

Anton Weiler

Die Erfahrung religiöser Flüchtlingsgemeinden

I. Exodusgemeinden

«Exodusgemeinden» ist der Sammelname dreier millenaristischer Gruppen von Menschen, die aus ihrer angestammten Umwelt auszogen, um die Wiederkunft des Herrn an einem bestimmten Ort zu erwarten¹. Es handelt sich zum ersten um die «grusinischen Separatisten», eine Gruppe württembergischer Pietisten, die wegen mißliebiger liturgischer Neuerungen um das Jahr 1843 nach Grusinien oder Georgien auswanderten und von dort nach Palästina weiterziehen wollten. Ihre Pläne scheiterten. In der Folge wurde auch die «Amenische Gemeinschaft» (vgl. Jes 65,16) so genannt, die durch Israel Pick aus Böhmen (1824?–1859) als eine mosaisch-christliche Kirche mit Hauptsitz in Jerusalem projektiert war. Auch diese Initiative führte zu nichts. Und schließlich (drittens) gab es da noch die freikirchliche Gemeinde, die 1878 in Stuttgart auf Betreiben von Pfarrer Samuel Gottfried Clöter aus Illenschwang (1823–1894) als «Deutsche Auszugsgemeinde» gegründet wurde, um im transkaukasischen Teil des Russischen Reiches dem Elend der kommenden Herrschaft des Antichrist zu entrinnen.

Es geht in allen drei Fällen um Siedlungsgründungen oder entsprechende Bestrebungen, unternommen aus einem sektiererischen Geist, die nach Moritz W. Busch so viel Gleichartigkeit zeigen, daß in jedem dieser drei Fälle «Ungebildete mit religiösem Bedürfnis, losgerissen aus dem Culturleben der Heimath und hinausgeführt in die zur Beschaulichkeit, zum Grübeln und Träumen anregende Einsamkeit von Niederlassungen in Urwald, Steppe oder Gebirge, so ziemlich auf gleiche seltsame Einbildungen verfallen und damit ungefähr diesselben wunderlichen Heiligen werden, mögen sie im fernen Westen oder im fernen Osten ihr Haus bauen»².

Konventikelbildung führt offenbar immer wieder zu denselben Problemen von Autoritätskonflikten, von sich selbst berufenden einfachen Predigern mit fundamentalistischem Bibelverständnis und schließlich zu Problemen mit der von allen Kirchengliedern geübten fortgesetzten Kritik an Lehre und Verhalten.

II. Altlutherische Flüchtlinge

Auch neuere historische Untersuchungen kommen zu vergleichbaren Ergebnissen. So hat kürzlich David Gerber³ den Auszug von Lutheranern beschrieben, die eine Folge des Entschlusses des preußischen Königs Friedrich Wilhelm III. zur Vereinigung der reformierten (kalvinistischen) und der lutherischen Kirchen in seinem Territorium (1817) war. 2500 preußische Christen weigerten sich, die Einheitsagende anzunehmen, weil sie diese als Verletzung ihrer Gewissen betrachteten, und unter Führung ihrer altlutherischen Pastoren wanderten sie dann aus. So zogen im August/September 1838 knappe 600 Lutheraner unter der Führung von Pastor August Kavel nach Australien. Im Juni/Juli 1839 stachen sechs Schiffe mit mehr als 1200 Lutheranern unter der Führung von Johann Grabau mit dem Ziel Vereinigte Staaten von Nordamerika in See.

Gerber beschreibt die Probleme, die mit dieser unfreiwilligen Emigration um des Glaubens willen verbunden sind, Probleme der Entwurzelung und der Neuansiedlung, der Isolierung und der Entfremdung gegenüber der eigenen Geschichte, gegenüber der Familie und der Gemeinde, in der man aufgewachsen war, Probleme der traumatischen Erfahrung des an sich ungewünschten, unerwarteten und demütigenden Abschieds. Ebenso die Probleme selbstbewußter, fast ideologisch motivierter opferbereiter Gemeinschaften zahlreicher Familien und einzelner, die, ins Exil getrieben, sich der Notwendigkeit ausgesetzt sahen, in einem fremden Land neue Gemeinschaftsbindungen zu begründen.

Die gemischte gesellschaftliche Zusammensetzung, die Unterschiede zwischen reich und arm, zwischen selbständigen Meistern und lohnabhängigen Gesellen und Arbeitern wurden der konservativen Glaubenseinstellung untergeordnet, die von den Pastoren als verbindendes Element festgehalten wurde. Grabau in den Vereinigten Staaten wirkte streng konfessionalistisch auf seine Gruppe ein, und zwar mit dem Ziel, die

reine Lehre aus dem 16. und 17. Jahrhundert unverfälscht zu bewahren. Und angesichts des Fehlens einer Staatsautorität, welche die Glaubensform hätte urgieren können, liegt die Verantwortung dafür beim Pastor. Gerber formuliert die daraus resultierende Konfliktsituation folgendermaßen: «Es waren die Erfahrung des Exodus der Amlutheraner und dann die Erfahrung der amerikanischen Gesellschaft und Kultur, die seine (d. h. Grabaus) Ansichten schärfte und sie zum eindeutigen und zentralen Richtpunkt seines Verhaltens anderen gegenüber machten.»⁴

Aus Mißtrauen gegenüber der amerikanischen Kultur und ihrer grundsätzlichen Geistesfreiheit kommen sie dazu, die eigene Sektenidentität durch das Festhalten an der eigenen Sprache, an eigenen Schulen und Seminaren und eigener deutscher Architektur zu kultivieren. Die Sorge um die Reinheit der Lehre führt die Gruppe in kulturelle Isolierung und zur Einführung einer strengen Kontrollorganisation in Form der Buffalo-Synode. Grabau schlägt den Weg öffentlicher Verwarnungen und inquisitorischer Verhöre und schließlich und endlich des Ausschlusses von Dissidenten aus der Gruppe ein, sodaß die Gemeinde sich schließlich gegen ihn selbst wendet.

In Australien beobachten wir dieselben Entwicklungen in ganz anderen gesellschaftlichen Verhältnissen. Hier trafen die Emigranten kein gefestigtes Gesellschaftssystem an, das eine Herausforderung für ihren Glauben gewesen wäre. Es gab hier keine erkennbaren Feinde mehr. Das Problem war hier vielmehr, wie man eine neue gesellschaftliche Ordnung inmitten der Wildnis begründen könne, also in einer Umwelt ohne alle vorgegebenen Orientierungspunkte und voll materieller Probleme. Isolierung und weite Entfernung vom Mutterland nebst der Gewißheit nicht mehr zurückkehren zu können, verleihen den kleinen Niederlassungen nach preußischem Dorfmodell eine starke, eigene feste Bindungen schaffende Kraft. Das Verlangen, die alte Kultur zu bewahren, muß sich aber dem Wettstreit mit millenaristischen Erwartungen aussetzen, und das führt zu Schismen selbst innerhalb der Familien. Die Kirche muß denn auch als politische Organisation auftreten, und von Kavel werden immer mehr Regeln zur Wahrung des Zusammenhalts der enttäuschten Gruppen erlassen.

Die Schlußfolgerungen, die Gerber in seiner Studie zieht, kommen – in modernen Formulierungen – zum selben Ergebnis wie die hundert

Jahre früher von Busch gezogenen. Er schreibt über die religiösen Flüchtlingsgemeinden in den Vereinigten Staaten von Amerika und in Australien: «Obgleich die Umstände verschieden waren, waren die Exulanten in keiner der beiden Gesellschaftsformen imstande, die Einheit und Klarheit von Glauben und Zielsetzung zu bewahren, die sie unter der Herrschaft von Unterdrückung und Verfolgung gewonnen hatten. Schließlich aber waren ihre Probleme die Folge nicht allein der durch die Flucht erreichten Aufhebung der ihnen von der Staatsmacht auferlegten harten Lebensbedingungen, sondern auch und im vollsten Sinne die Folge der Sprödigkeit ihres Glaubens und ihrer Institutionen unter der Einwirkung der harten Belastung durch die neue freiere Umgebung. Dies wurde dann zur Tragödie ihrer Erfahrung, einer Tragödie nicht ungleich jener, die andere religiöse Exilgemeinden erfuhren: Die Selbstbestimmung, auf die sie sich mit dem Verlassen des Ortes ihrer Unterdrückung eingelassen hatten, erwies sich dann schließlich als Ausgangspunkt für die Auflösung der Institutionen und Glaubensüberzeugungen, die sie an ihrem Ursprungsort zu verteidigen gesucht hatten.»⁵

III. Die ersten Jahrzehnte der amerikanischen Puritaner

In einer Anmerkung verweist Gerber dann auf die amerikanischen Puritaner, die vor demselben Dilemma standen⁶. Die Studien über den amerikanischen Puritanismus haben ein gut fundiertes Bild der Eigenart der englischen Flüchtlingsgemeinden in der Neuen Welt vor uns entstehen lassen⁷. Für ein gutes Verständnis des Geschicks, des Aufblühens und Niedergangs von Exodusgemeinden ist ihre Erfahrung der wichtigste Fundort. Diese Erfahrung wollen wir hier denn auch ausführlicher beschreiben.

1. Die Pilgerväter

Der Bericht beginnt mit den «Pilgervätern», wie die englischen Puritaner, die 1620 als erste Kolonisten in Neuengland ankamen, genannt wurden. Die Pilger müssen auf dem Hintergrund des Kampfes der englischen Puritaner gegen die Staatskirche und die bestehende Autorität gesehen werden⁸.

Im religiösen Klima des späten 16. Jahrhunderts und zu Beginn des 17. Jahrhunderts war der Protest gegen die Church of England und die Loslösung von ihr eine Äußerung des konservativen Calvinismus. Ausgangspunkte der Lehre waren die Prädestination der Auserwählten und das Recht des einzelnen zum Lesen und Auslegen der Heiligen Schrift sowie die Verankerung der Kirche im Neuen Testament allein. Die Separatisten wollten für Gott allein und gemäß seinen Geboten leben, in Übereinstimmung mit ihrem Gewissen und ihrer Auffassung von der Religion.

Die Kirche von England war aber für einen Mann wie John Robinson, den Hirten der abgespaltenen Gemeinde, die nach Leiden in Holland emigriert war, nach Auskunft seiner Schrift *Justification of the separation from the Church of England* (1610) nicht in Übereinstimmung mit dem Modell einer neutestamentlichen Kirche strukturiert. Eine wahre Kirche mußte aus Menschen bestehen, die ein freiwilliges Glaubensbekenntnis ablegten und die sich von der Welt absonderten in einem Bund mit Gott, ähnlich dem Bund Abrahams mit Gott. Die bloße Tatsache, Untertan des Königs von England zu sein, könne jemand nicht zum Mitglied der Kirche machen: «In Sachen von Glauben und Sitten ging es Robinson zufolge um die eigene persönliche Verantwortung zur Verwirklichung eines christlichen Lebenswandels. Zwei oder drei solcher Menschen, die freiwillig, nicht gezwungen durch das Gesetz oder ihre Lebensumstände, ein Glaubensbekenntnis ablegten, konnten miteinander eine Kirche bilden: «This we hold and confirm, that a company consisting though but of two or three, separated from the world ... and gathered into the name of God known unto them, is a church and so hath the whole power of Christ.»⁹ – «Wir behaupten mit aller Entschiedenheit, daß eine Gemeinschaft – wenn sie auch nur aus zweien oder dreien besteht –, die sich von der Welt losgelöst und auf den Namen Gottes hin, der ihnen vertraut ist, versammelt hat, eine Kirche ist und daher die ganze Vollmacht Christi besitzt.»

Die Autorität zur Kirchenleitung lag denn auch nicht bei einem Presbyterium, einem Bischof oder Erzbischof, sondern bei den Gemeindegliedern. Und aufgrund dieser Idee von der vollständigen Autonomie der lokalen Kirchengemeinde zogen sich diese Leute aus der Welt zurück und gleichzeitig aus der bestehenden

Kirche der anglikanischen Einheit. Die Puritaner, die in der Kirche blieben, lehnten sich zwar gegen die Kleidung, die Zeremonien, die Eitelkeiten der Bischöfe und des liturgischen Gottesdienstes auf, anerkannten aber die Kirche von England weiterhin als eine christliche Gemeinschaft an. Die Separatisten dagegen zogen die äußerste Konsequenz aus ihrem individuellen Status als Gläubige und gingen als «Pilger» weg, gingen auf die Suche nach der Möglichkeit, eine Kirche von Menschen zu sammeln, die den Normen des Evangeliums und den Modellen der frühen Kirchengeschichte entsprechen sollte. Tatsächlich sollten sie versuchen, die Kirchengeschichte, ja die Geschichte Israels als des Bundesvolkes von neuem zu aktualisieren.

William Bradford (1590–1657)¹⁰, in Austerfield, Grafschaft Yorkshire, geboren, war schon als Zwölfjähriger ein ernster Bibelleser und schloß sich den Separatisten an, die sich im Haus von William Brewster in Scrooby trafen. Diese Gemeinschaft floh 1609 mit ihrem Prediger John Robinson nach Amsterdam und später nach Leiden in Holland. Bradford war der Anführer der Gruppe, die im Jahr 1621 nach Neuengland auswanderte, und wurde im April 1621 zum Gouverneur der Plymouth Colony gewählt. Dieses Amt bekleidete er 30 Jahre lang.

In den Jahren 1630–1650 schrieb William Bradford seine Geschichte der «Plymouth Plantation», in der er erzählt, wie die Gläubigen, erleuchtet durch Gottes Wort, ihre Sünden erkannt und versucht hatten, ihr Leben und ihre religiöse Erfahrung zu reformieren. Sie verabscheuten ja die Zeremonien und Feste, welche die anglikanische Kirche aus ihrer römischen Vergangenheit behalten hatte, und sie erachteten die weltliche Macht der Prälaten über die von ihnen abhängigen Untertanen als der Freiheit des Evangeliums widerstreitend. Sie hatten schließlich das Joch der antichristlichen Sklaverei abgeschüttelt, so wie es seinerzeit das jüdische Volk in Ägypten getan hatte, und sich selbst als Gottes freies Volk zusammenschart zu einem Kirchenwesen aufgrund eines Bundes mit dem Herrn («a church estate by a covenant of the Lord»).

Dieses neue Bundesvolk wurde durch die offizielle Kirche und die Autoritätsträger verfolgt. Sie wurden ins Gefängnis geworfen, ihre Häuser wurden beschlagnahmt, ihr Tun und Lassen wurden Tag und Nacht kontrolliert und überwacht. Unter diesem Druck beschlossen sie, um des reinen Glaubens willen nach den Niederlan-

den auszuweichen, wo Freiheit der Religionsausübung zugestanden war. Bradford läßt deutlich erkennen, was ein Exodus um des Gewissens willen von Menschen fordern kann. Der Entschluß, um des reinen Gewissens willen aus der einfachen, aber sicheren Existenz des alten englischen Systems auszubrechen, muß diesen Menschen sehr schwergefallen sein.

Der endgültige Auszug nach Amerika, wo sie Gottes Gebote in ihrer ganzen Reinheit leben wollten in einer Gesellschafts- und Kirchenordnung, die mit den Vorschriften der Bibel übereinstimmen sollten, führte sie noch weiter von ihrer Heimat weg. Sie trafen an der unbekanntenen Küste nichts an als eine verlassene Wildnis, voll wilder Tiere und wilder Menschen. Sie konnten nicht gleichsam den Gipfel des Pisga auf dem Berg Nebo besteigen wie einst die Kundschafter des Volkes Israel, um das verheißene Land vor sich liegen zu sehen, sondern sie nahmen die Wildnis als einen von Gott geschenkten Ort, um dort seine Stadt auf dem Berge zu erbauen, und sie sangen aus ganzem Herzen den Psalm 107.

In Gottes Namen schlossen sie sich zusammen in einer wechselseitigen verbindlichen Übereinkunft («covenant»). Die Urkunde vom 11. November 1620 legt in sehr eindeutigen Formulierungen fest, wie die Schiffsreisenden ihre Volksgründung auffassen. Noch bevor sie an Land gingen, wurde das Modell einer weltlich-politischen Gemeinschaft unter Gottes Augen beschworen.

2. Die «Große Auswanderung»

Die Plymouth Colony an der Küste von Massachusetts von 1620 war das Werk einer kleinen Gruppe von Emigranten. Aber die Pilgerväter bekamen schon sehr bald Gesellschaft durch ein zweites Kolonisationsunternehmen, das ausging von der Massachusetts Bay Company, deren Leiter, eine Gruppe angesehener Puritaner, im Geheimen beschlossen hatten, das kongregationalistische Kirchenmodell in Neuengland einzuführen. Als sie 1629 einen königlichen Freibrief zur Gründung und institutionellen Ordnung einer Kolonie erhalten hatten, konnte die «Große Auswanderung» beginnen.

Die Flotte der «Großen Auswanderung» kam 1630 unter Führung von John Winthrop (1588–1649) an¹¹. Dieser Friedensrichter, dessen Großvater im Jahr 1544 bei der Aufhebung der katholischen Klöster Groton Manor in der Graf-

schaft Norfolk erworben hatte, der aber durch die Abschaffung des Parlaments durch König Karl (1629) sein Amt verloren hatte, betrachtete sich selbst als den auserwählten Mose und Anführer eines neuen, noch bedeutenderen Exodus. Christus, so meinte er, wolle wegen des Niedergangs der Religion in England sein Volk aus der langdauernden Versklavung unter anmaßenden Kirchenfürsten befreien und einen neuen Himmel und eine neue Erde, neue Kirchen und ein neues Gemeinwesen («commonwealth») stiften.

Reinheit der Religion war die Triebfeder hinter der Unternehmung der Menschen, die ihre eigenen Ältesten wählen sollten, die übrigens ihre Autorität unmittelbar von Christus herleiten sollten. Edward Johnson (1598–1672)¹² hat in seiner Schrift *Wonderworking Providence of Sion's Saviour* (1654) beschrieben, wie diese, namentlich ihr Führer John Winthrop und die Pastoren, von ihren Freunden und Verwandten Abschied nahmen. Der Bruch, den dieser Exodus für Verwandtschaftsbindungen und natürliche Zuneigung zwischen Menschen mit sich bringt, klingt in seinen Worten durch, ebenso allerdings der feste Plan, um jeden Preis reine Kirchen von Heiligen zu stiften.

An Deck des Flaggschiffs der großen Flotte, der Arbella, mitten auf dem Atlantischen Ozean, beschrieb John Winthrop die wesentlichen Züge des sozialen Ideals der neuen Gemeinschaft in einer Laienpredigt. Dieses Dokument, das als grundlegend betrachtet wird für das Verständnis des «puritanischen Geistes», trägt in der Ausgabe von Perry Miller den Titel: «Ein Modell christlicher Nächstenliebe»¹³. Dieses Schriftstück ist verfaßt in der Sprache zeitgenössischer rechtsgelehrter Ideen, aber es steht ebenso sehr in der Erblinie der spätmittelalterlichen Pactum-Theologie und des Protestantismus, wie Martin Bucer ihn formuliert hat.

Die Redeweise der «kongregationalistischen Puritaner» findet ihren Kern in deren Konzept eines Bundes («covenant»): der Kirchengemeinschaft als eines Bundes von Heiligen mit Gott, der Menschengemeinschaft als eines sozialen Bundes von Kirchengliedern, welche die biblischen Bestimmungen und Verhaltensvorschriften zu buchstäblicher Geltung bringen wollen; beide sind der konkrete Ausdruck des Bundes zwischen Gott und den Christen, wie er seine Vorausschattung fand im Bund zwischen JHWH und den Hebräern. Die Bundesidee bringt die Auserwähltheit und die Beharrung in der Gnade

der Heiligen zum Ausdruck, aber ebenso sehr Gottes Treue zu seinem Volk, besonders zu den Engländern, die seinem Ruf zur Reinheit gefolgt waren, um in der Wildnis neu zu beginnen.

Winthrop schloß seine Rede mit dem anspornenden Aufruf, den Mose bei seinem Abschied von Israel an das Volk richtete (Dtn 30). Er war voll guter Hoffnung, aber in seinem Tagebuch («Journal») berichtet er, wie er sich als Gouverneur der Kolonie unter dem Druck der Pastoren für einen harten Regierungsstil entscheiden mußte. Die Idee eines Bundes bedeutete auch nicht, daß man eine Demokratie oder das System eines Gleichheitsindividualismus hätte einrichten wollen. Diese Menschen waren unter von Gott gesetzten Bedingungen zusammengekommen, nicht in einer freien Assoziation, sondern allein mit der Freiheit zu tun, was Gott durch ihre Führer befehlen würde. Damit aber war gemeint: «Was Magistrate wie Winthrop und gelehrte Pastoren wie John Cotton, der Lehrer der Kirche von Boston, und Thomas Hooker, Pastor von Newton, für gut, gerecht und ehrbar hielten.»¹⁴ Seiner neuen Gründung im Jahr 1636 in Connecticut wies Hooker den Weg zu einer Reihe positiver Gesetze, welche die ideale christliche Gemeinschaft formen sollten.

Die Kolonie von Massachusetts nahm 1648 mit dem *Book of General Laws* einen umfassenden Gesetzeskodex an. Darin war die Bibel ein wichtiger Ausgangspunkt, wenn auch die traditionelle englische Praxis des *Common Law* in der Formulierung der Gesetzesbestimmungen mitgespielt hat. Englische Exulanten, die während der Regierungszeit von Maria Stuart in Genf gelebt hatten, hatten dort die Bekanntschaft mit einem Gesetzssystem gemacht, das vieles der Bibel entlehnte, und in Schottland wurde unter dem Einfluß des Calvinismus das 18. Kapitel des Buches Levitikus als positives Recht eingeführt. Der Kodex von 1648 verweist ausdrücklich auf die Bibel, die nach dem Urteil der Puritaner auch Anweisungen enthielt für die Rechtsordnung späterer Zeiten. Und in Übereinstimmung mit diesem biblischen Modell wurden Idololatrie, Hexerei, Gotteslästerung, Bestialität, Sodomie, Ehebruch, Vergewaltigung, Diebstahl, Verrat, falsches Zeugnis mit der Absicht, jemand zu Tode zu bringen, Verfluchen oder Schlagen von Vater oder Mutter, Starrköpfigkeit und Widerspenstigkeit eines Sohnes gegen seine Eltern, Mord (auch durch Betrug oder Gift) samt und sonders mit der Todesstrafe bedroht. Die For-

mulierungen des Pentateuch wurden mitunter buchstäblich angeführt (z. B. Dtn 21,18–21; 18,11; Lev 20,13.15; 16,27; Ex 21,15–17), oder sie bilden die deutliche Grundlage für die Gesetzgebung (Dtn 15,12–14; 23,15–16; 25,2–3; Ex 22,16; 21,26–27)¹⁵.

Diese Gesetzgebung hat dazu geführt, daß man das Heilige Commonwealth von Massachusetts eine Theokratie genannt hat. Der schon genannte John Cotton hat bereits 1636 einen Gesetzentwurf gemacht, der den Titel *Model of Moses his Judicials* erhielt. Seine Idee war, daß allein die sichtbaren, also die durch ihren Lebensstil und ihr Glaubensbekenntnis erkennbaren Untertanen des Herrn Jesus Christus, die persönlich und gemeinschaftlich Verbindung mit ihren Kirchen eingegangen waren, passives und aktives Wahlrecht haben sollten. Nach Meinung von Cotton Mather (1648–1728), Minister der Zweiten Kirche von Boston und Verfasser der *Magnalia Christi Americana* (1702), stellte John Cotton «den Versuch einer Theokratie vor, die so dicht wie nur möglich bei derjenigen liegen sollte, welche der Ruhm Israels, des besonderen und auserwählten Volkes, war».

Cottons Kodex wurde verworfen, aber seine theokratische Staatsphilosophie bestimmte nach dem Urteil von Vernon L. Perrington¹⁶ in bedeutendem Maße die Politik der führenden Oligarchie. Massachusetts wurde zwar kein hebräischer Staat, in dem die politischen Rechte der Bürger den Forderungen der Religion unterworfen waren und in dem die Prediger als Gerichtshof der letzten Instanz fungierten, um das göttliche Gesetz für die Bürger und Untertanen Jahwes zu interpretieren. Aber wegen religiöser Intoleranz erhobene Vorwürfe gegen die puritanische Pastorenschaft, die von den Historikern als eine Kaste von Theokraten geschildert wird, als Feinde des Naturrechts und der Demokratie um der Alleinherrschaft von Gottes Gnade über die absolut sündige Menschennatur willen, entbehren nicht ganz jeden Grundes. Die sogenannten Antinomische Krise, die um eine Gestalt wie Anne Hutchinson und die Verbannung von Roger Williams entbrannte, läßt die Intoleranz der Anfangsjahre der Massachusetts-Kolonie in voller Größe sichtbar werden¹⁷.

IV. Schlußfolgerung

Der Auszug aus weltlicher und kirchlicher Verderbnis läßt bei Menschen ein neues Bewußtsein von Heiligkeit wirksam werden, das den Samen

der Zersplitterung in sich trägt. Die Intoleranz hinsichtlich des Bösen bringt heilige Menschen und ihre Führer dazu, hart und disziplinierend aufzutreten, auch in ihren eigenen Kreisen. Die Befreiungsinspiration wird umgewandelt zu heiligem Konformismus, der nötigenfalls rigoros aufgezwungen wird. Immer wieder verlangen weltliche Lebensumstände nach Anpassung, und immer wieder wird die Forderung nach absoluter Heiligkeit zusammenbringen und auch wieder

auseinandertreiben: Williams wollte schließlich und endlich nur noch mit seiner eigenen Frau religiöse Übungen vollziehen.

Die Anpassungen, welche die amerikanischen Puritaner in der freien Welt durchmachen mußten, haben die fundamentalistische Bibelauslegung und Lebensformung aber keinesfalls endgültig ausgeschaltet. Exodus hat sich im Lauf der christlichen Geschichte als hoffnunggebendes, aber ebenso gefährliches Paradigma erwiesen¹⁸!

¹ H. Stocks, Art. Exodusemgemeinden: RGG² II, Sp. 832. – K. Algermissen, Art. Exodusemgemeinden: LThK² III, Sp. 1314. – H. Schröder, Art. Exodusemgemeinden ThRE X, 746f.

² Moritz W. Busch, Wunderliche Heilige. Religiöse und politische Geheimbünde und Sekten (Leipzig 1879) 122.

³ David A. Gerber, The Pathos of Exile. Old Lutheran Refugees in the United States and South Australia: Comparative Studies in Society and History 26 (1984) 498–522.

⁴ AaO. 509.

⁵ AaO. 522.

⁶ Vgl. auch: Edmund S. Morgan, Puritan Dilemma: John Winthrop (Boston 1958).

⁷ Siehe die Literaturübersicht bei Ursula Brumm, Puritanismus und Literatur in Amerika (Darmstadt 1973). – Sacvan Bercovitch, The Puritan Origins of the American Self (New Haven 1975).

⁸ L. D. Geller und P. J. Gomes, The Books of the Pilgrims (New York 1975).

⁹ AaO., 4–5. – Sacvan Bercovitch (Hg.), Typology and Early American Literature (University of Massachusetts Press 1972).

¹⁰ Perry Miller (Hg.), The American Puritans. Their Prose and Poetry (New York 1956) 1–19.

¹¹ AaO. 36–47.

¹² AaO. 28–35.

¹³ AaO. 78–83; 143–144.

¹⁴ AaO. 84–93.

¹⁵ George Lee Haskins, Law and Authority in Early Massachusetts (New York 1960); teilweise nachgedruckt in: David Hall (Hg.), Puritanism in seventeenth-century Massachusetts (New York 1968) 61–70.

¹⁶ Vernon L. Perrington, Main Currents in American Thought (New York 1927; ²1955); teilweise nachgedruckt in David D. Hall (Hg.), aaO. 48–54. – P. Miller, aaO. 84–88; 59–77.

¹⁷ P. Miller, aaO. 48–58. – Edmund S. Morgan, Roger Williams. The Church and the State (New York 1967). – Norman Pettit, The Heart Prepared. Grace and Conversion in Puritan Spiritual Life (New Haven 1966).

¹⁸ J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (München 1966), Kapitel V, Exodusemgemeinde, 280–312. – Y. Congar, Un peuple messianique (Paris 1975).

Aus dem Niederländischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ANTON G. WEILER

1927 in Voorburg, Niederlande, geboren. Studierte Philosophie und Geschichte an der Universität Nimwegen. Seit 1964 bzw. 1965 Professor für Allgemeine und Niederländische Geschichte des Mittelalters sowie für Geschichtsphilosophie an der Katholischen Universität Nimwegen. Seit 1984 Präsident-Kurator der Katholischen Theologischen Hochschule Utrecht. Veröffentlichungen: Außer Zeitschriftenartikeln die folgenden Bücher: Heinrich von Gorkum (1431). Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters (Hilversum/Einsiedeln 1962); (zus. mit O. J. de Jong/L. J. Rogier/C. W. Mönningh): Geschiedenes van de kerk in Nederland (Utrecht 1963); Deus in Terris. Middeleeuwse wortels van de totalitaire ideologie (Hilversum 1965); Necrologie, Kroniek en cartularium c. a. van het fraterhuis te Doesburg (1432–1559) (Leiden 1974); (zus. mit anderen Autoren:) Christelijk bestaan in een seculaire cultuur (Roermond 1969); (zus. mit Noël Geirnaert:) Monasticon Windeshemense, Teil 3: Niederlande (Brüssel 1980); Getijden van de Eeuwige Wijsheid naar de vertaling van Geert Grote (Baarn 1984). Anschrift: Baljuwstraat 20, NL–6525XM Nijmegen, Niederlande.