
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, Independente 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 knienden 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 ventilierte 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 Sklavenemanzipation.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.