
„Widerstandsrecht“ als elementares Thema in der freikirchlichen Tradition*

Andrea Strübind

1. Einleitung

„Die Freikirchen haben sich [...] stets für Glaubens- und Gewissensfreiheit eingesetzt, ja sie gehörten zu den Vorkämpfern dieser Grundlage aller Menschenrechte. Dieses Grundrecht ist nach freikirchlicher Überzeugung am besten zu sichern, wenn es keine etablierte Kirche gibt, die mit dem Staat eng verbunden ist und deshalb, wie die Geschichte immer wieder gezeigt hat, auch den Zwang in religiösen Dingen zur Anwendung bringen kann.“¹ Folgt man diesem Fundamentalsatz des freikirchlichen Theologen und Ökumenenwissenschaftlers Erich Geldbach, dann müsste das „Widerstandsrecht“ ein elementares Thema der freikirchlichen Tradition sein.

In Deutschland ist die Signifikanz des Begriffs „Freikirche“ gegenwärtig unscharf und fungiert als eine undifferenzierte Sammelbezeichnung für alle protestantischen Denominationen, die sich von den territorial verfassten Landeskirchen und der römisch-katholischen Kirche sowie der Orthodoxie unterscheiden. Durch das dem Begriff Kirche vorgeordnete Freiheitsprädikat wird auf die dezidierte Forderung nach einer Trennung von Kirche und Staat und damit auf die angestrebte Freiheit im Blick auf die Kirchenverfassung von jedweder Einflussnahme des Staates verwiesen. Dabei gibt es jedoch bis heute keine allgemein anerkannte Definition von „Freikirche“.² Der Terminus selbst begegnet zum ersten Mal 1843 in Schottland, als unter Thomas Chalmers die *Free Church of Scotland* gegründet wurde, mit der man auf die als unrechtmäßig eingeschätzten Eingriffe des Staates in die geistlichen Rechte der Kirche reagierte.³ Die Freikirchen in Deutschland verdanken sich dagegen dem missionarischen Engagement der angelsächsi-

* Der nachstehende Beitrag erschien erstmals in: M. Leiner/U. Schacht/Th. A. Seidel (Hgg.), Gott mehr gehorchen als den Menschen. Christliche Wurzeln, Zeitgeschichte und Gegenwart des Widerstands, Göttingen 2005. Der nahezu zeitgleiche Abdruck in der ZThG erfolgt vereinbarungsgemäß und mit freundlicher Genehmigung der Herausgeber und des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht.

¹ E. Geldbach, Freikirchen, in: R. Frieling/E. Geldbach/R. Thöle (Hgg.), Konfessionskunde. Orientierung im Zeichen der Ökumene, Stuttgart 1999, 211. Vgl. E. Geldbach, Gewissensfreiheit und freikirchliche Tradition, in: G. Beetz (Hg.), Jahrbuch des Ev. Bundes XXV, Gewissen, Göttingen/Bensheim 1982, 81–101.

² Vgl. Geldbach, Freikirchen, 209.

³ Vgl. H. D. Rack, Art. Thomas Chalmers, in: TRE VII, Berlin/New York 1981, 676.

schen Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert.⁴ Die drei „klassischen“ Freikirchen in Deutschland – der Baptismus, der Methodismus und die Freien evangelischen Gemeinden – entwickelten sich ab 1834, 1848/49 und 1854 aus jeweils kleinen Anfängen zu eigenen Kirchenkörpern.⁵ Sie entstanden jedoch nicht unabhängig voneinander, sondern wurzeln gemeinsam in der Erweckungsbewegung und gehen auf verwandte Gründungsmotive zurück. Die enge Verbindung von Erweckungsbewegung und Freikirchengründungen ist evident. Wolfgang Heinrichs versteht die Freikirchen geradezu als „programmatische[n] Ausfluss“ der Erweckungsbewegung.⁶

Von dezidiert freikirchlichen Traditionen in Kontinentaleuropa kann dementsprechend erst ab Mitte des 19. Jahrhunderts gesprochen werden, obwohl zumindest die Mennoniten bereits in der Reformationszeit entstanden und die Wurzeln anderer Freikirchen ebenfalls ins 16. bzw. 17. Jahrhundert zurückreichen. Fragt man nach den Gemeinsamkeiten der „freikirchlichen Tradition“, steht man sofort vor dem Dilemma, dass durch den Sammelbegriff sehr unterschiedliche Denominationen zusammengefasst werden, deren konfessionelle Identität, geschichtliche Entwicklung und Organisationsformen ein breites und schwer systematisierbares Spektrum darstellen. In meinem Beitrag werde ich daher die Frage nach dem Widerstandsrecht in der „freikirchlichen Tradition“ nicht anhand der verschiedenen Freikirchen untersuchen, sondern nehme eine der in Deutschland „klassischen Freikirchen“ – die Baptisten – durch einzelne historische Querschnitte und ausgewählte Protagonisten in den Blick, wobei die Einordnung in den jeweiligen historischen und biographischen Kontext so knapp wie möglich gehalten werden muss.⁷ Ausgehend vom reformatorischen Täuferum soll sich der Bogen über den Nonkonformismus im England und Nordamerika des 17. Jahrhunderts bis hin zu Entwicklungen im englischen Baptismus des 19. Jahrhunderts und zuletzt der von Martin Luther King geprägten Bürgerrechtsbewegung Mitte des 20. Jahrhunderts spannen.

Das Täuferum und der daran anknüpfende Baptismus gehörten wie viele andere christliche Bewegungen z. T. bis in das 20. Jahrhundert hinein zu den in Europa verfolgten Minderheitskirchen. Angesichts der repressiven Situation im überwiegend feindlichen Gegenüber zur Staatskirche und die sie mit Gewalt schützenden Obrigkeiten waren sie genötigt, eine theologi-

⁴ Vgl. E. Geldbach, *Freikirchen. Erbe, Gestalt und Wirkung*, Göttingen 1989, 29 f.

⁵ Vgl. Geldbach, *Freikirchen*, 111. Zudem ist es in Deutschland üblich, zwei Arten von Freikirchen zu unterscheiden: die „klassischen“ und die „konfessionellen“. Letztere sind aufgrund von Lehr- und Organisationsentscheidungen entstanden. Sie wollten eigentlich nicht eine Freikirche im genuinen Sinn sein, sondern die Bekenntnisgrundlage bewahren. Vgl. Geldbach, *Freikirchen*, 170.

⁶ Vgl. W. Heinrichs, *Freikirchen – eine moderne Kirchenform. Entstehung von fünf Freikirchen im Wuppertal*, Gießen 1989, 17.

⁷ Bei der gewählten Zeitspanne und der geographischen Disparität ist eine gewisse Verallgemeinerung bei der Darstellung nicht zu vermeiden. Daher sei auf die in den Fußnoten angegebene Literatur verwiesen, die für eine differenziertere Darstellung und Bewertung der Ergebnisse hilfreich ist.

sche Position des Widerstands zu definieren und zu praktizieren. Für die Konfrontation einer Minderheitskirche mit einer staatlich privilegierten Mehrheitskirche und dem mit ihr verflochtenen Staat war die Frage eines legitimen Widerstands stets elementar. Vorgehend kann festgestellt werden, dass sich in dieser Konfrontation die Option des passiven Widerstands durchsetzte, während sich der aktive Widerstand auf singuläre chiliastisch motivierte Ausnahmen oder durch den mit gewaltfreien Mitteln praktizierten „zivilen Ungehorsam“ des 19. und 20. Jahrhunderts beschränkte.

Ich möchte die Begriffe „Widerstandsrecht“ und „Widerstand“ in der Darstellung wie folgt in ihrer kategorialen Qualität unterscheiden: *passiver* Widerstand, *aktiver gewaltfreier* Widerstand und *gewaltsamer aktiver* Widerstand.⁸ Als passiver Widerstand gilt die Gehorsamsverweigerung gegenüber der Staatsgewalt sowie die Aufkündigung der Folgebereitschaft gegenüber den Inhabern der Staatsgewalt oder ihren Anordnungen. Diese durch das Gewissen bestimmte Verweigerung tritt ein, sobald der Staat Glaubens- und Gewissenszwang ausübt.⁹ Träger dieses passiven Widerstands können Einzelpersonen oder Gruppen sein. Aktiver Widerstand soll hier in einem erweiterten Sinn verstanden werden als organisierter gewaltloser Widerstand (ziviler Ungehorsam) sowie der davon zu unterscheidende gewaltsame Widerstand.

2. Passiver Widerstand im reformatorischen Täuferturn

Das Täuferturn des 16. Jahrhunderts, als deren ideologische Erben sich die späteren Baptisten verstanden, war von Beginn an ein sehr vielschichtiges Gebilde. Die neuere Forschung kommt zu dem Ergebnis, dass es mehrere Zentren und damit verbunden auch selbständige theologische Ausprägungen des Täuferturns gab.¹⁰ Dennoch lassen sich gewisse Grundgedanken neben der durchgängig praktizierten Gläubigentaufe festhalten: Die von den Reformatoren proklamierte Schriftautorität und das Prinzip des „Priestertums aller Gläubigen“ wurde in den täuferischen Gemeinden konsequent umgesetzt. Unter den so genannten Laien, sowohl Männern als auch Frauen, entwickelte sich ein Selbstbewusstsein, das auf ein eigenständiges Urteilsvermögen in Lehrfragen pochte. Ihr Ziel war die Schaffung einer sichtbaren Kirche der Gläubigen, die sich im ethischen Gehorsam bewährte, in geistlichen und finanziellen Fragen Autonomie von der obrigkeitlichen Gewalt praktizierte und ihre Verwaltung eigenverantwortlich regelte. Gerade die kongregationalistische und zugleich separatistische Ekklesiologie

⁸ Vgl. J. Spindelböck, Aktives Widerstandsrecht. Die Problematik der sittlichen Legitimität von Gewalt in der Auseinandersetzung mit ungerechter staatlicher Macht. Eine problemgeschichtlich-prinzipielle Darstellung, St. Ottilien 1994, 9.

⁹ Vgl. H.-R. Reuter, Art. Widerstand III: Ethisch, in: TRE XXXV, Berlin/New York 2003, 768.

¹⁰ Vgl. A. Strübind, Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin 2003, 26 ff.

erwies sich als identitätsstiftende theologische Mitte des frühen Täufer-tums.¹¹ Die wahrnehmbare Konzentration der Ekklesiologie auf die sichtbare Gemeinde implizierte die Aufhebung des kirchlichen Territorialprinzips und den Separatismus. Für die von ihnen erkannten Wahrheiten, die aus der intensiven Beschäftigung mit der Bibel erwachsen waren, waren die Täufer bereit, obrigkeitliche Anordnungen zu übertreten und die daraus folgenden Sanktionen auf sich zu nehmen. Sie gingen ins Exil, ließen sich foltern und sogar töten, wobei die Gewaltlosigkeit des Widerstands von Beginn an festgeschrieben war.

Wichtig ist im Blick auf unsere Fragestellung die veränderte Einstellung zur weltlichen Obrigkeit, die offensichtlich von den Täufern sukzessiv nicht länger als Autorität in Glaubensfragen anerkannt wurde, die den Reformprozess betrafen. Das Verhältnis der Täufer zu der sie verfolgenden Obrigkeit zeigt, dass Erstere zwar wiederholt der Anstiftung zum Aufruhr angeklagt wurden, dass dabei aber sorgfältig zwischen sozialpolitischen und religiös begründeten Motivationen zu differenzieren ist, wie die Quellen nahe legen. Die gewachsene Selbstorganisation der Täuferversammlungen, die durch die Verfolgungssituation noch stärker aus der Öffentlichkeit verdrängt wurden, war den Obrigkeiten stets suspekt und bot Anlass, die Täufer der Verschwörung bzw. der heimlichen Bündnisse zu beschuldigen. Der durch die prinzipielle Selbstverpflichtung auf Gottes Führung nur ‚bedingt‘ konzedierte Gehorsam gegenüber der Obrigkeit und ihren Anordnungen führte die Täufer in die Position latenter Widerständigkeit. Die täuferische Haltung, wonach dem göttlichen Willen die oberste Priorität in allen Fragen des Glaubens und der Lebensführung einzuräumen sei, löste zeitweise eine Autoritätskrise der obrigkeitlichen Gewalten aus.

Als Beispiel für dieses biblisch motivierte Widerstandsrecht bei den Täufern sei auf die Eingabe der Grüninger Täufer bei Zürich an den Landtag aus dem Jahr 1527 verwiesen.¹² In der ausführlichen Schrift geht es um die Verteidigung der theologischen Positionen der Täufer. Sie bestreiten darin zunächst, dass die Mandate des Rates gegen die Täufer dem Wort Gottes entsprächen. Unter Rückgriff auf Apg 5,29 wollten sie deshalb eher Gott als den Menschen gehorchen. Überblickt man freilich den gesamten Text der Eingabe, so ist diese fast ausschließlich der Widerlegung der Kindertaufe bzw. der biblischen Rechtfertigung der Glaubenstaufe und den davon abgeleiteten ekklesiologischen Konsequenzen gewidmet.

Eine weitere Beobachtung zum frühen Täufertum in der Schweiz belegt, dass die Täufer entgegen dem erlassenen Verbot der Glaubenstaufe auch nach wiederholten Inhaftierungen, Haftzeiten, Verurteilungen und Bestrafungen an der grundsätzlichen Bereitschaft zu weiteren Taufhandlungen festhielten, sofern ein Taufbegehren an sie herangetragen wurde. Diese proklamierte Offenheit für das Wirken Gottes führte sie in den faktischen

¹¹ Vgl. *Strübend*, Zwingli, 585 ff.

¹² Vgl. QGTS I, Nr. 212, 236.

Widerstand gegen die Mandate der Obrigkeit, auch wenn das Widerstandsrecht von ihnen nicht grundsätzlich oder unter dieser Bezeichnung reflektiert wurde. Immer wieder findet sich aber in den Verhören die Aussage, dass sich die Täufer zwar gemäß der obrigkeitlichen Bestimmungen weiteren Taufens enthalten wollten. Dies stünde jedoch unter dem Vorbehalt, dass sie sich gemäß der „Clausula Petri“ (Apg 5,29) in anderer Weise von Gott geführt sähen und jemand sie um die Taufe bäte. Dieses eingeschränkte Zugeständnis an die Autorität der Obrigkeit barg in sich implizit das Recht auf Widerstand. Dementsprechend beendete ein bekannter Täufer, *Jakob Blaurock*, nach der Verlesung des Urteils um die Jahreswende 1526/27 seine Vernehmung selbstbewusst mit den Worten: „Aber so einer zû im kemme und getoufft und gelert begert ze werdenn, demselbenn wolle er nit vorsin, sonnders denselben teuffenn und leren und darumb niemans ansehenn, dann man got me schuldig sig dann dem menschen.“¹³

Dieser bedingte Gehorsam gegenüber der Obrigkeit lässt sich auch im Verhör *Jakob Hottingers* vom August 1525 nachweisen.¹⁴ Dort bekannte er sich zur Loyalität gegenüber den Anordnungen des Rates, „die dem wort gotes unverletzlich syen“.¹⁵ Zur Lehre über die Obrigkeit führte er selbstbewusst aus:

„Von wegenn einer oberkeit, ob die sin und das wort gotes hannedhabenn sölt, seit er, das er vermeynt, wie min herrn und ire predicanten der oberkeit me zu gebint, als aber sin solte; dann dheiner oberkeit zûstandde, das gots wort mit irem gewalt zû handhaben, diewil doch dasselbig fryg sig.“¹⁶

Hottinger verwarnte sich gegen das von Zwingli legitimierte Recht und den Auftrag der Obrigkeit, das Wort Gottes und damit den konkreten Reformprozess mit politischen Maßnahmen oder gar mit militärischen Mitteln zu schützen. Der Freiheit des Wortes sollte auch die Freiheit derjenigen entsprechen, die sich durch ihre Erkenntnis von der offiziellen Kirche und damit auch von der sie schützenden Obrigkeit distanzieren. In Hottingers Votum zeigen sich m. E. ein individualisiertes Verständnis persönlicher Glaubenserkenntnis und ein frühes Plädoyer für Religions- und Gewissensfreiheit.

„Unnd bit min herrn, da sy in nit von sinem fürnemen und gloubenn trängen, sondern darby plibenn lantsenn wellint, so welle er mitt einem yeden christenn gern früntlich und brüderlich wandlen und lebenn und niemans durhächtenn, wie dann ein christ dem andern zethünd schuldig sig.“¹⁷

Auch *Konrad Grebel* berief sich in einem Streitgespräch auf die vorrangige Gehorsamspflicht gegenüber Gott. Als er auf das geltende Ratsmandat verwiesen wurde, antwortete er nach den Aussagen eines Zeugen: „Bistu der

¹³ QGTS I, Nr. 200, 217.

¹⁴ Vgl. QGTS I, Nr. 101, 103.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

man, du solt weder mine herren noch niemant ansehen und solt alein thûn, was dich gott geheißten hatt und waß de mund gotz geredt hat, demselbigen solt nach gan.“¹⁸

Bereits auf dem Reichstag zu Speyer 1529, der Geburtsstunde des „Protestantismus“ (die zugleich die „Sterbestunde“ des Täuferiums war, Hans Jürgen Goertz), wurde das Mandat gegen die Täufer beschlossen, das die Todesstrafe reichsrechtlich verfügte. Die Täufer wurden im gesamten Reichsgebiet verfolgt, obwohl das Mandat in den Territorien durchaus unterschiedlich und z. T. abgemildert gehandhabt wurde. Bis zu zweitausend Exekutionen lassen sich nachweisen, hinzu kamen Inhaftierungen, Vertreibungen und Pfändungen, die zur Zerschlagung der Existenzgrundlage führten. Nur wenige Gruppen überlebten die obrigkeitlichen Repressionen. Das Täuferium, zunächst durchaus eine machtvolle dritte reformatorische Bewegung, wurde marginalisiert und dezimiert.

Auf diesem Hintergrund ist nicht verwunderlich, dass sich die Repräsentanten dieser nicht-erkannten christlichen Minderheiten vehement für Religionsfreiheit einsetzten.¹⁹ Das Täuferium forderte seit seiner Entstehung 1525 in Zürich, die Religion grundsätzlich von obrigkeitlichen Zwangsmaßnahmen zu befreien.²⁰ Im Sinne der Glaubens- und Gewissensfreiheit rief auch der täuferische Theologe *Balthasar Hubmaier* in seiner Schrift „Von ketzern und iren verbrennern“ von 1524 zu einer liebevollen Belehrung der Ketzler auf. „Die größten Ketzler sind also diejenigen, die Ketzler töten, da sie entgegen der Lehre und dem Beispiel das Unkraut mit dem Weizen verbrennen [...] Ein Türke oder Ketzler kann von uns nicht mit dem Schwert oder Feuer, sondern nur mit Geduld und Gebet überzeugt werden [...] der Ketzerverbrenner verkehrt Gottes Wort.“²¹ In derselben Linie liegt die Äußerung von Hans Denk:

„Jeder sollte wissen, dass es mit den Sachen des Glaubens alles frei, willig und ungezwungen zugehen sollte. [...] Beim rechten Evangelium wird solche Sicherheit sein, auch in äußerlichen Dingen, dass jeder jeden, sei er Türke oder Heide, der glaubt, was er will, sicher in seines Gottes Namen unbehelligt in seinem Land wohnen oder durch sein Land ziehen lassen wird. Es soll niemand einem vergelten, der Heide, Jude oder Christ ist, sondern jedermann im Namen seines Gottes verghen, durch jegliches Land zu ziehen.“²²

Die Obrigkeit wurde nicht länger als befugt angesehen, die Gewissen zu bedrängen. Trotz aller lehrmäßigen Diversität entwickelten sich in den unter-

¹⁸ QGTS I, Nr. 84, 89.

¹⁹ Vgl. *W. Grossmann*, *Religious Toleration in Germany, 1684–1750*, in: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 201, Oxford 1982, 116 f.: „In their religious ideas and life styles its members are highly diversified, yet from these groups emerge the most radical spokesmen for religious toleration.“

²⁰ Vgl. *H. S. Bender*, *Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert* (1953), in: *H. Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, 112 f.

²¹ A. a. O., 119.

²² A. a. O., 120.

schiedlichen täuferischen Gruppierungen elementare Überzeugungen der Gewissensfreiheit und der notwendigen Freiheit der Kirche vom obrigkeitlichen Einfluss. Die Kirche sollte Verfolgung erleiden, aber nicht selbst Andersdenkende verfolgen. Hier wurde das später paradigmatische freikirchliche Postulat nach einer Trennung von Kirche und Staat vorbereitet. Obwohl es sich im Blick auf das Reich nur um zahlenmäßig unbedeutende Minoritäten handelte, ging von ihnen ein wichtiger Impuls für die Forderung nach Religionsfreiheit aus.

3. Nonkonformismus in der puritanischen Tradition Englands (1600–1700)

Eine unmittelbare diachrone theologie- oder kirchengeschichtliche Kontinuität zwischen den Täufern der Reformationszeit und dem neuzeitlichen Baptismus lässt sich nicht nachweisen, auch wenn fundamentale Charakteristika des Schweizer Täuferturns auch für die in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstehenden Baptistengemeinden von großer Bedeutung sind. Das ekklesiologische Konzept der Kirche als sichtbare Gemeinschaft gläubig getaufter Christen, die unabhängig von obrigkeitlichem Einfluss und unter Anwendung des „Banns“ (Kirchenzucht/disciplina) ihr Gemeindeleben selbstständig regelt, wurde auch zum Ideal der Baptisten. Die Beziehung zwischen den reformatorischen Täuferbewegungen und den neuzeitlichen Taufgesinnten ist demnach nicht linear-historisch, wohl aber theologisch-synchron zu verstehen.

Der Ursprung der ersten Baptistengemeinden ist im Kontext des Puritanismus Englands zu suchen. Das Wirken der Puritaner wird auch als „zweite Reformation“ bezeichnet, da sie eine grundlegende Wandlung der kirchlichen Verhältnisse im Sinne der kontinentalen Reformbewegung zu verwirklichen suchten.²³ Da die zunächst angestrebte Reform der etablierten Kirche nicht gelang, separierten sich ab der Mitte des 16. Jahrhunderts einzelne Geistliche und bildeten eigene Gemeinden. Die bewusste Distanzierung von der Staatskirche und die Orientierung der kirchlichen Ordnung am neutestamentlichen Ideal der sichtbaren Gemeinde der Gläubigen führte bei einem Teil der puritanischen Bewegung zur Bildung von Gemeinden auf der Basis einer freiwilligen Mitgliedschaft (Kongregationalismus), die sich unabhängig von der Staatskirche organisierten (Independentismus).

Diese unabhängigen Gemeinden der sog. „Nonkonformisten“ oder auch „Dissenters“ wurden in den verschiedenen Phasen der englischen Geschichte seit ihrem ersten öffentlichen Auftreten in London 1567 über eine kurze Blütezeit während des Bürgerkriegs bis hin zur systematischen Verfolgung nach der Wiedereinführung der Monarchie 1660 nachhaltig bekämpft. Viele ihrer Leiter und Mitglieder wurden inhaftiert, hingerichtet oder starben in

²³ Vgl. *H. L. McBeth*, *The Baptist Heritage*, Nashville 1987, 24 ff.

Haft. Einige Gemeinden entschlossen sich angesichts der staatlichen Repressionen zur Auswanderung in die Niederlande und später nach Nordamerika.²⁴ Die Nonkonformität dieser separatistischen Gruppen umfasste ein weites Spektrum theologischer Lehrmeinungen und kirchlicher Praxis.²⁵

Unter der Leitung von *John Smyth* und *Thomas Helwys* flüchtete 1607 eine dieser kongregationalistischen Gemeinden nach Amsterdam, wo sie unter dem Einfluss von Mennoniten die Praxis der Glaubenstaufe übernahm.²⁶ Die Gläubigentaufe war demnach nicht das Motiv der Separation von der Staatskirche, sondern Konsequenz des kongregationalistischen Gemeindeverständnisses in der Begegnung mit der täuferischen Tradition. In einem frühen Bekenntnis dieser ersten Baptistengemeinde heißt es zur Glaubens- und Gewissensfreiheit: „The magistrate is not to meddle with religion, or matters of conscience, to force and compel men to this or that form of religion, for Christ only is the king and law giver of the church and conscience.“²⁷

1611 kehrte die Gemeinde unter Leitung von Helwys nach England zurück, weil er den Gedanken an ein dauerhaftes Exil der religiös Verfolgten ablehnte, da es dem Heimatland durch den Entzug der „Gläubigen“ Schaden zufügen würde.²⁸ 1612 veröffentlichte Helwys das Traktat „A Short Declaration of the Mistery of Iniquity“, in dem er scharfe Kritik an der englischen Staatskirche übte und für Religionsfreiheit plädierte.

„Wee still pray our Lord the King that wee may be free from the suspect, for having anie thoughts of provoking evill against them of the Romish religion, in regard of their profession, if they be true & faithful subjects to the King for wee do freely professe, that our lord the King hath no more power over their consciences then over ours, and that is none at all: for our lord the King is but an earthly King. And he hath no authority as a King but in earthly causes, and if the Kings people be obedient & true subjects, obeying all humane lawes made by the King, our lord the King can require no more: for mens religion to God, is betwixt [between] God and themselves; the King shall not answer for it, neither may the King be iugd betwene God and man. Let them be heretikes, Turcks, Jewes, or what soever it apperteynes not to the earthly power to punish them in the least measure.“²⁹

Eine Kopie dieses Traktats versandte er zusammen mit einem Begleitschreiben an den König, woraufhin er bis zu seinem Tod 1616 inhaftiert wurde.

²⁴ Vgl. a. a. O., 28.

²⁵ Vgl. *M. R. Watts*, Art. Dissenters (Nonkonformisten), in: RGG⁴ II, Tübingen 1999, 879.

²⁶ Vgl. *McBeth*, Baptist Heritage, 36 ff.

²⁷ „Die Obrigkeit darf sich nicht in die Religion oder in Gewissensfragen einmischen, um Menschen zu dieser oder jener Art von Religion [Glauben] zu zwingen oder zu nötigen; denn Christus allein ist der König und Gesetzgeber der Kirche und des Gewissens“. Zit. nach: *L. Fargo Brown*, *The Political Activities of the Baptists and Fifth Monarchy Men in England during the Interregnum*, New York ²1964, 7. – Alle englischsprachigen Übersetzungen stammen von mir.

²⁸ Vgl. *McBeth*, Heritage, 38.

Besonders aufschlussreich scheint die Beobachtung, dass in den separatistischen Gemeinden (vorwiegend der Baptisten und der Quäker) die Autorität des Staates in Religionsangelegenheiten konsequent abgelehnt wurde. Sie praktizierten die Gehorsamsverweigerung gegenüber dem Staat aus Gründen ihrer Glaubenserkenntnis und widersprachen öffentlich dem Gewissenszwang („Wortwiderstand“). Dabei waren sie bereit, die daraus resultierenden Verfolgungsmaßnahmen auf sich zu nehmen oder zu emigrieren. Mit ihrem passiven Widerstand verbanden sie das Postulat für die Gewährleistung allgemeiner Religionsfreiheit.

Baptistische und andere dissentierende christliche Gruppierungen müssen daher als vorrangige Quelle der Toleranzbemühungen angesehen werden, die später in England und Amerika vorherrschend wurden.³⁰ In der puritanischen Bewegung des 17. Jahrhunderts wurde die Glaubensfreiheit zunehmend auch als Teil der Freiheit des Individuums gegenüber dem Staat verstanden. Mit ihr ging die Forderung einher, dass alle religiösen Gruppierungen und Sekten geduldet werden sollten, und das Postulat der Independentenkreise in England nach einer Trennung von Kirchen und Staat.³¹

Als Beispiel soll hier auf ein Traktat von *John Murton*, dem Mitarbeiter und Nachfolger von Helwys, eingegangen werden, das 1615 in London veröffentlicht wurde und das den Titel „Persecution for Religion Jugg'd and Condemn'd“ trägt. Inhaltlich gibt es viele Parallelen zu Helwys berühmter Flugschrift „Mystery of Iniquity“ von 1612. Die Abhandlung erfuhr mehrere Auflagen und wurde 1620 auch als Grundlage für eine baptistische Bittschrift an den König genutzt.³² In der Einleitung der Herausgeber von 1620

²⁹ „Wir beten immer noch, unser Herr und König, dass wir von dem Verdacht befreit sein mögen, wir hätten irgendwelche Absichten, die Böses gegen die [Menschen] des römischen Glaubens im Schilde führten, im Hinblick auf ihr Bekenntnis, ob sie wahre und treue Untertanen des Königs seien; denn wir bekennen freimütig, dass unser Herr, der König, keine größere Macht über ihre Gewissen hat als über unsere, und das heißt: überhaupt keine: Denn unser Herr, der König, ist ein irdischer König. Und er hat als König keine Amtsgewalt außer in irdischen Dingen, und wenn das Volk des Königs aus gehorsamen und treuen Untertanen besteht, die alle menschlichen Gesetze befolgen, die der König erlässt, dann kann unser Herr, der König, nicht mehr verlangen: Denn die Religion [der Glaube] des Menschen besteht zwischen Gott und ihnen selbst; der König hat darauf nicht zu reagieren, noch soll der König Richter zwischen Gott und Mensch sein. Mögen sie Häretiker, Türken, Juden oder was auch immer sein – es steht der menschlichen Macht nicht zu, sie [dafür] auch nur im Geringsten zu bestrafen.“ *Th. Helwys, A Short Declaration of the Mystery of Iniquity*, London 1612, 69, BSB-München, R 360-889. Nachdruck des Textes in *R. Groves* (Hg.), *Thomas Helwys: A Short Declaration of the Mystery of Iniquity*, Macon 1998.

³⁰ Vgl. *Bender*, Täufer, 113

³¹ Vgl. *H. R. Guggisberg*, Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert, in: *H. Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, 473.

³² Die folgenden Zitate beziehen sich auf einen verfilmten Druck des Traktats von 1620, der in der Staatsbibliothek in München allerdings unter der Autorenschaft von Thomas Helwys verzeichnet ist. Das Traktat ist bis auf die sekundäre Einleitung der baptistischen Herausgeber, die in den Anmerkungen mit römischen Zahlen nachgewiesen wird, foliiert.

wird generell die Verfolgung aus religiösen Gründen bei gleichzeitig bekräftigter Loyalität dem Monarchen gegenüber abgelehnt.³³

„For, if this be a truth, that the Kings of the Earth have power from God to compel by Persecution all their Subjects to believe as they believe, then wicked is it to resist, and the Persecution of such is justly upon them, and the Magistrates that execute the same are clear from their blood, and it is upon their own Heads: but if the Kings of the Earth have not power from God to compel by Persecution any of their Subjects to believe as they believe (seeing Faith is the work of God) then no lesse wicked is it in the fight of God to disobey, and the Persecutions of such are upon the Magistrates, and the blood of the Persecuted cryeth unto the Lord, and will required at the Magistrates hands.“³⁴

Der Gewissenszwang wurde unter Zuhilfenahme apokalyptischer Deutungen verworfen und die Alleinherrschaft Christi in seiner Gemeinde durch den Heiligen Geist als wahre Ordnung hervorgehoben. Eindeutig werden aber dem Wirken der weltlichen Obrigkeit auch Schranken zugewiesen:

„We do unfainedly acknowledge the Authority of earthly Magistrates, God’s blessed Ordinance, and that all earthly Authority and Command appertains unto them; let them command what they will, we must obey, either to do or suffer upon pain of Gods Dis[p]leasure, besides their punishment: But all men must let God alone with his Right, which is to be Lord and Lawgiver to the soul, and not command obedience for God where he commandeth none.“³⁵

Murtons Abhandlung über Religionsfreiheit und -verfolgung besteht aus einem Dialog zwischen einem „Antichristen“ und einem „Christen“, in dem sukzessiv auch die Person eines „indifferent Christian“ einmischt. Das Gespräch, das durch provokative Fragen des „Antichristen“ und die mit vielen Bibelstellen belegten Antworten des „Christen“ strukturiert wird, hat ein Gefälle zur völligen argumentativen Überzeugung des beteiligten indifferenten Christen. Die Themen reichen von dem obrigkeitlichen Glaubens- und Gewissenszwang über die Aufgaben und Grenzen weltlicher Herrschaft

³³ „[...] no man ought to be persecuted for his Religion, be it true or false, so he testifie his faithful Allegiance to the King.“ *J. Murton, Persecution for Religion, I.*

³⁴ „Denn wenn es wahr ist, dass die weltlichen Könige von Gott Macht [erhalten] haben, ihre Untertanen durch Strafverfolgung zu nötigen zu glauben, was sie glauben, dann ist es böse [dem] zu widerstehen, und die Verfolgung jener obliegt ihnen rechtmäßig; und die Obrigkeiten, die dies ausführen, sind rein von ihrem Blut, denn es fällt auf sie selbst zurück [d. h. es ist ihre eigene Schuld]: Falls aber die irdischen Könige von Gott keine Macht [erhalten] haben, irgend einen ihrer Untertanen durch Strafverfolgung zu nötigen, damit sie glauben, was sie [d. h. die Könige] glauben (weil der Glaube das Werk Gottes ist), dann ist nichts Böses daran, im Kampf für Gott ungehorsam zu sein, und [wenn] die Strafverfolgungen jener in den Händen der Obrigkeit liegt, dann schreit das Blut der Verfolgten zum HERRN und wird von den Händen der Obrigkeit gefordert werden.“ A. a. O., II.

³⁵ „Wir erkennen vorbehaltlos die Amtsgewalt weltlicher Obrigkeit als Gottes segensreiche Ordnung an, und dass alle weltliche Amts- und Befehlsgewalt ihnen zusteht; lass sie anordnen, was sie wollen, wir müssen gehorchen – entweder indem wir es tun oder indem wir wegen des Missfallens Gottes Strafe erleiden, unabhängig von ihrer [d. h. der Könige] Bestrafung: Aber alle Menschen müssen Gott allein das Recht überlassen, wo er der Herr und Gesetzgeber der

bis hin zur Taufe und der Frage nach einer legitimen Flucht vor Repressionen. Nachfolgend seien nur einige wesentliche Passagen kurz referiert.

Auffallend ist, dass bei aller wiederholt und wortreich belegten Loyalität gegenüber dem König und seiner Machtausübung die übergeordnete Autorität Christi im Blick auf das persönliche Leben des einzelnen Gläubigen und über die Kirche insgesamt den Schwerpunkt trägt. Wer die Autorität des weltlichen Herrschers ausweitet, greift dagegen die Souveränität und die Alleinherrschaft Christi an.

„[...] but I Have learned in some weak measure, that there is another King, one JESUS, that is the King of Kings; unto whom if you will not be obedient, in giving unto God that which is Gods, He will tear you in pieces, when there shall be non that can deliever you [...] The Power and Authority of the King is earthly, and God hath commanded me to submit to every Ordinance of Man soever the King commands, if it be humane Ordinance, and not against the manifest Word of God, let him require what he will, I must in conscience obey him, with my body, goods, and all that I have: But my soul wherewith I am to worship God, that belongeth to another King, whose Kingsdom is not of this World.“³⁶

Durch diese christologische Interpretation wird die weltliche Herrschaft eindeutig in die Schranken gewiesen: „What Authority can any mortal man require more, than of body, goods, life, and all that appertaineth to the outward man?“³⁷

In derselben christologischen Argumentationslinie liegt dann auch die Absage an den König als Oberhaupt der Kirche, da dieses Privileg allein Christus zukomme. Dieser habe keinen „Vice-regent“ in diesen Dienst eingesetzt und keinem sterblichen Menschen ein Supremat in oder über seine Kirche gegeben.³⁸ Mit ausführlichen Schriftbeweisen aus dem Alten und Neuen Testament wird die These gestützt, dass Christen und christliche Obrigkeiten diesbezüglich keine Gewalt anwenden und keine Zwangsmaßnahmen anordnen dürften. Gewissenszwang verleite dagegen nur zu einem heuchlerischen Umgang der Untertanen mit dem Glauben, um Konflikten mit der Obrigkeit auszuweichen. Garantierte Religionsfreiheit führe keineswegs zur Anarchie, sondern – im Gegenteil – zu einem friedlichen Gemein-

Seele ist, und dürfen keinen Gehorsam für Gott verlangen, wo er keinen Gehorsam verlangt.“ A. a. O., III.

³⁶ „[...] ich habe jedoch auf schwache Weise gelernt, dass es noch einen anderen König gibt, einen JESUS, der der König aller Könige ist; der, sofern man ihm nicht gehorcht, indem man Gott gibt, was Gottes ist, dich in Stücke reißen wird, wo keiner sein wird, der dich retten [erlösen] kann. Die Macht und Amtsgewalt des Königs ist irdisch, und Gott hat mir befohlen, mich jeder menschlichen Anordnung zu unterstellen, was immer der König befiehlt, wenn es eine menschliche Anordnung ist und nicht gegen das geoffenbarte Wort Gottes [steht], lass ihn verlangen wie es ihm beliebt, ich muss ihm gewisslich gehorchen, mit meinem Leib, Gütern und allem was ich habe: Aber meine Seele, mit der ich Gott zu dienen habe, die gehört einem anderen König, dessen Reich nicht von dieser Welt ist.“ A. a. O., 5.

³⁷ „Welche Amtsgewalt kann ein sterblicher Mensch mehr verlangen, denn die über Leib, Besitz, das Leben und alles, was zum äußeren Menschen gehört?“ Ebd.

³⁸ Vgl. A. a. O., 7.

wesen unter der Autorität des Königs, während eine unduldsame Haltung gegen Andersgläubige Verrat und Aufruhr Vorschub leisteten. Damit wird der weit verbreiteten Meinung widersprochen, dass die Einheit der Religion unabdingbar für den inneren und äußeren Frieden des Landes sei, die notfalls mit staatlichen Zwangsmitteln erhalten werden müsse.³⁹

Der fiktive Dialog enthält auch eine Passage zum Tyrannenmord, die in pejorativer Weise die römisch-katholische Position referiert, wonach ein vom Papst exkommunizierter Monarch von seinen Untertanen ermordet werden könne. Demgegenüber lehnte der nonkonformistische Gesprächspartner („Christ“) diesen Weg aufs Schärfste ab:

„For that damnable and accursed Doctrine, as we abhor it with our souls, so we desire all other may: and therefore all the Laws that can be made for the prevention of such execrable practices are most necessary. But now I desire all men to see, that the Bishops and we justly cry out against this accursed doctrine and practice in the Pope and his associates, That Princes should be murdered by their Subjects for contrary-mindedness in Religion, yet they reach the King to murder his Subjects for the self-same thing, viz. for being contrary-minded to them and their Religion.“⁴⁰

Obwohl wiederholt auch die Loyalität gegenüber der Monarchie zum Ausdruck gebracht wird, überrascht auch hier die eingeforderte Reziprozität einer angemessenen Haltung zwischen Untertanen und Herrscher in Religionsfragen, die jedwedes Autoritätsgefälle in Abrede stellt. Herrschaftliche Gewalt wird in erster Linie funktional begriffen und in Aufnahme von Röm 13,1–7 als gute, von Gott eingesetzte Ordnung angesehen.

„But the Ministry is a worldly Ministry, their Sword is a worldly Sword, their punishment can extend no further than the outward man; they can but kill the body, Luke 12,4. And therefore this Ministry and Sword is appointed only to punish the breach of worldly Ordinances, which is all that God hath given to any mortal man to punish.“⁴¹

³⁹ Vgl. H. Dreitzel, Gewissensfreiheit und soziale Ordnung. Religionstoleranz als Problem der politischen Theorie am Ausgang des 17. Jahrhunderts, in: PVS 36 (1995), 5.

⁴⁰ „Von dieser verdammenswerten und verruchten Lehre [der katholischen Kirche], die wir mit unserer Seele verabscheuen, wünschten wir, was auch alle anderen tun sollten: Und daher sind alle Gesetze, die zur Verhütung solch widerlicher Praktiken beitragen, am allernotwendigsten. Und jetzt wünschte ich mir, dass alle sehen, dass die Bischöfe und wir gerechterweise gegen diese verruchte Lehre und Praxis des Papstes und seiner Gesinnungsgenossen [wörtl. Verbündeten] aufschreien, derzufolge Regenten [wörtl. Prinzen] durch ihre Untertanen aufgrund ihrer gegensätzlichen Auffassung [Gesinnung] in religiösen Dingen ermordet werden sollten; ja, sie verlangen sogar vom König, er solle seine Untertanen um derselben Dinge willen ermorden, [nur] weil sie zu ihnen und ihrer Religion eine gegensätzliche Auffassung vertreten.“ Murton, *Persecution for Religion*, 7.

⁴¹ „Aber das Amt ist ein weltliches Amt, ihr Schwert ist ein weltliches Schwert, ihre Bestrafung reicht nur bis zum Äußeren eines Menschen. Sie können nur den Leib töten (Lk 12,4). Und deshalb ist dieser Dienst und das Schwert nur dazu übertragen, um den Bruch weltlicher Anordnungen zu ahnden, was alles ist, das Gott einem sterblichen Menschen zur Bestrafung übergeben hat.“ A. a. O., 14.

Als biblischen Beleg für die erforderliche Toleranz in Glaubensfragen wird mehrfach das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24–30) angeführt. Glaubensunterschiede sollten bis zum endgültigen Gericht Gottes in Geduld ertragen werden, wobei diese Toleranz auch für Juden und die Anhänger anderer Religionen gelte.

Im gesamten Traktat wird in apologetischer Intention harsche Kritik an der Kirche von England geübt, wobei der König und seine Bevollmächtigten und selbst die Intention seiner Gesetzgebung davon ausgenommen werden. Unter Berufung auf Aussagen des Königs wird damit versucht, zwischen dem offensichtlich nur desinformierten und somit unwissenden Herrscher und der „geistlichen Macht“ der etablierten Kirche, die apokalyptisch als Tier aus Offb 13 gedeutet wird, zu unterscheiden.

Als legitime Haltung der verfolgten Christen wird jeder gewaltsame Widerstand ebenso abgelehnt wie auch die Möglichkeit der Flucht, da durch die religiös motivierte Emigration dem Land bereits großer Schaden entstanden sei. Von den Gläubigen wird vielmehr passiver Widerstand erwartet, der die gesetzliche Bestrafung bis zum Martyrium erduldet. „If men had greater love to Gods Commands, or the Salvation of thousands of ignorant souls in our Nation, that for want of instruction perish, than to a little temporal affliction, they would never publish nor practise as they do in this thing.“⁴²

Murtons Traktat plädierte eindeutig für allgemeine Glaubens- und Gewissensfreiheit, die zunehmend auch als Teil der individuellen Freiheit gegenüber dem Staat verstanden werden konnte. Weitgehende religiöse Toleranz entwickelte sich zur göttlich legitimierten Grundvoraussetzung für eine friedliche innenpolitische Ordnung, während erzwungene Glaubenseinheit als Wurzelgrund für politischen Aufruhr gedeutet wurde. Die weltliche Herrschaft galt als funktional bestimmte Ordnung Gottes, der aber keine Schutzfunktion für die Kirche mehr zukam. In dieser Linie steht auch die spätere freikirchliche Forderung nach Trennung von Staat und Kirche.

Die tragende Rolle von Baptisten und anderen „Dissenters“ während des englischen Bürgerkriegs (1642–1649) wäre eine eigene Untersuchung wert, weil die Aufständischen damals auch aufgrund chiliastischer Hoffnungen aktiv für die Beseitigung der Monarchie und die Errichtung einer Republik kämpften.⁴³ Dieser kämpferische Einsatz blieb jedoch eine Episode, die keine bleibenden Nachwirkungen auf die Sozialethik der Baptisten hatte.

John Bunyan (1628–1688), der besonders als Autor des „Pilgrim's Progress“ – des neben der Bibel am häufigsten übersetzten Buches – in die Geschichte eingegangen ist, unterstreicht die Haltung des englischen Nonkonformismus

⁴² „Wenn die Menschen eine größere Liebe zu Gottes Geboten oder zur Rettung Tausender unwissender Seelen in unserem Volk hätten, die in ihrem Begehren um Unterweisung umkommen, als zu geringfügigen zeitlichen Betrübnissen, dann würden sie in diesen Bereichen nichts veröffentlichen noch es praktizieren.“ A. a. O., 48.

⁴³ Vgl. dazu: *Fargo Brown, Activities*.

zum Widerstandsrecht.⁴⁴ Nach der Wiederherstellung der Monarchie unter Charles II. verbrachte er mit einigen Unterbrechungen aufgrund seiner fortgesetzten Predigtstätigkeit in Baptistengemeinden insgesamt mehr als 12 Jahre im Gefängnis. Unter Berufung auf sein Gewissen und die Gabe Gottes zur Predigt verweigerte er den Gehorsam gegen die Gesetze, die aufgrund ihres Kampfes gegen das Konventikelwesen seine Predigtstätigkeit behinderten. Zusammen mit ebenfalls inhaftierten Kollegen plante er durchaus erfolgreich ein illegales Netzwerk, um die fortgesetzte Betreuung der nonkonformistischen Gemeinden angesichts staatlicher Repression zu gewährleisten.

Untersucht man seine Schriften, fällt auf, dass Bunyan den Weg des passiven Widerstands konsequent vertrat und sich trotz seiner persönlichen Beziehungen zu radikalen Kräften, denen politischer Aufruhr gegen die Monarchie vorgeworfen wurde, in seinen Schriften nicht zum gewaltsamen Widerstand bekannte. In der Variationsbreite des Nonkonformismus in England lassen sich dagegen durchaus Befürworter gewaltsamer Umsturzversuche gegen die herrschenden Stuarts nachweisen. An mehreren Revolten, aber vor allem auch an der Herausgabe monarchiekritischer Schriften im Untergrund waren verschiedene nonkonformistische Gruppierungen und Einzelpersonlichkeiten beteiligt.⁴⁵ Bunyan und seine Gemeinde in Bedford hatten u. a. Kontakt mit *Henry Danvers*, der zu der religiös-politischen Gruppierung der „*Fifth Monarchy*“ (Dan 2,44) gehörte, die im Sinne des Chiliasmus zum politischen Umsturz aufrief und nachweislich an mehreren Verschwörungen beteiligt war.⁴⁶

Ein Weg, die erneute Verfolgungszeit der Nonkonformisten theologisch zu deuten, war für Bunyan die Apokalyptik, deren Bilder- und Sprachwelt er sich ausgiebig bediente. In seiner allegorischen Schrift „*The Holy City*“ (1665) sah er die Monarchen in eine zerstörerische Liebe zur „großen Hure Babylon“ verstrickt. Erst nach deren Fall würden sich auch die Herrschenden zu Christus bekehren. Allerdings stellte er zugleich die Möglichkeit einer endzeitlichen Umkehr der Könige in Aussicht und wandte sich folglich gegen jeden Aufruf zu einem bewaffneten Kampf gegen die Monarchie. Die Kirche sei keine „*rebellious institution*“, da sie weder die Aufgabe hätte, gegen die Könige, noch gegen ihren Reichtum zu kämpfen.⁴⁷ Die Loyalität ge-

⁴⁴ Vgl. Zur Biographie R. Greaves, *John Bunyan and English Nonconformity*, London/Rio Grande 1992.

⁴⁵ Zur Rolle der radikalen Nonkonformisten vgl. Greaves, Bunyan, 207 ff.

⁴⁶ Vgl. A. Ross, *Paradise Regained: The Development of John Bunyan's Millenarianism*, in: M. Van Os/G. J. Schutte (Hgg.), *Bunyan in England And Abroad*, Amsterdam 1990, 83; vgl. *Fargo Brown*, *Activities*. Im englischen Bürgerkrieg hatten viele Baptisten auf der Seite des Parlaments gestanden und in seinem Heer für die Abschaffung der Monarchie und die Errichtung der englischen Republik gekämpft. In diesen Armeekreisen entstand auch die Lehre des „Fünften Königreichs“, die aufgrund einer geschichtstheologischen Deutung von Texten aus dem Danielbuch im Bürgerkrieg das gegenwärtige Kommen des Reiches Gottes sah, was dazu führte, dass diese Kreise später gegen die wieder hergestellte Monarchie intrigierten.

⁴⁷ Vgl. Greaves, Bunyan, 58.

genüber der Monarchie aufgrund der ihr zugewiesenen endzeitlichen Rolle hatte im England des 17. Jahrhunderts bereits ein lange Tradition.⁴⁸

Selbst inhaftiert und zur Kapitulation gegenüber den staatlichen Anordnungen aufgefordert, bekannte Bunyan: „I look upon it as my duty to behave myself under the King's government, both as becomes a man and a Christian; and if an occasion was offered me, I should willingly manifest my loyalty to my Prince, both by word and deed.“⁴⁹ Bunyans Loyalität zum Königtum korrelierte mit der von ihm insinuierten endzeitlichen Rolle des Monarchen als Überwinder des Antichristen. Dennoch wurde diese grundsätzliche Loyalität gegenüber dem König durch den unbedingten und höher zu achtenden Gehorsam gegenüber Gott begrenzt. Um seine Position zu verteidigen, berief er sich auf drei Autoritäten: die Heilige Schrift, die Intention der staatlichen Gesetzgebung, die er vom buchstäblichen Wortlaut unterschied, und auf John Wycliff. Bunyan bekannte sich zur apostolischen Mahnung aus Röm 13,1–7, die der Obrigkeit als einer Anordnung Gottes eine Gehorsampflicht der Christen zugestand. Aber Jesus und Paulus, mit denen er sich identifizierte, hätten trotz ihres grundsätzlichen Gehorsams zugleich unter der Regierung gelitten. Er unterschied weiterhin zwei Formen des Gehorsams: „The one to do that which I in my conscience do believe that I am bound to do, actively; and where I cannot obey actively, there I am willing to lie down and to suffer what they shall do unto me.“⁵⁰ Mit dieser klassischen Formulierung wird Bunyans Verständnis des passiven Widerstands begründet, den er selbst praktizierte und durch seine Schriften theologisch legitimierte. In seiner langen Haftzeit entwickelte er zudem eine Leidenstheologie, die es ihm ermöglichte seine Erfahrungen in ein eschatologisches Geschichtsverständnis zu integrieren. Leiden wird von ihm dabei als aktiver Gottesdienst des Christen und zugleich als Bewährungsprobe für die Ewigkeit angesehen. Die apokalyptische Deutung der Zeit lässt schließlich auch die ungerechten Monarchen zu Werkzeugen Gottes werden, die – selbst wenn sie die Gläubigen verfolgen – letztlich dem göttlichen Plan dienen müssen (vgl. Röm 8,28). Das Leiden der Gläubigen wird von Bunyan in diesem Zusammenhang als irdisches Purgatorium verstanden. Die Einordnung selbst der ungerechten Herrscher, die die wahre Kirche verfolgten, in den Heilsplan Gottes führte konsequenterweise zur Ablehnung jedes gewaltsamen Widerstands gegen die Obrigkeit, weil dadurch in das Regiment Gottes und seine Vorsehung eingegriffen würde.

In der Forschung ist umstritten, inwieweit die posthum veröffentlichten Schriften Bunyans eine andere Einstellung zum gewaltsamen Widerstand

⁴⁸ Vgl. *M. Mullett*, *John Bunyan in Context*, Staffordshire 1996, 110; *Ross*, *Paradise*, 83.

⁴⁹ „Ich betrachte es als meine Pflicht, mich der Regierung des Königs unterzuordnen, sowohl was mein Leben als Mensch als auch als Christ betrifft; und wenn sich mir je die Gelegenheit böte, würde ich bereitwillig meine Loyalität gegenüber meinem Regenten [Thronfolger] unter Beweis stellen.“ *J. Bunyan*, zit. nach: *Mullett*, *Bunyan*, 110.

⁵⁰ „Zum einen: Tätkräftig das zu betreiben, von dem ich von meinem Gewissen her überzeugt bin, dass ich es tun muss; und wo ich nicht tatkräftig gehorsam sein kann, da bin ich bereit, mich niederzulegen und zu erleiden, was man mir antun wird.“ *J. Bunyan*, zit. nach: *Greaves*, *Bunyan*, 105.

deutlich machen.⁵¹ Von verschiedenen Forschern wird darüber hinaus seine persönliche Beziehung zu radikalen Kreisen, die politische Umsturzversuche planten, als Zeichen seiner „eigentlichen“ Einstellung vorgebracht, die er in seinen Schriften camouflierte. Aber auch seine polemische Kritik am absolutistischen Königtum, wie sie in der allegorischen Schrift „The Holy War“ (1682) oder in dem posthum herausgegebenen Kommentar zu den ersten 10 Kapiteln der Genesis zu finden ist, enthält bei näherer Analyse keinerlei direkten Aufruf zum gewaltsamen Umsturz. Selbst seine Reaktion auf die repressive staatliche Politik der 1680er Jahre bestand nicht in der Legitimation der Rebellion, sondern im leidenden Gehorsam der Verfolgten. Den Tyrannenmord lehnte Bunyan konsequent mit Hinweis auf biblische Vorbilder ab, wie etwa das Verhalten Davids gegenüber Saul. Er bezeugte mit seinem eigenen Lebensweg seine Einstellung zum Widerstand: Mit Berufung auf das Gewissen und den übergeordneten Gehorsam gegenüber Gott verweigerte er sich einer Gesetzgebung, die seinen geistlichen Dienst einschränkte, und war dafür bereit, die gesetzliche Strafe auf sich zu nehmen. In der Verfolgungszeit entwickelte er dabei taktische Strategien, um die nonkonformistischen Gemeinden zu erhalten. Dennoch blieb er bei aller Kritik an der absolutistischen Monarchie Zeit seines Lebens dem Königtum gegenüber loyal. Gleichzeitig erwiesen ihn seine Schriften als konsequenten Befürworter des passiven Widerstands, den er mit seiner apokalyptischen Deutung der Zeit und der Profilierung einer biblisch gespeisten Leidenstheologie begründete.

4. Religionsfreiheit als Grundrecht Entwicklungen in Nordamerika im 17. Jahrhundert

Die periodischen Einwanderungsbewegungen brachten eine Vielzahl von religiösen Dissenters in den nordamerikanischen Raum, die zusammen mit den politischen Verfolgten und sozial Unterprivilegierten das kirchliche und gesellschaftliche Erscheinungsbild der „Neuen Welt“ prägten. Alle europäischen Konfessionen gelangten durch Emigranten früher oder später auf den amerikanischen Kontinent, wobei die ersten Ansiedlungen in Amerika unter der Führung konservativer puritanischer Gruppen in Neuengland standen. Das territoriale Prinzip der Glaubenseinheit wurde von ihnen zunächst auf die Kolonien übertragen. Dementsprechend wurden andersdenkende Protestanten wie Baptisten und radikal separatistische Kongregationalisten sowie alle übrigen religiösen Minderheiten verfolgt. „This alliance of church and state called for religious conformity as a prerequisite to good citizenship. This meant harsh persecution for all who dared to differ from the official religion.“⁵²

⁵¹ Vgl. a. a. O., 102.

⁵² „Diese Allianz von Kirche und Staat verlangte religiöse Konformität als eine Voraussetzung für gute Staatsbürgerlichkeit. Das brachte harte Verfolgungen gegen all jene mit sich, die es wagten, von der offiziellen Religion abzuweichen.“ *McBeth*, Baptist Heritage, 124.

Die erste baptistische Gemeinde wurde 1639 in New Providence, dem heutigen Rhode Island, durch *Roger Williams* (ca. 1603–1684) gegründet.⁵³ Er war aus Massachusetts ausgewiesen worden, weil er die staatskirchlichen Ambitionen der puritanischen Kongregationalisten in Frage gestellt hatte. Im Oktober 1635 musste er vor einem Gericht in Boston seine Lehre verantworten. Aufschlussreich sind die Anklagepunkte, die gegen ihn und seine Lehre erhoben wurden. Er habe folgende Ansichten vertreten: Zum einen gehöre das Land in Wahrheit nicht der englischen Krone, sondern den Indianern. Mit dieser revolutionären Sicht stellte er die Besitzrechte der Kolonisten in Frage. Ferner sei der bürgerliche Eid („*Freeman's Oath*“), der von allen Einwohnern erwartet wurde, durch die religiöse Formulierung ein erzwungenes Gebet, das Nichtchristen von vornherein benachteilige. Der dritte Anklagepunkt bezieht sich auf seinen Aufruf zu einem radikalen Separatismus, der sich auch auf die Geistlichen der anglikanischen Kirche erstreckte. Besonders charakteristisch war der vierte Anklagepunkt, der sich auf das Verhältnis zur Obrigkeit bezog. Mit Hilfe der zwei Tafeln des Dekalogs, die er als „*duty to God*“ und „*duty to fellow man*“ von einander unterschied, beschrieb Williams, dass die Aufgabe der weltlichen Herrschaft allein in der Regelung dieser zweiten Tafel bestehe.⁵⁴ Man erkennt in den Argumentationen und den bekannten Veröffentlichungen von Williams über Glaubens- und Gewissensfreiheit (*The Bloody Tenent of Persecution* 1644; *The Bloody Tenent Yet More Bloody* 1652) klare Analogien zu den o. g. Traktaten von Helwys und Murton.

In die Geschichte eingegangen ist Williams, als er 1636 nach seiner Exilierung mit einigen Freunden zusammen eine neue Kolonie gründete, die von Beginn an sowohl die Religionsfreiheit als auch die Verwaltung in einer Konsensdemokratie zu verwirklichen suchte. Für sich selbst hatte Williams den passiven Widerstand auch gegen das puritanische Establishment in Massachusetts mit Nachdruck vertreten. Die Erfahrung religiöser Verfolgung in seinem Heimatland England und später in den neuen Kolonien führten ihn zu einer konsequenten Umsetzung der Glaubens- und Gewissensfreiheit in New Providence. Bereits der erste Kontrakt der Siedlergemeinschaft von 1638 trägt diesen grundlegenden Anliegen Rechnung. Alle Beteiligten stimmten dem Kontrakt zu „[...] in active and passive obedience to all such orders or agreements as shall be made for the public good of the body in an orderly way, by the major consent of the present inhabitants [...] and others whom they shall admit unto them only in civil things.“⁵⁵

⁵³ Vgl. a. a. O., 123 ff.; *T. L. Hall*, *Separating Church and State. Roger Williams and the Religious Liberty*, Chicago 1998; *J. P. Byrd*, *The Challenges of Roger Williams. Religious Liberty, Violent Persecution, and the Bible*, Macon 2002.

⁵⁴ Vgl. *McBeth*, *Baptist Heritage*, 129.

⁵⁵ „[...] in aktivem und passivem Gehorsam gegenüber all diesen Regeln oder Vereinbarungen, wie sie für das Gemeinwohl der Körperschaft auf ordnungsgemäße Weise erstellt wurden, durch Mehrheitsbeschluss der derzeitigen Bewohner [...] und anderer, denen sie den Zugang dazu gewähren werden, [jedoch] *ausschließlich in zivilen Angelegenheiten*“ (Hervorhebung von mir). Zitat aus dem „social compact“ von 1638 nach: *Hall*, *Separating Church*, 100.

Hier sei noch einmal auf die theologiegeschichtliche Entwicklungslinie verwiesen, die von der Gehorsamsverweigerung aus Gründen des christlichen Glaubens bis zur Gewährleistung allgemeiner Religionsfreiheit verläuft. In der neuen Kolonie sollte es keine staatsprivilegierte Kirche mehr geben, und die demokratische Selbstverwaltung sollte nicht die Religion der Bürger überwachen, weshalb ihre Jurisdiktion von Beginn an auf die „civil things“ begrenzt wurde. Williams setzte sich in zähen Verhandlungen mit dem britischen Parlament erfolgreich für eine Charta ein, die in New Providence 1663 schließlich die vollständige Gewissensfreiheit für Gläubige und Ungläubige als Grundrecht proklamierte:

„No person within said colony, at any time hereafter, shall be any wise molested, punished, disquieted, or called in question, for any differences in opinion in matters of religion, and do not actually disturb the civil peace of our said colony; but that every person and persons may [...] freely and fully have and enjoy his and their own judgments and consciences, in matters of religious concerns [...] They behaving themselves peaceably and quietly, and not using this liberty to licentiousness and profaneness, nor to the civil injury or outward disturbance of others.“⁵⁶

In seinem Traktat „The Bloody Tenent“ hatte Williams bereits den Gedanken der Volkssouveränität und der Demokratie als leitendes Prinzip formuliert, das er trotz schwieriger Phasen der Instabilität der öffentlichen Ordnung, über vier Jahrzehnte hindurch in der Entwicklung von New Providence, umzusetzen suchte.

„That the sovereign, original, and foundation of civil power, lies in the people [...] And if so, that a people may erect and establish what form of government seems to them most meet for their civil condition. It is evident that such governments as are by them erected and established, have no more power, nor for no longer time, than the civil power, or people consenting and agreeing, shall betray them with.“⁵⁷

⁵⁶ „Niemand innerhalb der besagten Kolonie darf in der Folgezeit aufgrund irgend einer abweichenden Meinung in religiösen Angelegenheiten in irgend einer Weise belästigt, bestraft, beunruhigt oder in Frage gestellt werden, und stört den gegenwärtigen bürgerlichen Frieden der besagten Kolonie nicht; vielmehr sollen jeder Einzelne und auch mehrere Personen [gemeinsam] freimütig und uneingeschränkt seine bzw. ihre eigenen Beurteilungen und [ihr] Gewissen in Fällen von religiöser Bedeutung haben und genießen. Indem sie sich friedvoll und ruhig verhalten und diese Freiheit weder für Ausschweifungen und Gottlosigkeit noch zur zivilen Schädigung oder im Blick auf eine nach außen gerichtete Störungen anderer einsetzen.“ Zitat aus der Charta von 1663, nach: *Hall*, *Separating Church*, 102.

⁵⁷ „Dass die Souveränität, der Ursprung und die Grundlage der zivilen Macht beim Volk liegt. [...] Und zwar so, dass ein Volk eine Regierungsform einrichtet und bildet, wie sie ihren bürgerlichen Bedingungen am ehesten zusagt. Es ist offensichtlich, dass solche Regierungen, die durch sie eingerichtet und gebildet werden, keine größeren Befugnisse haben, und diese keinesfalls für längere Zeit [gelten] als die zivile Macht oder die ihr zustimmenden und mit ihr übereinstimmenden Menschen sie damit betrauen.“ Zitat aus „The Bloody Tenent“, nach: *McBeth*, *Baptist Heritage*, 135.

Im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts, mehr als hundert Jahre nach diesen Gedanken von Williams, wurden in den USA schließlich gesetzliche Garantien für die Religionsfreiheit verabschiedet. Mit ihnen vollzog sich eine Abkehr vom Zwang zur Einheitlichkeit des Bekenntnisses bzw. der Religion, während sich die Gewissensfreiheit folgerichtig zur politischen Norm entwickelte.⁵⁸

5. Aktiver Widerstand mit gewaltfreien Mitteln am Beispiel von John Clifford und Martin Luther King

Während in den bisher dargestellten historischen Zusammenhängen der passive Widerstand als Gehorsamsverweigerung gegenüber der Staatsgewalt aus Gewissensgründen als Handlungsmaxime im Vordergrund stand, soll abschließend auf zwei prominente baptistische Theologen eingegangen werden, die für einen aktiven Widerstand mit gewaltfreien Mitteln („ziviler Ungehorsam“) eingetreten sind.

John Clifford (1836–1923) war mehr als 50 Jahre lang ein einflussreicher Baptistenpastor in London, der sich durch die Wahrnehmung vielfältiger innerkirchlicher, ökumenischer und politischer Ämter auszeichnete.⁵⁹ Bedauerlicherweise hat er bisher in der Forschung nur wenig Aufmerksamkeit gefunden, so dass noch keine Biographie über ihn vorliegt, die wissenschaftlichen Standards entspricht. Sein soziales Engagement im Zusammenhang seiner Arbeit als Seelsorger veranlasste ihn, mehrere diakonische Einrichtungen zu gründen (u. a. in der Erwachsenenbildung, der Versorgung und finanziellen Absicherung von Kranken und der Arbeitsvermittlung).⁶⁰ Herausgefordert durch die katastrophalen sozialen Bedingungen in dem Londoner Stadtteil, in dem seine Gemeinde beheimatet war, fand er seinen Weg in die Politik, den er theologisch wie folgt legitimierte: „We have a private object – the consolation and help of each other in the endeavour after spiritual manhood. We have a public object – the decrease of the evils of society and the increase of individual and social good by the dissemination of the Gospel of Christ.“⁶¹ Clifford unterstützte zeitweise die *Liberal Party* und sah vor allem in William Gladstone einen Politiker, der für christliche Werte

⁵⁸ S. Mead, *Das Christentum in Nordamerika*, Göttingen 1987, 38; vgl. auch 76–91.

⁵⁹ Zur Biographie: vgl. G. W. Byrt, *John Clifford. A Fighting Free Churchman*, London 1947. Clifford war Präsident der *London Baptist Union* und der *National Baptist Union*, 1898–1899 Präsident des *National Council of Evangelical Free Churches* in England. 1905 wurde er zum ersten Präsidenten der *Baptist World Alliance* (BWA) gewählt.

⁶⁰ Vgl. Byrt, Clifford, 55 ff.

⁶¹ „Wir haben ein persönliches Anliegen – den Trost und die gegenseitige Hilfe im Streben nach geistlicher Humanität [Mitmenschlichkeit]. Wir haben ein öffentliches Anliegen – den Abbau der gesellschaftlichen Übel und die Mehrung des persönlichen und sozialen Wohls durch die Ausbreitung des Evangeliums von Christus.“ J. Clifford, zit. nach: Byrt, Clifford, 125.

und den ethischen Charakter des Staates eintrat. Selbst engagiert in der Gewerkschaftsbewegung, präsiidierte er für drei Jahre das *British Brotherhood Movement*, unterstützte die Dockarbeiterstreiks sowie die *Union of Women's Suffrage Societies* und nutzte für die Belange der Arbeiterschaft seine Kontakte zu Parlamentsvertretern der *Labour Party*.⁶² Es ließen sich darüber hinaus weitere Felder seines politischen Engagements aufzuzeigen, die für einen baptistischen Theologen durchaus ungewöhnlich breit gefächert waren. 1899 wurde er zum führenden öffentlichen Gegner des Burenkriegs, nahm verschiedene Leitungsfunktionen in Antikriegsorganisationen ein und verurteilte öffentlich die englische Kriegsführung gegen die Zivilbevölkerung wie das systematische Verbrennen von Farmen und die Internierung von Frauen und Kindern in Konzentrationslagern.⁶³ Mit dieser seinerzeit sehr unpopulären Haltung war die von ihm initiierte Bewegung ständigen Verdächtigungen der Illoyalität sowie des mangelnden Patriotismus ausgesetzt, die auch von aggressiven Reaktionen begleitet waren.

Für unsere Thematik ist Cliffords Kampf gegen den *Education Act* von 1902, der durch Arthur Balfour eingebracht wurde, von besonderer Bedeutung. Clifford avancierte in diesem Zusammenhang zum Anführer einer Kampagne gegen diese Gesetzgebung. Bereits seit 1870 hatte er sich unermüdlich in die Kontroverse über die Bildungspolitik eingemischt, da der staatliche Erziehungsauftrag frei von religiösen und ideologischen Motiven und Abhängigkeiten zu sein habe. „State education is from first to last a question of citizenship and not of churchmanship or creed, it is not the duty of the State to make either Anglicans or Nonconformists, but to train its children so that they become good citizens.“⁶⁴ Scharf wandte er sich gegen das Schulgesetz von 1902, weil durch die erhobene Steuer anglikanische und römisch-katholische Schulen finanziell gefördert würden. Dadurch mussten die Steuerzahler, die andere religiöse Überzeugungen vertraten, diese Kirchen indirekt unterstützen. Konfessionelle Schulen, die öffentlich gefördert würden, seien zudem einer Kontrolle der Öffentlichkeit entzogen. Schließlich bemängelte er die religiöse Überprüfung der „nonkonformistischen“ Lehrerschaft und die daraus resultierenden konfessionell bedingten Stellenbesetzungen. Darin sah er eine offensichtliche Benachteiligung freikirchlicher Pädagogen, die dadurch sogar zur Konversion gezwungen sein könnten.

Clifford führte die Kontroverse über die Bildungspolitik zunächst rhetorisch über Vorträge, eine ausführliche Korrespondenz und durch zahlreiche Artikel in unterschiedlichen Zeitungen. Als Konsequenz der Gesetzgebung bildete sich unter seiner Federführung schließlich das *National Passive Re-*

⁶² Vgl. a. a. O., 128.

⁶³ Vgl. a. a. O., 139 ff.

⁶⁴ „Staatliche Erziehung ist von Anfang bis Ende eine Frage des bürgerlichen Lebens und nicht der Kirchlichkeit oder der Glaubensüberzeugungen, der Staat hat nicht die Pflicht, Anglikaner oder Nonkonformisten zu schaffen, sondern seine Kinder dazu auszubilden, dass sie gute Bürger werden.“ A. a. O., 132.

sistance Movement, in der zum ersten Mal der Begriff „passiver Widerstand“ Verwendung fand. Die Widerständler verweigerten die Zahlung der Erziehungssteuer (*education tax*) und wurden daraufhin mit verschiedenen staatlichen Sanktionen belegt (Konfiszierung des Vermögens, Inhaftierungen). Clifford beschrieb die negativen Auswirkungen des Widerstands für die Beteiligten:

„Men and women, aged and saintly men and women, rich men and poor men, men in crowded towns and in remote rural districts, two's and three's, and hundreds, married women and spinsters, have appeared in law-courts, often to be browbeaten by magistrates, insulted by town clerks, overseers, and policemen. Working men have lost a day's work in addition to paying seven or eight shillings, where the secretarian rate only amounted to as many pence, rather than disobey the mandate of conscience.“⁶⁵

Clifford gelang es auch, unter Mitwirkung des *Free Church Council* eine Bewegung des zivilen Ungehorsams zu initiieren, in der schließlich 648 lokale Widerstandskomitees im ganzen Land den Protest organisierten.⁶⁶ Als Begründung bezog er sich immer wieder auf die Glaubens- und Gewissensfreiheit als Motiv für den Widerstand gegen diese s. E. diskriminierende Gesetzgebung. Die von ihm angewandte Methode des politischen Protests entsprach aber nicht nur einer gewissenbestimmten Verweigerung gegen ungerechtfertigte Anordnungen des Staates, sondern einer durch die Berufung auf das Gewissen organisierten und bewusst gesetzeswidrigen Handlung, die öffentlich, gewaltfrei und in grundsätzlicher Loyalität zur Rechtsordnung begangen wurde, um dem Protest gegen staatliche Maßnahmen und seinen Entscheidungen nachhaltig Ausdruck zu verleihen. Clifford und seine Mitstreiter/innen waren bereit, die staatlichen Sanktionen für ihren „zivilen Ungehorsam“ in Kauf zu nehmen. Der Widerstand gegen die Gesetzgebung dauerte viele Jahre und selbst der Ausbruch des Ersten Weltkriegs beendete ihn nicht grundsätzlich. Clifford erhielt noch 1922 seine insgesamt 57. Vorladung vor Gericht in dieser Angelegenheit und wurde mit einer Teilkonfiszierung seines Vermögens bestraft.⁶⁷ Noch kurz vor seinem Tod 1923 soll er eine Ansprache in einem lokalen Widerstandskomitee gehalten haben. Über die Jahre war ein dauerhaftes und gut organisiertes Netzwerk entstanden. Der vermeintlich „passive Widerstand“ der Bewegung um Clifford entsprach nach heutigen Kategorien eindeutig dem akti-

⁶⁵ „Männer und Frauen, betagte und heilige Männer und Frauen, Reiche und Arme, Menschen in Großstädten oder in abgelegenen ländlichen Gebieten, zu zweit oder dritt oder zu Hunderten, verheiratete Frauen und ‚alte Jungfern‘, [sie alle] sind vor die Gerichte getreten, wurden oft durch Obrigkeiten eingeschüchert, durch städtische Beamte, Aufseher und Polizisten beleidigt. Arbeiter haben lieber einen Tageslohn verloren und zusätzlich sieben oder acht Shilling bezahlt, obwohl der Verdienst nur aus ebenso vielen Pence bestand, – statt dem Befehl des [eigenen] Gewissens ungehorsam zu werden.“ A. a. O., 173.

⁶⁶ Vgl. E. Geldbach, Von Gandhi zu Martin Luther King. Ein vergessenes Kapitel transkontinentaler baptistischer Geschichte, in: ZThG 6 (2001), 74.

⁶⁷ Vgl. Byrt, Clifford, 138.

ven Widerstand mit gewaltfreien Mitteln.⁶⁸ Die Praxis der Steuerverweigerung stellte dabei eine zielgerichtete Kampagne dar, die dem Minderheitenschutz dienen sollte.

Ohne Zweifel war der „passive Widerstand“ Cliffords gegen das Schulgesetz ein Vorbild für Mahatma Gandhi, der sich explizit auf den baptistischen Theologen bezog und zunächst auch die Terminologie für seine eigene Protestbewegung übernahm.⁶⁹ Er sah in Cliffords Widerstand einen gangbaren Weg, mit dessen Hilfe sich eine Minderheit, die sich gegen eine als ungerecht empfundene Gesetzgebung zur Wehr setzen will, sich mit gewaltfreien Mitteln dem Gesetz verweigern und die Konsequenzen dieses Rechtsbruchs auf sich nehmen konnte. Gandhi wiederum hatte einen nachhaltigen Einfluss auf M. L. King, worauf dieser wiederholt hinwies, als er den gewaltlosen Widerstand der Bürgerrechtsbewegung in den USA theologisch begründete, den er als Symbolfigur prägte.⁷⁰ Der gewaltfreie Widerstand wurde als Methode der Emanzipation benachteiligter Minderheiten entdeckt und sowohl von Gandhi als auch King weiterentwickelt.

Die Bewegung gegen die Segregation (Rassentrennung) in den Südstaaten der USA, die im Bewusstsein vieler Menschen unauflöslich mit dem Namen Martin Luther King verbunden ist, hatte bereits einige wichtige Entwicklungsphasen hinter sich, als die hinlänglich bekannten antirassistischen Ereignisse in Montgomery (Alabama), Selma und Birmingham stattfanden. Der schwarze Protest und ein gewissenbedingter Widerstand gegen die Rassendiskriminierung hat in den USA seit den ersten Tagen der Sklaverei eine lange Vorgeschichte. Diese Tradition wurde in den Familien weitergegeben, ferner durch Erziehung, durch die Kirche und andere Institutionen vermittelt.⁷¹ Schwarze pflegten die Tradition des individuellen Widerstands gegen die Rassendiskriminierung von Beginn an vor allem in ihren Kirchen, die zum Ausgangspunkt des massenhaften Protests wurden, als sich die gesellschaftliche

⁶⁸ Er unterschied sich auch von dem „zivilen Ungehorsam“ Henry David Thoreaus, der durch seinen Essay „The Resistance to Civil Government“ (1849), der erst später den Titel „On the Duty of Civil Disobedience“ erhielt, einen klassischen Text für die Legitimität des gewaltlosen Widerstands verfasste. Thoreau praktizierte unter Rückbezug auf naturrechtliche Begründungen Steuerverweigerung, da er mit diesem Gesetzesverstoß gegen seine Krieg führende und Sklaverei duldende Regierung protestieren wollte. Thoreau ging es um die individuelle Verweigerung oder *non-cooperation* mit einem als ungerecht erkannten System. Clifford ging noch einen Schritt weiter und organisierte den „Widerstand“ als breite Bewegung zum Schutz von Minderheitenrechten.

⁶⁹ Vgl. Geldbach, Gandhi, 75 f.

⁷⁰ Zur Biographie von King: S. B. Oates, *Let The Trumpet Sound. The Life of Martin Luther King, Jr.*, New York 1982; C. Scott King, *My Life with Martin Luther King*, New York 1969; D. J. Garrow, *Bearing the Cross. Martin Luther King, Jr., and the Southern Christian Leadership Conference*, New York 1986. Das letztgenannte Werk enthält eine ausführliche und vorzügliche Bibliographie.

⁷¹ Vgl. A. D. Morris, *A Man Prepared for The Times: A Sociological Analysis of the Leadership of Martin Luther King, Jr.*, in: P. J. Albert/R. Hoffman (Hgg.), *We shall overcome. Martin Luther King, Jr. and the Black Freedom Struggle*, New York 1993, 47.

Situation im Wandel befand.⁷² Nach dem Zweiten Weltkrieg kam es vermehrt zu individuellen Protesten gegen die Rassentrennung in Bussen und gegen die Einschränkung des Wahlrechts. Das erste organisierte Vorgehen betraf jedoch bereits die rassistische Gesetzgebung in der Erziehung in den 30er Jahren.⁷³ Schwarze Juristen kämpften damals für die Aufhebung der Segregation im Bildungsbereich, besonders an Schulen und Hochschulen. Durch eine ganze Kette von Prozessen – u. a. um die Zulassung von schwarzen Studenten an Universitäten – entstanden erste Präzedenzfälle, auf die man sich später berufen konnte. Diese exemplarischen Prozesse gegen die Segregation an Schulen und Hochschulen durchliefen jahrelang alle juristischen Instanzen. Dabei ist von nicht unerheblicher Bedeutung, dass ein Zweig der Bürgerrechtsbewegung durch das beharrliche Wirken der Juristen der NAACP (*National Association for the Advancement of Colored People*) geprägt wurde, die mit dem Beginn der Busstreiks 1955 und anderer Protestaktionen bereits auf eine zwei Jahrzehnte währende juristische Auseinandersetzung mit der Rassentrennung zurückblickten. Dieser zähe Rechtskampf sollte angesichts der berühmt gewordenen öffentlichen Protestbewegung auf den Straßen seit Mitte der 50er Jahre nicht vergessen werden.

Im Blick auf die Spezifik des gewaltfreien Widerstands sollen hier Kings Ausführungen in seinem Buch über den Montgomery Busboykott „Stride Toward Freedom“⁷⁴ und in seinem berühmten Brief aus dem Gefängnis von Birmingham kurz dargestellt werden. Diese Auswahl ist im Blick auf das gesamte Werk Kings nicht unproblematisch. Es gibt seit den frühen 70er Jahren eine große Anzahl von Forschungsbeiträgen über das Denken und die Lehre Kings, in denen seine geistesgeschichtlichen Vorbilder, allen voran der Einfluss Mahatma Gandhis, untersucht wurden, wobei sich die meisten Forscher auf die von ihm veröffentlichten Bücher und Zeitschriftenartikel bezogen. Dagegen wandte sich die Forschung seit der Öffnung des Archivs des King Centers im Jahr 1982 der Fülle bisher unveröffentlichten Quellenmaterials zu, wobei vor allem seine Predigten zu nennen sind. Dadurch kam es zu zwei wichtigen Korrekturen in der Forschung, die einerseits die veröffentlichten Programmschriften und andererseits die Bedeutung der schwarzen Kirche und ihrer Tradition betrafen.⁷⁵ Die unveröffentlichten Schriften und Predigten Kings gelten heute als wesentlich aussagekräftiger als seine oftmals durch die Herausgeber geänderten und durch Ratgeber beeinflussten Veröffentlichungen für die vorwiegend säkulare, weiße und westliche Leserschaft. Das unveröffentlichte Quellenmaterial verweist zudem stärker auf Kings Verwurzelung in der Tradition der *Black Churches* und die konsequente Adaption der biblischen Lehre.

⁷² Vgl. J. A. *Salmond*, *My Mind set on Freedom*, Chicago 1997, 2.

⁷³ Vgl. a. a. O., 4.

⁷⁴ M. L. *King*, *Stride Toward Freedom. The Montgomery Story*, New York 1958 (STF).

⁷⁵ Vgl. D. J. *Garrow* (Hg.), *Martin Luther King, Jr., Civil Rights Leader, Theologian, Orator*, Bd. 1, New York 1989, XI f.

King war ein kreativer Theologe der Tat und aktiv auf der Suche, die Rasantrennung zu beenden. Seine Theologie lässt sich nur im Zusammenhang mit den ambivalenten Erfahrungen in den Phasen der Bürgerrechtsbewegung verstehen: Dem anfänglichen Erfolg in Montgomery (1955/56) folgt der Rückschlag in Albany (1961) und die Ereignisse in Birmingham (1963). Selma (1965) und Chicago (1966), gefolgt vom Dialog mit der *Black Power* Bewegung in Meredith Mississippi (1966) und dem *Poor People's March* in Washington (1967) sowie sein Engagement gegen den Vietnam Krieg (1967/68). In jeder dieser Krisen redefinierte King seine Theologie, die nicht statisch war, sondern auf den jeweiligen Zeitkontext bezogen wurde.⁷⁶ Mit dieser Einschränkung wenden wir uns seinen grundlegenden Aussagen zum gewaltlosen Widerstand zu.

In dem mit „Pilgrimage to Nonviolence“ überbeschriebenen Kapitel seines Buches über den Busboykott in Montgomery erläuterte King die Prinzipien des gewaltlosen Widerstands, nachdem er zuvor seinen eigenen Erkenntnisweg dargelegt. Zunächst distanzierte er sich unter Bezug auf Gandhis Kritik von der Begrifflichkeit einer *passive resistance*. „The method is passive physically, but strongly active spiritually. It is not passive resistance to evil, it is active non-violent resistance to evil.“⁷⁷ Gewaltloser Widerstand sei in diesem Sinne keineswegs als Passivität zu verstehen, sondern als eine mentale, emotionale und geistliche Aktion, die den Gegner von seinem Unrecht zu überzeugen suche, aber dabei auf die Anwendung physischer Gewalt verzichte.⁷⁸ King wollte mit diesem ersten „Prinzip“ unterstreichen, dass Gewaltlosigkeit eine Form aktiven Widerstands darstelle, die im Gegensatz zur Passivität, zum Quietismus und zur Resignation stehe. „For while the nonviolent resister is passive in the sense that he is not physically aggressive toward his opponent, his mind and emotions are always active, constantly seeking to persuade his opponent that he is wrong. The method is passive physically, but strongly active spiritually.“⁷⁹

Die zweite Charakterisierung bezieht sich auf das Verhältnis zum Gegner, der nicht erniedrigt, sondern dessen Freundschaft und Verständnis gewonnen werden soll. Die Anwendung des gewaltlosen Widerstands dürfe nicht eigennützigem Interessen dienen, sondern solle zur moralischen Erziehung und zur Einsicht des Kontrahenten sowie zur Schärfung seines Gewissens führen. King sah den gewaltlosen Widerstand als Auslöser für einen Prozess,

⁷⁶ J. H. Cone, *The Theology of Martin Luther King, Jr.*, in: D. J. Garrow, *Martin Luther King*, 215 ff.

⁷⁷ „Die Methode ist in physischer Hinsicht passiv, aber in spiritueller Hinsicht höchst aktiv. Sie ist kein passiver Widerstand gegenüber dem Bösen, sie ist aktiver gewaltfreier Widerstand gegen das Böse.“ King, *STF*, 102.

⁷⁸ Vgl. zum Folgenden: I. G. Zepp, Jr., *The Social Vision of Martin Luther King, Jr.*, New York 1989, 99 ff.

⁷⁹ „Denn der gewaltlos Widerständische ist zwar in dem Sinne passiv, dass er nicht im physischen Sinne aggressiv gegen seinen Gegner vorgeht, aber sein Sinn und seine Gefühle sind stets aktiv, beständig darauf bedacht, seinen Gegner davon zu überzeugen, dass er im Irrtum ist. Die Methode ist daher physisch gesehen passiv, aber in spiritueller Hinsicht höchst aktiv.“ King, *STF*, 102.

an dessen Ende die Versöhnung und die Schaffung einer *Beloved Community* stehen müsse. Im dritten Prinzip des gewaltlosen Widerstands plädierte King für die notwendige Unterscheidung zwischen den transpersonalen Mächten des Bösen und der Person, die Böses tue. „It is evil that the nonviolent resister seeks to defeat, not the persons victimized by evil.“⁸⁰ In solchen Aussagen spiegelte sich seine an Reinhold Niebuhr geschulte Sicht der Gesellschaft wieder.⁸¹ Eine zentrale Charakterisierung bietet der vierte Punkt seiner Ausführungen, der die Leidensbereitschaft mit einem bewussten Verzicht auf Vergeltung verbindet. In Analogie zu Gandhi stellte King in den Mittelpunkt seiner Lehre die notwendige Leidensbereitschaft der Widerständler, der eine erlösende Qualität zukomme, die bei ihm jedoch im Gegensatz zu Gandhi christologisch gedeutet wurde.

Die Gewaltlosigkeit (5. Prinzip) bezieht King nicht nur auf den Verzicht auf physische Gewalt, sondern auch auf die Anwednung geistiger Gewalt (*internal violence of spirit*). Der gewaltlose Widerstand vollziehe sich im Zeichen der christlichen Nächsten- und Feindesliebe. Im Mittelpunkt stehe die uneigennützigste Liebe (Agape), die nicht zwischen Freund und Feind unterscheide. Auch hier geht es um eine aktive Liebe, die den Feind zum Freund macht und Versöhnung stiftet. In der letzten Charakteristik (6. Prinzip) bietet King eine universale Rechtfertigung und zugleich Verheißung für den gewaltlosen Widerstand an: „The sixth basic fact about nonviolent resistance is that it is based on the conviction that the universe is on the side of justice.“⁸² Damit bekannte er sich zur Existenz eines überzeitlichen moralischen Gesetzes, das sich in der Geschichte offenbare und letztlich nicht an seiner Durchsetzung gehindert werden könne.⁸³ „As a result of his biblical training and his roots in personalist philosophy, King affirms as strongly as he possibly can the moral foundations of reality.“⁸⁴ Diese Geschichtstheologie gab dem Kampf gegen die Rassendiskriminierung eine latente spirituelle Dimension.

Der offene Brief „Letter from Birmingham Jail“ vom 19. April 1963 avancierte zu einem der wichtigsten Texte der Bürgerrechtsbewegung, weil King darin als direkte Reaktion auf einen veröffentlichten Aufruf von acht Geistlichen („An Appeal for Law and Order and Common Sense“) die Legitimität der Methode des gewaltlosen Widerstands und seine Ziele darlegte und gegen Vorwürfe verteidigte.⁸⁵ King war während der Kampagne in Birming-

⁸⁰ „Es ist das Böse, das der gewaltlos Widerständische zu bekämpfen sucht, nicht die Person, die ein Opfer des Bösen geworden ist.“ Ebd.

⁸¹ Vgl. Zepp, *Vision*, 141 ff.

⁸² „Das sechste Prinzip des gewaltlosen Widerstands besteht darin, dass es in der Überzeugung gründet, dass das Universum auf der Seite der Gerechtigkeit steht.“ King, *STF*, 106.

⁸³ Vgl. Zepp, *Vision*, 112.

⁸⁴ „Als ein Ergebnis seiner Schulung an der Bibel und seiner Wurzeln in einer personalistischen Philosophie bekräftigt King, so stark es ihm möglich ist, das moralische Fundament der Realität.“ Zepp, *Vision*, 197.

⁸⁵ Vgl. J. A. Colaiaco, *The American Dream Unfulfilled: Martin Luther King, Jr. and the „Letter From Birmingham Jail“*, in: D. J. Garrow (Hg.), *Martin Luther King, Jr. Civil Rights Leader*,

ham inhaftiert worden, weil er gegen das Demonstrationsverbot verstoßen hatte. In Einzelhaft schrieb er diesen Brief, der aus dem Gefängnis geschmuggelt und daraufhin vielfach in nationalen Zeitungen veröffentlicht wurde.⁸⁶ King setzte sich konkret mit den Vorwürfen der acht Geistlichen auseinander, wobei die Rechtfertigung des gewaltlosen Widerstands im Zusammenhang unserer Fragestellung von bleibendem Interesse ist. King nannte vier Basisschritte, die in jeder Kampagne der Bürgerrechtsbewegung eingehalten wurden und somit unabdingbar zu seiner Strategie an jedem Ort gehörten: 1. Das Sammeln von Material und die Analyse der gesellschaftlichen und politischen Situation. 2. Verhandlungen mit den Verantwortlichen der politischen Öffentlichkeit. 3. Eine Phase der Selbstreinigung (*purification*) durch Bibel- und Gebetsstunden, die zur Vorbereitung der Demonstranten dienten. Dadurch sollten sie in die Lage versetzt werden, alle Gefühle des Hasses abzulegen, den Feind zu lieben und verbale und physische Gewalt zu ertragen. 4. Erst im Anschluss daran, sollten gewaltfreie Aktionen (Demonstrationen, Märsche, Sitzstreiks, Sit-ins, Kundgebungen, Boykott, Massenverhaftungen) erfolgen. Die Selbstreinigung und spirituelle Vorbereitung gehörten demnach unverzichtbar zu den Voraussetzungen des gewaltlosen Widerstands.

Eine unmittelbare gewaltfreie Aktion sollte erst erfolgen, wenn alle andere Mittel der Verständigung gescheitert seien. „Nonviolent direct action seeks to create such a crisis and foster such a tension that a community which has constantly refused to negotiate is forced to confront the issue. It seeks so to dramatize the issue that it can no longer be ignored.“⁸⁷ Die Aktionen sollten eine Spannung (*tension*) bzw. Krise erzeugen, die zu neuen Verhandlungen nötigten und gleichzeitig neue Einsicht in die Ungerechtigkeit des Rassismus evozieren sollten. Diese Spannung interpretierte King als notwendige Übergangsphase von einem ungerechten „Scheinfrieden“ der Rassentrennung hin zu einem gerechten Frieden, in dem die Würde aller Menschen unabhängig von ihrer Hautfarbe geachtet werde.⁸⁸ „Actually, we who engage in nonviolent direct action are not the creators of tension. We merely bring to the surface the hidden tension that is already alive.“⁸⁹

Der Schwerpunkt der Argumentation setzt sich mit dem Vorwurf auseinander, dass der bewusste Bruch von Gesetzen zur Anarchie führe. King ant-

Theologian, Orator, Bd. 1, New York 1989, 171; vgl. auch: H. Bosmajian, Rhetoric of Martin Luther King's Letter from Birmingham Jail, in: D. J. Garrow (Hg.), Martin Luther King, Jr. Civil Rights Leader, Theologian, Orator, Bd. 1, New York 1989, 127–144.

⁸⁶ Die folgende Zitate stammen aus der Veröffentlichung des Briefes in: M. L. King, Why We Can't Wait, New York 1963, 77–100.

⁸⁷ „Unmittelbares gewaltfreies Handeln versucht eine derartige Krise zu schaffen und eine solche Spannung zu nähren, dass eine Gemeinschaft, die [bisher] konstant Verhandlungen abgelehnt hat, gezwungen wird, sich mit der Frage zu beschäftigen. Es versucht, das Thema so zu dramatisieren, dass es nicht länger ignoriert werden kann.“ King, Why we can't wait, 81.

⁸⁸ Vgl. a. a. O., 88.

⁸⁹ „Eigentlich sind wir, die wir uns in gewaltfreien unmittelbaren Handlungen engagieren, nicht die Urheber der Spannung. Wir bringen nur die verborgene Spannung an die Oberfläche, die längst lebendig ist.“ Ebd.

wortete darauf, indem er zwischen gerechten und ungerechten Gesetzen unterschied und somit den Gesetzesbruch seiner Bewegung auf eine moralische Grundlage zu stellen suchte, wobei er naturrechtliche Begründungen heranzog: „A just law is a man-made code that squares with the moral law or the law of God.“⁹⁰ King konstatierte eine dem Staat übergeordnete Autorität anhand moralischer Gesetze, die sich im menschlichen Bewusstsein fänden und ihren Ursprung in Gott hätten. Kriterium für diese übergeordneten und unabhängig vom Staat existierenden „gerechten“ Gesetze sei der Schutz der individuellen Persönlichkeit. „Any law that uplifts human personality is just. Any law that degrades human personality is unjust. All segregation statutes are unjust because segregation distorts the soul and damages the personality.“⁹¹ Diese von seiner personalistischen Ethik bestimmte Wertung weitete er im Folgenden auf das Verhältnis von Mehrheit und Minderheit aus: „An unjust law is a code that a numerical or power majority group compels a minority group to obey but does not make binding on itself“.⁹²

Gesetzesbruch als Mittel des gewaltfreien Widerstands könne in diesem Zusammenhang nicht voraussetzungslos erfolgen, sondern bedürfe der klaren Prüfung der Kriterien.

„One who breaks an unjust law must do so openly, lovingly, and with the willingness to accept the penalty. I submit that an individual who breaks a law that conscience tells him is unjust, and who willingly accepts the penalty of imprisonment in order to arouse the conscience of the community over its injustice, is in reality expressing the highest respect for law.“⁹³

King sah sich anhand einer derart definierten Widerstandsposition in einer langen Tradition, die mit den drei Männern im Feuerofen aus dem Buch Daniel (Dan 3) angefangen habe und über die frühe Christenheit bis zur *Boston Tea Party* als legitimem Ausdruck zivilen Ungehorsams weiterführe. In diesem Kontext erwähnte er auch den moralisch gebotenen Widerstand gegen die „Judengesetzgebung“ während des „Dritten Reiches“.

Die Zielrichtung des gewaltlosen Widerstands bestehe nicht nur in der Beseitigung diskriminierender Gesetzgebung, sondern in der Errichtung ei-

⁹⁰ „Ein gerechtes Gesetz ist ein von Menschen geschaffener Kodex, der mit dem moralischen Gesetz oder dem Gesetz Gottes in Einklang gebracht werden kann.“ A. a. O, 85.

⁹¹ „Jedes Gesetz, das die menschliche Persönlichkeit erhöht, ist gerecht. Jedes Gesetz, das die menschliche Persönlichkeit erniedrigt, ist ungerecht. Alle Verordnungen über die Rassentrennung sind ungerecht, denn die Segregation verformt die Seele und fügt der Persönlichkeit Schaden zu.“ Ebd.

⁹² „Ein ungerechtes Gesetz ist ein Kodex, den eine numerisch fassbare oder eine über Macht verfügende Mehrheit einer Minderheit aufzwingt, die dem zu gehorchen hat, ohne dass man sich dabei selbst bindet.“ Ebd.

⁹³ „Wer ein ungerechtes Gesetz übertritt, muss es offen tun, liebevoll und mit der Bereitschaft, die Strafe dafür zu erleiden. Ich behaupte, dass ein Einzelner, der ein Gesetz bricht, von dem ihm das Gewissen sagt, dass es ungerecht ist, und der bereitwillig die Gefängnisstrafe dafür hinnimmt, um das Gewissen der Gesellschaft angesichts der Ungerechtigkeit zu schärfen, in Wahrheit dem Gesetz den größten Respekt zollt.“ A. a. O., 86.

ner integrierten Gemeinschaft aller Rassen, die zusammenarbeiten und gemeinsam ein Königreich aufbauen sollten, die er als *Beloved Community* bezeichnete.⁹⁴ Kings gesamtes Denken war letztlich auf dieses Ziel einer neuen Gesellschaft der Liebe und Gerechtigkeit zwischen allen Menschen ausgerichtet. Er sah die Schwarzen in der besonderen Rolle, diese *Beloved Community* zu realisieren.⁹⁵ Sie sollten die führende Rolle in der Erlösung und Transformation der gesamten Gesellschaft übernehmen.

6. Angelsächsisches Freikirchentum und deutscher Neupietismus – ein Resümee

Die Freikirchen in Deutschland wurden, wie zu Beginn ausgeführt, vor allem durch die Erweckungsbewegung geprägt. Dadurch erhielten sie eine von ihren angelsächsischen Schwesterkirchen signifikant abweichende Tendenz zum Apolitismus und Quietismus.⁹⁶ Die tiefe Verwurzelung gerade des kontinentaleuropäischen Baptismus im Neupietismus ließ die Bedeutung angelsächsischer Einflüsse und das nonkonformistische Erbe in den Hintergrund treten. Es bleibt weitergehender Forschung vorbehalten zu untersuchen, inwieweit die eben herausgearbeiteten Positionen zum Widerstand überhaupt in das theologische Selbstverständnis der deutschen Baptisten und anderer Freikirchen integriert wurden.

Zudem haben die spezifischen Rahmenbedingungen der kirchlichen und politischen Verhältnisse in Deutschland die Freikirchen als zunächst diskriminierte und später geduldete Minderheitskirchen ebenfalls entscheidend geprägt. Sie sahen sich von Beginn an genötigt, ihr freikirchliches Leitbild im Gegenüber zu den staatlich privilegierten Territorialkirchen zu verteidigen. Aufgrund der Entscheidungen des konfessionellen Zeitalters waren religiöse Minderheiten in Deutschland bis zur Weimarer Republik, die zumindest formal die Trennung von Staat und Kirche garantierte, stets auf staatliche Toleranz angewiesen.

Die Freikirchen waren deshalb ausgehend von ihrer konfliktreichen Entstehungsgeschichte im 19. Jahrhundert vor allem darum bemüht, ihre eigene Position rechtlich und gesellschaftlich durch demonstrative Loyalität und politische Neutralität zu festigen. Beeinflusst durch das erweckliche Traditionsgut verstanden deutsche Baptisten im Gegensatz zum angelsächsischen Freikirchentum ihre Gemeinden vorwiegend als Gemeinschaft der Gläubi-

⁹⁴ Vgl. Cone, *Theology*, 223.

⁹⁵ Vgl. L. V. Baldwin, Martin Luther King, Jr., The Black Church, and the Black Messianic Vision, in: D. J. Garrow (Hg.), Martin Luther King, Jr. Civil Rights Leader, Theologian, Orator, Bd. 1, New York 1989, 12 f.

⁹⁶ Vgl. dazu A. Strübind, Die freikirchliche Forderung nach „Trennung von Staat und Kirche“ angesichts diktatorischer Systeme, in: *Freikirchenforschung* 8 (1998), 86–106; *dies.*, Trennung von Staat und Kirche? Bewährung und Scheitern eines freikirchlichen Prinzips, in: *ZThG* 4 (1999), 261–288.

gen, die in strikter Separation von der Gesellschaft und in Abstinenz vom politischen Leben das Ideal einer „Freiwilligengemeinde“ lebten. Die freikirchliche Forderung nach Glaubensfreiheit als einem Grundrecht und nach der Trennung von Kirche und Staat mit durchaus positiver Rückwirkung beider Größen aufeinander, wie es das angelsächsische Freikirchentum kannte und politisch durchsetzte, blieb den deutschen Baptisten dagegen fremd, wie auch ihr Verhalten angesichts zweier deutscher Diktaturen belegt.⁹⁷

Zur baptistischen Gründergeneration in Deutschland gehörte allerdings auch Julius Köbner, der mit einem leidenschaftlichen Manifest die Revolution von 1848 begrüßte.⁹⁸ Darin plädierte er für die Gewährung allgemeiner Religionsfreiheit „für jeden Menschen, der den Boden des Vaterlandes bewohnt [...] seien sie Christen, Juden, Mohammedaner oder was sonst.“⁹⁹ In der für die ersten Baptistengemeinden äußerst repressiven Situation führte er zur Frage des Widerstands aus: „Wir streiten nur mit Wahrheit für Gott, und wagen mit dem guten, zweiseitigen Schwerte des Wortes den Kampf mit allen geistigen und physischen Waffen der zivilisierten und unziivilisierten Welt.“¹⁰⁰

„Widerstand“ kann durch die verschiedenen Phasen der täuferisch-baptistischen Geschichte hindurch als ein elementares Thema freikirchlichen Selbstverständnisses vor allem im angelsächsischen Raum begriffen werden, sofern sich verfolgte Minderheitskirchen gegen eine dominierende und vom Staat privilegierte Kirche bzw. gegen den Staat selbst behaupten mussten. Die Konzeption eines aktiven Widerstands mit gewaltlosen Mitteln zur Emanzipation diskriminierter Minderheiten kann ebenfalls auf führende baptistische Protagonisten verweisen. Der Ruf nach allgemeiner Glaubens- und Gewissensfreiheit, der Trennung von Kirche und Staat und deren Verwirklichung in freiheitlichen Demokratien kann daher als bleibendes Traditionsgut der Freikirchen angesehen werden, das freilich in Deutschland noch auf seine Rezeption wartet.

Bibliographie

1. Quellen

Helwys, Th., The Mistery of Iniquity, London 1612, 69, BSB-München, R 360–889. (Nachdruck des Textes in: *Groves, R.* (Hg.), *Thomas Helwys: A Short Declaration of the Mistery of Iniquity*, Macon 1998.)

⁹⁷ Vgl. *A. Strübind*, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“ (Historisch-Theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 1), Neukirchen-Vluyn 1991 (2. verb. Auflage: Wuppertal/Kassel/Zürich 1995).

⁹⁸ Vgl. „Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk“, in: *H. Gieselbusch* (Hg.), *Um die Gemeinde*. Ausgewählte Schriften von Julius Köbner, Berlin 1927, 159–177.

⁹⁹ A. a. O., 163.

¹⁰⁰ A. a. O., 169.

Murton, J., *Persecution for Religion*, London 1620, BSB München, R 360–889
QGTS I: Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 1, s. *Muralt, L. v./ Schmidt, W.* (Hg.)

2. Literatur

- Baldwin, L. V.*, Martin Luther King, Jr., The Black Church, and the Black Messianic Vision, in: *Garrow, D. J.* (Hg.), Martin Luther King, Jr., Civil Rights Leader, Theologian, Orator, Bd. 1, New York 1989, 1–16
- Bender, H. S.*, Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert (1953), in: *Lutz, H.* (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, 111–134
- Bosmajian, H.*, Rhetoric of Martin Luther King's Letter from Birmingham Jail, in: *Garrow, D. J.* (Hg.), Martin Luther King, Jr. Civil Rights Leader, Theologian, Orator, Bd. 1, New York 1989, 127–144
- Byrd, J. P.*, The Challenges of Roger Williams. Religious Liberty, Violent Persecution, and the Bible, Macon 2002
- Byrt, G. W.*, John Clifford. A Fighting Free Churchman, London 1947
- Colaiaco, J. A.*, The American Dream Unfulfilled: Martin Luther King, Jr. and the „Letter From Birmingham Jail“, in: *Garrow, D. J.* (Hg.), Martin Luther King, Jr. Civil Rights Leader, Theologian, Orator, Bd. 1, New York 1989, 171–188
- Cone, H.*, The Theology of Martin Luther King, Jr., in: *Garrow, D. J.* (Hg.), Martin Luther King, Jr., Civil Rights Leader, Theologian, Orator, Bd. 1, New York 1989, 215–230
- Dreizel, H.*, Gewissensfreiheit und soziale Ordnung. Religionstoleranz als Problem der politischen Theorie am Ausgang des 17. Jahrhunderts, in: PVS 36 (1995), 3–34
- Fargo Brown, L.*, The Political Activities of the Baptists and Fifth Monarchy Men in England during the Interregnum, New York ²1964
- Garrow, D. J.* (Hg.), Martin Luther King, Jr., Civil Rights Leader, Theologian, Orator, Bd. 1, New York 1989
- Garrow, D. J.*, Bearing the Cross. Martin Luther King, Jr., and the Southern Christian Leadership Conference, New York 1986
- Geldbach, E.*, Freikirchen, in: *Frieling, R./Geldbach, E./Thöle, R.* (Hgg.), Konfessionskunde. Orientierung im Zeichen der Ökumene, Stuttgart 1999, 209–231
- , Gewissensfreiheit und freikirchliche Tradition, in: *Beetz, G.* (Hg.), Jahrbuch des Ev. Bundes XXV, Gewissen, Göttingen/Bensheim 1982, 81–101
- , Freikirchen. Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen 1989
- , Von Gandhi zu Martin Luther King. Ein vergessenes Kapitel transkontinentaler baptistischer Geschichte, in: ZThG 6 (2001), 60–101
- Greaves, R.*, John Bunyan and English Nonconformity, London/Rio Grande 1992
- Grossmann, W.*, Religious Toleration in Germany, 1684–1750, in: Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 201, Oxford 1982, 115–141
- Groves, R.* (Hg.), Thomas Helwys: A Short Declaration of the Mistery of Iniquity, Macon 1998
- Guggisberg, H. R.*, Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Lutz, H.* (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, 455–481
- Hall, T. L.*, Separating Church and State. Roger Williams and the Religious Liberty, Chicago 1998

- Heinrichs, W.*, Freikirchen – eine moderne Kirchenform. Entstehung von fünf Freikirchen im Wuppertal, Gießen 1989
- King, M. L.*, *Stride Toward Freedom. The Montgomery Story*, New York 1958 (Abk. STF)
- , *Why We Can't Wait*, New York 1963
- Köbner, J.*, Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk, in: *Gieselbusch, H.* (Hg.), *Um die Gemeinde. Ausgewählte Schriften von Julius Köbner*, Berlin 1927, 159–177
- McBeth, H. L.*, *The Baptist Heritage*, Nashville 1987
- Mead, S.*, *Das Christentum in Nordamerika*, Göttingen 1987
- Morris, A. D.*, *A Man Prepared for The Times: A Sociological Analysis of the Leadership of Martin Luther King, Jr.*, in: *Albert, P. J./Hoffman, R.* (Hgg.), *We shall overcome. Martin Luther King, Jr. and the Black Freedom Struggle*, New York 1993, 35–58
- Mullett, M.*, *John Bunyan in Context*, Staffordshire 1996
- Muralt, L. v./Schmidt, W.* (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. 1: Zürich, Zürich 1952, Neuaufl. ²1974
- Oates, S. B.*, *Let The Trumpet Sound. The Life of Martin Luther King, Jr.*, New York 1982
- Rack, H. D.*, Art. Thomas Chalmers, in: *TRE VII*, Berlin/New York 1981, 676–679
- Reuter, H.-R.*, Art. Widerstand III: Ethisch, in: *TRE XXXV*, Berlin/New York 2003, 768–774
- Salmond, J. A.*, *My Mind set on Freedom*, Chicago 1997
- Scott King, C.*, *My Life with Martin Luther King*, New York 1969
- Spindelböck, J.*, *Aktives Widerstandsrecht. Die Problematik der sittlichen Legitimität von Gewalt in der Auseinandersetzung mit ungerechter staatlicher Macht. Eine problemgeschichtlich-prinzipielle Darstellung*, St. Ottilien 1994
- Strübind, A.*, *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin 2003
- , Die freikirchliche Forderung nach „Trennung von Staat und Kirche“ angesichts diktatorischer Systeme, in: *Freikirchenforschung* 8 (1998), 86–106
- , Trennung von Staat und Kirche? Bewährung und Scheitern eines freikirchlichen Prinzips, in: *ZThG* 4 (1999), 261–288
- , Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“ (Historisch-Theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 1), *Neukirchen-Vluyn* 1991, 343 S. (2. verb. Auflage: Wuppertal/Kassel/Zürich 1995)
- Van Os, M./Schutte, G. J.* (Hgg.), *Bunyan in England and Abroad*, Amsterdam 1990
- Watts, M. R.*, Art. Dissenters (Nonkonformisten), in: *RGG*⁴ II, Tübingen 1999, 877–879
- Zepp, Jr., I. G.*, *The Social Vision of Martin Luther King, Jr.*, New York 1989