

■ BARBARA HOFFMANN

## Ordnung des »Neuen Jerusalem«

### Zur politischen Brisanz protestantischer Realutopien um 1700

65

Religionssoziologische Forschungen gehen von der Trennung zwischen der Vormoderne als religiöser und der Moderne als politischer Epoche aus.<sup>1</sup> Der Prozeß der persönlichen Sinnstiftung des Menschen übergreift diese Trennung, er folgt jeweils umgebenden Weltinterpretationen und kann sowohl religiös wie politisch orientiert sein. In vormodernen Gesellschaften erfolgte die Ordnung der Gesellschaft auf der Grundlage religiöser Sinnzusammenhänge, was bedeutet, daß eine religiöse Identifikation stets auch eine politische Dimension hatte. Forderungen nach Veränderung der Lebensverhältnisse wurden religiös begründet, blieben aber zumeist im Spektrum der herrschenden Religion und ihrer Institutionen.<sup>2</sup> Sollten die Ordnungen nicht nur verändert, sondern ersetzt werden, erforderte dies das Wählen (Häresie) einer anderen Religion als der des allgemeinen Konsenses.<sup>3</sup> Eine Bezeichnung für solche Gegenmodelle war nach dem letzten Buch der Bibel, der Offenbarung des Johannes, das »Neue Jerusalem«.<sup>4</sup> Dieser Ort der Verheißung meinte sowohl das tausendjährige Reich (Millennium) vor der Wiederkunft Christi als auch das nach der Parusie erwartete Gottesreich.<sup>5</sup>

Der Blick auf religiöse Gruppen des späten 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts läßt Menschen erkennen, die sehr entschieden von sich sagen, daß sie »Kinder Gottes« oder Glieder seines »verheißenen Königreiches« seien. Dieses »Reich Gottes« war für sie zwar nicht »von dieser Welt«, sie waren aber gewiß, daß es in ihnen als dem »wahren Volk Gottes« bereits Wirklichkeit sei. Sie unterschieden also nicht zwischen ihrem weltlichen Alltag und dem verheißenen Reich; als Personen lebten sie »in der Welt« und hatten Teil an deren Wirklichkeit, waren ihr aber als Auser-

- 
- 1 Peter Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 1992.
  - 2 Etwa die Partizipation von Laien an der Formulierung normativer Vorgaben und an deren Umsetzung im Bauernkrieg.
  - 3 Barbara Hoffmann, Artikel: Alltag, in: Christoph Auffarth, Jutta Bernard, Hubert Mohr (Hg.), *Metzler Lexikon Religion*, Bd. 1, Tübingen 1998, S. 34-41, hier S. 36.
  - 4 Offb. 21, 2-22, 17. Vgl. James K. Elliott, Artikel: Jerusalem II. Neues Testament, in: *Theologische Realencyclopädie (TRE)*, Bd. 16, Berlin, New York 1987, S. 609-612, hier S. 611 und Otto Böttcher, Artikel: Chiliasmus I.: Judentum und Neues Testament, in: *TRE*, Bd. 7, 1981, S. 723-729, hier S. 724.
  - 5 Es ist nicht Gegenstand dieses Beitrags, eine systematisch-theologische oder religionsgeschichtliche Einordnung vorzunehmen. Insbesondere die Einordnung in frühneuzeitliche Chiliasmuskonzepte (Prä- oder Postmillenniarismus) kann hier nicht geleistet werden. Hierzu s. R. Bauckham, Artikel: Chiliasmus IV. Reformation und Neuzeit, in: *TRE*, Bd. 7, 1981, S. 737-745, bes. S. 3.: *Der Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts*.

wählte nicht unterworfen.<sup>6</sup> Die politische Brisanz ihrer Religiosität lag darin, daß sie normative Vorgaben (Gottes Gebote) von ihrer Lebenspraxis nicht unterschieden. Damit stellten sie die soziale Ordnung und die herrschaftliche Praxis der Zeit deutlich in Frage, beruhten diese doch gerade auf der Trennung zwischen der sakralen und der profanen Sphäre. Die Gestalt, die das ideale Gemeinwesen »Neues Jerusalem« jeweils annahm, hing von der erlebten sozialen und politischen Wirklichkeit ab.<sup>7</sup> Es wurde als Königreich, als ideale Stadt, als adeliger Haushalt oder als Familie entworfen und gelebt. Wenn im Folgenden solche Realutopien des 17. und 18. Jahrhunderts untersucht werden, gilt es also, die übliche Trennung zwischen normativer und sozialer Ebene aufzuheben.

Die Bezeichnung der ausgewählten Beispiele aus dem protestantischen Spektrum zeigt die Bedeutung der Sprache, denn Zeitgenossen, Theologen und Kirchenhistoriker geben diesen Gesellungen unterschiedliche Namen, sie werden – je nach Sichtweise – als Gruppe, Sekte, Gemeinschaft usw. bezeichnet. Um den verschiedenen Einordnungen zu entgehen, verwende ich die Eigenbezeichnungen in der Entstehungsphase, die zugleich programmatisch die zentralen Sehnsüchte der gelebten Utopie ausdrücken: »Kinder des Lichts« und »Freunde der Wahrheit«, »die liebenden Brüder in Christus« oder »der göttliche Liebesbund«. Für ihre Vergemeinschaftungsform verwende ich den übergreifenden Terminus Gesellung, der beibehalten wird, solange dieser personale Verband informell bleibt. Für die spätere Form der rechtlich verbindlichen Gesellung mit Regeln und Mitgliedschaften verwende ich Sozietät oder Gesellschaft. Die einzelnen Mitglieder nannten sich selbst je nach der Verfaßtheit des Neuen Jerusalem »Kinder des verheißenen Königreichs, Liebes- und Friedensgeburten« oder »Kinder Gottes«. Hier werden sie allgemein und übergreifend als Bürger des Neuen Jerusalem bezeichnet.

## 1. Religiöse Realutopien und ihre Protagonist/innen

Bekannte religiöse Utopien aus dem protestantischen Spektrum im hier betrachteten Zeitraum sind Johann Valentin Andreaes »Christianopolis« oder die »Glückseligste Insul« des Philipp Balthasar Sinold von Schütz, erst kürzlich wurden auch Schriften von Johann Konrad Dippel und Gottfried Arnold in die Diskussion gebracht.<sup>8</sup> In diesem Beitrag sollen aus religiösen Utopien gestaltete soziale Wirklichkeiten und aus Erfahrung formulierte Lehren im Mittelpunkt stehen. Hierüber erfahren wir aus der Kommunikation in Briefen oder Sendschreiben sowie durch Reaktionen der weltlichen Ordnungsmächte in Form von Anzeigen oder Vernehmungsprotokollen. Für die Vielzahl an realutopischen Lebensformen werden zwei englische und ein deutsches Beispiel zur Untersuchung herangezogen.

6 Jane Lead(e) charakterisiert diese Freiheit als Verheißung: »Denn hier in dieser Welt ist gleichfalls ein zeitlich Reich, das in Reichthümern, Ehre und Majestät und in Herrschaft über ihre Nebencreatur besteht, von denen ich dich frei mache«. (Hervorhebung B. H.) Jane Lead(e), Paradiesische Gesetze. Abgedruckt in: Karl Wilhelm Hermann Hochhuth, Geschichte und Entwicklung der philadelphischen Gemeinden, in: Zeitschrift für historische Theologie, 29 (1865), S. 171-299. Aus dieser Schrift sind alle mit »Lead(e)« gekennzeichneten Zitate im Text entnommen.

7 Zur Korrespondenz zwischen Gottesbildern und Gesellschaftlichen Gegenentwürfen mit den realen gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen vgl. Micha Brumlik, Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen, Frankfurt am Main 1992.

8 Zu Dippel vgl. Barbara Hoffmann, »... daß es süße Träume und Versuchungen seyen« – Ge-

*Kinder des Lichts (Quaker)*

Die *Children of the Light* oder *Friends of the Truth*<sup>9</sup>, von den Zeitgenossen »Quaker« genannt, von der kirchlichen Historiographie unter die »Enthusiasten« eingeordnet, waren eine der bedeutendsten religiösen Gruppen, die sich in den Revolutionsjahren in England herausbildeten.<sup>10</sup> Als Kennzeichen der Zugehörigkeit zum Gottesreich (principles) formulierte der Gründer George Fox<sup>11</sup> die Gleichheit aller Menschen vor Gott und dem Gesetz, unabhängig von Geschlecht, Rasse oder sozialem Stand und verwarf entsprechend alle Erniedrigung von Menschen vor Menschen. Weitere principles seines Neuen Jerusalem waren Friedfertigkeit, unbedingte Wahrhaftigkeit und die Ablehnung des Eides, der Geste formaler Herrschaftsanerkennung.<sup>12</sup> Entscheidend für die weitere Entwicklung seiner Anhängerschaft zu einer breiten Bewegung war die Begegnung von Fox mit dem Ehepaar Thomas Fell und Margaret Askew Fell im Jahre 1652. Beide setzten sich für die *Children of the Light* ein. Swarthmore Hall, das Anwesen der Fells, wurde ein Zentrum der Gesellung und Reisestation für wandernde Prediger. Margret Askew Fell<sup>13</sup> knüpfte durch unermüdliche kommunikative Tätigkeit unter den Anhängerinnen und Anhängern stabile personale Netze und legte so den Grund für ein dauerhaftes Bestehen. Dieses Verdienst hat in der deutschen Forschung bisher

---

schriebene und gelebte Utopien im radikalen Pietismus, in: Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts, hg. v. Harmut Lehmann und Anne Charlott Trepp, Göttingen 1999, S. 101-127 (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte). Zu Arnold vgl. Hanspeter Marti, Die Verkündigung des irdischen Paradieses. Spiritualismus und Utopie bei Gottfried Arnold, in: Dietrich Blaufuß und Friedrich Niewöhner (Hg.), Gottfried Arnold (1666-1714), Wiesbaden 1995, S. 179-196 und Barbara Hoffmann, »Das ganze leben und wandel war vor dem angesicht Gottes ein gebet«. Die Rezeption von Gottfried Arnolds ‚Erste Liebe‘ in radikalpietistischen Gruppen, in: Gebetsliteratur der Frühen Neuzeit als Hausfrömmigkeit (Arbeitsstiel), hg. v. Cornelia Niekus Moore (in Vorbereitung). Das utopische Potential der Schriften Jane Lead(e)s ist dagegen noch nicht zur Kenntnis genommen worden.

- 9 Als *Society of Friends* bezeichneten sich die Quaker erst seit 1670, als die Aufbruchphase beendet war.
- 10 Larry H. Ingle, *First Among Friends. George Fox and the Creation of Quakerism*, New York, Oxford 1994.
- 11 George Fox stammte aus einer puritanischen Weberfamilie in der Grafschaft Leicester und lernte den Beruf des Schusters. Er verließ jedoch mit 19 Jahren seine Arbeitsstelle und übte diesen Beruf nicht mehr aus, sondern wurde Wanderprediger. 1694 verfaßte er eine umfangreiche autobiographische Rechtfertigung: *A Journal, or historical account of the life of George Fox*, London 1694, mit einem ebenfalls autobiographischen Vorwort von Margaret Fell auszugsweise abgedruckt in: John Newman, *Autobiography of George Fox*, London 1886.
- 12 Paul Held, Artikel: Quäker, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), 3. neu bearb. Auflage, Bd. 5, Tübingen 1961, Sp. 727 - 733. Eine theologisch immer noch aktuelle Stellungnahme zur ‚Gleichstellung der Frauen‘ bei den Quakern ist Margaret Fell, *Women's Speaking Justified, Proved and Allowed of by the Scriptures, All such as speak by the Spirit and Power of the Lord Jesus*, 2. Aufl. London 1667, mit ausführlicher Bibliographie; Gegen die Sklaverei setzte sich bereits im 17. Jahrhundert William Penn ein. Karl S. Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, 12. Auflage Tübingen 1956, § 98 s.
- 13 Zu Person und Wirken von Margaret Askew Fell Fox (1614-1702) vgl. Isabel Ross, *Margaret Fell, Mother of Quakerism*, London 1949. Es ist Ingrid Hotz Davies (München) zu verdanken, daß diese englische Quakerin in den letzten Jahren in die deutsche Forschungsdiskussion zur radikalen Religiosität einbezogen wurde. Aus der angelsächsischen Forschung vgl. Phyllis Mack, *Visionary Women: Ecstatic Prophecy in Seventeenth-Century England*, Berkeley 1992; Ingle 1994, wie Anm. 10 und zuletzt mit Blick auf die Geschlechterrollen bei den Quakern Natalie Zemon Davis, *Neue Perspektiven für die Geschlechterforschung*, in: Heide Wunder und Gisela Engel (Hg.), *Geschlechterperspektiven. Forschungen zur Frühen Neuzeit*, Königstein/Ts. 1998, S. 16-41, hier S. 28-36, hier auch neueste Literatur und Angaben der neuesten Werkausgaben Fells.

keine Beachtung gefunden, weshalb ihr Name kaum bekannt ist.<sup>14</sup> Die Mutter von neun Kindern<sup>15</sup> erlebte die englische Revolution als 30jährige, ihr Ehemann Thomas Fell war Abgeordneter im puritanischen »Long Parliament« und Richter unter Cromwell.<sup>16</sup> Nach dem Tod ihres Mannes 1658 verstärkte Margaret Askew Fell ihre vielfältige Tätigkeit für die »Verbesserung« der englischen Gesellschaft und unternahm, oft in Begleitung ihrer Töchter, Reisen zur Bestärkung von »Freunden«.<sup>17</sup> Zahlreiche Schriften, »Bücher, die unseren Glauben, unsere Prinzipien und unsere Doktrin beinhalten«<sup>18</sup>, wurden von ihr verbreitet.<sup>19</sup> Fell schrieb aber auch Ermahnungen an den König und andere politisch verantwortliche Personen. Einer ihrer Briefe an Charles II. wird in diesem Beitrag als Beispiel herangezogen.<sup>20</sup>

Wie Fox und zahlreiche ihrer Glaubensgenossen wurde auch Margaret Askew Fell mehrfach angeklagt und mit Gefängnisstrafen oder Hausarrest belegt.<sup>21</sup> Nach der ersten Entlassung von George Fox und Margaret Askew Fell aus der Haft, ein Jahr vor ihrer Eheschließung, wurde 1668 aus der weit verstreuten Anhängerschaft durch die Formulierung der *Rule for the Management of Meetings* eine lose Organisation geformt.<sup>22</sup> Trotz der engen sozialen Vernetzung und der gemeinsamen Bindung an Statuten blieb jedoch der religiöse Individualismus kennzeichnend für diese Gesellung.<sup>23</sup> Nach dem Scheitern von Cromwells »Gottesstaat« und der Abschaffung des »Parla-

14 In den meisten Artikeln zu »Quaker« in den einschlägigen Nachschlagewerken wird für die Frühzeit lediglich der Gründer George Fox genannt, Margaret Fells Einfluß und Wirken wird nicht erwähnt. Z.B. Heussi, wie Anm. 12, § 98 oder der Artikel »Quäker« in Carl Andresen und Georg Denzler, in: Wörterbuch der Kirchengeschichte, München 1982, S. 487f und leider auch der sonst sehr differenzierte und umfassende William A. Cooper, Artikel: Quäker, in: TRE, Bd. 28, 1997, S. 35-41. Franz Wöhler, Artikel: Fox, in: Wörterbuch der Mystik, hg. v. Peter Dinzelsbacher, S. 162-163, hier 163, reduziert ihre Rolle auf die Notiz: »1669 heiratete er [Fox] Margaret Fell (1614-1702), die Witwe seines früheren Protektors Thomas Fell...«; der Autor nennt aber an gleicher Stelle Fells Besitz Swathmore Hall das »Zentrum der Bewegung«. Eine Ausnahme ist Held, wie Anm. 12, Sp. 729, der sie zu den »bedeutenden Persönlichkeiten« zählt.

15 Insgesamt hatte Margaret Fell in ihrer Ehe mit Thomas Fell neun Kinder geboren, ein Sohn und sieben Töchter überlebten den Vater. Vgl. ihre autobiographische Relation, abgedruckt als Vorwort ihrer gesammelten Werke: A Brief Collection of Remarkable Passages, London 1710. Diesen und zwei weitere biographische Texte Fells verarbeitet Hugh Barbour, Margaret Fell speaking, in: Pendle Hill Pamphlet 206, Lebanon (Pennsylvania) 1976, S. 1-32, hier S. 7-20.

16 Barbour, wie Anm. 15, S. 6.

17 Davis nennt sie eine »Aktivistin«. Davis, wie Anm. 13, S. 28.

18 A LETTER Sent to the KING From M.F. Here is also thereunto Annexed a Paper written unto the Magistrates in 1664. which was then Printed, and should have been dispersed, but was prevented by wicked hands. By M.F. in der Übersetzung von Ingrid Hotz-Davies, München. Aus diesem Brief entstammen im Folgenden alle mit »Fell« gekennzeichneten Zitate im Text.

19 »Unsere Bücher wurden öffentlich an alle Menschen verkauft, und unsere Prinzipien in einer öffentlichen Erklärung dargelegt und freimütig der ganzen Welt unterbreitet.« Fell, wie Anm. 18.

20 Fell, wie Anm. 18.

21 In ihrem Brief an King Charles beschreibt sie diese Strafen: »hast Du mich drei lange Winter lang im Gefängnis behalten, an einem Ort, in dem Menschen nicht leben können, manchmal wegen Wind, Sturm und Regen, manchmal wegen Rauch, sodaß es schon viel ist, daß ich am Leben bin, weil die Macht und Güte Gottes bei mir war. Man hielt mich ein Jahr und sieben Monate in diesem Gefängnis fest, bevor man es mir erlaubte, das Haus zu sehen, das mir gehörte, oder meine Kinder oder Familie, es sei denn sie kamen über zwei gefährliche Sandwehen im kalten Winter, als sie unter großer Gefahr für ihr Leben kamen. Aber seit den letzten Gerichtstagen wurde mir von diesem Sheriff etwas mehr Respekt entgegengebracht als von den anderen vorher.« Fell, wie Anm. 18.

22 Zu diesem Zeitpunkt hatte die Gemeinschaft bereits 60.000 Mitglieder.

23 Vgl. Wöhler, Fox, wie Anm. 14, S. 163.

ments der Heiligen« wurden die »Quaker« in England verfolgt, die amerikanische Gesellschaft prägten sie mit ihren religiösen Zielen dagegen entscheidend, etwa in der Abschaffung der Sklaverei und der politischen Gleichstellung von Frauen.

#### *Gesellschaft der Bruderliebe (Philadelphische Sozietät)*

Die religiöse Gesellung der »liebenden Brüder«<sup>24</sup> entstand seit 1670 um die Mystikerin Jane Ward Lead(e)<sup>25</sup> und den Theosophen John Pordage, Versammlungsort war eine Wohnung in London. Wegen des zunehmenden politischen Drucks auf öffentliche Versammlungen in privaten Gebäuden kam es 1697 zur formellen Gründung der *Philadelphian Society for the Advancement of Piety and Divine Philosophy*, deren Mitgründer Francis Lee die Monatsschrift *Theosophical Transactions of the Philadelphian Society* herausgab. Die »Gesellschaft der Bruderliebe« war nicht ausdrücklich antiklerikal, sondern strebte die Wiedervereinigung aller christlichen Kirchen an.<sup>26</sup> Nach der in der Offenbarung gezeichneten kosmischen Evolution waren sie der Ansicht, daß nunmehr die letzte der insgesamt sieben Epochen, das letzte Millenium angebrochen sei.<sup>27</sup> Wie bei den »Kindern des Lichts« ist auch hier der »innewohnende Christus« das Kennzeichen, von jenen unterscheidet die Gesellschaft der liebenden Brüder jedoch eine geistliche Hierarchie und die Befürwortung einer »geistlichen Militanz«<sup>28</sup>. Gegenüber der theologiegeschichtlichen Einordnung ist die Erforschung der Lebenspraxis dieser Gesellschaft bisher noch vernachlässigt. Ich ziehe für meine Untersuchung zehn von Jane Ward Lead(e) formulierte »Paradiesische Gesetze«<sup>29</sup> als Beispiel für mystisch geprägte Texte mit gesellschaftlichem Bezug heran.

Nach der Übersetzung der Schriften von Jane Ward Lead(e) ins Deutsche kam es zu zahlreichen Gründungen von »Philadelphischen Gemeinden« in Deutschland. Wohl die bekannteste ist die Engelsbruderschaft des Johann Georg Gichtel<sup>30</sup>, die jedoch nicht ausdrücklich in die sie umgebende Gesellschaft einwirken wollte. Dies strebte dagegen Ernst Christoph Hochmann von Hohenau mit seinem Wirken aus-

- 
- 24 Der Name der Sozietät bezieht sich auf Offb. 3, 7-13 und sieht sich selbst als die »Kirche von Philadelphia«.
- 25 Zu Jane Lead(e) siehe Franz Wöhler, Artikel: Philadelphien, in: Wörterbuch der Mystik, wie Anm. 14, S. 401-404; ders., Artikel: Lead(e), in: Wörterbuch der Mystik, wie Anm. 14, S. 319-321. Jane Todd (Hg.), *A Dictionary of British and American Women Writers*, London 1984.
- 26 Vgl. Gerhard Hage u.a., Artikel: Bruderschaften/Schwesternschaften/Kommunitäten, in: TRE, Bd. 7, 1981, S. 195-212, hier S. 203, Z. 30-35.
- 27 Wöhler, Philadelphien, wie Anm. 25, S. 401.
- 28 Jane Leade, *Ein Geistlicher Alarm AN DES LAMMES HEILIGE STREITER; Die Geistlichen Waffen desjenigen Geistes/ welcher ausgehen soll zu ueberwinden und zu siegen bis das friedsame Reich Christi die Oberhand bekomme und in und auf der Erden aufgerichtet werde*, Amsterdam 1700; dies., *Ursachen und Gruende Welche hauptsaechlich Anlaß geben/ Die Philadelphische Societaet aufzurichten und zu befoerdern; So wol auch Aus denenselben ausgezogne / und in Heiliger Schrift gegruendete Propositiones. Und denn endlich Der zustand und Beschaffenheit dieser Societaet: oder Die Gruende / worauf sie stehet / pro und contra genauer betrachtet / und zu Abwendung aller Mißverstaendnuessen oeffentlich an Tag gegeben*, Amsterdam 1698. Dies., *Der Aufgang zum Berge des Schauens: Worinnen manche Dinge gezeigt werden: als von I. Der Ersten Auferstehung. II. Vom Zustande der abgesehenen Seelen. III. Vom hohen Alter oder langen Leben der Ertzvaetter. IV. Vom Reiche Christi hergehen sollen. Samt einem Berichte von der Harrannahung des gesegneten Zustands dieser Nation. Deme noch angehaengt ein Tractätlein von denen Zeichen der Zeiten / so vor der Zukunfft des Reiches Christi hergehen sollen*, Amsterdam 1699.
- 29 Lead(e), wie Anm. 6, hier S. 187-201.
- 30 1638-1710. Vgl. Martin Schmidt, Artikel: Gichtel, in: RGG, Bd. 2, 1958, Sp. 1568 f.

drücklich an. Der Sohn eines geadelten herzoglichen Beamten<sup>31</sup> studierte in Gießen und Halle Jura. Als Student erlebte er 1693 in unmittelbarer Einheit Erweckung und Wiedergeburt. Er fühlte sich von Gott zu den Erwählten berufen und suchte ihre Zahl durch Missionsarbeit zu vermehren. Dieser Aufgabe widmete er sein ganzes weiteres Leben und blieb unverheiratet. Seine geistliche Legitimation bezog er aus dem von Luther propagierten geistlichen Priestertum aller Gläubigen.<sup>32</sup> Hochmanns Niederlassung in Schwarzenau in der westfälischen Grafschaft Sayn-Wittgenstein-Hohnstein ermöglichte ihm, die »Friedensburg« als Zentrum der Wiedergeborenen einzurichten. Hier segnete und taufte er 1700 zahlreiche Erweckte zu melchisedekischen Priestern<sup>33</sup> und bildete eine Gesellung, in der ihm eine führende Rolle zukam. Dieses »Laboratorium«, wie er es auch nannte, bildete das Neue Jerusalem im Kleinen ab. Damit es sich auch in der übrigen Welt durchsetze, missionierte er in größeren Städten und reiste unermüdlich, um die kleinen Gemeinden zu besuchen, die sich um seine Person gebildet hatten. Vornehmlich aber suchte Ernst Christoph Hochmann von Hohenau hohe Standespersonen zu erreichen, besonders Regenten oder Erzieherinnen und Erzieher zukünftiger Regenten.<sup>34</sup> Von deren Gestaltung der territorialen Religionspolitik versprach er sich die rasche Durchsetzung des Gottesreiches in der Welt. Zu Hochmanns Gesellung gehörten mehr hochadelige Frauen als Männer.

### *Der Liebesbund*

Ein anderer Typ von Gesellung begegnet uns in dem von Catharina Elisabeth Uckermann-Wetzel propagierten »Liebesbund«.<sup>35</sup> Eine Gruppenbildung »in der Welt« war hier nicht vorgesehen, vielmehr waren die einzelnen Personen durch ihren gleichen Status als Kinder Gottes miteinander verbunden. Anders als in den vorgenannten Gesellungen gab es hier nur selten räumliche Gemeinsamkeit und keine Organisation. Der Liebesbund entsteht hier, unabhängig vom Aufenthaltsort der Protagonistinnen und Protagonisten, allein durch das Leben der Utopie. Ihr Ziel war es, durch Mahnung und persönliches Beispiel die weltliche Gesellschaft nach und nach in eine geistliche zu verwandeln. Catharina Elisabeth Uckermann-Wetzel verstand sich als Prophetin, als Reglerin nach Gottes Willen. Ihre Mahnpredigten waren ausschließlich auf die Vorberei-

- 
- 31 Georg Christoph Hochmann von Hohenau war Herzoglich Sachsen-Lauenburgischer Geheimschreiber und Zollamtsverwalter. Heinz Renkewitz, Hochmann von Hohenau (1670-1721). Quellenstudien zur Geschichte des Pietismus, (= AGP 5), Diss. 1935 (ND Witten) 1969, S. 4.
- 32 Renkewitz, wie Anm. 31, S. 28. Zum Status der Wiedergeborenen resp. Kinder Gottes im weltlichen Recht vgl. auch Dippels Schrift »Christen=Stat auf Erden«, analysiert in Hoffmann, wie Anm. 8.
- 33 Diese Form des Priestertums beruft sich auf Hebräer 5, 4-10 und beansprucht die Hohepriester-schaft aus der unmittelbaren persönlichen Berufung durch Gott und symbolisierten diese Berufung durch neue Namen.
- 34 »... hochgestellte Personen, Könige, Fürsten und Grafen, vor dem hereinbrechenden Gericht zu warnen und sie zu einer persönlichen Bekehrung zu führen«. Renkewitz, wie Anm. 31, S. 96. Renkewitz belegt Hochmanns Einfluß auf zahlreiche Regenten, deren Ehefrauen, Töchter und Söhne, besonders der Territorien Nassau-Dillenburg, Reuß-Ebersdorf und Sayn-Wittgenstein-Hohnstein.
- 35 Weitere Informationen zu ihrer Person und ihrem Wirken siehe Renkewitz, wie Anm. 31; Rüdiger Mack, Libertinärer Pietismus. Die Wanderungen der Pfarrerswitwe Wetzel, in: Pietismus und Aufklärung an der Universität Gießen und in Hessen-Darmstadt, hg. v. dems., Gießen 1984, S. 208-248; Barbara Hoffmann, Radikalpietismus um 1700. Der Streit um das Recht auf eine neue Gesellschaft, Frankfurt am Main/New York 1996 und Willi Temme, Krise der Leiblichkeit. Die Sozietät der Mutter Eva (Buttlarsche Rotte) und der radikale Pietismus um 1700, Göttingen 1998 (= AGP 35), S. 114-122.

tung zur Heilsvermittlung gerichtet und sollten die angesprochenen Personen ermutigen, sich auf die persönliche Gottese Erfahrung einzulassen. Entsprechend taufte sie nicht, wie Hochmann von Hohenau, sondern ermahnte in persönlicher Ansprache ohne Rücksicht auf den weltlichen Rang, etwa den Pfarrer ihrer Heimatgemeinde, den Schmied Johannes Schnur oder den Grafen Friedrich Ernst zu Solms-Laubach. Catharina Elisabeth Uckermann, die 1667 geborene Witwe des Pfarrers Heinrich Wetzel, war seit ihrer Erweckung im Jahre 1699 als aktive radikale Pietistin immer wieder obrigkeitlichen Disziplinierungsmaßnahmen ausgesetzt. Sie zog sich jedoch nicht zurück, sondern forderte stets selbstbewußt die kirchlichen und weltlichen Obrigkeiten zur Auseinandersetzung mit ihren praktischen Verbesserungsvorschlägen auf. So zeigt bereits ihr Verteidigungsbrief von 1699 an den Superintendenten zu Kassel sie als mutige Streiterin, die Kenntnis theologischer und pädagogischer Gedanken ihrer Zeit bewies.<sup>36</sup> Ein Brief, den Catharina Elisabeth Uckermann-Wetzel im Sommer 1705 an den regierenden Grafen Friedrich Ernst zu Solms-Laubach schrieb, zeigt deutlich die politische Dimension ihrer Spiritualität.<sup>37</sup> Dieses Schreiben soll exemplarisch die Argumentationsweise der Bürger des Neuen Jerusalem verdeutlichen.

Im Duktus alttestamentlicher prophetischer Texte erinnert Catharina Elisabeth Uckermann-Wetzel den Grafen an seine Pflicht, seine Regentschaft im Sinne Gottes und zum Schutz der Bürger des Neuen Jerusalem auszuüben.<sup>38</sup> Sie leitet ihren Brief mit ihrer göttlichen Legitimation ein: Die »Ewige liebesquel der unergründlichen liebe gottes« habe ihr gemüt besiegt, sie habe »diese feder ergreifen müsen«. Es folgt die Proklamation der absoluten Majestät Gottes als »dem könig aller könige, und herren aller herren«, von dem alle »*Creatur dependiret*«, seiner Autorität soll sich der Graf »zu nider senckung eines stillen und sanften geistes« unterwerfen. Die Liebe Gottes, »welche Ihro hochgräflig hauß noch vor viellen anderen überschwencklich liebet«, habe sie getrieben, den Grafen zu warnen. In drei eindringlichen Mahnrufen verkündet Catharina Elisabeth Uckermann-Wetzel Gottes Botschaft, stets verbunden mit der Ankündigung der Gottesstrafen, die den Grafen träfen, sollte er ihrer Mahnung nicht Folge leisten. Die erste Warnung lautet, der Graf möge sich doch nicht finden lassen »under denen die wieder das verheißene königreich seines lieben sohnes streiten«. Die zweite Mahnung warnt den Grafen, »solchen ungerechten richtern nicht solche machten ein zureumen«. In der dritten formuliert die Schreiberin die Botschaft für die Richter selbst, die dazu eingesetzt sind, »die bösen Im lande zustrafen und dargegen die stillen und frommen zuschützen, bittet Weisheit und liecht von gott, das Ihr under scheiden möghet den der vor Gott und der wieder gott wandelt, auf daß Ihr ein gerechtes uhrteil fällen könnt«.

Im Mittelteil des Schreibens eröffnet sie dem Grafen als Menschen den Lösungsweg

- 
- 36 Der zeitgenössische Druck der »Catharina Elisabeth Wetzelin, Predigers=Wittiben, Sendschreiben an Herren Superintendenten zu Cassel« scheint ebenso verloren wie das Original. Erhalten ist nur der Auszug, den Carl Wilhelm Hochhuth im 19. Jahrhundert abdruckte. Carl Wilhelm Hochhuth, Heinrich Horche und die philadelphischen Gemeinden in Hessen, Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Lebens in der evangelischen Kirche, Gütersloh 1876, S. 110-117.
- 37 Gräfl. Laubachisches Archiv Laubach, laubacensia Nr. 97 S. 46-49/Catharina Elisabetha Stirn an Graf Solms-Laubach, Rohrbach (Nidda), den 10. August 1705. Aus diesem Brief sind alle mit »Uckermann« gekennzeichneten Zitate im Text entnommen.
- 38 In die Interpretation dieses Briefes gehen Erkenntnisse ein, die im Rahmen des transdisziplinären Austausches mit Ingrid Hotz-Davies (München) und Jutta Taege-Bizer (Hanau) gewonnen wurden. Ich danke beiden für diese Erfahrung.

aus dem Dilemma des Amtes: nämlich selbst zu diesen »Friedensgeburten« zu gehören und seinen eigenen Willen und seine eigene Ehre unter Gottes Willen zu stellen.

Der liturgische Schluß des Briefes in Form von Fürbitte, Verheißung und Segen zeigt das prophetische Selbstverständnis Uckermanns und stellte angesichts des kirchlichen Amtsverbots für Frauen eine außerordentliche Provokation dar: Die Fürbitte der Schreiberin gilt der angesprochenen Person, dem Grafen: »Gott gebe ihm den geist der weisheit liebe und sanftmuth«, damit er in ihm regieren möge, »auf daß auch noch vielle verfolgte und noth leidete under Ihnen ruhe finden können«. Die Verheißung Gottes hängt mit dieser Haltung seinen »Kindern« gegenüber ursächlich zusammen, denn »deren ruhe wird über sie und Ihr gantzes land barmhertzige liebe gottes ziehen«. Den Segen schließlich spricht Catharina Elisabeth Uckermann-Wetzel selbst: »In [Gottes] erbarmte liebe, befehle Ich Ihre hochgräfliche gnaden, sambt Ihrem gantzen hause«.

Als Prophetin Gottes ist sie gleichzeitig die Verkündigerin seiner Botschaft, seiner Strafen und seiner Verheißung, sie ist das Gewissen des Regenten. Die auf den ersten Blick demütig klingende Unterschrift unterstreicht das in bemerkenswerter Weise: »Ihre hochgräfliche gnaden underthänigste magt IN DER VORBITTE BEY CHRISTO Catharina Elisabetha Stirnin«. <sup>39</sup> Catharina Elisabeth Uckermann-Wetzel sieht sich als eine Mittlerin zwischen dem Grafen und Christus, eine Rolle, die in der alttestamentlichen jüdischen Religion die Propheten einnahmen, in der katholischen Kirche Maria und den Heiligen, in den protestantischen Kirchen allein Christus zukommt. Wie bei den Briefen Fells geht es auch in Uckermanns Schreiben nicht um ein theoretisches Lehrgebäude, sondern um praktisches Bemühen, einen Regenten auf den Willen Gottes zu verpflichten, also um Politik.

## II. Politische Brisanz

In Lebenspraxis umgesetzte religiöse Utopien waren im 17. und 18. Jahrhundert keinesfalls marginal. Daß die Kirchengeschichtsschreibung diese Gesellungen als kurzlebige, randständige »Sekten« einschätzt, täuscht über ihre Vielzahl und Vielfältigkeit, vor allem aber ihre weite Verbreitung hinweg. In der Fachliteratur wird die Relevanz von Gesellungen häufig an deren Lebensdauer gemessen; man geht davon aus, daß das Abbrechen der Überlieferung ein Indiz sei, daß sich auch die Gruppe aufgelöst habe. <sup>40</sup> Dies läßt einerseits unberücksichtigt, daß ihr Wirken für Außenstehende unsichtbar verlaufen konnte, und andererseits, daß der persönliche Einfluß zwischen einzelnen Prophet/innen und den von ihnen Berührten nicht verschriftlicht wurde und deshalb für uns heute nicht mehr erkennbar ist. Tatsächlich waren nahezu alle Territorien und Städte aller Konfessionen mit der sozialen Praxis solcher Gegenentwürfe konfrontiert. Die Frage nach den Ursachen für deren Konjunktur im 17. und frühen 18. Jahrhundert ist noch nicht hinreichend geklärt. <sup>41</sup> Der folgende Blick auf das Verständnis religiöser Realutopisten von Herrschaft und Gesellschaft legt offen, daß die von ihnen ausgehende Irritation keine moralische, sondern durchaus eine politische war.

<sup>39</sup> Hervorhebung B.H. Catharina Elisabeth Uckermann-Wetzel nennt sich hier nach Philipp Stirn, mit dem sie eine Proklamationshehe führte, »Stirnin«.

<sup>40</sup> Dies drückt sich aus in häufig benutzten Wendungen wie »dann hatte der Spuk ein Ende« oder »dann verlief sich die Spur«.

<sup>41</sup> Globale Erklärungsansätze, wie Hartmut Lehmanns Krisenkonzept, bedürfen noch der Überprüfung und Erweiterung durch Detailstudien. Lehmann, wie Anm. 8.

### Herrschaft

Jane Ward Lead(e) legt das Gebot »Du sollst nicht stehlen« aus, indem sie nur mit einem Halbsatz auf »deine nachbarlichen Bewohner in der äußeren Welt ... da du sichtbarlich wohnest« eingeht, die eigentliche Gefährdung von Eigentum durch Diebstahl aber in der Aneignung der göttlichen Gewalt durch diejenigen Menschen gegeben sieht, die Gottes »Herrlichkeit seiner absolut freien Oberherrschaft« abstehlen. Die einzig anerkannte Herrschaft ist die des »Vaters« und der »Weisheit«, die in »vereinigter Macht mit einander regieren«, das einzig anerkannte Gelübde das Bekenntnis der Zugehörigkeit zu diesem neuen Reich.<sup>42</sup> Das religiöse Gegenmodell des Neuen Jerusalem zu leben, verlangte von seinen Bürgern die Konkretisierung dieser Oberherrschaft Gottes in der sozialen Praxis. Die Folge war, daß sie Herrschaft in allen gesellschaftlichen Bereichen auf der rechtlichen, der politischen und der moralischen Ebene in Frage stellten. Herrschenden wurde die Legitimation aberkannt, die weltliche und geistliche Ordnungs- und Regelungskompetenz bestritten und die Anwendung von Strafen zur Friedenswahrung unmöglich gemacht.

Indem die Bürger des Neuen Jerusalem weltliche Herrschaftskompetenz an den Willen Gottes banden, definierten sie Herrschaft als von Gott gegebenes Amt, nicht als weltliches Recht. Entsprechend lehnten sie den Eid als Symbol der Anerkennung von Herrschaftsverhältnissen ab. Herrscher hatten, so Fell 1666 in ihrem Brief an King Charles II.,

*»Gott den Herrn zu fürchten, der ermöglicht, daß Könige herrschen und Fürsten Recht sprechen, der einen einsetzt und einen anderen stürzt nach seinem Wohldünken.«*

Amtshandlungen können nicht aus »eigenem Recht« erfolgen, sondern unterliegen den Ordnungen Gottes, die in der Bibel definiert sind. Damit sind weltliche Herrscher ebenso wie alle anderen Menschen unter das gleiche Gesetz und die alleinige Oberherrschaft Gottes gestellt. Hierauf bezog sich Catharina Elisabeth Uckermann-Wetzell, als sie 1705 an den Grafen Friedrich Ernst zu Solms-Laubach schrieb. Die Bürger des Neuen Jerusalem hatten dagegen eigene Freiheiten des Handelns und standen unter dem besonderen Schutz Gottes. Dem könne sich kein weltlicher Herrscher entziehen, wenn er sich nicht gegen den »Herrn der Herrn« stellen wollte. Die Bürger des Neuen Jerusalem fühlten sich verpflichtet, die Herrscher von dieser Einschränkung ihrer Gewalt in Kenntnis zu setzen. Sie warnten nicht aus eigenem Antrieb, sondern um, wie Uckermann sich legitimierte:

*»dem weis meines gottes zu folgen, [dessen Liebe] mich getrieben sie zu warnen, daß sie sich doch nicht möchten finden lassen under denen, die wider die kinder des verheißenen königreichs seines lieben sohnes streiten.«*

Jane Ward Lead(e) setzt in ihrer Auslegung des Achten Gebots (Du sollst nicht stehlen) Herrschaft und Gottheit gleich und warnt die Herrscher davor, sich nicht Gottes ureigene Kompetenz anzueignen: Johann Konrad Dippel zieht in seiner Schrift von der »Christenstadt auf Erden« die Linie von Gottes Herrschaftskompetenz zu der kommenden Herrschaft der Kinder Gottes am Ende der Zeiten:

*»Wenn die Regenten als Herrscher abtreten, dann werden die Kinder Gottes als die rechtmäßigen Besitzer und die wahre Erben die zeitlichen Güter in Besitz nehmen.«<sup>43</sup>*

Entsprechend bekommen alle Bürger des Neuen Jerusalem Herrschaftrechte zugewiesen. Diese hervorgehobene Position bestimmt sie zu den rechten Ratgebern der weltlichen Herrscher, die vor falschen Ratgebern warnen. Als die gefährlichsten falschen Ratgeber bezeichnet Fell die Geistlichen. Ihnen, und damit den Kirchen, erkennt sie die Kompetenz der Heilsvermittlung ab. Durch diese Infragestellung und die Bereitschaft der »Kinder des Lichts« zur öffentlichen Auseinandersetzung wurden die Kirchen Englands in die Verteidigung gezwungen. Fell berichtet darüber aus ihrer Perspektive:

74

*»Wir ersuchten auch darum, ein Treffen mit den Bischöfen und Priestern des Landes zu veranstalten, wofür unsere Freunde ihnen gerne und freiwillig ein Treffen gewähren wollten, damit sie und wir durch die Heilige Schrift zeigen konnten, wer von uns sich im Irrtum befand: --- daraufhin gefiel es Dir, uns unsere Bitte zu gewähren, und Du versprachst uns, daß wir ein Treffen bekommen sollten, was auch nur vernünftig war. Aber die Bischöfe und jene, die es betraf, fürchteten, daß ihre Sache der Heiligen Schrift nicht standhalten würde, und so sagten sie ab, als unsere Freunde bereit waren, und wollten uns kein Treffen gewähren. Diese ihre Handlung zeigt deutlich, daß sie nicht im Leben und der Kraft der Heiligen Schrift stehen.«*

Jane Lead(e) Ward diskreditiert die Zeremonien der Kirchen gar als Mummenschanz und Zauberei:

*»von manchen toden verdorbenen Geistern mißbrauchen sehen, die ihn als einen Mantel umgehungen, ihre Zaubereien und geistlichen Beschwörungen darunter zu verbergen!«*

Zu den zentralen Pfeilern von Herrschaftsausübung gehörte in der Frühen Neuzeit die Regelung zentraler Bereiche des Alltags wie Raum, Zeit, Geschlechterbeziehungen sowie die Verfügung über Besitz und Arbeit. Auf diesen herrschaftlichen Ordnungen beruhte die gesellschaftliche Differenzierung, sie waren aber auch Grundlage für das Einfordern von Arbeitsleistung, Steuern und Gebühren. Diese Kompetenzen hatten nicht nur Landesherrn, sie strukturierten die gesamte frühneuzeitliche Gesellschaft bis hin zum Haushalt als kleinster Herrschaftseinheit. Diese Zugriffsfelder von Herrschaft waren in der Ordnung des Neuen Jerusalem nicht vorgesehen. Entsprechend wurden mit Hinweis auf die Autorität Gottes Abgaben und Dienste trotz Androhung von Strafe verweigert.

Raum und Zeit standen für Bürger des Neuen Jerusalem in Gottes Hand. Sie lebten allermeist »unterwegs«, so ging Catharina Elisabeth Uckermann-Wetzel in die Städte und verband Religion und Leben am bürgerlichen Lebensort. Andere gehörten

---

42 Jane Lead(e) spricht auch von einem »heiligen Berufs- und Priesterorden«, der zur Übernahme eines »Amtes« in der Welt führt. Lead(e), wie Anm. 6, S. 191.

43 Konrad Dippel [Pseud. Christian Democrit], Christen=Stadt auf Erden ohne gewöhnlichen Lehr=Wehr=und Nehr= Stand ..., enthalten in »Eröffneter Weg zum Frieden mit Gott und allen Creaturen«. Amsterdam 1709, S. 445-485, hier S. 464. Wie weit Konrad Dippels Utopie in der radikalpietistischen Bewegung Eingang gefunden hat, für deren Programme die Verwirklichung in unterschiedlichen Territorien angestrebt wurde, ist nicht untersucht.

einem überlokalen personalen Verband mit einem weit gespannten Netz von Gemeinden und Zentren an, die weniger Lebensorte, als Raststätten für die »Pilger« waren, wie Swarthmore Hall für die »Kinder des Lichts«. Ernst Christoph Hochmann von Hohenau bildete mit seiner »Friedensburg« einen Platz, der aus herrschaftlicher Sicht »in der Wüste« lag, zum heiligen Ort und zum Pilgerziel aus, an dem er Anhängerinnen und Anhänger versammelte. Einige Gesellungen gingen in die Separation von der Welt, schufen durch die Religion einen geistlichen Ort, wie das Hüttental in Schwarzenau (Westfalen).<sup>44</sup> Diejenigen, die traditionellen personalen Verbänden angehörig blieben, z.B. radikalpietistische Handwerker in der Laubacher Bürgerschaft<sup>45</sup>, verweigerten sich dennoch deren Regeln, so daß auch für sie gesagt werden kann, daß sie lokale soziale und politische Einbindungen ablehnten. In besonderem Maße galt dies für die bedeutendste standesübergreifende Gesellung der frühneuzeitlichen Gesellschaft, die Kirchengemeinde. Daß die Bürger des Neuen Jerusalem den kirchlichen Sakramenten die heilsvermittelnde Kraft absprachen, ist nicht in erster Linie eine theologische Auseinandersetzung mit der Kirche als Institution, die Verweigerung dieser Rituale negierte die Abendmahlsgemeinschaft und damit das Fundament der Kirchengemeinde als Rechtskörperschaft. Den ordnenden Obrigkeiten wurde so ein wichtiges Disziplinierungsmittel, der Ausschluß aus der Abendmahlsgemeinschaft, entzogen, denn sie schlossen sich selbst aus diesem bezeugenden Ritual des sozialen Umfelds aus.

Die Ordnung der Zeit, geregelt durch das Kirchenjahr und seine Feiertage, hatte für Menschen, die die Autorität der Kirchen überhaupt in Frage stellten oder ablehnten, keine Bedeutung. Ihre Religiosität war eine individuelle, ihr Gottesverhältnis ein persönliches, was jede Vermittlung und damit auch dafür vorbehaltene Orte und Zeiten erübrigte. Entsprechend kannten die Bürger des Neuen Jerusalem keine Trennung in Arbeitszeit und Feiertag.<sup>46</sup>

In der Geschlechterordnung unter den Bürgern des Neuen Jerusalem waren Männer und Frauen vor Gott gleich und gleichberechtigt. Wie andere gesellschaftliche Unterschiede zwischen den Menschen in weltlichen Geschlechterordnungen war im Neuen Jerusalem auch die Hierarchie zwischen den Geschlechtern hinfällig. Entsprechen waren alle Stände und beide Geschlechter mit dem o.g. Herrschaftsauftrag ausgestattet und berufen, die neue Ordnung in der Welt zu leben.<sup>47</sup> Fells Schrift zum Rederecht der Frauen in der Gemeinde<sup>48</sup>, eine Schrift an die anglikanischen Theologen, die auch im Zeitalter der feministischen Theologie noch aktuell und richtungweisend zu nennen ist, ist ein deutliches Indiz dafür.

Der normative Diskurs, etwa die »Policeyordnungen« in der Frühen Neuzeit, gingen von der Begrenzung des Geschlechtsverkehrs auf verheiratete Paare aus.<sup>49</sup> Ge-

44 Hierzu s. Renkewitz, wie Anm. 31.

45 Vgl. Barbara Hoffmann, Landesverweis, Abschiebung, Duldung und Schutz: Pietistische Migranten an der Wende zum 18. Jahrhundert. In: SOWI 3 (1992), S. 137-144 und dies., wie Anm. 35, Kapitel 2.

46 Vgl. Lead(e)s Auslegung der Sabbatheiligung. Lead(e), wie Anm. 6.

47 Zur biblischen Begründung dieser Genesisauffassung und ihrer Rezeption im Mittelalter entsteht z. Zt. eine Dissertation von Margrit von Löhneysen, Kassel.

48 Fell, wie Anm. 20.

49 Einen Überblick über die zeitgenössische Diskussion bietet der Artikel: Ehe, in: Johann H. Zedler, Grosses Universallexikon Aller Wissenschaften und Künste, welche bishero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden worden (Zedler), Bd. 8, Halle, Leipzig 1734, Sp. 360-402.

schlechterbeziehungen im engeren Sinne wurden in den Eheordnungen geregelt; deren ständige Bekräftigung und ihre möglichst breite Durchsetzung gehörten bis ins 19. Jahrhundert zu den zentralen Anliegen von Obrigkeiten.<sup>50</sup> Die meisten Angehörigen der hier untersuchten Gesellungen waren bereits verheiratet, als sie ihre Gottesbegegnung hatten. Frauen engagierten sich häufig erst als Witwen aktiv für ihre religiöse Überzeugung. Es gibt aber auch Beispiele von Paaren, die erst als Mitglieder von Gesellungen eine Ehe schlossen. Hier ist durchaus die Vermutung angebracht, daß sie angesichts ihres nach herkömmlichen Ordnungen »ungeregelten« Zusammenlebens »unter einem Dach« ihr soziales Umfeld äußerlich zufriedenstellen wollten.<sup>51</sup> Das Verhältnis der Paare zu Sexualität ist mit einer solchen Eheform jedoch nicht eindeutig definiert. Es gab Paare, die als formell Verheiratete oder in vor der Gesellung »proklamierter« Ehe keusch zusammenlebten.<sup>52</sup> Daß die Gesellschaften mit Männern und Frauen die Regel, reine Männergesellschaften (Gichtel) die Ausnahme waren und über reine Frauengesellungen bisher nichts bekannt ist<sup>53</sup>, macht deutlich, daß – unabhängig von der Haltung zur Sexualität – das Paar als gesellschaftliche Ordnung der Geschlechterbeziehungen auch im Neuen Jerusalem konstituierend war. In besonderer Weise gilt dies für diejenigen, die als geistliches »Arbeitspaar« eine herausragende Rolle in ihren Gesellungen hatten.<sup>54</sup>

Eine besonders radikale Eheauffassung spricht aus Jane Ward Lead(e)s Auslegung des siebten Gebotes (Du sollst nicht Ehebrechen). Sie versteht unter Ehe ausschließlich das Eheband, das den Menschen mit Gott verbindet. Obwohl beide Geschlechter gemeint sind, sieht sie den Menschen dabei in der Rolle der Braut:

*»Du sollst das Eheband und den Bund nicht brechen, mit welchem du dem Herrn, der dein Mann, verbunden und dem du durch den ewigen Geist verlobt bist.«*

Dennoch gelten auch für diese geistliche Ehe die normativen Vorgaben der Zeit: Es gibt den »Konsens« zwischen den Partnern, die »Bewilligung« der geistlichen Eltern, dem »ewigen Vater« und der »Mutter Weisheit«, sowie das Gebot der Unauflöslichkeit der geschlossenen Ehe. Auch die von Lead(e) angeführten Regeln gegen die Gefährdungen der Ehe spiegeln die Normen der Gesellschaft des 17. Jahrhunderts:

50 Diese Auseinandersetzung hält bis ins 19. Jahrhundert an. Vgl. Helga Zöttlein, 'Unzüchtige Männer' und 'Unzüchtige Frauen', Nichteheleiche Paarbeziehungen in der kurhessischen Landstadt Zierenberg in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Archiv für Sozialgeschichte, Sonderheft »Geschichte und Geschlecht«, (1998), S. 23-40.

51 Beispiele sind Fell/Fox oder v. Buttler/Appenfeller. Zu Letzteren vgl. Hoffmann, 1996, wie Anm. 35, Kapitel 6.

52 Beispiele sind Clara v. Callenberg und Hector de Marsay als rechtlich verheiratetes und Catharina Uckermann-Wetzel und Philipp Stirn als proklamiertes Paar. Zu diesen durchgängig oder zeitweilig keuschen Paarbeziehungen und dem Leben in Gesellungen mit Männern und Frauen vgl. Hoffmann, wie Anm. 35. Die 'proklamierte' Ehe ist der im Augenblick aktuellen 'Hamburger Ehe' von gleichgeschlechtlichen Paaren rechtlich analog.

53 Vgl. Hage u.a., wie Anm. 26, S. 6.

54 Beispiele sind Fell/Fox, Lead(e)/Pordage, Labadie/Schurmann, Buttler/Winter, Merlau/Petersen. Die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen für diese Paarbeziehungen war groß, und auch in der Fachliteratur ist ihre Qualifizierung ein wichtiges Mittel, die Bedeutung der beteiligten Männer und Frauen für die Gesellung zu gewichten.

*»[Du] darffst keinem anderen Buhlen nachsehen, geschweige dich in ein Gespräch einlassen, dadurch das keusche Ehebett befleckt und ein Ehebruch begangen würde. [...] Denn dein Jesus kann nicht leiden, daß ein anderer Liebhaber in deinem Herzen sitze; und wenn er zu einer Zeit einen fremden darin finden sollte, wird er es sehr übel empfinden und denselben auf eine gar unsanfte Weise von dir nehmen.«*

Die formale Analogie in der Eheauffassung kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß »geistliche Paare«, die nicht formell verheiratet waren, aber zusammen »unter einem Dach« lebten, von Obrigkeiten und Nachbarn als »unkeusch« angesehen wurden. Daß sie dennoch selten bestraft wurden, hat seine Ursache darin, daß sie entweder wegen ihres Standes oder als Fremde nicht dem für Unzucht zuständigen Gericht ihres Aufenthaltsortes unterstanden.

Daß Arbeiten zu den primären Formen der Vergesellschaftung gehört und die Differenzierung von Gesellschaften über Arbeitsteilung erfolgt, hat Heide Wunder als zentral für die Frühe Neuzeit festgestellt.<sup>55</sup> Das Verneinen von Arbeit, sei es zur Sicherung der Nahrung oder nur als Mittel zum Erwerb von Besitz, mußte in einer Gesellschaft des Mangels, der ständigen Bedrohung von Nahrung und Wohlfahrt<sup>56</sup> für das soziale Umfeld ein Ärgernis darstellen. Sowohl von den Mitmenschen, die ihr Überleben ständig neu sichern mußten, wie von der Herrschaft, die vom Mehrwert dieser Arbeit lebte, wurde diese Haltung als Bedrohung empfunden. Die Auslegung des vierten Gebots (Du sollst den Feiertag heiligen) von Jane Ward Lead(e) verdeutlicht die Radikalität, mit der Arbeit als Kennzeichen der Sündenstrafe von den Bürgern des Neuen Jerusalem abgelehnt wurde. Statt des Gegensatzes von kirchlichen Feiertagen und Arbeitszeit soll im Neuen Jerusalem das Leben ein einziger Sabbath zur Ehre Gottes sein:

*»Denn hier muß eine Ruhe im Paradiese sein, so gar, daß von Allem, was auch nur nach der sechstägigen Arbeit riechen mag, ein Aufhören und Ausgehen geschehen muß. ... Denn kein ander Werk zur Erlangung aller deiner Nothdurft von dir gefordert wird, als nur das, daß du fest glaubst, dein ganzes Vertrauen auf seine Allmacht setzest und dich auf ihn verlässest.«*

Für die meisten Gesellungen gilt, daß ihre Mitglieder keiner dem sozialen Umfeld entsprechenden Arbeit nachgingen, um ihren Unterhalt zu sichern. Tatsächlich ist für die hier untersuchten festzustellen, daß zumindest ein Mitglied über genügend Mittel verfügte, die anderen mitzuernähren, oder daß sie über ein Netz von Gönnern verfügten, die sie unterstützten. Ein Beispiel ist Margareth Askew Fell Fox, die zusammen mit ihren Töchtern die Bewirtschaftung ihres Gutes verwaltete.<sup>57</sup> Bei den »Kindern des Lichts« wurde der weltliche Besitz zwar genutzt, aber nicht vermehrt. Diese Infragestellung des »Eigennutzes« gefährdete auch den »gemeinen Nutz« und damit das gemeine Wesen<sup>58</sup>, dem die Bürger des Neuen Jerusalem aus der Sicht ihres sozialen Umfelds verpflichtet waren. Sie selbst sahen ihren Beitrag zum »gemeinen Wohl« in der

55 Heide Wunder, »Jede Arbeit ist ihres Lohnes wert«. Zur geschlechtsspezifischen Teilung und Bewertung von Arbeit in der Frühen Neuzeit, in: Karin Hausen (Hg.): Geschlechterhierarchie und Arbeitsteilung. Zur Geschichte ungleicher Erwerbschancen von Männern und Frauen, Göttingen 1993, S. 19-39, hier S. 19.

56 Zedler, Artikel: Vermögen, Bd. 47, 1746, Sp. 1310-1335.

57 Barbour, wie Anm. 15, S. 3.

58 Zedler, wie Anm. 56.

geistlichen Betreuung und Beratung führender Schichten. In der Welt sahen sie sich als die »Lehrenden« der mittelalterlichen gesellschaftlichen Arbeitsteilung in Lehr-, Wehr- und Nährstand. Im Neuen Jerusalem sind allerdings auch diese Stände aufgehoben: »Unter den Gliedern Christi ist der Unterschied der Personen und Stände aufgehoben und muß in der Gemeinschaft der wahren Christen der König, Fürst oder Junker zu hause gelassen werden.«<sup>59</sup> Auch die Umkehrung der geltenden Stände-Ordnungen wurde gefordert: »Die studierende Jugend treibt er zur Erlernung der Handwerke an, um im Schweiß ihres Angesichts ihr Brod zu essen. [...] Endlich sollen alle Handwerksleute gelehrt und alle Studirende zu Handwerken geschickt gemacht werden.«<sup>60</sup>

Der Besitz der Bürger des Neuen Jerusalem beschränkte sich, wie Lead(e) in ihrer Auslegung des zehnten Gebots (Du sollst nicht begehren Deines Nächsten Haus) schrieb, auf die »ewigen« Güter, daß nämlich

*»dein geistlicher Nächster in Kräften, Gaben der Propheceiung, Erkenntniß, Verstand der tieffsten Geheimnisse zunehme.«*

Während die »Kinder des Lichts« und Catharina Elisabeth Uckermann-Wetzel die Gleichheit aller Bürger des Neuen Jerusalem betonen, stellt Lead(e) in ihrer Auslegung des achten Gebots (Du sollst nicht stehlen) über den Besitz der »ewigen Güter« eine geistliche Hierarchie auf. Rang und Bedeutung im Neuen Jerusalem definiert sie als Erbschaft, wobei durchaus »etwa Einer vor dem Anderen zu seinem Erbe kommen mag«, denn den Zeitpunkt des Erbens könne der Mensch nicht selbst bestimmen. Die äußeren Kennzeichen geistlicher Hierarchien bilden sich nach Lead(e) durchaus in weltlichem Besitz und weltlichen Rechten ab: in »stattlicher Wohnung«, in der der geistliche Nächste sich »des jungfräulichen Weibes seiner Jugend freute«<sup>61</sup>, und auch darin, daß er über Herrschaftsrechte verfügte, wenn er »Knechte und Mägde zu Gebot stehen hätte«, und ihnen befehlen könne. Aber die Bürger des Neuen Jerusalem sollen einander nichts neiden.

Mit ihrer Einstellung zu Arbeit und Besitz knüpften die religiösen Utopien des 17. und 18. Jahrhunderts an die Armutsbewegungen des Mittelalters an. Das Verständnis von Armut und die Einstellung zum Bettel hatte sich aber mit der Reformation normativ und seither auch zunehmend in der Lebenspraxis gewandelt, so daß sie mit der religiös begründeten »Bitte um Nahrung und Behausung« noch nicht zuverlässig etablierte Standards bedrohten.<sup>62</sup>

In einer Zeit, in der die zunehmend zentralisierte Gesetzeskompetenz eine der entscheidenden Säulen des frühmodernen Staates wurde, schränkten die Bürger des Neuen Jerusalem dieses Recht der Herrschaft auf solche Gesetze ein, die den Geboten Gottes entsprachen und »das Gottesvolk« nicht bedrängen. Fells entscheidender Vorwurf gegen Charles II. bestand in falscher Gesetzgebung. Da ihr Schreiben gleichzeitig einen Einblick in den Umgang mit den »Kindern des Lichts« in der politischen Praxis im England der 60er Jahre des 17. Jahrhunderts gibt, sei es hier etwas ausführlicher zitiert:

59 Dippel, wie Anm. 43, S. 464.

60 Predigt des reformierten Philadelphiers Heinrich Horche (1698). Hochhuth, wie Anm. 36, S. 65.

61 Unter dem »Weibe der Jugend« wird hier nach Maleachi 2, 15 die Weisheit (Sophia) verstanden.

62 Vgl. hierzu auch Zedler, wie Anm. 58, hier Sp. 1318.

*»Welche Gesetze habt Ihr gemacht oder verändert, außer jenen, die dem Gewissen von Gottes Volk Unterdrückung und Unterjochung auferlegten? und zwar unter keiner geringeren Strafe als der Verbannung aus ihrem Heimatland. Das größte Verbrechen, das Ihr beim Volk Gottes finden kommt, war, daß sie Jesus Christus gehorchten und anbeteten, so daß der größte Schlag, der eurer Rechtsprechung gelang, sich gegen die richtete, die Ihr zu Übeltätern erklärt habt, weil sie Gott anbeten.*

*Dies geht so weit, daß eure Richter mehrere Male vor Gericht zu jenen, die zugeben, daß sie zur Anbetung Gottes zusammengekommen waren, gesagt haben, daß dies Verbrechen genug war, wodurch sie zur Verbannung schreiten konnten. Und als vor Gericht gefragt wurde, ob es jetzt eine Gesetzesübertretung oder ein Verbrechen in England geworden sein, Gott anzubeten, sagte der, der damals der höchste Friedensrichter Englands war, Ja, ja;*

*Oh wundersam! Laß dies für spätere Zeiten in der Geschichte Englands vermerkt sein, damit alle Friedensrichter sich fürchten und scheuen, den Allmächtigen so zu beleidigen; außer sie wagen zu behaupten, daß sie stärker sind als er. Und für all das gab es nie einen gerechten Grund von dem Volk, das das Ziel dieses Gesetzes war, so daß Männer, die auch nur den geringsten Funken von Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit in sich haben, nie dazu hätten übergehen können, eine derartig drastische Strafe aufzuerlegen ohne irgendeinen gerechten Grund.»<sup>63</sup>*

79

Margaret Askew Fell Fox geht von der ewigen Gültigkeit der göttlichen Gesetze aus und sieht die Aufgabe der Herrschenden darin, ihre Beachtung zu sichern. Daß König und Richter aus politischem Kalkül eigene Gesetze erlassen, die sich noch dazu gegen das Volk Gottes richten, prangert sie als Unrecht an.

Catharina Elisabeth Uckermann-Wetzels Kritik zielt insbesondere auf des Herrschers Weisungskompetenz: Als Herrscher sei er auch dann verantwortlich für ihren »Amtsbereich«, wenn ihm untergebene Amtsträger wider Gott handelten. Deshalb warnte sie den Grafen in Gottes Auftrag davor, künftig »solchen ungerechten Richtern nicht solche macht einzureumen«, und beschreibt die drastischen Folgen: Sonst würde Gott ihn »samt solchen unweisen menschen In seinen gerechten gericht verdammen«. Davor schütze ihn auch sein adeliger Stand nicht, denn vor Gott gilt »nicht keiser, könig fürst noch Graf.«

Eine bedeutende Kompetenz für alle Inhaber von Herrschaft und eine wesentliche Stütze des frühmodernen Staates war das Gewaltmonopol für die jeweiligen Herrschaftsbereiche. Die Weigerung der Bürger des Neuen Jerusalem, Waffen zu tragen, hatte im hier untersuchten Zeitraum in erster Linie in Stadtbürgerschaften Bedeutung, die auf der Basis korporativer Selbstverteidigung organisiert waren. Weitreichender war, daß sie die Kompetenz der Friedenswahrung durch Richten und Strafen, die mit dem herrschaftlichen Gewaltmonopol verbunden war, in allen gesellschaftlichen Bereichen bis hin zur Hausherrschaft bestritten. Das Postulat der Selbstregulierung (Mündigkeit) aller Bürger des Neuen Jerusalem machte Gesetze und deren Durchsetzung durch Strafen für sie überflüssig. Strafte ein Herrscher sie dennoch, so war er im Unrecht, besonders deshalb, weil die von ihm Sanktionierten gewaltlos waren.<sup>64</sup> Diese

63 Fell, wie Anm. 20.

64 »Aber der Herr hat sein Volk unschuldig und harmlos gehalten. Und deshalb spricht er, in des-

rechtlichen Argumente zur Einschränkung der Gerichtsherrschaft waren nicht die einzige Irritation durch die Bürger des Neuen Jerusalem. Ebenso wirksam war ein psychologisches Moment, daß nämlich die Strafen ins Leere liefen, weil der »zeitliche Tod« durch die bereits vollzogene »geistliche Auferstehung« der Bürger des Neuen Jerusalem seinen Schrecken verloren hatte.

Lead(e): Daß du »*num in ein solch Leben erweckt bist, das dem Tode nicht mehr heimfallen kann*«.

Dem stand die Drohung des ewigen Todes für diejenigen gegenüber, die unrecht handeln:

Fell: »*Und weil keiner von Euch weiß, wie lang oder wie kurz Eure Zeit sein mag, deshalb fürchtet nicht den Menschen, der den Körper töten kann, sondern Gott, der nachdem er den Körper getötet hat, die Seele in die Hölle werfen kann, ja ich aber sage Euch, fürchtet ihn.*«

Diese Drohung wurde von den politisch Verantwortlichen durchaus ernst genommen.

Ein weiteres Moment verkehrte die weltlichen Strafen sogar in ihr Gegenteil: Verfolgung um des Glaubens willen galt als eine Auszeichnung. Wie total die weltliche Strafandrohung umgekehrt werden konnte, zeigt Jande Lead(e)s Auslegung des 6. Gebots (Du sollst nicht töten):

»*Wenn im alten Bunde gesagt wird, du sollst nicht töten, so wird hier gefordert, daß du ein SELBSTMÖRDER werden sollst, dich selbst mortifizieren und dasjenige Leben enthaupten, welches dir deinen Namen und deine Stätte im neuen Jerusalem abschneiden würde.*«

Von einer nicht unter Gott stehenden Obrigkeit gestraft zu werden, bedeutete für die Bürger des Neuen Jerusalem die Bestätigung, daß sie dessen Ordnung besonders wirksam gelebt hatten.

#### *Gesellung/Gesellschaft*

Die frühneuzeitliche Gesellschaft war durch eine Vielzahl von personalen Verbänden (Stände, Zünfte, Bürgerschaften, Universitäten) gekennzeichnet, alle Menschen gehörten einer oder mehreren an und erhielten aus deren Statuten ihr Recht, ihren Status und ihr Selbstverständnis. Diesem vielfältigen Nebeneinander unterschiedlichster personaler Verbände wurde mit der Individualisierung des Religiösen durch die Bürger des Neuen Jerusalem ein gänzlich unvorstellbares Konzept entgegengestellt: Der einzelne Mensch in unteilbarer Einheit mit Jesus, wie Jane Ward Lead(e) in ihrer Definition des neunten Gebotes (Du sollst kein falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten) ihn entfaltet. Sie fragt: »Wer ist denn mein Nächster?« Und antwortet: »der Nächste ist allein Jesus«. Jedoch schafft dieser Nächste auch »Nähe« zu anderen »Kindern der Auferstehung«:

Lead(e): »*Dabei muß es allein nicht bleiben, du mußt ihn auch allenthalben, wo er leibhaftig wohnt, als einen Ehegossen [auch hier wird die Ehemetapher als engste Gemeinschaft gewählt] und Nächsten erkennen und mit eben solcher Liebe, Sorgfalt und Angelegenheit als für dich selbst sorgen, ihm auch, da dir es Gott gibt, in allen seinen Nöthen zu Hülfe kommen und seine Nothdurft ersetzen.*«

---

sen Händen sie jetzt vollkommen gegeben und übertragen ist, für Ihre Sache«. Fell. Zu politischen Gründen für den Umgang mit radikaler Religiosität vgl. Ingrid Ahrendt-Schulte und Barbara Hoffmann, »Von falscher Lehr und bösen unchristlichen Leben«. Zur Verfolgung Zauberei und Pietistery in der Frühen Neuzeit, in: SOWI 25 (1996), S. 19-26.

Die Menschen stehen Gott hier nicht als seine Geschöpfe gegenüber, ihre Gleichheit als Nächste ist gegeben, weil Jesus »leibhaftig in [ihnen] selbst gegenwärtig« ist. Aus dieser »Gleichheit durch den inneren Jesus« wird auch Gemeinde als geistliche Nachbarschaft konstituiert: »wie er in einem Anderen ebenso als in dir Fleisch und Blut angenommen zu haben betrachtet werden muß«. <sup>65</sup> Irritierend an dieser Definition von Gesellschaft und Nachbarschaft ist nicht, wie man aus heutiger Sicht meinen könnte, die Exklusivität dieser Nachbarn, die Ausgrenzung all derjenigen, in denen Jesus »nicht wohnt«. Abgrenzung war Voraussetzung für gesellschaftliche Ordnung; auch andere personale Verbände, wie Zunft oder Bürgerschaft, waren durch eng bestimmte Zugangsvoraussetzungen voneinander geschieden. Nachbarschaften als soziale und politische Bezugseinheiten galten daher auch hier nur für »Gleiche«. Der Sprengstoff bestand vielmehr darin, daß dieser neue personale Verband die herkömmlichen überspannte und damit bestehende Grenzziehungen aufhob. Während der gesellschaftliche Ort und der politische Handlungsrahmen der Menschen im sozialen Umfeld zuerst durch ihre Zugehörigkeit zu diesen Verbänden und erst in zweiter Linie durch »an der Person hängende« Merkmale wie Geschlecht oder Besitz bestimmt wurde, so ist es im Neuen Jerusalem umgekehrt: Das persönliche Merkmal des »innewohnenden Jesus« steht als Kriterium der Zugehörigkeit über allen anderen Merkmalen. Damit beruht die Ordnung auf der Gleichheit der Einzelnen, nicht auf der gesellschaftlichen Differenz.

### Fazit

Für die Menschen in den hier untersuchten Beispielen war für eine bestimmte Zeit, in einer begrenzten Gesellung und mit äußeren und inneren Beschränkungen die Verwirklichung des Neuen Jerusalem möglich, als einer vollkommenen Gesellschaft der wahrhaftigen, freien und gleichen, der mündigen und friedfertigen Bürger. Davon zeugen nicht zuletzt – im Umkehrschluß – die Vertreibungen und gerichtlichen Verfolgungen, die sie erfuhrten. Daß sie dennoch nicht »eines Geistes« waren, zeigt ihr breites theologisches Spektrum ebenso wie die Vielfalt sozialer Wirklichkeiten, die sie hervorbrachten. <sup>66</sup> Der Prozeß der Säkularisierung der Sinnstiftung wurde im 18. und besonders im 19. Jahrhundert auch über einen Wechsel von der religiösen zur politischen Sprache vollzogen, weshalb es heute schwer fällt, die religiös vermittelte gesellschaftliche Ordnung der vormodernen Gesellschaft und des Neuen Jerusalem als politisch zu begreifen. Die politische Dimension sowohl des affirmativen als auch des widerständigen Religiösen zu erkennen erfordert, diese Sprachbarriere zu überwinden und das Paradigma der »aufgeklärten Moderne« nicht nur für die historische Deutung der Frühen Neuzeit zu überdenken.

Religiös gegründete Utopien hatten politische Brisanz, sobald sie als soziale Wirklichkeit konkretisiert wurden, also nicht auf der Ebene des gelehrten Diskurses, sondern auf der Ebene des Handelns. Der Blick auf die Handlungsebene erweist die Bürger des

<sup>65</sup> Lead(e), wie Anm. 6, S. 201. Nachbar ist aber auch das weltliche Selbst, »dein auswendiger Mensch, welcher dir ... anhängt und anklebet«. Ebenda.

<sup>66</sup> Wie vielschichtig und vielfältig diese Szene im 17. Jahrhundert war, vermag man nur zu ahnen. Einen Eindruck für das dänische Altona vermittelt z. B. Johann A. Bolten, Historische Kirchen-Nachrichten von der Stadt Altona und deren verschiedenen Religions-Partheyen, von der Herrschaft Pinneberg und von der Grafschaft Ranzau, 2 Bde., Altona 1790-1791.

neuen Jerusalem als politisch Handelnde, war doch politische Praxis der Frühen Neuzeit eine Anstrengung für alle Glieder der Gesellschaft, »das Band der menschlichen Gemeinschaft, Treu und Glauben, so wohl gegen die auswärtigen, durch Vesthaltung öffentlicher Versprechen und Bündnisse, als zu Hause, durch Aufrechthaltung der gemeinen Gesetze, Rechte und Freyheiten zu bewahren«<sup>67</sup>, wie im Zedler argumentiert wird, und für die Ausübung von Herrschaft – »die Wissenschaft, eine Stadt oder gemein Regiment ordentlich zu bestellen, und das bestellte wohl zu verwalten.«<sup>68</sup> Dieses Ziel verfolgten auch die Bürger des Neuen Jerusalem mit ihrer Generalisierung der Gesellschaft und der Auflösung ihrer vielen Teilgesellschaften unter die alleinige Herrschaft Gottes.

Den besonders zukunftsweisenden Anteil dieser Religiosität sehe ich in der Individualisierung des Menschen, in der Lösung seiner Identität aus Gruppenzugehörigkeiten und gesellschaftlichen Normen: Von Kants kategorischem Imperativ unterscheiden sie sich lediglich bezüglich der Führung des Menschen durch den Willen Gottes. Bei Kant muß sich der Mensch, auch der Herrscher, vor keiner höheren Instanz mehr rechtfertigen, er kann sich aber auch auf keine mehr berufen. In modernen Gesellschaften ist es tatsächlich »die Aufgabe jedes einzelnen, in der Reflexion auf seine Biographie (...) Integrationsleistungen selbst zu erbringen, d. h. ein Deutungsmuster für das eigene Leben zu finden, das unterschiedlichste Erfahrungen zu integrieren vermag.«<sup>69</sup> Diese Integrationsleistung kann – wie im 17. Jahrhundert – auf verschiedene Weise erfolgen: als Anpassung der Wahrnehmung der sozialen Wirklichkeit an die Normen (Verdrängung); als Veränderung der sozialen Wirklichkeit (soziales Engagement); als Formulieren und Umsetzen von Gegenmodellen wie des Neuen Jerusalem zur Anpassung der Normen (Realutopie). Die Basis der Gegenmodelle und des daraus folgenden Handelns ist allerdings in der modernen Gesellschaft eine politisch/ideologische. Dabei wird »politisch« genau so selbstverständlich genommen, wie für die vormoderne Gesellschaft »religiös«. Das Paradigma selbst wird hier wie dort nicht reflektiert, sondern nur seine Ausprägungen: Welche Religion, welche Politik ist die Geltende? Der Paradigmenwechsel von Religion zu Politik betrifft also nicht das Handeln selbst, sondern die ethischen oder rechtlichen Grundlagen des Handelns und die sie vermittelnden Institutionen (Kirchen/Parteien). Von einem grundsätzlichen Nacheinander, einem Prozeß der Lösung aus der religiösen Bindung durch »Aufklärung« zur politischen Freiheit kann demnach nicht ausgegangen werden.<sup>70</sup> Unabhängig davon, ob sie religiös oder ideologisch begründet würden, hätten die »principles« des George Fox, würden sie konsequent gelebt, heute die gleiche Brisanz wie im 17. Jahrhundert: die Gleichheit aller Menschen vor Gott und dem Gesetz, unabhängig von Geschlecht, Rasse oder sozialem Stand, das Verwerfen aller Erniedrigung von Menschen vor Menschen, unbedingte Wahrhaftigkeit, auch in Handel und Gewerbe, sowie absolute Friedfertigkeit.

67 Zedler, Artikel: Politick, Bd. 28, 1741, Sp. 1526-1527.

68 Artikel: Politica, Politic, in: Johann C. Nehring, Historisch= Politisch= und Juristisches Wörterbuch, 11. Aufl., Frankfurt, Leipzig 1772, S. 407.

69 Monika Wohlrab-Sahr, Einleitung, in: Dies. (Hg.), Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt/M., New York 1995, S. 16.

70 Religiöse Bewegungen als eigentlich (schon) politische zu sehen, wie es die marxistische Geschichtswissenschaft tut, erscheint mir nicht zulässig. Sie sind politisch wirksam, aber ihre Sinnstiftung ist eine religiöse.