

# Die christliche Freiheit in der Theologie Nordamerikas und Deutschlands

Ein ethikgeschichtlicher Vergleich

*Christian Schwarke*

Versuche, das amerikanische mit dem deutschen Freiheitsverständnis zu vergleichen, haben eine lange Tradition. Diesseits und jenseits des Atlantiks herrschen dabei durchaus ambivalente Einschätzungen davon vor, ob und in welchem Sinne das jeweils andere Land als frei zu bezeichnen ist. Um ein typisches Beispiel herauszugreifen: Im Jahre 1918 schrieb Daniel D. Luckenbill<sup>1</sup> in der Zeitschrift *The Biblical World*, dem Vorläufer des *Journal of Religion*: „Even those whose acquaintance with German literature is by no means intimate will have little difficulty in recalling numerous passages giving glowing descriptions of or apostrophizing *die deutsche Freiheit*. On the other hand, to the average American tourist Germany is a land flowing with *Verboten!* and *Strengst* [sic] *verboten!* signs.“<sup>2</sup> Der Autor fährt fort, diese Diskrepanz darauf zurückzuführen, dass die Deutschen die Freiheit offenbar als Ideal sähen, dem sie zustrebten, das sie aber nicht verwirklicht hätten.

Umgekehrt ließen sich aus deutscher Perspektive unschwer Wahrnehmungen wiedergeben, die in den USA einerseits das „Land der Freiheit“ schlechthin sehen, andererseits jedoch Brüche namhaft machen, die aus deutscher Perspektive mit der Vorstellung von Freiheit nicht vereinbar sind. War es zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts die „dry legislation“<sup>3</sup>, die dem Amerikaner in Deutschland vorgehalten wurde, so haben spätere Generationen an der Rassentrennung in den Südstaaten ebenso Anstoß genommen, wie jeder deutsche Tourist Anekdoten von den Begegnungen mit den Vertretern der Einwanderungsbehörde an amerikanischen Flughäfen zu berichten weiß.

Die mögliche Frage, was dies alles mit der christlichen Freiheit zu tun habe, führt von der Oberfläche der Probleme sofort in deren Tiefe. Aus

---

<sup>1</sup> Daniel David Luckenbill war Professor für semitische Sprachen an der University of Chicago und Mitherausgeber der *Biblical World*. Luckenbills Vorfahren emigrierten im 18. Jahrhundert aus dem Rheinland in die Kolonien. Luckenbill selbst hatte 1905 in Berlin studiert.

<sup>2</sup> Luckenbill, D.D.: German Freedom, in: *The Biblical World* 52 (Sept. 1918), no. 2, S. 177–185. Hier S. 177.

<sup>3</sup> Ebd.

amerikanischer Perspektive nämlich erscheint die Theorie der Freiheit nicht unabhängig von deren Praxis thematisierbar, auch wenn die Praxis in vieler Hinsicht als defizitär erscheinen mag. Für eine deutsche Wahrnehmung hingegen ist – vereinfacht gesagt – mit der Thematisierung realer Unfreiheit das eigentliche Problem des Freiheitsbegriffs noch gar nicht erreicht.

Nicht zufällig wurde daher in zahlreichen amerikanischen Publikationen, die während der beiden Weltkriege der Diskrepanz zwischen der deutschen Liberalitätskultur und der faktischen Diktatur auf den Grund zu gehen versuchten, die deutsche Freiheit als eine eher ideale Freiheit verstanden. So führte John Dewey bereits 1914 die deutschen Probleme auf die Kantsche Philosophie der „zwei Welten“, der realen und der intelligiblen, zurück.<sup>4</sup> Freiheit, so Dewey, existiere für die Deutschen als Idee, aber nicht als politische Realität. Und dort, wo sie wie bei Fichte als reale Freiheit intendiert worden wäre, hätte diese Konzeption auf dem Kurzschluss der realen mit der idealen Freiheit basiert, was Hegel – so Dewey 1942 – erweitert hätte, worauf der Nationalsozialismus aufgebaut habe. Als sozialkritischer und für amerikanische Verhältnisse „linksgerichteter“ Intellektueller sah Dewey den amerikanischen Umgang mit der Freiheit nicht über allen Zweifel erhaben, aber der Utilitarismus „at least evokes a picture of merchants bargaining, while the categorical imperative calls up the drill sergeant.“<sup>5</sup>

Eine solche Darstellung der idealistischen Philosophie mag man für einseitig halten. Sie verweist aber spiegelbildlich auf mögliche Untiefen eines deutschen Versuchs, das amerikanische Freiheitsverständnis zu erfassen. Jeder Blick auf das Freiheitsverständnis der nordamerikanischen Tradition aus deutscher Perspektive steht darüber hinaus vor zwei grundsätzlichen Problemen:

Zum einen stellt die englische Sprache für das deutsche Wort Freiheit bekanntlich zwei Wörter zur Verfügung: *freedom* und *liberty*. Die Dualität des englischen Sprachgebrauchs stellt insofern ein Problem dar, als unklar ist, ob sich mit den unterschiedlichen Wörtern auch Bedeutungsunterschiede verbinden. Etymologisch stammen „*liberty*“ und „*freedom*“ aus unterschiedlichen Traditionen. Während „*freedom*“ aus dem Indoeuropäischen abgeleitet ist und mit den Angelsachsen nach Britannien kam, entstammt „*liberty*“ dem Lateinischen und wurde durch die Normannen nach England importiert.<sup>6</sup> Eine allgemein anerkannte Bedeutungsunterscheidung besteht

---

<sup>4</sup> Dewey, John: *German Philosophy and Politics*, New York: G.B. Putnam's Sons 1915. 1942 erschien das Buch in erweiterter Form erneut.

<sup>5</sup> A.a.O., S. 57.

<sup>6</sup> Ausführlich dazu: Pitkin, Hanna Fenichel: *Are Freedom and Liberty Twins?* In: *Political Theory* 16 (1988), S. 523–552.

freilich für den hier zur Diskussion stehenden zeitlichen Rahmen und geographischen Bereich nicht mehr. „Freedom“ und „liberty“ werden meist synonym verwendet, auch wenn es Versuche gibt, sie zu unterscheiden. Dann aber handelt es sich um Unterscheidungen, die keine generelle Aussagekraft außerhalb der jeweiligen Konzeption haben.

Zum anderen ist es, wie oben ansatzweise bereits deutlich wurde, durchaus fraglich, ob man Begrifflichkeiten des deutschen Sprachraums heranziehen kann, um das amerikanische Freiheitsverständnis zu bestimmen. So wird im Deutschen beispielsweise meist zwischen der „negativen“ und der „positiven“ Freiheit unterschieden. Die auf Kant zurückgeführte Differenzierung<sup>7</sup>, die dort zunächst einen Aspekt der Ausrichtung der Vernunft bezeichnet, wird zur Unterscheidung zwischen einer „Freiheit von“ und einer „Freiheit zu“ erweitert und dergestalt umgedeutet, dass die liberale Betonung einer Freiheit „von“ die moralisch minderwertige, weil unterbestimmte Variante im Freiheitsbegriff darstellt. Demgegenüber erhalten Begriff und Sache der Freiheit erst dadurch ihre Dignität, dass das Individuum sich seiner „Freiheit zu(r)“ Erfüllung seiner Pflicht inne wird, welche dann freilich auch nicht mehr Kantisch als Erfüllung des Moralgesetzes, sondern als Einsicht in die verschiedenen heteronom auferlegten Pflichten verstanden wird. Zwar ist der amerikanischen Tradition der Sache nach die Differenz von positiver und negativer Freiheit nicht fremd. Aber die Scheidelinie zwischen moralisch legitimer und illegitimer Nutzung der Freiheit liegt nicht hier, sondern im Gebrauch der positiven Freiheit, die ohne die negative nicht denkbar ist.

Wenn es ein Charakteristikum des amerikanischen Freiheitsbegriffes gibt, so liegt es darin, dass die Freiheit überhaupt ein Zentralbegriff amerikanischer Theorie und Praxis ist. Das bedeutet nicht notwendig, dass sich der gesamte amerikanische Diskurs in den Grenzen des freiheitlichen Denkens bewege, wie Louis Hartz in den 50er Jahren des vorigen Jahrhunderts postulierte.<sup>8</sup> Aber es bedeutet, dass ethische und politische Diskussionen stets mit dem Begriff der Freiheit verbunden wurden und werden und dass alle Teilnehmer mit dem Anspruch auftreten, in jedem Fall einen positiven Beitrag zur Erhaltung oder Entwicklung der Freiheit zu leisten. In diesem Sinne ist die im 19. Jahrhundert oft reproduzierte bildliche Darstellung der Freiheit als Göttin, die den amerikanischen Adler füttert, tatsächlich eine

---

<sup>7</sup> Kant, Immanuel: *Metaphysik der Sitten* A 6f: „Die Freiheit der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe; das ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein.“

<sup>8</sup> Hartz, Louis: *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, New York: Harcourt, Brace 1955.

symbolische Verdichtung amerikanischen Freiheitsverständnisses.<sup>9</sup> Das gilt auch dann, wenn man berücksichtigt, dass die in große Dimensionen gesteigerte Variante des Motivs im New Yorker Hafen zu einer Zeit vollendet wurde (1886), als die USA durch das Ende der Expansion im Westen und die hohen Einwanderungszahlen tatsächlich andere Sorgen hatten, als die Etablierung von Freiheit.

Das Bild der Göttin führt jedoch noch auf einen anderen Zusammenhang: Wie überhaupt die Verbindung zwischen der Religion und dem politischen Diskurs in den USA für deutsche Beobachter zwar bisweilen äußerlich, aber nichts desto weniger verblüffend eng ist, so wird auch die „christliche Freiheit“ in den USA nicht unabhängig von der politischen Freiheit wahrgenommen.<sup>10</sup> Ob manche Puritaner im 17. und 18. Jahrhundert über die christliche Freiheit ebenso wenig zu sagen hatten wie über die politische Freiheit; ob afrikanisch-amerikanische Theologen im 19. und 20. Jahrhundert die christliche Freiheit für Heuchelei hielten, wenn ihr die politische nicht Ausdruck verleihen konnte, oder ob modernistische Theologen zu Beginn des 20. Jahrhunderts „Freiheit“ endlich auch zu einem Charakteristikum des verfassten Christentums machen wollten – stets geht es um den Zusammenhang von christlicher und politischer Freiheit.

Im Folgenden sollen anhand dreier exemplarisch ausgewählter Stationen der amerikanischen Theologiegeschichte<sup>11</sup> Facetten des amerikanischen

---

<sup>9</sup> Abbildungen in: Kammen, Michael: *Spheres of Liberty. Changing Perceptions of Liberty in American Culture* (1986), Jackson: University Press of Mississippi 2001. Dort auch: *Notes on Liberty in American Iconography*, S. 175–180.

<sup>10</sup> Zum Zusammenhang von Religion und Politik vgl. u.a.: Noll, Mark (Hg.): *Religion & American Politics. From the Colonial Period to the 1980s*, New York - Oxford: Oxford University Press 1990. – Kodalle, Klaus-Michael (Hg.): *Gott und Politik in [sic] USA. Über den Einfluß des Religiösen. Eine Bestandaufnahme*, Frankfurt am Main: Athenäum 1988.

<sup>11</sup> Umfassende Darstellungen der Kirchen- und Theologiegeschichte der USA bieten: Noll, Mark: *A History of Christianity in the United States and Canada*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co. 1992. Daneben die nach wie vor klassischen Darstellungen: Ahlstrom, Sidney: *A Religious History of the American People*, New Haven – London: Yale University Press 1972. – Hudson, Winthrop S.: *Religion in America. An historical account of the development of American religious life*, 3<sup>rd</sup> edition, New York: Charles Scribner's Sons 1981. – Mead, Sidney E.: *The Lively Experiment. The Shaping of Christianity in America* (1963), New York et al.: Harper & Row 1976. – Zwei in deutscher Übersetzung vorliegende Bände sind leider so schlecht übersetzt, dass ein Verständnis des Textes zum Teil unmöglich ist: Noll, Mark: *Das Christentum in Amerika* (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/5), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000. – Mead, Sidney E.: *Das Christentum in Nordamerika. Glaube und Religionsfreiheit in vier Jahrhunderten*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987.

Freiheitsbegriffs<sup>12</sup> erläutert werden. Zunächst geht es um puritanische Stimmen des 17. und 18. Jahrhunderts und den Zusammenhang von Freiheit, Autorität und der theologischen Frage nach dem freien Willen (I). In einem zweiten Schritt soll die Wandlung erörtert werden, die das amerikanische theologische Denken im 19. Jahrhundert erfasste, und die dem deutschen Blick erstmalig als „typisch“ amerikanisch erscheint (II). Schließlich geht es um die liberale Theologie der sogenannten Chicago-School am Beginn des 20. Jahrhunderts und deren bewusste Selbstanwendung der „amerikanischen“ Freiheit auf Theologie und Gesellschaft, die Auswirkungen auch auf die zeitgenössische Theologie hat (III).

## I.

Der langjährige Gouverneur der Massachusetts Bay Colony, John Winthrop (1588–1649), musste sich im Jahre 1645 vor der Ratsversammlung gegen Vorwürfe verwehren, seine Amtsautorität in zu großem Maße ausgeweitet zu haben. In seiner Verteidigung ging Winthrop auch auf das Problem der Freiheit ein. „The great questions that have troubled the country, are about the authority of the magistrates and the liberty of the people.“<sup>13</sup> Winthrop verweist darauf, dass der Magistrat von den Menschen selbst gewählt worden sei, und die Gewählten aus ihrer Mitte kämen. Einmal gewählt aber beziehe der Rat seine Autorität von Gott, so als hätte Gott sein Bild als Beglaubigung dem Gewählten aufgedrückt. Nachdem Winthrop dann eine Vertragstheorie des Verhältnisses von Regierung und Regierten entwirft, wendet er sich dem Kernproblem der Freiheit zu.

Winthrop unterscheidet zwischen einer „natural“ und einer „civil or federal“ liberty.<sup>14</sup> Die natürliche Freiheit bezieht sich nach Winthrop auf das Verhältnis der Menschen untereinander. Es ist die Freiheit, zu tun, was einem beliebt. Daher verträgt sie sich mit keiner Form der obrigkeitlichen Autorität. Und obwohl die natürliche Freiheit eigentlich eine Freiheit sowohl zum Guten wie zum Bösen darstellt, führt ihre Ausübung doch faktisch stets zum Bösen. Die bürgerliche (civil or federal) Freiheit aber bezieht sich als moralische Freiheit sowohl auf den Bund zwischen Gott und den Menschen als auch im Rahmen des moralischen Gesetzes auf die politischen Institutionen der Menschen.<sup>15</sup> Diese Freiheit, so Winthrop, ist das

---

<sup>12</sup> Eine lesenswerte allgemeine Darstellung bietet: Kammen, Michael: *Spheres of Liberty. Changing Perceptions of Liberty in American Culture* (1986), Jackson: University Press of Mississippi 2001.

<sup>13</sup> John Winthrop: Rede vor dem General Court (3. Juli 1645), zit. nach: Miller, Perry/Johnson, Thomas H. (Hg.): *The Puritans. A Sourcebook of their Writings*, revised edition, Vol. 1, New York: Harper & Row 1963, S. 205–207. Hier S. 205.

<sup>14</sup> A.a.O., S. 206.

<sup>15</sup> A.a.O., S. 207.

eigentliche Ziel jeder Ausübung von Obrigkeit und kann nicht ohne eine solche ordnende Gewalt bestehen. Diese Freiheit zielt allein auf das Gute und sie zu erhalten, ist jedermann aufgerufen. Sie kann sich aber nur auf dem Wege der Unterordnung und des Gehorsams gegenüber einer Autorität entfalten. Es sei, so Winthrop, „... the same kind of liberty wherewith Christ hath made us free.“<sup>16</sup> So wie eine Frau sich ihren Mann selbst wählen würde, ihm dann aber zum Gehorsam verpflichtet sei, und gerade darin ihre Freiheit bestehen könnte, so sei auch das Verhältnis der Kirche zu Jesus Christus zu verstehen. Durchaus schillernd im Blick auf die Frage, was hier Bildhälfte und was Sachhälfte sein soll, fährt Winthrop fort, seine Zuhörer zu ermahnen, dass ihre „civil und lawful liberties“ nur unter der gesetzten Autorität von Dauer wären. Jede Form der Betonung der natürlichen Freiheit dagegen führe zur Unzufriedenheit.

Der Text zeigt, dass die „Freiheit“ im Denken der Puritaner stets im Zusammenhang mit der Frage nach der Autorität begegnete.<sup>17</sup> Einmal in der Freiheit der Wildnis angekommen, war die eigentliche Frage nicht mehr diejenige nach der Freiheit, sondern danach, wie in einem Gemeinwesen bei unterschiedlichen Interessen eine Ordnung aufrecht zu erhalten war. Dies war insofern eine Frage nach der christlichen Freiheit, als das Motiv der Emigration nicht zuletzt die Suche nach freier Ausübung der Religion war. Die Auseinandersetzungen mit Roger Williams (1604–1683), Anne Hutchinson (1591–1643) und anderen lehrten jedoch, dass die Religionsfreiheit nicht ohne politische Freiheit zu haben war. Wenn aber die politische Freiheit aus Gründen des Zusammenlebens und des Zusammenhalts in der Bildung einer neuen Gesellschaft eingeschränkt werden musste, zeigte sich, dass dies auch für die religiöse Freiheit galt. Die Wahlberechtigung ergab sich daher im puritanischen Massachusetts durch die Kirchenmitgliedschaft. Genau an diesem Punkt nahmen aber auch die Auseinandersetzungen mit den Oppositionellen ihren Ausgang.

Die Motive, warum Roger Williams und Anne Hutchinson gegen das System rebellierten und schließlich ausgewiesen wurden, waren unterschiedlich. Während Williams zum einen auf der individuellen Religionsfreiheit beharrte und zum anderen durchaus politisch gegen das Recht des englischen Königs, über religiöse Angelegenheiten in den Kolonien zu bestimmen, opponierte, was den Fall eben doch zu einem politischen Kasus machte, ging es Anne Hutchinson um die Frage, ob die Gnade Gottes gegenüber der Moral in den Predigten der Pfarrer hinreichend zu Worte kam, und ob es unmittelbare Offenbarung geben könne. Beide Dissidenten argumentierten im Grunde theologisch konservativ und betonten die christliche Freiheit in weit stärkerem Maße als ihr „realistischer“ Gegner

---

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Vgl. Kammen, *Spheres of Liberty*, a.a.O., S. 15–52.

John Winthrop. Auch Williams wollte die Freiheit des religiösen Bekenntnisses nicht mit politischer Anarchie verwechselt wissen. In einem Gleichnis, dass „papists, protestants, Jews and Turks“ auf einem Schiff zusammenführt, schlussfolgert Williams: „I affirm, that all the liberty of conscience, that ever I pleaded for, turns upon these two hinges – that none of the papists, protestants, Jews, or Turks, be forced to come to the ship’s prayers or worship, nor compelled from their own particular prayers or worship, if they practice any. I further add, that I never denied, that notwithstanding this liberty, the commander of this ship ought to command the ship’s course, yea, and also command that justice, peace and sobriety, be kept and practiced, ... if any refuse to obey the common laws and orders of the ship, ... if any should preach or write that there ought to be no commanders or officers, because all are equal in Christ, therefore no masters nor officers, no laws nor orders, nor corrections nor punishments; – I say, I never denied, but in such cases, whatever is pretended, the commander or commanders may judge, resist, compel and punish such transgressors, according to their deserts and merits.“<sup>18</sup> Dennoch zeigte die Geschichte Neuenglands, dass die eine Freiheit nicht ohne die andere zu haben war. Es ist dies in mehrfacher Hinsicht das, was ein Biograph John Winthrops, Edmund Morgan, auf den klassischen Begriff des „Puritan Dilemma“<sup>19</sup> brachte. Morgan meinte damit das Problem, wie man als Puritaner in einer unvollkommenen Welt richtig handeln könne.<sup>20</sup> Aber es gab ein weiteres Dilemma: Wie lässt sich Freiheit nicht nur denken, sondern etablieren und erhalten, wenn gleichzeitig die Erfordernisse der Gesellschaft Unterordnung und eine gewisse Homogenität erfordern. Winthrop versuchte das Problem mit einer relativ autoritären Ordnung bei gleichzeitiger intensiver Gesprächsdiplomatie zu lösen. Faktisch aber ließen die Verhältnisse offenbar nur die Auswanderung zu. Unter der Bedingung eines großen zur Verfügung stehenden Raums führte dies zu dem aus europäischer Perspektive typisch amerikanischen Pluralismus. Aber es war ein Pluralismus wider Willen, gleichsam die unbeabsichtigte Nebenfolge einer durchaus intoleranten Vorstellung der „richtigen“ Freiheit. Was seit der Aufklärung als Freiheit gilt, war jedenfalls nicht durchgängig Teil der amerikanisch-puritanischen Tradition. In diesem Sinne schrieb John Cotton (1584–1652), einer der bedeutenden Theologen der Kolonie: „Democracy, I do not conceyve that ever God did ordeyne as a fitt government

---

<sup>18</sup> Roger Williams: Letter to the town of Providence (Januar 1655), in: Miller, Perry/Johnson, Thomas H. (Hg.): *The Puritans. A Sourcebook of their Writings*, revised edition, Vol. 1, New York: Harper & Row 1963, S. 224f. Hier S. 225.

<sup>19</sup> So der Titel der Biographie von Edmund S. Morgan: *The Puritan Dilemma. The Story of John Winthrop*, Boston – Toronto: Little, Brown and Co. 1958.

<sup>20</sup> A.a.O., S. 203.

eyther for church or commonwealth.“<sup>21</sup> Das Bewusstsein der Kolonisten, dass Freiheit bisweilen durchaus auch gegen obrigkeitliche Maßnahmen errungen werden muss, trat erst im 18. Jahrhundert wieder stärker in den Vordergrund.

Leonard Krieger hat die These vertreten, dass sich das amerikanische Freiheitsverständnis von der deutschen Vorstellung in seinem Verhältnis von bürgerlicher und politischer Freiheit unterscheidet. Während im Amerikanischen beide in engem Zusammenhang und gleichzeitig erstrebt würden, sei die deutsche Geschichte dadurch bestimmt, dass die politische Freiheit nur als Mittel zum Zweck erscheint. Erst wenn die bürgerliche Freiheit, d.h. die liberalen Freiheitsrechte nicht gewährt werden, strebe die deutsche Tradition nach politischer Freiheit, um die bürgerliche Freiheit durchzusetzen.<sup>22</sup> Die Freiheitsvorstellung John Winthrops kann für den Zusammenhang beider Freiheitsbegriffe im amerikanischen Raum als Beleg gelten.

Dabei ging es im amerikanischen Kontext stets um das Handeln, woraus sich eine Auslegung der Freiheit ergab, die man als „aktive“ bezeichnen könnte. Damit soll angezeigt werden, dass eine Differenzierung der Freiheit in eine negative und eine positive Freiheit dem amerikanischen Kontext unangemessen ist. Vielmehr ging und geht es stets um eine Freiheit, die als aktive Ausübung von Handlungs- und Partizipationsmöglichkeiten, die positive und negative Freiheit im Sinne der deutschen Unterscheidung übergreift. Dies wird auch deutlich in einem Beitrag des bedeutendsten Theologen des Puritanismus: Jonathan Edwards (1703–1758).<sup>23</sup>

Edwards schrieb 1754 eine Abhandlung über den freien Willen, in der er gegen arminianische Tendenzen, den unfreien Willen betont. Dies aber geschieht so, dass Edwards die Möglichkeit erweisen will, zugleich mit dem – im Interesse der Souveränität Gottes – als unfrei behaupteten Willen von Freiheit zu sprechen.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> John Cotton: A Letter from Mr. Cotton to Lord Say and Seal (1636), in: Miller, Perry/Johnson, Thomas H. (Hg.): *The Puritans. A Sourcebook of their Writings*, revised edition, Vol. 1, New York: Harper & Row 1963, S. 209–212. Hier S. 209.

<sup>22</sup> Krieger, Leonard: *Europäischer und amerikanischer Liberalismus*, in: Gall, Lothar (Hg.): *Liberalismus*, 3. erw. Auflage: Frankfurt am Main: Athenäum 1985, S. 147–161. Hier S. 158f.

<sup>23</sup> Zu Edwards jetzt: Schröder, Caroline: *Glaubenswahrnehmung und Selbsterkenntnis. Jonathan Edwards' theologia experimentalis (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 81)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998.

<sup>24</sup> Edwards, Jonathan: *A Careful and Strict Inquiry into the Modern Prevailing Notions of that Freedom of the Will, Which Is Supposed to Be Essential to Moral Agency, Virtue and Vice, Reward and Punishment, Praise and Blame (1754)*, im Folgenden zit. nach: *A Jonathan Edwards Reader*, hg. von John E. Smith, Harry S. Stout, Kenneth P. Minkema, New Haven – London: Yale University Press 1995, S. 192–222.



Edwards bestimmt zunächst, dass Wille dasjenige genannt werden soll, womit das Bewusstsein etwas wählt. Dabei wird der Wille bestimmt von einem oder mehreren Motiven. Dasjenige Motiv oder die Gruppe von Motiven, die sich dabei als am stärksten erweist, bestimmt den Willen sodann, eine Option zu wählen. Entscheidend dabei ist für Edwards, dass nur dasjenige den Willen bestimmen kann, was ins Bewusstsein getreten ist: „Whatever is a motive, in this sense, must be something that is extant in the view or apprehension of the understanding, or perceiving faculty. Nothing can induce or invite the mind to will or act anything, any further than it is perceived...“.<sup>25</sup> Der Wille also wird in gewissem Sinne vom Bewusstsein bestimmt. Um die Frage zu klären, ob man bei der Bestimmtheit des Willens von Notwendigkeit sprechen kann, differenziert Edwards zwischen einer natürlichen und einer moralischen Notwendigkeit. Die moralische Notwendigkeit kann dabei ebenso zwingend sein, wie nur jede natürliche. Sie besteht jedoch nicht in naturnotwendigen Zusammenhängen. Unter „moral causes“ seien vielmehr „the strength of inclination, or motives, and the connection which there is in many cases between these, and such certain volitions and actions.“<sup>26</sup>

Wenn man daher davon spreche, dass ein Mensch nur so und nicht anders handeln könne, sei damit gemeint, dass seine Disposition derart sei, dass sein Wille durch die Stärke der Motive in eindeutig bestimmter Weise geleitet sei. So könne ein tugendhafter Mensch nicht anders als tugendhaft handeln, während ein Trinker es nicht vermöge, nicht zu trinken.

Freiheit<sup>27</sup> nun bestehe nach allgemeiner Auffassung in der „power, opportunity, or advantage, that anyone has, to do as he pleases“.<sup>28</sup> Dies könne, wie Edwards in Anlehnung an Locke betont, jedoch allerhöchstens von Personen gelten, jedoch nie vom Willen. Denn der Wille, mit dem man wählt, habe selbst keinen Willen. Insofern sei die Rede vom freien Willen eigentlich unsinnig.

Edwards Hauptargument gegen die Behauptung eines freien Willens basiert jedoch auf einer Kritik am Begriff der Selbstbestimmung des Willens. Indem jeder Wille etwas wählt, basiert er auf Voraussetzungen, die selber das Ergebnis einer vorgängigen Wahl sind. Damit aber kommt man entweder zu einem regressus ad infinitum oder man postuliert einen ersten unfreien Akt, der jedoch in der Folge alle nachgängigen Wahlakte ebenfalls zu unfreien machen würde. Die Rede von der Selbstbestimmtheit des Willens sei damit zutiefst widersprüchlich.

---

<sup>25</sup> A.a.O., S. 196.

<sup>26</sup> A.a.O., S. 201.

<sup>27</sup> Edwards gebraucht „freedom“ und „liberty“ synonym. Vgl. S. 204.

<sup>28</sup> Ebd.

Die Vorstellung, dass der Wille zudem aus einer Situation des Gleichgewichts entscheiden würde, sei nicht haltbar. Vielmehr lehre die Erfahrung, dass Menschen aus einem je in bestimmter Weise disponierten Herzen heraus entscheiden und handeln.<sup>29</sup>

Edwards Theorie läuft darauf hinaus, die Voraussetzungen der Willensentscheidung in strengem Sinne für determiniert zu halten. Für eine moralische Entscheidung gibt es demnach moralische Ursachen. Dennoch wählt der Wille aus verschiedenen Möglichkeiten aus. Je tugendhafter freilich ein Mensch ist, desto weniger erscheint ihm die Alternative des unmoralischen Verhaltens als Möglichkeit. Insofern der Wille selbst also in bestimmter Weise prädisponiert ist, erscheint er als frei und unfrei zugleich.

Edwards hat damit das klassisch theologische Denken der Reformation mit der amerikanischen Tendenz, dem Individuum Freiheit zuzugestehen, es aber gleichzeitig bei dieser Freiheit zu behaften, vermittelt.

Diese Freiheit galt es für den Puritanismus, auch im Geschehen der Gnade festzuhalten. So schrieb Samuel Willard (1639/40–1707), langjähriger Pastor der berühmten Old South Church in Boston und zeitweise Präsident des Harvard College: „In active conversion, there is a voluntary motion of the soul: ... now a voluntary action is the action of a reasonable creature, applying himself to his object, not upon compulsion, nor by force or instinct, but by the inclination of his own mind; so that he doth it willingly, he also (and therefore) doth it rationally, or upon some apprehended grounds.“<sup>30</sup>

Wer aber ist zur Ausübung solcher Freiheit in der Lage und wer kann folglich anerkanntes Mitglied des Bundes sein? Diese Frage hat die Vereinigten Staaten im 19. Jahrhundert zutiefst erschüttert, ohne bis heute eine letzte Antwort gefunden zu haben.

## II.

Daniel D. Whedon (1808–1885) brachte die theologische Wendung auf den Punkt, die die amerikanische Theologie im 19. Jahrhundert machte, als er den freien Willen mit der Souveränität Gottes nicht nur für vereinbar hielt, sondern ihn zum Ruhme Gottes beitragen sah: „The denying the freedom of man does not honor but degrade God’s sovereignty, sinking him from the position of a ruler of free subjects to a manipulator of

---

<sup>29</sup> A. a. O., S. 214.

<sup>30</sup> Willard, Samuel: *Mercy Magnified on a Penitent Prodigal: or A brief discourse, wherein Christ’s parable of the lost son found is opened and applied, as it was delivered in sundry sermons*, Boston: Samuel Green 1684, S. 176. Zit. nach: Lowrie, Ernest Benson: *The Shape of the Puritan Mind. The Thought of Samuel Willard*, New Haven – London: Yale University Press 1974, S. 192f.

mechanisms.“<sup>31</sup> Für Whedon bestand die Ehre Gottes in seinem „retributive moral government“.<sup>32</sup> Wenn das aber gelten können soll, kann Gottes Handeln weder in einer Willkürherrschaft bestehen, noch kann sie menschliche Freiheit ausschließen. Gegen Edwards und den Calvinismus wurde nun betont, dass es ohne einen freien Willen nur einen „automatism“ gebe.

Voraussetzung für eine solche Wendung, die sich auch innerhalb der „New Divinity“ der Nachfolger von Edwards abzeichnete, war auf der einen Seite eine Gesellschaft, deren erfolgreicher Aufschwung schwer ohne menschliche Freiheit zu verstehen war. Zum anderen kündigte sich bereits hier eine Entwicklung an, die die Theologie in den USA nachhaltig von der deutschen Theologie trennen sollte: Eine Theologie, die daran glaubt, dass Gott den Menschen Freiheit lässt, kann auch Gott Freiheit lassen.

Auf der anderen Seite aber kämpften auch die Kirchen und die Theologie mit dem Problem der Integration aller Amerikaner in den Raum der amerikanischen Freiheit. Gerade weil das Land sich für christlich hielt, stellte sich die dringende Frage, wie das Christentum mit der tät vereinbar sein sollte. Frederick A. Douglass (1818–1895)<sup>33</sup>, ein in den Norden geflüchteter Sklave, war einer derjenigen, die das Problem in Reden und Schriften zu Bewusstsein brachten.

Douglass berichtete seinen Zuhörern, wie er nach seiner Flucht in die Kirchen verschiedener Denominationen im Norden gegangen wäre und dort stets die Erfahrung gemacht hätte, dass auch im Norden durchaus zwischen Weißen und Schwarzen unterschieden würde: Erst nachdem während des Gottesdienstes alle Weißen das Abendmahl empfangen hatten, so Douglass, und der Pastor lange gewartet hatte, ob auch wirklich niemand mehr kommen würde, wandte er sich an die anwesenden „Farbigen“: „„Come forward, colored friends! – come forward! You, too, have an interest in the blood of Christ. God is no respecter of persons. Come forward, and take this holy sacrament to your comfort“. The colored members – poor, slavish souls – went forward, as invited. I went *out*, ...“.<sup>34</sup> Douglass

---

<sup>31</sup> Whedon, Daniel D.: *The Freedom of the Will as a Basis of Human Responsibility and a Divine Government*, New York: Phillips & Hunt – Cincinnati: Hitchcock & Walden 1864. Zit. nach: Toulouse, Mark G./Duke, James O. (Hg.): *Sources of Christian Theology in America*, Nashville: Abingdon Press 1999, S. 385–388. Hier. S. 386.

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Eine Kurzdarstellung zu Douglass wie zu anderen Theologen der amerikanischen Geschichte findet sich in: Toulouse, Mark G./Duke, James O. (Hg.): *Makers of Christian Theology in America*, Nashville: Abingdon Press 1997.

<sup>34</sup> Douglass, Frederick A.: *My Bondage and my Freedom* (1855), in: *The Oxford Frederick Douglass Reader*, hg. von William L. Andrews, New York: Oxford University Press 1996, S. 208–211. Zit. nach: Toulouse, Mark G./Duke, James O. (Hg.): *Sources of*

beschrieb in Reden in den USA und in Europa die Situation der Sklaven: „They are goods and chattels, not men. They are denied the privileges of the Christian – they are denied the rights of citizens. ... They may not name the name of Liberty.“<sup>35</sup> Wenn den Weißen die goldene Regel gepredigt würde, so Douglass, dann mit dem Zusatz, dass sie nur untereinander so zu handeln hätten. Den Sklaven aber würde Paulus’ Mahnung gepredigt, den Herren zu dienen.<sup>36</sup>

Angesichts der Erfahrung, dass die Sklavenhaltung nicht mit Verhandlungen und guten Worten aus der Welt zu schaffen war, warf die Frage für die amerikanische Gesellschaft jedoch nicht nur ein moralisches, sondern ein strukturelles Problem auf: Wie konnte eine Ordnung etabliert werden, wenn einige ihre eigene Freiheit dazu nutzen, gegen die Prinzipien der Freiheit zu verstoßen. Das Leitmotiv des amerikanischen Freiheitsdiskurses war daher Michael Kammen zufolge im 19. Jahrhundert: *liberty and order*.<sup>37</sup> Auch wenn die liberale Theologie der Nordstaaten im 19. Jahrhundert damit beschäftigt war, sich von Teilen ihrer Tradition zu lösen, hat das Ordnungsmotiv doch auch in ihr bis zur Wende zum 20. Jahrhundert eine zentrale Rolle gespielt. Ähnlich wie in der deutschen Theologie Bismarck nahm in den USA Abraham Lincoln die Rolle des vorbildlichen, christlichen Staatsmannes ein, der in erster Linie die Ordnung wiederhergestellt hatte. Der Stachel der Unfreiheit im eigenen Land und die Dichotomie zwischen der Rede von Freiheit und ihrer Realisierung, die durch die Sklaverei gegeben war, hat jedoch zumindest die (nordstaatliche) liberale Theologie sehr viel früher für die Ambivalenzen der Freiheit und die prekäre Position des Christentums gegenüber Diskriminierten sensibilisiert als es in Deutschland der Fall gewesen ist.

### III.

Was bedeutete Freiheit an der Wende zum 20. Jahrhundert? Charles Fletcher Dole (1845–1927), Theologe und Publizist, schrieb dazu 1906: „It is almost mockery to tell men that they are born free ... Free in the squalid huts of the black belt in Alabama! Free in the one-room cabins in east Tennessee, in the slums of New York, in the coal mines of Penn-

---

Christian Theology in America, Nashville: Abingdon Press 1999, S. 207–210. Hier S. 209.

<sup>35</sup> Douglass, Frederick A.: Rede in Boston am 28. Januar 1842, in: Blassingame, John W. (Hg.): *The Frederick Douglass Papers*, 1<sup>st</sup> series, New Haven: Yale University Press 1979, I, S. 16–17. Zit. nach: Gaustad, Edwin S. (Hg.): *A Documentary History of Religion in America to the Civil War*, 2<sup>nd</sup> edition, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co. 1993, S. 472f. Hier S. 472.

<sup>36</sup> A.a.O., S. 473.

<sup>37</sup> Kammen, (wie Anm. 9), S. 65–116.

sylvania!“<sup>38</sup> Dass die seit den 1880ern im Erstarken begriffenen Fundamentalisten die moderne Gesellschaft für einen illegitimen Ausbund des Libertinismus hielten, ist offenkundig.<sup>39</sup> Aber auch die liberalen Theologen hatten mit der Freiheit alter Prägung nichts mehr im Sinn. An der Wende zum 20. Jahrhundert waren es weniger Rassenprobleme als vielmehr die Fragen der ökonomischen Situation der Arbeiter, die die Gemüter beschäftigten. Aber, und das markiert die Kontinuität des Ordnungsmotivs, die Lösung dieser Probleme wurde sowohl in einer Abkehr von der Aufklärung als auch vom Individualismus der Manchester Schule gesucht.<sup>40</sup>

Konnten Theologen auf der einen Seite die „trusts“ kritisieren und deren Reglementierung durch Gesetze fordern, so konnte auf der anderen Seite auch die Einschränkung des allgemeinen Wahlrechts verteidigt werden mit dem Argument, ehemalige Sklaven seien noch nicht reif für die Demokratie.<sup>41</sup> Der einflussreiche New Yorker Pastor und Publizist Lyman Abbott (1835–1922) rief den Lesern des *Outlook* 1904 die Puritanische Freiheitsvorstellung als die wahrhaft amerikanische ins Gedächtnis: „Every man may go up into Mount Sinai and talk with God. This is liberty“.<sup>42</sup> Abbott zeichnete das Bild der puritanischen Freiheit nach, derzufolge man durch und mit einer starken Regierung frei sei. Abbott, enger Freund Theodore Roosevelts, konnte so dessen politische Konzeption in der religiösen Vorgeschichte des Landes verankern.

In den Hauptströmungen der amerikanischen Theologie im 20. Jahrhundert, soweit sie sich auf ethische Themen beziehen, wird Freiheit nie unabhängig von den realen Verhältnissen thematisiert. Exemplarisch dafür sind die Theologen der sog. Chicago-School. Ihre sozialpolitischen Intentionen entsprachen dabei in etwa denen der Sozialdemokratie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Deutschland.

Der eigentlich besondere Beitrag dieser Theologie bestand allerdings in einem anderen Zusammenhang. Denn nicht nur die Gesellschaft hatte ihrer Meinung nach ein Freiheitsdefizit, sondern auch das Christentum. Daher mussten Begriff und Sache der Freiheit allererst auf das Christentum selbst abgebildet werden. Gerald Birney Smiths (1868–1929) Artikelserie in der

---

<sup>38</sup> Dole, Charles Fletcher: *The Spirit of Democracy*, New York: Thomas Y. Crowell & Co. 1906, S. 79.

<sup>39</sup> Vgl. zum Thema: Marsden, George M.: *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism. 1870–1925*, Oxford – New York – Toronto – Melbourne: Oxford University Press 1980.

<sup>40</sup> Ausführlich zu dieser Epoche: Schwarke, Christian: *Jesus kam nach Washington. Die Legitimation der amerikanischen Demokratie aus dem Geist des Protestantismus, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1991.*

<sup>41</sup> So Lyman Abbott: *American Traditions and American Ideals*, in: *The Outlook* 76 (1904), S. 717–719, 770–774. Hier S. 773.

<sup>42</sup> A.a.O., S. 770.

*Biblical World*: „Making Christianity Safe for Democracy“<sup>43</sup> brachte es auf den Begriff und Shailer Mathews (1863–1941) Buch „The Faith of Modernism“<sup>44</sup> entfaltete das Programm. Modernismus, so Mathews, sei die konsequente Anwendung wissenschaftlicher Methoden auf die Erforschung der christlichen Tradition, um ihren Wert für die Gegenwart zu erschließen. „The Modernist movement is a phase of the scientific struggle for freedom in thought and belief.“<sup>45</sup> Es wäre auch hier zu kurz, würde man den Modernismus mit den Kategorien von positiver und negativer Freiheit der letzteren zuschlagen. Denn es ging den Vertretern der Chicago-School stets um die aktive Aneignung der Tradition im Blick auf die Erfordernisse der Gegenwart. In diesem Sinne betonte Mathews: „The simple fact is that the center of interest in religion is passing from theology to life.“<sup>46</sup> Die damit verbundene Gewichtsverlagerung weg von der Orientierung an Bekenntnissen und Dogmen hin zum konkreten Leben der Menschen der Gegenwart konnte Mathews als durchaus amerikanische Tugend verbuchen: „In this Modernists are doing for Christianity what Americans did for Americanism when they changed their Constitution in order to give truer application to the principle of liberty than the framers of the Constitution themselves, for they limited suffrage to men and permitted the existence of slavery.“<sup>47</sup> Mathews Apologie des Modernismus mit gelegentlichen Gegenangriffen auf die Orthodoxie basierte letztlich auf dem tatsächlich amerikanisch erscheinenden Selbstbewusstsein, die Tradition den eigenen Bedürfnissen assimilieren zu können. Von diesem Bewusstsein war bereits die puritanische Vermittlung der reformatorischen Tradition mit den Bedürfnissen einer Gründergesellschaft getragen. Und auch die gegen die Modernisten besonders vehement agierenden Fundamentalisten taten im Prinzip nichts anderes, als die biblische Tradition entsprechend dem radikal antimodernen Interesse zu funktionalisieren. Der Antimodernismus der Fundamentalisten war insbesondere in den zwanziger Jahren zudem davon geprägt, eine Verbindung zwischen dem verderblichen „Higher Criticism“, also der Anwendung der historisch-kritischen

---

<sup>43</sup> Smith, Gerald Birney: Making Christianity Safe for Democracy, in: *The Biblical World* 53 (1919), S. 3–13, 133–145, 245–258, 408–423, 493–507, 628–639.

<sup>44</sup> Mathews, Shailer: *The Faith of Modernism*, New York: Macmillan 1924 (reprint: New York: AMS Press 1969). Zitiert nach: Toulouse, Mark G./Duke, James O. (Hg.): *Sources of Christian Theology in America*, Nashville: Abingdon Press 1999, S. 391–400.

<sup>45</sup> A.a.O., S. 393.

<sup>46</sup> A.a.O., S. 395.

<sup>47</sup> A.a.O., S. 397.

Methode, und deren Herkunftsland Deutschland mit seiner falschen Form der Freiheit zu ziehen.<sup>48</sup>

Die Freiheit im Umgang mit der Tradition hatte in der Chicago-School durchaus Konsequenzen, die in Deutschland so nicht gezogen wurden: Mathews sozialwissenschaftliche Studien in Berlin und bei Albion Small hatten ihn gelehrt, auch die christliche Tradition unter dieser Perspektive zu betrachten. An verschiedenen Beispielen führte er aus, dass Dogmen und theologische Bekenntnisse Ausdruck einer sozialen Situation der Gläubigen zu einem bestimmten Zeitpunkt seien.<sup>49</sup> Die „socio-historical method“ bestand im Kern in nichts anderem als der Anwendung der historisch-kritischen Exegese auf die Dogmen- und Theologiegeschichte. Das konnte man noch in Deutschland lernen.<sup>50</sup> Die Chicago-School ging allerdings weiter, als es die Liberalen in Deutschland taten.<sup>51</sup> Denn Mathews analysierte nicht allein einzelne Dogmen, sondern die gesamte Entwicklung zur Dogmatisierung des Christentums als Ausdruck einer historischen Konstellation. Das Christentum habe sich in seinen Autoritätsstrukturen schlicht dem römischen Imperium angepasst und wäre nach dessen Fall einer Gussform gleich stehen geblieben. Ähnlich wie Troeltsch unterschied Mathews daher die historische von der dogmatischen Methode in der Theologie.<sup>52</sup> Sein Anspruch ging aber insofern über Troeltschs hinaus, als es Mathews darum ging, die Menschen, die seines Erachtens der dogmatischen Methode zum Opfer fielen, in den Blick zu nehmen. Der Dogmatismus war für Mathews nicht nur ein theologisches Problem. Denn er verhinderte seiner Meinung nach den Blick auf die notwendigen Schritte der

---

<sup>48</sup> Thomas, W.H. Griffith: *The German Attitude to the Bible*, in: *Bibliotheca Sacra* 76 (1919), S. 165–175. – McPherson, George W.: *German Theology also must Go From America*, in: *The Presbyterian* 88 (1.8.1918), Nr. 31, S. 10.

<sup>49</sup> Vgl. als kurzen und instruktiven Einblick: Mathews, Shailer: *Doctrines as Social Patterns*, in: *The Journal of Religion* 19 (1930), S. 1–15. Sowie: Ders.: *Theology and the Social Mind*, in: *The Biblical World* 46 (1915), S. 201–248.

<sup>50</sup> Insbesondere Ernst Troeltsch wurde in Chicago rezipiert. Vgl. Rendtorff, Trutz: *The Modern Age as a Chapter in the History of Christianity; or, The Legacy of Historical Consciousness in Present Theology*, in: *The Journal of Religion* 65 (1985), S. 478–499. – Schwarke, Christian, Jesus, a.a.O., S. 99–106.

<sup>51</sup> Als Ausnahme könnte man vielleicht Troeltschs Aufsatz „Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben“ betrachten, in dem er auch auf eine radikale Neuformulierung der Christologie angesichts des historischen Befundes zielt, dem zufolge es sich bei der „Zentralstellung Jesu“ um ein „sozialpsychologisches Gesetz“ handle. Vgl. Troeltsch, Ernst: *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben* (1911), in: Ders.: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie*, hg. von Trutz Rendtorff, München und Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag 1969, S. 132–162.

<sup>52</sup> Vgl. Troeltsch, Ernst: *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* (1898), in: Ders.: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (Gesammelte Schriften Bd. II), Tübingen: J.C.B. Mohr 1913, S. 729–753.

sozialen Verpflichtung des Christentums. Liberale Theologie wurde hier vielleicht erstmals im 20. Jahrhundert zur Befreiungstheologie im eigentlichen Sinne.

Mathews' Ansatz wurde von seinem Kollegen an der Divinity School, Gerald Birney Smith, in systematischer Hinsicht weiter fortgeschrieben: Wenn denn Dogmen sich als „social patterns“ erwiesen, dann stand die Aufgabe an, solche Dogmen zu verabschieden, die dem zeitgenössischen Leben entgegenstünden. Smith führte dies u.a. an Anselms Satisfaktionslehre und der theologischen Anthropologie durch. Anselms Theorie basiere auf einer feudalen Gesellschaftsordnung und die gesamte Anthropologie lebe von einem autoritären Gefälle, demzufolge der Mensch als möglichst niedriges Geschöpf verortet wird, während ein mehr oder minder despotischer Herrscher gemäß der Prädestinationslehre entscheide, wem er sich gnädig zuwende.<sup>53</sup> Mit solchen Vorstellungen müsse eine freiheitliche, demokratische Theologie brechen. Die seit der Aufklärung virulente Frage, warum ein freier Gott eigentlich seine Schulden eintreiben *müsse*, würde hier beantwortet. Christliche Freiheit beinhaltet nun auch einen freien Umgang mit der eigenen Tradition, die wiederum einen freieren Gottesbegriff nach sich zog. Die Anfänge der Prozesstheologie bauten darauf auf.

Beide Stränge einer „Freiheitstheologie“ in den USA, die soziale Emanzipationsbewegung der Gegner der Sklaverei und die theologische Emanzipation der Liberalen, haben sich in der Folge gegenseitig durchdrungen und die amerikanische Theologie im 20. Jahrhundert nachhaltig beeinflusst. Dafür seien zwei Beispiele angeführt:

James H. Cone (\*1938) ist einer der Begründer der neueren Black Theology.<sup>54</sup> Seine Konzeption verbindet das Interesse an realer Befreiung der Unterdrückten als Erbe der Erfahrung der Sklaverei mit dem Bewusstsein für die Notwendigkeit von Veränderungen am inhaltlichen und methodischen Gerüst der Theologie, wie es die Liberalen zu Beginn des Jahrhunderts erprobt hatten. Black Theology, so Cone, habe als eine Theologie von und für schwarze Menschen die Tradition der schwarzen Religion zu erforschen, um aus ihr die Kriterien theologischer Arbeit zu gewinnen. Schwarze Theologie ist nach Cone<sup>55</sup> inhaltlich und methodisch eine Theologie der Befreiung. Theologische Reflektion muss aus der Anteilnahme an

<sup>53</sup> Smith, a.a.O., S. 133–145.

<sup>54</sup> Einen kurzen Überblick über die Geschichte der Black Theology bietet: Cone, James H.: Black Theology in American Religion, in: Badham, Roger A.: Introduction to Christian Theology. Contemporary North American Perspectives, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press 1998, S. 197–211.

<sup>55</sup> Vgl. Cone, James H.: The Content und Method of Black Theology, in: The Journal of Religious Thought 32 (1975), S. 98–103. Zit. nach: Toulouse, Mark G./Duke, James O. (Hg.): Sources of Christian Theology in America, Nashville: Abingdon Press 1999, S. 563–568.



und der Verpflichtung gegenüber der Erfahrung der Menschen erwachsen. Der Theologe sei kein Philosoph, der eher der Logik als dem Glauben der Menschen verpflichtet sei. „Thus we do not ask whether the faith of the people is ‚true‘ independently of the people’s struggle for truth.“<sup>56</sup> Es geht Cone nicht um eine Geringschätzung der Rationalität. Aber: „We cannot afford to be spectator-theologians, criticizing what the people believe because we happen to know a little about Sartre or Camus, neither of whom know much about our struggle.“<sup>57</sup> Schwarze Theologie erwachse aus dem Kampf der Menschen um Befreiung.

Die Methode der Black Theology nennt Cone „contextual-dialectic“.<sup>58</sup> Kontextuell ist die Methode, weil es für Cone weder durch Offenbarung vermittelte noch vernünftig erschlossene absolute Wahrheit gibt. Wahrheit wird vielmehr als punktuell Geschehen vorgestellt. Dialektisch sei die Theologie deshalb, weil sie z.B. solche Wahrheitsereignisse als zugleich partikular und universal deuten muss.

Diese so gedachte Dialektik ermöglicht es Cone, die „schwarze Erfahrung“ mit der Erscheinung Jesu Christi zu verbinden. Denn beide seien, wie Kol 1, 15f. für Jesus Christus ausführt, vor aller historischen Konkretion gegeben. „He is the eternal event of liberation in the divine person who makes freedom a constituent of human existence.“<sup>59</sup> In diesem Sinne seien Jesus Christus und die spezifische Erfahrung der Menschen untrennbar verbunden. Daher kann gesagt werden: „Theologically the convergence of Jesus Christ and the black experience is the meaning of the Incarnation.“<sup>60</sup>

Eine andere Theorie der christlichen Freiheit entwirft Sallie McFague (\*1933). In ihrem Buch „Metaphorical Theology“<sup>61</sup> geht es um eine Analyse möglicher Weisen, von Gott zu reden. Ähnlich wie R. Bultmann 1941<sup>62</sup> konstatiert McFague, dass die meisten Menschen heute ihr Leben nicht mehr im Rahmen eines traditionellen Weltbildes deuteten. „We do not live in a sacramental universe...“<sup>63</sup> Daraus erwachse eine Spannung: Entweder wir bleiben dabei, die überlieferten Symbole wörtlich zu nehmen, oder wir halten sie für bedeutungslos. Im ersten Fall führt der Um-

---

<sup>56</sup> A.a.O., S. 564.

<sup>57</sup> Ebd.

<sup>58</sup> A.a.O., S. 565.

<sup>59</sup> A.a.O., S. 567.

<sup>60</sup> A.a.O., S. 568.

<sup>61</sup> McFague, Sallie: *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*, Philadelphia: Fortress Press 1982, 1984<sup>2</sup>.

<sup>62</sup> Bultmann, Rudolf: *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Überlieferung*, hg. von Eberhard Jüngel, München: Chr. Kaiser 1988.

<sup>63</sup> Mc Fague, a.a.O., S. 1.

gang mit der religiösen Tradition zu einer Art Götzendienst. Im zweiten Fall erscheint religiöse Sprache als irrelevant. Einen Ausweg will McFague mit der Konzeption einer metaphorischen Theologie weisen. „The aim of a metaphorical theology, ..., is to envision ways of talking about the relationship between the divine and the human which are non-idolatrous but relevant: ways which can be said to be true without being literal; ways which are meaningful to all peoples, the traditionally excluded as well as the included.“<sup>64</sup> Damit ist das Programm verbunden, die christliche Sprache von der Vorherrschaft einzelner Gottesbilder (z. B. ‚Vater‘) zu befreien, um die hierarchischen Konnotationen aufzulösen. Das Metaphorische hat McFague zufolge dabei gegenüber dem Symbolischen den Vorteil, dass es nicht von vornherein eine „Realität“ voraussetzt, die „hinter“ dem Symbol steht. Die Metapher lebe vielmehr gerade von der Spannung ihrer beiden Bezugspunkte, die zusammen einen Raum des Bezeichneten aufspannen.<sup>65</sup> Nach einem ausführlichen Durchgang durch die Möglichkeiten, metaphorischer und modellhafter Rede entwirft McFague im Schlusskapitel ein Gottesbild, das Gott als „Freund“ portraitiert.<sup>66</sup> In McFagues Theologie richtet sich der Befreiungsimpuls primär auf die Theologie selbst. Ihre Neufassung soll den Ausgeschlossenen erneut Partizipation ermöglichen.

Ein weiter Weg führt die christliche Freiheit von der puritanischen Verpflichtung auf den Gehorsam gegen die Obrigkeit zu den enthierarchisierten, befreiungstheologischen Gottesbildern des 20. Jahrhunderts. Noch nicht in das Bild aufgenommen wurden dabei zahlreiche weitere Ausprägungen der amerikanischen Theologie, wie die Südstaatentheologie oder der Fundamentalismus, die es verbieten eine einfache Entwicklungsgeschichte der Moderne zu erzählen. Was macht die unterschiedlichen Verwendungen der (christlichen) Freiheit zu spezifisch amerikanischen Ausprägungen im Gegensatz zu einem deutschen Freiheitsbegriff? Oder gibt es am Ende mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede? Ähnlich wie ein unbefangener Tourist beider Länder zu dem Schluss kommen könnte, dass schlicht verschiedene Dinge erlaubt bzw. verboten sind, ließe sich als Tourist in Sachen Theologiegeschichte sagen, dass die christliche Freiheit unterschiedliche Gestalt gewonnen habe. So scheint der amerikanische Freiheitsdiskurs sehr viel stärker auf die Praxis gerichtet zu sein als der deutsche. Unterschiedlich sind zumindest am Beginn des 20. Jahrhunderts auch die philosophischen Bezugspunkte der Freiheitsdiskussion. Ohne Parallele ist die Erfahrung der Sklaven in den USA, deren Ruf nach Befrei-

---

<sup>64</sup> A.a.O., S. 28.

<sup>65</sup> Im Anschluss an M. Black und P. Ricoeur.

<sup>66</sup> A.a.O., S. 177–193.

ung bis in die gegenwärtige Theologie reicht. Die deutsche Erfahrung der Unfreiheit ist kollektiver Natur und durch die Situationen mehr als überblendet, in denen Deutschland Unfreiheit über andere brachte. Dennoch haben sich Formen der Befreiungstheologie in den USA auch in Kreisen der „White Anglo-Saxon Protestants“ stärker etabliert als in Deutschland. Schließlich zeigt sich ein größerer Mut auf Seiten der amerikanischen Theologie, die christliche Tradition eigenständig fortzubilden bzw. umzugestalten. Diesseits und jenseits des Atlantiks kann man freilich lernen, dass wir nicht die Freiheit haben, unseren eigenen Kontext wirklich zu überschreiten. Insofern verrät ein deutsches Bild von Amerika vielleicht mehr über das eigene Land als über das fremde.