersten Baptistengemeinde auf amerikanischem Boden (legte aber nach kurzer Zeit seine Mitgliedschaft wieder nieder). Dass Rhode Island auch nach der Restauration der Monarchie im englischen Mutterland als demokratischer Staat mit uneingeschränkter Religionsfreiheit weiterbestand, verdankte sich dem Verhandlungsgeschick des Baptistenpredigers John Clarke, der 1663 die Anerkennung der Verfassung von Rhode Island durch Karl II. von England erreichte.²⁴

Roger Williams fand die wesentlichen Züge seiner theologischen Begründung des säkularen Staates und der Religions- und Gewissensfreiheit in baptistischen Traktaten vor, die ihrerseits von der täuferischen Tradition abhängig waren. Grundlegend für Williams' Bibelhermeneutik ist die bereits im oberdeutschen Täuferium begegnende strenge typologische Unterscheidung zwischen Altem und Neuem Testament:

„Die israelitische Verfassung mit Land, Königen und Volk, mit ihren Ordnungen in Krieg und Frieden, hat wie das Zeremonialgesetz nur noch eine geistliche Bedeutung. Sie darf nicht als Modell und Vorbild für irgendein Königreich oder eine Staatsordnung in späteren Zeitaltern herangezogen werden.“²⁵

Gegen die bundestheologische Theorie von der Kontinuität von Altem und Neuem Testament, mit der die Puritaner ihr alttestamentlich-theokratisches Staatsideal begründeten, betonte Williams, dass die Inkarnation Christi eine grundlegende heilsgeschichtliche Zäsur sei. Seit dem Kommen Christi seien alle Nationen vor Gott gleichgestellt. Kein Ort oder Land sei besser oder heiliger als irgendein anderes. Daher könne es auch keine christlichen Nationen und keine geheiligten, theokratischen Staatsordnungen geben. Der gesamte politische Bereich sei völlig profan: „Jetzt unter Christus sind alle Staaten ganz und gar weltlich.“ Die uneingeschränkte Religionsfreiheit aller Menschen sei ein verbindliches Gebot Gottes:

„Gott verlangt nicht die Aufrichtung oder Durchsetzung einer einheitlichen Religion durch die staatliche Obrigkeit. Der Versuch, religiöse Einheit zu erzwingen, führt früher oder später zu Bürgerkrieg, Vergewaltigung des Gewissens und Christenverfolgung, zu Heuchelei und zum Verderben von Millionen von Seelen. [...] Es ist der Wille und Befehl Gottes, dass seit dem Kommen Christi alle Glaubensüberzeugungen und deren Ausübung – und seien es heidnische,

²⁴ Vgl. *Timothy L. Hall*, *Separating Church and State. Roger Williams and Religious Liberty*, Urbana (Chicago) 1998; *Edwin S. Gaustad*, *Roger Williams*, Oxford/New York 2005; *Sydney V. James*, *John Clarke and His Legacies: Religion and Law in Colonial Rhode Island*, University Park 1999; *Massimo Rubboli*, „Seit dem Kommen Christi sind alle Staaten völlig profan“: Roger Williams als Kritiker des Mythos der auserwählten Nation, in: *ThGespr* 37 (2013), 159–177.

²⁵ *Groves*, *Roger Williams*, 3; Auszüge in deutscher Übersetzung in: *Hans R. Guggisberg* (Hg.), *Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, 163–170.

jüdische, muslimische oder antichristliche – allen Menschen in allen Nationen und Ländern gestattet werden müssen.“²⁶

Roger Williams' politisches Denken wurde während der amerikanischen Revolution durch die baptistische Publizistik neu in die öffentliche Diskussion eingebracht und wurde schließlich wegweisend für die politische Kultur der entstehenden Vereinigten Staaten. In Großbritannien wurden die freiheitlichen Traditionen des englischen Revolutionsjahrhunderts im frühen 19. Jahrhundert wiederentdeckt, als die nonkonformistischen Glaubensgemeinschaften zur Stammwählerschaft des politischen Liberalismus wurden.²⁷

Freikirchliche Anmerkungen zum Reformationsjubiläum 2017

Zusammenfassend wird einerseits deutlich, dass dem politischen Denken des Täuferturns des 16. Jahrhunderts enge Grenzen gesetzt waren – von außen durch die Verfolgung durch die Obrigkeit und von innen durch die pazifistische Ablehnung aktiver politischer Mitverantwortung. Andererseits gingen vom Täuferturn entscheidende Impulse auf den Sozinianismus und den englischen Nonkonformismus aus. Die täuferische Forderung nach einer Freiwilligkeitskirche wurde von den Sozinianern in Polen und von den englischen Nonkonformisten in England und Nordamerika zur Forderung nach einer freien Kirche in einer freien Gesellschaft weiterentwickelt. Der Beitrag der nonkonformistischen Bewegungen der Reformation zur Demokratisierung und Liberalisierung der westlichen politischen Kultur, zur modernen Freiheitsgeschichte, ist zweifellos wesentlich deutlicher greifbar als derjenige der deutschen protestantischen Staatskirchen.

Beim Reformationsjubiläum 2017, dessen Veranstalter den Zusammenhang zwischen Reformation und Freiheit so pointiert in den Vordergrund rücken, sollten daher die Nachwirkungen der Reformation *außerhalb* der Staatskirchen und *außerhalb* des deutschen Sprachraums nicht ausgeblendet werden. Aus einer freikirchlichen Perspektive lassen sich abschließend folgende Anmerkungen zum bisherigen Verlauf des Reformationsjubiläums formulieren:

Erstens fällt der EKD bzw. ihren Gliedkirchen durch die massive Bereitstellung finanzieller Mittel durch den Staat die Deutungshoheit zum Thema Reformation in der öffentlichen Erinnerungskultur zu. Die EKD festigt mit der Ausrichtung des Großereignisses ihren Anspruch auf staatstragende

²⁶ Groves, Roger Williams, 3.

²⁷ Vgl. LeRoy Moore, Religionsfreiheit. Roger Williams und die revolutionäre Ära [engl. Original 1965], in: Lutz, Geschichte, 276–307; David W. Bebbington, The Nonconformist Conscience: Chapel and Politics, 1870–1914, London 1982; Jörn Leonhard, Konfession und Liberalismus im frühen 19. Jahrhundert. Eine Beziehungsanalyse im deutsch-englischen Vergleich, in: Andreas Kubik (Hg.), Protestantismus – Aufklärung – Frömmigkeit. Historische, systematische und praktisch-theologische Zugänge, Göttingen 2011, 110–132.

moralische Autorität in einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft. Zur Legitimierung dieses Anspruchs ist das Reformationsjubiläum an der Grundthese ausgerichtet, normative politische Werte wie Freiheit, Toleranz und Demokratie hätten ihren Ursprung in der Reformation und die EKD sei die geborene Gralshüterin dieser Werte.

Zweitens wird die Fokussierung des Jubiläums auf den Beitrag der Reformation zur „neuzeitlichen Freiheitsgeschichte“ historisch nicht plausibel gemacht. Luther selbst hatte die Ableitung politischer Freiheitsforderungen aus der theologischen Rede von der Freiheit des Christenmenschen unmissverständlich ausgeschlossen. Als Institution wirkte das staats- beziehungsweise landeskirchlich verfasste deutsche Luthertum bis weit ins 20. Jahrhundert hinein der Entfaltung liberalen und demokratischen Denkens und Handelns hemmend entgegen. Die Ausrichtung des Jubiläums steht dagegen deutlich in einer Tradition liberaler protestantischer Selbstwahrnehmung des 19. Jahrhunderts, die nicht in der positiven lutherischen Dogmatik oder in der empirischen politischen Wirkungsgeschichte des deutschen Luthertums begründet war, sondern mit Hegels abstraktem Konstrukt des „protestantischen Prinzips“ operierte, das als *Movens* mehr oder minder säkularisierter Versionen einer Heils- oder Fortschrittsgeschichte identifiziert wurde.

Drittens ist im deutschen Kontext die pauschale Inanspruchnahme demokratischer Traditionen für den Protestantismus ärgerlich, weil sie nicht der konstruktiven Rolle gerecht wird, die der politische Katholizismus seit dem Vormärz für die Liberalisierung und Demokratisierung der deutschen Gesellschaft gespielt hat und die auf protestantischer Seite kein Gegenstück hat.

Viertens sind Vertreter des nichtlutherischen und des internationalen Protestantismus nicht nennenswert an der Vorbereitung und Durchführung des Jubiläums beteiligt. Die Fokussierung der Perspektive auf die Person Luthers und auf das deutsche Luthertum stellt eine konfessionelle und nationale Engführung dar und wird der weltweiten Wirkungsgeschichte und der identitätsstiftenden Bedeutung der Reformation für alle Protestanten nicht gerecht.

Wenn man fünftens trotz aller Einwände wirkungsgeschichtliche Zusammenhänge zwischen Reformation und freiheitlicher Demokratie erinnerungskulturell darstellen will, dann ist es ein Gebot der Redlichkeit, konfessionelle und nationale Engführungen zu überwinden und die evangelischen nonkonformistischen Bewegungen des 17. bis 19. Jahrhunderts in England und Nordamerika mit in den Blick zu nehmen. Sie waren es, die aus theologischen Impulsen der Reformation politische Freiheitsforderungen ableiteten und diese mit englischen Rechtstraditionen wie dem Konzept der angeborenen Rechte und dem Parlamentarismus verbanden.

Sechstens ein Caveat: Als Ernst Troeltsch in den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts in Deutschland auf den maßgeblichen Beitrag des englischen und amerikanischen Freikirchentums an der Entstehung und

Durchsetzung freiheitlich-demokratischer politischer Konzepte hinwies, lieferte er damit eine Steilvorlage für deutschnationale Lutheraner wie Karl Holl, die die liberale Demokratie umso entschiedener als dem deutschen Wesen artfremd ablehnten. Analog argumentieren heutige Feinde der Demokratie mit den spezifisch westlichen historischen Ursprüngen des modernen Freiheitsbegriffs. Es ist daher die Frage am Platz, inwiefern die massive öffentliche Inanspruchnahme zivilgesellschaftlicher Wertbegriffe wie Freiheit, Toleranz und Demokratie für eine bestimmte konfessionelle Tradition der Sache der Demokratie überhaupt dienlich sein kann.

Bibliografie

- Bartlett, John Russell* (Hg.), *Records of the Colony of Rhode Island and Providence Plantations in New England*, Bd. 1: 1636 to 1663, Providence, Rhode Island, 1856.
- Bebbington, David W.*, *The Nonconformist Conscience: Chapel and Politics, 1870–1914*, London 1982.
- Bell, Mark R.*, *Apocalypse How? Baptist Movements During the English Revolution*, Macon 2000.
- Bender, Harold S.*, *The Anabaptists and Religious Liberty in the 16th Century*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 44 (1953), 32–50; dt.: *Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert*, in: *Lutz, Geschichte*, 111–134.
- Coggins, James R.*, *John Smyth's Congregation. English Separatism, Mennonite Influence, and the Elect Nation*, Waterloo/Scottsdale 1991.
- De Michelis Pintacuda, Fiorella*, *Il 'De pace et concordia ecclesiae' di Samuel Przypkowski*, in: *Méchoulan, Henry* (Hg.), *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, Firenze 2001, 447–472.
- Deppermann, Klaus*, *Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihre Verfolgung*, in: *Guggisberg, Hans Rudolf/Moeller, Bernd* (Hg.), *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, Wiesbaden 1992, 231–247.
- Driedger, Michael*, *Anabaptists and the Early Modern State: A Long-term View*, in: *Roth, John D./Stayer, James M.* (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*, Leiden 2007, 507–538.
- , *Obedient Heretics: Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona During the Confessional Age*, Aldershot 2002.
- Engelhausen, Frank*, *Von der Revolution zur Restauration. Die englischen Nonkonformisten 1653–1662*, Heidelberg 1995.
- Fast, Heinold* (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. 2: *Ostschweiz*, Zürich 1973.
- Gaustad, Edwin S.*, *Roger Williams*, Oxford/New York 2005.
- Groves, Richard* (Hg.), *Roger Williams: The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed in a Conference between Truth and Peace*, Macon 2001.
- (Hg.), *Thomas Helwys: A Short Declaration of the Mystery of Iniquity (1611/1612)*, Macon 1998.
- Guggisberg, Hans R.* (Hg.), *Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984.

- Hall, Timothy L., *Separating Church and State. Roger Williams and Religious Liberty*, Urbana (Chicago) 1998.
- Heinemann, Gustav, *Unser Grundgesetz ist ein großes Angebot. Rechtspolitische Schriften*, hg. von Jürgen Schmude, München 1989, 26–36.
- Holl, Karl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. 1: Luther, Tübingen 1923.
- Honecker, Martin, *Grundriß der Sozialethik*, Berlin/New York 1995.
- Horst, Irvin B., *The Radical Brethren: Anabaptism and the English Reformation to 1558*, Leiden 1972.
- James, Sydney V., *John Clarke and His Legacies: Religion and Law in Colonial Rhode Island*, University Park 1999.
- Jecker, Hanspeter, *Ketzer, Rebellen, Heilige. Das Basler Täuferium von 1580–1700*, Liestal 1998.
- Jellinek, Georg, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, Leipzig 1895 (4. Aufl. 1927).
- Kaczyński, Grzegorz J., *La libertà religiosa nel pensiero dei Fratelli Polacchi (Classici sulla libertà religiosa, 4)*, Torino 1995.
- Laube, Adolf u. a. (Hg.), *Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526–1535)*, Berlin 1992.
- Lecler, Joseph, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, 2 Bde., Stuttgart 1965.
- Lee, Jason K., *The Theology of John Smyth. Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite*, Macon 2003.
- Leonhard, Jörn, *Konfession und Liberalismus im frühen 19. Jahrhundert. Eine Beziehungsanalyse im deutsch-englischen Vergleich*, in: Kubik, Andreas (Hg.), *Protestantismus – Aufklärung – Frömmigkeit. Historische, systematische und praktisch-theologische Zugänge*, Göttingen 2011, 110–132.
- Leu, Urs B./Scheidegger, Christian (Hg.), *Die Zürcher Täufer 1525–1700*, Zürich 2007.
- Lumpkin, William L. (Hg.), *Baptist Confessions of Faith*, Valley Forge 1969.
- Lutz, Heinrich (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977.
- Mann, Thomas, *Essays*, Bd. 5: *Deutschland und die Deutschen. 1938–1945*, Frankfurt a. M. 1996.
- Moore, LeRoy, *Religionsfreiheit. Roger Williams und die revolutionäre Ära* [engl. Original 1965], in: Lutz, Geschichte, 276–307.
- Mulso, Martin/Rohls, Jan (Hg.), *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, Leiden 2005.
- Ogonowski, Zbigniew, *Der Sozinianismus und das Problem der Toleranz*, in: Szczucki, Lech (Hg.), *Faustus Socinus and his Heritage*, Warszawa 2005, 129–145.
- , *La liberté de citoyen et la liberté religieuse dans la philosophie politique en Pologne au XVII^e siècle*, in: *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 39 (1995), 155–162.
- Ostorodt, Christoph, *Unterrichtung von den vornemsten Hauptpunten der christlichen Religion*, Raków: Sebastian Sternacki, 1604, 181–195, 164–170.
- Przytkowski, Samuel, *Dissertatio de pace et concordia ecclesiae*, edd. Zbigniew Ogonowski et Mieczysław Brożek (Biblioteka pisarzy reformacyjnych, 13), Warszawa/Łódź 1981.
- Pérez, Martin Ibarra/Rubboli, Massimo (Hg.), *Thomas Helwys: Il mistero dell'iniquità*, Chieti/Rom 2012.

- Rauschenbach, Sina*, Judentum für Christen. Vermittlung und Selbstbehauptung Menasseh ben Israels in den gelehrten Debatten des 17. Jahrhunderts, Berlin 2012.
- Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland [2014], Gütersloh 2015.
- Rubboli, Massimo*, „Seit dem Kommen Christi sind alle Staaten völlig profan“: Roger Williams als Kritiker des Mythos der auserwählten Nation, in: *ThGespr* 37 (2013), 159–177.
- Salatowski, Sascha*, Die Philosophie der Sozinianer. Transformationen zwischen Renaissance-Aristotelismus und Frühaufklärung (Quaestiones. Themen und Gestalten der Philosophie, 18), Stuttgart-Bad Cannstatt 2015.
- Schlachta, Astrid von*, Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation, Göttingen 2009.
- , Hutterische Konfession und Tradition (1578–1619). Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz, Mainz 2003.
- Sprunger, Keith*, Dutch Puritanismus. A History of English and Scottish Churches of the Netherlands in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Leiden 1982.
- /*Sprunger, Mary*, The Church in the Bakehouse: John Smyth's English Anabaptist Congregation at Amsterdam, 1609–1660, in: *Mennonite Quarterly Review* 85 (2011), 219–258.
- Troeltsch, Ernst*, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912.
- Underhill, Edward Bean* (Hg.), Tracts on Liberty of Conscience and Persecution, 1614–1661, London 1846.
- Watts, Michael R.*, The Dissenters: From the Reformation to the French Revolution, Oxford 1978.
- Williams, George H.*, The Polish Brethren. Documentation of the History & Thought of Unitarianism in the Polish-Lithuanian Commonwealth and in the Diaspora, 1601–1685, 2 Bde., Harvard 1980.
- , The Radical Reformation, Kirksville 2001.

Religious Liberty in the English and American Nonconformist Traditions

From the Seventeenth Century to the Declaration
of Human Rights of 1948

Massimo Rubboli

“it is God’s way to have religion free”

Samuel Richardson, *The Necessity of Toleration in Matters of Religion*, 1647

1. The Reformation: liberty of conscience as obedience to the Word of God

The Protestant Reformation created a new historical and theological scenery in which medieval concepts of freedom, conscience, and rights were re-evaluated in the light of new understandings of Christian teaching, but the changes that came about in relation to religious liberty and freedom of conscience were not the direct result of the particular teachings of the first reformers, who accepted the conventional view of their time that heretics should be suppressed, as did their Catholic contemporaries.

However, some of the Reformation’s principles played an essential role in preparing the ground for religious liberty and freedom of conscience. The affirmation of the “priesthood of all believers,” a theological principle that emphasized the equal dignity of all believers and their common mission in the world, was intended by Luther to demolish the hierarchical structure of the entire medieval ecclesiastical building.¹ From this principle it follows that every person had equal access to the Scriptures and had the right to interpret it,² under the guidance of the Holy Spirit (“testimonium spiritus sancti internum”).³ A modern Baptist version of this principle affirms: “no

¹ *Martin Luther*, An den christlichen Adel deutscher Nation [1520], WA 6, 407: “wir alle sampt eyn Corper seynn, doch ein yglich glid sein eygen werck hat, damit es den andern dienet, das macht allis, das wir eine tauff, ein Evangelium, eynen glauben haben, unnd sein gleyche Christen, den die tauff, Evangelium und glauben, die machen allein geistlich und Christen volck.” Cf. *Jean Calvin*, *Institution de la religion chrétienne* [1560], (Genève: Labor et Fides, 1958), 439: “C’est lui [le Christ] qui a une fois pour toutes offert l’hostie [le sacrifice] de purification et réconciliation éternelles, et qui maintenant étant entré au sanctuaire du ciel, prie pour nous. Nous sommes bien tous prêtres en lui [...]”

² Luther stated that every believer had “unserm gleubigen versta(n)d der schrift” (Luther, WA 6, 412).

³ Art. 4 of the French Confession of Faith (1559), that reflects the teachings of Calvin, stated: “We acknowledge these books as canonical, the most certain rule of our faith. Our recognition comes less from the common agreement and consent of the church than through the witness and inner persuasion of the Holy Spirit.” [“Nous connaissons ces livres être

authority can force or presume to compel submission to his or her interpretation or belief by another believer.⁷⁴

Luther, Melancthon, and Calvin still perceived liberty of conscience essentially as obedience to the divine word. When, on April 18, 1521, at the Diet of Worms Luther was confronted with his works and told to recant, he refused to follow the request of renunciation, declaring that “unless I am convinced by the testimony of the Scriptures or by clear reason [...], I am bound by the Scriptures I have quoted and my conscience is captive to the Word of God. I cannot and will not recant anything, since it is neither safe nor right to go against conscience. I cannot do otherwise, here I stand, may God help me. Amen.”⁷⁵ His conscience was uniquely bound to the word of God. From this point forward, Luther would remain consistent on the point that temporal authority cannot coerce the conscience.⁶ However, he conceived secular authority as firmly rooted in natural law, which is an expression of the divine will. Although the 1523 tract *Temporal Authority: To What Extent It Should Be Obeyed* placed definite limits on the power of rulers, it strongly emphasized the divinely ordered nature of worldly government. Luther was concerned to “provide a sound basis for the civil law and sword, so no one will doubt that it is in the world by God’s will and ordinance.”⁷⁷

Princes had been given the sword in order to curb evil, punish the wicked, and protect the good. The health of civil society demanded that they exercise it, but Luther did not want to extend the equality of the priesthood of all believers into civil society. He made it clear that the worldly kingdom cannot exist without inequality.

Luther’s consistent position during the peasant revolt was that rebellion against divinely constituted civil authority is rebellion against God. He believed that Christian freedom was not physical freedom, freedom from serfdom: “*Did not Abraham and other patriarchs have slaves? ... For a slave can be a Christian, and have Christian freedom, in the same way that a prisoner or a sick man is a Christian, and yet not free.*”⁷⁸ He saw it as freedom of the spirit, which makes the Christian patient under suffering or coercion.

canoniques et règle très certaine de notre foi [...], non tant par le commun accord et consentement de l’Eglise, que par le témoignage et persuasion intérieure du Saint-Esprit.”]

⁴ Baptist General Association of Virginia, “On These Truths We Stand” (First printed in *The Religious Herald*, May 11, 1989) <http://bgav.org/wp-content/uploads/2014/01/On-These-Truths-We-Stand.pdf> (accessed 20 September 2015).

⁵ LW 32, 112–113.

⁶ Cf. Gerhard Ebeling, “Das Gewissen in Luthers Verständnis,” in: *Lutherstudien*, t. III (Tübingen: Mohr, 1985), 126–153.

⁷ Martin Luther, *Temporal Authority: To What Extent It Should Be Obeyed* [Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523), WA 11, 246–280], in *Luther’s Works*, Walther I. Brandt ed., (Philadelphia: Muhlenberg, 1962), XLV, 85.

⁸ Martin Luther, *Admonition to Peace, A Reply to the Twelve Articles of the Peasants in Swabia* [Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben (1525), WA, XVIII, 291–334], *Luther’s Works*, H. T. Lehmann and R. C. Schultz, eds. (Philadelphia: Fortress Press, 1967), XLVI, 39.

2. Religious liberty in the Anabaptist tradition

The new theological scenery created by the Reformation, combined with the wars of religion, the growth of national states, and a variety of religious beliefs gave rise to the rejection of established religious institutions by religious groups who were being persecuted and sought toleration of their own beliefs. Their pleas were not at first based on any devotion to religious liberty as such, but from the middle of the sixteenth century onward a few voices were raised in defense of a true religious freedom.

In the 1688 *Supplement* to his *Commentaire Philosophique*, Pierre Bayle observed that the Arminians and the Socinians had been the only sects in contemporary Christianity who defended “*le Dogme de la Tolérance*” against “*le Dogme de la Contrainte*.” And, in a footnote, Bayle added: “*On y pourroit joindre la très petite Secte des Quakers, et celle des Anabaptistes*.”⁹ In reconstructing the genealogy of unrestricted religious toleration, modern historiography has confirmed his observation, and several scholars have underlined the direct or indirect influence of Anabaptist arguments in the debate on religious freedom and liberty of conscience.¹⁰

The large majority of English religious tolerationists belonged to the “non-conformist” branch of Protestant Christianity, formed by the Dissenters who did not “conform” to the established Church of England and refused to use the Book of Common Prayer in church services. In seventeenth-century England, controversies were not only theoretical but had much to do with society and politics and addressed directly the relation between individual conscience and community.

In this context, well before Locke and with exclusively theological motivations, early Baptist authors such as John Smyth (1554–1612), Thomas Helwys (c. 1575–c. 1614), John Murton (1585–c. 1626), and Leonard Busher (?–?) presented their demands for religious toleration in works published during the second decade of the century.¹¹ All of them had spent some time in Holland, where they became acquainted with arguments and opinions in favor of tolerance and religious freedom. These ideas were also made available in *Liberty of religion*,¹² an historical compilation by the Mennonite Pieter

⁹ Pierre Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: “Contrain-les d’entrer” ou Traité de la tolérance universelle*, vol. II (Rotterdam: chez Fritsch et Böhm, 1713), 423.

¹⁰ Stephen Wright, *The Early English Baptists, 1603–1649* (Wodbridge, Suffolk: Boydell, 2006); Jason K. Lee, *The Theology of John Smyth: Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite* (Macon, GA: Mercer University Press, 2003); Evan Haefeli, *New Netherland and the Dutch Origins of American Religious Liberty* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012).

¹¹ See *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution, 1614–1661*, E. B. Underhill, ed., (London: J. Haddon, 1846). For an overview on “Baptists and Religious Liberty,” see David W. Babbington, *Baptists Through the Centuries. A History of a Global People* (Waco, TX: Baylor University Press, 2010), 197–214.

¹² P. J. Twisck, *Religions Vryheyt. Een korte Cronijcsche beschryvinghe van die Vryheyt der Religien, tegen die dwang der Conscientien ... tot den Jare 1609 toe*, s. n., Hoorn 1609. On the

Jansz Twisck (1565–1636) published at the beginning of the Twelve Years' Truce (1609–21), who claimed that no civil authority had the right to interfere in religious matters. Twisck's theological argument was a logical consequence of his interpretation of the Fall and the expulsion from Paradise: if every human thing must be considered fallen and imperfect, it follows that also every theological statement is necessarily imperfect; moreover, one's judgment that another person's opinion is wrong is imperfect, as well as everyone's ability to understand God's word. Therefore, it is necessary to consider others' opinions with toleration and moderation.

It is well known that the progress of toleration in England was quite arduous, being partly conditioned by the politics of the reigning monarch, who was the head of the Church of England: Edward VI (1547–53) promoted the Swiss reformed model; Mary Tudor (1553–58) reintroduced Roman Catholicism, and Elizabeth I (1558–1603) reinforced royal supremacy on the Anglican Church. While under Mary many Protestants were sentenced to death or forced into exile, Elizabeth continued with the executions of heretics, including two Dutch Mennonites – Jan Pieters and Hendrick Terwoort – and three Separatists – Henry Barrow, John Greenwood, and John Penry.¹³

During Elizabeth's reign, many Dissenters sought refuge in the Dutch Republic. One of them, Thomas Helwys, who had escaped to Holland in 1608, published in 1612 an urgent plea addressed to Elizabeth's successor, James I (1603–1625), who had continued the policy of repression of nonconformism, so that he would cease to persecute religious minorities, Christian and non-Christian, that dissented from the Church of England. Helwys believed that the magistrate should exercise exclusively the civil power, and that obedience to the king was due only in secular questions and not in spiritual matters:

“[...] we do freely profess that our lord the king has no more power over their consciences [...]. For our lord the king is but an earthly king, and he has no authority as a king but in earthly causes. And if the king's people be obedient and true subjects, obeying all human laws made by the king, our lord the king can require no more. men's religion to God is between God and themselves. Neither may the king be judge between God and man. Let them be heretics, Turks, Jews, or whatsoever, it appertains not to the earthly power to punish them in the least measure.”¹⁴

For expressing these views Helwys was taken to Newgate prison in London, where he died two years later (the exact date is unknown, but documents dated 1614 refer to his widow). Helwys could have limited himself to de-

cultural and religious context, see R. Po-Chia Hsia e H. van Nierop, eds., *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age* (Cambridge: CUP, 2002); A. den Hollander, M. van Veen/A. Voolstra/A. Noord, eds., *Religious Minorities and Cultural Diversity in the Dutch Republic* (Leiden: Brill, 2014).

¹³ J. D. Tracy, *Europe's Reformations* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1999), 186–195.

¹⁴ Thomas Helwys, *A Short Declaration of the Mystery of Iniquity* (Macon, GA: Mercer University Press, 1998), 53.

fending the rights of Christian minorities, as other supporters of religious liberty of his time. However, maybe because of his own suffering from religious persecution, he opted for a broader concept of toleration, with no exceptions to the refusal of every form of violent coercion of conscience.

Helwys developed his own concepts of liberty and of separation between church and state: what prevented the interference of the magistrates into religious matters was not the supposed autonomy of conscience or a demand for individual liberty, but Christ's lordship over conscience. The exercise of conscience had to be free from every human control, because conscience – in the relationship between the human being and God – represented the setting where the Spirit made God's voice heard through the Scriptures.

John Murton, another important advocate of religious toleration, submitted a "*humble supplication*"¹⁵ to the king in favor of victims of persecution for religious cause, published anonymously in 1620. Murton had been arrested in England after a stay in Amsterdam for the publication of an apology of toleration that summarized Twisck's work.¹⁶ Moving from the consideration of "*how heinous it is in the sight of the Lord to force men and women by cruel persecution, to bring their bodies to a worship whereunto they cannot bring their spirits*", Murton concluded that "*the kings of the earth have not power from God, to compel by persecution any of their subjects to believe as they believe*" and "*that no man ought to be persecuted for his religion, be it true or false*".¹⁷

A year before the publication of Murton's book, Leonard Busher had published, probably in Amsterdam, *Religion's Peace* – most likely the first Baptist text entirely devoted to religious liberty. In this tract, "presented to King James, and the High Court of Parliament," Busher declared that not only "*no king nor bishop can, or is able to command faith*", but "*persecution for difference in religion is a monstrous and cruel beast*" and, in capital letters, added: "*IT IS NOT ONLY UNMERCIFUL, BUT UNNATURAL AND ABOMINABLE; YEA, MONSTROUS FOR ONE CHRISTIAN TO VEX AND DESTROY ANOTHER FOR DIFFERENCE AND QUESTIONS OF RELIGION.*"¹⁸ "*It is not the gallows, nor the prisons, nor burning, nor banishing that can defend the apostolic faith*, concluded Busher, [*but only the word and Spirit of God*]."¹⁹

¹⁵ [John Murton], *A Most Humble Supplication of Many of the King's Majesty's Loyal Subjects, Ready to Testify All Civil Obedience, by the Oath of Allegiance, or Otherwise, and that of Conscience; Who Are Persecuted (only for Differing in Religion) Contrary to Divine and Human Testimonies*, London 1620, reprinted in *Tracts on Liberty of Conscience*, 183–231.

¹⁶ J. D. Bangs, "Dutch Contributions to Religious Toleration," in: *Church History* 79 (2010), 586.

¹⁷ John Murton, *Persecution for Religion Judg'd and Condemn'd in a Discourse between an Antichristian and a Christian* (1615) cited in H. L. McBeth, *A Sourcebook for Baptist Heritage* (Nashville: Broadman Press, 1990), 75.

¹⁸ Leonard Busher, *Religion's Peace: or a Plea for Liberty of Conscience* (1614), in: *Tracts on Liberty of Conscience*, 17, 41, 24.

¹⁹ *Ibid.*, 54.

For the first generation of English Baptists, conscience did not concern the liberty of individual choice but rather a question of judgment and responsibility: conscience was a vehicle for recognizing God's will, not for validating one's own ideas. Conscience was not autonomous but subdued to God's authority, as revealed in the Scriptures, and "liberty of conscience" was not a natural right, as John Locke would affirm later in his *Letter Concerning Tolerance* (1689), but a religious obligation. Their thinking was influenced by a long tradition that can be traced back to Augustine, for whom conscience was not an innate personal moral sense nor an ethical awareness, but rather a means used by the eternal or natural law – to which every man must obey in every circumstance – to exercise its control on individual behavior. This tradition was taken up by the Puritan theologian William Perkins (1558–1602), for whom "*conscience is of a diuine nature, and is a thing placed by God in the midst betweene him and man, as an arbitratour to giue sentence,*"²⁰ that is the means by which God judges the actions of a person who defies the decrees of conscience at his own risk. And William Ames (1576–1633), in his tract on conscience published during his voluntary exile in Holland, distinguished between a "natural" and an "enlightened" conscience: the first "recognizes as law the principles of nature as their logical conclusion;" the second, "in addition to this, recognizes all that is prescribed in the Scriptures". For Ames, "the adequate norm of conscience is God's revealed will that prescribes man's duty and reveals it to him. Therefore it is only God's law that constrains man's conscience."²¹

In this cultural milieu, that did not include modern notions of natural human rights nor of individual liberty, Helwys developed his concepts of liberty and of separation between church and state. What prevented the interference of the magistrates into religious matters was not the supposed autonomy of conscience or a demand for individual liberty, but Christ's lordship over conscience. The exercise of conscience had to be free from every human control, because conscience – in the relationship between the human being and God – represented the setting where the Spirit made God's voice heard through the Scriptures. Later, in the *Second London Confession of Faith* (1677 and 1689), a group of Particular Baptists reaffirmed that liberty was a gift from God, made possible by Christ's sacrifice on the cross and his resurrection: "*God alone is Lord of the Conscience, and hath*

²⁰ William Perkins, *A Discourse of Conscience: Wherein is set downe the nature, properties, and differences thereof: as also the way to Get and keepe good Conscience* (Cambridge, John Legate, 1596), 6.

²¹ Guiljelmi Amesij [Wilkliaam Ames], *De conscientia, et eius iure, vel casibus* (Amstelodami 1630), liber primus, cap. II, 3–4: "*Hinc oritur distinctio conscientiae in naturalem & illuminatam. naturalis est, quae agnoscit pro lege principia naturalia & conclusiones ex iis deductas: illuminata est quae insuper agnoscit quicquid in scripturis praescribitur [...]. Hinc adaequata regula conscientiae, est voluntas Dei revelata qua homini praescribitur & indicatur suum officium, constat enim [...]. Hinc lex Dei sola obligat conscientiam hominis*".

left it free from the Doctrines and Commandments of men which are in any thing contrary to his Word, or not contained in it.”²²

A positive evaluation of natural human rights was expressed by Richard Overton, a Baptist who was also involved with the Levellers.²³ Overton advocated human rights first in his satire *The Arraignment of Mr. Persecution* (1645). He based his arguments on Scripture as authoritative but also on human reason, “identified with the spirit of God working in the human soul.”²⁴ His comprehensive view of human rights as belonging to all persons was fully developed in “An Appeal from the Commons to the Free People” (1647).²⁵ For Overton, human rights included religious liberty as well as civil liberty: civil magistrates had no authority in spiritual matters, and only God could govern the spiritual lives of people. Therefore, he and other three Leveller leaders affirmed that authorities could not “compel by penalties or otherwise any person to anything in or about matters of faith, religion, or God’s worship, or to restrain any person from the profession of his faith, or exercise of religion according to his conscience – nothing having caused more distractions and heart-burnings in all ages than persecution and molestation for matters of conscience in and about religion.”²⁶

After the restoration of the monarchy and of the Church of England as state church in 1660, dissenters experienced more difficulties. When the Parliament passed the Act of Uniformity (1662), the large majority of dissenters did not “conform” to the Church of England. As a result, nearly 2,000 ministers, including twenty-six Baptists, lost their livings.²⁷

3. The principle of religious freedom and liberty of conscience in New England

For most seventeenth-century authors, “toleration” and “liberty of conscience” were equivalent and interchangeable terms, and this was true also for Roger Williams (1603–84), the Puritan pastor and theologian who co-founded with John Clarke (1609–76) the first Baptist church on American soil in the small colony of Rhode Island.²⁸ Being forced to escape from

²² *Second London Confession of Faith*, art. XXI, 2.

²³ On Overton’s association with the Levellers, see Brian J. Gibbons, “Richard Overton and the Secularism of the Interregnum Radicals,” *Seventeenth Century*, 10/1 (Spring 1995), 63–75.

²⁴ B. J. Gibbons, ‘Overton, Richard (fl. 1640–1663),’ *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2004); online ed., May 2010 [http://www.oxforddnb.com/view/article/20974 (accessed 10 August 2015)].

²⁵ Ricard. Overton, “An Appeal from the Commons to the Free People” (1647).

²⁶ John Lilburne/William Walwyn/Thomas Prince, and Richard Overton, *An Agreement of the Free People of England* ([London:] n. p., 1646), cited in Andrew Sharp, *The English Levellers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 173.

²⁷ B. R. White, *The English Baptists of the Seventeenth Century* (London: Baptist Historical Society, 1983), 102.

²⁸ Edwin Gaustad/Roger Williams (New York: Oxford University Press, 2005).

Massachusetts Bay Colony in 1636, Williams initially took refuge with the Narragansett Indians; thereafter, with a few other dissenters, he founded a new settlement and called it 'Providence.' As he later explained, "[H]aving made covenant of peaceable neighborhood with the sachems and natives round about us, and having, in a sense of God's merciful providence unto me in my distress, called the place PROVIDENCE, I desired it might be for a shelter for persons distressed for conscience".²⁹

Williams was the first North American to defend religious toleration and liberty of conscience in his book *The Bloudy Tenent of Persecution, for cause of Conscience* (1644).³⁰ The safeguard of religious liberty deeply concerned him because of his personal experience, since he had been forced to escape from Massachusetts, where believers were not allowed "to worship God after their consciences."³¹ The forcing of a person's conscience was compared by Williams to physical violence, "a spirituall and soule rape."³²

The historiography on religious liberty in the Massachusetts Bay Colony is divided into two main currents: the first has presented repression of dissent as indispensable for the conservation and strengthening of the colony,³³ whereas the second had tended to portray the Puritan colony as an intolerant theocracy that persecuted and punished all those who longed for religious liberty and freedom of conscience.³⁴

²⁹ *The Correspondence of Roger Williams*, G. W. LaFantasie, ed. (Hanover, NH: Brown University Press, 1988), vol. 2, 526.

³⁰ Roger Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution, for Cause of Conscience, discussed in a Conference between Truth and Peace* [1644], in *The Complete Writings of Roger Williams*, vol. III, S. L. Caldwell, ed. (New York: Russell & Russell, 1963). In the same year, an anonymous author published in London a pamphlet against "universall libertie of conscience," affirming that "A universal liberty of conscience is a universal liberty to sin, to maintain heresy, to practice idolatry, to vent blasphemy", *Against Universall Libertie of Conscience* (London: printed for Thomas Underhill, 1644), 2; cited in Keith E. Durso, *No Armor for the Back: Baptist Prison Writings, 1600s-1700s* (Macon, GA: Mercer University Press, 2007), 60.

³¹ Roger Williams, *The Bloudy Tenent*, 283.

³² *Ibid.*, 219.

³³ To the hagiographic literature of the founders of the colony belong works like *S. E. Morison, Builders of the Bay Colony* (New York - Boston: Houghton Mifflin, 1930); *E. S. Morgan, The Puritan Dilemma: The Story of John Winthrop* (Boston: Little, Brown & Co., 1958); *John Adair, Founding Fathers: The Puritans in England and America* (London: J. M. Dent, 1982), and *Larzer Ziff, The Career of John Cotton: Puritanism and the American Experience* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962).

³⁴ In this hagiographic current of dissent are *Brooks Adams, The Emancipation of Massachusetts* (New York: Houghton, Mifflin, 1887); *J. T. Adams, The Founding of New England* (Boston: Atlantic Monthly Press, 1921); *V. L. Parrington, Main Currents in American Thought*, vol. I (New York: Harcourt Brace & Company, 1927), and *Darren Staloff, The Making of an American Thinking Class: Intellectuals and Intelligentsia in Puritan Massachusetts* (New York: Oxford University Press, 1998). For a more balanced perspective, see *William McLoughlin, New England Dissent, 1630-1833: The Baptists and the Separation of Church and State*, 2 vols. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), *Janice Knight, Orthodoxies in Massachusetts: Rereading American Puritanism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994) and *A. R. Murphy, Conscience and Community: Revisiting Tolera-*

The Puritans fled from England to build in America a rigorous theocracy free from dissent. And yet a Protestant theocracy must always suffer from a grave inner contradiction: for one significant tenet of Protestantism is the individual's ability to interpret the Bible free of ecclesiastical dictates. Although particular Protestant creeds may have no intention of countenancing or permitting dissent, the Protestant stimulus to individual interpretation must inevitably provoke that very dissent.

The Puritan view on freedom of religion was expressed well by John Norton (1606–63) in *The heart of N-England rent at the blasphemies of the present generation*. As for liberty of conscience, Norton claimed to be upholding it, but not the “*liberty of the error of conscience*”:

“Liberty of Conscience, (as relating to the question under dispute) is a freedom from all impediment in respect of man, as to the following of the dictate of Conscience, in acting according to Rule. But liberty of Error, or liberty of the error of conscience, is falsely called liberty of Conscience: being indeed opposite thereunto. It is a liberty in respect of man, to answer the dictate of the error of Conscience, in walking contrary to Rule. It is a liberty to blaspheme, a liberty to seduce others from the true God. A liberty to tell lies in the name of the Lord. It is a liberty ... to answer to the dictate of error of conscience in walking contrary to rule. It is indeed a liberty unto bondage: The exercise very bondage. Restraint from it is a restraint from bondage. They shall put you out of their Synagogues, yea the time cometh, that whosoever killeth you will thinke that he doth God service. John. 16: 2. To thinke the murder of the Saints was service unto God, was not from their Conscience, but from the error of their Conscience, and the practice of it a fearefull liberty.”³⁵

In brief, people were to be “free” to believe what Norton wanted them to, but were not to be free to differ.

Another eminent Puritan, Increase Mather (1639–1723), affirmed that “*sinful Toleration is an evil of exceeding dangerous consequence*,” complained against “*Hideous clamours for liberty of Conscience*,” and declared “*I do believe that Antichrist hath not at this day a more probable way to advance his Kingdom of Darkness, than by a Tolleration of all Religions and Perswasions*.”³⁶

As early as 1631, the Puritan authorities made clear their position on dissenters. In that year Phillip Ratcliffe was whipped, fined 40 shillings, had his ears cut off, and was banished for the high crime of “*uttering malicious and scandalous speeches against the government and the Church*.”

tion and Religious Dissent in Early Modern England and America (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1996).

³⁵ John Norton, *The heart of N-England rent at the blasphemies of the present generation. Or A brief tractate, concerning the doctrine of the Quakers*, Printed by Samuel Green, at Cambridge in New-England, 1659, 52 [<https://quod.lib.umich.edu/e/evans/N00027.0001.001?rgn=main;view=fulltext> (accessed 20 August 2015)].

³⁶ Increase Mather, *A call from heaven, to the present and succeeding generations ...* (1685), 105, 106, quoted in David B. Ford, *New England's struggles for religious liberty* (Philadelphia: American Baptist publication society, 1896), 20.

3.1. Toleration “as the first-born of all abominations”

It is undeniable that, at least initially, New England’s religious and civil authorities succeeded in imposing and “maintaining a uniform public religious practice and [a] close relationship between church and state”.³⁷ Even if it was not a complete theocracy, the authorities had a very strict position toward those who deviated from the official doctrinal line of the colony, banishing them.³⁸

The most famous cases of banishment were those of Williams and of Anne Hutchinson, but many others were banished or invited to stay away from New England due to a narrow idea of religious liberty, well-illustrated by the words of the pastor and theologian Nathaniel Ward: “[...] *all Familists, Antinomians, Anabaptists, and other Enthusiasts shall have free Liberty to keep away from us, and such as will come to be gone as fast as they can, the sooner the better [...] I take Liberty of Conscience to be nothing but a freedome from sin, and error*”.³⁹

Dissent from the established Congregational church was considered as sedition and a “sin against God.”⁴⁰ In 1673, Uriah Oakes of Harvard College declared “I look upon unbounded Toleration as the first-born of all abominations.”⁴¹

3.2. A “dangerous and damnable infection”

The pastor and theologian John Davenport, reaffirming the original vision of New Haven, one of New England’s colonies, stated that a real Christian society must have “*a Form of Government as best serveth to Establish their Religion*”.⁴² Williams rejected this coercive religion, supported by the government, that allowed only members of Congregationalist churches to enter public offices, and he declared to be in favour of a formal separation from the Church of England.

Williams contended against infringements on religious liberty by adopting the arguments of the early seventeenth-century Baptists who attributed different objects and weapons to Christ’s kingdom and to civil

³⁷ A. R. Murphy, *Conscience and Community*, 30.

³⁸ Nevertheless, religious dissent had been always present and, as Janice Knight has suggested, instead of talking of a “*New England Way*”, it would be more appropriate to talk about “*New England Ways*” (Knight, *Orthodoxies in Massachusetts*, cap. I).

³⁹ Nathaniel Ward, *The Simple Cobler of Aggavvam in America* (London: Stephen Bowtell, 1647), A3.

⁴⁰ Sanford Cobb, *The Rise of Religious Liberty in America: A History* (New York and London: Macmillan, 1902), 68.

⁴¹ Joseph B. Felt, *Ecclesiastical History of New England*, vol. 2: *Comprising not only Religious, but also Moral, and other Relations* (Boston: Congregational Library Association, 1855), 506.

⁴² John Davenport, *A Discourse about Civil Government in a New Plantation Whose Design is Religion*, Cambridge 1663, 24.

government.⁴³ In explaining the limits of civil jurisdiction, Williams drew also upon the parable of the Wheat and the Tares (Mt 13: 24–44).⁴⁴ Arguing against Davenport's paradigm, Williams claimed that only God and not an earthly government can decide about the final uprooting of the tares from the garden. Only with the imminent Second Coming the heretical Christians and the non-Christian tares would be separated from the "wheat", i. e., the faithful Christians, "*Because Christ commandeth to let alone the Tares and Wheat to grow together unto the Harvest, Mat. 13: 30, 38.*"⁴⁵ From this, Williams concluded that, "as the *civill State* keeps it selfe with a *civill guard*, in case these *Tares* shall attempt ought against the *peace* and *welfare* of it, let such *civill offences* be punished, and yet, as *Tares* opposite to *Christs Kingdome*, let their *Worship* and *Conscienc*es be tolerated."⁴⁶ The civil state could apply its civil penalties to civil offenses, as these were opposed to the state, but it could not apply such punishments to consciences or worship, as these related to Christ's kingdom. Conversely, Christ's kingdom had complete jurisdiction over conscience and worship but none over civil offenses. Thus, in contrast to John Cotton (1584–1652), his most tenacious opponent, and the other Massachusetts Puritans who held that there, as in Israel, the magistrate possessed both civil and spiritual power, Williams believed that civil governments had not been given authority over spiritual matters.

Cotton replied with an accurate exegesis of the parable's original text.⁴⁷ While for Williams the harvesting meant the "Day of Judgment," Cotton followed Augustine's interpretation that the tares and the wheat should be allowed to grow together until the harvesting, but this only in order to avoid the risk of uprooting the good grass together with the bad grass; therefore, when this danger no longer exists, that is when it is evident who are the wheat and who are the tares, "*non dormiat severitas disciplinae*" ["severity of discipline should not sleep"].⁴⁸

⁴³ For Williams views on these different jurisdictions, see, among others, Timothy L. Hall, *Separating Church and State: Roger Williams and Religious Liberty* (Champaign, IL: University of Illinois Press, 1998), 72–98.

⁴⁴ The parable of the Wheat and the Tares (Mt 13: 24–44) lied at the center of the debates on toleration. Cf. R. H. Bainton, *The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the end of the Sixteenth Century*, "Church History", vol. 1, n. 2 (June 1932), 67–89.

⁴⁵ Roger Williams, *The Bloudy Tenent*, 43.

⁴⁶ *Ibid.*, 111.

⁴⁷ John Cotton, *The Bloudy Tenent, Washed, And Made White in the Bloud of the Lambe* (London, 1647). It was bound in one volume with *Reply to Mr. Williams his Examination*, which Cotton had written some time earlier.

⁴⁸ Augustinus, *Contra Epistulam Parmeniani*, III, 2, 13, PL 43, 92. After this stance in favor of a harsh repression of religious dissent and the imposition of a "catholic truth", Augustinus confirmed and reinforced his position against heretics. Cf. Peter Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Faber and Faber, London 1972), 272–276. Augustinus' interpretation became normative for Medieval theology and for a thousand years the church pursued a policy of suppressing religious dissent.

Cotton worried about the contagious effect for the civil society of the “*dangerous and damnable infection*” of Williams’ ideas.⁴⁹ The person who had fallen into error on fundamental issues of religion threatened his soul as well as the well-being of the community, “*sinning against his own conscience.*” For Cotton, “*liberty of conscience sets the conscience at liberty*”⁵⁰ and true liberty was Christian liberty, i. e. the liberty of believers to follow the Gospel. John Norton (1606–63), Cotton’s successor as pastor of the first Congregationalist church of Boston and stubborn opponent first of Antinomians and after of Quakers, admonished that it was necessary to pay attention that, “*When you hear men plead for Liberty, see that it be not Liberty falsely so called.*”⁵¹ And Captain Edward Johnson (1598–1672), author of the first history of New England, asked the authorities of Massachusetts to take position against, “*such as would have all sorts of sinfull opinions upheld by the civill government, [...] that our Lord Christ might raigne over us, both in Churches and Common-wealth,*” those who “*would have all sort of sinful opinions upheld by civil government [...]*”⁵²

Cotton, Norton, and Johnson still retained the predominant view that religious disagreements sprang from malice, and were rooted in sin. This belief in the malice of the dissenter had been the essential basis of the medieval repugnance of heresy. However, by then alternative opinions were also being articulated. The Leveller William Walwyn, for instance, had taken up the text “whatever is not of faith is sin” (Rom 14:23), that medieval theologians had used to defend the primacy of conscience, to reach a different conclusion: “every man ought to have Liberty of Conscience of what Opinion soever.”⁵³ Walwyn argued that because “God only perswades [through] the heart,” those who practiced “compulsion and enforcement” were acting “contrary to the rule and practice” of “the will of God.”⁵⁴

Representative of many Levellers’ theological reasoning, Walwyn’s colleague Richard Overton similarly claimed that because “God only knoweth

⁴⁹ Roger Williams, *The Bloudy Tenent*, 53.

⁵⁰ John Cotton, *The controversie concerning liberty of conscience in matters of religion: truly stated, and distinctly and plainly handled, by Mr. John Cotton of Boston in New-England. By way of answer to some arguments to the contrary sent unto him, wherein you have, against all cavils of turbulent spirits, clearly manifested, wherein liberty of conscience in matters of religion ought to be permitted, and in what cases it ought not, by the said Mr. Cotton*, Printed for Thomas Banks, London 1646, 8. Cf. Thomas Davis, *John Calvin’s American Legacy*, 51.

⁵¹ John Norton, *Three Choice and Profitable Sermons upon several texts of Scripture*, Printed for Hezekiah Usher of Boston, Cambridge, Mass. 1664, 7–8.

⁵² Edward Johnson, *The Wonder-Working Providence of Sion’s Savior in New England* [London 1658], J. F. Jameson, ed. (New York: Charles Scribner’s Sons, 1919), 45, 46.

⁵³ William Walwyn, *The Compassionate Samaritane*, Unbinding the Conscience (1644), in *The Writings of William Walwyn*, J. R. McMichael and B. Taft, eds. (Athens, Georgia: University of Georgia Press, 1989), 103.

⁵⁴ Walwyn, *A Whisper in the Eare*, in *ibid.*, 178–179.

the heart,” and since He is the “immediate Lord over the inward,” coercion of any kind ran counter to “God’s prerogative.”⁵⁵

4. Roger Williams’s defense of universal toleration

The founding document of the colony of Rhode Island contained the principle of liberty of conscience:

“to the end that we may give, each to other, (notwithstanding our different consciences, touching the truth as it is in Jesus, whereof, upon the point we all make mention,) as good and hopeful assurance as we are able, touching each man’s peaceable and quiett enjoyment of his lawfull right and Libertie”.⁵⁶

Without an established church as a benchmark for social solidarity and moral influence, the first inhabitants of the new colony were sailing uncharted waters and Williams had to face a completely new challenge, i. e. to reconcile individual liberty of conscience with a disciplined cohabitation in a society devoid of rigid religious norms.

For Massachusetts’ authorities, Rhode Island’s internal conflicts were the evidence that church and state could not be two separate entities but had to remain in a relationship of mutual support. The “New England Way” developed by the Puritans did not allow the possibility of dividing theology from the social and political organization of the community and required that every form of religious dissent be repressed inasmuch as it endangered the commonwealth. The opposition of the Puritan leaders toward dissenters such as Anne Hutchinson and Roger Williams was accounted for by the firm belief that it was necessary to prevent the spread of doctrines that undermined the very foundation of a society submitted to God, created factions, and deflected the attention of the community from its principal objective, i. e. living a holy life. For the magistrates, Hutchinson’s revelations divided families and churches, whereas Williams’ ideas threatened the legitimacy of the religious, social, and political project that the Puritans were realizing.

Williams’ defense of universal toleration was neither the result of a relativization of religious truth, being that he was deeply convinced that Protestantism, in its Puritan/Separatist version, was the “true” faith, nor simply a means to deal with and solve doctrinal conflicts between Christians. Universal toleration was meant to make possible the realization of a society

⁵⁵ Richard Overton, *An Appeal to the Commons from the Free People* (London, 1647), in A. S. P. Woodhouse, *Puritanism and Liberty: Being the Army Debates (1647–1649)* (Chicago: The University of Chicago Press, 1951), 332.

⁵⁶ *Acts and Orders. Made and agreed upon at the Generall Court of Election, held at Portsmouth, in Rhode Island, the 19, 20, 21 of May, Anno. 1647, for the Colonie and province of Providence*, in *Colonial Origins of the American Constitution: A Documentary History*, Donald S. Lutz, ed. (Indianapolis: Liberty Fund, 1998), 186.

of individuals with profound and irreconcilable religious and cultural differences. The term that better explains his concept of toleration is “civility”, a respectful and tolerant behavior towards everyone, different from “civilization”, a combination of social patterns and cultural norms of behavior. Martha Nussbaum has observed that Williams’ concept of toleration as respect for diversity and liberty of individual conscience went well beyond an understanding of toleration as concession.⁵⁷

“And notwithstanding these spirituall oppositions in point of Worship and Religion”, wrote Williams, “if Men keep but the Bond of Civility,” there would be “not the least noyse [...] of any Civil breach, or breach of civill peace amongst them.”⁵⁸

John Clarke, pastor of the Baptist church of Newport, shared Williams’ idea of universal religious toleration and had to face the strong opposition of the Puritan divines. Clarke personally experienced their hostility when, in 1651, he and two other members of the Newport church, Obadiah Holmes and John Crandall, were arrested in Lynch, Massachusetts, for preaching in a private home. Clarke and Crandall were released after local friends paid their fines, but Holmes refused to accept the offer and was publicly whipped on Boston Common.⁵⁹ In a detailed exposé of religious persecution in New England, published in London a year later in an unsuccessful effort to persuade Parliament to require New England colonies to tolerate dissent, Clarke reiterated that spiritual sins like apostasy or blasphemy did not concern the civil order and that the magistrate’s only duty was to safeguard “*the peace, liberty and prosperity of a civill State, Nation and Kingdom*”.⁶⁰

As a consequence of the public beating of Obadiah Holmes, Rhode Island Baptists desisted from entering into Massachusetts territory for many years. Thereafter, they concentrated on the defense of their own rights⁶¹ even if, “*in seeking Christian liberty for themselves, they helped (almost in spite of themselves) to expand the concepts of freedom and equality for everyone*”.⁶²

⁵⁷ Martha Nussbaum, *Liberty of Conscience: In Defense of America’s Tradition of Religious Equality* (New York: Basic Books, 2010), 52.

⁵⁸ Roger Williams, *The Bloudy Tenent*, 74.

⁵⁹ On Obadiah Holmes, see Edwin S. Gaustad, *Baptist Piety: The Last Will and Testament of Obadiah Holmes* (Grand Rapids: Christian University Press, 1994).

⁶⁰ John Clarke, *Ill Newes from New England: or A Narrative of New-Englands Persecution. Wherein Is Declared That While old England is becoming new, New-England is become Old* [1652], Preface, in *Colonial Baptists: Massachusetts and Rhode Island. The Baptist Tradition*, E. S. Gaustad, ed. (New York: Arno Press, 1980). For Clarke, conscience was that “*sparkling beam from the Father of lights and spirits that [...] cannot be lorded over, commanded, or forced, either by men, devils, or angels [...]*” (6).

⁶¹ William McLoughlin, *Soul Liberty: The Baptists’ Struggle in New England, 1630–1833* (Hanover, NH: Brown University Press, 1991).

⁶² William McLoughlin, *New England Dissent, 1630–1833*, vol. 2, 1281–1282.

5. A petition against persecution

The dispute on the limits of religious toleration and the meaning of liberty of conscience that unsettled public debate in seventeenth-century New England was not an isolated situation but it was part of a wider context of religious and political turmoil underway in the Anglo-Saxon world as well as in other settings, like that of New Holland.

In 1657, the inhabitants of Flushing, a village of New Holland – all of them English Protestants who had fled from the Puritan orthodoxy of New England – sent to Peter Stuyvesant, the governor of the colony, a petition (known as *Flushing Remonstrance*) to ask for the revocation of an injunction forbidding to receive in one's home the members of the “abominable sect” of the Quakers.

The law of the colony affirmed the liberty of conscience but in fact only the Dutch Reformed Church was officially recognized;⁶³ liberty to believe and practice his/her own kind of religion could be enjoyed only privately. Lutherans, Baptists, Catholics and Anglicans were allowed to live in the colony providing that they would not disturb in any way the public peace. The Quakers (two women and one man) who arrived in the Summer of 1657 had started immediately to disturb the public order preaching on the streets; for this reason, the governor prohibited to lodge them.

The arguments advanced by the signatories were based upon Dutch constitutional law: if “*The law of love, peace and liberty in the states extending to Jews, Turks and Egyptians, as they are considered sons of Adam, which is the glory of the outward state of Holland, soe love, peace and liberty, extending to all in Christ Jesus, condemns hatred, war and bondage.*”⁶⁴ Actually, at the time there was no Muslim community in Holland, because only Venice had a permanent community, composed by Muslim merchants who were allowed to worship in a special area.⁶⁵ Moreover, even if religious liberty had been incorporated in the Utrecht Union of 1579, only the members of the Reformed Church enjoyed full religious liberty and the Catholic worship was forbidden. In fact, Catholics were not mentioned in the petition and, in so doing, the signers aligned themselves to the prevalent Protestant position that excluded from toleration Catholics, Unitarians (Socinians and Antitrinitarians) and atheists.

⁶³ “Authorized Religious Service Restricted to the Dutch Reformed Church (February 1, 1656)”, in *Foundations of Colonial America. A Documentary History*, vol. II/2: *Middle Atlantic Colonies*, W. K. Kavenagh, ed., Chelsea House, New York 1983, 1319–1320.

⁶⁴ Remonstrance of the Inhabitants of the Town of Flushing to Governor Stuyvesant, December 27, 1657. For a transcript of the original, see Russell Shorto, *The Importance of Flushing*, “New York Archives” (Winter 2008), 11 [http://www.nysarchivestrust.org/apt/magazine/archivesmag_winter08.pdf (accessed 9 September 2015)].

⁶⁵ B. J. Kaplan, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2007, 303–306.

The idea of a toleration extended “to Jews, Turks and Egyptians [or heathens]” was most probably connected to Dutch Anabaptism as well as to English religious radicalism. It could also be related to Roger Williams, even if Williams included Catholics in his view of toleration.

Contrary to the prevailing belief, the petition’s signatories thought that the real problem was not the doctrinal error or the religious diversity but the persecution of those who tried to obey directly to the divine law, thus redefining the concept of toleration in a way that left a profound mark on American religious life. Being confronted with a human law, they felt to be called to decide according to their consciences, that is obeying the divine law to which every man’s behavior must conform: “*in this case of conscience betwixt God and our own souls [...] we are bounde by the law of God and man to doe good unto all men and evil to noe man.*”⁶⁶

The episode had little historical relevance since it did not lead to a change in the situation. However, as the first legal battle in the colonies for the recognition of liberty of conscience and first form of organized resistance to persecution for religious cause, it was an important landmark in the difficult path toward liberty of conscience in America.

6. After the American Revolution

During the Revolutionary War, religious toleration was granted to Protestant dissenters and even to Catholics living in the rebellious colonies, because it was necessary to form a united front against the British.⁶⁷ After the war, the choice had to be made between the recognition of a national church and disestablishment. On one side, Anglicans (now called Episcopalians) and Congregationalists strongly favored a national church, providing that it be their own. On the other, Dissenters, Deists, and other religious and secular groups opposed any form of national church establishment. The confrontation between these opposite fronts took place first at state and later at the federal level.

6.1. Dissenters, religious liberty, and disestablishment: Virginia

In Virginia, the Church of England had always been the established church but the Revolutionary War caused the departure of two-thirds of its clergy and the extinction of one-third of the parishes.

⁶⁶ *Documents Relative to the Colonial History ...*

⁶⁷ On the expansion of religious liberty as a result of political calculation and economic advantage, see Anthony Gill, *The Political Origins of Religious Liberty* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2008), 26–113, and Charles Hanson, *Necessary Virtue: The Pragmatic Origins of Religious Liberty in New England* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1998).

Meanwhile, the numbers of Presbyterians, Baptists, and Methodists continued to increase.⁶⁸ These denominations joined forces with political leaders like Thomas Jefferson and James Madison who favored disestablishment. In May 1776, in the context of a still-established Church of England, Virginia delegates had adopted a Declaration of Rights, whose final article asserted “all men are equally entitled to the free exercise of religion”.⁶⁹ In the following decade, Jefferson and Madison led a combination of forces opposing Anglicanism until a full freedom of religion was secured with the “Virginia Statute for Religious Freedom” (1786) that provided that

“no man shall be compelled to frequent or support any religious worship, place, or ministry whatsoever, nor shall be enforced, restrained, molested, or burthened in his body or goods, nor shall otherwise suffer on account of his religious opinions or belief; but that all men shall be free to profess, and by argument to maintain, their opinion in matters of religion, and that the same shall in no wise diminish, enlarge, or affect their civil capacities.”⁷⁰

During that decade, a repeated effort was made to establish Christianity (“the Christian Religion” as it was called in a “general assessment bill” introduced in the Virginia legislature to tax all the citizens on behalf of religion and virtue) as the official religion of the state of Virginia.⁷¹ In order to defeat the bill, Madison presented a carefully written “Memorial” arguing that Christianity needs no political defense and that the general result of the long history of state-supported Christianity has been “pride and indolence in the Clergy; ignorance and servility in the laity; in both, superstition, bigotry, and persecution.”⁷²

In May 1789, the General Committee of the United Baptist Churches in Virginia sent to George Washington, a nominal Episcopalian, a letter expressing concern that the Constitution did not sufficiently secure the liberty of conscience:

“When the constitution first made its appearance in Virginia, we, as a Society, had unusual strugglings of mind; fearing that the liberty of conscience, dearer to us than property or life, was not sufficiently secured. Perhaps our jealousies were heightened on account of the usage that we received under the royal government, when Mobs, Bonds, Fines, and Prisons were our frequent attendants. Convinced on one hand that without an effective national government we should fall into disunion and all the consequent evils; and on the other fearing that we should be accessory to some religious oppression, should any one Socie-

⁶⁸ Thomas E. Buckley, *Church and State in Revolutionary Virginia, 1776–1787* (Charlottesville: University of Virginia Press, 1977).

⁶⁹ *Ibid.*, 18.

⁷⁰ *The Papers of Thomas Jefferson*, Julian P. Boyd, ed., (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1950), vol. 2, 545–547.

⁷¹ *Religion and Political Culture in Jefferson's Virginia*, Garrett Ward Sheldon and Daniel L. Dreisbach, eds. (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2008), 145.

⁷² James Madison, *Memorial and Remonstrance against Religious Assessments*, reprinted in *The Papers of James Madison* (Chicago: University of Chicago Press, 1973), vol. 8, 298–304.

ty in the union preponderate over all the rest: But amidst all the inquietudes of mind, our consolation arose from this consideration 'The plan must be good for it bears the signature of a tried, trusty friend' [...].⁷³

In his response, Washington assured them that

"If I could have entertained the slightest apprehension that the Constitution framed in the Convention, where I had the honor to preside, might possibly endanger the religious rights of any ecclesiastical Society, certainly I would never have placed my signature to it; and if I could now conceive that the general Government might ever be so administered as to render the liberty of conscience insecure, I beg you will be persuaded that no one would be more zealous than myself to establish effectual barriers against the horrors of spiritual tyranny, and every species of religious persecution – For you, doubtless, remember that I have often expressed my sentiment, that every man, conducting himself as a good citizen, and being accountable to God alone for his religious opinions, ought to be protected in worshipping the Deity according to the dictates of his own conscience.

While I recollect with satisfaction that the religious Society of which you are Members, have been, throughout America, uniformly, and almost unanimously, the firm friends to civil liberty, and the persevering Promoters of our glorious revolution; I cannot hesitate to believe that they will be the faithful Supporters of a free, yet efficient general Government. Under this pleasing expectation I rejoice to assure them that they may rely on my best wishes and endeavors to advance their prosperity."⁷⁴

In this and other letters written by Washington soon after his assumption of the presidency in response to congratulatory letters received from several religious groups (besides the Baptists, Presbyterians, Quakers, Roman Catholics, Jews, and others), he sought to make clear that for the first time in human history political citizenship would no longer be based upon religious affiliation. In doing so, Washington not only demonstrated his personal commitment to uphold the right to religious freedom and liberty of conscience, but pledged the nation to it as well.⁷⁵

6.2. Dissenters, religious liberty, and disestablishment: Pennsylvania

Unlike Virginia, Pennsylvania in the revolutionary era faced no great crisis of disestablishment nor did it require new arguments on behalf of religious liberty. In *The Great Case of Liberty of Conscience* (1670), written

⁷³ "Address of the Committee of the United Baptist Churches of Virginia, assembled in the City of Richmond, 8th August, 1789, to the President of the United States of America," in *The Writings of the Late Elder John Leland*, L. F. Greene, ed. (New York: G. W. Wood, 1845), 52–55.

⁷⁴ "From George Washington to the United Baptist Churches of Virginia," May 1789, in *The Papers of George Washington*, Presidential Series, vol. 2, 1 April 1789 – 15 June 1789, ed. Dorothy Twohig (Charlottesville: University Press of Virginia, 1987), 423–425.

⁷⁵ Harry V. Jaffa, *The American Founding as the Best Regime: The Bonding of Civil and Religious Liberty* (Claremont, CA: The Claremont Institute for the Study of Statesmanship and Political Philosophy, 1990), 25.

while he was still in England, the Quaker leader William Penn (1644–1718) had argued for liberty not only for religious opinions, but for religious actions as well, namely, that religious liberty entails “*not only a meer Liberty of the Mind, in believing or disbelieving this or that Principle or Doctrine, but [also] the Exercise of ourselves in a visible Way of Worship*”.⁷⁶ Liberty of conscience was a guarantee to be left alone to choose from among the plural religions that were equally available to all. Free exercise of religion was the right to act publicly on the choices of conscience once made, without intruding on or obstructing the rights of others and the general peace of the community.

Penn believed that a proper religious worship was “indispensably required at our hands,” and that to neglect such worship is to “incur divine wrath.”⁷⁷ He also declared mere fallible men to be incompetent to judge the affairs of other men’s souls and that government must leave conscience alone.

For Penn, as for Jefferson, the “Almighty God hath created the mind free,”⁷⁸ therefore freedom of conscience was one of the natural rights of man. “I ever understood,” Penn declared, “an impartial liberty of conscience to be the natural right of all men.”⁷⁹

To put into practice his beliefs, in 1682 Penn launched the Holy Experiment that society could succeed where every person shall “freely and fully Enjoy his or her Christian Liberty without any Interruption or Reflection.”⁸⁰ “Christian Liberty” indicates that Penn’s commitment to religious freedom was not absolute. Although anyone who professed a belief in God could live undisturbed, one had to believe in Jesus Christ in order to vote and hold office.⁸¹ Coupled with a belief in toleration was the belief that true liberty, political virtue, and civil justice rested on Christian principles.

By 1776, Quaker dominance in the affairs of Pennsylvania had long since ceased. The consequences of Penn’s principle were by that time all too evident: “Pennsylvania had proved to be America’s most hospitable haven for diversity and dissent,” and “the resulting heterogeneity was so unfamiliar, and so visible” to alarm and irritate “many, especially the Anglicans who

⁷⁶ William Penn, *The Great Case of Liberty of Conscience Once More Briefly Debated & Defended* [London], Printed in the year 1670, 11 [<http://brbl-dl.library.yale.edu/vufind/Record/3547129> (accessed 10 September 2015)].

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ See Jefferson’s *Virginia Statute for Establishing Religious Freedom*.

⁷⁹ *Letter of William Penn to William Popple* (24 October 1688), in Thomas Clarkson, *Memoirs of the private and public life of William Penn: who settled the state of Pennsylvania, and founded the city of Philadelphia* (Dover, NH, 1827), 12. Penn anticipated John Locke who, in his *Letter Concerning Toleration* (originally published in Latin in 1689 and translated in English by William Popple in the same year) wrote that “*liberty of conscience is every man’s natural right.*”

⁸⁰ “An Act for Freedom of Conscience” (1682), in *Colonial Origins of the American Constitution: A Documentary History*, Donald S. Lutz, ed. (Indianapolis: Liberty Fund 1998), 60.

⁸¹ See the Pennsylvania Frame of Government, Articles xxxiv and xxxv of the Laws Agreed Upon in England.

were growing in numbers, prestige, and anxiety.”⁸² However, after the July 1776 Declaration of Independence, there could be no more Church of England in America, because the alliance of church and state was so intimate that the fall of one necessitated the fall of the other.

The Holy Experiment had not only survived, but it prospered, and simply being there was a successful example of religious liberty at work. There religious liberty had not subverted the state, had not destroyed the market place nor the connecting social tissue. It was an historical reality, the best answer to all arguments about the indispensable presence of an official church and about the necessary connection between religious establishment and political order.

6.3. Dissenters, religious liberty, and disestablishment: New England

Disestablishment did not happen all at once; it unfolded first in certain colonies and later state-by-state in the early republic. Massachusetts, Connecticut, and New Hampshire (and Vermont, which would become a state in 1791) maintained tax supported churches, with each town choosing which church to support, and with exemptions – at least in theory, and sometimes in practice – permitting dissenters to pay their tax to their own church instead.⁸³ The coexistence of belief in the importance of freedom of conscience with the existence of governmental religious establishments presented an obvious paradox. The reconciliation of practically universal calls for freedom of conscience with religious intolerance and persecution was achieved by different groups in different ways. Some maintained that conscience could not lie and, therefore, the expression of beliefs which were religiously “erroneous” could not be a “true” exercise of conscience.⁸⁴ Liberty of conscience for most New England Congregationalist clergy, for instance, was simply “liberty of what they regarded as conscience.”⁸⁵ Others simply assumed that the liberty of conscience of which they spoke presupposed the existence of a Protestant Christian state and the exclusion of religious competitors.⁸⁶ Elisha Williams, Congregationalist minister and President of Yale University, declared that although every person was entitled to a natural and inalienable right to liberty of conscience, this principle did not include Catholics, because they were enemies of a “Protestant State.”⁸⁷

⁸² Edwin Scott Gaustad, “The Emergence of Religious Freedom in the Early Republic,” in *Religion and the State. Essays in Honor of Leo Pfeffer*, James E. Wood, Jr., ed. (Waco, TX: Baylor University Press, 1985), 33.

⁸³ Thomas J. Curry, *The First Freedoms: Church and State in America to the Passage of the First Amendment* (New York: Oxford University Press, 1986), 134–192.

⁸⁴ Id., 22.

⁸⁵ Id., 88.

⁸⁶ Id., 78–79.

⁸⁷ Elisha Williams, *The Essential Rights and Liberties of Protestants* (1744), cited in Curry, *First Freedoms*, 97–98. See also Benjamin Gale, *A Reply to a Pamphlet entitled the Answer*

The ambiguity of calls for freedom of conscience by those who worked for its suppression came increasingly under the attack of the dissenters. Baptist pastor Isaac Backus (1724–1806) charged that the established Congregational Church in Massachusetts “has declared the Baptists to be irregular, therefore the secular power still force them to support the worship which they conscientiously dissent from. ... [M]any who are filling the nation with the cry of LIBERTY and against oppressors are at the same time themselves violating that dearest of all rights, LIBERTY of CONSCIENCE.”⁸⁸

New England’s Baptists had declared their support for the revolutionary cause in 1775 and in 1779, Samuel Stillman (1737–1807), pastor of the First Baptist Church in Boston, was invited to deliver the annual Election Sermon before the Massachusetts General Court, the first time of a non-Congregationalist. Stillman used the occasion to make an ardent plea for religious equality.⁸⁹

7. From religious toleration to freedom of conscience

The demand for universal toleration was taken up again by John Leland (1754–1841), leader of the Virginia Baptists, during and after the Revolutionary War. When the Connecticut’s general assembly passed “An Act securing equal Rights and Privileges to Christians of every denomination in this State”⁹⁰ (October 1791), Leland was “one of the few dissenting leaders”⁹¹ of

of the Friend in the West, Etc., With A Prefatory Address to the Freemen of His Majesty’s English Colony of Connecticut (1755); Gale stated that liberty of conscience did not include those “whose religious Principles are not compatible with a Protestant Country, or destructive to the Community,” such as “Roman Catholics, Deists, [and] Atheists,” cited in Curry, *First Freedoms*, 103.

⁸⁸ Isaac Backus, *A Seasonable Plea for Liberty of Conscience, against some later Oppressive Proceedings* ... (1770), cited in Bailyn, 263. See also Jonathan Mayhew, “A Sermon Preach’d in the Audience of His Excellency William Shirley, Esq.” (Boston, 1754), 32: “It may be worth considering whether we have not some laws in force, hardly reconcilable with that religious liberty which we profess.” Mayhew’s sermon has been reprinted in *The Wall and the Garden: Selected Massachusetts Election Sermons, 1670–1775*, A. W. Plumstead, ed. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1968), 288–324.

⁸⁹ Samuel Stillman, *A Sermon Preached before the Honorable Council, and the Honorable House of Representatives of the State of Massachusetts-Bay, in New-England, at Boston, May 26, 1779. Being the anniversary for the election of the Honorable Council* (Boston, 1779); available online at Evans Early American Imprint Collection (<http://name.umdl.umich.edu/n13070.0001.001> (accessed 12 September 2015)). For the novelty of non-Congregationalist preacher, see Stephen A. Marini, *Radical Sects in Revolutionary New England* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), 23.

⁹⁰ This law allowed Christians who had joined dissenting congregations to file certificates with the clerks of the established ecclesiastical societies in their localities and thereby gain exemption from taxation to support the established church; it also granted dissenting denominations equal power with the established societies to support their own churches financially.

⁹¹ Philip Hamburger, *Separation of Church and State* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), 84.

the time to criticize the exemption of the Protestant dissenters from taxation for the support of the clergy and from military service; few if any clergy conscientiously objected to taxes other than the tax for the established church, and few clergy outside the historic peace churches conscientiously objected to military service. In his most famous sermon against establishments, *The Rights of Conscience Inalienable*, Leland stated that

“Ministers should share the same protection of the law that other men do, and no more. To proscribe them from seats of legislation, & c. is cruel. To indulge them with an exemption from taxes and bearing arms is a tempting emolument. The law should be silent about them; protect them as citizens (not as sacred officers) for the civil law knows no sacred religious officers.”⁹²

Leland attacked the exemption for not going far enough, i. e., for failing to exempt Jews, Catholics, Turks, and “heathens”. He claimed that

“Government has no more to do with the religious opinions of men than it has with the principles of mathematics. Let every man speak freely without fear – maintain the principles that he believes – worship according to his own faith, either one God, three Gods, no God, or twenty Gods; and let government protect him in so doing, i. e. see that he meets no personal abuse or loss of property for his religious opinions.”⁹³

The belief that religious belonging was irrelevant from a social and political perspective had been already expressed also by Thomas Jefferson,⁹⁴ with whom Leland cooperated in the drafting of the First amendment of the US Constitution, that prohibited the recognition of an official religion and guaranteed religious liberty for all.

The “free exercise of religion” had been deliberately substituted for a guarantee of “toleration” in drafting the Virginia Declaration of Rights,⁹⁵ and was finally adopted in the federal Bill of Rights instead of “liberty of conscience.”⁹⁶ With Leland, the concept of toleration and “free exercise of religion” was definitively substituted by “liberty of conscience” for all:

“The notion of a Christian commonwealth should be exploded forever. ... Government should protect every man in thinking and speaking freely, and see that one does not abuse another. The liberty I contend for is more than toleration. The very idea of toleration is despicable; it supposes that some have a pre-

⁹² John Leland, “The Rights of Conscience Inalienable, and therefore, Religious Opinions not Cognizable by Law” (1791), in *The Writings of the Late Elder John Leland*, 188.

⁹³ *Id.*, 184.

⁹⁴ Thomas Jefferson, *Notes on Virginia*, QUERY XVII: “The rights of conscience we never submitted, we could not submit. We are answerable for them to our God. The legitimate powers of government extend to such acts only as are injurious to others. But it does me no injury for my neighbor to say there are twenty gods, or no god. It neither picks my pocket nor breaks my leg.” *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*!Adrienne Koch and William Peden, eds. (New York: Random House, 1944), 254.

⁹⁵ Curry, *The First Freedoms*, 135.

⁹⁶ Michael W. McConnell, “The Origins and Historical Understanding of Free Exercise of Religion,” *Harvard Law Review*, 103 (1990), 1488–1500.

eminence above the rest to grant indulgence, whereas all should be equally free, Jews, Turks, Pagans and Christians.”⁹⁷

A year before, on August 28, 1789, the French Reformed pastor Jean-Paul Rabaut Saint-Étienne (1743–93), who was one of the 600 deputies for the Third Estate elected to the Estates General, in a passionate speech at the National Constituent Assembly (*Assemblée nationale constituante*) had demanded to go beyond the Edict of Toleration (November 29th, 1787), that granted civil rights to French Protestants but no religious liberty:

“Messieurs, ce n’est pas même la tolérance que je réclame: c’est la liberté. La tolérance! Le support! Le pardon! La clémence! Idées souverainement injustes envers les dissidents [...]. Je conclus donc [...] que vous fassiez entrer dans la déclaration des droits cet article: Tout homme est libre dans ses opinions; tout citoyen a le droit de professer librement son culte, et nul ne peut être inquiété à cause de sa religion.”⁹⁸

Two Protestants, one connected to the American Revolution, the other to the French, one Baptist and the other Reformed, claimed almost simultaneously liberty of conscience for all.

8. Baptists’ renewed concern for religious liberty, freedom of conscience and disestablishment in the Nineteenth Century

At the end of the eighteenth century, the long conflict for protecting the fundamental right to freedom of religion and conscience – fought by Protestant minorities in England and America – was not yet concluded, but it had reached an important objective. This objective was the proclamation of human rights as an essential feature of the Christian faith itself, as it had been already proclaimed by seven Baptist leaders in a pamphlet of 1661: “*the liberty of men’s consciences ... is also a part of the Christian religion.*”⁹⁹

The principle of religious liberty and the denial of the state’s jurisdiction over religion were gradually established in the constitutions of Western states, beginning with the United States. In 1834, looking back to the struggle he had been so much involved with, John Leland could write “*The plea*

⁹⁷ John Leland, *A Chronicle of His Time in Virginia* [1790], in *The Writings of the Late Elder John Leland*, 118.

⁹⁸ J.-P. Rabaut Saint-Étienne, *Oeuvres de Rabaut Saint-Étienne*, vol. II, édité par J.-A.-S. Collin de Plancy (Paris: Laisné frères éditeurs, 1826), 143, 148–149. Rabaut Saint-Étienne’s proposal was accepted in the *Décret sur les protestants* (24 December 1789) and then inserted in the Constitution proclaimed on September 3, 1791: “*La liberté à tout homme de parler, d’écrire, d’imprimer et publier ses pensées, sans que les écrits puissent être soumis à aucune censure ni inspection avant leur publication, et d’exercer le culte religieux auquel il est attaché*”. Article X of the October 4, 1791, Constitution provides that: “*Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l’ordre public établi par la Loi*”.

⁹⁹ Thomas Monck et al., *Sion’s Groans for Her Distressed, or Sober Endeavours to Prevent Innocent Blood* (n. p., 1661), in *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution*, 379.

*for religious liberty has been long and powerful; but it has been left for the United States to acknowledge it a right inherent, and not a favor granted: to exclude religious opinions from the list of objects of legislation.”*¹⁰⁰

In England, religious liberty and freedom of conscience continued to be a preeminent concern of the Baptists, who played a relevant role in the formation of Nonconformist voluntary organizations like the Evangelical Voluntary Church Association and the Religious Freedom Society, both established in 1839, the British Anti-State Church Association (founded in 1844 and renamed in 1853 as the Society for the Liberation of Religion from State Patronage and Control) – all created to pursue the aim of disestablishing the Church of England¹⁰¹ – and the Evangelical Alliance (1846), that campaigned internationally for religious freedom. Edward Steane (1798–1882), one of the main promoters of the formation of the Evangelical Alliance, was also co-secretary of the Baptist Union.

9. Baptists' enduring concern for religious liberty, freedom of conscience and disestablishment in the Twentieth Century

The violation of religious liberty was one of the main issues discussed at the creation of the Baptist World Alliance (BWA), founded in London in 1905, with the mission “to empower and enable national Baptist leaders to effectively witness and minister in the name of Jesus Christ and to represent and support Baptists throughout the world in defense of human rights and religious freedom.” Furthermore, “the world must not be permitted to forget what the Baptist doctrine of soul liberty, broadening into the conception of personal liberty and finding expression in the ordinances of civil liberty, has wrought for the political emancipation of mankind.”¹⁰²

Several Baptist national bodies participated at the ecumenical Oxford Life and Work Conference of 1937 and the Madras Missionary Conference of 1938, where the issue of religious liberty was addressed as a fundamental human right.¹⁰³

During the 1930s, Baptists in the United States had become increasingly concerned about the threat posed to religious liberty by the rise of totalitarian regimes across Europe and about the Roosevelt administration's favorable policies towards Catholics, specifically with regard to the idea of

¹⁰⁰ Leland, “Events in the Life of John Leland: Written by Himself,” in *The Writings of the Late Elder John Leland*, 39.

¹⁰¹ See, among others, Ian Machin, “Disestablishment and Democracy, c. 1840–1930,” in *Citizenship and Community: Liberals, Radicals and Collective Identities in the British Isles, 1865–1931*, Eugenio F. Biagini, ed., (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 120–148.

¹⁰² *Proceedings of the Baptist World Congress, 1905* (London: Baptist Publications Department, 1905), 76, cited in William H. Brackney, *The Baptists* (Westport, CT: Praeger, 1994), 103.

¹⁰³ See Ninan Koshy, “The Ecumenical Understanding of Religious Liberty: The Contribution of the World Council of Churches,” *Journal of Church and State* 38 (Winter 1996), 137–154.

establishing formal diplomatic relations with the Holy See. In response to these concerns, representatives of three Baptist denominations – the Northern Baptist Convention, the National Baptist Convention, USA, Inc., and the Southern Baptist Convention – met in 1939, and jointly issued “A Pronouncement on Religious Liberty,” officially published under the title *American Baptist Bill of Rights*. The document warned that religious liberty was under threat and proclaimed that because religious liberty was “*not only an inalienable human right, but indispensable to human welfare*,” Baptists had to protect “*absolute religious liberty*” for Jews, Catholics, Protestants, and “*everybody else*,” and they should “*condemn every form of compulsion in religion or restraint of the free consideration of the claims of religion*.”¹⁰⁴ A Baptist historian has suggested that this “*egalitarian stance may well have been the background for President Roosevelt’s espousal of the right ‘of every person to worship God in his own way – everywhere in the world,’ in his famous Four Freedoms Speech before Congress in January 1941*.”¹⁰⁵

Representatives of the three denominations formed the Associated Committees on Public Relations, that in 1942 became the Joint Conference Committee on Public Relations and, in 1950, was renamed Baptist Joint Committee for Public Affairs (BJCPA).

Another important factor in revitalizing the British, American, and Canadian Baptist churches’ concern for religious liberty was the nineteenth century’s missionary movement, because missionaries had to deal with restrictions imposed by local government regulations and established churches. Baptist involvement in overseas missionary enterprise dates back to the formation of the Particular-Baptist Society (later renamed Baptist Missionary Society) in 1792 and William Carey’s (1761–1834) mission in India and Burma from the end of the following year. Until 1813 the British East India Company did not tolerate Dissenting missionaries, because it aimed at “instilling the virtuous and moral principles of the religion of the Church of England” among the natives.¹⁰⁶ The British Baptists’ work prepared the way for the American and Baptists’ engage-

¹⁰⁴ “Believing religious liberty to be not only an inalienable human right, but indispensable to human welfare, a Baptist must exercise himself to the utmost in the maintenance of absolute religious liberty for his Jewish neighbor, his Catholic neighbor, his Protestant neighbor, and for everybody else. Profoundly convinced that any deprivation of this right is a wrong to be challenged, Baptists condemn every form of compulsion in religion or restraint of the free consideration of the claims of religion.” *The American Baptist Bill of Rights: A Pronouncement Upon Religious Liberty* (Washington, DC: Associated Committees on Public Relations, 1940), 17–18. Cf. William H. Brackney, “American Baptist Bill of Rights,” in *Dictionary of Baptists in America*, Bill J. Leonard, ed. (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994), 21; Bill J. Leonard, *Baptists in America* (New York: Columbia University Press, 2005), 167.

¹⁰⁵ Brackney, *The Baptists*, 105.

¹⁰⁶ S. Pearce Carey, *William Carey* (New York: Doran Company, 1923), 56; quoted in William H. Brackney, “Baptists, Religious Liberty and Evangelization: Nineteenth-Century Challenges,” in *Baptist Identities*, Ian M. Randall, et al., eds. (Milton Kenyes: Paternoster, 2006), 315.

ment in missionary endeavors in Burma with Adoniram (1788–1850) and Ann Hasseltine (1789–1826) Judson, and Samuel S. Day (1807–71); in Africa with Lott Cary (c. 1780–1828) and Collin Teague (c. 1780–1839), free African Americans from Virginia, supported by the General Missionary Convention; in China with William Dean (1807–95); and in Latin America with Archibald B. Reekie (1862–1942).¹⁰⁷

10. The unfinished recognition of “the right to freedom of thought, conscience and religion”

While continuing to affirm religious liberty and freedom of conscience, a large part of American Baptists, especially in the South, failed to connect them to a full acknowledgment of human rights and continued to support slavery. The largest Baptist body, the Southern Baptist Convention (SBC), remained hostile to desegregation even when – in the 50 and 60 – the civil rights movement was led by Baptist ministers like Martin Luther King, Jr. and Ralph Abernathy. Only in 1995, on its 150th anniversary, the SBC issued an apology for its earlier stance on slavery and segregation. In January 1999, an International Summit of Baptists against Racism was held in Atlanta.¹⁰⁸

Baptists can also be placed among the precursors – together with many other religious dissenters – of the 1948 “Universal Declaration of Human Rights,” adopted in 1948 by the United Nations General Assembly. Article 2 of the UDHR stated that everyone is to be entitled to all the rights and freedoms without respect to religion. Article 18 affirmed, “*Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance.*”¹⁰⁹ In 1950, the eighth Baptist World Congress in Cleveland urged all nations to support the Universal Declaration of Human Rights by ratifying the agreements designed to put its requirements into international law.

The recognition of “the right to freedom of thought, conscience and religion”, however, did not put an end to intolerance and persecution and its implementation is not yet fully completed. Today, religious human rights are still not respected in many areas of the planet. Without their complete and universal recognition and implementation, no peaceful and just world-order will be possible.

¹⁰⁷ Richard V. Pierard, *Mission and Baptist Identity* (Beverly, MA: Richard Henry Press, 2004); William H. Brackney, *Bridging Cultures and Hemispheres: The Legacy of Archibald Reekie and Canadian Baptists in Bolivia* (Macon, GA: Smyth & Helwys, 1997).

¹⁰⁸ *Baptist Against Racism: United in Christ for Racial Reconciliation*, Denton Lotz, ed. (McLean, VA: The Baptist World Alliance, 1999).

¹⁰⁹ *The Universal Declaration of Human Rights*, (<http://www.un.org/en/documents/udhr/index.shtml#a18> (accessed 20 September 2015)).

Abolitionismus und Nonkonformismus in der Geschichtsschreibung

Zur These der Abschaffung des Sklavenhandels
und der Sklaverei in Großbritannien und Nordamerika
als Initiative nonkonformistischer religiöser Gemeinschaften

Birgitta Bader-Zaar

Seit den 1960er Jahren hat es in der Historiographie zur Geschichte des Abolitionismus – hier verstanden als organisierter Protest gegen den transatlantischen Sklavenhandel und die Sklaverei – divergierende Meinungen zur Bedeutung von Religion und nonkonformistischer Gruppierungen gegeben. Studien der 1960er bis 1980er Jahre haben besonders die Rolle der Quäker und der im Rahmen der Erweckungsbewegungen des 18. und frühen 19. Jahrhunderts aktiven Evangelikalen – neben den geistesgeschichtlichen Einflüssen der Aufklärung – für die Formierung der Antisklavereibewegung hervorgehoben, so unter anderen Roger Anstey, David Brion Davis und Edith Hurwitz. Ab den 1980er Jahren haben sich andere Historiker, insbesondere Seymour Drescher, jedoch stärker auf die sozio-ökonomische Basis der Bewegung und wirtschaftliche Aspekte der Abschaffung des Sklavenhandels und der Sklaverei konzentriert.¹

Aus der Sicht Dreschers war Nonkonformismus an und für sich nicht ausschlaggebend für die Massenbewegung zur Abschaffung der Sklaverei, sondern der Nonkonformismus war Teil sozialer und geistesgeschichtlicher Entwicklungen, zu denen eben auch der Abolitionismus gehörte: „Evangelicalism did not create mass abolitionism; rather abolitionism proliferated in the same social and ideological context which was favourable to the growth of nonconformity.“² Drescher ging es darum, anhand der Anfang der 1830er Jahre in Großbritannien an das Parlament gerichteten Massenpetitionen gegen die Sklaverei aufzuzeigen, dass der Abolitionismus seine soziale Basis hier vor allem unter den Handwerkern hatte, und er setzte dies in Beziehung zur Expansion des Handwerks während der industriellen Revolution nach 1780.³ Von anderen Wirtschaftshistorikern ist auch die Frage

¹ Siehe dazu auch den kritischen Überblick in: *Anthony Page*, *Rational Dissent, Enlightenment, and Abolition of the British Slave Trade*, in: *Historical Journal* 54, 3 (2011), 742 f.

² *Seymour Drescher*, *Capitalism and Antislavery. British Mobilization in Comparative Perspective*, Basingstoke/London 1986, 131. – Ansonsten diskutiert Drescher kaum die Bedeutung von Religion für die Abschaffung der Sklaverei. Sie wird in *Drescher*, *Capitalism and Antislavery*, inbes. Kap. 6, thematisiert, jedoch wenig in: *Seymour Drescher*, *Abolition. A History of Slavery and Antislavery*, Cambridge/New York 2009.

³ Vgl. *Drescher*, *Capitalism and Antislavery*, 129–134.

diskutiert worden, welche Bedeutung die soziale Basis der Antisklavereibewegung in der Mittelschicht und unter Unternehmern hatte, inwiefern also ihr Bekenntnis zu einem freien Arbeitsmarkt und freien Außenhandel im Sinne der Stärkung der Finanzmacht Großbritanniens im kapitalistischen System ihr Engagement als Abolitionisten beeinflusste. David Brion Davis hat diesen sozio-ökonomischen Fragen nach Klasseninteressen allerdings entgegengehalten, dass das Denken der Reformen zwar „in den Bedürfnissen ihrer sozialen Gruppe verwurzelt war“, aber nicht darauf reduziert werden könne.⁴ Dennoch sieht Seymour Drescher die Bedeutung der Marktbeziehungen für das steigende Desinteresse an Sklaverei in der britischen Wirtschaft als entscheidender als jene der, wie er argumentiert, „marginalen“ religiösen Gruppen, auch wenn die Quäker zu den besonders erfolgreichen Unternehmern mit einer kapitalistischen Mentalität gehörten⁵ und auch wenn die Massenmobilisierung, aber eben nicht nur auf der Basis nonkonformistischer religiöser Motivation, ein entscheidender Faktor war, und zwar gerade in Marktzentren wie Manchester.⁶

Auch Thomas Haskell hat in den frühen 1990er Jahren hinsichtlich der Frage nach der Entwicklung einer humanitären Gesinnung im Kapitalismus die grundlegende Bedeutung der „Expansion des Marktes und der Intensivierung der Disziplinierung durch den Markt sowie das Eindringen dieser Disziplinierung in Lebensbereiche, die bisher davon nicht berührt worden waren“, hervorgehoben.⁷ Der Markt sei nicht nur als ein Ort kalkulierten Handelns mit dem geringsten Aufwand oder eines Hobbeschen Krieges aller gegen alle zu verstehen, sondern wirtschaftlicher Erfolg könne auch Zurückhaltung bzw. Beherrschung verlangen.⁸ Der Markt lehre, die Auswirkungen individuellen Handelns zu bedenken und damit moralische Verantwortung. Somit sei das Entstehen der Antisklavereibewegung in der Entwicklung des kapitalistischen Marktes und nicht notwendigerweise in religiösen Werten zu lokalisieren.⁹

Thomas Haskell hat sich als einziger unter den Historikern in seiner Argumentation ein wenig auf Max Webers *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* bezogen.¹⁰ Roger Anstey betitelte zwar Ende der 1970er Jahre einen Artikel mit *Slavery and The Protestant Ethic*, in dem er religiöse Kräfte diskutierte, die für die Herausbildung des Abolitionis-

⁴ David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770–1823*, Ithaca (NY) 1975, 349 (Übersetzungen von Zitaten aus dem Englischen von der Verf.).

⁵ Vgl. Drescher, *Capitalism and Antislavery*, 21.

⁶ Vgl. ebd., 67–88; Seymour Drescher, *Public Opinion and the Destruction of British Colonial Slavery*, in: ders. (Hg.), *From Slavery to Freedom. Comparative Studies in the Rise and Fall of Atlantic Slavery*, Basingstoke/London 1999, 57–86.

⁷ Thomas L. Haskell, *Capitalism and Humanitarian Sensibility*, 2 Bde., in: Thomas Bender (Hg.), *The Antislavery Debate. Capitalism and Abolitionism as a Problem in Historical Interpretation*, Berkeley/Los Angeles 1992, 107–160, Zitat: 111.

⁸ Vgl. ebd., 140 f.

⁹ Vgl. ebd., 155 f.

¹⁰ Vgl. ebd., 111.139–141.237–240.

mus wichtig waren, allerdings ohne weiter auf Webers Studie einzugehen.¹¹ Ansonsten erwähnt die überwiegend im angloamerikanischen Raum erschienene geschichtswissenschaftliche Literatur zum Thema Abolitionismus die Weber-Troeltsch-These nicht explizit.¹² Implizit schwingt gerade in der geistesgeschichtlich ausgerichteten Fachliteratur aber durchaus die Idee einer für die Moderne entscheidenden Einflussnahme nonkonformistischer religiöser Gemeinschaften mit. Allerdings hat die protestantische Ethik nach David Brion Davis in Bezug auf die Sklaverei eine andere Ausrichtung entwickelt, wie ich gleich ausführen werde.

In den neuesten, im 21. Jahrhundert erschienenen Studien können wir jedenfalls eine Rückkehr zur Hervorhebung der Bedeutung von Religion feststellen. So hat Christopher Leslie Brown wieder die Rolle der Quäker und der anglikanischen Evangelikalen hervorgehoben,¹³ und Anthony Page hat sich mit der Rolle der Unitarier befasst.¹⁴ Page hat aber auch darauf hingewiesen, dass das Engagement nonkonformistischer Gruppierungen hier noch bei Weitem nicht erschöpfend erforscht worden sei, wobei hinzuzufügen ist, dass dies besonders für die Phase zwischen der Abschaffung des Sklavenhandels 1807 und der Sklaverei selbst – 1833 im Britischen Empire und 1865 in den USA – gilt.

Im Folgenden werden die Ergebnisse der geschichtswissenschaftlichen Forschung zusammengefasst, die den nonkonformistischen Gruppierungen, insbesondere den Quäkern, eine entscheidende Rolle für die Antisklavereibewegung zugesprochen hat. Zuerst wird auf die theologischen Grundlagen und danach auf die Praxis des Engagements dieser Gruppierungen eingegangen. Schließlich wird die Frage gestellt, inwiefern der Nonkonformismus eine Bedeutung für die im 19. Jahrhundert realisierte Aufhebung des Sklavenhandels und die Emanzipation der Sklaven und Sklavinnen in Großbritannien und Nordamerika hatte.

1. Zum nonkonformistischen Denken über Sklaverei

Laut David Brion Davis, der sich in zahlreichen Büchern mit dem Abolitionismus auseinandergesetzt hat, ist das Engagement der Protestanten gegen die Sklaverei in der frühen Historiographie mit der sich aufgrund des sozialen Elends ab dem 16. Jahrhundert und damit im Rahmen des Früh-

¹¹ Vgl. Roger Anstey, *Slavery and The Protestant Ethic*, in: *Historical Reflections* 6, 1 (1976), 157–181. Vgl. auch Roger Anstey, *Religion and British Slave Emancipation*, in: David Eltis/James Walvin (Hg.), *Abolition of the Atlantic Slave Trade. Origins and Effects in Europe, Africa, and the Americas*, Madison/London 1981, 37–61.

¹² Jean R. Soderlund, *Quakers & Slavery. A Divided Spirit*, Princeton 1985, 143 f. bezieht sich nur auf Max Webers Typen der Prophetien. Max Webers Aufsatz ist jedoch, von Talcott Parsons übersetzt, seit 1930 auf Englisch verfügbar.

¹³ Christopher Leslie Brown, *Moral Capital. Foundations of British Abolitionism*, Chapel Hill/London 2006.

¹⁴ Page, *Rational Dissent*.

kapitalismus entwickelnden Philanthropie in Zusammenhang gebracht worden, als Teil einer protestantischen kapitalistischen Ethik. Das private und institutionalisierte karitative Engagement sollte das individuelle Verantwortungsbewusstsein, das moralischen Werten entsprach, demonstrieren. Davis hat jedoch Mitte der 1960er Jahre in seinem Buch *The Problem of Slavery in Western Culture* gefragt, warum es dann so lange gar keinen Protest der Philanthropen gegen die Sklaverei gegeben habe, und er hat auf etwas andere Nuancen hingewiesen.¹⁵ Nach Davis bedeutete die Sklaverei im britischen Diskurs die Auseinandersetzung mit einem weit entfernten Schauplatz des sozialen Elends. Erst im 18. Jahrhundert wurde die Unmenschlichkeit dieses Systems diskutiert und somit von den aufgrund der großen sozialen Veränderungen der Zeit im eigenen Land entstehenden Ängsten abgelenkt. Damit sei ein Hinterfragen des wirtschaftlichen Wandels in Großbritannien selbst und der damit zusammenhängenden Werte vermieden worden.

Davis führt dann aus, dass der Sklavenhandel von den frühen britischen Nonkonformisten als Sünde erkannt wurde, die der Mensch aber tilgen könne, um durch seinen wahren Glauben und ein christliches reines Leben die Erlösung seiner Seele zu erreichen.¹⁶ In diesem Sinne forderte etwa Richard Baxter (1615–1691) Mitte der 1660er Jahre eine menschliche Behandlung der Sklaven und vor allem ihre religiöse Unterweisung zur Rettung ihrer Seelen. Es wurden jedoch auch die problematischen Konsequenzen der Emanzipation aus theologischer Sicht diskutiert, so um 1700 in Massachusetts von Samuel Sewall und John Saffin im Hinblick auf die von der zeitgenössischen Meinung konstruierten, auf phänotypischen Merkmalen beruhenden sogenannten ‚rassischen‘ Unterschieden zwischen Afrikanern und Europäern.¹⁷

In der Folge beschreibt Davis jene Puritaner, die die Prädestinationslehre des Calvinismus ableigten und ihr theologisches Denken auf die menschliche Fähigkeit zur Vernunft und einer humanistischen Philosophie basierten.¹⁸ Auch die sich in England im frühen 18. Jahrhundert entwickelnde anglikanische evangelikale Bewegung glaubte an die natürliche Wohltätigkeit des Menschen und verkündete allen, die sich zu Gott bekehrten, ungeachtet ihrer Herkunft und Kultur, Gnade und Erlösung. Dieses Konzept der Erlösung der Sklaven bezog sich zudem auf Anstey, auf die biblische Botschaft der Erlösung aus der Sklaverei in Ägypten.¹⁹ Dennoch spielte der Abolitionismus in der ersten Phase der Wiedererweckungsbewegung ab den 1730er Jahren, in der das Streben nach einem christlich geführten Leben das zentrale Leitbild darstellte, weder in Großbritannien noch in Nordamerika eine große Rolle, auch wenn der *revival* frühe Abolitionisten

¹⁵ Vgl. David Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca 1969, 333–337.

¹⁶ Vgl. ebd., 337–339.

¹⁷ Vgl. ebd., 342–348.

¹⁸ Vgl. ebd., 349–364.

¹⁹ Vgl. Anstey, *Slavery and The Protestant Ethic*, 159.165.

entscheidend beeinflusste und die Idee der spirituellen Gleichheit Sklaven und Sklavinnen anzog.²⁰ Keine der führenden Persönlichkeiten der Erweckungsbewegung prangerte die Sklaverei als Sünde an, Sklaverei wurde generell noch akzeptiert.²¹

Mitte des 18. Jahrhunderts verknüpften Theologen das Konzept der Erlösung mit dem Glauben an den – mithilfe göttlicher Offenbarung zu bewirkenden – historischen Fortschritt. Die Abschaffung der Sklaverei in Amerika wurde nun in den aufklärerischen Fortschrittsdiskurs eingebettet und fand ihren Niederschlag etwa unter den Arminianern Neuenglands.²² Wie Davis aufgezeigt hat, konnte die Sklaverei hier aber nicht, wie in Großbritannien, als eine entfernte, exotische Institution betrachtet werden, auch nicht als Symbol der Unmenschlichkeit, denn das hätte ein Hinterfragen der Eliten der Kolonien selbst bedeutet.²³ Dennoch wurden Teile der sklavenhaltenden Elite aufgrund der nonkonformistischen Strömungen allmählich zum Abolitionismus bekehrt. Einen besonderen Einfluss erlangte hier der an der Universität Glasgow lehrende Presbyterianer Francis Hutcheson (1694–1746), der zum Begründer der Schule der schottischen Moralphilosophie wurde.²⁴ Er verband die Idee der dem Menschen angeborenen Moral mit dem Prinzip des gesellschaftlichen Nutzens. Manchmal sei soziale Ungleichheit wie auch Versklavung als Strafmittel notwendig. Sklaverei stehe dem menschlichen Glück aber entgegen. Der baptistische Prediger James Foster (1697–1753) führte Hutchesons Ideen weiter aus und sah den Sklavenhandel als „empörende Verletzung der natürlichen Rechte“ an.²⁵ Die Aufklärung hatte mit ihren zentralen Lebenszielen – Freiheit und Streben nach Glück – ihren Platz in der Theologie gefunden, freilich nicht im Sinne einer „Säkularisierung von Religion“, sondern, wie Davis angemerkt hat, der „Sakralisierung des sozialen Fortschritts“.²⁶

Während die Idee der Erbsünde und des Bösen, das es zu bekämpfen gelte, bei Francis Hutcheson keine Rolle spielte, war sie bei den Evangelikalen wieder entscheidend. John Wesley (1703–1791) veröffentlichte, beeinflusst vom Quäker Anthony Benezet, 1774 die Schrift *Thoughts upon Slavery*, in der er Sklaven als Menschen mit menschlichen Gefühlen und moralischem Empfinden beschrieb.²⁷ Er verlangte ihre Emanzipation in Hinblick auf das jüngste Gericht als einen Schritt der Buße und Reue. Auch beim amerikanischen calvinistischen Kongregationalisten Samuel Hopkins (1721–1803)

²⁰ Vgl. Davis, *Problem of Slavery in Western Culture*, 388 f.; ders., *Problem of Slavery in the Age of Revolution*, 213 f. Anm. 1; vgl. auch Brown, *Moral Capital*, 337; zur Rolle der Evangelikalen unter den Abolitionisten i. A. vgl. ebd., 336–389.

²¹ Vgl. David Brion Davis, *Slavery and Human Progress*, Oxford/New York 1984, 136.

²² Vgl. Davis, *Problem of Slavery in Western Culture*, 366 f.

²³ Vgl. ebd., 368.

²⁴ Vgl. ebd., 374–378; auch Roger Anstey, *The Atlantic Slave Trade and British Abolition, 1760–1810*, London/Basingstoke 1975, 98–102.

²⁵ Vgl. Davis, *Problem of Slavery in Western Culture*, 378 f.

²⁶ Vgl. Davis, *Slavery and Human Progress*, 143.

²⁷ Vgl. Davis, *Problem of Slavery in Western Culture*, 382 f. 386 f.

spielten Sünde und ihre Überwindung durch „selbstlose Wohltätigkeit“ eine tragende Rolle.²⁸ Hopkins vertrat einen religiösen Millenarismus, der in den USA auch im 19. Jahrhundert viele Anhänger fand. Sklavenhandel und Sklaverei gehörten für ihn zu den schlimmsten Sünden. Die Überwindung der Sklaverei würde aber den Anbruch des irdischen Paradieses im Tausendjährigen Reich, das neue Jerusalem, bedeuten.

2. Nonkonformisten in der Antisklavereibewegung – die Quäker

Die wichtigste Rolle unter den Nonkonformisten spielten in der Antisklavereibewegung aber die Quäker, die grundsätzlich gegen die starre, abgestufte Gesellschaftsordnung (*chain of being*) einen historischen Prozess anregen wollten, hin zu einer brüderlichen, auf Nächstenliebe beruhenden Gemeinschaft, in der die Erbsünde überwunden sein würde.²⁹ Eng mit diesem Weltbild verbunden war, auch aufgrund der Erfahrungen der englischen Bürgerkriege des 17. Jahrhunderts, die Entwertung staatlicher Autorität, die der inneren Freiheit untergeordnet war. Nach Davis gelang es den Quäkern in besonderer Weise, ihre religiösen und moralischen Prinzipien, ihren „Impuls zur Perfektionierung“, auf der Basis von Kompromissen mit der bestehenden sozialen Ordnung in Einklang zu bringen.³⁰ Das erklärt auch, dass Quäker in Nordamerika und der Karibik – es sollen hier Anfang des 18. Jahrhunderts an die 40.000 gelebt haben³¹ – zu Beginn Sklaven besaßen und im Sklavenhandel tätig waren. Die in Handel und Gewerbe sehr erfolgreichen Unternehmer unter den britischen Quäkern kamen zudem kaum an mit Sklavenarbeit verknüpften Banken, Finanzflüssen und Produkten vorbei. Auch der Begründer der Quäker George Fox (1624–1691) akzeptierte grundsätzlich die Sklaverei als Institution, wenn er auch seine Mitbrüder darauf hinwies, dass das Verhältnis von Herrn und Sklaven vom Geist der Liebe erfüllt sein sollte.³²

Andererseits ermöglichten aber diese religiösen und moralischen Prinzipien den Quäkern auch, einen kritischen Blick auf die Sklaverei zu entwickeln. 1676 argumentierte der Missionar William Edmundson aus Rhode Island, dass Sklaverei und christliche Freiheit inkompatibel seien.³³ In Germantown (Pennsylvania) verabschiedeten aus Krefeld emigrierte Quäker mit mennonitischen Vorfahren, die selber Verfolgung erlebt hat-

²⁸ Vgl. ebd., 371.386; *David Brion Davis, The Problem of Slavery in the Age of Emancipation*, New York 2014, 168 f.

²⁹ Vgl. *Davis, Problem of Slavery in Western Culture*, 294 f.; *Soderlund, Quakers & Slavery*, 177. Einen Überblick zu den Quäkern bietet *Davis* auch in: *The Quaker Ethic and the Antislavery International*, in: *Bender* (Hg.), *The Antislavery Debate*, 27–64.

³⁰ Vgl. *Davis, Problem of Slavery in Western Culture*, 299–303. Baptisten argumentierten im 18. Jahrhundert hingegen, dass die Sklaverei laut Bibel erlaubt sei, vgl. ebd., 335.

³¹ Vgl. *Anstey, Atlantic Slave Trade and British Abolition*, 200.

³² Vgl. *Davis, Problem of Slavery in Western Culture*, 304.

³³ Vgl. ebd., 307.

ten, 1688 die erste bekannte Resolution gegen die Sklaverei. Ihrer Meinung nach beruhte Sklaverei auf Gewalt, denn die Sklaven seien aus Afrika gestohlen worden. Dass Christen sich an diesem Verbrechen beteiligten, sei schlimmer als der türkische Sklavenhandel im Mittelmeer, zumal sie auch durch die Trennung der Familien und der Unterstützung von Ehebruch unter Sklaven und Sklavinnen Gewalt ausübten.³⁴ In der Folge stellten sich im frühen 18. Jahrhundert mehrere Quäker in Versammlungen und Briefen gegen die Sklaverei und forderten, dass sich Quäker nicht am Sklavenhandel beteiligen und ihre Sklaven freilassen sollten, soweit sie es sich finanziell leisten konnten und jene in religiöser Hinsicht für die Freiheit bereit waren.³⁵ Noch wurden diese Stimmen von ihren Mitbrüdern ignoriert und isoliert. Die Jahresversammlung von Philadelphia hatte aber 1696 empfohlen, sich nicht am Sklavenhandel zu beteiligen, wenn auch der Besitz und Kauf von Sklaven und Sklavinnen für den Eigenbedarf erlaubt war.³⁶ Ähnlich sollten im frühen 18. Jahrhundert auch die Londoner Versammlungen argumentieren.

Die erste offiziell auf einer Jahresversammlung akzeptierte abolitionistische Schrift eines Quäkers war *A Testimony Against that Antichristian Practice of Making Slaves of Men* von Elihu Coleman 1733. Hier, wie auch schon in einer früheren Flugschrift von John Hepburn 1715 (*The American Defence of the Christian Golden Rule*), zeigten sich frühauflärerische Einflüsse. Basierend auf einer vernunftgeleiteten und von Gerechtigkeit inspirierten Bibelanalyse stand nicht mehr die Idee der Erbsünde im Mittelpunkt, sondern der freie Wille, moralische Perfektion erreichen zu können.³⁷ David Brion Davis stellt diese Publikationen allerdings die Flugschriften von Ralph Sandiford und Benjamin Lay gegenüber, die sich zu dieser Zeit ganz dem Abolitionismus verschrieben und dafür auch die Verstoßung aus der Quäkergemeinde in Kauf genommen hatten. Für sie war die Sklaverei das ultimativ Böse, die „Quelle aller Ungerechtigkeit“. Benjamin Lay (1681–1759) nannte sie 1736 eine höllische Praxis und eine schmutzige Sünde, ja eine Todsünde.³⁸ Lay wurde besonders für seine Exzentrik und seinen Aktionismus berühmt, etwa im Schnee vor einem Versammlungshaus mit einem entblößten Bein zu sitzen und besorgte Menschen zu fragen, ob sie denn blind gegenüber dem Leiden der im Winter nur dünnbekleideten Sklaven seien.

³⁴ Vgl. ebd., 308 f.; Original online einsehbar unter http://tritych.brynmawr.edu/cdm/compoundobject/collection/HC_QuakSlav/id/11 (18.09.2015); siehe auch das weitere digitalisierte Material zu „Quakers and Slavery“ der Haverford College Quaker and Special Collections und der Friends Historical Library of Swarthmore College, online unter http://tritych.brynmawr.edu/cdm/landingpage/collection/HC_QuakSlav.

³⁵ Vgl. Davis, *Problem of Slavery in Western Culture*, 312. Soderlund, *Quakers & Slavery*, 69–86, erwähnt insbesondere die Shrewsbury Jahresversammlungen in den 1730er und 1740er Jahren.

³⁶ Vgl. Davis, *Problem of Slavery in Western Culture*, 314.

³⁷ Für das Folgende vgl. ebd., 316–326.

³⁸ Vgl. ebd., 291.

Auch wenn die Frage des Abolitionismus in den Reihen der Quäker nicht unwidersprochen blieb, so hatten sie sich in der Mitte des 18. Jahrhunderts zu einer internationalen Interessengruppe entwickelt, die Lobbying etwa im britischen Parlament betrieb. Wie David Brion Davis festgehalten hat, wurde ihr „Zeugnis gegen die Sklaverei zu einem kritischen Symbol ‚seriöser Religiosität‘ und Selbstverleugnung im andauernden Krieg gegen ein auf das Diesseits gewandte Leben, fehlendem Glauben und religiösem Niedergang“.³⁹ Zur religiösen Wiedergeburt gehörte die Freilassung ihrer Sklaven und Sklavinnen. Die Historikerin Margaret Abruzzo hat zudem aufgezeigt, wie die Mitschuld an Grausamkeit und dem Leiden der Sklaven und Sklavinnen allmählich im Denken der Quäker Fuß fasste.⁴⁰ Zunehmend beeinflussten auch Naturrechtsargumente der Aufklärung die Argumentation der Quäker.⁴¹

Dies mündete schließlich in einem offensiven Eintreten für den Abolitionismus, allerdings vorerst nur in den eigenen Reihen.⁴² 1756 instruierten die Quäker Sklaveneigentümer, dass sie ihre Sklaven in Religion unterweisen sollten. Allerdings wurden die konvertierten Sklaven nicht als Gleiche in der religiösen Gemeinschaft anerkannt: In den Versammlungshäusern herrschte Segregation vor und sie hatten z. B. nicht das Recht auf ein Quäker-Begräbnis.⁴³ 1757 wurde dann die Beteiligung von Quäkern am Sklavenhandel in London ins Zentrum der Aktivitäten gerückt.⁴⁴ 1758 verboten die Quäker Philadelphias, unter denen insbesondere John Woolman (1720–1772) aktiv war,⁴⁵ ein Engagement ihrer Glaubensbrüder im Sklavenhandel und mahnten die Freilassung der eigenen Sklaven und Sklavinnen an.⁴⁶ 1761 beschlossen die Londoner Quäker, Sklavenhändler in den eigenen Reihen zu verstoßen. Davis hat betont, dass all dies im Kontext des Siebenjährigen Kriegs geschah, in dem Quäker eine Außenseiterrolle einnahmen, da sie sich weigerten zu kämpfen sowie Steuern zu zahlen und somit als Verräter gebrandmarkt wurden. Damit erhöhte sich ihre Bereitschaft, auch kontroverse Forderungen aufzunehmen.

Anthony Benezet (1713–1784), der aus Frankreich über London nach Philadelphia emigriert war, gab schließlich den Anstoß zu einer umfassenderen Agitation gegen die Sklaverei.⁴⁷ Sklavenhandel und Sklaven-

³⁹ Davis, *Slavery and Human Progress*, 136.

⁴⁰ Margaret Abruzzo, *Polemical Pain. Slavery, Cruelty, and the Rise of Humanitarianism*, Baltimore 2011, 16–49.

⁴¹ Vgl. Anstey, *Atlantic Slave Trade and British Abolition*, 213; David Brion Davis, *What the Abolitionists Were Up Against*, in: Bender (Hg.), *The Antislavery Debate*, 22.

⁴² Vgl. Davis, *Problem of Slavery in Western Culture*, 489; Soderlund, *Quakers & Slavery*.

⁴³ Vgl. Davis, *Problem of Slavery in Western Culture*, 305.

⁴⁴ Vgl. ebd., 330 ff.

⁴⁵ 1754 und 1762 veröffentlichte Woolman seine Schrift *Some Considerations on the Keeping of Negroes*. Näheres zu Woolman vgl. ebd., 483–493; Anstey, *Atlantic Slave Trade and British Abolition*, 205–208.

⁴⁶ Vgl. Anstey, *Atlantic Slave Trade and British Abolition*, 211.

⁴⁷ Zu Benezet vgl. ebd., 214–218. 221–223; Brown, *Moral Capital*, 396–401; Maurice Jackson, *Let this Voice be Heard. Anthony Benezet, Father of Atlantic Abolitionism*, Philadelphia 2009.

besitz sollten nicht nur bei den Quäkern verboten sein, sondern im ganzen britischen Empire abgeschafft werden. Nicht nur regional sollte das Engagement erfolgen, sondern – ab 1766, dem Jahr der Stamp Act-Krise – in einem transatlantischen Kontext.

Die britischen Quäker verbreiteten zwar Benezets Ideen und verteilten z. B. seine Schrift *A Caution and Warning to Great Britain and her Colonies* von 1766 unter den Parlamentsabgeordneten, sie waren aber zurückhaltend in ihrem Engagement und nicht bereit, selbst eine Petition gegen den Sklavenhandel an das Parlament zu richten.⁴⁸ Christopher Brown erklärt dies zum Teil mit ihren eigenen Investitionsinteressen in der atlantischen Wirtschaft, auch wenn sie sich nicht direkt am Sklavenhandel beteiligten, betont aber auch ihre Hemmung, in der Zeit des Konflikts mit den amerikanischen Kolonien ein politisches Risiko aufgrund der ihnen vom Staat zugestandenen Privilegien, etwa der Befreiung vom Militärdienst, einzugehen. Er betont aber auch, dass die Frage sie einfach nicht zu interessieren schien.

Ab 1775 wurden jedoch die ersten Antisklaverei-Vereine in Philadelphia, New York und anderen amerikanischen Städten gegründet. Meist waren die Quäker jene, die sich in diesen Vereinen am meisten engagierten.⁴⁹ Auch innerhalb ihrer eigenen Gruppierung wurden sie zunehmend radikaler in der Ablehnung der Sklaverei und des Sklavenhandels. 1776 beschloss die Jahresversammlung von Philadelphia Mitbrüder, die noch Sklaven besaßen, zu verstoßen. Nach Jean Soderlund scheint die Tatsache, dass Sklavenarbeit immer weniger von Quäkern gebraucht wurde, eine Rolle bei ihrem Engagement gespielt zu haben.⁵⁰ 1779 entschieden sie dann, den emanzipierten Sklaven eine finanzielle Kompensation zukommen zu lassen.⁵¹ Überhaupt setzten sich Quäker ab den 1770er Jahren für eine finanzielle Unterstützung von befreiten Sklaven und Sklavinnen ein – sowohl in humanitärer Absicht, als auch um die Gemeinde gegen Unruhe und Armut zu sichern, wie Soderlund festgehalten hat.⁵² Die religiöse Unterweisung war ihnen ebenfalls ein zentrales Anliegen, wenn auch manche Quäkergruppen das Interesse der Afroamerikaner für „die wahre Religion“ als gering einschätzten. Später wurde den befreiten Sklaven auch davon abgeraten, der Gemeinschaft beizutreten.⁵³

Nach der amerikanischen Unabhängigkeit blieben die Quäker jedenfalls in der amerikanischen Antisklavereibewegung weiterhin stark präsent.⁵⁴ Mehrere Nordstaaten führten nun eine etappenweise Abschaffung der Sklaverei durch, so das stark von Quäkern besiedelte Pennsylvania 1780.⁵⁵

⁴⁸ Vgl. Brown, *Moral Capital*, 402–412.

⁴⁹ Vgl. Davis, *Quaker Ethic*, 30.

⁵⁰ Vgl. Soderlund, *Quakers & Slavery*, 187.

⁵¹ Vgl. Anstey, *Atlantic Slave Trade and British Abolition*, 211.

⁵² Vgl. Soderlund, *Quakers & Slavery*, 177–184.

⁵³ Vgl. Davis, *Problem of Slavery in the Age of Revolution*, 254.

⁵⁴ Vgl. ebd., 216 f.

⁵⁵ Vgl. Drescher, *Abolition*, 132.

Die Quäker setzten sich aber nun auch für die Abschaffung des Sklavenhandels ein und schickten bis in die frühen 1790er Jahre Petitionen an den Kongress. In der Bundesverfassung von 1787 wurde das Ende des Sklavenhandels jedoch erst für 1807 in Aussicht gestellt.

Durch ihr transatlantisches Netzwerk, das auf religiösen, Geschäfts- und Familienkontakten basierte, blieben die amerikanischen Quäker weiterhin mit ihren britischen Glaubensbrüdern eng verbunden.⁵⁶ Benezet hielt seine Kontakte zu den Briten aufrecht und gewann u. a. Thomas Clarkson (1760–1846), einen wichtigen Organisator der britischen Bewegung, durch seine Schrift *Some Historical Account of Guinea* (1771) für die Sache des Abolitionismus. Nach dem Friedensschluss Großbritanniens mit den Vereinigten Staaten waren die britischen Quäker 1783 schließlich eher bereit, auf die wiederholten Anregungen und den Druck aus Nordamerika einzugehen. Nicht nur amerikanische Einflüsse waren aber entscheidend, sondern auch innere Konflikte, die eine neue Generation von mehr an Sozialreform interessierten Männern in der Quäkergemeinde hochkommen ließen, wie Christopher Brown festgehalten hat.⁵⁷ Die britischen Quäker begannen auch, sich in einem Netzwerk regionaler Vertreter zu organisieren und bildeten hier das Rückgrat der abolitionistischen Bewegung Großbritanniens.⁵⁸ Nach Petitionen gegen den Sklavenhandel setzten sie sich ab 1785 für die graduelle Emanzipation der Sklaven und Sklavinnen im Empire ein.⁵⁹ Ihre Netzwerke und ihr Geld waren für die Bewegung entscheidend. An der 1787 gegründeten *Society for Effecting the Abolition of the Slave Trade*, in der auch Evangelikale wie Granville Sharp (1735–1813) und der englische Politiker William Wilberforce (1759–1833), der wiederholt Gesetzesvorlagen zur Abschaffung des Sklavenhandels im Parlament einbrachte, aktiv waren, beteiligten sich die Quäker intensiv, auch finanziell.⁶⁰

3. Nonkonformisten in der Antisklavereibewegung – Baptisten, Methodisten und Unitarier

Der amerikanische Unabhängigkeitskrieg hatte einen Einbruch in den Aktivitäten der Abolitionsbewegung auf beiden Seiten des Atlantiks bedeutet. Christopher Brown hat jedoch darauf hingewiesen, dass die amerikanische

⁵⁶ Vgl. *Anstey*, *Atlantic Slave Trade*, 201 ff., auch 221–235.239–242.245; *Drescher*, *Capitalism and Antislavery*, 61–64; *Davis*, *Problem of Slavery in the Age of Revolution*, 226–242; auch *Davis*, *Quaker Ethic*, 39–50.

⁵⁷ Vgl. *Brown*, *Moral Capital*, 412–419.

⁵⁸ Vgl. auch die Fallbeispiele Londoner Quäker in *Judith Jennings*, *The Business of Abolishing the British Slave Trade, 1783–1807*, London/New York 1997.

⁵⁹ Vgl. *Davis*, *Quaker Ethic*, 32.

⁶⁰ Vgl. *Brown*, *Moral Capital*, 443 f.; *Davis*, *Quaker Ethic*, 33 f. Zum evangelikalen Denken von Sharp und Wilberforce vgl. *Anstey*, *Atlantic Slave Trade*, 179–182.184–188; auch *Brown*, *Moral Capital*, 386–389.

Revolution auch die Aufmerksamkeit auf „den moralischen Charakter der kolonialen Institutionen und imperialen Praktiken“ lenkte und damit den Anstoß zum aktiven Abolitionismus in Großbritannien gab.⁶¹ Zu erwähnen wäre weiterhin der programmatische Text der Unabhängigkeitserklärung, der u. a. den gesellschaftlichen Auftrag zur individuellen Suche nach dem Glück und dessen Schutz enthielt. Wie David Brion Davis herausgearbeitet hat, war es die Verbindung der Prinzipien der Revolution mit dem aufgeklärten Protestantismus und nonkonformistischem Denken, die eine weitere Basis für das Streben nach moralischem Fortschritt bot. Unter anderem hob dies der Unitarier William Ellery Channing in einer Predigt 1819 in Baltimore hervor.⁶² Dies sollte auch Auswirkungen auf das abolitionistische Engagement von Nonkonformisten haben.

Baptisten, Presbyterianer und Methodisten begannen sich nun, beeinflusst vom Beispiel der Quäker, etwa im Rahmen der zweiten Erweckungsbewegung ab den 1780er Jahren gegen den Sklavenhandel zu engagieren. Ab 1784, allerdings nur für kurze Zeit, schlossen die Methodisten Sklaveneigentümer aus ihren Reihen aus.⁶³ Mitte der 1780er Jahre sprachen sich Quäker, Methodisten und Baptisten auch in den Südstaaten gegen die Sklaverei aus.⁶⁴ Hier blieb es jedoch bei Debatten. Aufgrund der großen Bedeutung der Sklaverei für die Wirtschaft in dieser Region und auch in der Karibik war ein Überleben ohne Sklaven kaum denkbar.⁶⁵ Höchstens eine graduelle Abschaffung der Sklaverei konnten sich manche Abolitionisten vorstellen. Der baptistische Prediger David Barrow aus Virginia kündigte daher 1796 an, lieber emigrieren zu wollen.⁶⁶ Im frühen 19. Jahrhundert überwog dann die Angst vor Sklavenaufständen und die Debatte über eine Abschaffung der Sklaverei ging im Süden zurück.

In Großbritannien traten besonders die Unitarier in der Antisklavereibewegung hervor. Sie nutzten ihre durch eine Vielfalt von Reformaktivitäten bereits vorhandenen Netzwerke.⁶⁷ Über die genauen Aktivitäten dieser und anderer nonkonformistischer Gruppen, die nicht zu den Quäkern gehörten, wissen wir für den Zeitraum bis ins frühe 19. Jahrhundert allerdings noch wenig, wie Anthony Page festgestellt hat.⁶⁸ Fest steht, dass sich

⁶¹ Brown, *Moral Capital*, 27.

⁶² Vgl. David Brion Davis, *Challenging the Boundaries of Slavery*, Cambridge, Mass./London 2003, 49–54.

⁶³ Vgl. Donald G. Mathews, *Slavery and Methodism. A Chapter in American Morality, 1780–1845*, Princeton 1965, 10–13; Davis, *Problem of Slavery in the Age of Revolution*, 202–212; Brown, *Moral Capital*, 338 f.

⁶⁴ Vgl. Donald G. Mathews, *Religion and Slavery – The Case of the American South*, in: Christine Bolt/Seymour Drescher (Hg.), *Anti-Slavery, Religion, and Reform. Essays in Memory of Roger Anstey*, Folkstone/Hamden, Conn. 1980, 212–216.

⁶⁵ Vgl. hierzu auch Drescher, *Capitalism and Antislavery*, 118–121.

⁶⁶ Vgl. Davis, *Problem of Slavery in the Age of Revolution*, 201.

⁶⁷ Dazu insbesondere David Turley, *The Culture of English Antislavery, 1780–1860*, London/New York 2002, 108–154.

⁶⁸ Vgl. Page, *Rational Dissent*, 773 f.

die Methodisten und auch Baptisten in den 1780er und 1790er Jahren in Großbritannien kritisch gegen die Sklaverei äußerten, allerdings individuell ohne kollektives Engagement. In den britischen Kolonien in der Karibik waren sie zudem nur als Missionare unter den Sklaven, aber nicht als Abolitionisten tätig.⁶⁹ Page hat aber den Einsatz der sogenannten *Rational Dissenters* von den späten 1780er bis zu den frühen 1790er Jahren und bei der Massenmobilisierung zur Durchsetzung der Abschaffung des Sklavenhandels 1806/07 hervorgehoben. Als *Rational Dissenters* definiert Page zwei Gruppen: Presbyterianer, Independents und einige Baptisten, die unter dem Einfluss der Aufklärung die Dreifaltigkeit und die Erbsünde ablehnten, sowie, gegen Ende des 18. Jahrhunderts, die Unitarier.⁷⁰ Die Unitarier waren Teil der Handel und Gewerbe treibenden Mittelschicht und sehr wichtig für die Reformbewegungen in den regionalen englischen Städten, z. B. Manchester.⁷¹ Zu ihnen gehörte z. B. Josiah Wedgwood (1730–1795), der ab 1787 das berühmte Medaillon mit dem Motiv des in Bittstellung knien- den und mit Ketten gefesselten Sklaven mit dem Spruch „Am I Not a Man and a Brother?“ in seiner Steingutmanufaktur produzieren ließ.⁷² Auch viele Unitarierinnen engagierten sich für die Abolitionsbewegung, und im Parlament setzten sich besonders unitarische Abgeordnete für die Abolition ein.⁷³ Mit den Quäkern unterhielten sie enge Kontakte auf geschäftlicher und freundschaftlicher Ebene.⁷⁴ Wie auch andere christliche Abolitionisten verband sich bei ihnen in ihrer Ablehnung der Sklaverei der Glaube an „die spirituelle Gleichheit und individuelle Autonomie kombiniert mit aufklärerischen Ideen über Freiheit und das Naturrecht“.⁷⁵ Ideen einer Hierarchie von ‚Rassen‘ und der Minderwertigkeit der Schwarzen lehnten sie ab, sie befürworteten aber eher eine graduelle Abschaffung der Sklaverei.⁷⁶ In London war der Klerus jedoch zurückhaltend gegenüber der Antisklavereibewegung. Nach Page mag dies mit der Tatsache zusammengehangen haben, dass die soziale Basis der Unitarier mit London als Finanzzentrum besonders verbunden war – so war sie zum Teil am Karibikhandel beteiligt oder indirekt von diesem abhängig – und daher von der Abolition der Ruin erwartet wurde.⁷⁷ Außerdem befanden sich die Unitarier noch in einer Phase der Legitimation ihrer Gruppierung. Erst 1813 wurden sie in Großbritannien durch einen Zusatz zum *Toleration Act* von 1689 legalisiert und daher davor vielfach gesellschaftlich geächtet.

⁶⁹ Vgl. Anstey, *Slavery and the Protestant Ethic*, 166.

⁷⁰ Vgl. Page, *Rational Dissent*, 746.

⁷¹ Vgl. ebd., 750–752.

⁷² Vgl. ebd., 760.

⁷³ Vgl. ebd., 755–757.

⁷⁴ Vgl. ebd., 749 f.

⁷⁵ Ebd., 748; vgl. auch Turley, *Culture of English Antislavery*, 22.24 f., zu Argumenten und Ideologie der Antisklavereibewegung allgemein 17–46.

⁷⁶ Vgl. Page, *Rational Dissent*, 749.764.

⁷⁷ Vgl. ebd., 757–763.

4. Nonkonformisten in der Antisklavereibewegung nach der Abschaffung des Sklavenhandels 1807

Nach der erfolgreichen Abschaffung des Sklavenhandels 1807 kam es in den 1820er Jahren in Großbritannien zu einer neuen abolitionistischen Welle, die auch in den USA im Rahmen der zweiten Erweckungsbewegung Verbreitung fand. Britische Methodisten und Baptisten brachten sich nun stärker ein und beteiligten sich an den großen Unterschriftskampagnen für Petitionen in den frühen 1830er Jahren.⁷⁸ 1833 sollen 18 Prozent der 1,3 Millionen Unterschriften von Methodisten gekommen sein. Quäker und besonders Quäkerinnen, die nun eigene Vereine gründeten,⁷⁹ waren, wie auch in den USA, an den Boykotten gegen Produkte, die von Sklavenplantagen stammten, wie Zucker, Rum und Baumwolle, beteiligt (*free produce movement*).⁸⁰ Ihre starke finanzielle Bedeutung blieb erhalten.⁸¹

Ein wichtiges Bindeglied für den Transfer abolitionistischer Ideen aus Großbritannien in die USA war der Quäker Benjamin Lundy (1789–1839) mit seiner Zeitung *Genius of Universal Emancipation*,⁸² wenn es auch Probleme in der Kommunikation aufgrund unterschiedlicher nonkonformistischer Traditionen und Strategien gab.⁸³ Die amerikanischen Quäker hatten inzwischen die Aufnahme von Mitgliedern, die Sklaven besaßen, verboten, ein Schritt, den sonst nur noch kleine nonkonformistische Gruppen wie die Freewill Baptists, die reformierten Presbyterianer, die United Brethren of Christ und die Herrnhuter vollzogen.⁸⁴ Diese zweite Erweckungsbewegung hatte hier nochmals die Sündhaftigkeit der Sklaverei betont und zu einem Aufschwung der Bewegung auch in den Südstaaten geführt, die hinsicht-

⁷⁸ Vgl. *Anstey*, *The Pattern of British Abolitionism*, 30; *Drescher*, *Abolition*, 252.

⁷⁹ Näheres zu den nonkonformistischen Frauen in der Antisklavereibewegung vgl. *Clare Midgley*, *Women Against Slavery. The British Campaigns, 1780–1870*, London 1992; *Jean R. Soderlund*, *Priorities and Power. The Philadelphia Female Anti-Slavery Society*, in: *Jean Fagan Yellin/John C. Van Horne* (Hg.), *The Abolitionist Sisterhood. Women's Political Culture in Antebellum America*, Ithaca/London 1994, 67–88; *Elizabeth J. Clapp/Julie Roy Jeffrey* (Hg.), *Women, Dissent, and Anti-Slavery in Britain and America, 1790–1865*, Oxford/New York 2011; für die USA auch *Julie Roy Jeffrey*, *The Great Silent Army of Abolitionism. Ordinary Women in the Antislavery Movement*, Chapel Hill/London 1998; *Beth A. Salerno*, *Sister Societies. Women's Antislavery Organizations in Antebellum America*, DeKalb 2005.

⁸⁰ Vgl. *Midgley*, *Feminism*, 41–64.

⁸¹ So finanzierte der britische Quäker Joseph Sturge (1793–1859) nach der Abschaffung der Sklaverei in Großbritannien 1833 die als Dachverband gegründete *American Antislavery Society* und begründete 1839 die *British and Foreign Anti-Slavery Society* mit, die den noch vorhandenen transatlantischen Sklavenhandel sowie weltweite Formen der Zwangsarbeit anprangerte.

⁸² Vgl. *Davis*, *Problem of Slavery in the Age of Emancipation*, 263.

⁸³ Vgl. *Kathryn Kish Sklar*, „Women Who Speak for an Entire Nation“: American and British Women Compared at the World Anti-Slavery Convention, London, 1840, in: *Yellin/Van Horne* (Hg.), *The Abolitionist Sisterhood*, 318–321.

⁸⁴ Vgl. *Ryan Jordan*, *Quakers, „Comeouters“, and the Meaning of Abolitionism in the Antebellum Free States*, in: *Journal of the Early Republic* 24, 4 (2004), 590.

lich der engagierten Quäker in den 1810er und 1820er Jahren zahlenmäßig sogar die Nordstaaten übertrumpften.⁸⁵

Ein Punkt wesentlicher interner Debatten entzündete sich nun an der Frage, ob eine graduelle, schrittweise Abschaffung der Sklaverei oder eine sofortige, vollständige angestrebt werden sollte. Die britische Quäkerin Elizabeth Heyrick (1769–1831), für die der Abolitionismus ein „heiliger Krieg“ gegen die „Mächte der Dunkelheit“ war,⁸⁶ vertrat etwa die radikale Richtung in ihrer 1824 veröffentlichten Schrift *Immediate, Not Gradual Abolition*.⁸⁷ Die Mehrheit der Quäker, wie auch der Unitarier,⁸⁸ waren aber Gradualisten. In den USA rückten die Quäker vielfach von der radikal egalitären Ausrichtung der Abolitionisten in den 1830er und 1840er Jahren ab. Sie hatten sich zudem Ende der 1820er Jahre in eine orthodoxe, Engagement im Rahmen des Mainstreams des reformierten Protestantismus ablehnende, und eine sogenannte „Hicksite“-Gruppierung gespalten.⁸⁹

Verknüpft waren Differenzen unter den Quäkern auch mit rassistischen Vorurteilen. Anders als in England ging es in den Vereinigten Staaten bei der Frage der Emanzipation auch um die Bedingungen des Zusammenlebens in einer Gesellschaft, die von Segregation und Diskriminierung geprägt war.⁹⁰ In der Regel unterstützten Quäker nicht die radikale Idee der Gleichberechtigung der Afroamerikaner, sondern waren paternalistisch orientiert und nahmen jene nur selten in ihre Antisklavereivereine auf.⁹¹ Afroamerikaner engagierten und organisierten sich daher unter sich.⁹² Quäker befürworteten auch die besonders Anfang des 19. Jahrhunderts ventilerte Lösung eines Transfers der befreiten Sklaven zurück nach Afrika.⁹³ Den Kolonisierungsplänen, denen beispielsweise die 1816 gegründete *American Colonization Society* nachging,⁹⁴ stellten sich jedoch viele afroamerikanische Abolitionisten entgegen, darunter der Presbyterianer Samuel

⁸⁵ Vgl. David Brion Davis, *Inhuman Bondage. The Rise and Fall of Slavery in the New World*, Oxford/New York 2006, 374 f. Anm. 28.

⁸⁶ Davis, *Slavery and Human Progress*, 145.

⁸⁷ Vgl. Midgley, *Feminism*, 55–60. Ein Digitalisat des Textes ist online verfügbar auf der Homepage des Internet Archive: <http://www.archive.org/details/immediatenotgroohey.r>.

⁸⁸ Vgl. Douglas C. Stange, *Patterns of Antislavery among American Unitarians, 1831–1860*, Rutherford 1977; ders., *British Unitarians against American Slavery, 1833–65*, Rutherford 1984.

⁸⁹ Vgl. Jordan, *Quakers, „Comeouters“*, 593.

⁹⁰ Vgl. Drescher, *Abolition*, 128 f.; Jordan, *Quakers, „Comeouters“*, and the Meaning of Abolitionism.

⁹¹ Vgl. Soderlund, *Quakers & Slavery*, 185. Afroamerikanerinnen waren Mitglieder der *Philadelphia Female Anti-Slavery Society*. Inwieweit eine Debatte über den Widerspruch von Segregation und der Gottebenbildlichkeit des Menschen und damit auch der Sklaven und Sklavinnen stattfand, ist m. W. von der Historiographie bisher nicht eingehend erörtert worden.

⁹² Vgl. Richard S. Newman, *The Transformation of American Abolitionism. Fighting Slavery in the Early Republic*, Chapel Hill/London 2002, 88–106.179–183.

⁹³ Vgl. Jordan, *Quakers, „Comeouters“*, 591; auch Davis, *Problem of Slavery in the Age of Emancipation*, 170 f.

⁹⁴ Vgl. Eric Burin, *Slavery and the Peculiar Solution. A History of the American Colonization Society*, Gainesville, Fl. 2005.

Cornish (1795–?), der 1827 die erste afroamerikanische Zeitung *Freedom's Journal* herausgab, aber auch Weiße wie der Presbyterianer George Bourne (1780–1845, *The Book and Slavery Irreconcilable*, 1816), der allerdings von seiner Kirche ausgeschlossen wurde.⁹⁵

Nicht nur in den eigenen Reihen kam es zu Dissens und fehlte Unterstützung. Die Feindseligkeit, mit der Abolitionisten in den USA im Gegensatz zu Großbritannien aufgrund der politischen Krisen um die Frage der Einführung der Sklaverei in neu in die Union aufzunehmenden Staaten empfangen wurden, traf z. B. auch Quäker. So wurden Vortragsreisende von feindseligen Mobs angegriffen. Die Quäker verglichen diese Erfahrungen mit den Verfolgungen, die die Reformatoren und Kirchenbegründer auf sich hatten nehmen müssen.⁹⁶

Dass sich die orthodoxen Quäker und andere Gruppierungen weigerten, sich an der Kampagne für eine Petition an den Kongress 1835/36 zu beteiligen, wurde dann zu einem der Gründe dafür, dass die radikaleren Abolitionisten sogenannte *comeouter*-Kirchen, die den Immediatismus unterstützten, gründeten, darunter die *Society of Universal Inquiry and Reform*, die *Friends of Human Progress*, und die *Congregational Friends*.⁹⁷ Neben den Quäkern waren besonders die Methodisten von Abspaltungen betroffen, u. a. bildete sich 1841 die *Weslyan Methodist Connection*. Versuche, die Methodisten in den Südstaaten zu einer klaren Aussage gegen die Sklaverei zu bewegen, mündeten schließlich in der Abspaltung dieser Region und der Gründung einer eigenen *Methodist Episcopal Church*.⁹⁸

Die *comeouter*-Kirchen waren besonders bestrebt, Gleichberechtigung und Integration für Afroamerikaner nicht nur in den Antisklavereivereinen sondern auch in ihren Kirchen zu erreichen, etwa in Ablehnung der Segregation in den Versammlungshäusern. Zudem verhalfen die *comeouter*-Kirchen entflohenen Sklaven und Sklavinnen zur Freiheit. In Flugblättern riefen sie jene offen zur Flucht auf. Insgesamt ging es den abgespaltenen Gruppierungen, gerade auch unter den Quäkern, um ein „praktisches“ Christentum, das mittels des politischen Aktivismus eine Verbesserung der Welt erreichen sollte. Hierzu gehörte auch die Frauenemanzipation.⁹⁹ Der Mehrheit der Quäker, darunter auch vielen Frauen, war diese abolitionistische Richtung aber zu radikal, sie verlangte Gesetzestreue. Das Verhalten der abgespaltenen Quäker würde letztendlich zur Zerstörung von Religion und Staat führen. Mit Letzterem hatten sie nicht ganz Unrecht, denn tatsächlich forderten Versammlungen der *Progressive Friends* und der *Congregational Friends* die Auflösung der Union und die Gründung

⁹⁵ Vgl. Davis, *Problem of Slavery in the Age of Emancipation*, 180.182 f.; Davis, *Problem of Slavery in the Age of Revolution*, 200; generell Newman, *Transformation*, 96–104.

⁹⁶ Vgl. Davis, *Slavery and Human Progress*, 143.

⁹⁷ Für das Folgende vgl. Jordan, *Quakers*, „Comeouters“, 595–606.

⁹⁸ Vgl. Mathews, *Slavery and Methodism*, 177–282.

⁹⁹ Vgl. Kathryn Kish Sklar/James Brewer Stewart, *Women's Rights and Transatlantic Antislavery in the Era of Emancipation*, New Haven, Conn. 2007.

eines Staates ohne Sklaverei. So sollte das Reich Gottes schon auf Erden begründet werden.

5. Fazit: Die Bedeutung nonkonformistischer religiöser Gemeinschaften für die Abschaffung des Sklavenhandels und die Emanzipation der Sklaven und Sklavinnen

Spielte die nonkonformistische Argumentation irgendeine Rolle für die Abschaffung des Sklavenhandels und die Emanzipation der Sklaven und Sklavinnen? Fand die hier aufgezeigte große Bedeutung der Quäker und Quäkerinnen sowie anderer nonkonformistischer religiöser Gemeinschaften für die Abolitionsbewegung ihre Parallele im Prozess der gesetzlichen Abschaffung der Sklaverei? Diese Fragen sind eng mit jener nach der Wirkung des Abolitionismus im Allgemeinen verbunden und wurden in der historischen Forschung besonders für den britischen Fall intensiv debattiert. Auf der einen Seite ist die religiöse und humanitäre Motivation der englischen und amerikanischen Abolitionsbewegungen betont und hier wiederum die Rolle der Quäker und der Evangelikalen hervorgehoben worden, so, wie aufgezeigt, insbesondere von Roger Anstey, David Brion Davis und Christopher Brown. Seymour Drescher hat hinsichtlich der Antisklavereibewegung aber auch daran erinnert, dass es viele ‚Abolitionismen‘ gab: „There were anti-slave trade, anti-black, humanitarian, egalitarian, religious and secular variants, sometimes operating separately and sometimes in tandem or tension.“¹⁰⁰ Die Bewegungen erklären nicht allein den Widerspruch zwischen einem ökonomischen Interesse an der Aufrechterhaltung der Sklaverei und der Politik zur Aufhebung des Sklavenhandels. Seit Eric Williams 1944 im Kontext der kolonialen Unabhängigkeitsbewegungen die These vorgebracht hat, dass das Sklavensystem die Industrialisierung Großbritanniens finanziert habe und vor allem aufgrund der fehlenden wirtschaftlichen Profitabilität der Zuckerplantagen beendet worden sei,¹⁰¹ ist die Einbettung des Abolitionismus in die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Veränderungen Großbritanniens im 18. und 19. Jahrhundert diskutiert worden. Inzwischen überwiegt die Meinung, Sklavenhandel und Sklaverei seien zum Zeitpunkt ihrer Abschaffung sehr wohl wirtschaftlich profitabel gewesen. So hat Seymour Drescher hervorgehoben, dass die britische Abolitionsbewegung nicht in einem politischen oder wirtschaftlichen Krisenmoment entstand und sich durchsetzte, sondern zu einer Zeit des ökonomischen Höhepunkts der Sklaverei. Somit widersprach die Abschaffung des Sklavenhandels und der Sklaverei den wirtschaftlichen Interessen Großbri-

¹⁰⁰ Seymour Drescher, *The Long Goodbye: Dutch Capitalism and Antislavery in Comparative Perspective*, in: *American Historical Review* 99, 1 (1994), 69 Anm. 71.

¹⁰¹ Eric Williams, *Capitalism and Slavery*, New York 1966.

tanniens – Drescher bezeichnet dies als „Ökonozid“ (*econocide*).¹⁰² Ähnliches lässt sich für die USA gerade anhand der desaströsen Auswirkungen der Folgen des Bürgerkriegs für die Südstaaten, die, im Übrigen wie der Norden, von dem System der Sklaverei immens profitiert hatten, aufzeigen.¹⁰³ Auch auf politische Interessen im Sinne einer sich möglichst frei entwickelnden Industrialisierung sowie freier Lohnarbeit ist hingewiesen worden,¹⁰⁴ ebenso wie auf die Wirkkraft des Widerstands der Sklaven im Rahmen von Sklavenaufständen, so des Baptist War in Jamaica 1831/32 kurz vor der Sklavemanzipation.¹⁰⁵ Wir haben es also mit einem komplexen Zusammenwirken unterschiedlicher Parameter zu tun, deren Wirkung im Einzelnen allerdings kaum erfassbar ist. Großen Anteil hatten aber die Abolitionisten an der politischen Stimmung zweifellos.¹⁰⁶ Etwas anders lag die Situation in den USA, wo die Emanzipation auf die militärische Niederlage der Südstaaten, aber auch auf ein politisches Ringen um die Aufnahme des Verbots der Versklavung in den 13. Bundesverfassungszusatz 1865, folgte. Wieder gilt jedoch, dass dies ohne Einflussnahme auf die öffentliche Meinung, ohne ein humanitäres Ideal nicht möglich gewesen wäre. Allerdings war die Mobilisierung in den USA nicht so breit wie in Großbritannien und das Problem des Rassismus und der Diskriminierung bestand weiterhin, mit neuen Herausforderungen, die dann von den Afroamerikanern selbst im 20. Jahrhundert in der Bürgerrechtsbewegung, die wiederum stark von kirchlichen Gruppierungen beeinflusst war, in Angriff genommen wurden.

Bibliografie

- Abruzzo, Margaret, *Polemical Pain. Slavery, Cruelty, and the Rise of Humanitarianism*, Baltimore 2011.
- Anstey, Roger, *The Atlantic Slave Trade and British Abolition, 1760–1810*, London/Basingstoke 1975.
- , *Slavery and The Protestant Ethic*, in: *Historical Reflections* 6, 1 (1976), 157–181.
- , *Religion and British Slave Emancipation*, in: *David Eltis/James Walvin* (Hg.), *Abolition of the Atlantic Slave Trade. Origins and Effects in Europe, Africa, and the Americas*, Madison/London 1981, 37–61.

¹⁰² Seymour Drescher, *Econocide. British Slavery in the Era of Abolition*, Pittsburgh 1977.

¹⁰³ Robert William Fogel, *Without Consent or Contract. The Rise and Fall of American Slavery*, New York 1980. Der Norden profitierte vom Export der Baumwolle. Vor dem Bürgerkrieg hatten die Auseinandersetzungen zwischen Nord und Süd über Schutzzölle das Verhältnis aber stark belastet. Der Süden wünschte sich niedrige Zölle für einen günstigen Außenhandel.

¹⁰⁴ Vgl. Davis, *Problem of Slavery in the Age of Revolution*, 465–468.

¹⁰⁵ Vgl. Seymour Drescher/Pieter C. Emmer (Hg.), *Who Abolished Slavery? Slave Revolts and Abolitionism. A Debate with João Pedro Maeques* (European expansion & global interaction 8), New York 2010. Als Übergangsform zur freien Lohnarbeit war in den britischen Kolonien der Karibik allerdings bis 1838 die Zwangsarbeit (*apprenticeship*) vorgesehen.

¹⁰⁶ Vgl. auch Page, *Rational Dissent*, 771.

- Brown, Christopher Leslie*, *Moral Capital. Foundations of British Abolitionism*, Chapel Hill/London 2006.
- Burin, Eric*, *Slavery and the Peculiar Solution. A History of the American Colonization Society*, Gainesville, Fl. 2005.
- Clapp, Elizabeth J./Jeffrey, Julie Roy* (Hg.), *Women, Dissent, and Anti-Slavery in Britain and America, 1790–1865*, Oxford/New York 2011.
- Davis, David Brion*, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca 1969 (Erstauflage 1966).
- , *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770–1823*, Ithaca (NY) 1975.
 - , *Slavery and Human Progress*, Oxford/New York 1984.
 - , *What the Abolitionists Were Up Against*, in: *Thomas Bender* (Hg.), *The Antislavery Debate. Capitalism and Abolitionism as a Problem in Historical Interpretation*, Berkeley/Los Angeles 1992, 19–26.
 - , *The Quaker Ethic and the Antislavery International*, in: *Thomas Bender* (Hg.), *The Antislavery Debate. Capitalism and Abolitionism as a Problem in Historical Interpretation*, Berkeley/Los Angeles 1992, 27–64.
 - , *Challenging the Boundaries of Slavery*, Cambridge, Mass./London 2003.
 - , *Inhuman Bondage. The Rise and Fall of Slavery in the New World*, Oxford/New York 2006.
 - , *The Problem of Slavery in the Age of Emancipation*, New York 2014.
- Drescher, Seymour*, *Econocide. British Slavery in the Era of Abolition*, Pittsburgh 1977.
- , *Capitalism and Antislavery. British Mobilization in Comparative Perspective*, Basingstoke/London 1986.
 - , *The Long Goodbye: Dutch Capitalism and Antislavery in Comparative Perspective*, in: *American Historical Review* 99, 1 (1994), 44–69.
 - , *Public Opinion and the Destruction of British Colonial Slavery*, in: *ders.* (Hg.), *From Slavery to Freedom. Comparative Studies in the Rise and Fall of Atlantic Slavery*, Basingstoke/London 1999, 57–86.
 - , *Abolition. A History of Slavery and Antislavery*, Cambridge/New York 2009.
 - */Emmer, Pieter C.* (Hg.), *Who Abolished Slavery? Slave Revolts and Abolitionism. A Debate with João Pedro Maeques (European expansion & global interaction 8)*, New York 2010.
- Fogel, Robert William*, *Without Consent or Contract. The Rise and Fall of American Slavery*, New York 1980.
- Haskell, Thomas L.*, *Capitalism and Humanitarian Sensibility*, 2 Teile, in: *Thomas Bender* (Hg.), *The Antislavery Debate. Capitalism and Abolitionism as a Problem in Historical Interpretation*, Berkeley/Los Angeles 1992, 107–160
- Hurwitz, Edith*, *Politics and the Public Conscience. Slave Emancipation and the Abolitionist Movement in Britain*, London 1973.
- Jackson, Maurice*, *Let this Voice be Heard. Anthony Benezet, Father of Atlantic Abolitionism*, Philadelphia 2009.
- Jeffrey, Julie Roy*, *The Great Silent Army of Abolitionism. Ordinary Women in the Antislavery Movement*, Chapel Hill/London 1998.
- Jennings, Judith*, *The Business of Abolishing the British Slave Trade, 1783–1807*, London/New York 1997.
- Jordan, Ryan*, *Quakers, „Comeouters“, and the Meaning of Abolitionism in the Antebellum Free States*, in: *Journal of the Early Republic* 24, 4 (2004), 587–608.
- Mathews, Donald G.*, *Religion and Slavery – The Case of the American South*, in: *Bolt, Christine/Drescher, Seymour* (Hg.), *Anti-Slavery, Religion, and Reform. Essays in Memory of Roger Anstey*, Folkstone/Hamden, Conn. 1980, 207–232.

- , *Slavery and Methodism. A Chapter in American Morality, 1780–1845*, Princeton 1965.
- Midgley, Clare*, *Women Against Slavery. The British Campaigns, 1780–1870*, London 1992.
- Newman, Richard S.*, *The Transformation of American Abolitionism. Fighting Slavery in the Early Republic*, Chapel Hill/London 2002.
- Page, Anthony*, Rational Dissent, Enlightenment, and Abolition of the British Slave Trade, in: *Historical Journal* 54, 3 (2011), 741–772.
- Salerno, Beth A.*, *Sister Societies. Women’s Antislavery Organizations in Antebellum America*, DeKalb 2005.
- Sklar, Kathryn Kish*, „Women Who Speak for an Entire Nation“: American and British Women Compared at the World Anti-Slavery Convention, London, 1840, in: *Yellin, Jean Fagan/Van Horne, John C.* (Hg.), *The Abolitionist Sisterhood. Women’s Political Culture in Antebellum America*, Ithaca/London 1994, 301–333.
- /*Stewart, James Brewer*, *Women’s Rights and Transatlantic Antislavery in the Era of Emancipation*, New Haven, Conn. 2007.
- Soderlund, Jean R.*, *Quakers & Slavery. A Divided Spirit*, Princeton 1985.
- , *Priorities and Power. The Philadelphia Female Anti-Slavery Society*, in: *Yellin, Jean Fagan/Van Horne, John C.* (Hg.), *The Abolitionist Sisterhood. Women’s Political Culture in Antebellum America*, Ithaca/London 1994, 67–88.
- Stange, Douglas C.*, *Patterns of Antislavery among American Unitarians, 1831–1860*, Rutherford 1977.
- , *British Unitarians against American Slavery, 1833–1865*, Rutherford 1984.
- Turley, David*, *The Culture of English Antislavery, 1780–1860*, London/New York 2002.
- Williams, Eric*, *Capitalism and Slavery*, New York 1966.

Die Auswirkungen des Pazifismus von Mennoniten und Quäkern aus der Reformation und in die Moderne

Jonathan Seiling¹

Wie schon nonkonformistische Christen und Gruppen vor der Reformation² weigerten sich auch einige nonkonformistische Bewegungen in der Frühen Neuzeit, den Forderungen nach Kriegsdienst und Eidesleistung nachzukommen;³ und über die Jahrhunderte hin hat dieses Erbe der Verweigerung aus Gewissensgründen auf bemerkenswerte Weise zur Entstehung des modernen Pazifismus beigetragen. Der folgende Überblick wird der Entstehung, der mannigfaltigen Gestalt und den Ähnlichkeiten sowie den neueren Beiträgen nachgehen, die Mennoniten und Quäker zur Ethik des Pazifismus beigesteuert haben. Er wird sowohl ihre Vielfalt als auch ihren bedeutenden Einfluss auf westliche Politik und Kultur der Moderne herausstellen. Dazu wird thematisiert, inwiefern das radikale reformatorische Erbe des Pazifismus bzw. der Wehrlosigkeit eher zur Geschichte dieser zwei nonkonformistischen Gruppen gehört.

Nach einer kurzen Darstellung der unterschiedlichen Arten des Pazifismus und einer eigenen Definition des Begriffes wird beschrieben, wie die Mennoniten sich im Täufern des 16. Jahrhunderts herausbildeten, und Merkmale ihrer Friedenstheologie und Ethik bis zum Ersten Weltkrieg zusammengefasst. Über die Darstellung der allgemeinen Positionen dieser beiden Gruppen, Mennoniten und Quäker, hinaus werde ich mich auf die Beiträge jeweils einer modernen Führungsgestalt dieser beiden Richtungen konzentrieren: auf Pieter Plockhoy (holländisch-amerikanischer Mennonit) und William Penn (britisch-amerikanischer Quäker). Diese beiden Europäer schlugen kühne, wenn nicht gar grandiose institutionelle Modelle vor, die Frieden schaffen sollten, und sie setzten sich an die Spitze alternativer Projekte im kolonialen Amerika. Jeder von ihnen entwickelte auf erstaunlich moderne Weise Vorschläge für institutionalisierte Friedensbemühungen, die schon einige der signifikantesten Friedensinstitutionen unserer Zeit vorausbildeten. Besonders interessant ist die Tatsache, dass

¹ Der Autor bedankt sich für die Unterstützung bei Redaktion und Übersetzung von Johanna Schade, Dominik Gautier und Antje Heider Rottwillm.

² Z. B. unter den Hussiten, Waldensern, Franziskanern u. a. gab es erklärte Kriegsdienstverweigerer.

³ Es gibt etliche Gruppen, die hier nur erwähnt werden können, z. B. Christadelphians, Dukhabori, Molokhani, Family of Love, die nach der Reformation entstanden sind, die sich im ganzen oder zum Teil auch offiziell gegen Kriegsdienst geäußert haben. Über mittelalterliche christliche Pazifisten vgl. Kapitel 9 in *John Howard Yoder, Christian Attitudes to War, Peace, and Revolution*, Grand Rapids 2009.

Nonkonformisten nicht im Prinzip gegen Institutionen sind, sondern in einer modernen und öfters antihierarchischen Art reformieren oder neugründen wollen.

Außerdem werde ich die Kriegsdienstverweigerung diskutieren, wie sie sich in beiden Richtungen als Prinzip ethischen Verhaltens entwickelte, das weltweit verbreitet wurde. Ebenso werden die bedeutsamen literarischen Bemühungen der Mennoniten und Quäker um eine Theologie des Friedens kurz skizziert. Für die politische Theologie der Quäker hat der Zivile Ungehorsam im revolutionären Amerika eine besonders hervorstechende Bedeutung für das Verständnis des modernen Pazifismus gehabt.

Im letzten Abschnitt wird der Schwerpunkt auf die Initiativen nach dem Ersten Weltkrieg gelegt, die entweder nach Modellen alternativer Gerechtigkeit suchten oder sich für groß angelegte Friedensinstitutionen engagierten, und Frieden-Stifter sich weniger darauf konzentrierten, Teilnahme an Gewalt zu vermeiden, als vielmehr nach Wegen zu suchen, zerstrittene Individuen, Gruppen und Nationen miteinander zu versöhnen.

1. Typen und Definition

In seiner monumentalen Studie des Pazifismus im 20. Jahrhundert (1970) begründete der kanadische Historiker Peter Brock, dass der Pazifismus im eigentlichen *modernen* Sinne als politische Bewegung erst nach 1914 entstand. Laut Brock basiert der moderne Pazifismus auf vier Strömungen: sie sind

1. die mennonitische Tradition der Wehrlosigkeit,
2. die Quäker-Tradition und ihr Beitrag zu einer organisierten anglo-amerikanischen Friedensbewegung,
3. Anfang des 19. Jahrhunderts der von der Bewegung der Friedensgesellschaft entwickelte institutionelle Ansatz für Konflikt- bzw. Gewaltvermeidung und letztlich,
4. die sozialistische Version des Antimilitarismus, in Verbindung mit der Arbeiterbewegung in der gesamten industrialisierten Welt.⁴

Wenn wir unsere Einschätzung der Auswirkung nonkonformistischer Konfessionen der Moderne auf Peter Brock aufbauen, sind die ersten zwei von ihnen deutlich aus der nonkonformistischen Tradition der Reformation abzuleiten. Diese zwei wurden öfters jeweils als „Wehrlosigkeit“ und „gewaltfreier Widerstand“ bezeichnet, obwohl beide Traditionen Beispiele dieser Aspekte bieten. So könnten wir feststellen, dass der vormoderne Pazifismus im allgemeinen ein Produkt des nonkonformistischen Erbes der Reformation ist.

Pazifismus als vielfältige Bewegung lässt sich nicht leicht erfassen. Es gibt mehrfach Schemata oder Typologien, die versuchen die Vielfalt von

⁴ Vgl. Peter Brock, *Pacifism in the Twentieth Century*, Syracuse 1999, 2.

Pazifismen zu verdeutlichen oder zu thematisieren. Zur Ergänzung seines eigenen, historischen Begriffs der Entstehung, hat er zusätzlich sechs Klassen von Pazifismus konzipiert, nämlich: beruflich, soteriologisch, eschatologisch, separational, integrational, zielorientiert.⁵

Der berühmte amerikanische Mennonit, John Howard Yoder, hat sogar einen ganzen Katalog von Typen entwickelt, die 1971 in einem Büchlein mit dem Titel *Nevertheless* publiziert wurden, worin er etwa 25 Typen unterscheidet.⁶ Darin hat er auch seine eigene Form dargestellt, und zwar als Gegensatz zu anderen Versionen von Pazifismus in der mennonitischen Tradition. Neben den zwei klassischen Typen, Wehrlosigkeit und gewaltfreier Widerstand, heißt Yoders Typ „Pazifismus der messianischen Gemeinschaft“⁷ der auch seit Jahrzehnten eine wichtige Rolle in der zeitgenössischen ökumenischen Bewegung spielt.⁸

Andere neuere Ansätze zur Definition haben kategorisch zwischen sogenannten Realisten und Idealisten unterschieden oder zwischen „Gesinnungspazifismus“ und „organisatorischem Pazifismus“.⁹ Pazifismus kann, grob gesehen, als der Versuch, Frieden zu schaffen oder zu sichern, definiert werden. Dies umfasst eine breite Spanne an Personen, Schriften, Bewegungen, Ideologien etc., die zum Ziel haben, Alternativen zum Krieg aufzuzeigen oder diesen zu verhindern. In vormodernen Zeiten erschienen diese Aktivitäten in unterschiedlichen Formen in der westlichen Geschichte inmitten andersdenkender religiöser Bewegungen, besonders während des Mittelalters. Allerdings sind von den Denominationen, die offiziell Formen des Pazifismus vertreten, die Mennoniten und die Quäker die wichtigsten, lange bestehenden, distinkten Traditionen, die einen Einblick in den Zusammenhang zwischen religiösem Nonkonformismus und einem modernen Pazifismus gewähren.

Obwohl alle solche Konzepte sich auf eine konkrete oder implizite Definition des Pazifismus beziehen, ist hier nicht möglich die Definitionen zu thematisieren.¹⁰ Da Brock u. a. sich auf die klassische Definition von Gene

⁵ Brock eigene kategorische Definition unterscheidet sich von seiner Vorstellung von den vier historischen Faktoren. Er betrachtet die folgenden sechs (6) Klassen von Pazifismus als die wichtigsten Arten. Vgl. *Peter Brock*, *Pacifism in Europe to 1914*, Princeton 1972, 472 f.

⁶ Vgl. *John Howard Yoder*, *Nevertheless. Varieties of Christian Pacifism*, Scottdale 1971; zweite Auflage, *Nevertheless. The Varieties and Shortcomings of Religious Pacifism*, Scottdale 1992.

⁷ Yoder schreibt „this position is closer than the others to the idiom of the Bible and to the core affirmations of the Christian faith.“ [Nevertheless, 1971, 127] It „affirms its dependence upon the confession that Jesus is Christ and that Jesus Christ is Lord.“ [op cit., 123] Es gehe nicht um Leistungsfähigkeit (effectiveness) sondern „the human community experiencing in its life a foretaste of God’s kingdom.“ [124]

⁸ Der Unterschied, welchen Peter Brock u. a. verwendet zwischen „Wehrlosigkeit“ und „gewaltfreiem Widerstand“ als typische Merkmale jeweils von Mennoniten und Quäker, gilt nur als typologische Beschreibung, weil es viele Quäker, die eher als wehrlos gelten, und seit Jahrhunderten viele Mennoniten, die sich nicht nur auf Wehrlosigkeit beschränken, gibt.

⁹ *Michael Haspel*, *Friedensethik und Humanitäre Intervention. Der Kosovo-Krieg als Herausforderung evangelischer Friedensethik*, Neukirchen-Vluyn 2002, 81–83.

¹⁰ Vgl. theologisch reflektierte Definitionen in, *Fernando Enns*, *Ökumene und Frieden. Bewährungsfelder ökumenischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2012, 169–172, 247–249;

Sharp bezieht, wird sie hier als Ausgangspunkt dieses Überblicks stehen: Pazifismus „includes the belief systems of those persons and groups who, as a minimum, refuse participation in all international or civil wars or violent revolutions and base this refusal on moral, ethical or religious principle.“¹¹ Johan Galtung hat auch anhand von Verhaltensnormen der Pazifisten das Folgende erläutert, und ist insofern einen Schritt weiter zur Definition eines engagierten Pazifismus gekommen:

„Pacifism is a doctrine which defines certain norms concerning behavior in social conflicts (interpersonal, intergroup, intersocietal conflicts) ... [including the following norms:] Act in a conflict situation so as to increase the likelihood that a solution acceptable to all parties to the conflict will be achieved; Act in a conflict situation so as to reduce the short-term and long-term application of violence as much as possible; Do not make use of direct or indirect violence.“¹²

Als modernes Prinzip ist Pazifismus kein Erbe der evangelischen Reformation allgemein, sondern eine konfessionsbezogene Position der Mennoniten und anderer täuferischer Gruppen wie die Hutterer in den 1540er Jahre, die sich nach dem Täuferreich in Münster (1534–1535) als offiziell wehrlose Konfession etablierten.

2. Mennoniten bis 1914

Die Mennoniten waren die erste historische Friedenskirche der Reformation und leisteten Beiträge zur Friedenstheologie, befürworteten das Recht auf Kriegsdienstverweigerung und setzten sich für versöhnende Formen christlicher Einheit in der frühmodernen Zeit ein. Allerdings ist die Beziehung zwischen Mennoniten und modernem Pazifismus zunächst nicht so deutlich wie bei den Quäkern. Man könnte argumentieren, dass mennonitische Wehrlosigkeit im Gegensatz zum engagierten Pazifismus der Quäker sich eher negativ zur Gesellschaft gestellt habe. Sie habe vielmehr versucht, „Zeuge der Herrschaft Christi“ zu sein, und damit eine Alternative zum Mainstream zu leisten, zum Teil aus Treue zum Evangelium und zum Teil als ein Mittel, der Gesellschaft die Herrschaft Christi zu bezeugen, ohne die Gesellschaft absichtlich oder strategisch zu ändern. Es gab sogar ausdrücklich wehrlose Mennoniten, die explizit modernen Pazifismus ablehnten – vor allem die aktive, gewaltfreie Nutzung des zivilen Ungehorsams – weil sie glaubten, Pazifismus beeinträchtige oder desavouiere die Grundsätze der Wehrlosigkeit zu sehr zugunsten der Motivation zu weltlicher Gerechtigkeit. Doch praktisch

Fernando Enns, Ökumenische Friedenskirchen-Ekklesiologie. Ein trinitätstheologischer Ansatz, in: ÖR 2/2006, 131–148.

¹¹ *Gene Sharp*, The meanings of non-violence. A typology, in: The Journal of Conflict Resolution (pre-1986); Mar (1959) 3/1, 44.

¹² *Johan Galtung*, Pacifism from a sociological point of view, in: The Journal of Conflict Resolution (pre-1986); Mar (1959) 3/1, 67.

von Anfang an in der mennonitischen Tradition gab es neben diesen quasi sektenhaft-pazifistisch orientierten Dissidenten auch die Mennoniten, die versucht haben, dem Ruf, ein Friedensstifter zu sein, konkreten politischen Ausdruck zu verleihen. Hierzu gehört es Kompromisse mit der Anwendung von Gewalt einzugehen, vor allem bei der Legitimierung der Polizeigewalt als gottgewolltes Mittel, um Frieden zu stiften, Schäden zu minimieren, die Unschuldigen zu schützen und das Böse mit Gutem zu überwinden.

Menno Simons, der Leiter der niederländischen und norddeutschen Täufer, machte zwar Pazifismus nicht zum Hauptmotiv seiner Schriften, jedoch zeugen verschiedene seiner Texte deutlich von seiner Ablehnung der Rache, des Aufruhrs und des Militärdienstes. Er lehnt weltliche Waffen ab, bekräftigt aber geistliche Waffen. Kein wahrer Christ darf das Schwert, auch nicht für die Verteidigung der Mitmenschen, erheben.¹³ Nach dem Tod Menno kam eine stetige Entwicklung der Glaubensbekenntnisse, Abhandlungen und Katechismen unter niederländischen, schweizerischen und deutschen Mennoniten zustande, die Wehrlosigkeit als ein Zeichen der wahren Jüngerschaft und die Militärdienstverweigerung als eine notwendige Bedingung für die Zugehörigkeit betrachteten.

Einige Mennoniten wollten nicht nur auf Verteidigung der mennonitischen Glaubenssätze setzen, sondern auch andere überzeugen. Zum Beispiel der niederländische Mennonit Pieter Jansz Twisck, der die *Oorloghs-Vertooninge* (1631) verfasste, eine Anthologie von Zitaten aus alten Quellen (Hebräisch, Griechisch, Latein), auch paganer Philosophie und mehreren modernen Texten zum Pazifismus, die die weit zurückreichende Tradition der Wehrlosigkeit bezeugten.¹⁴ Im Jahre 1699 schrieb Galenus Abrahamsz eine apologetische Abhandlung über Wehrlosigkeit einschließlich 20 Seiten Referenzen aus patristischen Quellen, zur Bestätigung der Übereinstimmung der alten Kirche mit dem Grundsatz der Wehrlosigkeit.¹⁵ Eine Bekenntnisschrift aus dieser Zeit besagt: „Dass jeder thätliche Widerstand, vermöge dessen man mit Beleidigung, Verwundung oder Tödtung seines Nebenmenschen sich selbst, die Seinen oder seine zeitliche Habe zu verteidigen oder zu schützen versucht, gleich jeder Art von Rache den Christen nicht erlaubt ist.“¹⁶ Diese biblisch orientierte Theologie wurde auch von den Schweizern, Deutschen und Niederländern während der frühen Neuzeit entwickelt. Hans Schnell, ein deutscher Täufer bzw. Mennonit, hat 1575 eine theologische Abhandlung über Wehrlosigkeit geschrieben.¹⁷

¹³ Vgl. Texte von Menno Simons über Wehrlosigkeit auf Deutsch in Beilage I, *Johann Wilhelm Mannhardt*, Die Wehrfreiheit der Altpreussischen Mennoniten, Marienburg 1863.

¹⁴ Vgl. J. P. Twisck, *Oorloghs-Vertooninge*, ofte Teghen die Krijch en voor de Vrede, Hoorn 1631.

¹⁵ Vgl. Galenus Abrahamsz, *Verdediging Der Christenen Die Doo Sgezinde Genaamd Worden*, Amsterdam 1699.

¹⁶ Zitiert in *Mannhardt*, op cit, Beilage III.K.

¹⁷ Vgl. *Tieleman Tielen van Sittert* (Hg.), *Christliche Glaubens-Bekantnus der Waffenlosen*, 1691, 8–47.

Im späten 16. Jahrhundert, als niederländische Mennoniten zunächst das Privileg der Befreiung von der Militärpflicht erlangten, fingen sie an, theologische Monographien über Wehrlosigkeit zu schreiben, Jacob Pietersz van der Meulen, *Verantwoordinge eender requeste 1597* (möglicherweise bereits ca. 1580).¹⁸ Systematische Argumente für Wehrlosigkeit können in mehreren späteren Schriften bei niederländischen Mennoniten in den 1670er und 1680er Jahren gefunden werden.¹⁹

2.1. Plockhoy's Pazifismus ökumenisch versöhnter Religionen

Ein niederländischer Mennonit, ein Sozialreformer in der frühen Aufklärung, hieß Pieter Plockhoy van Zuricksee (1625–1664).²⁰ Er beschäftigte sich mit der Religionsfreiheit,²¹ potenziellen institutionellen Formen der Einheit der Christen und der Gemeindereform, die zu einer kurzlebigen utopischen Kolonie in Delaware führten. *Der Weg zum Frieden und Besiedlung dieser Nationen*,²² wurde in englischer Sprache im Jahre 1658 in zwei Auflagen veröffentlicht. Angesichts der Tatsache, dass Kriege und revolutionäre Gewalt ihre Wurzel darin haben, dass eine religiöse Gruppe über eine andere Gruppe herrscht, kann der Friede nur dadurch hergestellt werden, dass diese Herrschaft überwunden wird und keine Konfession politisch bevorzugt wird. Als Mittel zur Versöhnung zwischen den Konfessionen hat Plockhoy vorgeschlagen, eine alternative Art der kirchlichen Institution zu etablieren. Sie sollte nach dem Vorbild des niederländischen Collegianten geformt sein und zur Schaffung von Frieden zwischen den christlichen Konfessionen –

¹⁸ Brock, *Pacifism in Europe to 1914*, 170.

¹⁹ Vgl. J. L. W[olzogen], *De werelose Christen, verbeeldende de Nature en Hoedanigheyt van het Rycke Christi*, aus dem Lateinischen übersetzt von L. Langedult, 1676. F. Kuijper, *De Recht weerlose Christen. Von verdediging van het gevoelen der eerste Christenen, en gemartelde Doopsgezinden; weegens het Overheids-AMPT, Oorlog en geweldige teegenstand*, Rotterdam 1678. Jan Dionijssen *Verburg*, *De Recht weerlooze Christen*, Rotterdam 1678. Klaas Toornburg, *Schriftuurlijcke Verhandelingh voor de Wraek en weerloose lijds-aemheijt en volmaecte liefde*, Alkmaar 1688. Klaas Toornburg, *Verhandeling tegen het eed-zweeren en voor de weerloosheit*, Alkmaar 1688.

²⁰ Vgl. Henk Looijesteijn, *Between Sin and Salvation: The Seventeenth-Century Dutch Artisan Pieter Plockhoy and His Ethics of Work*, in: IRSH 56 (2011), Special Issue, 69–88.

²¹ Plockhoy schrieb Cromwell, „Assist not with the sword or money of the Commonwealth any sect or person in particular, that you may not hinder the truth (which hath been long kept under) from manifesting itself by its own power ...; for magistrates (as magistrates) have no permission to favour any sect or person in particular ... for the magistrates, being chosen by the generality of the people, are to stand immovable in the Centre as moderators between all sects ... If the power to defend the good against the evil in all countries be ordained of God, Romans 13, then reason requires that all sorts of people of whatsoever nations, being in one country together, should be protected ...“ Leland Harder/Marvin Harder, *Plockhoy from Zurik-Zee: The Study of a Dutch Reformer in Puritan England and Colonial America*, Newton 1952, 109–110.

²² *Pieter Plockhoy, The Way to the Peace and Settlement of these Nations*, London 1659, ist in zwei Auflagen erschienen.

und zwar für die ganze Gesellschaft bzw. Nation – eingesetzt werden.²³ Sein Vorschlag geht in vielerlei Hinsicht den Weg, den heute ökumenische Initiativen gehen, wenn sie den Fokus auf die Versöhnung der Kirchen als notwendigen Schritt in Richtung politischen Friedens gehen.²⁴ Er begründete, wenn Kriege und revolutionäre Gewalt in dem Versuch einer religiösen Gruppe verwurzelt seien, die Politik durch Gewalt zu kontrollieren, dann wäre Frieden nur möglich durch die Vermeidung einer Bevorzugung einer Konfession und schlug daher eine neue Art der Institution zur Schaffung von Frieden zwischen den christlichen Konfessionen vor. Seines Erachtens war die Unterdrückung von abweichenden Traditionen durch die britische Krone ein Relikt einer längst vergangenen Zeit. Er hoffte stattdessen, dass Cromwells England ein institutionelles Modell für eine ökumenische Ekklesiologie entwickeln könnte.

Schon vor dem von William Penn gegründeten Pennsylvania versuchte Plockhoy 1664, eine kommunitäre Siedlung zu etablieren, die innerhalb eines Jahres wegen der Intensität der militärischen Auseinandersetzungen im kolonialen Amerika gescheitert ist.

Nach Plockhoys Experiment in Delaware kamen in den frühen 1700ern Wellen von schweizerischen und süddeutschen mennonitischen Siedlern nach Pennsylvania. Zunächst genossen sie religiöse Toleranz und die Erlaubnis zur Kriegsdienstverweigerung. Obwohl Mennoniten in diesem Zeitraum sehr wenig veröffentlichten, bewirkte ein literarisches Beispiel der mennonitischen Wehrlosigkeit während des Bürgerkriegs die breitere Diskussion des Pazifismus weltweit. Das Buch *Angebliche Wehrlosigkeit: oder das Reich Christi und das Königreich dieser Welt getrennt* (1864) des mennonitischen Pastors Daniel Musser (1810–1877) hatte einen bedeutenden Einfluss auf die Entwicklung des Pazifismus Leo Tolstois.²⁵ Obwohl nicht alle vormodernen Mennoniten als bloß wehrlos gelten, haben Mennoniten jene eher nicht-aktivistische Position bis zum 20. Jahrhundert beibehalten, von wo aus sie dann die modernen pazifistischen Optionen weiter entwickeln konnten.

²³ Ebd., 13: „One general Christian assembling or meeting place, in such a form that all people may see one another round about by the help of seats, rising by steps, having before them convenient leaning-places to read and write upon, also one desk aloft on one side or end [from which] to hear the holy Scriptures read at a set time, giving freedom after the reading to all people to confer orderly together concerning the doctrine and instruction of their Lord and Master Christ.“ Siehe auch *Irvin B. Horst*, Pieter Cornelisz Plockhoy, An Apostle of the Collegiants, in: MQR 23 (1949), 161–185.

²⁴ Vgl. *John Downie*, Pieter Cornelius Plockboy [sic]: Pioneer of the First Cooperative Commonwealth, 1659: His Life and Work (Manchester n. d.). *Jean Seguy*, Utopie Coopérative et Ecuménisme: Pieter Cornelisz Plockhoy van Zurik-Zee 1620–1700, Paris 1968.

²⁵ Vgl. *Daniel Musser*, Non-resistance asserted, or, The kingdom of Christ and the kingdom of this world separated, and no concord between Christ and Belial, Lancaster 1864. *Levi Miller*, Daniel Musser and Leo Tolstoy, in: Mennonite Historical Bulletin (April 1993), 1–7; *ders.*, Leo Tolstoy and the Mennonites, in: Journal of Mennonite Studies 16 (1998), 163–180.

3. Die Quäker bis zum 1. Weltkrieg

Ähnlich wie bei der Täuferbewegung, in der einige revolutionäre und gewalttätige Gruppierungen eindeutig identifizierbar waren, gab es innerhalb des Puritanismus eine pazifistische Ausnahme: die von George Fox geleitete Bewegung, die schließlich zu der Gesellschaft der Freunde, den so genannten Quäkern wurde. George Fox schrieb im Jahre 1659: „Kämpfer sind nicht des Reiches Christi, sind aber ohne das Reich Christi.“²⁶ Die Waffen sind ihm zufolge geistige, nicht fleischliche – ähnlich wie in der Argumentation von früheren Täufern.²⁷ Quäker waren sich zunächst hauptsächlich in ihrer Weigerung einig, erst und vor allem den Zehnten zu zahlen und in ihrer Ablehnung den Eid zu leisten; allerdings gab es ab 1659 den wachsenden Konsens, dass Quäker keine Waffen tragen sollten, obwohl revolutionäre Gewalt anderer geduldet wurde – aus Gründen der Religionsfreiheit.²⁸

Schon sehr früh veröffentlichten Quäker theologische Werke über internationalen Frieden und ethische Wehrlosigkeit. 1667 schrieb Thomas Taylor (1618–1682), „eine Warnung an die Heiden, alle Vorurteile und Feindseligkeit beiseite zu legen, weil dies der Grund der Streits und Kriege ist.“²⁹ Obwohl der Quäker Bibelwissenschaftler Robert Barclay (1648–1690) die Tradition des gerechten Krieges unterstützte, befürwortete er stark seine Vermeidung.³⁰

3.1. Penns Pazifismus der gewaltfreien Diplomatie

Zwei Jahre nach der Gründung Pennsylvanias im Jahre 1681 schrieb William Penn eine kurze Abhandlung, in der er eine Institution, die die Vermeidung von Krieg in Europa ermöglichen würde, vorschlug.³¹ Der Entwurf versucht die Souveränität zu bewahren, während die gegenseitige Verantwortung die Staaten durch „European Imperial Dyet, Parliament or Estates“ sichergestellt sein würde. In Abschn. 2 setzte er sein Schwerpunkt bei der Vermeidung des Krieges: „Da Gerechtigkeit ein Bewahrer ist, ist sie eine bessere Vorbereiterin des Friedens als Krieg,“³² d. h., Krieg erreiche nicht wirklich seine Ziele, sondern diene nur dazu, Konflikte zu verschärfen. Er konzipierte den Prozess und auch die architektonische Ge-

²⁶ „Fighters are not of Christ's Kingdom, but are without Christ's Kingdom“; zitiert in: Brock, *Pacifism in Europe to 1914*, 268.

²⁷ Siehe 6. Artikel über das Schwert in, Urs B. Leu, *Das Schleithemer Bekenntnis 1527*. Einleitung, Faksimile, Übersetzung und Kommentar, Zug 2004.

²⁸ Vgl. Brock, *Pacifism in Europe to 1914*, 265.

²⁹ „A Warning to the Nations, To Lay aside all Prejudice and Enmity, The Ground of Strife and Wars; And to come and Embrace the Light, Christ Jesus, that they may see themselves, and come to be Saved and Healed, and United in the Love of God“, ebd., 270.

³⁰ Vgl. ebd., 273.

³¹ William Penn, *An Essay Towards the Present and Future Peace of Europe by the Establishment of an European Dyet, Parliament or Estates*, hg. v. Peter van den Dungen, Hildesheim 1983 (Original in London 1693).

³² Ebd., 6. Original: *As Justice is a Preserver, so it is a better Procurer of Peace then [!] War.*

staltung eines solchen „Parliaments“ (einem runden Raum mit Türen in jeder Richtung).³³ Botschafter würden regelmäßig zusammengerufen, um Fragen des Konfliktes anzugehen, damit Friedensverhandlungen zu institutionalisieren und einen neutralen Raum zu gestalten, in dem Nationen zusammenarbeiten können, um den Krieg zu verhindern.³⁴ Er träumte davon, dass ein solches Parlament es ermöglichen würde, die Verteidigungsministerien stark zu reduzieren, so dass diese Ressourcen auf die Verbesserung der Bevölkerung gesetzt würden.³⁵ Seine Bedenken waren jedoch nicht ausschließlich weltliche, insofern, als dass er vorschlug, die „Reputation des Christentums würde, in einem gewissen Grad, in den Augen der Ungläubigen, zurückgewonnen werden, die, von den vielen blutigen und ungerechten Kriege der Christen, nicht nur mit ihnen, aber einer mit dem anderen, stark beschädigt worden ist.“³⁶ Das deutlich weltliche Konzept hat offensichtlich Ähnlichkeit mit der UN-Vollversammlung sowie mit dem Europäischen Parlament.

1710 schrieb John Bellers, ein britischer Quäker, im Anschluss an Penns Abhandlung, *„Einige Gründe für einen europäischen Staat, an die Mächte Europas durch einen Jahreskongress, Senat, Dyet oder Parlament, vorgeschlagen, um alle Streitigkeiten beizulegen über die Grenzen und Rechte der Fürsten und Staaten.“*³⁷ Neben den großen Entwürfen für internationalen Frieden in Nordamerika wurden Quäker für ihre Kunst der Friedensverhandlungen berühmt, vor allem zwischen den Native Americans und den Kolonisten in Nordamerika.

In Bezug auf den zivilen Ungehorsam als gewaltlosen Widerstand deutet vieles darauf hin, dass die Quäker als primäre Innovatoren in diesem Gebiet anzusehen sind. Eine aktuelle Studie der Quäker in der revolutionären und konstitutionellen Ära in der Geschichte der USA betrachtet den zivilen Ungehorsam als „eine sehr wichtige und effektive Art der politischen Agitation und sie waren damit die ersten Begründer eines unverwechselbaren Modus des Denkens und Verhaltens in der anglo-amerikanischen Dissidenz-Tradition.“³⁸

Obwohl Quäker nur eine geringe Menge an theoretischen Texten produzierten, sind sie im wesentlichen die Pioniere des modernen zivilen

³³ Ebd., 30.

³⁴ Ebd., 7–8.

³⁵ Penn, op cit., 43.

³⁶ Ebd., 45.

³⁷ *Some Reasons for an European State, proposed to the Powers of Europe by and Universal Guarantee, and an Annual Congress, Senate, Dyet, or Parliament, to settle any Disputes about the Bounds and Rights of Princes and States hereafter.*

³⁸ Jane Calvert schreibt, Quäker sind „the first contributors to a distinctive mode of thought and behavior within the Anglo-American dissenting tradition.“ *Jane Calvert, Quaker constitutionalism and the political thought of John Dickinson*, Cambridge 2008, 9. Früher schrieb ähnlich darüber David Masson, *The life of John Milton. Narrated in connection with the political, ecclesiastical, and literary history of his time*, 1896, Neudruck: New York 1945, 6: 587–588.

Ungehorsams – beginnend in den 1700er Jahren.³⁹ Um die Umrisse dieses Arguments zu verstehen, müssen wir den Einfluss der Quäker auf die Gestaltung der amerikanischen Verfassung und auch bestimmte Schriften von Quäkern prüfen.

Ein wichtiger Innovator des zivilen Ungehorsams war der amerikanische Gründervater John Dickinson (1732–1808), ein Quäker-Politiker, der originelle Ideen zum amerikanischen Konzept des Konstitutionalismus beitrug. Er beschrieb Quäker-Protest als „turbulent aber friedvoll.“⁴⁰ Dickinson lehnte Gewaltanwendung bei der Veränderung ab, entwickelte aber die besondere Vorstellung einer ewig-veränderbaren Verfassung auf der Grundlage der Volkssouveränität. Er befürwortete zivilen Ungehorsam als konstanten, reformierenden Mechanismus in der Gesellschaft und konzipierte die US-Verfassung als flexibles Dokument, das die „lebendige Elastizität des Menschen“⁴¹ widerspiegelte. Er entwarf eine Verfassung, die wie der Motor ständiger Veränderung funktioniert und auf die Bevölkerung angewiesen ist, um diese kontinuierliche Transformation und Verbesserung des politischen Staates zu garantieren.⁴²

Mehrere nachfolgende Quäker-Autoren entwickelten die Gedanken und Tradition des aktiven Pazifismus weiter, manchmal „interventionistischen Pazifismus“ genannt. Diese theoretische Position und der entsprechende Aktivismus hatten einen kontinuierlichen Einfluss innerhalb des Quäkertums sowie Auswirkungen auf Friedens- und Bürgerrechtsbewegungen. Jonathan Dymond (1796–1828) war vielleicht der größte Exponent des Quäker-Pazifismus, einschließlich des zivilen Ungehorsams, zum Beispiel mit seinem „*Essay zu Grundsätzen der Moral und zu den privaten und politischen Rechten und Pflichten der Menschheit*“ (1829).⁴³ Die Frauenrechtlerin Alice Paul (1885–1977) war Präsidentin der National American Woman Suffrage Association und Quäkerin, die die friedlichen Taktiken des zivilen Ungehorsams verwendete, um das Frauenwahlrecht zu erlangen und die Demokratie zu reformieren.⁴⁴ Entscheidende intellektuelle und spirituelle Mentoren von Martin Luther King jr. waren Quäker, einschließlich Bayard

³⁹ „The hallmark of Quaker constitutionalism that gave rise to civil disobedience was a twin emphasis on constitutional unity and perpetuity and a peaceful process of rights advocacy and reform. Such was the Quaker sense of political obligation that their dissent was carefully undertaken with meticulous attention to the stability of the polity ... unity of a constituted polity, ecclesiastical or civil, was sacred; but so was dissent.“ *Calvert, Quaker Constitutionalism*, 11.

⁴⁰ Cf. ebd., 9: „turbulent but pacific.“

⁴¹ Original: „living Elasticity within Man.“ Zitiert in ebd., 310.

⁴² Dickinson „pursued a middle way that was not based on party affiliation but on the principle of preserving charter liberties ... he navigated a straight course by shifting slightly toward whatever side needed his weight ... his political convictions denied him a home in any camp ...“ Ebd., 202.

⁴³ *Essays on the Principles of Morality and on the Private and Political Rights and Obligations of Mankind* (1829).

⁴⁴ Vgl. *Calvert, Quaker Constitutionalism*, 328.

Rustin (1912–1987) und Richard Gregg (1885–1974),⁴⁵ die wohl als die wichtigsten einflussreichen Personen neben Gandhi auf Kings zivilen Ungehorsam gelten.⁴⁶

Da ziviler Ungehorsam eine komplexe Entwicklung in der Moderne erlebte, kann die bestimmende Rolle der Quäker im Blick auf das moderne Konzept des Pazifismus gar nicht hoch genug eingeschätzt werden; als non-konformistische Tradition versuchten sie in verschiedenen Epochen und Kontexten die Motoren des Wandels zu werden, anstatt einfach nur zu protestieren durch den Rückzug aus der Gesellschaft, um ihre Rechte und ihre Reinheit zu schützen. Zur Eigenschaft der Quäker gehört daher, selbst ständig dem Wandel ausgesetzt zu sein und sich im Interesse des Friedens und der Gerechtigkeit immer neu zu hinterfragen. Die Quäker sind eben bis heute „turbulent und friedvoll.“

4. Neue Entwicklungen bei historischen Friedenskirchen seit 1914

Im Folgenden werden einige Beispiele neuerer pazifistischer Prinzipien der Quäker und Mennoniten dargestellt, vor allem, was ihre Bemühungen betrifft, Frieden, Versöhnung und soziale Gerechtigkeit auf lokaler und globaler Ebene zu suchen. Im Anschluss an die Vorreiterrolle bei der Entstehung angloamerikanischer Friedensgesellschaften führte die internationale Bewegung zur Abschaffung des Krieges dazu, dass in 48 Ländern der Versöhnungsbund und eine internationale Körperschaft gegründet wurden.⁴⁷ 1914 verpflichteten sich der britische Quäker Henry Hodgkin und der deutsche Lutheraner Ferdinand Siegmund-Schulze Christen weltweit in einer Organisation zur Vermeidung von Kriegen zu sammeln; und Hodgkin gründete ein Jahr darauf einen Versöhnungsbund (FOR) in England. Die nationalen Organisationen des „Internationaler Versöhnungsbund“ (IFOR) sind ökumenisch ausgerichtet und zielen auf Abrüstung und soziale Anliegen wie Rassismus und die Beziehung der Geschlechter zueinander.

Wohl eine der bekanntesten Politiker unter den Quäkern, der sich im letzten Jahrhundert für den Frieden einsetzte, war Philip Noel-Baker (1889–1982).⁴⁸ Er hat die Errichtung des Internationalen Gerichtshofs in Den Haag stark geprägt,⁴⁹ der mit dem Völkerbund und den Vereinten Nationen verbunden war. 1959 erhielt er den Friedensnobelpreis als Anwalt für Abrüstung und als Rechtsgelehrter und politischer Theoretiker, dessen Beiträge zum internationalen Recht einen Einfluss auf die Institution der UNO aus-

⁴⁵ Der Verbreiter von Gandhis Denken in Amerika.

⁴⁶ Vgl. ebd., 28–29.

⁴⁷ www.ifor.org

⁴⁸ Vgl. Lorna Lloyd, Philip Noel-Baker and Peace Through Law, in: David Long/Peter Wilson (Hgg.), *Thinkers of the Twenty Years' Crisis*, Oxford 1995, 25–57.

⁴⁹ Mit Fenner Brockway gründete er 1979 die Weltabrüstungskampagne und diente als Mitvorsitzender bis zu seinem Tod.

übten. Quäker stehen in einer fest etablierten nonkonformistischen Tradition, die den Pazifismus durch politische Aktionen in die Gesellschaft verbreiten und entwickeln.

4.1. Kriegsdienstverweigerung als weltweite Bewegung

Obwohl es in mittelalterlicher Gesellschaft ab und zu einzelne Beispiele von Kriegsdienstverweigerung gab, spielten zuerst in den Niederlanden Mennoniten eine Schlüsselrolle bei der Erreichung moderner, offizieller Kriegsdienstverweigerung. Wilhelm I., Prinz von Oranien (1533–1584) erlaubte den Mennoniten bereits im Jahre 1572 religiöse Toleranz und dann 1575 ihr Recht auf Weigerung, den Eid abzulegen oder Militärdienst zu leisten.⁵⁰ Mehrere Privilegien wurden Mennoniten als religiöse Minderheit erteilt.⁵¹ In Russland begannen Mennoniten 1788, auf Einladung der Zarin Katharina der Großen, zu siedeln, wo sie Land, Religionsfreiheit und die Befreiung vom Militärdienst zugesichert bekamen. Ähnlich war die Situation in den Vereinigten Staaten und Kanada im gleichen Zeitraum.⁵² Als diese Mennoniten aus Russland später in Nord- und Südamerika siedelten, wurden ihnen Religionsfreiheit und die offizielle Befreiung vom Militärdienst in den verschiedenen Ländern auf unterschiedliche Weise gewährt. Durch das rechtliche und politische Argumentieren ist diese Rechtsvorschrift globalisiert worden. Diese Errungenschaften haben allerdings nicht zentral zum aktiven Pazifismus der Moderne beigetragen, wohl aber dazu, dass am 8. März 1995 die UN-Menschenrechtskommission die Entschließung 1995/83 verabschiedete, die solche Privilegien (Kriegsdienstverweigerung etc.) jetzt als universelles Recht benennt.⁵³

Der Widerstand in Kanada gegen den Kauf von Kriegsanleihen, so genannte War Bonds im Ersten und Zweiten Weltkrieg führte zur Gründung so genannter Peace Bonds, die auf die Linderung von Not und eben nicht die Unterstützung der militärischen Gewalt gerichtet waren. Die Ablehnung von Militärsteuern und Militärdienst entstand nicht ursprünglich bei den Quäkern, obwohl diese ebenso militärische Gewalt ablehnten.⁵⁴ Die internationale Bewegung gegen Militär-Besteuerung wird jedoch stark von Mennoniten und Quäkern in unterschiedlichen Zusammenhängen unterstützt.

⁵⁰ Vgl. Brock, *Pacifism in Europe to 1914*, 265.

⁵¹ Vgl. Ernst Crous/Adolf Ens, „Privileges (Privilegia)“. *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*. 1989. Web. 4.5.2016. [http://gameo.org/index.php?title=Privileges_\(Privilegia\)&oldid=131313](http://gameo.org/index.php?title=Privileges_(Privilegia)&oldid=131313).

⁵² Vgl. Jonathan Seiling „Kanadische Friedenskirchen im Krieg von 1812: Zivildienst, Frauenarbeit und Gewissenskrupel“, in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 71 (2014), 35–53.

⁵³ Vgl. UN Commission on Human Rights, *Conscientious objection to military service*, 8 March 1995, E/CN.4/RES/1995/83 (See point #2). Dazu: Hitomi Takemura (Hg.), *International Human Right to Conscientious Objection to Military Service and Individual Duties to Disobey Manifestly Illegal Orders*, Berlin 2009.

⁵⁴ Vgl. Peter Brock, *Pioneers of the Peaceable Kingdom*, Princeton 1968, 4.

Die Quäker zeichnen sich vor allem durch die Praxis des zivilen Ungehorsams aus, die zur Verhaftung und Beschlagnahmung von Eigentum führte. Hiermit gab es eine Verschiebung innerhalb des Quäkertums von Wehrlosigkeit zum aktiven, gewaltfreien Widerstand. In Großbritannien setzten sich die Quäker für eine offizielle Gesetzgebung ein, um sie vom Militärdienst zu befreien, und erreichten diese Rechtsvorschrift in der Mitte der 1700er Jahre. Viele weigerten sich auch, einen Ersatz zu zahlen, wie die Mennoniten in Europa und Nordamerika es getan hatten. Einige weigerten sich, besondere militärische Steuern zu zahlen, obwohl sie in der Regel den Steuern in der „Mischung“ nicht widersprachen.⁵⁵ Es gab Tendenzen zu mehr grundsätzlichen Vorbehalten, auch die Weigerung, einige Formen des Ersatzdienstes zu leisten. Zum Beispiel weigerten sich einige Quäker in den frühen 1700er Jahren, sich um verwundete Soldaten zu kümmern – ein Thema, das dann wieder im Ersten Weltkrieg als eine interne Kontroverse unter den Quäkern entstand.⁵⁶ Ob und wie sich man als reiner VerweigererIn in moderner Gesellschaft verhalten kann, war immer bei den Quäkern und ist immer mehr bei den Mennoniten ein heißes Thema. Besonders die Mennoniten haben die friedentheologischen Diskussionen in der Moderne deutlich verbreitet und vertieft.

4.2. Moderner Mennonitischer Pazifismus und Biblischer Realismus

In der Zeit zwischen den Weltkriegen und danach wurde unter Mennoniten viel über das Thema Pazifismus diskutiert, besonders in Bezug auf den Unterschied zwischen einer vermutlich eher passiven Wehrlosigkeit und einem aktiven gewaltfreien Widerstand.⁵⁷

Manche Mennoniten haben nicht vermocht, die moderne, eher aktivistische Form von Pazifismus mit einer vormodernen Wehrlosigkeit zu versöhnen, obwohl viele sich von jeglichem Passivismus distanzieren wollten. Nichtsdestotrotz sind manche Mennoniten, wie Donovan Smucker, überzeugt, dass die moderne Friedensbewegung aus einigen Gründen gescheitert ist, und auch gar nicht von friedensstiftenden Christen gerettet werden muss. Er schrieb 1946 angesichts des Zweiten Weltkrieges von seiner Überzeugung, die Friedensbewegung habe ihre Ziele völlig verfehlt.⁵⁸ Smucker, als jemand, der von der aktiven Gewaltablehnung zur passiven Wehrlosigkeit gewechselt war,⁵⁹ übte viel Kritik am modernen Pazifismus

⁵⁵ Ebd., 6.

⁵⁶ Ebd., 24.

⁵⁷ Vgl. Paul Toews, *The long weekend or the short week: Mennonite peace theology, 1925–1944*, in: MQR 60 (1986), 38–57. Guy Herschberger, *Biblical nonresistance and modern pacifism*, in: MQR 17 (1943), 115–135.

⁵⁸ Vgl. Donovan E. Smucker, *A Mennonite Critique of the Pacifist Movement*, in: MQR 20 (1946), 81–88.

⁵⁹ „After a considerable period of professional service in the American peace movement, I have been forced to restudy the reasons for this perennial failure. Like the Apostle Paul I have had my Damascus Road experience. This brief essay is a report of my new synthesis

und stellt seine Position als biblischen Realismus dar: 1. Frieden muss von Christen, statt nach sozio-politische Kriterien nach geistlich-soteriologischen Kriterien definiert werden. In dem Sinne ist Frieden ausschließlich in Jesus Christus möglich. Deswegen gilt Beten mehr als soziale oder politische Werke.⁶⁰ 2. Angesichts des Versagens kriegerische Zerstörung im 20. Jahrhundert zu verhindern, kann der Optimismus der Friedensbewegung nicht weiter gerechtfertigt werden, da ein solcher aktivistischer Pazifismus keinen Frieden auf der Erde erzielt.⁶¹ 3. Der „radikale Kompromiss mit *coercion*“ im Sinne von *coactus*, welcher gewaltfreien Widerstand fordert, ist keine Gewaltfreiheit mehr.⁶² 4. Die Friedensbewegungen haben die Rolle des Staats in Bezug auf das Evangelium völlig missverstanden, insofern sie die Regierung als positives Instrument betrachten, um eine christliche Lebensweise durchzusetzen, statt als notwendiges Übel, um die politische Ordnung schlicht aufrechtzuerhalten.⁶³ In summa hat Smucker sogar konstatiert, immer mehr Pazifisten würden der Ansicht sein, dass moderner Pazifismus zu undifferenziert nach Gerechtigkeit streben würde, was in dem Versuch, diese zu erzwingen gipfele.⁶⁴ Damit äußert Smucker seine Kritik am Optimismus und der Effektivität der Gewaltfreiheit einerseits und auf der anderen Seite seine Befürwortung von einer Art Separatismus und politischem Nonkonformismus. In Bezug auf die Frage nach Gerechtigkeit als Ziel des Pazifismus zitiert Smucker den nach dem Ersten Weltkrieg in den USA leitenden Mennoniten Guy F. Hershberger, der äußert, dass Mennoniten, als wehrlosen Christen, die Liebe der Gerechtigkeit vorziehen würden.⁶⁵

Der Ökumenische Rat der Kirchen, in dem die Quäker nicht vertreten sind, zu dessen Gründungsmitgliedern aber die niederländischen und deutschen Mennoniten zählten, wurde mit der Absicht gegründet, Frieden

of thought on great issues of war and peace in the light of what I would like to call ‚Biblical realism as guided by historic Mennonite thought.‘ ...“ Ebd., 81.

⁶⁰ „First is the nature and the meaning of peace: peace is the fruit of the Christian Gospel; peace is the fruit of regenerated individual lives saturated in prayer. ... the primary task of the peacemaker is to bring individuals into direct contact with Jesus Christ, the Prince of Peace.“ Ebd., 82. „... action is added to prayer; rather than occasional prayer being added to the primary fact of action.“ Ebd., 83.

⁶¹ „second Mennonite critique of the modern pacifist movement: It is too optimistic about the possibility of genuine world peace.“ Ebd., 84.

⁶² „third criticism of modern pacifism is its radical compromise with coercion. Its love is not far-reaching enough. This is the question of whether the basic conviction is non-resistance or nonviolent resistance.“ Ebd., 85.

⁶³ „final criticism of the modern peace movement is its radical misunderstanding of the political order of the State.“ Ebd., 87.

⁶⁴ „Growing numbers of sensitive pacifists are seeing that modern pacifism is almost blindly committed to an attempt to *force* righteousness on the world.“ Ebd., 86.

⁶⁵ „But the New Testament way is to aim at love, not justice. In aiming at justice the result is frequently a selfish struggle for power, position or wealth. In aiming at love, however, the result is often justice as well as love. But, if not, the Christian must continue to love anyhow, for according to the teaching of Christ, His disciples ought to suffer even injustice rather than forsake the way of love.“ Ebd., 84.

unter den Kirchen zu fördern. Das bedeutete jedoch nicht, dass alle zugehörigen Konfessionen pazifistisch waren, sondern dass Frieden ein gemeinsames Anliegen war. Allerdings waren die Mennoniten als Vertreter eines historischen Pazifismus besonders dazu eingeladen, Beiträge in Diskussionen zu Friedensthemen zu leisten. So rief der ÖRK nach dem Zweiten Weltkrieg den Beitrag der Mennoniten zu Frieden und christlicher Ethik auf. In den so genannten Puidoux-Konferenzen während der 1950er Jahre schärfte der junge Amerikaner John Howard Yoder das Profil der Mennoniten und wurde deren Sprecher für Christlichen Pazifismus. Sein Einfluss ging über Europa und Nordamerika bis nach Südamerika.

Seitdem suchten Mennoniten neue Wege, die ihrer Art von Kirchenverständnis und ihrer in vielen Fällen eher moderneren Weltanschauung in Verbindung mit der Entwicklung einer angemessenen Friedensethik entsprechen. Die Unterordnung des Themas Gerechtigkeit war bei einer neuen Generation nicht mehr vertretbar. In Deutschland haben die sozial-theologischen Ansätze des Theologen und Historikers Hans-Jürgen Goertz eine Richtung aufgezeigt, in der die radikalen Impulse der Reformation eine Grundlage für die täuferischen und später mennonitischen Bewegungen darstellen. Hier wird der Gedanke stark gemacht, dass Gerechtigkeit (unter dem Prototäufer Thomas Müntzer und dem Bauernkrieg als Impuls für andere theologischen Formen von Revolution) weder unterworfen, noch untergeordnet werden darf. Nicht nur die biblisch-theologische Orientierung, sondern auch die Gesellschaft bleibe zentral für eine Theologie des Friedens. Auch die weltweiten befreiungstheologischen Diskussionen waren impulsgebend für mennonitisches Weiterdenken in Bezug auf die soziale Frage.

Schon in den 1960er Jahren ist J. H. Yoder der produktivste und überzeugendste Vertreter des Pazifismus der Mennoniten und er hat in seinem Denken die Kritik von Smucker übernommen.⁶⁶ Yoders Projekt war es, eine gewaltfreie, christliche Friedensethik zu gründen, die zunächst kritisch gegenüber säkularem Pazifismus sein sollte, da die Welt durch soziale Reformen nicht auf das Reich Gottes hin zu verändern sei. Vielmehr sei eine Friedensethik als treue Nachfolge Christi zu leben. Yoder argumentiert, die politische Botschaft von Jesus an alle ChristInnen sei die Aufforderung zur Nachfolge, und er konzipierte diese theologische Ethik als eine Art von Realismus, die sogar auf die Anliegen der Befreiungstheologen reagierte.⁶⁷

⁶⁶ „Educated Mennonites made sense of things by uniting the leftovers of an old tradition of nonconformity and simple biblicalism with some sophisticated modern social science realism. The difference between nonresistance (what Niebuhr respected) and pacifism (what Niebuhr, Littell, Mumaw, and Smucker had unveiled as unrealistic, impossible and self-righteous) correlated in a striking way with an older Mennonite dualism. After all, for centuries Mennonites had been resigned to the fact that Mennonite ethics was only for Mennonites, and that the wide Christian world has to be let alone in its commitment to a non-Mennonite ethic.“ Zitiert in: Yoder, *Christian Attitudes to War, Peace and Revolution*, 302.

⁶⁷ Zur Kritik der Theologie Yoders, vgl. Hans-Jürgen Goertz, *John Howard Yoder – radikaler Pazifismus im Gespräch*, Göttingen 2013, 164–172.

In gewisser Weise ist Yoders Entwicklung eine Neuheit der letzten Jahrzehnte, trotz seiner Bemühungen, seine ekklesiologischen oder ethischen Argumente auf historische Beispiele und biblische Kommentare zu stützen. Die Vorstellung, dass Pazifismus oder Wehrlosigkeit eine realistische Option und eine Voraussetzung für alle Christen sei, und nicht nur für einige Auserwählte, ist umstritten geblieben. Aber Yoder hat eben dieses Argument in die ökumenische Diskussion eingebracht. Jenseits der historisch-friedenskirchlichen Diskussionen gewinnt sein pazifistischer Gedanke erheblichen Einfluss, in jüngerer Zeit in der Entwicklung der Friedensethik des ÖRK durch den Einfluss von Fernando Enns, und auch in der breiteren Arena der theologischen Ethik in Nordamerika, sowohl unter Protestanten als auch Katholiken, durch Yoders Einfluss auf Stanley Hauerwas und viele andere TheologInnen. Laut dem Magazin *Christianity Today* gilt für eine englische Leserschaft der 1972 veröffentlichte Klassiker Yoders, „Die Politik Jesu“⁶⁸ als fünftwichtigstes (englischsprachiges) Buch des zwanzigsten Jahrhunderts.⁶⁹ Dies zeigt, inwiefern diese Art von mennonitischem Pazifismus bis heute anhaltende Diskussionen beeinflusst.

Weitere Mennoniten haben in jüngster Zeit theologisch und institutionell zur Entwicklung des christlichen Pazifismus beigetragen, insbesondere in Europa im Rahmen des ÖRK. Die „Dekade zur Überwindung der Gewalt“, die der ÖRK für 2001 bis 2010 ausgerufen hatte, wurde von HansUlrich Gerber, einen Schweizer Mennoniten, koordiniert. Anschließend hat sich der deutsche Mennonit Fernando Enns, im Augenblick der prominenteste ökumenische Theologe unter den Mennoniten, an die Spitze der ökumenischen Diskussion um den „Gerechten Frieden“ und der „Pilgerweg zu Gerechtigkeit und Frieden“ gesetzt.⁷⁰ Eine theologische Friedensethik ist kürzlich von dem mennonitisch-katholischen Theologen Gerald Schlabach aus Minnesota entworfen worden, um Befürworter des Konzepts des ‚Gerechten Krieges‘ und Pazifisten miteinander ins Gespräch zu bringen.⁷¹ Die Unterscheidung zwischen Polizeigewalt und Kriegsgewalt, die in früheren Jahrhunderten von Quäkern gemacht wurde, ist zu einem wichtigen Thema geworden, das den Dialog zwischen den Befürwortern des gerechten Krieges und den Pazifisten beflügelt hat.

Eine Art Sozialprogramm wurde unter dem Stichwort ‚alternativer Gerechtigkeit‘, in den letzten Jahrzehnten von Mennoniten in Nordamerika initiiert. Es dokumentiert das pazifistische Engagement mit Polizeigewalt

⁶⁸ Vgl. *John H. Yoder*, *Die Politik Jesu. Vincit Agnus Noster*, neu übersetzt von Wolfgang Krauss. Schwarzenfeld 2012.

⁶⁹ <http://www.christianitytoday.com/ct/2000/april24/5.92.html>

⁷⁰ Vgl. *Fernando Enns*, Behutsam mitgehen mit deinem Gott. Der Ökumenische Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens – als Neuausrichtung der Ökumenischen Bewegung, in: *ÖR 63* (2015), 16–30. *Ders./Annette Mosher* (Hgg.), *Just Peace. Ecumenical, Intercultural and Interdisciplinary Perspectives*, Eugene 2013.

⁷¹ Vgl. *Gerald Schlabach* (Hg.), *Just Policing not War. An Alternative Response to World Violence*, Colleagueville 2007.

und Strafaktionen, in dem nicht-retributive Gerechtigkeitsmaßnahmen gesucht wurden. Das VORP (Victim Offender Reconciliation Program), das die lokalen Verhältnisse, nachdem das Verbrechen begangen wurde, wiederherzustellen versuchten, wurde 1976 von Mennoniten in Ontario begonnen. Es gibt jetzt mehr als 1200 VORP-Programme weltweit. Ebenso in Ontario haben Mennoniten ein Programm im Jahr 1994 entwickelt, das COSA genannt wurde (Circles of Support and Accountability). Hier werden Sexualstraftäter von einem Unterstützungsteam begleitet, das ihnen hilft, wieder in die Gesellschaft integriert zu werden, nachdem sie aus der Gefängnishaft entlassen worden sind. Das führte zu einem 83 % igen Rückgang der Rückfälligkeit.⁷² Daher ist nicht die Frage, ob die historischen Friedenskirchen sich heute für Frieden, Versöhnung und Gerechtigkeit engagieren, sondern wie sie sich zur Fragen von Staatsgewalt verhalten, wenn es um den Schutz gefährdeter Bevölkerungsgruppen geht. Wenige Mennoniten haben die Idee der Schutzverantwortung (R2P)⁷³ diskutiert, jedoch hat der Gründer der antimilitärischen Forschungsstelle Project Ploughshares, Ernie Regehr, der den ÖRK Diskussionsprozess in Bezug auf R2P stark beeinflusste, kürzlich das Thema neu evaluiert.⁷⁴

5. Schlussbetrachtung

Wenn man sich diese beiden Konfessionen und ihre jeweiligen Richtungen ansieht, wie sie zwei voneinander abweichende Zugänge zum Pazifismus hervorgebracht haben, wird man an die klassische Debatte erinnert, in der darüber gestritten wurde, ob sozialer Wandel aus einer Reform der Institutionen oder aus der Erneuerung der Individuen erwächst. Sollten wir Institutionen reformieren, so dass die Menschen durch diese geändert werden, oder können wir nur hoffen, Herzen und Verstand der Menschen zu ändern, so dass diese inspirierten Menschen es zu einem Wandel der Institutionen bringen werden – ganz gleich in welchen Institutionen sie arbeiten? Das Streben, die Gesellschaft radikal zu ändern und/oder den Mensch zu erneuern – was man mit Goertz die innere und äußere Ordnung⁷⁵ nennen kann – bezeugt das zentrale, ursprüngliche Anliegen der

⁷² Vgl. R. J. Wilson/F. Cortoni/A. J. McWhinnie, Circles of Support & Accountability: A Canadian national replication of outcome findings, in: *Sexual Abuse: A Journal of Research & Treatment* (2009) 21, 412–430.

⁷³ *International Commission on Intervention and State Sovereignty*, „The Responsibility to Protect: Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty“ December 2001. http://www.globalr2p.org/media/files/iciss_report.pdf

⁷⁴ „Gefährdete Bevölkerungsgruppen – Verantwortung zur Schutzpflicht“, in: *In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt. Offizieller Bericht der Neunten Vollversammlung des ÖRK, Porto Alegre 2006*, hg. von Klaus Wilkens, Frankfurt a. M. 2007, 334–344. Ernie Regehr, *Disarming Conflict. Why Peace Cannot be Won on the Battlefield*, Toronto 2015.

⁷⁵ Vgl. Hans-Jürgen Goertz, *Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers*, Leiden 1967.

radikalen Nonkonformisten der Reformation. Ironischerweise neigten die mehr spirituell eingestellten Quäker eher dazu, große Reformer von Institutionen zu werden, die abgesonderten Mennoniten eher dazu, sich mehr in Gelassenheit zu üben. Die Versuchung der Quäker, den Akzent auf die Reform der Politik zu legen, führte sie dazu, sich der Politik zuzuwenden und so durchlebten sie eine lange Geschichte von pazifistischen Innovationen und von Kompromissen mit ihren pazifistischen Idealen. Für Mennoniten war es eine Versuchung, die Bemühungen des politischen Engagements aufzugeben. Sie hofften, dass im Brennpunkt der Gelassenheit das Leben in Frieden stehe, zu dem Christen und alle Kinder Gottes berufen sind.

Letzteres kann überaus geistlich, politisch aber passiv erscheinen, während das Andere aktiv erscheinen kann hin zu einer unvermeidbaren Kapitulation, die in einen bloßen Humanismus mündet. Der gemeinsame Nonkonformismus war, zumindest in der frühen Neuzeit, ein *sine-qua-non*-Aspekt der pazifistischen Überzeugung und Praxis. In der Moderne hat christlicher und säkularer Pazifismus die Grenzen einer separatistischen Ethik durchbrochen, vor allem Dank der Quäker. Der Begriff „alternativ“ qualifiziert die Beiträge dieser beiden Richtungen und weist im Wesentlichen auf ihren Versuch hin, den *Mainstream* (in den Kirchen sowie in der Gesellschaft) auf dieselbe Weise herauszufordern, aber Alternativität stellt eine Option dar, die mehr mit ihrem Glauben und ihrer Praxis übereinstimmt, als sich nur politischer Notwendigkeit zu fügen.

Bibliografie

- Abrahamsz, Galenus, *Verdediging Der Christenen Die Doo Sgezinde Genaamd Worden*, Amsterdam 1699.
- Brock, Peter, *Pacifism in Europe to 1914*, Princeton 1972, 472 f.
- , *Pacifism in the Twentieth Century*, Syracuse 1999.
- , *Pioneers of the Peaceable Kingdom*, Princeton 1968.
- Calvert, Jane, *Quaker constitutionalism and the political thought of John Dickinson*, Cambridge 2008.
- Crous, Ernst/Ens, Adolf, *Privileges (Privilegia)*. *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*. 1989. Web. 4.5.2016. [http://gameo.org/index.php?title=Privileges_\(Privilegia\)&oldid=131313](http://gameo.org/index.php?title=Privileges_(Privilegia)&oldid=131313).
- Downie, John, Pieter Cornelius Plockboy [sic]: *Pioneer of the First Cooperative Commonwealth, 1659: His Life and Work* (Manchester n. d.).
- Enns, Fernando, *Behutsam mitgehen mit deinem Gott. Der Ökumenische Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens – als Neuausrichtung der Ökumenischen Bewegung*, in: ÖR 63 (2015), 16–30.
- , *Ökumene und Frieden. Bewährungsfelder ökumenischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2012.
- , *Ökumenische Friedenskirchen-Ekklesiologie. Ein trinitätstheologischer Ansatz*, in: ÖR 2/2006, 131–148.
- / Mosher, Annette (Hgg.), *Just Peace. Ecumenical, Intercultural and Interdisciplinary Perspectives*, Eugene 2013.

- Galtung, Johan*, Pacifism from a sociological point of view. *The Journal of Conflict Resolution* (pre-1986); Mar (1959) 3/1, 67.
- »Gefährdete Bevölkerungsgruppen – Verantwortung zur Schutzpflicht«, in: *In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt. Offizieller Bericht der Neunten Vollversammlung des ÖRK, Porto Alegre 2006*, hg. v. *Klaus Wilkens*, Frankfurt a. M. 2007, 334–344.
- Goertz, Hans-Jürgen*, *Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers*, Leiden 1967.
- , *John Howard Yoder – radikaler Pazifismus im Gespräch*, Göttingen 2013.
- Harder, Leland/Harder, Marvin*, *Plockhoy from Zurik-Zee: The Study of a Dutch Reformer in Puritan England and Colonial America*, Newton 1952.
- Haspel, Michael*, *Friedensethik und Humanitäre Intervention. Der Kosovo-Krieg als Herausforderung evangelischer Friedensethik*, Neukirchen-Vluyn 2002.
- Herschberger, Guy*, *Biblical nonresistance and modern pacifism*, in: *MQR* 17 (1943), 115–135.
- Horst, Irvin B.*, *Pieter Cornelisz Plockhoy, An Apostle of the Collegiants*, in: *MQR* 23 (1949), 161–185.
- International Commission on Intervention and State Sovereignty*, »The Responsibility to Protect: Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty« December 2001. http://www.globalr2p.org/media/files/iciss_report.pdf.
- Kuijper, F.*, *De Recht weerloze Christen. Von verdediging van het gevoelen der eerste Christenen, en gemartelde Doopsgezinden; weegens het Overheids-AMPT, Oorlog en geweldige teegenstand*, Rotterdam 1678.
- Leu, Urs B.*, *Das Schleithheimer Bekenntnis 1527. Einleitung, Faksimile, Übersetzung und Kommentar*, Zug 2004.
- Lloyd, Lorna, Philip Noel-Baker and Peace Through Law*, in: *David Long/Peter Wilson* (Hgg.), *Thinkers of the Twenty Years' Crisis*, Oxford 1995, 25–57.
- Looijesteijn, Henk*, *Between Sin and Salvation: The Seventeenth-Century Dutch Artisan Pieter Plockhoy and His Ethics of Work*, *IRSH* 56 (2011), Special Issue.
- Mannhardt, Johann Wilhelm*, *Die Wehrfreiheit der Altpreußischen Mennoniten*, Marienburg 1863.
- Masson, David*, *The life of John Milton. Narrated in connection with the political, ecclesiastical, and literary history of his time*, 1896 (Neudruck: New York 1945).
- Miller, Levi*, *Daniel Musser and Leo Tolstoy*, in: *Mennonite Historical Bulletin*, April 1993, 1–7.
- , *Leo Tolstoy and the Mennonites*, in: *Journal of Mennonite Studies* 16 (1998), 163–180.
- Musser, Daniel*, *Non-resistance asserted, or, The kingdom of Christ and the kingdom of this world separated, and no concord between Christ and Belial*. Lancaster 1864.
- Penn, William*, *An Essay Towards the Present and Future Peace of Europe by the Establishment of an European Dyet, Parliament or Estates*, hg. v. *Peter van den Dungen*, Hildesheim 1983 (Original in London 1693).
- Plockhoy, Pieter*, *The Way to the Peace and Settlement of these Nations*, London 1659.
- Regehr, Ernie*, *Disarming Conflict. Why Peace Cannot be Won on the Battlefield*, Toronto 2015.
- Schlabach, Gerald* (Hg.), *Just Policing not War. An Alternative Response to World Violence*, Collegeville 2007.

- Seguy, Jean*, Utopie Coopérative et Œcuménisme: Pieter Cornelisz Plockhoy van Zurik-Zee 1620–1700, Paris 1968.
- Seiling, Jonathan*, „Kanadische Friedenskirchen im Krieg von 1812: Zivildienst, Frauenarbeit und Gewissenskrupel, in: Mennonitische Geschichtsblätter 71 (2014), 35–53.
- Sharp, Gene*, The meanings of non-violence. A typology. The Journal of Conflict Resolution (pre-1986); Mar (1959) 3/1, 44.
- Sittert, Tieleman Tielen van* (Hg.), Christliche Glaubens-Bekantnus der Waffenlosen, 1691.
- Smucker, Donovan E.*, A Mennonite Critique of the Pacifist Movement, in: MQR 20 (1946), 81–88.
- Takemura, Hitomi*, (Hg.), International Human Right to Conscientious Objection to Military Service and Individual Duties to Disobey Manifestly Illegal Orders. Berlin 2009.
- Toews, Paul*, The long weekend or the short week: Mennonite peace theology, 1925–1944, in: MQR 60 (1986), 38–57.
- Toornburg, Klaas*, Schriftuurlijkje Verhandelingh voor de Wraek en weerlose lijdsaeemheijt en volmaecte liefde, Alkmaar 1688.
- , Verhandelning tegen het eed-zweeren en voor de weerloshoyt, Alkmaar 1688.
- Twisck, J. P.*, Oorloghs-Verstooninghe, ofte Teghen die Krijch en voor de Vrede, Hoorn 1631.
- UN Commission on Human Rights, Conscientious objection to military service, 8 March 1995, E/CN.4/RES/1995/83 (See point #2).
- Verburg, Jan Dionijssen*, De Recht weerlooze Christen, Rotterdam 1678
- W[olzogen], J. L.*, De werelose Christen, verbeeldende de Nature en Hoedanigheyt van het Rycke Christi, aus dem Lateinischen übersetzt von L. Langedult, 1676.
- Wilson, R. J./Cortoni, F./McWhinnie, A. J.*, Circles of Support & Accountability: A Canadian national replication of outcome findings, in: Sexual Abuse: A Journal of Research & Treatment 21 (2009) 412–430.
- Yoder, John Howard*, Die Politik Jesu. Vincit Agnus Noster, neu übersetzt von Wolfgang Krauss, Schwarzenfeld 2012.
- , Christian Attitudes to War, Peace, and Revolution, Grand Rapids 2009.
- , Nevertheless. Varieties of Christian Pacifism, Scottsdale 1971; zweite Auflage: Nevertheless. The Varieties and Shortcomings of Religious Pacifism, Scottsdale 1992.

Nurtured in their Faith

Nonconformity as a Pathway to Women's Opportunity

William H. Brackney

One of the clearest contributions of Nonconformist English-speaking Christianity to itself and to the general culture was the long pilgrimage towards the emancipation of women. This was to be seen within specific denominations as well as in the public sphere where religion was influential. This pilgrimage began in 16th century Elizabethan English nonconforming conventicles and reached its apogee in the accomplishments of several nonconformist groups in Britain and North America at the head of the 20th century.¹

In this lecture I would like to address specifically the rise of women in the nonconformist traditions,² especially noting the opening of opportunities of service, both churchly and public, the changing ideas of roles, and the enhanced capacities of women. I shall also offer some suggestions as to how religion in general and theological ideas facilitated the emergence of women.

1. Prevailing Norms and Attitudes

In order to comprehend the role and status of women in Britain in the later 16th century, one looks first to the family. The family, lodged in the household, was the fundamental unit of society. The family was ruled by the father who exacted strict obedience from wives, servants, and children. As to external relations, the father's voice spoke for all. In religious matters the father was responsible to see that children were catechized and attended divine services. The father also conducted prayers and other services in the household. Fatherhood, stated contemporary Puritan exegete, Richard Sibbes, was the epitome of the Gospel: God himself was Father.³ Fathers were both kings and priests in their homes.

¹ For a counter argument to the thesis presented here, compare Keith Thomas, "Women and the Civil War Sects" in *Crisis in Europe 1560-1660*, edited by Trevor Aston (New York: Basic Books, Inc., 1965), 339, who says "Nor does the sectarian insistence upon women's spiritual equality seem to have been of very great importance in the later history of female emancipation in general ... future feminist movements were to base their arguments less upon any renewed assertion of women's spiritual equality than upon natural right and a denial of any intellectual differences between the sexes."

² By nonconformist traditions, I mean in the 17th century: Separatists, Baptists (General and Particular), Congregationalists, Quakers, and Socinians; the 18th century: add the Methodists; the 19th century, add Salvation Army, the smaller Holiness traditions, and subtract the Socinians; in the past century, add the Pentecostals.

³ *Works of Richard Sibbes*, edited by A. B. Grosart (Edinburgh: 1862-64), Vol. V, 25.

Women's roles were determined largely by a universal belief in their inferiority based upon specific biblical commands in Genesis and the Pauline Epistles.⁴ What awaited a young woman was marriage and then multiple childbirths. Women would remain largely at home, they could own no property, and their function was to be obedient to their husbands. Women suffered from domestic violence, not the least of which was wife-beating.

2. The 17th Century

Radical changes were afoot in England from the 1560s.⁵ Elizabethan society bequeathed to the next century important social impulses. While it was expected that women did not engage in discussions of statecraft or divinity, publicly or privately on the advice of the Apostle Paul, it was a shame for a woman to speak in church.⁶ But new opportunities were at work. Richard Greaves has stressed a movement toward greater individuality, brought about by single women and widowhood. Widows could chart their future by executing their husband's wills, supervising estates and shops, and importantly, managing their husband's charitable and religious concerns.⁷ Further, among the early Puritans, there was a growing concern for the relief of the indigent that often involved women and carried religious overtones. Greaves further found that Elizabethan Puritan women were attracted to religious movements demanding heightened commitment, many exhibiting some form of real or induced spiritual neuroses. The domestic sphere, valued by the church, and the congregation, gave women an outlet for their energy and creativity.⁸

Separatism,⁹ with roots in Elizabethan Puritanism, was truly radical. Separatists demanded that congregations choose their ministers and maintain

⁴ Genesis 2: 22–24; I Corinthians 7: 2–5; 11: 2–16; Ephesians 5: 22–24; Colossians 3: 18–19.

⁵ Much scholarly attention has been given to the presence of women in Lollard communities in the 14th and 15th centuries as a foundation in English religious culture to the idea of women preachers. Women were certainly present in Lollard circles and sources indicate their service as preachers and teachers and ultimately as martyrs for the cause. See Margaret Aston, *Lollards and Reformers: Images and Literacy in Late Medieval Religion* (London: Hambleton Press, 1984), Shannon McSheffrey, *Gender and Heresy: Women and Men in Lollard Communities, 1420–1530* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1995), and the useful collective footnote in Curtis W. Freeman, *A Company of Women Preachers: Baptist Prophetesses in Seventeenth-Century England: A Reader* (Waco, TX: Baylor University Press, 2011), 2–3, n. 4. The thrust of this essay is on the 17th century forwards.

⁶ See especially here the advice of Richard Braithwait, *The English Gentlewoman, Drawne Out to the full Body: Expressing what Habilliments doe best attire her, and what Ornaments doe best adorne her, what Complements doe best accomplish her.* (London: Printed by B. Alsop and T. Faucet, for Michaell Sparke, dwelling in Greene Arbor, 1631).

⁷ Richard L. Greaves, *Society and Religion in Elizabethan England* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1981), 742.

⁸ Greaves, *Society and Religion*, 743.

⁹ In this context, I use the term Separatist to be synonymous with Brownists, Barrowists, and Independents, later known as Congregationalists.

them voluntarily. They challenged the monopoly of the Church on marriage and they inveighed against formality and hierarchy in worship and church government.¹⁰ The congregations were turning the Church inside out and the presence of women was central. It is known that many women left their husbands to go to Europe with Robert Browne and Robert Harrison and many of these were of limited literary capacity.¹¹ What troubled critics of emerging toleration of women in religious meetings was women's supposed talkativeness, what Lady Antonia Fraser called "the natural volubility of their tongues."¹² Women were characterized as praters or prattlers, sometimes even prosecuted in religious contexts as witches. John Vicars noted in 1645 of women in the village forum, they are "bold impudent huswives who prated an hour or more, and that most directly contrary to the Apostle's inhibition." About the same time, the gossipy Presbyterian Thomas Edwards described "whirligig spirits" among the Brownists who were popular lecturers.¹³ What this all amounted to was recognition, however halting, of an equality with men in terms of freedom of conscience. From the beginning of the Separatist movement, great emphasis was placed upon the spiritual equality of the sexes. If women possessed some inherently human qualities equal to men, what other freedoms might they also pursue? Proper relations in marriage and the family were at stake in the beginnings of women's emancipation, as well as modesty and respect for the Deity who was, of course, male.

Katherine Chidley exemplified a new spirit among Brownist women (and men).¹⁴ A member of the St. Pancras Independent church in London and connected to the Leveller movement in the first decades of the 17th century, she fought side by side with her son Samuel for the release of John Lilburne. She was articulate and forceful. Thomas Edwards called her "a brazen-faced audacious old woman, both talkative and clamorous."¹⁵ She knew of no theological teaching that gave men as such lordship over the consciences of anyone and she pointed out that St. Paul seemed to allow for believing spouses to be separated from unbelievers.¹⁶ She solely authored at least two pamphlets rejoining issues of women's emancipation, *The Justification of the Independent Churches of Christ* (1641) and *A New Yeares Gift, Or A Brief Exhortation to Mr. Thomas Edwards* (1645) whom she challenged to a debate.¹⁷

¹⁰ Greaves, *Society and Religion*, 754.

¹¹ Thomas, "Women and the Civil War Sects," 321–322.

¹² Fraser, *The Weaker Vessel*, 276.

¹³ John Vicars, *The Schismatick Sifted: Or, A Picture of Independents Freshly and Fairly Washt over Again* (London: Printed for R. A. by S. W., 1646), 34, and Thomas Edwards, *Gangraena* (1645), 84.

¹⁴ On Chidley, see "Katherine Chidley (1616–1653)" in Freeman, *A Company of Women Preachers*, 43–45.

¹⁵ Edwards, *Gangraena*, 170.

¹⁶ Katherine Chidley, *The justification of the Independent Churches of Christ* (London: 1641), 26.

¹⁷ She may also have co-authored with her son, *Good Counsell to the Petitioners for Presbyterian Government* (London: s. n., 1645) as well as *The Petition of Women* in 1649, becoming one of the leading women writers of the century.

In 1645 she vigorously opposed Independents meeting in former Anglican parish churches.

If preaching allowed women a public voice, prophesying gave women the role of interpreters of Scripture. The number of prophetesses in the English Civil War period rose dramatically. These women spoke with the authority of the Holy Spirit and through dreams and visions, they challenged authority in general, the existing social order, Parliament, the Army, the Council, and of course, the monarchy. The only caveat upon women prophetesses was that their heads be covered, like with a veil. Prophetesses were drawn especially to the eschatological and apocalyptic passages of the Bible, interpreting them in light of current events. Lady Eleanor Davies exemplified this preoccupation, signifying Oliver Cromwell as the round sun in contrast with Charles I who was signified by a sickly crescent moon. Her pamphlet, *The Restitution of Prophecy* (1651), was reprinted several times in the later 1650s. Another prophetess, Elizabeth Poole, wrote a paper against the impending execution of Charles I that was debated seriously by the Council. Anna Trapnel, a member of John Simpson's congregation at St. Botolph's, Boston, who frequently attended Baptist meetings, was to become a leading Fifth Monarchy prophetess. She claimed inspiration from Heaven, engaged in prayer meetings and singings, often falling into trances. In some of her recorded verses, she claimed to be the bride of Christ and had the power to forgive sins.¹⁸ With the closing of the era, the importance of and popularity of women preachers and prophetesses dwindled.

A significant branch of the Separatists coalesced around John Smyth of Gainsborough. This major stream of Separatists/Puritans evolved to constitute the early Baptist movement. The premier leader, John Smyth, declared that women were eligible to serve as deacons, as did his close confidant, Thomas Helwys.¹⁹ Among the earliest English Baptist congregations, women played a significant role in the fledgling communities. The roster of the Smyth/Helwys church in Amsterdam reveals of 43 members, 22 were women, among 8 adherents, 2 were women. Smyth advised that women admitted into full communion could give voice in elections, excommunications and other public affairs of the church. But, he said that while women might attend services of prophesying, women were not permitted to speak in the church in these events, needing to inquire of their husbands at home or another member of the church, if they were willing to learn.²⁰

In the Helwys congregation, of 6 members, there were 2 women.²¹ In the next generation, in Amsterdam, correspondence reveals Jane (Janneke)

¹⁸ On Trapnel, see Thomas, "Women and the Civil War Sects," 326–327, and "Anna Trapnel (fl. 1642–1660)" in Freeman, *A Company of Women Preachers*, 369–371.

¹⁹ John Smyth, "A Short Confession of Faith in XX Articles," para. 16; Thomas Helwys, "A Declaration of Faith of The English People Remaining at Amsterdam in Holland."

²⁰ John Smyth, *Principles and inferences*, in William T. Whitley, *Works of John Smyth*, Vol. 1, 256.

²¹ As reported in James R. Coggins, *John Smyth's Congregation: English Separatism, Mennonite Influence, and the Elect Nation* (Waterloo, ON: Herald Press, 1991), 160–170.

Murton, widow of John, continued his identity and associations in Holland in the 1630s. Among the later Particular (Calvinistic) Baptist churches, women could speak in churches, confess their faith, witness to church discipline, and request baptism. Of the 12 founding members of the Calvinistic Baptist congregation at Bedford that John Bunyan served, eight were women.²² Presence and congregational membership eventually led to leadership.

Women in leadership among all Baptist groups were evident in the second and third decades of the 17th century.²³ Called “she-preachers,” they exhorted, prayed and even led congregations. Dorothy Hazzard of Bristol’s Broadmead Church, was among the most prominent. She was one of the first to practice “separation,” and provided a public witness for her faith from her shop window. Dorothy organized an immigrant hospital and other medical services for women. The first woman member of the Broadmead congregation, she also impeded Royalist assaults upon church worship services. Sisters Griffen and Nethway followed Dorothy’s example and Widow Mary West was elected a deaconess at Broadmead in 1662. In Thomas Lamb’s charismatic Bell Alley, London, congregation, Mrs. Attaway, a lace-maker, preached to overflowing crowds. Elizabeth Bunyan made an historic appearance before the justices in support of her husband’s freedom. She declared that Christ alone was the righteous judge.²⁴ The conversion of no less than Roger Williams, a Seeker/Separatist, to Baptist principles in 1638/39, is reported to have been brought about by Catherine Scott, a sister of the Antinomian Anne Hutchinson. Despite heroic episodes, major challenges to this emergence of women came from Presbyterian and Independent critics who charged that women in pastoral roles was not orthodox practice. The Baptists, seeking to be included in the Puritan/Orthodox circle of acceptability, allowed women to recede quietly from leadership roles as a result.²⁵

Likewise, the 17th century Quakers were a significant force in the gradual social empowerment of women. George Fox’s defense of the spiritual

²² *The Church Book of Bunyan Meeting, 1650–1821*, edited by G. B. Harrison (London: 1928), v.

²³ On the literary contributions of Baptist women ministers, see Keith R. Durso and Pamela E. Durso, *Hope and Courage: The Stories of Ten Baptist Women Ministers* (Macon, GA: Mercer University Press, 2005) and Pamela R. Durso, “Zum Schweigen gebracht oder gehört. Die Stimmen baptistischer Frauen während der Kolonialzeit in Amerika,” in: *ZThG* 15 (2010), 197–220; and two geographically-focussed studies on women’s roles, William L. Lumpkin, “The Role of Women in 18th Century Virginia Baptist Life” *Baptist History and Heritage* 8/3 (July 1973): 158–167 and Janet Moore Lindman, “Wise Virgins and Pious Mothers: Spiritual Community among Baptist Women of the Delaware Valley” in *Women and Freedom in Early America*, edited by Larry D. Eldridge (New York: 1997): XX.

²⁴ For other examples of women in early Baptist life, see John Briggs, “She-Preachers, Widows, and Other Women: The Feminine Dimension in Baptist Life Since 1600” *BQ* 31/7 (July, 1986): 337–342. The transcript of Elizabeth’s appearance before the judges is republished in William H. Brackney, editor, *Baptist Life and Thought: A Sourcebook, Revised Edition* (Valley Forge, PA: Judson Press, 1998), 75–77.

²⁵ Baptists continued to punish wayward and rebellious wives according to H. W. Robinson, “Baptist Church Discipline, Part II” *The Baptist Quarterly* 1/4 (1922): 184.

equality of women constituted what Friends call a testimony of equality that amounted to a statement of practice. Foxxe believed that the spark of divine light was given to each man and woman from before the Fall.²⁶ He wrote in 1673,

“Man and woman were meet-helps (before they fell) and the image of God and holiness; and so they are to be again at the restoration by Jesus Christ ... That so all the family of God women as well as men, might know, possess, perform, and discharge their offices and services in the house of God, whereby the poor may be better looked after and the younger sort instructed, informed, and taught in the way of God; the loose and disorderly reprovved and admonished in the fear of the Lord ...”²⁷

In fact, a principal differentiating point between the early General Baptists and the first Quakers was the role of women in the Quaker gatherings. In 1647, out of the shattered condition of a Nottingham General Baptist group, George Fox attracted one of his most ardent disciples, Elizabeth Hooten of Skegby near Mansfield.²⁸ Elizabeth had been a Baptist preacher who likely conducted baptisms before joining the Friends. She left her husband and children to become a Quaker preacher. Likewise, Margaret Fell, a wealthy Quaker widow who married George Fox, brought to the movement qualities of intellect and charm that lasted for generations to come. One writer has said, the female sex played so large a part among the Quakers that it was rumoured at first that the sect was confined to women alone.²⁹

About the same time, Quaker women were beginning to draw attention before civil magistrates for their ecstatic behavior.³⁰ Women like Isabel Buttery of Wakefield, Ruth Brown, and Ann Downer, frequently exhorted and were listed among the “publishers of truth.”³¹ In the next decade wives often carried on the work of imprisoned husbands. For instance, Ann Audland of Banbury remonstrated against the vicar and was charged with blasphemy.³² Her trial was a sensation, but the “prating woman” was not convicted. She refused bond and spent a miserable winter in prison. Women Quakers moved far and wide in spreading the Fox message. Elizabeth Leavens and her husband circulated in South Wales in 1654 in the footsteps of Alice

²⁶ “The light is the same in the male and female, which cometh from Christ”: George Fox, “The Woman Learning in Silence, or the Mystery of the Woman’s Subjection to Her Husband” (1656) in *The Works of George Fox* (Philadelphia, PA: 1831) Vol. 4: 108.

²⁷ *The Journal of George Fox*, edited by John L. Nickalls (London: Religious Society of Friends, 1952), 667–668; George Fox, *The woman learning in silence* (London: 1656), 1.

²⁸ *Journal of George Fox*, 25–27; 43–44.

²⁹ Thomas, “Women and the Civil War Sects,” 325.

³⁰ William C. Braithwaite, *The Beginnings of Quakerism, Second Edition revised by Henry J. Cadbury* (New York: William Sessions Ltd., 1981), 57. On women among the Friends, see the classic Mabel Brailsford, *Quaker Women 1650–1690* (London: Duckworth, 1915). Brailsford categorized early Quaker women as “bold,” “intelligent,” or “sentimental.”

³¹ *Ibid.*, 157.

³² *Ibid.*, 199.

Birkett of Kendal.³³ The Friends' community in London include powerful preachers like Ann Downer, Sarah Blackburny, Ann Gould, Mary Booth and Rebecca Travers. Their travels took them to Ireland and America.

The pioneering Quaker work in the Caribbean Islands and in Massachusetts was planted by Mary Fisher and Ann Austin in 1655–56. Judith Zinspenning, a Dutch Quaker, was so well-esteemed that the Collegiant ministers allowed her to address them in 1657.³⁴ Rebecca Larson has rightly observed that for early Quakers, social identities, gender attributes, and human appetites were superficial layers covering the Seed or Light in every person, thus inspired words from the Indwelling Spirit could come from women as well as men.³⁵ The Friends turned the meaning of Scripture on end, asserting that Satan had devised gender differences, the Apostle Paul's teachings were taken out of context, and that Christ had not despised but encouraged the ministry of women. As Margaret Fell understood it, women's preaching signaled that the end of the false church was near and the Prophet Joel's words justified women's activity.³⁶

Quakerism spread quickly to the American colonies.³⁷ One historian has identified 57 transatlantic women ministers from the late 17th to the 18th centuries.³⁸ Their occupations included housekeepers, soapmakers, cordwainers, teachers, farmers and merchants, as well as preaching in various Meetings. An important aspect of the acculturation of Quaker women was their presence and participation in the various meetings, monthly, quarterly, and yearly. Commencing with a women's meeting in the Colony of Maryland in 1677, women practiced piety and interaction, as well as a uniform polity, discipline, and process. One observer has characterized the monthly meetings as "training grounds for women who became strong in the ministry and the business of the Society of Friends, drawing strength from other independent and self-respecting Quaker women."³⁹ The larger connections thus provided self-identity and camaraderie.

In addition to preaching opportunities, some Quaker women broke the taboos of modesty in their witness: in the 1650s Quaker women in England "went naked" as a public sign. This involved streaming through local

³³ On Quaker women in Wales, see Christine Trevett, *Quaker Women Prophets in England and Wales 1650–1700* (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2000).

³⁴ Braithwaite, *Beginnings of Quakerism*, 402; 413.

³⁵ Rebecca Larson, *Daughters of Light: Quaker Women Preaching and Prophesying in the Colonies and Abroad, 1700–1775* (New York: Alfred A. Knopf, 1999), 18.

³⁶ Joel 2: 28–29.

³⁷ On Quaker women in the United States, see Margaret Hope Bacon, *Mothers of Feminism: The Story of Quaker Women in America* (San Francisco, CA: Harper and Row, 1986); C. O. and J. Stoneburner, eds., *The Influence of Quaker Women in American History* (New York, NY: Edwin Mellen Press, 1986); Elizabeth Potts Brown and Susan Mosher Stuard, eds., *Witnesses for Change: Quaker Women Over Three Centuries* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1989).

³⁸ Larson, *Daughters of Light*, Appendix 1, 305–319.

³⁹ Bacon, *Mothers of Feminism*, 45.

worship services as well as riding or walking naked through the streets. "Going Naked" was part of their prophetic roles.⁴⁰ Another emancipative strategy of Quaker women was their traveling beyond their local villages to wider geographies. This provided them with an ever-widening understanding of their world, as well as gaining public reputations. Traveling was "planting the seed," and involved preaching in public places, praying with families, enduring hardships (a gospel imperative), and channeling messages between God and humans.⁴¹ Such travelers became the "Mothers in Israel," valued for their piety, integrity, and service. Related to women's traveling was the "two by two" strategy where Quaker women traveled in couples, building strong cooperative relationships and co-dependencies.⁴² Finally, as the 18th century dawned, Quaker women had the added benefits of administrative responsibilities denied to other Englishwomen, and they both collected and distributed philanthropic assets. Through their own prison experiences, Quaker women developed a focus on the conditions of incarceration and the need for reforms. Their observation of human slavery led them to radical emancipatory social and political positions.

The Socinian or Unitarian movement had its origins in Europe, and had a growing impact among English-speaking Christians. In its first stages it was a minister's movement that spread among lay people as well.⁴³ Women were drawn to Unitarianism because of its emphasis upon free expression, its applied or social concerns, its anti-Calvinist bent, and its liberal interpretation of the Scriptures. In the 17th century, modern Unitarians claim the Pilgrim emigrant Anne Bradstreet among their forbears because of her husband's connection with the founding of Harvard College and the number of her descendants who populated Unitarian leadership. Anne found expression in writing poetry in which she critiqued traditional roles of women and spoke of the equality of the sexes. She was highly regarded as America's first female published poet gaining notoriety far beyond hearth and family.

3. The 18th Century

Among nonconformist groups, social uplifting for women was evident from the 18th century. In the 18th century American colonies, women pushed forward in congregational affairs. For instance, women rose to prominence

⁴⁰ Trevett, *Quaker Women Prophets*, 28–29.

⁴¹ On traveling, see Bacon, *Mothers of Feminism*, 24–41. In order to be approved for traveling, the ministers of the various levels of meeting issued to a candidate a "traveling minute" to assure soundness of doctrine.

⁴² Trevett, *Quaker Women Prophets*, 89–94.

⁴³ On the movement in general, see Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism in Transylvania, England, and America* (Boston, MA: Beacon Press, 1952) and the more recent David Robinson, *The Unitarians and the Universalists* (Westport, CT: Greenwood Press, 1985).

among the Rogerenes in Rhode Island, Connecticut, and Long Island, "gifted by the Spirit, their women were encouraged to take part in their meetings and displays of activism."⁴⁴ Rachel Scammon was primarily responsible for the Baptist evangelization of New Hampshire Colony, owing to the strategic use of her late husband's estate.⁴⁵ Most important of all the female preachers in the South was Martha Stearns Marshall, sister of Shubael Stearns and wife of Daniel Marshall. Martha was a powerful Separate preacher in the Piedmont region of Carolina and Virginia and responsible for planting a number of New Light congregations. Of her it was said, "Mrs. Marshall was a lady of good sense, singular piety, and surprising elocution [who] has, in countless instances, melted a whole concourse into tears by her prayers and exhortations."⁴⁶ Susan Juster has observed that in the early to mid-18th century Baptist women along with men participated in all the major decisions of collective governance, asserting themselves theologically in often fractious debates over conversion and church membership.⁴⁷

American Freewill Baptists, later called Free Baptists, gave much occasion to women spiritual leaders. These were followers of Benjamin Randall, the quintessential dissenter from New England Congregationalist and Baptist Calvinism. Their annual reports are replete with notices of women preachers and evangelists. That number dramatically increased across the 19th century to the point where the first fully-credentialed American Baptist minister by virtue of her ordination in the Yearly Meeting of the Free Baptists, soon to merge with the Northern Baptists, Libby Cilley Griffin, made history.

The Great Awakenings of the 18th century unleashed yet another powerful force that gradually enhanced the role and opportunity for women. John Wesley had been deeply influenced by his mother, Susannah, and she continued to be a moral compass for his life and symbol of strong female leadership: What Susannah meant to John was a lodgpole spiritual force in the home and a commitment to nurture her children in the faith. When John organized the Methodist movement within the Church of England, his key strategy was the weekly class meeting. There were meetings for men and for women on a segregated basis. By 1742 there were 47 women class leaders in comparison with 19 for men. Wesley chose carefully his leaders according to their gifts and he developed a wide circle of women adherents and supporters. On the gifts of women in the Methodist connection, he

⁴⁴ Ellen Starr Brinton, "The Rogerenes" *New England Quarterly* 63/1 (March 1943): 3-19, esp. 11-12. Rogerenes were a sect related to both Quakers and Baptists, followers of John Rogers of New London, Connecticut.

⁴⁵ Mrs. Scammon purchased copies of John Norcott's *Baptisme discovered faithfully and plainly according to the Word of God* (1694) and distributed them among the pastors of the Colony in the 1720s. See David Benedict, *A General History of the Baptist Denomination in America and Other Parts of the World*. (New York: Lewis Colby and Company, 1848), 497.

⁴⁶ Robert B. Semple, *A History of the Rise and Progress of Baptists in Virginia* (Richmond, VA: John O'Lynch, 1810), 375.

⁴⁷ Susan Juster, *Disorderly Women: Sexual Politics & Evangelicalism in Revolutionary New England* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994), 3-13, esp. n. 22.

wrote in 1773 to Elizabeth Bennis in Ireland: "You are not sent to Waterford to be useless. Stir up the gift of God which is in you; gather together those that have been scattered abroad and make up a band, if not a class or two."⁴⁸

Recent historians have shown that Methodism was a religion of enthusiasm, to use the term in its 18th century context. Methodism was preponderantly a movement of women with a high proportion of single and widowed women, and in the American colonies this rose to 71 % among the urban meetings.⁴⁹ The women found among Mr. Wesley's following had opportunities to be purveyors of hospitality, deaconesses, visitors, evangelists, prayers, exhorters, testifiers, class members, and preachers. Because Methodist theology emphasized experience, spiritual egalitarianism, and direct empowerment from God, women could not be prevented by social conventions or female modesty. The feminization of Methodism in the United States moved Diane Lobody to observe that Methodism was a women's church, speaking a woman's language of tender and uncontrollable emotionalism. Many Methodist women naturally "wept, trembled, groaned, melted, and sank into God."⁵⁰ John Wesley had bequeathed a vocabulary and a grammatical structure that validated women's religious experience.⁵¹

In the 18th century, three Unitarian women stand out. Judith Sargent Murray was a poet and essayist, widely read and circulated because of her marriage to the famous John Murray, a prominent Universalist. Judith's essay, "On the Equality of the Sexes," written in 1779 and published in 1790, marked her as an ardent feminist and advocate of women's education. Mary Wollstonecraft was a British Unitarian essayist who wrote *A Vindication of the Rights of Women*, published in 1792. It was her belief that women were not created inferior to men, but lacked education to achieve parity.⁵² Mary Moody Emerson, while not widely published, was said to be the most important influence on her nephew, Ralph Waldo Emerson, and the formation of the American Transcendentalist movement. These three women were well-positioned among the intellectual elite to become icons of women's literary and social achievements.

Nonconformity at the margins of Christianity also benefitted women. Such was the case with two American communal groups. Mother Ann Lee who as a young woman in England joined a sect called the Wardleys,

⁴⁸ John Wesley, *Letters*, 18 January 1774.

⁴⁹ David Hempton, *Methodism: Empire of the Spirit* (New Haven, CT: Yale University Press, 2005), 137.

⁵⁰ Diane H. Lobody, "'That Language May Be Given Me': Women's Experience in Early Methodism" *Perspectives in American Methodism: Interpretive Essays*, edited by Russell E. Richey, Kenneth Rowe, and Jean Miller Schmidt (Nashville, TN: Abingdon Press, 1993), 127.

⁵¹ Hempton, *Methodism*, 140; 248, n. 25. See also the citation of Phyllis Mack's lecture, "Does Gender Matter? Salvation and Selfhood in Eighteenth Century Methodism." Mack points out that the very pain women experience in childbirth and visitation of the sick, was positively identified in Methodist experiential theology

⁵² Her daughter was the famed author Mary Wollstonecraft Godwin Shelley, who won acclaim for her novel, *Dracula*.

reaped a sense of prophetic call to follow the Spirit. In 1774 she emigrated to America and settled at Niskayuna, New York, where she founded the United Society of Believers in Christ's Second Coming. Because of their ecstatic utterances and their seeming to "shake", they were popularly known as Shakers. Throughout the next century the Shaker Colonies would move with the frontier, living in communes and crafting fine furniture and wood products. They are also remembered for their musical compositions. The writings of Mother Ann remained prominent in their female hierarchy. A similar female dominant sect grew up in the Finger Lakes region of New York, organized by Jemima Wilkinson. Jemima was a Baptist and then a Quaker who preached a strict ethical life; in Rhode Island she formed a visionary community to practice her beliefs, but found much opposition. Eventually she broke with the Quakers and formed her own group known as the "Universal Publick Friend", locating on the shores of Seneca Lake.

4. The Great Century of Emerging Christian Womanhood

The 19th century was a period of recovery of gains from the colonial era that had been limited in the Revolutionary era. As one historian has argued, women in the more "radical" groups found greater opportunities than among traditional evangelicals who became strangely masculinized in the early Republic.⁵³ Radical sects, Regular and Freewill Baptists, Methodists, and Unitarian women found leadership roles and service that often led to public opportunities.

Baptists in the United States took their place in the vanguard of women's improvement. The first indication of concerted effort occurred in the Boston Baptist community in 1800. In Second Baptist Church, Boston, an invalid lady, Mary Webb, organized volunteers in support of missions. Two years later, an interdenominational body was formed to broaden the interest mostly in domestic missions. It would lead to national women's American Baptist home and foreign mission societies.

The saga of the wives of Adoniram Judson became a relentless popular crusade for evangelical women. Those who were barred from leadership in their congregations or on denominational boards, found in foreign missions a doorway to realized selfhood and service. At first, mission boards did not appoint single women, but required that overseas missionaries be married. Adoniram Judson, first American missionary to the East⁵⁴, created a cycle of opportunity for three women who served nobly with him in overseas service. He was married three times and in each case the spouses led exemplary

⁵³ Juster, *Disorderly Women*, 209–217, speaks of setbacks for women in the Revolutionary era, the resurgence of a patriarchy that was only slightly modulated among evangelicals well into the 19th century.

⁵⁴ Judson was a Congregationalist who converted to Baptist principles during his voyage to India in 1813.

lives, well-narrated in popular literature. Ann Hasseltine, his first wife, was the model of affection and devoted service through severe trials. Her story was serially published in denominational and evangelical magazines and her life story was published as John Dowling's *The Judson Offering* (1846).

Sarah Hall Boardman, a missionary widow and Judson's second wife, was a scholar-translator who ordered the life of the family in Burmah and worked side-by-side in the translations. Her death caused a sensation of sacrifice among young women in America. Finally, Emily Chubbock, the third spouse, used her literary expertise to memorialize her predecessor, Sarah, and turn the Judson story into a posthumous classic work. What the Judson story did biographically for Christian women was to show their rigour, demonstrate their administrative gifts, and validate their evangelical testimonies.

Beyond the exemplary nature of women as missionary wives, there was what one author has called an "apostolate of women."⁵⁵ Ann Judson wrote about the elevated moral status of women in Christendom that compelled sending churches to want the same improved status for benighted heathen women in foreign lands. She pointed out that women in Burmah could not read and this was at the foundation of their social oppression. Missionary efforts among women were thus focused upon literacy, access to the bible in translation, writing and printing tracts, and establishment of schools. Ann declared that "the Savior died equally for them as for us... we must meliorate the situation, instructing, enlightening and saving females in the Eastern world."

Of equal importance to evangelical women at home and abroad was autonomy for women and a developing assertiveness of character. Ann Judson was granted a significant level of social autonomy out of sheer desperation during her husband's brutal captivity. She learned how to connive the Burmese political situation and stave off Adoniram's execution. According to Sarah Josepha Hale in *Sketches of American Character* (1833), what was not opportune in Europe or North America, was realized through adversity in the missionary context. Women often had to make decisions pertaining to their own survival and this invested them with new prerogatives. The requirements in mission inevitably led to a home base of training opportunities in bible societies, temperance, moral reform, work with orphans and widows, antislavery and public education.⁵⁶

Eventually, even women among Southern Baptists (traditionally a male-dominant culture) in the United States made quiet progress toward leadership. The fountainhead was Charlotte Moon of Albemarle, Virginia, who rose to be a prominent woman missionary in South China, the first single Southern Baptist woman missionary appointed. Following her reports from China, the national Women's Missionary Union of the Southern Baptist Convention was formed in 1888. By 1900, American Free[will],

⁵⁵ Brumberg, *Mission for Life*, 79–106.

⁵⁶ *Ibid.*, 104.

Seventh Day, German, Swedish, and Danish-Norwegian Baptist women had organized as well. Gradually, the result was a feminine bureaucracy of administrators, program and personnel managers, and clerical staffs dedicated to female missions. Added to this bureaucracy were women's training schools in Chicago, Philadelphia, and Louisville.⁵⁷

English Baptist experience mirrored that of the Americans. There are numerous examples of missionary wives like Hannah Marshman who did much for the survival of the Serampore Mission, and Marianne Lewis who was tireless in her efforts at educating Indian women. Historian John Briggs has shown how the home enterprise engaged women in administration and philanthropy; however, English Baptists were more ready to employ women overseas than at home.⁵⁸ The latter part of the century witnessed the first women platform speakers, and annual published lists of deaconesses and church secretaries. The capstone of social achievement for women among British Baptists came in 1923 when Regent's Park College admitted its first female students, Edith Gates, Maria Living-Taylor, and Violet Hedger, all three of whom served pastorates in the Union.⁵⁹

If any nonconformist group outdistanced the Baptists in advocating women's elevation, it was the Unitarians/Universalists. The roster of emerging Unitarian/Universalist women in this era reads like a "Who's Who" of the modern woman's movement. Of particular note were Antoinette Brown Blackwell, Harriet Martineau, Elizabeth Peabody, Dorothea Dix, Elizabeth Cady Stanton, Julia Ward Howe, and Susan B. Anthony. Antoinette Blackwell of Henrietta, New York, took degrees in arts and theology at Oberlin College and was the first ordained woman in the United States, ultimately serving a Unitarian congregation in Elizabeth, New Jersey. Harriet Martineau was a lecturer, writer, and social theorist, much acclaimed for her book, *Illustrations of Political Economy* (1832). Her essays, which broke with female propriety on the relations between men and women, and provided a new kind of social analysis, won awards from the Unitarian Association. She is considered the mother of American sociology. Elizabeth Peabody was a close associate of William Ellery Channing in Boston and provided a gathering place for Transcendentalists, founded the kindergarten movement in New England, and advocated numerous social reforms pertaining to women. Dorothea Dix, raised a Methodist, became enamored of William E. Channing and she joined the Unitarians. She led a national reform movement among prisons and insane asylums. Elizabeth Cady Stanton, long an

⁵⁷ The most prominent were the Baptist Missionary Training School in Chicago, Baptist Institute in Philadelphia, Colby-Sawyer College in New Hampshire, and Keuka College in upstate New York, plus Greenville Women's College in South Carolina, and Meredith College in North Carolina. For the full development of women's post-secondary education in North America see, William H. Brackney, *Congregation and Campus: North American Baptists in Higher Education* (Macon, GA: Mercer University Press, 2008), 140-164.

⁵⁸ Briggs, "She Preachers," 344.

⁵⁹ *Ibid.*, 345-348.

advocate of free religion, temperance, and abolition, became the leading female suffragist of the later 19th century. Stanton represented the U/U Association at the World's Parliament of Religions in 1892 and authored the *Woman's Bible* in 1895. It was her "Declaration of Sentiments" presented to the Seneca Falls Convention in 1848 that marked the official beginning of the American women's rights movement. The Declaration read as a parody on the U.S. Declaration of Independence and illustrated a new understanding of human creation:

"We hold these truths to be self-evident: that all men and women are created equal; that they are endowed by their Creator with certain inalienable rights; that among these are life, liberty, and the pursuit of happiness ... The history of mankind is a history of repeated injuries and usurpation on the part of man toward woman, having in direct object the establishment of an absolute tyranny over her. To prove this, let facts be submitted to a candid world."

Julia Ward Howe was a Unitarian homemaker and author who adopted the cause of antislavery and women's suffrage. She lectured widely and edited the *Woman's Journal*. Unitarian Lydia Maria Child called attention to the most abhorred practice of *suttee* that missionaries to that country sought to end by the 1840s.⁶⁰ Susan B. Anthony was raised a Quaker, but transferred to membership in the Unitarian Church in Rochester, New York. She was involved in antislavery, women's rights, and the suffrage movement, a close confidante of Elizabeth Cady Stanton. Because of her organizing genius, particularly with the National American Woman Suffrage Association, the 19th amendment to the U.S. Constitution is often called the "Susan B. Anthony Amendment."

A significant story of women in Christian leadership can be seen in the life and vocation of the Grimke sisters of Charleston, South Carolina. These sisters acculturated in the plantation system of South Carolina and the southern Episcopal Church, traveled north in 1827 and joined the Philadelphia Quakers, where they became ardent abolitionists. The sisters were much influenced by William Lloyd Garrison, a leading advocate of women's rights and antislavery, and Angelina married Theodore Dwight Weld, the second in prominence in the abolitionist movement. The Quaker Grimkes were among the most sought-after platform speakers on social reform of the antebellum period.⁶¹

Although John Wesley encouraged some women to preach in the previous century, 19th century Methodism in England and North America was not generally open to women preachers at large, because it violated social

⁶⁰ Lydia Maria Child, *The History of the Condition of Women In Various Ages and Nations* (Boston, MA: 1835), 111; Brumberg, *Mission for Life*, 92. *Suttee* was the burning of wives following the deaths of their husbands.

⁶¹ On the Grimkes, see Gerda Lerner, *The Grimke Sisters from South Carolina: Pioneers for Women's Rights and Abolition* (New York: Schocken Books, 1971) and Pamela R. Durso, *The Power of Woman: The Life and Writings of Sarah Moore Grimke* (Macon, GA: Mercer University Press, 2003).

conventions. Yet, there were noteworthy exceptions. Elizabeth Dart in the 1820s and Ann Copp Gordon in the 1870s were exceptions among the mainstream Wesleyan Methodists. Mrs. Gordon exhibited an experiential reason behind her preaching, namely the release felt upon forgiveness of sin and the accompanying joy that could not be contained. Several women preachers found in come-outer Methodism in Canada greater openness to their message. The American Methodist Episcopalian Ellen Bangs Gatchell was described as “a streak of red hot lightning” in the Niagara region in 1810. Jane Woodell Wilson in the 1840s was considered a superior preacher in the Toronto region among the Primitive Methodists, and Mary Ann Lyle spoke at many special occasions in the same era, first in England among the Bible Christian Church and later the Primitive Methodists in Canada. In the United States, Methodist women fared far better in this era, achieving equal rights with men in two conferences and by 1866 the American Methodist Protestants (a break-away group from the 1820s) ordained Helanor M. Davidson and the Methodist Episcopalians granted a preacher’s license to Margaret Newton Van Cott in 1870.⁶²

Some Methodist women carried their spirituality to national attention. As it turned out, the peculiar idea of the doctrine of entire sanctification among Methodists gave rise to highly-reputed evangelists. Phoebe Palmer, a Methodist lay revivalist in the 1850s-60s, codified a morphology of a second work of grace (called “altar theology”) that produced a national schedule of meetings in the 1857 Revivals, as well as ongoing expressions in the Church of the Nazarene in the U.S. and the Keswick Movement in Great Britain. Likewise, Francis Willard, a Methodist lay preacher, successively united the temperance and suffragist movements, in the 1870s travelling 30,000 miles a year and giving a hundred lectures annually. Francis has sometimes been called the mother of the women’s right to vote in the United States.

Closely related to the Methodists were the Salvation Army and the second phase of the Adventist movement. The “Hallelujah” or Salvation Army was founded by a Methodist preacher, William Booth, in England in 1852. He attracted both men and women to his ranks across Britain, preaching to the poor and meeting the needs of the indigent. In 1879, Lt. Eliza Shirley emigrated to Philadelphia and began the first meeting of the Army in America. Within a year, there were seven women present and commissioned to the work in New York City. Of a different outcome was a woman’s pilgrimage from within American Methodism to the Advent movement. In the 1840s Ellen G. White was attracted to the eschatological lectures of the great Adventist leader, William Miller. After his prophecies failed to materialize in a timely way, Mrs. White joined the movement and contributed her visions, ecstatic experiences, and revised prophecies, plus a dietary regimen and

⁶² Elizabeth Gillan Muir, “Beyond the Bounds of Acceptable Behaviour: Methodist Women Preachers in the Early Nineteenth Century” in *Changing Roles of Women Within the Christian Church in Canada*, edited by Elizabeth Gillan Muir and Marilyn Färdig Whitley (Toronto, ON: University of Toronto Press, 1995), 167–178.

Sabbath-keeping to the mix. Between 1850–1870 Ellen’s writings gained national attention and she singlehandedly renewed the Adventist movement through forty published works translated into 140 languages. It was under her auspices that the movement became a recognized church in 1863.

A fascinating offshoot of the Congregationalist denomination in the second half of the 19th century was the emergence of the Christian Scientists. Raised a New England Congregationalist with serious health issues, Mary Baker Eddy of New Hampshire moved beyond her Congregationalist roots and founded the Christian Science movement in 1875. She wrote extensively on topics relating to religion and health. Her own spiritual experiences, not unlike those of earlier prophetesses, formed a core spiritual character for her following. Mary wrote several commentaries on the meaning of the Scriptures with respect to health. By the late 1880s, Mrs. Eddy was a nationally-renowned writer and platform speaker, introducing yet another “nonconforming” idea of the Christian life.

5. The 20th Century

The past century witnessed the capstones of achievements wrought by women through the opportunities afforded by their churches. There were also new nonconformist denominations that provided increased opportunities for women.

A great high water mark among Baptist women in leadership came in 1920 when biblical scholar and missionary leader, Helen Barrett Montgomery of Rochester, New York, was elected president of the Northern Baptist Convention, becoming the first elected woman executive of any American Protestant denomination.⁶³ Mrs. Montgomery, the soul of grace and decorum, presided over the NBC session that declared the New Testament as the sole authority of faith and practice in the denomination, nullifying a surge of fundamentalist confessional influence on the convention floor. Mrs. Montgomery will also be remembered for creating the World Day of Prayer, in conjunction with her Baptist traveling companion in the Far East, Mrs. Lucy Waterbury Peabody.

American Baptists followed a pattern of ever-increasing recognition of women in pastoral, mission, executive and ecumenical roles. More and more women candidates entered seminaries in the 1980s and upon being ordained, served churches across the denomination. Suzanne D. Johnson Cook was called in 1983 to historic Mariner’s Temple Church in New York City, and recently in 2014, Amy K. Butler accepted the call to be senior minister of The Riverside Church in New York City, a premier congregation among American Baptists. The Women’s American Baptist

⁶³ Mrs. Montgomery translated and edited the *Centenary Edition of the New Testament*, widely used among women’s groups and still in print.

Home and Foreign Mission Societies annually appointed scores of women to posts of service from India to Europe to Africa, plus city and ethnic ministries in the continental United States. The denominational offices by the 1980s boasted of women heading agencies like American Baptist Women, the Commission on the Ministry, the American Baptist Historical Society, and the Division of Christian Higher Education in the Board of Educational Ministries, as well as senior positions in the Foreign and Home Mission agencies. Women candidates were added to the rotation of presidents of the American Baptist Churches in the U.S.A. In 2004 Dr. Molly T. Marshall, a former Southern Baptist, became the first woman president of any Baptist theological school, Central Baptist Theological Seminary (American Baptist-related) in Kansas City, Kansas. In the 1980s Joan Brown Campbell, dually affiliated with American Baptists and Disciples of Christ, served as the first woman elected as executive director of the National Council of Churches in the U.S. and the first woman to be the American Secretary of the World Council of Churches. In terms of international recognition among the churches, few women have approached Campbell's influence.

The era from 1860 to 1920 witnessed a "come-outer" impulse among the ecclesiastical children of John Wesley. Called by many the "Holiness Movement" in the U.S., Canada, and Britain, because of their common adherence to the practical doctrine of entire sanctification, the Free Methodists, the Wesleyan Methodist Connexion, (later the Wesleyan Church), the Church of the Nazarene, the Christian and Missionary Alliance, the Reformed Baptists, and the Pilgrim Holiness Churches all gave increasing empowerment to women as preachers, pastors, class leaders, and congregational lay leaders. This greater acceptance of female leadership, amounting to as much as 25 % of registered ministers, would provide an important reference point for the burgeoning movement.⁶⁴

5.1. Congregationalist women forged ahead in their tradition

Two examples of new "nonconformist" denominations that gave great opportunity to women were the Pentecostal Churches and the Foursquare Gospel Church. Among the various branches of the Pentecostal movement, the Assemblies of God, and the Pentecostal Assemblies of Canada and Newfoundland, women in key roles have played important parts. William J. Seymour, one of the founders of the Azusa Street Mission in Los Angeles where the modern Pentecostal revival broke out, from the beginning associated himself with three key women, Lucy Farrow, a local pastor, Julia Hutchins, and Neely Terry as his close associates. Early Pentecostalism has been described as a pioneering interracial movement that recognized

⁶⁴ Here see Susie Cunningham Stanley, *Feminist Pillar of Fire: The Life of Amie White* (Cleveland, TN: Pilgrim Press, 1993).

the equality of women and men. In the Canadian context, Alice B. Garrigus, a New Hampshire schoolteacher, experienced a personal call to take Pentecostalism to Newfoundland and in 1911 she established the Bethesda Mission, now the epicenter of the strongest Protestant Evangelical denomination in Newfoundland.

From roots in the Salvation Army and the Pentecostal churches came Aimee Semple McPherson. Aimee had extraordinary communications gifts and she was a promotionalist. In the 1920s, finding little opportunity in her Episcopalian and Salvationist backgrounds, she went out on her own to form a church and a movement. The result was the International Four-square Gospel Church at Angelus Temple, Los Angeles. McPherson became one of the leading religious figures of the 1920s, crowds at her crusades outdistancing those of Billy Sunday plus her being the pastoral figure for the Temple, covered generously in the press.

6. At Length

Christianity, and in particular, nonconformist varieties, were an open door to the advance of women. There are several reasons for this. By its very nature, nonconformity broke down tradition and norms and created new mazes. Nonconformists uniformly referred to the Holy Spirit as their guide. The Bible was another dynamic factor. The Scriptures provided inspiration for spiritual gifts, examples of prominent women (Ruth and Esther), and the affirmation of Jesus of Nazareth. Nonconformist meetings were small, interactive, and egalitarian; many met in the home, the woman's sphere of activity. As opportunities for women increased, publicity, both positive and negative occurred, enlarging public perceptions. Because of the networks created among the churches, women travelled and earned reputations. An entire theology of egalitarian spiritual gifts arose to enlarge the understanding of the church and ministry. By the 19th century, what women were accomplishing within congregations was experimented with in education and reform organizations. American, British, Canadian, and Australian women's missionary groups energetically exported education and social transformation to large populations of women in Asia, China, Africa, and Latin America. By the 1980s the formerly exclusive women's auxiliary societies and women's departments were folded into the main mission and denominational agencies, thus achieving a structural permanence for women. Collectively, the trends that began within churches, became larger cultural breakthroughs in citizenship, suffrage, and employment in the United States in the 1920s.

Gradually Christian men noticed, accepted, and fostered the contributions of Christian women. The famed prophet of the Social Gospel, Walter Rauschenbusch, was a bellwether in recognizing the sweep of cultural change that benefitted Christian women. Writing in 1913 he said,

“Women have arrived – in industry, in education, in politics. They pervade all domains of life, not passively as adjuncts, but with a sense of equal rights and a feeling of new-found destiny ... We are far too deeply immersed in these currents of change to see clearly whither they will carry us. God knows. Plainly women are here as our equals in religion, in intellectual life, in industry, and in the life of our commonwealths. When a thing is both right and inevitable, we might as well accept it and go ahead ...”⁶⁵

⁶⁵ Walter Rauschenbusch, “Some Moral Aspects of the Woman Movement” originally in *Biblical World* 42 (1913): 195–196, excerpted in *Baptist Life and Thought, A Sourcebook (Revised Edition)* edited by William H. Brackney (Valley Forge, PA: Judson Press, 1998), 275–276.

Die Sonntagsschule: „in religiöser Hinsicht nicht gefahrlos“¹

Der Einzug nonkonformistischer Praktiken durch die Arbeit mit Kindern

Karl Heinz Voigt

In der italienischen Hauptstadt Rom fand am Pfingstfest 1907 der fünfte Weltsonntagsschulkongress statt. Ungefähr 1.500 Teilnehmer waren aus 37 Ländern angereist.² Dieser Kongress hatte eine besondere Bedeutung. Nicht nur, weil die protestantische Welt – noch überwiegend aus Nordamerika und Europa – sich fast im Schatten des Vatikans – übrigens im methodistischen Zentrum – versammelte. Viel bedeutungsvoller war die dort erfolgte Konstituierung der *World Sunday School Association*. Sie gehört zu den frühen Vorläufern des Ökumenischen Rates der Kirchen, in den sie sich 1971 als *World Council of Education* eingliederte.

Ich erinnere an diese internationale Tagung in Rom, weil die Beteiligung aus Deutschland für die Rolle, welche man damals der Sonntagsschule in unserem Land zubilligte, ein charakteristisches Bild vermittelt. Was keiner sich heute bei einer weltweit beschickten ökumenischen Tagung mehr vorstellen kann, geschah damals. Von den insgesamt reichlich 1.500 Teilnehmern kamen nur zwei aus dem Bereich deutscher Landeskirchen. Einer war Franz Eduard Basche (1831–1909). Dieser war der frühere Reiseagent des unabhängig von den verfassten Kirchen organisierten *Verein[s] zur Förderung der Sonntagsschulsache* in Berlin. Er lebte inzwischen im Ruhestand. Der andere deutsche Landeskirchlicher war Pastor Constantin Frick (1877–1949), der zu dieser Zeit Inspektor der *Inneren Mission* in Bremen war.³ Die beiden landeskirchlichen Teilnehmer kamen also mehr vom Rand der verfassten Kirchen, insofern sie von freien Vereinigungen delegiert worden waren.

Von den in Deutschland damals noch vielfach den Sekten zugerechneten Baptisten, Methodisten und Freien evangelischen Gemeinden, die hier alle Nonkonformisten waren, reisten damals zur gleichen Tagung 27 Teilneh-

¹ Eine Bemerkung des im Bremer Senat für das noch freie Schulwesen verantwortliche Pastor Carl Wilhelm Passavent (1779–1846) zu der von Johann Gerhard Oncken angeregten, bisher kaum beachteten Sonntagsschule von 1826 in Bremen. Zit. n. *Karl Heinz Voigt*, Die Bremer Sonntagsschule von 1826, in: *Hospitium Ecclesiae. Forschungen zur Bremischen Kirchengeschichte*, Bd. 24, Bremen 2009, 79–103 (86).

² Neben der Edinburgher Missionskonferenz von 1910 wird diese Tagung, die drei Jahre vorher in Rom die ‚World Sunday School Association‘ konstituierte, in der Regel nicht beachtet.

³ Bremen war zu jener Zeit ein Zentrum in der Entwicklung des landeskirchlichen Kindergottesdienstes.

mer nach Rom. Die Sonntagsschule war ihre ureigenste Sache. Friedrich Kaiser, ihr gemeinsamer hauptamtlicher Sonntagsschul-Reisesekretär,⁴ damals schon ein bemerkenswerter Tatbestand, gab sogar den Bericht über die Lage der Arbeit mit Kindern in den deutschen Landes- (!) und Freikirchen. In einer solchen Position war ein Freikirchler aus Deutschland damals und auch heute äußerst selten.⁵ Beides, die Zahl der freikirchlichen Teilnehmer und die durch sie erfolgte Berichterstattung weist auf die ungewöhnliche Rolle der freikirchlichen Sonntagsschulbewegung in unserem Land hin.⁶

Die Arbeit mit den Kindern erwies sich als eine starke Brücke zwischen dem ursprünglich angelsächsischen, auf der Grundlage der deutschen Reformation gewachsenen Nonkonformismus und seiner Wirkung auf das gesamte kirchliche Leben in Deutschland. In der Arbeit mit den Kindern ging es nicht um theologische Debatten und um die Diskussion von Lehrfragen. Die Praxis der Sonntagsschule gab im 19. und frühen 20. Jahrhundert die Basis für eine sonntäglich angewandte Theologie nonkonformistischer Positionen. Vielleicht ist das ein Grund, warum dieser Zweig der kirchlichen Arbeit fast immer im Schatten bleibt.

1. Der internationale Impuls zur Sonntagsschule in Deutschland

Den *englischen „Urtyp“* brachte der spätere Gründer des europäischen Baptismus der Neuzeit, Johann Gerhard Oncken (1800–1884) nach Hamburg⁷ und Bremen.⁸ Dieser englische Typ hatte eine starke soziale Komponente. Es ging darum, eine Schule am Sonntag für arme, im Arbeitsprozess ausgenutzte Kinder zu sein. Ihnen wurden am arbeitsfreien Sonntag schulische Grundkenntnisse durch Buchstabierübungen und Leseübungen (in der Bibel) vermittelt. Dieses war nicht nur eine religiös-kirchliche Aktivität, sondern zu einer Zeit vor Einführung der allgemeinen Schulpflicht gleichzeitig – wie es dem ursprünglichen evangelikalischen Ansatz entspricht – eine aus dem Geist des Evangeliums ganz selbstverständlich erwachsene soziale Verpflichtung.

Der *amerikanische Sonntagsschultyp*⁹ hatte sich in einer Gesellschaft, in der Staat und Kirche konsequent getrennt waren, in eine völlig andere

⁴ Die Freikirchen hatten gemeinsam einen von der ‚Sunday School Union‘ in London finanzierten Reisesekretär. Dazu: *Albert Titus*, Kurze Geschichte der Sonntagsschule, Bremen o. J. (1914), 66–68.

⁵ Berichterstatte war Prediger *Friedrich Kaiser* (1863–1955) (Freie ev. Gemeinden). Zu Kaiser: *Hartmut Weyel*, Zukunft braucht Herkunft. Lebendige Portraits aus der Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. 3, Witten 2011, 117–140.

⁶ *Karl Heinz Voigt*, Internationale Sonntagsschule und deutscher Kindergottesdienst. Von den Anfängen bis zum Ende des Kaiserreichs, Göttingen 2007, 204–208.

⁷ *Kurt Jägermann*, Hinsehen und Handeln. Die Gründung der Sonntagsschule in der Hamburger Vorstadt St. Georg 1825, Elstal 2000.

⁸ *Karl Heinz Voigt*, Die Bremer Sonntagsschule von 1826, in: *Hospitium Ecclesiae*, Bd. 24 (2009), Bremen 2009, 79–103.

⁹ *Voigt*, wie Anm. 6, 43–54.

Richtung entwickelt. Schon in den Anfängen des öffentlichen Schulwesens gab es weder das in Deutschland zu jener Zeit noch traditionelle Schulgebet, noch einen Katechismus- oder biblischen Unterricht.¹⁰ Es war die Aufgabe der bewusst staatsfreien Kirchen, für die christliche Unterweisung der Kinder zu sorgen. Das Instrument dazu wurden die Sonntagsschulen.¹¹

Diesen zweiten Typ der Sonntagsschule brachten die deutschen methodistischen Rückwanderer mit, als sie nach der Revolution von 1848, die ihnen ein Ende der Staatskirche in Aussicht gestellt hatte, ihre Mission in Deutschland aufnahmen. Ludwig S. Jacoby (1813–1874) breitete die Sonntagsschule im Rahmen seines missionarischen Konzepts von Bremen her in mehrere europäische Staaten aus.

Beide Typen kann man nicht in die Tradition des Pietismus, etwa als „Neupietismus“ einreihen. Die Ansätze, angelsächsisch-nonkonformistische Praktiken auf diese Weise zu „nationalisieren“, um sie gesellschaftlich akzeptieren zu können, hat es jedoch in mehreren anderen Bereichen gegeben.¹² Pietistische Erziehungsmodelle weisen in eine völlig andere Richtung. In Halle z. B. wurde unter Gotthilf August Francke (1696–1769) ein Erziehungsmodell praktiziert, in dem die Schüler unter einem ziemlich rigiden „Methodismus“ zu einer sog. Bekehrung geführt werden sollten. Es wurde von ihnen erwartet, dass sie Ort und Zeit dieses Geschehens kennen und benennen konnten.¹³

Die in den angelsächsischen Ländern entwickelte Sonntagsschule, die sich dort zu einem integrierten Zweig kirchlicher Arbeit entwickelte, erwies sich auch für die traditionellen Kirchen in Deutschland interessant. Das zeigte sich nach der Rückkehr deutscher Prediger aus dem Ausland. Pastor *Eduard Th. W. Kuntze*¹⁴ (1799–1862) kehrte nach drei Jahren Arbeit an der Londoner Savoykirche in seine Heimatstadt Berlin zurück und organisierte dort nach 1834 in verschiedenen Kirchengemeinden Sonntagsschulen. Der Goßner Missionar *Johann Dettloff Prochnow*¹⁵ (1814–1888) hatte in der indischen Himalaya-Region miterlebt, wie die Frau des englischen Majors Grant mit den Kindern Sonntagsschule hielt. Er nahm diese Erfahrung

¹⁰ Mit der in den einzelnen Ländern zu unterschiedlicher Zeit gesetzlich eingeführten Schulpflicht, die damit in der Verantwortung des Staates lag, wurde die örtliche Schulaufsicht der territorial eingeführten Kirche übergeben. Sie sorgte auch für die Vermittlung religiöser Kenntnisse. Die Pfarrer als Staatsbeamte wurden wieder einmal von der Obrigkeit in die Pflicht genommen. Staatskirche bedeutet eben nicht nur territoriale flächendeckende Kirche *in einem Staat*, sondern auch auf selbstverständliche Weise als *Kirche des Staates* instrumentalisiert zu werden.

¹¹ In den USA sowohl für Kinder wie für Erwachsene.

¹² *Karl Heinz Voigt*, *Der Zeit voraus. Die Gemeinschaftsbewegung als Schritt in die Moderne. Erwägungen zur Vorgeschichte und Frühgeschichte des Gnadauer Gemeinschaftsverbands*. Mit einem Geleitwort von *Hartmut Lehmann*, Leipzig 2014.

¹³ *Markus Matthias*, *Bekehrung und Wiedergeburt*, in: *GdP Bd. 4, Hartmut Lehmann* (Hg.), *Glaubenswelt und Lebenswelten*, Göttingen 2004, 49–79.

¹⁴ *Karl Heinz Voigt*, *Eduard Theodor Wilhelm Kuntze*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL)*, Bd. 4 (1992), Sp. 826–828.

¹⁵ *Karl Heinz Voigt*, *Johann Dettloff Prochnow*, in: *BBKL Bd. 19* (2001), Sp. 1095–1104.

nach seiner Rückkehr in Berlin auf. In seiner Moabiter Gemeinde führte er 1867 die Sonntagsschule ein. Später wirkte er überregional an deren Ausbreitung mit. *Andreas Graf von Bernstorff*¹⁶ (1844–1907) war als Sohn eines Botschafters zunächst in England mit der Sonntagsschule in Berührung gekommen. Er hatte selber, als er im Staatsdienst in New York stand, sich kirchlich – auch in Sonntagsschulen – so stark engagiert, dass Bismarck ihn aus diesem Grund nach Deutschland zurückbeordnete. Hier wurde er ab 1864 zur zentralen Gestalt der landeskirchlich orientierten Sonntagsschulbewegung in Berlin. Völlig anders verlief der Weg des späteren Bonner Praktischen Theologen *Theodor Christlieb*¹⁷ (1833–1889). Er war von der Bedeutung der Sonntagsschule überzeugt* und sah in ihr ein Instrument, der Ausbreitung der methodistischen Kirche in Deutschland dadurch entgegenzuwirken, dass innerhalb der landeskirchlichen Gemeinden eigene Sonntagsschulen organisiert wurden.

Unter dem aufklärerischen Einfluss von John Locke (1632–1704) war in England schon früher ein anderes Bild des Kindseins entwickelt, das auf die angelsächsische Sonntagsschule und die Wertschätzung von Kindern eine Entwicklung eingeleitet hatte, die auf dem Kontinent erst später einsetzte. In Stuttgart inspirierte der transatlantische Brückenbauer *Philipp Schaff*¹⁸ (1819–1893) die Bildung einer Sonntagsschule nach methodistischem Vorbild. Zwar hatte man „große Vorbehalte“ gegen die ausländische Einrichtung. Allerdings konnte der Stuttgarter Oberkonsistorialrat Karl Burk (1827–1904) am Ende ganz im Sinne seines schwäbischen Landmanns Christliebs feststellen: die Sonntagsschule „bringt Erkenntnis und Erbauung [und] bewahrt vor Methodisten.“¹⁹

Der entscheidende Schritt zur Einrichtung von Sonntagsschulen innerhalb des Raumes der Landeskirchen wurde durch den amerikanischen Presbyterianer *Albert Woodruff*²⁰ (1807–1891) erreicht. Er bereiste mit dem

¹⁶ Karl Heinz Voigt, Andreas Graf Bernstorff, in: BBKL Bd. 27 (2007), Sp. 79–99.

¹⁷ Karl Heinz Voigt, Theodor Christlieb (1833–1889). Die Methodisten, die Gemeinschaftsbewegung und die Evangelische Allianz. Göttingen 2008, passim. Auch: ders., Theodor Christlieb, in: BBKL Bd. 25 (2005), Sp. 144–170. Theodor Christlieb schrieb in seiner Broschüre „Zur methodistischen Frage in Deutschland“, Bonn/Gernsbach 1882, 55: „Welch ein Hebel für die Förderung des Methodismus sind die Sonntagsschulen! [...] Und, abgesehen von den Kindern, wie segensreich erweist sich diese Sitte für die Lehrer und Lehrerinnen selbst, wie viel klarer und fester werden sie in ihrer religiösen Anschauung, wie viel brauchbarer zu allerlei Gehilfendienst für den Seelsorger ...“.

¹⁸ Philip Schaff selber war ein ökumenischer Brückenbauer sowohl zwischen Kontinenten und Vermittler zwischen den Denominationen. Gesine von Kloeden, Evangelische Katholizität. Philip Schaffs Beitrag zur Ökumene – Eine reformierte Perspektive, Münster 1998, 198–205.

¹⁹ Landeskirchliches Archiv Stuttgart, Bericht über den Stand der freiwilligen Sonntagsschulen in Württemberg. Zit. n. J. Thomas Hörnig, „Bringt Erkenntnis und Erbauung, bewahrt vor Methodisten“, in: Zwischen den Zeiten. 100 Jahre Württembergischer Evangelischer Landesverband für Kindergottesdienst (1905–2005), Stuttgart 2005, 14–28.

²⁰ Karl Heinz Voigt, Albert Woodruff, in: BBKL Bd. 14 (1998), Sp. 66–70.

Bremer Kaufmann *Wilhelm Bröckelmann*²¹ (1816–1892) Deutschland und gab die entscheidenden Impulse. In einer neueren Untersuchung zeigt Friedrich G. Lang, dass die Zurückhaltung gegenüber der Sonntagsschule einen Grund darin hatte, dass sie eine „ausländische Einrichtung“ war.²² Das war aber nur ein Grund unter mehreren.

Vier Aspekte sind bemerkenswert: (1) Die Sonntagsschule wurde aus Großbritannien und den USA überwiegend durch nonkonformistische Freikirchen nach Deutschland vermittelt und bekannt gemacht. (2) In Deutschland entwickelte sich trotz aller Vorbehalte ein Interesse an der eigentlich „fremden“ Sonntagsschularbeit. (3) Sie fand ihren Raum von Berlin ausgehend in den freien, innerlandeskirchlichen Vereinigungen, während (4) die verfassten Kirchen ihr eher als einer fast bedrohlichen Erscheinung gegenüber standen.

2. Die Abwehr nonkonformistischer Einflüsse in Deutschland

Ein Namenswechsel von „Sonntagsschule“ zu „Kindergottesdienst“ war „mehr als eine Nebensache“, schrieb der landeskirchliche Theologe Thomas Hörnig.²³ Mit diesem Wechsel, so urteilt er, verbanden sich sogar „Züge eines Kulturkampfes“. Der Begriff ‚Sonntagsschule‘ war angelsächsischen Ursprungs. Ihre systematische Ausbreitung in Deutschland war anfangs durch die Freikirchen erfolgt. Für den Begriff Sonntagsschule reichte dies, „um ihn zunehmend zum ‚Unwort‘ zu machen.“ Er sei „ein Stachel im Fleisch der Landeskirche“, schrieb Hörnig in seiner Habilitationsschrift.²⁴

Die Sonntagsschulen in den deutschen freikirchlichen Gemeinden hatten infolge der Übernahme der amerikanischen Praxis und durch deren Anpassung innerhalb des Baptismus²⁵ von Anfang an eine weitgehend einheitliche Gestalt. Im landeskirchlichen Bereich wurde zunächst der Typ der ame-

²¹ *Karl Heinz Voigt*, Johann Wilhelm Bröckelmann, in: BBKL Bd. 15 (1999), Sp. 361–367.

²² *Friedrich G. Lang*, Charlotte Reihlen (1805–1866). Lebensweg und Zwei-Wege-Bild. (Charlotte Reihlen ist Mitbegründerin der innerlandeskirchlichen Sonntagsschule in Württemberg), Stuttgart 2014, 61.

²³ *Hörnig*, Bringt Erkenntnis, wie Anm. 19, 14–22 [22].

²⁴ *J. Thomas Hörnig*, Kommentierter Datenatlas zur deutschen Sonntagsschulgeschichte (1867–1878) und zur Frühgeschichte der Inneren Mission. 2 Bde. Reutlingen 2011, bisher ungedruckt. Der Autor widmet in Bd. 2 die Seiten 607–626 der freikirchlichen Sonntagsschularbeit. Eigenartigerweise ist im Titel als Anfangsdatum 1867 genannt.

²⁵ *Rudolf Donat*, Das wachsende Werk. Ausbreitung der deutschen Baptistengemeinden durch sechzig Jahre (1849 bis 1909). Eine chronologische, gemeindeorientierte Übersicht. Für die Sonntagsschulentwicklung sind zwei Hinweise aus Protokollen der Bundeskonferenzen charakteristisch, 1849: „Kindern sollte zur Ausbildung des Geistes und zum beseren zeitlichen Fortkommen jeder nur mögliche Unterricht verschafft werden.“ (210) Das sind auch Argumente der rationalistischen Theologen jener Zeit! 1863: Der führende Gottfried Wilhelm Lehmann (1799–1882) meinte: „eigentlich müsste es Kindergottesdienst heißen. Aber Sonntagsschule hat sich eingebürgert und durchgesetzt.“ (223f.) Zu Gottfried W. Lehmann: *Karl Heinz Voigt*, G. W. Lehmann, in: BBKL Bd. 24 (2005), Sp. 998–1011.

rikanischen Sonntagsschule übernommen. Es schien aber sowohl aus nationalen wie, nach eigener Meinung, aus theologischen und konfessionellen Gründen notwendig zu sein, eine eigene Gestalt der sonntäglichen Arbeit mit den Kindern zu entwickeln. Die Ablösung bzw. der Wechsel vollzog sich in einem Prozess der von der internationalen Szene im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. Zunächst wurden landeskirchliche Zusammenschlüsse von Sonntagsschulvereinigungen organisiert. Sie fanden einen Ort der Sammlung bei den Tagungen der Kongresse für Innere Mission.

Allerdings ging es in den Auseinandersetzungen um die Frage *Sonntagsschule oder Kindergottesdienst* innerhalb der Landeskirchen um mehr als lediglich um eine Abgrenzung zu den Freikirchen. Das soll hier entfaltet werden.

3. Von der angelsächsischen Sonntagsschule zum deutschen Kindergottesdienst

Dieser Weg begann auf dem Kongress der Inneren Mission in Verbindung mit dem 14. Kirchentag 1867 in Kiel. Dort fand eine Spezialkonferenz über *die christlichen Sonntagsschulen* statt. Sie stand unter der Leitung des in Berlin in Sonntagsschulfragen erfahrenen Pastors K. Emil W. Quandt (1835–1911). Er legte den Konferenzteilnehmern zehn Thesen vor. Darin hieß es u. a.: „Die *christliche Sonntagsschule* ist diejenige Art des *evangelischen Kindergottesdienstes*, wo die Kinder des Sonntags auf dem Grunde des Wortes Gottes erbaut werden durch *Mithilfe von Laien* unter *pastoraler Aufsicht und Leitung*.“²⁶ Seine Definition der Sonntagsschule lässt im Rückblick erkennen, dass er die später immer stärker in Erscheinung tretenden Vorbehalte bereits kannte. Er bezeichnete bereits die Sonntagsschule als eine „Art des Kindergottesdienstes“ und bezeichnete sie als „die zweckmäßigste“. Die „*Mithilfe* von Laien“ steht bereits unter „*pastoraler Aufsicht und Leitung*.“

3.1. Aufnahme durch freie Träger innerhalb der Landeskirchen²⁷

1. In Kiel war 1867 das Thema Sonntagsschule erstmals auf einem landesweiten Kongress der Inneren Mission im Rahmen des Kirchentags in einer ‚Spezialkonferenz‘ behandelt worden. Die Teilnehmer wünschten, der nächste Kirchentag solle das Thema in einer ‚Hauptversammlung‘ behandeln.

2. Dieser folgende Kirchentag fand 1869 in Stuttgart statt. Das von Johann Hinrich Wichern gehaltene Hauptreferat handelte zwar nicht von der Sonntagsschule. Unabhängig davon griff er Probleme der Kirchen mit

²⁶ Die Verhandlungen des vierzehnten deutschen evangelischen Kirchentages zu Kiel im September 1867, Berlin 1867, 126 ff – auch die folgenden Zitate.

²⁷ Ausführlich: Voigt, Internationale Sonntagsschule, wie Anm. 6.

den Kindern auf. Wichern sprach über das Thema: Die Aufgabe der evangelischen Kirche, die ihr entfremdeten Angehörigen wiederzugewinnen.²⁸

In der Diskussion mahnte der in den USA lehrende, ursprünglich aus der Schweiz kommende Professor Philipp Schaff (1819–1893): „Der Confirmations- und Taufzwang, diese Herabwürdigung des Heiligen, bilde nur eine Seite eines Grundübels [nämlich]: daß die Kirche zu sehr ein Staatsinstrument, um nicht zu sagen eine Polizeianstalt, geworden sei. Kindertaufe und Confirmandenunterricht seien zwar zu bewahren, doch aller Zwang fernzuhalten,²⁹ welcher in einer Zeit, wo Freiheit das Lösungswort sei, nur Widerspruch oder Heuchelei hervorrufe.“³⁰ Das waren scharfe Töne, aber sie sprachen Fragen an, die die anwesenden Vertreter der Sonntagsschulen bewegte.

Andreas Graf von Bernstorff, einer der wichtigsten Förderer der freien Sonntagsschulbewegung innerhalb der Landeskirchen, erließ in Stuttgart einen Aufruf und „ersuchte alle Einzelnen, überall die Gründung von freiwilligen christlichen Gruppen Sonntagsschulen zu empfehlen, sowie sich persönlich an denselben zu beteiligen.“³¹ In seinem Aufruf zeigen sich wesentliche Elemente, die von den freien Vereinigungen gegen die Einführung eines Kindergottesdienstes aufrecht erhalten wurden.

3. Auf dem 16. Kirchentag 1872 in Halle wurde die dritte „Sonntagsschul-Special-Conferenz“ mit mehr als 100 Teilnehmern gehalten. Man musste den Eindruck gewinnen, die aus Amerika herübergekommene Struktur der freiwilligen Sonntagsschule habe sich durchgesetzt und im Bereich der Inneren Mission einen ständigen Platz gefunden.

Der Berliner Lic. Strauß hielt am Kirchentag einen Vortrag über die „Grundlosigkeit einiger gegen die Sonntagsschule erhobenen Bedenken.“³² Er selber hatte schon seit 1865 in seiner schönen Sophienkirche sonntags von 13:30–14:30 Uhr eine Sonntagsschule begonnen. Vor ihm hatte schon Andreas Graf von Bernstorff ein Referat „über die besonderen Vorzüge des Gruppensystems“ gehalten. Der Bericht hielt u. a. fest: „Bei aller Anerkennung des Kindergottesdienstes, welchen der Pastor allein hält, oder der Sonntagsschule ohne Gruppensystem, welche z. B. die Gemeindediaconis-

²⁸ Die Verhandlungen des fünfzehnten deutschen evangelischen Kirchentages und Congresses für innere Mission zu Stuttgart vom 31. August bis 3. September 1869, Stuttgart 1869, 91–120 [119].

²⁹ Die Sonntagsschule, ob innerhalb der Landeskirchen oder in einer Freikirche, waren grundsätzlich *freiwillig*. Aus dem amerikanischen Kontext ermahnt der transatlantische Brückenbauer Philip Schaff das auch für die Taufe und den Konfirmandenunterricht an. Wie dramatisch sich der Vollzug von Zwangstaufen in der Einheit von Kirche und Staat vollzog informieren *Peter Muttersbach* und *Gotthard Wefel* in ihrer neuen Studie: Die Anfänge des Baptismus zwischen Harz und Heide, Norderstedt 2015, 79–103. Solch dramatischer Vollzug von Zwangstaufen gibt einen konkreten Einblick über die Stellung der Kinder innerhalb der Anthropologie.

³⁰ Die Verhandlungen (wie Anm. 28), 129.

³¹ Ebd.

³² Die Verhandlungen des sechzehnten deutschen evangelischen Kirchentages und Congresses für die innere Mission zu Halle vom 1. bis 4. Oktober 1872, 149.

sin auf dem Lande ebenfalls alleine hält, habe doch die Sonntagsschule mit Gruppensystem ihren besonderen Segen, und zwar für den Pastor, die Lehrenden und die Kinder.“³³ Der Pastor bekomme „Gehülfen“, die Lehrenden werden tiefer in die Schrift eingeführt, und die Kinder kennen ihre Lehrer und Lehrerinnen und diese die Eltern der Kinder. Im Hintergrund steht bereits die Kritik an diesem Konzept der Sonntagsschule, für das Bernstorff in Halle noch einmal warb.

3.2. Der Umschwung zur Verwerfung

Beim 22. Kongress für Innere Mission, der 1881 in Bremen stattfand, trat eine Neuorientierung ein. Um das Hauptreferat wurde mit dem Dresdner Konsistorialrat Franz Wilhelm Dibelius³⁴ (1847–1924) ein lutherischer Vertreter der verfassten Kirche gebeten. Seine Zusage, als Referent zum Kongress zu kommen, weist schon im Vorfeld unmissverständlich auf eine Zurückweisung der Sonntagsschule hin. Er schrieb:

„... ich erkläre mich zur Übernahme unter der Bedingung bereit, daß auch in dem vom CA [Central-Ausschuss] ausgegebenem Programm der Name *Kindergottesdienst* stehe, der Name „Sonntagsschule“ entweder gar nicht oder aber in Parenthese. Ich bin ein geharnischter Gegner dieses Namens, der der Sache unendlich viel geschadet hat, kann also meinen Namen nicht wohl mit diesem Namen in Verbindung setzen lassen, aus dem hervorgehen könnte, ich befördere die Sache unter diesem Namen. Natürlich verstehe ich unter Kindergottesdienst den nach Gruppensystem gehaltenen.“³⁵

Wodurch war dieser Umschwung, der sich in und nach Bremen ab 1881 durchsetzte, ausgelöst? Es waren verschiedene, miteinander verwobene Entwicklungen, die zu diesem Wandel führten. Sie können hier nur skizzenhaft aufgelistet werden. (1) Ein Generationswechsel der von den charismatischen Initiatoren an eine nachfolgende Generation von Amtsträgern der verfassten Kirchen ist in seiner Bedeutung nicht zu unterschätzen. Damit verbunden war (2) ein Wechsel von den anfangs international erfahrenen Trägern, die sogar englische finanzielle Unterstützung erhielten,³⁶ hin zu Verantwortungsträgern mit fast keiner internationalen Erfahrung, aber dafür mit einem gesteigerten Nationalbewusstsein und einer negati-

³³ Ebd.

³⁴ Karl Heinz Voigt, Franz Wilhelm Dibelius, in: BBKL Bd. 27 (2007), Sp. 343–350.

³⁵ Schreiben Franz W. Dibelius an den Central Ausschuss. Archiv Diakonisches Werk, Best. CA 103 (Hervorhebungen im Original).

³⁶ Das Berliner ‚Comité für Förderung der Sonntags-Schul-Sache in Deutschland‘ unter Andreas Graf von Bernstorff hat von den in den freikirchlichen Gemeinden Englands – Lutheraner gab es dort nur in wenigen Auslandsgemeinden – gesammelten Geldern regelmäßige finanzielle Unterstützung erhalten. Das wurde, weil die freikirchlichen Sonntagsschulen daran keinen Anteil erhielten, der Anlass einen eigenen „freikirchlichen Sonntagsschulverein“ zu bilden, dem die ‚Londoner Sunday School Union‘ nun auch entsprechende Zuschüsse gewährte, mit denen über mehrere Jahre ein gemeinsamer Sonntagsschulsekretär finanziert wurde.

ven Einstellung zu allem Nicht-Deutschen. Der erwuchs aus einem zunehmenden Nationalstolz nach dem 1870/71 Sieg über den damaligen Erzfeind Frankreich mit dem selbstbewussten Gefühl der Überlegenheit des landeskirchlichen Protestantismus und der deutschen Theologie. (3) In den ungeliebten nonkonformistisch ausgerichteten Kirchen sah man damals statt ökumenische Partner „ausländisches Gewächs“, „vaterlandslose Gesellen“ und eine dem deutschen Wesen entgegenstehende „Engländerei“. (4) In Verbindung mit dem Gedenken an Luthers 400. Geburtstag (1883) und durch den wachsenden Einfluss des Neuluthertums musste es schließlich zu einem „rechten, deutschen Kindergottesdienst“ kommen. „Was in England nötig sei, brauchen wir in Deutschland [...] bei dem heutigen Stand des deutschen Schulwesens“ nicht.³⁷ „Unsere deutschen Schulverhältnisse sind nicht mit den vernachlässigten in England und den durch die Trennung von Kirche und Staat bedauernswerten religionslosen Schulen Amerikas zu vergleichen. Was in den angelsächsischen Ländern die Sonntagsschule als Schule leisten musste, das wurde in Deutschland durch die Lehrer an den öffentlichen Schulen unter der Aufsicht der Kirchen bestens erfüllt.“³⁸

Nach der Einführung der Sonntagsschule durch freie Vereine im Zusammenwirken mit der Inneren Mission war die Sonntagsschule als Kindergottesdienst schrittweise in die verfasste Kirche integriert worden. Mit diesem Prozess war, bei aller regionalen Verschiedenheit, auch ein inhaltlicher Wechsel zu beobachten. Bei der Bewahrung von Luthers Lehre vom Priestertum aller Glaubenden wäre eine Veränderung von der Sonntagsschule zum Kindergottesdienst nicht zwingend notwendig gewesen. Als die Führung von der Laienbewegung der landeskirchlichen Gründergeneration in die Leitung durch die verfasste Kirche übergang, vollzog sich auch im damaligen lutherischen Verständnis des Amtes ein Wandel, der sich hier ausdrückte.³⁹ Aus den bisher weitgehend selbstständig und verantwortlich wirkenden Sonntagsschul-Leitern und Leiterinnen sowie aus den Lehrern und Lehrerinnen wurden jetzt Kindergottesdiensthelfer. Deren Bezugspunkt wurde zunehmend der im Talar in sakralen Räumen in Liturgie und durch Kinderpredigt amtierende Pfarrer. Damit vollzog sich eine Weichenstellung, die über Jahrzehnte das Bild der Kindergottesdienste prägte. Noch 1962 schrieb der Religionspädagoge Gert Otto (1927–2005) in seiner Publikation zum Kindergottesdienst innerhalb der ‚Handbücherei für Gemeindegarbeit‘:

Der „Gottesdiensthelfer“ hat in seiner Gruppe „vorwiegend *drei Aufgaben*. (1) Vor allem kann das Kind an ihm sehen, wie *man sich im Gottesdienst verhält*. Die Einübung gottesdienstlichen Verhaltens, das Mittunkönnen, die Erfahrung der rechten Haltung – dies alles geschieht vorwiegend ohne besondere

³⁷ Franz Dibelius, Der Kindergottesdienst. Referat auf dem XXII. Congreß für Innere Mission in Bremen, Leipzig 1881, 5–8.

³⁸ Ebd.

³⁹ Dazu zuletzt: Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der lutherisch/römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Leipzig/Paderborn 2014, 67–71 (69 f.).

Maßnahmen durch das Dabeisein des Helfers [...]. (2) **Die zweite Aufgabe** des Helfers liegt, formal gesehen, außerhalb des Gottesdienstes, aber sie setzt beim Gottesdienst an. *Der Helfer betreut seine Gruppe über den Gottesdienst hinaus und geht, wo nötig, dem einzelnen Kinde nach.* Im Helfer lernt das Kind einen Menschen kennen, der im schlichten, aber umfassenden Sinn für das Kind da ist [...]. (3) Die dritte Aufgabe entsteht schließlich in der natürlichen Fluktuation der Kinder. Es kommen ständig Kinder hinzu, die die Liturgie und die wiederkehrenden Lieder nicht kennen. Es geht also immer wieder darum, *alle Kinder fähig zu machen, am Gottesdienst teilzunehmen.* Dazu bedarf es der vorbereitenden Einübung. [...] Solche zusätzliche Einübung ist Aufgabe der Gruppe vor Beginn des Gottesdienstes. Sie findet am besten sonntäglich außerhalb der Kirche höchstens 15 Minuten lang statt. Notwendige Aufgaben sind: *das Einsingen einzelner Teile der Liturgie und einzelne Liedstrophen.*“ Die Konsequenz dieses Selbstverständnisses eines Helfers war, „daß es einer besonderen Vorbereitung der Helfer von Sonntag zu Sonntag nicht bedarf.“⁴⁰ Das bedeutete: Mit der verbalen Vermittlung der Botschaft des Evangeliums hatte der nun unmündig gemachte „Helfer“ nichts mehr zu tun.

Der Wandel von der internationalen Sonntagsschule zum deutschen Kindergottesdienst war also nicht nur ein Wechsel des Namens, sondern ein einschneidender theologischer Kurswechsel. Er veränderte nicht nur die Struktur, sondern auch die Zielsetzung.

Wieder einmal war es den deutschen Territorialkirchen gelungen, nonkonformistische Einflüsse aus dem Ausland abzuwehren; – wenigstens vorübergehend, denn das Konzept des liturgischen Kindergottesdienstes mit einer verkürzten Form der preußischen Agende, wie er mit den Kindern in Dresden eingeübt (!) wurde, hatte am Ende des 20. Jahrhunderts auch in den Landeskirchen keine Chance mehr.

4. Nonkonformistische theologische Ansätze als Impuls für Kirche und Gesellschaft

4.1. EXKURS zum Selbstverständnis als nonkonformistisch bezeichneter Kirchen in Deutschland.

Weil die Rahmenbedingungen für die Arbeit mit und an Kindern durch das theologische Selbstverständnis und hier wieder sowohl durch ihre Ekklesiologie als auch durch die Soteriologie begründet, wenigstens beeinflusst sind, ist ein ganz knapper Exkurs notwendig. Die Inhalte, die Gestalt und Methoden der Sonntagsschularbeit sind nämlich Konsequenzen aus dem theologischen Selbstverständnis von Baptisten und Methodisten.

Bisher gibt es eine Neigung, Unterscheidungen durch eine Reduzierung auf das Begriffspaar „Staatskirche – Freikirche“ vorzunehmen. „Freikirche“ ist jedoch lediglich ein Sammelbegriff, der zu unangemessenen Pauschalie-

⁴⁰ Gert Otto, Der Kindergottesdienst. Theologie und Gestalt. Handbücherei für Gemeindearbeit, Heft 18, Gütersloh 1962, 45 f.

rungen geführt hat. Tatsächlich kamen mit den Baptisten und den Methodisten zwei völlig neue Kirchentypen in die festgefügteten Territorialkirchen, die fast ein konfessionsgebundenes Monopol hatten, das u. a. zum Staatsschutz von deren Herrschern offen instrumentalisiert wurde.

Die *Baptisten* haben lange Zeit formuliert, ihr Ziel sei es, „Gemeinden nach dem Neuen Testament“ zu bilden. Das war eben nicht nur mit dem Taufverständnis und der Taufpraxis verbunden, sondern vorher mit der Betonung des Glaubens, der allein die Grundlage der Rechtfertigung ist. Dadurch war ein wesentlicher Akzent des baptistischen Selbstverständnisses das zur Gemeindebildung führende *missionarische Wollen*. Genau dieses war es, was die *Methodisten* im 19. Jahrhundert nach Deutschland trieb. Seit John Wesleys⁴¹ (1703–1791) und George Whitefields⁴² (1714–1770) Feldpredigten kämpften die Methodisten nicht gegen „falsche Lehren“ in ihrer anglikanischen Kirche, sondern sie nahmen sich der unübersehbar gewordenen Entfremdung der Einzelnen vom Glauben, größtenteils auch von der Kirche an. Sie wollten nichts anderes, als Menschen zur Begegnung mit dem Evangelium führen. Darum fingen sie an, unter Getauften zu evangelisieren. Methodisten hatten nicht zuerst Interesse an einem Kampf um die reine Lehre oder um die Gestalt der Kirche, sondern ihr Fokus richtete sich – biblisch gesprochen – auf die „Verlorenen“. Wesley wollte, nachdem ihn die Botschaft von der Rechtfertigung unter dem Einfluss von Luthers Vorrede zum Römerbrief erfasst hatte, nichts weiter, als seinen Zeitgenossen im sozialen und denkerischen Umbruch durch die persönliche Gewissheit des Heils eine neue Basis für ihr verloren gegangenes Selbstwertgefühl und eine christliche Lebensgestaltung vermitteln.

Baptistische Gemeinden und methodistische Kirchen „importierten“ im 19. Jahrhundert trotz ihrer unterschiedlichen ekklesiologischen Ansätze jeweils ein neues Modell des Kirchenseins. Es war die von dem zentralen Gedanken der Evangelisation als Mission baptistisch mitbestimmte *Gemeindebewegung* und die methodistische *Missionsbewegung*. Aber genau dieser *gemeinsame missionarische Aspekt* wurde von den traditionsreichen Landeskirchen nicht verstanden. Sie lebten eine Art morphologischem Fundamentalismus und konnten sich – teilweise bis heute – gar nicht vorstellen, dass Kirche Jesu Christi auf der Basis der Rechtfertigung allein durch den Glauben sich auch anders konstituieren konnte, als es unter den Bedingungen des 16. Jahrhunderts mit dem Ausgangspunkt des Augsburger Religionsfriedens möglich war.⁴³

Jetzt hatten sich aber im Ausland andere Gestaltwerdungen von Kirche auf der Basis reformatorischer Theologie vollzogen. Teilweise waren sie

⁴¹ Karl Heinz Voigt, John Wesley, in: BBKL Bd. 13 (1998), Sp. 914–976.

⁴² Karl Heinz Voigt, Georg Whitefield, in: BBKL Bd. 13 (1998), Sp. 1011–1020.

⁴³ Es ist bezeichnend, dass in dem bereits erwähnten Dokument „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ (wie Anm. 39) die Ekklesiologie kein eigenes Kapitel hat, sondern sie im lutherisch-katholischen Dokument in den Abschnitt über das Amt integriert ist. Warum eigentlich nicht umgekehrt?

konsequenter aus Luthers Ansätzen entwickelt, als es in Deutschland vor 1918/19 möglich war, weil die das kirchliche Leben bestimmenden „Obrigkeiten“ kein Interesse an Innovationen hatten, zumal wenn sie mit demokratischen Neigungen aus angelsächsischen Ländern herüber wirken wollten. Konkret wurde das freikirchliche Selbstverständnis z. B. sichtbar in ihrer von den Herrschenden unabhängigen Freiheit bis hin zur Religionsfreiheit⁴⁴, aber auch in der Praktizierung des Priestertums aller Gläubigen gerade im Feld der Sonntagsschule. Die Nonkonformisten brachten diese reformatorischen Schätze nach Deutschland zurück.

4.2. Nonkonformistische Impulse für Kirche und Gesellschaft

Nonkonformistische theologische Praktiken in den Sonntagsschulen waren nicht nur die Aufnahme theologischer Ansätze aus der Reformation, sondern sie waren gleichzeitig ein Impuls für gesellschaftlichen Fortschritt.

Als es in manchen Regionen noch keine Schulpflicht gab, auch kaum ein „Vereinsleben“ in den christlichen Gemeinden, mit Sicherheit noch keine Kinderabteilungen, und man noch nicht einmal ahnen konnte, dass Kinder einmal das Objekt ganzer Werbekampagnen würden, breitete sich die Sonntagsschule fast flächendeckend aus. Ihre Methoden waren meistens besser als die vieler kleiner Privatschulen, die aus ökonomischem Interesse mit wenig pädagogischem Aufwand einen möglichst guten finanziellen Gewinn erzielen wollten. Für die freikirchliche Sonntagsschule war Unterricht in kleinen Gruppen, der durch Frauen und Männer erteilt wurde, der Normalfall.

Zu dieser Zeit gab es in den Freikirchen schon Literatur für Unterrichtende und Kinder. Die kircheneigenen Verlage produzierten für den konkreten Bedarf christliche Kinderbücher, Kinderliederbücher, Kinderzeitungen – zeitweise mit von Kindern geschriebenen ‚Leserbriefen‘ – und Kindertraktate.⁴⁵ Es entstanden zunehmend christliche Kinderlieder. Das Harmonium fand nicht nur weite Verbreitung, sondern auch junge Spieler. Die entfernteste Sonntagsschule in Ostfriesland und im Pfälzerwald hatte eine Leihbibliothek mit Kinderbüchern. In den Gruppenstunden wurde mit in Amerika erprobten Großbildern („Bildersaal“) und motivierendem Material für die Hand der Kinder gearbeitet. Kinderfeste mit Ausflügen, bei denen es Kakao gab und fröhlich gespielt wurde, gehörten zum festen Programm.⁴⁶ Die Kinder hatten sich in der Gesellschaft noch keinen Platz

⁴⁴ Erich Geldbach/Markus Wehrstedt/Dietmar Lütz (Hgg.), Religions-Freiheit. FS zum 200. Geburtstag von Julius Köbner, Berlin 2006. Darin acht Beiträge „Religionsfreiheit – Die Sicht der Freikirchen“, 193–367.

⁴⁵ Karl Heinz Voigt, Kinderliteratur im Bremer Traktathaus. Kinderbücher, Liederbücher, Kinderzeitung und Kindertraktate, in: Jahrbuch des Vereins für Freikirchenforschung, Bd. 15, Münster 2006, 369–386.

⁴⁶ Karl Heinz Voigt, Methodistische Gemeindebildung in Gebieten territorialer Kirchen. Das Berliner Beispiel, in: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 70. Jg.

erobert, aber sie traten durch die missionarisch orientierte Motivation der Unterrichtenden in den Mittelpunkt. Ganze Dörfer bekamen im 19. Jahrhundert geradezu volksskirchlich einen mehrjährigen freikirchlichen Sonntagsschul-Unterricht. Andere Aktivitäten für Kinder gab es zu jener Zeit in der Gesellschaft kaum. Ohne es zu ahnen, waren diese Kinder selbst in den abgelegenen Bauerdörfern mit der Ökumene verbunden. Die Freikirchen unterrichteten nämlich nach dem aus den USA kommenden „Internationalen Lektionsplan“. Dessen Ziel war es, weltweit einen gemeinsamen Text am gleichen Sonntag für alle Altersgruppen zu besprechen.

Ich erwähne weiter einige praktisch-theologische Aspekte, die nicht durch die eine Vermittlung von besonderen Lehren in Erscheinung traten, sondern in der Gestaltung der Sonntagsschularbeit konkret zum Ausdruck kamen.

1. Voraussetzung für die Arbeit der Sonntagsschulen in den sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bildenden Gemeinden war das Bewusstsein: *Jeder und jede* ist als verkündigender Zeuge berufen. Das *allgemeine Priestertum aller Glaubenden* wurde konkret praktiziert. Das war immer auch eine Einübung in kirchliche und gesellschaftliche Teilhabe.
2. Für die Leitung und den Unterricht waren durch ihren Glauben *Frauen und Männer in gleicher Weise qualifiziert* und mindestens gleichberechtigt, wenn nicht sogar die Frauen von Anfang an einen Vorrang hatten.⁴⁷ Die Verantwortung für die Durchführung der Sonntagsschulstunden war ganz in die Hand der Unterrichtenden gelegt, d. h. sie standen nicht unter pastoraler Leitung.
3. In der Praxis haben die Mitarbeitenden die Kinder *altersgerecht in kleinen Gruppen unterrichtet*. Damit waren sie vielen damals noch einklassigen öffentlichen Schulen meilenweit voraus.
4. Es war selbstverständlich, in den Gruppen der Sonntagsschulen mit *Anschauungsmaterial*, und „Fleißkärtchen“ (Bildern) zu arbeiten. „Kinderpredigten“ waren in der Sonntagsschule – anders als im Kindergottesdienst – verpönt.
5. Die Mitarbeitenden wurden ständig weitergebildet. Sie hatten als Hilfsmittel für die eigene Weiterbildung eine zweimonatlich erscheinende Zeitschrift mit theologischen und pädagogischen Themen zur Verfügung.⁴⁸ Außerdem fanden regelmäßig „Sonntagsschul-Konventionen“ ganz im Stil der US-amerikanischen „Conventions“ statt. Sie waren *eine frühe Form von Erwachsenenbildung*. Sie stand unter dem Einfluss der in den USA führenden „Chautauqua-Bewegung“, die später auch die Ent-

(2015). Mit dem Beispiel eines Sonntagsschulfestes, das 1861 im Berliner Tiergarten am amerikanischen Independence Day zusammen mit dem amerikanischen Generalkonsul am preußischen Hofe stattfand.

⁴⁷ Karl Heinz Voigt, Bremer Sonntagsschule (wie Anm. 8), 87 f.

⁴⁸ Im Bremer methodistischen Verlag erschien ab 1879 das „Sonntagsschul-Magazin. Eine Monatsschrift für Sonntagsschullehrer und Freunde der Jugend.“ Johann Georg Fetzer gab 14 Jahre lang die Sonntagsschul-Mitarbeiter-Zeitschrift „Der Führer“ heraus.

- wicklung in der deutschen Gesellschaft direkt beeinflusste (wie neuere Forschungen zeigen).⁴⁹
6. Die Rückwirkungen aus den USA führten zu frühem ökumenischem Zusammenwirken. Der „Internationale Lektionsplan“ war in den USA seit 1872 mit baptistischer Beteiligung entstanden. In Deutschland sorgte 1887 der rührige Baptist Eduard Scheve (1836–1909) für die Entstehung des reichsweiten „Freikirchlichen Sonntagsschulbundes“, der lange vor der Bildung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen einen gemeinsamen Reisesekretär anstellte. Der aus Amerika zurückgekehrte Johann Georg Fetzer, ab 1882 Lehrer des damals noch in Hamburg-Horn angesiedelten baptistischen Predigerseminars, vermittelte in seiner Zeit als Vorsitzender des ‚Hamburger Freikirchlichen Sonntagsschulvereins‘ internationale Impulse für die Schulung von Mitarbeitern. Er sorgte für eine internationale ökumenische Einbindung und zugleich für die lokale Zusammenarbeit der Freikirchen in Hamburg und Umgebung.⁵⁰
 7. Für die Sonntagsschulen gab es *in der Raumnutzung keine ausschließenden Grenzen*. Viele Sonntagsschulstunden wurden in Bauernstuben, auf Bauerndielen, sogar in Werkstätten, in Fabrikhallen, aber auch in größeren Wohnräumen gehalten. Wichtiger als sakrale Räume mit Altar, Kerzen und Kreuz war ein Harmonium.
 8. Es gab wohl Ordnungen für den Ablauf einer Sonntagsschulstunde, für den Wechsel zwischen singender, betender und reflektierender „Gesamtsonntagsschule“ und dem altersbezogenen Gruppenunterricht. Aber es wäre maßlos übertrieben, wollte man dieses als „Liturgie“ bezeichnen.

⁴⁹ Eine Untersuchung über diese frühe Form der Erwachsenenbildung der in Deutschland wirkenden Freikirchen gibt es bisher nicht. In einer Anzahl deutscher Publikationen zur Geschichte der Erwachsenenbildung wird die Chautauqua-Bewegung erwähnt. Sie hatte auch Einfluss auf verschiedene deutsche Entwicklungen im säkularen Bereich. Dazu: *Marcus Gräser*, Visuelle Strategien und Bildungsabstinenz: Varianten im Verhältnis von Soziologie und Sozialreform in den USA und in Deutschland, in: *Christiane Reinecke/Thomas Mergel* (Hgg.), *Das Soziale Ordnen. Sozialwissenschaften und gesellschaftliche Ungleichheit*, 41 f.; auch: *Christian Sauer*, Beratung zwischen Buchdeckeln: Aufklärung und Heilsversprechen, Berlin 2012, 110 ff.; schließlich: *Hugo Münsterberg*, *Die Amerikaner*, Bd. 2, Berlin 1904, 44–46. Die Urzelle dieses Chautauqua-Instituts, aus dem sich eine landesweite einflussreiche Bewegung entwickelte, war eine landschaftliche Region mit einem breitangelegten Bildungsangebot für Sonntagsschulmitarbeiter. Im landschaftlich nachempfundenen Palästina, wie es zurzeit Jesu gewesen sein soll, bildete der Chautauquasee den See Genesareth. Um ihn herum waren entsprechende museale Anlagen mit nachgebildeten Geräten und Häusern aus der Zeit des Wirkens Jesu angelegt. Die Initiative zur Bildung dieser Einrichtung ging von Reverend John Heyl Vincent aus, der später als Bischof der methodistischen Kirche in Deutschland und der Schweiz die Aufsicht über den europäischen Zweig der Kirche versah, Vincent führte auch in Europa Fortbildungsmethoden ein, welche an dieses Institut anknüpften. Dazu: *Karl Heinz Voigt*, John Heyl Vincent, Das Evangelium für alle in allen Denominationen, Konfessionen und Kulturen, in: *EmK Geschichte* 33. Jg. (2012), Heft 1, 23–35.

⁵⁰ Zu Johann Georg Fetzer: *F. F. (Frank Fornacon)*, Johann Georg Fetzer, in: *Günter Balders*, *Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe*, Wuppertal/Kassel 1984, 344 f. Zum Hamburger Freikirchlichen Sonntagsschulverein: *Voigt*, *Internationale Sonntagsschule* (wie Anm. 6), 184, 203.

9. Die internationale Einbindung der nonkonformistischen Kirchen hatte viererlei Bedeutung: u. a. die Übertragung von Anregungen aus den Entwicklungen vorwiegend in den Vereinigten Staaten;⁵¹ finanzielle Unterstützung u. a. durch die London Sunday-School-Association; – die Förderung der Arbeit durch Rückwanderer als USA-Rückkehrer; – aber auch durch die Besuche von Missionaren auf der Durchreise. Dieses sind wichtige ökumenische Komponenten, weil sie teilweise *gemeinsame* freikirchliche Unternehmungen anregten und einleiteten.⁵²
10. Die Arbeit mit und an Kindern zu fördern und zu begleiten war, jedenfalls in der methodistischen Kirche, eine ausdrücklich mit der Ordination übernommene Verpflichtung für alle Pastoren. Die Sonntagsschulen gehörten als erste Gruppenarbeit von Anfang an zum missionarischen Profil jeder Gemeinde, die in der Regel Träger mehrerer Sonntagsschulen war. Das Thema Sonntagsschule gehörte entsprechend in den Ausbildungsplan des Predigerseminars.⁵³

Zusammenfassend kann man sagen: Die internationale Sonntagsschulbewegung hat über die nonkonformistischen Freikirchen und die innerhalb der Landeskirchen organisierten Sonntagsschulen, die sich teils als Gegenbewegung gegen die freikirchliche Arbeit verstanden,⁵⁴ Impulse in die Kirchenlandschaft und in begrenztem Maße auch in die Gesellschaft gegeben. Theologisch aber auch methodisch widersprach nichts davon dem reformatorischen Ansatz. Die moderne landeskirchliche Kindergottesdienstliteratur zeigt, dass die Gestaltung des Kindergottesdienstes heute weitgehend an Formen anknüpft, wie sie früher in den Sonntagsschulen grundlegend waren.

⁵¹ *Andrea Strübind*, „Mission to Germany“. Die Entstehung des deutschen Baptismus in seiner Verflechtung mit der internationalen Erweckungsbewegung und den Schwesterkirchen in den USA und in England, in: *Andrea Strübind/Martin Rothkegel* (Hgg.), *Baptismus*, Göttingen 2012, 163–200.

⁵² Z. B. die bereits erwähnte Anstellung von hauptamtlichen Sonntagsschulreiseseekretären. Nach dem Baptisten Eduard Scheve (1836–1909) in den Jahren 1886/87 folgten innerhalb von 25 Jahren weitere drei Baptistenprediger (Claus Peters, Friedrich Wilhelm Herrmann und W. Ziehl), danach Friedrich Kaiser von den Freien evangelischen Gemeinden und schließlich der Methodist Albert Titus (1872–1932). Der auf eine Londoner Anregung gebildete „Freikirchliche Sonntagsschulbund“ war seit 1891 tätig. In diesem Jahr liegt auch der Anfang zur Durchführung gemeinsamer Sonntagsschulkonferenzen, die durch diesen Bund in Berlin (1891), Halle (1894), Frankfurt a. M. (1897), Essen (1900) und Hamburg (1903) organisiert wurden. Die gemeinsame Arbeit bildet eine der Wurzeln der späteren Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland (VEF), die 1926 in Deutschland den ersten ökumenischen Verbund von vier autonomen Kirchen darstellt.

⁵³ Der Seminardirektor *Ludwig Nippert* schrieb eine ‚Praktische Theologie – vom methodistischen Standpunkt‘, in dem er auch das Thema Sonntagsschule behandelte. *Ludwig Nippert*, *Praktische Theologie. Ein Handbuch der Homiletik und Pastoraltheologie vom methodistischen Standpunkt*, Bremen/Cincinnati o. J. (1879), 320–335.

⁵⁴ Professor *Theodor Christlieb* sah sie als Teil seiner Strategie, durch die Übernahme der methodistischen Praxis deren Kirchenbildung „überflüssig“ zu machen; dazu: *Christlieb*, (wie Anm. 17), 156 u. a.

Mit den Sonntagsschulen der nonkonformistischen Gemeinden und Kirchen konnte der Schritt in die Moderne frühzeitig und vorbehaltlos vollzogen werden. Sie waren weniger von liturgischen Vorstellungen und von traditionellen, ausgeprägten Bildern über die Gestalt der Kirche und des kirchlichen Lebens bestimmt. Einige aus freikirchlicher Sicht den landeskirchlichen Kindergottesdienst mitbestimmende theologische Engführungen in praktisch-theologischen Fragen wie der sakrale Raum, die liturgische Praxis, das Verständnis des Amtes und die Rolle von Frauen in der Verkündigung waren für sie unbedeutend.

5. Abschließende Fragestellungen

1. Grundsätzlich ist zu sagen, dass die nonkonformistischen Kirchen sich im 19. Jahrhundert als reformatorische Kirchen der Moderne verstanden; auch wenn sie es nicht so formuliert haben würden. Das ist erkennbar
 - a) in ihren natürlichen internationalen, um nicht zu sagen globalen Verbundenheiten,
 - b) zugleich in ihrer theologischen Weite,
 - c) in ihrem denominationellen (statt konfessionellen) ekklesiologischen Selbstverständnis, das sich – verbunden mit der im Angelsächsischen weiterentwickelten Föderaltheologie⁵⁵ – als Voraussetzung für die kommende Ökumenische Bewegung erwies, ja sie teilweise zu Vorboten der Ökumene in Deutschland machte,⁵⁶
 - d) in der damals bereits im Selbstverständnis an zentraler Stelle positionierten Selbstverpflichtung zur Mission, die damals schon „Deutschland als Missionsland“ sah,
 - e) in der Teilnahme am vielfachen Transport von gesellschaftlichen Bildern aus demokratischen Ländern, die im Leben der hiesigen Gemeinden bis in die Sonntagsschulen hinein zu gelebten Erfahrungen wurden.

In Einzelfällen strahlten die fremden gesellschaftlichen Optionen über das eigene Gemeinde- und Kirchenleben hinaus. Das wiederum führte zu massiven Behinderungen, – zunächst *in den deutschen Kleinstaaten* und dann im Deutschen Reich. Als solche, denen man „Sektierer“ vorwarf, sie als „angelsächsisches Gewächs“ bezeichnete und denen man „Engländerei“ nachsagte, wurden sie in einer Weise diskriminiert, dass sie gesellschaftlich fast eliminiert und gesellschaftspolitisch zu einer Randnotiz wurden, – auch weil die demokratischen gesellschaftlichen Innovationen für monarchisch regierte Länder eher bedrohlich als förderlich waren.

⁵⁵ Karl Heinz Voigt, Freikirchen als Vorboten der Ökumene in Deutschland, in: Jahrbuch der Freikirchenforschung 18 (2009), 166–187; auch in: ThGespr 33 (2009), 72–92.

⁵⁶ Karl Heinz Voigt, Ökumene in Deutschland – Internationale Einflüsse und Netzwerkbildung – Anfänge 1848–1945, Göttingen 2014, 171–215, auch: *ders.*, Ökumene in Deutschland – Von der Gründung der ACK bis zur Charta Oecumenica (1948–2001), Göttingen 2015.

Das muss man auch für die Beziehung zu den „einheimischen Territorialkirchen“ sagen, die von Fall zu Fall gegen die aufkommenden Freikirchen auch im Interesse der Herrschenden instrumentalisiert wurden, auch wenn sie sich heute als „Kirche der Freiheit“ darstellen.

2. Die ausschlaggebenden Impulse für die Sonntagsschule als moderne Art der Arbeit mit Kindern und damit verbunden die möglich gewordene Praxis einer ‚Theologie des Laientums‘, wie sie Hendrik Krämer dargelegt hat, sind im Ansatz zweifellos eine Errungenschaft der Reformation. Es stellt sich jedoch grundsätzlich die Frage, warum eine *immerwährende oder sogar fortschreitende Reformation* außerhalb des Landes der Reformation mehr Chancen hatte, sich auf die Moderne hin zu bewegen, als dies im Land der Reformation, also in ihrer „Heimat“, möglich war und – im Falle der Sonntagsschule – erst durch das Kommen nonkonformistischer Kirchen initiiert werden konnte.

3. Daran anknüpfend ergibt sich die Frage: War die Kirche in der Gestalt des damaligen monopolartigen Territorialkirchentums bereits durch die daraus entstandene ekklesiale Wirklichkeit behindert, eine Entfaltung in Freiheit und Zeitgemäßheit zu gestalten?

4. Waren die traditionellen deutschen Kirchen durch ihre territoriale Selbstisolierung und die politische Vormundschaft – teilweise auch nach 1918 noch – behindert, um von außen kommende Innovationen aufzunehmen?

5. Werden die Vorbereitungen für 2017 eigentlich der inzwischen gewachsenen ökumenischen Wirklichkeit sowohl international wie national gerecht? Wird 2017 ein bilateral gestaltetes oder ein auch die heimatlichen ökumenischen Partner einbeziehendes gemeinsames „internationales ökumenisches Glaubensfest“, das die ganze Kirche Christi in Vielfalt und Dankbarkeit dadurch mitgestaltet, dass sie in die Vorbereitungen und das Feiern aktiv einbezogen ist? Kann 2017 ein Fest des geistlichen Ökumenischen Aufbruchs werden?

Bibliografie

Christlieb, Theodor, „Zur methodistischen Frage in Deutschland“, Bonn/Gernsbach 1882.

Dibelius, Franz, Der Kindergottesdienst. Referat auf dem XXII. Congreß für Innere Mission in Bremen, Leipzig 1881.

Die Verhandlungen des vierzehnten deutschen evangelischen Kirchentages zu Kiel im September 1867, Berlin 1867.

Die Verhandlungen des fünfzehnten deutschen evangelischen Kirchentages und Congresses für innere Mission zu Stuttgart vom 31. August bis 3. September 1869, Stuttgart 1869.

- Die Verhandlungen des sechzehnten deutschen evangelischen Kirchentages und Congresses für die innere Mission zu Halle vom 1. bis 4 October 1872.
- Donat, Rudolf*, Das wachsende Werk. Ausbreitung der deutschen Baptistengemeinden durch sechzig Jahre (1849 bis 1909). Eine chronologische, gemeindeorientierte Übersicht, Kassel 1960.
- Fornaçon, Frank*, Johann Georg Fetzer, in: *Günter Balders*, Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, Wuppertal/Kassel 1984, 344 f.
- Geldbach, Erich/Wehrstedt, Markus/Lütz, Dietmar* (Hgg.), Religions-Freiheit. FS zum 200. Geburtstag von Julius Köbner, Berlin 2006.
- Gräser, Marcus*, Visuelle Strategien und Bildungsabstinenz: Varianten im Verhältnis von Soziologie und Sozialreform in den USA und in Deutschland, in: *Christiane Reinecke/Thomas Mergel* (Hgg.), Das Soziale Ordnen. Sozialwissenschaften und gesellschaftliche Ungleichheit, 41 f.
- Hörnig, J. Thomas*, Kommentierter Datenatlas zur deutschen Sonntagsschulgeschichte (1867-1878) und zur Frühgeschichte der Inneren Mission. 2 Bde. Reutlingen 2011.
- , „Bringt Erkenntnis und Erbauung, bewahrt vor Methodisten“, in: Zwischen den Zeiten. 100 Jahre Württembergischer Evangelischer Landesverband für Kindergottesdienst (1905-2005), Stuttgart 2005, 14–28.
- Jägermann, Kurt*, Hinsehen und Handeln. Die Gründung der Sonntagsschule in der Hamburger Vorstadt St. Georg 1825, Elstal 2000.
- Lang, Friedrich G.*, Charlotte Reihlen (1805-1866). Lebensweg und Zwei-Wege-Bild, Stuttgart 2014, 61.
- Lehmann, Hartmut* (Hg.), Glaubenswelt und Lebenswelten, Göttingen 2004.
- Matthias, Markus*, Bekehrung und Wiedergeburt, in: GdP Bd. 4.
- Muttersbach, Peter/Wefel, Gotthard*, Die Anfänge des Baptismus zwischen Harz und Heide, Norderstedt 2015.
- Münsterberg, Hugo*, Die Amerikaner, Bd. 2, Berlin 1904.
- Nippert, Ludwig*, Praktische Theologie. Ein Handbuch der Homiletik und Pastoraltheologie vom methodistischen Standpunkt, Bremen/Cincinnati o. J. (1879).
- Otto, Gert*, Der Kindergottesdienst. Theologie und Gestalt. Handbücherei für Gemeindefarbeit, Heft 18, Gütersloh 1962.
- Sauer, Christian*, Beratung zwischen Buchdeckeln: Aufklärung und Heilsversprechen, Berlin 2012.
- Schaff, Philip*, Beitrag zur Ökumene – Eine reformierte Perspektive, Münster 1998.
- Strübind, Andrea*, „Mission to Germany“. Die Entstehung des deutschen Baptismus in seiner Verflechtung mit der internationalen Erweckungsbewegung und den Schwesterkirchen in den USA und in England, in: *Andrea Strübind/Martin Rothkegel* (Hgg.), Baptismus, Göttingen 2012, 163–200.
- Titus, Albert*, Kurze Geschichte der Sonntagsschule, Bremen o. J. (1914).
- Voigt, Karl Heinz*, Albert Woodruff, in: BBKL Bd. 14 (1998), Sp. 66–70.
- , Andreas Graf Bernstorff, in: BBKL Bd. 27 (2007), Sp. 79–99.
- , Der Zeit voraus. Die Gemeinschaftsbewegung als Schritt in die Moderne. Erwägungen zur Vorgeschichte und Frühgeschichte des Gnadauer Gemeinschaftsverbands. Mit einem Geleitwort von Hartmut Lehmann, Leipzig 2014.
- , Die Bremer Sonntagsschule von 1826, in: *Hospitium Ecclesiae*, Bd. 24 (2009), Bremen 2009, 79–103.
- , Die Bremer Sonntagsschule von 1826, in: *Hospitium Ecclesiae*. Forschungen zur Bremischen Kirchengeschichte, Bd. 24, Bremen 2009, 79–103.

- , Eduard Theodor Wilhelm Kuntze, in: BBKL Bd. 4 (1992), Sp. 826–828.
- , Franz Wilhelm Dibelius, in: BBKL Bd. 27 (2007), Sp. 343–350.
- , Freikirchen als Vorboten der Ökumene in Deutschland, in: Jahrbuch der Freikirchenforschung 18. Jg. (2009), 166–187; ebenso in: ThGespr 33. Jg. (2009), 72–92.
- , G. W. Lehmann, in: BBKL Bd. 24 (2005), Sp. 998–1011.
- , Georg Whitefield, in: BBKL Bd. 13 (1998), Sp. 1011–1020.
- , Internationale Sonntagsschule und deutscher Kindergottesdienst. Von den Anfängen bis zum Ende des Kaiserreichs, Göttingen 2007.
- , Johann Dettloff Prochnow, in: BBKL Bd. 19 (2001), Sp. 1095–1104.
- , Johann Wilhelm Bröckelmann, in: BBKL Bd. 15 (1999), Sp. 361–367.
- , John Heyl Vincent. Das Evangelium für alle in allen Denominationen, Konfessionen und Kulturen, in: EmK Geschichte 33. Jg. (2012), Heft 1, 23–35.
- , John Wesley, in: BBKL Bd. 13 (1998), Sp. 914–976.
- , Kinderliteratur im Bremer Traktathaus. Kinderbücher, Liederbücher, Kinderzeitung und Kindertraktate, in: Jahrbuch des Vereins für Freikirchenforschung Bd. 15, Münster 2006, 369–386.
- , Methodistische Gemeindebildung in Gebieten territorialer Kirchen. Das Berliner Beispiel, in: Jahrbuch der Berlin-Brandenburgischen Kirchengeschichte 70. Jg. (2015).
- , Theodor Christlieb (1833–1889). Die Methodisten, die Gemeinschaftsbewegung und die Evangelische Allianz, Göttingen 2008.
- , Theodor Christlieb, in: BBKL Bd. 25 (2005), Sp. 144–170.
- , Ökumene in Deutschland – Internationale Einflüsse und Netzwerkbildung – Anfänge 1848–1945, Göttingen 2014, 171–215.
- , Ökumene in Deutschland – Von der Gründung der ACK bis zur Charta Oecumenica (1948–2001), Göttingen 2015.

Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der lutherisch/römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Leipzig/Paderborn ³2014.

Weyel, Hartmut, Zukunft braucht Herkunft. Lebendige Portraits aus der Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. 3, Witten 2011.

“Thousands ... Not Billions”

Professional Creationists and Their Opponents in the United States

Tom Kaden

Introduction

In the United States, “creationism” is an umbrella term that denotes a variety of religiously motivated rejections of the theory of evolution, and the attempts to replace that theory with more “acceptable” alternatives. These creationist thought systems are termed “Young Earth Creationism”, “Old Earth Creationism” (the latter with a variety of subsets), or – more controversially, since its proponents deny that they are creationists – “Intelligent Design”. All of these “creationisms” are being developed and disseminated by a fairly small number of professional organizations that operate nationwide in the United States. Yet their output does not encompass all relevant positions in the creation/evolution controversy. “Theistic Evolution” represents a way of accommodating Christian theology and scientific findings that is produced in a professional manner as well. Opponents of creationism develop and disseminate positions in an equally specialized manner. Some of these anti-creationists argue in favor of a social disentanglement of science and religion that is based on the conviction that both deal with “non-overlapping magisteria” (see Gould 1997). Hence, they generally refrain from associating their views on science with any religious or nonreligious worldview. Others combine their anti-creationist reasoning with an explicitly anti-religious overtone, and present science as a legitimate critique and even functional replacement of religious truth claims (cf. Dawkins 2006, Dennett 2006; for a summary of the entire spectrum of creationist and anti-creationist positions see Scott 2000).

Against this multifarious institutional backdrop, this paper seeks to address the following basic questions: Why is there creationism as a set of more or less distinct, consistent systems of thought? And why is it that the forms of creationism that exist do exist, and others do not? What roles are played by the professional creationist organizations in creating, systematizing, and distributing creationist knowledge, thus shaping public debates about it? In order to answer these questions, special attention needs to be paid to professional anti-creationists: Since their inception in the 1980s, their task is to refute the creationist thought systems, and to fight creationist influence on the public and in public schools and universities on multiple levels. The main point of this paper, then, is to show that, to a large

extent, the way in which professional creationists and anti-creationists interact shapes creationism in the United States.

In order to map out the extent to which this professional interplay determines the state of the creation/evolution debates, I shall proceed in three steps. First, I will present an example that characterizes the way in which professional creationism works in the United States. Second, I will review some key aspects of the history of professional creationism and anti-creationism in America. Third, I will present a sociological model that helps explain why creationism in the United States has developed in the way it has. This model is based upon the theory of social fields as developed by Pierre Bourdieu (Bourdieu 1991, 1992, Bourdieu/Wacquant 1992, Kaden 2015). Its main function is to make visible the way in which professional creationists and anti-creationists are attuned to each other with regard to their arguments, strategies, and the concepts they apply to interpret their own actions and those of their opponents.

1. Professional Creationists in the USA: A Case Study

An example of how the creationists work and how they attempt to transfer their professional knowledge to ordinary Christians will help to establish a focus on the importance and character of professional creationist action. The headquarters of Answers in Genesis, the largest creationist organization in the United States according to its annual revenue (see <http://www.charitynavigator.org/index.cfm?bay=search.summary&orgid=5214>, 17.12.2015), is located in rural northern Kentucky. On its premises the Creation Museum presents the creationist account of creation and world history in the form of a theme park (Kelly and Hoerl 2012). The Creation Museum also contains a petting zoo where, among other animals, a zonkey can be found, which is a breed of zebra and donkey (see fig. 1). Any attempt to explain why this animal is there not only takes a fair amount of theological and hermeneutical knowledge, but needs to take into consideration the opponents of the creationists, or more specifically, what image the creationists have of their opponents.

Answers in Genesis subscribe to a version of creationism called *Young Earth Creationism* (see <https://answersingenesis.org/about/faith/> [17.12.2015], Whitcomb/Morris 1961, DeYoung 2005; McKeever/Ham 2008). The members of the organization deem the Bible to be literally true. This means that each verse is to be taken at face value unless it is clear that it contains a parable. This is why, for instance, Answers in Genesis determines the age of the earth by adding up the numbers in the genealogies of the Old Testament. Since it can be read in Genesis (5:3–6) that Adam was 130 years old when he fathered Seth, and that Seth was 105 years old when he fathered Enos, it can be concluded that 235 years had passed between Seth's and Enos's birth. It is possible to continue with this method until the Baby-

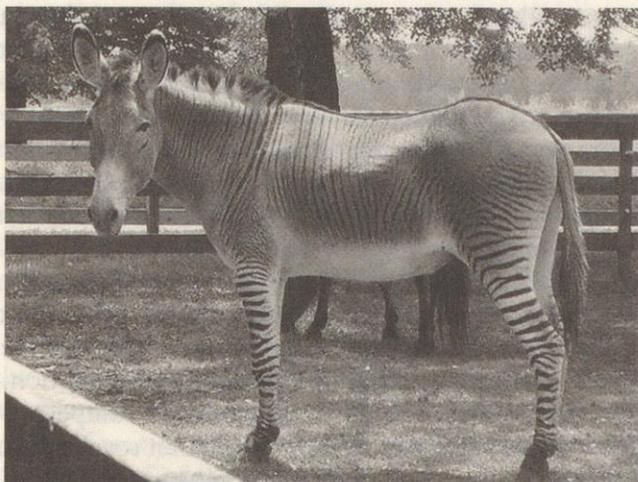


Fig. 1: A zonkey

http://guardianlv.com/wp-content/uploads/2014/04/111068_story__Zonkey1.jpg

lonian Exile of the Jews which can be dated to the 6th century BCE. According to this method, Adam lived about 6000 years ago, and the earth and in fact the entire universe had been created shortly before that. About 4400 years ago the Genesis Flood annihilated all land animals except the two representatives of each species that Noah and his family took on board the Ark (see Answers in Genesis' website presentation about the Ark at <https://answersingenesis.org/noahs-ark/> [17.12.2015]).

From the vantage point of creationist biology, the Ark is a bottleneck for the development of all fauna. All species of land animals in existence today must have originated from one of the pairs on board the Ark. Answers in Genesis aims to make plausible that our knowledge of our world can be reconciled with the Biblical records. Hence, the organization must show how in the course of several thousand years all kinds of species could have developed out of the few animals that Noah took on board. The zonkey plays a small part in making plausible the creationist account of natural history. It apparently proves that in just one generation a peculiar new animal can be created, and it also shows the extent of variation that exists in species. So the zonkey really is not just an attraction for kids but a subtle argument in favor of a very specific theology. (Though it might, of course, be added that from a secular biological view it is only a superficial argument since the zonkey, like most hybrids, is sterile [for scientific criticism of Young Earth Creationism see for instance Petto/Godfrey 2007]).

Both the existence of a professional creationist milieu and its orientation toward its secular, anti-creationist opponents become clear from this example. According to polls a majority of the American population is in favour of at least teaching evolution alongside creationism and/or Intelligent

Design (Berkman/Plutzer 2010: 35; for recent criticism of social scientific assessments of the spread of creationist convictions see Hill 2014), but it is developed and represented only by a very small group of professionals. *Answers in Genesis* is part of that group, and it is not content with just affirming the veracity of the Bible, but it also tries via a range of more or less thought-through arguments to bridge the perceived gap between modern scientific knowledge and the Bible, and to present it in a popular way so as to increase its acceptance among Christians.

As already mentioned, the zonkey serves to show that creationism cannot be understood without also taking into consideration its opponents. Generally speaking, the reasoning behind presenting the zonkey as an argument in favor of the plausibility of the literal interpretation of Genesis only comes about in response to the development of competing theories of how biological complexity arises. This situation first rose with the development and acceptance of the theory of evolution by natural selection and the theories of geology that preceded it (see Numbers 2006). In a more narrow sense, the animal is being used as a counterargument to secular scoffers who proclaim that the story of the Genesis Flood is absurd, not least because the Ark could never have carried representatives of all the species of land animals that roam the earth today. The zonkey is an animal that looks fairly new, and it appears within just one generation. This is why it is supposed to lend credibility to the creationist claim in the face of criticism. The professional creationists in the US are in many respects geared towards the views of anti-creationists, who in part are organized in a similarly professional manner as the creationists themselves.

1.1. *Key Developments in the History of 20th and 21st Century US Creationism*

The way in which this professional interplay came about can be elucidated by a review of some key developments in the history of modern professional creationism and anti-creationism in the United States since the late 1950s (Numbers 2006, McCalla 2006). Some conservative Christians had criticized the theory of evolution and of an old earth since the inception of those theories, and sought a quasi-scientific justification for their own views at least since George McCready Price's *The New Geology* (McCready Price 1923). There were professional creationist organizations before the late 1950s, but they were rather unstable due to doctrinal quarrels, and thus largely busy with themselves (Numbers 2006: 120–160). This will serve to show how deeply both are intertwined. In the course of the 1950s, some American evangelicals started to become more liberal in theological matters (cf. Ramm 1954). A conservative opposition formed against this, and one of the most prominent results of that opposition was a book that would later serve as the rallying point for modern creationists, namely, *The Genesis Flood* by John Whitcomb and Henry Morris (Whitcomb/Morris 1961).

A few years later Morris founded the Institute for Creation Research, which for the next decades was the most important creationist organization in the US (see Numbers 2006: 312–320; Scott 2005: 102).

For quite a few years this research institute did not actually conduct any creationist research, but was limited to some field trips to Mount Ararat, because that's where the Ark is supposed to have docked (Gen 8: 4; Morris 1973; Morris/LaHaye 1976). Yet despite the lack of research, the *Institute for Creation Research* gained considerable influence on the public school system in the United States in the 1970s. This influence peaked when the state legislatures of Louisiana and Arkansas instituted so-called balanced treatment laws in the early 1980s that compelled all biology teachers in those states to give equal time to what was then termed creation science and evolution science (Numbers 2006: 268–285). Creation Science or Scientific Creationism itself was developed by the Institute for Creation Research, and basically consisted of the arguments in *The Genesis Flood* minus the Biblical references (see Morris 1974). The main argument in favor of Scientific Creationism was one of intellectual fairness: If the evolutionary atheists had their say in the schools, then the Christian alternative should also be allowed.

During that time, opposition against the creationist advances formed throughout the United States. Concerned parents and teachers created so-called Committees of Correspondence in several states through which they exchanged arguments and strategic advice (Park 2000). In 1986 these networks were united under the leadership of the *National Center for Science Education* (NCSE) located in Oakland, which is today the leading anti-creationist organization (Park 1997). Yet when the NCSE was formed, Scientific Creationism was already in decline. In 1981 the Louisiana Supreme Court had annulled the balanced treatment law, and in 1987 the United States Supreme Court ruled that the parallel Arkansas law was, indeed, unconstitutional (see <https://www.law.cornell.edu/supremecourt/text/482/578> [18.12.2015]). For now, the creationist threat seemed to be contained. One member of the *National Center for Science Education*, the philosopher Michael Ruse, testified in the 1981 court hearings against the scientific status of Creation Science, and this testimony contributed to the final decision against creationism (http://www.antievolution.org/projects/mclean/new_site/pf_trans/mva_tt_p_ruse.html [18.12.2015]). In this instance, the fundamental influence of anti-creationism on the fate of their creationist opponents can already be seen.

In reaction to the failure of Creation Science, creationism split into two variants, which today are predominant in the media and the educational system. The first variant can be called overt or Biblical creationism, the second might be called clandestine creationism or Intelligent Design. Overt creationism is represented today by the already mentioned organization Answers in Genesis. Its founder Ken Ham had worked for the Institute for Creation Research before he established his own ministry in 1994. Ham

has been very successful in his work, although it is harder for Answers in Genesis to gain legal access to the public school system because of the first amendment to the United States constitution, which states that “Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof”. Yet it is not impossible, or even particularly hard, for the positions of Answers in Genesis to still enter public schools, despite being legally prohibited from doing so. The organization provides a number of informal opposition materials and techniques. For instance, Answers in Genesis produces a book called *Evolution Exposed* (Patterson 2006) that features page by page criticism of the most widely used secular biology textbooks. Students are supposed to bring it to school and confront their teachers with creationist arguments on the spot: “This book is intended to be a reference that students can take into the classroom. [...] Students are encouraged to read the full articles, using the provided URLs, before using the information to challenge the [secular biology] textbook’s claims” (Patterson 2006: 7).

The second clandestine form of creationism that developed in the course of the demise of Scientific Creationism is called Intelligent Design (Numbers 2006: 373–398, Comfort 2007). Here the argument is not so much about the Bible and how modern scientific findings can be reconciled with its creation account. Rather, proponents of ID are looking for instances where an intelligent agent must have intervened in an otherwise natural process like evolution in order to create complex forms that cannot be explained otherwise (Behe 2006, Meyer 2009). This argument goes by the title *irreducible complexity*. Until the early 2000s, Intelligent Design represented a form of creationism that combined popular appeal with serious political ambitions.

For the purpose of fleshing out the interconnectedness of professional creationism and anti-creationism in the United States, it is important to note that Intelligent Design is the result of a strategic decision of proponents of Creation Science. Some of them were in the process of writing a biology textbook that might have been used in the states that adopted the balanced-treatment-laws when the 1987 Supreme Court Decision thwarted their plans. The book has been published in 1993 under the title *Of Pandas and People*, and is now available in its third edition (Davis/Kenyon 1993). In the second 1987 draft, there can be found an editing error that encapsulates the strategic process of transition that American creationism underwent as a result of the successful action of professional anti-creationists: The authors attempted to expunge all references in the book that could be interpreted as religious; thus phrases like “intelligent Creator” were changed to the supposedly less religious “intelligent designer”. At one point in the editing process, a phrase (“creationists”) accidentally was not deleted completely, but the alternative (“design proponents”) was still copied into the text. The resulting “cdesign proponentsists” might be termed the “missing link” of American creationism (see fig. 2).

The basic metabolic pathways (reaction chains) of nearly all organisms are the same. Is this because of descent from a common ancestor, or because only these pathways (and their variations) can sustain life? Evolutionists think the former is correct, cdesign proponentsists accept the latter view. Design proponents

Fig. 2: Cdesign proponentsists *Of Pandas and People*, 2nd draft (1987), p. 3-40
<http://ncse.com/creationism/legal/cdesign-proponentsists> (18.12.2015)

This link was discovered by Barbara Forrest, a member of the *National Center for Science Education*, and served as an argument in an amicus brief to a Pennsylvania court (see <http://ncse.com/creationism/legal/forrests-testimony-creationism-id>; Matzke 2009). The judge ruled in 2004 that Intelligent Design was indeed based upon a particular religious view and, therefore, could not be taught in biology classes in Pennsylvania. He referred to the NCSE's findings in his ruling (http://www.talkorigins.org/faqs/dover/kitzmiller_v_dover_decision.html [18.12.2015]). This is another instance of professional anti-creationism shaping the fate of creationism. In this case it led to the legal rejection of the most clandestine form of creationism to date.

1.2. A Sociological Model of the Creationist Scene

A sociological model can guide our understanding of the dynamics that shape the controversy surrounding creationism in the United States. It has become clear that the way in which the small number of professional creationist and anti-creationist organizations act toward one another has considerable influence over what counts as creationism, and over what chances of success the creationists have. What rules do the actors follow when making their moves in this game, and in what way does the game shape the way the actors view themselves and their opponents?

In order to answer this, one must first deal with a more fundamental question, and that is, what is the game about? What is it that the organizations are after in their struggle? One way to see their interconnectedness is by saying that they all try to answer the same question in a different way, and to find means to assert their respective answers in society. This question, or reference problem, of creationists and anti-creationists alike is: *What part has God, and what part has nature in the emergence and development of the world?* This allows for a formal definition of creationism: *Creationism is every representation of an answer to the reference problem that encompasses a relatively low proportion of nature, and a relatively high proportion of God.* This definition has two advantages: First, it allows for a relativistic view of the creationist scene in the United States, and for an easy assessment of new actors like the Intelligent Design movement. Second, it omits the no-

tions of science and religion as parts of the definition of creationism. This is useful because these notions are being used by the actors themselves in their struggle. To show that any form of creationism is “not science” is an effective way for anti-creationists to combat their opponents (see Pennock/Ruse 2009). People who are accused of presenting not-science as science, like the proponents of Intelligent Design, react to those accusations either by contesting that claim or the underlying notion of science (Frankowski 2008, Woodward 2003). Conversely, overt creationists emphasize that to accept the theory of evolution takes as much faith as their religious beliefs and, hence, is not science but religion (see for instance Creation Today Ministry 2012). It constitutes an additional and unnecessary burden to social scientific analysis to try to use in an analytical manner the normative terms “science” and “religion”, which are so widely used by the objects of study, and whose use, indeed, is part of the object of study.

In order to facilitate social scientific analysis of the interconnected action of creationists and anti-creationists, it is possible to imagine their game about enforcing the right answer to the same question as a playing field (see fig. 3).

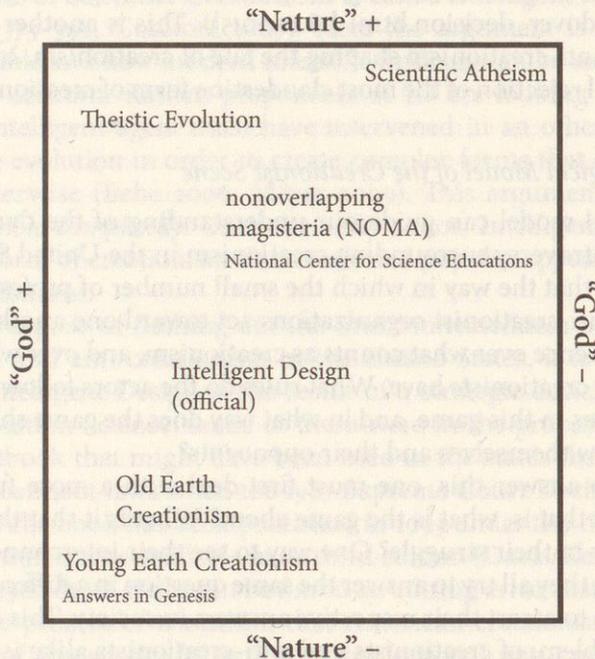


Fig. 3: The creationist/anti-creationist playing field (selection).

In the lower left corner there are all actors whose answer to the reference problem includes a high proportion of God and a low proportion of nature; Answers in Genesis is the foremost representative of this view in the United States. For the organization there were no autonomous natural processes that brought about the world as we know it, but only God’s will

and sovereign creative activity. Conversely, in the upper right corner there are actors who take the opposite view. The so-called New Atheists and other authors (Dawkins 2006, Dennett 2006, Coyne 2015, Stenger 2007), who can be regarded as important players in the controversy surrounding creationism in the United States, take the view that there are *only* natural processes. Not only is there no God, the very notion of God and religious belief in general can be explained scientifically and, thereby, reduced to natural processes via disciplines like evolutionary psychology (Boyer 2001, Dawkins 1976, 2006). In the center of the field can be found a variety of "intermediate" positions. Among them is Intelligent Design, since its proponents hold that many features of the world that, according to Young Earth Creationists, came about by God's divine action, are the result of natural processes (see Dembski 2009). On the other hand, the world is, in their view, not entirely of natural origin, since an intelligent source must have intervened from time to time. This view decreases the overall power of nature in explaining the world, thus positioning Intelligent Design somewhere "between" the Young Earth Creationists and the New or Scientific Atheists. Another "intermediate" view is that of the National Center for Science Education, that God and nature explain different parts of the world. Stephen Jay Gould coined the phrase Nonoverlapping Magisteria or NOMA for this view (Gould 1997, 1999), which of course is not a valid empirical description of the way science and religion, as a social phenomenon, relate to each other. But it proved to be a good rallying point for those opponents of creationism who do not like to subscribe to an antireligious stance. So NOMA, above all, is a stratagem of professionals who try to position themselves in an environment of other professional actors that are opposed to them. Just like Scientific Creationism, NOMA exists only to work in the particular strategic environment that has been created by prior actions of creationists and anti-creationists.

While the positions described thus far could be graphically described using a line like the creation–evolution continuum (Scott 2000), this model goes beyond a dichotomous and exclusivist logic, and also includes views that in one way or another combine or identify science and religion. These views can be found in the upper left corner of the field, where both God and nature account for the world. In the American discourse on creation and evolution, views that adopt this perspective are termed Theistic Evolution or Evolutionary Creationism (see e.g. Peters/Hewlett 2003).

There are two main benefits to this model. On the one hand, it is clear that the notions of "God and "nature" are sufficiently removed from "science" and "religion" or "creationism" and, hence, are part of an analytic language that avoids being drawn into the debates. In most instances, it is possible to place actors in the field immediately, but especially in case of proponents of Intelligent Design who deny that the designer is or must be identical with God, this requires additional investigation. In part, this process can be part of the analysis, since it is performed by the actors

themselves: The status of Intelligent Design as “religious” and/or “scientific” is still a matter of constant struggle of the professional creationist and anti-creationist actors in the United States. Since the decision in *Kitzmiller v. Dover* (2004) the pendulum seems to have swung in favor of the opponents of Intelligent Design, but the point is that no social scientific analysis can be sufficiently distanced from this struggle which, consciously or not, subscribes to a position that is held among the quarreling parties themselves. What is possible, though, is to construct Intelligent Design as an explanatory framework of “certain features of the universe and of living things [that] are best explained by an intelligent cause, not an undirected process such as natural selection” (see <http://www.intelligentdesign.org/whatisid.php> [18.12.2015]) that regards naturalistic and non-naturalistic explanatory factors. This framework can then be compared to frameworks or positions of other actors who are also interested in gaining a hegemonic position for their views. All this functions without ascribing scientific or religious characteristics to those positions, which makes it possible to also look at the state of definition of a position that has been reached by the cumulative action of such actors, who have the power to determine these aspects, such as courts. This already touches upon the second benefit of the proposed model of the creation/evolution controversy in the United States: it can be used to show how the actions of the organizations can be explained with recourse to the actions of other players in the same field. In the words of Bourdieu (Bourdieu 1992), the controversy surrounding creationism in the US can be regarded as a semi-autonomous field. All kinds of statements, strategies, and arguments can, at least in part, be explained with recourse to their relational character in this manner. This enables a kind of understanding of the American creationist scene that is not provided by a purely historical approach.

This can be shown via the following example of how the field model works as an interpretive tool. Occasionally creationists and anti-creationists produce images that they use to illustrate the order of the conflict in which they see themselves. These order constructs can be explained with regard to the actors’ respective position in the field. In fig. 4 it can be seen how Answers in Genesis envisages the game.

Two castles dominate the image, one representing “humanism”, which is creationist shorthand for the entirety of the secular society, the other labeled “Christianity”. Both castles rest on foundations, and the Christian fundament, the word of God, is being attacked by the secular culture. Moreover, even Christians themselves attack their own fundament via liberal theology that denies the literal meaning of Genesis, and sees it only as a symbolic or mythopoetic text. Some Christians are busy dealing with the consequences of humanism, like abortion, while missing what the conflict is actually about. Speaking more generally, there is a strong dualism that seems to be structured around a rift between secular humanists and Christians. But in fact, the rift is between those Christians who care for the cre-

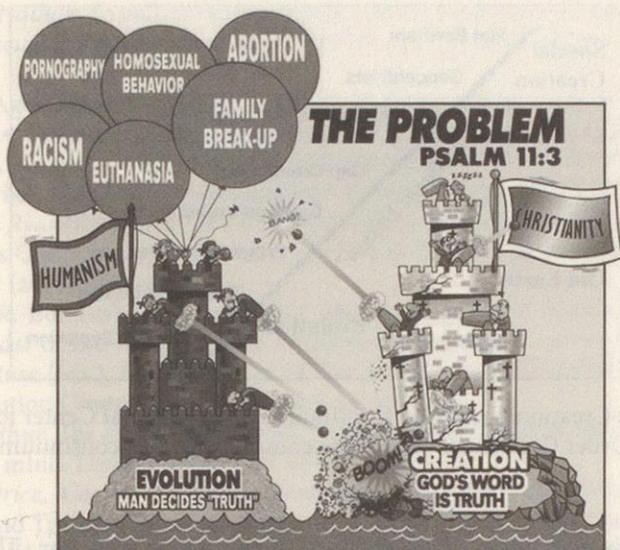


Fig. 4: “The Problem”: Order Construct of Answers in Genesis.
<https://cdn-assets.answersingenesis.org/img/articles/nabz/the-problem.jpg>

ationist fundament of their teachings, and all other people, including other Christians. The condition of possibility for such a dualistic order construction can be made visible with reference to the playing field. It lies in the fact that Answers in Genesis is located in a corner of the field. All other actors, even other creationists, take positions that ascribe a bigger role to nature when it comes to explaining the world. This shared feature makes it possible for Answers in Genesis to identify a dualist structure in the conflict.

Just how hard it is for an actor to devise a graphic representation of the order from the vantage point of an intermediary position can be seen in fig. 5 that shows how the National Center for Science Education views the order of the conflict that was already referred to at the beginning of this paper.

As already mentioned, the organization is in the center of the field. Its view is that while nature explains the physical part of the world, religion has its own realm of explanation in the world of values and “why” questions. This position sets the NCSE apart from both creationists and those antireligious anti-creationists like Jerry Coyne, who do not postulate an independent religious realm of explanation. The condition of possibility for the NCSE to describe the conflict in a dualistic manner is, hence, not fulfilled. This is why no dualism can be found in this graphic; instead we see a continuum. This is a depiction of complexity that matches the relatively complex relation of the NCSE to the other actors. The line of the continuum runs approximately diagonally through the field.

Both the castle image and the continuum are the result of views of the actors from their respective positions in the field. Hence, the field concept

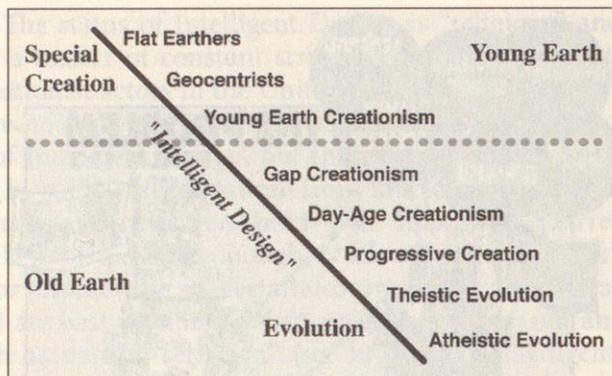


Fig. 5: "The Creation/Evolution Continuum": The National Center for Science Education's Order Construct. <http://ncse.com/files/images/continuum.preview.gif>

makes visible the basis of their views toward one another. This basis is not outside the field but within. In this sense, American creationism is a phenomenon that follows its own logic, and consequently creates its own order.

Bibliography

- Behe, Michael*, Darwin's Black Box. The Biochemical Challenge to Evolution, New York 2006.
- Berkman, Michael/Plutzer, Eric*, Evolution, Creationism, and the Battle to Control America's Classrooms, Cambridge 2010.
- Bourdieu, Pierre*, Genesis and Structure of the Religious Field, in: Comparative Social Research 13 (1991), 1–44.
- , The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field, Stanford 1992.
- /*Wacquant, Loïc Wacquant*, An Invitation to Reflexive Sociology, Chicago 1992.
- Boyer, Pascal*, Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought, New York 2001.
- Comfort, Nathaniel C.*, The Panda's Black Box. Opening up the Intelligent Design Controversy, Baltimore 2007.
- Coyne, Jerry*, Faith vs. Fact. Why Science and Religion are Incompatible, New York 2015.
- Creation Today Ministry*, They're Both Religions! Exploring Biblical Creation, <https://www.youtube.com/watch?v=p7fvQejTfrs> (18.12.2015), 2012.
- Dawkins, Richard*, The God Delusion, London 2006.
- , The Selfish Gene, Oxford 1976.
- Dembski, William A.*, The End of Christianity: Finding a Good God in an Evil World, Nashville 2009.
- Dennett, Daniel C.*, Breaking the Spell, London 2006.
- DeYoung, Donald*, Thousands ... Not Billions. Challenging an Icon of Evolution: Questioning the Age of the Earth, Green Forest 2005.

- Frankowski, Nathan*, Expelled: No Intelligence Allowed (Film), Salt Lake City 2008.
- Gould, Stephen Jay*, Nonoverlapping Magisteria, in: *Natural History* 106/2 (1997), 16–22.
- , *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, New York 1999.
- Hill, Jonathan*, National Study of Religion & Human Origins, Grand Rapids 2014.
- Kaden, Tom*, Kreationismus und Antikreationismus in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine konfliktsoziologische Untersuchung, Wiesbaden 2015.
- Kelly, Casey Ryan/Kristen E. Hoerl*, Genesis in Hyperreality: Legitimizing Disingenuous Controversy at the Creation Museum, in: *Argumentation and Advocacy* 48 (2012), 123–141.
- Matzke, Nick*, But Isn't It Creationism? The Beginnings of “Intelligent Design” in the Midst of the Arkansas and Louisiana Litigation, in: *Robert T. Pennock/Michael Ruse* (eds.), *But Is It Science? The Philosophical Question in the Creation/Evolution Controversy*, Amherst 2009, 377–413.
- McCalla, Arthur*, The creationist debate. The encounter between the Bible and the historical mind. London, New York 2006.
- McCready Price, George*, *The New Geology: A Textbook for Colleges, Normal Schools and Training Schools; and for the General Reader*, Mountain View 1923.
- McKeever, S./Ham, K.*, What Is a Biblical Worldview?, in: *Ken Ham* (ed.), *The New Answers Book 2*, Green Forest 2008, 15–21.
- Meyer, Stephen C.*, *Signature in the Cell: DNA and the Evidence for Intelligent Design*, London 2009.
- Morris, Henry*, *Scientific Creationism*, El Cajon 1974.
- Morris, John D.*, *Adventure on Ararat*, San Diego 1973.
- /*LaHaye, Tim*, *The Ark on Ararat*, Nashville 1976.
- Park, Hee-Joo*, *Anti-Creationism in America*, Dissertation, University of Melbourne 1997.
- , The Politics of Anti-Creationism: The Committees of Correspondence, in: *Journal of the History of Biology* 33/2 (2000), 349–370.
- Patterson, Roger*, *Evolution Exposed: Your Evolution Answer Book for the Classroom*, Hebron 2006.
- Pennock, Robert T./Ruse, Michael* (eds.), *But Is It Science? The Philosophical Question in the Creation/Evolution Controversy*, Amherst 2009.
- Peters, Ted/Hewlett, Martinez*, *Evolution from Creation to New Creation*, Nashville 2003.
- Petto, Andrew J./Laurie R. Godfrey* (eds.), *Scientists Confront Creationism: Intelligent Design and Beyond*, New York/London 2007.
- Ramm, Bernard*, *The Christian View of Science and Scripture*, Grand Rapids 1954.
- Scott, Eugenie*, *Evolution vs. Creationism: An Introduction*, Berkeley 2005.
- , The Creation/Evolution Continuum, <http://ncse.com/creationism/general/creationevolution-continuum> (zuletzt abgerufen am 20.09.2013), 2000.
- Stenger, Victor*, *God: The Failed Hypothesis*, New York 2007.
- Whitcomb, John C./Henry Morris*, *The Genesis Flood. The Biblical Record and Its Scientific Implications*, Philipsburg 1961.
- Woodward, Thomas*, *Doubts About Darwin. A History of Intelligent Design*, Grand Rapids 2003.

Die Quellen von Martin Luther Kings theologischer Konzeption der Menschenrechte und sozialen Gerechtigkeit

Michael Haspel

Als Martin Luther King, Jr. am 13. September 1964 zunächst auf der Wald-
bühne in West-Berlin und später bei seinem einzigen Besuch im dama-
ligen Ostblock in der Marien- und dann der Sophienkirche sprach, hat er
sich ausdrücklich auf seinen Namenspatron Martin Luther berufen: „I am
happy that my parents decided to name me after the great Reformer.“ Und
als Begründung für sein Engagement im Civil Rights Movement gegen
alle Anfechtung und Bedrohung, führt er die Bindung an sein christliches
Gewissen in Analogie zu Martin Luther vor dem Reichstag in Worms ins
Feld: „Our only explanation can be that we were gripped by God in his holy
kairos; our only response could be that of Martin Luther, ‚Here I stand, I
can do no other, so help me God.‘“¹

Das ist für einen Baptisten sicher ungewöhnlich, sich so auf Martin Lu-
ther zu berufen und es ist dann vielleicht überraschend, dass in diesem Bei-
trag gerade den nonkonformistischen Wurzeln von Kings theologischem
Ansatz nachgegangen werden soll. Das Ganze wird zusätzlich interessant,
da weder Martin Luther King, Sr., also der Vater, noch Martin Luther King,
Jr. von Anfang an den Namen des Reformators trugen. Martin Luther King
hieß ursprünglich Michael, so dass ihn viele Freunde auch später noch Mike
riefen oder auch in Briefen adressierten. Erst als sein Vater 1934, also genau
30 Jahre vor dem legendären Besuch Martin Luther King, Jr.'s, den vom 4.
bis 10. August anlässlich des 100. Jubiläums der Gründung der Deutschen
Baptisten in Berlin stattfindenden 5. Baptistischen Weltkongress besucht
hat, entschloss er sich, seinen und den Namen des Sohnes von Michael Lu-
ther in Martin Luther umzuwandeln. Insgesamt wissen wir darüber sehr
wenig und können also auch nicht rekonstruieren, wie genau der Besuch
des Baptistenkongresses zur Rückbesinnung auf den großen Reformator
geführt hat.² Martin Luther King, Jr. nahm während seines Berlin-Aufent-
haltes keinen Bezug auf den für seine eigene Identität so entscheidenden
Berlin-Besuch seines Vaters.³ Allerdings lässt sich in King, Jr.'s intellektuel-

¹ *Martin Luther King, Jr.*, East Berlin: Sermon Held at St. Mary's Church (13.9.1964). Zitiert aus dem digitalen Archiv des Deutschen Historischen Instituts in Washington, D. C.: http://www.aacvr-gerariemany.org/GenSys/DVD/publishing/XML-Files/XML/S_10003_LS.xml. Für die Unterstützung bei Recherche, Redaktion und Korrektur danke ich stud. theol. Manuel Ziggel.

² Vgl. *Taylor Branch*, *Parting the Waters. America in the King Years 1954–1963*, New York 1988, 44–47.

³ Vgl. *Peter John Ling*, *Martin Luther King, Jr.*, London 2002, 11.

ler Vita auch nicht erkennen, dass Martin Luthers Theologie hier besonders prägend gewesen wäre. Meist taucht er während Kings theologischer Ausbildung nur als Referenz im Vergleich mit einem reformierten Ansatz, meist Calvin, auf.⁴

Allerdings ist nicht zu erwarten, dass Martin Luther King, Jr. bei der theologischen Begründung seines Verständnisses der Menschenrechte und der sozialen Gerechtigkeit direkt auf Luther (oder auch Calvin) zurückgreifen konnte. Deshalb stellt sich die Frage, auf welche Traditionen King sich bezog und auf welche Grundlagen er sich stützen konnte. Denn es ist im Kontext seiner Zeit ja theologisch durchaus nicht Allgemeingut, die in der Gottebenbildlichkeit begründete Menschenwürde und Gleichheit aller Menschen mit einem theologisch fundierten rechtlichen Konzept der Menschenrechte und der Forderung nach weltweiter sozialer Gerechtigkeit zu verknüpfen. Es sei nur daran erinnert, dass etwa Karl Barth noch 1938 mit Bezug auf die biblische Überlieferung schreiben konnte: „Der Mensch als solcher hat nach ihr keinen Selbstwert.“ Deshalb sei auch die Vorstellung von einer „Würde [...] des Menschen“ theologisch nicht zu begründen.⁵ Allerdings steht Barths pejorative Sicht auf das Konzept der Menschenwürde nicht singular, sondern bestimmte zumindest in der deutschsprachigen Theologie den Diskurs bis in die 1970er Jahre. Umso erstaunlicher ist es, dass King von Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit an diese systematische Verknüpfung von theologisch begründetem Würdekonzept mit einem juristisch grundierten Bürger- und Menschenrechtsverständnis vertreten hat.

Kings eigenes Konzept soll im folgenden Abschnitt komprimiert dargestellt werden (1). Daran schließt sich ein kurzer Überblick seines Rückgriffs auf die Tradition des Social Gospel an (2). Im dritten Abschnitt wird knapp auf die Würdekonzeption des Bostoner Personalismus eingegangen (3). Um die abolitionistischen theologischen Konzepte verstehen zu können, muss zunächst als deren Voraussetzung die Entstehung des Evangelikalismus in den Erweckungsbewegungen eingeführt werden (4). Daran anschließend wird anhand von exemplarischen Publikationen der Abolitionisten Frederick Douglass und William Ellery Channing untersucht, wie bei ihnen theologische Gleichheitsbegründungen mit deren Verwirklichung durch soziales Engagement und die universale Institutionalisierung von Bürger- bzw. Menschenrechten korrespondiert (5). Es wird sich zeigen, dass wesentliche Elemente der abolitionistischen Theologie und einer Theologie

⁴ So etwa: *Martin Luther King, Jr., A Comparison and Evaluation of the Theology of Luther with That of Calvin* (1953), in: *Clayborne Carson u. a. (Hgg.), The Papers of Martin Luther King Jr., Bd. 2: Rediscovering Precious Values, July 1951 – November 1955, Berkeley/Los Angeles 1994, 174–191*. In der Bibliographie findet sich kein Verweis auf eine originale Lutherschrift, sondern lediglich auf ein Kompendium zu Luthers Theologie, wohingegen aus Calvins *Institutio* in der englischen Übersetzung zitiert wird.

⁵ *Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik I/2, Zürich* 1975, 445. Vgl. dazu *Ulrich Barth, Herkunft und Bedeutung des Menschenwürdekonzepts. Der Wandel der Gottebenbildlichkeitvorstellung, in: ders., Religion und Moderne, Tübingen 2003, 345–371, hier: 366*.

des Social Gospel durch die theologische Tradition der Schwarzen Kirche an King vermittelt wurden (6). Gleichwohl ist dann abschließend zu fragen, wie es King gelungen ist, aus diesen ganz unterschiedlichen theologischen Motiven und Denkfiguren eine konsistente Theologie der Menschenrechte und der sozialen Gerechtigkeit zu entwickeln (7).

1. Martin Luther Kings Konzept der Menschenrechte und sozialen Gerechtigkeit⁶

Für Martin Luther King, Jr. ist die Überzeugung grundlegend, dass allen Menschen als Gottes Ebenbildern bzw. als Gottes Kinder die gleiche Würde zukommt. Theologisch begründet wird die Würde und Personalität des Menschen von ihm immer wieder mit dem Theologumenon der Schöpfung des Menschen als *imago Dei*. Diese schöpfungstheologische Argumentation Kings zielt darauf ab, dass im Schöpfungshandeln Gottes die prinzipielle Gleichheit aller Menschen begründet ist: „All men, created alike in the image of God, are inseparably bound together. This is at the very heart of the Christian gospel.“⁷ Das Motiv der Gottebenbildlichkeit wird von Martin Luther King, Jr. mit dem Motiv der Gotteskindschaft⁸ verknüpft und so die göttlich intendierte Personalität des Menschen noch betont:

„He [the Negro; M. H.] has come to feel that he is somebody. His religion reveals to him that God loves all His children and that the important thing about a man is not ,his specificity but his fundamentum‘ — not the texture of his hair or the color of his skin but his eternal worth to God.“⁹

Den Gedanken der Menschenwürde verbindet King mit der rechtlichen Kategorie der Menschenrechte,¹⁰ Menschenwürde wird durch die Men-

⁶ Dies habe ich ausführlicher dargestellt in: *Michael Haspel*, Das „Große Welthaus“. Martin Luther Kings Bedeutung für die Friedensdiskussion, in: *EvTh* 75 (2015), 341–357. Vgl. auch *Michael Haspel*, Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde. Implikationen für Bildung und Öffentlichen Diskurs in Martin Luther King, Jr.'s Konzeption „Öffentlicher Theologie“, in: *ZPT* 64 (2012), 251–264; *ders.*, Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transformation. Ein Vergleich der evangelischen Kirchen in der DDR und der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in den USA, Tübingen/Basel 1997, 258–283.

⁷ *Martin Luther King, Jr.*, „For all ... A Non-Segregated Society“, A Message for Race Relation Sunday, in: *Clayborne Carson u. a.* (Hgg.), *The Papers of Martin Luther King, Jr.*, Bd. 4: Symbol of the Movement, January 1957 – December 1958, Berkeley/Los Angeles 2000, hier 124.

⁸ Vgl. Gal 3.4. Siehe dazu auch *Garth Baker-Fletcher*, *Somebodyness*. Martin Luther King, Jr. and the Theory of Dignity (HDR 31), Minneapolis 1993, 118–121.

⁹ *Martin Luther King, Jr.*, *Stride toward Freedom. The Montgomery Story*, New York 1958, 190.

¹⁰ Dies lässt sich schon in seiner ersten, spontan gehaltenen Ansprache zu Beginn des Montgomery Busboykotts konstatieren. Vgl. *Martin Luther King, Jr.*, MIA Mass Meeting at Holt Street Baptist Church, in: *Clayborne Carson u. a.* (Hgg.), *The Papers of Martin Luther King, Jr.*, Bd. 3: Birth of a New Age, December 1955 – December 1956, Berkeley/Los Angeles 1997, 71–79. Zum systematischen Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten Vgl. *Jürgen Habermas*, *Das Konzept der Menschenwürde und die realistische*

schenrechte konkret. Die Menschenrechte schützen und realisieren die Würde. So übersetzt er die Menschenwürde in die konkreten Forderungen nach bürgerlichen Rechten zunächst für die Schwarzen im Süden der USA und zunehmend auch nach der Realisierung der Menschenrechte in internationaler Perspektive. Dabei entfaltet King einen umfassenden Begriff der Menschenrechte, der nicht nur die Freiheitsrechte beinhaltet, sondern auch die wirtschaftlichen und sozialen. Die Veränderung der sozialen und ökonomischen Situation der Benachteiligten steht für ihn im Zentrum der Botschaft des Evangeliums:

„Any religion that professes to be concerned with the souls of men and is not concerned with the slums that damn them, the economic conditions that strangle them, and the social conditions that cripple them is a dry-as-dust religion. Such a religion is the kind the Marxists like to see – an opiate of the people.“¹¹

Kings Eintreten für die bürgerlichen Rechte der Schwarzen und seine Forderung nach sozialer Gerechtigkeit sind also systematisch verbunden und gründen in derselben theologischen Konzeption. Das Ziel seines theologischen wie sozialen Programmes war die „beloved community“,¹² die Gemeinschaft, in der die Würde aller Menschen gewahrt und ihre Freiheit und Gerechtigkeit verwirklicht sein würden. Dieses Ziel war nach Ansicht Kings aber nur durch die Liebe und auf dem Wege der Gewaltlosigkeit¹³ zu erreichen: „In the social thought of Martin Luther King, Jr., the ideal society is to be sought through the establishment of justice understood as an embodiment of love.“¹⁴ Dass diese innerweltliche Eschatologie zu verwirklichen sei, stand für King fest. Er glaubte letztlich daran, dass Gott als Kooperator diejenigen unterstütze, die sich für Freiheit und Gerechtigkeit einsetzen. Der Glaube an diesen „kosmischen Beistand“¹⁵ gab ihm die Kraft für seine Vision: „Let us realize that as we struggle for justice and freedom we have cosmic companionship.“¹⁶ Gerechtigkeit und Freiheit sind

Utopie der Menschenrechte, in: *ders.*, Zur Verfassung Europas. Ein Essay, Berlin 2011 und Michael Haspel, Sozialethik in der globalen Gesellschaft. Grundlagen und Orientierung in protestantischer Perspektive, Stuttgart 2011, 77–108.

¹¹ King, Stride, 36. Vgl. *ders.*, What is Man? An Address Delivered before the Chicago Sunday Evening Club. Orchestra Hall, January 12, 1958. Broadcast over Station WIND. BU Box 1, Folder II, 1f.

¹² Vgl. King, Stride, 102; *ders.*, Strength to Love, Philadelphia 1981, 56. Siehe auch Preston N. Williams, An Analysis of the Conception of Love and its Influence on Justice in the Thought of Martin Luther King, Jr., in: JRE 18 (1990), 15–31, hier: 22; Kenneth L. Smith/Ira G. Zepp, Search for the Beloved Community. The Thinking of Martin Luther King, Jr., Valley Forge 1974.

¹³ Vgl. Haspel, „Große Welthaus“, 341–357.

¹⁴ Williams, Analysis, 15.

¹⁵ Vgl. Thomas J. S. Mikelson, Cosmic Companionship. The Place of God in the Moral Reasoning of Martin Luther King, Jr., in: Journal of Religious Ethics 18 (1990), 1–14; Ervin Smith, The Ethics of Martin Luther King, Jr., New York/Toronto 1981, 8.

¹⁶ Martin Luther King, Jr., „A Look to the Future“, Address Delivered at Highlander Folk School's Twenty-fifth Anniversary Meeting, in: Carson, Symbol, 269–276, hier: 275. Vgl. *ders.*, „Facing the Challenge of a New Age“, Address Delivered at the First Annual Institute on Nonviolence and Social Change, in: Carson, Birth, 451–463.

für King hier keine abstrakten Begriffe, sondern es geht um die konkreten (Menschen-)Rechte, welche Gerechtigkeit und Freiheit ermöglichen: Das Wahlrecht, das Recht auf Gleichbehandlung et cetera. Und diese konkreten Rechte gründen für King in der durch Gott gegebenen Menschenwürde: „God has a great plan for this world. His purpose is to achieve a world where all men will live together as brothers, and where every man recognizes the dignity and worth of all human personality.“¹⁷

2. Das Social Gospel als Quelle von Martin Luther King, Jr.'s Theologie¹⁸

Eine wesentliche Quelle für das Entstehen des theologischen Ansatzes von Martin Luther King, Jr. war das sozioethische Konzept des „Social Gospel“ von Walter Rauschenbusch:

„I came early to Walter Rauschenbusch's *Christianity and the Social Crisis*, which left an indelible imprint on my thinking by giving me a theological basis for the social concern which had already grown up in me as a result of my early experiences.“¹⁹

Als Pfarrer einer deutschen baptistischen Gemeinde in New York war Rauschenbusch mit den katastrophalen Zuständen in den Immigrantenghettos konfrontiert und machte sich alttestamentliche prophetische Kritik ungerechter sozialer Strukturen zu eigen.²⁰ Er forderte von den Kirchen den Einsatz für die Armen und Entrechteten und entwickelte daraus um die Jahrhundertwende seinen theologischen Ansatz des „Social Gospel“.²¹ Die Einflüsse dieses Ansatzes sind bei King in Wort und Tat zu erkennen. Er selbst machte die Kirche zur Agentin sozialer Veränderung und betonte die Aufgabe der Theologie, sich nicht nur um das Seelenheil der Menschen

¹⁷ Martin Luther King, Jr., „The Death of Evil upon the Seashore“, Sermon Delivered at the Service of Prayer and Thanksgiving, Cathedral of St. John the Divine, in: Carson, Birth, 256–262, hier: 261 f.

¹⁸ Vgl. dazu Haspel, Transformation, 260–262.

¹⁹ Martin Luther King, Jr., Pilgrimage to Nonviolence, in: ders. Stride, 91. Der Aufsatz Pilgrimage to Nonviolence ist in teilweise leicht geänderter Form auch abgedruckt in: ders.: Strength, 146–154; James M. Washington (Hg.), I have a Dream. Writings and Speeches that Changed the World, Glennview/Illinois 1992, 55–62. Inhaltlich sehr ähnlich ist der Beitrag für das Christian Century: Martin Luther King, Jr., How my mind has changed in the last Decade (BU Box 4, Folder I-21), [Typoskript für das Christian Century, 7. 4. 1960], redaktionell bearbeitet abgedruckt in Christian Century 77 (1960), 439–441 und wieder bei James M. Washington (Hg.), A Testament of Hope. The Essential Writings of Martin Luther King, Jr., New York u. a. 1986, 35–40. Ich zitiere nach der Erstveröffentlichung in Stride Toward Freedom.

²⁰ Vgl. Christoph Bresina, Von der Erweckungsbewegung zum „Social Gospel“: Walter Rauschenbuschs Herkunft, Umfeld und Entwicklung bis 1891, Diss. theol., Marburg 1993.

²¹ Vgl. Walter Rauschenbusch, Christianity and the Social Crisis, Louisville/Kentucky 1991 (1907); Walter Rauschenbusch, A Theology for the Social Gospel, Nashville 1987 (1917); John J. Ansbrosio, Martin Luther King, Jr. The Making of a Mind, Maryknoll/New York 1990 (1982), 163–170.

zu kümmern, sondern auch humane soziale, politische und ökonomische Bedingungen zum Thema zu machen. Die Sozialkritik der Propheten findet sich bei King in allen Phasen seines Wirkens in seinen Predigten wieder.²² In seinen Vorlesungsmitschriften findet sich sogar der Satz: „He [Amos; M. H.] was the founder of the social gospel.“²³ Ansbros ist darin zuzustimmen, dass das Social Gospel eine wesentliche Quelle für die sozialkritische Ausrichtung der Theologie Kings war:

„One of the principal sources of King’s conception of the prophetic role of the Christian Church in challenging and transforming social structures was Walter Rauschenbusch’s theology of the social gospel.“²⁴

Clayborn Carson hat sogar den Band der King-Papers, in dem die Predigten veröffentlicht wurden, die erst lange nach Kings Tod aus dem privaten Nachlass zugänglich geworden sind, unter den Titel „Advocate of the Social Gospel“ gestellt.²⁵ Carson konstatiert in der Einleitung: „These sermon materials reveal that King’s concern for poverty, human rights and social justice is clearly present in his earliest handwritten sermons.“²⁶

Die optimistische Anthropologie Rauschenbuschs und sein teleologisches Geschichtsverständnis riefen jedoch Kings Widerspruch hervor: „It was mainly the liberal doctrine of man that I began to question. The more I observed the tragedies of history and man’s shameful tendency to choose evil, the more I came to see the depths and strength of sin.“²⁷

²² Vgl. *John J. Ansbros*, King, Jr., 163–169; *Lewis V. Baldwin*, The Minister as Preacher, Pastor, and Prophet. The Thinking of Martin Luther King, Jr., in: *American Baptist Quarterly* 2, 1988 (VII), 86f.

²³ *Martin Luther King, Jr. u. a.* (Hgg.), Meet Amos and Hosea (BU Box 115, Folder XV-27), [Vorlesungsnotizen, vermutlich 1948 am Crozer Theological Seminary]. Vgl. *Clayborne Carson* (Hg.), The Papers of Martin Luther King, Jr., Bd. 1: Called to Serve, January 1929–June 1951, 453.

²⁴ *John J. Ansbros*, King, 163. Vgl. dazu auch *David J. Garrow*, The Intellectual Development of Martin Luther King, Jr. Influences and Commentaries, in: *USQR* 40 (1986), 7–9; *James H. Cone*, The Theology of Martin Luther King, Jr., in: *USQR* 40 (1986), 23.

²⁵ *Clayborne Carson u. a.* (Hgg.), The Papers of Martin Luther King, Jr., Bd. 6: Advocate of the Social Gospel, September 1948 – March 1963, Berkeley/Los Angeles, 2007. Vgl. ebenso *Clayborne Carson*, Prologue. Martin’s Dream: The Global Legacy of Martin Luther King Jr., in: *GHI Bulletin Supplement*, 2015 (11), 15–21.

²⁶ *Carson*, Advocate, 4. In der Sache ist Carson zuzustimmen. Allerdings ist dies m. E. nicht erst durch die Publikation dieser nachgelassenen Predigten ersichtlich geworden, sondern konnte schon aus dem bis dahin zugänglichen Material rekonstruiert werden. Vgl. dazu: *Michael Haspel*, Martin Luther King Jr.’s Reception as a Theologian and Political Activist in Germany - East and West, in: *GHI Bulletin Supplement*, 2015 (11), 49–63, hier: 56 (Fußnote 24). Siehe dazu unten die Ausführungen zum Black Social Gospel mit Bezug auf Gary Dorrien.

²⁷ *Martin Luther King, Jr.*, How my mind has changed in the last Decade (BU Box 4, Folder I-21), [Typoskript für das Christian Century, 7. 4. 1960], 2. Vgl. *ders.*, Stride, 91.99. Siehe dazu auch *John W. Rathbun*, Martin Luther King. The Theology of Social Action, in: *American Quarterly* 20 (1968), Nr. 1, 38–53, hier: 39.

Bei dieser partiellen Kritik des liberalen Erbes²⁸ war die Auseinandersetzung mit Reinhold Niebuhr²⁹ „christlichem Realismus“ für Martin Luther King, Jr. entscheidend. Bei ihm fand er die Betonung der Sünde als anthropologischer Konstante sowie eine Gesellschaftsanalyse, die davon ausgeht, dass gesellschaftliche Strukturen stärker sind als individuelle ethische Intentionen und daher deformierend wirken können: „[...] Niebuhr helped me to recognize the complexity of man's social involvement and the glaring reality of collective evil.“³⁰ Diese Einsicht, dass individuelle christliche Liebe allein die Veränderung gesellschaftlicher Ungerechtigkeiten nicht bewirken kann, hat King bewahrt, und sie ist schließlich in seine Strategie des aktiven gewaltfreien Widerstands eingegangen.³¹

Deutlich erkennbar sind vier Motive, die bei Rauschenbusch eine große Rolle spielen und bei King regelmäßig zu identifizieren sind. Erstens teilt Kings Rauschenbuschs Überzeugung, dass das rettende Heil (salvation) nicht nur eine individuelle, sondern auch eine soziale Dimension hat. Zweitens knüpfen beide an die Sozialkritik der alttestamentlichen Prophetie an und diese wird kritisch auf die jeweils gegenwärtige Situation angewandt. Dabei wird die Verkündigung Jesu in die prophetische Tradition eingegrückt. So kommen die sozialen Missstände und Ungerechtigkeiten in den Blick. Drittens wird die gegenwärtige Situation mit der Vision des Reiches Gottes kontrastiert. Die Reich-Gottes-Theologie gibt – viertens – in einer präsentischen Eschatologie die unmittelbare soziale Aufgabe für die Kirche vor, an der Transformation der gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse mitzuwirken.³²

Kings Grundüberzeugung, dass soziale Gerechtigkeit eine theologische Herausforderung darstellt und es deshalb einerseits eine Aufgabe der Theologie ist, in der prophetischen Tradition Sozialkritik zu üben, andererseits Aufgabe der Kirche gegen Ungerechtigkeit sich aktiv gesellschaftlich zu engagieren, lassen sich eindeutig auf Rauschenbusch zurückführen. Wenn er sich diesbezüglich auf Rauschenbusch bezieht, schließt das nicht aus, sondern vielmehr ein, dass er über die schwarze kirchliche und theologische Tradition mit diesen Motiven vertraut war, denen dann seine Auseinandersetzung mit Rauschenbusch in besonderer Weise Gestalt gab.

Auch wenn Rauschenbusch sich in seinem Engagement für bestimmte Rechte der Arbeiterinnen und Arbeiter einsetzte, wie etwa Mindestlohn

²⁸ Wobei zu berücksichtigen ist, dass nicht alle Varianten des Social Gospel mit liberalen theologischen Positionen einhergingen. Die enge Verbindung von Social Gospel und liberaler Theologie wurde vor allem in den theologischen Ausbildungsstätten des Nordens in den Dekaden vor und nach 1900 prägend. Vgl. Gary Dorrien, *The New Abolition. W. E. B. Du Bois and the Black Social Gospel*, Yale 2015, 21 f.

²⁹ Vgl. vor allem *Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics*, New York 1960 (1932).

³⁰ King, *Stride*, 99.

³¹ Vgl. *Garrow, Development*, 11 f.; *Cone, Theology*, 23 f.

³² *Rauschenbusch, Social Crisis*, 1991 (1907); *ders., Theology* 1987 (1917). Vgl. dazu *Douglas F. Ottati, Foreword*, in: *Rauschenbusch, Social Crisis*, XI–XXXII.

und Arbeitszeitbegrenzung, findet sich bei ihm m.W. die Kategorie der Bürger- oder Menschenrechte nicht in theologisch-konzeptionell ausgearbeiteter Form. Auch bezieht er sich nicht auf das Theologumenon der Gottebenbildlichkeit und der darin begründeten Würde des Menschen als theologische Grundlegung für eine an prinzipieller Gleichheit orientierten Gerechtigkeitsvorstellung. Bei Rauschenbusch stehen hier ganz die Verbindung der prophetischen Tradition mit der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu und die daraus aus seiner Sicht resultierenden Konsequenzen für die soziale Verantwortung der Kirche im Vordergrund.

Zwar wird die Sklaverei von Rauschenbusch und anderen Vertretern des Social Gospel abgelehnt und als Beispiel für soziale Sünde angeführt, ja sogar die Sklavenemanzipation als Zeichen dafür angesehen, dass Gott in der Geschichte handelt und sozialen Fortschritt ermöglicht – ganz im Sinne des Social Gospel –, aber die weißen Vertreter des Social Gospel haben das nicht auf die rassistisch begründete soziale Ungerechtigkeit und politische Ungleichheit für die schwarze Bevölkerung im System der Segregation bezogen. Letztlich haben sie die Versöhnung zwischen Nord und Süd unterstützt und gegen die soziale Ausbeutung der (weißen) Arbeiterklasse gekämpft, ohne den Rassismus an sich als wesentliche soziale Sünde zu verstehen.³³

3. Der entscheidende und begrenzte Einfluss des „Bostoner Personalismus“

King hat sein Promotionsstudium an der Boston University absolviert und war durch seine Lehrer dort stark durch die Philosophie und Theologie des Bostoner Personalismus beeinflusst. King selbst schreibt dem Bostoner Personalismus eine entscheidende Bedeutung für sein eigenes theologisches Verständnis zu und dies wird in der Forschungsliteratur auch bestätigt.³⁴ Für den Bostoner Personalismus ist – wie es der Name auch nahelegt – das Person-Konzept entscheidend. Die Personalität Gottes und die Personalität der Menschen ermögliche es den Menschen, ein sinnvolles und werteorientiertes Leben zu führen. In der Personalität liege auch die Würde der Menschen begründet.³⁵ Damit verknüpft sind Kings Verständnis der Interdependenz der ganzen Menschheit und sein in dieser Argumentationslinie letztlich rational zu begründendes Verständnis christlicher Liebe.

Was sich allerdings nach meinem Kenntnisstand im Bostoner Personalismus nicht systematisch findet, ist einerseits die Begründung der Würde des Menschen in der Gottebenbildlichkeit und andererseits die konzeptionelle Verknüpfung des Würde-Begriffs mit daraus ableitbaren bürgerlichen

³³ Vgl. *Molly Oshatz, Slavery & Sin. The Fight against Slavery and the Rise of Liberal Protestantism*, New York 2012, 129–134.

³⁴ Vgl. etwa *Baker-Fletcher, Somebodyness*, 59–77.

³⁵ Vgl. etwa *Edgar Sheffield Brightman, A Philosophy of Religion*, New York 1940, besonders 342–370.

bzw. Menschenrechten, die Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit begründen. Es ist zu vermuten, dass für King dieser Zusammenhang schon vor seinen Graduiertenstudien formativ war.³⁶ Insbesondere ist diesbezüglich die Tradition der abolitionistischen Theologie näher zu betrachten, die in Kings Herkunftsmilieu präsent war.

4. Das Second Great Awakening und die evangelikale Theologie als Voraussetzung des christlichen Abolitionismus

Dass King sich bei seinem Verständnis der Menschenwürde und Menschenrechte auf die Tradition der abolitionistischen Theologie beziehe, ist eine der Leitthesen der einschlägigen 2009 erschienenen Untersuchung „Martin Luther King, Jr. and the Image of God“ von Richard W. Wills:

„[King] commenced his modern inquiry with an analysis of the relationship between *image of God* and civil rights, and he did so not unaware of the extent to which image of God language had been employed by abolitionists, sectarian Protestants, and social activists of the preceding century.“³⁷

Es sei schon hier angemerkt, dass diese These sicher nicht falsch ist, aber die Vollmundigkeit anhand des Quellenmaterials, wenn nicht eingeschränkt, so doch zumindest etwas im Ton herabgestimmt werden sollte.³⁸

Um die Entwicklungen zur und in der abolitionistischen Theologie zu verstehen, ist es notwendig, die theologiegeschichtlichen Voraussetzungen kurz zu betrachten. In vielen Kirchen und Gemeinden der calvinistischen und sogar auch im weitesten Sinne non-konformistischen Tradition herrschte in unterschiedlicher Weise und Kombination die Lehre von der Erbsünde und der doppelten Prädestination vor. Dies führte zum einen zu der theologischen Ansicht, die ja auch im Luthertum bestimmend war, dass die Gottebenbildlichkeit durch den Sündenfall verloren sei. Zum anderen waren die Modelle der vorherrschenden Prädestinationslehre nicht dazu geeignet, eine Theologie zu begründen, die in sozialkritischer Perspektive auf die Änderung der rechtlichen und politischen Verhältnisse zielte. Ganz überwiegend wurde so die Sklaverei theologisch akzeptiert oder sogar biblizistisch sanktioniert.³⁹ Als Ausnahme sind vor allem Teile der Quäkerbewegung zu nennen.

³⁶ So spielt etwa das Würdekonzept in der Theologie Howard Thurmans eine große Rolle. Thurman war mit der King-Familie befreundet. Martin Luther King, Jr. kannte ihn von Jugend an und soll stets ein Exemplar des Bandes „Jesus and the Disinherited“ mit sich geführt haben. Hier gibt es also eine direkte Verbindungslinie zum „Black Social Gospel“.

³⁷ Richard W. Wills, *Martin Luther King, Jr. and the Image of God*, Oxford/New York 2009, XV.

³⁸ Wills führt als Beleg für diese These vor allem Sekundärliteratur an, die z. T. aber auch wenig Quellenbelege für diese Thesen anführt. Siehe dazu die Ausführungen unten. Zu weiteren methodischen Problemen bei Wills vgl. Haspel, *Gottebenbildlichkeit*.

³⁹ Vgl. etwa Britta Waldschmidt-Nelson, *Abolitionist oder Pragmatist. Lincoln und die zeitgenössische Debatte über Sklaverei und die Gleichberechtigung schwarzer Amerikaner*,

Voraussetzung für die Entstehung der abolitionistischen Theologie in Nordamerika sind die Erweckungsbewegungen, der Revivalism. Entscheidend war insbesondere das *Second Great Awakening* seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts, das in mehreren Wellen zu einer massenhaften Verbreitung evangelikaler Positionen⁴⁰ führte. Dabei wurden traditionelle calvinistische Positionen revidiert:

„Im Unterschied zum klassischen Calvinismus glaubte man nicht mehr an eine heilsexklusive Prädestination der Wenigen, des heiligen Rests gegenüber der *massa damnata*, sondern daran, daß jeder Mensch durch sein Handeln und seine freie Wahl die Möglichkeit hatte, zum Heil zu gelangen. Dramatischer kann protestantische Theologie nicht umgedeutet werden.“⁴¹

Dies führte zu einer Präferenz der Orthopraxie gegenüber der Orthodoxie und damit zu einer Betonung nicht nur der persönlichen Lebensführung, sondern auch des wirtschaftlichen und gesellschaftlich-politischen Handelns der Einzelnen. Bei einem Teil der Evangelikalen resultierte dies zu einem aus dem Glauben motivierten Engagement gegen gesellschaftliche Übel wie Sklaverei, Alkoholmissbrauch etc., da diese als Sünde angesehen wurden. Dies ist übrigens eine theologische Grundorientierung, die man eindeutig bei Martin Luther King, Jr. identifizieren kann.

Allerdings gab es auch evangelikale Strömungen, welche die Sklaverei nicht als Übel, sondern als gute Ordnung Gottes ansahen und deshalb auch nicht gegen sie eintraten. Auch wenn man die evangelikalen Bewegungen in ihrer Vielschichtigkeit und Unterschiedlichkeit nicht über einen Kamm scheren darf, kann man doch mit Michael Hochgeschwender festhalten:

„Weder die Kritik an der Sklaverei im immediatistischen Abolitionismus noch die gegen den Alkoholmißbrauch gerichtete Temperenzbewegung, noch die Schul-, Justiz- oder Gefängnisreform, noch die amerikanische Frauenbewegung, die Sabbatobservanzbewegung oder die Bewegung gegen die Todesstrafe wären in den 1830er oder 1840er Jahren in dieser Radikalität ohne die Beteiligung, ja die maßgebliche Prägung durch das evangelikale Amerika denkbar gewesen.“⁴²

in: Jörg Nagler/Michael Haspel (Hgg.), Abraham Lincoln und die Religion. Das Konzept der Nation unter Gott (scripturae 2), Weimar 2012, 87–120, hier 98–104.

⁴⁰ McKanan bevorzugt den Terminus „revivalism“ gegenüber „evangelicalism“, um begrifflich deutlich zu machen, dass es sich nicht auf den gegenwärtigen Evangelikalismus in den USA bezieht, der ja politisch zumeist konservativ geprägt ist. Im Deutschen kann man dies nicht angemessen wiedergeben, und auch sachlich ist dies nicht ganz überzeugend, so dass ich wie in der meisten Forschungsliteratur „evangelikal“ verwende. Vgl. *Dan McKanan*, Identifying the Image of God. Radical Christians and Nonviolent Power in the Antebellum United States, New York 2002, 228 (Anm. 26 zu Seite 54).

⁴¹ Michael Hochgeschwender, Erweckte und Verschreckte. Die religiöse Umwelt Abraham Lincolns, in: Nagler/Haspel (Hgg.), Lincoln, 55–86, hier 69. Vgl. dazu auch *ders.*, Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstlerum und Fundamentalismus, Frankfurt a. M./Leipzig 2007, besonders 77–116. Michael Hochgeschwender verdanke ich wichtige Hinweise zu einer früheren Version dieser Abhandlung.

⁴² Hochgeschwender, Erweckte und Verschreckte, 68.

Dies führte zum einen dazu, dass evangelikal-erweckte christliche Gruppierungen genauso der abolitionistischen Bewegung zuzurechnen sind, wie radikale christliche Liberale⁴³ und natürlich nicht-religiöse politisch-ethisch motivierte Gruppen. Durch die evangelikale Umformung des calvinistisch geprägten theologischen Mainstreams konnten sich in Teilen der Methodisten und Baptisten abolitionistische Positionen durchsetzen, was dann im Verlauf des 19. Jahrhunderts zu enormen Wachstum durch die zunehmende Mitgliedschaft von Schwarzen führte, auch wenn die meisten Gemeinden dieser Denominationen mit weißen Mitgliedern im Süden dieser Positionierung nicht folgten.⁴⁴

5. Die abolitionistischen theologischen Begründungen der von Gott gewirkten Gleichheit aller Menschen

In der Forschungsliteratur wird in Bezug auf diese Entwicklung immer wieder darauf verwiesen, dass in der abolitionistischen Theologie der systematische Zusammenhang von Gottebenbildlichkeit, prinzipieller Gleichheit und bürgerlichen bzw. Menschenrechten entwickelt worden sei. Darüber hinaus wird genau dies als Voraussetzung für und Grundlage von Kings Theologie betont, wie wir es im Eingangszitat zum vorhergehenden Abschnitt gesehen haben. Auch das einschlägige Buch von Dan McKanan zu den radikalen christlichen Liberalen trägt den Verweis auf die Gottebenbildlichkeit im Titel „Identifying the Image of God“ und behauptet, dass das Theologumenon der Gottebenbildlichkeit grundlegend für die christlich motivierte gesellschaftliche Reformbewegungen war:

„Social reformers also drew on the ancient Christian doctrine of the *imago dei* – the belief that each human individual is created in the image of God. To identify with the full humanity of another person was to identify [sic!] with his or her underlying divinity and to unleash powers that were divine as well as human.“⁴⁵

Und Martin Luther King wird dann in der Tradition dieses radical Christian liberalism gesehen.

Dies scheint zunächst beides plausibel. Aber es ist zumindest in drei Hinsichten problematisch. Zum einen scheint mir nach der Durchsicht einiger als einschlägig angegebener Quellen durchaus fraglich, ob der Kategorie der Gottebenbildlichkeit als Begründungskategorie für Gleichheit und Bürger-

⁴³ Vgl. dazu McKanan, *Image of God*; Oshatz, *Slavery*.

⁴⁴ Zum Gesamtzusammenhang vgl. neben Hochgeschwender etwa auch David Goldfield, *Lincoln und die Evangelikalen. Eine Sache des Glaubens*, in: Nagler/Haspel (Hgg.), *Lincoln*, 149–172.

⁴⁵ McKanan, *Image of God*, 4. In diesem Sinne argumentieren auch Rita Nakashima Brock/Rebecca Ann Parker, *Saving Paradise. How Christianity traded Love of this World for Crucifixion and Empire*, Boston 2008, 389–395.

und Menschenrechte eine so eindeutige zentrale Rolle zukommt.⁴⁶ Zum anderen scheinen durchaus unterschiedliche Konzeptionen der Gottebenbildlichkeit vorzuliegen, die in der von mir konsultierten Literatur nicht hinreichend differenziert werden. Und schließlich ist alles andere als klar, wie die Traditionslinie von der evangelikalischen bzw. liberalen abolitionistischen Theologie zu Martin Luther King, Jr. verläuft, bzw. durch welche Zugänge er sich auf sie bezieht. Deshalb soll in diesem Abschnitt anhand von zwei Vertretern des christlichen Abolitionismus der in Rede stehende theologische Zusammenhang an exemplarischen Quellen untersucht werden.

5.1. *Der Zusammenhang von theologisch fundierten Gleichheitsvorstellungen mit dem Verständnis von bürgerlichen Rechten bei Frederick Douglass*

Frederick Douglass (1818–1895) wurde als Sklave geboren und konnte als junger Mann aus der Sklaverei fliehen. Er wurde zu einem der bedeutendsten abolitionistischen Publizisten und Redner. Bei ihm finden sich immer wieder christliche Begründungen für Würde und Gleichheit der Schwarzen verbunden mit der Forderung nach der Akzeptanz der Bürger- und Menschenrechte für sie. Vor diesem Hintergrund kritisierte er die christlichen Kirchen, welche die Sklaverei unterstützen oder akzeptierten, als heuchlerisch. In einer Rede 1848 gegen die damals entwickelte Vorstellung, die befreiten schwarzen Sklaven könnten wieder in Afrika angesiedelt werden, stellt Douglass explizit den Zusammenhang von Gottebenbildlichkeit und (Menschen-)Rechten her:

„[W]e have, in this country, no adequate idea of humanity yet; the nation does not feel that these are men, it cannot see through the dark skin and curly hair of the black man, anything like humanity, or that has claims to human rights. Had they been white men and women, or were they regarded as human beings, this nation would have been agitated to its centre, and rocked as with an earthquake shock, and like the nations of the Old World, would have rung with the thunders of freedom against tyranny, at such an event as this.

We do not regard these men as formed in the image of God. We do not see that in the persons of these men and women whose rights have been stricken down, whose virtuous attempt to gain their freedom, has been defeated, the violation of the common rights of man.⁴⁷

⁴⁶ Ein Beispiel dafür sind die Belegstellen, die McKanan auf den S. 48f. (*McKanan, Image of God*) angibt, die aber nach meiner Analyse nur Einzelstellen abbilden und kein geschlossenes Konzept. Darüber hinaus wird hier offensichtlich das Motiv der „Likeness“ mit der *imago Dei* identifiziert. Auch der Beleg in Anm. 49 auf S. 59 kann m. E. die starke Aussage die im Text steht, nicht wirklich belegen.

⁴⁷ *Frederick Douglass, We Have Decided to Stay* (1848), in: *James Daley* (Hg.), *Great Speeches by Frederick Douglass*, Mineola/New York 2013, 19–25, hier 20. Eine ähnliche Aussage findet sich 1843 bei *Henry Highland Garnet*, „An Address To The Slaves Of The United States“, in: *ders.*, *A Memorial Discourse*, Philadelphia 1865, 44–51, hier 3: „Slavery! How much misery is comprehended in that single word. What mind is there that does not shrink from its direful effects? Unless the image of God be obliterated from the soul, all

Der Zusammenhang von christlicher Würdevorstellung und Menschen- bzw. Bürgerrechten findet sich auch noch an anderen Stellen. So etwa in seiner Rede „The Race Problem“ von 1890 in Washington. In ihr führt er zunächst in theologischer Perspektive aus, dass mit der Taufe von Afro-Amerikanerinnen und Afro-Amerikanern die Anerkennung ihrer in der Gotteskindschaft begründeten Gleichheit zwingend folgt:

„For to baptize the Negro and admit him to membership in the Christian church was to recognize him as a man, a child of God, an heir of Heaven, redeemed by the blood of Christ, a temple of the Holy Ghost, a standing type and representative of the Savior of the world, one who, according to the apostle Paul, must be treated no longer as a servant, but as a brother beloved.“⁴⁸

Hier wird nicht das Theologumenon der Gottebenbildlichkeit als Begründungsfigur angeführt, sondern das Motiv der Gotteskindschaft. Diese beinahe synonyme Verwendung der beiden doch theologisch zu unterscheidenden Konzepte findet sich nicht nur bei Douglass, sondern auch in anderer abolitionistischer Literatur und kann auch bei Martin Luther King, Jr. festgestellt werden. Aus dieser religiös begründeten Gleichheit folgert und fordert Douglass die politische Gleichheit und die damit verbundene Gewährung der Bürgerrechte:

„The business of government is to hold its broad shield over all and to see that every American citizen is alike and equally protected in his civil and personal rights. My confidence is strong and high in the nation as a whole. [...] Its conception of humanity and of human rights is clear and comprehensive.“⁴⁹

Da zwischen den beiden hier angeführten Zitaten 42 Jahre liegen, kann man schließen, dass bei Douglass dieses Begründungsmuster durchgängig vorhanden ist. Es finden sich noch andere Belege für diesen Zusammenhang zwischen christlich begründeter Würde und dem Anspruch auf Bürger- bzw. Menschenrechte. Allerdings fällt auf, dass Douglass dies meist nicht im Modus einer eigenen Begründung entfaltet, sondern sich auf die Lehre der christlichen Kirche als gegeben bezieht. Dabei ist offensichtlich, dass es sich hier nicht um die traditionelle calvinistische Theologie handelt, sondern wie oben angesprochen eine theologische Anthropologie zu Grunde liegt, die den Menschen als zum guten Handeln fähig ansieht. Deshalb ist der Begriff der *imago Dei* bei Douglass so verstanden, dass die Gottebenbildlichkeit aktual allen Menschen zu Eigen ist und deshalb ihre Gleichheit begründet. Analog ist sein Konzept der Gotteskindschaft zu verstehen.

men cherish the love of Liberty. The nice discerning political economist does not regard the sacred right more than the untutored African who roams in the wilds of Congo. Nor has the one more right to the full enjoyment of his freedom than the other. In every man's mind the good seeds of liberty are planted, and he who brings his fellow down so low, as to make him contented with a condition of slavery, commits the highest crime against God and man.“

⁴⁸ Frederick Douglass, The Race Problem (1890), in: Daley, Speeches, 90.

⁴⁹ A. a. O., 103.

Auch wenn dieses Argumentationsmuster, das sich so dann später auch bei Martin Luther King, Jr. wiederfindet, klar zu identifizieren ist,⁵⁰ so kann gleichwohl nicht davon gesprochen werden, dass hier ein systematisch entfaltetes Konzept vorliegt oder gar, dass diese Begründungsfigur bei ihm vorherrschend wäre.⁵¹ Es ist ein Topos unter anderen.

5.2. *Das Verständnis von Gottebenbildlichkeit und Gotteskindschaft als Grundlegung menschlicher Würde bei William Ellery Channing*

William Ellery Channing (1780–1842) war als unitarischer Geistlicher ein wichtiger Kritiker der Sklaverei, auch wenn er nie explizit politisch für deren Abschaffung eingetreten ist. Auch bei ihm findet sich das Motiv der Gottebenbildlichkeit. Exemplarisch wird hier auf seine Predigt „Likeness to God“ von 1828 zurückgegriffen.⁵²

Bei Channing wird deutlich, dass er die orthodoxe Auffassung teilt, dass die Gottebenbildlichkeit beim Menschen durch den Sündenfall korumpiert ist. Aber alle Menschen haben, so Channing, die Anlage, dass sie durch einen entsprechenden Lebenswandel sich immer mehr zum Bilde Gottes entwickeln, ihm immer ähnlicher werden können: „For this it is to be preached. Religious instruction should aim chiefly to turn men’s aspirations and efforts to that perfection of the soul, which constitutes it a bright image of God.“ (S. 1)

Hier steht also eine ganz andere theologische Vorstellung im Hintergrund. Es geht darum, dass im Geist des Menschen etwas Göttliches ist. Dieser göttliche Funke ermögliche es den Menschen, durch ihre bewusste Lebensführung die Sünde zu überwinden und Gott ähnlich zu werden:

„What, then, is religion? I answer; [...] It recognises and adores God, as a being whom we know through our own souls, who has made man in his own image, who is the perfection of our own spiritual nature, who has sympathies with us as kindred beings, who is near us, not in place only like this allsurrounding atmosphere, but by spiritual influence and love, who looks on us with parental interest, and whose great design it is to communicate to us for ever, and in freer and fuller streams, his own power, goodness, and joy.“ (S. 7)

Deshalb kann auch das Motiv der *imago Dei* gleichbedeutend mit Likeness/Ähnlichkeit oder dem Konzept der Gotteskindschaft verwendet werden:

⁵⁰ Garth Baker-Fletcher weist darauf hin, dass King, Jr.’s Großvater Positionen im Kampf gegen die Segregation und für soziale Gerechtigkeit vertrat, die sich auf Frederick Douglass zurückführen lassen bzw. diesen zumindest entsprechen. Vgl. *Baker-Fletcher, Somebodyness*, 7.

⁵¹ So sind auch die systematischen Schlussfolgerungen von McKanan zu Douglass m. E. nicht ausreichend durch die Quellenverweise gedeckt. Vgl. *McKanan, Image of God*, 60–62.

⁵² William Ellery Channing, *Likeness to God. Discourse at the Ordination of the Rev. F. A. Farley*, Providence, R. I., 1828, Online-Quelle abrufbar unter: <http://www.americanunitarian.org/likeness.htm> (22. 2. 2016).

„In ourselves are the elements of the Divinity. God, then, does not sustain a figurative resemblance to man. It is the resemblance of a parent to a child, the likeness of a kindred nature.“ (S. 4)

Damit ist die *imago Dei* nicht eine Qualität, die allen Menschen von Beginn an zukommt, sondern eine Anlage, die alle Menschen haben, aber empirisch nicht alle realisieren werden. Zwar begründet auch in dieser theologischen Perspektive die potentielle Gottebenbildlichkeit aller Menschen deren Gleichheit und hat somit eine universelle Komponente, aber dies ist doch sehr viel schwächer als die schöpfungstheologische und anthropologische Argumentation, dass die ursprünglich im Alten Orient exklusiv dem König vorbehaltene Gottebenbildlichkeit im biblischen Schöpfungsbericht allen Menschen zugesprochen und damit eine radikale Universalisierung und Demokratisierung vollzogen wird.⁵³

Diese beiden exemplarischen Stichproben bei Douglass und Channing zeigen, dass in der Tat das Motiv der Gottebenbildlichkeit in der abolitionistischen Begründung der Gleichheit eine wichtige Rolle gespielt hat. Allerdings konnte nicht festgestellt werden, dass dem eine systematische theologische Konzeption zu Grunde liegt. Vielmehr ist das Verständnis des theologischen Gehalts des *imago Dei*-Motivs durchaus unterschiedlich. Darüber hinaus tritt es häufig zusammen mit den Motiven der Ähnlichkeit und der Gotteskindschaft auf. Zwar wird es zumeist als Begründung von Würde und Gleichheit interpretiert, aber die explizite Ableitung von Bürger- oder Menschenrechten ist nur vereinzelt zu konstatieren.

Auffallend ist, dass bei King einerseits zwar auch das Nebeneinander der Theologumena der Gottebenbildlichkeit und Gotteskindschaft auftaucht; andererseits aber – soweit ich sehe – immer in dem Sinne, dass dies jeweils eine anthropologische Qualität konstituiert, nämlich Würde und Gleichheit, die wiederum den universalen Anspruch aller Menschen auf Bürger- und Menschenrechte begründen. In aller Vorläufigkeit könnte man also sagen, dass King der Position Douglass' näher steht als der Channings.

Gleichwohl ist damit noch keinesfalls geklärt, wie die Traditionslinien dieser Theologie zu King verlaufen bzw. wie er sich wiederum auf sie bezieht. Explizite Verweise finden sich bei ihm nicht. Deshalb ist nun in einem vorletzten Schritt der Blick auf die Tradition der Schwarzen Kirche und Schwarzen Theologie zu richten.

⁵³ Vgl. zu dieser theologischen Deutung der Gottebenbildlichkeit Barth, Menschenwürde; Haspel, Sozialethik, 81–84 und jetzt für den englischen Sprachraum: John Frederic Kilner, Dignity and Destiny. Humanity in the Image of God, Grand Rapids/Michigan 2015.

6. Die Schwarze Theologie als Quelle für Kings Verständnis der Menschenrechte und sozialen Gerechtigkeit

Wenn man von Schwarzer Theologie bzw. Black Theology als etwas spricht, auf das King sich selbst bezogen hat, wird man mit mehreren methodischen Problemen konfrontiert. Zum einen bildet sich der Begriff erst in den 1960er Jahren heraus und man kann King durchaus als einen der wesentlichen Impulsgeber für die theologische Entwicklung ansehen, die dann von James Cone⁵⁴ und anderen explizit unter diesem Namen entfaltet wurde. Wenn man also auf die Black Theology als Quelle für King verweist, ist das in gewisser Weise anachronistisch. Peter Paris benutzt deshalb den aber auch nicht ganz überzeugenden Begriff der „black Christian tradition“. Zum anderen ist die Quellenlage schwierig, weil für die Tradition der Theologie der Schwarzen Kirchen nur wenig systematische schriftliche Quellen vorliegen. Vieles wurde mündlich tradiert oder findet sich verstreut in Reden, Predigten und Biographien.⁵⁵ Hier steht die Forschung noch vor großen Aufgaben. Macht es dann überhaupt Sinn, in diesem Zusammenhang mit dem Begriff „Schwarze Theologie“ zu operieren?

In der King-Forschung besteht weitgehend Einigkeit, dass King ganz wesentlich von der theologischen und spirituellen Tradition der Southern Black Church beeinflusst und geprägt wurde.⁵⁶ Und in der theologischen Tradition der Schwarzen Kirchen, die King durch seine Herkunft vermittelt wurde, spielte die Vorstellung der gleichen Würde aller Menschen, die von Gott verliehen und unverlierbar ist, sowie das Engagement für soziale Gerechtigkeit, weil Armut und Ungerechtigkeit als Sünde angesehen wurden, eine bedeutende Rolle.⁵⁷ Hier kann man davon ausgehen, dass Motive der abolitionistischen Theologie und des Social Gospel amalgamiert wurden. Ira Berlin macht den Modus der Rezeption exemplarisch anhand des *Great Awakening* im 18. Jahrhundert deutlich:

⁵⁴ Vgl. James Cone, *Black Theology of Liberation*, Maryknoll/New York 1990 (1970); ders., Martin Luther King, Jr., *Black Theology – Black Church*, in: *Theology Today* 40 (1984), 409–421.

⁵⁵ Cone verweist deshalb auch in seinem einschlägigen Kapitel „The Sources and Norm of Black Theology“ auf die Elemente: Black experience, Black history, Black culture und revaluation. Vgl. Cone: *Black Theology of Liberation*, 21–39. Vgl. auch Peter J. Paris, *The Social Teaching of the Black Churches*, Philadelphia 1985, 74–80.

⁵⁶ Vgl. inter alia Noel Leo Erskine, *King among the Theologians*, Cleveland/Ohio 1994, 1–10; Baker-Fletcher, *Somebodyness*, 1–28. Zu den Einflüssen auf seine Gemeinde in Montgomery durch seinen Vorgänger und auch durch die Familie vgl. Branch, Parting, 1–68.

⁵⁷ Überraschend ist, dass sich im ganz aktuellen „Oxford Handbook of African American Theology“ (Katie G. Cannon/Anthony B. Pinn [Hgg.], *The Oxford Handbook of African American Theology*, New York 2014.) im Artikel zur Anthropologie (J. Kameron Carter, *Humanity in African American Theology*, 174–184) dazu nicht ein Hinweis findet. Dagegen weist der historiographische Beitrag in dem Band (Lewie R. Gordon, *The Problem of History in African American Theology*, 363–376, hier 369) darauf hin.

„Whatever exactly African-American slaves thought of the evangelicals' religious aesthetic, they understood that the new religion recognized the spark of divinity in every man and woman, encouraged fellowship and mutuality, and respected the godly no matter what their status. In God's eyes, all were equal, for the greatest slaveholder was as corrupt as the lowliest slave.“⁵⁸

Peter Paris hat in seiner grundlegenden Untersuchung „The Social Teaching of the Black Churches“⁵⁹ herausgearbeitet, dass der Kampf gegen Rassismus und für gesellschaftliche Gleichstellung der Schwarzen, begründet in einer theologisch fundierten Gleichheitsvorstellung, schon seit dem frühen 19. Jahrhundert zu den wesentlichen Elementen des theologischen und sozialetischen Programmes der Schwarzen Kirchen gehörte. Theologisch wurde das mit der Elternschaft Gottes und der daraus resultierenden Gleichheit aller Menschen und Völker begründet: „The fundamental principle of the black Christian tradition is depicted most adequately in the biblical doctrine of the parenthood of God and the kinship of all peoples[.]“⁶⁰ Die Frage der Gleichstellung der Afro-Amerikanerinnen und Afro-Amerikaner war fester Bestandteil der synodalen Konferenzen und deren öffentlichen Verlautbarungen. Auf diese Weise wurde in praktischer Absicht das Konzept bürgerlicher Rechte Teil des theologischen Selbstverständnisses der schwarzen Kirchen: „[B]lack Americans have never thought of freedom, justice, civil rights, racial equality, and the like, as abstract principles, but rather as necessary conditions for human experience.“⁶¹

Dabei verband sich die theologische Begründung mit der politischen der US-amerikanischen Verfassungstradition und dies – so merkt Paris an – ironischerweise in Übereinstimmung mit den fundamentalen Werten der weißen Christen:

„It is, however, ironic that the primary instruments of social reform employed by the black churches have been the religious and political ideals of their white oppressors, namely, (1) the biblical idea of the parenthood of God and the kinship of all people and (2) the constitutional idea that all people are created equal and endowed by their Creator with certain unalienable rights. The religious idea has been used by blacks as a means of redeeming both the ecclesiastical and the civil religions of the nation, while the political idea has constituted the grounds of justification for their claims of racial justice. Blacks have derived similar moral obligations from both ideas.“⁶²

⁵⁸ *Ira Berlin*, *Many Thousands Gone. The First Two Centuries of Slavery in North America*, Cambridge 1998, 138. Vgl. auch *Eddie S. Glaude*, *Exodus! Religion, Race, and Nation in Early Nineteenth-Century Black America*, Chicago 2000.

⁵⁹ Paris untersucht dabei exemplarisch die Tradition der African Methodist Episcopal Church und der National Baptist Convention, U.S.A., Inc., den beiden größten schwarzen Kirchen bzw. konfessionellen Zusammenschlüsse. Im Wesentlichen sieht er in diesem Themenbereich große Übereinstimmung zwischen ihnen und den anderen schwarzen Kirchen. *Paris*, *Social Teaching*, XI.

⁶⁰ A. a. O., 10.

⁶¹ A. a. O., 85.

⁶² A. a. O., 111.

Eine besondere Bedeutung hat das Engagement für Menschenrechte in der Tradition der englischen und US-amerikanischen Baptisten. Historisch begründet liegt dies in der Erfahrung als Minderheitenkirche, die sich um ihrer eigenen Existenz willen für das Recht auf Religionsfreiheit eingesetzt hat und dies auch heute noch weltweit tut. Die Wurzeln dieses Engagements sind also schon über 400 Jahre alt. Aber das theologische Verständnis und der Einsatz für Menschenrechte gehen weit darüber hinaus: „Many Baptists then affirm humanity created in the image of God, which implies inalienable and inviolable rights of full humanity.“⁶³ Der Baptistische Weltbund wurde 1905 vor allem auch mit dem Ziel gegründet, sich weltweit für Religionsfreiheit einzusetzen. In den USA gibt es seit 1939 in Washington die Interessengruppe „The Baptist Joint Committee for Religious Liberty“, die sich im politischen Raum für die grundlegenden Freiheits- aber auch basale soziale Rechte weltweit einsetzt. In diesem Kontext entstand ebenfalls 1939 die „American Baptist Bill of Rights“. In den folgenden Jahren haben die Baptisten die Entstehung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und der weiteren Menschenrechts-Dokumente im Kontext der Vereinten Nationen begleitet und den Focus ihrer eignen Menschenrechtsarbeit vom Recht auf Religionsfreiheit zu einem umfassenden Verständnis der Menschenrechte erweitert.⁶⁴

Hier findet sich also eine Tradition, welche die theologisch begründete Gleichheit und Würde aller Menschen explizit mit der Forderung nach gleichen Bürger- und Menschenrechten verbindet. Dies ist ein grundlegendes Element von Kings theologischem und sozialem Ansatz, der hier eine seiner wesentlichen Wurzeln haben dürfte.

Eine neuen Interpretationsansatz schlägt Gary Dorrien in seiner bahnbrechenden Studie mit dem Titel „The New Abolition. W. E. B. Du Bois and the Black Social Gospel“ vor.⁶⁵ Wesentliche Elemente der hier vorgestellten Tradition schwarzer Theologie deutet Dorrien als *Black Social Gospel*. Damit verbindet er die These, dass es weitgehend unbeachtet und vergessen eine durchgehende theologische Tradition von den neuen Abolitionisten, die sich nach dem Bürgerkrieg und der Sklavenbefreiung gegen die neuen Segregations- und Unterdrückungsinstrumente wandten, bis zum Civil Rights Movement der 1950er und 1960er und direkt zu Martin Luther King, Jr. gebe.

Im Wesentlichen führt er drei Gründe an, warum diese Tradition bislang zu wenig beachtet wurde. Zum einen liegt sie in der Regel nicht in

⁶³ William H. Brackney, *Human Rights and the World's Major Religions. Condensed and Updated Edition*, Santa Barbara 2013, 81. William H. Brackney habe ich für seine Anmerkungen zu meinem diesem Text zu Grunde liegenden Vortrag und damit verbundene Hinweise zu danken.

⁶⁴ Vgl. a. a. O., 129 f.

⁶⁵ Dorrien, *Abolition*. Den Hinweis auf diese ganz aktuelle Studie verdanke ich Dominik Gautier.

systematischen Werken vor, sondern hat ihren Niederschlag in Predigten, Ansprachen und kirchlichen Dokumenten gefunden. Zum anderen wurde sie vom weißen Mainstream lange nicht beachtet. Und schließlich war ein weiterer Faktor, dass gerade in der historischen und sozialwissenschaftlichen Forschung über eine längere Zeit die Rolle der Religion in der schwarzen Protestbewegung und Protestkultur kritisch betrachtet und zum Teil ausgeblendet wurde.⁶⁶

Inhaltlich verbindet das Black Social Gospel nach Dorrien das Hauptthema des „weißen“ Social Gospel nämlich die soziale Gerechtigkeit mit dem Problem des Rassismus und der Segregation:

„The full-fledged black social gospel combined an emphasis on black dignity and personhood with protest activism for racial justice, a comprehensive social justice agenda, an insistence that authentic Christian faith is incompatible with racial prejudice, an emphasis on the social ethical teaching of Jesus, and an acceptance of modern scholarship and social consciousness.“⁶⁷

Gegenüber früheren Formen des sozialen Christentums war neu, dass mit den Mitteln der Sozialwissenschaften die sozialen Strukturen der Gesellschaft und nicht nur das individuelle Handeln in die theologische und sozialetische Reflexion eingebunden wurden:

„The social gospel [...] had something that previous socially oriented forms of Christianity lacked – modern social consciousness, especially the idea that there is such a thing as social structure. The concepts of ‘social structure’ and ‘social justice’ came into being in the 1880s with the rise of the Socialist trade union, and Progressive movements. Not coincidentally, so did the social gospel, the fields of sociology and social ethics, the idea of social salvation and the modern world. Only with the rise of modern social Christianity did Christian thinkers begin to say that salvation had to be personal and social to be saving. If there was such a thing as social structure, salvation had to be reconceptualized to take account of it.“⁶⁸

Dorrien entfaltet und belegt diese These in einer überzeugenden und materialreichen Studie, die gerade auch die konfliktreichen und gegenläufigen

⁶⁶ Vgl. etwa a. a. O., 25 f.

⁶⁷ A. a. O., 3.

⁶⁸ A. a. O., 4. Dies ist eine sehr überzeugende Analyse. Allerdings besteht m. E. die Gefahr, dass Traditionslinien, die zu den alten Abolitionisten, wie etwa Frederick Douglass, zurückverweisen, zu wenig beachtet werden. Dafür bekommt W. E. B. Du Bois eine zentrale Rolle zugewiesen, obwohl er sich selbst nie zum Christentum bekannte. Ohne dies bislang am Material oder durch Studienunterlagen bzw. Kenntnisse der Lektüre Kings beweisen zu können, vermute ich, dass es eine direkte Rezeptionslinie von Frederick Douglass zu King gibt. Darüber hinaus wird man beachten müssen, dass die Erfahrung des Bürgerkriegs auch für die „weiße“ Theologie einschneidende Folgen hatte. Molly Oshatz weist darauf hin, dass von den moderaten weißen Theologen der Bürgerkrieg und die Slavenbefreiung als geschichtliches Handeln Gottes angesehen wurden. Dadurch wurde ex post die eigene meist moderate Haltung in der Sklavenfrage als falsch angesehen und dies hat die Entwicklung einer radikalen liberalen Theologie befördert (wie auch andere theologische Entwicklungen mit differenten Orientierungen). Oshatz, *Slavery*, besonders 119–147.

Bewegungen berücksichtigt, die hier im Einzelnen aber nicht nachgezeichnet werden kann und soll. Dabei wird klar, dass es immer nur ein kleiner Teil der schwarzen Kirchen war, der sich dieses Programm zu Eigen gemacht hat. Aber insbesondere durch die schwarzen Hochschulen, die sich unter dem „separate but equal“-Prinzip entwickeln konnten, wurde diese christlich begründete Bewegung für soziale Gerechtigkeit und Gleichheit gerade auch unter schwarzen Theologen und Sozialwissenschaftlern wirksam. Dorrien macht dies an Benjamin Elijah Mays, Howard Thurman und Mordecai Wyatt Johnson deutlich, die alle direkten Einfluss auf King hatten. Mays war lange Jahre, auch während Kings Studienzeit dort, Präsident des Morehouse Colleges in Atlanta, an dem schon Kings Vater ausgebildet wurde. Johnson unterrichtete dort Wirtschaft und Geschichte und Thurmans Theologie war für King eine wichtige Quelle. Er ist ihm auch mehrfach persönlich begegnet.

Dorrien kann mit seiner Studie deutlicher und differenzierter nachweisen, dass wesentliche Motive, die sich in der Theologie von Martin Luther King, Jr. finden, in dieser spezifischen Tradition vorgeprägt sind und er sie über diese Traditionslinie auch kannte:

„[T]he early black social gospelers were soon forgotten. But they helped to build a counterpublic and a civil rights movement. They planted the social gospel in the mainstream of the black Methodist and black Baptist churches. [...] And they inspired a stream of successors who carried out America's greatest liberation movement.“⁶⁹

Dorries Untersuchung ergänzt die Studie von Peter J. Paris, profiliert die Inhalte des Black Social Gospel und rekonstruiert Netzwerke und Tradierungswege. Dies verstärkt die schon länger vertretene These, dass wesentliche Konzepte von Kings Theologie aus der Tradition Schwarzer Theologie stammen und er schon lange mit ihnen vertraut war, bevor er sich dann im Laufe seines Studiums am Crozer Theological Seminary und an der Boston University intensiver mit „weißer“ und liberaler Theologie auseinandersetzte und beide Traditionslinien in der ihm eigenen kreativen und konstruktiven Weise amalgamierte.

Martin Luther King, Jr. war auch lebensweltlich-biographisch sehr früh mit einer Schwarzen Theologie vertraut, die sich der sozialen Probleme der Afro-Amerikaner in den Städten annahm und – indem sie die Würde aller Menschen betonte – sich, wo es ging, dem System der Segregation widersetzte.⁷⁰ Sein Großvater A. D. Williams und sein Vater „Daddy King“ waren beide an Bürgerrechtsaktivitäten beteiligt und hatten an der Ebenezer Baptist Church soziale Programme initiiert. Auch Kings Vorgänger auf seiner ersten Pfarrstelle an der Dexter Avenue Baptist Church in Montgomery,

⁶⁹ Dorrien, *Abolition*, 523.

⁷⁰ Vgl. Williams, *Analysis*, 19; Baldwin, *The Minister*, 89–92. Vgl. zu diesem und den folgenden Abschnitten ausführlicher Haspel, *Politischer Protestantismus*, 259–261.

Alabama, Vernon Johns, war einer der schwarzen Theologen, die versuchten, die Theologie des „Social Gospel“⁷¹ in die Tat umzusetzen, indem sie ihre ethischen Aussagen mit politischen Forderungen verbanden.⁷²

Martin Luther King, Jr. war fest in die kirchliche Tradition seiner Familie eingebunden: „Dr. King’s spirituality was deeply rooted in an African-American Christian tradition that was *rural, southern, and Baptist*.“⁷³ Durch diesen Kontext wurden King wesentliche Grundlagen für seine Theologie und sein politisches Engagement vermittelt: „The influence of the black church and its central theme of freedom and hope can be seen in the language of King’s speaking and writing.“⁷⁴ Darüber hinaus war das soziale Engagement, das in seiner Familie traditionell mit dem Dienst der Kirche verbunden war, prägend für seine spätere Entwicklung:

„It is important that Rev. Williams’s philosophy of social change be duly appreciated, for through its application in Daddy King’s ministry, Martin Luther King, Jr. was given a profoundly practical sense of the actual possibilities for social change in the segregated South.“⁷⁵

Auch wenn sich dies im Einzelnen nicht immer durch schriftliche Quellen belegen lässt, können wir davon ausgehen, dass King durch seinen Großvater mütterlicherseits und durch seinen Vater, durch die prägende Kultur der schwarzen Elite in Atlanta sowie durch seine Studienzeit am Morehouse College⁷⁶ mit einer durch den Abolitionismus und die evangelikalen und liberalen Reformbewegungen – also dem, was Dorrien das Black Social Gospel nennt – geprägten Schwarzen Theologie durch und durch vertraut und durch sie geprägt war.

7. Kings theologische Synthese von Abolitionismus, Social Gospel, Personalismus und christlichem Realismus zu einer neuen Black Theology

Auf Grund der vorausgehenden Untersuchung kann man festhalten, dass King sich bei seinem theologischen Verständnis der Menschenrechte und sozialen Gerechtigkeit auf theologische Motive aus dem Abolitionismus

⁷¹ Mit Dorrien müsste man sagen „Black Social Gospel“. Er verweist mehrfach auf Vernon Johns als Protagonisten des Black Social Gospel.

⁷² Vgl. *Baker-Fletcher*, *Somebodyness*, 1–28; *Branch*, *Parting*, 1–26.

⁷³ *Baker-Fletcher*, *Somebodyness*, 26.

⁷⁴ *Cone*, *Black Theology – Black Church*, 416.

⁷⁵ *Baker-Fletcher*, *Somebodyness*, 26. Es ist allerdings auffällig, dass bei Cone das Konzept der Gottebenbildlichkeit keine prominente Rolle spielt. Dies wird man durch seine Prägung durch und Auseinandersetzung mit der Theologie Karl Barths erklären können.

⁷⁶ Allerdings lässt sich das schwer quellenmäßig belegen. Es finden sich dazu keine expliziten Informationen in der King-Literatur. In den King-Papers ist dazu m. W. nichts abgedruckt. In der Zeit am Crozer Theological Seminary findet sich ein Paper mit dem Thema „An Appraisal of the Great Awakening“, in dem allerdings die Konsequenzen für den Abolitionismus und gesellschaftliche Reform nur äußerst knapp erwähnt werden (*Carson*, *Called*, 334–353).

und dem Black Social Gospel, dem Social Gospel dem Bostoner Personalismus bezog. Insbesondere die Tradition des Abolitionismus und des Black Social Gospel sowie einer Ekklesiologie, welche die Kirche als gesellschaftliche Akteurin für Bürgerrechte und soziale Gerechtigkeit versteht, ist ihm in dem theologischen Milieu der Schwarzen Kirche begegnet.

Dieses Ergebnis erklärt allerdings noch nicht, wie King daraus eine relativ konsistente theologische Systematik entwickelte, welche die menschliche Würde in der Gottebenbildlichkeit und Gotteskindschaft begründet und durch das Konzept der Menschenrechte gesellschaftlich verwirklicht sehen will. Gerade diese Amalgamierung von theologischer Begründung und rechtlicher Institutionalisierung ist für die 1950er Jahre nach meiner Kenntnis jedenfalls im kontinentaleuropäischen Kontext außergewöhnlich.

Es sei daran erinnert, dass in der deutschsprachigen Theologie ein die universale Menschenwürde begründendes Verständnis der Gottebenbildlichkeit und damit verbunden ein in der Menschenwürde begründetes Konzept der Menschenrechte als rechtlicher Institution sich erst ab den 1970er Jahren durchzusetzen begann. Sowohl in der lutherischen als auch in der reformierten theologischen Tradition wurde bis zu den ökumenischen Studienprozessen Ende der 1960er und 1970er Jahre, die *imago* als im Sündenfall korrumpiert angesehen.

Sicherlich wird die Debatte um die Menschenrechte im Entkolonialisierungsprozess nach dem Zweiten Weltkrieg und die Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948 einen signifikanten Einfluss auf King gehabt haben, zumal die Entkolonialisierung von ihm im engen Zusammenhang mit den Bemühungen zur Überwindung der Segregation im Süden der USA gesehen wurde. Dies war ja gerade die prägende Zeit seines Studiums und es wird davon auszugehen sein, dass die Frage des theologischen und rechtlichen Verständnisses der Menschenrechte und ihre Chance für die Durchsetzung der Bürgerrechte im kirchlich-intellektuellen Milieu, indem sich King bewegte, intensiv diskutiert wurde. Brackney formuliert diesen Zusammenhang folgendermaßen:

„It is not by historical accident that the ministerial career of Martin Luther King, Jr., commenced in Montgomery, Alabama, in the first generation of human rights declarations. He became a visible symbol of Christian opposition to oppression of persons of color. While not involved directly in formal human rights discussions, King stressed the solidarity of the human family and the need of ‚self‘ to be fulfilled in the self of others. He further postulated theologically that the worth of an individual is in one's relatedness to God.“⁷⁷

⁷⁷ Brackney, Human Rights, 130. Im weiteren Verlauf seiner Karriere dürfte auch die Menschenrechtstheologie des Ökumenischen Rates der Kirchen für King von Bedeutung gewesen sein. Zum einen gehörte der ÖRK zu den wichtigsten Foren des theologisch-kirchlichen Menschenrechtsdiskurses, zum anderen hatte King schon sehr früh und zunehmend intensiven Kontakt zum ÖRK. So war Benjamin Mays z. B. Mitglied des ersten Zentralkomitees und King hat dann selber intensiv mit dem ÖRK zusammengearbeitet. Vgl. Brackney, 119–122; Thomas A. Mulhall, „A Lasting Prophetic Legacy“. Martin Luther

Aber wie King aus den einzelnen Elementen ein emergentes Konzept entwickelte und überdies konservative, evangelikale und liberale Traditionen mit dem für ihn theologisch prägenden christlichen Realismus Reinhold Niebuhrs synthetisierte, wird noch weiterer Untersuchungen bedürfen.

Auffällig ist, dass der ganze hier exemplarisch untersuchte Strang der theologischen Auseinandersetzung mit den Konzepten der Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde und ihrem Zusammenhang mit der Realisierung von Freiheit und Gerechtigkeit durch kodifizierte Menschenrechte in der theologischen Debatte in Deutschland faktisch keine Erwähnung findet, wie überhaupt diese Diskussion auch inhaltlich sehr spät beginnt.

Insofern muss es doch seinen tieferen Sinn gehabt haben, dass King sich 1964 in Berlin auf Martin Luther berufen und zugleich mit seinen Predigten wichtige Impulse für seine Rezeption in den evangelischen Kirchen in der DDR gegeben hat. Stärker noch als im Westen wurden Kings Verständnis der Menschenrechte, seine Überlegungen zur Rolle der Kirche in der Gesellschaft und seine friedensethischen Reflexionen dort aufgenommen und bis in die friedliche Revolution hinein wirksam.⁷⁸

Dabei stand sein theologisches Verständnis der Gottebenbildlichkeit, der Menschenwürde und der Menschenrechte im klaren Gegensatz zu dem Luthers. Über die ökumenische Rezeption der Theologie Kings⁷⁹ und seine eigene Wirkung vor allem im Osten Deutschlands hat Kings evangelikal-liberal-realistische Theologie zu einer wichtigen Weiterentwicklung auch im Mainstream deutscher Theologie beigetragen. Gegenwärtig erfreuen sich das Konzept der Menschenwürde und ihre Begründung in der Gottebenbildlichkeit einer starken Konjunktur. Dass dies noch vor wenigen Jahrzehnten ganz anders war, wird weithin vergessen. Der Beitrag Kings zu dieser Entwicklung harrt noch der genaueren Untersuchung, wird aber nicht unterschätzt werden dürfen. Es ist doch interessant, was alles passieren kann, wenn ein Baptist den Namen Martin Luther bekommt.

Bibliografie

- Ansbros, John J.*, Martin Luther King, Jr. The Making of a Mind, Maryknoll/New York 31990.
- Baker-Fletcher, Garth*, Somebodyness. Martin Luther King, Jr. and the Theory of Dignity (HDR 31), Minneapolis 1993.
- Baldwin, Lewis V.*, The Minister as Preacher, Pastor, and Prophet. The Thinking of Martin Luther King, Jr., in: American Baptist Quarterly 7 (1988), 79–97.

King Jr., the World Council of Churches, and the Global Crusade against Racism and War, Eugene/Oregon 2014.

⁷⁸ Vgl. *Haspel*, Activist in Germany; Heinrich Grosse, „Die Macht der Armen. Martin Luther Kings Kampf gegen Rassismus, Armut und Krieg,“ in: *Michael Haspel/Britta Waldschmidt-Nelson* (Hgg.), Martin Luther King. Leben, Werk und Vermächtnis (scripturae), Weimar 2008, 13–34.

⁷⁹ Vgl. *Mulhall*, „A Lasting Prophetic Legacy.“

- Barth, Karl*, Die Kirchliche Dogmatik I/2, Zürich 1975.
- Barth, Ulrich*, Herkunft und Bedeutung des Menschenwürdekonzpts. Der Wandel der Gottebenbildlichkeitvorstellung, in: *ders.*, Religion und Moderne, Tübingen 2003, 345–371.
- Berlin, Ira*, Many Thousands Gone. The First Two Centuries of Slavery in North America, Cambridge 1998.
- Brackney, William H.*, Human Rights and the World's Major Religions. Condensed and Updated Edition, Santa Barbara 2013.
- Branch, Taylor*, Parting the Waters. America in the King Years 1954–63, New York 1988.
- Bresina, Christoph*, Von der Erweckungsbewegung zum „Social Gospel“: Walter Rauschenbuschs Herkunft, Umfeld und Entwicklung bis 1891, Diss. theol., Marburg 1993.
- Brightman, Edgar Sheffield*, A Philosophy of Religion, New York 1940.
- Brock, Rita Nakashima/Parker, Rebecca Ann*, Saving Paradise. How Christianity traded Love of this World for Crucifixion and Empire, Boston 2008.
- Cannon, Katie G./Pinn, Anthony B.* (Hgg.), The Oxford Handbook of African American Theology, New York 2014.
- Carson, Clayborne*, Prologue. Martin's Dream: The Global Legacy of Martin Luther King Jr., in: GHI Bulletin Supplement 11 (2015), 15–21.
- *u. a.* (Hgg.), The Papers of Martin Luther King, Jr., Bd. 1: Called to Serve, January 1929 – June 1951.
- *u. a.* (Hgg.), The Papers of Martin Luther King, Jr., Bd. 6: Advocate of the Social Gospel, September 1948 – March 1963, Berkeley/Los Angeles, 2007.
- Carter, J. Kameron*, Humanity in African American Theology, in: *Cannon, Katie G./Pinn, Anthony B.* (Hgg.), The Oxford Handbook of African American Theology, New York 2014, 174–184.
- Channing, William Ellery*, Likeness to God. Discourse at the Ordination of the Rev. F. A. Farley, Providence, R. I., 1828, Online-Quelle abrufbar unter: <http://www.americanunitarian.org/likeness.htm> (22.02.2016).
- Cone, James H.*, The Theology of Martin Luther King, Jr., in: USQR 40 (1986), 23.
- Cone, James*, Black Theology of Liberation, Maryknoll/New York 1990.
- , Martin Luther King, Jr., Black Theology – Black Church, in: Theology Today 40 (1984), 409–421.
- Dorrien, Gary*, The New Abolition. W. E. B. Du Bois and the Black Social Gospel, Yale 2015.
- Douglass, Frederick*, We Have Decided to Stay (1848), in: *Daley, James* (Hg.), Great Speeches by Frederick Douglass, Mineola/New York 2013, 19–25.
- Erschine, Noel Leo*, King among the Theologians, Cleveland/Ohio 1994.
- Frederick Douglass*, The Race Problem (1890), in: *Daley, James* (Hg.), Great Speeches by Frederick Douglass, Mineola/New York 2013, 90.
- Garnet, Henry Highland*, „An Address To The Slaves Of The United States“, in: *ders.*, A Memorial Discourse, Philadelphia 1865, 44–51.
- Garrow, David J.*, The Intellectual Development of Martin Luther King, Jr. Influences and Commentaries, in: USQR 40 (1986), 7–9.
- Glaude, Eddie S.*, Exodus! Religion, Race, and Nation in Early Nineteenth-Century Black America, Chicago 2000.
- Goldfield, David*, Lincoln und die Evangelikalen. Eine Sache des Glaubens, in: *Nagler, Jörg/Haspel, Michael* (Hgg.), Abraham Lincoln und die Religion. Das Konzept der Nation unter Gott (scripturae 2), Weimar 2012.

- Gordon, Lewis R., The Problem of History in African American Theology, in: *Canon*, Katie G./Pinn, Anthony B. (Hgg.), The Oxford Handbook of African American Theology, New York, 363–376.
- Grosse, Heinrich, „Die Macht der Armen. Martin Luther Kings Kampf gegen Rassismus, Armut und Krieg“, in: *Haspel, Michael/Waldschmidt-Nelson, Britta* (Hgg.), Martin Luther King. Leben, Werk und Vermächtnis (scripturae), Weimar 2008.
- Habermas, Jürgen, Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte, in: *ders.*, Zur Verfassung Europas. Ein Essay, Berlin 2011.
- Haspel, Michael, Das „Große Welthaus“. Martin Luther Kings Bedeutung für die Friedensdiskussion, in: *EvTh* 75 (2015), 341–357.
- , Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde. Implikationen für Bildung und Öffentlichen Diskurs in Martin Luther King, Jr.'s Konzeption „Öffentlicher Theologie“, in: *ZPT* 64 (2012), 251–264.
- , Martin Luther King Jr.'s Reception as a Theologian and Political Activist in Germany – East and West, in: *GHI Bulletin Supplement* 11 (2015), 49–63.
- , Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transformation. Ein Vergleich der evangelischen Kirchen in der DDR und der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in den USA, Tübingen/Basel 1997.
- , Sozialethik in der globalen Gesellschaft. Grundlagen und Orientierung in protestantischer Perspektive, Stuttgart 2011.
- Hochgeschwender, Michael, Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstertum und Fundamentalismus, Frankfurt a. M./Leipzig 2007.
- , Erweckte und Verschreckte. Die religiöse Umwelt Abraham Lincolns, in: *Nagler, Jörg/Haspel, Michael* (Hgg.), Abraham Lincoln und die Religion. Das Konzept der Nation unter Gott (scripturae 2), Weimar 2012, 55–86.
- Kilner, John Frederic, Dignity and Destiny. Humanity in the Image of God, Grand Rapids/Michigan 2015.
- King, Martin Luther, „A Look to the Future“, Address Delivered at Highlander Folk School's Twenty-fifth Anniversary Meeting, in: *Carson, Clayborne u. a.* (Hgg.), The Papers of Martin Luther King, Jr., Bd. 4: Symbol of the Movement, January 1957 – December 1958, Berkeley/Los Angeles 2000, 275.
- , „Facing the Challenge of a New Age“, Address Delivered at the First Annual Institute on Nonviolence and Social Change, in: *Carson, Clayborne u. a.* (Hgg.), The Papers of Martin Luther King, Jr., Bd. 3: Birth of a New Age, December 1955 – December 1956, Berkeley/Los Angeles 1997, 451–463.
- , „For all ... A Non-Segregated Society“, A Message for Race Relation Sunday, in: *Carson, Clayborne u. a.* (Hgg.), The Papers of Martin Luther King, Jr., Bd. 4: Symbol of the Movement, January 1957 – December 1958, Berkeley/Los Angeles 2000, 124.
- , „The Death of Evil upon the Seashore“, Sermon Delivered at the Service of Prayer and Thanksgiving, Cathedral of St. John the Divine, in: *Carson, Clayborne u. a.* (Hgg.), The Papers of Martin Luther King, Jr., Bd. 3: Birth of a New Age, December 1955 – December 1956, Berkeley/Los Angeles 1997, 256–262.
- , A Comparison and Evaluation of the Theology of Luther with That of Calvin (1953), in: *Carson, Clayborne u. a.* (Hgg.), The Papers of Martin Luther King Jr., Bd. 2: Rediscovering Precious Values, July 1951 – November 1955, Berkeley/Los Angeles 1994, 174–191.
- , East Berlin: Sermon Held at St. Mary's Church (13.09.1964). Zitiert aus dem digitalen Archiv des Deutschen Historischen Instituts in Washington, D.C.:

- http://www.aacvr-gerariemany.org/GenSys/DVD/publishing/XML-Files/XML/S_10003_LS.xml.
- , How my mind has changed in the last Decade (BU Box 4, Folder I-21), [Typoskript für das Christian Century, 07.04.1960]
 - , Meet Amos and Hosea (BU Box 115, Folder XV-27), [Vorlesungsnotizen, vermutlich 1948 am Crozer Theological Seminary].
 - , MIA Mass Meeting at Holt Street Baptist Church, in: *Carson, Clayborne*, The Papers of Martin Luther King, Jr., Bd. 3: Birth of a New Age, December 1955 – December 1956, Berkeley/Los Angeles 1997, 71–79.
 - , Strength to Love, Philadelphia 1981.
 - , Stride toward Freedom. The Montgomery Story, New York 1958.
 - , What is Man? An Address Delivered before the Chicago Sunday Evening Club. Orchestra Hall, January 12, 1958. Broadcast over Station WIND. BU Box 1, Folder II, 1f.
- Ling, Peter John*, Martin Luther King, Jr., London 2002.
- McKanan, Dan*, Identifying the Image of God. Radical Christians and Nonviolent Power in the Antebellum United States, New York 2002.
- Mikelson, Thomas J.S.*, Cosmic Companionship. The Place of God in the Moral Reasoning of Martin Luther King, Jr., in: JRE 18 (1990), 1–14.
- Mullhall, Thomas A.*, „A Lasting Prophetic Legacy“. Martin Luther King Jr., the World Council of Churches, and the Global Crusade against Racism and War, Eugene/Oregon 2014.
- Niebuhr, Reinhold*, Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics, New York 1960.
- Oshatz, Molly*, Slavery & Sin. The Fight against Slavery and the Rise of Liberal Protestantism, New York 2012.
- Paris, Peter J.* The Social Teaching of the Black Churches, Philadelphia 1985.
- Rathbun, John W.*, Martin Luther King. The Theology of Social Action, in: American Quarterly 20 (1968), 38–53.
- Rauschenbusch, Walter*, A Theology for the Social Gospel, Nashville 1987.
- , Christianity and the Social Crisis, Louisville/Kentucky 1991.
- Smith, Ervin*, The Ethics of Martin Luther King, Jr., New York/Toronto, 1981.
- Smith, Kenneth L./Zepp, Ira G.*, Search for the Beloved Community. The Thinking of Martin Luther King, Jr., Valley Forge 1974.
- Waldschmidt-Nelson, Britta*, Abolitionist oder Pragmatist. Lincoln und die zeitgenössische Debatte über Sklaverei und die Gleichberechtigung schwarzer Amerikaner, in: *Nagler, Jörg/Haspel, Michael* (Hgg.), Abraham Lincoln und die Religion. Das Konzept der Nation unter Gott (scripturae 2), Weimar 2012, 87–120.
- Washington, James M.* (Hg.), A Testament of Hope, 35–40.
- (Hg.), I have a Dream. Writings and Speeches that Changed the World, Glenview/Illinois 1992.
- Williams, Preston N.*, An Analysis of the Conception of Love and its Influence on Justice in the Thought of Martin Luther King, Jr., in: JRE 18 (1990), 15–31.
- Wills, Richard W.*, Martin Luther King, Jr. and the Image of God, Oxford/New York 2009.

Unverschämt schön! SEX als Geschenk und Verantwortung

Biblische Streiflichter¹

Jochen Wagner

Dieser Artikel entstand aufgrund einer Anfrage einer christlichen Jugendzeitschrift, wurde dann aber wegen vermeintlich zu unklarer Positionen und damit einer zu großen Offenheit abgelehnt. Da mir gerade dieser pädagogische Ansatz wichtig ist, die Teenager und Jugendlichen selbst zum Nachdenken und zu einer eigenen Position anzuleiten, stelle ich den Artikel nun an dieser Stelle zur Diskussion. Er ist der Zielgruppe entsprechend formuliert und gegenüber der eingereichten Version nur an sehr wenigen Stellen überarbeitet. So wurden die Anmerkungen sowie die Bibliographie ergänzt. Zitierte Bibelstellen werden, wenn nicht anders gekennzeichnet, nach der „Gute Nachricht Bibel“ wiedergegeben.

1. Schäm dich!?

Sex und Gemeinde. Das ist manchmal leider kein leichtes Verhältnis. Es ist noch nicht lange her, da bestanden die Aussagen zu Sex in der Gemeinde oft in einem: „Du darfst dies nicht, und das ist auch schlimm ...!“ Fast schon könnte man meinen, dass man sich für seine Sexualität schämen muss und die damit verbundenen Gefühle sich nicht gehören. So waren Jugendliche nach einem Abend in der Gemeinde, an dem nur positiv über Sexualität gesprochen wurde, völlig irritiert. Sie sagten: „Sex ist schön. Ja, ok. Aber wo bleibt das ,ABER!‘“ Alle hatten nur auf das große „Aber“ gewartet. Denn in Gemeinden wird zu viel über das ABER gesprochen.

2. Was sagt die Bibel?

Um eine biblische Sicht zu gewinnen, reicht es nicht, Bibelstellen zu zitieren und mit einzelnen Teilversen zu argumentieren. Ein gutes Gesamtbild be-

¹ Der Titel lehnt sich an folgenden aktuellen Titel an: Peter Dabrock/Renate Augstein/Cornelia Helfferich/Stefanie Schardien/Uwe Sielert, Unverschämt – schön. Sexualethik: evangelisch und lebensnah, Gütersloh 2015. Im eingereichten Text hieß es um der einfacheren Verständlichkeit anstatt „Streiflichter“ „Aspekte“.

kommen wir nur, wenn wir die großen biblischen Linien sehen und fragen, wie Gott sich unser Menschsein gedacht hat. Ein einzelnes Puzzleteil zeigt auch nicht das Gesamtbild. Erst vom Gesamtbild her können wir sehen, welchen Platz die einzelnen Teile im ganzen Puzzle haben.

3. Altes Testament

Begeben wir uns mit diesem Blickwinkel auf den Weg in die Bibel, so finden wir als Erstes, dass im Alten Testament Sexualität wie Essen und Trinken zu den Dingen gehört, die Gott uns schenkt (Pred 9, 7–9). Sexualität ist also ein Geschenk, ein Geschenk Gottes an uns. Und mehr noch, die Sexualität gehört zu unserer Persönlichkeit als Menschen; ohne sie wären wir keine Menschen. Gott hat uns doch mit unserer Sexualität geschaffen! Sie ist sehr gut: „*Gott sah alles an, was er geschaffen hatte, und sah: Es war alles sehr gut.*“ (Gen 1, 31) Zur positiven Bewertung der Sexualität sollte man unbedingt das Hohelied der Liebe lesen. Ja, das gibt es, ein ganzes Buch im Alten Testament über die Liebe, über das Knistern zwischen Frau und Mann. Da stehen zum Beispiel auch Sätze wie: „*Komm doch und küss mich! Deine Liebe berauscht mich mehr noch als Wein.*“ (1, 2) „*Wie Honig ist dein Mund, mein Schatz, wenn du mich küsst, und unter deiner Zunge ist süße Honigmilch.*“ (4, 11a)

4. Heiraten und Ehe

Zum Thema Ehe fällt Vielen als Erstes ein Vers ein, der ganz am Anfang der Bibel steht. Dort heißt es: „*Deshalb verlässt ein Mann Vater und Mutter, um mit seiner Frau zu leben. Die zwei sind dann eins, mit Leib und Seele.*“ (Gen 2, 24) Jedoch taucht hier das Wort „Ehe“ nicht auf. Es geht hier um die Anziehungskraft zwischen Frau und Mann. Und der Vers sagt auch: Ein Partnerwechsel ist sinnlos. Danach fällt einem vielleicht das Gebot ein: „*Du sollst nicht die Ehe brechen*“ (Ex 20, 14; Dtn 5, 18). Das Ziel dieses Gebotes ist es, den Lebensraum der Ehe zu schützen. In diesem Schutzraum können sich die Partner und ihr Miteinander entfalten. Hier wird die Sexualität nicht negativ gesehen. Einige zentrale Aussagen zur alttestamentlichen Vorstellung von Ehe und den damit verbundenen Gesetzen finden wir in Exodus 22, 15 f. und Deuteronomium 22, 13–29. Auch hier wird das Miteinander der Partner geschützt, wenn auch auf drastische Art und Weise. Prinzipiell gilt: Alt werden mit dem Geliebten/der Geliebten aus der Jugendzeit, das bringt Genuss und tiefes Glück.

Das Alter, in dem man zu biblischen Zeiten heiratete, lag möglichst nahe an der Geschlechtsreife, also an dem Zeitpunkt, ab dem man Kinder zeugen bzw. bekommen kann. Die Geschlechtsreife trat bei Männern ungefähr mit 18 Jahren ein, und das Heiratsalter lag bei 18–20 Jahren. Bei Frauen war

beides früher. Große Teile der Sexualität ausschließlich in der Ehe zu leben, war damals also kein Problem, denn die „Wartezeit“ war nicht lange. Die Pubertät war für die Betroffenen mühelos zu bewältigen – denn sie führte direkt in die Ehe. Das ist heute anders!

5. Neues Testament

Das Neue Testament übernimmt die alttestamentliche Vorstellung von Sexualität und Ehe. Man kann z. B. die Äußerungen des Paulus zum Thema Sexualität nur verstehen, wenn man die alttestamentlichen Grundlagen kennt, die für Paulus als Juden und Gelehrten selbstverständlich waren. Besonders ist im Neuen Testament, dass es die ‚Sonderrechte‘ des Mannes aufhebt und Mann und Frau auf dieselbe Stufe stellt (Mk 10, 11). Über eine wichtige Stelle werden wir noch etwas nachdenken, und zwar über Matthäus 5, 27–28. Dort heißt es: *„Ihr wisst, dass gesagt worden ist: ‚Du sollst nicht die Ehe brechen!‘ Ich sage aber: Wer auf eine verheiratete Frau auch nur scharf ist, hat mit ihr schon die Ehe gebrochen – in seinem Herzen hat er es getan.“*² Es geht hier nicht darum, eine Frau schön zu finden oder ihr hinterher zu schauen, sondern sich zu wünschen, mit dieser Frau Sex zu haben. Dies gilt natürlich genauso für verheiratete Frauen, die einem Mann hinterher schauen. Und dabei geht es um eine Frau oder einen Mann, die/der schon vergeben bzw. schon verheiratet ist. Jesus will mit diesen Worten die Ehe schützen. Deshalb steht dieser Vers im Zusammenhang mit Aussagen über die Ehe bzw. Ehebruch (Mt 5, 27. 31–32). Durch diese Verschärfung der alttestamentlichen Gebots *„Du sollst nicht die Ehe brechen“* bestätigt Jesus die Sicht des Alten Testaments und erhöht den Stellenwert der Ehe.

6. Und jetzt?

Unsere Sexualität gehört zu uns als Menschen, und das ist gut so! Sex und Sexualität sind viel mehr, als „nur“ miteinander zu schlafen. Die Vorstellung, dass alles, was mit Sexualität zu tun hat, in die Ehe gehört, finden wir in der Bibel nicht. Zu biblischen Zeiten hat man sich einen Großteil der Sexualität für die Ehe aufgehoben. Doch heute heiratet man viel später. Und gleichzeitig tritt die Geschlechtsreife viel früher ein. Wie kann ich also heute an der biblischen Grundidee von Sexualität festhalten? Die Bibel gibt uns mit auf den Weg, dass wir mit unserer Sexualität und damit auch mit unseren Partnern verantwortlich umgehen sollen. Es geht aber nicht um Verbote! Es geht darum, auf den anderen und auf sich zu achten. Sex ist die

² Übersetzung durch den Verfasser.

intimste Art, miteinander zu kommunizieren.³ Diese Intimität ist wertvoll, deshalb lasst uns verantwortlich mit ihr umgehen.

Bibliografie

- Ahlers, Christoph Joseph*, Himmel auf Erden & Hölle im Kopf. Was Sexualität für uns bedeutet, München 2015.
- Dabrock, Peter/Augstein, Renate/Helfferich, Cornelia/Schardien, Stefanie/Sielert, Uwe*, Unverschämt – schön. Sexualethik: evangelisch und lebensnah, Gütersloh 2015.
- Haag, Herbert*, Du hast mich verzaubert. Liebe und Sexualität in der Bibel, Zürich/Düsseldorf⁶2000.
- */Elliger, Katharina*, Zur Liebe befreit. Sexualität in der Bibel und heute, Zürich/Düsseldorf²1999.
- Haubeck, Wilfrid/Heinrichs, Wolfgang/Schröder, Michael*, Geschaffen als Mann und Frau (Theologische Impulse 2), Witten 2000.
- Klaiber, Walter*, Schöpfung. Urgeschichte und Gegenwart, Göttingen 2005.
- Luz, Ulrich*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7), EKK I/1, Düsseldorf/Zürich/Neukirchen-Vluyn⁵2002.
- Müllner, Ilse*, Die Gewalt benennen – Liebe und Eros ... und Gewalt in biblischen Texten, in: Welt und Umwelt der Bibel, 3/2001, 59–63.
- Oorschot, Jürgen van*, Er schuf sie als Mann und Frau. Der Mensch als geschlechtliches Wesen, in: *Haubeck, Wilfrid/Heinrichs, Wolfgang/Schröder, Michael*, Geschaffen als Mann und Frau (Theologische Impulse 2), Witten 2000, 7–31.
- Otto, Eckart*, Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart/Berlin/Köln 1994.
- Pola, Thomas*, Vom Kleinkind bis zu den „Ältesten“. Zu den Lebensaltern im Alten Testament, in: Theologische Beiträge, 3/2011, 127–142.
- Rad, Gerhard von*, Das 1. Buch Mose. Genesis, ATD, Teilband 2/4, Göttingen/Zürich¹²1987.
- Reiser, Marius*, Art.: Sexualität. II. Biblisch-theologisch: 2. Neues Testament, in: LThK³ IX, Freiburg i. Br. 2000, 515 f.
- Scharbert, Josef*, Genesis 1–11, NEB, Würzburg⁶2005.
- Seebass, Horst*, Genesis I. Urgeschichte (1, 1–11, 26), Neukirchen-Vluyn 1996.
- Westermann, Claus*, Genesis 1–11, BKAT I/1, Neukirchen-Vluyn²1976.
- Wolff, Hans Walter*, Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh⁶1994.

³ Vgl. *Christoph Joseph Ahlers*, Himmel auf Erden & Hölle im Kopf. Was Sexualität für uns bedeutet, München 2015 u. a. auf Seite 439 sowie im Klappentext.

Jakob, der Flüchtling

Predigt über Genesis 28, 11–19a¹

Kim Strübind

Liebe Gemeinde,

Unser heutiger Predigttext entführt uns in eine Traumwelt. Träume sind manchmal erschreckend, aber auch faszinierend. Sie offenbaren uns oft bizarre Parallelwelten, die unser Gehirn erschafft. Sie können aufwühlen, uns Rätsel aufgeben oder uns verstören. Genau wie in der Erzählung unseres heutigen Bibelwortes (Gen 28). Die Geschichte ist jedenfalls merkwürdig genug. Sie ist ausgesprochen alt und handelt in grauer Vorzeit. Der Erzvater Jakob ist auf der Flucht. Und Flüchtlingen wird oft nachgesagt, dass sie Albträume haben. Angesichts der verstörenden Bilder der letzten Wochen können wir uns das vorstellen.

Es sind Bilder darunter, die einem selbst nicht mehr aus dem Kopf gehen. Wie das Foto dieses 3-jährigen Jungen, er hieß Alan Kurdi und er ertrank auf dem Weg nach Griechenland mit seiner Mutter und seinem Bruder. Nur der Vater überlebte. Ja, Flüchtlinge haben gute Gründe, sich vor ihren Träumen zu fürchten. Und da sind ja nicht nur die Flucht und ihre Umstände, die ihnen zu schaffen machen. Vor jeder Flucht aus einem Kriegsgebiet liegt eben auch ein Krieg. Die Älteren unter uns wissen noch, was das bedeutet. Sie wissen noch, wie sich solche Erfahrungen in die Seele eingraben.

Der Erzvater Jakob ist auch ein Flüchtling. Er flieht vor der Rache seines Bruders, den er zweifach betrogen hatte. Erst hat er ihm das Erstgeburtsrecht abgekauft, als Esau Hunger hatte und er das ausnutzte. Und dann hat er ihn auch noch um den Familiensegen betrogen. Dieser Flucht geht eine lange familiäre Intrige voraus. Schon im Mutterleib soll es eine Rivalität der Zwillinge Jakob und Esau gegeben haben (Gen 25, 21 ff.).

Wo es um Erbschaften geht, wird familienintern mit harten Bandagen gekämpft. Ich habe das als Seelsorger öfter erlebt. Ich erinnere mich noch, wie ich als junger Pastor in eine Gemeinde kam und als erstes mit einem jahrzehntelangen Familienzweist zu tun hatte, bei dem sich eine Seite um das Erbe betrogen glaubte. Am meisten überraschte mich, dass die Allerfrömmsten auch diejenigen waren, die am allerheftigsten aufeinander losgingen und ihre Anwälte munitionierten.

¹ Die Predigt wurde am 6. September 2015 in der Evangelisch-Lutherischen Gemeinde Oldenburg-Bloherfelde gehalten.

Jakob, ein Enkel Abrahams, war auch kein Kind von Traurigkeit! Nicht jeder Flüchtling ist ein Engel. Übrigens jeder Nicht-Flüchtling auch nicht. Und ich bin auch keiner. Aber Gott mochte Jakob. Und er hat diesen Flüchtling, den sein Bruder mit dem Tod bedrohte, nicht fallenlassen. Flüchtlinge hatten es im alten Orient noch schwerer als heute. Außerhalb des Schutzraums ihre Familie, ihre Stammes oder ihres Landes waren sie rechtlos und vogelfrei. Wer seine Heimat verließ, hatte in der Fremde einen schlechten Ruf, weil das eine große Dummheit war und man damit jeden Schutz aufgab und sich allen möglichen Gefahren aussetzte.

Das Alte Testament kennt viele Geschichten von Flüchtlingen. Es zeigt Menschen, die rechtlos und schutzlos waren und nur noch bei Gott eine Zuflucht fanden. Das fängt bereits beim Brudermörder Kain an und zieht sich über Abraham durch die Geschichte des Gottesvolkes. Es ist ein Volk von Flüchtlingen: Vom Auszug aus Ägypten über die Zeiten des Exils und der Unterdrückung durch fremde Mächte. Zur Zeit Jesu lebten die meisten Juden außerhalb ihrer Heimat in Israel, weil das Land sich nicht ernährte. Jesus selbst war ein Flüchtling, dessen Familie zwischen Bethlehem, Ägypten und Nazareth hin- und herzog. So wie viele Menschen im alten Orient. Auch Abraham, Isaak und Jakob waren Nichtsesshafte.

Nicht immer hängt dies mit einer so trüben Vorgeschichte zusammen wie bei Jakob. Meist trieb der Hunger die Menschen in die Flucht. Wie etwa Abraham, dem Gott befohlen hatte, seine Heimat zu verlassen und in ein fernes Land zu ziehen. Im Land Kanaan angekommen erwarteten ihn statt Milch und Honig der Hunger und eine gefährliche Flucht nach Ägypten. Die Ägypter mochten die Menschen aus Asien nicht besonders, ja sie hassten sie regelrecht und belegten sie mit Schimpfnamen wie „elende Asiaten“ oder „Sandläufer“. Und der Ausdruck „Hebräer“ stammt vielleicht auch aus dem Ägyptischen und bedeutet dort so viel wie „nichtsesshaftes Gesindel“. Im besten Fall war man ihnen gegenüber misstrauisch. Es ist dieses „nichtsesshafte Gesindel“, das Gott gerade recht ist und für das er seine ganze Macht anbietet.

Immerhin haben die Ägypter keine Grenzmauern gebaut und keinen Stacheldraht aufgezogen. In alten Texten wird überliefert, dass sie ihre Grenzen trotzdem schützten und die Flüchtlinge aus Asien mit Argwohn betrachteten. Immerhin konnten es ja Spione sein. In einem mehr als dreieinhalbtausend Jahre alten Dokument befragt ein ägyptischer Grenzpolizist eine Familie aus Edom, weshalb sie nach Ägypten einreisen wollten. Der Hunger, war die Antwort, Wirtschaftsflüchtlinge also. Wie Abraham und später das Volk Israel. Ägypten war reich und galt immer als die Kornkammer des Orients.

Auch Abraham hatte Angst. Und er schützte sich mit einer gefährlichen Lüge, damit die Ägypter ihn, den Vogelfreien, nicht umbringen und seiner offensichtlich hübschen Frau Gewalt antun würden. So gab er sie aus Angst um sein Leben als seine Schwester aus. Flüchtlinge sind nicht immer zimperlich. Das können sie sich auch nicht erlauben. Hätte Gott nicht eingegriffen, hätte die Sache ein böses Ende genommen.

Zurück zu Jakob, dem Flüchtling. Seine Weste hat noch mehr Flecken als die Abrahams. Er ist auf der Flucht zu seinen Verwandten, einem fernen Onkel namens Laban im Osten Syriens in Paddam-Aram, der übrigens auch ein ziemlicher Halunke war. Als sie sich begegnen, treffen sich zwei Betrüger. Und letztendlich handelt der Fortgang der Geschichte davon, wer von beiden den anderen am besten über das Ohr haut. Jakob wird sich dabei langfristig als der Geschicktere erweisen. Und er wird viel Glück und göttlichen Beistand benötigen, bevor er in das Gelobte Land und in die Heimat seiner Väter zurückkehren kann. Aber das ist eine andere Geschichte.

Hier, in unserem Bibelwort, ist er auf der Flucht und macht bei Sonnenuntergang Rast an einem ihm unbekanntem Ort. Er ist in Gefahr. Durch den Bruder Esau, der ihn verfolgt, und weil er auf einem unbekanntem Weg ist. Wie so viele Flüchtlinge übernachtet er unter freiem Himmel. Ohne Licht ist es extrem finster. Wir, die wir uns an elektrisches Licht und Straßenbeleuchtungen gewöhnt haben, können uns völlige Dunkelheit im Freien oft nicht mehr vorstellen. Wenn der Mond nicht schien, dann war es zappenduster. Jeder normale Mensch verriegelte damals nachts die Tür.

Jakob legte einen Stein an sein Kopfende, der später zum Erinnerungsstein an diese wunderliche Begegnung wird. Wohl weniger als eine Art Kopfkissen als vielmehr, um sich vor wilden Tieren zu schützen. Der hebräische Text nennt die Stelle, auf der er liegt, „den Ort“. Sechsmal heißt es „dieser Ort“. Damit wird angedeutet, dass er ein Geheimnis hütet, das dem Auge verborgen ist.

Im Judentum ist Ausdruck „der Ort“ (*ha'maqom*) bis heute ein Synonym für Gott. Der Flüchtling Jakob ruht „am Ort“. Er ist bei Gott am richtigen Ort. Und er weiß es nicht. Jakob sieht nur einen Stein, mit dem er seinen Kopf schützt. Aber er träumt Gott, der sein Leben schützt.

Und nun träumt Vater Jakob: Er sieht eine Rampe zwischen Himmel und Erde, vielleicht ist es aber auch ein Stufenturm, wie in der Erzählung des Turmbaus zu Babel. Luther übersetzt das Wort mit „Leiter“, die es allerdings damals nicht gab. Ganz sicher ist man sich bei der Übersetzung nicht. Jedenfalls wurde aus der Rampe oder dem Stufenturm eine Himmelsleiter. Im Unterschied zum babylonischen Turm, dessen Geschichte wir hier mit-hören sollen, reichte sie tatsächlich bis in den Himmel.

Aber es sind nicht wie in Genesis Kap. 11 Menschen, die sie gebaut haben, sondern Gott. Und noch einen Unterschied gibt es zur Turmbauerzählung in Babel: Diese Rampe wird nicht von unten nach oben, sondern von oben nach unten gebaut, wie der Text ausdrücklich sagt. Er erstreckt sich „zur Erde hin“, und das ist ein kleiner, aber sehr feiner und bedeutsamer Unterschied. Der Weg des Menschen zu Gott ist immer der Weg Gottes zu den Menschen. Dieser Weg hat eine Richtung. Und es ist auch keine Einbahnstraße, wie die auf- und absteigenden Engel zeigen. Zwischen dem Gott des Himmels und der Erde besteht offenbar ein reger himmlischer Austausch. Die Engel scheinen eine Art „diplomatischer Dienst“ zwischen Himmel

und Erde zu sein. Was machen sie? Welche Botschaften überbringen sie und an wen? Es wird uns nicht gesagt.

Aber es bleibt doch so, dass die Rampe vom Himmel her zur Erde gebaut wird. So wie sich auch das Evangelium über Jesus Christus vom Himmel her zu den Menschen baut. Das Reich Gottes bauen wir nicht. Es baut sich immer schon geheimnisvoll von oben nach unten und bricht sich Bahn, um in uns Fuß zu fassen. Diese Gottesboten, die wir „Engel“ nennen, scheinen dagegen den umgekehrten Weg zu gehen. Im Unterschied zur Rampe, die zur Erde hin gebaut ist, steigen sie von der Erde in den Himmel auf und dann von dort auch wieder herab. Der Blick Jakobs folgt den aufsteigenden Engeln, und am Ende steht Gott.

Dieser senkrechte Aufstieg der Engel erinnert kaum zufällig an den Rauch des Brandopfers, das von den heiligen Altären Israels in den Himmel stieg. Ja, gewiss ist das hier ein heiliger Ort, das Haus Gottes, wie Jakob es nach seinem Aufwachen nennt. Dieser Ort wird später zu einem wichtigen Staatsheiligtum in Israel werden. Noch viele Brandopfer werden genau wie diese Gottesboten in den Himmel aufsteigen und die Verbindung von Himmel und Erde sichtbar machen.

So nimmt die Geschichte von Jakob, der an einem unbekanntem Ort schläft und dabei ein Heiligtum entdeckt, die spätere Geschichte dieses Ortes vorweg. Ab jetzt wird er Bet-El, „Haus Gottes“, heißen.

Dieser Ort wird eine wechselvolle Geschichte haben. Als Sehnsuchtsort vieler Menschen, die Gott nahe sein wollen, aber auch als ein Ort, an dem Propheten wie Amos das göttliche Gericht ankündigen. Ein Ort, der irgendwann zerstört und vergessen sein, bis die Archäologen ihn wieder ausgraben werden. Aber damals war es der Ort, an dem Gott sein Versprechen an den Erzvater Jakob erneuert, immer bei ihm zu sein und seinen Nachkommen das Gelobte Land zu schenken.

Gott erinnert Jakob daran, dass er der Gott seiner Väter Abraham und Isaak gewesen ist und darum auch sein Gott sein wird. Sein Weg als Flüchtling in die Fremde ist kein Weg in die Gottesferne. Gott verspricht sich dem Jakob, den er später in „Israel“ umbenennen wird. Unter diesem Namen wird Jakob berühmt werden. Bis heute gibt es die Nachfahren Israels und noch heute preisen sie diesen Gott, der ihnen auf der Flucht begegnet ist.

Jakob sieht nur einen Stein, aber er träumt Gott. Und was er träumt, ist mehr als ein Traum. Er sieht für einen Augenblick, was wir auch gerne sehen würden: Dass unsere Kirche nicht nur ein schöner Ort mit gemauerten Steinen ist, sondern eine Pforte des Himmels. Gott gibt sich auch hier zu erkennen und erneuert sein Versprechen, das er uns in der Taufe gegeben hat: „Ich bin bei dir!“ Wie bitter nötig haben doch auch wir eine solche Zusage für unser zerbrechliches Leben. Gestern las ich in einem Zeitungsinterview den Satz des katholischen Schriftstellers Martin Mosebach: „Das Christentum ist enttäuschungsresistent. Ihm wurde von seinem Stifter das Scheitern vorhergesagt, so gesehen kann ein Christ vollkommen beruhigt sein.“ Jakob, der Flüchtling, konnte ab jetzt ganz beruhigt sein. Er wird

noch manches erleben, was ihn ärgern, erschrecken und erstaunen wird. Er wird einen furchtbaren Kampf zu kämpfen haben, von dem er jetzt noch nichts weiß. Aber anders als die vielen Flüchtlinge unserer Tage, die derzeit ihre Himmelsleitern nach Europa besteigen, wird er dabei nicht fallen.

Dass wir als Christinnen und Christen an der Seite der Flüchtlinge stehen, kann keine Frage sein. Vielleicht ist auch ein Jakob unter ihnen, vielleicht sind sie auch alle Jakobs mit ihren Familien, Frauen und Kindern. Wir können das Reich Gottes nicht bauen, aber wir können diese Mitmenschen mit Anstand und Würde behandeln, Herzen und Türen öffnen. Wir können eine Rampe sein, die sie vielleicht nicht in den Himmel, wohl aber aus der Hölle führt.

Auch unsere Kirche wünsche ich mir als einen Ort, an dem wir Steine sehen und Gott träumen. Ein Ort, an dem sich Himmel und Erde berühren und an dem eine Art diplomatischer Austausch zwischen Gott und uns stattfindet. Durch Gebet, Lieder und Bekenntnisse. Vielleicht gehen wir manchmal zu achtlos an Orten vorbei, die ein großes Geheimnis in sich bergen. Als Protestanten sind wir es gewohnt, mit heiligen Orten nüchtern umzugehen: Aber alle Kirchen bewahren ein Geheimnis! Sie tragen es in sich, oft in ihrer Architektur, in ihren Symbolen und manchmal auch in Gerüchen und Bildern, in ihrer besonderen Sprache und in ihrer Liturgie. Paulus nennt die Christen einmal „Verwalter der Geheimnisse Gottes“ (1 Kor 4). Es sind besondere Worte, hier gesprochen werden, oft in schlichter Alltagssprache. Dieses Geheimnis ist der beharrliche Hinweis auf Jesus Christus, durch dem Gott sich der Welt offenbart und durch den er sie zu sich zieht.

Nicht immer öffnet sich in einer Kirche gleich der Himmel für uns. Aber manchmal sehen wir hinter den Worten und Symbolen tatsächlich eine Rampe, die bis in den Himmel reicht. Nicht nur bei Trauungen, wenn ohnehin der Himmel voller Geigen hängt. Aber ja, dann natürlich auch.

Ein schöner Text ist das, voller süßer Geheimnisse! Ein Himmel, der die Erde berührt, ein Flüchtling, der sich an einen Stein lehnt und dabei Gott begegnet. Das ist der Stoff, aus dem der erste in der Bibel erwähnte Traum ist.

„Träume sind Schäume“, sagt der Volksmund und will damit die bösen Gespenster der Nacht vertreiben. Aber es gibt auch andere Träume. Sie verbinden den Himmel mit der Erde. Auf sie sollten wir achten.

Amen!

„... der Herr aber sieht das Herz an“ – Stereotypen und Persönlichkeit

Predigt über 1. Samuel 16, 7¹

Sabine Hübner

Drei Menschen in Fußballtrikots ziehen mit Bierdosen in der Hand jubelnd durch die Stadt. Jemand im Kapuzenpullover steht neben einem abgestellten Bahnwaggon und schüttelt die Spraydose für den nächsten Buchstaben. Eine Frau mit Brille sitzt inmitten von Bücherstapeln, blättert in einem Lexikon und macht sich Notizen. Eine Person im dunkelblauen Anzug eilt mit gehetztem Schritt über den Zebrastreifen, hat eine schwarze Mappe unter dem Arm und telefoniert. Ein Langhaariger im bunt-gebatktem Baumwollhemd schlendert barfuß durch den Park und genießt die Sonne.

Mit nur wenigen Worten schaffen wir es, uns über bestimmte Gruppen zu verständigen. Es reichen einige Gegenstände, Kleidungsstücke oder eine typische Handlung, und schon haben wir sie lebhaft vor Augen: Die Fußballfans, Graffiti-sprayer und Intellektuellen, Führungskräfte und Lebenskünstler. Wir wissen deshalb so schnell, um wen es sich jeweils handelt, weil wir entsprechende Stereotype abgespeichert haben. Stereotype sind festgelegte, vereinfachende Vorstellungen über Personengruppen. Sie setzen bestimmte Merkmale wie zum Beispiel Frisur, Hautfarbe, Geschlecht, Vorlieben und Eigenschaften als typisch für die Mitglieder der Gruppe fest. Die typischen Besonderheiten von Punkbands und von Stammtischgesellschaften, von bayrischen Dorfbewohnern und englischen Touristen kommen wahrscheinlich jedem schnell in den Sinn. Stereotype sind gerade wegen ihrer Bildhaftigkeit und Überzogenheit besonders einprägsam.

Stereotypen reduzieren die Mitglieder von Gruppen auf bestimmte Eigenschaften. Wenn wir selber bestimmten Stereotypen zugeordnet werden, wird schnell deutlich, wie unzureichend und auch belastend solche Zuschreibungen sein können. Natürlich wird niemand gerne in eine Schublade gesteckt, niemand wird gerne auf nur wenige Aspekte seiner Persönlichkeit reduziert. Und doch können wir uns nicht einfach dazu entscheiden, stereotype Vorstellungen zu vermeiden oder sogar abschaffen. Denn wir benötigen Stereotype für die Einordnung von dem, was um uns herum passiert. Wir brauchen sie, um uns Orientierung zu verschaffen. Stellen Sie sich eine Gruppe von Männern vor, alle groß, sportlich, durchtrainiert und schwarz. Und daneben eine Gruppe weißer Männer mit Bierbauch um die

¹ Die Predigt wurde am 3. Juli 2016 im Rahmen der Sommerkirche in der Nikolaikirche in Oldenburg-Eversten gehalten.

fünfzig. Wenn Sie jetzt das Basketballteam und die Golfgesellschaft identifizieren wollen, zögern Sie vermutlich nicht lange. Und mit einer großen Wahrscheinlichkeit werden Sie mit ihrer Wahl richtig liegen. Durch Stereotype kommt also zunächst einmal eine gewisse Ordnung in das unübersichtliche Gewusel um uns herum.

Auch bei der Entscheidung, mit wem wir überhaupt in Kontakt treten wollen, helfen Stereotype. Bei der Auswahl von Gesprächspartnern verfahren wir häufig nicht viel anders als bei der Käseauswahl. Wer im Supermarkt vor dem Regal mit 70 verschiedenen Käsesorten steht, und sich und den Gästen am Abend etwas Gutes tun will, der nimmt nicht irgendeinen Käse, sondern wählt je nach Vorliebe eine Variante aus Frankreich, den Niederlanden oder Italien, weil wir abgespeichert haben, dass diese besonders gut sind. Ob das tatsächlich stimmt, ist nicht geklärt. Aber unser Leben ist voller Ziele und schöner Möglichkeiten, und so sollten wir es nicht vor dem Käseregal verschwenden. Deshalb sind Entscheidungshilfen sehr willkommen. Das gilt auch für die Auswahl von Gesprächspartnern. Es wäre Unsinn zu behaupten, wir würden zu allen Menschen gleichermaßen den Kontakt suchen. Man kann sich nicht mit allen unterhalten, man kann sich nicht mit allen gleich intensiv auseinandersetzen. Alleine schon aus Zeitgründen. Mit wem reden Sie wohl nachher beim Kaffee? Wen halten Sie hier im Raum für besonders interessant? Wen würden Sie ansprechen, wenn Sie Starthilfe für ihr Auto brauchen? Wem gehen Sie nachher vorsichtshalber aus dem Weg? Stereotype ermöglichen es, dass wir relativ schnell entscheiden können, wer uns sympathisch oder kompetent vorkommt, und wer eben nicht.

Haben wir erst einmal ausgewählt, mit wem wir in Kontakt treten wollen, helfen Stereotype dann auch bei der Kommunikation mit anderen: Wenn ich eine nett aussehende Frau auf einer Feier treffe, beginne ich das Gespräch in der Regel nicht mit dem letzten Bundesligaspiel der Eintracht. Meine Erwartung davon, was Frauen gerne mögen, führt zu einer anderen Wahl. Wenn neben mir an der Bar ein Mann mit Sakko, Krawatte und Aktenmappe sitzt, frage ich ihn höchstwahrscheinlich nicht zum Einstieg, ob er mir einen guten Yoga-Kurs in der Stadt empfehlen kann. Meine Erwartung, was Anzugträger in ihrer Freizeit so tun, hält mich davon ab. Das Wirrwarr der verschiedenen Begegnungen, die wir im Laufe unseres Tages mit unseren Mitmenschen haben, wird durch die Orientierung an Stereotypen etwas übersichtlicher.

Natürlich können Erwartungen, die wir dadurch an Mitmenschen haben, schlicht und einfach falsch sein. So ist es ist gut möglich, dass der Mann neben mir in der Bar irgendwann erzählt, dass er eine Ausbildung als Yoga-Lehrer gemacht hat und jetzt Kurse anbietet. Und es kann gut sein, dass die Frau auf der Party eine Dauerkarte für den Fußballplatz hat.

Aber auch unabhängig von ihrem Wahrheitsgehalt bringt die Einordnung von Menschen in Kategorien ganz grundsätzliche Schwierigkeiten mit sich. Die Nachrichtenberichterstattung der letzten Monate zwingen

einen geradezu, noch einmal genauer über unseren Umgang mit Stereotypen nachzudenken. Nordafrikanische Männer, griechische Rentner, linke Politikerinnen, Aufsichtsratsvorsitzende, syrische Familien ... Ganz offensichtlich haben Stereotypen Hochkonjunktur. Und wie man an dieser Auflistung erahnen kann, haben Stereotype durch ihre Reduzierung von Personen auf wenige identitätsbestimmende Elemente immer auch ein zerstörerisches Potential. Stereotypen können leicht zu emotional aufgeladenen Vorurteilen werden. Sie können in Vorverurteilungen und in Aggression gegenüber ganzer Personengruppen wechseln. Sie können Menschen in ihren Entfaltungsmöglichkeiten einschränken.

Wahrscheinlich lässt sich nicht verhindern, dass Stereotypen in unseren Köpfen herumspuken. Aber vielleicht können wir Einfluss darauf nehmen, wie sehr sie unseren Umgang miteinander bestimmen? Vielleicht können wir darüber entscheiden, welche Bedeutung ihnen in unserer Gesellschaft, in unserem Leben zukommen soll?

In der Bibel hat sich über viele Jahrhunderte eine facettenreiche Sammlung von Texten herausgebildet, die von Menschen im Beziehungsgeflecht zwischen Gott und ihren Mitmenschen berichten. Teil dieses überlieferten Erfahrungsschatzes ist die Schilderung davon, wie der junge David zum König über Israel gesalbt wird. In der Erzählung geht es um eine voreingenommene Begegnung, um Bilder davon, wie ein König auszusehen hat, um das Denken in Schubladen und um die Grenzen von menschlicher Wahrnehmungsfähigkeit.

Der Seher Samuel wurde von Gott losgeschickt, um nach dem zukünftigen König Israels zu suchen und ihn dann zu salben. Da der aktuelle Machthaber Saul aber noch immer im Amt war, stand Samuel dem ganzen Projekt verständlicher Weise zunächst kritisch gegenüber. Eine heikle Situation, sogar eine Gefahr für das Leben der Beteiligten sei das Unternehmen, gab er zu bedenken. Doch Samuels anfänglicher Protest schwand, als er realisierte, dass die Salbung des zukünftigen Königs im kleinen Kreise, im Verborgenen vollzogen würde. Erst später dann sollte Gottes Entscheidung für den neuen König öffentlich bekannt gemacht werden. Durch dieses Vorgehen beruhigt machte sich Samuel auf den Weg nach Bethlehem, um unter dem Vorwand eines gemeinsamen Opfers die Familie des Isai aufzusuchen. Denn einer der Söhne Isais würde der neue König werden, so hatte es Gott angekündigt.

Und so ließ Isai seine inzwischen erwachsenen Söhne nacheinander antreten. Samuel war schon bei dem ersten Mann begeistert. Der Älteste mit dem Namen Eliab war groß und dazu noch schön. Als Repräsentanten des Königreichs waren dies sicherlich keine unwichtigen Eigenschaften. Groß und schön, das kann hilfreich sein. Doch Samuel irrte sich. Dieser Mann war trotz seiner beeindruckenden Gestalt nicht derjenige, den Gott ausgewählt hatte. Das Staunen unter den Anwesenden ist zu erahnen, denn sowohl Samuel, als auch der Vater der Familie schienen fest damit gerechnet zu haben, dass dieser Mann sehr geeignet sei. An dieser Stelle wird die

Erzählung unterbrochen und es folgen jene Worte Gottes, die in nachfolgenden Jahrhunderten von Christen und Christinnen gerne zitiert werden. Martin Luther drückte es so aus:

„Aber der Herr sprach zu Samuel: Sieh nicht an sein Aussehen und seinen hohen Wuchs; ich habe ihn verworfen. Denn der Herr sieht nicht auf das, worauf ein Mensch sieht. Ein Mensch sieht, was vor Augen ist; der Herr aber sieht das Herz an.“ (1 Sam 16,7)

Es waren in der Situation für Samuel, Isai und seinen Sohn Eliab sicherlich irritierende Worte. Nach dieser Unterbrechung fährt die Erzählung mit Samuels Suche nach der richtigen Person für den Königsposten fort. Nach und nach werden ihm die Männer vorgestellt, aber keiner von ihnen ist der Gesuchte. Erst auf Nachfrage erwähnt Isai seinen jüngsten Sohn, der auf den Feldern außerhalb der Stadt tätig war. Und dieser junge Mann David ist es dann tatsächlich, der in die Geschichte eingehen wird. Er wird zum König gesalbt, kommt als Musiker an den Hof von Saul, übernimmt später dessen Krone und bringt unter seiner Herrschaft das Nord- und Südreich zusammen. Es ist kein Zufall, dass gerade diese beeindruckende Biographie mit diesen grundsätzlichen Worten Gottes zur Wahrnehmung von Mitmenschen beginnt.

Welche Deutungsmöglichkeiten bieten sie für unsere bisherigen Überlegungen zu Stereotypen? Die Worte Gottes weisen darauf hin, dass das Denken und Beurteilen mit Hilfe Stereotypen menschlich ist. Uns bleibt nichts anderes übrig, als nach dem zu urteilen, was vor unseren Augen liegt. Samuel wird als Seher betitelt. Er ist ein Mann, der mit besonderem Blick auf das schaut, was Gott mit den Menschen vorhat. Aber auch dieser besonders begabte Seher kann eben nur mit menschlichen Augen sehen.

„Ein Mensch sieht, was vor Augen ist; der Herr aber sieht das Herz an.“ Und das ist kein Appell. Es ist keine Aufforderung, sich darum zu bemühen, in das Herz anderer Menschen zu sehen. Es ist eine einfache Aussage: Der Mensch sieht, was vor Augen ist. Mehr kann er nicht sehen. Gott, aber eben nur Gott allein, kann in das Herz sehen. Als Mensch kann ich mir nicht anmaßen, etwas Wesentliches über jemand aussagen zu können. Auch dann nicht, wenn ich versuchen sollte, wie der allseits beliebte Ausspruch vom kleinen Prinzen empfiehlt, mit dem Herzen zu sehen. Auch dann kann der Mensch nur sehen, was vor Augen ist. Jeder von uns hat Kategorien zur Einordnung anderer Menschen, auch wenn ich von mir selber gerne denken möchte, dass ich eine Ausnahme bin.

Selbst von unseren engsten Freunden wissen wir nicht alles. Genaugenommen ist das, was wir voneinander wissen, häufig herzlich wenig. Wer kennt nicht das Gefühl, dass die anderen einen einfach nicht so sehen, wie man tatsächlich ist? Und doch ist die häufig auftauchende Aufforderung, so etwas wie Schubladendenken einfach abzuschaffen, wenig hilfreich. Wir können nicht anders, als in relativ oberflächlichen, unzulänglichen Kategorien voneinander zu denken: schön, unzufrieden, intelligent, kreativ, sport-

lich, lustig, mitfühlend, engagiert, schüchtern, erschöpft, stark, unsicher ... Wir können nicht mehr übereinander wissen als das, was über menschliche Wahrnehmung von außen erkennbar ist. Unser Bild voneinander ist teilweise falsch, teilweise richtig. Wesentlich aber ist: Es ist immer unvollständig. Vollständig kann eben nur Gott in das Herz eines Menschen sehen. Deshalb wird Gott auch in der Apostelgeschichte als »Herzenskundiger« bezeichnet. Nur Gott ist es, der uns in unserer Vielschichtigkeit wahrnimmt, nur Gott kennt uns mit all unseren Talenten und Widersprüchen, er kennt unser Scheitern und unsere Hoffnungen. Der Mensch aber sieht nur, was vor Augen ist. Wir haben trotz aller Bemühungen nur sehr eingeschränkte Möglichkeiten zu verstehen oder uns einzufühlen. Vor allem aber können wir nicht angemessen übereinander urteilen.

Noch ein zweites macht die Geschichte von David eindrücklich deutlich: Es gibt keine einzelne Erzählung, die alles über eine Person aussagen kann. Die Bibel erzählt von König David verschiedene Geschichten und kombiniert diese mit einer ganzen Anzahl verschiedener stereotyper Vorstellungen. Es gibt Erzählungen, in denen er vorgestellt wird als eifersüchtig Liebender, als kluger Staatsmann, als Intrigen schmiedender Krimineller, als Männerfreundschaften pflegender Lebemann, als brutaler Egozentriker und als begabter Musiker. Aber es gibt eben nicht die eine typische Erzählung über ihn. Er wird als Mensch in seiner Vielschichtigkeit präsentiert und nicht auf einen bestimmten Aspekt seiner Existenz reduziert.

In einem Roman von Max Frisch spricht der Protagonist Anatol Stiller mit seiner Frau. Sie beschreibt ihm, warum sie sich als Person nicht mehr von ihm verstanden fühlt:

„So also siehst Du mich!“ sagte Julika. „Du hast dir nun einmal ein Bildnis von mir gemacht, das merke ich schon, ein fertiges und endgültiges Bildnis, und damit Schluß. Anders als so, ich spüre es ja, willst Du mich jetzt einfach nicht mehr sehen. Nicht wahr?“ Stiller steckte sich eine Zigarette an. „Ich habe in letzter Zeit auch über vieles nachgedacht, sagte Julika [...], nicht umsonst heißt es in den Geboten: du sollst dir kein Bildnis machen! Jedes Bildnis ist eine Sünde. Es ist genau das Gegenteil von Liebe, siehst du, was du jetzt machst mit solchen Reden. Ich weiß nicht, ob du's verstehst. Wenn man einen Menschen liebt, so läßt man ihm doch jede Möglichkeit offen und ist trotz allen Erinnerungen einfach bereit, immer wieder zu staunen, wie anders er ist, wie verschiedenartig und nicht einfach so, nicht ein fertiges Bildnis, wie du es dir da machst von deiner Julika. Immer redest du dich da in etwas hinein – du sollst dir kein Bildnis machen von mir! Das ist alles, was ich dir darauf sagen kann.“²

Was Julika hier einklagt, ist der Verzicht auf Festlegung. Als Person festgelegt zu werden auf eine Erzählung, eine Eigenschaft, eine Rolle ist schmerzhaft. Und es ist falsch. So erzählen auch die Samuelbücher von David nicht die eine typische Geschichte, sondern viele unterschiedliche Anekdoten von David. Er wird in seiner menschlichen Größe und in seinem mensch-

² Max Frisch, Stiller. Roman, Frankfurt a. M. 1954, 150.

lichen Versagen dargestellt wird. Bei ihm finden wir vieles Typische, was doch nicht zusammen zu passen scheint. Und das macht diese uralte Biographie so besonders. Die Erzählung von David zeigt vor allem eins: Das pralle Leben. Der Mensch David in allen seinen Facetten.

Vor ein paar Jahren gab es eine Werbung im Fernsehen von einem bekannten Hersteller von Rasierern. Die Kampagne hieß #UseYourAnd und lief im Deutschen unter dem Hashtag #SagUNDdazu. Frauen wurden in dem Fernsehspot ermutigt, sich nicht in eine Schublade stecken zu lassen, sondern die vielen UNDS in ihrem Leben zu finden. Weil wir komplexe Persönlichkeiten sind, ist es notwendig, diese UNDS nicht zu vergessen, wenn wir über uns und andere nachdenken. Was also wäre das Typische für mich? Ich bin nicht nur wissenschaftliche Mitarbeiterin an einer Universität. Ich bin auch Alf-Fan. Ich mag Bollywood UND auch Bundesliga. Ich lackiere gerne meine Fingernägel UND repariere Autos. Ich würde gerne die Welt bereisen UND einen Kleingarten pachten. Die Idee ist einfach, aber effektiv. Man könnte sich einfach angewöhnen, dieses UND immer mitzudenken. Kein „trotzdem mag ich Alf“, sondern ein: UND außerdem mag ich auch noch Alf. Dieses UND immer mitzudenken, ist nicht nur sinnvoll für das eigene Selbstbild, es ist auch wichtig für die Wahrnehmung unserer Mitmenschen. Denn Menschen sind immer mehr als nur das, was zunächst typisch erscheint. Im Leben jedes Menschen gibt es zahlreiche UNDS. Er ist ein Geflüchteter UND ein kritischer Theaterliebhaber. Sie ist obdachlos UND sprachbegabt. Er ist ein Schulverweigerer UND hat einen tiefsinnigen Humor.

Man weiß inzwischen: Wer müde, abgelenkt oder betrunken ist, neigt stärker zu Vorurteilen. Wer gestresst oder ängstlich ist, der neigt schneller als sonst dazu, bei der Beurteilung von Menschen Vorurteile heranzuziehen. Anders herum bedeutet das, dass wir der Überbewertung von Stereotypen entgegensteuern können. Wenn ich verstehe, dass ich nicht anders kann, als mit Stereotypen die Welt zu ordnen, dann kann ich neue, kreative Wege suchen, um die vorhandenen Stereotypen in Frage zu stellen, umzudeuten, zu ergänzen, aufzubrechen. Und ich kann mir der Grenzen bei meiner Wahrnehmung von anderen, mir fremder oder auch naher Menschen bewusst bleiben. Denn „ein Mensch sieht was vor Augen ist, der Herr aber sieht das Herz an“.

Amen!

Wunder ohne Wunder

Predigt über Esther 4, 11–17¹

Wolf Bruske

11 „Alle Knechte des Königs und die Leute in den königlichen Provinzen wissen, dass, wer irgend in den inneren Hof zum König hineingeht, es sei Mann oder Frau, ohne gerufen zu sein, nach dem gleichen Gesetz sterben muss, es sei denn, dass ihm der König das goldene Zepter entgegenstreckt, damit er am Leben bleibe. Ich aber bin nun seit 30 Tagen nicht gerufen worden, dass ich zum König hineingehen sollte!“

12 Als nun Esthers Worte dem Mordechai mitgeteilt wurden, 13 da ließ Mordechai der Esther antworten: „Denke nicht in deinem Herzen, dass du vor allen Juden entkommen würdest, weil du im Haus des Königs bist! 14 Denn wenn du jetzt schweigst, so wird von einer anderen Seite her Befreiung und Rettung für die Juden kommen, du aber und das Haus deines Vaters werden untergehen. Und wer weiß, ob du nicht gerade wegen einer Zeit wie dieser zum Königtum gekommen bist?“

15 Da ließ Esther dem Mordechai antworten: 16 „So geh hin, versammle alle Juden, die in Susa anwesend sind, und fastet für mich, drei Tage lang bei Tag und Nacht, esst und trinkt nicht. Auch ich will mit meinen Mägden so fasten, und dann will ich zum König hineingehen, obgleich es nicht nach dem Gesetz ist. Komme ich um, so komme ich um!“ 17 Und Mordechai ging hin und machte alles ganz so, wie Esther es ihm geboten hatte.

I.

Mancher hat vielleicht bei diesem Predigttext gedacht: „Was kommt denn jetzt?“ Dieser Text wirkt doch erst einmal etwas seltsam.

Mal ganz ehrlich: Wer hier würde das Buch Esther im Alten Testament innerhalb einer Minute aufschlagen können, wenn ihm oder ihr jetzt eine Bibel in die Hand gedrückt werden würde? Das kleine Buch Esther ist doch eigentlich recht unbekannt. Und wahrscheinlich gibt es einige hier, die sich nicht daran erinnern können, jemals eine Predigt über Esther gehört zu haben.

Dabei hat das Buch eine spannende Handlung. Es spielt in Susa, der Hauptstadt des persischen Großreiches. Viele Juden waren durch den babylonischen Großkönig Nebukadnezar nach der Eroberung und Zerstörung Jerusalems ins Zweistromland verschleppt worden und hatten sich dort angesiedelt. Als das babylonische Reich vom persischen Reich übernommen wurde und die Juden nach Jerusalem und Israel zurückkehren durften, blieben aber viele dort im Zweistromland. (Die letzten Juden ka-

¹ Die Predigt wurde am 4. September 2016 in der Bethelkirche Stuttgart, Forststraße (Baptisten) gehalten.

men von dort nach Israel übrigens erst nach der Gründung des modernen Staates Israel nach 1948.) Und viele Juden damals lebten eben auch in der persischen Hauptstadt Susa, die auch im Zweistromland liegt. Nun suchte der persische Großkönig eine Königin. Durch eine glückliche Fügung wird die Jüdin Esther die Gemahlin des persischen Großkönigs. Esther ist als Waise aufgewachsen im Hause ihres Verwandten Mordechai, der sie adoptiert hatte. Am persischen Hof gibt es nun Menschen, die die Juden hassen, vor allem der Großwesir Haman. Er plant einen Pogrom, um die Juden zu vernichten und zieht sogar den Großkönig auf seine Seite mit dem Versprechen, dass die Juden viel Besitz hätten, der dann dem Staat zufallen würde. Der Großkönig, dem das Ganze relativ egal ist, gibt Haman Vollmacht zur Vernichtung der Juden in Susa und im persischen Reich. Als die Juden davon Wind bekommen, wendet sich Mordechai an seine Adoptivtochter Esther, dass sie sich beim König für die Juden einsetzen soll. Und hier setzt nun unser Text ein. Ohne Vorladung darf man nicht zum König eintreten, darauf stand das Todesurteil – es sei denn, dass der König sein Zepter auf den Eindringling richtet und ihn so begnadigt. Darum geht es in unserem Text.

Und damit Ihr entspannt der Predigt zuhören könnt: Das Ganze geht gut aus, am Ende triumphieren die Juden. Und als Folge dieser Ereignisse entsteht das jüdische Purimfest, ein fröhliches Fest, das bis heute gefeiert wird.

Das Buch Esther hat eine besondere Eigenschaft, die es einzigartig in der Bibel macht: Gott kommt vordergründig in diesem Buch gar nicht vor. Im ganzen Buch stehen nirgendwo die Worte „Gott“ oder „Jahwe“ oder „Zebaot“ oder was auch immer. Gott wird sozusagen im Buch Esther gar nicht erwähnt. Und alle Ereignisse laufen so ab, dass man am Ende auch sagen könnte, dass die Juden da ja noch mal Glück gehabt hatten. Alles läuft völlig normal ab. Da wird kein Rotes Meer geteilt, da fallen keine Steine auf die Feinde der Juden und auch kein Blitz tötet die Bösewichter. Alles läuft sozusagen völlig normal in den politischen Abläufen des Persischen Reichs ab. Und wenn jemand das Buch Esther als Reclamheft in die Hand bekäme und nicht wüsste, dass dies ein biblisches Buch ist, käme er auch gar nicht auf diesen Gedanken.

Wieso steht dann dieses Buch in der Bibel? Nun, vordergründig ist von Gott nicht die Rede, aber hintergründig ist sehr wohl von ihm die Rede als dem, der auch in den normalen Abläufen handelt. Das Buch Esther redet von Gott und seinem Handeln, aber versteckt und hintergründig. Am deutlichsten geschieht das noch in unserem Predigttext: „[...] wenn du jetzt schweigst, so wird von einer anderen Seite her Befreiung und Rettung für die Juden kommen [...] Und wer weiß, ob du nicht gerade wegen einer Zeit wie dieser zum Königtum gekommen bist?“ Das Buch Esther redet in tiefer, eigenartiger und einzigartiger Weise von Gott und seinem Handeln.

Was ist für uns Handeln Gottes? Natürlich denken wir da zuerst an Wunder. Aber weithin handelt Gott ja nicht so. Weithin handelt er im ganz Normalen. Klar, wir glauben, dass Gott Wunder tun kann. Und mancher

hat vielleicht auch schon Staunenswertes erlebt, dass nicht erklärbar ist. Vielleicht wurde nach einem Gebet ein Schwerkranker plötzlich gesund und kein Arzt konnte das erklären oder anderes in diesem Sinne. Gott kann Wunder tun und tut sie auch. Aber weithin handelt er eben nicht so, sondern in den ganz normalen Abläufen so wie im Buch Esther. Weithin findet man Gottes Fußspuren im ganz Normalen – ohne übernatürliches Wunder.

Da hatten sich mal Menschen im Wald verirrt. „Wir wussten nicht mehr, wohin wir gehen mussten“, erzählten sie später. „Da haben wir gebetet, dass Gott uns herausführt.“ „Und?“ fragt jemand: „Hat er es getan?“ „Das war dann nicht mehr nötig. Ein Waldarbeiter kam vorbei und hat uns den Weg gezeigt.“ – Gott hätte ja mindestens einen Engel schicken müssen, der vor den Verirrten hergeht. Aber einfach ein Waldarbeiter? War das denn kein Handeln Gottes?

Gott ist nicht nur im Außergewöhnlichen tätig. Dann wäre er ein Lückenbüßer für unerklärliche Dinge. Und dann würde er immer mehr entbehrlich. Denn immer mehr Geheimnisse entschlüsselt die Wissenschaft. Es gibt immer weniger Unerklärliches. Zu alten Zeiten z. B. glaubten die Menschen, dass ein Blitz direkt von Gott auf die Erde geschleudert wird. Heute wissen wir, wie ein Blitz entsteht. Im Labor kann man ihn sogar erzeugen. Aber dennoch glaube ich an einen Gott, ohne dessen Wille auch heute kein Blitz über den Himmel zuckt. Ich glaube nicht an einen Gott, der vor der zunehmenden menschlichen Erkenntnis zurückweicht. Ich glaube an einen Gott, der in allem der Herr ist und bleibt, der alles geschaffen hat, auch die Naturgesetze. Und der über alles der allmächtige Gott ist. Denn was würde sich ändern, wenn der Mensch alle Geheimnisse entschlüsselt hätte? Nichts! Immer noch wäre Gott Gott, der alles durchdringt, und der Mensch bliebe der Mensch.

II.

Deshalb ist das Buch Esther nicht aus Versehen in der Bibel. Hier ist von Gott die Rede, der alles in der Hand hat, dessen Allmacht sich gerade nicht in Wundern zeigt, sondern darin, dass er im ganz Normalen der Herr ist. Gott lässt nicht nur zu, sein Wille geschieht. „Wer weiß, ob du nicht gerade wegen einer Zeit wie dieser zum Königtum gekommen bist?“ Sein Plan kommt zum Ziel. „Wenn du jetzt schweigst, so wird von einer anderen Seite her Befreiung und Rettung für die Juden kommen.“ Er herrscht im Großen und im Kleinen. Das Alte Testament berichtet, wie Gott Weltreiche entstehen und vergehen lässt. Aber auch im Kleinen ist er der Allmächtige. Jesus sagte einmal, dass sogar die Haare auf dem Haupt eines jeden Menschen gezählt sind. Da mag Gott manchmal mehr, manchmal weniger Arbeit haben, aber der Gedanke ist schon schwindelerregend. Seine Macht hat weder im Kleinen, noch im Großen irgendetwelche Grenzen. Sogar die widergött-

lichen Mächte baut er in sein Handeln ein und gebraucht sie sogar. Goethe lässt in seinem „Faust“ einmal den Mephisto, also den Teufel, sagen: „Ich bin ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft.“ Da hat Goethe, der ja sonst mit dem christlichen Glauben nicht so viel am Hut hatte, etwas Richtiges erkannt. Der Teufel kann noch so wüten, am Ende ist selbst das in Gottes Heilshandeln eingebaut. Das Kreuz von Golgatha schien ein Triumph des Widergöttlichen – es war der Sieg Gottes schlechthin und Zentrum seines Heilsplans. Und in der Offenbarung wird erzählt, wie der Teufel gegen das Kommen des Reiches Gottes kämpft – und mit diesem Kampf gegen das Reich Gottes dessen Kommen sogar fördert. Pilatus sagte zu Jesus, dass er Macht hätte, ihn freizulassen oder hinrichten zu lassen. Jesus erwiderte daraufhin, dass er diese Macht von ganz woanders her hat, was noch weit jenseits des römischen Kaisers ist.

Sicher, wir verstehen manches nicht, was geschieht. Vieles an Leid bringen wir so schwer in Einklang mit dem Gedanken an einen allmächtigen Gott. Als Freier Theologe mache ich ja Trauerfeiern. Vor zehn Tagen hatte ich eine für einen jungen Mann, der während seiner Hochzeitsreise in Kroatien von einem Bus tödlich überfahren wurde. Was sagt man in solch einer Situation der Ehefrau, der jungen Witwe? Auf das „Warum?“ – wir wissen es – gibt es keine wirkliche Antwort. Letztlich trägt nur der Glaube und das Vertrauen, dass Gott alles in seiner Hand hält.

III.

Vielen Menschen ist das irgendwie klar. Irgendwie muss ja hinter allem irgendwie ein Gott stecken. „Warum lässt Gott das zu?“ Diese Frage allein ist ja eigentlich schon das Eingeständnis, dass es Gott gibt. Vielen ist ein allmächtiger Gott eigentlich klar. Aber mancher erlebt diese Allmacht als bedrückend. Friedrich Nietzsche meinte einmal, fort mit einem solchen Gott, der einen immer beherrscht und leitet. Mancher erlebt die Gegenwart Gottes nicht beglückend, sondern bedrückend. Aber Gott ist kein Willkürherrscher. Er richtet seine Allmacht nicht gegen uns, sondern er begegnet uns in Liebe. Wenn Gott Gott ist, könnte er jeden von uns zum absoluten Gehorsam zwingen. Ein falscher Gedanke, ein falsches Wort, eine falsche Tat – und neben dir schlägt ein Blitz ein. Da würde man sich beim nächsten mal hüten. Gott hat die Macht, uns zum Gehorsam zu zwingen. Aber er will keine zitternden Sklaven, sondern geliebte Kinder, die ihn lieben. Und deshalb zwingt er uns nicht, sondern wirbt um unsere Liebe. Deshalb wurde Gott in Jesus Christus Mensch – und ließ sich von uns verhöhnen und anspucken und auspeitschen und ans Kreuz nageln. Und liebte! Wir sind ihm davongelaufen. Die Folge ist nicht die gewaltsame Durchsetzung seines Willens, sondern sein liebendes Sterben am Kreuz. Durch Tod und Auferstehung bahnte er uns den Weg zurück in seine Gemeinschaft.

Wir glauben an den allmächtigen Gott – der eine liebende Gemeinschaft mit uns hat, der uns jeden Tag begleiten und umfassen will. Und das in den ganz normalen Abläufen unseres Lebens und unseres Alltags. Unsere Sorgen sind von seiner Allmacht umfassen. Unser Text zeigt dieses Vertrauen, Mordechai rechnet mit Gottes Handeln. Gott wird helfen. Und er hat schon zuvor die Voraussetzungen dafür geschaffen. So erzählt das Buch Esther, wie Gott handelt und hilft – ohne spektakuläre Wunder in scheinbar ganz normalen Abläufen.

Unser Alltag ist sicher, Gott sei Dank, meist nicht so dramatisch wie die geschilderten Ereignisse in Susa. Aber auch in unserem kleinen Alltag dürfen wir Gottes Spuren im Normalen erleben und erfahren. Wir müssen nur mit dem Blick des Glaubens hinschauen. Gott ist da, wie Jesus es versprochen hat: „Ich bin bei Euch an jedem Tag bis zum Ende der Weltzeit.“ Wer glaubt, weiß um Gottes Nähe. Und wer darauf achtet, wird immer wieder Gottes Fußspuren auf unserem Lebensweg entdecken. Der wird immer wieder Gottes Wunder erleben – im Außergewöhnlichen, aber vor allem im ganz Normalen.

So macht uns dieser Text und das Buch Esther auf etwas Wichtiges aufmerksam: Gott ist der Herr in allen Dingen. Ihm dürfen wir uns anvertrauen. Seine liebende Fürsorge gilt uns, hier und heute und in unserem ganzen Leben und über den Tod hinaus.

Amen!

Die Stadt Gottes – Horizont ökumenischer Zusammenarbeit

Predigt über Sacharja 2, 5-9¹

Birgit Foth

Liebe Schwestern und Brüder in der ACK, liebe neugewählte Vorstandsmitglieder, wo sitzt das Herz der Ökumene?

Wir sind hier alle Personen, die Ökumene in ganz vielen verschiedenen Formen erleben: Gottesdienste, Verhandlungen, Aktionen, Studiendokumente. Manchmal steht die Arbeit im Vordergrund. Und manchmal, oft, ist die Ökumene auch eine Kraftquelle. Für mich sind das v. a. die Gelegenheiten, an denen wir uns gemeinsam mit der Bibel beschäftigen.

Bei der Vorbereitung des Weltgebetstags zum Beispiel oder mit dem Buch „Mit der Bibel durch das Jahr“ zum ökumenischen Bibelleseplan. Und ein jährlich wiederkehrender Termin, an dem wir gemeinsam auf die Bibel hören, ist auch die Ökumenische Bibelwoche.

In einer Gemeinde in der Pfalz feiern wir die ökumenische Bibelwoche immer noch wie früher mit mehreren Vortragsabenden. Und obwohl man die Form überholt finden kann, kommen immer noch zwischen 20 und 35 Personen, und es ist für alle oder jedenfalls für viele, inklusive der Vorbereitenden sehr bereichernd.

Dieses Jahr waren Texte aus dem Propheten Sacharja dran. Das Bild von der offenen Stadt ist gleichzeitig topaktuell und eine Herausforderung, denn es steht auch völlig quer zu dem, wie wir Entwicklungen und politische Diskussionen heute erleben.

Es ist gleichzeitig ein inspirierendes Vorbild für unsere Arbeit und ein Hoffnungsbild, dessen volle Verwirklichung so weit entfernt ist, dass es uns in all unserem Bemühen daran erinnert, dass wir als Christinnen und Christen von der Hoffnung auf Gottes Zukunft leben.

Die Stadt als Bild für Gottes Zukunft mit seinen Menschen. Das ist mal ein Bild, das nicht der Natur entnommen ist wie viele andere schöne Hoffnungsbilder, sondern dem Zusammenleben der Menschen. Damit sind wir im Zentrum des Evangeliums: Gott geht es um die Menschen, um Beziehung, um Gemeinschaft mit den Menschen und auch um die Gemeinschaft der Menschen untereinander.

Die Stadt ist ein Ort, wo Menschen zusammenleben. Gerade Jerusalem als Zentrum Israels, heißt es in Psalm 122, ist ein Ort, wo man zusammenkom-

¹ Die Predigt wurde zur Einführung des neuen bzw. wieder gewählten Vorstands der ACK Deutschland am 10. März 2016 in Bergisch Gladbach/Bensberg gehalten.

men soll. Ein Ort, wo Menschen freundschaftlich, nachbarschaftlich und in Frieden miteinander leben, weil sie hier auch mit Gott zusammenleben.

Dieses Bild wird ganz aktuell, weil heute immer mehr Menschen in Städten leben. Und die Kirchen nehmen das mehr und mehr als einen wichtigen Kontext für unser Zeugnis von Gottes Liebe an. Wir sehen die Chance, dass sich hier viele verschiedene Menschen begegnen können, dass sich Menschen hier gegenseitig unterstützen und voneinander lernen können, und dass hier Gottes Liebe zu den Menschen kommen will.

Und gleichzeitig sind die Städte auch der Ort, an dem Probleme besonders deutlich zu Tage treten, Armut und Arbeitslosigkeit, Gegenden, die gefühlt oder wirklich gefährlich sind, Verteilungskämpfe und Vorurteile. Und ganz aktuell kommt noch die Aufgabe dazu, viele Menschen aus Kriegsgebieten aufzunehmen und für das zu sorgen, was zu einem menschenwürdigen Leben nötig ist.

Unsere irdischen Städte mit ihren vielen Menschen sind auch Orte, die diese Botschaft von Gottes Liebe und den Weg Jesu in Frieden und Dienst am Nächsten besonders brauchen.

Die Kirchen entwickeln seit Jahren viele Ideen und Projekte dafür, Kirche in der Stadt zu sein. Die Formen sehen dann oft anders aus als die traditionelle dörfliche Bibelwoche. Da gibt es offene evangelische Jugendarbeit, katholische Passantenseelsorge, viel sozialdiakonische Arbeit, Kleiderkammern und Suppenküchen, mehr und mehr auch Projekte zum interreligiösen Dialog.

Vieles davon wird von einer Konfession verantwortet, in der praktischen Durchführung aber von Menschen aus verschiedenen Konfessionen ökumenisch mit Leben gefüllt. Ökumene ergibt sich in der Praxis glücklich ganz von selbst.

Aber manchmal braucht es noch ein wachsendes Bewusstsein dafür, dass es bei diesen guten Ideen für die Stadt nicht um unser Profil als ACK oder als einzelne Kirchen geht, sondern darum, dass wir gemeinsam den Menschen dienen. Und das auch über die Grenzen der bisherigen kirchlichen Gemeinschaft in der ACK hinaus. Denn gerade die Städte sind ja auch Orte, an denen es viele christliche Gemeinden gibt, die keiner verfassten ACK-Kirche zuzuordnen sind, Migrantengemeinden, die vielen afrikanischen Gemeinden, Pfingstgemeinden, ganz neue Bewegungen.

Für die Menschen in der Stadt, und für die Stadt als Ort, an dem Gott und Menschen sich begegnen, wäre es hilfreich, wenn diejenigen, die in der Stadt von Gottes Liebe reden, diejenigen, die von solchen Hoffnungsbildern der Bibel wie der offenen Stadt inspiriert und ermutigt werden, diejenigen, die den Weg Jesu Christi gehen wollen, wenn diese Menschen und Kirchen das dann auch tun, ohne Mauern zwischen den einzelnen Gemeinschaften aufzurichten.

Das ist in Sacharjas Bild ja das Besondere: Diese Stadt ist **offen** und braucht keine Mauern. Auch bei Jesaja taucht die Stadt im Zusammenhang mit unserer Jahreslosung auf, dort wird betont, dass die Tore der neuen

Stadt offenbleiben. Genauso greift die Offenbarung dieses Bild als christliche Hoffnung im neuen Testament auf. Eine Stadt mit Toren, die nie geschlossen werden.

Sacharja gestaltet diese Idee noch radikaler: Hier werden gleich gar keine Mauern mit Toren gebaut, sondern die Stadt soll als ganze offenbleiben.

Muss eine Stadt nicht klare Grenzen haben, dass man erkennen kann, wo sie anfängt und wo sie aufhört? Und in unseren Städten dienen und dienen die Mauern und Tore immer auch dazu zu definieren, wer darf rein? Wer gehört dazu, und wer muss draußen bleiben? Und draußen bleiben müssen traditionell zwei Gruppen. Die, vor denen man Angst hat – die Kriegsheere. Und die, mit denen man nicht teilen will, von den Geschäftskonkurrenten bis zu den Armutsflichtlingen.

Wenn eine Stadt auf Mauern und Grenzen verzichtet, dann braucht sie innere Stärke, Liebe, die die Angst überwindet, Liebe, die die Herzen weit macht und Neid und Geiz überwindet.

Nach Sacharjas Bild wächst die innere Stärke und die Identität der Stadt aus der **Gegenwart Gottes** in der Gemeinschaft der Menschen.

Nicht die Mauer, die Abgrenzung macht das Profil, sondern die gelebte Gemeinschaft im Innern, mit allen, die dazukommen wollen. Keine Mauern nach außen, das bedeutet, keine festgelegte Obergrenze. Es gibt immer noch mehr Platz für noch mehr Menschen (und Tiere).

Das ist ja die Begründung dafür, dass die Stadt ohne Mauern bleiben soll: *wegen der großen Menge der Menschen und des Viehs, die darin sein wird*. Ich finde das unglaublich schön und bewegend: In dieser Stadt wird das **Leben** toben. Menschen fliehen aus den Städten, über die der Krieg geht. Was für eine großartige Hoffnung, sich angesichts einer zerstörten und verlassenen Stadt dieses Leben vorzustellen: die Menschen kommen zurück, es werden wieder Kinder geboren, die hier aufwachsen und spielen können, Menschen haben Nachbarn, mit denen sie wieder reden und feiern können.

Das ist ein unglaublich menschenfreundliches Hoffnungsbild. Menschen, auch viele Menschen sind willkommen.

Diese menschenfreundliche Grundhaltung möchte ich festhalten gegen die heute in der Gesellschaft so oft formulierte Angst, es könnten zu viele Menschen werden. Bei Gott ist keine zu viel, keiner überzählig, sondern alle willkommen.

Und vielleicht kann man das auch im ökumenischen Kontext über die Kirchen sagen: keine Gemeinschaft mit ihrer besonderen Tradition oder ihren neu entdeckten Schätzen ist überzählig. Gerade in großen Städten mit vielen alten und neuen Kirchen und Gemeinden gibt es ja manche, die finden, sie sind als einzige auf dem richtigen Weg, und daher sind alle anderen überflüssig. Und es gibt die ökumenisch Gesinnten, die mit manchen gern zusammenarbeiten, aber sich über die anderen ärgern, die da (noch) nicht mitmachen, und sie von Aktivitäten ausgrenzen, die man eigentlich schon gemeinsam machen könnte.

Von Sacharjas Hoffnungsbild her, sind alle in Gottes Stadt eingeladen.

Denn Gottes Reaktion auf die große und wachsende Menge von Menschen ist es nicht, Grenzen zu schließen, sondern die Mauern abzuschaffen und stattdessen selbst mitten unter die Menschen kommen, um sie den Frieden und das Leben miteinander zu lehren.

Denn das sagen die letzten Worte: Ich will mich herrlich bei ihnen erweisen oder »mit meiner Ehre, Glanz, Herrlichkeit werde ich in ihr sein«. Auf Hebräisch ist das parallel formuliert: die Menschen und Tiere, *die in ihrer Mitte sind* und Gottes Herrlichkeit, *die in ihrer Mitte ist*. Damit ist Gott mitten drin, gegenwärtig bei den Menschen.

Das ist ein schönes Vorbild, ein lohnendes Ziel, eine inspirierende Vision für unsere gemeinsame kirchliche Arbeit in der Welt.

Die realen Orte und Städte sind der Horizont ökumenischen Feierns und Nachdenkens, auch für die Arbeit der Bundes-ACK auf einer davon etwas entfernten Ebene. Viele Materialien, die hier erarbeitet und verantwortet werden, zielen direkt auf die praktische Arbeit in den Städten und Gemeinden.

Und gerade da, wo die Unterschiede sichtbar werden zwischen der Vision von der offenen, auf Gemeinschaft gegründeten Stadt und den Mauern, an denen wir uns noch abarbeiten, da wird das Hoffnungsbild dieser zukünftigen Stadt ein weiterer und wichtiger Horizont unserer Arbeit.

„Dein Reich komme“ beten wir in jedem Vaterunser. „Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden.“ Das ist im Kern die Bitte um genau das, was diese späten Propheten in Bildern beschreiben. Es möge in der ganzen Welt sichtbar und wirksam werden, wie der barmherzige Gott Leben für die Menschen schenken will.

Das Reich Gottes beginnt mitten unter uns – und wenn wir in unserer Arbeit schmerzhaft an die Mauern stoßen, wo das noch nicht sichtbar ist, dann können wir uns doch gegenseitig an diese große Hoffnung erinnern. Besonders da, wo wir zusammenarbeiten und feiern und gemeinsam die Bibel lesen.

Für solches Arbeiten und Feiern und Studieren wünsche ich dem neu gewählten Vorstand und uns allen Gottes Segen.

Amen!

Werdet Nonkonformisten!

Predigt über Römer 12, 2¹

Konrad Raiser

Liebe Gemeinde, liebe Schwestern und Brüder!

Durch das kleine Kurzinterview vorher wissen Sie, wie es dazu kommt, dass ich als lutherischer Pastor im Ruhestand und als ehemaliger Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen heute in Ihrem Gottesdienst die Predigt halten soll. So grüße ich Sie zunächst mit dem ökumenischen Gruß, mit dem der Apostel Paulus auch seine Gemeinden grüßte: Gnade sei mit euch und Frieden von Gott unserem Vater und dem Herrn Jesus Christus!

I.

Dieser Gottesdienst ist der Abschluss einer Tagung der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik, die an den beiden letzten Tagen hier in Oldenburg stattgefunden hat. In zahlreichen Vorträgen hat sie sich mit dem Thema befasst: „Das Erbe des Nonkonformismus“ – von der Reformation zur Moderne. Daher auch das Thema, das mir für diese Predigt vorgeschlagen wurde: Werdet Nonkonformisten! Diese etwas provozierende Formulierung nimmt einen Vers aus dem 12. Kapitel des Römerbriefes auf, wo der Apostel Paulus schreibt: „Fügt euch nicht in das Schema dieser Welt, sondern verwandelt euch durch die Erneuerung eures Sinnes, dass ihr zu prüfen vermögt, was der Wille Gottes ist: das Gute, das Wohlgefällige und Vollkommene.“

In dieser Fassung nach der Zürcher Übersetzung klingt der Satz noch recht bieder. Die provozierende Aufforderung: „Werdet Nonkonformisten!“ kommt besser zum Ausdruck in der Übersetzung der Bibel in gerechter Sprache: „Schwimmt nicht mit dem Strom, sondern macht euch von den Strukturen dieser Zeit frei, indem ihr euer Denken erneuert. So wird euch deutlich, was Gott will: das Gute, das, was Gott Freude macht, das Vollkommene.“ Und der vorangehende Satz, der das 12. Kapitel des Römerbriefes eröffnet, lautet in der gleichen Übersetzung: „Ich ermutige euch, Geschwister: Verlasst euch auf Gottes Mitgefühl (oder Barmherzigkeit) und bringt eure Körper als lebendige und heilige Gabe dar, an der Gott Freude hat. Das ist euer vernunftgemäßer Gottesdienst.“

¹ Predigt am 11. Oktober 2015 in der Kreuzkirche der Ev.-Freik. Gemeinde Oldenburg.

Diese Sätze stehen gleichsam als Überschrift über dem zweiten Teil dieses Briefes, in dem Paulus der Gemeinde in Rom, der Hauptstadt des römischen Reiches, sein Verständnis der christlichen Botschaft erläutert. Er stellt sich darin der Gemeinde vor, die er nicht selber gegründet hat und noch nicht kennt. Wie Sie wissen, hat Luther im Nachdenken über diesen Römerbrief seine befreiende Erkenntnis über die uns aus Gnade geschenkte Gerechtigkeit Gottes gewonnen. Im zweiten Teil des Briefes, der mit Kapitel 12 beginnt, geht Paulus auf einige zentrale ethische Fragen und auf die Praxis des Zusammenlebens in der Gemeinde ein. Dazu gehört auch, gleich zu Anfang, der berühmte Abschnitt im Kapitel 13 über das Verhältnis zur „Obrigkeit“, die von Gott eingesetzt ist und Gehorsam und Unterordnung fordert. Umso provozierender sind daher die Sätze der Überschrift, die das Thema mit der Formulierung aufnimmt. „Werdet Nonkonformisten!“

II.

Das Stichwort des „Nonkonformismus“ taucht in den verlesenen Übersetzungen nicht direkt auf. Die griechischen Worte, die Paulus hier verwendet, bedeuten so viel wie *sich innerlich anpassen an den Zeitgeist, der die gegenwärtige Welt durchdringt*. Man kann auch von der Anpassung an die herrschende Ideologie, die Rationalität oder die Logik des herrschenden Systems sprechen. Für Paulus ging es um das herrschende System des römischen Imperiums mit seinem Kaiserkult. Die Aufforderung zum Nonkonformismus, sich nicht an diesen Zeitgeist und seine Anforderungen anzupassen, konnte lebensgefährlich werden, selbst wenn man sich nicht direkt auflehnte gegen die staatlichen Autoritäten. Das zeigt das Schicksal von Paulus selbst, der in Rom das Martyrium erlitt.

Im Zusammenhang der Tagung in den letzten beiden Tagen bezog sich das Stichwort des Nonkonformismus auf die Bewegungen der Täufer und anderen Dissidenten in der Reformationszeit, die in Widerspruch gerieten zur so genannten „obrigkeitlichen Reformation“ in Wittenberg und Zürich, und später auch in England. Sie waren durchdrungen von der Überzeugung, dass die Botschaft des Evangeliums, besonders die Worte Jesu in der Bergpredigt und seine Verkündigung des nahen Reiches Gottes, zu einer radikalen Erneuerung nicht nur von Lehre und Lebensordnung der Kirche, sondern auch der gesellschaftlichen Strukturen führen müssten. Sie wollten die „steckengebliebene, unvollendete Reformation“ zu ihrem eigentlichen Ziel führen, d. h. zum Aufbau einer wahren Gemeinde in der radikalen Nachfolge Jesu unabhängig von der weltlichen Obrigkeit. Zur der allein von Gottes Wort bestimmten Ordnung der Gemeinde gehörte für sie die Gläubigentaufe anstelle der unterschiedslosen Kindertaufe. Diesen Nonkonformismus gegenüber dem traditionellen System und Selbstverständnis der christlichen Gesellschaft haben viele von ihnen mit Verfolgung, Unterdrückung oder gar mit dem Leben bezahlt.

Diese zwei Erinnerungen an die möglichen Folgen des gelebten Nonkonformismus lassen die Aufforderung: Werdet Nonkonformisten! dann doch als eine etwas leichtfertige Provokation erscheinen. Allerdings leben wir heute in unserem Teil der Welt in Gesellschaften, in denen ein religiös begründeter Nonkonformismus kein wirkliches Risiko mehr darstellt. Zum Erbe des Nonkonformismus im 16. und 17. Jahrhundert gehört ja die Durchsetzung der Religionsfreiheit und der grundsätzlichen Trennung von Kirche und Staat. Den Weg dafür haben der Baptist Roger Williams und der Quäker William Penn gebahnt, und erst langsam haben sich die reformatorischen Großkirchen diesen christlichen Forderungen elementarer menschlicher Freiheit geöffnet. Wir sehen freilich mit Sorge, und gerade die Nachfahren der frühen nonkonformistischen Bewegungen machen immer wieder darauf aufmerksam, dass christliche Gemeinden, deren religiöse Überzeugung und Praxis nicht der Mehrheitsreligion und -kultur ihres Landes entsprechen und die daher unweigerlich als Nonkonformisten erscheinen, auch heute zu Opfern von Verfolgung und Unterdrückung werden.

Worauf zielt dann in unserem Kontext die Aufforderung: Werdet Nonkonformisten? Jedenfalls meint Paulus mit seiner Ermutigung zum Nonkonformismus nicht die Art von unangepasstem, individuellen Lebensstils, mit dem sich jugendliche oder auch ältere Aussteiger aus der Gesellschaft von den bürgerlichen Konventionen abzusetzen versuchen. Ebenso wenig denkt Paulus an einen demonstrativen oder gar militanten Nonkonformismus. Ihm geht es in diesem und den folgenden Kapiteln seines Briefes um eine Praxis des Zusammenlebens in der christlichen Gemeinde, die vom Geist des Evangeliums, vom Vertrauen auf die Liebe und Zuwendung Gottes und daher von wechselseitiger Achtung, Aufrichtigkeit, Hilfsbereitschaft, Gastfreundlichkeit und Rücksichtnahme auf die Schwächeren geprägt ist. Es ist eine Praxis, in der im Alltag des Zusammenlebens etwas aufleuchtet von der Gerechtigkeit, dem Frieden und der Freude, die wir mit der verheißenen Wirklichkeit des Reiches Gottes verbinden. Was Paulus hier beschreibt, ist in der Tat eine alternative, nonkonformistische Lebensform, jedenfalls gemessen an den Werten und Orientierungen, von denen die Mehrheitsgesellschaft bei uns bestimmt ist. Viele der frühen nonkonformistischen Bewegungen und Gemeinschaften haben versucht, ihr Leben an dieser Ordnung des Reiches Gottes auszurichten und auch heute gibt es viele neue Nachfolgegruppen und Lebensgemeinschaften, die im Stillen und ohne rechthaberischen Anspruch ihr Leben vor Gott als einen „vernunftgemäßen Gottesdienst“ verstehen und gestalten. Paulus möchte der Gemeinde Mut machen, zu dem Nonkonformismus zu stehen, der weniger die Folge der bewussten Wahl einer alternativen Lebensform ist, sondern der entspringt aus dem dankbaren Vertrauen auf Gott und dem Wirken von Gottes Geist unter ihnen. Denn ihr Leben bezieht seine Kraft durch die Liebe Gottes, die – wie Paulus früher sagt – „ausgegossen (ist) in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (Röm 5, 5).

So gesehen ist die Aufforderung: Werdet Nonkonformisten! nicht so sehr eine Provokation, sondern vielmehr die Einladung und Ermutigung, sich auf die alternative Wirklichkeit des Reiches Gottes und auf die vom Heiligen Geist erleuchtete Vernunft einzulassen und so zu leben und sich so zu verhalten, dass das ganze Leben zu einem Ausdruck des Dankes für die Liebe und Barmherzigkeit Gottes wird. Viele verbinden den Anfang dieses Weges mit einer persönlichen Bekehrungserfahrung, mit einer bewussten Entscheidung für ein Leben in der Nachfolge Jesu. Aber es bleibt dennoch ein lebenslanger Prozess der immer neuen Überprüfung der Prioritäten für das eigene Leben und das Zusammenleben in der Gemeinde.

III.

Im Vers, der auf die vorher verlesene Stelle folgt, gibt Paulus (nach der Übersetzung der Bibel in gerechter Sprache [BigS]) den seelsorgerlichen Rat: „Überfordert euch nicht bei dem, wofür ihr euch einsetzt, achtet auf eure Grenzen bei dem was ihr vorhabt. Denn Gott hat jedem und jeder ein bestimmtes Maß an Kraft für das Leben im Glauben und Vertrauen zugeteilt.“ (V. 3) In den traditionellen Bibelübersetzungen rät der Apostel hier zur Besonnenheit und zum Maßhalten. Jedenfalls spricht daraus die Erfahrungsweisheit, dass dieser Nonkonformismus Anforderungen stellt an das Durchhaltevermögen in Zeiten, in denen das Vertrauen auf Gott auf die Probe gestellt wird und der Weg nicht mehr klar erkennbar ist. Und wenn es wirklich darum gehen soll, nicht mit, sondern bewusst gegen den Strom zu schwimmen, dann kostet das ja nicht nur Kraft, sondern erscheint zudem manchmal sinnlos, oder wenigstens unrealistisch angesichts der Übermacht der „Verhältnisse“. Sich von den Strukturen der Zeit, von den Erwartungen und Anforderungen der Gesellschaft frei zu machen, kann in der Tat als eine Überforderung erscheinen, jedenfalls für diejenigen, die Sorge haben um ihren Status und von Verlustängsten geplagt sind. Deshalb gilt die Aufforderung: Werdet Nonkonformisten! ja auch nicht den einzelnen Gliedern, sondern der Gemeinde im Ganzen. In ihrem Zusammenleben soll sie den Starken und Überzeugten ebenso Rückhalt bieten wie den Schwachen und Ängstlichen. Und auch die Einladung zur Erneuerung des Denkens, zur Einübung des Bewusstseinswandels meint kein elitäres Leistungsprogramm für die Vordenker von Reformen in Kirche und Gesellschaft, sondern zielt auf die Schärfung der Sinne, um im Stimmengewirr der Zeit wahrnehmen zu können, was Gottes Wille für uns ist, nämlich „das Gute, das, was Gott Freude macht, das Vollkommene“.

Ein Leben im vom Glauben getragenen Nonkonformismus ist kein Selbstzweck. Sein erstes und wichtigstes Ziel ist es, Gott die Ehre zu geben. Aber er ist zugleich ein Zeugnis vor der Welt für die andere, lebensförderliche Ordnung, die Gott seiner Schöpfung gegeben hat und die ihre Vollendung findet, wenn alles Geschaffene in die Gemeinschaft mit Gott

aufgenommen sein wird. Als ein solches Zeugnis für die neue Welt Gottes wird der Nonkonformismus immer wieder auch Einspruch erheben müssen gegen die Kräfte der Zerstörung, der Feindschaft und des Hasses, der maßlosen Gier, sowie der Ausgrenzung und Unterdrückung. Er wird, unter Berufung auf den von Gott verheißenen Frieden, eintreten müssen für die friedliche Transformation von Konflikten gegenüber denen, die keine andere Alternative sehen, als der Kultur der Gewalt mit entschlossener Gewalt zu begegnen. Er wird, um der Gerechtigkeit des Reiches Gottes willen, für das Gemeinwohl und eine Wirtschaftsordnung eintreten, in der alle genug haben für ihr Leben und wird sich der zerstörerischen Wirkung grenzenlosen Wachstums entgegen stellen. Aber in diesen und anderen Feldern der öffentlichen, kontroversen Diskussionen bleibt die Gemeinde in ihrem Nonkonformismus Zeugin für die vom Geist Gottes vorangetriebene Transformation unserer Lebenswelt und verteidigt nicht eigene Interessen.

Werdet Nonkonformisten! Ich höre in dieser griffigen Formel weniger die anspruchsvolle und provozierende Herausforderung an eine vielleicht allzu angepasste christliche Kirche oder Gemeinde, sondern die Ermunterung, sich auf ein Leben einzulassen, das der Vernunft des Geistes Gottes und der Logik des Reiches Gottes folgt, und sich nicht beirren zu lassen von den abwertenden Urteilen über die „Gutmenschen“. Es liegt eine Segensverheißung auf diesem Weg; ihr können wir uns anvertrauen.

Amen!

Mein Gott, hältst Du mich fest?

Predigt anlässlich des Gedenkgottesdienstes
für Paul Schneider, dem „Prediger von Buchenwald“¹

Jochen Wagner

Zunächst möchte ich Ihnen herzliche Grüße aus Weimar übermitteln. Dort hat der Gedenkgottesdienst bereits heute Nachmittag im ehemaligen Konzentrationslager Buchenwald stattgefunden.

Gestatten Sie mir zwei Vorbemerkungen:

Als Hunsrücker ...

Als gebürtiger Hunsrücker ist es für mich etwas Besonderes, heute hier zu stehen – obwohl ich in meiner Kindheit und Jugend nur selten etwas über Paul Schneider gehört habe. In meinem Heimatdorf, das über zwanzig Kilometer von Dickenschied entfernt ist, wurde auch nur wenig über Paul Schneider geredet. Und wenn, dann sagte man: „Da gab es doch ... diesen Einen“ – und man meinte „diesen einen *Komischen, Seltsamen*, da hinten in Dickenschied.“

Als Freikirchler ...

Ferner bedanke ich mich dafür, dass der ökumenische Horizont hier so weit ist, dass heute ein Christ aus einer Freikirche predigen darf. Das ist insofern interessant, da Paul Schneider auch in den evangelischen Freikirchen bekannt ist und geachtet wird. Und hier im Hunsrück, in Dickenschied und Umgebung, gab es direkte Kontakte zwischen Menschen aus den Freien evangelischen Gemeinden (FeG) und Paul Schneider. So sagte mir ein Gemeindeglied aus der Freien evangelischen Gemeinde Kirchberg, ihr Großvater wäre auch auf der Beerdigung von Paul Schneider gewesen.² Und ihr Vater habe ihrem Großvater damals mit auf den Weg gegeben: „Sag nichts Unbedachtes! Da hören Leute mit!“ Der Großvater und Paul Schneider waren Bekannte. Denn der Großvater ging regelmäßig nach Womrath zu der Familie Adam (die Tochter war Organistin). Und dort traf man sich dann gelegentlich mit Paul Schneider. So gab es Verbindungen von Paul Schneider und den Freien evangelischen Gemeinden.³

¹ Gehalten am 18. Juli 2015 in Dickenschied. Für die Veröffentlichung wurde eine überarbeitete Fassung eingereicht.

² Diesen Hinweis verdanke ich Frau Mechthild Dölz, geb. Wagner, die aus Unzenberg stammt. Ihr Großvater hieß Peter Wagner.

³ Zum Verhalten der Freien evangelischen Gemeinden in der NS-Zeit verweise ich auf den Anhang sowie auf *Harmut Weyel*, Anspruch braucht Widerspruch. Die Freien evangelischen Gemeinden vor und im „Dritten Reich“, Witten 2016.

1. Mein Gott, hältst Du mich fest?

Ich möchte heute mit Ihnen eine Phase im Leben von Paul Schneider betrachten, die in dem Buch „Der Prediger von Buchenwald“ mit den Worten überschrieben ist: „Gott, mein Gott, hältst Du mich denn fest?“⁴ Es sind die Jahre 1922 bis Mitte 1926 und die Stationen Dortmund, Soest, Berlin und Essen. Es beginnt mit einer Zeit in Dortmund am Schmelzofen. Das hieß für Paul Schneider: Raus aus der Bürgerlichkeit – hin zu den Menschen, zu den Arbeitern! Dort erwartete Paul Schneider ein ganz anderes Leben, als er es bisher kannte: Das Leben eines Arbeiters, und damit verbunden die Frage, wie die Arbeiter glauben. Anschließend ging er nach Soest, in die zweite Phase seiner Pfarrerausbildung. Diese Zeit brachte eine Veränderung seines Denkens und Glaubens mit sich. Es waren wichtige und existentielle Veränderungen. Dazu kommen, wenn ich die Quellen recht sehe, Selbstzweifel und der Drang, mit Ernst Christ zu sein. Es folgt die Verlobung. Dann ging er nach Berlin und lernte in der Berliner Stadtmission eine ganz andere Art und Weise kennen, wie christlicher Glaube gelebt wird. Auch das forderte ihn heraus. Vieles begeisterte ihn, aber von Vielem distanzierte er sich auch später wieder. Es folgten noch zwei Stationen in und um die Stadt Essen.

Er geht also raus aus seiner gewohnten Umgebung, erlebt viele Eindrücke, die ihn verändern und die ihn von seiner Familie entfremden. Er muss einen eigenen Weg finden. In dieser Zeit erlebt er viele Krisen, auch Glaubenskrisen. Aber wie sagt man: Ohne Krisen keine reife Persönlichkeit! Er bewegt sich in dieser Zeit zwischen Glauben und Zweifeln, vielleicht ähnlich wie viele von uns. Auch für Paul Schneider, den oft so bezeichneten Glaubenshelden, waren dies zwei Geschwister, zwei Seiten einer Münze: Glauben und Zweifeln. Er hat diese Krisen durchlebt, durchlitten und auch durchfochten. Vielleicht ist er gerade darin ein Vorbild für uns, dass auch wir unsere Krisen annehmen und durchfechten und nicht zu schnell aufgeben. Am Ende dieser Zeit, im Juni 1926, schreibt er in sein Tagebuch die Frage: „Gott, mein Gott, hältst Du mich denn fest?“⁵

Und vielleicht ist er uns mit dieser Frage viel näher als mit seinem späteren, scheinbar unerschütterlichen Glauben. Können wir uns in dieser Lebensphase nicht sehr gut selbst wiederfinden? Wenn man Paul Schneiders letzte Jahre betrachtet, denkt man wahrscheinlich schnell: „Das hätte ich nicht gekonnt“ – oder: „Wie konnte er das nur seiner Familie antun?“ Aber hier, in den Jahren 1922–1926, ist er doch nahe an unserer Glaubensrealität. Und vielleicht hat er in diesen Jahren des Zweifels und der Suche die Kraft und Sicherheit für das Spätere gefunden. Letztlich hat er durch diese Zeit hindurch auf seinem Lebensweg den sicheren *Halt* gefunden – den Halt, der durchs Leben trägt.

⁴ *Margarete Schneider*, Paul Schneider. *Der Prediger von Buchenwald* (neu herausgegeben von *Elsa-Ulrike Ross* und *Paul Dieterich*), Holzgerlingen 2014, 52.

⁵ Tagebucheintrag vom 4. Juni 1926.

2. Gott ist treu

Dieser *Halt* war sein Glaube, trotz aller Zweifel – oder vielmehr mit allen Zweifeln. Auf dem regionalen Ökumenischen Kirchentag in Speyer, den wir als Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen im Südwesten mit zehn Konfessionen dieses Jahr an Pfingsten gefeiert haben, sagten sowohl der ehemalige Ratsvorsitzende Nikolaus Schneider wie auch Karl Kardinal Lehmann sinngemäß: Die erste Aufgabe von uns Christen ist es zu wissen, was wir selbst glauben, und dies selbstbewusst zu vertreten!

Dieser Frage nach unserem Glauben gilt es sich zu stellen. So wie Paul Schneider das in diesen Jahren des Glaubens und Zweifelns getan hat. Er ging seinen Weg und er lebte seinen Glauben, und zwar in allen Lebensbereichen. Darum geht es. Auch wenn wir vielleicht nicht alle Glaubensansichten von Paul Schneider teilen. Das muss man auch nicht! Vielmehr lohnt es sich, sich mit den Ecken und Kanten von Paul Schneider zu beschäftigen. Sich daran abzuarbeiten. Daran zu wachsen. Und so den eigenen Weg und den eigenen Glauben zu entdecken.

Paul Schneider erwähnt in dieser Zeit ein Bibelwort, das ihn begleitet: „Gott ist treu, der euch nicht versuchen lässt über eure Kraft, sondern macht, dass die Versuchung so ein Ende nimmt, dass ihr's ertragen könnt.“ (1Kor 10, 13b) Auch in dieser Zeit, in der er seinen eigenen Glaubensweg finden muss, hält er an dem treuen Gott fest, oder besser: hält dieser treue Gott *ihn* fest. So sind schon diese frühen Jahre ein Glaubenszeugnis und vielleicht noch mehr ein Fingerzeig auf den, der treu ist und bei uns ist – und der Paul Schneider nicht über seine Kräfte hinaus versuchen wird.

3. Aktuell

Die Themen, die damals in der Zeit, in der Paul Schneider seinen Glauben bezeugte, aktuell waren, sind es heute leider wieder. Die Flüchtlingsströme lassen alte Vorurteile wieder aufleben. Rechtes Gedankengut hat wohl im Stillen vor sich hin geschlummert, bis es jetzt wieder hervorkommt. Da gibt es z. B. die Angst vor Überfremdung. Ich denke an die Worte eines Kneipenwirtes, der sagte, dass „diese Bimbos“ bei ihm nicht in die Kneipe dürften. Hinter der Vorzeigemeinung gibt es andere Meinungen.⁶ Wer hinter die offizielle Meinung schaut, sieht auch anderes. Da werden die Schwarzafrikaner als „Ullu, Ullus“ bezeichnet, die nur Randalie machen. Und wer abends durch seinen Wohnort geht, der kann schon mal rechtsradikale Musik aus offenen Fenstern hören, und es wird mitgegrölt. Daneben gibt

⁶ Die PEGIDA-Bewegung ist glücklicherweise bereits wieder abgeflaut. Das heißt jedoch noch lange nicht, dass sich das Denken verändert hat! Ich verweise nur auf die fremdenfeindlichen Kommentare im Zusammenhang mit den Übergriffen in der Silvesternacht in Köln. Mittlerweile sind einige dieser Parolen durch die AfD Teil der politischen Landschaft Deutschlands geworden.

es Hakenkreuz-Schmierereien und vieles, was man nicht mitbekommt. Die Gewalttaten gegen Flüchtlingsheime sind von 55 im Jahr 2013 auf 170 im Jahr 2014 gewachsen.⁷ Und dieses Jahr sind wir schon bei etwa 150.⁸

Dem müssen wir etwas entgegensetzen! Da sind wir gefragt! Sagen wir etwas dazu oder schweigen wir, weil wir dann jemandem auf die Füße treten? Und da war Paul Schneider klar! Er hätte etwas gesagt. Man kann natürlich – wie eben gesagt – darüber diskutieren, was man im Einzelnen von den Positionen hält, die Paul Schneider vertrat, aber das sollte uns nicht den Blick auf einen mutigen Menschen verstellen, der für seine Überzeugungen eintrat. Er sagte etwas. Auch wenn es ihn etwas kostete. Das rüttelt uns nach wie vor wach. Denn auch unsere Position ist gefragt! Das Lebenszeugnis von Paul Schneider ermutigt uns, unserem Glauben, oder allgemeiner ausgedrückt, unseren Überzeugungen zu folgen – auch wenn nicht alle es gut finden!

Somit sind Paul Schneider und seine Haltung wieder sehr aktuell. Meiner Meinung nach hilft uns sein Gedenken, um selber wach zu bleiben. Und das gerade, weil Paul Schneider Ecken und Kanten hatte, weil er ein Vorbild mit Ecken und Kanten ist. Wir brauchen also auch in Zukunft ein Paul Schneider-Gedenken. Ein Gedenken, das ankommt. Auch bei den Jüngeren! So dass wir immer wieder neu über Gott und unsere Mitmenschen nachdenken. ER, der treue Gott, helfe uns dabei.

Amen!

⁷ <http://www.sueddeutsche.de/politik/verfassungsschutzbericht-zahl-rechtsextremer-gewalttaten-erreicht-neuen-hoehchststand-1.2544343>.

⁸ Stand: 30.06.2015. <http://www.tagesspiegel.de/politik/verfassungsschutzbericht-zahl-der-angriffe-auf-fluechtlingsheime-steigt-rasant/11989718.html>.

Anhang

Das Schuldbekenntnis der Leitung des Bundes FeG aus dem Jahre 2014

„Wir als Freie evangelische Gemeinden haben während des Hitler-Regimes versagt, Politische Abstinenz, ein falsches Obrigkeitsverständnis und sicher auch Angst haben uns schweigen lassen. Mit dem ghettohaften Leben als Gemeindebund wollten wir einen Freiraum für gemeindliches Leben bewahren, aber dieser Freiraum kann das Unrecht nicht aufwiegen, an dem wir durch unser Stillschweigen mitgewirkt haben. Wie viele Juden und andere Menschen wurden bestialisch ermordet?! Das von uns ausgegangene Leid sprengt jedes Vorstellungsvermögen. ‚Wir haben gesündigt‘ betet Daniel angesichts der Schuld seines Volkes (Dan 9, 15). Aber zu der Schuld, die wir als Deutsche auf uns geladen haben, kommt die Schuld als Männer und Frauen, deren Leben Christus gehört. Salz und Licht der Welt werden solche Leute im NT genannt (Mt 5, 13.14). Als solche hätten wir gegen das Unrecht aufstehen müssen. Wir haben es nicht getan. Wir haben gesündigt und sind schuldig.“

Dies unterstreichen wir heute als Bundesleitung und bekennen unsere Schuld mit diesen Worten. Scham erfüllt uns, wenn wir an die deutsche, und im speziellen an die FeG-Geschichte, in dieser Zeit denken. Wir haben Schuld auf uns geladen.

Wir leben von der Vergebung. Wir vertrauen darauf, dass Gott sie uns schenkt. Wir können angesichts der Geschichte nur vertrauen, dass er vergibt und mit uns weitermacht. Weil wir das erfahren haben, erfüllt uns Hoffnung. Unsere Hoffnung liegt in Jesus Christus und der erneuernden, Leben rettenden und schaffenden Kraft dieser Vergebung.⁹

3. Aktual

Die Themen, die damals in der Zeit, in der Paul Schneider seinen Glauben bezeugte, aktuell waren, sind heute leider weniger. Die Flüchtlingskrise hat sich allzu schnell wieder erledigt. Auch das Gedankenpaar hat wohl im Stillen ein wenig abgewandert, bis es fast wieder hervorbricht. Da gibt es z.B. die Angst vor Überforderung. Ich denke an die Worte eines Kneipenwirts, der sagte: „diese Dialekt...“ bei ihm nahm in die Kneipe die hinter der Vorzeichenung gibt es andere Meinungen. Wer hinter die öffentliche Meinung schaut, sieht auch anderes. Da werden die Schwarzafrikaner als „Lulu, Ulu“ bezeichnet, die nur Randal machen. Und wie überall durch seinen Wimmelwitz, der kann schon mal nachdrücklich Musik aus offenen Fenstern hören, und es wird mitgeführt. Gelesen hat

⁹ Die FeG-DA Bewegung im deutschsprachigen Raum wird abgeleitet von dem Wort „Christsein heute“.

⁹ CHRISTSEIN HEUTE, 10/2014, 29. Das erste Zitat stammt vom ehemaligen Präses Peter Strauch (CHRISTSEIN HEUTE, 5/1995, 296 f.)

GESELLSCHAFT FÜR FREIKIRCHLICHE THEOLOGIE UND PUBLIZISTIK

Mitgliederliste (Stand: August 2016)

Vorstand:

Prof. Dr. Andrea Strübind
(Vorsitzende)
Dr. Oliver Pilnei (stellv. Vorsitzender)
Olaf Lange (Geschäftsführer)
Wolfgang Pfeiffer (Schatzmeister)
Bernd Densky

Beirat:

Dorothee Dziewas
Prof. Dr. Ralf Dziewas
Prof. Dr. Erich Geldbach
Dr. Andreas Liese
Dr. Dietmar Lütz
Dr. Thomas Niedballa
Dr. Frederike van Oorschot
Dr. Jochen Wagner
Andreas Peter Zabka

Aschoff-Neumann, Eveline, Nümbrecht

Barth, Rainer, Bremen

Blonski, Janusz, Bremerhaven

Braun, Christian, Berlin

Brockhaus, Dr. Ekkehard, Berlin

Bruske, Wolf, Friedrichshafen

Bubbenzer, Kirsten, Bochum

Busche, Dr. Bernd, Wermelskirchen

Cassens, Uwe, Varel

Densky, Bernd, Unterhaching

Duncan, Andrew, Gladbeck

Dziewas, Dorothee, Bad Schwalbach

Dziewas, Gerhard, Leichlingen

Dziewas, Prof. Dr. Ralf, Bernau

Endmann, Andreas, Müntertal

Eßwein, Matthias, Buchholz

Fischer, Mario, Wien (A)

Förster, Karin, Westerstede

Förster, Dr. Karl-Heinz, Westerstede

Füllbrandt, Dorothea, Hamburg

Füllbrandt, Prof. Walter, Hamburg

Garen, Johannes, Oldenburg

Gebauer, Paul Gerhard, Hof

Geldbach, Prof. Dr. Erich, Marburg

Gräbe, Sebastian, Frankfurt a. M.

Graf, F.-Rainer, Neubiberg

Graf-Stuhlhofer, Dr. Franz, Wien (A)

Hahm, Werner E., Duisburg

Hatzler, Dr. Hildegard, Oldenburg

Heintz, Udo, Hannover

Herzler, Hanno, Greifenstein

Hinkelbein, Ole, Neustadt

Hobohm, Jens, Berlin

Hobohm, Maja-Dorothee, Berlin

Hokema, Carsten, Oldenburg

Holz, Michael, Heidelberg

Irmisch-Rabenau, Ruth, Mannheim

Kedaj, Josef, Sankt Augustin

Kleibert, Friedrich, Wildeshausen

Kohrn, Andreas, Mainz

Kolbe, Vera, Schöneiche

Kottemann, Hans H., Diepholz

Kretschmar, Magdalene, Frankfurt a. d. O.

Kretschmar, Dr. Matthias,

Frankfurt a. d. O.

Krötsch, Dr. Ulrich, München

Kuhl, Christa, Wustrow

Kuhl, Hans-Dieter, Wustrow

Kulosa, Dr. Egmont, München

Küpper, Eva, Buxtehude

Kurzawa, Udo, München

Kusserow, Bernd, Erlangen

Landesverband Bayern im BEFG,

Karlshuld

Lange, Olaf, Heidelberg

Liese, Dr. Andreas, Bielefeld

- Lüdin, Manuel*, Güstrow
Lüers, Dr. Harm Gerd, Oldenburg
Lüllau, Edgar, Leverkusen
Lütz, Dr. Dietmar, Hamburg

Malnis, Gretel, Puchheim
Malnis, José Luis, Puchheim
Manns-Düppers, Beate,
 Frankfurt a. M.
Mansel, Reiner, Zürich (CH)
Mantei, Detlef, Sommerhausen
Martin, Donat, Neckarsteinach
May, Thorsten, Lübeck
Menge, Mathias, Berlin
Mittelmann, Kai, Friedrichsdorf
Mittwollen, Karin, Weener
Moro, Maja, München
Mortsiefer, Jörg, München
Mulack, Adolf, Heidenheim

Nachtigall, Dr. Astrid, Hamm
Naujoks, Angela, Neuss
Neubauer, Hannes, Crailsheim
Neumann, Dr. Friederike, Oldenburg
Neustadt, Hans-Joachim, Schulzendorf
Niedballa, Dr. Thomas, Kassel

Orth, Matthias, Ingolstadt

Pfeiffer, Dagmar, Tangstedt
Pfeiffer, Ulrike, Hamburg
Pfeiffer, Wolfgang, Hamburg
Pfennig, Gudrun, München
Pieneck, Dr. Fred, Bad Salzuflen
Pierard, Prof. Dr. Richard,
 Hendersonville, NC (USA)
Pilnei, Dr. Oliver, Groß Glienicke
Poetz, Martin, Darmstadt
Porak, Prof. Alwin, München
Prieß, Werner, Hamburg

Reershemius, Marie-Luise, Hamburg
Reichardt, Lutz, Meiningen
Röcke, Lutz, Wuppertal
Röhricht, Dr. Wieland, Wriezen

Rothkegel, Prof. Dr. Dr. Martin, Berlin

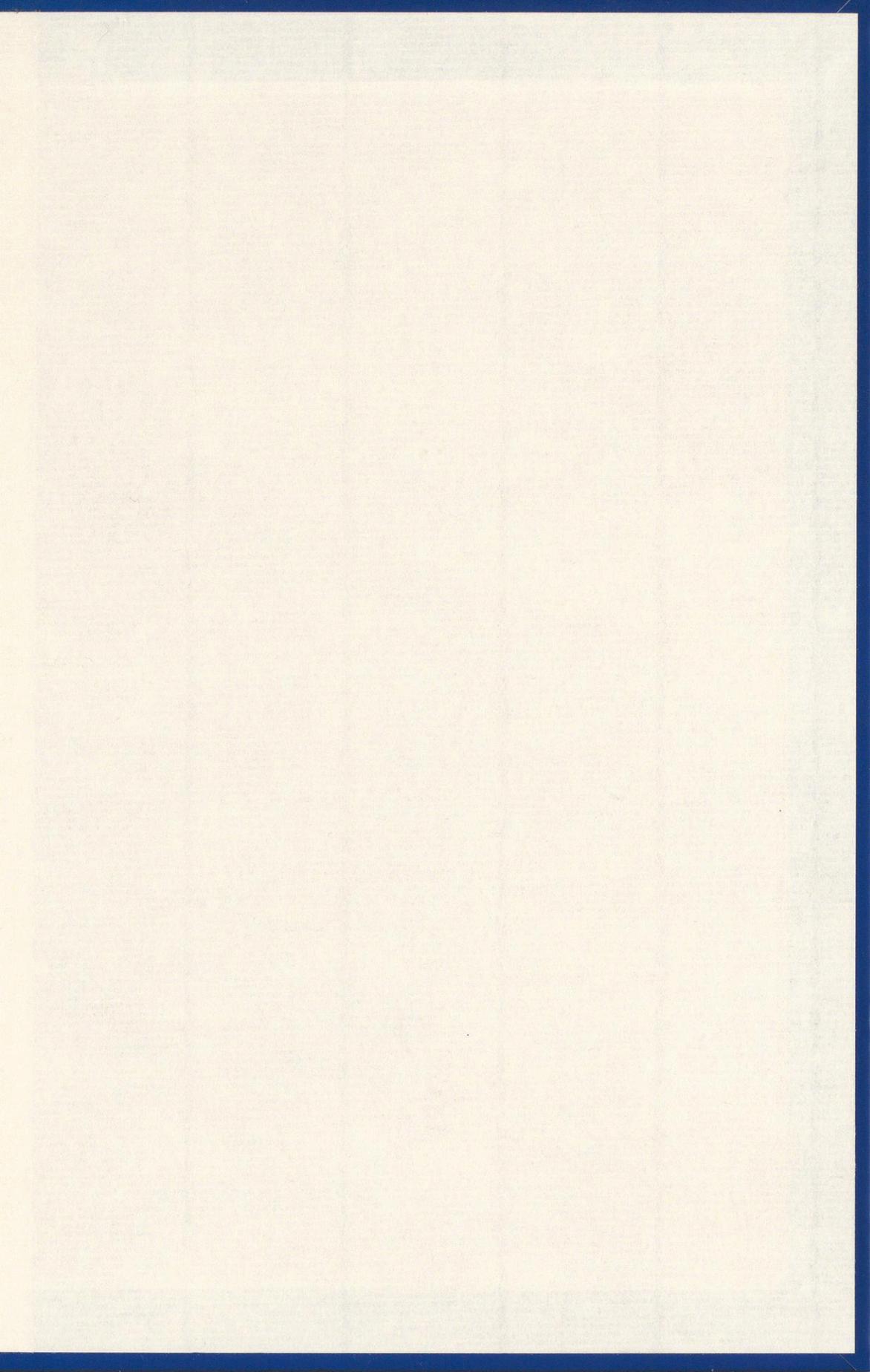
Sager, Prof. Dr. Dirk, Jade
Sager, Heinz, Bad Homburg
Schäfer, Hannah, Hamburg
Schake von Hantelmann, Frank,
 Diepoltshofen
Schaller, Manfred, Mosbach
Schaper, Ingo, Frankfurt a. d. O.
Schneider, Friedrich, Oldenburg
Schroer, Heinz-Rainer, Balingen
Schulzendorff, Dr. Bernd, Ratingen
Schumann, Helga, Eichenau
Schuster, Volkmar, Ahlen
Schwab, Grazyna, Hamburg
Seibert, Thomas, Falkensee
Stadler, Michael, Ainring
Stanullo, Irmgard, Nürnberg
Strübind, Prof. Dr. Andrea, Oldenburg
Strübind, Dr. Kim, Oldenburg
Stummvoll, Bernd, Velten

ter Haseborg, Axel, Großhansdorf
Tesch, Klaus, Wuppertal
Tipker, Christoph, Verden
Tödter-Lüdemann, Marco, Düsseldorf
Tosch, Silke, Mönchengladbach

van Oorschot, Dr. Frederike, Peine
Vindigni, Dr. Dr. Giovanni, Fahrdrorf

Wagner, Dr. Jochen, Kirchberg
Wahl, Hartmut, Velbert
Wehrstedt, Markus, Bochum
Weichert, Christoph, Freiburg i. Br.
Weiß, Martin, Uelzen
West, Dr. Jim, Petros, TN (USA)
Wieser, Dr. Friedrich Emanuel,
 München
Wittchow, Bernd, Hermersdorf

Zabka, Andreas Peter, Hillerse
Zimmer, Dirk, Heiligenstadt
Zimmermann, Daniel, Ellerau



Weitere Beiträge:

SYMPOSIUM

Jonathan Seiling

Die Auswirkungen des Pazifismus von Mennoniten und Quäkern aus der Reformation und in die Moderne

William H. Brackney

Nurtured in their Faith. Nonconformity as a Pathway to Women's Opportunity

Tom Kaden

"Thousands ... Not Billions". Professional Creationists and Their Opponents in the U.S.

THEOLOGIE IM KONTEXT

Jochen Wagner

Unverschämt schön! SEX als Geschenk und Verantwortung. Biblische Streiflichter

THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG

Kim Strübind

Jakob, der Flüchtling (Gen 28, 11–19a)

Sabine Hübner

„... der Herr aber sieht das Herz an“ – Stereotypen und Persönlichkeit (1. Sam 16, 7)

Wolf Bruske

Wunder ohne Wunder (Est 4, 11–17)

Birgit Foth

Die Stadt Gottes – Horizont ökumenischer Zusammenarbeit (Sach 2, 5–9)

Konrad Raiser

Werdet Nonkonformisten! (Röm 12, 21)

Jochen Wagner

Mein Gott, hältst Du mich fest? Gedenkgottesdienstes für Paul Schneider (Buchenwald)

Die Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG) wird von der als gemeinnützig und als wissenschaftsfördernd anerkannten Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e. V. (GFTP) herausgegeben. Die GFTP will:

- ein zeitgemäßes Verstehen des christlichen Glaubens fördern, theologische Gesprächsforen schaffen sowie Theologie preiswert verbreiten;
- die Kluft zwischen wissenschaftlicher Theologie und den Gemeinden überbrücken und auch die nicht akademisch Vorgebildeten an theologischen Fragestellungen Anteil nehmen lassen;
- Theologie als eine inner-(frei-)kirchlich notwendige und zugleich die Grenzen der eigenen Konfession überschreitende Aufgabe begreifen. Dabei sollen spezifisch freikirchliche Überzeugungen in eine konfessionsübergreifende wissenschaftliche Theologie eingebracht werden;
- in Publikationsfragen beraten.

Die GFTP veranstaltet jährlich ein Symposium zu einer aktuellen theologischen Fragestellung, dessen Beiträge in der ZThG veröffentlicht werden. Weitere Informationen dazu sowie über die GFTP sind im Internet unter www.gftp.de abrufbar.

Eine Mitgliedschaft in der GFTP steht allen Interessierten offen und kann bei der Vorstandsvorsitzenden formlos beantragt werden: Prof. Dr. Andrea Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg, E-Mail: struebind@gftp.de

- Vereinsmitglieder erhalten die Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG) kostenlos.
- Mitglieder genießen für ihre Publikationen ein Vorzugsrecht.
- der Mitgliedsbeitrag beträgt zurzeit 30,- € (für Verdienende) bzw. 15,- € (für Nichtverdienende) pro Jahr.

Bezugsquelle des Heftes:

Oncken, Medien für Gemeinden
Postfach 20 01 52, D-34080 Kassel
Telefax: 05 61 / 5 20 05-54 oder
E-Mail: buchhandlung@oncken.de
oder über die Internetadresse:

WWW.GFTP.DE

ISSN 1430-7820

ISBN 978-3-932027-21-5



9 783932 027215