

Englische Philologie

“The middle way”

Die puritanische Historiographie im Spannungsfeld
von ideologischen Konstruktionen und Alltagshandeln

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades

der

Philosophischen Fakultät

der

Westfälischen Wilhelms-Universität

zu

Münster (Westf.)

vorgelegt von

Alexandra Hildebrandt

aus Münster

2006

Tag der mündlichen Prüfung: 14. September 2006

Dekan: Prof. Dr. h.c. Wichard Woyke

Referent: Prof. Dr. Maria Diedrich

Korreferent: Prof. Dr. Gabriele Müller-Oberhäuser

Inhalt

1	Einleitung	1
2	Puritanische Theologie	24
2.1	Die theologische Doktrin	24
2.1.1	<i>Original Sin</i>	26
2.1.1.1	Die Funktionalisierung der Verfallstheorie	27
2.1.1.2	Die Relativierung der Verfallstheorie	34
2.1.1.3	Die Bekämpfung der Verfallstheorie	51
2.1.2	<i>Covenant</i>	57
2.1.2.1	Präparation und Prädestination	57
2.1.2.2	Die Stützung des <i>covenant of grace</i>	62
2.1.2.3	Die Unterminierung des <i>covenant of grace</i>	66
2.1.3	<i>Invisible World</i>	81
2.1.3.1	Der Grundwiderspruch im christlichen Dämonologie- diskurs	81
2.1.3.2	Enthusiastischer Glaube	86
2.1.3.3	Funktionalisierung des Teufelsglaubens	97
2.1.3.4	Pragmatische Relativierung des Teufelsglaubens	107
2.1.4	Zusammenfassung	114
2.2	Religiöse Riten	115
2.2.1	<i>Unlawful Ceremonies</i>	116
2.2.1.1	Riten als Konfliktgrundlage und Auswanderungsgrund	116
2.2.1.2	Die Zementierung der Spaltung	120
2.2.1.3	Die Aufhebung der Spaltung	124
2.2.2	<i>Lawful Ceremonies</i>	130
2.2.2.1	Verteidigung und Förderung puritanischer Riten	130
2.2.2.2	Brüche im rituellen System	140
2.2.3	Tiefere Einschnitte: Die Taufe und der <i>Half-Way Covenant</i>	150
2.2.3.1	Die historische Entwicklung	150
2.2.3.2	Zögerliche Akzeptanz	159

2.2.3.3	Heimliche Propaganda	163
2.2.4	Zusammenfassung	170
3	Puritanische Erziehungskonzepte	172
3.1	Erziehungsinhalte und -ziele	174
3.1.1	Frömmigkeit	174
3.1.1.1	Stereotype Konzepte	175
3.1.1.2	Pseudo-Novität: Cotton Mathers <i>American pietism</i>	180
3.1.2	Askese	191
3.1.3	Arbeitseinsatz	199
3.1.4	Gehorsam	204
3.1.5	Sittlichkeit und Moral	210
3.1.5.1	Basisarbeit	210
3.1.5.2	Intensivierung und Systematisierung: Das <i>Doing Good</i> -Programm Cotton Mathers	214
3.1.6	Intoleranz	224
3.1.6.1	Uneingeschränkte Intoleranz	224
3.1.6.2	Aufkeimende Toleranz	232
3.1.7	Zusammenfassung	243
3.2	Erziehungsmethoden	244
3.2.1	Repression	244
3.2.1.1	Negative Anthropologie	245
3.2.1.2	Anklage und Angsterzeugung	248
3.2.1.3	Bestrafung und Belohnung	258
3.2.1.4	Indoktrination	269
3.2.2	Defizite der repressiven Erziehung	276
3.2.3	Moderation	284
3.2.3.1	Positive Anthropologie	284
3.2.3.2	Vorbildhaftigkeit	292
3.2.3.3	Angstreduktion und Ermutigung	303
3.2.4	Cotton Mathers <i>polite education</i>	315
3.2.4.1	Reformbereitschaft und Progressivität	315

3.2.4.2	Der Einfluss des deutschen Pietismus	318
3.2.4.3	Entwürfe einer pädagogischen Praxis	322
3.2.4.4	Ansätze der <i>polite education</i> in den <i>Magnalia</i>	327
3.2.5	Zusammenfassung	335
3.3	Erziehungsinstitutionen	336
3.3.1	Schule	337
3.3.1.1	Ein korrodierendes System	337
3.3.1.2	Die individuelle Konstruktion eines Schulmythos	341
3.3.2	Harvard College	346
3.3.2.1	Ausbildung und soziale Segregation	346
3.3.2.2	Kollektive Legendenbildung	348
3.3.3	Mission	361
3.3.3.1	Paralyse und Aktivität	361
3.3.3.2	Die Verteidigung des <i>errand</i> : Der Mythos Mission	365
3.3.4	Zusammenfassung	372
4	Schluss	373
	Bibliographie	378

* Titelgebendes Zitat in: Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana* II 101.

1 Einleitung

In der amerikanischen Literaturgeschichte, die in ihren Anfängen zunächst von den Schriften puritanischer Kolonisten maßgeblich bestimmt wurde, lässt sich seit dem 18. Jahrhundert eine kontinuierliche Abwendung von der Lebens- und Weltsicht des Puritanismus konstatieren.¹ Bereits Benjamin Franklin zeigte eine gewisse Distanz zu den Vertretern der Kirche, doch er war noch zu sehr vom Puritanismus geprägt, als dass er an ihm ernsthafte Kritik hätte üben können oder wollen. Vielmehr beschrieb er vermeintlich puritanische Tugenden wie Sparsamkeit, Alkoholverzicht und Arbeitsfleiß in seiner Autobiographie als Voraussetzungen seiner beruflichen Karriere. Im 19. Jahrhundert wurde die Distanzierung jedoch deutlicher. In Lydia Maria Childs *Hobomok* (1824) setzt mit der positiven Darstellung einer ‚Mischehe‘ zwischen einer Puritanerin und einem Indianer sowie mit ihrer Kritik an patriarchalischen Autoritätsmodellen langsam ein Wertewandel ein. Catharine Maria Sedgwick legt mit der Entwicklungsgeschichte zweier Schwestern, von denen eine im puritanischen Umfeld lebt, die andere aber nach einer Entführung zur Indianerin wird, die Relativität kultureller Normen und Werte noch deutlicher offen (*Hope Leslie*, 1827). In Nathaniel Hawthornes *The Scarlet Letter* (1850) gipfelt die Distanzierungsbewegung dann vorläufig in der Repräsentation des Puritanismus als Sinnbild für Lebensfeindlichkeit und moralischen Verfall. Im 20. Jahrhundert hat sich schließlich die Identifikation von Puritanismus mit Askese, Weltabgewandtheit, religiösem Wahn, Intoleranz und Grausamkeit durchgesetzt. Nicht zufällig wählte Arthur Miller in seinem Drama *The Crucible* (1953) die hysterische Hexenjagd von Salem im Jahre 1692 als Parabel für die politischen Verfolgungen der 1950er Jahre. Die Inhumanität des Puritanismus steht hier stellvertretend für die Inhumanität in den USA während der McCarthy-Ära. Eine Äußerung Paul Austers aus dem Jahre 2000 offenbart schließlich die auch in der Gegenwart virulente Verknüpfung des Puritanismus mit verfehlten Entwicklungen der Moderne. Auster kritisiert darin den seiner Meinung nach ausgeprägten Wahn seiner Landsleute, überall das Rauchen zu verbieten und sich der Fitness zu verschreiben: „[Die-

¹ Schon im 17. Jahrhundert wurde mit Roger Williams' *Bloody Tenent*-Streitschriften, die sich gegen orthodoxe Traktate John Cottons richteten, literarische Gegenpositionen zu radikalen Puritanismuskonzepten entwickelt, doch bleiben sie Ausnahmeerscheinungen.

ses] Problem hat eine lange Vorgeschichte. Es geht zurück auf diesen unglaublich ausgeprägten Puritanismus. Der liegt wie ein Fluch auf dem Land.“²

Die oben genannten negativen Kennzeichen, die heutzutage dem Puritanismus zugeschrieben werden, waren zweifellos ein Bestandteil orthodoxer puritanischer Doktrin. Predigten, die den Menschen als Sünder, als verdorbenes Wesen zeigen, dem – falls Gott ihn nicht erlöst – das Höllenfeuer droht; didaktische Schriften, in denen behauptet wird, zur Erziehung eines Kindes müsse dessen Wille gebrochen werden; historiographische Schriften, die mit Begeisterung von Massakern an indianischen Frauen und Kindern berichten; Gesetzesvorlagen, die Kindern – für den Fall des Ungehorsams gegenüber ihren Eltern – die Exekution androhen; und Prozessberichte, die den juristischen Kampf gegen Gegner der puritanischen Führung sowie deren Verurteilung und die Urteilstvollstreckung beschreiben – sie alle belegen, wie grausam der Puritanismus sein konnte.

Die Konzentration der historischen Überlieferung auf Schreckensberichte über Gräueltaten der Puritaner erweckt den Eindruck, dass Strenge und Härte allein charakteristisch für den Puritanismus in den nordamerikanischen Kolonien waren. Dahinter steht die These, dass der Puritanismus ein starres Gebilde mit einer einheitlichen und unwiderruflich festgelegten Theorie gewesen sei, dessen Akteure unbeeinflussbar waren. Entgegen dieser These lässt sich jedoch feststellen, dass der Puritanismus in England und Amerika sowohl in seiner religiösen Theoriebildung als auch in der praktischen Lebensgestaltung von Anfang an unterschiedliche Positionen verhandelt hat. Aufgabe der folgenden Untersuchung ist, die Uneinheitlichkeit, Widersprüchlichkeit und vor allem Adaptabilität des kolonialen Puritanismus im Amerika des 17. Jahrhunderts auf der Basis seiner literarischen Selbstporträts herauszuarbeiten.

Im Zentrum meiner Arbeit soll die Untersuchung ausgewählter puritanischer Geschichtswerke unter dem Gesichtspunkt des reaktiven Verhältnisses von Ideologie, Kolonialleben und literarisch konstruierter Wirklichkeit stehen, was zunächst eine Klärung des in der neueren Forschung nur noch selten genutzten, aber von Louis Montrose zu Recht als „vexed but indispensable“ bezeichneten Begriffes Ideologie erforderlich macht.³ Dieser Terminus hat seit seiner

² *Frankfurter Rundschau*, 5. Aug. 2000, Mag. 18.

³ Louis Montrose, „New Historicisms“, in: Stephen Greenblatt und Giles Gunn (eds.), *Redrawing the Boundaries. The Transformation of English and American Literary Studies* (New York, 1992) 396.

ersten Prägung im 18. Jahrhundert eine Vielzahl von Bedeutungen angenommen, die eine einheitliche, zusammenfassende Definition verhindern. Je nach dem Standpunkt des Nutzers dieses Begriffes erhielt er eine engere oder weitere Bedeutung. Außerdem konnte er sehr unterschiedlich mit politischen, sozialen oder psychologischen Inhalten verknüpft werden. Trotzdem gibt es einige charakteristische Gemeinsamkeiten, die für eine moderne Begriffsdefinition nützlich sind.⁴

Der französische Philosoph Antoine L. C. Destutt de Tracy (1754-1836) bezeichnete mit dem Wort Ideologie noch ganz allgemein die Wissenschaft von den Ideen. Sie zielte auf eine „Lehre vom Ursprung und der Entfaltungsgesetzlichkeit aller Bewußtseinsinhalte.“⁵ Diese noch relativ neutrale Nutzung des Begriffes wurde jedoch sehr bald von einer negativ wertenden abgelöst. Am nachhaltigsten prägten Karl Marx und Friedrich Engels mit ihrer Interpretation der Ideologie als ‚falsches Bewusstsein‘ den nachfolgenden Ideologiediskurs. In *Die deutsche Ideologie* (1845) entwickelten sie die These, dass verfälschte Vorstellungen über Leben und Welt immer das Ergebnis des Lebens sind, in dem die Betroffenen stehen: „Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dieses Phänomen ebenso sehr aus ihren historischen Lebensprozessen hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen.“⁶ Aus ihrer Sicht waren die kapitalistischen Produktionsverhältnisse verantwortlich für dieses falsche Bewusstsein. Sieht man von dieser speziellen Kausalinterpretation einmal ab, so wurde die Betonung der Wirkung historischer Lebensbedingungen auf menschliche Lebensbetrachtung (das Bewusstsein) für den Ideologiebegriff besonders wichtig.

Der Verweis auf den lebenshistorischen Ursprung von ‚falschem‘ Bewusstsein findet sich schon bei französischen Aufklärungsphilosophen wie Claude Adrien Helvétius (1715-1771), der „die Verbreitung und Wirkung von Vorurteilen

⁴ Zur Problematik der Definition des Begriffes ‚Ideologie‘ vgl. Terry Eagleton, *Ideologie. Eine Einführung* (Stuttgart, 2000) 7-41; Hans-Joachim Lieber, *Ideologie. Eine historisch-systematische Einführung* (Paderborn, 1985) 15-18; Peter V. Zima, *Ideologie und Theorie. Eine Diskurskritik* (Tübingen, 1989) 17-18. Zur ausführlicheren Begriffsgeschichte vgl. Kurt Lenk, *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie* (Frankfurt a. M., New York, 1984) 13-49; Lieber, *Ideologie*; Hyondok Choe, *Ideologie. Eine Geschichte des gesellschaftskritischen Begriffs* (Frankfurt a. M., 1997). Zum Verhältnis Literaturwissenschaft und Ideologiebegriff vgl. Shankar Raman und Wolfgang Struck, „Ideologie und ihre Kritiker“, in: Miltos Pechlivanos (Hrsg., u.a.) *Einführung in die Literaturwissenschaft* (Stuttgart, 1995) 207-223.

⁵ Lieber, *Ideologie* 19.

⁶ Zit. nach Eagleton, *Ideologie* 86.

aus den sozial bedingten Interessenlagen der Menschen“ ableitet.⁷ Zeitlich noch früher und ohne Bezug auf den Ideologiebegriff sah Francis Bacon (1561-1626) den menschlichen Geist durch „Götzenbilder“ und falsche Begriffe besetzt, die unter anderem „aus der gegenseitigen Berührung und Gemeinschaft des menschlichen Geschlechts“ entstehen.⁸ Um diese Erscheinungen – also das falsche Bewusstsein, die Vorurteile oder falschen Begriffe – zu bekämpfen, wurden unterschiedliche Konzepte entwickelt. Je nach dem theoretischen Standpunkt des Autors wurde die selbst bestimmte Arbeit (Marx), eine radikale Wissenssoziologie (Karl Mannheim), die partei-politisch geförderte Entwicklung des Klassenbewusstseins (Georg Lukács), die kritische Selbstreflexion der Erkenntnis und des Bewusstseins (Vertreter des kritischen Rationalismus) oder Erkenntnis leitendes Interesse und herrschaftsfreier Dialog (Jürgen Habermas) als Mittel der Kontrolle oder sogar der Vernichtung von Ideologien betrachtet.⁹

Angesichts eines derart variantenreichen Spektrums des Ideologiediskurses muss man die Kernelemente betrachten, die den Terminus konstituieren. Abgesehen von Destutt de Tracy's Definition wird der Begriff von einer mehr oder minder deutlich anzunehmenden Wahrheit (einem objektiven Bewusstseinszustand, dem objektiven Urteil) abgegrenzt.¹⁰ Dies erscheint notwendig, wenn man zu einem zweiten wichtigen Kernelement vorstoßen will – zur Ideologiekritik. In einem Prozess der Wertung versucht die Kritik, Wahrheit und Ideologie so zu unterscheiden, dass sinnvolle, d. h. realitätsbezogene Handlungsanleitungen gegeben werden können. Doch es entsteht ein ernstes Problem: die Beantwortung der Frage, was Wahrheit ist und damit zugleich, welche Kontexte und Bedingtheiten das Wahrheit definierende Subjekt bestimmen.

Bei der Beantwortung dieser Frage konzentriert sich Michel Foucault auf die Beschreibung von Diskursen und den sie bestimmenden Ausschließungssystemen.¹¹ Er zeigt, dass von einer absoluten, unwiderruflichen Wahrheit nicht

⁷ Lieber, *Ideologie* 29.

⁸ Francis Bacon, „Die Idolenlehre“, in: Lenk, *Ideologie* 50-51.

⁹ Vgl. Karl Marx, *Das Kapital*. Bd. I, in: Marx/ Engels, *Werke* (MEW) Bd. 23 (Berlin, 1972); Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie* (Frankfurt a. M., 1995); Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein* (Darmstadt, 1978); Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* Bd. I u. II (Tübingen, 1992); Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* Bd. I u. II (Frankfurt a. M., 1981).

¹⁰ Selbst ein Autor wie Karl Mannheim, der den Ideologiebegriff sehr weit, auf alle menschlichen Denkprozesse, ausdehnte, betrachtete den Anspruch auf Wahrheit zwar als Täuschung, aber „als eine notwendige Selbsttäuschung.“ (Lieber, *Ideologie* 90)

¹¹ Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses* (Frankfurt a. M., 1991). Zur Problematik der *parrhesia*, dem antiken Ideal von Wahrheit und ‚Wahrsprechen‘ vgl. auch Foucault, *Diskurs und Wahrheit* (Berlin, 1996).

gesprochen werden kann, da das Wahrheit konstruierende Subjekt, aufgrund seiner Kontextgebundenheit und seines Machtstrebens, willkürlich und interessegeleitet definiert. Es gibt daher keine objektive Instanz für die Feststellung von Wahrheit, sondern nur eine diskursive Annäherung an sie. Foucault unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen dem ‚Willen zur Wahrheit‘ und den ‚zwingenden Wahrheiten‘: „Es sieht so aus, als hätte seit der großen Platonischen Grenzziehung der Wille zur Wahrheit seine eigene Geschichte, welche nicht die der zwingenden Wahrheiten ist: eine Geschichte der Ebenen der Erkenntnisgegenstände, eine Geschichte der Funktionen und Positionen des erkennenden Subjekts, eine Geschichte der materiellen, technischen, instrumentellen Investitionen der Erkenntnis.“ Der Wille zur Wahrheit wird von Foucault sogar definitiv als ‚Ausschließungssystem‘ betrachtet, das das Prinzip beschränkt, das die zwingenden Wahrheiten am ehesten abbilden könnte – den Diskurs.¹²

Der wahre Diskurs, den die Notwendigkeit seiner Form vom Begehren ablöst und von der Macht befreit, kann den Willen zur Wahrheit, der ihn durchdrängt, nicht anerkennen; und der Wille zur Wahrheit, der sich uns seit langem aufzwingt, ist so beschaffen, daß die Wahrheit, die er will, gar nicht anders kann, als ihn zu verschleiern.¹³

Diese Aussagen können sehr leicht als Versuch Foucaults missinterpretiert werden, den Wahrheitsbegriff völlig zu negieren und die Unterscheidung von Wahrheit und Ideologie als unmöglich abzuweisen. Doch so weit geht Foucault nicht. Vielmehr hat er sich lebenslang mit der Suche nach Wahrheit befasst. Walter Seitter liefert zu Beginn seines Aufsatzes über Foucaults wechselhaftes Verhältnis zum Terminus Wahrheit ein Zitat, in dem dieser sein Bemühen um Wahrheit und ihre Ausdrucksmöglichkeiten bestätigt. Foucault betonte: „mein Problem (war) ohne Unterlaß und immer die Wahrheit, das Sagen der Wahrheit, das wahr-sagen...“¹⁴ Gerade die von Seitter nachgewiesene Annäherung, Entfernung und Wiederannäherung Foucaults an den Wahrheitsbegriff zeigt die

¹² Foucault, *Ordnung* 15; vgl. ebd. 13.

¹³ Ebd., 17. Als Beispiele für Foucaults Untersuchung extremer gesellschaftlicher Ausschließungspraktiken dienen M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit 1 (Der Wille zum Wissen)* (Frankfurt a. M., 1999) und M. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft* (Frankfurt a. M., 1969).

¹⁴ Walter Seitter, „Politik der Wahrheit“, in: Kleiner, Marcus S. (Hrsg.), *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken* (Frankfurt a. M., 2001) 153.

Bedeutung des ‚Wechselspiels‘ von Vertrauen in und Skepsis gegenüber feststehenden Begriffen zum Zwecke des Gewinnens neuer Erkenntnisse.¹⁵

Auf diesem Hintergrund ist der Diskursbegriff zu verstehen, den Foucault zum Decouvrieren unterschiedlicher Aussagen und Aussagebedingungen nutzt. Besonders die Analyse des „diskursiven Feldes“ zielt darauf, „die Aussage in der Enge und Besonderheit ihres Ereignisses zu erfassen; die Bedingungen ihrer Existenz zu bestimmen, auf das Genaueste ihre Grenzen zu fixieren, ihre Korrelationen mit den anderen Aussagen aufzustellen, die mit ihm verbunden sein können, zu zeigen, welche anderen Formen der Äußerung sie ausschließt.“¹⁶ Aussagen werden also auch bezüglich der sie fundierenden Macht-konstellationen geprüft. Das diskursive Feld stellt sich so in einer Fülle von Diskursvernetzungen dar, was eine differenziertere Analyse der ideologischen Funktionen von Aussagen ermöglicht.

Die Weite des von Foucault ersatzweise benutzten Begriffes Diskurs anstelle des Ideologiebegriffes und die Deutung jeder Form des Diskurses auf dem Hintergrund von Machtkonstellationen wird von Terry Eagleton als ein „voreiliger Verzicht auf nützliche Unterscheidungen“ betrachtet. „Die Bedeutung der Begriffe ... so weit auszudehnen, daß sie einfach alles erfassen, hieße, sie jeglicher Schlagkraft zu berauben und entspräche letztendlich den Zielen der herrschenden Ordnung.“¹⁷ Mit Recht weist Eagleton auf die Notwendigkeit hin, eine Analyse mit klar umrissenen Begriffen zu betreiben. Dies wird von Foucault aber gar nicht geleugnet. Er bemüht sich jedoch, durch die Auflösung von bestehenden Einheiten zur Schaffung neuer Einheiten zu gelangen. Seine Skepsis gegenüber vorgegebenen Einheiten (Klassifikationen, Wahrheiten etc.) sollte daher als Potential gesehen werden. Es ist der Motor seiner Arbeit. In *Diskurs und Wahrheit* offenbart Foucault, wie die gleichzeitige Akzeptanz und In-Frage-Stellung des Begriffes Wahrheit zur Grundlage jedes philosophischen Diskurses

¹⁵ Foucault wendet sich explizit gegen die unkritische Akzeptanz von Begriffen als feststehenden Einheiten des Diskurses. „Diese vorausgehenden Formen von Kontinuität, all diese Synthesen, die man nicht problematisiert und die man füglich gelten läßt, muß man also in der Schwebe halten. Sie gewiß nicht definitiv abweisen, sondern die Ruhe erschüttern, mit der man sie akzeptiert; zeigen, daß sie nicht von allein da sind, daß sie stets die Wirkung einer Konstruktion sind, deren Regeln man erkennen und deren Rechtfertigungen man kontrollieren muß; definieren, unter welchen Bedingungen und mit Blick auf welche Analysen bestimmte legitim sind; diejenigen bezeichnen, die auf jeden Fall nicht mehr zugelassen werden können.“ (Foucault, *Archäologie des Wissens* [Frankfurt a. M., 2003] 39-40) Eine kontinuierliche kritische Prüfung von Begriffen ist somit immer Ausgangspunkt für eine kritische Prüfung von Aussagen.

¹⁶ Foucault, *Archäologie des Wissens* 43.

¹⁷ Eagleton, *Ideologie* 15.

gemacht werden kann. Er nennt diesen Vorgang die „zweiseitige Problematisierung der Wahrheit“:

Eine Seite ist damit befaßt sicherzustellen, daß das Argumentationsverfahren richtig ist, in dem man bestimmt, ob eine Aussage wahr ist (beziehungsweise sie ist mit unserer Tätigkeit befaßt, Zugang zur Wahrheit zu bekommen). Und die andere Seite beschäftigt sich mit der Frage: Worin besteht für das Individuum und die Gesellschaft die Bedeutung wahr zu sprechen, und ebenso zu wissen, wie man diese erkennt? Mit der Seite, die sich damit befaßt, sicherzustellen, daß eine Aussage wahr ist, haben wir die Wurzeln jener großen Tradition in der westlichen Philosophie, die ich die ‚Analyse der Wahrheit‘ nennen würde. Und auf der anderen Seite, die sich mit der Bedeutung des Wahrsprechens beschäftigt, also damit, zu wissen, wer in der Lage ist, die Wahrheit zu sprechen, und warum wir die Wahrheit sprechen sollten, haben wir die Wurzel dessen, was wir die ‚kritische‘ Tradition im Westen nennen könnten.¹⁸

Auf der Basis dieser Akzeptanz von Wahrheit bei gleichzeitiger Bereitschaft zur kritischen Analyse kann der Terminus ‚Ideologie‘ als Abgrenzungsinstrument dienen. Auch der Begriff ‚Ideologem‘, den Fredric Jameson als „the smallest intelligible unit of the essentially antagonistic collective discourse of social classes“ bezeichnet, soll in dieser Arbeit – von seinem spezifisch marxistischen Bedeutungsinhalt befreit – als Bezeichnung für kleinste Bewusstseinsseinheiten verwendet werden.¹⁹ Die instrumentelle Nutzung der Begriffe soll dabei von der Kenntnis geleitet sein, dass sie Bestandteile und Ergebnisse diskursiver Prozesse sind.

Wahrheit als Ergebnis von Diskursen zu betrachten, schafft für jede Religion ein Legitimationsproblem: göttliche Existenz wird hier gerade nicht diskursiv erfahrbar, sondern muss – ohne Diskursgrundlage – einfach geglaubt werden. Da Religionen keinem Begründungsprozess entspringen, beruhen sie einzig und allein auf unmittelbarem Vertrauen in schriftliche und mündliche Aussagen - ohne jede Forderung nach Logik und Beweis. Sie stehen somit einer diskursiven Wahrheitssuche diametral entgegen. Ludwig Feuerbach hat in seinem religionskritischen Werk *Das Wesen des Christentums* (1841) den Religionen (bzw. hier speziell der christlichen Variante) darüber hinaus zwei Eigenarten nachgewiesen, die sie noch deutlicher als ‚ideologisch‘ ausweisen: Erstens seien Aussagen über Gott immer das Ergebnis menschlicher Lebensbedingungen, d.h. der Mensch erschafft sich aus einem historisch-biographischen Bedürfnis heraus seinen Gott selbst. Zweitens ist der Mensch sich dieses Vorgangs nicht

¹⁸ Michel Foucault, *Diskurs und Wahrheit* (Berlin, 1996) 177-178.

¹⁹ Fredric Jameson, *The Political Unconscious* (Ithaca, 1982) 76.

bewusst; stattdessen glaubt er, seine religiöse Ideologie sei die objektive und alleinige Wahrheit:

Wie der Mensch denkt, wie er gesinnt ist, so ist sein Gott... Aus seinem Gotte erkennst du den Menschen und wiederum aus dem Menschen seinen Gott; beides ist eins. ... Wenn aber die Religion, das Bewußtsein Gottes, als das Selbstbewußtsein des Menschen bezeichnet wird, so ist dies nicht so zu verstehen, als wäre der religiöse Mensch sich direkt bewußt, daß sein Bewußtsein von Gott das Selbstbewußtsein seines Wesens ist, denn der Mangel dieses Bewußtseins begründet eben das eigentümliche Wesen der Religion.²⁰

Die Gleichsetzung von Religion und Ideologie ist nicht unumstritten. So ist zum Beispiel Peter V. Zima der Ansicht, dass die Ideologie eher „ein künstliches Konstrukt“ sei, „ein Partialsystem, das kollektive Orientierungen und Interessen artikuliert“, die Religion hingegen „eine gelebte Tradition, ein historisch gewachsenes Wertsystem, das Universalcharakter hat.“ Zu einer Ideologisierung der Religion käme es immer dann, „wenn eine soziale oder politische Bewegung sich religiöse Glaubenssätze zu eigen“ mache.²¹ Zimas Argumentation zugunsten einer Trennung von Religion und Ideologie ist jedoch wenig plausibel, da erstens sowohl Ideologien als auch Religionen das Ergebnis menschlicher Lebensentwicklungen sind und somit beide als historisch gewachsen bezeichnet werden können; zweitens die Abgrenzung der Religionen von Sekten (die Zima als ideologisch einstuft) kaum möglich ist (was er auch konzediert); drittens die Verknüpfung von Religion mit sozialen und politischen Partikularinteressen ein durchgängiges historisches Phänomen gewesen ist. So erhoben weltliche Herrscher einen göttlichen Legitimationsanspruch für ihre Macht; Unterordnung unter weltliche Autorität wurde mit dem Verweis auf göttliche Gebote eingefordert, und selbst in modernen Demokratien bietet die religiöse ‚Inszenierung‘ Material für politische Wahlkämpfe, wie zum Beispiel im Präsidentschaftswahlkampf von George W. Bush im Jahre 2005. Religion und Ideologie sind also auf den verschiedensten Ebenen wesensverwandt.

Die in Neuengland im 17. Jahrhundert siedelnden Puritaner waren Angehörige einer Religionsgemeinschaft, die eine diskursive Auseinandersetzung über die Grundlagen ihres Glaubens ganz besonders strikt und rigide ablehnten. Da jedoch jede Religion – trotz ihrer generell anti-diskursiven Ausrichtung – sich niemals ganz den sie umgebenden Diskursen entziehen und in einem Vakuum existieren kann, stellt sich die Frage, wie sehr die religiöse Ideologie der Purita-

²⁰ Ludwig Feuerbach, „Religion als Selbstentfremdung des Menschen“, in: Lenk, *Ideologie* 61.

²¹ Zima, *Ideologie und Theorie* 30, 34.

ner durch die Einbettung in diese historischen Diskurse ihren vermeintlich ‚steinernen‘ Kern veränderte. Welche Entwicklung nahmen also religiöse Ideologeme unter dem Einfluss spezifischer historischer Diskurse des 17. Jahrhunderts in Neuengland, und welche Wirklichkeitskonstruktionen resultierten aus dieser Entwicklung? In der vorliegenden Untersuchung soll die Heterogenität sowohl der Wahrnehmung als auch der literarischen Abbildung kolonialen Lebens als eine diskursive Vernetztheit von Text, Textverfasser und Textinterpret reflektiert werden.

Meine Arbeitsmethode folgt im Grundsatz den Prinzipien des von Stephen Greenblatt so benannten *New Historicism*, der literarische Texte und die sie umrankende Menschheitsgeschichte zu gleichwertigen Gegenständen der literaturwissenschaftlichen Analyse erhebt. Die spezifische Kultur, aus der ein literarisches Werk heraus entsteht, wird dabei als Text betrachtet. Dies ermöglicht eine Vertiefung der Analyse und eine Erweiterung des Analysespektrums, indem die statische Text-Kontext-Dichotomie aufgehoben und durch die dynamische Deutung eines Feldes uneingeschränkter Wechselbeziehungen ersetzt wird. Um diese Wechselbeziehungen zu charakterisieren, spricht Louis Montrose von der „Geschichtlichkeit von Texten und der Textualität von Geschichte.“²² Stephen Greenblatt und Giles Gunn betonen darüber hinaus: „There are no transcendent or absolute rules about what belongs in the zone of the literary and in the zone of the nonliterary. On the contrary the lines can be drastically redrawn...“²³ Dementsprechend verzichten die *New Historicists* auch auf den Anspruch einer letztgültigen Interpretation zugunsten einer Akzeptanz unendlicher Textkontingenz. In der vorliegenden Untersuchung werden demgemäß die Geschichtswerke als Teil einer ‚intertextuellen Vernetzung‘ von puritanischer Literatur mit vielfältigsten Ausprägungen des Koloniallebens (in Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Medizin und Ökologie) gedeutet.

Neben diesem ersten sollen zwei weitere methodologische Ansätze, die unter anderen von Catharine Gallagher und Stephen Greenblatt als Kernpunkte ihres neohistoristischen Arbeitens vorgestellt werden, hier zur Anwendung kommen. So richten Gallagher und Greenblatt zum einen ihr Interesse auf das

²² Louis Montrose, „Die Renaissance behaupten. Poetik und Politik der Kultur“, in: Moritz Baßler (Hrsg.), *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur* (Frankfurt a. M., 1995) 67.

²³ Stephen Greenblatt and Giles Gunn, „Introduction“, in: Stephen Greenblatt and Giles Gunn (eds.), *Redrawing the Boundaries. The Transformation of English and American Literary Studies* (New York, 1992) 5.

Individuelle, von der Norm Abweichende. Sie beabsichtigen ein „encounter with the singular, the specific, and the individual.“²⁴ In der vorliegenden Untersuchung wird demgemäß den Brüchen, den Abweichungen und den Individualitäten innerhalb der puritanischen Historiographie nachgespürt, die ein Änderungspotential innerhalb des amerikanischen *mainstream* erkennen lassen. Zum anderen betonen Gallagher und Greenblatt ihre relativ kritische Haltung gegenüber einem zu untersuchenden Text und seinem Autor:

Where traditional >close readings< tended to build toward an intensified sense of wondering admiration, linked to the celebration of genius, new historicist readings are more often skeptical, wary, demystifying, critical, and even adversarial. This hermeneutical aggression was initially reinforced for many of us by the ideology critique that played a central role in the Marxist theories in which we were steeped, but, as we were from the beginning uncomfortable with such key concepts as superstructure and base or imputed class consciousness, we have found ourselves ... slowly forced to transform the notion of ideology critique into discourse analysis.²⁵

Die Tatsache, dass Gallagher und Greenblatt ausdrücklich ihre kritische, entmystifizierende Haltung betonen, zeigt aber, dass ihre Abwendung vom Begriff der Ideologiekritik nur eine Abkehr von spezifisch marxistischen Deutungsansätzen, nicht aber vom Prinzip der Wertung und Kritik allgemein zum Ausdruck bringen soll und dass gleichermaßen der Begriff Diskursanalyse mit der Befähigung zur (Ideologie-)Kritik verknüpft wird. Sie wollen also nicht auf Wertungen verzichten, sondern untersuchen zum Beispiel gezielt – darin Foucault folgend - Machtstrukturen in literarischen Texten und den sie bestimmenden historischen Diskursen. Auch die in der vorliegenden Arbeit ausgewählte historiographische Literatur der Puritaner soll einer kritischen Reflexion und entmystifizierenden Analyse ausgesetzt werden. Anstatt das puritanische Ideologegerüst zu bestätigen, soll es auf Unstimmigkeiten und Widersprüchlichkeiten überprüft werden.

Der Multiperspektivität des Lebens, das den Texten ihre Kontingenz verleiht, versucht der *New Historicism* durch eine besondere Offenheit gegenüber anderen modernen literaturtheoretischen Konzepten gerecht zu werden. Gerade die feministische und die postkoloniale Literaturtheorie werden als wichtige Triebkräfte auf dem Weg einer umfassenden Textanalyse gewertet. Während Gallagher und Greenblatt jedoch besonders die von diesen Forschungsbereichen geförderte Erweiterung des Textkorpus (also die Aufnahme von Texten, die au-

²⁴ Catharine Gallagher and Stephen Greenblatt, *Practising New Historicism* (Chicago u.a., 2000) 6.

²⁵ Gallagher / Greenblatt, *Practising New Historicism* 9.

Berhalb des vormals anerkannten restringierten Literaturkanons liegen) als signifikante Parallele zum *New Historicism* betrachten, wird in der vorliegenden Arbeit vielmehr die Untersuchung kanonisierter Texte bei gleichzeitiger Reflexion der Themen *gender* und *race* vorgenommen. Die Text- und damit Autoren- auswahl spiegelt die dominanten Charakteristika ‚Geschichte‘ schreibender puritanischer Autoren wider – sie waren männlich, weiß und sozial eleviert. Sieht man von Texten weiblicher Autoren ab, die punktuelle Erfahrungen innerhalb spezieller historischer Ereignisse, wie zum Beispiel die Gefangenschaft von Mary Rowlandson bei den Indianern während des *King Philip's War* (1675-1676) beschreiben, also die Textgattung der *captivity narrative*, so liegen puritanische *histories* weder von Frauen noch von amerikanischen Ureinwohnern und auch nicht von Personen aus sozial unterprivilegierten Schichten vor. Die mit ihren historiographischen Werken im Zentrum dieser Arbeit stehenden Autoren William Bradford (1590-1657) und John Winthrop (1588-1649) waren Gouverneure, Edward Johnson (1598-1672) und Nathaniel Morton (1613-1685) Staatsangestellte, und Increase Mather (1639-1723), William Hubbard (1621-1704) sowie Cotton Mather (1663-1728) arbeiteten als Geistliche. Die Möglichkeit zur Partizipation an gesellschaftlicher Macht war Grundvoraussetzung zur Schaffung puritanischer Geschichtsschreibung.

Der Einfluss des *gender* auf die vorliegenden Geschichtswerke zeigt sich unter anderem dann auf signifikante Weise, wenn Konflikte zwischen männlichem und weiblichem Handeln in der neuenglischen Kolonialgeschichte entstanden. So liefert der Prozess um Anne Hutchinson ein Beispiel für die systematische Vermengung theologischer und juristischer Diskurse zum Zwecke der Fixierung stereotyper Geschlechterrollen und zur Abwehr eines von den Normen abweichenden Verhaltens. Naturwissenschaftliche, speziell medizinische Diskurse konnten jedoch zu Relativierungen innerhalb dieses eigentlich die Normen stabilisierenden Schreibens führen. Die Kategorie *gender* soll in diesem Kontext keinesfalls eine binäre Weltsicht mit einer einseitigen Charakterisierung des Männlichen als rein dominierend und unterdrückend und des Weiblichen als generell subordiniert und unterdrückt festigen, sondern vielmehr der Konstruktivität der Geschlechterdifferenz als Teil eines komplexen Definitions- und Repräsentationssystems Ausdruck geben. Jane Flax hebt in ihrem Aufsatz „Postmodernism and Gender Relations“ die sozialen Ursachen der *gender-*

Bildung hervor: „Unless we see gender as a social relation rather than as an opposition of inherently different beings, we will not be able to identify the varieties and limitations of different women’s (or men’s) powers and oppressions within particular societies.“²⁶ Die damit verbundene Variabilität der verschiedenen Strategien zur Prägung bestimmter Geschlechterrollen und Identitätsmuster innerhalb der puritanischen Gesellschaft soll hier berücksichtigt werden. Judith Butler nennt diesen kontinuierlichen Änderungsprozess ein „cultural play“: „As a corporeal field of cultural play, gender is a basically innovative affair; although it is quite clear that there are strict punishments for contesting the script by performing out of turn or through unwarranted improvisation.“²⁷ Die Bestrafung innerhalb einer so normverhafteten Gesellschaft wie der der Puritaner Neuenglands war besonders rigide. Die Möglichkeiten oder Unmöglichkeiten eines freieren Spiels der ‚Geschlechterkräfte‘ werden in dieser Arbeit ebenfalls exemplarisch dargelegt.

Mit Hilfe der postkolonialen Literaturtheorie soll besonders das Verhältnis zwischen puritanischen Kolonisten und nordamerikanischen Ureinwohnern unter dem Aspekt der Wirkung von und des Umgangs mit der indianischen Alterität beleuchtet werden. Der Kolonialismus bedeutete sowohl eine Veränderung der kolonisierten (indianischen) Kultur als auch eine rückwirkende Veränderung der kolonisierenden (puritanischen) Kultur. Insbesondere die Bilder, die Vorstellungen, die man von den Indianern schon im Vorfeld entwarf, führten in der Neuen Welt durch den realen Kontakt mit dem Fremden zu einer ambivalenten Beurteilung des *native other*. Stereotype Vorstellungen von einer mentalen, kulturellen und technischen Inferiorität der Indianer mischten sich durchaus widersinnig mit dem Bild des barbarischen und mörderischen Wilden.²⁸ Ania Loomba betrachtet die Mischung aus Stabilisierung und Neugestaltung alter Vorstellungen über das Fremde als zentrales Kennzeichen des Kolonialismus allgemein:

Colonialism expanded the contact between Europeans and non-Europeans, generating a flood of images and ideas on an unprecedented scale. Europeans who travelled outwards took with them certain previous images of the people they expected to encounter. The actual encounters necessitated both the continuity and a reshaping of these

²⁶ Jane Flax, „Postmodernism and Gender Relations,“ in: Linda J. Nicholson (ed.), *Feminism / Postmodernism* (New York and London, 1990) 54-55.

²⁷ Judith Butler, „Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory,“ in: Carole R. McCann and Seung-Kyung Kim, *Feminist Theory Reader* (New York and London, 2003) 426.

²⁸ Zum Verhältnis des Stereotyps und der Diskriminierung im kolonialen Diskurs vgl. auch Homi Bhabha, *Die Verortung der Kultur* (Tübingen, 2000) bes. 97-123.

images – continuity because previously held notions about the inferiority of non-Europeans provided a justification for European settlements, trading practices, religious missions and military activities – and reshaping in order to adjust images to specific colonial practices.²⁹

Der Kolonialismus setzte sich aus mehr zusammen als einem bloßen Akquirieren von Land und Besitz eines fremden Volkes. Strategien der Formung und der Festigung von zumeist hierarchischen Vorstellungen dienten der Stützung des kolonialen Gesamtkonzeptes. Edward Said spricht von einem „commitment in constant circulation and recirculation, which, on the one hand, allowed decent men and women to accept the notion that distant territories and their native peoples should be subjugated, and, on the other, replenished metropolitan energies so that these decent people could think of the imperium as a protracted, almost metaphysical obligation to rule subordinate, inferior or less advanced peoples.“³⁰ Auch die puritanische Historiographie wurde geprägt von der Entwicklung und Stabilisierung dieses Legitimationsdiskurses, in dessen Zentrum die Auslöschung jedes moralischen Zweifels an der Eroberung eines Landes, der Unterdrückung eines Volkes und der Vernichtung einer Kultur stand.

Zur Offenheit des neohistoristischen Arbeitens gehört auch die Neubewertung des Verhältnisses von Historiographie und Literatur. Die Aufhebung der strengen Trennung von *fact* und *fiction* und die Anerkennung des – trotz aller Unterschiede zum rein fiktionalen Schreiben – stark narrativen und konstruktiven Charakters historiographischer Texte ist Grundvoraussetzung für ein umfassendes Verständnis der vielfältigen Bedeutungsebenen der hier untersuchten *histories*. Hayden White hat festgestellt, „daß eine gegebene Menge von zufällig überlieferten Ereignissen niemals für sich selbst eine Geschichte darstellen kann; das äußerste, was sie einem Historiker bieten kann, sind die *Elemente* einer Geschichte. Die Ereignisse werden zu einer Geschichte *gemacht* durch das Weglassen oder die Unterordnung bestimmter Ereignisse und die Hervorhebung anderer, durch Beschreibung, motivische Wiederholung, Wechsel in Ton und Perspektive, durch alternative Beschreibungsverfahren und ähnlichem – kurz mit Hilfe all der Verfahren, die wir normalerweise beim Aufbau einer Plotstruktur eines Romans oder eines Dramas erwarten.“³¹ Metapher, Metonymie,

²⁹ Ania Loomba, *Colonialism / Postcolonialism* (London, 1998) 58.

³⁰ Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York, 1994) 10.

³¹ Hayden White, *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses* (Stuttgart, 1986) 104.

Synekdoche und Ironie sind die zentralen tropologischen Mittel, mit denen sich die Geschichtsschreiber (aus Whites Sicht) auf sprachlicher Ebene den fiktionalen Texten nicht nur annähern, sondern mit denen sie den bisher konstatierten Unterschied egalisieren. So wird der Anspruch, Geschichte sachlich und objektiv zu beschreiben, durch literarische Schreibstrategien konterkariert. Jeder Historiograph gibt immer *sein* Bild der Geschichte wider. Die Objektivität der Geschichtsschreibung ist nichts anderes als die „Fiktion der Darstellung des Faktischen.“³²

Diese These wurde von Hayden White provokant gegen den einseitigen und unüberlegten Objektivitätsanspruch vieler Historiker gerichtet.³³ Sie lenkt die Aufmerksamkeit auf die Schreibstrategien, mit denen Historiographen ihre Sicht der ‚Geschichte‘ vermitteln. Die puritanischen Autoren des 17. Jahrhunderts, die mit ihren Geschichtswerken in dieser Arbeit untersucht werden, bewegen sich sehr gezielt zwischen den Spannungspolen Fakt und Fiktion hin und her. Einerseits werden - neben expliziten Aussagen zum vermeintlichen Wahrheitsgehalt eines Textes oder zur angeblichen Objektivität des Autors – Signale der Faktizität ausgesandt. So fügt man Briefe und Dokumente in die Texte ein und unterteilt in einigen Fällen Passagen der *histories* in nummerierte Paragraphen, die den Gestus wissenschaftlichen Schreibens appropriieren. Andererseits entwickelten die Puritaner aber mit dem Rückgriff auf unterschiedliche literarische Stilmittel (wie zum Beispiel eine drastische Metaphorik) und Erzählformen (wie zum Beispiel Anekdoten oder biographische Berichte) deutliche narrative Strategien.

³² White, *Klio* 145; vgl. ebd. 154.

³³ Kritik an Whites Thesen übt u.a. Ansgar Nünning, der ihm drei Argumentationsfehler vorwirft: erstens eine unzulässige Verkürzung der Frage „nach den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Geschichtsschreibung und Literatur“, „weil sie mit dem Kriterium des *emplotment* nur einen Aspekt einbezieht, dem der narrativen Konfiguration des Erzählten“ (364); zweitens „eine Verwechslung von literarischen Verfahren und fiktionalem Aussagemodus“ (365) und drittens eine „unbegründet[e] und nicht haltbar[e] Gleichsetzung von *emplotment* mit Literarizität und Fiktionalität“ (365). (A. Nünning, „‘Verbal Fictions?’ Kritische Überlegungen und narratologische Alternativen zu Hayden Whites Einebnung des Gegensatzes zwischen Historiographie und Literatur“, *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 40 (1999) 351-380.) Nünning erhebt diese Kritik darüber hinaus in *Von historischer Fiktion zu historiographischer Metafiktion*. Bd. 1: *Theorie, Typologie und Poetik des historischen Romans* (Trier, 1995). Vorwürfe einer argumentativen Verkürzung erheben auch Gerrit Walter in „Fernes Kampfgetümmel. Zur angeblichen Aktualität von Hayden Whites >Metahistory<“, *Rechtshistorisches Journal* 11 (1992) 19-40 und Daniel Fulda, *Wissenschaft aus Kunst. Die Entstehung der modernen deutschen Geschichtsschreibung 1760-1860* (Berlin, New York, 1996) bes. S. 19-28. Widersprüche in der Bewertung der Bedeutung von Sprache deckt Philipp Sarasin bei White auf in seinem Essay „Geschichtsschreibung und das Problem der Sprache“, *Zeitschrift für Kultur, Politik, Kirche (Reformator)* 41.3 (1992) 230-234. Zum von White vernachlässigten Aspekt der Referentialität vgl. Kalle Pihlainen, „The Moral of the Historical Story: Textual Differences in Fact and Fiction“, *New Literary History* 33.1 (2002) 39-60.

Die Objektivitätsbekundungen werden überlagert von den Versuchen einer konsequenten Vermittlung des eigenen Weltbildes, Glaubens oder Urteils. Während sich Hayden White mit der Aussage „Where, in any account of reality, narrativity is present, we can be sure that morality or a moralizing impulse is present too“ eher auf immanente Formen der Subjektivität im Text bezieht, bieten die puritanischen Geschichtswerke des 17. Jahrhunderts sehr offene Varianten subjektiver Geschichtsdarstellung.³⁴ Allerdings schwankt die Intensität der Fiktionalisierung von Geschichte in Abhängigkeit von den persönlichen ideologischen Zielen des jeweiligen Autors und dem Einfluss der ihn umgebenden religiösen, politischen und sozialen Diskurse.

Die Subjektivierung der puritanischen Geschichtsschreibung geschah nicht versehentlich, sondern gezielt, denn literarisches Schaffen wurde als pädagogischer Akt gewertet. Jeder Autor hatte einen klaren Erziehungsauftrag: Die Vermittlung des Glaubens und die Stabilisierung des *New England Way*. Während Predigten, theologische Traktate und moralische Schriften diese erzieherische Aufgabe in Bezug auf abgegrenzte Themen zu leisten versuchten, war das Themenspektrum der Geschichtswerke beinahe unbegrenzt. Soziale, politische, wirtschaftliche und theologische Diskurse konnten in einem einzigen Werk verhandelt werden. Die Spiegelung der Größe und des Umfangs göttlichen Wirkens schien in jedem Lebensbereich möglich.

Die in dieser Arbeit untersuchten Texte befassen sich (umfänglich oder partial) mit der neuenglischen Kolonialgeschichte. Die meisten dieser Texte waren von Anfang an für die Publikation bestimmt und erschienen noch zu Lebzeiten ihrer Verfasser. Dazu gehören Edward Johnsons *Wonder-Working Providence* (1654), Nathaniel Mortons *New Englands Memoriall* (1669), Cotton Mathers *Magnalia Christi Americana* (1702) sowie die zwei kürzeren Werke zum *King Philip's War*: Increase Mathers *Brief History* (1676) und William Hubbards *The Present State* (1677). William Bradfords *Of Plymouth Plantation* (entst. 1630-1650, ed. 1856) und William Hubbards *A General History* (entst. ca. 1680, ed. 1815) blieben lange unveröffentlicht, dienten aber nachfolgenden Autoren als

³⁴ Hayden White, *The content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore and London, 1987) 24.

wichtige Quellen. (Mortons *New Englands Memoriall* ist zu großen Teilen ein Plagiat des Werkes seines Onkels Bradford.)³⁵

John Winthrops *Journal* (teilediert 1790; reediert 1825/26) war hingegen zunächst nicht für die offizielle Publikation bestimmt.³⁶ Es entstand zwischen 1630 und 1649 und entwickelte sich vom speziellen Seetagebuch (während der Überfahrt der *Arbella* nach Amerika) zum Tagebuch und schließlich zu Annalen. Dass Winthrops *Journal* nicht nur als Tagebuch, sondern auch als Geschichtswerk behandelt werden kann, liegt an der Durchlässigkeit der Gattungsgrenzen in der damaligen Zeit:

[T]he Puritans held that the historian's role was to reveal God's plan by showing the purposeful integration of events; the role of most individuals was to learn God's plan from histories, sermons and, of course, the Bible and to act in accordance with it. Puritan diaries could serve as histories by showing an overall pattern of events such as that which confirmed the author's election or by directing the author's actions toward conformity with God's will.³⁷

Das Wirken Gottes wird von Winthrop in einem über das Persönliche hinausgehenden Rahmen zu entdecken versucht. Die Vermischung individueller und gemeinschaftlicher Gotteserfahrung kennzeichnet somit das *Journal*.

Auch in der Erzählform sprengt Winthrop die Grenzen des Tagebuchs, indem er teilweise retrospektiv (später auch vorausblickend) arbeitet. Dass dabei der Tagebuch- und Geschichtsschreiber zum auktorialen ‚Geschichtenerzähler‘ wird, stellt Heinz Galinsky fest: „Mitunter siegt der Geschichtenerzähler über die ihn einengende Tagebuchform: wo die Einheit einer Geschichte die Rückblende verlangt, überschreitet Winthrop die Tagesspanne des Tagebucheintrages.“³⁸

Doch nicht nur die formalen und inhaltlichen Übereinstimmungen mit anderen historiographischen Schriften erheben das *Journal* zu einem Geschichtswerk. Auch die Prägung des Werkes unter dem Eindruck einer zukünftig zu erwarten-

³⁵ Edward Johnson, *Johnson's Wonder-Working Providence 1628-1651*, ed. J. Franklin Jameson (New York, 1967); Nathaniel Morton, *New Englands Memoriall*, ed. John Usher (Cambridge, 1669); Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana; or The Ecclesiastical History of New England; From Its First Planting in the Year 1620, Unto the Year of the Lord 1698*, ed. Thomas Robbins (Edinburgh, 1799); Increase Mather, *A Brief History of the War with the Indians in New-England*, ed. Richard Chiswell (London, 1676); William Hubbard, *The Present State of New-England*, ed. Thomas Parkhurst (London, 1677). William Bradford, *Bradford's History of Plymouth Plantation 1606-1646*, ed. William T. Davis (New York, 1970); William Hubbard, *A General History of New England*, eds. Charles C. Little and James Brown (New York, 1968).

³⁶ John Winthrop, *Winthrop's Journal „History of New England“ 1630-1649*, ed. James Kendall Hosmer (New York, 1966).

³⁷ Steven E. Kagle, *American Diary Literature 1620- 1799* (Boston, 1979) 144.

³⁸ Hans Galinsky, *Geschichte amerikanischer Kolonialliteratur*. Bd. 1. *Literatur der Erforschung und Besiedlung einer Neuen Welt: Spanische Anfänge bis Gründungsphase Neuenglands (1542-1676)*. Zweiter Teilband. *Grundlegung der Prosa Neuenglands* (Darmstadt, 1991) 39.

den Leserschaft ist ein die Gattungen Tagebuch und Geschichtswerk verbindendes Element. Geschichtswerke waren ganz offiziell auf Publikation ausgerichtet. Tagebücher erhielten hingegen auf eher indirektem Wege einen zumindest halb-öffentlichen Charakter. So zirkulierten die *diaries* (auch die so genannten *confessional* oder *spiritual diaries*) weit im Bekanntenkreis der Autoren.³⁹ Außerdem galten sie als Lehrbücher für die Nachwelt und waren darüber hinaus Legitimationsschriften des Autors gegenüber Gott und sich selbst. Aus diesen Gründen gehört das *Journal* Gouverneur Winthrops in eine Reihe mit den literarischen Selbstrepräsentationen des männlichen, weißen und sozial elevierten Puritanismus Neuenglands, die in der folgenden Arbeit untersucht werden sollen.

Die Analyse steht im Zeichen der beiden herausragenden Lebensthemen der Puritaner – der Theologie und der Pädagogik. Gerade literarisches Schaffen wurde den Puritanern nur gestattet, wenn es mit theologischen Inhalten und einem pädagogischen Nutzen verbunden war. Die puritanische Geschichtsschreibung musste dementsprechend durch Berichte über das Wirken Gottes in der Welt sowohl zur Vermehrung göttlichen Ruhmes als auch zur Belehrung des Lesers beitragen. Diese theologischen und pädagogischen Zielsetzungen führten teils zur impliziten Einarbeitung von und teils zur expliziten Auseinandersetzung mit fünf großen Ideologiefeldern, die dieser Untersuchung Struktur gebend zugrunde liegen – erstens die theologische Doktrin (Kap. 2.1), zweitens die religiösen Riten (Kap. 2.2), drittens die Erziehungsinhalte und -ziele (Kap. 3.1), viertens die Erziehungsmethoden (Kap. 3.2) und fünftens die Erziehungsinstitutionen (Kap. 3.3) des neuenglischen Puritanismus.

Die Puritanismusforschung hat die Veränderbarkeit puritanischer Ideologeme im Rahmen der sie bestimmenden Lebensdiskurse der Neuen Welt bislang nur partial untersucht. Der Puritanismus des 17. Jahrhunderts galt der Wissenschaft lange als feststehend und unerschütterlich. Daran änderten auch die sich im 20. Jahrhundert entwickelnden unterschiedlichen Forschungskonzepte kaum etwas. So setzte sich Perry Miller mit seinen Arbeiten vom Materialismus in der historischen und literaturwissenschaftlichen Forschung der 1930er Jahre ab, indem er sich um eine Neubewertung des Verhältnisses von geistiger und gegenständlicher Welt bemühte. Für ihn war der Puritanismus vor allem ein geistiges,

³⁹ Zu den *confessional diaries* vgl. Owen C. Watkins, *The Puritan Experience. Studies in Spiritual Autobiography* (New York, 1972).

weniger ein soziales Phänomen. Diese Zuordnung des Puritanismus zur *world of ideas* verknüpfte er mit Thesen über dessen grundlegende Beständigkeit. In der Einleitung zu seiner herausragenden Anthologie *The Puritans* (1938) betrachtet Perry Miller den Puritanismus nicht nur als „one of the continuous factors in American life and American thought“ und setzt damit dieses Glaubens- und Staatsgefüge als eine berechenbare Einheit voraus, sondern hält – trotz zahlreicher Hinweise auf die Notwendigkeit, das heutige Puritanerbild zu revidieren – an der Vorstellung fest, in den ersten Dekaden sei der Puritanismus äußerst statisch gewesen: „The Puritan philosophy, brought to New England highly elaborated and codified, remained a fairly rigid orthodoxy during the seventeenth century.“⁴⁰ Erst für das 18. Jahrhundert sieht er deutliche Veränderungen. „In the next age, however, it proved to be anything but static; by the middle of the eighteenth century there had proceeded from it two distinct schools of thought, almost unalterably opposed to each other.“⁴¹ In seinem bahnbrechenden Werk *The New England Mind* (1953) bleibt Miller ebenfalls bei der Beurteilung des amerikanischen Puritanismus als etwas in der Isolation Amerikas Bewahrtem: „New England Puritanism had become, by remaining faithful to its radical dedication, a stronghold of reaction.“⁴²

Auch die sich in der Nachfolge Millers sowohl unter den Literaturwissenschaftlern als auch den Historikern langsam durchsetzende historisch-kontextuelle Forschungsmethode änderte an der Definition des Puritanismus als etwas Konstantem nichts. So bewertete auch der Miller-Schüler Edmund S. Morgan in *Visible Saints* (1963) den kolonialen Puritanismus als feststehende Einheit. Morgan erkannte zwar die Veränderung, die zum Beispiel der *Half-Way Covenant*-Kompromiss bedeutete, an, interpretierte diese Änderung jedoch als Teil eines evangelistischen Rettungskonzeptes für den Puritanismus, das aus seiner Sicht Bestandteil einer relativ homogenen Glaubens- und Lebensentwicklung und nicht Resultat kolonialer Hybridität war. Die unbestreitbar wichtige Analyse von Mythos, Wissenschaft und Kunstfertigkeit in der puritanischen His-

⁴⁰ Perry Miller and Thomas H. Johnson (eds.), *The Puritans* (New York, 1938) 1, 3.

⁴¹ Vgl. ebd., 3.

⁴² Perry Miller, *The New England Mind. From Colony to Province* (Cambridg, 1953) 9. Diese Einschätzung kennzeichnet zahlreiche Studien des 20. Jahrhunderts: Obwohl zum Beispiel Samuel Eliot Morison in *The Intellectual Life of Colonial New England* (1936) gegen eine vorurteilsverhaftete Vorgängerforschung anschrieb, die eine Art ‚Vereisung‘ der neuenglischen Geschichte durch den Puritanismus zwischen 1640 und 1740 vorausgesetzt hatte, konzentrierte er sich – in bewundernder Form – mehr auf die Darstellung des Reichtums puritanischen Geisteslebens als auf die Erforschung seiner Flexibilität und Widersprüchlichkeit.

toriographie in *A Loss of Mastery* (1966) von dem Historiker Peter Gay nimmt jedoch Schwankungen und Widersprüchlichkeiten, die in den Schriften der Historiographen erkennbar sind, kaum auf. So bestätigt beispielsweise seine durchaus kritische Bewertung der *Magnalia Cotton Mathers* das Bild vom Puritanismus als Einheit: „The *Magnalia Christi Americana* was tribal history, expressing Puritan sentiments, feeding Puritan anxieties, and sustaining Puritan pride.“⁴³

Die Abwendung des Literatur- und Kulturwissenschaftlers Sacvan Bercovitch von der Theorie des amerikanischen Exzeptionalismus bedeutet ebenfalls noch keinen Durchbruch zur historischen Kontextanalyse. Er folgt, trotz mancher Kontroversen, eher der Miller'schen Überbetonung des Puritanismus als Ausdruck der – von der materiellen abgelösten – geistigen Welt. Mit *The Puritan Origins of the American Self* (1975) nimmt Bercovitch eine Art Introspektion des Puritanismus vor und betrachtet ihn als Basis des amerikanischen Selbstverständnisses. Everett Emerson spricht in *Puritanism in America 1620-1750* (1977) sogar explizit von „[a] powerful unity, an organic relationship of state, church, and society“, die die Puritaner in Neuengland geschaffen hätten. Harry S. Stout stellt in *The New England Soul* (1986), in dem er die Predigt als das einzig vorhandene (Massen-)Kommunikationsmedium dieser Zeit untersucht, eine auffällige Kontinuität in dem fest, was er als „sermon substance“ bezeichnet, also den in ihr vermittelten theologischen Grundwerten, aber auch ihrer Rhetorik, die – wie er äußerst pathosgerührt bemerkt – im säkularer gewordenen Amerika überlebt habe: „The language of destiny, liberty, purity, desertion, and redemption lives on and testifies to the astonishing tenacity of the Puritan vision to shine before a world trembling in darkness.“⁴⁴ Stephen Carl Arch, schließlich, betrachtet in seiner Dissertation *Mastering History: Puritan Historians in Colonial America* (1989) die puritanischen Historiographen vor allem als Autoren, die die neuenglische Geschichte veränderten, aber nicht als solche, die von ihr verändert wurden.

Die Kritik an der fehlenden historischen Kontextualisierung der historischen und literaturwissenschaftlichen Studien, die unter anderen von Nina Baym, Karen Halttunen und Richard Lovelace in den vergangenen Jahrzehnten formuliert

⁴³ Peter Gay, *A Loss of Mastery. Puritan Historians in Colonial America* (Berkeley, 1966) 77.

⁴⁴ Harry S. Stout, *The New England Soul. Preaching and Religious Culture in Colonial New England* (New York, 1986) 6, 316.

wurde⁴⁵, bewirkte seit den 1960er Jahren sowohl in den religionshistorischen als auch kulturwissenschaftlichen Studien eine Neuorientierung. Im Rahmen dieses *broadening* der Analyse auf Felder wie Sozialforschung, Polithistorie und demographische Erhebungen wurden auch Kontroversen, Widersprüche und Wandlungen des Puritanismus partiell illuminiert. Unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzungen um eine mögliche Präparation (also Vorbereitung auf die göttliche Erlösung) setzt sich zum Beispiel Norman Pettit in *The Heart Prepared* (1966) mit den historischen Kontroversen zwischen *preparationists* und *predestinarians* auseinander und erlaubt einen ersten Einblick in die Varianz theologischer Argumentation innerhalb des Puritanismus. Larzer Ziff beginnt in *Puritanism in America. New Culture in a New World* (1973), den Einfluss historischer Kontexte (insbesondere des europäischen Lebens im 16. Jahrhundert) auf diese ‚Kultur‘ zu reflektieren. In herausragender Weise gelingt die Analyse sozialer Ursachen für theologische Theorie- und Praxisveränderung (insbesondere bezüglich vermeintlicher Verfallserscheinungen) Emory Elliott mit *Power and the Pulpit in Puritan New England* (1975).

David D. Leverenz hat in *The Language of Puritan Feeling* (1980) Änderungen in der Vorstellungswelt der Puritaner unter psychoanalytischen Gesichtspunkten untersucht, und Patricia U. Bonomi zeigt in *Under the Cope of Heaven* (1986) die Zerrissenheit des Puritanismus als selbstverständlichen Teil der Entwicklung von Gesellschaft und Politik in Neuengland. Andrew Delbanco stellt in *The Puritan Ordeal* (1989) eine „division of early American culture into pre-modern and modern selves“ fest, beschränkt die Analyse aber auf das „affective life“, das Gefühlsleben der Puritaner.⁴⁶ Ursula Brumm hebt die Funktion der Auseinandersetzung mit Geschichte für die „Definition eines neuen Seins und Selbst“ in *Geschichte und Wildnis in der amerikanischen Literatur* (1980) hervor und nähert sich der Frage der Konstruktivität der Wirklichkeit durch literarische Gestaltung.⁴⁷ Harry M. Ward gibt mit *Colonial America 1607-1763* (1991) einen äußerst umfassenden und thematisch gegliederten Einblick in die unterschiedlichsten Lebensbereiche Kolonialamerikas, in denen er Entwicklungen nachzeichnet, die „in new and often innovative directions“ führten.⁴⁸ Sacvan Berco-

⁴⁵ Vgl. Dazu auch Russell J. Reising, *The Unusable Past. Theory and the Study of American Literature* (New York and London, 1986) 49-92.

⁴⁶ Andrew Delbanco, *The Puritan Ordeal* (Cambridge, 1989) 3, 1.

⁴⁷ Ursula Brumm, *Geschichte und Wildnis in der amerikanischen Literatur* (Berlin, 1980) 17.

⁴⁸ Harry M. Ward, *Colonial America 1607-1763* (Englewood Cliffs, 1991) xi.

vitch weist den Puritanern in *The Rites of Assent* (1993) außerdem Veränderungen in ihrer symbolischen Konstruktion des Koloniallebens nach: „[They] fused the dynamics of modernization with the tropes of sacred history.“⁴⁹

Die jüngsten Beiträge zur Puritanismusforschung wenden sich ebenfalls relativ deutlich vom Gedanken des Puritanismus als einheitlicher Erscheinung ab. Die Essaysammlung *Early America Re-Explored* (2000) setzt sich zum Ziel, die Komplexität frühamerikanischer Literatur aufzuzeigen und mischt dabei sehr unterschiedliche Untersuchungen zum Beispiel zur Heterogenität, Stabilität oder Kontextualität kolonialer Schriften. Eine weitere umfangreiche Sammlung, *Negotiations of America's National Identity* (2000) widmet sich in ihrem ersten Teil dem religiösen Gerüst amerikanischer Identität, insbesondere dem puritanischen Erbe, wobei Ursula Brumm in ihrem Beitrag auch Paradoxien aufzeigt, die dieses puritanische Erbe bestimmt haben. Die dritte Sammlung *Millennial Thought in America* (2002) stellt sich der Frage der Entwicklung und Veränderung der Milleniumstheorie in ihren über die Jahrhunderte sich verändernden Kontexten. Die letzte Sammlung, *Messy Beginnings* (2003), enthält mit Anna Mae Duane's Aufsatz „Casualties of the Rod: Rebellious Children, Disciplining Indians, and the Critique of Colonial Authority in Puritan New England“ einen hervorragenden Beitrag zur Hybriditätsanalyse. Sie zeigt darin Widersprüche auf, die das Leben in der Wildnis und die Auseinandersetzung mit den Indianern unter dem Gesichtspunkt der Bewertung (erzieherischer) Autorität hervorbrachte.

So hat die moderne Forschung neue Wege eröffnet, Veränderungen im Rahmen verschiedenster historischer Diskurse sichtbar werden zu lassen. Es fehlt jedoch eine umfassende Untersuchung der Entwicklung ideologischer Konstruktionen der Kolonialpuritaner im Kontext vielfältigster Obligationen eines Alltagslebens, das von innen- und außenpolitischen Konflikten, sozialen Umwälzungen und ökonomischen Disparitäten gekennzeichnet war. Udo J. Hebel widmet sich in seiner Studie *Those Images of Jealousie* (1997) unter anderem einer Analyse historiographischer Texte. Doch sein Interesse gilt der Zirkulation, der Struktur und dem Attributionsrepertoire imagologischer Repräsentationen

⁴⁹ Sacvan Bercovitch, *The Rites of Assent. Transformations in the Symbolic Construction of America* (New York, 1993) 84.

des puritanischen Neuengland im 17. Jahrhundert.⁵⁰ Die vorliegende Arbeit konzentriert sich hingegen auf die Varianz handlungsrelevant werdender theologischer und pädagogischer Prämissen und deren Funktion für die historiographische Selbstkonstituierung. Religionshistorische Arbeiten (Bercovitch, Davies, Eliot, Hall, Miller, Morgan, Pettit, Stout, Ziff) finden daher in der folgenden Analyse ebenso Berücksichtigung wie soziologische und demographische Studien (Daniels, Demos, Erikson, Fox / Quitt, Lockridge, Wall), Untersuchungen zur historischen Pädagogik (Axtell, Beales, Cable, Cremin, Greven, Slater), Arbeiten aus dem Bereich der Teufels- und Hexenforschung (Ahrendt-Schulte, Clark, Demos, Gragg, Hall, Nola, Norton, Roskoff, Russell, Stanford, Stephens) und postkoloniale Studien zu Leben, Missionierung und Ausrottung der Indianer (Axtell, Duane, Jennings, Morrison, Pearce).

Die Puritanismusforschung reflektiert seit ihren Anfängen implizit oder explizit die Frage nach der Bedeutung des Puritanismus für die Bildung einer amerikanischen Nationalidentität. Moderne Studien widerlegen dabei den Exklusivitätsanspruch eines einzigen ‚Systems‘, wie das des Puritanismus, bezüglich des Einflusses auf diesen Identitätsbildungsprozess. Roland Hagenbüchle und Josef Raab sprechen in diesem Kontext von den „rivaling identity claims“ verschiedener ‚Systeme‘, und Malini Johar Schueller weist zusammen mit Edward Watts darauf hin, „that the colonization of what became the United States and the formation of the nation involved a complex series of political negotiations, machinations, violent encounters, and legal maneuvers that attempted to define differences among various groups...“⁵¹ So wie die amerikanische Nationalidentität einem komplexen Wirkungsgeflecht entspringt, in dem der Puritanismus einen von verschiedenen konkurrierenden Teilen repräsentiert, sind auch diese die Identität konstituierenden Einzeleinflüsse, d.h. in dieser Arbeit der ‚Puritanismus‘, auf ihre innere Heterogenität zu prüfen. Während John McWilliams in *New England's Crises and Cultural Memory* (2004) die durch historische Krisen verursachte, regelmäßige Neudefinition des Begriffes ‚Neuengland‘ untersucht, werden in der vorliegenden Arbeit krisenhafte, aber auch rein strukturelle Obli-

⁵⁰ Hebel untersucht sowohl Fremd- als auch Eigenbilder des puritanischen Neuengland. Vgl. Udo J. Hebel, „*Those Images of jealousy*“ – Identitäten und Alteritäten im puritanischen Neuengland des 17. Jahrhunderts (Frankfurt a.M., 1997).

⁵¹ Roland Hagenbüchle and Josef Raab, „Preface“, in: Hagenbüchle and Raab (eds.), *Negotiations of America's National Identity* (Tübingen, 2000) xii; Malini Johar Schueller and Edward Watts, „Introduction: Theorizing Early American Studies and Postcoloniality“, in: Schueller and Watts (eds.), *Messy Beginnings. Postcoloniality and Early American Studies* (New Brunswick, NJ, and London, 2003) 5.

gationen des kolonialpuritanischen Alltagshandelns als Impulse ideologischer Neupositionierungen in den Bereichen Theologie und Pädagogik reflektiert sowie Adaptionen-, Adjunktions- und Akkulturationsstrategien offengelegt. Die diesen Strategien zugrunde liegenden paradoxen Bestrebungen einer fundamentalen Ideologieprotektion führten zu Brüchen, die in der Multidimensionalität der Novellierungen ihre Auflösung suchten.

2 Puritanische Theologie

Der Puritanismus entstand im 16. Jahrhundert, einem Zeitraum größter religiöser Wirrungen in England. Heinrich VIII hatte eine Abkehr Englands von der katholischen Kirche erzwungen und die anglikanische Kirche auf einer scheinreformatorischen Basis gegründet. Erst unter seinem Sohn Edward VI wurden ernsthafte Maßnahmen zur Aufhebung römisch-katholischen Zeremoniells eingeleitet. Nachdem Edwards Schwester Mary zwischenzeitlich eine erneute Rückkehr zum Katholizismus auf brutale Weise erzwungen hatte, folgte schließlich im Jahre 1558 Elizabeth I, die endgültig die anglikanische Staatskirche als protestantisch reformierte Kirche etablierte. Radikale Reformatoren kritisierten jedoch, dass die Kirchenorganisation und die Form der Gottesdienste weiterhin römisch-katholischer Konvention entsprachen. Die Reinigung der englischen Staatskirche von den Riten des Katholizismus wurde deshalb offiziell das wichtigste Ziel dieser Kritiker. Sie forderten die Errichtung einer *pure church*.¹

2.1 Die theologische Doktrin

Die *pure church* sollte jedoch für die – nach ihrer Forderung so genannten – Puritaner mehr als nur eine in ihrer Kirchenorganisation renovierte anglikanische Kirche werden. Auch eine Verschärfung der religiösen Theorie gehörte aus ihrer Sicht zur Errichtung einer perfekten Kirche. Wie alle Religionsstifter beanspruchten die Puritaner das theologische Definitions- und Interpretationsmonopol für sich. Der Terminus ‚Puritaner‘ bezeichnet dabei nicht einen homogenen Personenkreis, sondern umfasst unterschiedliche Gruppen, die jeweils spezielle Konzepte für das zu praktizierende ‚reine‘ Kirchenleben entwarfen. Die beiden wichtigsten Gruppen, denen die hier untersuchten Autoren zuzuordnen sind, waren die separatistischen Puritaner in der Kolonie Plymouth und die nicht-separatistischen Puritaner in der Kolonie Massachusetts Bay. Zu ersteren gehörten die Mayflower-Pilger um William Bradford, die nach einem mehrjährigen Exil in den Niederlanden 1620 in die Neue Welt kamen, und zu letzteren

¹ Zur Geschichte der englischen Kirche vgl. Susan Doran and Christopher Durston, *Princes, Pastors and People. The Church and Religion in England 1529-1689* (London, 1991) und zur Herrschaft Heinrichs VIII vgl. Kurt Kluxen, *Geschichte Englands. Von den Anfängen bis zur Gegenwart* (Stuttgart, 1991) 178-196.

die zehn Jahre später direkt aus England emigrierenden Kolonisten um John Winthrop.²

Die Separatisten verweigerten der englischen Staatskirche jede Anerkennung und gründeten eigene Kirchengemeinden. Diese separatistischen Kirchen wurden nach dem Prinzip größtmöglicher Freiheit geführt, d.h. es gab keine äußere Kontrolle der Einzelgemeinden, keine übergeordnete Kirchenorganisation und keine ‚Herrschaft der Bischöfe‘ (wie im Presbyterianismus und der anglikanischen Kirche). Die Kirchenführung wurde den Gemeinden nicht oktroyiert, sondern von ihnen selbst gewählt, d.h. neben den *elders* bestimmte die Gemeinde auch ihren Pastor in einer internen Wahl. Dieses – nach dem zentralen Grundsatz größtmöglicher Eigenständigkeit der Gemeinden so genannte – kongregationalistische Kirchenkonzept wurde von den nicht-separatistischen Puritanern, trotz früherer Differenzen mit den Separatisten in diesem Punkt, nach der Ankunft in Neuengland übernommen. Aufgrund der baldigen Marginalisierung Plymouths und der sich schnell entwickelnden Dominanz von Massachusetts Bay wurden die Puritaner der zweiten Kolonie weltweit als die ‚Kongregationalisten‘ bekannt.³

In England hatte es zwischen den Separatisten und den nicht-separierenden Puritanern Friktionen nicht nur über die Form der Kirchenführung, sondern auch über die inhaltlichen Fragen nach der ‚Reinhaltung‘ der Kirche, d.h. der Annäherung der *visible* and die *invisible church* gegeben. So hielten die *non-separating Puritans* eine *church discipline*, d.h. eine strenge Festlegung der Normen der Kirche für wünschenswert, aber nicht unabdingbar notwendig. Die Separatisten hingegen betrachteten sie als unentbehrlich, denn mit Hilfe dieser Normen konnten Gemeindemitglieder als Ungläubige identifiziert und leichter aus der Kirche entfernt, d.h. exkommuniziert werden. Neben dem Predigen der ‚reinen‘ Lehre und dem Spenden der ‚gottgefälligen‘ Sakramente gehörte auch diese Exkommunikation für Separatisten zu den Mitteln, die die Reinheit der Kirche garantieren konnten. Die moderaten Puritaner nutzten hingegen nur die beiden ersten Mittel. In Neuengland übernahmen die Massachusetts-Puritaner jedoch auch dieses vormals separatistische Konzept der Entwicklung einer *church dis-*

² Vgl. David. D. Hall, *The Faithful Shepherd. A History of the New England Ministry in the Seventeenth Century* (Chapel Hill, 1972) 21-71. Zur historischen Entwicklung des Ideals einer reinen Kirche vgl. Edmund S. Morgan, *Visible Saints. The History of a Puritan Idea* (New York, 1963) 1-32.

³ Zu den Ausprägungen des separatistischen Puritanismus vgl. Morgan, *Visible Saints* 33-64.

cipline und setzten die Exkommunikation häufiger ein. Trotzdem kam es in den Kolonien zu keinem Zeitpunkt zu einer vollständigen Homogenisierung der unterschiedlichen Gruppen.⁴

Gegen eine einheitliche Entwicklung des Puritanismus sprach nicht nur die frühzeitige Gruppenbildung, d.h. die Aufspaltung in radikale und moderate Kritiker der anglikanischen Kirche. Auch die innerpuritanische Theoriebildung war von Anfang an in der Schwebe. Es gab niemals die eine, ohne Zweifel feststehende puritanische Theologie. Eine Ursache lag in ihren unterschiedlichen theologischen Quellen. Der Puritanismus hatte kein einheitliches doktrinäres Vorbild, sondern entwickelte sich aus antagonistischen religiösen Thesen. Die europäischen Reformatoren disputierten viel und widersprachen sich oft. Themen wie Prädestination, Kirchendisziplin, Kirchenmitgliedschaft oder Taufe waren immer wieder Gegenstand theologischer Debatten. Diese Kontroversen fanden bei den Puritanern ihre Fortsetzung und führten zu Veränderungen in der kirchlichen Theorie und in der Lebenspraxis.⁵ Die zweite und wichtigste Ursache für die Theorie- und Praxisänderungen speziell des amerikanischen Puritanismus lag in den sich ändernden Lebensbedingungen der Neuen Welt, die auch auf die theologischen Diskurse der Puritaner transformatorisch wirkten. Die puritanische Kirchenlehre wurde an verschiedenen Stellen aus ihrer doktrinären Verankerung gelöst. Sogar vermeintlich feste, unerschütterliche Bestandteile wie das Ideologem der *original sin* wurden zum Zweck der Anpassung an die koloniale Entwicklung mit der Zeit neu interpretiert, was zu veränderten Lebensbetrachtungen und Handlungsweisen führte.

2.1.1 *Original Sin*

Nach calvinistischer Theorie ist der Mensch von Natur aus schlecht und sündhaft. Er ist belastet mit der Erbsünde des christlichen Urvaters Adam, und nur durch die Gnade Gottes kann seine Seele gerettet werden. Im Puritanismus wurde diese These zum Kernstück der theologischen Lehre. „An Unregenerate man under the Influence of Original Sin, does nothing but Sin; is Habituated and

⁴ Zur Entwicklung dieser puritanischen Gruppen in Neuengland vgl. das Kapitel „The New England System“, in: Morgan, *Visible Saints* 64-112.

⁵ Vgl. Norman Pettit, *The Heart Prepared. Grace and Conversion in Puritan Spiritual Life* (New Haven, 1966) 22-47.

Accustomed unto Nothing but Evil“, verkündete Cotton Mather.⁶ Aus diesem Grunde sah sich die puritanische Geistlichkeit gefordert, Sünde und Sünder kontinuierlich in ihren Predigten zu thematisieren. Selbst ein neugeborenes Kind wurde von den Puritanern nicht als neutrales Wesen, sondern als Träger tiefer Verdorbenheit betrachtet, dem Höllenqualen und ewige Verdammnis drohen. Benjamin Wadsworth urteilte demgemäß über Kinder: „Their Hearts naturally, are a meer nest, root, fountain of Sin, and wickedness; an evil *Treasure* from whence proceed *evil things*, viz. *Evil Thoughts, Murders, Adulteries* etc.“⁷

2.1.1.1 Die Funktionalisierung der Verfallstheorie

Diese für die puritanische Theoriebildung fundamentale These von *original sin* und *natural depravity* prägte auch die Selbstdarstellung der Puritaner. Doch im Gegensatz zur allgemein verbreiteten Annahme, dass diese Form negativer Anthropologie unwidersprochene Grundlage jedes literarischen Werks in Neu-England gewesen sei, muss konstatiert werden, dass zwar alle in dieser Arbeit untersuchten Autoren über Sündhaftigkeit und Verfallserscheinungen klagten, jedoch die Intensität und Funktion dieser Klagen erhebliche Unterschiede aufwiesen. Gerade die Historiographen lassen durch ihre Werke erkennen, dass nicht die Aufrechterhaltung der Theorie, sondern - je nach Autor und Umstand - die Funktionalisierung, Abschwächung oder sogar Bekämpfung dieser Theorie zu pädagogischen und politischen Zwecken ein wichtiges Anliegen ihrer Arbeit war.

Grundsätzlich bezweifelte kein puritanischer Geschichtsschreiber die Erbsündetheorie. Von William Bradford bis Cotton Mather griffen alle auf das *original sin*-Muster zurück, um zum Beispiel die Ursachen gesellschaftlicher Probleme zu erläutern. Demgemäß findet sich in allen Werken eine für die Erbsündetheorie charakteristische Terminologie. Begriffe wie Verfall, Sünde Verderbtheit und das Böse gehören zum Standardvokabular der Autoren. Sie liefern entsprechend formulierte Berichte über „provoking evils“, „the degeneracy of New-England“, „Corruptions“, „manifest evils“, „the sinful Degenerate Estate of the present Generation in New England“, über das „sinful Self“ des Einzelnen

⁶ Cotton Mather, *Advice from the Watch Tower*, in: *Days of Humiliation*, gen. ed. Harry R. Warfel (Gainesville, 1970) 180.

⁷ Zit. nach Edmund S. Morgan, *The Puritan Family* (Westport, 1980) 93.

oder die „sinfull Errors“ der Gemeinschaft, über „sin“ und „wicked course“ verschiedener Personen und allgemein über „wickednes“, „sundrie notorious sins“ oder „our corrupte natures.“⁸

Diese Nutzung der Erbsündeterminologie und –thematik verleitet zu der Annahme, alle puritanischen Geschichtswerke konzentrierten sich auf die Klage über Sündhaftigkeit und Verfall. Tatsächlich hat jedoch nur ein einziger Autor die Verfallstheorie uneingeschränkt funktionalisiert, um seine Mitmenschen anzuklagen. Es war Increase Mather, der in seiner *Brief History* den Bewohnern Neuenglands in schärfster Form sittliche Verdorbenheit unterstellte. Er warf ihnen vor, sich nicht nur nicht mit angemessener Bußfertigkeit und Frömmigkeit gegen die ererbte Sünde zu stemmen, sondern sich dieser sogar hinzugeben. Er machte sie deshalb verantwortlich für die Indianerangriffe, die die Kolonien von 1675 bis 1676 erschütterten und die er als göttliche Strafe für ihre Sünden betrachtete.

Kein anderer Autor arbeitete so intensiv an der Herabsetzung seiner Mitmenschen – insbesondere seiner eigenen Generation – wie Increase Mather. In der jungen Entwicklungsgeschichte Neuenglands fand er reiches Material für seine Anklage. Der starke Bevölkerungszuwachs in den 1630er Jahren hatte eine Expansion der Besiedlung nach Westen zur Folge gehabt. Diese Verschiebung und Erweiterung der *frontier* führte dazu, dass zahlreiche Menschen außerhalb der kirchlichen Gemeinden lebten und sich so der klerikalen und politischen Kontrolle entzogen. Darüber hinaus musste der Handel gefördert werden, um die Existenz der Kolonien zu sichern. Dies erforderte unausweichlich eine vermehrte Beschäftigung mit materiellen statt spirituellen Werten. Durch den Handel wurden schließlich Güter wie ornamentreiche Kleidung und Alkohol verfügbar, die nach orthodox-puritanischer Ansicht einer sittlich guten Lebensführung widersprachen. Als sich in den 1660er und 1670er Jahren durch Naturkatastrophen und Epidemien die Lage in Neuengland krisenhaft zuspitzte, griff Increase Mather die bereits von den Gründervätern geäußerte Kritik an der Fol-

⁸ C. Mather, *Magnalia* II 317; Hubbard, *Present State* 77*; I. Mather, *Brief History* 18, 14; Morton, *Memoriall* 84; Johnson, *Providence* 191; Winthrop, *Journal* II 133, 154; Bradford, *Plantation* 363-364.

gegeneration auf und deutete die Krisen ohne jeden Vorbehalt als Strafe Gottes für das Fehlverhalten seiner Mitmenschen.⁹

Auf der Basis einer besonders rigiden Auslegung der *original sin*- und Verfallstheorie begann Increase Mather, akribisch nach vermeintlichen Beweisen für den Zorn Gottes zu suchen und eine große Apokalypse, die Neuengland bevorstehe, zu prophezeien. Krieg, Einsamkeit und Tod wurden dominante Themen seiner Predigten. „Oftentimes Death is nearest to men when they least think of it,“ warnte er und verlangte von jedem Individuum ein Höchstmaß an Demut angesichts der vermeintlich angeborenen und – was ihm noch wichtiger war – von seiner Generation widerstandslos akzeptierten Sündhaftigkeit.¹⁰ Mit diesen Predigten entwickelte Mather die Form der neuenglischen *jeremiad*. Während Jeremiaden generell von Klagen über menschliche Sündhaftigkeit und von apokalyptischen Prophezeiungen gekennzeichnet waren, wirkten die neuenglischen Klagepredigten sprachlich (zum Beispiel durch eine besonders düstere Metaphorik) und inhaltliche (durch direkte, heftige Schuldzuschreibungen) härter als die in Europa kursierenden Formen. Allerdings stellte die koloniale Variante den Sündern auch Möglichkeiten zur Verbesserung ihres Lebens vor, während europäischen Rezipienten kaum Hoffnung auf Erlösung vermittelt wurde.¹¹

Den Charakter der neuenglischen *jeremiad* übertrug Increase Mather auf sein Geschichtswerk *A Brief History of the War with the Indians in New-England*. Auch hier lag der Schwerpunkt auf vehementen Verfallsklagen. Anlass dieser Klagen war der *King Philip's War*, einer der schwersten Konflikte zwischen Kolonisten und Indianern im 17. Jahrhundert. Diese durch die Kriegsdauer zeitlich auf Juni 1675 bis August 1676 eng begrenzte historische Beschreibung Neuenglands versuchte in Abgrenzung zum Pilgervätermythos, in dem die Frömmigkeit und religiöse Kraft der ersten Siedlergeneration hervorgehoben wurde, einen Verfallsmythos zu erschaffen.

Drei Gründe waren für die Konzeption dieser historiographischen Jeremiade verantwortlich. Erstens konnte man mit Klagepredigten strategisch-pädagogisch

⁹ Vgl. Harry S. Stout, *The New England Soul* (New York, 1986) 75; Robert Middlekauff, *The Mathers. Three Generations of Puritan Intellectuals, 1596-1728* (London u.a., 1976) 102-103.

¹⁰ I. Mather, *Man Knows Not His Time*, in: Perry Miller and Thomas H. Johnson (eds.), *The Puritans* (New York, 1938) 343.

¹¹ Vgl. Sacvan Bercovitch, *The American Jeremiad* (Madison, 1978) 7-8.

auf reale Krisen reagieren. Dem zugrunde lag die ernsthafte Überzeugung, dass menschliche Verfehlungen zu göttlichem Zorn (also dem Krieg) geführt hätten und nur Buße und Reformation das Elend überwinden konnten. Diese Überzeugung führte in einigen Fällen zur Erhebung der literarischen Darstellung über die Realität, d.h. zu Wirklichkeitsverfälschungen. „From the start the Puritan Jeremiahs had drawn inspiration from insecurity; by the 1670s, crisis had become their source of strength. They fastened upon it, gloried in it, even invented it if necessary. They took courage from blacksliding, converted threat into vindication, made affliction their seal of progress. Crisis became both form and substance of their appeals.“¹²

Ein zweiter Grund für die Nutzung der Klageform lag darin, dass sie als Mittel des Widerstands gegen den Machtverlust der ersten Puritanergeneration seit Mitte des Jahrhunderts genutzt werden konnte. Vom allgemeinen Beklagen vermeintlichen Verfalls wechselte man zur gezielten Anklage gegen die Söhne der glorifizierten Generation, um sie zu religiöser Umkehr, aber auch zu lebenspraktischem Gehorsam gegenüber den Vätern zu bewegen: „When the men of the first-generation patriarchy were no longer able to dominate and control their sons in life, the ministers gave those patriarchs heroic stature in the sermons of the 1660’s and 1670’s in order to arouse the guilt and shame of their thankless children. The younger generation was compared to the fathers in every aspect of life, practical as well as spiritual.“¹³

Increase Mather wandte sich von dieser Methode – also der Verbreitung des Verfallsmythos – erst gegen Ende der 1680er Jahre ab und tat dies auch zu diesem Zeitpunkt nur sehr zögerlich. „Even in 1686 he had by no means totally abandoned his rhetoric of wrath...“¹⁴ Dieses lange Festhalten am einmal eingeschlagenen Erziehungsweg lag bei Mather – und nicht nur bei ihm – auch (und das ist der dritte Grund) an einer grundsätzlichen Skepsis gegenüber sozialen und politischen Veränderungen. Veränderungen erlebten viele Puritaner als etwas Bedrohliches und antworteten auf sie mit moralischen Anklagen. „There is in Increase’s assessments and those of his colleagues an inability to regard change in any but moral terms. To his eyes, deviations from the norm appeared as decay, not as behavior based on a perception of reality different

¹² Bercovitch, *Jeremiad* 62.

¹³ Emory Elliott, *Power and the Pulpit in Puritan New England* (Princeton, 1975) 89.

¹⁴ Elliott, *Power* 135.

from his own.“¹⁵ So gibt Mather in der kausalen Verknüpfung von teils tatsächlichen, teils konstruierten Veränderungen (Ursache) mit dem als Strafe Gottes bezeichneten Indianerkrieg (Wirkung) persönlicher Inflexibilität Ausdruck. In der *Brief History* bewirkten strategisch-pädagogische Klage, patriarchalische Reminiszenz und Änderungsphobie eine deutliche Stützung des Verfallsmythos.

Mather hebt schon zu Beginn seines Werks hervor, dass der gegenwärtige Krieg, der in krassem Gegensatz zum Frieden vergangener Jahrzehnte stand, nur in der Sündhaftigkeit der zweiten Kolonistengeneration seine Ursache haben könne: „Nor were our sins ripe for so dreadful a Judgment, until the Body of the first Generation was removed, and another Generation risen up which hath not so pursued as ought to have been, the blessed design of their Fathers, in following the Lord into this Wilderness, whilst it was a Land not sown.“ Offizielle Dokumente werden von ihm verwendet, um „the sinful *Degenerate Estate* of the *Present Generation in New-England*“ zu belegen. So fügt er eine Erklärung der Regierung von Massachusetts Bay in sein Werk ein, die eine große Selbstanklage enthält: „...we having greatly incensed him [the Lord] to stir up many Adversaries against us...“ Die Erklärung liefert eine Liste von Verfehlungen, mit denen der Zorn Gottes angeblich entfacht wurde: „... [the Lord] hath been provoked, in special by the undervaluation of our pleasant things, great unthankfulness for, and manifold abuses of our wonderful Peace, ... Ill entertainment of the ministry..., dealing falsely in the Covenant of the Lord our God: The Apostacy of many from the Truth unto Heresies, and pernicious Errors...“ Auch ein Privatbrief wird in die *Brief History* aufgenommen, um Mathers These von der menschlichen Sündhaftigkeit zu stützen und Beispiele für Verfehlungen zu liefern. In diesem Brief wird Mather gebeten, sich für schnelle Reformationsmaßnahmen und eine nachhaltige Verbesserung der Menschen einzusetzen. Es wird explizit erwähnt, welche Sünden bekämpft werden sollen, da die Men-

¹⁵ Middlekauff, *The Mathers* 103-104. Middlekauff sieht für die Furcht der Puritaner vor Veränderung maßgeblich einen theologischen und einen außenpolitischen Grund. Die theologische Lehre besagte, Glaubensabtrünnigkeit geschehe immer im verborgenen Bereich des Herzens, sei also schwer zu entdecken. Den Geistlichen fehlte somit ein Prüfungsinstrument, um diese schwerste aller Gefahren, den Abfall vom Glauben, frühzeitig zu verhindern. Ein außenpolitischer Grund für eine vermehrte Furcht vor kleinsten Anzeichen von Veränderungen lag in der Entwicklung Englands in den 1660er Jahren: Die puritanische Herrschaft wurde beendet, die Monarchie wieder eingeführt und Nonkonformisten wurden verfolgt. So entwickelten insbesondere orthodoxe Puritaner ein starkes Gefühl der Isolation und der Verzweiflung. Die Folge war eine Verstärkung der Selbstexamination, daraus entwickelten sich neue Selbstzweifel und diese wurden wiederum bestätigt durch typologische Vergleiche mit dem Volk Israel. (Vgl. Middlekauff, *The Mathers* 104-112.)

schen sie offensichtlich nicht mehr als solche wahrnehmen: „...many sins are grown so in fashion, that it becomes a question whether they be sins or no. I desire you would especially mention, Oppression, that intolerable *Pride* in cloaths and hair: the toleration of so many *Taverns*, especially in Boston, and suffering home-dwellers to lye tipling in them.“¹⁶

Um seiner Argumentation Autorität zu verleihen, werden hier zwei spezielle literarische Gattungen, das (Regierungs-) Manifest und der Brief, in das Geschichtswerk eingefügt. Der dokumentarische Charakter, den die *Brief History* durch die Aufnahme dieser Texte erhält, soll den Wahrheitsgehalt der inhaltlich vorgebrachten Klagen unterstreichen. Darüber hinaus wird insbesondere durch den Privatbrief eine Allianz konstruiert: Die ‘Ankläger’ kämpfen, so scheint es, gemeinsam gegen Unglauben und Verfall; der Mahner konstruiert eine Gemeinschaft der Mahnenden.

Der Verfallsmythos entsteht jedoch nicht nur durch die Auflistung von Sünden oder durch Schuldzuweisungen. Ein essentieller Bestandteil des Mythos ist auch die Darstellung der Konsequenzen menschlicher Sündhaftigkeit. Zu diesem Zweck greift Mather auf ein Strukturmuster zurück, das besonders in den Jeremiaden Anwendung findet und hier auf das Geschichtswerk übertragen wird: Dem Bild des sündhaften Menschen stellt er das des zornigen Gottes zur Seite, der diese Konsequenzen bewirkt, d.h. der den Menschen bestraft. In der *Brief History* konzentriert sich Increase Mather demgemäß, neben der Darstellung der Kriegereignisse, auch auf deren Umdeutung als göttliche Strafe. Bezeichnungen für die Angriffe der Indianer wie „Warnings“ oder „chastisements“, aber auch „rebuke of Providence“ erinnern immer wieder an den göttlichen Ursprung des Geschehens. Mather hebt dabei die Zielgerichtetheit der Strafe hervor, um die Verdorbenheit der Adressaten zu betonen. So zeige sich göttlicher Zorn, der von den Bewohnern neun verschiedener Siedlungen durch Fehlverhalten entfacht worden sei, im Tod von neun Personen, die, als Einwohner dieser Städte, stellvertretend von Gott getötet worden seien. Außerdem lasse Gott die Kolonisten oft nur zum Schein retten und zöge seine helfende Hand dann

¹⁶ I. Mather, *Brief History* 2, 14-15, 11.

wieder zurück, da die Neuengländer lange Zeit auch nur zum Schein Reformverhalten gezeigt hätten.¹⁷

Dieses alttestamentarische Bild vom strafenden Gott wandelt sich in der *Brief History* nur sehr zögerlich. Gott wird nach Mathers Darstellung erst zum Beschützer der Kolonien als konkrete Entscheidungen zur Durchsetzung einer Reform durch Regierung und Kirchenvertreter im Oktober 1675 gefällt werden. Ab diesem Zeitpunkt verändert sich das Gottesbild ein wenig. Der Erlass neuer Gesetze unter anderem gegen Kleidungs- und Haarschmuck, Sektierertum und Alkoholmissbrauch sei von Gott mit einer Reduzierung der Indianerangriffe und vermehrten Erfolgen bei Gegenangriffen der Kolonisten belohnt worden. Diese Darstellung veranlasste Perry Miller zu der kritischen Bemerkung, die Verwendung der *jeremiad*-Form in der *Brief History* sei ein „technical problem“, erweise sich also als unpassend, da sie eine Ausdrucksform für Krisenzeiten und nicht für positive Entwicklungen sei.¹⁸ Diese Kritik ist berechtigt, wenn man sich nur mit der Frage einer Übereinstimmung der literarischen Form mit den historischen Fakten beschäftigt. Sie greift jedoch zu kurz, wenn man die Intention berücksichtigt, mit der Mather sein Werk verfasste. Als Vertreter des orthodoxen Puritanismus zielte er auf eine Etablierung des Verfallsmythos zu pädagogischen Zwecken. „[T]he most prolific and powerful spokesman of the bitterness of the patriarchs“, so nennt Emory Elliott ihn, kämpfte mit Hilfe einschüchternder Anklagen für eine ‚reine‘ Kirche auf der Basis einer möglichst strikten Trennung von *saints* und *sinner*.¹⁹

Die pädagogische Funktionalisierung des Verfallsmythos erfolgte auf zwei Ebenen: Erstens lehrte der Mythos – orthodoxe Konzepte bestätigend – die Ausschließlichkeit der menschlichen Entwicklung, in der es keine Mittelwege gebe, sondern nur die Erwählung (Rettung durch Gott) oder die Verstoßung (Bestrafung durch Gott). Zweitens erzeugte er Angst vor der oben genannten endgültigen Bestrafung, was Gehorsam und Unterordnungsbereitschaft der Gläubigen hervorbringen sollte. In der Hoffnung, den Verfallsmythos demgemäß funktionalisieren zu können, wählte Increase Mather mit der *jeremiad* eine literarische Form, die den Eindruck von Verfall verstärkte. Nicht die Realität, sondern die orthodoxe Ideologie bestimmte die Wahl seiner Repräsentations-

¹⁷ Ebd., 15, 12.

¹⁸ Perry Miller, *The New England Mind. From Colony to Province* (Cambridge, 1953) 33.

¹⁹ Elliott, *Power* 113; vgl. Middlekauff, *The Mathers* 118.

strategie. Unter dem Gesichtspunkt dieser Zweck-Mittel-Relation war seine Wahl konsequent.²⁰

2.1.1.2 Die Relativierung der Verfallstheorie

Schon die erste Generation hatte mit William Bradford einen Autor hervorgebracht, der seinem historiographischen Werk jeremiadenhafte Züge verlieh. Ein Verfallsmythos, wie Increase Mather ihn eine Generation später etablierte, entstand durch Bradfords *Of Plymouth Plantation* jedoch nicht. Als Gouverneur von Plymouth hatte Bradford kein Interesse an einer bewusst negativ gehaltenen Darstellung der Kolonie. Erst als diese mit Beginn der 1640er Jahre durch die wachsende Konkurrenz der neuen Nachbarn in Massachusetts Bay in unabwendbare Existenznöte geriet, begann Bradford, einen allgemeinen Verfall der Werte zu beklagen. In den Jahrzehnten zuvor hatte er nur die moralisch-sittlichen Defizite einzelner Personen oder Personengruppen dargestellt. Im Jahre 1642 breitete sich die Sündhaftigkeit seiner Ansicht nach jedoch weitgefächert aus. Trunksucht, Unsauberkeit, sexuelle Ausschweifungen und Homosexualität wurden von Bradford nun besonders hervorgehoben. Die Klagen sind Teil eines Legitimationsdiskurses, in dem die Kolonie Plymouth – angesichts ihrer immer deutlicher werdenden Marginalisierung neben der großen Konkurrentin Massachusetts Bay – sich eine neue historische Bedeutung sichern musste. „The more rapidly growing Massachusetts Bay Colony to the North, founded in 1629, provided Plymouth with a northern buffer and strong competition for settlers and investment. Favouring a compact, intimate community, Bradford resisted in vain the creation of new settlements outside of Plymouth. The failure of these new towns to provide adequate support for Separatist ministers and the intrusion of Baptist and Quaker sectarians in some parts of the colony caused Bradford considerable anguish.“²¹ Trotz aller Versuche zur Bedeutungssicherung verlor Plymouth schließlich seine Eigenständigkeit und wurde Massachusetts Bay angegliedert.

²⁰ Zur Intensität der Bildung des Verfallsmythos durch Increase Mather und seine nur langsame Abkehr von orthodoxen Positionen vgl. Elliott, *Power* 113-135.

²¹ Robert M. Calhoon, „William Bradford“, in: Clyde N. Wilson (ed.), *Dictionary of Literary Biography*, Vol. 30, *American Historians 1607-1865* (Detroit, Mich., 1984) 39.

Anders als Increase Mather nutzt Bradford die oben genannten Erscheinungen jedoch nicht zu einer Generalabrechnung mit seinen Landsleuten, sondern sucht nach Erklärungen, die eine mögliche Verfallsthese relativieren. So behauptet er, dass der Satan Ursache dieser aufkommenden Sündhaftigkeit sei. Dieser bekämpfe außergewöhnlich gottesfürchtige Menschen wie die Pilgerväter und ihre Nachkommen, indem er sie vor der ganzen Welt in schlechtes Ansehen bringe. Dass es Bradford hier um eine bewusste Relativierung der Verfallsklage geht, zeigt sich auch an dem von ihm gewählten Argumentationsablauf. In einer Art Ja-Aber-Konstruktion bestätigt er zwar zunächst die *original sin*-Theorie, nach der jeder Mensch natürlicherweise eine Neigung zur Sündhaftigkeit in sich trägt. Danach liefert er jedoch mit der Satanstheorie nicht nur einen selbständig handelnden und außerhalb der puritanischen Gemeinschaft stehenden Verursacher des Verfalls, sondern hebt sogar ein positives Charakteristikum der Puritaner in Plymouth hervor – die außerordentliche Reinheit und Kraft ihrer Kirche, die den Satan erst zu seinen Angriffen herausfordere:

I say it may justly be marveled at, and cause us to fear and tremble at the consideration of our corrupte natures, which are so hardly bridled, subdued, and mortified; nay, cannot by any other means but the powerfull worke and grace of Gods spirite. But (besids this) one reason may be, that the Divell may carrie a greater spite against the Churches of Christ and the gospell hear, by how much the more they indeaour to preserve holynes and puritie amongst them, and strictly punisheth the contrary when it ariseth either in church or comone wealth; that he might cast a blemishe and staine upon them in the eyes of [the] world, who use to be rash in judgmente.²²

Bradford verteidigte Plymouth, indem er betonte, dass die Verfallserscheinungen hier nicht verbreiteter seien als an anderen Orten. Aufgrund der besonders strengen Prüfungen von öffentlicher Seite werde einfach mehr Schlechtigkeit aufgedeckt als andernorts:

[H]ear (as I am verily perswaded) is not more evils in this kind, or nothing nere so many by proportion, as in other places; but they are here more discovered and seen, and made publick by due serch, inquisition, and due punishment; for the churches looke narrowly to their members and the magistrats over all, more strictly then in other places.²³

Bradford preist in erster Linie die Institutionen wie Kirche und Regierung und weniger die Siedler. Für ihn als Gouverneur war es wichtig, den Eindruck eines funktionierenden Gemeinwesens zu erzeugen, da eine diesbezüglich negative Bilanz ihm als Hauptverantwortlichen des Siedlungsunternehmens angelastet worden wäre. Außerdem hätte eine negative Selbstdarstellung den aktuellen

²² Bradford, *Plantation* 364.

²³ Ebd., 364-365.

Kampf um den Erhalt der Kolonie zusätzlich erschwert. Die Bewohner von Plymouth wurden für ihn jedoch immer öfter zur Quelle der Enttäuschung, deshalb beurteilte er sie deutlich kritischer als die Kirchen- oder Staatsvertreter. Die starke Abwanderungsbewegung der jungen Generation veranlasste ihn schließlich sogar zu einer Klage über den damit verbundenen Bedeutungsverlust der Kirche von Plymouth:

And thus was this poore church left, like an ancient mother, growne olde, and forsaken of her children, (though not in their affections,) yett in regarde of their bodily presence and personall helpfullness. Her anciente members being most of them worne away by death; and these of later time being like children translated into other families, and she like a widow left only to trust in God. Thus she that had made many rich became her selfe poore.²⁴

Aber selbst in dieser expliziten Klage vermied Bradford, den Eindruck von Verfall zu stärken, indem er dem Vorwurf der äußerlichen Abkehr von der Kirche sowohl eine Analyse der Gründe dieser Abwanderungsbewegung entgegenstellte (es sind dies die Suche nach angenehmeren Siedlungsplätzen und die Hoffnung auf ertragreichere Landwirtschaftsflächen) als auch das Zugeständnis, dass die jüngere Generation durchaus noch eine gefühlsmäßige Bindung an die Kirche habe. Da Bradfords Geschichtsdarstellung allerdings kurz nach dieser Klage abbricht, stellt sich die Frage, ob eine völlige Resignation des Autors über den vermeintlichen Verfall – der Kolonie im Allgemeinen und der Werte im Besonderen – zum Abbruch seines Werkes führte. Peter Gay deutet in *A Loss of Mastery: Puritan Historians in Colonial America* die abrupte Beendigung als Ausdruck Bradford'scher Betrübniß und Angst vor Verfall:

„...Bradford found declension palpable and terrifying.“²⁵ Auch Robert Daly sieht in der Beendigung der *history* ein Zeichen der Enttäuschung, die Bradford erfasst habe, nachdem er erkennen musste, dass der von Gott versprochene Siegeszug der reinen Lehre im kolonialen Alltagsleben nicht mehr nachweisbar war.²⁶ Dementgegen stehen Interpretationen Alan B. Howards, David Levins und Perry D. Westbrooks, die Bradfords Fähigkeit betonen, die Schwankungen des Koloniallebens nicht nur zu akzeptieren, sondern ihnen aktiv handelnd zu begegnen. Westbrook belegt beispielsweise, dass Bradford die Veränderungen zwar bedauerte, aber deshalb nie melancholiebedingter Untätigkeit anheim gefallen sei: „He continued as governor to the day of his death, he managed and

²⁴ Ebd., 391.

²⁵ Peter Gay, *A Loss of Mastery: Puritan Historians in Colonial America* (Berkeley, 1966) 52.

²⁶ Vgl. Robert Daly, „William Bradford's Vision of History“, *American Literature* 44 (1973) 557-569.

improved his own rather larger (for Plymouth) commercial and farming interests, and he did not desist from writing. He did neglect his *History*, but he launched instead into two other types of composition – theological dialogues and didactic poetry – in which he had little or no previous practice.”²⁷

Ursprünglich hatte William Bradford – wie er betonte – zum Nutzen nachfolgender Generationen den göttlich unterstützten Aufbau eines reinen, puritanischen Gemeinwesens einschließlich aller dabei zu bewältigenden Schwierigkeiten als bedeutenden reformatorischen Akt dokumentieren wollen. Die Überwindung von Not und Bedrängnis sowie die erfolgreiche Etablierung des puritanischen Glaubens sollten die Pilgerväter in den Augen der Nachkommen zu Helden machen. Bradford schuf damit einen Mythos, der bis in die Gegenwart den Blick auf die ersten puritanischen Siedlungsunternehmen bestimmt. Bis heute wird bei aller Kritik an der emotionalen und rationalen Begrenztheit der Puritaner ihr Mut und ihr Durchhaltevermögen gepriesen. So werden im politischen Diskurs des Amerikas der Moderne oft die Leistungen der Immigranten als Garanten des Wachstums und Erfolges der heutigen Großmacht USA gepriesen. Die Puritaner stehen in diesem Mythos immer am Anfang einer langen Reihe Freiheit suchender Siedler. So schrieb John F. Kennedy, Präsident der Vereinigten Staaten von 1961 bis 1963, in seinem Werk *A Nation of Immigrants* (1964): „The search for freedom of worship has brought people to America from the days of the Pilgrims to modern times.“²⁸ Der Kontext, in dem er die Pilgerväter (partiell durchaus kritisch) erwähnt, ist von ähnlich heroischen Persistenzleistungen des Immigranten geprägt, wie Bradford sie schon den Pilgervätern zuschrieb. So hebt Kennedy unter anderem die Entbehrungen der Seereise hervor:

But centuries ago migration was a leap into the unknown. It was an enormous intellectual and emotional commitment. ... For the immigrants, their shipboard world was the steerage, that confined space below deck... Here they lived their days and nights, receiving their daily ration of vinegar-flavored water and trying to eke out sustenance from whatever provisions they had brought along. When their food ran out, they were often at the mercy of extortionate captains.

They huddled in their hard, cramped bunks, freezing when the hatches were open, stifling when they were closed. The only light came from a dim, swaying lantern. Night

²⁷ Perry D. Westbrook, *William Bradford* (Boston, 1978) 111; vgl. ebenso Alan B. Howard, „Art and History in Bradford’s *Of Plymouth Plantation*“, *William and Mary Quarterly* 28 (Okt. 1971) 237-266; David Levin, „William Bradford: The Value of Puritan Historiography“, in: Everett Emerson (ed.), *Major Writers of Early American Literature* (Madison, 1972) 11-31.

²⁸ John F. Kennedy, *A Nation of Immigrants* (New York, 1964) 24.

and day were indistinguishable. But they were aware of the treacherous winds and waves, the scampering of rats and the splash of burials. Diseases – cholera, yellow fever, smallpox and dysentery – took their toll. One in ten failed to survive the crossing.²⁹

Das Bild des tapferen Immigranten (in *Of Plymouth Plantation* des Glaubenskämpfers), der für ein großes Lebensziel die Gefahren der Atlantiküberquerung, die Bezwingung der Wildnis und den Aufbau einer neuen Zivilisation auf sich nahm, wurde von Bradford nachhaltig geprägt und seither zu einem uramerikanischen Mythos weiterentwickelt.

Die Bradford'sche Akzeptanz der theologischen *original sin*-Theorie, die auch die Pilgerväter nicht von der Erbsünde freisprach, sowie die tatsächlich auftretenden Probleme innerhalb der Kolonie verhinderten jedoch ein umfassend positives Porträt derselben. In einer Wechselwirkung verstärkten sich die insbesondere in der Mitte des Jahrhunderts zunehmend geäußerten Verfallsklagen und die negativen gesellschaftlichen Erscheinungen gegenseitig: Je mehr man klagte, desto mehr konzentrierte man sich auf die vorhandenen Defizite; je mehr Defizite man wahrnahm, desto häufiger gab es Klagen. Bradfords Ziel war jedoch die Schaffung des Glaubenskämpfermythos, und so brach er die Arbeit an seinem Werk in dem Moment ab, als die darzustellende historische Entwicklung nach puritanischen Maßstäben keine andere Interpretation des Bedeutungsverlustes von Plymouth und seiner Kirche mehr zuließ als Verfall.

Ein wenig anders verhielt es sich mit John Winthrop, dem Gouverneur von Massachusetts Bay, der mit seinem *Journal* der Nachwelt ebenfalls ein umfangreiches Geschichtswerk über seine Kolonie hinterließ. Es umfasst einen Darstellungszeitraum von 19 Jahren. Die Aufzeichnungen setzen kurz vor Beginn der Seereise nach Neuengland 1630 ein und enden mit Eintragungen für den 11. Januar 1649. Im Gegensatz zu William Bradford hat Winthrop sein Werk nicht retrospektiv geschrieben. Obwohl sich die Abstände, in denen er Eintragungen machte, im Laufe der Jahre vergrößerten und er aus einer gewissen Distanz – einige Ereignisse im Rückblick, andere wiederum vorausblickend – dokumentierte, ist ein großer Teil des *Journal* gekennzeichnet durch die Unmittelbarkeit der Aufzeichnung. Dementsprechend sind die Eintragungen zunächst

²⁹ Ebd., 21-23.

weniger zielgerichtet als bei Bradford und im ersten Teil des *Journal* kaum von theologischen Deutungen begleitet. Auch im zweiten Teil macht sich Winthrop nicht die Mühe, auf das Thema *original sin* einzugehen oder in große Verfallsklagen auszubrechen. Aber es wird hier deutlich, dass er das historische Geschehen mehr und mehr in den Kontext göttlichen Wirkens und speziell göttlicher Strafen stellt und so auch eine Verbindung zu Fragen nach Sündhaftigkeit und Schuld aufbaut.³⁰

Hinweise auf das Wirken Gottes sind zwar über das gesamte *Journal* verteilt, aber erst mit dem für Winthrop sehr schwierigen Jahr 1638 liegen ausgearbeitete theologische Deutungen vor. Dieses Jahr stellte einen Wendepunkt in Winthrops Leben dar, weil der Gouverneur sich und seine Wertvorstellungen in dieser Zeit gegen massive Angriffe verteidigen musste. Die Antinomistenbewegung war zu einer Bedrohung des puritanischen Zusammenhalts geworden. Die politischen Veränderungen in England (Machtübernahme der Puritaner) lösten in den darauf folgenden Jahren eine Debatte über eine mögliche Rückwanderung in die alte Heimat aus. Es drohte die Zerstörung der Kolonie. Winthrop vermied es jedoch, die negative Entwicklung als göttliche Strafe für Verfehlungen der Kolonie und ihrer Bewohner im Allgemeinen zu deuten. Letztlich hätte eine solche Interpretation für ihn ein ähnliches Problem wie für Bradford geschaffen - den Vorwurf des Versagens im Amt. Stattdessen konzentrierte sich Winthrop auf einzelne Vorkommnisse, in denen er die persönliche Schuld und Sünde einiger Individuen den Unglücksfällen und Negativentwicklungen als Ursache zuordnete. Somit lieferte er einerseits eine von Puritanern akzeptierte, theologisch verkleidete Erklärung für Unglück (d.h. sündhafter Mensch wird von Gott bestraft) und entlastete sich gleichzeitig selbst vom möglichen Vorwurf schlechter Amtsführung: nicht eine durch den Gouverneur schlecht organisierte Kolonie, sondern sittlich verdorbene Individuen lösten die vermeintlich göttlichen Strafen aus.³¹

Dieser Selbstlegitimationsdiskurs wurde von Winthrop mit einer anderen – noch stärker theologisch ausgerichteten – Erklärung für das über sie hereinbre-

³⁰ Zu den Änderungen im Schreibmodus Winthrops während der Arbeit am *Journal* ebenso wie zu der zunehmenden ‚Theologisierung‘ des Werks im Laufe seiner Entstehung vgl. auch Richard S. Dunn, „John Winthrop Writes His Journal“, *William and Mary Quarterly* 41 (1984) 185-212.

³¹ Vgl. Winthrop, *Journal* I 260-284; Everett Emerson, „John Winthrop“, in: Emory Elliott (ed.), *Dictionary of Literary Biography*, Vol. 24, *American Colonial Writers 1606-1734* (Detroit, 1984) 359.

chende Unheil fortgesetzt. Er erwähnt – wie Bradford – den Satan als äußeren Urheber für Streitigkeiten innerhalb der Kolonie. „It may be of use to leave a memorial of some of the most material, that our posterity and others may behold the workings of Satan to ruin the colonies and churches of Christ in New England, and into what distempers a wise and godly people may fall in times of temptation...” Winthrop vermeidet jedoch konsequent schärfere Vorwürfe gegen die Bevölkerung in Form der berüchtigten Verfallsklage. Je größer die gesellschaftlichen und politischen Probleme werden und je mehr damit seine eigene Position als Gouverneur bedroht ist, desto häufiger übernimmt er die Rolle des Theologen, der die Bevölkerung auf die satanische Bedrohung aufmerksam machen will. Gegen Ende des *Journal* hält das augustinische Konzept vom Kampf der zwei Städte relativ prägnant Eingang in die *history*. Symbolisch repräsentiert durch die Schlange und die Gemeinde, wird der Kampf zwischen Teufel und Gottesvolk nach Winthrops Deutung sogar während einer Synode zu einem physisch erfahrbaren Vorgang:

[T]here came a snake into the seat, where many of the elders sate behind the preacher... Divers of the elders shifted from it, but Mr. Thompson, one of the elders of Braintree, (a man of much faith,) trode upon the head of it, and so held it with his foot and staff with a small pair of grains, until it was killed. This being so remarkable, and nothing falling out but by divine providence, it is out of doubt, the Lord discovered somewhat of his mind in it. The serpent is the devil; the synod, the representative of the churches of Christ in New England. The devil had formerly and lately attempted their disturbance and dissolution; but their faith in the seed of the woman overcame him and crushed his head.³²

Diese Übertragung des Kampfes der Synode mit der Schlange auf die gesamte puritanische Glaubensgemeinschaft Neuenglands enthebt Winthrop von der Verpflichtung, sich kritischer mit den vielen Einzelproblemen innerhalb der Kolonien auseinanderzusetzen. Winthrop verteidigt die Bürger Neuenglands nicht, weil er von ihrer Abkehr von der *original sin* überzeugt wäre. Das beweisen die vielen Beispiele göttlicher *providence*, in denen schlechte Menschen für ihre Sünden bestraft werden. Aber er ignoriert gezielt die Verfallstheorie und liefert mit der Satanstheorie eine Ersatzerklärung, um der Gemeinschaft, der er als Gouverneur vorsteht, ein Überlebensrecht gegen Kritiker zu sichern. Die Siedler bleiben somit Helden, geadelt durch ihren Einsatz im Kampf der zwei Städte.

³² Winthrop, *Journal* II 240, 348.

Auch andere puritanische Historiographen förderten den Glaubenskämpfermythos und hofften, ihn auf Dauer zu konservieren. So stellten Edward Johnson und Nathaniel Morton das Heldentum der Pilgerväter ebenfalls in den Mittelpunkt ihrer Werke. Johnson wählte zum Zweck der Glorifizierung ein puritanisches Klischee. Die Siedler sind in seinem Werk *Wonder-Working Providence* nichts anderes als direkt von Gott gerufene, militärisch ausgerüstete Kämpfer: „...know you are called to be faithful Souldiers of Christ, not onley to assist in building up his churches, but also in pulling downe the Kingdome of Anti-Christ...“³³ Himmlische Boten, begleitet von Trompetenfanfaren, fordern sie zur Gründung eines Gottesstaates in der Neuen Welt auf, und Johnsons komplette *history* präsentiert sich anschließend als Dokument, das die Erfüllung dieser Forderung durch die Pilgerväter ganz und gar bestätigt. Die enge symbiotische Beziehung Johnsons mit dem Siedlungsunternehmen (er arbeitete u.a. als Milizcaptain und als *deputy* im *General Court*) förderte zusätzlich die bei puritanischen Historiographen grundsätzlich schon vorhandene starke Identifikation mit der kolonialen Aufbauleistung.³⁴ Die narrative Konstrukthaftigkeit des Werkes ermöglicht Johnson sowohl die – aus der Perspektive des Eroberers einseitig skizzierte, aber als umfassend bezeichnete – Geschichte Neuenglands als auch die Porträtierung der kolonialen ‚Protagonisten‘ in den Edifikationsdiskurs der 1640er und 1650er Jahre zu integrieren.³⁵

Neben der glorifizierenden Darstellung der Aufbauleistung in der Neuen Welt nutzt er allerdings auch die Verfallsthese zur Erklärung negativer Entwicklungen. Doch wird sie relativiert durch die Opulenz der Bilder von guten Menschen und guten Taten. Er klagt zwar über die Verbreitung ketzerischen Gedankenguts, den Tod zahlreicher bedeutender Geistlicher, über Insektenplagen, Stürme, den Verlust von Schiffen und die Ausbreitung tödlicher Krankheiten und interpretiert dieses Unglück als göttliche Warnung angesichts sichtbarer Selbstgefälligkeit und Gottesvergessenheit. Andererseits betont er jedoch, dass die puritanischen Siedler immer den bevorzugten Schutz Gottes genossen hätten und dass Gott seinen festen Bund mit ihnen, also den *covenant*, niemals aufgehoben habe. Ganz im Gegenteil: Durch die Erfüllung der göttlichen Forderung

³³ Johnson, *Providence* 30.

³⁴ Vgl. Ursula Brumm, „Edward Johnson“, in: Emory Elliott (ed.), *Dictionary of Literary Biography*, Vol. 24, *American Colonial Writers 1606-1734* (Detroit, Mich., 1984) 174-176.

³⁵ Vgl. Stephen Carl Arch, „The Edifying History of Edward Johnson’s *Wonder-Working Providence*“, *Early American Literature* 28 (1993) (1) 42-59.

gen bezüglich des Aufbaus und der Strukturierung des neuen Staates wurde und wird nach seiner Darstellung sehr viel für die Festigung des Bündnisses getan. Mehr als eine Begleiterscheinung auf dem glorreichen Weg zu göttlichem Heldentum sind die Verfallserscheinungen bei Johnson daher nicht.³⁶

Ein ähnliches Motiv, wenn auch ein nicht so stark ausgeprägtes wie das Johnsons, scheint auch William Bradfords Neffen zu einer Ausarbeitung des Glaubenskämpfermythos und einer Milderung von Verfallsvorwürfen bewogen zu haben. Nathaniel Morton arbeitete zunächst als persönlicher Mitarbeiter Bradfords und später als Regierungsangestellter der Kolonie Plymouth. Als Kind in einer Gründerfamilie des separatistischen Puritanismus aufgewachsen und lebenslang für ein puritanisches Staatssystem arbeitend, das frühzeitig von Existenznot bedroht war, identifizierte er sich mit dem Kampf seines Onkels für den Erhalt der Kolonie. Sein Engagement ähnelte dabei nicht nur in der Berufswahl den Tätigkeiten Bradfords. Morton begann darüber hinaus, wie dieser, auch ein Geschichtswerk zu verfassen, in dem den Pilgervätern ein Denkmal gesetzt werden sollte. Dabei verzichtete er allerdings auf eine eigene ausführliche Recherche. Er verwandte stattdessen die Materialien anderer Chronisten – vorwiegend die Aufzeichnungen Bradfords – und schuf daraus das erfolgreichste, d.h. meistgelesene Geschichtswerk der amerikanischen Kolonialzeit. Es verlor allerdings im 19. Jahrhundert völlig an Bedeutung, als Bradfords *Of Plymouth Plantation* wiederentdeckt und Mortons Werk größtenteils als Plagiat entlarvt wurde.³⁷

Mortons *New Englands Memoriall* beschreibt die Jahre, für die Bradfords Material zur Verfügung stand, ausführlich als unermüdlichen Kampf der Pilgerväter um den Aufbau der Kolonie. Wie bei Bradford werden Helden beschrieben, die sich gegen Wildnis, Indianer oder korrupte englische Händler durchsetzen müssen. Über spätere Jahre, zu denen ihm kein bearbeitetes Material vorlag, liefert er nur noch Kurzinformationen und vor allem – anlässlich des Todes bedeutender puritanischer Persönlichkeiten – Elegien, in denen er noch

³⁶ Vgl. Johnson, *Providence* 252-261; Dennis R. Perry bezeichnet die verschiedenen Ansätze der Verfallsklagen als „veiled jeremiad“, die Johnson dazu gedient habe, die Kolonie zu einen. „As a composite autobiographer, Johnson uses the veiled jeremiad to unite his audience by making them feel a sense of oneness with their forebears.“ (Dennis R. Perry, „Autobiographical Role-Playing in Edward Johnson’s Wonder-Working Providence“, *Early American Literature* 22 [1987] 300.)

³⁷ Vgl. Thomas Slaughter, „Nathaniel Morton“, in: Elliott, *Dictionary of Literary Biography*, Vol. 24, 230-231.

einmal die Tugenden und Fähigkeiten der Pilgerväter zusammenfasst. Dass er den Tod so vieler Koloniegründer sowie eine erhöhte Zahl von Unglücksfällen und Notlagen (wie Unfälle, Epidemien, Dürre) ab Mitte der 1660er Jahre als Zeichen göttlichen Zorns und diesen als Zeichen vorhergehenden menschlichen Verfalls deutet, ist angesichts der dominanten *original sin*-Theorie selbstverständlich. Während aber Sündhaftigkeit und Verfall bei Increase Mather besonders betont und bei Bradford abgeschwächt werden, versucht Morton Verfallstheorie und Glaubenskämpfermythos zu verbinden. Die Verfallstheorie hat dabei eine ergänzende Funktion für den Mythos und erhält nur eine geringe Eigenbedeutung. So nutzt Morton die Verfallsklagen, um eine glorreiche Vergangenheit von einer unbefriedigenden Gegenwart abzugrenzen. Er schreibt zum Beispiel über die Ära der Pilgerväter:

[S]uch was the simplicity of those times, as that divers faces were not carried under a hood; Pride, Covetousness, Profaneness, and sinful Self, were ashamed to be seen, except in obscure places and persons. Oh poor *New-England*, consider what thou wast, and what thou art! Repent, and do thy first works, saith the Lord; so may thy peace yet be as a river, and thy righteousness as the waves of the sea. So be it.³⁸

Angesichts der Klagen über den gegenwärtigen Zustand der Kolonie erstrahlt das Bild der Pilgerväter umso glänzender. Morton funktionalisiert also die Verfallstheorie, relativiert sie jedoch gleichzeitig mit Hilfe des Glaubenskämpfermythos, der die beklagten Verfallserscheinungen überstrahlt und hoffen lässt, dass sich die Zeiten wieder bessern werden.

Auch das von Morton präsentierte Gottesbild ist dementsprechend ambivalent gestaltet. Zum einen nutzt Morton Bilder des zornigen, strafenden Gottes, um die Verfallsklage stützen zu können. Zum anderen relativiert er diese Bilder durch Berichte über den helfenden und liebenden Gott, dem er einen größeren Stellenwert als dem zornigen einräumt. Die Gestalt des göttlichen Retters überlagert die Verfallsdarstellung. Gerade der nostalgische, positiv stimmende Blick zurück auf eine glorreiche Vergangenheit lässt die vermeintlich triste Gegenwart vergessen. Göttliche Hilfe wirkt über alle Zeiten hinweg beruhigend. In diesem Sinne sucht Morton sogar in normalerweise unheilvollen Naturphänomenen wie Erdbeben nach Zeichen göttlicher Milde:

[W]e may take notice of the special Providence of God to New-England in this behalf, that we have not as yet felt the misery of the worst of the kinds of Earthquakes fore-named, nor swallowed up in them, but those we have been sensible of have been

³⁸ Morton, *Memoriall* 84.

rather gentle Warnings unto us, to shake us out of our earthly-mindedness, spiritual security, and other sins, lest the Lord do come against us with Judgments of this kinde in the sorest and worst sort of them, or otherwise by removing the present blessing of godly Government from us.³⁹

Morton relativiert somit die als göttliche Strafen oder Warnungen interpretierten Unglücksfälle, indem er auf die Möglichkeit verweist, dass alles noch viel schlimmer hätte kommen können. Gleichzeitig verstärkt er wieder die ambivalente Grundstimmung seiner *history*, indem er die verunsichernde Aussicht bestehen lässt, dass der göttliche Zorn bei allzu großen Verfehlungen noch über sie hereinbrechen wird.

Eine Annäherung an die populäre Jeremiade ist unübersehbar. Morton verbindet Klage über Verfall, Warnung vor Strafe und Hoffnung auf Gnade miteinander. Da eine zu große und heftige Klage jedoch die Arbeit der Pilgerväter als gescheitert hätte erscheinen lassen, konnte Morton zur Sicherung des Glaubenskämpfermythos nur begrenzt auf das Thema Sündhaftigkeit eingehen. Er stand in dem Dilemma, einerseits die glorifizierende Abgrenzung der Pilgerväterzeit vom zeitgenössischen Verfall zu betreiben, andererseits aber auf keinen Fall den Verdacht aufkommen zu lassen, dass die Arbeit der Pilgerväter wirkungslos oder verfehlt geblieben sei. So entwickelt er eine Strategie der Aufhebung: Negative Klagen und positiver Mythos werden als opponierende Gewichte in Mortons Werk hin und her balanciert.

Die dritte Autorengeneration wurde durch die historische Entwicklung schließlich mit Veränderungen konfrontiert, die sie in ein noch gravierenderes Dilemma hineinführten: Die puritanische Kirche hatte den steten Mitgliederschwund mit Hilfe kirchenorganisatorischer Reformen aufzuhalten versucht und ein positiveres Menschenbild partiell akzeptiert. Trotzdem waren die Kolonisten durch die Aufhebung der Charter sowie die Einsetzung eines englischen Gouverneurs als Stellvertreter des Königs in Neuengland (der so genannten *Dominion of New England*) und durch den damit einhergehenden Macht- und Autoritätsverlust der Kolonialregierungen der endgültigen Auslöschung des puritanischen Staats-, Kirchen- und Gesellschaftssystems so nah wie nie zuvor. Selbstverständlich musste vor dem Hintergrund einer orthodox interpretierten *original sin*-Theorie die Liberalisierung von weltlichem und kirchlichem Leben als Verfall verstanden werden. Andererseits meldeten einige Geistliche, die zu-

³⁹ Morton, *Memoriall* 162-163.

vor Kompromiss- und Anpassungsbereitschaft in Theorie und Praxis gezeigt hatten, Erfolge beim Neuaufbau ihrer Gemeinden. Doch auch sie konnten ein Überleben des Puritanismus am Ende des 17. Jahrhunderts nicht garantieren. Angesichts dieser gegensätzlichen Kräfte war unklar, wohin der Weg der Puritaner führen würde.⁴⁰

Nachrückende junge Geistliche, die ihre Wurzeln fest im orthodoxen Puritanismus hatten, sahen sich vor eine schwierige Aufgabe gestellt: Sie sollten orthodoxe Theorien in einer immer stärker politisch anti-puritanisch und theologisch anti-orthodox eingestellten Lebenswelt vertreten. Die Integration widerstreitender Konzepte wurde daher zu einem existenziell wichtigen Ziel. Insbesondere Cotton Mather, der als Enkel und Sohn bedeutender neuenglischer Kongregationalisten eng mit den orthodoxen Theorien des Puritanismus aufwuchs, versuchte sich zwischen Glaubenskonservierung und –innovation zu positionieren. In den *Magnalia Christi Americana*, dem umfangreichsten Geschichtswerk des Puritanismus, betrachtet er die Themen Sündhaftigkeit und Verfall daher aus verschiedenen Perspektiven. Dies geschieht mit Hilfe der Vermischung unterschiedlicher Textsorten, die ebenso unterschiedliche Repräsentationsstrategien enthalten: In den Predigten, beispielsweise, offenbart er das ideologische Erbe seines Vaters und mischt Klagen über Verfall mit Furcht erregenden Beschreibungen göttlicher Strafen. In den stärker historiographisch ausgerichteten Teilen rückt er die positive Entwicklung Neuenglands jedoch vehement in den Vordergrund. Es kommt zu einer Annäherung der sich wandelnden inhaltlichen Positionen durch das Nebeneinanderstellen verschiedener Textformen.

„The Bostonian Ebenezer“ im ersten Buch und zwei Predigten im 6. Buch der *Magnalia* zeigen Cotton Mathers Klage- bzw. Anklagebereitschaft innerhalb homiletischer Texte.⁴¹ Die hier offenbarte Mischung aus Klagen über sittlichen und religiösen Verfall, Warnungen vor göttlichem Zorn und Ausblicke auf eine

⁴⁰ Vgl. Hellmuth Günther Dahms, *Grundzüge der Geschichte der Vereinigten Staaten* (Darmstadt, 1991) 15-19. Perry Miller hat die kurze Zeit der *Dominion* aufgrund ihrer tiefgreifenden Auswirkungen als „a tremendous gulf“ bezeichnet. Gerade die psychologischen Folgen (d.h. die Verunsicherung, das Gefühl eines Verlustes an Stabilität) in der puritanischen Gesellschaft, waren unübersehbar: „...if for two and a half years thought and expression were arrested, the memory of this experience left an indelible impression: the Dominion endured as a symbol around which ideas had to be grouped. In that sense, the brief years are a tremendous gulf; after crossing them, the community emerged basically altered, radically transformed.“ (Perry Miller, *The New England Mind. From Colony to Province* [Cambridge, Mass., 1953] 149.)

⁴¹ Vgl. C. Mather, *Magnalia* I 90-104, II 378-403.

bessere Zukunft – unter der Bedingung einer radikalen Rückbesinnung auf die Lebensform in den *primitive churches* – bestätigen den Einfluss der Jeremiaden Increase Mathers. Wie sein Vater klagt auch Cotton Mather über den Verlust der Religiosität, die bei den Vätern und Großvätern seiner Zeitgenossen noch zu finden gewesen sei: „...certainly the power of Godliness is now grievously decayed among us.“ Er erinnert die älteren Bewohner Bostons: „Thus may I say, ‚Hear this, ye old men, that are the inhabitants of the town: can’t you remember that in your days, a prayerful, a watchful, a fruitful Christian, and a well-governed family, was a more common sight, than it is now *in our days*? Can’t you remember that *in your days* those abominable things did not *show their heads*, that are now *bare faced* among us?“ Er konzentriert sich allerdings – im Gegensatz zu Nathaniel Morton – nicht auf den Vergleich mit der ersten Generation und deren mythische Erhebung, sondern geht – hier seinem Vater sehr ähnlich – intensiv auf die göttlichen Strafen ein, die die jüngeren Generationen bereits zu erdulden hatten, und stellt noch schrecklichere in Aussicht: „In fine, how dreadfully have the *young people* of Boston perished under the *judgments* of God! ... New-England has been like a *tottering house*, the very *foundations* of it have been shaking; but the house thus oversetting by the whirlwinds of the wrath of God, hath been like Job’s house: ‘It falls upon the young men, and they are dead!’“⁴²

Mather nutzt Bilder von Höllenfeuer, Drachen und Teufel, um die Gefahren herauszustellen, die der verfallenen, sündhaften Generation drohen. Die zu Erziehungszwecken ausgesprochenen Mahnungen lassen erkennen, dass er in all seinen apokalyptischen Prophezeiungen eine zwar kleine, aber doch vorhandene Aussicht auf Erlösung anbietet: „Young people, O that you would suitably lay to heart the dreadful judgments of God, which are consuming of your generation among us... Be terrified, young people, with a fear, lest a ‘destruction from God’ come upon you, in and for your sins.“⁴³ Damit eben nicht die göttliche Zerstörung vollends über sie komme, müssten sie sich reformieren. Mit dieser Mischung aus ein wenig Hoffnung auf Besserung, vielen Klagen über Verfall und dramatischen Prophezeiungen über bevorstehende göttliche Strafen entsprechen die genannten Predigten in den *Magnalia* zweifellos den bekannten

⁴² Ebd., I 103-104.

⁴³ Ebd., II 388.

Jeremiaden. Aufgrund dieser von Klagen gekennzeichneten Teile der *history* kamen Perry Miller und andere Wissenschaftler etwas übereilt zu dem Schluss, dass das gesamte Werk eine „colossal jeremiad“ sei.⁴⁴

Wenn man die *Magnalia* insgesamt als *jeremiad* bezeichnen will, dann muss dieser Begriff jedoch neu definiert werden. Der Schwerpunkt der Mather'schen Geschichtsschreibung liegt nämlich nicht auf einer großen Verfallsklage, die mit einem kleinen Hoffnungsschimmer verknüpft wird. Vielmehr rückt Mather die äußerst positive Entwicklung Neuenglands seit der Gründerzeit in das Zentrum des Werks. Der bedrohliche Eindruck der Verfallsklagen wird von ihm sowohl in den einzelnen Predigten als auch im Gesamtwerk durch mildernde Kommentierungen immer wieder aufgehoben. So relativiert er den Vorwurf der Degeneration, indem er nach Bradfords Manier Sündhaftigkeit in der Kolonie eingesteht, aber die Puritaner trotzdem positiv von anderen Menschen abgrenzt: „...the most impartial observers must have acknowledged, that there was proportionably still more of *true* religion, and a *larger* number of the *strictest* saints in this country, than in any other on the face of the earth.“ An anderer Stelle warnt er vor Vorverurteilungen. Obwohl er selbst das Unglück anderer Menschen oft als Strafe Gottes bezeichnet, betont er paradoxerweise, dass kein Mensch sofort wissen könne, ob es sich tatsächlich um eine göttliche Strafe handele. Dieses zu bedenken, betrachtet er als wichtiges „antidote against rash judgments of our own.“ Eine genaue Prüfung der Umstände sei notwendig, um zu erfahren, ob das jeweilige Unglück tatsächlich ein Ergebnis göttlicher Strafaktionen sei. Diese Mahnung ist vor dem Hintergrund der orthodox-puritanischen Erziehung, die ihm zuteil wurde, revolutionär. Vorsicht bei der Deutung von Unglücksfällen walten zu lassen, gehörte nicht zu den Handlungsweisen eines strengen, orthodoxen Puritaners.⁴⁵

Neben diesem offensichtlichen Versuch, krasse Verfallsdeutungen durch Relativierung der Verfallserscheinungen zu verhindern, offenbart Mather darüber hinaus, dass es nicht so sehr seine eigene Intention war, Gott als strafend und zornig und die Menschen als verfallen und sündhaft darzustellen, sondern dass vielmehr die Erwartung seiner Leser ihn dazu bewegte. So leitet er das erste Kapitel über negative göttliche Vorsehungen mit dem Satz ein: „The reader

⁴⁴ Miller, *Colony* 33.

⁴⁵ C. Mather, *Magnalia* II 317, 384.

is doubtless waiting for an history of REMARKABLE JUDGMENTS, inflicted by the evident and undoubted hand of Heaven, on several sorts of sinners in this land."⁴⁶ Mit seinen Berichten folgt er also pflichtmäßig einem weit verbreiteten Klageprogramm. Mather bindet sich ein in ein aus Europa importiertes und in Amerika weiterentwickeltes homiletisches Ritual, dessen Ziel eine umfassende Kontrolle der Bevölkerung ist.⁴⁷ Der Verweis auf die Erwartungen anderer kann dabei kontradiktorisch entweder als die Konstruktion einer Gemeinschaft der Besorgten und der Mahner oder als Versuch einer Distanzierung von den Ansichten anderer interpretiert werden. Die Ambiguität der Darstellung ermöglicht ihm – je nach Argumentationsbedarf – einen Wechsel zwischen orthodoxen und modernen Positionen.

Die effektivste Neutralisierung des durch diese Berichte entstehenden Jeremiade-Eindrucks erfolgt jedoch durch ein literarisches Mittel, das auch William Hubbards historiographische Arbeit kennzeichnet – die Positivierung bzw. Euphemisierung der Geschichte. Insbesondere das Gottesbild ist in den *Magnalia* – trotz vieler Beispiele für das göttliche Strafgericht – in zwei Dritteln des Werks positiv. Cotton Mather beschreibt Gott also nicht nur als zornigen Rächer, sondern vor allem als gnadenvollen Retter, glorreichen Beschützer und liebenden Vater. Er betont von Anfang an, dass der *covenant* zwischen Gott und Puritanern Bestand habe. Um dies zu beweisen, berichtet er nicht allein von erfreulichen Entwicklungen, sondern deutet – wie bereits Bradford und Morton – auch negative Ereignisse positiv um. Die göttliche Vorsehung habe beispielsweise aus einer tödlichen Epidemie unter den Siedlern noch einen Segen gemacht, da die Vorräte nicht für alle gereicht hätten und sie gemeinschaftlich verhungert wären. Angriffe oder Überfälle der Indianer hätten ohne die Hilfe Gottes noch erheblich schlimmere Folgen gehabt.⁴⁸

Im Gegensatz zu Increase Mather nutzt Cotton Mather die Darstellung der Indianerkriege zur Differenzierung des Gottesbildes. Einerseits habe Gott zwar sein Volk demütigen wollen, aber andererseits habe er gerade in diesen Krie-

⁴⁶ Ebd., II 377.

⁴⁷ Sacvan Bercovitch bezeichnet die amerikanische *jeremiad* als „the ritual of a culture on an errand.“ „Anxiety was one result of the ritual, its day-by-day aspect. The other aspect, equally crucial to the concept of errand, was direction and purpose. Together, these two elements define the ritual import of the jeremiad: to sustain process by imposing control, and to justify control by presenting a certain form of process as the only road to the future kingdom.“ (S. Bercovitch, *The American Jeremiad* 23-24.)

⁴⁸ Vgl. u.a. C. Mather, *Magnalia* I 53-55.

gen auch seine Liebe für die neuenglischen Puritaner bewiesen: „In the WAR that hath been upon us, ‚whoso is wise may observe‘ the compassions of God, wonderfully exercised, and manifested, and magnified, in the midst of our confusions.“ Er zählt zahlreiche Gnadenakte Gottes gegenüber den Neuengländern auf und lehrt, dass sie vor dem absoluten Ruin immer wieder gerettet wurden. In direkten Hinweisen auf „the mercy of God“ oder in opulenten Metaphern warb Mather um Vertrauen auf die göttliche Hilfe. So schreibt er: „We have several times been like a little vessel in a storm; the swelling waves have dashed, and raged, and roared; the rude billows have been going over us, and we have been ready to sink. But just *then* our compassionate Lord Jesus Christ hath *awaked* for our safety, and marvellously calmed our circumstances!“ Die hier in der Bezeichnung „compassionate Lord Jesus Christ“ angedeutete Ablösung vom Bild des alttestamentarischen strafenden Gottvaters und der Wechsel zur Christus- und Erlöserfigur des Neuen Testaments unterstreicht die Interpretation der historischen Ereignisse als gnadenvolle Gaben. Zu den Gnadenakten zählte demnach, dass die Indianer den Kolonisten weniger Schaden zufügten als ihnen tatsächlich möglich war, die Franzosen englische Siedler aus indianischer Gefangenschaft freikaufte und gut behandelten, die neuenglischen Kolonien in Kriegszeiten eine wirksame, auf gegenseitiger Hilfe aufbauende Allianz bildeten, Kriegsgegner durch Krankheiten geschwächt wurden, und die Regierung immer weise und mit Übersicht handelte. Cotton Mather opponierte mit dieser Interpretation deutlich gegen die Botschaften der *Brief History* seines Vaters. Nicht Verfall, sondern Tugend ist das Kennzeichen der puritanischen Kolonialgemeinschaft. Dementsprechend bestimmt nicht Zorn, sondern Liebe das Gottesbild.⁴⁹

Die euphemistische Repräsentationsstrategie, mit der Cotton Mather den Verfallsmythos bekämpfte, basiert ganz maßgeblich auf der Arbeit einiger anderer Geistlicher. Diese hatten in den 1680er Jahren begonnen, die unter vielen Gläubigen grassierenden Depressionen durch eine Milderung der Klagepredigt und eine Positivierung der in den Predigten dargebotenen Lebens- und Weltinterpretationen zu bekämpfen. Die Depressionen und die Distanzgefühle gegenüber der Kirche, die gerade viele Mitglieder der zweiten Kolonistengeneration in der Mitte des 17. Jahrhunderts aufgrund strenger Aufnahmebedingungen für die

⁴⁹ C. Mather, *Magnalia* II 674-675.

Kirchenmitgliedschaft, relativer (politischer) Rechtlosigkeit und kontinuierlicher Verfallsklagen erfasst hatten, waren durch die Düsterteit der Jeremiaden verstärkt worden.⁵⁰ Mit moderaten Ansätzen sollte eine neue Annäherung an die Kirche erreicht werden.⁵¹ Optimistischere Predigten sollten die religiöse Lethargie auflösen. Von dieser moderaten Strömung wurde auch Cotton Mather, trotz seines orthodoxen Familienhintergrundes, erfasst. Neben Klagepredigten stellte er immer wieder die Glorifizierung der Puritaner in den Mittelpunkt seiner Reden. Emory Elliott hat gezeigt, dass Mather sich bereits in seinen frühen Predigten und Schriften zu einem Verteidiger der in der Kritik stehenden jungen Generation entwickelte: „In the sermons he preached between 1686 and 1695, Mather was indefatigable in offering encouragement to his people. Against all of the trials New England endured during those years, Mather was unshakable in his conviction that God’s people in America were destined for glory on earth and in heaven.“⁵²

Neben seinen Predigten und Schriften zeigte darüber hinaus auch sein praktisches Handeln, dass er gegen den orthodoxen Verfallsmythos eingestellt war. So gründete er zum Beispiel christliche Zirkel für junge Leute, in denen die Grundlagen des puritanischen Glaubens erörtert werden konnten. Schon in seiner Jugend hatte er Pläne entworfen, um jungen Menschen Gutes zu tun, was eine erheblich optimistischere Einstellung zur Zukunft der Puritaner widerspiegelte als die, die sein Vater besaß. Cotton Mather betrachtete es offensichtlich als lohnend, sich für junge Leute einzusetzen. Eine Tagebucheintragung aus dem Jahre 1681 offenbart entsprechende Ansätze des *Doing Good*-Programms, das später für viele Jahre zur Leitlinie seines Handelns und zur Basis des von ihm proklamierten *American pietism* wurde. Im April schrieb er: „Yea, lett me *do* something and in thy Time lett me *write* something that may do good unto young Persons when I shall bee dead and gone.“⁵³ In einer Zeit der Depression, Resignation und Säkularisation bedeutete dies für ihn, dass er es sich zur Aufgabe machte, insbesondere junge Menschen von der Liebe, Treue und Gnade Gottes zu überzeugen, ihnen also ein positives Gottesbild zu vermitteln.

⁵⁰ Vgl. Emory Elliott, *Power and the Pulpit in Puritan New England* (Princeton, 1975) 16-43, 88-135. Zur Jeremiade vgl. ders., „New England Puritan Literature“, in: Sacvan Bercovitch (ed.), *The Cambridge History of American Literature*, Vol. I, 1590-1820 (Cambridge, 1994) 255-278.

⁵¹ Vgl. Elliott, *Power* 136-172.

⁵² Ebd., 186.

⁵³ Cotton Mather, *Diary of Cotton Mather*, ed. Worthington Chauncey Ford (New York, 1912) II 23.

Emory Elliott bestätigt, dass die frühen Schriften Cotton Mathers einen grundlegenden Optimismus bezüglich der Entwicklungsmöglichkeiten seiner Generation zum Ausdruck bringen sollten. „The themes and language of Mather’s early writings were designed to inflame all New Englanders with religious certainty and a new national pride.“⁵⁴ Da jedoch in den *Magnalia* optimistische, ermutigende und auf Klagen basierende Texte fluktuieren, wird eine Grundlage für die Amalgamierung der widerstreitenden Verfallsinterpretationen geschaffen.

2.1.1.3 Die Bekämpfung der Verfallstheorie

Der einzige Historiograph, der sich eindeutig und aktiv gegen die Verfallstheorie wandte, war William Hubbard, der zur zweiten Generation kolonialer Autoren gehörte. Er erlebte die ersten Rückschläge des Puritanismus in Neuengland als etablierter Geistlicher, der einerseits flexibel genug für die Einführung neuer Theorien und Kirchenpraktiken war, andererseits orthodox genug, um von den Gründervätern nicht vorzeitig als areligiös und inkompetent bezeichnet zu werden. Hubbard, der 1635 im Alter von ca. 13 Jahren in die Neue Welt gekommen war und 1642 zum ersten Abschlussjahrgang von Harvard College gehörte, hatte bereits zwanzig Jahre lang als Geistlicher gearbeitet und zahlreiche Predigten veröffentlicht, bevor er Geschichtswerke zu verfassen begann.⁵⁵ Mit seinen theologischen Interpretationen der Entwicklung Neuenglands wich er deutlich von den orthodoxen Deutungen anderer Theologen ab und förderte die Entwicklung eines moderaten historischen Diskurses.

Besonders mit seinem kleinen Geschichtswerk *The Present State of New-England*, in dem Hubbard eine Geschichte der Konflikte zwischen den neuenglischen Siedlern und den Indianern von 1607 bis 1677 präsentiert, stellte er sich in relativ deutliche Opposition zum wichtigsten Propagandisten der Verfallstheorie – zu Increase Mather. Mather vertrat in seiner *Brief History* die Ansicht, die Angriffe der Indianer seien eine Form göttlicher Strafe, also Ausdruck göttlichen Zorns über den – angeblichen – Verfall Neuenglands. Nur eine völlige Abkehr von bisherigen Lebensgewohnheiten sowie innere Läuterung könnte sie aus dieser Notlage befreien. Hubbard hingegen kam zu einer erheblich gemäßigte-

⁵⁴ Elliott, *Power* 190.

⁵⁵ Vgl. Alasdair Macphail, „William Hubbard“, in: Emory Elliott (ed.), *Dictionary of Literary Biography*, Vol. 24, *American Colonial Writers 1606-1734* (Detroit, Mich., 1984) 165.

ren Schlussfolgerung: Zwar seien die indianischen Angriffe Ausdruck göttlichen Willens, jedoch gehe es Gott mehr um eine Stärkung des *covenant* durch Ermahnung als um eine nachhaltige Strafe und Androhung einer endgültigen Vernichtung. Hubbard betrachtet nur einige Randfiguren, also Menschen, die außerhalb der puritanischen Gemeinschaft leben, als verkommen. Der Kern der Bevölkerung sei aber gut. Gerade die vielen Hilfeleistungen Gottes, die der Autor im Kriegsgeschehen zu entdecken meint, beweisen nach seiner Interpretation, dass Gott auf Seiten der Neuengländer stehe.⁵⁶

In den meisten Fällen, in denen Hubbard historisches Geschehen als göttliche Vorsehung deutet, tritt Gott daher als gnädiger Helfer in Erscheinung. Nur selten zeigt er Gott als Sender des Kriegsunheils. Eher beiläufig heißt es: „...God had further trials to acquaint us with.“⁵⁷ Im Mittelpunkt stehen positive Interpretationen vermeintlich göttlicher Aktivität. So wird ein Indianerstamm vom Kriegseintritt abgehalten; ein indianischer Angriff auf einen englischen Konvoi führt, trotz schlechter Bewachung, nur zu geringem Schaden; und in einigen Fällen werden von Indianern belagerte und in Brand gesetzte Häuser durch plötzlich auftretende Regenschauer gelöscht und die Bewohner gerettet. Ergänzend fügt Hubbard in den zuletzt genannten Bericht ein Bibelzitat ein, das diese Gnade Gottes zusätzlich betont: „Thus was that distressed Company strangely delivered, who have for ever cause to say with the Psalmist, *Blessed be the Lord, who hath not given us a prey to their teeth: our soul is escaped as a bird out of the snare of the fowlers; the snare is broken, and we are escaped.*“⁵⁸ In Increase Mathers *Brief History* finden sich derartige Lobpreisungen – trotz positiver Entwicklungen – kaum. Während Hubbard die Errettung der Bürger hervorhebt, stellt Mather die Zerstörung der Häuser in den Mittelpunkt seines Berichts. Das Überleben der Bewohner wird zur Nebensache. Hubbards *The Present State* hingegen liefert eine Sammlung von Vorsehungen, die ein positives Verhältnis Gottes zu den puritanischen Siedlern zeigen. Gott, die höchste moralische Instanz im puritanischen Weltbild, entdeckt also kaum strafenswerte Verfallserscheinungen innerhalb der Gesamtbevölkerung.

⁵⁶ Anne Kusener Nelsen hat in ihrem Aufsatz „King Philip’s War and the Hubbard-Mather-Rivalry“ sehr überzeugend den Machtkampf zwischen Hubbard und Mather aufgearbeitet, der sich hinter der literarischen Auseinandersetzung verbarg. (In: *The William and Mary Quarterly* 27 (1970) 615-629.)

⁵⁷ Hubbard, *Present State* 33.

⁵⁸ Ebd., 33.

Angesichts der – wie Emory Elliott betont – „creative energy and literary art,“ mit der neben Increase Mather auch andere Geistliche in den 1660er und 1670er Jahren den Verfallsmythos mit Hilfe von Predigten sehr weit verbreitet hatten und angesichts der dominanten Nutzung der *original sin*-Theorie zur generellen Erklärung negativer Entwicklungen, konnte auch William Hubbard die Verfallstheorie nicht ganz ignorieren.⁵⁹ In *The Present State* lehnt er deshalb die orthodoxe Bestrafungstheorie, die Increase Mather mit der *Brief History* zu zementieren versuchte, nicht offen ab, relativiert sie jedoch deutlicher als alle anderen Autoren durch zahlreiche alternative bzw. ergänzende Erklärungsmodelle für das über sie hereinbrechende Unglück. Zunächst weist er auf die unterschiedlichen Bedeutungen hin, die ein von Gott gesandtes Unglück immer besitzen könne: Zum einen könne es einer göttlichen Strafe entsprechen, zum anderen sei es aber auch möglich, in ihm eine Versuchung oder Erprobung des Gläubigen zu sehen, ohne dass dieser sich zuvor eines Fehlverhaltens schuldig gemacht hat: „...Gods Dispensations of this nature in the world, are usually observed to be for *Correction* of the Vices, as well as for the *Tryal* of the Virtues founded in his Servants.“⁶⁰ Hält man die Bestrafungstheorie aufrecht, so kann man nach Hubbards Meinung nur individuelle Verfehlungen als Ursache betrachten. Insbesondere im Umgang mit Indianern seien Fehler zu verzeichnen. Sowohl Rechtsverletzungen als auch der Verkauf von Alkoholika hätten auf unterschiedliche Weise zur Steigerung der Aggressivität der Indianer beigetragen. Weitere individuelle Verfehlungen liegen angeblich in der Ablehnung von kirchlicher und staatlicher Autorität durch die Kolonisten. Diese Ablehnung führte in einigen Gegenden zu einem großen Sicherheitsverlust, der die Überfälle begünstigte.⁶¹ An dieser Stelle der Interpretation mischt Hubbard theologische und säkulare Erklärungen: Theologisch betrachtet, entsprechen die Indianerkriege in diesen Fällen einer göttlichen Strafe für die Zerstörung der gottgegebenen staatlichen und kirchlichen Ordnung; säkular gedeutet, ist durch den Verlust der Ordnung die Verteidigungsfähigkeit der Siedler eingeschränkt und damit die Möglichkeit eines Krieges vergrößert worden. Diese Interpretationserweiterung um säkulare Erklärungen führt zu einer Entkrampfung und Versachlichung der Darstellung.

⁵⁹ Elliott, *Power* 88.

⁶⁰ Hubbard, *Present State* 76*.

⁶¹ Vgl. Hubbards Darstellung der *vices* der Neuengländer in *Present State* 77-78*.

Die Bestrafungstheorie wird von Hubbard darüber hinaus durch die Bemerkung relativiert, dass die göttliche Strafe für individuelle Verfehlungen auch unbeteiligte, tugendhafte Menschen treffen könne. Er betrachtet Unglück somit nicht in jedem Fall als Beweis für eine geheime Schuld der Betroffenen. Hubbard verzichtet auf die üblichen Klagen über die Verkommenheit der zweiten Generation – also den Verfallsmythos – und vermittelt stattdessen neues Selbstbewusstsein. Er betont, dass die Kolonien am Ende eine positive Bilanz ziehen können: „...when the whole frame of Gods Counsels, and purposes are put together, and accomplished by the Issues of his Providence, it will no doubt, appear a work very beautiful in its Season, not only for the *glory of the Author* but for the *good and benefit* of his people, that are concerned therein.“⁶² Ein derartiger Optimismus, wie Hubbard ihn hier demonstriert, bildete ein dringend notwendig gewordenes Gegengewicht gegen die deprimierenden und, bezüglich religiöser Aktivität, antimotivierenden Beschuldigungen der Orthodoxie.

Neben diesem – zur Abwehr der Verfallstheorie eingesetzten – Entwurf alternativer Interpretationen übte Hubbard auch relativ deutliche Kritik an den Vertretern dieser Theorie. Die historischen Entwicklungen, die sie als entsetzlichen Verfall darstellten, sind in seinen Augen Bestandteil einer normalen Entwicklung. Indirekt wirft Hubbard Vertretern radikaler, orthodoxer Interpretationen wie Increase Mather Selbstüberschätzung und Anmaßung vor, als er anmerkt: „And what people or person is there upon the *face of the Earth*, who hath not Reason to lay their hand upon their mouths, and to abhor them selves in *dust and ashes*, If the *Almighty* should go about to enter *into Judgment* with them: No doubt but after so long a time of Peace and Prosperity, as hath been enjoyed, the like *Corruptions* have began to bud forth, as are usual in such a Case, as *Pride, Luxury, Inordinate Love of the World, &c.*“⁶³ Die plötzliche negative Wendung des Schicksals sei kein Beweis für die Verfallstheorie. Die Einschränkung menschlicher Wahrnehmung verhindere eine frühzeitige Erkenntnissicherheit. Erst wenn alles vorüber sei, werde sich zeigen, welchem Zweck das Unglück gedient habe. Aus Katastrophen solle der Mensch lernen. Eine Beurteilung von Ereignissen und Personen sei jedoch nicht seine Aufgabe:

⁶² Hubbard, *Present State* 81*.

⁶³ Ebd., 76-77*.

„...sad events should rather be improved to our own Instruction than the condemning of others...“⁶⁴

Während Hubbard in *The Present State* die Verfallstheorie vor allem durch alternative Erklärungen der negativen Ereignisse (hier die Folgen der Indianerkriege) und durch unverhohlene Kritik an den übereifrig negativ interpretierenden Geistlichen von der Art eines Increase Mather zu bekämpfen versucht, setzt er in der circa 1680 vollendeten *General History* noch mehr auf die Strategie positiver Umdeutung. In längeren Abschnitten seines großen Geschichtswerks widmet er sich gezielt der Verteidigung der unter den Verfallsvorwürfen leidenden zweiten Generation. Neben – auch in dieses Werk eingearbeiteten – Relativierungen negativer Phänomene und Würdigungen individueller Handlungen für die Gemeinschaft betont Hubbard auch komparatistisch die große Leistungsfähigkeit der zweiten Generation. Während Siedler der ersten Generation einen unkomfortablen Siedlungsplatz aufgegeben haben, gelingt es beispielsweise der zweiten Generation, demselben Land gute Ernten abzurufen: „...for as that first generation, [which] could not aptly skill of husbandry, were removed by death, or returned to England or otherways, and have given place to other young people, many of them their servants, and others of lower calculation, and some of their children, they, having more taken into ways of husbandry with dexterity and understanding, do make out a comfortable livelihood, yea, and not a few of them grow rich in all those towns intended to be deserted...“ Diese Fertigkeiten, also eine Mischung aus Geschick und Sachkenntnissen, die man sich mühevoll erwirbt, stellen die zweite Generation sogar über die erste, deren Erscheinungsbild in einigen Kolonien eher erbarmungswürdig ist: „...themselves also were very unskilled in husbandry, their bodies unable to bear labor, and yet strong labor was required...“⁶⁵ Hubbard spricht darüber hinaus von seiner Hoffnung, dass sich die gute Entwicklung von Generation zu Generation fortsetzen wird. Hubbard sieht die menschlichen Qualitäten symbolisch abgebildet in den kleinen, aber soliden Häusern der Nachfolgegeneration – nicht der äußere Anschein, sondern die innere Substanz entscheidet über den Wert von Sache und Mensch. Der „error in great buildings“ der älteren Generation wurde von der zweiten Generation vermieden, ihre Häuser präsentieren sich „in a substantial

⁶⁴ Hubbard, *Present State* 74*.

⁶⁵ William Hubbard, *General History* 326.

and holding way.“⁶⁶ Hubbard erteilt dem Pessimismus anderer Theologen eine klare Absage. Stattdessen überträgt er den Glaubenskämpfermythos der ersten Generation zumindest partiell auf die zweite. Die auftretenden Krisen sind in seiner *General History* nur begleitende Prüfungen auf dem Weg zur vollendeten, göttlichen Gemeinschaft, aber kein Zeichen von Dekadenz.

Die relativ fortschrittliche Haltung William Hubbards, die die *original sin*-Theorie entwertete und Verfallsklagen bekämpfte, konnte sich in der puritanischen Lebenspraxis nicht durchsetzen. Das hohe Ansehen, das er in den 1670er Jahren erworben hatte, und die zunächst gute Verbindung Hubbards zur Regierung ermöglichte ihm zwar einen relativ offenen Machtkampf mit Increase Mather, jedoch war sein Gegner zu mächtig, als dass es zu einem schnellen Wechsel der theologischen Lebens- und Geschichtsdeutung und damit zu einer offeneren Haltung den jungen Menschen gegenüber hätte kommen können. Während *The Present State* noch mit Hilfe der Regierung von Massachusetts veröffentlicht wurde und große Verbreitung fand, wurde die Publikation der *General History* – wahrscheinlich auf Betreiben Increase Mathers – ausgesetzt. Doch obwohl dieses Werk in der Kolonialzeit nicht mehr veröffentlicht wurde, beeinflusste es andere Autoren, denen es als Vorlage diente. Thomas Prince und Thomas Hutchinson verwendeten es ebenso wie Cotton Mather, der Sohn seines größten Widersachers. Es ist nicht auszuschließen, dass ein Teil der moderateren Ansichten Cotton Mathers dem Einfluss der Hubbard'schen Werke zu verdanken ist. Allerdings ging Cotton Mather schon aus Loyalität zu seinem orthodoxen Vater nie so weit wie dessen Rivale Hubbard. In Bezug auf die Dekadenzvorwürfe, die seine Generation lebenslang begleiteten, kann William Hubbard attestiert werden, einer der ersten Autoren gewesen zu sein, die – ohne Rücksicht auf ihr persönliches Schicksal – konventionelle theologische Interpretationen bekämpften.⁶⁷

⁶⁶ Hubbard, *General History* 327.

⁶⁷ Vgl. Nelson, „Rivalry“ 625-629; Alasdair Macphail, „William Hubbard,“ in: Elliott (ed.), *Dictionary of Literary Biography*, Vol. 24, 164-165, 168-170.

2.1.2 *Covenant*

Auch die theologische Theorie, auf deren Grundlage erst die puritanischen Gemeinden erschaffen werden konnten, die *covenant*-Theorie, brachte eher Kontroversen hervor, als dass sie zur Vereinheitlichung des Puritanismus hätte beitragen können. Sie entsprang den Theorien kontinentaler Reformer wie Calvin und setzte voraus, dass zwischen Gott und Mensch ein Bund bestehe, in dem beide Seiten konkrete Verpflichtungen eingehen. Die Aufgabe des Menschen war der absolute Gehorsam gegenüber Gott. Gott wiederum versprach seinem ausgewählten Volk, zu dem sich die Puritaner zählten, jederzeit Schutz und Beistand. Dieses Versprechen galt seit den Zeiten des Alten Testaments.

2.1.2.1 Präparation und Prädestination

Die Kontroversen entstanden bezüglich der Frage, inwieweit der Mensch Einfluss auf die Erlangung göttlicher Gnade nehmen könne. Im so genannten *covenant of works* konnte der Mensch durch gute Taten und eine fromme Gesinnung die Gnade Gottes für sich gewinnen und damit aktiv zur Errettung seiner Seele beitragen. Der amerikanische Puritanismus des 17. Jahrhunderts lehnte jedoch diese Form des Bündnisses ab, da dem menschlichen Handeln darin zu viel und dem göttlichen zu wenig Wirksamkeit zugestanden wurde. Die Verbindung zwischen Gott und Mensch entspräche vielmehr einem *covenant of grace*. Gott entscheide allein und unbeeinflusst, wen er in seiner Gnade erwähle und erlöse.⁶⁸

Die Auslegung dieses *covenant* variierte jedoch so weit, dass von einer reinen, strengen Prädestinationslehre keine Rede sein konnte. Ein deutliches Zeichen für die Instabilität der Gnadenbundtheorie war die Kontroverse zwischen den so genannten *predestinarians* auf der einen und den *preparationists* auf der anderen Seite. In der Frage, ob der Mensch – angesichts der Bedrohung durch *original sin* und die ewige Verdammnis – selbst etwas für den Erwerb göttlicher Gnade tun könne, beharrten erstere strikt auf der These, dass der Mensch sein Schicksal nicht beeinflussen könne. Der Weg jedes Einzelnen war von Gott vorherbestimmt und vom Menschen selbst nicht veränderbar. Die absolute Prä-

⁶⁸ Vgl. Larzer Ziff, *Puritanism in America* (New York, 1973) 58.

destination des menschlichen Schicksals durch göttlichen Willen blieb Kernpunkt ihrer Thesen.⁶⁹

Andere Theologen stellten jedoch die Möglichkeit der Vorbereitung und der aktiven Teilnahme am Erlösungsprozess für den Menschen deutlicher in Aussicht. Sie vertraten die Ansicht, dass es eine wechselseitige Beeinflussung göttlichen und menschlichen Handelns gab. Diese *preparationists* wandelten auf einem schmalen theologischen Grat. Sie betrachteten die Selbstprüfung als Möglichkeit, die eigene Seele für göttliches Wirken empfänglicher zu machen, erkannten aber die Allmacht und Souveränität des göttlichen Willens weiterhin an. Es gebe tatsächlich keinen direkten Wirkungszusammenhang zwischen menschlichem Handeln und der Seelenrettung durch Gott. Die Selbstprüfung des eigenen inneren Wesens bereite den Menschen nur auf die göttliche Erlösung vor. Während die *predestinarians* meinten, die bei der Betrachtung des eigenen Wesens erfahrenen Demütigungen seien ein integraler Bestandteil des gottgegebenen Konversionserlebnisses, betrachteten die *preparationists* eine bei der Selbstprüfung aufkommende innere Zerknirschung als Vorbereitung auf den noch nicht begonnenen Erlösungsprozess, den Gott an einer gedemütigten Seele besser wirken lassen könne. Die *predestinarians* machten den Vertretern der Vorbereitungstheorie deshalb den Vorwurf, den *covenant of grace* durch den *covenant of works* ersetzt und damit die Allmacht Gottes in Frage gestellt zu haben.⁷⁰

Derartige Debatten über die Einwirkungsmöglichkeiten des Menschen auf seinen eigenen Erlösungsprozess hatte es bereits bei den Theologen der Reformation gegeben. Schon sie hatten sich zum Teil in unverhohlener Opposition in dieser Frage gegenüber gestanden. So war die zwischenzeitliche Spaltung der puritanischen Theologen Neuenglands nur eine Fortsetzung älterer, außerhalb des Puritanismus entstandener Streitigkeiten.⁷¹ Zu den wichtigsten Vertretern der neuenglischen *preparationists* gehörten Thomas Hooker, Thomas Shepard und Peter Bulkeley.⁷² Ihnen gegenüber stand unter anderen John Cotton, der die Passivität des Menschen im *salvation*-Prozess betonte und selbst eine minimale Einflussnahme des Menschen auf dem Weg zum Konversionserlebnis

⁶⁹ Vgl. Norman Pettit, *The Heart Prepared* (New Haven, 1966) 1-21.

⁷⁰ Vgl. ebd., 19-20, 128.

⁷¹ Zur historischen Entwicklung der Präparationskontroverse vgl. ebd., 22-85.

⁷² Zur spezifisch amerikanischen Ausprägung der Kontroverse vgl. ebd., 86-124.

radikal ausschloss: „Unlike Calvin, Cotton carried his doctrine to such an extreme that he was unable even to accept the divine exhortations to preparation as ‚useful’ ...“⁷³

In England war bereits frühzeitig die demotivierende und gesellschaftsschädigende Wirkung der Prädestinationslehre von dem Geistlichen John Rogers erkannt worden. Er warnte vor einseitigem Insistieren auf der reinen Gnadenlehre und unterstützte stattdessen eine Mischung aus Präparationsmaßnahmen bei gleichzeitig strenger Orientierung am Evangelium. Rogers – so Larzer Ziff – machte das moralische Gesetz zum instrumentellen Bestandteil der Präparation. Erst die willentliche Akzeptanz, das Wort Gottes aufzunehmen, könne den Weg zur göttlichen Gnade eröffnen. Und genau diese Botschaft müsse vermittelt werden, um Verzweiflung unter den Menschen zu verhindern: „The moral law, then, was an instrumental part of preparation. If the minister preached only on the inability of corrupt man to fulfill the law’s requirements and consequently on corrupt man’s certain damnation, he would ‚terrify, torture, and drive to despair.’“⁷⁴ John Cotton ignorierte diese Notwendigkeit der Ermutigung und versuchte zunächst seine puristische Haltung aufrechtzuerhalten.

Theologische Auseinandersetzungen dieser Art wiederholten sich bei Themen, die mit der Frage der *salvation* (der Erlösung durch Gott) in engem Zusammenhang standen. John Cotton einerseits und die *preparationists* andererseits vertraten beispielsweise auch in Fragen der Taufe oder der Kirchenmitgliedschaft ihre kontroversen Haltungen in äußerst vehementer Weise. Während bei Cotton die Kindestaufe in Bezug auf die zukünftige Konversion kaum Bedeutung besaß, betonte Peter Bulkeley ihre außerordentliche Wirksamkeit. Thomas Hooker gestattete Gläubigen bereits volle Kirchenmitgliedschaft aufgrund geringfügiger Anzeichen von göttlicher Erwähltheit, wohingegen John Cotton vor einer vollständigen Aufnahme in die Gemeinde schlüssige Beweise für die Konversion der Gläubigen verlangte.⁷⁵

Im Laufe der Antinomisten-Krise musste John Cotton seine rigide Haltung allerdings aufgeben. Durch eine Art theologischer Hintertür hatte die glühende John-Cotton-Verehrerin Anne Hutchinson das gesamte hierarchische Gefüge

⁷³ Pettit, *Heart* 139.

⁷⁴ Larzer Ziff, *Puritanism* 55.

⁷⁵ Vgl. Pettit, *Heart* 125-157; Ziff, *Puritanism* 61-62.

der puritanischen Kirche ins Wanken gebracht und diese Krise ausgelöst. Ausgehend von Cottons orthodoxen Theorien erschütterte sie mit ihren eigenständig erweiterten Ansichten die Autorität der etablierten Geistlichen. So vertrat sie neben der These von der Absolutheit göttlicher Prädestination auch die der Bedeutungslosigkeit menschlichen Handelns, und vor allem – und dies schien die größte Bedrohung für das Kirchensystem der Puritaner zu werden – stellte sie die These der relativen Sicherheit der *salvation* aufgrund des Gnade bringenden Leidens Christi auf:

...she became convinced that the other ministers preached too much upon the need for following laws and practicing good works. She argued that after Christ's death the laws of the Old Testament were dead laws, and good works no longer mattered for salvation. For her, predestination was a joyous doctrine, for Christ had done all that is needed for His believe[rs] through His suffering. Cotton's fellow ministers recognized that such overemphasis upon the Pauline spirit of assurance and the new man could destroy the authority of the ministers themselves and create a society of people who possessed such inner conviction that they might be rebellious.⁷⁶

Hutchinson funktionalisierte und präokkupierte mit ihrer Interpretation bereits im 17. Jahrhundert eine Strategie, die später – wie Ann Douglas zeigt – die weiblichen Religionsdiskurse des 19. Jahrhunderts dominierte und auch im 18. Jahrhundert nachweisbar war: den „shift in the doctrine of Atonement.“⁷⁷ Dieser Wechsel vollzog sich als Schwerpunktverlagerung in der Gottesdarstellung vom strafenden Gott zum erlösenden Christus und dessen – der Menschheit dienendem – Sühneopfer. „[It] represented a shift from this basically paternal (or gubernatorial) and authoritarian view to a fundamentally maternal and affective one.“⁷⁸ Das Sühneopfer Christi wurde im ersten Fall als Zeichen des Unwillens Gottes gegenüber menschlicher Sündhaftigkeit gedeutet. Im Zuge des *Great Awakening* veröffentlichte zum Beispiel Joseph Bellamy, ein Anhänger Jonathan Edwards' mit *True Religion Delineated* (1750) eine solche Interpretation, die als Zusammenfassung einer schon im 17. Jahrhundert virulenten puritanischen Geisteshaltung gelten kann.⁷⁹ Der harte, strafende Gott wurde von jenen Autoren textuell konstruiert, die sich an ein hierarchisch geordnetes, patriarchalisch ausgerichtetes Glaubenssystem klammerten. Im zweiten Fall entwickelte sich das Sühneopfer Christi zum Zeichen der als weiblich definierten Bereitschaft Gottes zu Liebe und Schutz für die noch unvollkommene Menschheit. Mit

⁷⁶ Elliott, *Power* 39-40.

⁷⁷ Ann Douglas, *The Feminization of American Culture* (New York, 1977) 124.

⁷⁸ Ebd., 124.

⁷⁹ Vgl. ebd., 121-123.

diesem Konzept revolutionierte Anne Hutchinson den puritanischen Glauben in seiner inhaltlichen und seiner sozialen Ausrichtung. Inhaltlich wurde der puritanische Gott plötzlich ‚weiblich‘, und sozial erlaubte diese Interpretation die Unterminierung männlich-klerikaler Autorität in den puritanischen Kirchen. Eine vehemente Abwehrreaktion der Vertreter von Politik und Klerus war die Folge: Anne Hutchinson wurde wegen der Verbreitung ketzerischer Thesen der Prozess gemacht.⁸⁰

Da John Cotton seine eifrigste Anhängerin sehr lange unterstützte und verteidigte, geriet er im Laufe dieses Prozesses selbst immer mehr ins Kreuzfeuer der Kritik. Um nicht mit Hutchinson, die später exkommuniziert und verbannt wurde, ins Verderben gerissen zu werden, musste er sich von ihr und seinen eigenen Thesen distanzieren. Die Absolutheit seiner Prädestinationslehre wurde zurückgenommen und die *preparation*-Theorie zur allgemein gültigen Lehre erhoben. „In time it [preparation] became an established prerequisite for full church membership as well as an integral part of New England theology. But as the century wore on, it never ceased to be a source of controversy.“⁸¹

Während unter den Theologen gegensätzliche Positionen heftig diskutiert wurden, vermittelten die Historiographen den Eindruck, dass sie den reinen *covenant of grace* vertraten. Sie hielten sich damit zunächst an die offizielle Theoriegebung ihrer Kirche. Doch ihre Geschichtswerke hatten einen erzieherischen Zweck, und dies bedeutete, dass sowohl die absolute Passivität des Menschen als auch eine vom menschlichen Verständnis völlig abgelöste göttliche Willkür (beides Kennzeichen des *covenant of grace*) keine praktikablen Theorien darstellten. Erziehung funktioniert nur, wenn der Mensch das Verhältnis von aufgestellten Regeln und angekündigten Folgewirkungen, selbst wenn es nur rudimentär geschieht, logisch begreifen und emotional aufnehmen kann.⁸² Eine göttliche Macht, die beispielsweise völlig willkürlich einen mora-

⁸⁰ Siehe auch die Analyse der puritanischen Abwehrstrategien gegen Hutchinson in Kap. 2.1.3.3.

⁸¹ Pettit, *Heart* 20.

⁸² Diese Erkenntnis bestimmte bereits die pädagogischen Thesen John Lockes, deren mögliche Vorbildfunktion für die puritanische Erziehungstheorie in Neuengland in Kap. 3.2.3 untersucht wird. Nach Locke sind in der Erziehung eines Menschen das logische Verständnis (die Vernunft des Menschen), die konkrete Anschauung am spezifischen Vorbild (das pädagogische Exempel) und das Prinzip von Belohnung und Bestrafung (in einer der Situation angemessenen Form) wesentliche Grundlagen einer erfolgreichen Erziehung. So soll „a gentel Perswasion in Reasoning“ (180) einen möglichst großen Teil der Erziehung kennzeichnen. Unterstützt wird dieses durch vorbildhaftes Verhalten des Erziehers (eine Aufgabe, die in den historiographischen Texten oft von Gott selbst übernommen wird). „Nothing sinking so gently, and so deep, into Men’s Minds, as Example.“ (182) Ergänzt wird dies durch eine ‚natürliche‘ Motivation des

lich guten Menschen bestraft, kann nicht der pädagogischen Anleitung des Menschen im Sinne der puritanischen Moralvorstellungen dienen. Das Bild eines frommen Menschen, der um göttlichen Beistand nachsucht und nach aktiver Eigeninitiative wie Gottesdienstbesuch, Fasten, Buße und Gebet diesen auch erhält, lässt sich hingegen zu entsprechenden Erziehungszwecken nutzen. Die Historiographen interpretierten deshalb die Kolonialgeschichte in eben diesem, moralisch nachvollziehbaren Sinne und gerieten auf diese Weise in ihrem erzieherischen Streben in auffällige Nähe zum *covenant of works*.

2.1.2.2 Die Stützung des *covenant of grace*

Die Macht, mit der Gott positiv oder negativ in das irdische Leben der Siedler eingriff, galt als Spiegel der Macht, mit der auch die Erlösung der individuellen Seele vollzogen wurde. Lebenspraktische und spirituell wirkende göttliche Macht bildeten eine Einheit. Geschichtswerke sollten diese Macht dokumentieren. Grundsätzlich befürworteten die Historiographen dabei die Theorie des allein und unbeeinflusst herrschenden Gottes. Gott lenkte nach ihrer Darstellung das Leben der Kolonisten vollkommen nach seinem Willen. Er war kein abwartender Beobachter, sondern dauerhaft aktiver Gestalter des menschlichen Daseins. Jeder der hier untersuchten Autoren nutzte demgemäß seine Geschichtsschreibung, um historische Ereignisse als Folgen dieses göttlichen Wirkens erscheinen zu lassen. An dem so entstandenen Bild der Omnipotenz Gottes konnten auch die teilweise gegensätzlichen Auslegungen des Geschehens (bei einigen intervenierte Gott strafend, bei anderen beschützend) nichts ändern.

Im Rahmen der Produktion von Texten erhält diese Omnipotenzkonstruktion eine doppelte Bedeutung: Die Macht, die eigentlich alleinig göttliche Macht ist, wird hier auf die Kolonisten übertragen, da sie als Werkzeuge Gottes agieren. Sie stehen innerhalb des Wirkungskreises dieser göttlichen Macht und sind ein Teil von ihr. Das öffentliche Bekenntnis zu diesem Gott bedeutet eine Aneignung seiner Autorität. Diese enge funktionale Verbindung von Machtappropriation

Menschen, aus einem – der Situation entlehnten, also nicht künstlichen - Belohnungs- und Bestrafungsprinzip: „I grant, that Good and Evil, *Reward* and *Punishment*, are the only Motives to a rational Creature: these are the Spur and Reins, whereby all Mankind are set on work, and guided...“(152) (John Locke, „Some Thoughts Concerning Education“, in: ders., *The educational writings of John Locke*, ed. James Axtell (Cambridge, 1968).

tion und religiösem Diskurs wird von Edward Said als Zeichen der Ähnlichkeit zwischen Kultur und Religion gewertet: „Like culture, religion ... furnishes us with systems of authority and with canons of order whose regular effect is either to compel subservience or to gain adherence.“⁸³ Da der Kolonialisierungsprozess auch bei den Puritanern in seinen Auswirkungen nichts anderes war als „the conquest and control of other people’s land and goods“, wurde mit Hilfe der Aneignung von göttlicher Omnipotenz ein (für die erfolgreiche Fortsetzung der Besiedlung notwendiger) Legitimationsdiskurs initiiert.⁸⁴ Je stärker der Gott der Puritaner in den Geschichtswerken den Kolonialisierungsprozess beeinflusste, desto nachhaltiger schien dieser Prozess gerechtfertigt.

Schon der in der religiösen Ausdeutung der Geschichte eigentlich sehr zurückhaltende Gouverneur William Bradford verweist auf göttliches Wirken im Leben der Kolonisten, indem er von „the hand of God“ oder „God in his providence“ spricht.⁸⁵ Die göttliche Gegenwart wird nicht übermäßig betont, präsentiert sich aber durch die zahlreichen unscheinbaren Verweise auf göttliches Wirken als Selbstverständlichkeit: „...the experience [Bradford] depicts, reveals in its totality God’s providential care.“⁸⁶ Die uneingeschränkte Vorherrschaft Gottes in Neuengland bezeugt das ebenso uneingeschränkte Recht seines auserwählten Volkes, diese Vorherrschaft in einer Art Stellvertreterfunktion ebenfalls auszuüben.

An diesem Legitimationsdiskurs arbeitet auch John Winthrop, der Gouverneur von Massachusetts Bay. Seine Darstellung ist jedoch deutlich zielgerichteter und mit einer offenkundigen politischen Funktionalität verbunden: In seinem *Journal* finden sich zahlreiche Verweise auf den Einfluss Gottes in der Welt. Tragische oder glückliche Ereignisse wurden von ihm als Strafen oder Belohnungen Gottes dargestellt. Einerseits regiere in strengere Form „the righteous hand of God“, andererseits zeige sich in einigen Fällen „the power and mercy of the Lord.“⁸⁷ Diese Deutungen sind jedoch nicht gleichmäßig auf das *Journal* verteilt, sondern nehmen im Laufe der Jahre zu. Richard S. Dunn betrachtet diese Entwicklung ausschließlich als Ergebnis fester theologischer Überzeu-

⁸³ Edward Said, *The world, the text, and the critic* (London, Boston, 1983) 290.

⁸⁴ Ania Loomba, *Colonialism / Postcolonialism* (London, New York, 1998) 2.

⁸⁵ Bradford, *Plantation* 197, 199.

⁸⁶ Frank Shuffleton, „William Bradford“, in: Emory Elliott (ed.), *Dictionary of Literary Biography*. Vol. 24. *American Colonial Writers 1606-1734* (Detroit, Mich., 1984) 19.

⁸⁷ Winthrop, *Journal* 355, 209.

gungen des Autors. Winthrop, so insinuiert Dunn, sah in Krisen der Kolonie (wie zum Beispiel dem *Pequot War* oder der Antinomistenkrise) das Wirken des Teufels in der Welt. Da die Geschichte Neuenglands für ihn gekennzeichnet war von einem „endless contest between God and Satan“, interpretierte Winthrop das Geschehen im *Journal* zunehmend theologisch.⁸⁸ Gottes Wirken trat dabei dem satanischen Treiben entgegen und wirkte regulativ auf die Menschen ein.

Als strenggläubiger Puritaner betrachtete Winthrop jedoch zu jeder Zeit den Kampf Gottes mit dem Satan als herausragendes Kennzeichen der Geschichtsentwicklung bzw. er interpretierte Geschichte generell als das Wirken Gottes auf Erden. Somit ist es auf der Basis seines Glaubens eher unverständlich, warum seine theologischen Interpretationen erst nach den Krisen intensiv einsetzten. Das Motiv der Macht- und Autoritätsaneignung gibt jedoch dieser Entwicklung im *Journal* einen Sinn. Der mächtige Gott, der der puritanischen Gemeinde die Kraft gibt, den Teufel in Gestalt der Schlange zu töten oder der sündhafte Menschen mit dem Tode bestraft, dieser mächtige Gott rechtfertigt mit seiner Unterstützung der Gläubigen deren Hegemonie.⁸⁹ Krisen sind Zeiten, in denen alte Machtstrukturen in Frage gestellt werden, daher geben sie den Anstoß für eine ‚göttlich‘ fundierte Legitimation des Bewahrens der Macht.

Noch deutlicher als Winthrops *Journal* wird Edward Johnsons *Wonder-Working Providence* zum Motor dieses Legitimationsdiskurses. Die Verschmelzung mit der göttlichen Macht zeigt sich hier in der gesamten puritanischen Besiedlungsgeschichte Neuenglands. Schon das erste Kapitel der *history* beginnt mit einer großen Ankündigung göttlicher Intervention, in der Johnson seinen zwischenzeitlichen Einsatz als Milizcaptain spiegelt: „...Christ creates a New England to muster up the first of his Forces in...“⁹⁰ Die erste Ankündigung schafft (d.h. konstruiert) bereits grundlegende ‚Fakten‘: erstens existiert Neuengland vor der Besiedlung als bewohnbares Land gar nicht; zweitens wird es von Gott für die Puritaner kreiert; und drittens sollen diese das Land als Forces, also militärische Kräfte, besetzen. Die Kolonisten sind Werkzeuge eines ‚erschaffenden‘ Gottes. So lässt Johnson Herolde verkünden, dass Gott hier „a

⁸⁸ Richard S. Dunn, „John Winthrop Writes His Journal,“ *William and Mary Quarterly* 41 (1984) 209.

⁸⁹ Zur Anekdote vom Kampf mit der Schlange vgl. Winthrop, *Journal* II 348.

⁹⁰ Johnson, *Providence* 23.

new Heaven, and a new Earth“ aufbauen werde.⁹¹ Der ‚Weltenschöpfer‘ ist nun vor allem der Architekt und Baumeister der Kolonien. Jede Form einer (indianischen) Vorgeschichte wird mit dieser Darstellung ausgelöscht: Gott baut sein Gottesreich in der Neuen Welt und lässt die Puritaner dieses als Ordnungsmacht verwalten. Dass Gott immerwährend mit seiner „correcting hand“ straffend oder belohnend das Geschehen in den Kolonien lenkt, bedeutet letztlich, dass die – in der *history* dargestellte - Besiedlung Neuenglands dem absoluten göttlichen Willen entspricht.

Auch Increase Mather gelingt es, das Bild göttlicher Omnipotenz und -präsenz als Grundlage des puritanischen Legitimationsdiskurses zu nutzen. Er betont die absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott, indem er die erfolgreiche Besiedlung und Erhaltung der Kolonien, trotz der menschlichen Sündhaftigkeit, emphatisch als Zeichen allein göttlicher – und nicht menschlicher – Bündnistreue wertet: „...we have no cause to glory, for it is God which hath thus saved us, and not we our selves.“⁹² Einerseits wird die sündige Bevölkerung somit zum Spielball in den Händen Gottes. Andererseits unterstreicht gerade dieses Festhalten Gottes am Bündnis mit den Puritanern die Partizipationsmöglichkeiten der Gläubigen an der göttlichen Wirkungskraft. Ebenso mächtig wirkt Gott in der Hubbard’schen Geschichtsdarstellung. Nur ist es diesmal der helfende Gott, der im Fokus der Werke steht.

Doch trotz aller Bemühungen um die Etablierung des Bildes eines omnipotenten Gottes, gelingt es keinem Autor, daraus eine uneingeschränkte Prädestinationslehre zu entwickeln. Hinderungsgrund ist der pädagogische Zweck, dem ihre Werke dienen sollten. Die Erziehung des Lesers konnte nur mit dem Verweis auf einen konkreten Nutzen der anzustrebenden Verhaltensänderungen gelingen. Da die Errettung der Seele das einzige große Ziel im Leben eines Puritaners sein durfte, musste sich der Nutzen dieser Verhaltensänderung auf selbige beziehen, und da Gott die Instanz war, von der wiederum die Seelenrettung allein vollzogen werden konnte, musste der Nutzen vor allem einen Bezug zu ihm bekommen. So überrascht es nicht, dass Gott in den Geschichtswerken besonders hilfs-, bündnis- und erwählungsbereit erscheint, wenn Siedler sich als fromm und sittlich gut erweisen. Die Botschaft der Werke ist eindeu-

⁹¹ Ebd., 25.

⁹² I. Mather, *Brief History* 50.

tig eine Bestätigung des Belohnungsprinzips: Je mehr sich ein Mensch auf Erden um angemessene Lebensformen bemüht, desto stärker wird er von Gott belohnt. Diese ‚sichtbare‘ Belohnung verstärkt den Eindruck der Partizipation an göttlicher Macht erheblich und untermauert somit den Legitimationsdiskurs. Doch diese Botschaft enthält einen derart großen Anteil an Aktivität des Menschen und vor allem Einflussnahme auf den doch eigentlich völlig entscheidungsunabhängigen, omnipotenten Gott, dass der *covenant of grace* sich langsam in einen *covenant of works* verwandelt. So kam es zu einer relativ deutlichen Abkehr von vermeintlich festliegenden theologischen Grundsätzen.

2.1.2.3 Die Unterminierung des *covenant of grace*

In den Geschichtswerken geben die Autoren theologische Dispute nur selten dezidiert wieder. Stattdessen werden die konkreten Lebensvollzüge der Kolonien so zusammengestellt und aufgearbeitet, dass sie als ‚empirisches‘ Material der Stützung theologischer, politischer und sozialer Thesen der Autoren dienen. So werden die historiographischen Texte vor dem Hintergrund äußerst weltlicher Probleme einer multifunktionalen Verwendung zugeführt. Die Gouverneure Bradford und Winthrop versuchten, Kontrolle über ihre politisch, wirtschaftlich und sozial noch unfertigen Kolonien zu gewinnen, die Staatsdiener Johnson und Morton kämpften gegen koloniale Machtverschiebungen und äußere Kritik, und die Theologen Increase und Cotton Mather sowie William Hubbard rangen jeder auf seine Weise um eine zukunftssträchtige Form des *New England Way*, d.h. um den Erhalt der theokratischen, puritanischen Gesellschaft. Angesichts der von der postkolonialen Theorie entlarvten Konstrukthaftigkeit der Kultur sind diese *histories* als kulturelle Stabilisierungssysteme zu untersuchen. Homi Bhabha spricht von der „construction of culture and the invention of tradition“, die das Überleben einer Kultur sichert.⁹³ Gerade der Puritanismus, den man nicht nur als Religion, sondern als Kultur in einem umfassenden Sinne begreifen muss, leugnete - in seiner offiziellen Selbstdefinition – vehement diese Konstrukthaftigkeit. Die Puritaner hielten am Mythos des reinen, wahren, unerschütterlichen Glaubens nach außen fest. Doch die vermeintlich neutrale Dokumentation historischer Ereignisse entwickelte sich im Rahmen der politischen und

⁹³ Stephen Greenblatt and Giles Gunn (eds.), *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies* (New York, 1992) 438.

pädagogischen Diskurse zu einem äußerst variabel gestalteten, Glaubensprämissen unterminierenden Verfahren.

Alle untersuchten Autoren nutzten Strafandrohungen und Belohnungsversprechen, um Verhaltensänderungen ihrer Mitmenschen zu evozieren.⁹⁴ Die göttlichen Belohnungen, darunter auch die erhöhte Wahrscheinlichkeit, erwählt zu werden, entwickelten sich jedoch zum zentralen Paradoxon in ihrer Prädestinationstheorie, das sie systematisch ignorierten. Wenn Gott unabhängig von jedem menschlichen Handeln über die Gnade, die er dem Einzelnen gewährte, entschied, war eine Verhaltensverbesserung zwecklos. Die Belohnungen, die die Historiographen in Aussicht stellten, standen jedoch in einem relativ deutlichen Wirkungszusammenhang mit einem perfekten Verhalten, d.h. einer frommen, gottesfürchtigen, moralisch integren und autoritätshörigen Lebensgestaltung.

Die frühen Autoren wie Bradford und Winthrop verwandten eine eher verdeckte Form der Unterminierung des *covenant of grace*, indem sie zum Beispiel innerhalb der Biographien dieses göttliche Belohnungsprinzip exemplarisch andeuteten. Angesichts der noch unsicheren Lage der Kolonien und einem entsprechend beschwerten Leben standen unter anderem Leidensfähigkeit, Askesebereitschaft, Arbeitsfleiß und Frömmigkeit als die Leistungen im Mittelpunkt, die von Gott honoriert wurden. Das perfekte Beispiel hierfür ist William Brewster, der von Bradford nach seinem Tod mit einer Biographie geehrt wird. Askese und Arbeitsmühen, die mit Frömmigkeit verbunden waren, werden – so stellt es der Gouverneur dar – mit Gesundheit und einem hohen Lebensalter belohnt: „...a new course of living must be framed unto; in which he was no way unwilling to take his parte, and to bear his burthen with the rest, living many times without bread, or corne, many months together, having many times nothing but fish and often wanting that also; and drunke nothing but water for many years together, yea, till within 5. or 6. years of his death. And yet he lived (by the blessing of God) in health till very old age.“⁹⁵ Dass dieser irdischen Belohnung nach dem Tod die höchste – transzendente – Belohnung in Form der Seelenerlösung folgt, lässt Bradford den Leser erahnen, als er Brewsters langes Leben als Segnung Gottes deutet. Diese Segnung erweckt Hoffnung auf göttli-

⁹⁴ Siehe dazu auch Kap. 3.2.1.3.

⁹⁵ Bradford, *Plantation* 378.

ches Wohlgefallen auch nach dem Tod. Die Bemühungen Bradfords, den Auswähltheitsstatus der Puritaner als Gemeinschaft in Abgrenzung zu anderen Völkern herauszustellen, werden ebenfalls in den Kontext des Belohnungsprinzips gestellt und bestätigen somit ein Aktivitätselement im Gott-Mensch-Bündnis, das der *covenant of grace* in seiner orthodoxen Form dem Menschen eigentlich absprechen muss.

Bradfords Muster ist einfach und klar. Er stellt die Pilgerväter als vorbildlich dar, zeigt ihr perfektes, d.h. asketisches und frommes Leben und überträgt dann biblische Verse, die die Errettung und Erlösung des als erwählt betrachteten Volkes Israel beschreiben, auf die Puritaner:

[T]hey may say with the Apostle, 2. Cor: 11.26,27. *they were in journeyings often, in perills of waters, in perills of robbers, in perills of their owne nation, in perills among the heathen, in perills in the willdernes, in perills in the sea, in perills among false breethern; in wearines and painfullnes, in watching often, in hunger and thirst, in fasting often, in cold and nakednes.* What was it then that upheld them? It was Gods vissitation that preserved their spirits... God, it seems, would have all men to behold and observe such mercies and works of his providence as these are towards his people, that they in like cases might be encouraged to depend upon God in their trials, and also blese his name when they see his goodnes toward others.⁹⁶

Diese Errettung des gläubigen, leidenden Menschen erscheint wie eine *covenant*-bestätigende Belohnung durch Gott. Die Konstruktion einer Resultante (d.h. eine fromme Lebensführung bringt göttliche Rettung) leitet von der expliziten Stützung der uneingeschränkten Prädestinationstheorie zu ihrer impliziten Unterminierung.

Das pädagogische Belohnungsprinzip findet bei den anderen Historiographen ebenfalls seine Anwendung. Beispielsweise verspricht auch John Winthrops Darstellung, dass Gott Menschen, die Frömmigkeit zeigen, Hilfe in der Not gewährt. So gesunden zwei Kinder, die bei Unfällen scheinbar unheilbare Verletzungen erlitten haben, auf wundersame Weise, nachdem die Gemeinde für sie gebetet hat.⁹⁷ Während Bradford und Winthrop das Belohnungsprinzip aber vor allem an Individualfällen verdeutlichen, konzipiert Edward Johnson sein gesamtes Werk, d.h. die gesamte Kolonialgeschichte, als Beleg des lohnenden Gehorsams gegenüber Gott. Die von ihm an den Anfang seines Werks gestellten göttlichen Forderungen werden laut Aussage seiner *history* im Laufe der Jahre alle von den Kolonisten erfüllt. Kein anderer Autor deutet dem-

⁹⁶ Ebd., 381.

⁹⁷ Vgl. Winthrop, *Journal* II 209-210.

entsprechend die Geschichte Neuenglands so vorbehaltlos und uneingeschränkt als göttliche Belohnung: Die Neuengländer seien dem göttlichen Willen gefolgt, also gehorsam gewesen, indem sie Gott angebetet, Kirchen errichtet, die Regierung eingesetzt, militärische Verteidigung geübt, ihre Gegner bekämpft und neues Territorium für Gott erobert hätten. Als Belohnung hat Gott ihre Überfahrt gesichert, die Indianer dezimiert, die Zahl der Siedler erhöht und relativen Reichtum gebracht. In dieser Belohnung durfte jeder puritanische Neuengländer rückblickend eine Bestätigung seiner eigenen *covenant*-Zugehörigkeit und eine Legitimation des gesamten Kolonialisierungsprozesses (einschließlich der Vernichtung der Indianer) erkennen. In direkter Rede lässt Johnson die himmlischen Boten verkünden, die Besiedlung Neuenglands sei ein göttlicher Befehl: „Oh yes! oh yes! oh yes! All you the people of Christ that are here Oppressed, Imprisoned and scurrilously derided, gather yourselves together, your Wives and little ones, and answer to your severall Names as you shall be shipped for his service, in the Westerne World, and more especially for planting the united Collonies of new England; Where you are to attend the service of the King of Kings.“⁹⁸ Die Okkupation eines fremden Landes, die Aneignung von Natur- und Bodenschätzen, die Zwangschristianisierung der Ureinwohner und deren Tötung für den Fall des Widerstands – all dies erhält den göttlichen Segen. Die in der *history* im Zuge der Kolonialisierung geschilderten Wohltaten Gottes lassen sie schließlich auf die höchste irdische Gratifikation, d.h. die Errichtung des Gottesstaates in Neuengland, hoffen. Geschichte ist bei Johnson nichts anderes als ein Actio-Reactio-Modell: Der Mensch agiert und Gott reagiert – entweder belohnend oder bestrafend.⁹⁹

Obwohl Increase Mather in seinem Kampf gegen Modernisierung und gegen die Unabhängigkeitstendenzen seiner Generation die strenge Prädestinations-theorie sehr gut zur Angsterzeugung und zur Erhöhung des psychologischen Drucks auf die gläubigen Kolonisten nutzen konnte, arbeitet Mather in seiner *Brief History* mit einer auf das Belohnungsprinzip und den *covenant of works* gestützten Strategie: Er kombiniert die Interpretation, dass Gott die eingeleiteten Reformationsmaßnahmen als zu geringfügig ablehnte und deshalb den Kolonien seine Hilfe verweigerte, mit der Forderung, Regierung und Bevölkerung

⁹⁸ Johnson, *Providence* 24.

⁹⁹ Vgl. Edward J. Gallagher, „An Overview of Edward Johnson’s *Wonder-Working Providence*“, *Early American Literature* 5 (1970-71) 41.

sollten Gott durch gute Taten (d.h. in diesem Fall durch Bußfertigkeit und Bekämpfung der Sündhaftigkeit) milde stimmen. Mather verspricht Gottes Hilfe für den Moment, wenn sein Wille wirklich erhört wird, der Mensch also absoluten Gehorsam leistet und setzt dabei kontrastiv das Bild der folgsamen Gläubigen gegen das der Indianer, die als Gegner Gottes diffamiert werden: „God then saith unto us, that if we will indeed hearken unto his voice, the haters of the Lord shall soon submit themselves.“¹⁰⁰ Der Mensch wird also zum Handeln, zur Aktivität aufgefordert. Dass Increase Mather dabei die Unsicherheit der Errettung trotzdem in den Vordergrund stellt, liegt an seiner speziellen pädagogischen Perspektive. Er setzt auf Angsterzeugung, andere Autoren auf Ermutigung, um Verhaltensänderungen zu bewirken.

Mit einem noch erheblich größeren Gewicht auf dem Versprechen, dass Gott die *covenant*-willigen Kolonisten beschützen wird, dazu einer äußerst variantenreichen Darstellung dieses Bündnisses und schließlich einer intensiven Werbung für die *a k t i v e* Aneignung des *covenant* steht Cotton Mather dem *covenant of works* von allen Autoren am nächsten. Er verzichtet in den *Magnalia* vielfach auf die – den puritanischen Theologen normalerweise offiziell gebotene – Betonung der Unabhängigkeit des göttlichen Willens bei der Erwählung und Errettung der Menschen. In der Konfrontation von Verfallsmythos und dem damit verknüpften Bild eines strafenden Gottes mit zahllosen Beispielen für die göttliche Hilfsbereitschaft und für den Erfolg der Neuengländer entwickelte Mather die zentrale religiöse Botschaft der *Magnalia*: Der *covenant*, den Gott mit den Vätern geschlossen hat, bleibt bestehen – vor allem dann, wenn das Vorbild der ersten kongregationalistischen Siedler nachgeahmt wird. So erhebt er die historischen *covenant*-Beschlüsse der Vorfahren zum Muster für zukünftige Gott-Mensch-Bindungen und gibt damit konkrete Handlungsanweisungen.

Mather verweist zwar nicht explizit auf die Modellfunktion des Bündnisversprechens, das die zur Vorbereitung der großen Übersiedlung nach Massachusetts Bay voraus gereisten Kongregationalisten 1629 in Salem ablegten, aber er zitiert es in einem auf Vorbildhaftigkeit hinweisenden und für Nachahmung werbenden Kontext: Vor dem Bericht über den *covenant* zählt er die Gründe für die Flucht der Pilgerväter ins neuenglische Exil auf. Die vorbildlichen religiösen Ziele, die sie in der Neuen Welt anstrebten, wie zum Beispiel die Verbreitung des

¹⁰⁰ I. Mather, *Brief History* 39.

Evangeliums und das uneingeschränkte Praktizieren ihres christlichen Glaubens, werden ebenfalls genannt. Die Entscheidung vieler Siedler, auf ihren materiellen Reichtum in England zu verzichten, um Gott in Neuengland zu dienen, bezeichnet er schließlich als „example of great use.“¹⁰¹ In diesen Reigen vorbildhafter Handlungen reiht sich schließlich das *covenant*-Gelöbnis der ersten Siedler ein. Mather nimmt es vollständig in sein Werk auf und gibt damit seinen Lesern Material an die Hand, mit dessen Hilfe jeder Einzelne sein Bündnis mit Gott erneuern kann. Dieser Katalog von Regeln macht in den *Magnalia* erstmalig konkrete Verhaltensmuster allgemein verbindlich. So heißt es darin zum Beispiel: „...we do bind our selves in the presence of God, to walk together in all his ways... In public or private, we will willingly do nothing to the offence of the church... We will not in the congregation be forward either to show our own gifts and parts in speaking or scrupling, or there discover the weakness or failings of our brethren... We do hereby promise to carry our selves in all lawful obedience to those that are over us, in Church or Commonwealth, knowing how well pleasing it will be to the Lord, that they should have encouragement in their places... We resolve to approve our selves to the Lord in our particular callings...“¹⁰² Die Grundforderung des *covenant* ist die Unterordnung unter göttliche Autorität. Wird diese Forderung durch entsprechendes Handeln erfüllt, dann darf der Gläubige auf die Gnade Gottes hoffen.

Implizit und explizit stellt Mather den *covenant* als das Element dar, das die größte Hoffnung auf reale Sicherheit und spirituelle Erlösung in einer Zeit großer Verunsicherung verspricht. In der Biographie seines Bruders Nathaniel zeigt er menschliche Bündnisbereitschaft in Perfektion. In dessen zur Nachahmung empfohlenen Gelöbnis steht der Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen ebenfalls im Mittelpunkt: „...therefore, upon the call of thy gospel, I come in, and from the bottom of my heart I renounce all thy enemies... I here resign my heart unto thee that made it... I will match against all ... temptations... I do renounce my own wisdom and do take thine for my guide.“¹⁰³ Inhaltlich wird hier Unterwürfigkeit und Demut angekündigt, formal ist die Nutzung eines religiösen Rituals (d.h. des Gelöbnisses) eine Aktivität, die aus Mathers Sicht höchst nachahmenswert ist: Es handelt sich zum einen um eine aktive Handlung, die zur Kon-

¹⁰¹ C. Mather, *Magnalia* I 70.

¹⁰² Ebd., I 71.

¹⁰³ C. Mather, *Magnalia* II 162.

taktaufnahme des Menschen mit Gott führt, zum anderen um die Ankündigung, absoluten Gehorsam zu praktizieren, was wiederum weitere gottgefällige Handlungen nach sich ziehen wird.

Die wichtigste Botschaft, die Cotton Mather mit Hilfe der Aufzeichnungen seines Bruders weitergibt, ist die Hoffnung auf Erlösung durch göttliche Gnade. Diese Verbindung eines vermeintlich perfekten, frommen Lebens mit der Hoffnung auf spirituelle Erlösung bestätigt das Belohnungsprinzip und widerspricht der Unsicherheitsbotschaft, die der *covenant of grace* transportierte. Der reuige Sünder muss sich Gott zuwenden (auf welche Weise dies zu geschehen hat, zeigt das Leben Nathaniels exemplarisch) und darf dann auf die, durch das Leiden Christi möglich gewordene, göttliche Gnade ohne allzu große Sorgen hoffen. So betete Nathaniel: „I confess, O Lord, I have fallen from thee by my iniquity, and am by nature a ‘son of hell;’ but ‘of thy infinite grace thou hast promised mercy to me in Christ, if I will but turn unto thee with all my heart...“¹⁰⁴ Die Wenn-Dann-Konstruktion (wenn ich mich Gott zuwende, dann werde ich erlöst) verweist zwar mehr auf eine innere Hinwendung zu Gott, doch die Biographie Nathaniels, in der unterschiedliche Aktivitäten wie Tagebuch führen, Beten, Selbstprüfung etc. vorgestellt werden, gibt so viele Beispiele der für die Erlösung nützlichen Tätigkeiten, dass die Einflussnahme des Menschen auf Gottes Entscheidung möglich erscheint.

Neben diesem persönlichen Bündnisversprechen seines Bruders und einer konventionellen Vermittlung des *covenant* durch Dokumente wie dem Glaubensbekenntnis der kongregationalistischen Kirchen und der *Platform of Church Discipline* ist der Bericht über die *Reforming Synod* von besonderer Bedeutung für Mathers Werbung um mehr menschliche Aktivität im Gott-Mensch-Bündnis. Er versucht, den *covenant* als nützliches Instrumentarium für erneuerungswillige Gläubige zu preisen. Relativ sachlich und distanziert liefert er eine Art Protokoll der Ergebnisse dieser Synode. Die zwei wichtigsten Ergebnisse lagen einerseits in der Bestätigung des Verfallsmythos, also in den Klagen über Degeneration, andererseits in der Verkündung eines Lösungsvorschlags für dieses Verfallsproblem – d.h. der Erneuerung des *covenant*. Cotton Mather verzichtet auf eine eigene Bewertung der Verfallsklage und gibt sie nur als Arbeitsergebnis der Synode wieder. Die Erneuerung des *covenant* wird von ihm hingegen

¹⁰⁴ Ebd., II 162.

sichtbar unterstützt, indem er sie positiv bewertet und die nützlichen Resultate der praktischen Umsetzung der synodalen Vorschläge in diesem Kontext vorstellt: „...it must be mentioned unto the glory of God, that the admonitions of the synod were not without very desirable effects upon many of his people. Faithful ministers were thereby strengthened in lifting up their voices like trumpets to shew us ‘our transgressions and our sins,’ and private Christians were awakened unto an exacter walk with God. But of all the effects that followed upon the synod, there was none more comprehensive and significant than the ‘renewal of covenant,’ which was attended by many of our churches...”¹⁰⁵ Mather distanziert sich nicht vom Degenerationsdiskurs der Synode, da er ihn selbst in einigen Predigten implementiert. Seine umfassende Geschichtsdeutung konstruiert aber für den Leser die Einsicht, dass es viele Anzeichen für die Liebe Gottes ebenso wie für die Besserungs- und Handlungsfähigkeit der Menschen gibt. Die Argumentation kulminiert in dem Versprechen, eine verbesserte Lebensführung und Überwindung der Verfallserscheinungen werde das positive Bündnis mit Gott bestätigen und stärken – und somit dem einzelnen Puritaner irdische und transzendente Sicherheit verschaffen.

Auch William Hubbard wirbt in seinen Werken für ein positives und handlungsförderndes Verständnis des *covenant*. Der Eindruck einer deprimierenden Abhängigkeit von göttlichem Willen, von göttlicher Prädestination wird ersetzt durch die Darstellung des menschlichen Agens. Sowohl die erste als auch die zweite Generation war und ist derart leistungsfähig, dass von einem passiven Sich-in-sein-Schicksal-fügen nie gesprochen werden kann. Neben dem Auflisten göttlicher Belohnungen (in Form von Rettung aus Gefahr und Not) für fromme und fleißige Siedler oder Soldaten stellt Hubbard auch den Erwähltheitsstatus der Puritaner als Volksgruppe heraus. Anstatt die Erwähltheit immer wieder in Frage zu stellen und auf die alleinige, für den Menschen unerkennbare Entscheidung Gottes in diesem Punkt zu verweisen, konstruiert er – theologisch legitimiert – zahlreiche typologische Parallelen zwischen dem als erwählt betrachteten Volk Israel und den Puritanern.

Während er in *The Present State of New-England* nur punktuell Bezüge zur biblischen Geschichte herstellt, wird in der umfassenden *General History* eine kontinuierliche historische Entwicklung von den biblischen Urvätern, über die

¹⁰⁵ C. Mather, *Magnalia* II 331.

ersten Kolonisten bis zu Hubbards Zeitgenossen und sogar den kommenden Generationen diskursiv gesetzt. Das Schicksal der Apostel spiegelt sich nach seiner Ansicht ebenso in Neuenglands Geschichte wider wie das von Abraham, Mose, David oder Noah. Er vergleicht Anne Hutchinson mit der Verführerin Eva, Neuengland mit Judäa und spricht vom „Canaan of Connecticut.“ Am häufigsten erscheint jedoch der Vergleich mit dem gesamten Volk Israel. Hubbard erhebt die Neuengländer zu Erben der Israeliten und spricht ihnen deren Rolle als auserwähltes Volk zu. Auf diese Weise wird die Hoffnung auf einen dauerhaften Bund mit Gott gestärkt. Biblische Berichte bestätigen, dass das Volk Israel Gottes besondere Zuwendung erhalten hat und somit die Puritaner diese zukünftig ebenfalls erhalten werden: „As of old, notice was taken in the Sacred Records, how happy it was with Israel when they were led like a flock by the hand of Moses and Aaron, so hath it been observed in all ages, as a certain token of God’s presence with and amongst his people, when their ecclesiastical, as well as civil affairs, are carried on by the same care and endeavor.“ Lehrsätze, die nicht aus der Bibel abgeleitet werden, Gottes Hilfe aber ebenfalls betonen, runden das Bild des erwählten Volkes in der Nachfolge Israels ab: “Yet this was their comfort, that when man forsook them, God took them up.“ Die Verbindung zwischen Gott und Mensch soll eng, nicht distanziert erscheinen. Der gläubige Puritaner darf sich mit dem Erwähltheitsstatus der Gemeinschaft identifizieren und seine persönliche Erwählung daraus ableiten. Hubbards optimistische Rollendefinition der Puritaner und sein ebenso positives Gottesbild überschreiben dabei gemeinsam die deprimierende Seite des *covenant of grace*.¹⁰⁶

Die Typologie wurde von allen puritanischen Historiographen zur Rollendefinition der Kolonisten eingesetzt. Sie diente ihnen als Indikator für ihren besonderen Status, ihre ausgewählte Verbindung zu Gott und ihr Recht einer elitären Abgrenzung von anderen Menschen. In der Nachfolge Calvins übertrugen die Puritaner die exegetische Methode der typologischen Deutung von Altem und Neuem Testament auf die gesamte Entwicklungsgeschichte des ‚Gottesreiches‘ auf Erden, an dessen Endpunkt und als dessen Vervollkommnung sie sich selbst sahen: „...Calvin insisted that the types had been fulfilled in Christ, but he regarded both the Old and New Testaments as a prefiguration of the spiritual kingdom that was to come and thus released to Puritanism a view of the Bible

¹⁰⁶ Hubbard, *General History* 306, 63, 94.

filled with prophetic and eschatological symbols.“¹⁰⁷ Die Geschichte der neu-englischen Puritaner wurde als Widerspiegelung der Geschichte der Israeliten definiert. Diese Verbindung erleichterte die Identitätsfindung in einer Welt, die ihnen – nicht nur auf dem amerikanischen Kontinent, sondern auch und gerade in Europa – viele konkurrierende Religionsformen und Lebenskonzepte entgegenstellte.

Ursprünglich verknüpfte die Typologie das Alte mit dem Neuen Testament. K.J. Woollcombe liefert eine allgemeine Definition: “Typology, considered as a method of exegesis, may be defined as the establishment of historical connexions between certain events, persons or things in the Old Testament and similar events, persons or things in the New Testament. Considered as a method of writing, it may be defined, as the description of an event, person or thing in the New Testament in terms borrowed from the description of its prototypal counterpart in the Old Testament.”¹⁰⁸ So werden nach typologischer Deutung zum Beispiel verschiedene Gestalten des Alten Testaments als Typoi oder Präfigurationen der Christusgestalt betrachtet. Für christliche Interpreten erfüllen sich also in Christus implizite und explizite Prophetien des Alten Testaments. Von den Kirchenvätern der frühchristlichen Zeit bis zu den neuenglischen Puritanern im 17. Jahrhundert wurde dieses typologische Erklärungsmuster verwendet.¹⁰⁹

Neben der Funktion, das Geschehen verständlicher zu machen, diente die typologische Deutung im Wesentlichen als Beweismittel für die Authentizität der dargestellten Historie: Einerseits wurde der Antitypos zum Indiz für die Erfüllung der Prophetien des Typos; andererseits schien die Verknüpfung beider Typoi das, im Gott-Mensch-Bund versprochene, göttliche Wirken in der Menschheitsgeschichte zu belegen. „It is true that in the early days of the apostolic mission, when the Gospel was being proclaimed to Jews, the chief importance of typology, like that of prophecy, consisted in its value as a weapon for the apologist. The Christian preacher of apostolic times had to show conclusively that the truth of his message could be proved out of the sacred books recognized by his audience as possessing absolute authority.”¹¹⁰ Diese Überzeugungsfunktion hat

¹⁰⁷ Mason I. Lowance, *The Language of Canaan* (Cambridge, 1980) 26.

¹⁰⁸ K. J. Woollcombe, „The Biblical Origins and Patristic Development of Typology“, in: G. W. H. Lampe and K. J. Woollcombe, *Essays on Typology* (London, 1957) 39-40.

¹⁰⁹ Vgl. G. W. H. Lampe, „The Reasonableness of Typology“, in: ders., *Essays* 24.

¹¹⁰ Lampe, „Reasonableness“ 22.

die Typologie auch in der weiteren Entwicklung der christlichen Kirchen behalten.

Reformatoren wie Luther und Calvin nutzten das Erklärungsspektrum, das die Typologie ihnen bot. Nach ihrer Interpretation offenbarte sich in den Typos-Antitypos-Erscheinungen die Allgegenwart Gottes. Sie nutzten die typologische Deutung jedoch nicht nur als Erklärungsmuster der christlichen Vergangenheit, wie sie in der Bibel aufgezeichnet worden war, sondern interpretierten auch die – aus ihrer Sicht – gegenwärtige bzw. zukünftige Geschichte des Christentums mit typologischen Mitteln. Sacvan Bercovitch sieht diesen Blick in die Zukunft schon bei Augustinus und Origenes. Deren rein spirituelle Interpretation wurde von Luther schließlich umgewandelt in eine sehr reale, gegenständliche Form von Vorausdeutung. „Typology, we know, not only looks backward from Christ to the Old Testament, but forward from the New Testament to the New Adam. In Augustine and Origen this form of ‘figural prophecy’ is purely spiritual: ‘the appearance of Christ’ becomes ‘a new promise of the end of the world,’ ‘a shadow of the kingdom to come’... With Luther, however, the concept of the Second Coming takes on an immediate and worldly significance. In his attempt to explain away the long reign of the Papacy, he discovered in the Book of Revelation prophecies of the present Protestant tribulations which lay embedded in the Old Testament figures but which, at the time of John the Divine, remained still unfulfilled.”¹¹¹ Die Puritaner waren dieser erweiterten Interpretationsform durchaus zugeneigt. Sie hatten eine „natürliche Affinität“ zur – erweiterten – Typologie: Zum einen bot sie neue Leitlinien, die als Ersatz für anglikanische Geschichtserklärungsmuster dienten. Sie stellte eine Verbindungslinie zwischen den Israeliten des Alten Testaments und späteren christlichen Gemeinschaften her. Somit erlaubte sie auch direkte Parallelisierungen des Volkes Israel mit den puritanischen Siedlern. Zum anderen boten die chiliastischen Ansätze der in der Typologie mitgelieferten Prophetie eine Rechtfertigung der Milleniumserwartung der meisten Puritaner. Diese machten die Typologie also für sich nutzbar, „indem sie ... das Alte Testament als konkret-dramatische Weltgeschichte von providentieller Bedeutung typologisch auf ihr eigenes Schicksal bezogen. Wenn sie einen Bund schlossen wie den der ‚Mayflower‘,

¹¹¹ Sacvan Bercovitch, „Typology in Puritan New England: The Williams-Cotton-Controversy Reassessed“, *American Quarterly* 19 (1967) 179; vgl. ebd. 181-183.

so klang darin ein typologisches Motiv an, und ihre Auswanderung in die amerikanische Wildnis war ein Auszug der Kinder Israel in ein ‚zweites Jerusalem.‘¹¹²

Diese durch die typologische Deutung vollzogene Identitätsübernahme (d.h. die Puritaner übernahmen die Identität des Volkes Israel) ist Teil eines Konstruktionsprozesses, der nicht nur die Kultur oder Religionsbildung kennzeichnet, sondern jede Verhandlung von Identität. Wie Edward Said nachweist, „human identity is not only natural and stable, but constructed, and occasionally even invented outright.“¹¹³ Zur Konstruktivität speziell der kulturellen Identität gehört auch die Schaffung des Mythos von Naturgewachsenheit, Einheit und Stabilität. Man setzt ein „collective ‚one true self.‘“¹¹⁴ Je fester diese Identität historisch stabilisiert (d.h. mit einer langen ‚Ahnenreihe‘ von kulturellen ‚Vorfahren‘ ausgestattet) werden konnte, desto sicherer fühlten sich die Puritaner in ihrem gesamten Handeln. Jeder Schritt im Kolonialisierungsverlauf erschien gerechtfertigt, wenn er vom ‚erwählten Gottesvolk‘ gemacht wurde. Darüber hinaus war die Geschichte des Volkes Israel als Erfolgsgeschichte konstruierbar und implementierte so das Versprechen des zukünftigen Erfolges des Neuengland-Experiments in ihren *histories*. So stand die typologische Selbstkonstruktion ganz im Dienste des allgemeinen Legitimationsdiskurses der Kolonisten. Doch gerade der Versuch, sich die Rolle des Gottesvolkes aktiv anzueignen, verstärkte den Widerspruch zur Prädestinationsthese. Die Parallelisierung des Schicksals der Neuengländer mit dem der Israeliten vermittelte Ersteren somit nicht nur eine historische Rolle im göttlichen Weltgefüge, sondern auch Sicherheit in Bezug auf den Fortbestand des *covenant* zwischen ihnen und Gott. So lernte jeder Puritaner, dass ein Leben in der Nachfolge der Israeliten erwählungsabsichernd sei.

Im Verlauf des 17. Jahrhunderts rückte der typologische Vergleich aus legitimatorischen und pädagogischen Gründen kontinuierlich stärker ins Zentrum der historiographischen Darstellung. In der ersten Autorengeneration wurden typologische Vergleiche allerdings noch selten verwendet. Chronologisch betrachtet, weist sogar das später erstellte Werk von John Winthrop eine geringe-

¹¹² Ursula Brumm, *Die religiöse Typologie im amerikanischen Denken* (Leiden, 1963) 27, 29.

¹¹³ Edward Said, *Orientalism* (New York, 1979) 332.

¹¹⁴ Stuart Hall, „Cultural Identity and Diaspora“, in: Patrick Williams and Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader* (New York, 1994) 393.

re typologische Prägung auf als das zuvor von William Bradford verfasste. Unter dem Gesichtspunkt der Generationszugehörigkeit kann jedoch beiden gleichermaßen ein geringer Einsatz typologischer Vergleiche attestiert werden. Winthrops Darstellung zeigt eine Anlehnung an die Bibel nur in Hinweisen auf die göttliche Vorsehung oder in Berichten über politische Beschlüsse, die unter Berücksichtigung biblischer Vorbilder gefasst wurden. William Bradford orientiert sich deutlicher als Winthrop an der Bibel. Er zitiert viel aus dem Alten und Neuen Testament, doch im Verhältnis zu späteren Autoren ist die Zahl typologischer Vergleiche auch in seinem Werk noch gering. Er setzt die Pilgerväter einmal mit „Gedions armie“, ein anderes Mal mit „the men from Eshcoll“ in Beziehung. Die Hungersnot unter den Kolonisten veranlasst ihn zum Vergleich mit Jakob und dessen Familie: „...the scripture speaks of the famine in Jaakobs time, when he said to his sonns, Goe buy us food, that we may live and not dye. Gen. 42.2. and 43,1, that the famine was great, or heavie in the land... But God fedd them out of the sea for the moste parte, so wonderfull is his providence over his in all ages; for his mercie endureth for ever.“¹¹⁵ Der Wechsel ins Präsens und der Hinweis auf die ewig währende Gnade, sind Indikatoren für die Parallele die Bradford zwischen biblischer Zeit und der Gegenwart der Kolonialzeit zieht. Auf einen Ausbau der Parallelisierung wird verzichtet. Die praktischen Probleme der Kolonisation überlagern die Darstellung transzendenter Beziehungen zur biblischen Geschichte. Doch bereits in Edward Johnsons Werk entwickelt sich die Typologie zu dem zentralen Geschichtserziehungsinstrument, das – mit Ausnahme von Nathaniel Morton – auch von der zweiten Generation zur engen Verknüpfung der israelitischen und neuenglischen Identitäten genutzt wird.

Der Begriff der Wildnis, der bereits von seinen Vorgängern verwendet wurde, wird bei Johnson zum Symbol für die enge Verbindung zwischen den Israeliten des Alten Testaments und den neuenglischen Kolonisten. Dieser Begriff weist auf die basale gemeinsame Erfahrung beider Gruppen hin – den Auszug aus der Unterdrückung durch eine Wildnis bzw. Wüste in das gelobte Land. Die Wüste, die die Israeliten bewältigen, und die Wildnis, die die Kolonisten bezwingen müssen, wird in Johnsons *Wonder-Working Providence* zur „Desart Wildernesse“ verschmolzen. In Ausrufen wie „you the people of Christ“ oder

¹¹⁵ Bradford, *Plantation* 88, 99, 156-157.

„you People of Israel“ wird diese Identitätsverschmelzung noch weiter vorange-
trieben. Das 17. Jahrhundert erscheint als eine Art Wiedergeburt der alttesta-
mentarischen Zeit. Das von konkurrierenden religiösen Gruppen beherrschte
Europa repräsentiert „Babylon“ und wird von Gott zerstört werden. Die neue
Welt entwickelt sich zum „most glorious Edifice of Mount Sion in the Wildernes-
se.“ Die einzelnen Gläubigen in Neuengland werden schließlich zu David, Jo-
sua oder dem neutestamentarischen Paulus. Die Anzahl typologischer Verglei-
che in Johnsons Werk übertrifft die in den nachfolgenden Geschichtswerken bei
weitem. Trotzdem besitzen diese denselben engen Bezug zum biblischen Vor-
bild wie die *Wonder-Working Providence*.¹¹⁶

Auch bei Increase Mather wird die Welt mit Hilfe alttestamentarischer Vorbil-
der dargestellt. So verwandeln sich die Kolonisten in „the New English Israel“,
und Neuengland wird zu „this Jerusalem.“¹¹⁷ William Hubbard hingegen verzich-
tet auf die Verschmelzung der verschiedenen Geschichtsebenen, liefert aber
zahllose Parallelen mit Hilfe des Vergleichswortes „as“ - „as David,“ „as he led
Israel,“ „as was promised of old to Israel,“ „as our Saviour Christ sometimes
said of the Samaritans.“¹¹⁸ Hubbards Werke zeichnen sich durch die Vielfalt der
Typoi aus, mit denen er den Leser von der Parallelität des historischen Ge-
schehens der christlichen Urzeit und dem seiner Zeit zu überzeugen versucht.
Zentrale Ereignisse der biblischen Geschichte scheinen sich in Neuengland al-
so auch nach seiner Darstellung zu wiederholen.

Der Vergleich von Glück und Unglück, vorbildlichem und abschreckendem
Handeln sowie göttlicher Belohnung und göttlicher Strafe im Leben der Israeliten
einerseits und der Neuengländer andererseits vermittelte somit zunächst
einmal ein Sicherheitsgefühl über den Erwähltheitsstatus. Die emotionale Beru-
higung, die damit verbunden war, widersprach jedoch eigentlich den Grundsät-
zen des orthodox ausgelegten *covenant of grace*, der tendenziell eine Unsi-
cherheit über den Erwählungswillen Gottes konservierte. Der offenkundigste
Widerspruch bezüglich des *covenant of grace* entstand jedoch nicht durch das
Sicherheitsgefühl, sondern durch die implizite Aufforderung zur Nachahmung
der biblischen Typoi. Die typologischen Vergleiche suggerierten den Lesern,
dass es historisch bereits erprobte, d.h. durch die Israeliten ausgeführte Hand-

¹¹⁶ Johnson, *Providence* 111, 24, 60, 50, 52.

¹¹⁷ I. Mather, *Brief History* 1, 51.

¹¹⁸ Hubbard, *Present State* 48, 51, 58; Hubbard, *General History* 65.

lungsweisen gäbe, die den göttlichen Erlösungswillen positiv beeinflussen würden. Natürlich wurde diese Aussage nicht explizit gemacht, aber jedem Leser wurde vermittelt, dass das Kopieren der Handlungen eines Mose, David oder Abraham positive Reaktionen Gottes bewirken würde – einschließlich der Bereitschaft zur Errettung der betroffenen menschlichen Seele. Wer, wenn nicht Mose, David oder Abraham, waren in den Genuss dieser höchsten aller göttlichen Belohnungen gekommen? Diese Errettung der Seele wurde in den äußerst irdischen Hilfs- und Rettungsaktionen Gottes für seine Erwählten zusätzlich gespiegelt.

Durch die Aufnahme der Typologie in ihre Geschichtswerke warben die Autoren also für menschliche Aktivität (in Form von Nachahmung) zur Sicherung göttlichen Wohlwollens. Cotton Mather erweiterte diese Forderung nach menschlicher Aktivität später zu einem *Doing Good*-Programm. Kennzeichnend für alle Werke blieb der kontrastive Einsatz einer Repräsentation menschlichen Handelns als wirksames Instrument auf dem Wege zur *salvation* einerseits und der Repräsentation von Geschichte als Ausdruck des unabhängigen göttlichen Willens andererseits. Die Zunahme der Aktivitätspräsentationen im Laufe des 17. Jahrhunderts vermittelte den Eindruck einer subkutanen Akzeptanz des offiziell repudierten *covenant of works*.

2.1.3 *Invisible World*

Die Bibel, die das christliche Gottes- und Menschenbild vermittelt, berichtet von unterhalb der göttlichen und oberhalb der menschlichen Sphäre angesiedelten Zwischenwesen. Diese Wesen waren von Gott geschaffen worden, doch ein Teil von ihnen fiel von Gott ab und wurde böse. Die guten Wesen, die sogenannten Engel, dienten als Boten Gottes und führten seine Aufträge aus. Die bösen Wesen, die gefallenen Engel, hatten gesündigt und versuchten fortan, gegen Gott zu arbeiten und das Böse in der Welt zu verbreiten. Ihr Anführer war der Teufel. Auch als gefallene Engel partizipierten sie noch an der göttlichen Macht, blieben Gott aber generell untergeordnet. Der Kampf Gottes gegen seine abtrünnigen Boten manifestierte sich in der natürlichen Welt als Kampf um die Seelen der Menschen.

2.1.3.1 Der Grundwiderspruch im christlichen Dämonologiediskurs

Die christliche Theologie in Europa erlebte im 17. Jahrhundert bereits den beginnenden Niedergang der Teufelsgestalt als dominierender Bestandteil religiöser Theorie.¹¹⁹ Bemühungen um eine Entradikalisierung des Glaubens nach dem Dreißigjährigen Krieg, die Aufhebung der Bindung der Philosophie an das Dogma der Kirche und die daraufhin einsetzende Entwicklung einer Philosophie, die Verstand und Ethik zur Grundlage ihrer Theorie machte, zwangen die Theologie, den „Wandlungen des menschlichen Bewusstseins und Bewusstwerdens“ zu folgen.¹²⁰ Aufgrund der Isolation des nordamerikanischen Kontinents fehlte den Kolonisten zunächst ein Zugang zu diesen europäischen Erfahrungen. So blühte in den puritanisch geführten Kolonien die Satanslehre, die Dämonologie, noch einmal auf. Doch die Puritaner bewegten sich auf unsicherem Boden. Mit der Lehre von Engeln, Teufel und Dämonen hatten sie ein theo-

¹¹⁹ Einen Überblick über die Entwicklung der Teufelsgestalt in verschiedenen Kulturen und verschiedenen Jahrhunderten gibt das bereits 1869 erstveröffentlichte und bis heute grundlegende Werk von Gustav Roskoff, *Geschichte des Teufels* Bd. I und II (Frankfurt a. M., 1991) sowie Alfonso di Nola, *Der Teufel. Wesen, Wirkung, Geschichte* (München, 1993); Peter Stanford, *Der Teufel. Eine Biographie* (Frankfurt a. M., 2000); Jeffrey Burton Russell, *Biographie des Teufels* (Wien, 2000). Zur Darstellung der Entwicklung des Bösen in den verschiedenen Religionen vgl. Johannes Laube (Hrsg.), *Das Böse in den Weltreligionen* (Darmstadt, 2003); Carsten Colpe und Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hrsg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen* (Frankfurt a. M., 1993). Speziell zum christlichen Teufelsbild vgl. Isabel Grübel, *Die Hierarchie der Teufel* (München, 1991).

¹²⁰ Roskoff, *Geschichte des Teufels* II 613.

retisches Erbe angetreten, das von einer ausgeprägten entwicklungsgeschichtlichen Heterogenität und inhaltlichen Widersprüchlichkeit gekennzeichnet war.

Die Schaffung der Gestalt des Teufels ist vor dem Hintergrund historischer Kontextverschiebungen zu betrachten: Die Hebräer der vorchristlichen Zeit hatten aufgrund der radikalen Änderung ihrer Lebensumstände (vom Nomadentum zur Sesshaftigkeit) ihr Gottesbild den Neuerungen angepasst. Ihr monotheistisches Weltverständnis umfasste ursprünglich einen Gott, der sowohl das Gute als auch das Böse in die Welt brachte. Mit ihrer Sesshaftigkeit und dem wachsenden Verständnis für den Wert von Besitz konnte aber ein zerstörender, böser Gott nicht mehr in Einklang gebracht werden. Gott wurde zum Inbegriff des absolut Guten. Damit entstand das zentrale Problem, angesichts eines allein herrschenden, absolut guten Gottes die Existenz des Bösen in der Welt zu erklären. Bei den Versuchen, diesen Widerspruch auf rationale Weise zu lösen, verwickelten sich die Hebräer ebenso wie später die Christen in weitere Widersprüche. Eine überzeugende Erklärung sind alle Glaubensvertreter bis in die heutige Zeit schuldig geblieben.¹²¹

Die Hebräer wie auch die Christen versuchten, die Frage nach der Existenz des Bösen durch zwei einander ergänzende Erklärungsstrategien zu beantworten. Zum einen wurde die Sündhaftigkeit der Menschen als Ursache des Bösen betrachtet. Zum anderen stellte man dem absolut guten Gott einen Widerstreiter entgegen, der als Verursacher alles Bösen galt. Doch beide Antworten kollidierten mit dem ihrer Theorie zugrunde liegenden monotheistischen Konzept: War Gott allein herrschend und allmächtig, so konnte der Mensch ohne Gottes Willen nicht sündigen, und es konnte keine zweite – böse – Macht geben, ohne dass Gott diese gebilligt hätte. Billigte er sie, wäre Gott nicht mehr absolut gut, sondern wieder der Verursacher des Bösen. Gestand man – umgekehrt betrachtet – dem göttlichen Widersacher, dem Teufel, Eigenständigkeit zu, so begann die religiöse Lehre polytheistisch zu entgleisen.¹²²

Das Christentum ließ den Widerspruch bestehen. Die Theologen setzten sich entweder nur oberflächlich mit ihm auseinander oder sie kamen schließlich zu der Überzeugung, dass die Wahrnehmung des Menschen einfach zu begrenzt sei, um das Wirken Gottes zu ergründen; alles hätte schon irgendwie

¹²¹ Vgl. Jeffrey Burton Russell, *Biographie des Teufels* (Wien, 2000) 35.

¹²² Vgl. Russell, *Biographie* 35-36; di Nola, *Teufel* 175-235; Roskoff, *Geschichte des Teufels* I, 175-244.

seinen Sinn. Auf diese Formel zog sich Augustinus zurück, der unverständlicherweise darauf beharrte, dass der Mensch – trotz absoluter göttlicher Prädestination – einen freien Willen habe und damit allein verantwortlich für seine Sünden sei. Ebenso flüchtete sich letztlich der Reformator Martin Luther in die Erklärung, dass alles, was mit Gott zu tun habe, für den begrenzten menschlichen Verstand immer ein Mysterium bleiben werde. Es gebe – so behauptete er – nichts anderes als göttliche Prädestination. Hinter jedem, dem Menschen böse erscheinenden Sachverhalt stecke das von Gott geplante und letztlich durchgesetzte Gute. Da jedoch das Böse eine unleugbare Lebenserfahrung der Menschen darstellte, blieb eine solche Erklärung mehr als unbefriedigend. Die Prädestinationslehre, die auch die Puritaner verbreiteten, vertiefte das Explikationsdilemma. Sie verstärkte den Eindruck der Unvereinbarkeit einer Doktrin von gutem allmächtigem Gott und angeblich subordiniertem, aber in der Realität omnipräsentem Bösen.¹²³

Trotz dieser offensichtlichen Widerstände, die sich bei dem Versuch einer logischen Erklärung des Bösen in der göttlich prädestinierten Welt ergaben, hielten die christlichen Kirchen an beiden Erklärungen (also Eigenverantwortung des Menschen in der Sünde und der Teufel als Verursacher des Bösen) bis ins 17. Jahrhundert fest. Die theologische Dämonologie wurde schließlich durch den Volksglauben so ergänzt, dass der Teufel und sein Gefolge in der Vorstellung der Menschen immer mehr Realität gewannen. Der Teufel war dabei nach christlichem Verständnis schließlich so real wie jedes irdische Element. Die christliche Lehre, gestützt auf das Neue Testament, zeigte den Teufel als Herrn der gegenständlichen, natürlichen Welt, der individuelle und kollektive Katastrophen auslösen und damit jedwede Form von Leid verursachen kann. Er kann Besitz von den Körpern der Menschen ergreifen und muss von Jesus Christus ausgetrieben werden. Die Überwindung von Krankheiten wurde somit als erfolgreicher Akt des Exorzismus gesehen. Schließlich wurde der Teufel durch die Verbindung einerseits des Volksglaubens, der ihm Aussehen (z.B. schwarz, verkrüppelt, animalisch), Verhalten (er bewegte sich bevorzugt um Mittag und Mitternacht) und Aufenthaltsorte (z.B. der Norden, die Dunkelheit oder heidnische Tempel) zuweist, mit der christlichen Lehre andererseits, die

¹²³ Vgl. Russell, *Biographie* 100-101. Zum Verhältnis von Augustinus zur Teufelsgestalt siehe Russell, *Satan. The Early Christian Tradition* (Ithaca, 1981) 186-218.

ihm einen Ursprung und transzendente Fähigkeiten zuerkannte, zu einem sehr plastischen Wesen geformt, das den Menschen lebenslang bedrohte.¹²⁴

Die Kirchen funktionalisierten Teufel und Dämonen frühzeitig als pädagogisches Instrumentarium. Der Schrecken, der durch entsprechende Erzählungen verbreitet werden konnte, sollte die Gläubigen vom Sündigen abhalten und zur Befolgung der gesellschaftlichen Regeln animieren. Schon im frühen Mittelalter wurde die Macht des Teufels zu diesem Zweck besonders betont. Brauchtum und Legendenbildung reagierten jedoch mit einer Gegenbewegung und zogen den Satan oft ins Lächerliche. Die immer stärker werdende Materialisierung des Teufels, dem Martin Luther der Sage nach sogar ein Tintenfass entgegenschleuderte, vermischte sich im Laufe der Jahrhunderte mit konkretistischen Spezifikationen des Volksglaubens wie zum Beispiel dem Glauben an die Wirksamkeit von Zaubersprüchen und Beschwörungen, die Macht von verführerischen und mörderischen Dämonen sowie die körperliche und geistige Verbindung von Häretikern mit dem Satan. Die scholastische Theologie arbeitete zudem die Theorie des Teufelspaktes aus. Aus diesen Elementen formte sich die mehr und mehr zum Wahn werdende Vorstellung, dass manche Menschen aus freiem Willen mit dem Teufel im Bunde stünden und in der Welt unerkannt Unheil stiften könnten. Die Einrichtung der Inquisition war der Schritt, mit der die Hysterie institutionalisiert wurde. Die systematische Verfolgung vermeintlicher Hexen forderte hunderttausende von Opfern.¹²⁵

Nicht zufällig festigten ausgerechnet die erneuerungsbereiten Reformatoren eine so rückständige Lehre wie die von Teufel, Hexen und Dämonen. Jeffrey Burton Russell nennt in seiner *Biographie des Teufels* eine Reihe wichtiger Gründe für diese Entwicklung:

Die protestantische Betonung der Bibel als einziger Autoritätsquelle führte zu einem erneuerten Vertrauen in die neutestamentlichen Lehren über den Satan. Da die Protestanten die Hexerei fürchteten und obwohl sie begeistert Traditionen, die ihrer Meinung nach keine Wurzeln in der Heiligen Schrift hatten, ausmerzten, übernahmen sie praktisch die gesamte mittelalterliche Diabologie. Darüber hinaus schufen sie Strukturen wie den Exorzismus und die persönliche Beichte ab, die dem einzelnen das Gefühl ga-

¹²⁴ Vgl. Russell, *Biographie* 49-50, 113-115. Die konkretistischen Vorstellungen über den Teufel in der Blütezeit des Teufelsglaubens im 13. Jahrhundert beschreibt Roskoff, *Geschichte des Teufels* I, 317-359. Den Teufel im Volksglauben porträtiert di Nola, *Teufel* 379-402.

¹²⁵ Vgl. Russell, *Biographie* 112, 160-163; Horst Herrmann, *Martin Luther* (München, 1999) 261. Über das Verhältnis Luthers zur Teufelsgestalt und über die vorreformatorischen Strömungen berichtet di Nola, *Teufel* 245-250. Zur Entwicklung von Teufelsglauben und Hexenwesen in der westlichen Welt allgemein vgl. ebd. 263-328.

ben, daß der Satan beherrschbar war... Ein weiterer Grund für das Anwachsen von Satans Macht war die Verinnerlichung des christlichen Gewissens nicht nur im Protestantismus, sondern auch im neuen introspektiven Katholizismus, wie er von Ignatius von Loyola (1491-1556) vertreten wurde. In früherer Zeit waren Gott, Christus und die ganze christliche Gemeinschaft dem Teufel entgegengetreten. Wenn man von Satan angegriffen wurde, hatte man zumindest das Gefühl, Teil einer großen Schar zu sein, die einen schützend in den Nebeln umschloß. Nun mußte man ihn allein, als Einzelperson abwehren. Keine helleuchtenden Heiligen oder Engel, bewaffnet mit dem Ruhmeschwert, kamen einem zu Hilfe; man war in der Kammer allein gelassen, allein mit der Bibel, voller Angst die eigenen Sünden bedenkend, den eisigen Winterwinden des Bösen ausgesetzt... Isolation ruft Schrecken hervor, und Schrecken führt dazu, daß die Macht des Teufels übertrieben groß gesehen wird.¹²⁶

Angesichts dieser – die Dämonenlehre aufwertenden – Voraussetzungen der Reformation könnte man vermuten, dass die neuenglischen Puritaner als radikale Protestanten die Teufelslehre auf einen unerreichten Höhepunkt getrieben hätten. Die Salemer Hexenprozesse des Jahres 1692, in deren Verlauf fast eine ganze Stadt dem Hexenwahn verfiel, hunderte Menschen als Hexen inhaftiert und zwanzig von ihnen wegen der Weigerung, ein Geständnis über vermeintliche Hexerei abzulegen, hingerichtet wurden, bestätigen, dass es in den Kolonien Glaubensfanatismus und religiöse Hysterie gab.¹²⁷ Da jedoch die Existenz des Teufels und seiner Helfer niemals objektiviert werden konnte, war der Spielraum für Interpretationen weit. Längst nicht jeder puritanische Autor sah sich veranlasst, radikale, Schrecken verbreitende Teufelsdarstellungen in sein Werk aufzunehmen. Vielmehr diente der Teufel in einigen Fällen eher

¹²⁶ Russell, *Biographie* 164-165.

¹²⁷ Die Salemer Hexenverfolgung ist von der Forschung unter verschiedenen Gesichtspunkten untersucht worden. Soziologische Aspekte stehen zum Beispiel im Mittelpunkt der Arbeiten von Paul Boyer und Stephen Nissenbaum, *Salem Possessed: The Social Origins of Witchcraft* (Cambridge, Massachusetts, 1974); John Demos, *Entertaining Satan* (New York, 1982); Kai T. Erikson, *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance* (New York, 1966); Mary Beth Norton, *In the Devil's Snare. The Salem Witchcraft Crisis of 1692* (New York, 2002). Volksmagische Aspekte untersuchen Richard Godbeer, *The Devil's Dominion: Magic and Religion in Early New England* (New York, 1992); David D. Hall, *Worlds of Wonder, Days of Judgment: Popular Religious Belief in Early New England* (New York, 1989). Einen feministischen Ansatz haben Carol F. Karlsen, *The Devil in the Shape of a Woman* (New York, 1987); Lyle Koehler, *A Search for Power: The „Weaker Sex“ in Seventeenth-Century New England* (Urbana, 1980). Auch medizinische Aspekte werden untersucht: u.a. von Stanislaw Andreski, *Syphilis, Puritanism and Witch Hunts* (New York, 1990); Chadwick Hansen, *Witchcraft at Salem* (New York, 1969). Politische und sozioökonomische Einflüsse untersucht Roger Thompson, „The Political, Economic and Social Context of Salem Witchcraft“, in: Winfried Herget (Hrsg.), *Die Salemer Hexenverfolgungen: Perspektiven, Kontexte, Repräsentationen* (Trier, 1994) 81-94. Auf chronologisch erzählende Weise bei gleichzeitiger Konzentration auf individuelle Handlungsmotivationen nähert sich Larry Gragg dem Ablauf der Ereignisse in *The Salem Witch Crisis* (New York u.a., 1992). Eine Untersuchung individueller Handlungsmotivationen bei gleichzeitiger Aufdeckung der Mythologisierung der Ereignisse liefert Bernard Rosenthal, *Salem Story. Reading the Witch Trials of 1692* (Cambridge, 1995). Quellenmaterial findet sich in David D. Hall (Hrsg.), *Witch-hunting in Seventeenth-Century New England* (Boston, 1991).

praktischen Zwecken, die wenig mit tiefem Glauben und enthusiastischem Nachspüren der *invisible world* zu tun hatten.

2.1.3.2 Enthusiastischer Glaube

Die neuenglischen Puritaner setzten die Existenz des Teufels als selbstverständlich voraus. Ihr Interesse galt nicht so sehr der Gestalt des Teufels als vielmehr den Folgen seines Wirkens in der Welt. Menschliche Sündhaftigkeit und jede Form von Not und Elend war aus puritanischer Sicht eine Folge teuflischer Angriffe. Gleichzeitig war dabei göttliches Wirken im Spiel. Gott hatte – aus Gründen der Bestrafung und Erprobung der Menschen – seine schützende Hand von ihnen genommen und überließ sie nun der Gewalt des Antichrist. Das Ergebnis waren Unglück und Katastrophen.

Dass sich letztlich im Leben eines Puritaners alles auf die finale Frage zubewegte, ob Gott oder Teufel seine Seele bekommen, hat Michael Wigglesworth in seinem Werk *Day of Doom* prononciert dargestellt. Dieses Gedicht über den Jüngsten Tag, d.h. den Vollzug göttlicher Rache an den Sündern und die Errettung der wahren Gläubigen, wurde in den neuenglischen Kolonien im 17. Jahrhundert zu dem, was man heute als Bestseller bezeichnet. Geistliche nutzten es als Basis ihrer Predigten, und Kinder lernten die gesamten 224 Strophen auswendig. Wigglesworths Vision vom Gottesgericht fand auf diese Weise eine weite Verbreitung und Anerkennung.¹²⁸ Obwohl der Teufel hier kaum direkt Erwähnung findet, lässt der Autor in seiner bilderreichen Sprache keinen Zweifel daran aufkommen, dass im Falle des Entzugs göttlichen Schutzes furchtbare Gestalten der *invisible world* auf den Menschen warten, die ihn der Hölle und somit der Macht des Teufels ausliefern:

Fast by them stand at Christ's left hand the Lion fierce and fell,
The Dragon bold, that Serpent old, that hurried Souls to Hell.
There also stand, under command, Legions of Sprights unclean,
And hellish Fiends, that are no friends to God, nor unto Men...

¹²⁸ Vgl. Jayne Kribbs, „Printing and Publishing in America from Daye to Zenger“, in: Peter White (Hrsg.), *Puritan Poets and Poetics. Seventeenth-Century American Poetry in Theory and Practice* (University Park and London, 1985) 11. Zu Wigglesworth und seiner Dichtung vgl. Jeffrey Hammond, *Sinful Self, saintly self. The Puritan experience of poetry* (Athens, 1993) 39-79.

Whom [i.e. man] having brought, as they are taught, unto the brink of Hell
(That dismal place far from Christ's face, where Death and Darkness dwell:
Where Gods fierce Ire kindleth the fire, and vengeance feeds the flame
With piles of Wood, and Brimstone Flood that none can quench the same,)

With Iron bands they bind their hands, and cursed feet together,
And cast them all, both great and small, into that Lake for ever.
Where day and night, without respite, they wail, and cry and howl
For tort'ring pain, which they sustain in Body and in Soul.¹²⁹

Die Bedrohlichkeit der Bilder erklärt bis zu einem gewissen Grade, welche Ängste die puritanischen Kolonisten bei dem Gedanken entwickelten, der Teufel könnte sich in ihrer Nähe aufhalten. Enthusiastische Darstellungen von göttlicher Vergeltung, teuflischer Folter und menschlicher Ohnmacht, wie Wigglesworth sie in *Day of Doom* vorlegt, waren Teil des Hexendiskurses, der seinen dramatischen Höhepunkt in den sich lawinenartig entwickelnden *Salem witchcraft trials* fand. Dass der Teufelsglaube jedoch nicht nur destruktiv wirkte, sondern auch eine soziale Produktivkraft war, muss bei aller Kritik an der hysterisch-enthusiastischen Aufnahme der *invisible world* in den Lebenskreis der Puritaner berücksichtigt werden. Das beste Beispiel für diesen Wirkungszusammenhang ist das frühzeitige Bemühen um Schulunterricht in den Kolonien.

Nirgendwo in der Welt gab es beim Aufbau einer Nation so schnell staatlich verordneten Lese- und Schreibunterricht wie in den puritanisch geführten Kolonien Neuenglands. Innerhalb des ersten Siedlungsjahrzehnts förderten beispielsweise 7 von 22 Städten in Massachusetts Bay öffentlichen Schulunterricht. Das Motiv für eine rasche Alphabetisierung der Bevölkerung lag in der Hoffnung, dass der Teufel die Menschen nicht mehr so leicht verführen könne, wenn sie die segensreichen Belehrungen der Heiligen Schrift täglich selbständig lesen könnten. Das erste Schulgesetz, das in Massachusetts Bay im Jahre 1647 erlassen wurde, wurde dementsprechend als *Old Deluder Satan Law* bekannt: „It being one chief project of that old deluder Satan to keep men from the knowledge of the Scriptures, as in former times by keeping them in an unknown tongue, so in these latter times by persuading from the use of tongues,

¹²⁹ Michael Wigglesworth, *Day of Doom*, in: Miller (ed.), *Puritans* 594, 603.

that so at least the true sense and meaning of the original might be clouded by false glosses of saint-seeming deceivers...” Es wurde daher angeordnet, dass Städte, in denen mehr als 50 Familien lebten, einen Lehrer einstellen mussten, der Lese- und Schreibunterricht gab. Städte mit mehr als 100 Familien mussten sogar eine *grammar school* errichten, in der die Befähigung zum Universitätsbesuch hergestellt werden sollte. Weigerten sich die Städte, dem Gesetz Folge zu leisten, so mussten sie Bußgelder zahlen.¹³⁰

Der Glaube an den Teufel bzw. an eine sowohl von guten als auch bösen Engeln bevölkerte Zwischenwelt war bei einigen Puritanern von einem Enthusiasmus begleitet, der die Grenze zwischen der metaphysischen und der gegenständlichen Welt mehr und mehr aufhob. Ein besonders extremes Beispiel für diesen Glaubensenthusiasmus ist Cotton Mather. Mather glaubte fest an die *invisible world*. So wurden insbesondere Handlungen, die er als Geistlicher auszuführen hatte, direkt von diesem Glauben geprägt. In seinem Tagebuch berichtet er zum Beispiel von Engelsvisionen, die die Wahl seines nächsten Predigttextes bestimmten: „A Spirit who with a wondrous Lustre, made his Descent into my Study, declaring himself to be a good Angel of God, and expressing his Desire to have Act. ix. 5. preach'd upon, was the occasion of my preaching it.“¹³¹ In den *Magnalia* berichtet er von seinem physischen Kampf gegen Dämonen, die die Körper von Kindern in Besitz genommen hatten.¹³²

Doch Mather ist ein Beispiel für die Überschneidung konkurrierender Diskurse - eines enthusiastischen Dämonologiediskurses mit dem aufklärerisch-naturwissenschaftlichen Diskurs. Durch seine botanischen Forschungen, seinen Einsatz für die Pockenimpfung und die Schaffung eines medizinischen Handbuchs entwickelte Mather kontradiktorische Standpunkte zum Glaubensenthusiasmus.¹³³ Dieser Widerstreit spiegelt sich in der Repräsentation der *invisible world* in den *Magnalia*. Er versucht durch die Wiederholung des – dem Aufklärungsdiskurs entnommenen Begriffes „reasonable“ Zweifel am öffentlich Angezweifelten (d.h. an den Berichten über die *invisible world*) auszulöschen: „...I will now offer the publick some remarkable histories; for every one of which

¹³⁰ Massachusetts Records, in: Robert H. Bremner (ed.), *Children and Youth in America* (Cambridge, 1970) 81; vgl. Lawrence Cremin, *American Education* (New York, 1970) 180.

¹³¹ C. Mather, *Diary* II 190.

¹³² Vgl. C. Mather, *Magnalia* II 460-461.

¹³³ Die naturwissenschaftlichen Interessen C. Mathers verhandelt Robert Middlekauff in *The Mathers* (London, 1971) 279-290. Zur Pockenimpfung vgl. ebd. 354-359.

we have had such a sufficient evidence, that no *reasonable man* in this whole countrey ever did question them; and it will be unreasonable to do it in any other.“¹³⁴ Das Rekurrieren auf den Vernunftbegriff ist hier nicht nur Ausdruck einer Suche nach angeblicher Wahrheit durch empirischen Nachweis (dieser Anspruch wird mit der Formulierung “sufficient evidence” erhoben), sondern auch Teil des puritanischen Legitimationsdiskurses, der sich einer Terminologie bedient, die Weltoffenheit und Bereitschaft zu unbegrenztem Wissenserwerb suggeriert. Der Puritanismus, der sich als religiöses Lebenskonzept auf “head and heart”¹³⁵ stützte, kann neben dem eher emotionalen Prozess des einfachen Glaubens an die Geisterwelt (also dem *heart*-Anteil) durch eine Verstärkung des Eindrucks von Wissenschaftlichkeit mit Hilfe der Vernunftzuweisung den *head*-Anteil, also das geistige Gegengewicht zur Glaubensemotionalität, erhöhen. Der puritanische Leser, der beide Elemente (*head* und *heart*) für sich reklamiert, wird vor diesem Hintergrund nun sprachstrategisch in eine Defensivposition gedrängt: Da kein vernunftbegabter Mensch nach seinen Worten die vermeintlichen Fakten je bezweifelte habe, stellt er den Leser vor die Alternative, die Informationen über die Geisterwelt zu bejahen und somit als vernunftbegabt (*reasonable*) anerkannt zu werden oder sie zu leugnen und den von jeder Vernunft fernen ‚Ignoranten‘ zugeordnet zu werden. Mather insistiert, dass dem Unbewiesenen, aber vom Glauben Gestützten eine rationale, faktenreiche Erklärung zugrunde liege. Glaubensfundamentalistische Diskurse überschneiden sich so mit eigentlich unvereinbarer Begrifflichkeit und erzwingen – im Sinne der legitimatorischen Funktionalisierung des Textes – eine Ausblendung des offenkundigen Widerspruchs.

Mather beruft sich auf die Bibel, also das Wort Gottes, um seiner Schilderung eine aus den Fakten unmöglich abzuleitende Beweiskraft zu verleihen: „...our Lord has expressly told us ... that he will send the goats which have their sins upon them to be with the ‚Devil and his angels.“ Während in Katechismen wie John Cottons *Milk for Babes* der Teufel und die gefallenen Engel nur im Zusammenhang mit dem Jüngsten Gericht und somit als Repräsentanten der Hölle dargestellt werden, die die Verdammten nach dem Tod erwarten, versucht Cotton Mather in den *Magnalia* auch die Existenz der Geisterwelt zu vermitteln,

¹³⁴ C. Mather, *Magnalia* II 448.

¹³⁵ John Spurr, *English Puritanism 1603-1689* (Houndmills and London, 1998) 5.

die bereits mit den Lebenden direkt in Verbindung tritt. Im sechsten Buch der *Magnalia* berichtet er unter anderem über zahlreiche Fälle von Besessenheit. Die Dämonen hatten darin nicht nur Gewalt über Körper und Geist eines Menschen erlangt, sondern waren angeblich auch in der Lage, physikalische Kräfte auf Gegenstände einwirken zu lassen. Krämpfe und unkontrolliertes Sprechen kennzeichneten den Zustand vieler Opfer: „Anne Cole ... was taken with very strange fits, wherein her tongue was improv'd by a daemon, to express things unknown to herself.“ Über Elizabeth Knap heißt es: „...a daemon began manifestly to speak in her...“ Unsichtbare Kräfte hätten aber auch äußerliche Verwüstungen angerichtet, wie im Fall von William Morse. Dessen Haus war angeblich von Dämonen heimgesucht worden: „*Bricks and sticks, and stones, were often by some invisible hand thrown at the house, and so were many pieces of wood... An iron crook was violently by an invisible hand hurl'd about; and a chair flew about the room until at last it litt upon the table, where the meat stood ready to be eaten, and had spoil'd all, if the people had not with much ado saved a little.*“¹³⁶

Die von Cotton Mather in dem Kapitel THAUMATOGRAPHIA PNEUMATICA (Wonders of the spirit world) zusammengefassten 14 Fälle rund um die Erscheinungen der Geisterwelt zeigen den Autor nicht nur als tiefgläubigen Puritaner, sondern auch als Vertreter einer Kultur, die eine frauenbezogene Verfolgung vorantrieb. Eine genauere Untersuchung der Fälle bestätigt das von der Hexenforschung vielfältig interpretierte Phänomen, dass ein großer Teil der als Hexen angeklagten und verurteilten Personen in Mitteleuropa und Amerika Frauen waren. Die ersten 10 Berichte Mathers sind dafür besonders aufschlussreich, da sie die negative, beeinträchtigende Verfolgung durch Dämonen beschreiben. (Die Berichte 11 bis 13 befassen sich mit anderen Themen und Bericht 14 ist dem epidemischen Geschehen in Salem 1692 gewidmet.)¹³⁷

¹³⁶ C. Mather, *Magnalia* II 447-450.

¹³⁷ Vgl. Mather, *Magnalia* II 446-479. Die Kategorie Gender wird in der Hexenforschung unter anderem untersucht in Ingrid Ahrendt-Schulte (u.a., Hrsg.), *Geschlecht, Magie und Hexenverfolgung* (Bielefeld, 2000); Willem de Blécourt, „The Making of the Female Witch: Reflections on Witchcraft and Gender in the Early Modern Period“, *Gender & History* 12 (2000) 287-309; Claudia Opitz, *Der Hexenstreit. Frauen in der frühneuzeitlichen Hexenverfolgung* (Freiburg, 1995). Unter den zahlreichen Studien, die die Geschichte der Hexenverfolgungen nachzeichnen und die sozialen, politischen und psychologischen Hintergründe erforschen sind Bengt Ankerloo und Gustav Henningsen (Hrsg.), *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries* (Oxford, 1993); Gabriele Becker (u.a.), *Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes* (Frankfurt a. M., 1977); Wolfgang Behringer, *Hexen. Glaube, Verfolgung, Vermarktung* (München, 2002); Stuart Clark, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft*

Die zehn ersten Fallbeschreibungen zeigen zwei Frauen und zwei Männer als Opfer von Besessenheit. In einem weiteren Fall sind vier minderjährige Geschwister (die Goodwin-Kinder) die Opfer. In vier weiteren Fällen werden Männer und Frauen als Paare oder in Gruppen eher physisch als psychisch von Dämonen verfolgt. Sie werden zum Beispiel mit Gegenständen beworfen, hören allerdings auch Stimmen. In diesen Fällen kommt es aber nicht zu einer (völligen) Bewusstseinsauflösung. Der achte Bericht widmet sich der (vermeintlichen) Überführung und (tatsächlichen) Verurteilung einer weiblichen Hexe. Diese unter dem Gesichtspunkt der Verteilung der vermeintlichen Besessenheit auf die Geschlechter noch relativ ausgewogen erscheinende Fallsammlung erweist sich bei näherer Betrachtung jedoch eindeutig als frauenverfolgend: In allen fünf Besessenheitsfällen werden nämlich Frauen als Verursacherinnen des Leidens der Besessenen benannt. Kein einziger Mann gerät in diese Lage. Nur in einem der fünf Fälle kommt die beschuldigte Frau mit dem Leben davon – alle anderen werden als Hexen exekutiert.

Die moderne Genusforschung hat sich mehr und mehr von der Überzeugung distanziert, diese massive, bedenkenlose Verfolgung von Frauen sei das Ergebnis einfacher Misogynie. Christina Larners Bemerkung, „Witchcraft was not sex-specific but it was sex-related“, dient als hilfreiche Orientierung für eine notwendigerweise multiperspektivische Untersuchung dieser Genusfrage.¹³⁸ Religionshistorisch wird die Frage, warum so viele Frauen als Hexen verfolgt wurden, mit der bereits in der Bibel grundgelegten negativen Frauenrolle Evas in der Genesis erklärbar, die sich im Paradies auf Geheiß einer Schlange über göttliche Gebote hinwegsetzt und Adam zu derselben Tat verführt. Hier lässt sich noch am ehesten von einem misogynen Konzept sprechen, das insbesondere im *Malleus Maleficarum* (Der Hexenhammer) aus dem Jahre 1487 seinen

in *Early Modern Europe* (Oxford, 1997); Hannsferdinand Döbler, *Hexenwahn. Die Geschichte einer Verfolgung* (München, 1977); Evelyn Heinemann, *Hexen und Hexenangst. Eine psychoanalytische Studie des Hexenwahns der frühen Neuzeit* (Göttingen, 1998); dies., *Hexen und Hexenglauben. Eine historisch-sozialpsychologische Studie über den europäischen Hexenwahn des 16. und 17. Jahrhunderts* (Frankfurt, 1986); B. Emil König, *Geschichte der Hexenprozesse. Ausgeburten des Menschenwahns* (Eltville, 1989); Brian P. Levack, *Hexenjagd. Die Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa* (München, 1995); Jon Oplinger, *The Politics of Demonology. The European Witchcraze and the Mass Production of Deviance* (Selinsgrove, 1990); Lyndal Roper, *Oedipus and the Devil, Witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe* (London, 1994); H. Sidky, *Witchcraft, Lycanthropy, Drugs, and Disease. An Anthropological Study of the European Witch-Hunts* (New York u.a., 1997); Walter Stephens, *Demon lovers. Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief* (Chicago, 2002); Hugh Redwald Trevor-Roper, *Religion, Reformation und sozialer Umbruch. Die Krisis des 17. Jahrhunderts* (Frankfurt, 1970).

¹³⁸ Christina Lerner, *Enemies of God. The Witch-hunt in Scotland* (Edinburgh, 2000) 92.

Ausdruck findet. Frauen galten darin als verführbar durch den Teufel, weil sie angeblich schwache, frivole und lüsterne Naturen besaßen. Doch Mary Nelson hat gezeigt, dass die Hexenverfolgung in Europa ein äußerst willkürlicher Akt war, der im Zusammenhang mit der Suche nach neuen Betätigungsfeldern für die Inquisition gesehen werden muss. Lange Zeit galt Hexerei nämlich in der christlichen Kirche als Illusion, als nicht-existent. Erst spät wurde sie als real und verfolgungswürdig anerkannt.¹³⁹ So ist auch bei den Puritanern nicht allein die biblisch definierte Verführerrolle der Frau als Ursache für die intensive Frauenverfolgung anzusehen.

Untersuchungen von Mythen und Volksglauben zeigen, dass die Hexenlehre kein rein kirchliches Phänomen war. Eva Labouvie weist darauf hin, dass allein den Frauen „in der volksmagischen Vorstellungswelt die Fähigkeit zur Kontaktaufnahme mit der Geister- und Dämonenwelt zugesprochen“ wurde.

Es waren auch die Frauen, denen man schon in Gestalt der Zauberin besondere Kenntnisse auf dem Gebiet der Giftmischerei und der schwarzen Magie unterstellt hatte. Ebenso war ihnen weit eher die Möglichkeit zum Flug durch die Luft zugeordnet worden. Männer dagegen konnten sich in wilde Tiere, Werwölfe oder Hähne verwandeln, hatten nach traditioneller volksmagischer Vorstellung jedoch weder besondere Fähigkeiten zum nächtlichen Flug noch ausgeprägte Kräfte zur schwarzen Magie. Daß gerade Frauen der Verdacht der Giftmischerei und der Bereitung von Zaubertönen weit stärker anhaftete als Männern hängt mit außerhalb des Imaginären angesiedelten geschlechtsspezifischen Rollenzuschreibungen im Alltagsleben zusammen, vor allem mit der Arbeitsrollenverteilung der Geschlechter in der bäuerlichen Gesellschaft: Frauen kannten sich mit entsprechenden Substanzen aus, da sie für die Nahrungsmittel, ihre Konservierung und die Zubereitung des Essens zuständig waren; und sie hatten weit eher die Gelegenheit, derartige Mittel den Mahlzeiten unterzumischen.¹⁴⁰

Die Ängste vor der alltagsrelevanten Macht von Frauen haben somit die negative Rollenzuweisung forciert. Die psychische Dimension der Hexenverfolgungen kann dabei aber nicht auf Ängste der Männer vor den Frauen reduziert werden. Entgegen anderslautenden Berichten der historischen Forschung zeigt zum Beispiel Lyndal Roper, dass die psychologisch treibende Kraft der Reformation in Bezug auf die Hexenverfolgungen gerade nicht in einer damaligen Stärkung des Patriarchats, das dann die Frauen vermehrt unterdrückte, sondern vielmehr in einer anhaltenden Destabilisierung der Geschlechteridentität und -beziehung allgemein zu sehen ist:

¹³⁹ Vgl. Mary Nelson, „Why Witches Were Women,“ in: Jo Freeman (ed.), *Women: A Feminist Perspective*, 2nd ed. (Palo Alto, 1979) 451-468.

¹⁴⁰ Eva Labouvie, „Perspektivenwechsel,“ in: Ingrid Ahrendt-Schulte (u.a. Hrsg.), *Geschlecht, Magie und Hexenverfolgung* (Bielefeld, 2002) 45-46.

Evangelicals certainly advocated godly households, but they were frankly uncertain what to do – beyond issuing fruitless admonitions – when confronted with real life, drunken, lazy, godless patriarchs. ... The witch-craze, which reaches its peak during these years cannot, I suggest, be read as an index of the extent of patriarchal authority. ... [I]t may have as much to do with taking women's fears seriously (whose denunciations of suspected witches often helped to spark the trials), and its existence may do more to document the instabilities of sexual identities – the ills for which women's love magic might offer a cure, for instance – than it does to prove the effectiveness of fatherly rule.¹⁴¹

Mathers Verhandlungen geschlechtlicher Identität im Kontext der Hexenanklagen zeigen eine variable Verteilung der Identität der Beschuldiger (männlich *und* weiblich), aber eine einseitige Verteilung der Identität der Beschuldigten (nur weiblich). Die *frontier*-Situation stellte für die Siedler bereits ohne die Konfrontation mit divergierendem (weiblichen) Verhalten eine Instabilitätserfahrung dar (*wilderness condition*). Traten dann jedoch zusätzlich Devianzen zum Beispiel in Form weiblicher Insubordination auf, dann wurden von allen Seiten des gesellschaftlichen Spektrums Gegenmaßnahmen ergriffen.

Verbindet man die Erkenntnisse aus Religion, Mythologie und Psychologie mit einer Untersuchung sozialer Funktionen des Hexenglaubens, so rundet sich das Bild der frauenbezogenen Verfolgung ab. Soziologisch betrachtet, diente die Hexenverfolgung der Kontrolle und Sanktionierung abweichenden Verhaltens. Rainer Walz berichtet in diesem Zusammenhang über die Erkenntnisse der ethnologischen Forschung: „Man hat bemerkt, daß die Hexenverfolgung nicht nur von der Oberschicht betrieben wurde, die damit die Bekämpfung des magischen Gegners bezweckte, sei es, daß die Geistlichkeit die Verbündeten des Teufels zur Strecke bringen, sei es, daß die weltliche Obrigkeit die ländliche Bevölkerung akkulturieren wollte, sondern daß auch auf der unteren Ebene die Hexerei anklage oft aus einem Erbschafts- oder Nachbarschaftsstreit hervorging, in welchem man die Gegnerin mit der Hexerei anklage zur Strecke brachte.“¹⁴² Überprüft man dies anhand der enthusiastischen Fallbeschreibungen Mathers, so sind tatsächlich von den der Hexerei angeklagten fünf Frauen diejenigen schließlich exekutiert worden, die in Konflikte mit (männlichen) Nachbarn verwickelt waren, die als Dienstpersonal gegenüber der Herrschaft aufbegehren oder die abweichende religiöse Praktiken betrieben. Nur die Frau, die als

¹⁴¹ Lyndal Roper, *Oedipus and the Devil. Witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe* (London, 1994) 47.

¹⁴² Rainer Walz, „Die Relevanz der Ethnologie für die Erforschung der europäischen Hexenverfolgung,“ in: Ingrid Ahrendt-Schulte (u.a. Hrsg.), *Geschlecht, Magie und Hexenverfolgung* (Bielefeld, 2002) 69.

‚Antwort‘ auf die Hexenanklage mit einer exzessiven Religiositätsdemonstration reagierte (d.h. sie betete unablässig für ihre ‚besessene‘ Anklägerin), wurde schließlich von der ‚Besessenen‘ wieder entlastet, indem diese nun behauptete, sie sei vom Satan über den Charakter der Frau getäuscht worden. In ihrem Sozialverhalten divergierende Frauen wurden somit erheblich leichter zu Opfern als diejenigen, die sich normenkonform verhielten.

Die Repräsentation der übernatürlichen Erscheinungen durch Cotton Mather ist jedoch ganz vom glaubensfundamentalistischen Diskurs geprägt und stützt den Kampf gegen Devianz. In den zehn exemplarischen Fällen von Schadenszauber konstruiert er eine ‚Wirklichkeit‘, die jegliche Relativierung durch den naturwissenschaftlich-aufklärerischen Diskurs vermissen lässt. Das bemerkenswerteste und längste Beispiel dafür ist das neunte. Es schildert die Dämonen-hysterie der Kinder John Goodwins, denen Mather durch einen Exorzismus persönlich zu helfen versuchte. Ihre Ausrufe über Folterungen und Qualen, die ihnen angeblich von Dämonen zugefügt wurden, werden von Mather als Wirklichkeit präsentiert. Die dramatischen Verhaltensänderungen der Kinder, die einfaches Schreien, Wälzen auf dem Boden und auch tierisches Bellen umfassten, treten deshalb als übernatürliche Fähigkeiten in Erscheinung: „Sometimes they would be very mad; and then they would climb over high fences; yea, they would fly like geese, and be carried with an incredible swiftness through the air, having but just their toes now and then upon the ground, (sometimes not once in *twenty foot*) and their arms wav’d like the wings of a bird.“¹⁴³ In diesem Kontext liefert Mather - statt einer kritischen Distanzierung - eine Selbstrepräsentation als *participant observer*. Die Beschreibung seines persönlichen Einsatzes in diesem ‚Kampf‘ mit den Dämonen dient ihm als ‚Beleg‘ für seine Nähe zu den Ereignissen und für den Wahrheitsgehalt der Berichte. So griffen er und seine Helfer selbst in das Geschehen ein, indem sie eine unsichtbare Fessel von einer Kranken rissen: „Sometimes we could with our hands knock it off, as it began to be fasten’d...“¹⁴⁴ Mather baut sich und seine Helfer auf diese Weise zu Zeugen des Geschehens auf. Diese Art der Repräsentation brachte ihm jedoch insbesondere im Zusammenhang mit den Salemer Hexenprozessen des Jahres

¹⁴³ C. Mather, *Magnalia* II 460.

¹⁴⁴ Ebd., II 461.

1692 schließlich den Ruf eines unnachgiebigen Hexenjähgers und Exorzisten ein.

Andere Autoren wurden weniger konkret, wenn sie auf den Teufel und die *invisible world* zu sprechen kamen. Edward Johnson beispielsweise ließ in seinen Berichten keine Menschen fliegen oder Häuser von unsichtbarer Hand verwüsten. Trotzdem war die Präsenz des Teufels bei ihm ähnlich intensiv wie bei Cotton Mather. In seinem Werk *Wonder-Working Providence* dienen alle Aktivitäten der Siedler immer einem untrennbar verbundenen Doppelzweck – dem Aufbau des göttlichen und der Vernichtung des teuflischen Reiches: „...know you are called to be faithful Souldiers of Christ, not onely to assist in building up his Churches, but also in pulling downe the Kingdome of Anti-Christ...“¹⁴⁵ Der Antichrist ist ein ständiger Begleiter der Siedler, mit dem sie sich messen müssen. Jedes historische Hindernis bei der Etablierung des *New England Way*, der puritanisch ausgerichteten Lebensweise, wird interpretiert als die versuchte Zerstörung der Reformation durch den Satan: Je weiter die Puritaner mit dem Aufbau des Gottesreiches vorankommen, desto sicherer wird ihr großer Gegenspieler versuchen, alles zu vernichten. So deutet Johnson das aufkommende Sektierertum in den Kolonien natürlich als Präsenz und sichtbare Aktivität des Satans: „Now Satan, who is daily walking to and fro compassing the Earth, seeing how these resolved Souldiers of Christ in New England with indefatigable paines laboured, not onely the finall ruine of Antichrist, in both, but also the advance of Christs Kingdome, in seting up daily Churches according to his first institution. Wherefore he sets up a new way to stop (if it were possible) this worke of Reformation...“¹⁴⁶ Bei aller Präsenz und Kraft des Teufels lässt Johnson jedoch keinen Zweifel daran aufkommen, dass er die Siedler in ihrem Bemühen um einen Gottesstaat als siegreich betrachtet. Er zeigt die Geschichte Neuenglands als Konkretum des sonst in Predigten oft abstrakt bleibenden augustinischen Kampfes der zwei Städte. Obwohl der Teufel nicht so weit in die Realität eingreift wie in Cotton Mathers Darstellung, ist jedoch die Geschichte Neuenglands bei Johnson ohne den Teufel nicht denkbar. Er hat dem Siedlungsunternehmen erst einen Sinn gegeben. Nur als Gegenkonstrukt zum teuflischen Reich ist der Gottesstaat zu definieren.

¹⁴⁵ Johnson, *Providence* 30.

¹⁴⁶ Ebd., 122.

Die Konstruktion der *history* als Dokument für den augustiniſchen Kampf der zwei Städte liegt auch in John Winthrops *Journal* vor. Insbesondere die Aufnahme von Berichten über Streitigkeiten innerhalb der Kolonie, also über negative Entwicklungen, in sein Werk, begründet der Gouverneur mit der Notwendigkeit, die Menschen über diesen Kampf zu informieren: „It may be of use to leave a memorial of some of the most material, that our posterity and others may behold the workings of Satan to ruin the colonies and churches of Christ in New England, and into what distempers a wise and godly people may fall in times of temptation...“¹⁴⁷ Es soll ‘Wissen’ über die Strategien des Teufels verbreitet werden. Wer durch dieses ‘Wissen’ frühzeitig das Wirken des Antichrist erkennt (zum Beispiel seine Strategie, Streitigkeiten unter den Menschen zu schüren), kann satanischen Angriffen besser widerstehen. Diese Interpretation hat im sozialen Diskurs eine befriedende Wirkung, da Streit als teuflisch gebrandmarkt und die Notwendigkeit der Einigung hervorgehoben wird.

Das augustiniſche Konzept vom Kampf der zwei Städte wird gegen Ende des *Journal* mit Hilfe einer Anekdote zusätzlich betont. Symbolisch repräsentiert durch die Schlange und die Gemeinde, wird der Kampf zwischen Teufel und Gottesvolk sogar während einer Synode zu einem physisch erfahrbaren Vorgang:

[T]here came a snake into the seat, where many of the elders sate behind the preacher... Divers of the elders shifted from it, but Mr. Thomson, one of the elders of Braintree, (a man of much faith,) trode upon the head of it, and so held it with his foot and staff with a small pair of grains, until it was killed. This being so remarkable, and nothing falling out but by divine providence, it is out of doubt, the Lord discovered somewhat of his mind in it. The serpent is the devil; the synod, the representative of the churches of Christ in New England. The devil had formerly and lately attempted their disturbance and dissolution; but their faith in the seed of the woman overcame him and crushed his head.¹⁴⁸

Derart direkte Repräsentationen des Teufels sind im *Journal* allerdings selten. Meist werden menschliche Handlungen als Ausdruck teuflischen Wirkens interpretiert. Mit der Deutung der neuenglischen Geschichte als Beweis bzw. Dokument für die Erfahrbarkeit und Erlebbarkeit des Kampfes der zwei Städte schreibt Winthrop - ebenso wie die anderen Historiographen - den Teufel und die gesamte *invisible world* als prägende Bestandteile kolonialer Lebensdiskurse fest.

¹⁴⁷ Winthrop, *Journal* II 240.

¹⁴⁸ Winthrop, *Journal* II 348.

Doch obwohl der Kampf der zwei Städte ein unerschütterliches Basiselement kolonial-puritanischer Historiographie ist, bleibt der Teufel in ihr eine von äußeren Umständen abhängige, wandelbare Gestalt. Mal ist er ein die Menschen körperlich und geistig verfolgender Dämon; mal ist er das Böse, das in den Menschen und durch die Menschen erst zum Ausdruck kommt; mal ist er der Hüter des konkret vorstellbaren Höllenfeuers; mal ist er eine abstrakte Projektion menschlicher Sündhaftigkeit auf die metaphysische Ebene und dient nur als Begriff für das Prinzip des Bösen. Die auffälligste Erscheinungsform des puritanischen Teufels in der Historiographie ist jedoch die des Brandzeichens oder, etwas neutraler formuliert, des bloßen Etiketts. Der Name des Teufels wurde willkürlich hervorgeholt, wenn Einzelpersonen oder Personengruppen sich nicht in das puritanische Leben einordneten. Die multiple Funktionalisierung seiner Gestalt wurde dabei wichtiger als seine – theologisch eingeforderte – Bekämpfung.

2.1.3.3 Funktionalisierung des Teufelsglaubens

In den vorliegenden Geschichtswerken lassen sich drei verschiedene Funktionen des Teufels unterscheiden: erstens die relativierende, zweitens die pädagogische und drittens die legitimierende Funktion. Die erste ist eher passiver Art, da sie vor allem der Abwehr von Kritik dient. Der Teufel hat hier eine integrative Funktion, wohingegen die beiden anderen Einsatzformen seiner Gestalt einen desintegrativen Charakter haben. Ganz im Sinne der ersten, relativierenden Funktion nutzte William Bradford ihn zur Erklärung aufkommender Sündhaftigkeit in Plymouth. Der Satan wird für den Gouverneur zur idealen Projektionsfläche menschlicher Schuld, wobei der Satan – anders als zum Beispiel von Increase Mather dargestellt – nicht eine den göttlichen Willen ausführende, strafende Instanz, sondern eine eigenständig handelnde Figur ist, die die Siedler verfolgt. So konnte Bradford das sündhafte Verhalten einiger Siedler apologetisch als Beleg für das Wirken des Satans präsentieren, welches er wiederum als Beweis ihrer besonderen Tugend interpretierte: „...the Divell may carrie a greater spite against the Churches of Christ and the gospell hear, by how much the more they indeaour to preserve holynes and puritie amongst them, and

strictly punisheth the contrary when it ariseth either in church or comone wealth; that he might cast a blemishe and staine upon them in the eyes of [the] world who use to be rash in judgmente.”¹⁴⁹ Bradfords Blick richtet sich besorgt auf die Außenwelt und deren Beurteilung seiner Kolonie. Als Gouverneur und Verantwortlicher für das Siedlungsprojekt muss er das Bild seiner Kolonie positiv gestalten. So dient der Teufel zum einen als nützlicher Filter für Kritik, zum anderen bestätigt dessen Wahl der Puritaner als Gegner bzw. Opfer deren auserwählten, gottverbundenen Status: Die Heimsuchungen des Teufels adeln das Gottesvolk. Auf diese Weise deutet der Gouverneur mit Hilfe der Satansgestalt die Tatsache um, dass Plymouth eigentlich eine Kolonie mit ganz durchschnittlichen Problemen ist und trägt zur Legendenbildung über das angebliche Volk Gottes bei.

Das herausragende Beispiel für die zweite, d.h. für die pädagogische Funktionalisierung des Teufels liefert Increase Mather mit seiner Repräsentation des *King Philip's War* in der *Brief History*. Obwohl er ihn namentlich kaum erwähnt, steht der Teufel hinter allen schrecklichen Ereignissen der Jahre 1675-76.¹⁵⁰ Es genügte der kleine Hinweis, dass die Indianer „the perfect children of the Devil“ seien (ein auch für den Legitimationsdiskurs und somit für die dritte, im Folgenden untersuchte Funktionalisierungsform bedeutsamer Hinweis), um bei gläubigen Puritanern den Eindruck zu erwecken, der Teufel sei leibhaftig unter sie gefahren und attackiere sie.¹⁵¹ Da Mather gleichzeitig behauptete, die Neuengländer der zweiten Generation seien glaubensmüde und sündhaft und der Indianerkrieg sei die Strafe Gottes für ihre Verfehlungen, konnten sie bei einer konventionellen Auslegung der Ereignisse nur zu der Schlussfolgerung kommen, dass Gott die Puritaner willentlich der Macht des Teufels überlassen habe. Die indianischen Überfälle deutete Mather durch die Kombination von Verfallsthese und der Indianer-Teufel-Synthese implizit als Qualen der *damnation*, also als Einstimmung auf die Hölle. Die aus dieser Darstellung resultierenden Verlas-

¹⁴⁹ Bradford, *Plantation* 364.

¹⁵⁰ Die Umstände und Funktionen des Krieges untersuchen Francis Jennings, *The Invasion of America. Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest* (New York, London, 1976); Edward Leach, *Flintlock and Tomahawk. New England in King Philip's War* (New York, 1966); Jill Lepore, *The Name of War. King Philip's War and the Origins of American Identity* (New York, 1998). Mit zeitgenössischen literarischen Repräsentationen des Krieges befasst sich Wolf Kindermann in seinem Aufsatz „New England's Dismal Tragedy: Contemporary Representations of King Philip's War“, in: Martin Meyer (u.a. Hrsg.), *Tangenten: Literatur & Geschichte* (Münster, 1996) 53-70.

¹⁵¹ I. Mather, *Brief History* 27.

senheits- und Existenzängste sollten die Gläubigen auf den rechten Lebensweg zurücktreiben.

Die zweite Generation der Kolonisten hatte durch ihre - von der Kirche maßgeblich zu verantwortende - Rechtlosigkeit die Bereitschaft zur Identifikation mit Staat und Kirche verloren. So drohte beiden Institutionen ein Machtverlust. Das alte Sozialgefüge begann sich aufzulösen, und nur eine Schreckensfigur wie der Teufel, der in Gestalt der Indianer Verwüstungen anrichtete, schien es durch seine abschreckenden Eigenschaften retten zu können. Die von der Figur des Teufels, aufgrund seiner anerkannten Bedrohlichkeit, ausgehenden Korrektivkräfte wurden von Increase Mather deshalb zielbewusst genutzt, um eine ganze Generation von Siedlern wieder unter Kontrolle zu bekommen.¹⁵²

Mit der erwähnten Parallelisierung von Indianer und Teufel aktivierte Increase Mather die dritte Funktion der Hauptfigur der *invisible world* – die Rechtfertigung. Da Mather die Indianer dem Teufel mehr oder minder gleichstellte, war eine nähere Auseinandersetzung mit den Indianern selbst sowie mit den wahren Ursachen ihrer kriegerischen Handlungen nicht notwendig. Sowohl vor der politisch noch einflussreichen englischen Regierung als auch vor der eigenen – den Folgen des Indianeraufstandes direkt ausgesetzten – Bevölkerung konnte durch die Transmission teuflischer Charakteristika die Vernichtung eines Stammes legitimiert werden. Dass mit Hilfe einer entsprechenden (literarischen) Repräsentationsstrategie Herrschafts- und Machtziele verfolgt werden, ist ein in der Geschichte des Imperialismus und Kolonialismus – Roy Harvey Pearce spricht vom „christlichen Imperialismus“ der Puritaner – verbreitetes Phänomen.¹⁵³ Edward Said stellt in *Culture and Imperialism* fest: „All cultures tend to make representations of foreign cultures the better to master or in some way to control them.“¹⁵⁴ Diese Repräsentationen sind gekennzeichnet von der Definitionsgewalt des Eroberers. Der Eroberer wird zum Sprecher des Eroberten.¹⁵⁵ Die von ihm gelieferten Repräsentationen können positiv erscheinende, aber Realitäten verschleiernde Stereotype ebenso umfassen wie negative, diffamato-

¹⁵² Vgl. Elliott, *Power* 37-47, 88-135.

¹⁵³ Roy Harvey Pearce, *Rot und Weiß. Die Erfindung des Indianers durch die Zivilisation* (Stuttgart, 1991) 46.

¹⁵⁴ Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York, 1993) 100. Dass Kolonialismus niemals auf hehren Motiven beruhte, bestätigt Ania Loomba mit ihrer Definition: „... [C]olonialism can be defined as the conquest and control of other people's land and goods.“ Loomba, *Colonialism / Postcolonialism* (London, New York, 1998) 2.

¹⁵⁵ Vgl. Edward Said, *Orientalism* (New York, 1994) bes. 31-49.

rische Charakterzuschreibungen. Die Puritaner konzentrierten sich auf letzteres. Der puritanische Legitimationsdiskurs konstruierte eine teuflische Abstammung der Indianer und leitete daraus ihre Gegnerschaft zu Gott ab. Als Kinder des Teufels durften – ja mussten sie sogar – von den puritanischen Gotteskriegen vernichtet werden.

Selbst der schärfste Konkurrent und größte Kritiker Increase Mathers, William Hubbard, schloss sich dieser Klassifizierung der Indianer an. Während Increase Mather den Teufel dabei nur mit Andeutungen in seinem Werk in Erscheinung treten lässt, geht Hubbard in seiner *General History* direkt und ausführlich auf die teuflischen Ursprünge der Indianer ein. Er widmet der Geschichte der Indianer, die nach seiner Darstellung in die Geschichte des Teufels eingebettet ist, ein eigenes Kapitel:

[W]hen the devil was put out of his throne in the other parts of the world, and that the mouth of all his oracles was stopped in Europe, Asia, and Africa, he seduced a company of silly wretches to follow his conduct into this unknown part of the world, where he might lie hid and not be disturbed in the idolatrous and abominable, or rather diabolical service he expected from those his followers...¹⁵⁶

Als Beweis für seine These, dass die Indianer Gefolgsleute des Teufels seien, nannte Hubbard die konstatierbare Abwesenheit jeder ihm bekannten Form von Religionsausübung und zivilisierten Lebensführung. Damit offenbarte er einen wichtigen Grund, aus dem der Kampf gegen die Indianer maßgeblich geführt wurde: die essentialistisch konstruierte Differenz und Hierarchie der Kulturen.

Die Ambivalenz kultureller Begegnung zwischen Indianern und Puritanern, d.h. die Überschneidung der eigenen, bekannten mit der anderen, unbekanntem Lebensweise zeigt sich auch in der *captivity narrative* Mary Rowlandsons.¹⁵⁷ In ihrem Bericht über ihre Gefangenschaft bei den Indianern vermittelt sie in dominanter Form das stereotype Bild vom rohen, unzivilisierten Wilden. Rowlandson vergleicht sie mit Hunden oder präsentiert sie als Gefolgsleute des Teufels. Sie spricht von „the foul looks of those Heathens“ und stellt in verschiedenen Episoden deren Unbeherrschtheit, Brutalität und Launenhaftigkeit heraus.¹⁵⁸ So wurde sie zum Beispiel mit der Wut eines Indianers konfrontiert, dem sie keinen Tabak geben konnte:

¹⁵⁶ Hubbard, *General History* 26.

¹⁵⁷ Vgl. Mary White Rowlandson, „A Narrative of the captivity and Restauration of Mrs. Rowlandson“, in: Charles H. Lincoln (ed.), *Narratives of the Indian Wars 1675-1699* (Original Narratives of Early American History) (New York, 1966) 118-167.

¹⁵⁸ Ebd., 148; vgl. ebd., 153.

The Tobacco I quickly gave away; when it was all gone, one asked me to give him a pipe of Tobacco, I told him it was all gone; then began he to rant and threaten. I told him when my Husband came I would give him some: Hang him Rogue (says he) I will knock out his brains, if he comes here. And then again, in the same breath they would say, That if there should come an hundred without Guns, they would do them no hurt. So unstable and like madmen they were. So that fearing the worst, I durst not send to my Husband...¹⁵⁹

Angesichts der erzwungenen Konfrontation mit dem Fremden werden aber auch Änderungen in der Bewertung vermeintlich indianischer Verhaltensweisen und – davon abgeleitet – Rekonstruktionen der eigenen (,weißen') Identität sichtbar. So übernimmt sie zum Beispiel die Ernährungsgewohnheiten der Indianer und verschlingt genüsslich ein Stück Pferdefleisch, an dem bereits ein Kind herumgekaut hatte:

[T]he Child could not bite it, it was so tough and sinewy, but lay sucking, gnawing, chewing and slabbering of it in the mouth and hand, then I took it of the Child, and eat it my self, and savoury it was to my taste. ... Thus the Lord made that pleasant refreshing, which another time would have been an abomination.¹⁶⁰

Die Umwertung der eigentlich ,barbarischen' Nahrungsaufnahme und der damit verbundene Identitätswechsel vollzieht sich durch die Definition des Abscheulichen als göttlichen Segen. Auch in der Bewertung der einzelnen Indianer beginnt sie zu differenzieren, Freundlichkeiten zu vermerken und sich somit von den negativen Stereotypen puritanischer Indianerbilder zu lösen. So kommentiert sie die Handreichungen ihres indianischen *master*: „I was wonderfully revived with this favour shewed me...“¹⁶¹ Am Ende ihres Berichts führt sie allerdings die Erfahrungen mit den Indianern in das interpretatorische Raster der puritanischen Weltsicht zurück, indem sie ihre Gefangenschaft als göttliche Lehre deutet. Eine wirkliche Öffnung gegenüber dem Fremden findet letztlich nicht statt.¹⁶²

Die puritanische und die indianische Kultur hatten jahrzehntelang ohne Dialog und Austauschmöglichkeiten nebeneinander existiert. Die Bezeichnung ,friedlich', die Wolf Kindermann dieser Koexistenz zuspricht, erscheint allerdings fragwürdig, da sowohl kriegerische Konflikte als auch juristische, wirtschaftliche

¹⁵⁹ Ebd., 151.

¹⁶⁰ Rowlandson, „Narrative“ 149.

¹⁶¹ Ebd., 150.

¹⁶² Vgl. ebd., 166-167. Zur puritanisch-orthodoxen Darstellungsweise Rowlandsons und möglichen Ansätzen einer Wahrnehmungsveränderung vgl. auch u.a. Margaret H. Davis, „Mary White Rowlandson's Self-Fashioning as Puritan Good-Wife“, *Early American Literature* 27 (1992) 49-60; Lisa Logan, „Mary Rowlandson's Captivity and the ‚Place' of the Woman Subject“, *Early American Literature* 28 (1993) 255-277.

und – nicht zu vergessen – gesundheitlich (d.h. durch Krankheitsepidemien) bedingte ‚Verdrängungen‘ indianischen Lebens seit den ersten Siedlungsversuchen der Weißen stattgefunden hatten. Die Beschreibung des Krieges als „a clash between two cultures“ ist hingegen zutreffend, da die eindimensionale Festlegung auf die eigene, althergebrachte Lebensweise jede tolerante Öffnung dem Fremden gegenüber ausschloss:

The initial hope for the emergence of a bicultural society never was to materialize, since – apart from the mutual economic benefits – there was never a willingness on either side to give up its cultural identity so that beyond the immediate economic and political reasons of the war the true underlying causes can be traced to an irreconcilable conflict between two cultural paradigms and totally different attitudes toward life.¹⁶³

Die Puritaner scheuten die Auseinandersetzung mit der indianischen Alterität. Von all jenem, das sie nicht kannten, fühlten sie sich bedroht. Dieses Unbekannte drängte sich ihnen aber vehement in der Neuen Welt auf. Sprache, Bekleidung, Behausung, Verhaltensformen und religiöse Zeremonien der Indianer – alles war fremd und irritierend.¹⁶⁴ Der abwehrende Diskurs, den die Puritaner daher prägten, führte unweigerlich zur Gleichsetzung der Indianer mit dem Teufel. Doch genau dies barg weitere Ambivalenz: Indianer waren als ‚Kinder des Teufels‘ nicht nur seine Handlanger, sondern ebenso sehr ‚gefallene‘ und fehlentwickelte Menschen und somit Objekte missionarischer Tätigkeit. Roy Harvey Pearce formuliert die daraus resultierende Handlungsmaxime der Puritaner so: „Errette ihn [den Indianer], und du errettest ein Opfer Satans. Vernichte ihn, und du vernichtest einen Jünger Satans.“¹⁶⁵ Das Verschmelzen von Täter und Opfer in der Figur des Indianers wurde also nicht zur Quelle innovativer Kulturreflexion, sondern zum reinen Funktionselement der Macht. Begegnete man widerständigen Indianern, so wurden sie als Mittäter des Satans verfolgt; waren sie unterwürfig, so galten sie als Opfer, denen man die ‚Gabe der Zivilisation‘ zuteil werden ließ.¹⁶⁶ Die diffamatorischen Rückgriffe auf die *invisible world*, al-

¹⁶³ Wolf Kindermann, „New England’s Dismal Tragedy“ 61.

¹⁶⁴ Wie wichtig der erste äußere Eindruck, die erste äußere Erscheinung für die Beurteilung der Fremden als Fremde ist, zeigt z.B. Michaela Holdenried in der Analyse der ersten Begegnung des Kolumbus mit den Indianern in *Künstliche Horizonte. Alterität in literarischen Repräsentationen Südamerikas* (Berlin, 2004) 77-90.

¹⁶⁵ Roy Harvey Pearce, *Rot und Weiß: Die Erfindung des Indianers durch die Zivilisation* (Stuttgart, 1991) 48.

¹⁶⁶ Zur Strategie der Puritaner, ihre Macht und Herrschaftakte als positive Gabe umzudeuten, für die die unterworfenen Indianer schließlich noch Dankbarkeit zu zeigen hatten, vgl. Ulla Haselstein, *Die Gabe der Zivilisation* (München, 2000). In diesem Kontext ist auch Stephen Greenblatts Verweis auf den Zusam-

so die Benutzung des Satans als brandmarkendes, abwertendes Element, waren Grundlage einer Rationalisierungsstrategie, die die gewaltsame Korrektur der realen Welt (d.h. die Verdrängung des Fremden und damit den Genozid an den Indianern) erst ermöglichte.

Doch der Teufel wurde nicht nur als Legitimation für die Vernichtung von Menschen eines fremden Kulturkreises eingesetzt. Auch Menschen aus dem eigenen Kulturkreis wurden als teuflische Verbündete gebrandmarkt und verfolgt. Das Etikett des Teufelsbündnisses hängte man insbesondere den religiösen Gegnern an. Eine Abwehr ihrer Thesen sollte umso leichter möglich sein, je überzeugender sich diese als Teufelswerk verurteilen ließen. Die Antinomistenkrise in Massachusetts Bay während der Amtszeit Gouverneur Winthrops offenbart, wie sehr die Regierung des Teufels bedurfte, um die Verurteilung und Vertreibung der *sectarians* zu rechtfertigen. Während es Winthrop bei der Bekämpfung seiner Hauptwidersacherin Anne Hutchinson ganz wesentlich um Machterhalt ging, legitimierte er die Liquidierung seiner Gegnerin, indem er sie als Verursacherin eines religiösen Kampfes repräsentierte. Hutchinson, die behauptet hatte, dass das menschliche Handeln angesichts einer absoluten göttlichen Prädestination bedeutungslos und die Erlösung relativ sicher sei, war äußerst eloquent und stellte ihre analytischen und rhetorischen Fähigkeiten in den Dienst einer These, die die puritanische geistliche Führung überflüssig zu machen, also die Macht des puritanischen Patriarchats zu unterminieren drohte. Das gesamte männlich geprägte Autoritätsgefüge der Kolonie geriet durch sie ins Wanken, und Winthrop griff auf das verlässliche Konstrukt des Teufelsbündnisses zurück, um ihr die Wirkungsgrundlage zu entziehen und die alten Strukturen zu stabilisieren.¹⁶⁷

Indem John Winthrop an der Teufelslegende strickte, übernahm er fast die Aufgabe eines Inquisitors. Allerdings befragte er Hutchinson in den Gerichtsverhandlungen nicht direkt zu ihrer Teufelsbindung, sondern verbreitete – im Sinne einer gezielten *gendering strategy* - im Prozessumfeld Gerüchte über (totgeborene) Kinder sowohl Anne Hutchinsons als auch einer ihrer Anhänger-

menhang der technologischen Überlegenheit der Europäer mit der Unterwerfung der Indianer zu beachten, vgl. Greenblatt, *Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England* (Oxford, 1988) 30-32.

¹⁶⁷ Vgl. Emerson, „John Winthrop“ 357-358; Edmund S. Morgan, *The Puritan Dilemma. The Story of John Winthrop* (Boston, 1958) 139-140, 147-148.

rinnen, die so missgestaltet waren, dass sie nach den allgemein anerkannten Vorstellungen einem teuflischen Wesen ähnelten. So wurde den Frauen, die ihre ‚natürliche‘ Geschlechterrolle verletzt hatten, gezielt unterstellt, das Widernatürliche zu produzieren.

„Mrs. Hutchinson ... was delivered of a monstrous birth...“ schrieb Winthrop am 7. September 1638. In der vorliegenden Ausgabe des *Journal* von James Kenndal Hosmer fehlen die entsprechenden Details. Der Herausgeber kommentiert diese Auslassung in einer Anmerkung: „The repulsive details which Winthrop took pains to gather are here omitted. They are not inaccessible, and they only show how far bigotry could carry a mind naturally noble and magnanimous.“¹⁶⁸ Winthrops Bericht über einen zweiten *monstrous birth*-Fall wird von Hosmer jedoch mit allen Details der Kindesmissbildungen abgedruckt und zeigt die sprachlichen Strategien, mit denen der Gouverneur die Teufelsvorwürfe verstärkt. Insbesondere das animalische Element wird von ihm herausgestellt:

[I]t was of ordinary bigness; it had a face, but no head, and the ears stood upon the shoulders and were like an ape's; it had no forehead, but over the eyes four horns, hard and sharp; two of them were above one inch long, the other two shorter; the eyes standing out, and the mouth also; the nose hooked upward; all over the breast and back full of sharp pricks and scales, like a thornback ... instead of toes, it had on each foot three claws, like a young fowl, with sharp talons.¹⁶⁹

Hinter dieser Art der Darstellung verbarg sich eine gezielte Diffamierungsstrategie. Entgegen der These von Anne Jacobsen Schutte, dass Winthrop nur Interesse an der Aufdeckung der für ihn realen Welt von Monstern und Dämonen gehabt hätte (sie entnimmt dies der kommentarlosen und vermeintlich neutralen Beschreibung der physiognomischen Erscheinungen der Kinder), konnte der allgemeine Dämonologiediskurs des 17. Jahrhunderts und die damit verbundene Bewusstseinsentwicklung als nützliches Medium für die Bekämpfung einer aufsässigen Frau funktionalisiert werden.¹⁷⁰ Mit der Einrichtung ihrer Gesprächskreise, in denen sie die vorangegangenen Sonntagspredigten mit einer wachsenden Anhängerschaft diskutierte, ebenso wie mit ihrer scharfen Kritik an den angeblich den *covenant of works* predigenden Geistlichen und schließlich

¹⁶⁸ Winthrop, *Journal* I 227.

¹⁶⁹ Ebd., 267.

¹⁷⁰ Vgl. Anne Jacobsen Schutte, „'Such Monstrous Births': A Neglected Aspect of the Antinomian Controversy,“ *Renaissance Quarterly* 38 (1985) 85-106.

mit ihrer Behauptung, Gott selbst habe zu ihr gesprochen, hatte Anne Hutchinson die Grenzen verletzt, die der Puritanismus Frauen gesteckt hatte. Sie entwickelte sich selbst zur Predigerin, verweigerte den etablierten ‚Autoritäten‘ den bisher bekannten Respekt und stellte sich in eine ungebührliche Nähe zu Gott. Die Grundfesten puritanischer Autoritätsstruktur wurden durch sie erschüttert. Amy Schrager Lang kommentiert dies in *Prophetic Woman*: „...the problem was that Hutchinson stepped out of the role the community defined for her. She ignored the strictures placed upon women, and she exaggerated this transgression by her haughty carriage, by refusing the correction of her 'betters,' by her impudence.“¹⁷¹ Im Gerichtsprozess wurde Anne Hutchinson direkt mit dem Vorwurf konfrontiert, sowohl im privaten wie im öffentlichen Leben einen inakzeptablen Rollentausch vorgenommen zu haben. Der Geistliche Hugh Peters warf ihr vor: “I would commend this to your Consideration that you have stept out of your place, you have rather bine a Husband than a Wife and a preacher than a Hearer; and a Magistrate than a Subject.“¹⁷² Der Geistliche John Winthrop war als Vertreter der Regierung und somit als wichtigster Verteidiger männlicher Autorität gehalten, die alte Machtstruktur wieder herzustellen.

Dass er diesen Legitimationsdiskurs nicht nur in offiziellen Trakten, sondern auch in seinem *Journal* also einem tagebuchartigen Werk fortführte, hatte seine Ursache im zumindest halböffentlichen Charakter auch privatester Aufzeichnungen. Vier ‚Adressaten‘ musste Winthrop mit seiner Rechtfertigung zufriedenstellen, als er im *Journal* die Person Hutchinsons in die Nähe des Teufels rückte: Gott, die Nachwelt, einen direkten Kreis zeitgenössischer Leser (dieses unveröffentlichten Manuskripts) und nicht zuletzt sich selbst. Diese vier Instanzen waren von der Notwendigkeit der Bekämpfung und Vertreibung der Antinomisten zu überzeugen. Winthrop benötigte daher Nachweise für den vermeintlichen Teufelsbund der Antinomisten. Die deformierten Kinder boten sich als Beweismittel gegenüber einer leicht zu verunsichernden Bevölkerung optimal an. Schon im Mittelalter war der Teufel als eine äußerlich missgebildete Gestalt gekennzeichnet worden. Der volkstümliche Hexenglaube, der sich über Jahrhunderte herausbildete und aufrecht hielt, hatte außerdem menschlichen

¹⁷¹ Amy Schrager Lang, *Prophetic Woman: Anne Hutchinson and the problem of dissent in the literature of New England* (Berkeley, 1987) 42-43.

¹⁷² David D. Hall (ed.), *The Antinomian Controversy, 1636-1638. A Documentary History* (Middletown, Connecticut, 1968) 382-383. Zum Hintergrund und Verlauf der Antinomistenprozesse vgl. auch Kai T. Erikson, *Wayward Puritans. A Study in the Sociology of Deviance* (New York u.a., 1966) 71-107.

Frauen einen Pakt mit dem Teufel unterstellt, der sogar die sexuelle Vereinigung der Frau mit dem Teufel umfassen konnte. Der bereits erwähnte *Malleus Maleficarum* (Der Hexenhammer) übernahm bei der Verbreitung dieser Vorstellung im christlichen Bewusstsein eine bedeutende Funktion, da er „eine misogynen Überbetonung der weiblichen Neigung zum Verbrechen und die Behauptung [präsentiert], daß die Hexen der mächtigsten Klasse, diejenigen, die sämtliche Arten von Schaden stifteten und ihre Kinder verspeisten, ausnahmslos ‚Geschlechtsverkehr mit Teufeln ausüben‘.“¹⁷³ Geständnisse der Hexerei bezichtigter Frauen schienen im Laufe der Jahrhunderte den Wahrheitsgehalt dieser Anschuldigungen zu bestätigen. Nach einer neuen und sehr bemerkenswerten Theorie von Walter Stephens wurden diese Geständnisse jedoch nicht so sehr aus dem festen Glauben an diese Geisterwelt erzwungen, sondern gerade aufgrund des Problems der Skepsis und des Zweifels: „...the concept of sex with demons needed constant reinforcement.“¹⁷⁴

Doch unabhängig davon, ob nun fester Glaube oder Zweifel die Ursache für die umfassende ‚Bestätigung‘ der Frauen-Teufel-Allianz war, wurde die Verführung durch den Teufel von der puritanischen Bevölkerung als realer, sogar physiologischer Vorgang präsumiert. Brachten Frauen, die der Ketzerei und des Teufelspaktes beschuldigt wurden, missgebildete Kinder zur Welt, musste ein von solchem Aberglauben affizierter Puritaner zu dem Schluss kommen, dass diese mit dem Teufel Kinder gezeugt hätten. Aber selbst wenn eine körperliche Vereinigung nicht unterstellt wurde, reichte die geistige Verbindung, um äußerliche Merkmale als Beweise für den Teufelskontakt anzunehmen. Winthrop ging darauf kein einziges Mal direkt ein. Doch seine Anschuldigungen gegen die Antinomisten wurden so geschickt ergänzt durch die Darstellung der kindlichen Missbildungen, dass die These vom Teufelsbund untermauert wurde. Winthrop erreichte letztlich sein Ziel: Anne Hutchinson war völlig isoliert und musste die Kolonie verlassen. Selbst ihr langjähriger Förderer John Cotton musste sich von ihr lossagen. Eine Verbindung mit dem Teufel konnte sich auch ein so renommierter Gründervater wie Cotton nicht leisten.¹⁷⁵

In späteren Geschichtswerken wurde die Diffamierung der Antinomisten (vor allem Anne Hutchinsons) und anderer sektiererischer Gruppen mit Hilfe der

¹⁷³ Brian P. Levack, *Hexenjagd. Die Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa* (München, 1995) 62.

¹⁷⁴ Walter Stephens, *Demon lovers. Witchcraft, sex and the crisis of belief* (Chicago, London, 2002) 7.

¹⁷⁵ Vgl. Russell, *Biographie* 160; Miller, *Colony* 58-63.

Teufelsgestalt fortgesetzt. Für Edward Johnson war das Wirken der Sektierer nichts anderes als die Taten des auf Erden hin und her wandelnden Satans, und laut Cotton Mather wurde das öffentliche Leben durch die Sektierer sehr schwer gestört, weil es mit dem „tang of Antichrist“ behaftet gewesen sei. Cotton Mather diffamierte Anne Hutchinson nach allen Regeln der Kunst: Er griff ihre Lehren als vorgebliche Religion an, übernahm die schon bei Winthrop vorzufindende Darstellung des missgebildeten Kindes ihrer Anhängerin und setzte über das Kapitel zur Antinomistenkrise den Titel „HYDRA DECAPITATA.“ Obwohl Mather erst ein halbes Jahrhundert nach Winthrop seine Berichte anfertigte, nutzt auch er die als Charakteristika des Teufels anerkannten Kennzeichen wie unangepasstes Verhalten, körperliche Missbildungen und die Komparation mit der Schlange, dem Hauptsymbol des Antichrist, um einen Teufelsbezug zu konstruieren und damit den Hutchinson-Prozess zu rechtfertigen.¹⁷⁶

2.1.3.4 Pragmatische Relativierung des Teufelsglaubens

Da sich der Puritanismus immer gegen konkurrierende religiöse, politische und soziale Systeme wehren musste, blieb der Teufel im gesamten 17. Jahrhundert eine nützliche Gestalt im kolonialen Überlebenskampf. Dass dabei die religiösen Überzeugungen bezüglich der *invisible world* je nach den vorliegenden Umständen verändert bzw. in einem Punkt sogar aufgegeben wurden, zeigt sich am Beispiel Cotton Mathers. Ausgerechnet Cotton Mather, der – wie in Kap. 2.1.3.2 gezeigt - mit Inbrunst an den Teufel, aber auch an gute Engel glaubte, der nach eigenem Bekunden physisch mit Dämonen rang und der die Exekution ‚zweifelsfrei‘ überführter Hexen befürwortete, war gleichzeitig der Autor, der seine Thesen von der *invisible world* am stärksten modernisierte, d.h. pragmatisch relativierte.

Mather stand historisch an einem Wendepunkt: Die Zeit der uneingeschränkten Religiosität, des unerschütterlichen Glaubens neigte sich dem Ende zu. Religiöse Inbrunst vermengte sich mit Skeptizismus. Es handelte sich jedoch um einen langsamen Prozess. „Skepticism about the world of spirit did not arise suddenly in the late seventeenth century or the early eighteenth to destroy be-

¹⁷⁶ C. Mather, *Magnalia* II 509, 508; vgl. Johnson, *Providence* 122.

lief in witchcraft. The battle between the skeptic and the believer was inside the thoughts of every writer who defended the existence of demons, witchcraft, or both.” Walter Stephens hat in *Demon Lovers* nachgewiesen, dass europäische Hexenjäger verzweifelt bemüht waren, Widersprüche zu lösen, die die Glaubwürdigkeit ihrer dämonologischen Vorstellungen erschütterten. Dieses Bemühen kennzeichnet auch Leben und Werk des neuenglischen Puritaners Cotton Mather.¹⁷⁷

Aufgrund seines enthusiastischen Glaubens an die *invisible world* galt Cotton Mather jahrhundertlang als Musterexemplar des bornierten und brutalen Hexenjägers. Dass ihm dieser Ruf zu Unrecht anhing, belegen drei Fakten, die von der Forschung der letzten Jahrzehnte ermittelt worden sind: Erstens hat Mather nie aktiv an den Salemer Hexenprozessen teilgenommen. Zweitens zog er öffentlich den so genannten *spectral evidence*, das ist die Beschuldigung Verdächtiger durch angeblich von Dämonen verfolgte Personen, mit dem Argument in Zweifel, es könne sich dabei um eine bewusste Täuschung der Geisterwelt handeln, um Unschuldige zu belasten. Drittens wurden in den ersten Ausgaben seines Werkes *Wonders of the Invisible World* die meisten differenzierenden theologischen Erklärungen vom Herausgeber John Dunston (besonders in der 2. Londoner Auflage vom Februar 1693) gestrichen und stattdessen sensationsheischende Kommentare eingefügt, die die Aussagen des Werkes verfälschten. Mathers Reputation hat sehr unter diesen äußeren Eingriffen gelitten.¹⁷⁸

Indem Mather die Möglichkeit einer Täuschung durch Dämonen erwägte, erschütterte er automatisch den Interpretationsanspruch der Geistlichkeit. Da er offensichtlich frühzeitig ahnte, dass die Hexenhysterie in Salem nicht das ‚wahre‘ Wirken des Teufels spiegelte, versuchte Mather, durch die Täuschungstheorie den Glauben an die *invisible world* mit den offensichtlich massiven Salemer Fehlanschuldigungen in Einklang zu bringen. Diese spezifische Täuschungstheorie schützte ihn davor, die gesamte *invisible world* auf den Prüfstand stellen zu müssen. Die Aussage, dass die menschlichen Interpretationsfähigkeiten zu gering zur Wahrheitsfindung waren, war für ihn ein glaubensrettender Kompro-

¹⁷⁷ Stephens, *Demon Lovers* 364; vgl. ebd. 10-11.

¹⁷⁸ Vgl. Albert B. Cook, „Damaging the Mathers: London Receives News from Salem,“ *New England Quarterly* 65 (1992) 302-308; David Levin, “Trying to Make a Monster Human: Judgment in the Biography of Cotton Mather,“ *The Yale Review* 73 (1983-84) 210-229.

miss. Er versuchte, die sich anbahnende Hysterie durch Warnungen zu bekämpfen, denn die extrem hohe Zahl und in allen sozialen Schichten wirksam werdende Diffusion der Hexenanklagen machte den gesamten Puritanismus vor den Augen der Welt unglaubwürdig. In verschiedenen Briefen gab Mather seinem Wunsch nach einer vorsichtigen Beurteilung Ausdruck. Als er im Mai 1692 mit John Richards korrespondierte, klang seine Mahnung noch gemäßigt: „...this caution will certainly be wished for.“ Im August äußerte er sich in einem Brief an John Foster dann sehr deutlich: „I do still think that when there is no further evidence against a person but only this, that a specter in their shape does affect a neighbor, that evidence is not enough to convict the [word missing] of witchcraft. / That the devils have a natural power which makes them capable of exhibiting what shape they please I suppose nobody doubts, and I have no absolute promise of God that they shall not exhibit mine.“¹⁷⁹

Mather zog sich also auf den Standpunkt zurück, dass das Wirken von Hexen, Teufel und Dämonen für den Menschen ein nur schwer zu durchschauendes Mysterium sei. Damit hatte er den Kunstgriff gefunden, der ihm erlaubte, die Salemer Hexenjagd kritisch zu beleuchten, ohne den Bruch mit anderen Geistlichen zu riskieren. Seine Warnungen vor übereilten Verurteilungen und sein Unbehagen angesichts einer außer Kontrolle geratenen Prozesslawine blieben stets moderat. Er distanzierte sich von den Salemer Vorkommnissen, wurde aber nie zum herausragenden Wortführer einer Gegenbewegung. Mather wollte eine Balance finden zwischen enthusiastischem Hexenglauben und einer lebenspraktischen Relativierung desselben. In den *Magnalia* löst er diese Aufgabe, indem er sich selbst nicht zu den Geschehnissen in Salem äußert, sondern stattdessen – fremde Autorität nutzbar machend – einen darüber verfassten Bericht von John Hales wiedergibt. Hales gesteht darin die „combustion and confusion this matter had brought us into“ ein und rechtfertigt den vom Gouverneur Phips oktroyierten Abbruch der Prozesse.¹⁸⁰ Dieser moderat kritische Bericht ermöglichte Mather zweierlei: Affirmation der Kritik durch Aufnahme des Berichts in sein Werk; gleichzeitig aber auch Distanz zur Kritik, da diese von einem anderen Verfasser stammte.

¹⁷⁹ Kenneth Silverman (ed.), *Selected Letters of Cotton Mather* (Baton Rouge, 1971) 36, 41; vgl. Richard N. Werking, “‘Reformation is Our Only Preservation’: Cotton Mather and Salem Witchcraft,” *The William and Mary Quarterly* 29 (1972) 281-290.

¹⁸⁰ C. Mather, *Magnalia* II 477.

Der Grund für diese Zurückhaltung und Unentschiedenheit Mathers lag in der Entwicklung der Kolonie. Der Puritanismus in Neuengland erlebte in den 1680er und 1690er Jahren eine Art Zeitenwende, deren endgültige Folgen aber lange unklar blieben. Durch die aufgezwungene Oberhoheit der englischen Krone und damit einem Verlust an Unabhängigkeit der Kolonien einerseits sowie durch den Ausbruch und die staatlich verordnete Beendigung der Hexenjagd in Salem andererseits war der vormals gerühmte *New England Way* zunehmend verdrängt worden. Die Kirche besaß nicht mehr den großen Einfluss früherer Tage auf das politische Geschehen. Es wurde ein „Trend zur Stärkung der königlichen Verwaltung“ sichtbar.¹⁸¹ Exzessive Ergebenheitsbezeugungen gegenüber dem Monarchen in England wurden strategisch zur Rettung der puritanischen Gesellschaft oder – wie Perry Miller es ausdrückt – zur Vermeidung des „intellectual suicide“ eingesetzt.¹⁸² Die Hexenverfolgung von Salem offenbarte darüber hinaus Schwachstellen der theologischen Theorie bzw. der daraus abzuleitenden historischen Handlungen: Die puritanische Deutung der *invisible world* war so unzulänglich gewesen, dass hunderte von Menschen, darunter Bürger von hohem Rang und bestem Ruf, der Hexerei bezichtigt wurden, und erst die weltlichen, nicht die kirchlichen Autoritäten, in der Lage waren, das außer Kontrolle geratene Geschehen zu beenden.¹⁸³ Es kam nie zu einer Aufarbeitung der Ereignisse und nur ein einziger der an den Prozessen beteiligten Geistlichen entschuldigte sich später für die verheerenden Irrtümer. Aus diesem Grunde spiegelte auch Cotton Mather in den *Magnalia* die Unentschiedenheit, mit der im politischen Diskurs das Geschehen bewertet wurde: Mather kritisierte die mangelnde Vorsicht bei der Ausdeutung des Hexenwahns, befürwortete die Regierungsentscheidung zum Abbruch der Salemer Prozesse und blieb dabei jedoch so moderat, dass die damals beteiligten Kirchenvertreter keine absolute Gegnerschaft Mathers fürchten mussten. So wurde ein von der Kolonialregierung festgestelltes benanntes und beendetes Unrecht in der *history* zurückgestuft auf eine schreckliche Tragödie ohne Schuldige.

Dass Mathers Glaube an die *invisible world* nicht nur enthusiastisch, sondern durchaus ambivalent war, zeigte sich auch an seiner Bereitschaft, trotz

¹⁸¹ Udo Sautter, *Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika* (Stuttgart, 1994) 67.

¹⁸² Perry Miller, *The New England Mind. From Colony to Province* (Cambridge, Massachusetts, 1953) 164.

¹⁸³ Zur Problematik der Beweisführung vgl. Erikson, *Wayward Puritans* 150-153.

seines festen Glaubens an die Macht dieser Zwischenwelt, alternative Erklärungen für solche Erscheinungen zu akzeptieren, die sonst oft als teuflisch gedeutet wurden. So entzog Cotton Mather durch eine relativierende Bemerkung ausgerechnet den von John Winthrop Jahrzehnte zuvor implizit geförderten Teufelsgerüchten um die Missbildung eines Hutchinson-Kindes mit Hilfe einer kleinen medizinischen Beobachtung den Boden, was, bemerkenswerterweise, an seiner grundsätzlichen Ablehnung und Verfolgung Anne Hutchinsons (auch mit Hilfe der Unterstellung des Teufelsbündnisses) nicht viel änderte. Die medizinische Relativierung der Kindesmissbildungen nahm ihm jedoch den einzigen vermeintlich sichtbaren Beweis für diese Unterstellung. So hatte er in den *Magnalia* zunächst – wie zuvor John Winthrop in seinem *Journal* – berichtet, dass Anne Hutchinson ein missgestaltetes Kind zur Welt gebracht habe und dass dies eventuell als Zeichen ihrer religiösen Schuld gewertet werden könne. Die *gendering strategy* Mathers basiert dabei auf der Parallelisierung der normabweichenden Ansichten (“monstrous opinions”) der Frau, die ihre sozialen Rollenvorgaben verletzt, mit den “monstrous births”, also den Missbildungen ihres totgeborenen Kindes: „The *erroneous gentlewoman* her self, convicted of holding about *thirty* monstrous opinions, growing big with child, and at length coming to her time of travail, was delivered of about *thirty* monstrous births at once; where of some were bigger, some were lesser; of several figures; few if any perfect, none of any *humane* shape.“ Mather entkräftet aber die These, dass es sich hier um ein Zeichen für die spezielle Diabolik der Frau handele, durch einen von Augenzeugen angestellten Vergleich dieser Fehlbildungen des Kindes mit denen in anderen Fällen. Im Falle von „false conceptions“, also einer fehlerhaften Empfängnis, seien solche Missbildungen üblich: “...by some that were eye-witnesses, it is affirmed that these were no more *monstrous births*, than what it is frequent for women, labouring with *false conceptions*, to produce.” Diese medizinische Beobachtung relativiert zwar die Deutung, dass es sich bei den Missbildungen um Zeichen teuflischen Wirkens handele, doch bleibt dem Leser Raum für Spekulationen über die Ursachen dieser *false conceptions*. Der naturwissenschaftliche Diskurs überschneidet sich hier mit dem glaubensfundamentalistischen und dem sozialen Diskurs, der der Sicherung alter hierarchischer Strukturen dient.¹⁸⁴

¹⁸⁴ C. Mather, *Magnalia* II 519.

Beim Vergleich der Wiedergabe der Antinomisten-Fälle von Mather und Winthrop lässt sich also sowohl eine Parallele als auch eine Weiterentwicklung feststellen: Beide Autoren stimmten darin überein, Hutchinson und ihre Mitstreiter mit Hilfe des Teufelsbundvorwurfes zu diffamieren. Aber Mather nahm eine relativierende medizinische Beobachtung in seinen Bericht auf, die bei Winthrop fehlt. Der Grund hierfür dürfte weder eine mangelhafte medizinische Informiertheit Winthrops noch fehlender Glaubensenthusiasmus auf Seiten Mathers bezüglich der *invisible world* gewesen sein. Vielmehr reagierten beide auf die in ihrer Zeit relevanten politischen Diskurse. Winthrop benötigte als Beteiligter an der Verurteilung und Verbannung Hutchinsons Beweise für seine Teufelsthese und hatte daher kein Interesse an möglichen Relativierungen. Cotton Mather hingegen wollte zwar das Vorgehen gegen Hutchinson als Teil eines edlen Kampfes für die reine Lehre in den puritanischen Kolonien darstellen; aber er schrieb in einer Zeit, in der es für puritanische Kirchenvertreter sehr nützlich war, ein weltoffeneres Gesicht zu zeigen. Dafür suchte sich Mather das Gebiet der Medizin. Er akzeptierte die medizinischen Fakten über häufiger auftretende Missbildungen bei Totgeburten und nahm damit naturwissenschaftlich interessierten Kritikern mögliche Argumente.

Allerdings darf man diesen Relativierungseinsatz nicht zu hoch bewerten. Er bleibt in den *Magnalia* bezüglich der *invisible world* ein Einzelfall. Gleichzeitig darf er auch nicht zu niedrig bewertet werden, denn Cotton Mather entwickelte gerade im Bereich der Medizin und anderer Sparten der Naturwissenschaften ein mit dem orthodoxen Puritanismus kollidierendes Interesse. Er befürwortete und forcierte Impfungsmaßnahmen gegen Pocken, die damals noch sehr ungewöhnlich waren und von vielen Menschen zum einen als Eingriff in eine göttliche Entscheidung, zum anderen als gefährliches Experiment abgelehnt wurden. Aufgrund dieser deutlichen Modernisierungsbereitschaft wurde er so extrem angefeindet, dass Unbekannte ihn mit einer glücklicherweise nicht zündenden Bombe in seinem Haus angriffen. Mather stand im wahrsten Sinne des Wortes zwischen den Fronten. Er verteidigte den Puritanismus durch die Parallelisierung der Gegner mit diabolischen Gestalten und modernisierte ihn durch partielle Relativierungen des dahinter stehenden Konzeptes der *invisible world*. Er bemühte sich, Naturwissenschaft und Transzendenz zu vereinen und so dem Schwebezustand zwischen modernen und fundamentalistischen Diskur-

sen, in dem sich die puritanische Gesellschaft gegen Ende des Jahrhunderts befand, gerecht zu werden.¹⁸⁵

¹⁸⁵ Vgl. C. Mather, *Diary* II 621-625, 657-658; Middlekauff, *The Mathers* 354-359.

2.1.4 Zusammenfassung

Untersucht man die theologische Lehre des amerikanischen Puritanismus auf Veränderungen, die eine Assimilierung der Ideologie an die realen Lebensumstände erkennen lassen, so finden sich keine *o f f e n e n* Brüche mit den orthodoxen Grundthesen. Weder die Erbsünde noch das göttliche Gnadenbündnis noch die Existenz der unsichtbaren Welt wurde von den Puritanern direkt in Zweifel gezogen. Angesichts dieser äußerlichen Bestätigung der orthodoxen Lehre ist jedoch die Anzahl und Intensität der *v e r d e c k t e n* Brüche in den Geschichtswerken umso auffälliger. Nicht die direkte Negation einer Lehre, sondern deren (unbeabsichtigte oder gezielte) subkutane Aushöhlung in der Darstellung und Bewertung des Kolonialisierungsprozesses zeigt, dass theologische Ideologeme auch im als streng und starr geltenden Puritanismus umgewertet oder aufgelöst wurden.

Politische, psycho-soziale und naturwissenschaftliche Diskurse novellierten die theologische Lehre, ohne dass diese Entwicklung direkt eingestanden worden wäre. Die Handlungsmotive, die diese Diskurse bestimmten, reichten von der Verhinderung sozialer Korrosion über Erziehungsversuche bis zur Legitimation der kolonialen Machtpolitik. Auch die Sicherung alter Glaubensgrundsätze gegen das Vordringen der Moderne förderte und erforderte die Bereitschaft zu Kompromissen.

2.2 Religiöse Riten

Angesichts der Komplexität der rituellen Lebensgestaltung der Puritaner lassen sich die unterschiedlichen Formen der Repräsentation von Riten und Zeremonien in den Geschichtswerken am besten in einem Zweistufenschritt abbilden. Der erste Schritt umfasst die Untersuchung jener Berichte, die die als *unlawful* bezeichneten Riten verhandeln. Zwei Arten der Repräsentation sind erkennbar – eine die Riten zum Zweck der Beschuldigung anderer Kirchen (insbesondere der englischen) funktionalisierende und eine die Riten zum Zweck einer Versöhnung der Kirchen entwertende Repräsentation. Der zweite Schritt umfasst die Untersuchung der Verhandlungen akzeptierter, also als *lawful* bezeichneter Riten. Hier werden Strategien der Verteidigung und Förderung des rituellen Systems ebenso sichtbar gemacht wie die in der Konfrontation mit dem sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben entstehenden Brüche. Die Untersuchung der Verhandlungen der Taufe wird in einem eigenen Kapitel vorgenommen, da an diesem Ritus die Veränderbarkeit der Repräsentationsstrategien vor dem Hintergrund dramatischer historischer Entwicklungen (wie zum Beispiel einer drohenden Selbstzerstörung der Kirchengemeinden) besonders deutlich exemplifiziert werden kann. Im Rahmen der kompromissorientierten Beschlüsse zur Neugestaltung der Zulassung zu dieser Zeremonie wurden besonders unter den Theologen heftigste Kontroversen ausgetragen. Der Untersuchung der *unlawful ceremonies* (2.2.1) und der Taufe (2.2.3) werden – aufgrund der komplexen Funktionen dieser Riten – in die historische Entwicklung einführende Kapitel vorangestellt, und die Entschlüsselung der Repräsentationsstrategien in den konsekutiven Analysekapiteln erfolgt demgemäß im Rahmen der historischen Kontextualisierung.

Eine Untersuchung puritanischer Riten und Zeremonien führt unausweichlich zunächst zu den Anfängen des Puritanismus nach England. Gerade die Riten waren dort ein heftig umkämpfter Konfliktgegenstand zwischen Puritanern und Staatskirche. Nach der blutigen Herrschaft der Königin Mary hatte Elizabeth I zwar die protestantischen Reformen Edwards VI wieder in Kraft gesetzt, doch den Extremisten in der anglikanischen Kirche gingen diese Reformen nicht weit genug. Während die vorgebrachte Kritik auf alle Bereiche des kirchlichen Lebens gerichtet war, also auf die theologische Theorie, die Kirchenorganisation und die kirchlichen Riten, organisierte sich der konkrete praktische Widerstand

am auffälligsten am dritten Punkt – der rituellen Ausgestaltung des Kirchenlebens. Hier entzündeten sich offene Konflikte. Es kam zum Machtkampf zwischen den gemäßigten und den puristischen, genannt puritanischen Geistlichen. Letztere wollten alle zeremoniellen Relikte des Katholizismus aus ihrer Kirche verbannen. Die Bibel war ihrer Ansicht nach die einzige Quelle, die die Ausübung eines Ritus rechtfertigen konnte. Riten, die die Bibel nicht erwähnte, waren unrechtmäßig und durften nicht beibehalten werden.¹

2.2.1 *Unlawful Ceremonies*

Es kam zu heftigen Auseinandersetzungen, als sich die puritanischen Geistlichen mehr und mehr den Riten der englischen Staatskirche verweigerten. So geriet John Cotton in England in Konflikt mit den Bischöfen von Lincoln und Salisbury, weil er es ablehnte, während des Abendmahls niederzuknien. In einer schriftlichen Begründung seines Verhaltens, die er den Bischöfen zukommen ließ und die er in *The Way of Congregational Churches Cleared* 1648 veröffentlichte, stellte er fest: „Cultus non institutus, non est acceptus: Genuflectio in perceptione eucharistiae est cultus non institutus: Ergo, non est acceptus. [A form of reverence that is not appointed is not sanctioned. Genuflection in receipt of the Eucharist is an unappointed form of reverence. Therefore it is not sanctioned.]“² Mit dieser Einstellung, also der Wertung, dass nur das erlaubt sei, was ausdrücklich durch die Bibel legitimiert wird, durchkämmtten die Puritaner das rituelle und zeremonielle Beiwerk anglikanischen Kirchenlebens und kamen zu der Überzeugung, dass auf einen großen Teil dieser Riten verzichtet werden müsse, um Gott wahrhaftig zu dienen.

2.2.1.1 Riten als Konfliktgrundlage und Auswanderungsgrund

Einer der wichtigsten Kritikpunkte, die die Puritaner am anglikanischen Kirchensystem vorzubringen hatten, war die Starrheit der Gottesdienste. Durch feste Liturgien und vorgefertigte Gebetsformeln gebe es für die Geistlichen

¹ Zur Herrschaft Edwards VI, Mary Tudors und Elizabeths I vgl. Heiner Haan und Gottfried Niedthart, *Geschichte Englands. Vom 16. bis zum 18. Jahrhundert* (München, 1993) 121-150; Kluxen, *Geschichte Englands* 200-253; Michael Maurer, *Kleine Geschichte Englands* (Stuttgart, 2002) 116-154.

² John Cotton, *The Way of Congregational Churches Cleared*, in: *On the Churches of New England*, ed. Larzer Ziff (Cambridge, 1968) 197.

kaum Spielraum für eine eigene, auf die aktuellen Bedürfnisse der Gemeinde abgestimmte Seelsorge – so ihr Vorwurf. Vorgefertigte Gebete würden die freie Entfaltung des Glaubens behindern. Stattdessen förderten diese *set prayers* Passivität, Heuchelei und sogar Aberglauben, weil die Gemeinde annehmen musste, dass es nur eine Form der Gottesverehrung gebe, die nicht nur akzeptiert, sondern in ihrem Leben auch positiv wirksam sei. Aufgrund dieser angeblichen Fehlleitung der Menschen wandten sich die Puritaner insbesondere gegen das *Book of Common Prayer* aus dem Jahre 1559. Darin war festgelegt worden, welche Gestalt die Gottesdienstliturgie, die Gebete und die Zeremonien bei Abendmahl, Taufe, Hochzeit und Beerdigung annehmen sollten. Diese Fixierungen waren für Puritaner inakzeptabel.³

Wie weit die Puritaner mit ihrer Kritik gingen, hing jedoch sehr von der Radikalität der einzelnen Gruppen ab. So lehnten einige das *Book of Common Prayer* komplett ab. Andere arrangierten sich damit, indem sie die Teile vermieden, die ihnen am problematischsten, d.h. am offensichtlichsten unrechtmäßig erschienen. Sie ersetzten insbesondere die *set prayers* durch eigene spontane Gebete. Besonders radikal waren die Separatisten. Ihre Aversion gegen jede Form der liturgischen Festlegung war so groß, dass sogar das *Vater Unser* als dauerhaft zu repetierende Wortfolge abgelehnt und nur als Beispiel für ein perfektes Gebet betrachtet wurde. Das konfrontierte sie natürlich mit dem Problem, dieses Gebet, gerade aufgrund seiner Vollkommenheit, den Gläubigen durch Wiederholung doch nahe bringen zu müssen. Trotzdem beharrte man auf der radikalen Ablehnung von Standardgebeten.⁴

Die Kritik der Puritaner, die sich in ganzen Listen von *unscriptural ceremonies* widerspiegelte, richtete sich jedoch nicht nur gegen die liturgische Festlegung, sondern auch und gerade gegen jene rituellen Handlungen, die angeblich dem Geist der reinen, d.h. streng an der Bibel orientierten Gottesverehrung widersprachen. Manchmal genügte zur Ablehnung eines Ritus schon allein der Hinweis, dass er ein Relikt des Katholizismus sei. Meistens wurden jedoch beide Argumente (also die fehlende biblische Fundierung und die Zugehörigkeit zum katholischen Kirchensystem) miteinander verwoben. Ein besonders großes Konfliktfeld bot das Abendmahl. So lehnte man die anglikanische Form des

³ Vgl. John Spurr, *English Puritanism 1603-1689* (Houndmills, 1998) 29-30.

⁴ Vgl. Christopher Durston and Jacqueline Eales (eds.), *The Culture of English Puritanism, 1560-1700* (Houndmills, 1996) 18; Edmund S. Morgan, *Visible Saints* (New York, 1963) 28.

Abendmahlsgottesdienstes unter anderem wegen der, dem römisch-katholischen Verfahren sehr ähnlichen Verwendung des Terminus *priest* sowie die Gabe einer Oblate statt eines echten Brotes ab. Außerdem verweigerte man – wie schon das Beispiel John Cottons gezeigt hat – das Niederknien beim Empfangen von Brot und Wein, weil dies erstens zu unnatürlich war, also nichts mit der normalen Einnahme eines Mahles zu tun hatte, und weil zweitens das Niederknien eine Verherrlichung von Brot und Wein darstellte, so als seien diese wahre Bestandteile Gottes. Dies kam aus Sicht der Puritaner der katholischen Lehre von der Transsubstantiation jedoch viel zu nahe.⁵

Auch die anglikanische Taufzeremonie wurde von den Puritanern intensiv bekämpft. Sie kritisierten, dass die Taufe einen zu privatistischen Charakter bekommen habe. Statt hinten (fast verborgen vor den Augen der Gemeinde) sollte die Taufe vorne in der Kirche in ganz öffentlichem Rahmen stattfinden. Außerdem warfen sie den anglikanischen Geistlichen, durch die Aufforderung an den Säugling, dem Teufel zu entsagen und die Einhaltung der Gebote zu bestätigen, eine Verwendung von Leerformeln vor, da ein Säugling die an ihn gerichtete Frage weder verstehen noch beantworten könne. Schließlich lehnten die Puritaner auch die Einsetzung von Paten für den Täufling ab, weil es von der Verantwortlichkeit der Eltern für das Seelenheil des Kindes ablenke. Bei der Taufe selbst wurde das Kreuzzeichen auf der Stirn des Kindes verweigert, weil es ‚papistisch‘ sei.⁶

Bei Eheschließungen lehnten die Puritaner den Ring als Trausymbol ab. Ebenso wandten sie sich gegen die Trauformel, wonach der Ehemann die Ehefrau mit seinem Körper verehren werde. Beides animiere zum Götzendienst. An den Beerdigungsriten kritisierte man den ‚papistischen‘ Pomp und die eitlen Komplimentierungen sowie die Formeln, nach denen der Verstorbene sicher auf Erlösung hoffen konnte. Nach der puritanischen Prädestinationslehre war eine Vorhersage über *salvation* oder *damnation* niemals sicher möglich. Nur der Blick nach innen, also die persönliche *self-examination* könne durch praktizierte Demut ein wenig Hoffnung auf Erlösung verbreiten. Sicheres Wissen bliebe aber ausgeschlossen. Bei allen Formen des Gottesdienstes, unabhängig davon, ob es sich um Sonntage, Feiertage oder Trauertage handelte, wurde von

⁵ Vgl. Morgan, *Saints* 6; Spurr, *Puritanism* 31.

⁶ Vgl. Durston, „Puritan Ethos“ 18; Spurr, *Puritanism* 31.

den Puritanern Musik untersagt. Musikinstrumente durften keinesfalls benutzt werden. Gesang gab es nur bei den Psalmen und dieser war äußerst langsam und monoton. Desweiteren lehnte man das Stehen bei der Lesung des Evangeliums, die Verbeugung bei der Erwähnung des Namens Jesu und – für den Geistlichen – das Tragen des Chorchemdes ab. Schlichtheit bei allen Riten war ihr oberstes Gebot, damit die Verehrung Gottes nicht von unnötigem Beiwerk gestört wurde.⁷

Dass die radikale Haltung der Puritaner in Fragen der Riten und Zeremonien zum Anlass für ihre Verfolgung in England genommen wurde, hat seine Ursache in den tiefen Religionskonflikten Englands seit der Reformation. Um die aus diesen Konflikten resultierenden negativen Folgen auf politischer, sozialer und wirtschaftlicher Ebene abzuwenden, strebte Elizabeth I eine religiöse Konsolidierung an. Sie versuchte, durch Kompromisse sowohl gemäßigte als auch radikale Reformer an die anglikanische Kirche zu binden. Feste Richtlinien sollten weitere Auseinandersetzungen um die Kirchengestaltung verhindern. So erhielt das *Book of Common Prayer* eine weit reichende Harmonisierungsfunktion, da es eine einheitliche Gestaltung der Gottesdienste festlegte. Diese Funktion wurde durch die ablehnende Haltung der Puritaner bedroht. In seiner Untersuchung „Puritans and the Church Courts, 1560-1640“ berichtet Martin Ingram über diese politische Bedeutung des *Book of Common Prayer* und deren Untermünzung:

A proclamation of September 1548 had looked forward to the establishment shortly of 'one uniform order ... to put an end of all controversies in religion', while the liturgy and regulations concerning worship that eventually emerged in the reign of Elizabeth laid considerable emphasis on peace and harmony. 'Because in all alterations, and specially in rites and ceremonies', affirmed the Royal Injunctions of 1559, 'there happeneth discord amongst the people and thereupon slanderous words and railings whereby charity, the knot of all Christian society, is loosed: the Queen's majesty being most desirous of all other earthly things that her people should live in charity both towards God and man ... willeth and straightly commandeth all manner her subjects to forbear all vain and contentious disputations in matters of religion, and not to use in despite of rebuke of any person ... contentious words.' ... It is against this background that puritan protests against the Prayer Book, and the church courts' response to them, must in part be understood.⁸

Die Weigerung der Puritaner, dem *Book of Common Prayer* bei der Konzeption ihrer Gottesdienste Folge zu leisten, wurde auf diesem Hintergrund als Widerstand gegen Frieden und Harmonie gewertet. Die negativen sozialen Aus-

⁷ Vgl. Durston, „Puritan Ethos“ 18-19; Spurr, *Puritanism* 33.

⁸ Martin Ingram, „Puritans and the Church Courts, 1560-1640,“ in: Durston, *Culture* 74-75.

wirkungen ihres Handelns überlagerten die theologische Rechtfertigung desselben. In den Gemeinden kam es zu offenen Konflikten. Neben den bereits am Beispiel John Cottons angedeuteten Disputen der Geistlichen untereinander traten auch Auseinandersetzungen zwischen anglikanischen Gemeindemitgliedern und ihren puritanischen Pfarrern regelmäßig auf. So kam es unter anderem im Jahre 1604 in Ogbourne St. Andrew zum Eklat, als ein Kind vom Geistlichen ohne Kreuzzeichen auf der Stirn getauft wurde. Die Mutter des Kindes forderte den Pastor vehement auf, dieses nachzuholen, andernfalls werde sie sofort in eine andere Gemeinde gehen, wo sie dies bekomme. Nur mit Mühe habe die Frau schließlich beruhigt werden können. In einem anderen Fall drohte ein Mann in Beaminster im Jahre 1592 dem Geistlichen bei einer Beerdigung an, ihm den Spaten um die Ohren zu schlagen, weil er auf die traditionelle Beerdigungsformel verzichtet hatte.⁹

Da die englische Regierung unter der Führung Elizabeths I angesichts der historischen Entwicklungen – also des Wechsels von protestantischen und katholischen Monarchen und den damit verbundenen gesellschaftlichen Spaltungen – ihre Homogenisierungsbestrebungen gerade im Bereich der Kirche wirksam werden lassen wollte, wirkte die Kritik und die Protesthaltung der Puritaner wie Dynamit. In ihrer religiösen Überzeugung waren die Puritaner kaum zu Kompromissen bereit und bedrohten so ganz offensichtlich die Autorität der Monarchin. Obwohl die Konflikte über die äußerliche Einhaltung oder Ablehnung von Riten hinausgingen, waren diese jedoch das am deutlichsten sichtbare Zeichen, mit dem die puritanischen Geistlichen ihren Protest und ihren Anspruch auf Sonderrechte demonstrierten. Je radikaler sie auf ihrem Standpunkt beharrten, desto schärfer wurden sie schließlich verfolgt. Der Endpunkt dieser Entwicklung war die Emigration nach Nordamerika.

2.2.1.2 Die Zementierung der Spaltung

Die Repräsentation der *unlawful ceremonies* als Konfliktgegenstand scheint in den Geschichtswerken, die sich mit der historischen Vorgeschichte der Emigration befassen, auf den ersten Blick eine einheitliche Form zu besitzen. Abgesehen von Winthrops *Journal*, das aufgrund seiner tagebuchartigen Form keine

⁹ Vgl. Ingram, „Church Courts“ 75-76.

längeren historischen Rückblicke enthält, und den Berichten über die Indianerkriege von Increase Mather und William Hubbard zeigen alle anderen Werke eine stereotype Charakterisierung der in England verfolgten Puritaner als friedliebend, fromm und immer bemüht, Gott auf die bestmögliche – rituelle – Weise zu ehren. Zu Unrecht beschuldigt und verfolgt, seien sie in die Neue Welt gegangen, um ihre reine Kirche zu bauen. Diesen Mythos versuchen die Autoren unisono zu etablieren. Trotzdem ergeben sich bei genauerer Betrachtung signifikante Unterschiede in den Funktionalisierungsstrategien. Einige Autoren bemühen sich, mit Hilfe ihrer Werke die Distanz zur englischen Staatskirche zu vergrößern, andere nähern sich ihr jedoch wieder an und versuchen, die Differenzen bezüglich der Riten herunterzuspielen.

Dass der Gouverneur William Bradford zu jenen gehörte, die sich bemühten die Distanz zu vergrößern und die Spaltung zu zementieren, ist verständlich, da er als Separatist zu den radikalsten Vertretern des Puritanismus gehörte. In *Of Plymouth Plantation* beschäftigt er sich intensiv mit der Bedeutung der Riten für die Auswanderung. Er rechtfertigt von Anfang an den puristischen Ansatz der Puritaner, indem er seine Kritik an „the ceremonies, and servise-booke, and other popish and antichristian stufte, the plague of England to this day“ vielfach wiederholt.¹⁰ Die Kirchenspaltung zwischen Puritanern und den anderen, seiner Ansicht nach falschen Reformatoren wird als Kampf zwischen Bibelnähe und Bibelferne, also zwischen Wahr und Falsch, Gut und Böse dargestellt:

The one side laboured to have the right worship of God and discipline of Christ established in the church, according to the simplicitie of the gospell, without the mixture of mens inventions, and to have and to be ruled by the laws of Gods word, dispensed in those offices, and by those officers of Pastors, Teachers, and Elders, etc. according to the Scripturs. The other partie, though under many colours and pretences, endeavored to have the episcopal dignitie (after the popish manner) with their large power and jurisdiction still retained; with all those courts, cannons, and ceremonies, togeather with all such livings, revenues, and subordinate officers, with other such means as formerly upheld their antichristian greatnes, and enabled them with lordly and tyranous power to persecute the poore servants of God.¹¹

Bradford tritt hier in einen Distanzierungsdiskurs ein: Seine Darstellung der Lage in England zu Zeiten Elizabeths und ihres Nachfolgers ist von harten Anklagen gekennzeichnet. Er wirft der Regierung und der anglikanischen Kirchenführung Verschleierungstaktik und Manipulation vor, „to winne the weake and ignorante.“ Es sei ihnen dabei nur um eines gegangen: „to stop the mouthes of

¹⁰ Bradford, *Plantation* 25.

¹¹ Bradford, *Plantation* 26.

the more godly, to bring them over to yeeld to one ceremoney after another, and one corruption after another.“ Schließlich seien die standhaften Puritaner, die sich nicht durch ihre List hätten täuschen lassen, offen verfolgt worden. Bradford wählt drastisches Vokabular zur Charakterisierung der gegnerischen Intentionen: Man habe die Puritaner zu „slaves“ des „popish trash“ machen wollen, und jedes Mittel sei den Gegnern dabei recht gewesen. Das Resultat war nach Bradfords Ansicht für England verheerend: „Religion hath been disgraced, the godly greeved, afflicted, persecuted, and many exiled, sundrie have lost their lives in prisones and otherways. On the other hand, sin hath been countenanced, ignorance, profannes, and atheisme increased, and the papists encouraged to hope againe for a day.“ Das Siedlungsunternehmen, das er mitleitete, sieht er ausschließlich als Reaktion der besseren Gläubigen auf diese Entwicklung: “So many therefore of these proffessors as saw the evil of these things, in thes parts, and whose harts the Lord had touched with heavenly zeale for his trueth, they shooke of this yoake of antichristian bondage...”¹²

Bradford verzichtet in seinem Text vollkommen auf versöhnliche Formulierungen. Weder sein radikaler religiöser Glaube noch die zu diesem Zeitpunkt erkennbare politische (und damit auch religiöse) Entwicklung Englands machten für ihn eine Annäherung an die anglikanische Kirche und die englische Krone wünschenswert oder notwendig. Als er im Jahre 1630 den ersten Teil seiner *history* verfasste, in dem er die vermeintliche religiöse Verkommenheit Englands anprangerte, wurde dort der Machtkampf zwischen Anglikanern und Puritanern noch immer auf heftigste Weise geführt. Der berüchtigte William Laud, Erzbischof von Canterbury, arbeitete an einer strengen Durchsetzung des anglikanischen Glaubens und seiner Kirche im ganzen Königreich. Gleichzeitig waren aber die Puritaner eine nicht zu unterschätzende Kraft, die sich schließlich im anderthalb Jahrzehnte später folgenden Bürgerkrieg an die Macht kämpfte. Angesichts der Probleme, die die Krone in England, also im eigenen Land, hatte, war eine religiöse Einflussnahme auf die jenseits des Atlantik liegenden Kolonien kaum zu erwarten. Bradford hatte somit eine hervorragende Gelegenheit,

¹² Bradford, *Plantation* 27-28, 31.

die Abspaltung von Englands Kirche weiterhin zu rechtfertigen, ohne schwerwiegende Konsequenzen befürchten zu müssen.¹³

Auch der historische Kontext, in dem Edward Johnsons *history* entstand, machte keine literarischen Versöhnungssignale erforderlich. Seine *Wonder-Working Providence* erschien erstmalig gegen Ende des Jahres 1653. Zu diesem Zeitpunkt waren der Bürgerkrieg in England beendet, William Laud und der König hingerichtet und die Monarchie abgeschafft worden. Es kam zur Militärdiktatur der Puritaner unter der Führung des Lordprotektors Oliver Cromwell. Ihre Herrschaft war gekennzeichnet von einer strengen Überwachung des Lebenswandels der Bürger und einer Anpassung der Kirchendisziplin an die restriktiven Vorgaben des Puritanismus mit einer besonderen Beachtung der Heiligung des Sonntags. Eine solche Regierung hatte keinerlei Interesse an einer Destabilisierung der puritanisch geführten Kolonien und übte selbst Kritik am alten, anglikanischen England, das die Glaubensbrüder einst vertrieben hatte.¹⁴

Edward Johnson legte sich dementsprechend keinerlei Zurückhaltung auf, als er die religiöse Entwicklung Englands im 16. Jahrhundert und zu Beginn des 17. skizzierte. Insbesondere die Riten und Zeremonien waren ihm kritikwürdig genug, um von Kirchenverfall zu sprechen und die Emigration der Puritaner als glorreichen Rettungsakt zu preisen. Sprachlich vermischt er den direkten Verfallsvorwurf an England („decline“, „Idolatrous Ceremonies“) mit einer Metapher, die an die biblischen Plagen erinnert („spred the whole land like Grashoppers“):

WHEN England began to decline in Religion, like lukewarme Laodicea, and instead of purging out Popery, a farther compliance was sought not onely in vaine Idolatrous Ceremonies, but also in prophaning the Sabbath, and by Proclamation throughout their Parish churches, exasperating lewd and prophane persons to celebrate a Sabbath like the Heathen to Venus, Baccus and Ceres; in so much that the multitude of irreligious lascivious and popish affected persons spred the whole land like Grashoppers, in this very time Christ the glorious King of his Churches raises an Army out of our English Nation, for freeing his people from their long servitude under usurping Prelacy...¹⁵

Der vermeintlich befriedende Ausdruck „our English Nation“, der eine gewisse, nationale Verbundenheit zum Ausdruck brachte, erklärt sich auf zweierlei

¹³ Zur Herrschaft James I und Charles I und den Konflikten mit dem Parlament sowie dem vorläufigen Ende der Monarchie 1649 vgl. Haan, *Geschichte Englands* 150-182; Kluxen, *Geschichte Englands* 269-325; Peter Wende, *Geschichte Englands* (Stuttgart, 1985) 131-151.

¹⁴ Zur Puritanerherrschaft und der Diktatur Cromwells vgl. Kluxen, *Kleine Geschichte Englands* 326-344; Maurer, *Kleine Geschichte Englands* 202-209; Wende, *Geschichte Englands* 151-163.

¹⁵ Johnson, *Providence* 23.

Weise: Erstens war Johnson Kongregationalist, d.h. er gehörte den Puritanern an, die sich nicht offen – wie die Separatisten um Bradford - von der englischen Staatskirche losgesagt hatten, sondern nach wie vor eine Zugehörigkeit zur Mutterkirche verspürten, aber Teile ihrer rituellen Praxis nicht akzeptieren konnten. Sie versuchten daher, in der Neuen Welt eine nach ihren Vorstellungen reformierte anglikanische Kirche zu errichten. Alle nicht-separatistischen Autoren vertraten diese Haltung. Zweitens gab es angesichts der aktuellen politischen Entwicklung der 1650er Jahre in England, also der Puritanerherrschaft, keinen Anlass, die dortige Regierung als feindlich zu betrachten. Trotzdem ist Johnson den die Abspaltung von der anglikanischen Kirche vorantreibenden Autoren zuzuordnen, denn seine Kritik an dieser ist unmissverständlich. Indem er einen ‚göttlichen‘ Boten, der die Gründung eines Gottesstaates in Neuengland ankündigt, ausrufen lässt, „Babylon is fallen“, lässt er keinen Zweifel an dem Schicksal, das er dem anglikanischen England wünscht – die babylonische Vernichtung.¹⁶

Bradford und Johnson wurden durch die historische Ausgangslage, aus der sie die kirchliche Entwicklung Englands beurteilten, zu keinem Zeitpunkt gezwungen, Kompromisse mit der anglikanischen Kirche einzugehen. Sie konnten die – aus ihrer Sicht – fehlerhafte Entwicklung Englands für die Auswanderung der Puritaner verantwortlich machen und zur Rechtfertigung ihrer Siedlungsunternehmen nutzen, ohne negative Konsequenzen befürchten zu müssen. Eine Zementierung der Verdrängung der anglikanischen Kirche aus ihren Wirkungskreisen war, aufgrund der inhaltlichen Differenzen, für sie darüber hinaus wünschenswert. Angesichts extremer Veränderungen der politischen und sozialen Diskurse sowohl in England als auch in Neuengland begannen aber spätere puritanische Historiographen, von der radikalen Verurteilung der Mutterkirche Abstand zu nehmen.

2.2.1.3 Die Aufhebung der Spaltung

Als William Hubbard Ende der 1670er Jahre seine *General History* verfasste, hatten sich die Verhältnisse in England erneut drastisch verändert, was für die Kolonien in den darauf folgenden Jahren dramatische Konsequenzen, vor allem

¹⁶ Johnson, *Providence* 23, 50.

den Verlust der *charter*, haben sollte. 1660 war die Herrschaft der englischen Puritaner beendet und die Monarchie wiederhergestellt worden. Der König ließ die Puritaner verfolgen und die anglikanische Staatskirche in ihrer alten Form wieder einrichten. Als er eine Indulgenzerklärung zugunsten der Katholiken und Dissenter abgab, erreichten die Spannungen zwischen dem Monarchen und dem Parlament einen neuen Höhepunkt. Das Parlament reagierte mit dem Ausschluss aller Nichtanglikaner von Staatsämtern, der so genannten Testakte, und mit der Habeas Corpus-Akte, die einen Schutz vor willkürlicher Verhaftung und die Sicherung der persönlichen Freiheit garantieren sollte. Angesichts dieser Entwicklung gab es keine Perspektive einer Reetablierung des Puritanismus in England. Für die Kolonien bedeutete dies, dass sie nun abhängig vom Wohlwollen einer englischen Regierung waren, die sich offen gegen religiösen Fundamentalismus, wie ihn der Puritanismus darstellte, aussprach.¹⁷

Vor diesem Hintergrund blieb dem damals tätigen neuenglischen Historiographen Hubbard nur die Wahl zwischen einer Fortsetzung der von Bradford und Johnson begonnenen Pauschalablehnung der anglikanischen Kirche und dem damit verbundenen Risiko einer offenen Konfrontation einerseits oder der vorsichtigen Neubewertung des ehemals als groß und unüberwindlich definierten Unterschieds zwischen den Kirchen Englands und Neuenglands andererseits. Hubbard entschied sich für letzteres. Er bemühte sich auffällig um eine möglichst neutrale, distanzierte Beschreibung der Emigrationsursachen und schrieb dabei den Unterschied zwischen den Kirchen klein. Seine *General History* enthält keinerlei Vorwürfe an die Staatskirche Englands oder seine Regierung. Hubbards Darstellung der Entwicklung des Puritanismus ist gekennzeichnet von einem intensiven Streben nach Neutralität. Er vermeidet nicht nur konsequent jede negative Bewertung der anglikanischen Kirche, sondern hebt zu Beginn seines Berichtes über die radikalste Gruppe der Puritaner, die Separatisten, die überwiegende Einigkeit der reformierten Kirchen Europas in Fragen kirchlicher Theorie und Praxis hervor:

As for the doctrine of religion held forth by this people, together with their worship, it was for the substance little discrepant from that of the rest of the reformed churches of Europe, abating the discipline, with the rites and ceremonies observed in the church of England, ever since the first reformation begun in those kingdoms, under the English sceptre; on which account those people that were a part of Mr. Robinson's church at

¹⁷ Zur Restauration vgl. Haan und Niedhart, *Geschichte Englands* 188-195; Kluxen, *Geschichte Englands* 345-364; Maurer, *Kleine Geschichte Englands* 212-220.

Leyden, whose pedigree some that favor that interest derive from the English church at Frankford, settled afterward at London, made a professed separation from the rest of the reformed churches, whence in the former age they were styled Separatist, and generally known by that name, not only with relation to the rites and ceremonies of worship, but in special also in regard of the discipline and government of the church...¹⁸

Durch den Verzicht darauf, das Verhalten der Separatisten, also ihre radikale Abgrenzung von den englischen Verhältnissen, mit Hilfe religiöser Anklagen gegen England zu rechtfertigen, tritt Hubbard in einen Kontinuitätsdiskurs ein, der faktische Oppositionen zwischen puritanischen Kirchen und englischer Mutterkirche mit unterschiedlichen Mitteln zu relativieren bzw. zu negieren versucht. Von den radikalen Trennungsbemühungen der Separatisten ablenkend, konzentriert er sich auf die Darlegung der guten Absichten dieser fundamentalistischsten aller Puritaner. Er nennt sie „a serious and religious people that knew their own principles“ und betont, welche Leistung es gewesen sei, eine Kirche aus dem Nichts, d.h. in diesem Fall in der neuenglischen Wildnis, aufzubauen. Auch die weniger radikalen Siedler von Massachusetts Bay werden durch die Hervorhebung ihrer guten, religiösen Absichten in ihrem Handeln gerechtfertigt: „...they aimed only at the primitive pattern described in the Word of God...“ Hubbard, der selbst den weniger radikalen Kongregationalisten der Massachusetts Bay Colony angehörte, leugnet die Absicht, eine Rechtfertigung ihrer kirchlichen Praxis abzuliefern: „But intending not to write an apology but an history of their practice, nothing shall here be interposed by way of defence of their way...“ Wenige Zeilen zuvor hat er jedoch genau diese Rechtfertigung vorgenommen. Im klaren Bewusstsein der Abhängigkeit der Kolonien von England rückt er seine eigene Kirche der englischen Staatskirche historiographisch möglichst nahe. Für diese Hinwendung zur englischen Kirche nimmt er sogar eine demonstrative Abwendung von den Plymouth-Puritanern in Kauf. So schreibt er über die kongregationalistischen Gläubigen in Massachusetts Bay: „It must not be denied that they [the Congregationalists] were the offspring of the old Non-conformists, who yet always walked in a distinct path from the rigid Separatists, nor did they ever disown the Church of England to be a true church, as retaining the essentials of faith and order. And although they could not persuade themselves to live contentedly under the wing of Episcopal government, yet their of-

¹⁸ Hubbard, *General History* 64.

fence was rather at the ceremonies than the discipline and government thereof.”¹⁹

Hubbard setzt völlig neue Akzente bei der Bewertung der kirchlichen Praxis. Plötzlich sind es nur noch die Zeremonien, mit denen man sich von der Mutterkirche unterscheidet. Die ehemals große Bedeutung, die dem *pure worshipping* zugesprochen wurde, gibt es nun nicht mehr. Die schweren historischen Konflikte bleiben unerwähnt, und Differenzen werden verharmlost. Hubbard gab den Konfrontationskurs der ersten Historiographengeneration zugunsten einer existenzsichernden, pragmatischen Deutung der Kirchenpraxis diesseits und jenseits des Atlantik auf.

Als schließlich Cotton Mather zum Ende des Jahrhunderts seine *Magnalia* schrieb, konnte er die Folgen überblicken, die die politischen und damit die kirchlichen Veränderungen in England für die Kolonien gehabt hatten: Es kam zur Auflösung der Charter, der Einsetzung eines direkt der Krone unterstellten Generalgouverneurs für die Kolonien und der Vergabe einer neuen Charter, die den nicht-puritanischen Kirchen – und dabei vor allem der anglikanischen – erheblich größere Rechte einräumte, als dies unter puritanischem Diktat bisher der Fall gewesen war. Der neuenglische Puritanismus stand am Anfang seines Endes. Cotton Mather musste daher in der Beurteilung der beiden großen kirchlichen Kontrahenten sehr vorsichtig agieren. Eine anklagende Haltung, wie Bradford und Johnson sie gegenüber der anglikanischen Kirche eingenommen hatten, hätte die Chancen auf eine Rettung und Reetablierung des Puritanismus endgültig vernichtet. Doch im Gegensatz zu Hubbard konstruiert Mather trotzdem ein Feindbild, das den Leistungen der Exilanten Glanz verleiht.

Mather arbeitet mit einem klaren Dualismus. Er teilt die Reformatoren von einst in die Guten und die Bösen, in wahrheitsliebende Gläubige und ‚papistische‘ Scheinreformatoren. Doch er klagt dabei nicht eine große Gruppe von Personen an, sondern formt eine spezielle Legende: Eine kleine Schar von rücksichtslosen Personen bemächtigte sich einst unrechtmäßig des Namens der Kirche von England und zwang ihre Mitbrüder unter ihre Herrschaft. Nur diese wenigen Einzelpersonen trugen nach Mathers Darstellung die Schuld an der Unterdrückung des englischen Volkes und an der Vertreibung der Puritaner.

¹⁹ Hubbard, *General History* 65, 181.

Mit Hilfe dieser Legende bestätigte Mather die Zugehörigkeit der Puritaner zur Kirche Englands und bezichtigte gleichzeitig einige Individuen einer Schuld, begangen an allen wahren Gläubigen, die sich die aktuellen Herrscher der englischen Kirche aber nicht mehr anrechnen mussten. Mather betont die Zugehörigkeit der Puritaner zu und ihre tiefe Verbundenheit mit der Mutterkirche in der Alten Welt. Nicht der endgültige Bruch mit oder eine unversöhnliche Haltung gegenüber der englischen Staatskirche habe sie zur Emigration getrieben, sondern allein ihr Streben nach perfekter Gottesverehrung, die sie in England nicht mehr ausüben konnten: „It is the History of these PROTESTANTS that is here attempted: PROTESTANTS that highly honoured and affected the Church of ENGLAND, and humbly petition to be a *part* of it: but by the mistake of a few powerful brethren, driven to seek a place for the exercise of the Protestant Religion according to the light of their consciences, in the desarts of America.“²⁰ Entwarf Johnson die Kirche Englands noch als das zu zerstörende, sündige Babylon, so wird sie von Mather zur hoch geachteten Mutter aller protestantischen Kirchen erhoben.

Eine besondere Versöhnungsstrategie Mathers zeigt sich in einer (angedeuteten) Form von Selbstkritik und einer – sich darin abzeichnenden – zukünftigen Korrekturbereitschaft der puritanischen Kirchen. Anstatt auf einem absoluten Wahrheitsmonopol zu beharren, gesteht Mather: „I am far from any such boast, concerning these churches, *that they have need of nothing*; I wish their works were more *perfect before God*.“ Zwar relativiert er kurz darauf: „Nevertheless, I perswade myself, that *so far as they have attained*, they have given great examples of the methods and measures wherein an Evangelical Reformation is to be prosecuted...“²¹ Doch die vorhergehende selbstkritische Bemerkung erlaubt einige Spekulationen über die Verhandlungsbereitschaft der Puritaner. Mather lässt offen, welche Form der Veränderung an den puritanischen Kirchen vorgenommen werden kann. Während Autoren wie Bradford und Johnson ausschließlich biblischen Purismus erlaubten, kann sich Mather offensichtlich eine kompromisshafte Annäherung an die anglikanische Kirche vorstellen. Zumindest erweckt er mit seinen Forderungen diesen Eindruck.

²⁰ C. Mather, *Magnalia* I 26.

²¹ Ebd.

So zeigen sowohl William Hubbard als auch Cotton Mather, dass die Veränderungen und Bewegungen der politischen Diskurse im Laufe des 17. Jahrhunderts eine deutliche Distanzierung von der radikalen Haltung ihrer Vorgänger zur Folge hatten. Obwohl auch sie offiziell an der Entwicklung einer reinen Kirche mit einer puristisch an der Bibel ausgerichteten Kirchenpraxis festhielten, wurde die anglikanische Kirche, die doch eigentlich die Befürworterin der *unlawful ceremonies* war, aufgrund der veränderten Machtverhältnisse in England und in den Kolonien von Vertretern der zweiten und dritten Generation erheblich devoter behandelt als von denen der ersten Generation.

2.2.2 Lawful Ceremonies

Da gerade Riten und Zeremonien die, für die Außenwelt, sichtbarsten Kennzeichen einer Glaubensgemeinschaft und somit identitätsstiftend sind, kämpften besonders die isolierten Puritaner sowohl in der Alten als auch in der Neue Welt leidenschaftlich um den Erhalt ihrer religiösen Praxis. Da sie nur solche Riten akzeptierten, die in der Bibel nachweisbar waren, fühlten sie sich in ihrem Handeln vollkommen göttlich legitimiert. Ihr Ziel war eine Art Wiedererweckung des Urchristentums. Sie forderten „purer Administrations in the house of God, and more conformity to the *Law of Christ and primitive Christianity*“.²² Das Ergebnis war einerseits eine signifikante Reduktion der Anzahl religiöser Riten, aber andererseits auch eine Erhöhung der persönlichen Leistungen, die jeder Gläubige zu ihrer Ausführung bringen musste. Entgegen der von ihnen proklamierten Idee möglichst großer individueller Freiheit bei der Gottesverehrung gaben die im Puritanismus verbliebenen Riten dem Leben eine sehr feste Struktur. Die strenge Einhaltung der Sonn- und Feiertage strukturierte das Jahr, Gottesdienste und *lectures* strukturierten die Woche, Predigten die Gottesdienste und Gebete den Tag. Zeremonien wie Taufe und Eucharistiefeyer waren Teil der Gottesdienste.

2.2.2.1 Verteidigung und Förderung puritanischer Riten

Die Repräsentation des rituellen und zeremoniellen Systems der neuenglischen Puritaner innerhalb der Geschichtswerke erweckt bei oberflächlicher Betrachtung den Eindruck von Einheitlichkeit und Beständigkeit. Alle Autoren stützen den Reinheitsgedanken in der Religionsausübung. Edward Johnson überschreibt zum Beispiel ein Kapitel seiner *Wonder-Working Providence* mit dem Hinweis „*Of the charges expended by this poore People, to enjoy Christ in his purity of his Ordinances*“.²³ Hubbard kommentiert: „...they aimed only at the primitive pattern described in the Word of God, and practice of the Apostolical churches.“²⁴ Und auch Cotton Mather verweist auf das wohl edelste Ziel der Siedler – „*the pure enjoyment of all his ordinances*“.²⁵ Tatsächlich bestätigen die

²² C. Mather, *Magnalia* I 26.

²³ Johnson, *Providence* 54.

²⁴ Hubbard, *General History* 181.

²⁵ C. Mather, *Magnalia* I 69.

Geschichtswerke grundsätzlich diese Einhaltung ritueller Reinheit. Sie beschreiben Neuenglands Entwicklung so, dass kein Zweifel an der Dominanz von Gebet, Predigt, Sonn- und Feiertag, Taufe und Abendmahl im Leben der Puritaner entsteht. Ganz im Gegenteil – es wird sogar offen oder verdeckt für diese Praxis geworben.

Die am strengsten angemahnte rituelle Handlung war das Beten. Sie sollte sowohl individuell (im privaten Bereich) als auch kollektiv (im Gottesdienst) regelmäßig durchgeführt werden. Paradoxiertweise verband man große Erwartungen mit den Gebeten. „Prayer opens the windows of Heaven“ behauptete Increase Mather und induzierte eine Wirksamkeit von Gebeten, die den Gedanken an einen – von den Puritanern normalerweise vehement geleugneten – *covenant of works*, also die Beeinflussbarkeit göttlichen Willens durch menschliche Handlungen, nahelegt.²⁶ Diese brisante Interpretation, dass das Bitt- oder Dankgebet eine göttliche Reaktion, insbesondere Hilfeleistungen, quasi automatisiert hervorrief, kann aus vielen historiographischen Beiträgen abgeleitet werden. In einigen Fällen wird sogar definitiv von einer Antwort Gottes auf Gebete gesprochen. Abgesehen von der *Brief History Increase Mathers*, der bei der Darstellung des *King Philip's War* einen speziellen pädagogischen Effekt erzielen wollte und daher besonders in der ersten Hälfte seiner Schrift eine divergierende Interpretation einbrachte, liefern alle anderen historiographischen Werke Beispiele für das Funktionieren des Actio-Reactio-Modells.

Für dieses Modell wurde nur die konventionelle Form des Betens vorgestellt. Obwohl grundsätzlich jede gottgefällige Tätigkeit des Gläubigen Gebet war (so auch die Tätigkeit des Dichtens zum Beispiel von Anne Bradstreet), entwarfen die Historiographen bei der Demonstration der Rechtmäßigkeit ihrer Riten das möglichst einfache Bild eines mit dem gedachten oder gesprochenen Wort den ‚Herrn des Himmels‘ adressierenden Gläubigen. John Winthrop liefert neben zahllosen Beispielen solcher Gebete als Bestandteilen des Alltags auch immer wieder Demonstrationen ihrer außergewöhnlichen Effizienz. So war sein eigenes Leben einmal durch Krankheit bedroht, aber andere Menschen beteten für ihn, und er wurde gesund. Zwei in Schnee, Nässe und Kälte verirrte Wanderer beteten so intensiv - „they earnestly pressed him [the Lord], for the honor of his

²⁶ Increase Mather, *Pray for the Rising Generation*, in: Ronald A. Bosco (ed.), *Lessons for the Children of Godly Ancestors* (Delmar, 1982) 15.

great name“-, dass Gott sie beinahe gezwungenermaßen rettet.²⁷ Kinder, die bei Unfällen schwerst verletzt worden waren, gesunden auf wundersame Weise, nachdem die Gemeinden ernsthaft für sie gebetet hatten.²⁸ Besonders beliebt unter den Historiographen ist die Verbindung von Seenot, Gebet und Errettung. Nicht nur Winthrop liefert ein entsprechendes „example of the blessing of prayer.“²⁹ Auch Johnson berichtet von einer „deliverance from leakes“, und Cotton Mather erlaubt sich, im Zusammenhang mit einer Seelenrettung ganz offen von den „fervent prayers, whereto the Almighty God gave a present answer in their wonderful deliverance“ zu sprechen.³⁰ Den Autoren ist jedes Mittel Recht, um zu beweisen, dass ihre Art des Betens, also die Ernsthaftigkeit und Innigkeit, mit der sie Gott huldigen, dem Gebot der Reinheit in der Gottesverehrung am besten entspricht. Gott bestätige sie durch die wundersame Rettung.

Neben diesen ‚Effizienznachweisen‘ mit Hilfe des Exempels erfolgt die Rechtfertigung des eigenen rituellen Handelns auch durch die Abgrenzung zum anglikanischen Verfahren. Dabei wird vor allem das *Book of Common Prayer* auf unterschiedliche Weise in den Mittelpunkt dieser Abgrenzung gerückt. Während John Winthrop eine Wundergeschichte zum Zwecke der Diffamierung des Werks präsentiert, nimmt Cotton Mather die theologische Debatte vergangener Jahrzehnte wieder auf und wiederholt die Kritik der puritanischen Orthodoxie an der Formelhaftigkeit der anglikanischen Gebete. Winthrop berichtet im *Journal*, dass das *Book of Common Prayer*, das von den Puritanern wegen der Festlegung auf bestimmte Gebetsformeln vehement abgelehnt wurde, auf wundersame, d.h. auf göttliche Weise in einer Kammer seines Sohnes vernichtet wurde, ohne dass andere Bücher zu Schaden kamen: „About this time there fell out a thing worthy of observation. Mr. Winthrop the younger, one of the magistrates, having many books in a chamber where there was corn of divers sorts, had among them one wherein the Greek testament, the psalms and the common prayer were bound together. He found the common prayer eaten with mice, every leaf of it, though there were above a thousand.“³¹ Für einen gläubigen Puritaner war dies ein Zeichen Gottes. Die Vernichtung des *Book of Common*

²⁷ Winthrop, *Journal* II 29.

²⁸ Vgl. ebd., II 210.

²⁹ Ebd., II 353.

³⁰ Johnsons, *Providence* 61; C. Mather, *Magnalia* I 289.

³¹ Winthrop, *Journal* II 18.

Prayer unter solch ungewöhnlichen Umständen bestätigte ihm, dass die Ablehnung desselben rechtmäßig war.

Cotton Mather widmet sich in den *Magnalia* der eher abstrakten inhaltlichen Diskussion und versucht, den Leser mittels theologischer Argumentation von der Korrektheit des Handels seiner Vorfahren zu überzeugen. Er argumentiert dabei nicht selbst gegen das *Book of Common Prayer*, sondern beruft sich auf Argumente seines Onkels Samuel, der die Erhaltung der rituellen Reinheit postuliert:

Finally, against the book of common-prayer, he argued, that it is a setting of *men's* posts by *God's*, to introduce into the public worship of God, as a standing part thereof, and impose by force, another *book*, besides the books of God; nor is there any *precept* or *promise* in the book of God, for the encouragement of it, nor any *example* that any ordinary church-officers imposed any stinted liturgies upon the church... [I]t is a sin, against the *spirit of prayer*, for ministers in these days to be diverted from the *primitive way* of praying...³²

Diese Individualansichten ergänzend, veröffentlicht Mather auch synodale Beschlüsse, in denen zur Bedeutung und Funktion des Gebets in den puritanischen Kirchen Neuenglands Stellung genommen wird. Mit der Aufnahme dieser offiziellen Beschlüsse der Kirchen erschafft Mather eine Gemeinschaft der verlässlichen Zeugen, die die allgemeine Verbindlichkeit und weit verbreitete Einhaltung des religiösen Regelwerks bestätigt. Von wem das Beten verlangt wurde, wird in den synodalen Schriften ebenso festgehalten wie die Beantwortung der Frage, für wen oder was man beten durfte oder an welchen Orten das Beten erlaubt oder erfordert war. Während in Winthrops *Journal* das Beten als fester Lebensbestandteil durch Alltagsdarstellung und –anekdoten implementiert wird, erscheint das Gebet in den *Magnalia* besonders durch die Dokumentation des historisch-theologischen Diskurses als stabilstes rituelles Element der puritanischen Kirchengeschichte.³³ Edward Johnson schließlich arbeitet mit emphatischen Imperativen wie „Pray, pray, pray, pray continually“, um das puritanische Vertrauen in den Ritus zu bestätigen..³⁴

Wie tief puritanische Riten in der Geschichte der Vereinigten Staaten nachwirken, zeigt das alljährlich im November wiederkehrende *Thanksgiving*-Fest. William Bradford beschreibt in *Of Plymouth Plantation* das Dankgebet der Pilgerväter, nachdem sie, nach gefährvoller Überfahrt, auf dem nordameri-

³² C. Mather, *Magnalia* II 49-50.

³³ Vgl. ebd., II 199-200.

³⁴ Johnson, *Providence* 36.

kanischen Kontinent angekommen waren: „Being thus arrived in a good harbor and brought safe to land, they fell upon their knees and blessed the God of heaven, who had brought them over the vast and furious ocean, and delivered them from all the perils and miseries thereof, againe to set their feete on the firme and stable earth, their proper elemente.“³⁵ Der Mythos von den auf die Knie sinkenden und betenden Pilgervätern wurde institutionalisiert. Das heutige *Thanksgiving*-Fest basiert auf dieser Überlieferung und ist ein staatlicher Feiertag.

Die Puritaner wären allerdings mit der heutigen Praxis nicht einverstanden gewesen. Ihrer Ansicht nach musste ein Feiertag nach einem aktuellen Anlass ausgerufen werden und durfte nicht ein fester Programmpunkt im Kalender sein. So lehnten die Separatisten sogar die Feierlichkeiten des Weihnachtsfestes ab. Dass die Puritaner stattdessen in extensiver Weise Feiertage aus aktuellen Anlässen ansetzten, belegen die Geschichtswerke eindrucksvoll. Waren negative Entwicklungen zu verzeichnen, so wurden Bußtage festgelegt. Konnten positive Entwicklungen vermerkt werden, sah man sich veranlasst, Danktage abzuhalten. In Winthrops *Journal* wird deutlich, wie oft schon in den ersten Monaten auf See und später an Land mit spontanen Feiertagen auf spezielle Ereignisse reagiert wurde. Gebets-, Fasten- oder Danktage wurden relativ regelmäßig abgehalten – mal in allen Kolonien, mal nur in einer Gemeinde. Insbesondere Fastentage konnten positive wie negative Anlässe haben. Die Ordination eines Geistlichen war ebenso Ursache eines Fastentages, wie eine große Krankheitsepidemie, Unwetter, Hungersnot oder ähnliches.

Dass ihr rituelles Handeln göttlich gewollt war, bestätigen die puritanischen Historiographen, indem sie positive Entwicklungen nach ihren Feiertagen als Folge der Ansetzung derselben interpretieren. Unsere Aktionen sind effizient, lautet implizit ihre Botschaft. Insbesondere wundersame Rettungsgeschichten erweckten diesen Eindruck. Eine bei Bradford beschriebene göttliche Rettung durch Regen nach einer schweren Dürre findet sich auch in Hubbards *General History* und in Cotton Mathers *Magnalia* wieder, da diese Geschichte ein perfektes Beispiel für wundersame göttliche Antworten auf puritanisches Zeremoniell liefert. Nur die Benennungen des Feiertags, der Gott so milde stimmte (Bradford spricht von einem „day of humiliation,“ Hubbard beschreibt ihn als

³⁵ Bradford, *Plantation* 95.

„day ... solemnly to seek God by humble and fervent prayer“ und Mather nennt ihn „a day for *fasting* and *prayer*“), unterscheiden sich ein wenig von einander.³⁶ Die Beschreibungen der Dürre, der Not und des plötzlich sanft und segensreich herniedergehenden Regens am Abend des Feiertages ähneln sich ansonsten sehr. Eine dazu kompatible Geschichte liefert auch Johnson – allerdings für einen anderen Zeitraum. Ziel jedes Autors ist es, eine möglichst emotionale Vermittlung der Wirksamkeit des Ritus zu gewährleisten.

Neben den positiven Rettungsgeschichten diente auch die Repräsentation von Unglücksfällen der Bestätigung ihrer rituellen Lebensgestaltung. Die Macht des Autors, historisches Geschehen zu deuten, nutzten die puritanischen Historiographen zur impliziten oder expliziten Verknüpfung menschlichen Unglücks mit göttlichem Willen. Es handelt sich dabei um eine Bestätigung der rituellen Praxis *ex negativo*. Die Autoren legten ein besonderes Gewicht auf die Darstellung fataler Folgen einer offenkundigen Missachtung des Ritus. So bestrafte Gott – dies legt Winthrops Bericht nahe – Seefahrer, die sich geweigert hatten, einen öffentlichen Fastentag einzuhalten: Ein Sturm hielt sie einen Monat auf See fest und ihr Schiff wurde teilweise zerstört.³⁷ Noch drastischere Entwürfe göttlicher Strafen präsentieren sie im Falle der Profanisierung des Sonntags. Demnach explodierte ein Schiff, das Personen gehörte, die sowohl einen Fastentag nicht einhielten als auch die Forderung nach Sonntagsheiligung ignorierten. So heißt es resümierend: „...wherein the judgment of God appeared, for the master and company were many of them profane scoffers at us, and at the ordinances of religion here.“³⁸ Während Winthrop die göttlichen Strafen für die Profanisierung des Sonntags in seinem Werk als Einzelereignisse schildert, systematisiert William Hubbard in seiner *General History* diese Darstellungen und füllt ein ganzes Kapitel nur mit Unglücksfällen, von denen etliche die Bedeutung des Sonntags besonders unterstreichen, da sie an eben diesem Tag geschehen oder eine Folge der Ereignisse dieses Tages sind. In zwei Fällen stellt Hubbard definitiv fest, dass das Unglück Folge der Missachtung der Sonntagsheiligung ist: Zum einen havarierte ein Schiff, nachdem an ihm sonntags, entgegen öffentlicher Mahnungen, Reparaturarbeiten vorgenommen worden waren. Zum anderen starben einige Männer, nachdem sie sich sonntags stark

³⁶ Bradford, *Plantation* 152; Hubbard, *General History* 74; C. Mather, *Magnalia* I 74.

³⁷ Vgl. Winthrop, *Journal* II 321-322.

³⁸ Winthrop, *Journal* II 9.

betrunken hatten. Hubbard charakterisiert die Männer als „very profane scorers of religion“ und unterstreicht damit die Klage über die der Profanisierung zugrunde liegende Blasphemie.³⁹

Cotton Mather fordert und fördert die Sonntagsheiligung auf die intensivste und auch direkteste Art. Er vermischt die historische Darstellung mit direkten Kommentaren zur Bedeutung des Sonntags. Schon die Separatisten, die zunächst aus England in die Niederlande geflüchtet waren, hätten ihr erstes Exil wieder verlassen müssen, da eine Einhaltung der Sonntagsruhe und sonntäglichen Meditation dort nicht hätte stattfinden können. Metaphorisch verstärkt stellt Mather bereits hier die Profanisierung des Sonntags als eines der gefährlichsten Vergehen dar: „They [the Separatists] saw, that whatever *banks* the *Dutch* had against the inroads of the sea, they had not sufficient ones against a *flood* of manifold *profaneness*. They could not with *ten years' endeavour* bring their neighbours particularly to any suitable observation of the LORD'S DAY; without which they knew that all *practical Religion* must wither miserably.“⁴⁰ Auch in der Biographie John Eliots, in der er dessen Perfektion bezüglich der Sonntagsheiligung ausführlich thematisiert, spricht Mather klar aus, wie groß der Stellenwert dieses Ritus ist. Nicht weniger als die gesamte Glaubenspraxis hängt von ihm ab: „It has been truly and justly observed, that our whole religion fares according to our Sabbaths, that poor Sabbaths make poor Christians, and that a strictness in our Sabbaths inspires a vigour into all our other duties.“⁴¹

In der Predigt *The Bostonian Ebenezer*, die Mather in sein Geschichtswerk integriert hat, beschränkt er sich nicht auf die analytische Feststellung, dass die Sonntagsheiligung besonders gut für das gesamte Leben der Gläubigen sei, sondern er spricht auch klare Drohungen aus für den Fall, dass in diesem Punkt eine Profanisierung einsetzen sollte: „I fear – I fear there are many among us, to whom it may be said, ‘Ye bring wrath upon Boston, by prophaning the Sabbath.’ And what wrath? Ah, Lord, prevent it! But there is an awful sentence in Jer. xvii. 27, ‘If ye will not hearken unto me, to sanctifie the Sabbath day, then will I kindle a fire *on the town*, and it shall devour, and shall not be quenched.“⁴² Zusätzlich diente seiner intensiven Werbung für die Sonntagsheiligung auch das Manifest

³⁹ Hubbard, *General History* 427; vgl. ebd., 420.

⁴⁰ C. Mather, *Magnalia* I 47.

⁴¹ Ebd., I 536.

⁴² Ebd., I 101.

Synodicum Americanum, in dem das 22. Kapitel „OF RELIGIOUS WORSHIP, AND OF THE SABBATH-DAY“ darlegt, aus welchen Gründen und auf welche Weise die Sonntagsheiligung vollzogen werden sollte.⁴³ So nutzte Mather drei verschiedene literarische Formen – Historiographie bzw. Biographie, Predigt und theologisches Manifest –, um den Ritus innerhalb seines Geschichtswerkes zu stützen. Gerade Mather zeigt mit dieser Vielfalt der Mittel, dass er nicht nur über den Ritus berichten, sondern ihn in seiner orthodox-puritanischen Form auch aktiv erhalten will.

Der dritte rituelle Pfeiler des Puritanismus war, neben Gebet und Feiertags- bzw. Sonntagsheiligung, die Predigt. Das Halten der Predigt durch den Pfarrer und die andächtige Aufnahme der Predigt durch die Gemeinde war eine regelmäßig wiederkehrende Pflichtaufgabe, die sich bei den unterschiedlichsten Ereignissen stellte. Nicht nur die kirchennahen Ereignisse wie normale Sonntagsgottesdienste, Dank- oder Bußtage, dazu Geburt und Tod veranlassten die Geistlichen zum Predigen, auch weltliche Ereignisse wie Exekutionen oder politische Wahlen waren an den Auftritt eines Geistlichen und seine öffentlich verkündete Interpretation der Lage gebunden. „Sermons were authority incarnate,“ definiert Harry S. Stout.⁴⁴ Deshalb beschränkte man sich auch nicht auf den mündlichen Vortrag. Predigten wurden als so wertvoll betrachtet, dass viele in Druck gingen und somit zur nachträglichen Lektüre zur Verfügung standen. Doch nicht nur die autoritative Kraft der Predigten, sondern auch ihre Performanz und Unterhaltungsqualität in mündlicher und schriftlicher Präsentation trug zur Popularität dieses Kommunikationsmediums bzw. dieser literarischen Gattung bei.⁴⁵

In den Geschichtswerken zeigen sich vier Formen der Repräsentation des Ritus Predigt. Zum Ersten wird durch kontinuierliches Rekurrieren auf Predigten der Eindruck einer Omnipräsenz des Ritus erweckt. Insbesondere John Winthrop arbeitet Verweise auf Predigten mit so großer Regelmäßigkeit in den

⁴³ C. Mather, *Magnalia* II 199; vgl. ebd. 200.

⁴⁴ Stout, *Soul* 23.

⁴⁵ Edward H. Davidson weist in seinem Aufsatz „'God's Well-Trodden Foot-Paths': Puritan Preaching and Sermon Form“ auf die Notwendigkeit dramatischer Performanz des Predigers hin, um zu einem gemeinsamen ‚Erweckungserlebnis‘ zu kommen: „So much of sermonizing depended, therefore, on a dramatic action during the delivery of the sermon between the minister and the congregation. It would be what was happening just then and there, on the moment. The conviction of sin, the actual fact of converting experience that could occur, the effective demonstration of a truth from Scripture in the ordinary lives of hearers – these were the instants and actions that sermonizing provided and even accomplished.“ (in: *Texas Studies in Literature and Language* 25 (4) 1983 [Winter] 506.)

Text ein, dass sie als selbstverständlicher Bestandteil kolonialen Alltagslebens erscheinen. Schon zu Beginn seines *Journal*, dem Seetagebuch, werden *sermons* manchmal nur erwähnt, um eine zeitliche Einordnung für andere Informationen zu ermöglichen. So heißt es beispielsweise: „After our evening sermon, about five of the clock, the wind came about to S.E. a good gale, but rainy...“⁴⁶ Gerade die Kürze und Beiläufigkeit dieser oder ähnlicher Notizen zeigt, wie wenig die Predigt als Sonderphänomen und wie sehr sie als Normalität repräsentiert wird. Predigten formten ganz maßgeblich das Selbstbildnis der puritanischen Gemeinden und gerade deshalb wurden sie von jedem der Historiographen erwähnt. Puritanisches Leben ohne Predigten konnte es nicht geben.

Zum Zweiten werden die Inhalte verschiedener Predigten in den Geschichtswerken verhandelt. Je nach Bedeutung, die der Autor der Predigt beimaß, wird auf die geistlichen Botschaften intensiv referierend und kommentierend Bezug genommen. So zitiert William Bradford beispielsweise aus einer Predigt William Perkins', in der dieser den Verlust der Religiosität in Englands Staatskirche beklagt.⁴⁷ John Winthrop fasst eine Predigt von Ezekiel Rogers zusammen, in der er sich für gerechte Gerichtsurteile, gegen Privatreden in Kirchenversammlungen, gegen kindliche Segensbitten auf Knien, gegen Unterdrückung der Menschen auf dem Lande und gegen langes Haar ausspricht.⁴⁸ Hubbard berichtet schließlich über die synodale Predigt von John Davenport, der die Einheit der Gläubigen beschwört.⁴⁹ Diese Wiedergabe thematisch unterschiedlichster Lehren gibt einen Einblick in die pädagogische Multifunktionalität dieses Ritus und ermöglicht gleichzeitig eine Vermittlung der nach den Autorbedürfnissen ausgewählten Inhalte.

Zum Dritten wird – stereotyp wie bei den anderen Riten – die Effizienz der puritanischen Predigten exemplarisch vorgestellt. So habe John Cotton mit einer harschen Predigt Personen, die alte und loyale *magistrates* wegen ihres Alters und ihrer Armut entlassen wollten, Einhalt geboten. „This public reproof gave such a check to the former motion as it was never revived after.“⁵⁰ Edward Johnson berichtet über eine Predigt, die einen religiös Abtrünnigen zum Glau-

⁴⁶ Winthrop, *Journal* I 34.

⁴⁷ Vgl. Bradford, *Plantation* 28.

⁴⁸ Vgl. Winthrop, *Journal* II 324.

⁴⁹ Vgl. Hubbard, *General History* 304.

⁵⁰ Winthrop, *Journal* II 49.

ben zurückführte.⁵¹ William Hubbard zeigt, wie eine Predigt John Cottons Streitigkeiten im Rat schlichtete. Das Ergebnis war beeindruckend: „...the affairs of the Court went on cheerfully.“⁵² John Cotton wurde für die Historiographen zum besten Lieferanten wirkungsvoller Predigten. So spricht auch Cotton Mather von „a notable effect of a sermon“, als er über das Leben seines Großvaters berichtet.⁵³ Ein Dr. Preston vom Queen's College wurde von einer Predigt so berührt, dass er sich veranlasst sah, zukünftig sein Innerstes gründlich zu erforschen. Auch den Predigten anderer Geistlicher wird von Cotton Mather eine solche Bekehrungseffizienz nachgesagt. Während Gebeten eine Gott beeinflussende Wirkung zugewiesen wurde, stellte man die Predigten vor allem als Menschen verändernde Belehrungsinstrumente dar.

Zum Vierten zementierten die Autoren den Ritus der Predigt, indem sie für ihre *histories* bei der Predigtform bzw. noch mehr beim Predigtstil Anleihen machten.⁵⁴ Es fand an vielen Stellen eine Verschmelzung der literarischen Grundmuster statt. Spontane Anrufungen Gottes, Zitate aus Bibeltexten, biblische Metaphern, typologische Vergleiche oder die Indoktrination (d.h. die lehrhafte Analyse und Interpretation) waren Bestandteile sowohl der Predigten als auch der *histories*. Cotton Mather ging sogar noch einen Schritt weiter und fügte eigenständige Predigten, die er in anderen Zusammenhängen gehalten hatte, in die *Magnalia* ein. So festigte die Rezeption der Geschichtswerke auch den Ritus Predigt, und das Geschichtswerk legitimierte sich über die Referenz zu ihm.

Die puritanischen Historiographen waren sehr darauf bedacht, ihre Form ritueller Lebensgestaltung als die einzig wahre und wirksame darzustellen. In England hatten sie ihre Existenz aufgegeben, um in der Neuen Welt – so behaupteten sie – unabhängig von anglikanischen Formalismen und in großer Freiheit Gott zu verehren. Dieser Mythos sollte in den Geschichtswerken konstruiert und aufrechterhalten werden. In ihnen bestätigten die Autoren, dass die Freiheit der Neuen Welt zu einer gottgefälligen rituellen Praxis geführt habe und legitimierten so nachträglich die Emigration. Doch die Realität wirkte selbst im

⁵¹ Vgl. Johnson, *Providence* 135-136.

⁵² Hubbard, *General History* 175.

⁵³ C. Mather, *Magnalia* I 256.

⁵⁴ Zu Form und Stil puritanischer Predigten vgl. Phyllis Jones, „Biblical Rhetoric and the Pulpit Literature of Early New England,“ *Early American Literature* 11 (1976/77) 245-258; Edward H. Davidson, „'God's Well-Trodden Foot-Paths': Puritan Preaching and Sermon Form“, *Texas Studies in Literature and Language* 25 (4) 1983 (Winter) 503-527.

(an der historiographischen Oberfläche unerschütterlich wirkenden) Bereich der Riten transformatorisch. Obwohl die Riten der am schwerfälligsten zu reformierende Lebensbereich war, eben weil er eine besondere Legitimationsfunktion für die Kolonisten besaß, zeigten sich mit der Zeit Probleme bei der Durchführung der Riten, und es kam schließlich zu zahlreichen, insbesondere von den sozialen und politischen Entwicklungen abhängigen Veränderungen, die sich in novellierten Repräsentationsstrategien spiegelten.

2.2.2.2 Brüche im rituellen System

Bereits aus der Grundforderung der Puritaner nach Freiheit bei der rituellen Gestaltung ihres Lebens, insbesondere dem freien Beten und Predigen, entstanden Probleme, die von einigen Geistlichen lange ignoriert oder – wenn das nicht mehr gelang – auf andere Ursachen als auf Defizite im System zurückgeführt wurden. So hatte die vermeintliche Freiheit, jederzeit und formlos Gott anrufen zu können, zumindest im Rahmen der Gottesdienste Folgen, die der Frömmigkeit der Gemeinde mehr als abträglich waren. Während das private Bitt- oder Dankgebet noch am ehesten dem Freiheitsgedanken entsprach, ohne negative Folgen sichtbar werden zu lassen, führte die Freiheit der Geistlichen, im Gottesdienst nach Belieben zu beten, zu einer faktischen Unfreiheit der Zuhörer: In der kirchlichen Praxis setzte sich nämlich eine zeitliche Ausdehnung des priesterlichen Betens durch, die den einzelnen Gebeten die Länge ganzer Predigten gab. Die Gemeinde wurde so über Stunden gezwungen, einem einzigen Geistlichen zuzuhören, dessen Gebete – bei großzügiger Auslegung seiner Gebetsmöglichkeiten – oft von Wiederholungen, Weitschweifigkeit, Subjektivität, Modethemen und einem nicht geringen Bedeutungsverlust gekennzeichnet waren. Diese Form klerikaler Selbstinszenierung führte auch bei den entsprechend ausgedehnten Predigten zu Problemen. Gottesdienste wurden so zum Teil zu privatistischen Mammutveranstaltungen der Geistlichen.⁵⁵

Ein Ergebnis dieser Entwicklung war eine sich ausbreitende Unaufmerksamkeit aufseiten der Zuhörerschaft. Die Länge der kirchlichen Veranstaltungen überforderte viele Gottesdienstbesucher. Der Zwang, über lange Zeit unbeweglich verharren und den Repetitionen des Geistlichen zuhören zu müssen, trieb

⁵⁵ Vgl. Horton Davies, *The Worship of the American Puritans, 1629-1730* (New York, 1990) 139.

sie häufig in eine Art innere Emigration. Etliche schliefen sogar ein. Increase Mather beklagte im Jahre 1682 in einer Predigt das Phänomen des Schlafens im Gottesdienst, ohne jedoch einzugestehen, dass die immer wieder proklamierte Freiheit der religiösen Praxis zur Überforderung der Gläubigen und somit zur Unterminierung der ursprünglichen Kirchenziele führte. Mather ignorierte nicht nur die aus der Predigerfreiheit resultierende Überforderung der Gemeinde, sondern verteidigte die Geistlichen vehement, indem er den Gottesdienstbesuchern allein die Schuld an der vermeintlichen Glaubensmüdigkeit gab. Er verwies auf Paulus, den - seiner Meinung nach – besten Prediger aller Zeiten, der nicht verhindern konnte, dass auch bei seinen Predigten einige Personen einschliefen. Aus diesem Faktum schloss Mather, dass die „precious Truths of God“ vor allem aufgrund der verkommenen Natur des Menschen nicht angenommen werden könnten. Die Geistlichen träfe keine Schuld:

When Soul-melting Sermons are Preached about Christ the Saviour, about the pardon of sin, about the glory Heaven, there are some that will sleep under them. When soul-awakening Sermons are Preached, enough to make rocks to rend and to bleed; when the word falls down from Heaven like Thunder, the voice of the Lord therein being very powerful and full of Majesty, able to break the Cedars of *Lebanon*, and to make the wilderness to shake; yet some will sit and sleep under it: such is the woful corruption and desperate hardness of the hearts of the Children of men.⁵⁶

Dass jedoch längst nicht alle Kolonisten angesichts von Problemen in der religiösen Praxis eine solche Selbstschutzheterik einsetzten wie Increase Mather, offenbart vor allem John Winthrop. Sein *Journal* berichtet relativ offen über Probleme sowohl mit der Anzahl kirchlicher Veranstaltungen als auch mit ihrer Länge und nennt Änderungsmaßnahmen. Winthrop arbeitet dabei im Text die Gründe für die Maßnahmen besonders heraus. Sie waren weniger religiöser als vielmehr lebenspraktischer Art: So musste die Zahl der wöchentlichen *lectures* im Jahre 1634 von vier auf zwei gesenkt werden, weil sie „over burdensome“ für die Geistlichen und die Gemeinde waren und zuviel Zeit in Anspruch nahmen. Kurz darauf wurde in Boston und Newtown eine weitere Veränderung der *lecture*-Zeiten vorgenommen, weil das Wetter so schlecht war, dass die Menschen die Wege nicht bewältigen konnten. Die Berichte betonen die lebensnahe Pragmatik, die zu Korrekturen des zeitlichen Ablaufs ihrer religiösen Zusammenkünfte führte.⁵⁷

⁵⁶ Increase Mather, *Sleeping at Sermons*, in: Miller, *Puritans* 348.

⁵⁷ Winthrop, *Journal* I 135; vgl. ebd., I 143.

Aus Winthrops Darstellung einiger Ereignisse des Jahres 1639 geht hervor, dass vor allem die Politiker diese lebensnahe Pragmatik von den Kirchen einforderten. Es kam zu deutlichen Interessenkonflikten zwischen weltlicher und kirchlicher Führung. Die Politiker erkannten, dass ein Übermaß religiöser Aktivitäten die Leistungsfähigkeit der Siedler bei der Verrichtung der sonstigen, lebenserhaltenden Aufgaben stark verminderte. Der puritanische Grundsatz der reinen und intensiven Gottesverehrung durch kirchliches Zeremoniell geriet in Konflikt mit einem anderen Grundsatz – der Gottesverehrung durch ein Höchstmaß an wirtschaftlicher Produktivität:

There were so many lectures now in the country, and many poor persons would usually resort to two or three in the week, to the great neglect of their affairs, and the damage of the public. The assemblies also were (in divers churches) held till night, and sometimes within the night, so as such as dwelt far off could not get home in due season, and many weak bodies could not endure so long, in the extremity of the heat or cold, without great trouble, and hazard of their health.⁵⁸

Die, angesichts dieser schädlichen Entwicklung, vom *General Court* verfügte Anordnung, dass die *elders* der Kirchen zusammen mit den *magistrates* und *deputies* über die Länge und Häufigkeit der Kirchenversammlungen beraten sollten, wurde von den *elders* abgelehnt mit der Begründung, sie fürchteten um die Freiheiten der Kirche. Dass Winthrop diese Argumente für vorgeschoben hielt und sie nicht dulden konnte, machte er durch die Formulierung „alleging ... as if“ deutlich. Ohne den Kirchenführern offen Heuchelei vorzuwerfen, wird Winthrops Kritik vernehmbar:

[The elders] expressed much dislike of such a course, alleging their tenderness of the church's liberties, (as if such a precedent might enthrall them to the civil power, and as if it would cast a blemish upon the elders, which would remain to posterity, that they should need to be regulated by the civil magistrate, and also raise an ill savor of the people's coldness, that would complain of much preaching, etc., - when as liberty for the ordinances was the main end (professed) of our coming hither).⁵⁹

Die von Winthrop hier gewählte Diskursstrategie diene der Selbstlegitimation des Pragmatikers: Er konstruierte den Gegner als eine Minderheit, die ihre Macht missbraucht. Die Fakten über den Kampf zwischen Kirchen- und Staatsvertretern (d.h. einige *elders* hatten eine Zusammenkunft mit den Politikern boykottiert, andere hatten die oben genannte Klage vorgebracht) wurden so arrangiert, dass sich die Intensität der Auseinandersetzung dem Leser deutlich einprägte.

⁵⁸ Ebd., I 325.

⁵⁹ Ebd., I 326.

Die Selbstlegitimation wird von Winthrop fortgesetzt durch den Entwurf eines Versöhnungsszenarios, das von den Politikern dominiert wird. Diese relativieren darin gegenüber den Kirchenvertretern ihre Änderungsbestrebungen und verharmlosen ihre Kritik: Man habe respektvoll und differenziert gehandelt; Predigten und *lectures* seien gar nicht von intensiven Änderungen betroffen; die Regierung habe nur eine Bitte um Beratung ausgesprochen und keine Befehle erteilt; und das Ergebnis der Beratung werde den Eifer und das Streben der *elders* und der Kirchen zum Ausdruck bringen. Mit diesen Erklärungen zeigten sich die Kirchenvertreter einverstanden und akzeptierten einen Kompromiss, der eine freiwillige (also nicht staatlich verfügte) Verkürzung der Kirchenversammlung vorsah. Mit seiner Repräsentationsstrategie lässt Winthrop die Politiker jedoch nicht zentral als Versöhner, sondern als kluge Taktiker und Pragmatiker auftreten. Ihre Zurückhaltung sei nicht so sehr auf innere Überzeugung, sondern auf eine notwendige Verhandlungstaktik angesichts ungünstiger Machtverhältnisse zurückzuführen. Winthrops aufscheinende Kritik an den Kirchenvertretern wird von schmeichelnden Komplimenten begleitet, aber im Kern seiner Aussage distanziert er sich deutlich von ihnen:

[T]he magistrates finding how hardly such propositions would be digested, and that, if matters should be further pushed, it might make some breach, or disturbance at least, (for the elders had great power in the people's hearts, which was needful to be upheld, lest the people should break their bonds through abuse of liberty, which divers, having surfeited of, were very forward to incite others to raise mutinies and foment dangerous and groundless jealousies of the magistrates, etc., which the wisdom and care of the elders did still prevail against; and indeed the people themselves, generally, through the churches, were of that understanding and moderation, as they would easily be guided in their way by any rule from scripture or sound reason:) in this consideration, the magistrates and deputies, which were then met, thought it not fit to enter any dispute or conference with the elders about the number of lectures, or for appointing any certain time for the continuance of the assemblies...⁶⁰

Bemerkenswert an der Repräsentationsstrategie John Winthrops ist auch die Auflösung des Schonraums, den die Kirche sonst in den puritanischen Geschichtswerken erhält. In diesem Schonraum war Kritik normalerweise nicht möglich. Die Dominanz der religiösen Führung der Kolonien wurde von den Autoren respektiert. Auch Winthrop bemüht sich im *Journal* um Respektbekundungen zum Beispiel durch den Hinweis auf die Weisheit der *elders*. Gleichzeitig präsentiert er hier jedoch einen Konflikt, in dem die Kirchenvertreter zumindest punktuell als relativ borniert und staatsfeindlich erscheinen, da sie mit ih-

⁶⁰ Winthrop, *Journal* I 326-327.

rem Versammlungsmarathon auf Gesundheit und Arbeitskraft der Siedler keine Rücksicht nahmen und sich mit aller Macht gegen Veränderungen wehrten. Auch der vermeintlich versöhnliche Ausgang des Konflikts, also der erzielte Kompromiss, wird im Grunde nur als Nachgeben der Politiker aus regierungsstrategischen Gründen gedeutet. Nicht eine echte Einsicht der Kirchenvertreter, sondern das maß- und rücksichtsvolle Vorgehen der Regierungsmitglieder verhinderte eine längere Auseinandersetzung und größeren Schaden für die Kolonie. Der Kompromiss, auf den man sich schließlich einigte, erlaubte den *elders*, ihr Gesicht zu wahren und sich offiziell als unabhängig von Regierungsentscheidungen bezüglich der kirchlichen Riten darzustellen. Gleichzeitig war der Druck durch die Politiker jedoch groß genug, um erste Änderungen zu bewirken. Die viel gepriesene Freiheit der Religionspraxis wurde also im Staatsinteresse eingeschränkt. Der Gouverneur John Winthrop hatte – so macht er der Nachwelt deutlich – keine Einwände gegen noch größere Veränderungen als sie die Kirchen zuließen.⁶¹

Pragmatismus gemischt mit religiöser Argumentation verhinderte die Aufnahme einiger anderer Zeremonien in das klerikale Leben, die heute von vielen Menschen fast selbstverständlich mit der Kirche in Zusammenhang gebracht werden. So war bei den Puritanern weder die Hochzeit noch die Beerdigung eine kirchliche Angelegenheit. Die zivile Trauung wurde von den Separatisten aus ihrem niederländischen Exil mitgebracht. William Bradford nutzt sein Geschichtswerk zur Rechtfertigung dieser fremdländischen Regelung, indem er sowohl ein vertragsrechtliches als auch ein religiöses Argument für diese Praxis anführt: Hochzeiten seien zum einen zivil zu gestalten, weil viele Erbschaftsfragen damit verknüpft seien, zum anderen, weil es in der Bibel kein Vorbild für die kirchliche Trauung gebe.⁶²

Auch Beerdigungen verliefen ohne kirchliches Zeremoniell. Ähnlich wie bei den Hochzeiten setzte man sich auch hier bewusst vom anglikanischen Verfahren ab. Am extremsten wurde dies von den Separatisten praktiziert. Ihre Beerdigungen wurden streng und nüchtern (ohne jeden Pomp) durchgeführt. Die Tröstung für anglikanische Trauernde, dass es eine sichere Hoffnung auf Wiederauferstehung und ewiges Leben für jeden Verstorbenen gebe, wie die For-

⁶¹ Vgl. dazu auch die Eintragung aus dem Jahre 1643, ebd., II 91.

⁶² Vgl. Bradford, *Plantation* 116-117.

meln des *Book of Common Prayer* implizierten, wurde von den Puritanern als blasphemisch zurückgewiesen. Die puritanische Beerdigung musste ohne das Versprechen der kommenden Erlösung vollzogen werden. Das *Westminster Directory* erlaubte zwar die Anwesenheit von Geistlichen, aber nur zur Ermahnung der Trauernden. Kirchliches Zeremoniell konnte nach puritanischem Glauben niemals Einfluss auf die Seele des Menschen nach dessen Tod nehmen.⁶³

Mit der Zunahme der Kongregationalisten und dem Rückgang der Zahl der Separatisten in Neuengland verloren die Beerdigungen ein wenig von der ursprünglichen Trostlosigkeit. *Funeral sermons* waren zwar am Tag der Beerdigung weiterhin verboten, wurden aber zu einem festen Ritus an einem danach terminierten Tag. Später fanden sie sogar am Abend der Grablegung statt. Mit der Zunahme des Einflusses der englischen Regierung auf Neuengland in der Mitte der 1680er Jahre schwand der zivile Charakter sowohl der Hochzeiten als auch der Beerdigungen weiter. Die neue, nach englischen Gesetzen ausgerichtete Charter für Neuengland erlaubte die Eheschließung durch Geistliche in den Städten, in denen diese als Seelsorger tätig waren. So ließ sich Richter Samuel Sewall mit seiner zweiten Ehefrau von seinem eigenen Sohn, dem Reverend Joseph Sewall, trauen. Auch die Beerdigungsfeiern änderten sich nach der königlichen Machtübernahme in den puritanischen Gemeinden Neuenglands deutlich. Zunächst hatte sich nur ein außergewöhnliches Interesse an den Elegien und *funeral sermons* entwickelt. Insbesondere die Nachrufe auf prominente Persönlichkeiten wurden immer häufiger in Büchern veröffentlicht und dienten als Kompensation für den Mangel an Trost und Erbauung, den die kargen puritanischen Beerdigungen verursachten. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts wurde jedoch auch die äußerliche Gestaltung der Beerdigungsfeiern aufwendiger und kostspieliger. Die Annäherung an die anglikanische Kirche war unübersehbar.⁶⁴

Nicht nur der wachsende Einfluss der englischen Kirche, sondern eine Akkumulation von Faktoren führte schließlich – so zeigt Horton Davies – zu einer Erschütterung des Geschlossenheits- und Sicherheitsgefühls der Puritaner:

⁶³ Vgl. Davies, *Worship* 195-196.

⁶⁴ Vgl. ebd., 197-199.

...the diminishing number of conversions and therefore of covenanted church members, which no amount of preaching jeremiads could change; the increasing rationalism which fought against the old orthodox pietism; the growing materialism and secularism of life in the expanding cities and towns; the decrease of Calvinists and the increase of Arminians; the diversity of denominational allegiances permitted or rather demanded by the new royal charters; and the attractiveness the Church of England had in both ritual and ceremonial for some who felt that Puritanism had been too spare and too iconoclastic. These are all factors that hacked at the granitic exclusiveness of the old Calvinistic and Independent orthodoxy of the founders of the Puritan theocracy.⁶⁵

Die puritanischen Kirchen reagierten mit einer langsamen Öffnung ihres rituellen Systems für Innovationen, und Cotton Mather stützte in seinen mitten in der Zeit des Wandels geschaffenen *Magnalia* diese Änderungen durch die Strategie der Beiläufigkeit. So ändert er die Repräsentation der Totenpreisung durch eine eher kleine Notiz: Er macht darin einerseits der Orthodoxie ein Zugeständnis, indem er den schmählichen Missbrauch der Totenpreisung in der Vergangenheit beklagt. Andererseits zeigt er sich innovationsbereit, indem er vor dem vollkommenen Verzicht auf öffentliche Meditationen anlässlich von Beerdigungen warnt, denn schließlich spreche Gott im Tod vieler Personen „great things unto the living.“⁶⁶ Die hier vollzogene vorsichtige Annäherung an anglikanische Gepflogenheiten war jedoch kein Phänomen der Zeit der neuen Charter und königlichen Machtübernahme in Neuengland. Schon zu Zeiten der Koloniegründer entstanden Konflikte um Kompromisse zwischen puritanischem und anglikanischem Zeremoniell und den darin verwendeten Symbolen, die die Autoren nach ihren jeweiligen persönlichen Interessen affirmativ oder opponierend in den Geschichtswerken verhandelten.

Die Puritaner hatten das Bedürfnis, Gott direkt anzubeten. Bilder, Skulpturen, Denkmäler und Glaubenssymbole wie das Kreuz waren in ihren Augen Götzenbildnisse, die mit dem wahren, reinen Dienst an Gott nichts zu tun hatten. Götzen stellten immer eine Gefahr für die unbescholtene Seele dar. So reichte den Puritanern im 16. Jahrhundert in England der Bildersturm nicht aus, der von den protestantischen Regenten Edward VI und Elizabeth I gegen viele katholische Kunstwerke in den Kirchen durchgeführt wurde. Aus puritanischer Sicht blieben noch zu viele ketzerische Gegenstände wie Kreuze, Kirchenglocken, Grabsteine und kunstgefertigte Kirchenfenster erhalten. In Neuengland

⁶⁵ Vgl Davies, *Worship* 202-203.

⁶⁶ C. Mather, *Magnalia* II 125.

hatte man es hingegen zunächst nur mit einem Gegenstand zu tun, der für Kontroversen sorgte: dem Kreuzzeichen in den Kolonialflaggen.⁶⁷

Die Verhandlungen dieses Konfliktes in John Winthrops *Journal* offenbaren eine literarische Assimilierung an außenpolitische Entwicklungen. Inhaltliche Kontinuität, d.h. die Stützung des rituellen Reinheitsgebotes, wird ersetzt durch den Wechsel orthodoxer und pragmatisch-innovativer Repräsentationen. Unabhängig von den einzelnen Wendungen wird jedoch durch den Verzicht auf jede Form rhetorischer Verstärkung der Eindruck einer neutralen Beschreibung erweckt und die Rolle des distanzierten Beobachters durch den Autor appropriiert. Winthrop reportiert zunächst den Fall Richard Davenports, der im Jahre 1634 eigenmächtig ein bisher integriertes Kreuzzeichen aus der Kolonialflagge entfernt hatte und wegen Zerstörung der königlichen Fahne bzw. ihrer Symbole angezeigt worden war. Die Kläger befürchteten, dass im Mutterland ein solches Vorgehen als Rebellion der Kolonisten gegen die Krone interpretiert werden könnte. Angesichts eines noch unklaren Ausgangs des Verfahrens vermeidet Winthrop im *Journal* die Offenlegung seines eigenen Standpunktes und referiert stattdessen die orthodox-theologische Begründung des Angeklagten. Die Bezeichnung der Begründung als Meinung („opinion“) gibt dem Bericht den für den politischen Pragmatiker Winthrop wichtigen Anschein von Sachlichkeit: „...it was done upon this opinion, that the red cross was given to the king of England by the pope, as an ensign of victory, and so a superstitious thing, and a relique of antichrist.“⁶⁸ Nach puritanischer Doktrin durfte keinem Gegenstand eine magische Wirkung zugesprochen werden. Dies hätte die Omnipotenz Gottes in Frage gestellt. Insofern galt ein Glück bzw. Sieg bringendes Kreuzzeichen als Teil des Seelen gefährdenden Götzendienstes.

Winthrop spiegelt in seinem Text unverhohlen die Tatsache, dass in den Folgejahren die Besorgnis über den Schaden, der durch die Veränderung der königlichen Flagge entstand, zunächst größer war als die Sorge um die Reinheit ihrer Glaubensriten und –symbole: 1635 wurde ein Komitee gebildet, dass sich mit dem Verhalten des Politikers John Endicott befassen musste. Dieser hatte als erster offizieller Staatsvertreter eigenmächtig die Entfernung des Kreuzzeichens aus der Kolonialfahne vorgenommen. Neben den Vorwürfen,

⁶⁷ Vgl. Margaret Aston, „Puritans and Iconoclasm,“ in: Durston, *Culture* 92-99.

⁶⁸ Winthrop, *Journal* I 137.

dass er sich eine ihm nicht zustehende Entscheidungskompetenz angemaßt, die Meinung des Rates nicht eingeholt und die anderen Politiker durch sein Verhalten indirekt beschuldigt hatte, Götzenanbetung zu unterstützen, gab es auch hier einen Anklagepunkt, der die Außenpolitik betraf: Endicott hatte mit seinem Verhalten England einen handfesten Grund für eine schlechte Beurteilung der Kolonien gegeben. Er wurde deshalb schuldig gesprochen, aber mit einer Ermahnung und einer auf ein Jahr befristeten Enthebung von seinen öffentlichen Ämtern relativ milde bestraft. In der Begründung dieses milden Urteils schlägt sich – wie im Falle Davenports – die orthodox-theologische Argumentation nieder: „...they were persuaded he did it out of tenderness of conscience, and not of any evil intent.“⁶⁹ Als Pragmatiker erkennt Winthrop die religiöse Argumentation an, obwohl außenpolitische Verwicklungen drohen. Mit der Stützung des vorliegenden Urteils hält er die Balance zwischen den Forderungen der Orthodoxie nach ritueller und symbolischer Reinheit und der Notwendigkeit der Unterordnung unter die noch vorhandene königliche Macht. Er enthält sich aber jeder expliziten Stellungnahme, um auf neue Entwicklungen erneut strategisch reagieren zu können.

Zwei Gründe sprechen für eine von außen erwirkte und nicht durch eine persönliche Überzeugung motivierte Zurückhaltung Winthrops angesichts der eigentlich enormen außenpolitischen Brisanz der Kreuzfrage: Zum einen geriet der König in England zunehmend unter politischen Druck durch das Parlament und hatte daher andere Probleme als mit großen Empfindlichkeiten auf die Flaggenänderungen in den Kolonien zu reagieren. Zum anderen dürfte das Erstarken der Puritaner im englischen Parlament auch den orthodoxen Bestrebungen in Neuengland zusätzlichen Schwung verliehen haben, sodass die Bereitschaft zu Kompromissen im rituellen und symbolischen Bereich stark sank. So beschloss der General Court 1636 dann ganz offiziell, dass bei der Gestaltung der Fahnen für die einzelnen kolonialen Militärkompanien das Kreuzzeichen zukünftig weggelassen werden sollte. Als kleineres Zugeständnis an die Kirche kann man die Aufnahme des königlichen Wappens in die Flagge der ersten Kompanie (von Castle Island und Boston) werten. Dass die Entscheidung über die Entfernung des Kreuzzeichens direkt von den Ereignissen in England abhängig gemacht wurde, bestätigt sich durch den weiteren Fortgang der Er-

⁶⁹ Ebd., I 150; vgl. ebd. 150-151.

eignisse, d.h. die neuerliche Umkehrung der Verhältnisse: Als sich die parlamentarisch-puritanische Regierung in England entschloss, das Kreuz zu behalten, wurde es auch in den Kolonien wieder eingeführt.⁷⁰

Winthrops zentrale Schreibstrategie besteht in der Nüchternheit der Dokumentation dieser zwiespältigen Urteile und Beschlüsse. Indem er die Diskussion über das Kreuzzeichen als einen in breiten Bevölkerungsschichten ablaufenden Vorgang erscheinen lässt, entzieht er sich als politischer Entscheidungsträger jeder Kritik: „...every man was to deal with his neighbors, to still their minds, who stood so stiff for the cross, until we should fully agree about it...“ Letztlich überließ man die endgültige Entscheidung den Autoritäten in England: „...the ministers had promised to take pains about it, and to write into England, to have the judgments of the most wise and godly there.“⁷¹ Es bestand also keine Gefahr, dass eine englandfeindliche und so die Existenz der Kolonien durch politische Konflikte gefährdende Entscheidung gefällt werden würde. Politische Kommentare oder Interventionen waren von Seiten Winthrops nicht nötig, und ein neutrales Referieren der Ereignisse erwies sich als die erfolgreichste politische Strategie.

In ihren Verhandlungen der rituellen Praxis und der religiösen Symbolik zeigte sich die puritanische Historiographie offen für Änderungen: oft progressiv, manchmal auch regressiv. Verschiedenste Einflüsse sorgten für Neugestaltungen. Vernunft und Pragmatik konnten ebenso Änderungsimpulse sein wie politischer Opportunismus. Kompromissbereitschaft war auf jeden Fall ein, seit Beginn der puritanischen Besiedlung, notwendiges Handlungsmuster, mit dem die rituelle Lebensgestaltung immer wieder auf veränderte Grundbedingungen eingestellt wurde und das die Autoren zur Grundlage ihrer Repräsentationen klerikalen Zeremoniells machten. Trotz dieser generell vorhandenen Kompromissbereitschaft kam es zu längeren Konflikten. Doch auch aggressive Versuche, orthodoxe Modelle zu reetablieren, konnten tiefe Einschnitte in das alte puritanische Ritenystem nicht verhindern. Die Historiographie übernahm die Aufgabe, diese Einschnitte zu legitimieren.

⁷⁰ Vgl. Winthrop, *Journal* I 151; vgl. auch 174, insbes. Anm. 2.

⁷¹ Ebd. I 151.

2.2.3 Tiefere Einschnitte: Die Taufe und der *Half-Way Covenant*

Bevor eine progressive Novellierung der Riten erfolgreich durchgeführt werden konnte, bedurfte es der Überwindung schärfster Oppositionen. So rangen nicht nur Politiker mit Kirchenvorständen (wie von John Winthrop beschrieben), sondern auch orthodoxe mit moderaten Geistlichen oder innovative Geistliche mit konservativen Gemeinden. Für die Vertreter der Orthodoxie war dabei die Erlangung der, nach ihrem Verständnis, reinsten Form der Glaubenspraxis in einigen Fällen nur ein vorgeschobenes Motiv für ihren Kampf gegen Innovationen. Vielmehr war ein Bedürfnis nach Machterhalt mitverantwortlich für den Kampf um rituellen Purismus. Ein Ritus stand im Mittelpunkt dieses Konfliktes, da im Rahmen seiner Gestaltung übergreifende kirchenorganisatorische Fragen beantwortet werden mussten – die Taufe.

2.2.3.1 Die historische Entwicklung

Die Taufe stellte ein Zeichen dar, mit dem das Bündnis mit Gott besiegelt und die Akzeptanz der damit verbundenen Pflichten bestätigt wurde. Das Recht auf Taufe konnte jedoch nur die Person erlangen, die selbst die volle Kirchenmitgliedschaft erhalten hatte oder deren Eltern eine solche vorweisen konnten. Zu Beginn der Kolonisation ergaben sich aus dieser Konstruktion keine Probleme. Die Gemeinden brauchten Mitglieder und bewilligten die Kirchenmitgliedschaft großzügig.⁷² John Winthrops Eintragung zur Aufnahme John Cottons in die Gemeinde von Boston 1633 zeigt, wie reibungslos die Angehörigen der ersten Generation, zumal so bekannte Persönlichkeiten wie Cotton, die Kirchenmitgliedschaft bekommen konnten. Ein öffentliches Bekenntnis zum Glauben reichte aus: „The Lord’s day following, he [Mr. Cotton] exercised in the afternoon, and being to be admitted [a member to the Church], he signified his desire and readiness to make his confession according to order which he said might be sufficient in declaring his faith about baptism, (which he then desired for his child, born in their passage, and therefore, named Seaborn).“⁷³ Sowohl Cotton als auch seine Frau erhielten nach entsprechendem Bekenntnis die volle Kirchenmitgliedschaft, und das Kind wurde getauft.

⁷² Vgl. Elliott, *Power* 24; Miller, *Colony* 83; Morgan, *Saints* 65.

⁷³ Winthrop, *Journal* I 107.

Traten Kontroversen rund um die Taufe auf, so bezogen sie sich nur auf konkrete Handlungsabläufe des Ritus, nicht auf die Zulassungsvoraussetzungen. William Bradford berichtet über einen entsprechenden Konflikt zwischen dem Reverend Charles Chancey und der Gemeinde von Plymouth im Jahre 1641. Chancey war der Ansicht, dass bei der Taufe der ganze Körper untergetaucht werden müsse. Das übliche kurze Beträufeln des Kopfes mit etwas Wasser stimme nicht mit den Vorgaben der Bibel überein und sei daher *unlawful*. Die Gemeinde lehnte jedoch die Ganzkörpertaufe aufgrund des kalten, rauen Klimas in Neuengland ab und betonte, dass das *sprinkling* genauso gesetzmäßig sei wie das Untertauchen. Der durch die Einschaltung von Vermittlern ausgehandelte Kompromissvorschlag – Chancey könne taufen, wie er wolle, nur müssten die, die das *sprinkling* verlangten, dieses ebenfalls bekommen – wurde vom Reverend abgelehnt. Er siedelte deshalb nach Scituate über, und die Gemeinde suchte sich einen neuen Pastor.⁷⁴

Auch John Winthrop berichtet über diesen Fall in seinem *Journal* und kommt zu dem Schluss, dass Chanceys Verhalten keine allzu großen negativen Folgen für die Kolonie hatte: „...there was little stir about it.“⁷⁵ Im Gegensatz zu Bradford offenbart Winthrop allerdings seine Missbilligung des Chancey'schen Verhaltens: Zum einen betont er, dass dieser gegen die Weisungen aller kolonialpuritanischen Kirchen gehandelt habe. Zum anderen berichtet er später über die negativen Auswirkungen der von Chancey in Scituate praktizierten Ganzkörpertaufe. So sei eines seiner [Chanceys] Kinder dabei ohnmächtig geworden. Außerdem habe eine offensichtlich vehemente Gegnerin Chanceys und Bewohnerin von Scituate die Genehmigung erstritten, ihre Kinder fern von Reverend Chancey in Boston taufen zu lassen.⁷⁶ Mit der hier vermittelten Distanz zur orthodoxen Taufpraxis konstruiert Winthrop eine puritanische Identität, die sich durch Innovationsbereitschaft auszeichnet. Der Purismus einzelner repräsentiert nicht mehr die Einstellung der Gesamtheit der Puritaner. Die Vorgänge erscheinen als eigenartige Handlung eines bis zur Unvernunft exzessiv frommen Individuums. Explizite Kritik bleibt zwar aus, doch ist Winthrop um eine Entschärfung des radikalen Eindrucks bemüht, den Personen wie Chancey bei moderaten Betrachtern hinterließen.

⁷⁴ Vgl. Bradford, *Plantation* 362.

⁷⁵ Winthrop, *Journal* I 332.

⁷⁶ Vgl. ebd., II 67.

Trotz der geschilderten Kontroversen erwecken weder Winthrops noch Bradfords Aufzeichnungen den Eindruck, dass der Vollzug des Ritus Taufe ernsthaft bedroht war und sie mit ihren Werken historiographische Konstruktionsaufgaben bezüglich des Ritus übernehmen mussten. Die Zulassungsvoraussetzungen waren zu Beginn der Besiedlung ebenso wenig ein Hinderungsgrund für seine Anwendung wie die unterschiedlichen Ansichten über den praktischen Ablauf der Zeremonie. Auch die Wiedertäufer stellten mit ihrer radikalen Lehre zunächst keine existenzielle Bedrohung für das rituelle System der Puritaner dar. Die Macht der puritanischen Kirchen war groß genug, um die Durchsetzung anabaptistischer Tendenzen in Gerichtsverfahren abzuwehren. Die Taufe hat dementsprechend in den Werken der ersten Historiographen keinen außergewöhnlich herausgehobenen Stellenwert. Für die Autoren ist dieser Ritus noch immer ein selbstverständlicher Bestandteil des Gemeindelebens. Erst mit der fortschreitenden Entwicklung der Kolonien bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts und einer dabei von der Orthodoxie durchgesetzten radikalen Ausgrenzungsstrategie änderte sich dies merklich.

Die Ausgrenzung innerhalb der Kirchen war das Ergebnis einer verschärften Regelung der Zulassung zur Kirchenmitgliedschaft. Strenge Prüfungen eines Kandidaten sollten eine Trennung von Erwählten (*saints*) und Verdammten (*reprobates*) ermöglichen. Grundvoraussetzung für die Mitgliedschaft wurde das so genannte Konversionserlebnis, von dessen Echtheit die Kirchenvorstände durch den Kandidaten in den Prüfungen überzeugt werden mussten. Offiziell beabsichtigte man, mit dieser strengen Reglementierung die Reinheit der Kirchen zu sichern. Die *visible church*, die aus *saints* und *sinner*s bestand, sollte möglichst nahe an die *invisible church*, in der es nur noch *saints* gab, angenähert werden. Die führenden Theologen diskutierten die Schwierigkeiten, die aus den Versuchen, Erwählte und Nicht-Erwählte zu trennen, resultierten. John Cotton warnte energisch vor den schwer zu identifizierenden Heuchlern in den Kirchen, die – trotz ihrer Glaubensdarlegung – niemals die göttliche Erlösung erlangen würden: „...when they [the people] doe finde faith in themselves, they doe finde it in hypocrites also, ... even faith to seeke the Lord, & faith to waite upon him, and faith to apply him, saying, *My God*, and faith to stay upon the *God of Israel*; and yet these men doe vanish away in hypocrisie...”⁷⁷ Die Ernst-

⁷⁷ John Cotton, *Hypocrites and Saints*, in: Miller, *Puritans* 316.

haftigkeit der Jahrzehnte andauernden Diskussionen um *saints* und *sinner*, *visible church* und *invisible church*, wahre Konversion und Selbsttäuschung erweckten den Eindruck, als habe es für die Einführung der strengen Prüfungen vor einer Aufnahme als vollwertiges Kirchenmitglied keine anderen als theologische Gründe gegeben.⁷⁸

Drohender Machtverlust der Gründerväter auf sozialer, wirtschaftlicher und politischer Ebene lieferte aber ein mindestens ebenso starkes Motiv für die Neuregelung der Zulassung zur Kirchenmitgliedschaft in Form der strengen Reinheitsforderung. Bereits in den 1630er und 40er Jahren wurde die Dominanz der Pioniere zum ersten Mal erschüttert. Der Zuzug vieler neuer Siedler in dieser Zeit gefährdete insbesondere ihre politische und, daraus resultierend, ihre wirtschaftliche Souveränität. Mit dem Erwerb der Kirchenmitgliedschaft erhielten die Neuankömmlinge das politische Wahlrecht. Eine große Anzahl an neuen Wählern hätte – sich solidarisch – die Möglichkeit besessen, auf die Verteilung von Land und Privilegien im eigenen Interesse und zuungunsten der Gründerväter Einfluss zu nehmen. Strengere Aufnahmebedingungen in den Kirchen konnten diese Entwicklung verzögern. So ist die Festschreibung von Prüfungen in der *Cambridge Platform* im Jahre 1648 in ganz wesentlichem Maße das Ergebnis eines säkularen Interessenkonflikts.⁷⁹

Eine ähnliche Bedrohung wie von den neuen Siedlern ging ab Ende der 1640er Jahre von den heranwachsenden Söhnen der Gründerväter aus. Mit zunehmendem Alter und rechtlich festgehalten in der ursprünglichen Kindesposition als wirtschaftlich Abhängige stellten die Söhne nun immer häufiger die Forderung nach mehr Selbständigkeit. Eine größere Autonomie der Söhne hätte jedoch die alten Machtstrukturen zuungunsten der Väter in Neuengland nachhaltig verändert. Die erste Generation reagierte daher mit massiven Gegenmaßnahmen. Zum einen wurde die Kontrolle über das Leben der Söhne ausgeweitet: Land, das vergeben wurde, konnte vom Vater zu Lebzeiten jederzeit zurückgefordert werden. Selbst nach dem Tod des Vaters konnte der Sohn noch von den Behörden enteignet werden, wenn er die vom Vater festgelegten Verhaltensregeln missachtete. Die Väter kauften außerdem so viel des westlichen Landes auf, dass die Besiedlung weit entlegener Wildnisgebiete für die

⁷⁸ Die rein theologische Seite des Disputs um die Taufe zeichnet Perry Miller in *The New England Mind. From Colony to Province* in dem Kapitel „Children of the Covenant“ (82-92) nach.

⁷⁹ Vgl. Elliott, *Power* 38.

Söhne schwieriger und gefährlicher war, als die Unterwerfung unter die Erbschaftsverträge. Versuchten Söhne, Distanz zu ihren Vätern zu gewinnen, indem sie in fremde Städte zogen, so konnten die Väter die Kontrollaufgaben auf Gemeindeälteste der jeweiligen Stadt übertragen. Unter diesen Umständen war es für die Gründerväter sehr hilfreich, dass die Folgegeneration nur unter erschwerten Bedingungen in den Besitz der Kirchenmitgliedschaft und damit des Wahlrechts kommen konnte. Ohne das Wahlrecht hatten sie keine Möglichkeiten, die oben genannten Reglementierungen durch ihre Väter zu unterlaufen. Sie wurden im Zustand der Unmündigkeit gehalten.⁸⁰

Die zweite Variante der Gegenmaßnahmen, mit der die Väter die Söhne unter Kontrolle zu halten versuchten, kann als psychologische Kriegsführung bezeichnet werden und ist bereits in Kapitel 2.1.1 skizziert worden. Es war die Verfallstheorie, die zum Disziplinierungsmittel wurde. Die erste Generation begann, das eigene religiöse Streben mit dem der Söhne zu vergleichen, und sie kam zu dem Schluss, dass deren Gläubigkeit, religiöser Eifer und Verantwortungsbewusstsein in keiner Weise ihren eigenen – wie sie behaupteten – herausragenden Eigenschaften entsprachen. Vorwürfe und Anklagen gegen ihre eigenen Kinder folgten. Die Gründerväter übersahen zielbewusst, dass sie selbst ihren Kindern die Möglichkeiten raubten, sich auf den säkularen wie auch religiösen Lebensgebieten zu profilieren. Die erste Generation hatte noch die Kraft ihres Glaubens in den Verfolgungen in Europa erproben und ihren Lebenswillen beim Aufbau der Neuen Welt in den amerikanischen Kolonien beweisen können. Der zweiten Generation bot sich keine derartige Möglichkeit. Um ihre eigenen Vorstellungen einer reinen Kirche uneingeschränkt durchsetzen zu können, begannen die Väter, den Mythos von der Stärke und Religiosität ihrer Generation zu verbreiten und den religiösen Verfall unter ihren Nachfolgern zu beklagen. Der vermeintliche Verfall war deshalb nichts anderes als eine Hilfskonstruktion zur Rechtfertigung der eigenen Dominanz.⁸¹

Neben den Immigranten und den eigenen Söhnen gab es eine dritte Gruppe, die die alten Machtstrukturen bedrohte und deshalb von den Gründervätern rigoros bekämpft wurde: Die Vertreter alternativer religiöser Praktiken nahmen an Zahl und Einfluss zu. Insbesondere die Antinomistenkrise hatte das Autoritäts-

⁸⁰ Vgl. ebd., 31-33.

⁸¹ Vgl. ebd., 86-135.

gefüge erschüttert. Vor allem die etablierten Geistlichen waren hiervon betroffen. Die Radikalisierung puritanischer Thesen durch Anne Hutchinson, die nicht nur die Absolutheit göttlicher Prädestination und die Bedeutungslosigkeit menschlichen Handelns lehrte, sondern auch eine relative Sicherheit der eigenen Erlösung aufgrund des Gnade bringenden Leidens Christi versprach, hätte, so fürchteten die Geistlichen zu Recht, schnell zu einer Unterminierung des religiösen Interpretations- und Erziehungsmonopols der Kirche zugunsten eines privatistischen Mensch-Gott-Verhältnisses unter Ausschluss der Kirche führen können. Gleichzeitig stellte sie als deviante Frau eine fundamentale Bedrohung für das puritanische Patriarchat dar. Der beängstigende Effekt ihrer Thesen und ihres Handelns war weit gefächert:

From the outset Hutchinson was not merely a middle-aged troublemaker, a woman of 'haughty carriage,' but the American Jezebel, the woman in whom immorality and false prophecy were combined. And like her prototype, the wife of the evil King Ahab, this Jezebel threatened to bring down the wrath of God on the New Israel. In this guise Anne Hutchinson served as a symbolic locus for a broad spectrum of fears about self-assertion and individual autonomy, about the relationship between the public and the private self, and about the reliability of the visible world.⁸²

Auch dieser Bedrohung begegneten die Gründerväter mit ihrem Kirchenisolationismus. Mit Gerichtsverfahren wurden deviante Gläubige juristisch verfolgt, und die strengen Aufnahmeprüfungen für die Kirchenmitgliedschaft sollten das Einschleichen möglicher theologischer Aufrührer in die wahlberechtigte Gemeinde verhindern.⁸³

Diese verschiedenen Bedrohungen des alten Machtapparates führten dazu, dass der ursprünglich das Siedlungsunternehmen rechtfertigende Gedanke des *spreading of the gospel* ignoriert wurde. Stattdessen betrieben die Gründerväter mit Hilfe der neuen Aufnahmeprüfungen systematisch den Ausschluss großer Bevölkerungsteile aus den Kirchen. Abschreckung und Verunsicherung entwickelten sich zum Hauptziel ihres Handelns. Der Effekt dieser Änderungen war jedoch von anderer Art als ursprünglich beabsichtigt. Indem man die vielen Neuankömmlinge durch strenge Prüfungen vom Eintritt in die Kirchen als *full church members* abhielt und potentiellen Nachfolgern von Anne Hutchinson in Fluten von Predigten die Unsicherheit der eigenen Erwähltheit und die dauerhafte Drohung der Verdammnis vor Augen führte, wurden die Söhne der Pilger-

⁸² Lang, *Prophetic Woman* 17.

⁸³ Vgl. Eliot, *Power* 39-40.

väter von beiden Maßnahmen gleichzeitig getroffen und gerieten in existentielle Krisen: Um vollwertige Mitglieder der Kirche zu werden, mussten sie in offiziellen Prüfungen den Nachweis für ihre Konversion erbringen. Gleichzeitig wurde ihnen aber regelmäßig gepredigt, dass sie niemals eine absolute Gewissheit über ihre Erlösung erlangen könnten. Das Ergebnis dieser verunsichernden Predigten war eine junge Generation, die in Selbstprüfungen ihre Schlechtigkeit und Unwürdigkeit zu erkennen glaubte. Selbstanklagen und Depressionen, die sogar bis zum Selbstmord führten, breiteten sich aus. Die Kirchenmitgliedschaft schien in ihren Augen unerreichbar zu sein. Die faktische Entrechtung ging mit einer sich ausbreitenden Resignation eine so unheilvolle Allianz ein, dass das Gemeindeleben für die jungen Leute in der Bedeutungslosigkeit zu versinken drohte.⁸⁴

Besonders signifikant wurde die selbstzerstörerische Wirkung der Neuregelung der Kirchenmitgliedschaft im Bereich des Ritus Taufe. Da die meisten Angehörigen der zweiten Generation die volle Kirchenmitgliedschaft nicht erhielten, konnten – nach geltendem puritanischen Recht – deren Kinder nicht getauft werden. Dieses Privileg war nur den Kindern von *full church members* vorbehalten. Ein wesentliches rituelles Band, durch das die Folgegenerationen bereits frühzeitig mit der Kirche verknüpft werden sollten, verschwand. In manchen Gemeinden fanden deshalb über mehr als zehn Jahre lang keine Taufen mehr statt. Erst mit der Einführung des *Half-Way Covenant* im Jahre 1662 gelang es der puritanischen Führung, den Dissolutionsprozess zu beenden und eine Öffnung der Gemeinden in größerem Umfang vorzubereiten. Der *Half-Way Covenant* besagte, dass Kinder auch dann getauft werden konnten, wenn ihre Eltern keine volle Kirchenmitgliedschaft besaßen. Doch der Weg zur Rettung der Kirchen durch diesen Kompromiss war beschwerlich, da die Vertreter der Orthodoxie die Notwendigkeit einer grundsätzlichen Neuorientierung nicht einsahen und vehement für den Erhalt des alten Systems kämpften.⁸⁵

Über die Frage nach der Öffnung der Taufe bildeten sich die schärfsten Oppositionen, die Neuengland je erlebte. Im Wesentlichen waren es Angehörige der ersten Generation, wie Charles Chauncey, die sich heftig gegen eine Lockerung der bestehenden Regeln wehrten, und Angehörige der zweiten Ge-

⁸⁴ Vgl. Elliott, *Power* 40-43.

⁸⁵ Vgl. ebd., 43-47, 125-126.

neration, wie John Allin und Jonathan Mitchell, die sich für Innovationen einsetzten. Ausgerechnet in der Familie Mather verkehrte sich jedoch diese Generationsverteilung in ihr direktes Gegenteil und führte sogar zu einem Machtkampf zwischen Vater und Sohn: Richard Mather war der einzige der Gründerväter, der die Notwendigkeit von Neuerungen nicht nur erkannte, sondern aktiv vorantrieb. Sein Sohn Increase hingegen entwickelte sich zu einem der schärfsten Widersacher des *Half-Way Covenant*. Increase schrieb und predigte mit aller Macht gegen die Aufweichung der Zulassung zur Kirchenmitgliedschaft wie auch zur Taufe. Auf der entscheidenden, in mehreren Sitzungen zwischen März und Oktober 1662 abgehaltenen Synode, als sich abzeichnete, dass die Politiker eine innovative Lösung befürworteten und die Mehrheit der Geistlichen sich ebenfalls dem *Half-Way*-Kompromiss anschloss, versuchte er noch vergeblich mit Hilfe eines Briefes von John Davenport zu intervenieren. Doch sein Versuch misslang. Mit der „brute force of majority vote“ wurden er und seine Mitstreiter überstimmt.⁸⁶

Die Kontroversen über die Kirchenmitgliedschaft und die Taufe waren damit jedoch nicht beendet. Sie hielten bis in die 1670er Jahre an – zum einen weil die orthodoxen Geistlichen weiter um ihre Konzepte kämpften, zum anderen weil die Gemeinden zunächst der Neuregelung der Taufe ebenfalls Widerstand entgegensetzten. So hatte zum Beispiel Richard Mather in seiner eigenen Gemeinde jahrelang keine Möglichkeit, die Taufe nach den Regeln des *Half-Way Covenant* zu praktizieren. Auch James Allin erntete in seiner Gemeinde zunächst heftigen Widerstand bei dem Versuch, die Kirchenmitgliedschaft neu zu vergeben.⁸⁷

Doch die Innovationen ließen sich nicht aufhalten. Zwei Umstände trugen zur Ausweitung der Neuregelung der Taufe besonders bei: Erstens starben mit den Jahren die meisten Angehörigen der ersten Generation, sodass die Anzahl der von den alten Regelungen profitierenden Personen stetig sank. Zweitens änderte Increase Mather, einer der wichtigsten Wortführer der Orthodoxie, 1671 relativ überraschend seine Meinung und rechtfertigte schließlich im Jahre 1675 sogar in schriftlicher Form die Ausweitung der Taufe auf die Kinder der nicht voll integrierten Gemeindemitglieder. Damit hatte die orthodoxe Opposition

⁸⁶ Miller, *Colony* 94.

⁸⁷ Vgl. ebd., 94-95; Elliott, *Power* 45, 136-172.

beim Thema Taufe einen ihrer wichtigsten Protagonisten verloren. Mit der zunehmenden Akzeptanz der erweiterten Taufe – in den 1680er und 1690er Jahren stieg die Zahl der Taufen rapide – wurde auch die Haltung zur Vergabe der vollen Kirchenmitgliedschaft kontinuierlich moderater. Die Kirchen öffneten sich für breite Bevölkerungsteile, indem auf den öffentlichen ‚Nachweis‘ eines Konversionserlebnisses verzichtet wurde. Die nun erheblich leichter zu erlangende Kirchenmitgliedschaft ermöglichte schließlich auch die Teilnahme an dem bis dahin am strengsten vor den Normalbürgern abgeschirmten Ritus, dem Abendmahl. Solomon Stoddard war 1672 einer der ersten, der seine Kirche den meisten Menschen voll zugänglich machte, und bis in die frühen 1680er Jahre folgten die anderen Gemeinden seinem Beispiel. So war durch die Krise um die Taufe die Orthodoxie nicht nur bei der Gestaltung der Riten, sondern bei der gesamten kirchenorganisatorischen Arbeit in den Hintergrund gedrängt worden.⁸⁸

Diese Entwicklung bedeutete jedoch nicht, dass orthodoxe Vertreter des Puritanismus nicht auch in späteren Jahren gegen die Kompromiss-Beschlüsse opponierten. Obwohl beispielsweise Increase Mather bezüglich der Neuregelung der Taufe zwar einen Positionswechsel zugunsten der Innovation vollzog, wettete er aber weiterhin resolut gegen die Öffnung des *Lord's Supper* und speziell gegen die Arbeit Stoddards. Die Verfallstheorie diente den orthodoxen Vertretern bis in die 1690er Jahre zu immer neuen verbalen Angriffen auf innovative Theorien und Praktiken. Doch die Autonomie der Gemeinden, so stellt Robert G. Pope fest, verhinderte, dass sich noch einmal eine geschlossene Front orthodoxer Kräfte bilden konnte. „Independence provided the flexibility and adaptability that circumstances demanded, but this localism carried within it the forces that eventually toppled the establishment.“ Ausgangspunkt dieser für puritanische Verhältnisse revolutionären Entwicklung war dabei die Orthodoxie selbst, die mit radikalen Thesen (Verfallstheorie, Reinheit der Kirche) und radikalen Methoden (Ausgrenzungspraktiken in den Kirchen) eine Gegenbewegung erst notwendig und die endgültige Zerschlagung der orthodoxen puritanischen Kirchen möglich machte.⁸⁹

⁸⁸ Vgl. Miller, *Colony* 95; Elliott, *Power* 46; Robert G. Pope, *The Half Way Covenant* (Princeton, 1969) 245-253.

⁸⁹ Pope, *Half Way* 260; vgl. ebd., 254-255.

2.2.3.2 Zögerliche Akzeptanz

Die synodale Entscheidung für den *Half-Way Covenant* führte zu Kontroversen, die die koloniale Gesellschaft über Jahrzehnte in zwei Lager, d.h. in Befürworter und Gegner spaltete. Zwar war die durch ein Mehrheitsvotum getroffene Entscheidung, die Kirchen weiter zu öffnen, dringend notwendig, um ein Abfallen der jüngeren Generationen zu verhindern. Andererseits ergab sich sowohl durch die damit einhergehende Aufweichung der puritanischen Kirchen- disziplin (die Normen der Kirche) als auch durch die soziale Desintegration aufgrund der folgenden Dauerkontroversen eine neue Auflösungsgefahr für den Puritanismus als Kirchen- und als Staatsgefüge. Während zu Zeiten Bradfords und Winthrops die Taufe und die Kirchenmitgliedschaft relativ selbstverständliche Bestandteile des Lebens jedes Gläubigen und seiner Kinder zu sein schienen, waren sie später umstritten und somit Ausgangspunkt heftiger Kontroversen. Die ambivalente Ausgangslage spiegelt sich jedoch nur in einem der zwei Geschichtswerke wider, die nach der Einführung des *Half-Way Covenant* entstanden und diesen historiographisch verarbeiteten. Sowohl Cotton Mather als auch William Hubbard vermeiden direkte, klare Stellungnahmen zu den Beschlüssen, aber die Kommentare, die sie in ihren Interpretationen der Ereignisse verschlüsselt abgeben, offenbaren ihre Standpunkte und ermöglichen somit eine Unterscheidung.

Ausgerechnet der – in der Verfallsdiskussion – moderate und somit moderne William Hubbard steht in der *General History* dem *Half-Way Covenant* zunächst kritisch gegenüber. Sehr deutlich rekurriert Hubbard auf Streitigkeiten, die aus der Debatte um die Taufe entstanden. Er berichtet über verschiedene Gemeinden, die durch die Kontroverse beinahe oder tatsächlich zerbrachen. Hubbard macht die *Half-Way*-Debatte eindeutig für die Spaltungen verantwortlich und kann die Öffnungsversuche der Kirchen zunächst nicht positiv werten. Der erste Bericht über die Tauf-Kontroversen beginnt noch mit der relativ neutralen Feststellung: „...there arose another difference in that Colony which was occasioned through the endeavors of some of their ministers for enlarging of Baptism, and extending the right of membership to children, before their admission into full communion.“ Doch danach folgt eine eindeutig negative Bilanz, die implizit den Vorwurf enthält, dass die Neuregelungen in keiner Weise zum gewünschten Ziel geführt hätten: “But when once the fire of contention hath begun to kindle, it

is hard to say when it will be quenched... For the following differences, that arose in that jurisdiction, about the enlarging of Baptism, or such like accounts, ended rather in the dividing, than multiplying, of some of their churches and congregations..." Hubbard vermittelt somit den Eindruck, dass der *Half-Way Covenant* zunächst eher eine Gefahr als einen Segen für das puritanische Gemeinwesen darstellte.⁹⁰

Hubbard bemüht sich zwar, einen Eindruck von Neutralität zu vermitteln, trotzdem kann er sich einiger Wertungen nicht enthalten. So gibt es für ihn ein klares Missverhältnis zwischen der – seiner Meinung nach unnötigen – Ursache der Neuregelung und ihrer verheerenden separierenden Wirkung. Kritisiert werden in diesem Zusammenhang junge Eltern, die die Taufkrise angeblich durch mangelndes Bemühen um die volle Kirchenmitgliedschaft selbst verursacht haben: „But now the country became to be increased, and sundry families were found that had many children born in them, whose immediate parents had never attempted to join to any of the churches, to which they belonged, and yet were very much unsatisfied that they could not obtain Baptism for their children, although themselves made no way to be admitted to the Lord's Supper.“⁹¹ Hubbard lässt offen, ob seine Klagen nur Neuankömmlingen gelten oder auch der bereits in Neuengland geborenen zweiten Generation. So erweckt er den Eindruck, dass beide Gruppen der religiösen Nachlässigkeit schuldig seien. Die von der ersten Generation aufgebauten Hindernisse beim Erwerb der Kirchenmitgliedschaft werden ignoriert. Es bleibt also isoliert der Vorwurf religiöser Apathie bestehen, mit dem sich Hubbard in die Nähe ausgerechnet der Verfallsvorwürfe begibt, die er an anderer Stelle vehement bekämpft.

Der vermeintliche Rückzug in die Orthodoxie ist jedoch nur ein Ausdruck des Lavierens, das Hubbard unternimmt, um ein so umstrittenes Thema wie den *Half-Way Covenant* in seinem Werk zu präsentieren, ohne gleichzeitig bei den widerstrebenden Parteien heftigen Widerspruch zu provozieren. Dass er die Ausdehnung der Taufe an sich (also die *f r i e d l i c h e* Öffnung der Kirche ohne Kontroversen) gutheißt, zeigt sich in positiven Kommentaren zur Arbeit der innovativen Geistlichen, die zwar den Willen zum Neubeginn zeigten, aber oft bei der Umsetzung der *Half-Way*-Beschlüsse an ihren konservativen Ge-

⁹⁰ Hubbard, *General History* 316.

⁹¹ Ebd., 562.

meinden scheiterten: „...many of their people were very scrupulous about any innovation.“⁹² Es seien „some of the ablest ministers of the country“ gewesen, die die Kirchenöffnung befürworteten und nur vor ihren unnachgiebigen Gemeinden zurückweichen mussten. Auch den bemerkenswerten Sinneswandel des führenden orthodoxen Geistlichen Increase Mather führt Hubbard an, um zu belegen, dass der *Half-Way Covenant* als wertvoll zu betrachten ist: „And some [ministers] that were at that time otherwise persuaded, have, since then, altered their minds upon mature consideration, and have also strongly engaged on the other hand, and written judiciously in the defence thereof, and cleared it up to all, that it is no other than what was consonant not only to Scripture, reason and antiquity, but to the apprehension and judgment of the first fathers of the churches of New England, as may be seen in Mr. Increase Mather’s learned treatise on that subject, published not long since.“⁹³ Hubbard ließ sich also nicht hindern, sogar Äußerungen seines ärgsten Rivalen Increase Mather zur Propagierung der Innovationen zu nutzen. Dass Mather sich in diesem Punkt von der orthodoxen Argumentation entfernt hatte, bestätigte äußerst nachhaltig die moderate Haltung Hubbards als richtigen Weg.

Auch die Darstellung der Gemeindebrüche wird im Laufe der Berichte milder. Hubbard bemüht sich nach seiner anfänglichen Kritik nun darum, die Kontroversen zu verharmlosen oder harmonisierend darzustellen. Zum Ersten berichtet er über eine Wiederezusammenführung der in der Tauffrage frühzeitig gespaltenen Gemeinde von Hartford. Versöhnung und Harmonie steht am Ende dieser Episode: „...they made a reconciliation between them, and those that irregularly departed away in that manner, being convinced of their mistake, freely acknowledged it, which made the closure of that breach the more cordial and real...“⁹⁴ Zum Zweiten lenkt er von den Konflikten zwischen Befürwortern und Gegnern der *Half-Way*-Beschlüsse mit Hilfe einer strategischen Verlagerung des Konfliktes von den Puritanern auf Außenseiter ab: Er berichtet über die Abspaltung der radikalen Anabaptisten, die die Kindstaufe nicht gestatteten und damit offen gegen die etablierte puritanische Lehre opponierten.⁹⁵ Durch seine Darstellung der vergeblichen Versuche der Regierung, diese Aktivitäten mit Hil-

⁹² Hubbard, *General History* 562.

⁹³ Ebd., 570.

⁹⁴ Ebd., 570.

⁹⁵ Vgl. ebd., 590-591.

fe drastischer Strafen wie Wahlrechtsentzug oder Gefängnisaufenthalt zu unterbinden, suggeriert Hubbard, dass die Krise außerhalb der etablierten puritanischen Kirchen angesiedelt sei. Anabaptisten galten als externe Unruhestifter. Sie hatten sich durch ihre Thesen und ihre Praktiken vom Puritanismus abgewandt. Die Kontroversen in seinem Innern wirkten angesichts dieser Sektierer weniger bedrohlich, sogar marginal. Zum Dritten führt Hubbard seine eigenen Klagen über Brüche in den Gemeinden schließlich *ad absurdum*, als er die Abspaltung der Bostoner Gemeinde positiv darstellt. Hintergrund der Ereignisse war die Wahl des erkonservativen John Davenport zum neuen Pastor. Dieser war ein scharfer Gegner der *Half-Way*-Beschlüsse und wurde deshalb von einer großen Zahl moderater Gemeindemitglieder abgelehnt. Letztere gründeten aus Protest eine eigene Kirchengemeinde, was Hubbard gutheißt. Hubbard kritisiert Davenport zwar nicht, spricht sogar vom „incomparable worth of the person,“ gibt jedoch seinem Verständnis für die moderaten Gemeindemitglieder Ausdruck, indem er deren Abspaltung (entgegen seinem anfänglichen Klagen über die Auflösung der Kirchen) als gute Lösung des Konflikts wertet: „This difference was soon after pretty well composed, when the dissenters found a way, by the interposition and advice of the messengers of sundry neighbor churches, to gather into a distinct church-society by themselves.“⁹⁶ Das Bild des Sich-Versammelns, des Sich-Zusammenfindens („to gather“) legt den Fokus auf die Neugründung, also auf einen konstruktiven Akt, statt auf den destruktiven Akt der Abspaltung. William Hubbard stützt somit letztlich in seiner *General History* die *Half-Way*-Entscheidung, indem er durch Euphemismen, Distractionen und Reevaluationen seine anfängliche Kritik am *Half-Way Covenant* relativiert.

Für diese spezielle Mischung von Kritik und Affirmation gibt es zwei Erklärungen – eine politische und eine persönliche. Zur politischen Erklärung: Die *General History* scheint von Hubbard wie ein Auftragswerk behandelt worden zu sein. Zumindest lässt sich aus der Zahlung von 50 Pfund durch die Regierung von Massachusetts Bay an Hubbard im Jahre 1682 ersehen, dass die *history* regierungskonform konzipiert und daher offiziell anerkannt wurde.⁹⁷ Doch was war bezüglich des *Half-Way Covenant* regierungskonform? Die Regierung hatte diesen zwar befürwortet, aber schließt man von den scharfen

⁹⁶ Hubbard, *General History* 602.

⁹⁷ Vgl. Peter Gay, *A Loss of Mastery – Puritan Historians in Colonial America* (Berkeley, 1966) 57; Macphail, „William Hubbard“ 169.

Kontroversen, die quer durch alle Bevölkerungsteile gingen (Gemeindemitglieder, Geistliche, Kirchengenossen), auf die Haltungen der Politiker, so waren gegensätzliche Ansichten auch unter ihnen vertreten. Dementsprechend musste Hubbard widerstreitende Erwartungen erfüllen und vermischte deshalb negative und positive Bewertungen rund um die *Half-Way*-Beschlüsse.

Dass er nicht den kirchlichen Öffnungsprozess selbst, sondern die – um diesen herum stattfindende – Kontroverse zum Gegenstand offener Kritik machte, lag vor allem an seiner persönlichen Lebenssicht: Hubbard war einerseits in theologischen Fragen moderat eingestellt und demgemäß innovationsbereit, wie seine Positionierung in der Verfallsdebatte zeigte, befürwortete aber andererseits im streng orthodoxen Sinne Ordnung und Autoritätsstrukturen, die durch die *Half-Way*-Kontroversen in Neuengland in Gefahr geraten waren. In seiner Predigt *The Happiness of a People* stellt er seine Ansicht von der Bedeutung der Ordnung im Staat vor: „It was Order that gave Beauty to this goodly fabrick of the world, which before was but a confused Chaos, without form and void... For Order is as the soul of the Universe, the life and health of things natural, the beauty and strength of things Artificial...“⁹⁸ Angesichts dieser euphorischen Bewertung der Bedeutung von Ordnung konnte Hubbard sich der Kritik an den Auflösungserscheinungen im Zuge der *Half-Way*-Beschlüsse nicht enthalten. Dass seine Wertung am Ende aber doch positiv ausfällt, zeigt den Einfluss sowohl seiner eigenen moderaten Theologie als auch der offiziellen Kirchenpolitik, mit ihrem Mehrheitsvotum für den *Half-Way Covenant*, auf seine historische Darstellung.

2.2.3.3 Heimliche Propaganda

Ähnlich wie William Hubbard vermeidet Cotton Mather direkte, explizite Stellungnahmen zum *Half-Way Covenant*. So konnte er sich, trotz indirekter, aber deutlich erkennbarer Wertungen, den äußeren Anschein von Objektivität geben und beugte möglicher Kritik an seiner Position elegant vor. Im Unterschied zu Hubbard weitete Mather jedoch die verschlüsselte Rechtfertigung und Befürwortung des *Half-Way Covenant* zum Zweck der Innovationsstützung und damit Kirchensicherung propagandistisch aus. In den *Magnalia* erscheint die Neure-

⁹⁸ William Hubbard, *The Happiness of a People*, in: Miller, *Puritans* 247.

gelung nicht nur als sinnvoller Kompromiss angesichts einer drohenden Ausdünnung der Kirchen, sondern wird darüber hinaus von Mather als Teil des puritanischen Erziehungsdiskurses dargestellt und zum pädagogischen ‚Instrument‘ erhoben. Er vermeidet den Gebrauch des negativ konnotierten Ausdrucks *Half-Way Covenant* und umschreibt stattdessen die Vorgänge mit dem offiziellen Motto, unter dem die Synode stand: „The Principles Owned, and the Endeavours Used, by the Churches of New-England Concerning the Church State of their Posterity.“ Darunter stellt er ein Zitat Martin Luthers, das den Handlungsrahmen vorgibt, in den die Neuerungen eingeordnet werden sollen: „Si Ecclesia debet unquam Reflorescere, necesse est, at à pucorum Institutione Exordium fiat. (If the church is ever to revive, it is essential that a commencement should be made by the education of youth.)“⁹⁹ Dass zu dieser Erziehung eine frühzeitige Taufe und damit eine rituelle Integration in das Kirchenleben gehört, resümiert Mather am Ende des Kapitels. Nicht mit eigenen Worten, sondern mit Hilfe eines weiteren Fremdzitats bestätigt er die Rechtmäßigkeit der neuenglischen Kirchenöffnung: „We’ll conclude all by an agreeable speech of the great Romus (in Comment. de Relig. 1.4.c.6): Liberi fidelium baptizantur, ut participes sint et haeredes divinorum beneficiorum ecclesiae promisorum, utque aetate proveci parentum religionem et pietatem, profiteantur. (The children of the faithful are baptized, that they may be partakers and heirs of the divine blessings promised to the church, and when they reach a suitable age, may profess the religion and piety of their parents.)“¹⁰⁰ Das Zitat betont den Prozess, den das Ereignis der Taufe in Gang setzt, d.h. die Teilhabe am göttlichen Segen und die Spiegelung der elterlichen Frömmigkeit in der nachfolgenden Generation. Eine bessere religiöse Erziehung der Jugend war also das Ziel, und der *Half-Way Covenant* schuf nach Mathers Darstellung dafür die Basis.

Der von Hubbard in der *General History* verbreitete Vorwurf, dass die Notwendigkeit für eine weitere Öffnung der Kirchen durch die religiöse Nachlässigkeit oder Ängstlichkeit der zweiten Generation verursacht worden sei, wird von Mather in abgeschwächter Form übernommen. Gleichzeitig entwirft er von den Vätern das Bild einer nur am religiösen Wohlergehen ihrer Kinder und Kindeskinde interessierten Generation: „The good old generation could not, without

⁹⁹ C. Mather, *Magnalia* II 276.

¹⁰⁰ Ebd., II 315.

many uncomfortable apprehensions, behold their off-spring excluded from the baptism of Christianity..." Mather verschweigt, dass es die erste Generation war, die sich maßgeblich gegen die Öffnung der Kirchen sperrte. Er spricht nur in allgemeiner Form vom Pro und Contra in dieser Debatte. So habe es einerseits die Furcht vor einem Abdriften der Kinder ins Heidentum gegeben, falls man die Kirchen nicht weiter öffnete. Andererseits habe aber – für den Fall einer solchen Öffnung – die Sorge um den Erhalt des „kingdom of heaven“ und seiner religiösen Prinzipien bestanden. Wer den einen und wer den anderen Standpunkt vertrat, sagt Mather zunächst nicht. Stattdessen beginnt er, durch Komplimente enthaltende Verweise auf „those prudent men“ und „the pious magistrates“ die Aufmerksamkeit auf die Personen zu konzentrieren, die die *Half-Way*-Beschlüsse schließlich herbeiführten. Mather vermeidet es, Gegner der Innovationen zu kritisieren. Vielmehr konzentriert er sich auf die Rechtfertigung und Preisung der Erneuerer.¹⁰¹

Diese Rechtfertigung und Preisung geschieht ganz maßgeblich, indem Mather die Brillanz der Argumentation für den *Half-Way Covenant* hervorhebt. Nachdem er zunächst das wichtigste Dokument zu den *Half-Way*-Beschlüssen, die offiziellen *propositions* und die dazugehörigen Erläuterungen, die zur Entscheidungsgrundlage der Synode von 1662 wurden, in die *Magnalia* aufgenommen hat, lässt er *remarks* zu diesen Vorschlägen folgen. Es handelt sich dabei um eine in Disputationsform dargebotene Zusammenfassung der Argumente des *Half-Way*-Gegners John Davenport und derjenigen der *Half-Way*-Befürworter Richard Mather und Jonathan Mitchell. Darin wird den Argumenten Mathers und Mitchells ein erheblich größerer Raum gegeben als denen Davenports. Dessen Klagen liefern nur die Stichworte anhand derer die Argumentation für den *Half-Way Covenant* dargelegt wird. Neben der inhaltlichen Überzeugungsarbeit, die durch diese Zusammenfassung geleistet wird, verleiht Mather der affirmativen *Half-Way*-Argumentation zusätzliches Gewicht, indem er die segensreichen Auswirkungen dieser Debatte darstellt – besonders die Neupositionierungen der Gegner der *Half-Way*-Beschlüsse. Nicht nur sein Vater Increase, hier verschleiernd als Mr. Michael bezeichnet, wurde von der Rechtmäßigkeit der neuen Beschlüsse überzeugt. Dessen Abhandlungen, die nach Cotton Mathers Ansicht beweisen, dass der *Half-Way Covenant* mit den Vorgaben der

¹⁰¹ C. Mather, *Magnalia* II 277-278.

Bibel konform geht, überzeugten wiederum weitere *Half-Way*-Gegner von der Richtigkeit der Innovation: „...several very excellent men, who did according to their present light conscientiously dissent from the synod, yet, as they grew in the manifold grace of God, and in ripeness for heaven, they came to see that the rigidity of their former principles had been a failing in them.“ Nur das Wort *rigidity* deutet an, dass die Kämpfe zwischen Befürwortern und Gegner der *propositions* sehr heftig ausgefallen waren. Die extreme Haltung seines Vaters, als dieser noch vehement den orthodoxen Kontrastpunkt einnahm, wird von Cotton Mather verschwiegen. Er betont den Erfolg der Kirchenöffnung, nicht die Schwierigkeiten während ihrer Vorbereitung.¹⁰²

Perry Miller bezeichnet die *Magnalia* in diesem Zusammenhang als eine „sustained reinterpretation of New England’s past in order to support the decision of 1662, so that his father’s tergiversation comes out with all the weight of history behind it.“¹⁰³ Neben diesem von Miller betonten persönlichen Handlungsmotiv (die Rechtfertigung der väterlichen Wandlung zum Befürworter der Neuerungen) verlangte auch die dem Werk immanente pädagogische Programmatik eine Repräsentation der *Half-Way*-Debatte, die die historischen Fakten so selektierte, dass ein Bild der Einheit und Geschlossenheit trotz des zeitweiligen Dissenses entstand. Mather nutzte die Konstruktion von Erfolgsgeschichten, um Inhalte zu vermitteln, die aus seiner Sicht den in seinem Fortbestand bedrohten Puritanismus sichern konnten. Er wollte zur Nachahmung auffordern, zur Nachahmung von Idealen, die er bei Taufe und Kirchenmitgliedschaft in der Kompromissformel des *Half-Way Covenant* zu erkennen meinte.

Um dieses Prinzip der Konstruktion und Präsentation von Erfolgsgeschichten angesichts der historisch gegebenen Probleme bei der Einführung des *Half-Way Covenant* aufrecht zu erhalten, musste Cotton Mather Umwertungen vornehmen. So berichtet er zwar von der mühevollen Durchsetzung der Innovationen in den Gemeinden, legt jedoch die Betonung nicht auf die Hindernisse, sondern auf die letztlich erfolgreiche Etablierung des *Half-Way Covenant*. Neben dem Bruch der Bostoner Gemeinde, den er, ebenso wie Hubbard, mit Bildern von Harmonie und Versöhnung zu entwerten versucht, berichtet er auch von der namentlich nicht genannten Gemeinde, die sich 1692 den synodalen

¹⁰² Ebd., II 311.

¹⁰³ Miller, *Colony* 103.

Beschlüssen als letzte anschloss. Das lange Zögern der Gemeinde tritt bedeutungsmäßig in den Hintergrund angesichts des von Mather zitierten Schreibens ihres Pastors, in dem dieser seine Argumente für den *Half-Way Covenant* darlegt. Die überzeugende Wirkung des Schreibens auf die bis dahin widerständigen Gemeindeglieder wird von Mather schließlich ergänzend hinzugefügt. So entsteht das Bild einer Kolonialgesellschaft, die, trotz aller Konflikte, über das offene Austragen des Dissenses schließlich die beste Kirchenform erschafft.¹⁰⁴

Diese euphemistische Darstellung half Mather nicht nur, ein moderates Bild der Kolonien zu entwerfen, sondern auch ein für den orthodoxen Puritanismus ungewöhnliches Lebensmotto zu propagieren, das Liberalität und Kompromissbereitschaft umfasste. Mather hat sich in den *Magnalia* zwar nicht *ad hoc* vom orthodoxen Saulus zum moderaten Paulus gewandelt, aber er zeigt schon hier sehr deutlich, dass Flexibilität in Kirchenfragen für ihn bedeutungsvoller ist als radikales Beharren. Er versteckt seine eigenen Ansichten zwar hinter denen anderer gemäßiger Personen, aber die belobigende und rechtfertigende Art der Darstellung offenbart seine Zustimmung zu den moderaten Entscheidungen. So bietet insbesondere die Biographie Jonathan Mitchels die Gelegenheit, die Kompromisse der 1662er Synode als besonders sinnvolles pädagogisches Konzept zu rechtfertigen.

Der Begriff des Mittelwegs, den Mather einige Jahre später aufgrund der Korrespondenz mit dem deutschen Pietisten August Hermann Francke noch mehr in das Zentrum seiner pädagogischen Theorien rückte, wird hier zunächst als Leitlinie des Handelns Jonathan Mitchels vorgestellt. Dieser habe immer versucht, Extreme zu vermeiden. Er sei zwar großzügig bei der Vergabe der Taufe gewesen, habe also seine Kirche bereitwillig geöffnet, gleichzeitig habe er aber mit großer Gewissenhaftigkeit und Umsicht dafür gesorgt, dass keine ungeeignete Person am heiligsten Sakrament, dem Abendmahl, teilnehmen konnte. Mather versichert somit, dass die Reinheit der Kirche vollkommen erhalten geblieben sei. Gerade der Wunsch nach einer perfekten kirchlichen Erziehung zur Erhaltung dieser Reinheit wird schließlich als Argument für das Einschlagen des Mittelwegs angeführt:

¹⁰⁴ Vgl. C. Mather, *Magnalia* II 311-315.

It was the wish of our MITCHEL to have those two things in the *state* of the church, livelily represented unto the *sense* of the world: first, the *grace*, and then at the same time the *holiness* of the Lord Jesus Christ, the king of the church; and for the obtaining of such representation, he thought nothing more effectual, than the *middle way*; for the children of the faithful to be taken within the verge of the church, under the *wings* of the Lord Jesus Christ in his ordinances, and under church care, discipline, and government, and to be in a state of initiation and education in the church of God, and consequently to have baptism, which is the seal of initiation: but that they shall not come up to the Lord's Table, nor be admitted unto an equal share with the communicants in the management of church affairs peculiar to them, until, as a fruit of the aforesaid helps and means, they attain unto such qualifications as may render their admission fair, safe, and comfortable, both to themselves and others. His words were, 'We make account, that if we keep *baptism* within the compass of the non-excommunicate and the *Lord's Supper*, within the compass of those that have (unto charity) somewhat of the power of godliness (or, *grace in exercise*) we shall be near about the right middle-way of church reformation.'¹⁰⁵

In der gesamten Biographie ist Mather bemüht, Mitchel als streng und unnachgiebig bei der endgültigen Aufnahme von Gemeindemitgliedern darzustellen. Die Betonung der Strenge Mitchels sollte jeden Zweifel an seinen orthodox-puritanischen Qualitäten beseitigen. So habe er eine Zulassung zum Abendmahl ohne strenge und eingehende Prüfung als „*real apostacy from former principles*“ und als „*degeneracy from the reformation*“ betrachtet.¹⁰⁶ Erst nach wiederholter Hervorhebung dieser konservativen Seite wagt es Mather, den Mittelweg Mitchels, also seine moderate Seite, vorzustellen. Diese Hierarchisierung der Eigenschaften und ihre strategische Platzierung (Orthodoxie vor Moderatheit) gab dabei einerseits den dominanten Erwartungen in der puritanischen Gesellschaft Ausdruck. Andererseits bot sie als eine Art *Camouflage*-Taktik Schutz vor Kritik an der sich schließlich doch entwickelnden Modernität. Verborgenen in einer affirmativen Kommentierung zu der von Mitchel erstellten und in die Biographie eingefügten langen Liste mit *propositions* kritisiert Mather diejenigen, die zu sehr an alten kirchlichen Modalitäten festgehalten haben:

[T]hey [the propositions] show how much he was *against* that rigid, unscriptural, uninitiated, and unwarrantable insisting upon modes, wherein some of our churches had sinned sometimes against the grace of the Lord Jesus Christ: and yet how much he was *for* all scriptural and rational *methods* to preserve the churches from sinning against the holiness, which does ,become those houses of God for ever.'¹⁰⁷

Indem Mather von Versündigung spricht, der sich die unnachgiebig inflexibelen Kirchen schuldig gemacht hatten, erhebt er die – für einen Puritaner - schwersten Vorwürfe. Sein Standpunkt wird also unzweifelhaft geklärt: Mather unter-

¹⁰⁵ C. Mather, *Magnalia* II 101.

¹⁰⁶ Ebd., II 69.

¹⁰⁷ C. Mather, *Magnalia* II 105.

stützt den Kompromiss des *Half-Way Covenant* und erwartet eine entsprechende Veränderungsbereitschaft auch von jedem anderen Puritaner. Seine Auseinandersetzung mit den synodalen Beschlüssen von 1662 beinhaltet dementsprechend eine Werbung um Nachahmer der von ihm als vorbildlich präsentierten Erneuerer der puritanischen Kirchen.

Die historische Entwicklung rund um den *Half-Way Covenant* legte eine entsprechende positive Wertung ebenfalls nahe. Der neue Modus hatte sich in den 1690er Jahren endgültig durchgesetzt und eine weitere Liberalisierung in Form größerer Zugänglichkeit zum Abendmahl deutete sich an. Indem Mather die Öffnung der Kirchen zum pädagogischen Programm erhob, eignete er sich Handlungskompetenzen an, die ihm beim Festhalten an allzu orthodoxen Prinzipien entglitten wären. Aus familiären Gründen (Rechtfertigung des Vaters), politischen Gründen (neuer Handlungsspielraum erwuchs aus der politisch opportunen Akzeptanz der nicht mehr aufzuhaltenden Neuerungen) und persönlichen Gründen (der *Half-Way Covenant* bot durch größere Nähe zum Kirchenvolk neue Erziehungsmöglichkeiten) war die indirekte Propaganda für den *Half-Way Covenant* für Cotton Mather letztlich unabdingbar notwendig.

2.2.4 Zusammenfassung

Die Analyse der historiographischen Darstellung und Bewertung der *lawful* (durch die Bibel legitimierten) und *unlawful* (von der Bibel unerwähnten und somit verbotenen) *ceremonies* bezüglich ihrer Beständigkeit unter den Bedingungen kolonialen Lebens offenbart tiefe Veränderungen. Allein die grundsätzliche Bedeutung, die man den Riten für den Bestand ihrer Kirche zusprach, unterlag frappierenden Umwertungen. Von den Historiographen wurde die Spaltung vom Mutterland und seiner Staatskirche mit Hilfe der Riten umso mehr zementiert, je unabhängiger sie sich von England wählten. Abgesehen von John Winthrop und Increase Mather, die sich in ihren Werken nicht mit der Vorgeschichte der Siedlungsbewegung auseinandersetzten und somit die *unlawful ceremonies* der anglikanischen Kirche auch nicht bewerteten, lassen sich die Autoren in eine separierende und eine harmonisierende Gruppe einteilen. Noch ganz unter dem Eindruck des ersten Auswanderungsschrittes der Pilgerväter stehend, bemühte sich William Bradford in seinem Werk um eine Vergrößerung der Distanz zum rituellen System der englischen Staatskirche. Auch Edward Johnson beteiligte sich an der Spaltung, indem er England mit dem Vorwurf des Kirchenverfalls belegte und ihm die babylonische Vernichtung wünschte. Angesichts wachsender Stärke des neu inthronisierten englischen Monarchen in den 1660er Jahren und der Abhängigkeit der Kolonien von dessen Wohlwollen änderten sich die historiographischen Repräsentationsstrategien. Ende der 1670er Jahre bemühte sich William Hubbard um eine neutrale, distanzierte Darstellung der Emigrationsursachen und schrieb dabei den Unterschied zwischen den Kirchen klein. Auch Cotton Mather entschied sich zum Bruch mit dem Ideologem des *pure worshipping* zum Zwecke der Versöhnung mit der Kirche und Regierung Englands.

Die von den Puritanern als *lawful* betrachteten Riten hingegen wirkten in den Geschichtswerken auf den ersten Blick wie unerschütterliche Pfeiler ihres religiösen Lebens. Die genauere Untersuchung offenbart jedoch, dass die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Entwicklungen der Kolonien deutlich transformatorische Wirkungen in der rituellen Praxis entfalteten. Besonders die Einschränkung von Gesundheit und Leistungsfähigkeit der Kolonisten durch kirchliches Zeremoniell ebenso wie die Einheit der Gemeinden führten zu Änderungen im rituellen System, die von den Autoren unterschiedlich verhandelt wur-

den. Während der orthodoxe Geistliche Increase Mather kaum selbst- und systemkritisch auf die Probleme reagierte, zeigten Autoren wie John Winthrop und William Bradford eine größere Fähigkeit zu Pragmatik und Kompromiss; eine Fähigkeit, die sich beim Thema Taufe – dem größten rituellen Änderungsfeld – auch bei William Hubbard (zögerlich) und Cotton Mather (nachdrücklich) durchsetzte. Gerade Cotton Mather wurde zum wichtigsten Werber für puritanische Kompromissfähigkeit.

3 Puritanische Erziehungskonzepte

Eine der wichtigsten Aufgaben der puritanischen Literatur Neuenglands war die Belehrung des Lesers. Der „didactic spirit“ – wie Josephine K. Percy ihn nennt – findet sich in allen von den Puritanern akzeptierten Literaturformen, also in Widmungen, Essays, Predigten, Biographien, Geschichtswerken und in der Dichtung. Percys Definition des puritanischen Essay lässt sich deshalb auf die meisten ihrer Schriften übertragen: „The didactic essay must, by its own name, teach a lesson, whether it be stated as a moral or merely implied. This, obviously, is for the benefit of those who will read.“¹ Dem zweiten Teil der Aussage Percys, die Erziehung sei zum Nutzen des Lesers eingesetzt worden, ist jedoch entgegenzuhalten, dass sie (die Erziehung bzw. Erziehungskonzeption) in erster Linie das widerspiegelte, was der Autor als nützlich erachtete.

Auch die in dieser Arbeit untersuchten Werke übernehmen Erziehungsfunktionen. Selbst wenn ein Autor wie John Winthrop sein *Journal* zunächst eher als privates Tagebuch angelegt hat, war dessen Verbreitung unter anderen Menschen selbstverständlich, da die Puritaner Aufzeichnungen üblicherweise untereinander austauschten. So konnte jeder der untersuchten Autoren vom erzieherischen Nutzen sprechen, d.h. dem Einfluss auf das Denken und Handeln anderer, den das Werk haben sollte. Eine offizielle Publikation war dazu nicht nötig, aber natürlich wünschenswert. Insbesondere die jungen Leute sollten aus der Erfahrung der Väter lernen. William Bradford begründet seine partiell sehr ausführliche Darstellung mit eben diesem Zweck: „...that their children may see with what difficulties their fathers wrestled ... and how God brought them along... As also that some use may be made hereof in after times by others in such like waightie imployments...“² Ebenso argumentiert auch John Winthrop bei der Darstellung von Krisen: “It may be of use to leave a memorial of some of the most material, that our posterity and others may behold the workings of Satan to ruin the colonies and churches of Christ in New England, and into what distempers a wise and godly people may fall in times of temptation...”³ Auch in Edward Johnsons *Wonder-Working Providence* ist der “good use” das Ziel des

¹Josephine K. Percy, *Studies in Literary Types in Seventeenth Century America* (Hamden, 1969) 147.

² Bradford, *Plantation* 78.

³ Winthrop, *Journal* II 240.

Autors. „In the perusing of ... [this history], if thou receivest profit or delight, and God may have glory thereby, he hath attained the end that he aimed at...“⁴

In den Werken der zweiten Generation setzte sich die Betonung des pädagogischen Nutzens fort. So empfahlen John Higginson und Thomas Thacher Nathaniel Mortons *New-Englands Memoriall* als „Useful Piece“, und auf dem Titelblatt des Werkes ist in einer gesonderten Zeile unter dem Titel der Vermerk eingefügt: „Published for the Use and Benefit of Present and Future Generations.“⁵ Auch im Text wird auf den pädagogischen Nutzen verwiesen. Angesichts der Schilderung menschlicher Schlechtigkeit fügt Morton beispielsweise an: „But I fear I have held the Reader too long about so unworthy a person, but hope it may be useful to take notice how wickedness was beginning, and would have further proceeded, had it not been prevented timely.“⁶ In den Werken, die am strengsten pädagogisch ausgerichtet wurden, fehlen diese expliziten Hinweise auf einen erzieherischen Nutzen: Die Geistlichen Increase Mather und William Hubbard nutzen stattdessen feste didaktische Konstruktionen für ihre Texte. In einer solchen Erziehungstradition stehend, schloss sich schließlich auch die dritte Generation in der Person Cotton Mathers diesem Erziehungsstreben an. Er geht am direktesten auf die spezielle Erziehungsfunktion der Geschichte ein, indem er, aus dem Werk des griechischen Historiographen Xenophon zitierend, fordert: „Learn from the things that have been done already, for this is the best way of learning.“⁷

Die stereotypen Erziehungsansprüche, die die Historiographen mit ihren Werken verknüpfen, können sehr leicht zu der Schlussfolgerung verleiten, dass ihre Erziehungskonzepte sich inhaltlich und methodisch nicht auffällig voneinander unterscheiden. Tatsächlich offenbaren die Autoren jedoch verschiedenste Ansätze puritanischer Erziehung: Inhaltlich reichte das pädagogische Spektrum von strenger religiöser Erziehung über eine variable Verhaltenserziehung bis zu einer moderneren Moralerziehung, methodisch von der Repression über die Mäßigung bis zur *polite education*.

⁴ Johnson, *Providence* 212, 22.

⁵ Morton, *Memoriall*, „To the Reader“ (no page number), title page (no page number).

⁶ Ebd., 72.

⁷ Mather, *Magnalia* I 27.

3.1 Erziehungsinhalte und -ziele

Die Erziehungsinhalte und -ziele, denen sich auch die Historiographen widmeten, umfassten das ganze Spektrum menschlichen Lebens. Das geistige wie auch das körperliche Wohl, die spirituelle wie auch die materielle Existenz sollten durch eine intensive Erziehung gesichert werden. Obwohl Fragen der Transzendenz immer höher bewertet wurden als solche der irdischen Existenz, wurde auch diese unter Berufung auf göttliche Gebote strengen Regeln unterworfen, die die kolonialen Edukanten zu erlernen hatten. Doch dominierendes Ziel war die Förderung von Religiosität.

3.1.1 Frömmigkeit

Die Frömmigkeit eines Menschen hatte aus puritanischer Sicht eine existenzielle Bedeutung sowohl für die Qualität seines irdischen Lebens als auch für das Schicksal seiner Seele nach dem Tod. Dabei war nicht ein äußerlich religiöses Gebaren, sondern der im Inneren, im Herzen verwurzelte tiefe Glaube das entscheidende Kennzeichen wahrer Frömmigkeit. Diese innere kompromisslose Hinwendung zu Gott konnte nur mit der Unterstützung göttlicher Gnade vollzogen werden und galt, wenn sie durch entsprechende Handlungen nach außen überzeugend sichtbar wurde, dann als eine mutmaßliche Bestätigung der angestrebten *regeneration*. Letztlich war jedoch die innere Glaubensaufnahme, in Abgrenzung zu möglicher äußerer Heuchelei, entscheidend. So warnte Increase Mather in einer speziell an Eltern gerichteten Predigt: „Although your Children should have a form of Godliness, making a profession of the true Religion, and should be persons of good Morality, of very blameless Conversations before the world, nevertheless, if they remain strangers to a work of Regeneration, they will be miserable Creatures to all Eternity.“ Die Wendung zu Gott hatte mit dem Kampf gegen die ererbte Sündhaftigkeit einherzugehen, denn eines stand für die Puritaner unumstößlich fest: „The guilt of one sin unpardoned is enough to sink an immortal soul into the bottomless pit.“ So sollten die Menschen nach der „perfection of Heart“ streben, die sich in einer völligen Übereinstimmung mit und Unterordnung unter den göttlichen Willen äußerte.⁸

⁸ Increase Mather, *The Duty of Parents to Pray for their Children*, ed. John Edwards (Boston, 1719) 21, 19, 3.

3.1.1.1 Stereotype Konzepte

Mit großem Einsatz widmeten sich auch die Historiographen der Propaganda für Frömmigkeit und Religiosität. Sie beteiligten sich an der literarischen Identitätskonstruktion der Puritaner durch die Schaffung religiöser Stereotype. Religiosität wurde in den Repräsentationen sowohl von bedeutenden Individuen als auch größeren kolonialen Gemeinschaften zum Primärmerkmal. Schon die Separatisten im holländischen Exil „lived together in peace and love, and holiness“, schrieb William Bradford. Leitfiguren wie John Robinson hatten „singular abilities in devine things“, und William Brewster zeigte beruflich und privat „godlines.“ Viele Menschen schätzten Brewster sehr, „espetially the godly and religious.“⁹ Auch Nathaniel Morton reihte in seinen Elegien auf verstorbene Persönlichkeiten eine Frömmigkeitsbestätigung an die andere. Über seinen Onkel William Bradford schreibt er: „This man was wholly God’s“ und „Above all other men, he loved those / who Gospel-truths most faithfully unclose.“ Außerdem bezeichnet er ihn als „*blessed holy Bradford the confessor.*“¹⁰ Auch andere Persönlichkeiten werden mit Belobigungen ihrer Frömmigkeit bedacht. So war zum Beispiel John Wilson „*A man of Princely Power with God, / For Faith and Love of Princely spirit; / Our Israels chariots, Horsemen good, / By Faith and Prayer, though not by Merit.*“ Eine weitere Zeile ergänzte: „*Renown’d for Practick Piety...*“ und Jonathan Mitchell „*was full of prudent Zeal, and Love, / Faith, Patience, Wisdome from above...*“¹¹

William Hubbard streut ebenfalls zahlreiche Kommentare in seine *General History* ein, in denen dem Leser vermittelt wird, dass die Protagonisten der großen Siedlungsunternehmen das höchste Lebensziel erreicht hatten – perfekte Frömmigkeit. „He was a serious, holy, Christian man“ heißt es über Francis Newman. John Carver war nach Hubbards Darstellung „a gentleman of singular piety, rare humility, and great condescendency“, und den Gouverneur John Winthrop nannte er „that famous pattern of piety, wisdom, justice, and liberality.“¹² Schließlich spart auch Cotton Mather, der Vertreter der dritten Generation, nicht am Einsatz von Tugendkatalogen und der standardisierten Bekräftigung individueller und kollektiver Frömmigkeit. Ein porträtierter Protagonist be-

⁹ Bradford, *Plantation* 40, 376-377.

¹⁰ Morton, *Memoriall* 147, 149.

¹¹ Ebd., 185, 196.

¹² Hubbard, *General History* 330, 67, 133.

saß „*faith, and repentance, and holines*“, ein anderer war „*a man of prayer*“ und „*a man of God*“. Einmal charakterisiert er eine Person mit den dürren Worten „*This pious man,*“ dann beschreibt er in blumigerer Form: „...*an hedge of piety and sanctity continued about that people as long as he lived.*“¹³

Doch nicht nur Tugendkataloge unterstrichen die Frömmigkeit der Kolonisten. Auch die ausführlichere Darstellung des kolonialen Alltagslebens offerierte das Bild einer frommen und gottesfürchtigen Gemeinschaft. Insbesondere die kontinuierliche Anwendung religiöser Riten und Zeremonien wird als zentrales Charakteristikum der neuenglischen Puritaner präsentiert. Man warb intensiv für den Erhalt des rituellen Systems durch die Darstellung seiner vermeintlich beeindruckenden Effizienz (vgl. Kap. 2.2.2.1). Neben dieser sichtbaren religiösen Lebenspraxis galten eine gute Kenntnis der Bibel, Glaubensfestigkeit (d.h. die Abwehr verlockender sektiererischer Theorien) und Demut als weitere Kennzeichen von Frömmigkeit. Die Historiographen streuten Bestätigungen dieser Eigenschaften vielfältig in ihre Werke ein. Nathaniel Morton nutzte vor allem die Elegien für derartige beispielhafte Charakterpräsentationen. In üppiger Metaphorik schreibt er zum Beispiel über John Cotton: „*A living breathing Bible: Tables where / Both Covenants at large engraven were; / Gospel and Law in's Heart had each its Colume / His Head an Index to the Sacred Volume.*“ Über John Wilson berichtet er: „*When in New-England Errours winde / From sundry other Quarters blew, / No one could him Conforming finde, / Nought from the Line of Truth him drew.*“ Und schließlich wird er zusätzlich mit dem Hinweis geehrt: „*As humble as a little Childe.*“¹⁴

Während sich die meisten Geschichtswerke auf die Bestätigung individueller Frömmigkeit konzentrieren, widmet sich Edward Johnson auch intensiv der Bestätigung kollektiver Frömmigkeit. Er interpretiert die gesamte Geschichte der neuenglischen Kolonien, d.h. die Eroberung des Landes, den Aufbau der Städte und die Errichtung von Kirchen als Befolgung göttlicher Anweisungen. Indem er in der Proklamation zu Beginn seiner *history* himmlische Boten genau diese Landeskultivierung und Kirchenerrichtung im Namen Gottes fordern lässt, wirkt

¹³ C. Mather, *Magnalia* I 287, 314, 322, 355.

¹⁴ Morton, *Memoriall* 138, 186, 185.

die dann folgende Geschichte der Kolonien wie die perfekte Verschmelzung puritanischen Strebens mit göttlichem Willen.¹⁵

Die lehrhafte Forderung nach Frömmigkeit ist – nach der Präsentation manifester, modellhafter Frömmigkeit – ein weiterer bedeutender Bestandteil des religiösen Unterrichts durch die Geschichtswerke. Den größten zusammenhängenden religiösen Forderungskatalog stellt Edward Johnson auf. Die göttliche Proklamation, die er an den Anfang seines Werkes setzt, enthält verschiedenste Handlungsanweisungen und Verhaltensforderungen. Ein großer Teil davon zielt auf die Hervorbringung und den Erhalt von Frömmigkeit.

Die Proklamation ähnelt in ihrer Struktur den Zehn Geboten des Alten Testaments. Mose hatte nach biblischer Darstellung zwei Tafeln mit göttlichen Geboten vom Berg Sinai zum Volk Israel getragen. Auf der ersten Tafel standen die Gebote, die das Verhältnis der Menschen zu Gott bestimmten, auf der zweiten die, die das Verhältnis der Menschen zueinander regelten. Johnson folgt mit der Proklamation diesem alttestamentarischen Vorbild. In den Zehn Geboten steht die Treue zu Gott an der Spitze der Forderungen. In *Exodus 20, 2-6* heißt es: „I am the LORD thy God... Thou shalt have no other gods before me... Thou shalt not bow down thyself to them, nor serve them: for I the LORD thy God am a jealous God, visiting the iniquity of the fathers upon the children unto the third and fourth generation of them that hate me; And showing mercy unto thousands of them that love me and keep my commandments.“¹⁶ Die hier formulierte Forderung nach Achtung und Ehrung des göttlichen Diktats wird von Johnson nicht nur einfach übernommen, sondern dem Leser potenziert abverlangt. So wird das Gebot der Treue gegenüber Gott bereits auf der ersten Seite der Proklamation dreimal ausgerufen: „Attend to your Commission ... as soone as you shall be exposed to danger of tempestious Seas, you shall forthwith shew whose servants you are by calling on the Name of your God... At your landing see you observe the Rule of his Word...“¹⁷ Die daraufhin präsentierten göttlichen Anweisungen entsprechen den Geboten der zweiten Tafel. Sie regeln das Verhältnis der Menschen zueinander. In der Einhaltung dieser Regeln liegt gleichzeitig

¹⁵ Vgl. Johnson, *Providence* 24-36.

¹⁶ *The Holy Bible. Containing the Old and New Testaments*, authorized King James Version (Oxford, no date of publication) 81.

¹⁷ Johnson, *Providence* 25.

wieder die implizite Bestätigung des Bündnisses mit Gott: Je genauer die Regeln befolgt werden, desto fester steht der *covenant*.

Eine besondere Form der Forderung ist die nach der Religiosität von Amtsträgern. Personen in hohen Positionen sollten herausragende Charaktereigenschaften, d.h. an erster Stelle Frömmigkeit besitzen. Für Johnson gehörte dazu vor allem die Glaubensfestigkeit: „...see you make choyce of such as are sound both in Profession and Confession, men fearing God and hating bribes...“¹⁸ In Anspielung auf die Antinomistenkrise und ähnliche Auseinandersetzungen weist Johnson darauf hin, dass die Amtsträger jedoch nicht nur innerlich fest im Glauben, sondern auch äußerlich, d.h. öffentlich prinzipientreu und unnachgiebig sein müssen. Über die *Ruling Elders* heißt es beispielsweise: „...unworthy the name of a Ruling Elder is hee, who loses his Lyon-like courage, when the sound and wholesome Doctrines delivered by Pastor or Teacher are spoken against by any...“¹⁹ Von den frommen Amtsträgern erhoffte man sich die religiöse Erziehung des einfachen Kolonisten. Ein tiefgläubiger Staats- oder Kirchenmann sollte tiefgläubige Bürger erschaffen. Samuel Willard brachte es in einer Wahltagspredigt auf den Begriff: „In a word, he is one that will take care to promote *Piety* as well as *Honesty* among men...“²⁰

In den *histories* von William Hubbard und Cotton Mather wurde die Forderung nach Religiosität auch mit Hilfe der Wiedergabe theologischer Dokumente wie der *Platform of Church Discipline* gestellt. Diese waren das Ergebnis ausführlichster synodaler Beratungen über die Frage nach dem – göttlichem Willen folgenden – religiösen Leben. Dementsprechend wurde in ihnen die Notwendigkeit von Frömmigkeit betont und die Frömmigkeitspraxis skizziert. Von *faith* bis zu *repentance* wurde dort alles eingefordert, was schließlich historiographisch als manifeste Frömmigkeit präsentiert wurde. Die Dokumente wurden als Textgattung strategisch eingesetzt, um ihre autoritative Kraft zur Bestätigung des Frömmigkeitskonzeptes zu nutzen und seinen Gebotscharakter zu stärken.

Eine ganz andere Form der Frömmigkeitserziehung entstand durch die Auseinandersetzung mit dem Thema Sünde. Sündhaftigkeit war der Antagonist der Frömmigkeit und die Bekämpfung der Sündhaftigkeit somit ein zentrales Ziel.

¹⁸ Johnson, *Providence* 30.

¹⁹ Ebd., 27.

²⁰ Samuel Willard, *The Character of a Good Ruler*, in: Miller, *Puritans* 253.

Auch dieser Arbeit widmeten sich die untersuchten Werke. In den umfassenderen Geschichtswerken wurden vor allem Beispiele sündhaften Handelns bei der rituellen Lebensgestaltung geliefert, einschließlich der desaströsen Folgen für den Täter. William Hubbards Berichte über Personen, die die Sonntagsheiligung ignorierten, offenbaren exemplarisch die Schreibstrategien, mit denen die Abschreckung von religiöser Ignoranz erreicht werden sollte. Es werden dabei kaum direkte, belehrende Kommentare abgegeben. Stattdessen setzt man hier ein fundiertes Wissen um die religiösen Regeln voraus und lässt die Dramatik der auf das Fehlverhalten folgenden Strafe für sich alleine wirken (vgl. Kap. 3.2.1.3).

Den Indianerkrieg von 1675 bis 1676 nutzt Increase Mather in seiner *Brief History* zur kollektiven Beschuldigung, indem er Verfallsklagen verbreitet. Er zitiert – auch hier strategisch eine Allianz zwischen sich und der politischen Macht herstellend – in diesem Zusammenhang die offizielle Erklärung der Regierung von Massachusetts Bay, die eine Liste von Sünden enthält, die den göttlichen Zorn provoziert haben sollen. Es sind dies vor allem Verhaltensweisen, die auf eine Abkehr von religiösen Verpflichtungen innerhalb des *covenant* hinweisen: „...[the Lord] hath been provoked, in special by the undervaluation of our pleasant things, great unthankfulness for, and manifold abuses of our wonderful Peace: Leaving our first love, dealing falsely in the Covenant of the Lord our God: The Apostacy of many from the Truth unto Heresies, and pernicious Errors...” Zum Reformprogramm, das Regierung und Kirchenvertreter im Oktober 1675 beschlossen, gehörte dementsprechend die religiöse Anleitung, insbesondere der jungen Leute. So plante man: „...more care should be taken respecting the *Rising Generation*, than formerly hath been, that they might be brought under the discipline of Christ.“²¹

Da Frömmigkeit das wichtigste Erziehungsziel war, trat jeder puritanische Historiograph in einen Frömmigkeitsdiskurs ein, der von stereotypen Repräsentationen, Forderungen und Anklagen gekennzeichnet war. Frömmigkeit blieb dabei als zentrales Erziehungsziel immer erhalten. Neu- oder Umwertungen gab es nicht. Erst in der dritten Generation, d.h. zu einer Zeit als der Puritanismus durch die Einflussnahme der englischen Krone einen extremen Machtverlust erlitten hatte, zeigte sich bei Cotton Mather eine veränderte Haltung gegen-

²¹ I. Mather, *Brief History* 15, 18.

über diesem Thema. Doch nicht eine – Kompromissbereitschaft signalisierende – Abkehr von, sondern eine weitere exzessive Aufwertung der Frömmigkeit, verknüpft mit einer intensiven Glaubenspraxis, wurde nun für die religiösen Erziehungsbemühungen kennzeichnend.

3.1.1.2 Pseudo-Novität: Cotton Mathers *American pietism*

Die veränderten politischen Verhältnisse in Neuengland, der Machtverlust der puritanischen Kirchen und die Verweltlichung des kolonialen Alltagslebens erforderten eine Anpassung theologischer und pädagogischer Konzepte an die neue Zeit. Cotton Mather reagierte darauf mit einer vorsichtigen Abkehr von der Orthodoxie der Väter und suchte neue Wege in der Glaubenstheorie und – praxis. Doch statt einer Ablösung von intensiver Frömmigkeitsförderung zeigte sich bei ihm eine noch stärkere Fokussierung auf die Entwicklung der Religiosität.²² Da der Puritanismus als Staats- und Lebensform durch die neue englische Macht in den Kolonien verdrängt zu werden drohte, bot eine Beschränkung auf die Innerlichkeit religiöser Erfahrung eine Perspektive, den Puritanismus vor der Vernichtung zu bewahren und eventuell zu einem späteren Zeitpunkt neuen Einfluss auf ethisch-moralische, soziale, politische und vielleicht sogar wirtschaftliche Entscheidungen zu gewinnen. Cotton Mather stand dabei in dem Dilemma, einerseits noch Größe, Macht und Einfluss des kolonialen Puritanismus des 17. Jahrhunderts dokumentieren zu wollen, andererseits deutliche Signale des Sich-Bescheidens, des Rückzugs auf den Glaubenskern, an die neue Macht im Land auszusenden. Auf diesem Hintergrund entsprach die Betonung der Frömmigkeit einer Rückzugsstrategie, die eine Basis zur Eroberung neuer gesellschaftlicher Räume schaffen sollte.

Mathers Reformkonzepte ähnelten – wie er selbst offenbarte – dem deutschen Pietismus von Jakob Spener und August Hermann Francke. Doch schon lange vor 1709, als der erste Kontakt zwischen Mather und Francke nachweisbar ist, entwickelte Cotton Mather Ansätze seines *American pietism*: „He found his own Puritan concerns mirrored in those of his Lutheran correspondents, and

²² Robert Middlekauff beschreibt C. Mathers intensives Werben für sein Konzept der *new piety* in seinem Werk *The Mathers. Three Generations of Puritan Intellectuals* (London, 1971). Middlekauff betrachtet diese Aktivitäten Mathers im Kontext eines entpolitisierten religiösen Verfallsdiskurses, nicht im Sinne der ebenfalls bedeutenden Machtfrage. Vgl. dazu bes. die Kapitel „The Failure of Reformation“ (262-278) und „The Experimental Religion“ (305-319).

was more confirmed than influenced by continental Pietism.“²³ Schon die *Magnalia* spiegelten den „American pietism“ wider, was Mather vierzehn Jahre nach der ersten Edition selbst bestätigte.²⁴ In einem Brief an Anton Wilhelm Böhme aus dem Jahre 1716 offerierte er die *Magnalia* als nützliche literarische Verbindung zwischen neuenglischem Puritanismus und deutschem Pietismus. Er empfahl die weitere Verbreitung seines Werkes unter den Pietisten: „I rejoice to find the *Magnalia Christi Americana* fallen into your hands. And I verily believe the American Puritanism to be so much of a piece with the Frederician Pietism, that if it were possible for the book to be transferred unto our friends in the Lower Saxony, it would find some acceptance, and be a little serviceable to their glorious intentions.“²⁵ Mather beschäftigte sich in diesem Brief zwar vor allem mit Missionsfragen und Kirchengründungen, aber die Gleichsetzung von amerikanischem Puritanismus und deutschem Pietismus zeigt, dass er auf allen Ebenen kirchlicher Theorie und Praxis Gemeinsamkeiten entdeckt zu haben meinte.

Für die starke Annäherung Mathers an den Pietismus waren zwei Faktoren verantwortlich: Zum einen gab es viele Gemeinsamkeiten zwischen dem Puritanismus und dem Pietismus in ihren allgemeinen Erscheinungsformen. Zum anderen gab es eine besondere Nähe Mathers zum Pietismus Jakob Speners und speziell August Hermann Franckes. Ernst Benz hat gezeigt, dass generell eine natürliche Affinität zwischen dem deutschen Pietismus und dem Bostoner Puritanismus vorhanden war. Die Grundeinstellung zu ihren jeweiligen Mutterkirchen ähnelte sich. Sowohl die Puritaner als auch die Pietisten übten Kritik an der englischen Staatskirche bzw. an den lutherischen Landeskirchen.

With the advent of German pietism, for the first time the churches of New England came into contact with a spiritual revival movement among the Protestant established churches of Europe. This movement accepted the Puritan critique of traditional continental churches themselves as decadent, and agreed with the Puritans that the true reformation of the Church had not been brought to completion by the Reformers of the sixteenth century. Like Puritanism, this movement considered its mission to be that of bringing the reformation of the Church to completion and perfection by means of a spiritual and ethical revival...²⁶

²³ Richard F. Lovelace, *The American Pietism of Cotton Mather* (Grand Rapids, 1968) ix.

²⁴ C. Mather, *Diary* II 23.

²⁵ Silverman, *Letters* 215.

²⁶ Ernst Benz, „Ecumenical Relations Between Boston Puritanism and German Pietism: Cotton Mather and August Hermann Francke,“ *Harvard Theological Review* 54 (1961) 163.

Weitere charakteristische Elemente beider Bewegungen waren die Konzentration auf die Glaubensverbesserung im Individuum, der absolute Glaube an die göttliche Vorsehung, die Führung von Tagebüchern zum Zweck der seelischen Selbsterkenntnis und inneren Verbesserung sowie eine intensive Produktion und Lektüre von Erbauungsliteratur. Darüber hinaus war die Bibel für beide Seiten die zentrale Quelle zur Erkundung des göttlichen Willens. Die neuesten Erkenntnisse der Naturwissenschaften wurden in diesem Zusammenhang nicht verleugnet, sondern mit der christlichen Schöpfungslehre verknüpft. Cotton Mathers spezielles und besonders enges Verhältnis zum deutschen Pietismus und seine intensive Korrespondenz mit August Hermann Francke sowie Anton Wilhelm Böhme und Bartholomäus Ziegenbalg hatten ihre Ursache jedoch in einer über die allgemeine puritanisch-pietistische Affinität hinausgehende Nähe zu dieser kontinentalen Reformbewegung. Diese Nähe ergab sich unter anderem aus der besonderen Übereinstimmung der Handlungsmotive Mathers mit denen der Pietisten.²⁷

In der Abkehr von ihren Mutterkirchen zeigte sich, dass Mather den Pietisten näher stand als andere Puritaner. Es war allerdings nicht die Distanz zur englischen Staatskirche, die ihn kennzeichnete und eine große Übereinstimmung mit dem Pietismus herstellte, wie Ernst Benz konstatiert. Vielmehr versuchte Mather, diese Distanz vorsichtig zu überbrücken. Er strebte einerseits nach einer Union aller protestantischen Kirchen und entwickelte zumindest gegenüber diesem begrenzten Glaubenskreis eine Form der Toleranz, die rein orthodoxen Puritanern fehlte (vgl. Kap. 3.1.6.2). Mather distanzierte sich andererseits vorsichtig von der puritanischen Orthodoxie Neuenglands (insbesondere ihrer Erziehungsmethodik), also von seiner eigenen Kirche (vgl. Kap. 3.2.4). Seine Motive für die langsame Abkehr von der Orthodoxie entsprachen denen der Pietisten bei ihrer Ablehnung der orthodoxen lutherischen Kirchen: Beide versuchten, die theologische Erstarrung aufzulösen, einige Dogmen abzuschaffen und mit neuen Mitteln die Frömmigkeit und den Dienst an Gott wieder zu beleben. Sie hofften, auf diese Weise eine effektive Reformation zu initiieren und strebten gleichzeitig die Stärkung der Kirche an, da nach ihrer Meinung nur eine Veränderung der gesamten Institution die existentielle Bedrohung eines aufkeimen-

²⁷ Vgl. Lovelace, *American Pietism* 37-38; Erich Beyreuther, *Geschichte des Pietismus* (Stuttgart, 1978) 13-59.

den Atheismus oder Sektierertums eliminieren konnte. Der Reformwille der Pietisten und die Intensität ihrer Erziehungspraxis zur Verbreitung des Glaubens und zur Stärkung der Kirchen harmonierten mit Cotton Mathers pädagogischer Arbeit.²⁸

Ihre Frömmigkeitserziehung war äußerst umfänglich. Jede Gelegenheit zur Vermittlung von Religiosität wurde ergriffen. Mit der Inszenierung des eigenen Daseins als gelebte perfekte Frömmigkeit versuchten sie, sich selbst zu Modellen zu machen. Bereits Philipp Jakob Spener, der geistige Vater des frühen Pietismus, hatte dabei sein Leben einem umfassenden sozialen Dienst gewidmet. Die Organisation privater Wohlfahrt gehörte ebenso dazu wie die Gründung von Erbauungszirkeln. Spener machte praktische Reformvorschläge. Er forderte eine Intensivierung des persönlichen Bibelstudiums, die Mitarbeit von Laien in der Kirche und eine generelle Betonung der Tat statt eines abstrakten christlichen Wissens. Er wandte sich gegen Hexenglauben und förderte Toleranz. Die Hausfrömmigkeit wollte er beleben und das Theologiestudium praxisnäher gestalten. Angehende Pfarrer sollten in der Lage sein, zu ihren Gemeinden verständlich zu predigen. Diesen Hang zur uneingeschränkten Frömmigkeitsverbreitung zeigte auch Cotton Mather.²⁹

Mather entwickelte eine nuancierte Frömmigkeitserziehung, die er sowohl von der Kanzel als auch durch seine Schriften zu verbreiten versuchte. Diese „Engines of Piety,“ wie er seine frömmigkeitsfördernden Werke nannte, wurden in den Kolonien weit verbreitet. Auch andere Geistliche erhielten diese Schriften zur Instruktion ihrer Gemeinden. Über die Versorgung eines Amtsbruders mit diesen Werken notierte Mather: „...for him to do Good with them.“³⁰ Die Systematisierung von Frömmigkeitserziehung wurde von Mather weit vor der Zeit seiner Korrespondenz mit den deutschen Pietisten begonnen. Bereits im Jahre 1700 hatte er sich zum konsequenten Förderer der „*Methods of pressing after Piety*“ entwickelt.³¹ Familien, Schulen und Kirchen forderte er zur Frömmig-

²⁸ Neben dem o.g. Aufsatz „*Ecumenical Relations Between Boston Puritanism and German Pietism*“ liefert Ernst Benz auch in „*Pietist and Puritan Sources of Early Protestant World Missions (Cotton Mather and A.H. Francke)*“ (in: *Church History* 20 [1951] 28-55) einen Einblick in die Übereinstimmungen Mathers mit dem Halleschen Pietismus. Eine kurze Information zu seiner Erforschung der Korrespondenz Mathers mit August Hermann Francke gibt Kuno Francke in „*The Beginning of Cotton Mather's Correspondence with August Hermann Francke*“, *Philological Quarterly* Vol. V (July 1926) 193-195.

²⁹ Vgl. Beyreuther, *Pietismus* 88-103.

³⁰ C. Mather, *Diary* II 341.

³¹ Ebd., 356.

keitserziehung auf und gab eine Vielzahl praktischer Ratschläge, wie das Leben beispielsweise durch Reflexion und Meditation religiöser gestaltet werden konnte.

Ebenso wie die Pietisten war Mather vom besonderen Wert einer möglichst früh praktizierten Frömmigkeit für das weitere Leben überzeugt. Sein Korrespondenzpartner August Hermann Francke hatte in einer pädagogischen Schrift den Lesern „Timotheus Zum Fürbilde“ gegeben und berichtet „*Timotheus wuste von kindauf die Heil. Schrift.*“ Francke warnt in diesem Zusammenhang vor „Heucheley“ und mahnt, man müsse „Gottseligkeit“ täglich üben. „Timothei fürnehmste Übung war nach der Ermahnung Pauli / daß er vor allen Dingen zuerst thäte / Bitte / Gebet / Fürbitte und Dancksagung für alle Menschen.“ Francke fordert seine Leser wiederholt zur Nachahmung des von ihm ausgewählten Vorbildes auf. „Folget dem Exempel des Timothei, und lasset das geoffenbarete theure Wort Gottes euer rechtes Hauptwerck seyn / damit ihr stets umgehet / und alles andere weiter nicht achtet...“³²

Auch Cotton Mather beschrieb die Biographien solcher Menschen, die in ihrer Kindheit bereits eine außerordentliche Frömmigkeit zeigten und deren weiteres Leben von unerschütterlicher Religiosität und der perfekten Erfüllung religiöser Lebensaufgaben gekennzeichnet war. In den *Magnalia* wird der Leser förmlich mit Beispielen lebenslanger Frömmigkeit überschüttet: Der spätere Pastor Thomas Thacher war bereits als Kind durch seine außergewöhnliche Frömmigkeit aufgefallen: „...so much remarked was his *early piety*, that while he was in his earliest minority, they would say of him, ‚There goes a Puritan.‘“ Im weiteren Verlauf seines Lebens wurde er ein äußerst gelehrter und im Kirchenamt besonders aktiver Theologe, als Pastor bekämpfte er die Quäker und als Ehemann und Vater achtete er auf religiöse Familienerziehung. Die Beerdigungspredigt für John Baily, die Mather in sein Werk aufnimmt, liefert einen ähnlichen Überblick über dessen gesamtes, außergewöhnlich frommes Leben. Sie vermittelt den Eindruck, dass *early piety* sowohl ein religiös erfülltes Leben als auch einen angstfreien Tod bringe. Mather hat beide Aspekte bereits im Titel der Predigt angedeutet: „A GOOD MAN MAKING A GOOD END.“³³

³² August Hermann Francke, *Werke in Auswahl*, Hrsg. Erhard Peschke (Halle, 1969) 158, 161-163.

³³ C. Mather, *Magnalia* I 489, 603.

Die Verwendung der Biographie wird zur zentralen Erziehungsstrategie Mather, da sie den Wahrheitsanspruch der Texte zu bestätigen scheint. Die biographische Repräsentation verschleiert dabei die Konstruiertheit der Erziehungsmodelle. Der differenziertere Charakter einer realen Person wird durch ein menschliches Stereotyp ersetzt, mit dessen Handlungen Mather seine Erziehungsvorstellungen vermitteln kann. So wendet er sich mit der Baily-Biographie gegen oberflächliche Frömmigkeitsdemonstrationen und interpretiert das Handeln seiner Modellgestalt Baily als Fortsetzung des Handelns Christi: „His life had all this while been a practical commentary upon his doctrine; yea, it was an endeavour to imitate our blessed Lord Jesus Christ, who is said [Acts i, 1] first to *do*, and then to *teach*...“ Nicht nur im Sterben habe Baily ein lehrreiches Beispiel für die Hingabe an Gott geliefert. Seiner Bereitschaft, den Tod als göttliche Entscheidung zu akzeptieren, entsprach sein Wille, Gott bereits zu Lebzeiten zu dienen. So nahm er in England Verfolgung und Inhaftierungen für seinen Glauben auf sich. Im Gefängnis hielt er Gottesdienste für Gemeindemitglieder ab und führte viele zur Konversion. Als Bailys drei große Lebensziele bezeichnet Mather Geduld in Notlagen, Ungeduld gegenüber seinen menschlichen Schwächen und ein ernsthaftes Streben nach dem nächsten Leben. Baily führte außerdem ein Tagebuch und kontrollierte mit dessen Hilfe seine innere und äußere Entwicklung. Mather zitiert dieses Tagebuch ausgiebig, um die Kennzeichen eines frommen Lebens zu präsentieren. Dazu gehörten das Lesen der Bibel mit der Familie, das *covenant*-Gelöbnis für sich selbst und die eigenen Kinder, die Kontrolle der eigenen Äußerungen, die Abwehr von Lastern wie dem Rauchen, das Eingestehen eigener Sünden sowie Meditationen und Gebete. Ausgehend von einem Beispiel für Frömmigkeit in jungen Jahren, vermittelt Mather hier das Muster eines idealen Lebenslaufs.³⁴

Den intensivsten Erziehungseffekt versprach sich Mather von der Sammlung und Veröffentlichung einiger *early piety*-Biographien nach dem Vorbild James Janeways. Dessen *A Token for Children* war eines der erfolgreichsten Werke unter den im 17. Jahrhundert besonders beliebten „joyful death books.“ In ihnen wurden Kinder oder junge Erwachsene vorgestellt, die trotz oder gerade wegen ihres bevorstehenden Todes eine besondere Form der religiösen Erfüllung erleben. Sie scheinen perfekte Modelle des von allen Puritanern erwarteten

³⁴ C. Mather, *Magnalia* I 603; vgl. ebd., I 620.

frommen Verhaltens zu sein. Mather stellte eine entsprechende Sammlung von Biographien zusammen, die er 1700 gemeinsam mit Janeways Werk unter dem Titel veröffentlichte *A Token, for the Children of New-England, Or, Some Examples of Children, In whom the Fear of God was Remarkably Budding, before they Dyed, In Several Parts of New-England*. Unter diesem Titel fügte er auch in die *Magnalia* fünf Beispiele besonderer kindlicher Frömmigkeit ein.³⁵

Diese Sonderformen von Biographien, wie das *Token* sie darstellte, dienten vor allem der Kindererziehung. Mather behält den auf diese pädagogische Funktion weisenden Untertitel in den *Magnalia* bei: „PRESERVED AND PUBLISHED FOR THE ENCOURAGEMENT OF PIETY IN OTHER CHILDREN.“ Er folgte damit zunächst seiner These, dass Vorbilder für den jeweiligen Leserkreis adäquat sein müssten. So dienten die Biographien von Erwachsenen anderen Erwachsenen und die Biographien von Kindern anderen Kindern als Modell. Die in den Biographien vermittelten Eigenschaften und Verhaltensweisen der Kinder liefern ein reichhaltiges Anschauungsmaterial für praktizierte Frömmigkeit. Ein frühes Interesse an der Bibel, Gehorsam gegenüber den Eltern, Höflichkeit gegenüber den Nachbarn, Fleiß im Religionsunterricht und Aufmerksamkeit während der Predigt werden als ideale Ausdrucksformen der *early piety* präsentiert. Freude am Familiengebet ebenso wie am persönlichen Zwiegespräch mit Gott gehören darüber hinaus zum frommen kindlichen Leben. Für besonders erwähnenswert hält Mather außerdem die Heiligung des Sonntags. So schreibt er über den jungen John Clap: „But of all the imitable things to be seen in him, he was exemplary for nothing more than his endeavours in preparation for, and sanctification of the Lord’s day.“³⁶

Mather stellt das Sterben einiger Kinder relativ ausführlich dar. Doch obwohl partiell sogar der Todeskampf, also die physische Wirkung schwerer Krankheiten, beschrieben wird, bleibt seine zentrale Botschaft äußerst optimistisch: Durch die außergewöhnliche Frömmigkeit im Leben ist die Erlösung der kindlichen Seelen nach dem Tod relativ sicher. Das Sterben der Kinder wird mit versöhnlichen Formulierungen wie „breathed his soul into the arms of his blessed Saviour“ oder „she quickly fell asleep in the Lord“ umschrieben. Mather betrach-

³⁵ Howard Mayer, „Puritan Triumph: The Joyful Death Books of Cotton Mather and James Janeway,“ in: Francelia Butler and Richard Rotert (eds.), *Triumphs of the Spirit in Children’s Literature* (Hamden, 1986) 211.

³⁶ C. Mather, *Magnalia* II 480, 481.

tet die Kinder als Beweis dafür, dass die, auch von ihm anerkannte, *natural depravity* nicht in vollkommene Sündhaftigkeit, Hoffnungslosigkeit und Verdammnis führen muss. Er preist Frömmigkeit als das beste Mittel, mit dem die Angst vor dem Tod besiegt werden kann. Bis in die *last words*, die von den Kindern übermittelt werden, spiegelt sich der Zusammenhang von Frömmigkeit und *joyful death*. Ein elfjähriges Mädchen habe kurz vor ihrem Tod an einem Sonntag gesagt: „What? is the Sabbath almost done? well, my eternal Sabbath is going to begin wherein I shall enjoy all felicity, and sing hallelujahs to all eternity.“ Die Kinder denken im Sterben an Gott und erfüllen so ihre letzte Frömmigkeitspflicht. Ein Achtzehnjähriger, den Mather trotz seines Alters den ‚Kindermodellen‘ zuordnet, ermahnt sogar seine weinende Familie: „...’Why do you cry when I am ready to sing for joy?’“ Diese elaborierten Sätze wirken unecht und erscheinen somit als reine Stilisierungen. Die pädagogische Absicht Mather’s tritt durch sie jedoch umso klarer zutage: Kinder sollen nichts anderes als fromme Erwachsene sein, und Erwachsene dürfen niemals in ihrer Frömmigkeit hinter die dieser ‚Kinder‘ zurückfallen. Während Mather also formal für die Altersangemessenheit der Modelle plädiert, also Kinder für Kinder und Erwachsene für Erwachsene, ist phänotypisch, in Bezug auf die Frömmigkeitsanforderung, kein Unterschied zwischen Erwachsenen und Kindern festzustellen.³⁷

Das herausragende Modell für perfekte Frömmigkeit in den *Magnalia* ist Mather’s Bruder Nathaniel. Aufgeteilt in die drei Kapitel „HIS INDUSTRY“, „HIS PIETY“ und „HIS DEATH“ werden in dessen Biographie alle Kennzeichen eines frommen Lebens vorgestellt. Während Mather dem Arbeitsfleiß und dem Tod seines Bruders je zwei Seiten widmet, nimmt das Kapitel über seine Frömmigkeit mit sechzehn Seiten den weitaus größten Raum ein. Es wird hier insbesondere die reflexive Seite der *piety* vorgestellt. Ein ständiger Wechsel zwischen der Konversation mit Gott, der Selbstanklage und der unermüdlichen Suche nach neuen Erkenntnissen über die „duties of Christianity“ prägen das Bild des Modells Nathaniel Mather. Die Ausübung christlicher Riten sei für ihn stündliche Praxis gewesen. In seinem Tagebuch habe sich dieser Idealchrist außerdem in Selbstreflexion geübt und über Fragen meditiert wie „What has God’s mercy to me been this day?“ und „What has my carriage to God been this day?“ Er habe gegen seine eigene Sündhaftigkeit gekämpft und mit Geduld seine körperlichen

³⁷ C. Mather, *Magnalia* II 482, 484, 486; vgl. Mayer, „Triumph“ 211.

Leiden ertragen. Doch die größte Eigenschaft angesichts seiner außerordentlichen Frömmigkeit sei Bescheidenheit gewesen. Nathaniel habe seinen eigenen Wert und seine Fähigkeiten nie erkannt. Cotton Mather zieht daraus den Schluss: „...the more gracious men are, the more humble they always are; and they are the *fullest* and *richest* ears of corn, which most hang down towards the ground.“³⁸

Solche idealisierten Biographien liefern eine Fülle anschaulichen Materials, das als Anleitung für Frömmigkeit dienen kann.³⁹ Insbesondere die Praxis der Selbstprüfung wird detailliert dargestellt. Von den konkreten Fragen, die sich Nathaniel Mather täglich stellte, bis zu den auf seiner inneren Suche gefundenen Selbsterkenntnissen zeigt Cotton Mather, wie ein guter Christ die einzelnen Schritte des Frömmigkeitsweges gehen kann: „All *good* Christians do sometimes examine themselves about their interior state: and they that would be great Christians, must often do it.“ Obwohl Mather Leiden und Verzweiflung als eine natürliche Folge der Selbstkontrolle betrachtet, hebt er jedoch in den Biographien auch die göttliche Gnade hervor. Die Belohnung für eine intensive Prüfung kann also am Ende sogar eine umfassende Beruhigung der zuvor von religiösen Zweifeln geplagten Psyche sein. So zitiert er aus Aufzeichnungen Samuel Newmans, in denen dieser über seine positiven Selbsterkenntnisse berichtet. In diesen „NOTES, OR MARKS OF GRACE, I FIND IN MY SELF“ heißt es unter anderem: „1. I find, I love God, and desire to *love* God, and desire to love God principally for himself... 5. A love to such Christians as I never saw, or received good from... 8. A willingness to give God the glory of any ability to do good.“ Auf die sonst unter Puritanern üblichen Selbstanklagen wird hier verzichtet. Eine andere Person kam sogar zu der „assurance that God had ,loved him with an everlasting love.“ Mather stellt Entwicklungsmöglichkeiten von tiefer Depression bis zu psychisch regenerativer Erfahrung vor und macht immer wieder Frömmigkeit zum Garant positiv verlaufender Selbstprüfungen.⁴⁰

Frömmigkeit signalisierende Handlungen wurden sowohl bei Cotton Mather als auch bei den Pietisten in einem Maße zu Körper und Seele rettenden Elementen wie es der Puritanismus letztlich aufgrund seiner Bindung an den *cove-*

³⁸ C. Mather, *Magnalia* II 164, 171, 174.

³⁹ Die stereotype Konstruktion dieser idealisierten Biographien skizziert Peter Gay in *A Loss of Mastery* 64-65.

⁴⁰ C. Mather, *Magnalia* I 432-433.

nant of grace nicht zulassen konnte. Zwar war frommes Handeln für alle Puritaner eine notwendige Voraussetzung für die *salvation*, aber die letzte Entscheidung darüber lag alleine bei Gott. Mather hätte diese These öffentlich niemals in Zweifel gezogen, doch seine Äußerungen zur *piety*, insbesondere seine – später auch im Rahmen des *Doing Good*-Programms – verstärkte Betonung der guten Tat, ließen ihn einmal mehr in gefährliche Nähe zum *covenant of works* geraten. Es entstand also implizit in seinen *Magnalia* der Eindruck, dass ein Mensch sich durch fromme Handlungen das Wohlwollen Gottes aktiv erarbeiten könne. Diese pietistische Erziehungsstrategie Mathers stellte - entgegen der Theorie von Richard F. Lovelace – eine **V e r b i n d u n g** theozentrischer und anthropozentrischer Positionen dar. Lovelace vertritt die Ansicht, Mather habe sich nicht vom Calvinismus entfernt und weiterhin eine rein theozentrische Frömmigkeit propagiert. Die Aktivitätsanleitungen, die er in den *Magnalia* gibt, weisen ihn jedoch als lebensnah arbeitenden Geistlichen aus, der sich der sozialen und politischen Funktionalität seiner Texte bewusst war.⁴¹

Mather nutzte seine literarische Konzentration auf die Frömmigkeitsarbeit zu einem politischen Rückzugsgefecht. Die seit den 1680er Jahren deutlichen Erfahrungen der Instabilität puritanischer Macht (Entzug der Charter, *Dominion of New England*) erforderten eine bescheidenere Repräsentationsstrategie: Machtansprüche im Kolonialleben mussten verschleiert, die Konstruktion der religiösen Identität verstärkt werden. Mather betonte deshalb den Charakter der Innerlichkeit der Frömmigkeitsarbeit. Andererseits rief er auch zu äußerem frommen Handeln auf, das sich aber sehr stark begrenzte auf das Verhältnis zwischen Individuum und Gott. Individualisierung statt Kollektivierung der Frömmigkeit schien sein Ziel zu sein. Ein Anspruch auf religiöse Gestaltung des sozialen und politischen Lebens würde nur in den engen Grenzen, die diese Innerlichkeit zuließ, von den Gläubigen erhoben werden. Kein englischer Gouverneur, kein anglikanischer Pfarrer musste angesichts einer solchen Selbstbeschränkung fürchten von den, mit der Frömmigkeit beschäftigten Puritanern in Konkurrenzkämpfe um politische, wirtschaftliche und territoriale Macht verwickelt zu werden. Mathers Frömmigkeitserziehung entsprach somit auch einer Demutsgeste an die weltliche Macht.

⁴¹ Vgl. Richard, F. Lovelace, *American Pietism* 49-50.

Grundsätzlich ist zu konstatieren, dass Frömmigkeit von den Anfängen der Besiedlung bis zum Ende des 17. Jahrhunderts das bedeutendste Erziehungsziel für alle Historiographen war und blieb. Dementsprechend sind auch nach den großen politischen Umbrüchen der 1680er Jahre keine schweren inhaltlichen Friktionen festzustellen. Der Unterschied zwischen Cotton Mather und den anderen Autoren liegt eher in der von Mather betriebenen Bedeutungserweiterung der Frömmigkeit (d.h. Frömmigkeit war nicht mehr nur Voraussetzung, sondern – beinahe – ein Garant für die *salvation*) und natürlich in der außerordentlichen Intensität der entsprechenden Erziehungsarbeit Mathers. Qualitativ und quantitativ ragte sie weit über die seiner historiographisch tätigen Vorgänger hinaus. In ihrer Kernaussage unterschied sie sich von der gängigen puritanischen Frömmigkeitserziehung aber nicht. Die puritanischen Identitätskonstruktionen bedurften der Bestätigung der eigenen Frömmigkeit durch das Bemühen um eine entsprechende Erziehung.

3.1.2 Askese

Auch über den zweiten wichtigen Erziehungsinhalt, die Askese, gab es keine bedeutsamen Kontroversen. Für jeden Puritaner galt der Grundsatz: Alle Gegenstände und Aktivitäten, die von der Konzentration auf die Verherrlichung Gottes ablenken, sind abzulehnen. Eine asketische Lebensweise ist hingegen zu fördern, weil sie real-gegenständlich, zeitlich und symbolisch Raum für die religiöse Betätigung schafft. Max Weber hat den Hang der Calvinisten zur Askese untersucht und betrachtet die „Lehre von der Gnadenwahl,“ also das Prinzip des *covenant of grace*, als Ursache dieses Phänomens. Die darin verkündete Botschaft einer unabwendbaren Prädestination hatte zur Folge, dass der Gläubige das Gefühl entwickelte, „alles der ausschließlichen Wirksamkeit einer objektiven Macht, nicht das geringste dem eigenen Wert zu danken zu haben.“ Da Gottes Entscheidung, wen er erwählte und wen er verstieß, nach dieser Doktrin von Beginn der Zeit an feststand, war die Ausführung guter Taten zur Abwendung einer möglicherweise negativen göttlichen Entscheidung vergeblich.⁴² Diese negative Erkenntnis löste bei den Betroffenen das Gefühl einer „unerhörten inneren Vereinsamung des einzelnen Individuums“ aus. Es gab keine Institution, keine Personen und keine gespendeten Sakramente, die den Gläubigen der göttlichen Erwählung näher bringen konnten. Mit diesem „Fortfall kirchlich-sakramentalen Heils“ unterschied sich der Calvinismus besonders eklatant vom Katholizismus, der solche Erlösungsmöglichkeiten anbot. Jeder Versuch, Gottes Beschlüsse nachträglich zu beeinflussen, wurde von Calvinisten als „Aberglaube und Frevel“ verworfen.⁴³

Die Puritaner waren in ihrem Handeln besonders radikal und versuchten, jeden noch so geringen Anschein einer magisch-sakramentalen Heilssuche zu vermeiden. So verzichteten sie zum Beispiel lange Zeit auf Beerdigungszeremonien, um der Reinheit des *covenant of grace* besonderen Ausdruck zu verleihen.⁴⁴ Der Mensch stand im Leben wie im Sterben den Beschlüssen Gottes einsam und machtlos gegenüber. Gutes Handeln konnte also nur ein Zeichen für, aber kein Weg zur Erlösung sein. Weber kommt zu dem Schluss, dass die

⁴² Die uneingestandene Nähe Cotton Mathers zum *covenant of works* bleibt hier unberücksichtigt. Weber bezieht sich also mehr auf die dominanten Entwicklungen im Puritanismus, nicht auf punktuell auftretende Abweichungen.

⁴³ Max Weber, *Die protestantische Ethik* (Gütersloh, 1981) 118-123.

⁴⁴ Zum historischen Wandel des puritanischen Beerdigungszeremoniells vgl. David E. Stannard, *The Puritan Way of Death. A Study in Religion, Culture and Social Change* (New York, 1977) 96-134.

„Isolierung des Menschen“ in Verbindung mit der „Lehre von der unbedingten Gottferne und Wertlosigkeit alles rein Kreatürlichen“ „den Grund für die absolut negative Stellung des Puritanismus zu allen sinnlich-gefühlsmäßigen Elementen in der Kultur und subjektiven Religiosität“ enthalte, da sie „für das Heil unnütz und Förderer sentimentaler Illusionen und des creaturvergötternden Aberglaubens“ seien. Damit sei es schließlich zur grundsätzlichen „Abwendung von aller Sinnenkultur“ gekommen.⁴⁵ Diese Schlussfolgerung Webers geht in ihrer Ausschließlichkeit allerdings etwas zu weit. Die Puritaner standen der „Sinnenkultur“ in der Praxis nicht ganz so ablehnend gegenüber wie Weber es darstellt. Bruce C. Daniels hat gezeigt, dass eine moderate Form von sinnlicher Erholung, Unterhaltung und Freizeitgestaltung von den Puritanern gestattet wurde.⁴⁶ Auch die Sexualität war ein fester Bestandteil ihres sinnlichen Erlebens. Anne Bradstreet's Gedichte, besonders die ihrem Ehemann gewidmeten, offenbaren einen sehr freien Umgang mit dem Thema der körperlichen Liebe. Mit großem Selbstbewusstsein schreibt sie über die sexuelle Leidenschaft, die sie in der Beziehung zu ihrem Mann erlebt. In „A Letter to Her Husband, Absent upon Public Employment“ bezeichnet sie zum Beispiel ihre Kinder als „those fruits which through thy heat I bore“.⁴⁷ Trotzdem blieb insbesondere in der theoretischen Aufarbeitung des Themas „Sinnenkultur“ immer eine grundlegende Skepsis erhalten, mit der die Puritaner schon auf erste Anzeichen sinnlichen Erlebens reagierten.

Sinnliche Erfahrungen konnten sich schon deshalb nur selten einer abwertenden Beurteilung entziehen, da man, neben der ablenkenden Wirkung, in ihnen auch die Gefahr des Exzesses vermutete. So wurden Tanz, Musik, Alkohol- und Tabakkonsum sowie ungezügelter Sexualität aufgrund ihrer vermeintlich oder tatsächlich entfesselnden Wirkung meistens abgelehnt. Ein gesetzlicher Zwang zur Askese sollte die entsprechende Verbesserung des Menschen bewirken. Gouverneur John Winthrop berichtet daher durchaus affirmativ vom Verbot bestimmter Genussmittel und modischer Kleidung im Jahre 1636: „At this court were many laws made against tobacco, and immodest fashions, and

⁴⁵ Weber, *Ethik* 123.

⁴⁶ Vgl. Bruce C. Daniels, „Did the Puritans Have Fun? Leisure, Recreation and the Concept of Pleasure in Early New England,” *Journal of American Studies* 25 (1991) 7-22.

⁴⁷ Anne Bradstreet, „A Letter to Her Husband, Absent upon Public Employment”, in: Nina Baym (ed., et al.), *The Norton Anthology of American Literature*. Shorter Fourth Edition (New York, London, 1995) 132.

costly apparel, etc. ...“ 1639 erließ der *general court* darüber hinaus ein Zutrinkverbot, um unmäßigem Alkoholkonsum vorzubeugen.⁴⁸ Increase Mather rekurriert in der *Brief History* zunächst auf einen an ihn gerichteten Brief mit Klagen über „that intolerable *Pride* in cloaths and hair: the toleration of so many *Taverns*, especially in *Boston*, and suffering home-dwellers to lye tipling in them.“⁴⁹ Anschließend zitiert er aus den Regierungsbeschlüssen zur Stabilisierung des puritanisch-asketischen Lebensweges. So sollte die gesetzlich erzwungene Reform unter anderem genau die oben genannten Sünden bekämpfen:

Reformation should be, and must be: e.g ‘That some effectual course should be taken for the Suppression of those proud Exesses in Apparel, hair etc. which many (yea and the poorer sort as well as others) are shamefully guilty of... That whereas excess in drinking is become a common Sin, means should be used to prevent an unnecessary multiplication of Ordinaries, and to keep Town dwellers from frequenting Taverns...⁵⁰

Sowohl Autoren der ersten als auch der zweiten Generation sahen also in der gesetzlichen Durchsetzung der Askeseforderungen einen angemessenen bzw. sogar notwendigen Erziehungsakt.

Auch der der dritten Generation angehörende Geistliche Cotton Mather identifizierte sich mit der gesetzlichen Durchsetzung von Askeseforderungen. Um den Forderungen auch in den *Magnalia* Gewicht zu verleihen, setzt er daher wiederholt offizielle Dokumente ein, die das Askesekonzept stützten. Er stellt mit Hilfe dieser Texte eine Koalition zwischen Kirchenführung, Gesetzgebern und sich selbst her. Zunächst zitiert er aus Synodalbeschlüssen:

In special it is necessary that those laws for reformation of provoking evils ... should be duly considered...: in particular, those laws which respect the regulation of houses for publick entertainment, that the number of such houses do not exceed what is necessary..., and that inhabitants be prohibited drinking in such houses, and that those that shall without licence from authority sell any strong drink, be exemplarily punished.⁵¹

Eine scharfe Kontrolle und strenge Überwachung sollte zur Vermeidung von Exzessen und zur Regulierung des Lebens führen. Dabei wurde der gesetzliche Zwang als heilsames Erziehungsmittel betrachtet: „...we may hope that much of that profaneness which doth threaten the ruine of the uprising generation will be prevented.“⁵² Auch die konkreten Beschlüsse des *General Court* erwähnt Mather in seinem Werk. Es gebe nun Gesetze gegen „blasphemy, cursing, pro-

⁴⁸ Winthrop, *Journal* I 134; vgl. ebd., I 325.

⁴⁹ I. Mather, *Brief History* 11.

⁵⁰ Ebd., 17-18.

⁵¹ C. Mather, *Magnalia* II 328.

⁵² Ebd.

phane-swearing, lying, unlawful-gaming, Sabbath-breaking, idleness, drunkenness, uncleanness, and all the enticements and nurseries of such impieties.“⁵³ Mather distanziert sich nicht von diesen offiziellen Forderungen und gesetzlichen Regelungen und erweckt somit den Eindruck der Affirmation.

Die in die *Magnalia* aufgenommene Predigt *The Bostonian Ebenezer* bestätigt den Eindruck, dass Cotton Mather sich als Förderer des Askesekonzepts und als Kämpfer gegen ein zu lust- und genussvolles Leben etablieren wollte. So befasst er sich darin zum Beispiel mit der Prostitution und dem Alkoholismus bzw. mit den Einrichtungen, die beides fördern. Seine Ablehnung von „bawdy-houses“ und „drinking-houses“ wirkt noch energischer als die entsprechenden Kommentare der *Reforming Synod* bzw. des *General Court*. So bezeichnet er Prostitution nicht einfach als Sünde, sondern fordert zur Zerstörung der dafür genutzten Etablissements auf. Es sei keine Sünde, diese Zerstörung vorzunehmen, sondern moralisch unverzeihlich, sie zu unterlassen. Seinen Kampf gegen die Tavernen kann er nicht ganz so radikal führen, weil ihre Einrichtung unter gewissen Auflagen gesetzlich erlaubt ist. Da er sie jedoch als ein großes gesellschaftliches Übel betrachtet, nutzt er verschiedenste rhetorische Mittel wie zum Beispiel die Wiederholung, um ihre schädliche Wirkung zu demonstrieren und vom Besuch solcher „drinking-houses“ abzuschrecken:

For you that are the town-dwellers, to be oft or long in your visits of the *ordinary*, 'twill certainly expose you to mischiefs more than ordinary. I have seen certain taverns, where the pictures of horrible devourers were hanged out for the signs...: alas, men have their estates *devoured*, their names *devoured*, their houses *devoured*, and their very souls *devoured*, when they are so besotted that they are not in their element, except they be tipling at such houses... [The devourer] is a gone man; and when he comes to die, he will cry out, as many have done, 'Ale-houses are hell-houses! ale-houses are hell-houses!'⁵⁴

Zwei zentrale Repräsentationsstrategien stehen im Zentrum der historiographischen Askeseforderung: Zum einen stellen die Autoren Menschen vor, deren Exzessivität sie letztlich ins Verderben stürzte. So enden zum Beispiel in Hubbards *General History* Berichte über das Schicksal trunksüchtiger Personen mit deren Tod, und Menschen, die von materieller Gier getrieben werden, erleben eine dramatische Verarmung. In verschiedenen, eindeutig pädagogisch ausgerichteten Kapiteln widmet sich Hubbard dieser Demonstration fataler Folgen eines lasterhaft-exzessiven Lebenswandels. Sein Kampf gegen den Alkoholkon-

⁵³ Ebd., II 355.

⁵⁴ C. Mather, *Magnalia* I 100.

sum ist dabei besonders intensiv. Im 75. Kapitel zählt er beispielsweise mehr als ein halbes Duzend Fälle auf, in denen Betrunkene, meist durch Ertrinken, zu Tode kommen.⁵⁵

Die zweite Repräsentationsstrategie widmet sich der idealisierten Konstruktion von Askese als positive Charaktereigenschaft innerhalb von Biographien bzw. biographischen Skizzen. Neben dem Verzicht auf Alkohol, Schmuck, ornamentreiche Kleidung oder anderen großen materiellen Besitz kennzeichnet die hagiographisch porträtierten Persönlichkeiten auch der Verzicht auf die leiblichen Genüsse, d.h. auf üppige Mahlzeiten. William Bradford lieferte für den letztgenannten Aspekt ebenso modellhafte Beispiele wie auch Cotton Mather viele Jahrzehnte später. Es gab jedoch zwischen beiden einen gewissen Unterschied in den Motiven für die Herausstellung dieser Askesefähigkeit: Zu Zeiten der Pilgerväter war die Askese durch die äußeren Lebensumstände erzwungen worden. Die *wilderness condition* ließ ihnen oft keine andere Wahl als zum Beispiel zu hungern. Gegen Ende des Jahrhunderts steht für Mather aber eher die seelisch und körperlich reinigende Wirkung des willentlich herbeigeführten Fastens im Vordergrund seines erzieherischen Interesses.

William Bradfords Darstellung der Askesefähigkeit William Brewsters zielte auf die Schaffung eines Vorbildes für die notwendige Persistenzleistung in der rauen Umwelt der nordamerikanischen Wildnis:

[A] new course of living must be framed unto; in which he was no way unwilling to take his parte, and to bear his burthen with the rest, living many times without bread, or corne, many months together, having many times nothing but fish and often wanting that also; and drunke nothing but water for many years togeather, yea, till within 5. or 6. years of his death. And yet he lived (by the blessing of God) in health till very old age.⁵⁶

Diese Deutung materieller bzw. leiblicher Anspruchslosigkeit als gottgefällige Tugend hatte zwei Wirkungen – erstens (spirituell) die Glorifizierung der Erduldung von Armut als besonderer Ausdruck puritanischer Frömmigkeit, zweitens (lebenspraktisch) die Dämpfung übermäßiger Erwartungen an das Leben in den Kolonien. Durch die Schaffung eines größeren Verständnisses für auftretende Mangelsituationen wurden die nachfolgenden Generationen auf den Umgang mit einer zuweilen bedrohlichen und deprimierenden Realität vorbereitet. Die in

⁵⁵ Vgl. Hubbard, *General History* 647-649, 419-420.

⁵⁶ Bradford, *Plantation* 378.

Aussicht gestellte Belohnung in Form eines langen Lebens lieferte dafür Handlungsmotivation.

Dass die Askese direkt mit dem Leiden für den Glauben verknüpft ist, zeigen die in die Brewster-Biographie eingefügten Beschreibungen der Verfolgung, die er noch vor der Übersiedlung zu überstehen hatte. „He was the cheefe of those that were taken at Boston, and suffered the greatest loss; and of the seven that were kept longest in prison, and after bound over to the assises. After he came into Holland he suffered much hardship... But yet he ever bore his condition with much cheerfullnes and contentation.“⁵⁷ In einer Lebensrepräsentation, die von Leiden für den Glauben gekennzeichnet ist, wirkt Askese wie die glorreiche Auszeichnung eines Gott liebenden Gläubigen. Das Aushalten der göttlichen Prüfung adelt ihn und seine Frömmigkeit. Die Leidensfähigkeit wird dabei von Bradford auch für den Legitimationsdiskurs des gesamten Siedlungsunternehmens funktionalisiert, da er den wichtigsten Protagonisten der Exilbewegung die Märtyrerrolle zuspricht - und der Märtyrer trug in seinem Leiden immer die Insignien göttlicher Affirmation.

Während die Askese Brewsters von außen erzwungen ist, ist die Askese John Eliots in Mathers *Magnalia* Ausdruck einer freiwilligen, religiös motivierten Lebensführung. Schon im Kapitel „HIS EMINENT PIETY“ berichtet Mather darüber, wie Eliot regelmäßig Beten und Fasten kombinierte. Im Kapitel „HIS EXEMPLARY MORTIFICATION“ steht schließlich der asketische Lebensstil Eliots im Mittelpunkt.⁵⁸ Gerade die Ernährungsgewohnheiten werden dem Leser dabei vorgestellt:

The *meat* upon which he lived was a *cibus simplex*, - ‚an homely but an wholesome diet.’ ... The *drink* which he still used was very small; he cared not for *wines* or *drams*...; good, clear WATER was more precious, as well as more usual with him, than any of those liquors with which men do so frequently SPOIL their own *healths*, while perhaps they drink those of other men.⁵⁹

Der Hinweis auf die gesundheitsfördernde Wirkung dieser asketischen Ernährung dient dabei, ähnlich wie Bradfords Hinweis auf Brewsters langes Leben, als Anreiz zur Nachahmung.

Die literarischen Strategien zum Zwecke der Propagierung asketischen Lebens wurden von Cotton Mather durch seine persönliche Lebenspraxis gestützt.

⁵⁷ Bradford, *Plantation* 378.

⁵⁸ C. Mather, *Magnalia* I 531, 537.

⁵⁹ Ebd., I 538.

Im Fasten fand er seinen stärksten Askeseausdruck. Er kombinierte oft die im Puritanismus unbedingt geforderte *self-examination*, also die Erforschung der eigenen inneren Glaubensfestigkeit, mit Fastentagen und betrieb dabei – nach seiner Darstellung – die Askese mit einem solchen Fanatismus, dass er sich, entgegen der oben gepriesenen heilsamen Wirkung, beinahe die Gesundheit ruiniert hätte. In seinem *Diary* liefert Mather eine diesbezügliche Selbstrepräsentation, in der unter dem Vorwand einer selbstkritischen Betrachtung („I over-did“), d.h. der Klage über seine Übertreibung beim Fasten, die eigene Einsatzbereitschaft für ein gottgefälliges asketisches Leben als (beinahe) bedingungslos und unendlich abgebildet wird. Je stärker die an sich selbst gerichteten Vorwürfe formuliert werden („very sinfully“, „Excesses“), desto deutlicher hebt Mather jedoch auch seine Bereitschaft zur Askese hervor und betreibt so eine Selbstkonstituierung als Leidender, als Nachfolger Christi: „...I must here exceedingly bewayl it; I over-did, in these Mortifications. I broke the sixth Commandment, I wasted my Strength, I wounded my Health, very sinfully, in the Excesses of my Devotions. I doubt, I have shortned my Dayes, by this *Over-doing*; I feel that I have thereby brought upon myself *splenetic* Maladies; yea, tis well, if I escape a Consumption.“⁶⁰ Trotzdem blieb Askese und speziell das Fasten in seiner Lebenswelt unverzichtbar.

Da die neuenglische Frühgeschichte auch eine Geschichte des Leidens ist, sind die Askesekonzepte immer Teil der Konstruktion puritanischen Märtyrertums. Karen Halttunen entdeckt in ihrer Studie „Cotton Mather and the Meaning of Suffering“ neben dem in den *Magnalia* dargestellten historischen Leiden der Puritaner auch in der literarischen Tätigkeit Mathers einen Leidensakt:

In writing a history of New England's sufferings, Mather thought, he was performing his own work of self-sacrifice. As suffering scholar, as the loving minister laying down his life for his flock, Mather knowingly courted martyrdom, in order to turn the New England people back from their corruptions. He saw himself as a personal victim of New England's evil ways. Throughout his life, he viewed himself as a man of great sorrows, and found his Biblical 'type' in the Suffering Christ.⁶¹

Doch wie brüchig diese Selbstkonstruktion als Leidender und als Asket bei ihm gewesen ist, zeigt sich in einer speziellen Neigung Mathers: Trotz seines zeitweilig sogar gesundheitsgefährdenden Askesefanatismus war er in einem Punkt zu Kompromissen bereit, die dem puritanischen Askesekonzept zuwider

⁶⁰ C. Mather, *Diary* I 81.

⁶¹ Karen Halttunen, „Cotton Mather and the Meaning of Suffering,“ *Journal of American Studies* 12 (1978) 325.

liefen. So schloss er sich zwar der allgemeinen Forderung nach Schlichtheit der äußeren Erscheinung an und berichtete, dass der vorbildliche John Eliot zeitlebens ein Gegner langer Haare gewesen sei, doch persönlich hegte Mather eine unübersehbare Vorliebe für Perücken. Diese standen dem Schlichtheitsprinzip eigentlich entgegen. Um von seiner Gewohnheit nicht ablassen zu müssen, rechtfertigte er das Tragen von Fremdhaar in moderatem Ton: „Doubtless, it may be lawful for us to accomodate the *length* of our hair unto the modest *customs* which vary in the churches of God; and it may be lawful for them that have not enough of their own hair for their own health, to supply themselves according to the sober modes of the places they live [in]...“⁶² Diese vermeintlich objektive Rechtfertigung ist jedoch im Rahmen einer Eigenschaft Mathers zu betrachten, die auch seine literarische Arbeit prägte – Eitelkeit. In den *Magnalia* zeigt sich seine Neigung zur Selbstbespiegelung zum Beispiel in der Aufnahme unzähliger lateinischer und griechischer Zitate, also einer exzessiven Wissensdistribution, die dem puritanischen Grundsatz des *plain style* widersprach. So wie er die Texte ausschmückte, schmückte er auch gerne sich selbst.

Festzuhalten bleibt, dass Askese grundsätzlich ein Erziehungsziel aller puritanischen Historiographen war. Doch während zu Beginn der Kolonialzeit eher eine durch die harten Lebensumstände erzwungene Askese nachträglich als ‚Leiden für den Glauben‘ glorifiziert wurde, rückte später der freiwillige Verzicht als ein die Seele reinigender Dienst an Gott in den Mittelpunkt der Darstellung, ohne dabei frei von Widersprüchen zu sein. Cotton Mather ist hierfür das beste Beispiel. Er nahm mit seiner Vorliebe für Perücken geradezu eine Mode des 18. Jahrhunderts vorweg. Nach 1700 entfernten sich die Lebensgewohnheiten nämlich sehr rasch von der puritanischen Schlichtheits- und Askesevorgabe: Langes Haar wurde nun akzeptiert; Perücken für Kinder und Erwachsene breiteten sich aus; Kinder durften in ihrer Freizeit tanzen oder Musikinstrumente spielen; unterhaltsame Kinderbücher wurden aus England importiert; und ornamentreiche Kleidung wurde ebenfalls zugelassen.⁶³

⁶² C. Mather, *Magnalia* I 539-540.

⁶³ Vgl. Mary Cable, *The Little Darlings* (New York, 1972) 30, 40, 34, 40, 49-50; J.H. Plumb, „The New World of Children in Eighteenth-Century England,“ in: Vivian C. Fox and Martin H. Quitt (eds.), *Loving, Parenting and Dying* (New York, 1980) 306.

3.1.3 Arbeitseinsatz

Ähnlich unangefochten wie die Forderung nach Askese war die Ansicht, dass von jedem Menschen täglich ein Optimum an Arbeitseinsatz geleistet werden müsse. Dieser Arbeitseinsatz hatte drei Voraussetzungen: Begabung, Arbeitswille und Fleiß. Die puritanische Erziehung zielte dementsprechend darauf, die Kolonisten zu einer verantwortungsvollen, d.h. der Begabung angemessenen Berufswahl, zu intensiver (Aus-)Bildung und großem Arbeitsengagement anzuhalten. Der Beruf sollte göttliche Berufung sein:

[F]or men to be diligent in their own proper calling, trade, or business, acting suitably in their own sphere, is the way to meet with God's blessing, and to be advanced by God, to be great blessings to others... And when you put them [the children] out (if you do put them out) to some trade or calling; to be sure see that 'tis a lawful calling; and such as suits (as much as may be) the abilities and inclinations of your children.⁶⁴

Nur unter der Voraussetzung einer solch sorgfältigen Berufswahl konnte die Leistungsfähigkeit entwickelt werden, die Gottes Ruhm mehrte.

Das puritanische Ideologem von Arbeitsfleiß und Strebsamkeit wurde gleichzeitig vom theologischen und ökonomischen Diskurs bestimmt: Die berufliche Arbeit war für die Puritaner nichts geringeres als ein Dienst an Gott. John Cotton erklärte im Jahre 1641 diese Wechselwirkung: „We live by faith in our vocations, in that faith, *in serving God, serves men, and in serving men, serves God...*“⁶⁵ Die vermeintlich unbedeutendsten Tätigkeiten wurden durch diese Interpretation aufgewertet. Es wurde ihnen göttlicher Glanz verliehen. „Bee thy calling never so meane and homely, and never so hardly accepted, yet, if thou hast lived by faith in thy calling, it was a lively worke in the sight of God, and so it will be rewarded...“⁶⁶ Mit dieser theologischen Aufwertung jeder Form von Arbeit wurden jedoch nicht nur transzendente Zwecke wie die Rettung der Seele verfolgt. Es wurde eine Arbeitsmotivation geschaffen, die auf sehr weltliche Weise für die Kolonien nützlich war: Sie förderte die ökonomische Stabilität. Das wirtschaftliche Überleben hing maßgeblich von der Arbeitsleistung der Siedler ab, denn gute Arbeit bedeutete gute Erträge in allen Bereichen - in Landwirtschaft, Handwerk, Handel, aber auch Verwaltung, Schule und Universi-

⁶⁴ Benjamin Wadsworth, *The Well-Ordered Family*, in: Bremner, *Children and Youth* 110.

⁶⁵ John Cotton, *Christian Calling*, in: Miller, *Puritans* 322.

⁶⁶ Ebd., 326.

tät. Die Bekämpfung potentieller Arbeitslethargie war somit für die Kolonien zur Existenzsicherung notwendig.⁶⁷

Die puritanischen Historiographen beteiligten sich durch eine kontinuierliche Bestätigung der Leistungsfähigkeit ihrer ‚Protagonisten‘ an der Erziehung zur Arbeitsbereitschaft. Begabung, Arbeitswille und Fleiß werden als Charakteristika der von ihnen vorgestellten Persönlichkeiten regelmäßig genannt. Am häufigsten werden sie an prominenten Geistlichen und Regierungsvertretern demonstriert. So besitzen diese „a singular good gift in prayer“ und „wisdom“, sind „learned“ und „diligent.“⁶⁸ Cotton Mather stellte seinen Großvater John Cotton als Vorbild für die perfekte Verbindung von Askese und Arbeitsfleiß dar:

He was from his youth to his age an indefatigable student, under the conscience of the apostolical precept, ‚Be slothful in business, but fervent in spirit serving the Lord.‘ He was careful to redeem his hours, as well as his days; and might lay claim to that character of the blessed martyr, ‚Sparing of sleep, more sparing of words, but most sparing of time.‘⁶⁹

In allen Lebensbereichen und bei jeder Art von Arbeit wurde Fleiß und Arbeitseinsatz vorausgesetzt. Nicht nur die Ausbildung und der Beruf sollten davon gekennzeichnet sein, auch die Verteidigung und Distribution des Glaubens hatte mit entsprechender Intensität zu erfolgen: „You shall with all diligence provide against the Malignant adversaries of the truth,“ heißt es gebotsgleich in Johnsons *Wonder-Working Providence*.⁷⁰ Eine eifrige militärische Aufrüstung zur Bekämpfung der Feinde seines Glaubens sei deshalb nicht nur gerechtfertigt, sondern notwendig.

Die wichtigste Botschaft, die alle *histories* vermitteln, liegt in den Berichten der Aufbauleistung. In jedem Werk wird der Mythos des Zivilisationstransfers gegen alle Widerstände und durch einen unerschütterlichen Arbeitswillen sichtbar. Siedler, die Felder bearbeiten und korrupten Händlern widerstehen, Soldaten, die in der Konfrontation mit brutalen Indianern bis zu ihrem Tod heroisch kämpfen, Geistliche, die dem Unglauben trotzen, Gouverneure, die für Recht und Ordnung sorgen – sie sind Bestandteile des großen Porträts vom neuenglischen Fleiß und Arbeitswillen. In einigen Fällen entsteht sogar der Eindruck, man wohne einem puritanischen Wirtschaftswunder bei. Der Aufbau der Stadt

⁶⁷ Zur Ökonomie der kolonialen Frühzeit vgl. Harry M. Ward, *Colonial America 1607-1763* (Englewood Cliffs, 1991) 71-108.

⁶⁸ Bradford, *Plantation* 379; Hubbard, *General History* 330; Morton, *Memoriall* 168.

⁶⁹ C. Mather, *Magnalia* I 275.

⁷⁰ Johnson, *Providence* 33.

Rowley beispielsweise wird von Johnson fast mit Erbauerstolz dargestellt. Durch den Arbeitseinsatz aller Bewohner, einschließlich der Kinder, sei die Stadt erblüht:

[T]hese people being very industrious every way, soone built many houses, to the number of about three-score families, and were the first people that set upon making of Cloth in this Western World; for which end they built a fulling-mill, and caused their little-ones to be very diligent in spinning cotton wooll...⁷¹

Während die das Arbeitsfleiß-Ideologem stützende Repräsentationsstrategie Teil des puritanischen Legitimationsdiskurses ist und daher von allen Autoren eingesetzt wird, arbeitet William Bradford als einziger an einem realitätsorientierten Ausgleich des stark romantisierten Puritanerbildes. Er relativiert den Eindruck von Unermüdlichkeit und Arbeitskraft, indem er auch die Frage der Arbeitsüberlastung verhandelt. So berichtet Bradford von den schweren Arbeitsbedingungen der Separatisten im niederländischen Exil. Dort hatten ihre Kinder sehr unter den extremen Arbeitsanforderungen gelitten:

[M]any of their children, that were of best dispositions and gracious inclinations, haveing lernde to bear the yoake in their youth, and willing to bear parte of their parents burden, were, often times, so oppressed with their hevie labours, that though their minds were free and willing, yet their bodies bowed under the weight of the same, and became decreped in their early youth...⁷²

Zwei Repräsentationsstrategien kennzeichnen Bradfords Verhandlungen des Themas Arbeitsüberlastung – erstens die Abgrenzung der Neuen von der Alten Welt und zweitens wirtschaftspolitische Pragmatik. Er kombiniert die Forderung nach einer ökonomisch sinnvollen Differenzierung der Arbeitszuteilung nach Lebensalter und Leistungsfähigkeit eines Menschen mit dem Vorwurf an die Alte Welt (hier die Niederlande), diese habe starke und arbeitswillige junge Menschen körperlich zugrunde gerichtet. Eine besonders große Leistungsfähigkeit sei nur durch den Verzicht auf Extrema zu erreichen. Durch diese Abwendung von eindimensionalen Arbeits- und Askesevorstellungen und der Hinwendung zu einer vermeintlich daraus wachsenden neuen Stärke, trägt Bradford zum amerikanischen *Founding Myth* bei: Die Neue Welt, so seine implizite Botschaft, ist unter der Leitung der Puritaner leistungsfähiger, produktiver und gottgefälliger als die alte. Dass die lebenspraktischen Diskurse bezüglich des Erhaltenes der Arbeitsfähigkeit gerade die Gouverneure zu anti-orthodoxen Positionierungen zwang, zeigt schon John Winthrops Bericht über die Auseinanderset-

⁷¹ Ebd., 183.

⁷² Bradford, *Plantation* 46.

zung zwischen Regierung und Kirchenvertretern um eine Reduzierung der kirchlichen *lectures* und Kirchenversammlungen (vgl. Kap. 2.2.2.2). Pragmatik und Ideologieverhaftung bilden in beiden Fällen ein Spannungsfeld, in dem die fundamentalistischen Theorien partiell verändert werden. Gleichzeitig kommt es zur Legitimation der Änderungen durch den impliziten oder expliziten Verweis auf eine noch wirksamere Stützung des puritanischen Wertesystems, in dem Gottgefälligkeit das primäre Ziel darstellt. Gerade der Erhalt oder Ausbau sowie die sinnvolle Nutzung der menschlichen Arbeitskraft wird von den Gouverneuren in ihrer Argumentation gegen puristische Konzepte wie exzessiven Arbeitseifer (Bradford) oder extreme Kirchenfreiheit (Winthrop) eingesetzt. Sie argumentieren gegen entsprechenden Purismus mit dem Verweis auf die Bewahrung des Leistungsprinzips.

Gerade die Differenzierungsforderungen im Bereich der Kinderarbeit wurden sowohl von Politikern als auch Geistlichen vertreten. Zwar galt Untätigkeit als Sünde, deshalb mussten auch die Kinder unter Aufsicht der Eltern kleinere Arbeiten verrichten. Diese Arbeiten waren so vielfältig, dass Sechsjährige, nach modernem Verständnis, schon als „veteran workers“ bezeichnet werden konnten.⁷³ Nach dem siebten Lebensjahr wurden sie an die Tätigkeiten der Erwachsenen herangeführt. Doch die Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen vollzog sich nicht abrupt. Die Ansicht, dass puritanische Kinder frühzeitig kleine Erwachsene zu sein hatten, ist unzutreffend. Eine altersangemessene Behandlung der Kinder wurde in allen für die Puritaner relevanten Lebensbereichen immer wieder angemahnt. Dabei betonte man die altersabhängigen Unterschiede sowohl der Verständnisleistungen als auch der physischen Kräfte. Dies bezog sich grundsätzlich auf alle Kinder unabhängig von ihrer Klassenzugehörigkeit. Der zentrale Unterschied bestand in der Art der Aufgaben, die ein Kind dann entsprechend seinem Alter zu erfüllen hatte: Für ein Kind der so genannten unteren gesellschaftlichen Schichten waren angemessene physische Arbeiten auszuwählen; für ein Kind der so genannten höheren Schichten sollten die zumeist schulischen Anforderungen dem Alter gemäß gestellt werden.

Viele Geistliche betonten die Notwendigkeit der Differenzierung: John Cotton verlangte, dass Eltern ihren Kindern den Inhalt von Predigten kindgerecht erklärten. Richard Mather und Charles Chauncy konstatierten, dass es schwierig

⁷³ Cable, *Darlings* 6.

sei, den Eintritt ins Erwachsenenalter mit einem bestimmten Lebensjahr zu verknüpfen, da sich die Jugendlichen mit unterschiedlicher Geschwindigkeit entwickelten. Solomon Stoddard verwies auf den eingeschränkten Entwicklungsstand und die begrenzte Verständnissfähigkeit von Kindern und verweigerte deshalb jenen, die weniger als vierzehn Jahre alt waren, die Teilnahme am Abendmahl. Er war überzeugt, dass sie die Bedeutung dieses Sakraments noch nicht erfassen konnten. Auch die koloniale Gesetzgebung berücksichtigte die unterschiedlichen Fähigkeiten von Kindern und Erwachsenen. So konnte ein Jugendlicher frühestens im Alter von vierzehn bzw. sechzehn Jahren für kriminelle Handlungen haftbar gemacht werden. Die Differenzierungen bei der Auswahl der Arbeit für Kinder standen deshalb in einem größeren Kontext theoretischer und praktischer Prüfungen kindlicher Leistungsfähigkeit. Gemessen an der Kindheitsentwicklung der Industriestaaten im 21. Jahrhundert mussten die im Neuengland des 17. Jahrhunderts lebenden Kinder zwar sehr früh in das Arbeits- und Berufsleben eintreten, doch die Arbeitsbelastung sollte den Rahmen individueller Fähigkeiten nicht überschreiten. Benjamin Wadsworth resümierte dementsprechend: „Boys and girls should be brought up diligently in such business as they are capable of, and as is proper for them.“⁷⁴

Dieses große Interesse an der theoretischen und praktischen Leistungsdifferenzierung kommt allerdings in den *histories* – abgesehen von den genannten Beispielen – kaum zum Ausdruck. Wichtiger ist den Autoren die Affirmation des *New England Way*, d.h. die Darstellung der Erfolge seines Leistungsprinzips. Sie signalisierten kontinuierlich: Die Puritaner waren begabt, gelehrt und fleißig.

⁷⁴ Wadsworth, *Well-Ordered Family* 110; vgl. Ross W. Beales, Jr., „In Search of the Historical Child: Miniature Adulthood and Youth in Colonial New England,” *American Quarterly* 27 (1975) 385-389; James Axtell, *The School upon a Hill* (New Haven, 1974) 98-99.

3.1.4 Gehorsam

Im puritanischen Erziehungsdiskurs war die Förderung hierarchischen Denkens ein fest implementiertes Ideologem. Aus Sicht der Puritaner besaß die Welt eine göttliche Ordnung. In dieser Ordnung hatte jeder Mensch seinen festen Platz. Der Regierungsvertreter stand über dem Volk, der Geistliche über der Gemeinde, der *master* überragte den *servant*, der Vater die Mutter und die Eltern die Kinder. Über allen Menschen stand letztlich Gott. Schon die Welt des Kindes im kolonialen Neuengland war dementsprechend „a tightly ordered, highly reticulated organism“, und die Entwicklung des Hierarchiebewusstseins galt als eines der wichtigsten puritanischen Erziehungsziele: „One of the chief goals in educating the New English child was, therefore, to show him his proper place in his society, to help him understand the necessity of his placement there, and to give him appropriate manners and means of expressing his relationship with others.“⁷⁵ Diese Erziehungsaufgabe übernahmen nicht nur die Familien, sondern ebenso die Politik- und Kirchenvertreter. Gouverneur John Winthrop stellte den Hinweis auf die Rechtmäßigkeit dieser Hierarchisierung an den Anfang seiner Predigt *Christian Charity. A Model Hereof*: „God Almighty in his most holy and wise providence hath so disposed of the condition of mankind as in all times some must be rich, some poor, some high and eminent in power and dignity, others mean and in subjection.“⁷⁶ Ebenso betonte William Hubbard in einer Wahltagspredigt die Gottgegebenheit sozialer Unterschiede:

It suited the wisdom of the infinite and omnipotent Creator, to make the world of differing parts, which necessarily supposes that there must be differing places, for those differing things to be disposed into, which is Order. The like is necessary to be observed in the rational and political world...⁷⁷

Schon die frühkindliche Erziehung der Puritaner war, neben der Vermittlung von Höflichkeit und Sittlichkeit, maßgeblich um die Einübung von Autoritätshörigkeit und Gehorsam bemüht. Eleazar Moody beschrieb in seinem 1715 erstveröffentlichten Werk *The School of Good Manners*, das er aus Anleitungen für manierliches Verhalten des 16. und 17. Jahrhunderts zusammengestellt hatte, wie ein Kind Höflichkeit und Gehorsam in der Familie zu zeigen hatte: „When at Home 1. Make a bow always when you come home, and be immediately un-

⁷⁵ James Axtell, *The School upon a Hill* (New Haven, 1974) 135-136.

⁷⁶ John Winthrop, *Christian Charity. A Model Hereof*, in: Alden T. Vaughan (ed.), *The Puritan Tradition in America 1620-1730* (New York, 1972) 139.

⁷⁷ William Hubbard, *The Happiness of a People*, in: Miller, *Puritans* 247.

covered... 3. Never sit in the presence of thy parents without bidding, tho' no stranger be present... 6. Never speak to thy parents without some title of respect, viz., Sir, Madam, &c. ... 8. Dispute not, nor delay to obey thy parents commands." Ebenso wie in der Familie war das Erkennen hierarchischer Strukturen auch außerhalb der Familie notwendig für eine angemessene, d.h. (gegenüber ranghöheren Personen) untergeordnete Verhaltensweise. Zu den entsprechenden allgemeinen Umgangsformen gehörte deshalb unter anderem: „1. Among superiors speak not till thou art spoken to, and bid to speak... 11. Strive not with superiors in argument or discourse; but easily submit thine opinion to their assertions." Selbst bei der Forderung nach Höflichkeit gegenüber j e d e m Mitmenschen wird nicht der Gleichheitsgedanke in den Mittelpunkt gestellt, sondern das Bewusstsein für die hierarchische Struktur gestärkt: "25. Use not any contemptuous or reproachful language to any person, though very mean or inferior."⁷⁸

Die von Moody hier zusammengefassten Forderungen sind kennzeichnend für das gesamte 17. Jahrhundert. Zentrale Lernziele waren und blieben die Akzeptanz hierarchischer Ordnung und der Gehorsam gegenüber Autorität. Die Geschichtswerke, die für die Unterwerfung unter sowohl göttliche als auch menschliche Autorität werben, nutzen hier zwei verschiedene Erziehungsstrategien – erstens die affirmative Darstellung vorhandener hierarchischer Systeme, zweitens die direkte Gehorsamsforderung. So legt zum Beispiel William Bradford sehr viel Wert auf die Betonung der frühzeitigen Ordnung ziviler und militärischer Angelegenheiten durch die Regierung.⁷⁹ John Winthrop setzt sich ausführlich mit der Frage der Bürgerfreiheit auseinander und definiert sie als Freiheit zur freiwilligen Unterwerfung unter staatliches Diktat. Wie in seiner Predigt *Christian Charity. A Model Hereof* plädiert er in seinem *Journal* für die Anerkennung von Autorität: „...if you will be satisfied to enjoy such civil and lawful liberties, such as Christ allows you, then will you quietly and cheerfully submit unto that authority which is set over you, in all the administrations of it, for your good.“⁸⁰ Innerhalb der politischen Diskurse dienten diese Forderungen der Gouverneure nach Unterwerfung besonders der Stabilisierung von Regierungsautorität - und somit der Erleichterung ihrer persönlichen Amtstätigkeit.

⁷⁸ Eleazar Moody, *The School of Good Manners*, in: Bremner, *Children and Youth* 33-34.

⁷⁹ Vgl. Bradford, *Plantation* 106-107.

⁸⁰ Winthrop, *Journal* II 239.

Edward Johnson fordert in seinem Werk die Akzeptanz kirchlicher, staatlicher und göttlicher Autorität. Er verlangt, das Volk solle ruhig und friedlich leben und eine ordentliche Regierung bilden und fügt dann hinzu: „...loose liberty cannot indure to looke Majesticall authority in the face...“⁸¹ Außerdem weist er den Siedlern eine militärische Rolle im Kampf für das Gottesreich zu und festigt auf diese Weise auch die Hierarchie von göttlichem Befehlshaber und menschlichen Soldaten. Diese spezielle militärische Deutung der Hierarchie entspringt Johnsons eigener Biographie, da er lange als Milizcaptain tätig war.

Increase Mather fördert Gehorsam und Unterwerfung durch die Fokussierung auf das strenge Autoritätsverhältnis zwischen Gott und Mensch: Die Angriffe der Indianer im *King Philip's War* werden von Mather in der *Brief History* als göttliche Autoritätsausübung, d.h. in diesem Fall als göttliche Bestrafung gedeutet. Insbesondere die nachgeborenen Neuengländer hätten die göttliche Autorität missachtet, mit ihrer unangemessenen Lebensweise gegen Gottes Willen verstoßen und letztlich seinen Zorn auf sich gezogen. Mit Hilfe der Zerstörungswut der Indianer demonstrierte Gott seine Macht und erzwingt Demut. Erst die massiven Untergebenheitssignale der Neuengländer unter anderem in Form von Fasten- und Bußtagen hätten das Autoritätsverhältnis zwischen Gott und Mensch wieder hergestellt und den göttlichen Zorn gedämpft: „...they shall fear and tremble for all the goodness, and for all the prosperity that he will procure. If we hearken to his voice in these his solemn Dispensations, it surely shall be so.“⁸² Nur der absolute Gehorsam war, so konstatierte Increase Mather, dem Menschen angemessen. Die Autorität der obersten Instanz im Weltgefüge steht in jeder der christlichen Religionen in einem symbiotischen Verhältnis zur Autorität ihres irdischen Vertreters – des Geistlichen. Die göttliche Macht dient ihm als Legitimation für seine eigene herausgehobene Stellung, als Richtschnur für seine (inhaltliche) Arbeit und als Drohpotential zur Disziplinierung der Gemeinde. Dementsprechend hatte auch der orthodoxe Theologe und aktive Pfarrer Increase Mather ein der eigenen Machterhaltung dienendes Interesse an der Etablierung der göttlichen Autorität.

Auch William Hubbard widmet sich intensiv der Präsentation göttlicher Autorität. Die von ihm beschriebenen Fälle individueller Sündhaftigkeit enden immer

⁸¹ Johnson, *Providence* 32.

⁸² I. Mather, *Brief History* 51.

mit einer Bestrafung des Täters durch die über allem waltende göttliche Gerechtigkeit. Doch im Vergleich zu Increase Mather lässt Hubbard Gott viel häufiger als Retter und Beschützer der Kolonisten in Erscheinung treten (vgl. Kap. 3.2.1.3 und 2.1.1.3). Hubbard erwartet zwar auch den absoluten Gehorsam des Menschen gegenüber Gott, doch die Unterordnung aus Angst wird oft durch den Gehorsam aus Dankbarkeit ersetzt. Während sich aber bei Hubbard eine Veränderung der Methode andeutet, mit der er die Menschen zum Gehorsam führen will, ist das inhaltliche Erziehungsziel dasselbe wie bei seinen Vorgängern. Nicht nur die Akzeptanz göttlicher Autorität, sondern auch die Unterwerfung unter die zivile Macht wird von ihm energisch propagiert. So berichtet er nicht nur von der Aufrechterhaltung staatlicher Regierungsgewalt gegen heftigen äußeren Widerstand, sondern schreibt über die generelle Notwendigkeit eines strengen staatlichen und kirchlichen Führungsstils: „He that is mounted in the saddle had not keep the reins straight, unless he intends to be thrown down trodden under foot. They that are the ministers of God, for the good of mankind, should not bear the sword in vain.“⁸³ Neben der Tatsache, dass Hubbard sich als Gläubiger auf die Bibel mit ihren Gehorsamsforderungen berufen konnte, benötigte er – wie Increase Mather - für seine Arbeit als Geistlicher (d.h. für die Beeinflussung menschlichen Denkens und Handelns im Sinne einer religiösen Doktrin) Befehlsautorität. Die Proklamation von Hierarchien und die Forderung nach Gehorsam gaben sie ihm.

Bezüglich der Themen Autorität und Gehorsam entwickelten die Puritaner also eine Erziehung zur Unmündigkeit. Jeder der pädagogisch aktiven Autoren profitierte als Politiker und Geistlicher von der Aufrechterhaltung etablierter Machtstrukturen. Auch auf Cotton Mather traf dies zu. Demgemäß machte sich dieser gar nicht die Mühe, eine eigene Begründung für den Nutzen von Gehorsam in die *Magnalia* einzufügen, sondern übernahm die berühmte und – partiell - durchaus luzide Rede John Winthrops, in der die Unterordnung als eine Garantie für Freiheit gepriesen wurde.

John Winthrop hatte diese Rede in einer Zeit großer politischer Schwierigkeiten gehalten und versuchte – mit Erfolg – durch sie seine eigene Position als Politiker zu stärken. Ähnlich wie die Kirchenvertreter sprach er sich und seinesgleichen göttliche Legitimation im Amt zu. „It is you [the people] who have called

⁸³ Hubbard, *General History* 156; zur Autorität vgl. ebd., 389, 551.

us into this office; but being thus called, we have our authority from God; it is the ordinance of God, and it hath the image of God stamped upon it; and the contempt of it has been vindicated by God with terrible examples of his vengeance.” Doch obwohl er für den Fall der Verachtung des Amtes mit göttlicher Vergeltung drohte, versuchte er gleichzeitig, die Bereitschaft zur Unterwerfung auch mit positiven Argumenten zu fördern. So stellte er die Unterwerfung unter die göttlich legitimierte Autorität der Regierung als Voraussetzung für die allgemeine Bürgerfreiheit dar: “...there is a civil, a moral, a federal liberty, which is the proper end and object of authority... This liberty is maintained in a way of subjection to authority...” Er grenzte diese erstrebenswerte Freiheit, die zwar durch ein enges Regelwerk eingeschränkt wurde, aber dafür dem Bürger angeblich ein gutes Leben sicherte, von einer – zu bekämpfenden – Freiheit ab, in der sich die “corrupte nature” eines Menschen zerstörerisch auszuleben versuche. Diese schädliche Freiheit sei „the grand enemy of *truth* and peace and all the ordinances of God are bent against it.” Diese Rechtfertigung der hierarchischen Gesellschaftsstruktur und des damit eingesetzten Regelsystems wird von Mather in den *Magnalia* unterstützt, indem er Winthrops Rede als effiziente Friedensbotschaft darstellt: Nachdem der damalige *Deputy-Gouverneur* sie gehalten hatte, sei die allgemeine Antipathie abgewendet, die Ordnung wieder hergestellt und Winthrop sogar für den Rest seines Lebens zum Gouverneur gemacht worden.⁸⁴

Man muss Winthrop und seinem ‚Kommentator‘ Cotton Mather zugestehen, dass die Notwendigkeit zur Differenzierung zwischen einer durch gemeinschaftlich befolgte Regeln gesicherten Freiheit und der den Mitmenschen verachtenden, egoistischen Freiheit des Einzelnen zu jeder Zeit und in jeder Gesellschaft besteht. Entgegenzuhalten ist ihnen jedoch, dass nicht j e d e Form der Hierarchisierung und Reglementierung damit gerechtfertigt werden kann. Eine Ethik, die den Gleichheitsgedanken zur Leitlinie erkor, gab es für sie noch nicht. Es bleibt der Eindruck, dass die schon in der Bibel gestellte Forderung nach Unterwerfung und Gehorsam den Autoren (und zwar ausnahmslos jedem von ihnen) vor allem für die Verfolgung persönlicher Ziele nützlich erschien und eine kritische Bewertung dieses Erziehungsinhalts schon aus diesem Grunde in den Werken nicht zu finden ist.

⁸⁴ C. Mather, *Magnalia* I 127.

Obwohl eine Abkehr vom Autoritätsprinzip in den Geschichtswerken keinesfalls offen und bewusst vollzogen wird, ist jedoch die einheitliche Repräsentation von Autorität an einem speziellen Punkt gefährdet – bei der Bewertung des Verhältnisses indianischer Entführer und weißer Gefangener in der *captivity narrative*. Anna Mae Duane weist in ihrem Aufsatz „Casualties of the Rod“ nach, dass Cotton Mather sehr widersprüchliche Repräsentationsstrategien entwickelt, um einerseits weiße, väterliche Autorität in der puritanischen Familie als gut, indianische Autorität gegenüber weißen Gefangenen aber als barbarisch erscheinen zu lassen. Die Rolle des verletzlichen, gezüchtigten Kindes in der puritanischen Familie spiegele sich – so Duane – in der Gestalt der (oftmals erwachsenen) weißen Frauen, die von den Indianern misshandelt werden. Während die Kinder in der Familie sich der elterlichen Gewalt zu unterwerfen haben, wird das Aufbegehren der weißen Gefangenen, die ihre indianischen Peiniger töten, zur Heldentat: „...Mather directs the reader’s affective energy toward the suffering and mutilated child and against the disciplinarian and instrument of his pain.“ Das Aufbegehren gegen Autorität, wiederum, galt den Puritanern jedoch eigentlich als Zeichen barbarischer Verwilderung. „In this moment of transcultural *Entstellung*, the denied Indian-child who rebels against God the father emerges as the hero of a story intended to reaffirm the patriarchal order of colonial authority.“⁸⁵ Sympathie und Antipathie gegenüber dem ungehorsamen ‚Kind‘ (d.h. der Gefangenen) verschwimmen, und zurück bleibt in den *Magnalia* eine literarische Konstruktion, in der das Konzept absoluten Gehorsams durch die hybride Gefangenschaftserfahrung subkutan unterminiert wird. Ein offener Bruch mit dem Autoritätskonzept ist jedoch in keinem Werk zu finden.

⁸⁵ Anna Mae Duane, „Casualties of the Rod: Rebellious Children, Disciplining Indians, and the Critique of Colonial Authority in Puritan New England,“ in: Malini Johar Schueller and Edward Watts (eds.), *Messy Beginnings. Postcoloniality and Early American Studies* (New Brunswick, NJ, and London, 2003) 73.

3.1.5 Sittlichkeit und Moral

Die Moraldiskurse der Puritaner gaben keinen Anlass zu Kontroversen. Die Grundregeln des gesitteten Umgangs wurden einheitlich akzeptiert. Eigenschaften wie Freundlichkeit, Mitgefühl, Gastfreundschaft, Ehrlichkeit, Unbestechlichkeit und Gerechtigkeit galten als Zeichen für einen sittsamen und moralisch integren Charakter.

3.1.5.1 Basisarbeit

Die Historiographen verbreiten diese Eigenschaften zumeist in Tugendkatalogen und knüpfen so an die bereits für andere Erziehungsfelder genutzten Stereotypisierungen an. So schreibt Bradford über William Brewster:

For his personall abilities, he was qualified above many; he was wise and discreete and well spoken, having a grave and deliberate utterance, of a very cherfull spirite, very sociable and pleasante amongst his freinds, of an humble and modest mind, of a peaceable disposition, under vallowing him self and his owne abilities, and some time over vallowing others; inoffencive and innocente in his life and conversation...⁸⁶

Ebenso elogenhaft vermittelt William Hubbard die Tugendhaftigkeit Theophilus Eatons:

[H]e was ... of an exceeding steady and even spirit, not easily moved to passion, and standing unshaken in his principles, when once fixed upon, of a profound judgment, full of majesty and authority in his judicatures..., and yet, in his ordinary conversation, and among friends, of such pleasantness of behaviour, and such felicity and fecundity of harmless wit, as hardly can be paralleled...; in short, approving himself, in the whole course of his life, in faithfulness, wisdom, and inoffensive before God and man.⁸⁷

Sittlichkeit und Moral wird jedoch nicht nur durch die permanente Wiederholung idealer Charaktereigenschaften vermittelt. Auch eine intensive kritische Auseinandersetzung mit unsittlichen und unmoralischen Handlungen soll zur Anleitung für ein tugendhaftes Leben dienen. Das größte Verbrechen, dessen man sich schuldig machen konnte, war die absichtliche Tötung eines Menschen. Berichte über Exekutionen von Mördern und Mörderinnen unterrichten den Leser deshalb vom Elend, das dieses Kapitalverbrechen für den Täter nach sich zieht. Die Detailliertheit, mit der John Winthrop zum Beispiel die Ermordung eines neugeborenen Kindes und vor allem die Schwierigkeiten beim späteren Erhängen der Kindesmörderin beschreibt, sollen eine abschreckende Wirkung entfalten: „After she was turned off and had hung a space, she spake, and

⁸⁶ Bradford, *Plantation* 379

⁸⁷ Hubbard, *General History* 330.

asked what they did mean to do. Then some stepped up, and turned the knot of the rope backward, and then she soon died.”⁸⁸ Die Beschreibung der Szene gerät kurzfristig in die Nähe der Groteske: Eine Frau am Galgen hängend – man könnte auch sagen am Galgen baumelnd oder pendelnd – fragt, nach missglückter Exekution, ihre Henker, wie es weitergehen solle. Doch Winthrop verwandelt die – entsetzliche – Komik der Szene durch den emotionslosen, sachlichen Bericht über die ‚Korrektur‘ des Exekutionsfehlers in puren Schrecken. Zwei Drohungen hält er dem Leser hier entgegen – zum einen die Unerbittlichkeit der Rechts- und Staatsvertreter und zum anderen das besonders langsame, bewusste und qualvolle Sterben.

Dieser und andere Exekutionsberichte vermitteln nicht nur eine pädagogische Botschaft, sondern bemühen sich um die Disqualifizierung gleich mehrerer Sittlichkeitsvergehen. Im vorliegenden Fall wird die Lebensgeschichte der Kindesmörderin erzählt. Die Verfehlungen unterschiedlicher Personen führen darin zur Katastrophe. In dem relativ kurzen Bericht finden sich folgende Vergehen: Vernachlässigung (der Vater der Täterin hat sie und ihre Schwester verlassen, ohne sich um ihr Wohlergehen zu kümmern), Ehebruch (ein verheirateter Mann beginnt ein Verhältnis mit der jungen Frau), ‚Unzucht‘ (die noch unverheiratete Frau hat sexuellen Verkehr mit dem verheirateten Mann), Lüge (sie verheimlicht und leugnet die Schwangerschaft) und Mord (sie tötet das neugeborene Kind). Gekoppelt werden diese Informationen an die Bußfertigkeit der Frau vor ihrem Tod und ihren expliziten Wunsch, anderen Menschen als warnendes Beispiel zu dienen.⁸⁹

Mahnungen aus Tätermund fügt auch William Hubbard in seine *history* ein. So berichtet er über ein Paar, das sich des Ehebruchs schuldig gemacht hatte und deshalb exekutiert wurde. Das Geständnis des Mannes und die Mahnungen der Frau werden als abschreckende Botschaften des „horror of conscience“ funktionalisiert, von dem jeder Täter schließlich gepeinigt wird. Man kann es eine Erziehung im Schatten des Galgens nennen, die Hubbard hier vornimmt. Insbesondere die Frau wird dabei zur aktiven Erzieherin ihrer Mitmenschen: „When she came to die, she suffered very penitently, (as did the man,) exhorting young maids to be obedient to their parents, and take heed of evil company,

⁸⁸ Winthrop, *Journal* II 318.

⁸⁹ Vgl. ebd., II 317-318.

which brought her to an untimely end in the very flower of youth, before she had attained to the twentieth year of her age.”⁹⁰ Die Kombination der sexuellen Ausschweifung mit dem Bruch eines göttlichen Gebotes machte den Ehebruch in den Augen der Puritaner zu einem hochkriminellen Akt und wurde daher mit dem Tod bestraft. Dass man auch andere, aus puritanischer Sicht unsittliche Sexualaktivitäten bekämpfte, zeigen die Aufzeichnungen John Winthrops, der Fälle von Verführungen und rasch wechselnden Sexualpartnern beklagte. Auch Vergewaltigungen finden Erwähnung.⁹¹

Zu einem sittlichen Leben gehörte aber auch die Bereitschaft zur Fortpflanzung. Unter der Bedingung eines geregelten Lebenswandels, d.h der Eheschließung, wurde Sexualität als durchaus wünschenswert betrachtet, da sie zum Erhalt der Gemeinschaft beitrug. So stellt Edward Johnson den Aspekt der Fortpflanzung (bzw. hier der Mutterschaft) in seiner Eloge auf Sarah Simmes auf dasselbe Wertniveau wie Religiosität, Mut und Kraft:

[T]he vertuous Woman, indued by Christ with graces fit for a Wildernesse condition, her courage exceeding her stature, with much cheerfulness did undergoe all the difficulties of these times of straites, her God through Faith in Christ supplying all her wants with great industry, nurturing up her young Children in the feare of the Lord, their number being ten both Sons and Daughters, a certaine signe of the Lords intent to people this vast Wildernesse...⁹²

Dass die Sexualität nicht auf Fortpflanzung allein reduziert wurde, zeigt Anne Bradstreet in den Gedichten an ihren Ehemann. Sexualität wird von ihr lust- und genussvoll erfahren. Sie opponiert damit nicht gegen sexuelle Unterdrückung, da positives Erleben im Zusammenhang mit Sexualität aufgrund ihres biologischen Nutzens durchaus wünschenswert war. Allerdings ist die Offenheit, mit der Bradstreet das Thema verhandelt, angesichts der insbesondere unter puritanischen Geistlichen verbreiteten Furcht vor Exzessen und Kontrollverlust, bemerkenswert. Die hohe Kindersterblichkeitsrate dieser Zeit erforderte jedoch eine hohe Geburtenrate, um das Überleben der Gemeinschaft zu sichern, und so war die Sexualmoral dementsprechend nur partiell rigide. Anstatt Sexualität zu unterdrücken, wurde sie als Gott dienend bezeichnet. Sogar vorehelicher Geschlechtsverkehr wurde normalerweise nicht mit Strafen belegt. Allerdings bleibt gerade in den Geschichtswerken ein Spannungsfeld erhalten zwischen der Abwertung der Sexualität mit dem Ziel, geordnete Verhältnisse zu schaffen,

⁹⁰ Hubbard, *General History* 426, 427.

⁹¹ Vgl. Winthrop, *Journal* I 236-237, II 28.

⁹² Johnson, *Providence* 100-101.

(die sowohl von den Gouverneuren als auch den Geistlichen mit besonderem Elan angestrebt werden,) und der Aufwertung der Sexualität zum Zwecke der für alle Beteiligten wünschenswerten erfolgreichen Reproduktion.⁹³

Neben der Kontrolle des Sexuallebens wirkte die Sittlichkeits- und Moralerziehung aber auch in vielen anderen Bereichen. Increase Mather berichtet, dass Benehmensregeln aufgestellt wurden, deren Bruch unter Strafe stand. So wurde nicht nur das Fluchen verboten, sondern es drohten auch demjenigen Strafen, der den entsprechenden Täter als Zeuge hätte überführen können, dies aber unterließ. Es bestand also ein Zwang zur Denunziation. Beleidigungen waren ebenfalls sittenwidrig.⁹⁴ William Hubbard demonstriert vielfach die vermeintliche Wirksamkeit der göttlichen Vorsehung im Falle entsprechender Vergehen. Beispielsweise wird ein Captain, der einen Richter beleidigt hat, von Indianern getötet. Die Ermordung durch die Indianer sei die Strafe Gottes für sein ungebührliches Verhalten. Zwei völlig unabhängig voneinander stehende Ereignisse werden hier künstlich miteinander verbunden, um potentielle Täter von unsittlichem Handeln abzuschrecken. Wenn die menschlichen Autoritäten nicht mehr zu Sitte und Moral anleiten können, dann gelingt dies vielleicht durch die Drohung mit dem Zorn des allmächtigen Gottes: „...all the inhabitants of the earth should learn to fear before him.“⁹⁵

Spezialthemen wie die Arbeits- und Wirtschaftsethik werden ebenfalls von den Puritanern in ihrer Historiographie verhandelt. So verweist Increase Mather auf Beschlüsse zur Bekämpfung repressiver Praktiken durch Kaufleute oder Tagesarbeiter, und John Winthrop nutzt die Autorität John Cottons, um durch die Wiedergabe einer seiner Predigten „false principles“ der Kaufleute aufzudecken und zu verurteilen sowie „rules of direction“ für einen guten und gerechten Handel vorzulegen:

The rules for trading were these: 1. A man may not sell above the current price... 2. When a man loseth in his commodity for want of skill etc., he must look at it as his own fault or cross, and therefore must not lay it upon another. 3. Where a man loseth by casualty of sea, or, etc. it is a loss cast upon him by providence, and he may not ease

⁹³ Zur Sexualmoral der Puritaner vgl. John Demos, *Little Commonwealth. Family Life in Plymouth Colony* (London, 1970) 95-96; Edmund S. Morgan, *The Puritan Family. Religion & Domestic Relations in Seventeenth-Century New England* (Westport, 1940, repr. 1980) 34; Daniel Scott Smith and Michael S. Hindus, „Premarital Pregnancy In America 1640-1971“, in: Vivian C. Fox and Martin H. Quitt (eds.), *Loving, Parenting and Dying: The Family Cycle in England and America, Past and Present* (New York, 1980) 207.

⁹⁴ Vgl. I. Mather, *Brief History* 17-18.

⁹⁵ Hubbard, *General History* 647

himself of it by casting it upon another... 4. A man may not ask any more for his commodity than his selling price, as Ephron to Abraham, the land is worth thus much.⁹⁶

Die Gebots- bzw. Gesetzesform dieser Liste unterstützt im Rahmen des puritanischen Legitimationsdiskurses den Eindruck gesellschaftlicher Ordnung und damit auch der Funktionalität des Staatssystems: Sittlichkeit und Moral werden letztlich von jedem Bürger eingefordert – unabhängig von seiner sozialen Stellung. Ob Kind oder Erwachsener, Handwerker oder Kaufmann, Geistlicher oder Regierungsvertreter, sie haben alle den ethischen Anforderungen des Puritanismus zu genügen.

Sittlich-moralische Forderungen, die insbesondere in Predigten formuliert werden, gehören auch zum festen ‚Inventar‘ der Historiographie. Doch während diese Forderungen nur einen Teil ihrer pädagogischen Strategien bestimmen, wächst die Sittlichkeits- und Moralerziehung bei Cotton Mather zu einem ausgefeilten pädagogischen Programm. Dieses Lebens- und Erziehungskonzept nannte er *Doing Good*.

3.1.5.2 Intensivierung und Systematisierung: Das *Doing Good*-Programm Cotton Mathers

Die Erziehungsarbeit Cotton Mathers diene der Durchsetzung eines Lebenszieles, das er erst unter dem Einfluss des Pietismus explizit definierte: *Doing Good*. Ungefähr zur Zeit der Entstehung von *Bonifacius* begann Mather, Pläne für gute Taten in seinem Tagebuch systematisch zu dokumentieren. Unter der Abkürzung *G.D.* mit der Bedeutung *Good Devised* notierte er, welche praktischen Hilfen er seinen Mitmenschen geben konnte. Die beabsichtigten guten Taten umfassten verschiedenste Aktivitäten, von der Rettung menschlicher Seelen durch religiösen Unterricht bis zur praktischen Wohltätigkeit. Er verteilte erbauliche Schriften oder hielt Predigten, um die Menschen zu einem gottesfürchtigen Leben zu bewegen. Er sammelte Almosen für Arme und Kranke. Außerdem befasste er sich mit naturwissenschaftlichen Fragen, um der Menschheit auch auf diesem Gebiet dienlich zu sein.⁹⁷

Erste Hinweise auf seine „*Devices of Good*“ gibt Mather in seinem Tagebuch direkt im Anschluss an seine Bewertung zweier Essays als Ausdruck des „true

⁹⁶ Winthrop, *Journal* I 317-318.

⁹⁷ Vgl. Babette M. Levy, *Cotton Mather* (Boston, 1979) 34-36, 92-93.

American Pietism“: „What remains is, to make some Recapitulation of my Proceedings, on the *Devices of Good* which I form and write in the Morning of each Day in the Week, on the Quaestion for the Day.“⁹⁸ Er entwarf ein Netzwerk von Aufgaben, die ihm bei der Erfüllung seiner *Doing Good*-Pflichten behilflich waren. Er beschloss, einmal im Monat seine schriftlich fixierten Pläne für gute Taten mit den tatsächlich durchgeführten zu vergleichen. Fand er heraus, dass er einige Pläne nicht verwirklicht hatte, sollten sie möglichst schnell in die Tat umgesetzt werden. Auch einen konkreten Termin für diese Art der Selbstkontrolle legte Mather fest: „The Lord’s-day Evening, may be a good Season, for these Reflections.“⁹⁹ Fehlten ihm Ideen für neue gute Taten, so bat er Gott um Hilfe: „...when I find myself barren of *Good Devices*, and my Enquiries after them in my Thoughts not presently and easily answered, then ... I beseech the glorious God ... to take possession of my Mind, and lead me to such Interventions for the *Doing of Good*, as may be pleasing unto Him, and for the Service of His Kingdome and Interest.“¹⁰⁰ Die Aufzeichnung seiner *G.D.s*, die er, wie zum Beispiel 1718 betont wird, 365-mal im Jahr, also täglich niederschrieb, sei kein Akt persönlicher Eitelkeit, sondern diene ausschließlich der besseren Durchführung der guten Taten und der Anschauung für seinen Sohn: „...my Son may learn how to do good, from the Things that are suggested in his poor Father’s Memorials...“¹⁰¹ Das *Doing Good* besaß also einerseits einen besonderen Eigenwert. Es gehörte zu den Grundlagen eines perfekten puritanischen Lebens. Andererseits hatte es auch einen Außen- bzw. Erziehungswert, indem das eigene *Doing Good* anderen Menschen als Modell diente.

Das perfekte Vorbild für *Doing Good* war sowohl nach puritanischer als auch nach pietistischer Interpretation in Jesus Christus zu finden. August Hermann Francke verlangte deshalb, dass jeder Gläubige sich in seiner Lebensweise an Christus orientieren müsse, und Cotton Mather betonte, es entstehe eine enge Verbindung zwischen einem „doer of good“ und Jesus Christus.¹⁰² In *Bonifacius*, seinem ausführlichen Erziehungsprogramm, schrieb er: „You are conformed unto your Saviour, in your watchful endeavours *to do good*, and be fruit-

⁹⁸ C. Mather, *Diary* II 23.

⁹⁹ Ebd., II 93.

¹⁰⁰ C. Mather, *Diary* II 102-103.

¹⁰¹ Ebd., II 515; vgl. ebd., II 585.

¹⁰² Cotton Mather, *Bonifacius. An Essay upon the Good*, ed. David Levin (Cambridge, 1966) 147.

ful in every good work."¹⁰³ In dieser Gleichsetzung lag jedoch die Gefahr, dass die Identifikation mit der glorreichen Gestalt des Erlösers eine größere Bedeutung erhielt als die guten Taten, die diese Identifikation erst rechtfertigten. Kenneth Silverman meint, Mather sei in diese 'Falle' gegangen: „...Mather combined *Doing Good* with Reformation and became, in his own eyes, a saint. He identified his prestige with his piety ... he confused imitating Christ with being Christ."¹⁰⁴ Mather wurde zuweilen von einer kaum verhohlenen Eitelkeit beherrscht. Seine große Enttäuschung über die Tatsache, dass er niemals Präsident von Harvard College geworden war, belegt dies ebenso wie das Faktum, dass Mather einige naturwissenschaftliche Berichte, die er an die Royal Society in London schickte, als eigene Erkenntnisse deklarierte, obwohl sie von anderen Neuengländern stammten. Auch sein Bedürfnis, in den *Magnalia* sein großes Wissen durch eine Unmenge an Fakten, viele Verweise auf bekannte Autoren und die Einfügung zahlreicher lateinischer und griechischer Zitate unter Beweis zu stellen, bestätigt Mathers Hang zur Selbsterhebung. Die ab 1711 einsetzende Flut von *Good Devised*-Notizen in seinem Tagebuch läßt erahnen, dass Mather tatsächlich die größtmögliche Annäherung oder sogar die vollkommene Verschmelzung mit Jesus Christus anstrebte.¹⁰⁵

Auch Schwierigkeiten und große Hindernisse interpretierte Mather als Bestätigung seiner Rolle als Heiliger. Bereits in *Bonifacius* hatte er gewarnt, dass gute Taten niemals reibungslos durchgeführt werden könnten. Der Teufel würde versuchen, diese durch möglichst große Hemmnisse zu verhindern. Doch gerade die größten Schwierigkeiten bedeuteten die größte Auszeichnung für den „doer of good“: „Indeed, *Malis displicere est laudari...*“¹⁰⁶ Nach der Jahrhundertwende erntete Mather oftmals heftigsten Widerstand gegen die Handlungen, die er als gut und segensreich definierte. Neben vielen Verbalinjurien kam es sogar zu einem direkten Attentatsversuch auf sein Leben, als er sich aktiv für die damals noch relativ unbekanntes Pockenimpfung einsetzte. Die meisten Bewohner Bostons reagierten auf diese Innovation mit tiefster Ablehnung. Mather konnte sich nun tatsächlich als verfolgt betrachten – was ihn Jesus Christus noch näher zu bringen schien. Kenneth Silverman fasst seine Haltung treffend

¹⁰³ Ebd., 144.

¹⁰⁴ Silverman, *Letters* xii.

¹⁰⁵ Vgl. Kenneth Silverman, "Cotton Mather's Foreign Correspondence," *Early American Literature* 3 (1968-1969) 182.

¹⁰⁶ C. Mather, *Bonifacius* 147.

zusammen: „Do Good, and be crucified for it“ lautete das Konzept, das Mathers weiteres Leben bestimmen sollte.¹⁰⁷

Eitelkeit, Ruhm und der Wunsch nach einer herausragenden Rolle in der Weltreformation als Nachfolger des göttlichen Erlösers waren jedoch nicht die einzigen Motive Mathers für die Durchführung des *Doing Good*-Programms. Es kann ihm, trotz seiner Eitelkeit, der Wille zu sinnvoller, praktischer Hilfe und progressiver Veränderung nicht abgesprochen werden. Die Begeisterung, die er für die Francke'schen Stiftungen zeigte, offenbart, dass *Doing Good* von ihm nicht nur aus purem Eigennutz propagiert wurde. Zwar war es seinem Ruhm durchaus zuträglich, weltweit mit bekannten Persönlichkeiten wie August Hermann Francke zu korrespondieren, doch die gegenseitigen Anregungen und praktischen Hilfen, die sich aus dieser Korrespondenz ergaben, waren im Alltagsleben mindestens ebenso effektiv wie die Versuche, seinen Ruhm zu vermehren. Die finanziellen Zuwendungen für Franckes Waisenhaus, die religiösen Unterweisungshilfen durch die Verbreitung der *Magnalia* und anderer Schriften sowie die praktischen Anweisungen für Theologiestudenten bzw. angehende Geistliche in Form der *Manuductio ad Ministerium*, die an ähnliche Ratschläge Franckes erinnern, belegen wie umfangreich und praxisbezogen Mathers Arbeit war. Perry Miller betont, dass Mather mit dem *Doing Good*-Programm eine neue soziale Einheit schaffen wollte. Zusammen mit der streng propagierten Frömmigkeit wurde gerade das extrem an Sitte und Moral ausgerichtete Handeln zum gesellschaftlichen Bindemittel. „The motto of do-good ... was a calculated plot for the reestablishment of unity... What could not be done by law or ecclesiastical censure could be done by the club, the fraternity, the lodge or the social class.“ Tatsächlich nahm Mather alle sozialen Gruppen in die moralische Pflicht. Er bemühte sich, sowohl das Individuum als auch die Gesellschaft zu einem Leben in gegenseitiger Hilfsbereitschaft zu erziehen.¹⁰⁸

Cotton Mathers besonderes Interesse galt der pädagogischen Anleitung der Familien, Nachbarn, Geistlichen und Lehrer. Abhandlungen wie *A Family Well-Ordered*, *Cares About the Nurseries*, *Corderius Americanus* und *Bonifacius* belegen sein umfassendes Erziehungsengagement. Die Charaktererziehung stand dabei oft im Mittelpunkt seiner Arbeiten. Doch auch die *Magnalia*, deren

¹⁰⁷ Silverman, *Letters* xii.

¹⁰⁸ Miller, *Colony* 414.

pädagogische Funktionen in diesem Punkt bisher allgemein unterschätzt worden sind, zielen bereits auf eine effiziente Verhaltenserziehung ganz im Sinne des amerikanischen Pietismus späterer Jahre. Cotton Mather war der Ansicht, dass sich die Charakterentwicklung und das Sozialverhalten des Menschen reziprok beeinflussten: „*Vir bonus est commune; and Vivit is qui multis est usui...*“¹⁰⁹ Aus diesem Grunde widmete er sich der Entwicklung des inneren Wesens unter anderem durch eine Korrektur des äußerlichen Verhaltens. In den *Magnalia* liefern die Ergebnisse der *Reforming Synod* dafür die Leitlinien, und die praxisorientierten Biographien demonstrieren die Anwendung dieser Leitlinien am historischen Beispiel. So lautet die stereotype Botschaft: Der charakterlich gute Mensch ist auch der beste Diener seiner Gemeinschaft.

Die Leitlinien der *Reforming Synod* werden in Form von Degenerationsklagen vermittelt. Man warnt vor „[i]nordinate passions,“ die die Ursache vieler Streitigkeiten seien. Unmäßiger Alkoholgenuss wird ebenso verurteilt wie ein allgemein unzüchtiges Auftreten.¹¹⁰ Letzteres umfasst das äußere Erscheinungsbild einer Person, ihr Verhalten und die Gesellschaft, in die sie sich begeben. Die Vertreter der *Reforming Synod* glaubten, dass die ungehemmt und öffentlich präsentierte Unzucht einiger Personen auch sittliche Menschen in Versuchung führen könnte, göttliche Gebote zu brechen. Sie stellten deswegen, zum Zweck der Warnung, Beispiele für sittenwidriges Verhalten zusammen:

Temptations thereunto are become too common, viz: such as immodest apparell, ... laying out of hair, borders, naked necks and arms, or, which is more abominable, naked breasts, and mixed dancings, light behaviour and expressions, sinful company-keeping with light and vain persons, unlawful gaming, an abundance of idleness, which brought ruining judgment upon Sodom, and much more upon Jerusalem ... and doth surely threaten New-England, unless effectual remedies be thoroughly and timously applied.¹¹¹

Neben diesen Erscheinungen warnt die *Reforming Synod* darüber hinaus vor Verlogenheit und vor Faulheit - “[which] is a God-provoking, judgment-procuring sin“ – sowie vor zu großem Interesse an Handel und ökonomischem Wohlstand.¹¹² Insbesondere die damit in Zusammenhang stehenden Begleiterscheinungen wie Wucher und Ausbeutung seien Bestandteil eines sittenwidrigen Verhaltens.

¹⁰⁹ C. Mather, *Bonifacius 7*.

¹¹⁰ C. Mather, *Magnalia II* 323.

¹¹¹ Ebd., II 323.

¹¹² Ebd., II 324.

Cotton Mather nutzt die autoritative Kraft eines öffentlichen Dokuments, wie dieser Bilanz der *Reforming Synod*, um die Akzeptanz der entsprechenden Inhalte unter den Lesern zu vergrößern. Auch die Struktur des Textes, der – unter zwei großen Leitfragen angeordnet und sich dann in zahllose, mit römischen Ziffern markierte Antwortparagrafen unterteilend – die „Necessity of Reformation“¹¹³ darlegt, soll auf den Leser durch die Appropriation des wissenschaftlichen Gestus Respekt gebietend wirken. Doch nicht nur der Eindruck der Wissenschaftlichkeit, der mit dem Anspruch auf Wissen und ‚Wahrheit‘ verknüpft ist, fördert die Akzeptanz der Inhalte. Auch die – insbesondere indirekte – Affirmation der synodal bestimmten Werte Cotton Mathers, zum Beispiel durch den Verzicht auf kritische Wertungen, trägt dazu bei. Es kommt zur Verschmelzung der Sittlichkeits- und Moralprinzipien Mathers mit denen der Kirchenversammlung. Die theoretische Ebene dieser Werteanalyse wird von ihm erneut ergänzt durch die Konstruktion ‚realer‘ Modelle, d.h. durch die biographische Skizzierung verschiedener Persönlichkeiten der Kolonialgeschichte.

Während in den kurzen *Magnalia*-Biographien Tugenden nur in Stichworten aufgelistet werden, entwirft Mather in den langen Biographien seines Geschichtswerkes ein detailliertes Bild charakterlicher Perfektion. In seinen Glorifizierungsversuchen erhebt er, unter anderen, seinen Großvater John Cotton zu einem vollkommenen Charakter- und Verhaltensmodell. Dieser sei gegenüber Gott ein „faithful, humble, diligent servant,“ und „clothed with humility“ gewesen sowie „rather excessive than defective in self-denial.“ Als Geistlicher war er „a man of more than ordinary abilities.“ „[L]iberality and hospitality“ gehörten ebenso zu seinen Eigenschaften wie Wohltätigkeit. „The stranger and the needy were still entertained at his table...“ Außerdem brannte in ihm „the light of learning.“ „Mr. Cotton was indeed a most universal scholar, and a living system of the liberal arts, and a walking library.“ Cotton Mather stattet seinen Großvater mit den nötigen Fähigkeiten und Eigenschaften aus, die einen perfekten Menschen kennzeichnen sollen – von der Frömmigkeit bis zu Sitte und Moral. Andere Biographien enthalten ähnlich umfassend dargestellte, aber auch ebenso einseitige Perfektionsprojektionen. So werden sowohl John Eliot als auch Gouverneur Phips zu entsprechenden Modellen erhoben.¹¹⁴

¹¹³ C. Mather, *Magnalia* II 320.

¹¹⁴ C. Mather, *Magnalia* I 273-279.

Mathers literarische Erziehungsarbeit unterscheidet sich von der anderer Autoren zum einen quantitativ, d.h. kein anderer Autor nahm dermaßen viele Gelegenheiten zur sittlich-moralischen Erziehung wahr wie Cotton Mather. Zum anderen gibt es auch einen qualitativen Unterschied: Mather verlagert den inhaltlichen Erziehungsschwerpunkt. Er stellt seinem ersten großen Erziehungsziel, der Frömmigkeit, ein zweites großes, aber säkulares Ziel zur Seite – das soziale Handeln. Dieses wird nicht nur neben der Religiosität aufgewertet, sondern auch als ein Wert an sich betrachtet. Soziales Handeln gehört zwar zu den Standardanforderungen innerhalb des Puritanismus, doch Mather löst die alten Verhaltensregeln aus ihrer sehr engen Gottbezogenheit. Erste Schritte zu einer verstärkten Praxisorientierung sind erkennbar und das Prinzip des exzessiven weltlichen *Doing Good* wird auf historische Figuren – zum Zweck der Modellbildung – projiziert. So bezeichnet Cotton Mather zum Beispiel seinen Großvater als einen „doer of good,“ dessen „fire of goodness“ in seinen Taten immer wieder zum Ausdruck gekommen sei.¹¹⁵ Insbesondere John Cottons Leben in Boston habe dies gezeigt. „Nineteen years and odd months he spent in this place, doing of *good* publicly and privately, unto all sorts of men...“¹¹⁶ Ein anderes Modell, der Gouverneur Phips, habe der Welt „a notable example of a disposition to *do good*“ gegeben und John Baily war „A GOOD MAN MAKING A GOOD END.“¹¹⁷ Die Eliot-Biographie wird zwar nicht explizit unter das *Doing Good*-Motto gestellt, erweist sich aber in ihrer Detailfülle als eine besondere Orientierungshilfe für die *Doing Good*-Praxis. In den Biographien sind Eigenschaften wie Askese, Fleiß und moralische Integrität nun nicht mehr ausschließlich gottgefällig, sondern haben darüber hinaus eine umfassende lebenspraktische Bedeutung. Dass diese gesellschaftlichen Qualitäten immer eine Basis in der Religiosität der Menschen haben müssen, bleibt für Mather allerdings selbstverständlich.

Die eigenständige soziale Bedeutung, die Mather der Charakter- und Verhaltenserziehung in den *Magnalia* ansatzweise gibt, wird in *Bonifacius* endgültig offenbart.¹¹⁸ In keinem anderen Werk hat er verschiedenste Vertreter eines puritanischen Gemeinwesens so detailliert zur guten Tat am Nächsten aufgefordert.

¹¹⁵ C. Mather, *Magnalia* I 260, 273.

¹¹⁶ C. Mather, *Magnalia* I 271.

¹¹⁷ Ebd., I 227, 603.

¹¹⁸ Babette M. Levy nennt *Bonifacius* „an organized attempt at social reform.“ (Levy, *Cotton Mather* [Boston, 1979] 92.)

Dabei findet das strikt hierarchische Weltbild der Puritaner in Mathers Auswahl der Adressaten für *Doing Good* eine Entsprechung: Nur die Angehörigen höherer gesellschaftlicher Schichten werden als fähig und als wert betrachtet, sich für das Gemeinwohl einzusetzen. Das soziale Gefälle wird in der Rollenzuteilung von Helfer (höhere Schicht) und Empfänger der Hilfe (niedere Schicht) zementiert.

Mather beschäftigt sich zum Beispiel mit so profanen Fragen wie den finanziellen Aufwendungen, die ein (reicher) Bürger für fromme Zwecke spenden sollte. Mit der Antwort „a *tenth part* [of his income]“ legt er sich sogar auf eine konkrete Menge fest.¹¹⁹ Den reichen Damen gibt er Anleitungen für Wohltätigkeit: „The true LADY, is one who feeds the *poor*, and makes agreeable *distributions* to their *indigencies*. In the days of primitive Christianity the *ladies* of the best quality, would seek and find out the *sick*, and visit the *hospitals* and see what help they wanted; and help them with an admirable alacrity.“¹²⁰ Auch den Ärzten rät er zur Wohltätigkeit gegenüber den Ärmsten. Außerdem gibt er Hinweise für eine gute medizinische Behandlung. Dazu gehöre nicht nur, dem Patienten physische Hilfe zu leisten. „Give him a *prospect*, if you can, of some *deliverance* from his distress, or some *abatement* of them. Raise in him as *bright thoughts* as may be, and scatter the *clouds*, remove the *loads*, which his mind is perplexed withal...“¹²¹ Desweiteren werden Rechtsanwälte belehrt, auf welche Weise sie ihre Arbeit zu einem “*blessing to your neighborhood*” machen können.¹²² Sein Interesse am *Doing Good* im Alltag führte Mather aber nicht nur zur Produktion dieser pädagogischen Lehrschrift, sondern auch zu ungewöhnlichen praktischen Aktivitäten. Dazu gehörte die bereits erwähnte Förderung der Naturwissenschaften und der ersten Pockenimpfung in Neuengland. Mit beiden hoffte er, die Lebensqualität der Menschen zu verbessern.¹²³

Die Wertevermittlung in den *Magnalia* muss angesichts dieser literarischen und persönlichen Entwicklung Mathers unbedingt im Kontext irdischer Nützlichkeit betrachtet werden, der er bis zum Ende seines Lebens große Bedeutung zukommen ließ. Der Vorwurf von R.E. Watters, die *Magnalia*-Biographien seien

¹¹⁹ C. Mather, *Bonifacius* 108.

¹²⁰ Ebd., 113.

¹²¹ Ebd., 104.

¹²² Ebd., 129.

¹²³ Vgl. Middlekauff, *The Mathers* 354-359.

eher Studien über Gott als über die porträtierten Personen ist daher nicht haltbar.¹²⁴ Vielmehr ist die Einschätzung Gustaaf van Cromphouts zutreffender: „His biographies demonstrate overriding concern with character and the use of history to reveal character.“¹²⁵ Mathers zentrale Repräsentationsstrategie – so Cromphout – liegt hier in der dramatischen Gestaltung der Porträtierten als „men of action who fully participate in the public life of their times.“¹²⁶ Sein Bemühen, die ‚Charaktere‘ möglichst als aktive *doer of good* darzustellen, führte allerdings zu stereotypen Konstruktionen. Für den pädagogischen Zweck, den er mit den *Magnalia* verfolgte, war es unbedeutend, ob die dargestellten Personen die historischen Personen tatsächlich angemessen abbildeten. Die Form der Konstruktion war entscheidend. Die *Magnalia*-Modelle mussten mitten im Leben stehen und auf der Basis eines guten Charakters ihre sittliche und moralische Vorbildfunktion in Wort und Tat erfüllen. Dem Leser wurde auf diese Weise ein weites Spektrum von Alltagshandlungen als Lernmaterial angeboten.

Die von Mather vermittelten Erziehungsinhalte waren nicht neu, aber in ihrer massiven Präsenz und in der Konzentration auf die alltägliche Praxis, trotz aller noch vorhandenen religiösen Bezüge, bedeuteten sie eine Veränderung, d.h. in diesem Fall eine Erweiterung des pädagogischen Spektrums. Neben den bereits erwähnten Motiven des Wunsches nach Selbsterhebung (in Form der Rolle des Heiligen), verbunden mit einem wahren Bedürfnis nach praktischer Hilfeleistung und Lebensverbesserung, hat auch die negative Erfahrung der religiösen Hysterie von Salem (mit dem Fehlen jeglicher mäßigender und regulierender Moral) sowie der Machtverlust der puritanischen Kirchen im Rahmen der *Dominion of New England* (mit der Einführung englischer Wertungssysteme) eine Neugestaltung und Aufwertung der Sittlichkeits- und Moralerziehung durch Cotton Mather bewirkt. Die Verbesserung der Lebensqualität durch soziale Betätigung ergänzte den – im Rahmen der Frömmigkeitserziehung – begonnenen Innerlichkeitsdiskurs Cotton Mathers. Wie dieser Innerlichkeitsdiskurs hatte auch das *Doing Good*-Programm eine mildernde, besänftigende Funktion gegenüber der politischen Führung im Mutterland: Der Erhalt einer puritanischen

¹²⁴ Vgl. R.E. Watters, „Biographical technique in Cotton Mather’s *Magnalia*,“ *The William and Mary Quarterly* 2 (1945) 162.

¹²⁵ Gustaaf van Cromphout, „Cotton Mather as Plutarchan Biographer,“ *American Literature* 46 (1974-75) 467.

¹²⁶ Ebd., 473.

Kirchen- und Staatsstruktur war eher durch soziales Engagement als durch aggressives Beharren auf religiösen weltabgewandten Thesen zu erreichen.

3.1.6 Intoleranz

Der einzige Erziehungsinhalt, der im Verlaufe des 17. Jahrhunderts einem offenkundigen Wandel unterlag, war die Intoleranz. Sie diente der Sicherung des puritanischen Glaubens durch Abwehr fremder bzw. alternativer religiöser Konzepte. Sowohl in der Alten als auch in der Neuen Welt stand der Puritanismus in einem ständigen Konkurrenzkampf der Religionen. Ob Katholiken oder gemäßigte Protestanten, ob Antinomisten oder Quäker – jeder Andersgläubige war ein potentieller Zerstörer des puritanischen Glaubens. Die Erfahrung der Protestantenverfolgungen im 16. Jahrhundert, die im *Book of Martyrs* von John Foxe verarbeitet wurde, hatte der radikalen Abgrenzung der Puritaner von anderen Glaubensformen einen Boden bereitet, den die Separatistenverfolgungen um die Jahrhundertwende weiter verfestigten. Je größer die Verfolgungen, desto stärker hielten die Verfolgten an ihren fundamentalistischen Thesen fest und desto größer wurde die Überzeugung, sich und den Glauben nur durch harte Abwehrmaßnahmen schützen zu können. Ihre in Europa eingeübte Kompromisslosigkeit wurde von den Puritanern bei der Übersiedlung nach Amerika nicht zurückgelassen. Vielmehr transferierten sie diese auch in die Neue Welt und wiesen jede Kritik an ihrer Rigidität zurück.¹²⁷

3.1.6.1 Uneingeschränkte Intoleranz

So folgte das Handeln der Puritaner in den ersten Jahrzehnten in Neuengland ebenfalls dem Grundsatz: je mehr Kritik, desto rigider die Reaktion. Insbesondere die Auseinandersetzung zwischen John Cotton und Roger Williams über die puritanische Intoleranz trieb dieselbe innerhalb des *New England Way* in neue Höhen. Perry Miller spricht sogar von einem Zustand der Hysterie, mit dem die Kongregationalisten auf Williams' Anschuldigungen in *The Bloody Tenent of Persecution* (1644) reagierten. Nicht nur John Cotton sah sich zu einer Erwiderung mit dem Titel *The Bloody Tenent Washed and Made White in the Bloud of the Lamb* (1647) gezwungen, was Williams wiederum mit *The Bloody Tenent Yet More Bloody* (1652) beantwortete.

¹²⁷ Über die Verfolgung der Puritaner schon unter Elizabeth I berichtet Kurt Kluxen: „Das Ketzergesetz von 1593 unterdrückte den extremen Puritanismus und bestrafte Nonkonformität mit Gefängnis und, wenn nach drei Monaten kein Widerruf erfolgte, mit Verbannung, wobei unerlaubte Rückkehr mit dem Tode geahndet werden sollte.“ (Kluxen, *Geschichte Englands* 216).

Auch Nathaniel Ward kämpfte um das Recht auf ein hartes, unnachgiebiges Vorgehen gegen Glaubensfremde.¹²⁸ In *The Simple Cobler of Aggawam* (1647) verteidigte Ward die Ausweisung aller Andersgläubigen. Der Anspruch, die absolute religiöse Wahrheit zu vertreten, lieferte die Berechtigung für ihre Intoleranz:

I dare take upon me, to be the Herald of New-England so farre, as to proclaime to the world, in the name of our Colony, that all Familists, Antinomians, Anabaptists and other Enthusiasts, shall have free Liberty to keep away from us, and such as will come to be gone as fast as they can, the sooner the better. Secondly, I dare averre, that God doth no where in his word tolerate Christian States, to give Tolerations to such adversaries of his Truth, if they have power in their hands to supresse them.¹²⁹

Insbesondere die Quäker litten unter der Härte und Unnachgiebigkeit der Puritaner. Aufgrund ihrer Weigerung, die Kolonien zu verlassen, wurden drei von ihnen sogar zum Tode verurteilt und hingerichtet.

Intoleranz war nicht nur Teil des theologischen, sondern auch des politischen Diskurses in den Kolonien. Fremde Glaubensgemeinschaften bedrohten mit ihren Forderungen nach eigener Lebensform und Lebensführung den Aufbau eines puritanischen Gottesstaates und erschütterten somit den Machtanspruch des Klerus in der kolonialen Gesellschaft. Dieser Kampf um Machterhalt wird von Perry Miller, der der Intoleranz in *The New England Mind. From Colony to Province* ein ganzes Kapitel widmet, geleugnet, obwohl er es phänomenologisch deutlich beschreibt. „The founders did not rationalize a lust for power, but having control, they resolved to hold it, and so put together a political theory as fully coherent as their ecclesiastical doctrine,“ behauptet Miller und ignoriert damit die potentiell verschleiende Funktion von Sprache.¹³⁰ Er akzeptiert die Behauptung der Puritaner, sie wollten mit ihrer Intoleranz den ‚wahren‘ Glauben schützen, offenbart jedoch mit Äußerungen wie „Cotton was not arguing democracy, he was bidding for power“ das innerhalb des Intoleranzdiskurses virulente Machtspiel.¹³¹

Die Historiographen beteiligten sich an diesem Kampf um Macht mit Hilfe diverser Repräsentationsstrategien: Increase Mather verbreitet in seiner *Brief History* die Verfallstheorie. Er spezifiziert darin die Sünden, die Gott mit Hilfe der Indianerkriege zu bestrafen trachtete. Eine der zentralen Sünden sei die

¹²⁸ Vgl. Miller, *Colony* 120-123.

¹²⁹ Nathaniel Ward, *The Simple Cobler of Aggawam*, in: Miller, *Puritans* 227.

¹³⁰ Miller, *Colony* 121.

¹³¹ Ebd., 120.

Verbreitung ‚ketzerischer‘ Glaubensformen gewesen, und erst die Regierungsbeschlüsse gegen „false Worshippers, especially Idolatrous Quakers“ hätten zur Versöhnung Gottes mit den Puritanern geführt.¹³²

Edward Johnson stellt in seiner *Wonder-Working Providence* mit Hilfe der göttlichen Proklamation, die den Kolonisten vor der Übersiedlung nach Amerika angeblich von himmlischen Boten mitgeteilt worden war, klare Forderungen nach Festigkeit im Glauben, Prinzipientreue und der Abwehr sektiererischer Theorien. Dies gilt ganz besonders für Amtspersonen. Die in der Beschreibung ihrer notwendigen Fähigkeiten gewählte kämpferisch-militärische Diktion weist dabei auf die zukünftig zu praktizierende uneingeschränkte Intoleranz voraus: „...beware you call not weake ones to Office in this honorable Army...;“ „...see you make choyce of such as are sound both in Profession and Confession, men fearing God and hating bribes...;“ „...you shall seeke and set up men of valour to lead and direct every souldier among you and with all diligence to instruct them from time to time.“ Über die *Ruling Elders* heißt es dementsprechend: „...unworthy the name of a Ruling Elder is hee, who loses his Lyon-like courage, when the sound and wholesome Doctrines delivered by Pastor or Teacher are spoken against by any...“ Neben den Amtsträgern werden darüber hinaus auch die einfachen Gemeindemitglieder aufgefordert, falschen Lehren zu widerstehen. In Anspielung auf die Antinomistenkrise und die Lehren Anne Hutchinsons wird deshalb gewarnt: „...give no eare to any Braggadociaes, who to extoll themselves will weaken the hands of those whom Christ hath made strong for himselfe. Yea, such will be the phantasticall madness of some (if you take not heed) that silly Women laden with diverse lusts, will be had in higher esteeme with them, then those honoured of Christ, indued with power and authority from him to Preach...“ Johnson versucht hier, verhüllt in einer göttlichen Proklamation, das intolerante Handeln der Regierung Winthrop zu verteidigen, bevor er es überhaupt historiographisch dokumentiert hat. Er stellt die Personen „with power and authority“ als Verfolgte und Anne Hutchinson als Aggressorin dar. Die späteren konkreten Berichte über die Bekämpfung und Verbannung Hutchinsons erscheinen somit als eine Erfüllung göttlicher Verpflichtungen.¹³³

¹³² I. Mather, *Brief History* 18.

¹³³ Johnson, *Providence* 27-33.

Ob Johnson über Anabaptisten, Antinomisten oder Gortonisten berichtet, er bedient sich ein und desselben Diffamierungsmusters: Die Sektierer sind böse und verschlagen. Sie verführen arme, unschuldige Personen und werden schließlich von der guten und frommen Regierung gestoppt. Gänzlich parteiisch, bezeichnet er die Regierungsmitglieder als „The godly Governors of the Mattachuset“, die selbstverständlich mit militärischen Mitteln gegen die angeblichen Ketzer vorgehen mussten.¹³⁴ Unglück, das die Sektierer trifft, wird klar und eindeutig als göttliche Strafe gewertet. Dieser Topos des göttlichen Willens ist einer der konventionellsten und gleichzeitig effektivsten Bestandteile des puritanischen Legitimationsdiskurses. Je gefährlicher der Gegner erscheint, desto intensiver wird nach Beweisen für göttliches Wirken, das sich gegen diese Person richtet, gesucht. Die Ermordung Anne Hutchinsons durch Indianer bot insbesondere den Autoren, die am Machterhalt der politischen Führung interessiert waren, eine hervorragende Gelegenheit, den Vorsehungscharakter des Geschehens herauszustellen. Der koloniale Gesandte in England Thomas Welde, beispielsweise, interpretierte das Massaker als extraordinäre göttliche Strafe: „I never heard that the Indians in those parts did ever before this, commit the like outrage upon any one family, or families, and therefore Gods hand is the more apparently seene herein, to pick out this wofull woman, to make her and those belonging to her, an unheard of heavie example of their cruelty above all others.“¹³⁵ Johnson folgt dieser Interpretationsvorgabe und deutet den gewaltsamen Tod Anne Hutchinsons und ihrer Familie als die „loud speaking hand of God against them.“ Zusätzlich dienen auch die angeblichen Monstergeburt dem Einsatz des Vorsehungstopos. Mit den Kindesmissbildungen habe Gott ein Zeichen gegen die Antinomisten gesetzt – „the Lord had poynted directly to their sinne.“¹³⁶

Von allen hier untersuchten Historiographen ist Edward Johnson derjenige, der die größte literarische Offensive gegen Anne Hutchinson und andere deviante Personen fährt. Obwohl auch die anderen Autoren die ‚Sektierer‘ nach Möglichkeiten zu diffamieren versuchen, übertrifft Johnson sie noch an Rigidität und Direktheit der Angriffe. Er überzieht sie – mehr als alle anderen Autoren – mit abwertenden Bezeichnungen wie „*the enemies of Christs people*“, „Erroni-

¹³⁴ Ebd., 225.

¹³⁵ David D. Hall (ed.), *The Antinomian Controversy* 218.

¹³⁶ Johnson, *Providence* 187.

ous and Hereticall persons“ und „infectious persons.“ Er unterstellt ihnen, „horrid Blasphemies“ zu verbreiten, und Briefe von ihnen sind „thrust full of such filthiness, that no Christian ear could hear them without indignation against them.“ Er vergleicht sektiererische Tendenzen mit der brutalen Wiedertäuferherrschaft in Münster im 16. Jahrhundert und macht die Sektierer immer wieder zu Handlangern des Teufels.¹³⁷ Während Winthrop eher indirekt und andeutungsweise – damit allerdings sehr effektiv – die Verbindung zwischen Sektierern und Teufel herstellt, macht Johnson keinen Versuch der Verschleierung seiner Ansichten. Insbesondere weibliche Sektierer wie Anne Hutchinson werden als satanische Bedrohung dargestellt. Johnson spielt dabei mit zwei Ängsten in der Bevölkerung. Nicht nur die Angst vor dem Teufel, sondern auch die Angst vor einer dominanten Frau und damit vor dem Zerschlagen bestehender Autoritätsverhältnisse und Hierarchien zwischen den Geschlechtern wird hier geschürt:

[T]he weaker Sex prevailed so farre, that they set up a Priest of their own Profession and Sex, who was much thronged after, abominably wresting the Scriptures to their own destruction: this Master-piece of Womens wit, drew many Disciples after her, and to that end boldly insinuated her selfe into the favour of none the meanest, being also backed with the Sorcery of a second, who had much converse with the Devill by her own confession, and did, to the admiration of those that heard her, utter many speeches in the Latine Tongue, as it were in a trance. This Woman was wonted to give drinkes to other Women to cause them to conceive, how they wrought I know not, but sure there were Monsters borne not long after, as you shall hear in the following History.¹³⁸

Die Repräsentation der abtrünnigen Frau erfolgt in Johnsons Werk durch Rollenfestschreibungen und Verschwörungstheorien: Frauen sind „the weaker Sex“ und haben sich – im Gegensatz zu Männern – mit untergeordneten Positionen zu begnügen. Doch Anne Hutchinson, „this Master-piece of Womens wit“, wird Priesterin und versammelt zahlreiche Anhänger um sich. Gleichzeitig lässt Johnson deren ‚Gemeinde‘ entgegen den Tatsachen als eine nur aus Frauen bestehende Vereinigung erscheinen und insinuiert so eine Verschwörung: „... they (i.e. the women, the weaker Sex) set up a Priest of their own Profession and Sex...“¹³⁹ Intensiviert wird dieser Eindruck einer Verschwörung noch durch die schon von Winthrop gezielt ‚angedeutete‘ Teufelsverbindung und die daraus abgeleitete ‚Monstergeburt‘, wobei das vermeintliche Monster, also das miss-

¹³⁷ Johnson, *Providence* 121-133.

¹³⁸ Ebd., 224.

¹³⁹ Ebd.

gebildete Kind, als ‚Beweis‘ für die Unnatürlichkeit des Handelns der Mutter gewertet wird. Es ist jedoch zu beachten, dass Johnson mit der Verschwörungskonstruktion an einem Diffamierungskonzept arbeitet, das dem gleichzeitig entworfenen Bild der Vertreterin eines „radical individualism“ widerspricht.¹⁴⁰ Erklärbar wird diese paradoxe Repräsentationsform durch die Gleichgültigkeit Johnsons gegenüber logischen Konstruktionen. Er strebt nur nach dem kurzzeitigen diffamatorischen Effekt, nicht nach einer inhaltlichen Überzeugung des Lesers. So kommt es zur Akkumulation nicht-kompatibeler Abschreckungsformationen (d.h. sich widersprechender negativer Weiblichkeitsbilder).

John Winthrop war ebenso intolerant wie Johnson, hatte jedoch in seiner Regierungszeit erhebliche Schwierigkeiten, diese rigide, abwehrende Haltung gegen den Widerstand der Bevölkerung durchzusetzen. Insbesondere der Prozess gegen Anne Hutchinson und das harte Urteil (Exkommunikation und Verbannung) wurde von der Kirchengemeinde Bostons abgelehnt: „AFTER this, many of the church of Boston, being highly offended with the governor for this proceeding, were earnest with the elders to have him called to account for it...“¹⁴¹ So funktionalisiert er sein *Journal* nicht nur im Rahmen des allgemeinen puritanischen Legitimationsdiskurses zur Stützung des *New England Way*, sondern setzt es auch zur Rechtfertigung seines ganz persönlichen Handelns ein. Er spricht über sich zwar äußerst distanziert in der dritten Person, verzichtet auf die Spitzen der Parteilichkeit, wie Johnson sie später verwendet, und versucht sich immer wieder den Anschein von Unparteilichkeit und Objektivität zu geben. Doch aufgrund des politischen Drucks, der auf ihm lastet, erklärt er Härte und Unnachgiebigkeit gegen religiöse Sektierer und Kritiker der kolonialen Führung zu existentiell notwendigen Sicherungsmaßnahmen für Staat und Kirche. Es ist aber zunächst nicht der inhaltliche Dissens, den er als Argument für die juristische Verfolgung der Antinomisten anführt, sondern - rein strukturell - die drohende Spaltung der Gesellschaft: „...those brethren [the Antinomians], etc., were so divided from the rest of the country in their judgment and practice, as it could not stand with the public peace, that they should continue amongst us.“¹⁴² Während diese Aussage, die Teil einer öffentlichen Rede an die Gemeinde war, sehr sachlich und ruhig gehalten ist, um die gegen ihn gerichtete Stimmung

¹⁴⁰ Amy Schrager Lang, *Prophetic Woman* 66.

¹⁴¹ Winthrop, *Journal* I 256.

¹⁴² Winthrop, *Journal* I 257.

nicht noch mehr aufzuheizen, nutzt er im *Journal* jede Möglichkeit, um das (sozial) zerstörerische, (theologisch) ketzerische und (politisch) revolutionäre Vorgehen der Sektierer zu belegen und sie dementsprechend zu diffamieren.

Mit Berichten über die angeblichen Monstergeburten von Hutchinson und einer ihrer Anhängerinnen wird von Winthrop die Verbindung zum Teufel hergestellt (vgl. auch Kap. 2.1.3). Eine Hebamme wurde in diesem Kontext der Hexerei bezichtigt, was Winthrop – das Prinzip der Andeutung für sich nutzbar machend – mit den Worten „she grew into great suspicion to be a witch“ natürlich erwähnt.¹⁴³ Da Hutchinson aber große Sympathien entgegengebracht wurden, versuchte Winthrop, seine Rechtfertigung auch durch die Betonung seiner angeblichen Vorsicht, Sorgfalt und Rücksichtnahme in diesem Fall zu betreiben. Man habe sich vielfältig bemüht, Hutchinson von der Verfehltheit ihrer Ansichten zu überzeugen. Erst ihre Borniertheit, ihr starres Festhalten an ketzerischen Thesen hätte die Regierung förmlich zum Handeln gezwungen: „So that, after much time and many arguments had been spent to bring her to see her sin, but all in vain, the church, with one consent, cast her out.“¹⁴⁴

Zu den Strafen, die Winthrop gegen Sektierer im Laufe seiner langen Amtszeit aktiv aussprach oder passiv unterstützte, gehörten jedoch nicht nur Exkommunikation und Verbannung, sondern auch Geldstrafen, Haftstrafen und Auspeitschungen.¹⁴⁵ Insbesondere Samuel Gorton versuchte man, durch diese Art der körperlichen Bestrafung – genauer gesagt Folter – von seiner Aufsässigkeit und Kritik abzubringen. Gorton war zunächst in Aquiday und später in Providence mehrfach als scharfer Kritiker des Magistrats- und Kirchenwesens der puritanisch geführten Kolonien in Erscheinung getreten. Er forderte auf kompromisslose Weise, dass in den Kirchen nichts anderes zu gelten habe als Christus, und behauptete, dass die kirchlichen Ämter und Zeremonien nur „mens's inventions for show and pomp“ seien.¹⁴⁶ Seine radikale Ablehnung des vorhandenen Autoritätsgefüges, d.h. der staatlichen und kirchlichen Hierarchie führte zunächst zu seiner Auspeitschung in Aquiday und später, in Providence, zur Jagd nach ihm, an die sich ein Feuergefecht zwischen den Regierungssoldaten und den Gortonisten anschloss. Der Prozess gegen Gorton fand in Bos-

¹⁴³ Ebd., I 268.

¹⁴⁴ Ebd., I 264.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., II 53, 141.

¹⁴⁶ Ebd., II 145.

ton statt und endete, da sich die *deputies* nicht einstimmig auf die Exekution des Angeklagten einigen konnten, mit seiner Verbannung.¹⁴⁷ Die reale Härte der Strafen versuchte Winthrop allerdings immer wieder entweder als geringfügig oder als besonders gerecht darzustellen. So heißt es über die Entlassung Gortons aus dem Gefängnis und über seine Verbannung aus der Kolonie (unter Androhung der Exekution bei Zuwiderhandlung): „This censure was thought too light and favourable, but we knew not how in justice we could inflict any punishment upon them, the sentence of the court being already passed, etc.“¹⁴⁸ In einem anderen Fall versucht Winthrop vorzugeben, dass die Bestrafung nicht der andersartigen, sektiererischen Glaubenshaltung, sondern nur dem schlechten Benehmen eines Anabaptisten galt: „...he was ordered to be whipped, not for his opinion, but for reproaching the Lord's ordinance, and for his bold and evil behavior both at home and in the court.“¹⁴⁹

John Winthrop vertrat die Haltung der orthodoxen ‚Elite‘ Neuenglands, die die religiöse Intoleranz als Machterhaltungsinstrument funktionalisierte. Politische Gegner, religiöse Sektierer und Frauen wie Anne Hutchinson, die die sozialen Rollenvorgaben nicht akzeptierten, waren die Opfer. In der Bevölkerung wurde allerdings zwischenzeitlich eine oppositionelle Haltung gegen die intoleranten Praktiken spürbar, die Winthrop mit Diffamierungen der Sektierer sowie Rechtfertigungen oder Verharmlosungen seines eigenen Handelns abzuwehren versuchte. Im Gegensatz zu William Bradford in Plymouth, der aufgrund der zunächst vorherrschenden *wilderness condition* zu Beginn der Besiedlung und der späteren Marginalisierung Plymouths durch das Erstarken des mächtigen Nachbarn Massachusetts Bay kaum mit großen sektiererischen Bewegungen zu kämpfen hatte, musste Winthrop erleben, wie die große Migrationsbewegung der 1630er und 40er Jahre nach Massachusetts Bay ihm verschiedenste religiöse Gruppen in seinen Zuständigkeitsbereich transferierte. So spielte die praktizierte Intoleranz bei ihm durch diese Immigrationsentwicklung der Kolonie eine erheblich größere Rolle als bei William Bradford, der als Separatist doch eigentlich zur radikalsten Puritanerfraktion gehörte und von dem eine entsprechend heftige Förderung der Intoleranz zu erwarten gewesen wäre. Nachdem das Problem religiöser Konkurrenz aber erstmals deutlich in Erscheinung getreten

¹⁴⁷ Die zentrale Jagd und den Prozess beschreibt Winthrop im *Journal* II 139-150.

¹⁴⁸ Ebd., II 160.

¹⁴⁹ Winthrop, *Journal* II 177.

war, stellten sich die folgenden Autoren von Winthrop über Johnson bis zu Increase Mather hinter das radikale Prinzip der Intoleranz.

3.1.6.2 Aufkeimende Toleranz

Zwei Autoren fügen sich nicht ganz in das bisher entwickelte Bild des intoleranten, indifferenten und empfindungslosen Puritaners ein: William Hubbard, der sich auch als vehementer Opponent der Verfallsthese auszeichnete, und Cotton Mather, der der letzten bedeutenden Puritanergeneration angehörte. In seinem Urteil über die verschiedenen Sektierer der kolonialen Frühzeit unterscheidet sich William Hubbard zwar kaum von seinen Vorgängern. Ob Anne Hutchinson, Roger Williams oder Samuel Gorton, ob Antinomisten, Anabaptisten oder Quäker – sie alle sind in Hubbards Augen der Verbreitung ketzerischer Theorien und des sozialen und politischen Aufruhrs schuldig. Sie verbreiteten angeblich „erroneous opinions,“ „dangerous opinions,“ „vile heresies“ und „malignant blasphemies,“ und sie verursachten „much disturbance“ und „seditious opposition.“¹⁵⁰ Die Kritik, die von den Sektierern an den neuenglischen Kirchen und Regierungen geübt wurde, wies Hubbard als unbegründet und für die koloniale Gemeinschaft zerstörerisch zurück. Die *General History* wurde von Hubbard wie ein Auftragswerk für die Regierung behandelt. Dementsprechend verteidigt er pflichtschuldigst die von den Regierungen praktizierte Intoleranz vor 1680 ganz im Sinne der Staatsräson.¹⁵¹

Neben den stereotypen Diffamierungen, die er in Form von Klagen über Ketzerie, Gotteslästerung und Aufruhr verbreitet, entwickelt Hubbard innerhalb des Legitimationsdiskurses aber auch Repräsentationsstrategien, die sich, statt auf eine Abwertung devianten Verhaltens, auf die Aufwertung des puritanischen Handelns konzentrieren: So lässt Hubbard, angesichts der heftigen Kritik, die sowohl den Antinomisten- als auch den Quäkerurteilen folgte, diese als gerecht, notwendig und in einigen Fällen sogar milde erscheinen. Insbesondere die Alternativlosigkeit bei der Urteilsfindung und Strafzumessung, die sorgfältige Prüfung der Fälle und die eigentlich friedliche Gesinnung der puritanischen Geistli-

¹⁵⁰ Hubbard, *General History* 284, 204, 402-403.

¹⁵¹ Dass das Werk als staatspolitisch gefördert betrachtet werden kann, zeigt die Zahlung von 50 Pfund des General Court an Hubbard. (Vgl. „Prefatory Notice“ in Hubbard, *General History* iii-iv; Alasdair Macphail, „William Hubbard“ 169.)

chen und Politiker werden von ihm betont. Das Schicksal der Quäker dient hierfür als besonders markantes Beispiel. Hubbard konstruiert hier eine Notwehrsituation für die Puritaner – eine Zwangslage, die keine alternativen Entscheidungen mehr erlaubte: Obwohl den Quäkern nach ihrer Verurteilung die Möglichkeit gegeben worden war, die Kolonien zu verlassen und nach England zurückzukehren, wurde dies von einigen bewusst abgelehnt. Erst danach seien drei Personen exekutiert worden. Ihr Tod war zunächst nicht beabsichtigt, doch aufgrund der rebellischen Weigerung, die Kolonien zu verlassen, hätte die Todesstrafe angewendet werden müssen.¹⁵²

Die Zuweisung der Verantwortung an die Quäker ist ein eher orthodoxer Kunstgriff, mit dem Hubbard das Prinzip der Intoleranz verteidigt. Eine zweite Legitimationsstrategie Hubbards zeigt jedoch eine wachsende Distanz des Autors zu diesem Prinzip: Er stellt die puritanische Regierung toleranter dar, als sie tatsächlich war. Basis dieser Deutung ist seine Theorie, dass das Gesetz gegen die Quäker nur zu Abschreckungszwecken erlassen worden sei. Als man feststellte, dass es diese abschreckende Wirkung nicht entfalten konnte, hätte die Regierung seine Abschaffung geplant. Der englische König sei ihnen mit seiner Anordnung zur Gesetzesänderung nur zugekommen:

That Law seems to have been made only as a provision to have diverted any such from settling amongst them, which, when it was discerned it would not prove a meet expedient for the end, would have been waived without doubt by the power of the Court that made it, had not the King's most excellent Majesty, according to his princely clemency, written to the country to forbear all corporal punishment of the Quakers not long after, in the year 1661, from which time the execution of the former laws was forthwith suspended.¹⁵³

Hubbard nutzt die Strategie der posthistorischen Umdeutung und stellt die vom König erzwungene tolerantere Gesetzgebung als bereits zuvor von den Puritanern selbst gefällte Entscheidung dar. Mäßigung und Milde werden zu zentralen puritanischen Entscheidungsprinzipien erhoben. Diese Interpretation entspricht zum einen innerhalb des politischen Diskurses einer durchaus opportunistischen Demutsgeste gegenüber dem König, da dessen Entscheidung nicht nur klaglos hingenommen, sondern sogar begrüßt wird. Zum anderen ist sie ein erster Versuch, neuartige Theorien über Mäßigung und Toleranz vorsichtig in sein Werk einzuführen.

¹⁵² Vgl. Hubbard, *General History* 571-574.

¹⁵³ Hubbard, *General History* 574.

Mit seinem scharfen politischen Verstand ist Hubbard in der Lage, den Berichten, trotz seiner durch die Bindung des Werkes an die Regierung erzwungenen Parteilichkeit, eine subtile Form des Tadels an den herkömmlichen, d.h. intoleranten Umgangsformen mit Glaubens- und Staatsgegnern beizufügen. So erlaubt sich Hubbard eine vorsichtige Kritik an der Starrheit und Menge kolonialer Gesetze: Die durch diese Gesetze verursachte Inflexibilität bei der Beurteilung von Sektierern führe manchmal eher zu einer Verhärtung der Fronten als einer erfolgreichen Bekämpfung der *errors*. Die Angst vor einer Ausweitung des Anabaptismus sei eine der Ursachen für das Festhalten an strengen Regeln gewesen. Hubbard plädiert jedoch für einen neuen Weg: „...a little moderation, as to some particular cases, might have done very well, if not much better.“¹⁵⁴ Er weist in diesem Zusammenhang sogar auf den eigentlich orthodoxen John Cotton hin, der sich im Jahre 1645 für Nachsicht mit einem Mann, der sektiererischen Theorien anhing, ausgesprochen hatte. Erst die Mehrheit der Ratsversammlung überstimmte ihn und votierte für eine harte Strafe, d.h. für die Verbannung des Mannes mitten im Winter. Hubbard spricht sich eindeutig für eine tolerantere, mildere Praxis aus: „...surely where there is hope of reducing any from the error of his way, and from the snare of the Devil, the rule of love (besides that of hospitality to strangers) doth seem to require more moderation and indulgence toward human infirmity, where there appears not obstinacy against the clear truth.“¹⁵⁵ Es ist eine Balance zwischen Strenge und Nachsicht, die Hubbard in seinem Werk von Kirche und Staat einfordert, und er warnt klar vor den Folgen des Verfallens in Extreme: „...it hazards the breaking all in pieces.“¹⁵⁶

Hubbards *General History* wurde zu Kolonialzeiten nicht veröffentlicht. Die These, dass sein einflussreicher Konkurrent Increase Mather die Publikation verhinderte, ist nach der vorhergehenden Auseinandersetzung der beiden über die Bedeutung des *King Philip's War* naheliegend.¹⁵⁷ Dass auch die vorsichtigen Aufrufe Hubbards zur Mäßigung und damit zur Toleranz letztlich seinem

¹⁵⁴ Ebd., 413.

¹⁵⁵ Ebd., 414.

¹⁵⁶ Ebd., 333.

¹⁵⁷ Alasdair Macphail deutet Mathers Einfluss auf diese Entscheidung an: „Current speculation is that Increase Mather's opposition was cause enough, in this critical decade, to suppress a work which embodied some ambivalence toward the belief that God's intervention even in mundane affairs alone determines their outcome.“ (Macphail, „William Hubbard“ 169) Vgl. auch Kusener-Nelsen, „The Mather-Hubbard-Rivalry“.

Widersacher ein Argument an die Hand gab, die Publikation zu verhindern, ist ebenfalls nicht auszuschließen. Doch ausgerechnet Increase Mathers Sohn Cotton knüpfte an dieser vorsichtigen Abwendung vom Prinzip der Intoleranz an und entwickelte eigene Strategien zur Nivellierung orthodoxer und moderner Haltungen.

Eine Modernisierung, d.h. die Entwicklung größerer Toleranz gegenüber Andersdenkenden, war für Cotton Mather schon deshalb notwendig geworden, weil mit der englischen Machtübernahme 1684 auch die Gründung anglikanischer Kirchen durchgesetzt und eine neue, tolerantere Religionsgesetzgebung aus England eingeführt worden war. Die Verdrängung der puritanischen Gemeinden war so extrem, dass man eher von einer Tolerierung des Puritanismus durch die neue englische Regierung sprechen konnte als umgekehrt von einer Akzeptanz des Anglikanismus durch die Puritaner. Doch diese Fakten wurden von Cotton Mather in sein Geschichtswerk nicht aufgenommen. Vielmehr bemühte er sich, mit Hilfe der *Magnalia* die Grenze zwischen vormaliger Intoleranz und nun erzwungener Toleranz zu verwischen und die historische Diskrepanz zu verschleiern.¹⁵⁸

Die Intoleranz, mit der auch Mitglieder seiner eigenen Familie rigide gegen so genannte Sektierer vorgegangen waren, wird von Mather in den *Magnalia* (ähnlich wie bei Hubbard) zunächst scheinbar uneingeschränkt übernommen und gerechtfertigt. So vermeidet er Kritik am Vorgehen gegen die Antinomisten und stellt diese Personen als Bedrohung des Puritanismus dar, der man sich hätte erwehren müssen: „THE church of God had not long been in this wilderness, before the dragon cast forth several *floods* to devour it; but not the least of those floods was one of Antinomian and familistical heresies, with which the countrey began betimes to be infested.“ Das gesamte öffentliche Leben sei in höchstem Maße durch die Störungen der Sektierer beeinträchtigt worden, da es mit dem „tang of Antichrist“ behaftet gewesen sei. Streitigkeiten seien entstanden, die sowohl die militärische als auch die alltägliche politische Arbeit zerstört hätten. Mather unterstützt deshalb die Rigidität des Vorgehens gegen die Sektierer. Sein Vergleich der von den Puritanern verfolgten Sektierer mit einer „HYDRA DECAPITATA,“ einem schlangenartigen Ungeheuer aus der Unter-

¹⁵⁸ Zur Lage der Kolonien nach der Annullierung der Charter durch den König vgl. Richard Middleton, *Colonial America. A History, 1607-1760* (Cambridge, Mass. and Oxford, 1992) 139-148; Stout, *Soul* 111-118; Hans R. Guggisberg, *Geschichte der USA* (Stuttgart, 1988) 30-31.

welt, das schließlich enthauptet wird, ist nur ein erstes Zeichen für Mathers Bereitschaft zur Diffamierung.¹⁵⁹

Wie John Winthrop und Edward Johnson arbeitet Mather insbesondere bei der Präsentation Anne Hutchinsons, der Leitfigur der Antinomisten, mit Unterstellungen und Verleumdungen. Er verzichtet zwar auf die Erwähnung ihres Namens und nennt sie nur „our erroneous gentlewoman“, aber die Beschuldigungen sind von ähnlicher Intensität wie die des damals von der Antinomistenkrise direkt betroffenen Gouverneurs. Mather zeigt hier keine Spur von Distanz. Er betont, Hutchinson habe nur „pretence of religion“ gezeigt, und über die von ihr abgehaltenen Versammlungen behauptet Mather, „that most of the errors, then crawling like vipers about the countrey, were hatched at these meetings.“¹⁶⁰ Der Vergleich der Thesen Hutchinsons mit Giftschlangen und ihrer Versammlungen mit deren Brutstätten ist ein Äquivalent zu den subkutanen Parallelisierungen Hutchinsons mit einer Teufelsbraut bzw. einer Hexe. Indem sie mit gefährlichen Tieren gleichgesetzt wird, spricht Mather ihr menschliche Identität ab. Er nutzt damit Diffamierungsstrategien, die bereits andere Autoren – zeitlich vor ihm – eingesetzt hatten. Wie bereits gezeigt, brachte er, ebenso wie Winthrop und Johnson, das missgebildete Kind, das Anne Hutchinson geboren hatte, in die Nähe des Satanischen. Allerdings relativierte Mather, im Gegensatz zu seinen Vorgängern, die Entstellungen des toten Kindes als ein natürliches Phänomen. In dem Bericht über das ebenfalls missgebildete Kind einer Anhängerin Hutchinsons hingegen beschreibt auch er die Entstellungen als Merkmale eines Dämons und verzichtet auf eine Relativierung.¹⁶¹ Der Grund für dieses paradoxe Verfahren war ein schwerwiegender Entscheidungskonflikt: Mather hatte zwar sowohl ein umfassendes naturwissenschaftliches und medizinisches Wissen als auch die innere Bereitschaft, um diese Missbildungen außerhalb der Satanstheorie zu erklären. Doch gleichzeitig übernahm er die Aufgabe, Härte und Rücksichtslosigkeit seiner Vorfahren gegenüber Andersgläubigen zu rechtfertigen und sich am Kampf gegen deviante Personen zu beteiligen. Aus diesen Gründen wechselte bei ihm Sachlichkeit und Rationalität mit harschen Diffamierungen äußerst sprunghaft.

¹⁵⁹ C. Mather, *Magnalia* II 508-509.

¹⁶⁰ Ebd., II 516-517.

¹⁶¹ Vgl. ebd., II 519.

Mather versucht, wie seine Vorgänger, apologetisch und gleichzeitig widersinnig Intoleranz mit den Merkmalen Gerechtigkeit und Humanität zu verknüpfen. Stereotyp betont auch er, dass harte Maßnahmen nur als letztes Mittel von der puritanischen Regierung eingesetzt worden seien und selbst eine so gefährliche Person wie die Anführerin der Antinomisten einen fairen Prozess erhalten habe. Entgegen den Fakten, die belegen, dass die geschickte Argumentation der hochintelligenten Anne Hutchinson von Gouverneur Winthrop und den führenden Geistlichen niemals anerkannt wurde, rechtfertigt Mather die verhängten Strafen als Ergebnis ihres ‚ketzerischen‘ und für den Staat bedrohlichen Handelns. Hutchinsons Insistieren auf einer eigenen, den puritanischen Konventionen zuwiderlaufenden Religionslehre sei erst energisch bekämpft worden, nachdem man sie vergeblich auf friedliche Weise zu einer ideologischen Umkehr zu bewegen versucht habe: „...the court put an end to her vapouring talk, and finding no hope of reclaiming her from her scandalous, dangerous and *enchanted* extravagancies, ordered her to depart out of the colony...“¹⁶² Obwohl Mather das Handeln der Regierung nicht mit der Vehemenz John Winthrops oder Edward Johnsons verteidigt, bleibt die Rechtfertigungsabsicht noch stärker als in Hubbards *General History* erhalten. Personen, die die Stabilität der kongregationalistischen Kirche gefährdeten, waren auch in Mathers Augen Todfeinde. Aus der historischen Abrechnung mit ihnen sollten die Puritaner deshalb unbedingt als Unschuldige hervorgehen.

Eine ebenso eindimensionale und parteiliche Haltung nahm Mather zunächst auch gegenüber den Quäkern ein, die er als „*Energumens*, ... which have given ugly disturbances to these good-spirited men in their temple-work“ bezeichnet. In zwei umfassenden Kapiteln entwirft er nicht nur ein Bild von ihnen, das ihre Gefährlichkeit herausstellt, sondern dokumentiert auch ein mit Quäkern geführtes religiöses Streitgespräch, in dem er den Widersinn ihrer Lehre zu entlarven hofft. Er stellt die Behauptung auf, dass die Quäker das gesamte puritanische Staatsgefüge gefährdet hätten, und fügt ein Pamphlet ein, das mit seiner drastischen Sprache und seinen wüsten Beschuldigungen den Rufmord an den Quäkern vorantreibt. Sie werden darin als „the worst of hereticks“ bezeichnet, und ihre Lehren seien „the vomit cast out in the by-past ages, by ... [the] kennels of seducers, lick’d up again for *new digestion*; and once more exposed for the poi-

¹⁶² C. Mather, *Magnalia* II 518; vgl. Morgan, *Dilemma* 147-154.

soning of mankind...“ Neben der bereits zur Diffamierung Anne Hutchinsons eingesetzten Strategie der Entmenschlichung (hier der Verweis auf die Hundehütten) wird die pejorative Repräsentation nicht nur durch das Bild der Menschheitsvergiftung, sondern auch durch Ekel hervorrufende Assoziationen von Erbrochenem verstärkt. Darüber hinaus behauptet er, dass einige Quäker klare Anzeichen von Irrsinn und Besessenheit aufgewiesen hätten. Multiple Verhaltensanomalien und heftige Beschimpfungen anderer Religionsgruppen seien Indizien für ihre inhumanen Charaktereigenschaften: „...this convinced the neighbours that the devil was among them!“ Mit einem Zitat aus einem anderen Werk wird den Quäkern schließlich endgültig die Rolle der Opponenten Gottes zugewiesen: „...I commend thee to the love of God, and the dislike of Quakers.“¹⁶³

Während für Winthrop, Johnson und Increase Mather die religiöse Intoleranz ein inhärenter Bestandteil ihres Glaubens und Lebens war, hatte die bei Hubbard und Cotton Mather offenbar werdende Intoleranz eine andere Funktion – die Rechtfertigung der puritanischen Kolonialgeschichte. Insbesondere Cotton Mather bemühte sich, durch die Wiederholung und Übernahme von Äußerungen seiner Vorfahren bzw. Vorgänger, um die Bestätigung der alten Verfahrensweise. Er sah in ihr jedoch kein Konzept für die Zukunft. So wandte sich Mather, trotz seiner diffamatorischen und negativistischen Berichte über Sektierer, letztlich einer toleranteren Einstellung zu. Thomas Shepard hatte religiöse Toleranz als “the foundation of all other Errors and Abominations in the Churches of God” bezeichnet.¹⁶⁴ Mather hingegen begann bereits in den *Magnalia*, sich für eine humanere Behandlung des religiösen Gegners einzusetzen.

Obwohl er zum Beispiel die Quäker in seinem Werk diffamiert, relativiert Mather seine Äußerungen gleichzeitig so deutlich, dass der Vorwurf der Radikalität gegen ihn nicht aufrechterhalten werden kann. Er mildert seine verbalen Angriffe auf die Quäker durch den Hinweis, dass es Unterschiede zwischen ihnen gebe. Die Anhänger eines gewissen John Fox seien gefährliche Extremisten, wohingegen die „more sensible sort of men“ unter den Sektierern eine ganz andere und für Puritaner akzeptable Art des Glaubens vertrete. Mather meint zwar,

¹⁶³ C. Mather, *Magnalia* I 63; II 522, 530, 531.

¹⁶⁴ Zit. nach Miller, *Colony* 123.

eine Dominanz des „Foxian-Quakerism“ in Neuengland zu erkennen, doch seine Differenzierung zeigt, dass Toleranz gegenüber Quäkern zukünftig, zumindest theoretisch, möglich ist.¹⁶⁵ Am Ende des Kapitels „IGNES FATUI“ wird Mather's Ablehnung radikaler puritanischer Intoleranz noch deutlicher. Hier zitiert er aus einer Predigt, die er im Mai 1692 vor der Generalversammlung gehalten hatte. In ihr wandte er sich offen gegen eine gewaltsame Verfolgung religiöser Sektierer. Er offenbart zwar sein Verständnis für die harten Maßnahmen, da sie schon immer Teil des historischen Überlebenskampfes der *primitive churches* gewesen seien, aber letztlich lehnt er Gewalt als pädagogisch ineffektiv ab:

These *violences* may bring the erroneous to be *hypocrites*, but they will never make them to be believers; no, they naturally prejudice men's minds against the *cause*, which is therein pretended for, as being a weak, a wrong, an evil cause. Wherefore, that things may 'go well,' I would willingly put in a *barr* against the persecution of any that may conscientiously dissent from our way.¹⁶⁶

In seinem Tagebuch vermerkt Mather, dass die Forderung nach Gewaltverzicht innerhalb des orthodoxen Puritanismus sehr ungewöhnlich war:

I think, I am the only *Minister* Living in the Land, that have testifyd against the *Suppression* of *Haeresy*, by *Persecution*. And I hope, the Lord will own mee with a more singular Success, in the Suppression of Haeresy by Endeavours more *spiritual* and *evangelical*.¹⁶⁷

Dieser Einsatz für Mäßigung im Umgang mit Andersgläubigen fand seine Fortsetzung in Mather's Konzept des amerikanischen Pietismus und in seinem *Doing Good*-Programm. Zurückhaltung sollte das wichtigste Prinzip in der religiösen Auseinandersetzung sein. Dies beinhaltete nicht nur einen Verzicht auf die gewaltsame Verfolgung des Gegners, sondern auch eine moderate Reaktion auf dessen mögliche Verbalinjurien. In *Bonifacius* warnt Mather den *Doer of Good* vor den Diffamierungen der „men who do not love the *holy ways* of the Lord.“ Sein Rat, wie diesen Personen zu begegnen sei, liefert eine Zusammenfassung des Konzepts der Mäßigung und stützt sich dabei ganz und gar auf die Aussagen Jesu Christi im Neuen Testament:

If you should meet with such things, you must bear them with much *meekness*, much *silence*, great *self-aborrence*, and a spirit to forgive, the worst of all your persecutors. Being *defamed* you must *entreat*. Be glad, if you can redeem any opportunities to do good, even unto those from whom you suffer evil.¹⁶⁸

¹⁶⁵ C. Mather, *Magnalia* II 527.

¹⁶⁶ Ebd., II 536.

¹⁶⁷ C. Mather, *Diary* I 149.

¹⁶⁸ C. Mather, *Bonifacius* 148.

Dass es sich bei der neu entwickelten Toleranz nicht allein um eine rein freiwillig eingenommene Geisteshaltung Mathers, sondern auch um eine politische Notwendigkeit handelte, zeigt dessen Werbung für die Akzeptanz der anderen protestantischen Kirchen – insbesondere der englischen. Obwohl der historisch einmalige Exodus der Puritaner aus England zu Beginn des 17. Jahrhunderts mit den Defiziten der englischen Staatskirche begründet worden war, erkannte Mather, dass ein religiöser Isolationismus dem neuenglischen Puritanismus im 18. Jahrhundert mehr Schaden als Nutzen bringen würde. Nach der *Dominion of New England* war der politische und wirtschaftliche Einfluss des alten England so groß, dass eine religiöse Auflehnung bzw. Rebellion gefährliche Konsequenzen gehabt hätte. Den Geistlichen, die – neben den Politikern – lange Zeit den einflussreichsten Personenkreis in den amerikanischen Kolonien gebildet hatten, hätte eine weitere Beschränkung der bereits restringierten Macht gedroht. Versöhnung statt Spaltung war deshalb das oberste Gebot der Mather'schen Religionspolitik und seiner religiösen Erziehung. So versuchte Cotton Mather, sich am Aufbau einer protestantischen Union zu beteiligen, die Ökumene zu fördern und speziell die Anglikaner zu umschmeicheln.¹⁶⁹

In den *Magnalia* warb Mather für diese spezielle Form religiöser Toleranz und protestantischer Einheit mit Hilfe von Realitätsausblendungen. Er stellt beispielsweise das Verhältnis zwischen den aus England emigrierenden Puritanern und der englischen Staatskirche als besonders harmonisch dar, obwohl es tatsächlich vor allem von Konflikten gekennzeichnet war. Ein äußerst devot abgefasster Brief der ersten Siedler an die anglikanische Geistlichkeit wird von Mather als Beweismittel (Dokument) für die angeblich guten Beziehungen herangezogen. Die englische Kirche sei für sie eine „dear mother“ gewesen, um deren Unterstützung die Exilanten jederzeit hätten bitten können.¹⁷⁰ Um das Bild endgültig zu verklären, liefert Mather auch ein Zitat, in dem sogar von einer brüderlichen Verbindung gesprochen wird. Worte voller Ergebenheit gegenüber der englischen Kirche zeigen eine Einigkeit, die es nie gab:

What goodness you shall extend unto us, in this or any other Christian kindness, we your brethren in Christ shall labour to repay, in what duty we are or shall be able to per-

¹⁶⁹ Vgl. Middlekauff, *The Mathers* 209-230.

¹⁷⁰ C. Mather, *Magnalia* I 74.

form; ... wishing our heads and hearts may be fountains of tears for your everlasting welfare...¹⁷¹

Mather erschafft ein realitätsfernes Harmoniemodell, das aber als Vorbild für die Kirchen Neuenglands im 18. Jahrhundert von großem Nutzen sein konnte: Die Präsentation von Toleranz gegenüber anderen Kirchen berechtigte den Puritanismus, selbst eine tolerante Behandlung von der königlichen Regierung einzufordern.

Auch die Janus-Kopf-Theorie, mit der Mather zwischen zwei verschiedenen Teilen der Staatskirche differenziert – auf der einen Seite die ‚wahren‘ Gläubigen, von denen sich die Puritaner nur in einigen unbedeutenden Riten unterschieden, und auf der anderen Seite die Korrupten, die die ‚wahren‘ Gläubigen und die Puritaner unterdrückten –, dient der Versicherung, das Verhältnis zwischen den neuenglischen Puritanern und den guten, gläubigen Anglikanern sei unerschütterlich. Konsequenterweise versucht Mather, Differenzen zu nivellieren, Meinungsverschiedenheiten für nichtig zu erklären und die anglikanische Kirche der Loyalität ihrer puritanischen Freunde zu versichern.¹⁷²

Indem Mather das puritanisch-anglikanische Verhältnis positiv deutet, setzt er innerhalb der frühneuenglischen Literatur und speziell der Historiographie neue pädagogische Akzente: Mit Hilfe der Vermittlung religiöser Toleranz versucht er, den Puritanismus zu retten. In den *Magnalia* ist eine Schnittstelle erreicht, in der die Rechtfertigung ehemaliger Intoleranz ebenso wie die Kritik an derselben sowie die Befürwortung zukünftiger Toleranz aufeinander treffen. Seine Versuche, diese sich diametral entgegenstehenden Konzepte zu versöhnen, führen in einigen Fällen zu absurden Konstruktionen: So wünscht er zum Beispiel den radikalen Quäkern den Tod, nimmt aber direkt im Anschluss dieses Urteil mit der Begründung zurück, dass sie schließlich nur geisteskrank seien.¹⁷³ Doch gerade diese Relativierungen zeigen, wie sehr Cotton Mather um eine Annäherung der eigentlich oppositionellen Konzepte bemüht ist. Ein neuer toleranter Puritanismus soll nicht im Widerspruch zum alten orthodoxen Vorläufer stehen, sondern sich als dessen pragmatische Fortsetzung in einer neuen Zeit erweisen. Mather selbst bekennt sich jedenfalls am Ende deutlich zur Tole-

¹⁷¹ Ebd., I 75.

¹⁷² Vgl. C. Mather, *Magnalia* I 75-76.

¹⁷³ Vgl. ebd., II 525-531.

ranz, indem er zum einen den Verzicht auf Gewalt und zum anderen die Bereitschaft zur Versöhnung propagiert.

3.1.7 Zusammenfassung

Die Erziehungsinhalte und -ziele der Puritaner bilden den invariabelsten Themenkomplex innerhalb ihrer Geschichtsschreibung. Frömmigkeit, Askese, Arbeitseinsatz, Sittlichkeit und Moral, Gehorsam und Intoleranz sind unerschütterliche Bausteine im puritanischen Wertesystem. Nur der letzte Punkt, die religiöse und politische Intoleranz, unterlag historiographisch im Laufe des 17. Jahrhunderts leichten Veränderungen, die eine Verminderung der Rigidität und eine Öffnung ideologischer Grenzen erahnen ließen.

Der Erhalt der Erziehungsinhalte und –ziele ist aber nicht allein auf den Willen zu starrem Festhalten an der religiösen Ideologie zurückzuführen, sondern diente als funktionales Instrument, mit dem je nach sozialem oder politischem Diskurs Staats-, Kirchen- und Individualinteressen gestützt werden konnten. Als die Intoleranz nach den innen- und außenpolitischen Änderungen der letzten Dekaden des 17. Jahrhundert einer Regeneration der puritanischen Staatsmacht im Wege stand, wurde sie schließlich - ebenso pragmatisch - einer Prüfung und Neubewertung unterzogen.

3.2 Erziehungsmethoden

Im Erziehungsdiskurs der Puritaner sind zwei gegensätzliche methodische Konzepte erkennbar: Repression und Moderation. Schon in den Jeremiaden wurde die gleichzeitige Nutzung dieser Methoden strategisch eingesetzt. Abschreckung und Angsterzeugung dominierten die Klagepredigten, doch auch das Konzept der Ermutigung kam zum Einsatz. Im Laufe des 17. Jahrhunderts änderten sich zwar die Aussagen und Interpretationen, die eine Hoffnung spendende Botschaft transportierten, auf der inhaltlichen Ebene. So berichtet Sacvan Bercovitch über die Verschiebung der ermutigenden Botschaft von der heilsamen *reformation* zu der einer sicheren *salvation*.¹ Doch das kompensatorische, gegen die repressiven Anklagen gesetzte Element des positiven Ausblicks blieb durchgängig erhalten. Diese pädagogische Wechselstrategie, d.h. den *shift* zwischen Repression und Moderation, nutzten auch die Historiographen. Dies geschah allerdings mit sehr unterschiedlicher Gewichtung. Die Auswahl ihrer Methoden wurde bestimmt von gegensätzlichen anthropologischen Vorstellungen, die eine tendenziell stärker restriktive oder liberale Erziehungspraxis indizierten.

3.2.1 Repression

Die orthodoxe puritanische Erziehungstheorie sah Kinder vom Tage ihrer Geburt in einer permanenten Gefahr – überwältigt zu werden von der durch die Erbsünde in ihnen verwurzelten natürlichen Verkommenheit. Körper und Seele versündigten sich lebenslang an Gott und Mensch und konnten nur durch göttliche Gnade errettet werden. Blieb ihnen diese Rettung versagt, dann waren ihre Seelen der ewigen Verdammnis preisgegeben. Die Natur der Kinder war so schlecht, dass sie eigentlich die schrecklichsten Strafen verdient hatten. So urteilte Benjamin Wadsworth über sie:

[A]s sharers in the guilt of Adam's first Sin, they're *Children of Wrath by Nature*, liable to Eternal Vengeance, the Unquenchable Flames of Hell. But besides this, their Hearts ... are unspeakably wicked, estrang'd from God, enmity against Him, eagerly set in pursuing Vanities, on provoking God by actual Personal transgressions, whereby they merit and deserve *greater measures* of Wrath.²

¹ Vgl. Bercovitch, *Jeremiad* 84.

² Zit. nach Morgan, *Family* 93.

3.2.1.1 Negative Anthropologie

Während die moderne Pädagogik das neugeborene Kind als ein neutrales, vielleicht durch einige genetische Vorgaben beeinflusstes, aber doch positiv prägsames Wesen begreift³, war es aus puritanischer Sicht zunächst nur ein Träger von Verdorbenheit. Auf diesem Hintergrund wurde das zu erziehende Kind als Gegner gesehen. Die Erzieher mussten nicht für, sondern gegen dessen natürliche Entwicklung arbeiten. Statt Förderung galt Repression als pädagogische Hauptaufgabe. John Robinson schrieb 1628 demgemäß über Kinder und deren Erziehung:

And surely there is in all children, though not alike, a stubbornness, and stoutness of mind arising from natural pride, which must in the first place, be broken and beaten down... This fruit of natural corruption and root of actual rebellion both against God and man must be destroyed... For the beating, and keeping down of this stubbornness parents must provide carefully for two things: first that children's wills and willfulness be restrained and repressed... The second help is an inuring of them from the first, to such a meanness in all things, as may rather pluck them down, than lift them up.⁴

Ziel dieser harten Erziehungskonzeption war es, eine Basis für die Errettung der Seele vor ewiger Verdammnis zu schaffen. Dass diese Errettung nach puritanischer Doktrin eigentlich nicht durch aktives menschliches Handeln, sondern nur durch den göttlichen Willen herbeigeführt werden konnte, hinderte die Neuengländer nicht daran, intensive Erziehungsmaßnahmen zu ergreifen. Diese Paradoxie wurde nie aufgelöst. Man beließ es bei der Deutung, dass eine Seelenrettung ohne Korrektur der *natural depravity* unmöglich, allerdings mit ihr noch lange nicht gesichert sei. Erziehung war einfach eine Grundvoraussetzung für die *salvation*.⁵

Trotz der Erbsündetheorie und der Forderung nach harten Erziehungsmaßnahmen, standen puritanische Eltern ihren Kindern aber nicht gefühllos gegenüber. Es entwickelten sich durchaus starke affektive Bindungen, die eine repressive Erziehungspraxis verhindern und die Eltern in emotionale Konflikte

³ Die moderne Pädagogik hat ihre Wurzeln im 18. Jahrhundert. Diese Aufklärungspädagogik, die in England bereits von John Locke (1632-1704) vorbereitet worden war, schuf gerade durch eine positive Anthropologie die Grundlage für eine Aufhebung eindimensionaler, repressiver Methoden. In Frankreich wurde Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) zum Vorkämpfer des neuen Menschenbildes. In Deutschland entstand unter anderem die philanthropische Pädagogik, deren führender Vertreter Johann Bernhard Basedow (1724-1790) war. Auch Joachim Heinrich Campe (1746-1818) ist mit seiner – im Gegensatz zu Basedow – größeren Nähe zur Kirche dieser pädagogischen Strömung ebenfalls zuzuordnen. (Vgl. Herwig Blankertz, *Die Geschichte der Pädagogik. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart* (Wetzlar: Büchse der Pandora, 1982) 69-87.

⁴ John Robinson, *Of Children and Their Education* (1628), in: Philip J. Greven (ed.), *Child-Rearing Concepts, 1628-1861. Historical Sources* (Itasca, 1973) 13-15.

⁵ Vgl. Morgan, *Family* 94-95.

führen konnten. Dieser basale Gefühlskontrast zeigt sich unter anderem in den Gedichten Anne Bradstreet. Während die harten Erziehungsforderungen von Männern formuliert werden, setzt Bradstreet aus ihrer Perspektive als Frau und Mutter neue Akzente: Sie akzeptiert zwar die den ‚männlichen‘ Theorien zugrunde liegende negative Anthropologie und stellt doch mit der Beschreibung ihrer mütterlichen Gefühle einen Gegenentwurf vor. Auf der einen Seite schreibt sie über ihre eigene Kindheit: „Stained from birth with Adam’s sinful fact, / Thence I began to sin as soon as act.“⁶ Die *original sin*-Theorie ist für sie hier eine unantastbare Wahrheit. Auf der anderen Seite bezeichnet sie ihre eigenen Kinder aber nicht als verdorbene, sondern als liebenswerte Wesen. So betont sie sehr gefühlvoll ihre Besorgnis um und Fürsorge für ihre Kinder in einem Gedicht vom 23. Juni 1659: „Long did I keep you soft and warm, / And with my wings kept off all harm, / My cares are more and fears than ever, / My throbs such now as ’fore were never. / Alas, my birds, you wisdom want, / Of perils you are ignorant.“ Dieses Porträt der Mutter-Kind-Beziehung wird von Bildern der Sanftmut (“soft and warm”), der Fürsorge (“kept off all harm”) und der Empathie (“cares”, “fears”, “throbs”) bestimmt. Ungehemmt gibt sie ihrer Liebe zu den Kindern Ausdruck: “You had a dam that loved you well... I happy am, if well with you.”⁷ Wer seine Kinder mit zarten Vögeln vergleicht und sich selbst Vogelmutterschwinge zuschreibt, mit denen diese geschützt werden, der gerät in deutlichen Widerspruch zur geforderten harten Erziehungspraxis. Damit bricht Bradstreet mit den Rollenpräskriptionen, die die männlichen Definitionsautoritäten bestimmt haben. Sie verlangen von Erzieher und Erzieherin eine harte Pädagogik. Bradstreet hingegen geht ihren eigenen von emotionaler Bindungsbereitschaft bestimmten Weg. Sie missachtet die gesellschaftlichen Rollenvorschriften als Erzieherin ebenso gezielt wie als Dichterin. Im *Prologue* wehrt sie sich gegen Kritik an ihrem Eindringen in das bis dato von Männern bestimmte Arbeitsfeld der Autoren, d.h. gegen geschlechtsspezifisch festgelegte Gesellschaftspositionen: „I am obnoxious to each carping tongue / Who says my hand a needle better fits, / A poet’s pen all scorn I should thus wrong...“⁸ Im Gedicht vom 23. Juni 1695 hingegen spricht sie ihren Bruch der Vorgaben nicht an,

⁶ Anne Bradstreet, *In Reference to Her Children, 23 June 1659*, in: Nina Baym (et al, ed.), *The Norton Anthology of American Literature* (New York, 1994) 216.

⁷ Ebd., 217.

⁸ Anne Bradstreet, “The Prologue”, in: Nina Baym, *The Norton Anthology of American Literature*. Shorter Fourth Edition (New York and London. 1995) 121.

sondern praktiziert ihn selbstbewusst im Schreiben. Während Bradstreet die Paradoxie zwischen der angeblichen Notwendigkeit nach Abwehr der *original sin* und dem Bedürfnis mütterlicher Zärtlichkeit einfach unbeachtet lässt, offenbart Samuel Willard die hieraus erwachsende Ambivalenz der Gefühle in einer paradoxen und zugleich prägnanten Formulierung. Er nennt Kinder „innocente vipers.“⁹

Die Bewältigung dieser widerstreitenden Gefühle sollte durch eine sehr strenge Gefühlskontrolle gelingen. Den Eltern wurde mündlich von der Kanzel aus und schriftlich in zahlreichen Traktaten nahegelegt, zum angeblichen Wohl des Kindes auf ein Übermaß an Zärtlichkeit zu verzichten und stattdessen repressive Erziehungsmaßnahmen an ihre Stelle zu setzen. Zeigten Eltern zu große Zuneigung und Nachsicht gegenüber ihren Kindern, konnten letztere nach den Gesetzen der Kolonie Massachusetts Bay sogar aus Ursprungsfamilien herausgenommen und in fremde Familien mit strengerer Umgangsform hineingegeben werden. Dies geschah allerdings nur, wenn die Kinder verhaltensauffällig wurden, also nach puritanischem Verständnis öffentlich ungehorsam und undiszipliniert waren.¹⁰

Nicht alle puritanischen Eltern setzten die von den Theoretikern verlangte Härte in eine repressive Erziehungspraxis mit körperlicher und seelischer Drangsal um. Philip Greven hat die These aufgestellt, dass unterschiedlichste Erziehungsformen, die er *evangelical*, *moderate* und *genteel* nennt, schon im 17. Jahrhundert nebeneinander existiert hätten. Allerdings liefert Greven entsprechende Fallbeispiele für die *moderate*- und die *genteel*-Pädagogik nur aus dem 18. und 19. Jahrhundert. Das 17. Jahrhundert, die Blütezeit des orthodoxen Puritanismus, bleibt ohne konkretes Beispiel für die gemäßigttere Erziehung, obwohl er dieses mit der Person Anne Bradstreets liefern könnte.¹¹ Es entsteht somit, trotz gegenteiliger Behauptung Grevens, der Eindruck, dass repressive Maßnahmen in dieser Phase weitaus dominanter waren als die gemäßigten. In den Geschichtswerken ist die Dominanz der Repressionsmethodik ebenfalls nachweisbar, doch – wie in Kapitel 3.2.3 gezeigt wird – kam es auch zur Anwendung konkurrierender, d.h. moderater methodischer Konzepte.

⁹ Zit. nach Peter Gregg Slater, *Children in the New England Mind* (Hamden, 1977) 22.

¹⁰ Vgl. Morgan, *Family* 78.

¹¹ Vgl. Philip Greven, *The Protestant Temperament. Patterns of Child-Rearing, Religious Experience, and the Self in Early America* (New York, 1977) 12-14.

3.2.1.2 Anklage und Angsterzeugung

Unter orthodoxen Puritanern galt Abschreckung als das wirksamste Erziehungsmittel, um unsittliche, unmoralische, areligiöse oder allgemein nonkonforme Handlungen frühzeitig zu verhindern. Eine entsprechend handlungshemmende Wirkung konnte von Angstgefühlen ausgehen, derer sich die orthodoxen Erzieher als Korrekturmittel deshalb auch reichlich bedienten. Nicht das Ansprechen des Verstandes, sondern das Rekurrieren auf basale Affekte sollte das Verhalten bestimmen. Den größten Schrecken verbreitete die Drohung mit dem Tod, da dieser nicht nur die Auslöschung der bisherigen irdischen Existenz bedeutete, sondern ein Leben nach dem Tod in Aussicht stellte, das entweder ewige Glückseligkeit zur rechten Gottes oder ewige Verdammnis in der Hölle beinhalten konnte. All jene, deren Seelen nicht erlöst wurden, waren einem Furcht erregenden Schicksal preisgegeben, das den Gläubigen in grausamsten Bildern repetitiv vorgeführt wurde.

Eines der bekanntesten literarischen Werke in den puritanisch geführten Kolonien, dessen Botschaft exakt dem kirchlich bestimmten Abschreckungsprinzip folgte, war das epische Gedicht *The Day of Doom* von Michael Wigglesworth. Über hunderte von Strophen hinweg gab es nur eine Mahnung: Fürchtet euch sehr, die Zeit nach dem Tod wird für die meisten Menschen Qualen und Leid bereithalten. Die Bilder der Hölle, die Wigglesworth entwirft, geben dem Leser einen sehr konkreten Eindruck von dem, was ihn erwartet, wenn er die göttliche Erlösung nicht erlangen kann. Teufel und Dämonen jagen die Sünder, göttliche Anklagen quälen ihr Gewissen, und das Feuer der Hölle wird ihre Körper ewig foltern. Am Ende bleibt nichts als Angst und Verzweiflung:

(204)

Oh, *fearful Doom!* now there's no room for hope or help at all:
Sentence is past which aye shall last, Christ will not it recall.
There might you hear them rent and tear the Air with their out-cries:
The hideous noise of their sad voice ascendeth to the Skies.

(205)

They wring their hands, their caitiff-hands and gnash their teeth for terrour;
They cry, they roar for anguish sore, and gnaw their tongues for horreur.
But get away without delay, Christ pitties not your cry:
Depart to Hell, there may you yell, and roar Eternally.¹²

Apokalyptische Metaphern nutzte man besonders oft in Predigten, die – der Gemeinde von der Kanzel aus mit Pathos vorgehalten – in höchstem Maße ein-

¹² Michael Wigglesworth, *The Day of Doom*, in: Miller, *Puritans* 602.

schüchternd wirkten.¹³ Bis in die dritte Generation lässt sich deren zum Teil obsessive Verwendung nachweisen. Obwohl sich in den 1680er Jahren mehr und mehr Geistliche entschlossen, der sich ausbreitenden Religionsmüdigkeit mit positiven Botschaften in ihren Predigten zu begegnen, füllte beispielsweise Cotton Mather die seinen weiterhin mit abschreckendsten Bildern und drohte Sündern mit ewiger Verdammnis. Nach dem verheerenden Brand in Boston 1711 wandte er sich in einer Predigt an Plünderer, die sich am Unglück anderer bereichert hatten. Metaphorisch treffend, stellte er ihnen das Feuer der Hölle in Aussicht, falls sie nicht Reue zeigen würden. Seine pädagogische Programmatik offenbarte sich dabei nicht nur in dem Ausruf „*O Great God, Wilt thou please to smite their Consciencs with thy flaming Terrors.*“¹⁴ Auch eine direkt an die Plünderer gerichtete Drohung zielte einerseits darauf, die Täter zu bekehren, war aber andererseits indirekt auch dem Zweck verbunden, den Rest der Gemeinde von ähnlichen Handlungen abzuschrecken:

I Charge you in the Name of God, that you make *Restitution* immediately; or expect that the Wrath of God will overtake you remarkably. If you have not an Heart willing to make *Restitution*; the Holy God will never *Forgive* your Wickedness. And, if you *Dy*, not having this Wickedness *forgiven* to you, you that *Stole from the Fire*, must look to go into worse a *Fire*! There will *remain* for you, nothing but a *Fiery Indignation* to devour you.¹⁵

In den Geschichtswerken werden drastische Metaphern, die entweder direkt aus dem Bereich Tod und Apokalypse stammen oder nur Gedanken daran evolvieren, von jedem Autor verwendet. Am zurückhaltendsten ist William Bradford, der – abgesehen von einigen Verweisen auf den Satan – sein Werk bildmäßig relativ moderat gestaltet. Winthrop hingegen kann sich dieses Prädikat der Mäßigung schon nicht mehr verdienen, da er durch die detaillierte Darstellung der vermeintlichen Monstergeburt Anne Hutchinsons und einer ihrer Anhängerinnen gezielt intensivste Assoziationen an den Satan beschwört und damit die Vernichtung seiner Gegnerin betreibt. Auch William Hubbard nutzt die satanische Metaphorik, um vom Sektierertum abzuschrecken. Darüber hinaus versucht er, vor allem die Indianer als ewig gegenwärtige Bedrohung zu verfeh-

¹³ Zur Predigt vgl. Miller, *Colony* 27-39 sowie Sacvan Bercovitch, *The American Jeremiad* (Madison, 1978). Bercovitch hält Perry Miller vor, er habe – zu einseitig – nur die dunkle Seite der *jeremiad* dargestellt und setzt dagegen, „that the Puritans’ cries of declension and doom were part of a strategy designed to revitalize the errand.“ Er muss allerdings konstatieren: „Even when they are most optimistic, the jeremiads express a profound disquiet.“ (xiv). Die apokalyptische Metaphorik trug zu diesem Effekt maßgeblich bei. – Zur im Folgenden erwähnten Entwicklung der Predigtliteratur bzw. der Grundhaltung der puritanischen Prediger von Schreckensboten zu Hoffnungsspendern vgl. Elliott, *Power* 88-172.

¹⁴ Cotton Mather, *The Voice of God Crying to the City*, in: *Humiliation* 172.

¹⁵ Ebd., 173.

men, indem er sie als Monster, Teufel, Kannibalen und Barbaren bezeichnet. Bemerkenswerterweise bleibt Increase Mather bei der Aufnahme von apokalyptischen Metaphern in seine *Brief History* sehr zögerlich. Dies liegt jedoch nicht an einer ungeahnten Neigung zu moderater Erziehungsmethodik, sondern wird orthodox kompensiert durch eine umso intensivere Nutzung anderer Abschreckungsmittel.

Die qualitativ und quantitativ intensivste Nutzung abschreckender Bilder zeigt sich bei Edward Johnson und Cotton Mather. Edward Johnson verwendet in weiten Teilen seines Werks bedrohliche Metaphern, um den Kontrast zwischen den guten und frommen Siedlern einerseits und ihren Feinden andererseits herauszuarbeiten. Obwohl er den eigenen Mitbrüdern die teuflischen oder bestienhaften Eigenschaften nicht explizit zuschreibt, machen seine Mahnungen aber implizit deutlich, dass das von ihm gezeigte Abgründige jeden Menschen erfassen kann. Seine Bilder erschaffen eine Atmosphäre der Dauerbedrohung. So warnt er Kirchenvorstände, wachsam zu sein: „...heale not lightly the wounds that Wolves make, lest from their festering Teeth a Gangrin grow...“ Die sinneszerstörende Wirkung sektiererischer Thesen fasst er in das Bild: “The fogs of errour increasing, the bright beames of the glorious Gospell of our Lord Christ in the Mouth of his Ministers could not be discerned through the thick mist by many...” Die Antinomisten werden immer wieder mit dem Satan und dem Antichrist gleichgesetzt. “*Monsters*“ werden von ihnen geboren. Indianer werden vom „King of terror“ zum Krieg angestiftet. Und selbst ermutigende Äußerungen, die die Kraft der Siedler und ihr Bündnis mit Gott betonen, sind nicht frei von metaphorisch ummantelten Hinweisen auf das Böse, das sie bedroht: „...let all people know that desire the downfal of New-England, they are not to war against a people only exercised in feats of war, but men who are experienced in the deliverances of the Lord from the mouth of the Lion, and the paw of the Bear...“ Nicht nur indirekte Warnungen vor dem Bösen werden dabei in abschreckende Bilder gekleidet. Auch direkte Warnungen, zum Beispiel vor dem göttlichen Gericht, werden plastisch vorgestellt: „...Christ thy King crusheth with a rod of Iron, the Pompe and Pride of man...“¹⁶

Obwohl Johnson eigentlich mit seinem Werk verdeutlichen will, gegen welche Widerstände die tapferen Siedler das ‚Gottesreich‘ aufbauten, lautet die

¹⁶ Johnson, *Providence* 27, 132, 133, 148, 233, 24.

durch die strenge Metaphorik subkutan vermittelte Botschaft: Stellt euch niemals gegen Gott und die puritanische Lehre, sonst werdet ihr den Mächten der Finsternis überantwortet. Johnson schwelgt in einer Bilderwelt zwischen Satan und (militärischem) Schlachtfeld. Seine Kriegs- und Kampfmetaphorik dient dabei dem orthodox-educativen Zweck, den Leser in ständiger Unruhe und Besorgnis bezüglich der Frage zu halten, ob er dem immerwährend drohenden Untergang genauso entgehen kann wie einst die tapferen Vorfahren. So soll das mimetische Bemühen um eine ähnliche Leistung vergrößert werden.

Allein durch die Aufnahme mehrerer Predigten werden Cotton Mathers *Magnalia* ebenfalls reichhaltig mit Bildern angefüllt, die eindeutig einer repressiven pädagogischen Praxis entstammen. Die ewige Verdammnis wird mit den bereits aus *The Day of Doom* und anderen Schriften oder Predigten bekannten Höllenstereotypen gekennzeichnet. Mather spricht von „the fiery bottom of hell,“ vom „*dragon* [permitted] to sweep stars down from heaven with his tail“ und vom „*devil* [permitted] to enter and possess, and befool, and besot, and confound such as have made a shew of a more heavenly frame than other men.“¹⁷ Diese düstere Metaphorik wird insbesondere zur Bekämpfung konkreter historischer Gegner des Puritanismus und seines sozialen und politischen Systems eingesetzt. Der Umgang mit den Antinomisten steht stellvertretend für die allgemeine Bereitschaft Mathers, Furcht erregende Bilder zu Diffamierungszwecken zu missbrauchen. So werden die Sektierer mit einer „HYDRA,“ einem schlangenartigen, vielköpfigen Ungeheuer verglichen, das schließlich enthauptet wird. Um zu bekräftigen, dass sie mit ihren Aktivitäten Neuengland vernichten wollten, formuliert er: „...the dragon cast forth several floods to devour it...“¹⁸

Edward Said hat festgestellt, dass Imperialismus und Kolonialismus keine einfachen „Akte der Akkumulation oder Aneignung“ sind. „Beide werden unterstützt, vielleicht sogar angetrieben durch eindrucksvolle ideologische Programme, die Vorstellungen wie die einschließen, daß bestimmte Territorien und Menschen Herrschaft *erfordern*, sowie bestimmte Formen von Wissen, die mit Herrschaft verbunden sind...“¹⁹ Diese Vorstellungen entwickelten die Puritaner nicht nur bezüglich fremder Völker wie der Indianer, sondern wendeten sie auch auf die weißen Kolonisten an. Auch diese waren nach ihrem Verständnis autori-

¹⁷ C. Mather, *Magnalia* II 387.

¹⁸ Ebd., 508.

¹⁹ Edward Said, *Kultur und Imperialismus* (Frankfurt, 1994) 44.

tätsbedürftig. Der Unterschied bestand in den daraus abgeleiteten Handlungskonzepten: Die Puritaner wurden erzogen und die Indianer ausgerottet. Die Erziehung der weißen Bevölkerung bediente sich aber der Herrschaftspraktiken, die auch zur Unterwerfung des ‚Fremden‘ eingesetzt wurden. Insbesondere die Aneignung und Ausübung von Autorität durch gezielte Einschüchterungsstrategien sind für diese Erziehung kennzeichnend.

So dient die Repräsentation der *invisible world* in den Geschichtswerken der Angsterzeugung. Das Bild des Teufels wird dabei zum zentralen Steuerungsinstrument. Cotton Mather erwähnt den Teufel kontinuierlich und ergänzt seine Bilderwelt durch Berichte vom Kampf mit Dämonen oder von den vermeintlichen Monstergeburt der Antinomisten, wie sie schon in Winthrops *Journal* zu finden sind. Das Bild des Teufels wird so immer wieder in das Bewusstsein des Lesers gerufen, und wenn Mather schließlich die Gräueltaten der Indianer beschreibt und diese für ihn nichts anderes sind als „devils incarnate,“ dann soll auch hier nur eine Schlussfolgerung gezogen werden können: Die Bedrohung durch das Böse ist allgegenwärtig.²⁰

Angsterzeugung als familiäre Disziplinierungsmaßnahme wurde von Cotton Mather sowohl zur Verhaltenskorrektur bei seinen (und fremden) Kindern als auch zur Festigung der elterlichen Autorität eingesetzt. Er nutzte beispielsweise die Angst puritanischer Kinder vor Dunkelheit – die ein Produkt der binären Weltsicht der Puritaner war, die Licht mit Gott, Dunkelheit aber mit Satan identifizierte –, um durch Repetition von Warnungen vor dem verschlingenden Dunkel Furcht einzuflößen:

If by Undutifulness to your Parents, you incur the Curse of God, it won't be long before you go down into Obscure Darkness, even into Utter Darkness; God has Reserv'd for you the Blackness of Darkness forever.²¹

Gegenüber den eigenen Kindern entwickelte er ein grausames Schreckensszenario: Im November 1697 kündigte er seiner Tochter Kathy seinen baldigen Tod an. Er nutzte hier die psycho-physische Abhängigkeit des Kindes von den Eltern, um ihm durch die Androhung des Verlustes dieser engsten Bezugspersonen ein Gefühl existentieller Bedrohung zu vermitteln. Gleichzeitig verknüpfte Mather die Angst vor Verlassenheit mit der Angst vor der ewigen Verdammnis, indem er seiner Tochter ihre angebliche *natural depravity* vorhielt. Schon im

²⁰ C. Mather, *Magnalia* II 571.

²¹ Zit. nach Cable, *Darlings* 10.

Diesseits sei ihr Leben aufgrund dieser Neigung zu Sündigkeit ohne ihn – den Vater – von vielen Gefahren bedroht. Angesichts dieser furchtbaren Aussichten brach seine Tochter in Tränen aus.²²

Die subkutane oder ganz offene Drohung mit dem Tod ist in jedem der untersuchten Geschichtswerke zu finden. Die Todesursachen variieren dabei von natürlichen, wie verschiedenen schweren Krankheiten, bis zu unnatürlichen, wie Unfällen, Morden und Hinrichtungen. Da es noch keine ausgereifte medizinische Versorgung gab, die Absicherung gegen Naturgewalten unzureichend war und Gewalttaten sowohl von den Siedlern untereinander als auch von und an äußeren Gegnern, wie zum Beispiel den Indianern, regelmäßig verübt wurden, war der Tod ein ständiger Begleiter der Kolonisten. Einen Großteil der beschriebenen Todesfälle verknüpften die Autoren mit moralischer Belehrung. So sind es oft schlechte Menschen, d.h. Sünder, die der Tod ereilt. Sogar der relativ sachlich berichtende William Bradford kann nicht auf diese Art der abschreckenden Unterweisung verzichten: Ein brutaler Seemann, der die Pilgerväter verflucht, stirbt an einer schweren Krankheit „in a desperate maner.“²³ Ein Mann, der ein sexuelles Verhältnis mit einer Indianerin hatte, stirbt auf seiner Flucht vor Strafverfolgung während einer Seereise. Ein skrupelloser Händler erschießt einen Mann und wird daraufhin selbst erschossen.²⁴

Die nachfolgenden Autoren konstruierten Berichte über Todesfälle noch deutlicher zu Abschreckungszwecken. In ihren Werken wird das vorzeitige und oft qualvolle Sterben ‚schlechter‘ Menschen stereotyp und kontinuierlich betont. Auf besonders hervorstechende Weise geschieht dies in der *General History* William Hubbards. Zusammengefasst in Spezialkapiteln stellt er lehrreiche Todesfälle vor. Entgegen der nahe liegenden These, dass Hubbard angesichts seiner Gegnerschaft zur Verfallstheorie und seiner Ermutigung und Unterstützung für die jüngeren Generationen eine durch und durch gemäßigte Erziehungsmethodik walten lassen würde, widmet er sich in orthodoxer Manier - neben der Konstruktion ‚belehrender Todesfälle‘ - der Hervorhebung des Leidens der Sünder und ihrer daraus resultierenden Reue: Ein Gegner der Kolonien beklagt beispielsweise, von schwerer Krankheit gezeichnet, sein vormaliges Verhalten, eine störrische, eigensüchtige Frau bereut kurz vor ihrem Tod im Kind-

²² Vgl. C. Mather, *Diary* I 239-240.

²³ Bradford, *Plantation* 93.

²⁴ Vgl. ebd., 269, 305.

bett ihren Eigensinn und ihre Verweltlichung, und ein Mann, der ein „loose and disorderly life“ geführt hatte, wird so sehr von seinem schlechten Gewissen geplagt, dass er Selbstmord begeht.²⁵

Auch auf die drastischen Schilderungen körperlicher Verletzungen verzichtet Hubbard nicht. So berichtet er über den Tod John Oldhams, der zusammen mit John Lyford die Kolonien bekämpft hatte. Er wurde von Indianern zu Tode gefoltert. Hubbard beschreibt den von Siedlern entdeckten, verstümmelten Leichnam: „...they found John Oldham under an old sail, stark naked, having his head cleft to the brains, his hands and legs cut as if they had been cutting them off, yet warm...“²⁶ Hier verwebt Hubbard den Erziehungsdiskurs mit der politisch gewollten Repräsentation der Anderen (d.h. der Indianer) als wild und barbarisch. Diese Schreibstrategie gleicht der Increase Mathers, der ebenfalls eine detaillierte Beschreibung indianischer Grausamkeit vorlegt. Während Hubbard allerdings nur für Individualfälle den Tod als Endkonsequenz ihrer Sündhaftigkeit interpretiert, betrachtet Increase Mather die Gesamtheit aller Kolonisten als sündhaft und deutet die Grausamkeiten der Indianer eindeutig als göttliche Kollektivstrafe für alle Gläubigen. Die *Brief History* wirkt phasenweise wie eine Akte, in der Mather Tod auf Tod auflistet, um dann punktuell in detailliertere Beschreibungen des grauenvollen Sterbens überzuwechseln.

Negative Exempel, deren grausame Schicksale jeden Leser schockieren und von ähnlichem ‚Fehlverhalten‘ abschrecken sollen, werden auch in Winthrops *Journal* vorgestellt. Im Falle der jungen Frau, die nach wechselnden Männerbekanntschaften schwanger wurde und ihr unehelich geborenes Kind schließlich tötete, habe diese selbst – so betont Winthrop – zu Gott gebetet, dass er aus ihr ein Beispiel mache, also ihre Vergehen bekannt werden lasse. Ihr Schicksal sollte allen jungen Frauen eine Lehre sein.

She confessed, that the first and second time she committed fornication, she prayed for pardon, and promised to commit it no more; and the third time she prayed God, that if she did fall into it again, he would make her an example, and therein she justified God, as she did in the rest.²⁷

Die anschließende Schilderung der Exekution dieser Frau maximiert die abschreckende Wirkung des Falles. Der Tod ist auch hier präsent. Wie die anderen Autoren greift Winthrop auf einen alten literarischen Typus zurück, der nur

²⁵ Hubbard, *General History* 421; vgl. ebd., 233, 423.

²⁶ Hubbard, *General History* 249.

²⁷ Winthrop, *Journal* II 318.

ein Ziel kennt: Erziehung. Dieser Typus „deutet nicht, sondern will durch Warnung oder Vorbild erziehen. Besonders die ‚Warngeschichte‘ hat im englischen bürgerlichen Schrifttum des 16. und 17. Jahrhunderts ihren festen Platz...“²⁸

Neben der Physis wurde von den meisten Autoren auch die psychische Existenz gezielt bedroht, um vermeintlich verhaltenskorrigierende Ängste zu erzeugen. Ein von Schuldgefühlen geplagtes Gewissen war das Ziel dieser Erziehungsmethode, Klagen und Anklagen das entsprechende Erziehungsmittel. Die allgemeine Verfallsklage wurde insbesondere von Increase Mather verwendet. Er konzipierte seine *Brief History* konsequent als eine Anklageschrift. Die Indianerkriege spiegeln nach seiner Darstellung als Strafen Gottes die Schwere des Verfallszustandes (also des „sinful Degenerate Estate of the Present Generation in New-England“) wider.²⁹ Kombiniert mit einigen Relativierungen finden sich derart direkte Anklagen auch bei Nathaniel Morton. Er vergleicht in *New-Englands Memoriall* nicht nur den angeblich vormalig besseren Zustand Neuenglands vorwurfsvoll mit dem gegenwärtig verfallenen, sondern verfasst Elegien anlässlich des Todes einzelner bedeutender Persönlichkeiten, um der Gesamtheit der neuenglischen Puritaner explizite Schuldbekennnisse nahe zu legen. In einer Elegie zum Tode William Bradfords heißt es zum Beispiel:

But let's bewail that we have so neglected
Duty to God, or men have disrespected,
With earnest Lamentations let's lament,
And whiles we may let's seriously Repent,

That we have not improved as we might,
For God, and for our selves, this worthy wight;
And now that God hath Moses ta'ne away,
Let's pray that he would give us Joshua.³⁰

Cotton Mather schließt sich in einigen *Magnalia*-Predigten der Klagestrategie an und macht der jungen Generation schwere Vorwürfe wegen des angeblich so offen sichtbaren Verfalls. Andererseits überlässt er es aber, ähnlich wie Hubbard, gerne den ins Werk integrierten offiziellen Dokumenten, die Verfallsklage zu formulieren und zieht sich selbst zurück auf die Position des neutralen Dokumentaristen. William Bradford hingegen offerierte eigenständig formulierte

²⁸ Hans Galinsky, *Geschichte der amerikanischen Kolonilliteratur* (Darmstadt, 1991) I, 2. Teilband 38.

²⁹ I. Mather, *Brief History* 14.

³⁰ Morton, *Memoriall*, 148-149, vgl. ebd., 84.

Klagen, die aber auf bestimmte Ereignisse begrenzt waren. Er warf zum Beispiel einigen Siedlern vor, das eigene materielle Interesse über das Interesse der Kirchengemeinde zu stellen und durch Umsiedlungen die Existenz der Kirche zu gefährden. Indem er vom „ruine of New-England“ spricht oder später die Kirche als „an ancient mother, growne olde, and forsaken of her children“ bezeichnet, was den impliziten Vorwurf der Pervertierung ‚natürlicher‘ Verhaltensformen beinhaltet, zielt er auf das Schuldbewusstsein des Lesers, der sich entscheiden soll zwischen hartherzigem Egoismus oder frommem Gemeinsinn.³¹

Auch John Winthrop spricht das Gewissen seiner Mitmenschen an, um ein Ausbluten der Kolonien zu verhindern. Ereignisse des Jahres 1642, in dem viele Siedler die Kolonien verlassen und somit deren weitere Existenz akut gefährden, bewegen ihn zur Einfügung einer ungewöhnlich emotionalen Rede in sein *Journal*. Er wendet sich damit nicht nur an die damals Beteiligten, sondern auch direkt an den potentiellen Leser und versucht, ihn mit einem moralischen Appell an die neue Heimat zu binden:

Ask thy conscience, if thou wouldst have plucked up thy stakes, and brought thy family 3000 miles, if thou hadst expected that all, or most, would have forsaken thee there. Ask again, what liberty thou hast towards others, which thou likest not to allow others toward thyself; for if one may go, another may, and so the greater part, and so church and commonwealth may be left destitute in a wilderness, exposed to misery and reproach, and all for thy ease and pleasure, whereas these all, being now thy brethren, as near to thee as the Israelites were to Moses, it were much safer for thee after his example, to choose rather to suffer affliction with thy brethren, than to enlarge thy ease and pleasure by furthering the occasion of their ruin.³²

Freunde zurückzulassen und Kolonie, Kirche und Gemeinschaft der Zerstörung preiszugeben, wird vom Gouverneur als moralisch verwerflich verurteilt. Neben den so evozierten Schuldgefühlen nutzt Winthrop in Ansätzen aber auch den Verstand, um dem rückzugswilligen Siedler die Unzweckmäßigkeit eines rein egoistischen Handelns vorzuhalten. Entfernt erinnert seine Forderung an Immanuel Kants kategorischen Imperativ, als er implizit konstatiert, dass ein Leben nur dann erfolgreich und sittlich gut verlaufen kann, wenn es zu einem Interessenausgleich aller Beteiligten kommt. Nach einer entbehrensreichen, 3000 Meilen weiten Reise sich erfolgreich anzusiedeln, konnte dementsprechend nur durch gemeinschaftliches Handeln gelingen. Die Mitmenschen nun im Stich zu lassen, würde das Gleichgewicht der Interessen, d.h. in diesem Fall das

³¹ Bradford, *Plantation* 294, 391; vgl. ebd., 293-294.

³² Winthrop, *Journal* II 84.

Gleichgewicht gegenseitiger Hilfeleistungen aufheben und somit nicht nur den Verlassenen, sondern auch den Verlassenden Schaden zufügen. Es liege durchaus im Interesse der Rückzugswilligen, in Neuengland zu bleiben. Obwohl Winthrop hier auch an den Verstand der Siedler appelliert, verspricht er sich allerdings eine größere Erziehungswirkung vom moralischen Appell. Seine Bilder von Brüderlichkeit und Verlassenheit sprechen vor allem das emotional bestimmte Gewissen, nicht den Verstand an.

Eine dritte pädagogische Nutzungsform der Klage ist die Trauerklage über den Verlust von Menschenleben, von materiellen Gütern oder von Lebensqualität ohne konkrete Schuldzuweisungen. Es entsteht darin eine allgemeine Atmosphäre von Traurigkeit, Depression und Leere. Als Ersatz für fundierte historische Hintergrundberichte nutzt vor allem Nathaniel Morton die Elegien zur Verdichtung des Verlassenheitsgefühls. Er relativiert dieses zwar, indem er die Wiedergewinnung der alten Tugenden durch Identifikation mit den vorbildlichen Toten in Aussicht stellt, doch allein die Quantität der Klagen trägt massiv zur Entwicklung und Beibehaltung unterschwelliger Verlustängste bei. Verse wie „*Come sighs, come sorrows, let's lament this Rod, / Which hath bereav'd us of this Man of God*“ oder „*Ask not the reason why Tears are our meat, / And none but Mourners seen in ev'ry street? / Our Crown (alas) is faln from our head / We finde it off. Woe to us, Norton's dead!*“ rahmen edle Preisungen der Verstorbenen so ein, dass das große Lob der Person den Verlust umso tiefer spüren lässt.³³

In der puritanischen Historiographie verschmelzen die Grenzen von Erziehung und allgemeiner Machtausübung. Verlustängste, Existenzängste oder Gewissenskonflikte werden geschürt, um regulative Wirkungen zu entfalten. Eine spezielle Form der Angst entwickelt sich aus dem Prinzip der Bestrafung. Diese Erziehungsmethode war im orthodoxen Puritanismus ein Basiselement. Schon bei dem geringsten Versuch, gegen Normen zu verstoßen, soll Angst vor Strafen ausgelöst und die beabsichtigte Handlung auf diese Weise blockiert werden.

³³ Morton, *Memoriall* 127, 166.

3.2.1.3 Bestrafung und Belohnung

Der separatistische Geistliche John Robinson, die zentrale Führungsfigur der exilierten englischen Puritaner in Holland und bis zu seinem Tod wichtiger Ratgeber der ersten puritanischen Neuenglandsiedler um William Bradford, behauptete in seinen pädagogischen Lehrsätzen, die er in den 1620er verfasste, dass nur härteste Maßnahmen den schlechten Kern eines jeden Menschen, ob jung oder alt, aufbrechen konnten.³⁴ Differenzierte kommunikative Mittel bargen angesichts der Erbsünde die Gefahr der Wirkungslosigkeit, d.h. sie schienen zu schwach für die große Aufgabe der Verfallsbekämpfung und Seelenrettung zu sein. Man fürchtete sich mehr vor der ewigen Verdammnis als vor der Misshandlung eines Kindes. Die harte Bestrafung ihrer Kinder hatte schon die Separatisten im niederländischen Exil in Konflikte mit ihren erheblich liberaleren Gastgebern geführt. Nathaniel Morton deutet an, dass neben anderen Gründen auch das Bedürfnis nach einer ungestörten harten Erziehung zur Auswanderung nach Amerika geführt habe: „...the place [i.e. Leyden] being a place of great licentiousness and liberty to children, they could not educate them, nor could they give them due correction without reproof or reproach from their Neighbours.“³⁵ Auch bei dem Spätpuritaner Cotton Mather finden sich Hinweise auf die orthodoxe Repression. So stellte er über das Verhältnis zwischen Erziehung und Seelenrettung fest: „Better whipt, than Damn'd.“³⁶

Die körperliche Bestrafung war im kolonialen Neuengland eines der anerkanntesten Erziehungsmittel. In der Praxis wurde diese Methode nicht von jeder, aber von den meisten Familien angewendet. Im Falle eines besonders schweren Vergehens blieb die körperliche Züchtigung als letztes Mittel generell unumstritten. Samuel Sewall vermerkte dementsprechend frei von jeglichen moralischen Bedenken über die Bestrafung seines Sohnes: „I whiped him pretty smartly.“³⁷ John Eliot lobte direkt die heilsame Wirkung von Schlägen: „The gentle rod of the mother, is a very gentle thing, it will break neither bone nor skin: yet by the blessing of God with it, and upon the wise application of it, it would break the bond that bindeth up corruption in the heart.“³⁸ Eine kritische Reflexion über die Auswirkungen körperlicher Gewalt gegenüber Kindern fand

³⁴ Vgl. John Robinson, „Of Children and Their Education“, in: Greven, *Child-Rearing Concepts* 9-18.

³⁵ Morton, *Memoriall* 5.

³⁶ Zit. nach Morgan, *Family* 103.

³⁷ Ebd.

³⁸ John Eliot, *The Harmony of the Gospels*, in: Bremner, *Children and Youth* 33.

in den kolonialen Anfangsjahren nicht statt. Theoretisch konnten ältere Kinder (Jugendliche) sogar für die Beleidigung und Verunglimpfung der eigenen Eltern von einem Gericht zum Tode verurteilt werden: „If any child[ren] above sixteen years old and of sufficient understanding shall curse or smite their natural father or mother, they shall be put to death...“³⁹ Doch in der Praxis wurde dieses Gesetz nie angewendet. Die Prügelstrafe wurde von den Gerichten allerdings häufig verhängt. Über die körperliche Bestrafung hinaus gab es außerdem noch andere Möglichkeiten, den repressiven Erziehungsstil durchzusetzen und Gehorsamkeit zu erzwingen: Neben der Abschreckung durch Angsteinflößung gehörte auch die Beschämung dazu.

In den Schulen und Colleges drohten zwar den jüngeren Studenten im Falle einer Regelübertretung Schläge, den älteren eine Ermahnung oder Geldstrafe. In Kirchen wurde die Disziplinierung unruhiger Kinder maßgeblich durch die körperliche Strafe vorgenommen, Erwachsene erhielten eine Ermahnung. Störungen während des Gottesdienstes in Form von kindlichem Spielen oder Lachen wurden von extra zu Bestrafungszwecken eingesetzten Kontrolleuren geahndet: „In Hanover it was ordered that sticks be set up in various places in the meetinghouse and ,fit persons by them to use them.“⁴⁰

Angeordnet wurde die Bestrafung von der jeweiligen Autoritätsperson oder -institution des direkten Lebensumfeldes. Die Eltern (speziell die Väter) waren in den Familien für die Bestrafung der Kinder zuständig, Lehrlinge hingegen konnten von ihrem *master*, Gottesdienstbesucher vom Pastor und Bürger ganz allgemein vom *General Court* bestraft werden. In den Geschichtswerken wird jedoch Gott selbst zum größten und wichtigsten Erzieher. Ausnahmslos jeder Autor interpretierte zumindest punktuell schwere Schicksalsschläge, Notlagen und Katastrophen als göttliche Strafe. Krankheiten, Todesfälle, der Verlust von Schiffen, Unfälle, Dürren, Missernten, Brandkatastrophen, räuberische Überfälle oder Indianerkriege – all diese Ereignisse wurden in den Geschichtswerken je nach Bedarf und Bedürfnis des Autors zu Korrekturen Gottes erhoben.

Im Mittelpunkt der Geschichtswerke steht dabei immer die Darstellung der Strafe selbst. Dass Gott der Sender des Leidens ist, wird als Zusatz erwähnt. Formulierungen wie „the just hand of God“ (Bradford), „a very remarkable jud-

³⁹ *Massachusetts Records* 38.

⁴⁰ Sandford Fleming, *Children & Puritanism* (New Haven, 1933) 25.

gement of God“ (Hubbard), „exemplary punishment“ (Hubbard), „the first loud speaking hand of God“ (Johnson), „*the correcting hand of the Lord*“ (Johnson), „his holy displeasure“ (Increase Mather) und „*the solemn voice of God to New-England*“ (Increase Mather) werden geschickt in die Strafgeschichten eingewoben, sodass sich schließlich bei jedem ungewöhnlichen Ereignis auch ohne den Hinweis auf seine transzendente Bedeutung die Frage stellt, ob nicht eine göttliche Strafe vorliegt.⁴¹ Es wird das beunruhigende Gefühl erzeugt, niemals der übermenschlichen Kontrolle entrinnen zu können. In zwei Predigten im 6. Buch der *Magnalia* berichtet Cotton Mather ausführlich über göttliche Strafen und betont, man müsse Gott fürchten, um zu einem besseren Leben zu gelangen:

[F]ear is one of these natural passions which the Maker of man hath infused into him to move him in the matters of his happiness... Without the exercise of some fear, no real religion can be exercised; if we would serve the Lord, it must be with fear; if we would keep the commandments of God, it is our fear of him that will be *custos utriusque tabulae*.⁴²

Gott verlange also Furcht als sichtbaren Ausdruck der Unterwerfung des Menschen. Furcht kann aber nur durch Härte ausgelöst werden. Nach Mathers Interpretation rechtfertigt Gott also durch die Forderung nach Furcht gleichzeitig eine orthodoxe Repressionserziehung.

Doch Cotton Mather ist ein Erzieher im Widerspruch. Seine hier vorgetragene Forderung steht in höchstem Maße seiner in späteren Jahren außerhalb der Predigten entwickelten Erziehungstheorie und –praxis entgegen. Mit den Erziehungstheorien seiner frühen Predigten unterwarf sich Cotton Mather vor allem den von seinem Vater vorgegebenen und von vielen anderen übernommenen orthodoxen Standardforderungen.⁴³ Im Kommentar zu den als Strafen interpretierten negativen *providences*, die er in den *Magnalia* präsentiert, offenbart er allerdings sehr deutlich, dass er selbst nicht die treibende Kraft der entsprechenden orthodoxen Erziehungstheorie ist. Er verweist auf die Erwartungen der Leser, die ihn dazu zwingen, bemerkenswerte göttliche ‚Korrekturen‘ aufzulisten. Außerdem relativiert er die Interpretationsmöglichkeiten des Menschen beim Versuch der Deutung der göttlichen *providences*. Voreilige Schlussfolgerungen („rash judgments“) sind aus seiner Sicht zu vermeiden, indem die Uner-

⁴¹ Bradford, *Plantation* 93; Hubbard, *General History* 196, 248; Johnson, *Providence* 187, 252; I. Mather, *Brief History* 28, 17.

⁴² C. Mather, *Magnalia* II 378.

⁴³ Zu den gegenseitigen Einflüssen, aber auch Differenzen zwischen Increase und Cotton Mather vgl. Middlekauff, *The Mathers* 195-198.

gründlichkeit des göttlichen Willens für die begrenzte menschliche Wahrnehmung immer im Bewusstsein gehalten wird.⁴⁴

Diese Art der Relativierung wird von anderen Autoren nicht vorgenommen. Sie sind vielmehr an der Effizienzsteigerung ihrer *providence*-Interpretationen interessiert. Während Bradford göttliche Strafen noch sehr zurückhaltend in die Geschichte hineininterpretiert, sind seine Nachfolger um eine entsprechende metaphysische Belehrung ihrer Leser sehr bemüht. Ein alttestamentarischer Gott wird zum Pädagogen, dessen wichtigste Erziehungsmethode die Strafe ist. In einigen Fällen interpretieren die Autoren diese Strafe gleichzeitig als Belehrung und Abhärtung für die Zukunft. So wird zum Beispiel die Eitelkeit und materielle Gier einer Frau mit dem Verlust ihres Reichtums bestraft und die zusätzliche Belehrungsfunktion dieser göttlichen Intervention betont: „It pleased God, by the loss of this, to take off her heart from all worldly comforts, and fit her for a greater affliction that soon after befell her...“ Unglücksfälle (zum Beispiel Schiffshavarien, Raubzüge, Todesfälle) in einer Zeit großer Prosperität werden von Gott als Mittel zur Verhinderung von Hochmut und Selbstüberschätzung eingesetzt: „...that they might not be exalted over much in things of that nature, many afflictive dispensations were ordered to them in this lustre.“ Mit Hilfe von Feuer und Brandkatastrophen lehrt Gott die Menschen die Vergänglichkeit materiellen Besitzes: „...whereby God would teach us not to trust in *riches, which take wing* and fly away as a bird toward Heaven, out of reach of the owners thereof.“⁴⁵ Mit dem Tod bestraft Gott schließlich diejenigen, die die wichtigsten Gebote brechen: Sektierer, die das Wort Gottes missachten, ungehorsame Kinder, die den Eltern nicht zu Diensten sind, Trinker, die Gottesfürchtigkeit vermissen lassen, Kritiker der puritanischen Kolonisten, die ein von Gott vermeintlich geheiligtes Volk schmähen, und Verbrecher, die andere Menschen um Hab und Gut und manchmal sogar um das Leben bringen. Gottes Antwort scheint in jedem Fall unmissverständlich zu sein. Sie unterscheidet sich oft überhaupt nicht von menschlicher Strafgerichtsbarkeit. So heißt es über einen Mann, der bei einem versuchten Überfall erschossen wird: „...he had lived very wickedly in whoredom, drunkenness, and quarrelling ... and so continued, till God cut him

⁴⁴ C. Mather, *Magnalia* II 384; vgl. ebd., 377.

⁴⁵ Hubbard, *General History* 420, 524, 649.

off by this sudden execution...“⁴⁶ Gott steht vor dem Sünder wie der Henker vor dem Verurteilten – mit der Axt in der Hand.

William Hubbard, aus dessen *General History* die oben genannten Beispiele stammen, systematisiert die Belehrung via göttliche Strafen besonders offenkundig, indem er diese in mehreren Kapiteln komprimiert zusammenfasst. Es handelt sich dabei um didaktische Exkurse, die dem Leser seine Abhängigkeit vom guten Willen des größten aller Erzieher vor Augen halten und die Notwendigkeit eines regelkonformen Handelns demgemäß propagieren. Das Komprimieren der Strafberichte ist in seiner Wirkung prägnanter und erschreckender als das Einstreuen einzelner *providences* in eine rein chronologisch fortlaufende *history*. Eine breitere Verteilung göttlicher Strafen findet sich in Nathaniel Mortons *New Englands Memoriall*. Einerseits gibt er verstreut Hinweise auf göttliche Strafen und göttliches Missfallen, andererseits aber versucht er, diese mit göttlichen Gnadenbekundungen immer wieder auszugleichen, um sein positives Gesamtporträt der ersten Puritanergeneration nicht zu gefährden. So droht er mit „the fierceness of his anger“ und den „great and terrible works of God“ anlässlich von Erdbeben in Neuengland, und er warnt. „...we are not to flight the hand of God in his late sore Strokes in taking away so many by Thunder and Lightning...“⁴⁷ Gleichzeitig nimmt er, Erleichterung und neue Furcht gegeneinander ausspielend, den vermeintlichen Strafen ein wenig von ihrer Härte, indem er sie als milde im Vergleich zu denen bezeichnet, die noch kommen können.⁴⁸ Mortons Werk ist unter dem Bestrafungsgesichtspunkt von einer besonderen Ambivalenz gekennzeichnet. Einerseits will er Strafen vom Leser wahrgenommen wissen, andererseits will er diese nicht als zu furchtbar in Erscheinung treten lassen. Letztlich wird aber in der Relativierung wieder eine Drohung ausgesprochen: Es können noch schlimmere Strafen folgen.

Im Gegensatz zu Hubbard und Morton macht sich Increase Mather überhaupt keine Mühe, eine Trennung von Bestrafungsgeschichten und *history* herbeizuführen oder diese zu relativieren. Seine *Brief History* ist vielmehr eine zusammenhängende göttliche Bestrafungsgeschichte. Jede Wendung der Kriegseignisse wird von ihm zur zielgerichteten erzieherischen Maßnahme erklärt. Es sei allein die göttliche Bewertung, das göttliche Urteil, das ihnen den Krieg

⁴⁶ Ebd., 485.

⁴⁷ Morton, *Memoriall* 112, 172.

⁴⁸ Vgl. ebd., 163.

bescherte. Vor einer ausführlichen Auflistung von Hinterhalten, Verfolgungsjagden, Verwundungen, Tötungen, dem Niederbrennen von Häusern und ganzen Städten sowie von der Verschleppung etlicher Siedler stellt er zunächst Gott als obersten Entscheidungsträger vor. So behauptet er: „God saw that we were not yet fit for Deliverance...“ oder „though Deliverance was according to all Humane probability near, God saw it not good for us as yet.“⁴⁹ Auch innerhalb der dann folgenden Darstellung wird immer wieder an die Tatsache erinnert, dass es allein Gott ist, der sie straft. So wird der Leser gezwungen, sämtliche Folgen des Krieges als gerecht zu werten: Sie drohen nur dem, der sich nicht reformbereit zeigt. Obwohl Increase Mather bei der Darstellung der Grausamkeit der Indianer auch beabsichtigt, innerhalb des kolonialen Legitimationsdiskurses die Angreifer als Wilde zu diskreditieren, führt jedoch der Erziehungsdiskurs zu einer unbeabsichtigten Unterminierung dieser Repräsentationsstrategie: Es kommt zu einem pädagogisch induzierten Verantwortungstransfer, indem nun nicht mehr der Indianer, sondern Gott als wahrer Urheber des Grauens vorgestellt wird. Gott sei der Entscheidungsträger, da die Indianer ohne seine Einwilligung machtlos wären. Folter und Gewalt – oberflächlich als Taten der Indianer präsentiert – sind somit nach Mathers Geschichtskonstruktion Teil göttlicher Erziehung.⁵⁰ Die neutestamentarische Christusgestalt mit ihrer Propagierung eines mäßigen, auf Nächstenliebe und Menschheitserlösung basierenden Lebens- und Erziehungskonzeptes wird dementsprechend vom Autor weitgehend ignoriert.

Der zweite wichtige Erzieher in den Geschichtswerken ist der Staat bzw. dessen jeweiliger Repräsentant. Von ihm gehen ähnliche Bedrohungen aus wie von Gott. Er ahndet Vergehen je nach ihrer Schwere mit unterschiedlichen Strafen. Intensiver als alle anderen Autoren konzentriert sich John Winthrop auf die Dokumentation dieser staatlichen Strafen. Sein Amtskollege Bradford erwähnt zwar auch die besondere Härte staatlicher Strafen in den Kolonien, stellt dies aber in einen Kontext, der die Wirkungslosigkeit dieser Strafen bestätigt und gleichzeitig auch noch Kritik an dieser Härte durch (wie es heißt) moderate und gute Männer einbezieht. Winthrop hingegen zeigt sich als ein Gouverneur, der von der Rechtmäßigkeit und Notwendigkeit harter Strafen überzeugt ist. Die

⁴⁹ I. Mather, *Brief History* 5.

⁵⁰ Vgl. I. Mather, *Brief History* 27.

dargestellte Bestrafungspraxis umfasst Geld- und Gefängnisstrafen, körperliche Strafen, Entzug der Bürgerrechte und Verbannung sowie die kirchliche Exkommunikation und die Exekution. Die zu ahndenden Vergehen reichen von ungebührlichem Verhalten (beispielsweise Beleidigungen oder Schlägereien) bis zum Kapitalverbrechen Mord.⁵¹

Bereits auf der Seereise nach Neuengland wird auf Regelverstöße mit entsprechenden Zwangsmaßnahmen reagiert. Zwei junge Männer, die entgegen den festgelegten Gesetzen miteinander gekämpft haben, werden gezwungen, mit auf dem Rücken gebundenen Händen bis in die Nacht an Deck hin und her zu gehen. Ein Mann, der verächtliche Reden von sich gab, wird so lange in Eisen gelegt, bis er sein Verhalten ändert und sein Vergehen eingesteht. In den Kolonien wird die Bestrafungspraxis ausgeweitet. Für Diebstahl werden Geldstrafen verhängt und eine Auspeitschung angeordnet. Verleumdung zieht Auspeitschung und schließlich Verbannung nach sich. Sexualdelikte werden unterschiedlich bestraft: Ein Junge, der ein Mädchen vergewaltigt hat, wird ausgepeitscht. Ein Erwachsener, der sich an einem Kind vergeht, wird exekutiert. Ehebruch endet ebenfalls mit der Exekution. Sektierer werden vor allem exkommuniziert und gegebenenfalls verbannt. Neben der Darstellung von Vergehen und Strafe befasst sich Winthrop auch ausführlich mit einigen Gerichtsverfahren und öffentlichen Debatten über das notwendige Strafmaß. Auf diese Weise lässt er das Leben in den Kolonien als eine Existenz unter Dauerbedrohung erscheinen. Jede Verfehlung wird entdeckt, gerichtlich verfolgt und schließlich bestraft.⁵²

Obwohl es auch ein Beispiel für das Walten von Milde und Nachsicht gibt, dominiert im *Journal* grundsätzlich das Prinzip der Härte. Der Bericht über den Einsatz des Gouverneurs für einen Offizier, der eigentlich zur Strafe für ein nicht näher spezifiziertes Vergehen an den Händen aufgehängt und am Hals mit einem Gewicht beschwert werden sollte, dient der Porträtierung vermeintlicher Humanität, die jedoch in der weiteren Darstellung wieder durch das Bild vom strengen Puritanerstaat ersetzt wird: Zwar verhindert Winthrop in diesem Fall die Strafdurchführung, doch schon kurz danach berichtet er, wie in einem anderen Fall verbale Angriffe gegen Kirche und Regierung brutal geahndet werden:

⁵¹ Vgl. Bradford, *Plantation* 364.

⁵² Vgl. Winthrop, *Journal* I 30, 68, 67, 318; II 38, 163, 177, 212-217.

„At this court one Philip Ratcliff, a servant of Mr. Cradock, being convict *ore tenus*, of most foul, scandalous invectives against our churches and government, was censured to be whipped, lose his ears, and be banished the plantation, which was presently executed.“⁵³ Selbst Exekutionen, die die härtesten aller Strafen darstellten, konnten auf unterschiedliche Weise durchgeführt, d.h. mit unterschiedlichen Graden des Leidens verbunden werden. So erwähnt Winthrop am Rande des Berichts über eine Kindesmörderin, dass diese ihr Vergehen erst gestanden habe, nachdem man ihr angedroht hatte, sie mit Gewichten zu Tode zu pressen. Durch das (,erpresste') Geständnis konnte sie wenigstens diese besonders qualvolle Variante der Exekution vermeiden und wurde stattdessen gehängt. Wirkliche staatliche Gnadenakte finden sich bei Winthrop kaum. Sein Ziel ist es, im *Journal* das Bild eines harten Staates zu vermitteln, der unnachgiebig, mit Hilfe eines ausgearbeiteten Bestrafungssystems für Ordnung sorgt. Härte gilt ihm als Garant für Stabilität.⁵⁴

Doch die Härte der Strafen blieb nicht lange unumstritten. Schon nach wenigen Jahren gab es erste Kritik an der puritanischen Repressivität und Rigidität. Relativ große Teile der Bevölkerung empörten sich zum Beispiel, wie bereits gezeigt, über den Prozess und die anschließende Verbannung Anne Hutchinsons. John Winthrop nutzte deshalb sein *Journal*, um die damals praktizierte Härte zu rechtfertigen.⁵⁵ Ebenso bemühte sich Nathaniel Morton in seinem Werk um derartige Rechtfertigungen. Allerdings war es bei ihm die Verfolgung der Quäker, die er nachträglich als gerechtes Handeln darstellte. Die Bekämpfung und Vertreibung der Quäker durch die Puritaner ist in seinem Werk nichts Geringeres als eine göttliche Tat:

[T]he Lord declared against them [the Quakers], by blasting their Enterprizes & Contrivements, so as they have of late withered away in a great measure; sundry of their Teachers and Leaders which have caused them to erre, are departed the Country, and we trust the Lord will make the folly of the remainder manifest to all men more and more.⁵⁶

Morton verschmelzt hier gezielt das menschliche Strafgericht mit dem göttlichen, um die Kritik am Regierungshandeln als Gotteslästerung zu denunzieren.

Cotton Mather schließlich schwankt zwischen persönlicher Ablehnung harter Strafen gegen die Quäker und dem Verständnis für die damaligen Entschei-

⁵³ Ebd., I 64.

⁵⁴ Vgl. Winthrop, *Journal* I 283.

⁵⁵ Vgl. ebd., I 256-257.

⁵⁶ Morton, *Memoriall* 158.

dungsträger, die die Exekution herbeiführten. Bei ihm findet sich eine Teilrechtfertigung. Seinen persönlichen Standpunkt vertritt Mather offen und klar:

A great clamour hath been raised against New-England for their ‚persecution of the Quakers;‘ and if any man will appear in the vindication of it, let him do as he please; for my part, I will not, I am verily perswaded these miserable Quakers would in a little while (as we have *now* seen) have come to nothing, if the civil magistrate had not inflicted any civil penalty upon them...⁵⁷

Auf der anderen Seite kann und will er auf die Rechtfertigung seiner Vorväter nicht verzichten und stellt die damals betroffenen Quäker als furchtbarste Verächter des göttlichen Wortes dar. Angesichts dieser „horrible doings“ hätten sich die Puritaner verteidigen müssen: „I appeal to all the reasonable part of mankind, whether the infant colonies of New-England had not cause to guard themselves against these dangerous villains.“⁵⁸

Mathers Einbindung in den puritanischen Legitimationsdiskurs (der die Verteidigung des Handelns vormaliger neuenglischer Kolonialregierungen erfordert) und den politischen Diskurs (der gegen Ende des 17. Jahrhunderts vom Charterverlust und der Notwendigkeit zur Kompromissbereitschaft gegenüber dem englischen Monarchen geprägt war) führt in den *Magnalia* zu einer neuen Form der Geschichtsrepräsentation: Er trennt das Handeln seiner Vorgänger vom zeitgenössischen Handeln und interpretiert das Erste als Resultat einer historischen Zwangslage, in der nicht anders gehandelt werden konnte, und das Zweite als Teil eines neuartigen Toleranzspielraums, dem auch er den Vorzug gibt. Auf diese Weise verleiht Mather auch einem progressiven Geschichtsverständnis Ausdruck. Die historischen Entwicklungsschritte der Kolonien deutet er umfassend und gleichermaßen differenziert als Basis staatlicher Interventionen, und das moderne, d.h. kompromissorientierte Handeln wird von ihm als Höhepunkt der Kolonialgeschichte präsentiert.

Schon in der puritanischen Jeremiade steht dem Bestrafungsszenario, das von den Geistlichen mit Furcht einflößenden Worten entworfen wird, das Mittel des Belohnungsversprechens gegenüber. Auch die Historiographie nutzt dieses Mittel zur Förderung systemkonformen Verhaltens. Systemkonform bedeutete im Puritanismus zweierlei: Erstens musste die hierarchische Gesellschaftsstruktur, einschließlich ihrer Normen, akzeptiert werden. Zweitens hatte jeder Bürger

⁵⁷ C. Mather, *Magnalia* II 525.

⁵⁸ Ebd., II 526.

Frömmigkeit zu praktizieren. Die Belohnungen, die dafür versprochen wurden, waren Gottesgeschenke. Obwohl die Geistlichen nicht definitiv versichern konnten, dass ein frommes und gehorsames Leben von Gott belohnt werde, da die Lehre vom *covenant of grace* mit der darin enthaltenen These von der absoluten Unbeeinflussbarkeit und Entscheidungsautonomie Gottes dem entgegenstand, enthielten doch die Predigten genug Hinweise, dass Gott auf einen geordneten Lebenswandel mit Belohnungen antworten werde. Die Rettung der Seele nach dem Tod war die größte aller Belohnungen. Da diese jedoch auf Erden nicht nachweisbar war, nahmen insbesondere die Historiographen positive Ereignisse innerhalb der Kolonieentwicklung zum Anlass, um sie als göttliche Belohnungen zu interpretieren und somit eine motivationale Verstärkung für gesellschaftskonformes Verhalten zu schaffen.

William Bradford nutzt unter anderem das hohe Alter William Brewsters und einiger anderer Geistliche als Beispiele für diese Belohnungen. Er betont, dass es angesichts der Beschwerden, die die Kolonisten zu bewältigen hatten sehr ungewöhnlich sei, dass so viele Personen ein sehr hohes Alter erreichten. Es ist nicht nur der Ausdruck göttlichen Willens, der sich hier manifestiert, sondern vor allem eine ganz konkrete, irdisch fassbare Belohnung für wahre Gläubige. Bradford funktionalisiert den Methusalemtopos gezielt zur Motivationsstärkung. Die hier vermittelte Hoffnung auf ein langes Leben für leidende Gläubige soll die Siedler einerseits zur Frömmigkeit anhalten, andererseits aber auch mehr Bereitschaft für Verzicht und Lebenskargheit in ihnen wecken. Derartige göttliche Zuwendungen, so suggeriert Bradford seinem Leser, erhält nur das erwählte Volk: „God in such examples would have the world see and behold that he can doe it without them; and if the world will shut ther eyes, and take no notice thereof, yet he would have his people to see and consider it.“⁵⁹ Auch in der Identifikation mit dem Volk Israel, das ebenfalls für sein langes gottergebenes Leiden belohnt wurde, erkennt Bradford Motivationspotential. So ist das Leiden Jakobs, das schließlich göttlich belohnt wird, ein nützliches Exempel im Erziehungsdiskurs:

Jaacob, though he wente from one nation to another people and passed thorow famine, fears, and many afflictions, yet he lived till old age, and dyed sweetly, and rested in the Lord, as infinite others of Gods servants have done, and still shall doe, (through Gods goodnes,) notwithstanding all the malice of their enemies...⁶⁰

⁵⁹ Bradford, *Plantation* 381; vgl. ebd., 378-380.

⁶⁰ Ebd., 381..

Es wird dem Leser suggeriert, die Exklusivität des Erwähltheitsstatus, den die Puritaner als Erben des Volkes Israel für sich in Anspruch nehmen, garantiere ihm auch exklusive göttliche Zuwendungen. Von der Rettung aus Gefahr bis zu wirtschaftlichem Erfolg wird jede positive Entwicklung auf diesem Hintergrund als Belohnung interpretiert.

John Winthrop erzählt im *Journal* nach dem Belohnungsprinzip Rettungsgeschichten, in denen schwerstverletzte Menschen nach intensiven Gebeten wieder gesunden.⁶¹ Edward Johnson konstruiert seine gesamte *history* als göttlich verfügte Erfolgsgeschichte, d.h. die gehorsame Erfüllung göttlicher Forderungen durch die Siedler wird kontinuierlich von Gott mit Belohnungen für ihre Mühen beantwortet: So sorgt er für eine sichere Überfahrt, dezimiert die Indianer, erhöht die Zahl der Siedler und schenkt ihnen relativen Reichtum. Die bisherigen Wohltaten Gottes lassen schließlich auf die höchste irdische Belohnung, nämlich die Errichtung des Gottesstaates in Neuengland hoffen.⁶² Auch Nathaniel Morton knüpft am Bild des gnadenvoll von Gott erwählten Volkes an und zeigt die Belohnungen, die Gott ihnen gewährt: Er schafft Raum für sie, indem er die Indianer vernichtet, schenkt ihnen vielfach ein langes Leben, versorgt die Hungernden mit Korn und vertreibt andere Religionsgemeinschaften.⁶³ Sogar der sich dominant in Bestrafungsinterpretationen ergehende Increase Mather liefert in seiner *Brief History* den komplementären Hinweis auf göttliche Belohnungen, nachdem die Kolonisten Reformbeschlüsse verabschiedet haben: Es gelingt ihnen nur aufgrund dieser Reformen, die Indianer zu unterwerfen. Allerdings werden diese Belohnungen durch Warnungen vor weiteren Strafen relativiert.⁶⁴ Die Deutung der erfolgreichen Vernichtung der Indianer als Belohnung, vernetzt den Erziehungsdiskurs mit dem kolonialen Diskurs: Im Erziehungsdiskurs dient sie der Stabilisierung von Autorität durch die Botschaft, der Gehorsame werde belohnt. Im kolonialen Diskurs wird durch sie die Bekämpfung der Alterität (des Indianers) gestützt: Wenn die Vernichtung der Indianer einer göttlichen Belohnung entsprach, dann war sie gerechtfertigt und gut. Als Ergebnis stereotyper Feststellungen „in der ideologischen Konstruktion des Andersseins“

⁶¹ Vgl. Winthrop, *Journal* II 209-210.

⁶² Vgl. Johnson, *Providence* 39-43; Gallagher, „Overview“ 41.

⁶³ Vgl. Morton, *Memoriall* 12-13.

⁶⁴ Vgl. I. Mather, *Brief History* 17-18, 39, 49.

stützt dieser Vernichtung-Belohnung-Konnex die Verfestigung diskriminierender Repräsentationen.⁶⁵

Increase Mathers Sohn Cotton nutzt ebenfalls das Belohnungsprinzip als Anreiz für Verhaltensänderungen. Bemerkenswerterweise entfernt er sich dabei von der Bindung der Belohnung an Gott. So präsentiert er Biographien oft als *success stories* und interpretiert den Lebenserfolg der Personen als Ergebnis ihrer in der Familie genossenen Erziehung. Mather wirbt hier mit Hilfe des Verweises auf den zukünftigen Erfolg der Kinder für eine religiöse Familienerziehung und speziell für die Vorbildfunktion der Eltern.⁶⁶

In den Geschichtswerken wird eine Tendenz zur parallelen Nutzung von Bestrafung und Belohnung erkennbar. Obwohl innerhalb der repressiven Erziehung Angst zur Verhaltenssteuerung massiv eingesetzt wurde, war offenbar jedem Autor bewusst, dass ein - wenn auch kleiner - Hoffnungsschimmer, also ein irgendwie erkennbares positives Ziel für jeden Menschen als Handlungsantrieb unabdingbar notwendig war. In der Frage nach dem Wieviel an Hoffnung, Wieviel an Posivität blieb die Orthodoxie jedoch bei einer sehr harten Linie. Man vertraute grundsätzlich eher Negativismen, Schuldzuweisungen, Anklagen und Warnungen als positiver Stimulierung. Letztere blieb im orthodoxen Erziehungsdiskurs ein marginalisierter Bestandteil.

3.2.1.4 Indoktrination

Die autoritäre Oktroyierung von Verhaltensregeln gehörte ebenfalls in den Kanon repressiver Erziehungsmittel, da das zu erziehende Objekt nicht für würdig erachtet wurde, am Erziehungsprozess aktiv mitzuwirken. Der Erzieher – zumeist besaßen Männer die Definitionsgewalt – diktierte die Regeln, und der Edukant bzw. die Edukantin hatte diesen bedingungslos Folge zu leisten. In der puritanischen Historiographie gab es drei ‚Autoritäten‘, deren Lehrsätze als unabänderliche Wahrheiten und unkorrigierbare Forderungen vermittelt wurden: erstens die Bibel, zweitens Kirchen- und drittens Regierungsvertreter. Zu den beiden letztgenannten Autoritäten zählten auch die Autoren. Erklärungen dieser Personen hatten dieselbe Funktion wie die *doctrines*, die in Predigten aus dem

⁶⁵ Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur* (Tübingen, 2000) 97.

⁶⁶ Vgl. C. Mather, *Magnalia* I 368-375, 476-480.

ihnen zugrunde liegenden Bibeltext extrahiert wurden: eine einheitliche und möglichst störungsfreie Lebensregulation zu sichern.⁶⁷

Die Indoktrination von Lebensregeln nahmen alle puritanischen Historiographen vor. Zu diesem Zweck arbeiteten sie konstituierende Elemente der Predigt in ihre Geschichtswerke ein, da in der Predigt die intensive Vermittlung von Regeln und göttlichen Gesetzen zielgerichtet vorgenommen wurde.⁶⁸ Schon William Bradford ließ sich von ihr bei der Niederschrift seines Werkes inspirieren. Je bedeutsamer eine pädagogische Botschaft für ihn war, desto enger band Bradford seinen Text an die Form der Predigt. Als er aus dem biographischen Bericht über William Brewster beispielsweise die Lehre von der außerordentlichen Gnade Gottes und der Auserwähltheit der Puritaner ableitet, stützt er sich auf die Predigt-Elemente *text, application, explication* und *benediction*. Er zitiert aus der Bibel, wendet die darin befindlichen Aussagen auf die Puritaner an, erklärt dies und fügt einen ermutigenden Ausblick hinzu.⁶⁹

Neben dieser methodisch breiten Anleihe bei der Form der Predigt findet sich die begrenzte Formübernahme des Einzelelementes *doctrines* ebenfalls mehrfach in Bradfords Werk. Nicht immer sind die dabei von ihm formulierten Lehrsätze direkt aus der Bibel abgeleitet, aber ihre Prägnanz entspricht der des biblischen Vorbilds. Die meisten Lebensregeln, die Bradford formuliert oder zitiert, setzen den Menschen in Beziehung zu Gott und ermahnen ihn, seinem menschlichen Status gemäß zu handeln. So schreibt er: „...it is much better to keepe a good conscience and have the Lord's blessing, whether in life or death.“ In Zeiten der Not und des Mangels – wie im Jahre 1623 – heißt es in Anlehnung an die Bibel: “But God gave them health and strength in a good measure; and showed them by experience the truth of the word; Deut. 8.3 *That man liveth not by bread only, but by every word that proceedeth out of the mouth of the Lord doth man live.*” Nach dem Tod Robert Cushmans bemerkt er: “...a mans ways are not in his owne power, but in his hands who hath the issues of life and death. Man may purpose, but God doth dispose.” Obwohl diese Lehrsätze – im Verhältnis zum Gesamtvolumen des Textes – selten eingefügt

⁶⁷ Zur Frage der Autorität, gesellschaftlicher Hierarchisierung und Gehorsamsforderungen vgl. Kap. 3.1.4.

⁶⁸ Die biblische Rhetorik in der Predigtliteratur Neuenglands untersucht Phyllis Jones in „Biblical Rhetoric and the Pulpit Literature of Early New England,“ *Early American Literature* 11 (1976/77) 245-258.

⁶⁹ Vgl. Bradford, *Plantation* 381. Zu Bradfords bevorzugten Stilmitteln vgl. Calhoun, „William Bradford“ 43.

werden, legen sie jedoch Zeugnis ab von der Bereitschaft zur orthodoxen Indoktrination der puritanischen Lehre.⁷⁰

John Winthrop verzichtet in seinem *Journal* auf die Ableitung seiner Lehrsätze aus biblischen Texten. Ihm genügen die historischen Ereignisse, um aus ihnen Regeln für ein geordnetes, frommes Leben zu ziehen. Seine Lehrsätze wirken dabei eher wie Schlussfolgerungen. Sie haben zwar auch Forderungscharakter, doch es fehlt ihnen das absolute, diktatorische Moment der Predigt-*doctrines*. So ist es zum Beispiel der Gebrauch des konjunktivischen „should“, der den Lehrsatz ein wenig mildert, den er angesichts des Schicksals einer hochgradig depressiven Frau dem Leser vorhält. Sie hatte mehrfach versucht, ihr Kind zu töten, und konnte ihre Taten nicht bereuen: „Thus doth Satan work by the advantage of our infirmities, which should stir us up to cleave the more fast to Christ Jesus, and to walk the more humbly and watchfully in all our conversation.“⁷¹ Ähnlich wie bei Bradford sind diese selbst gestalteten Lehrsätze in Winthrops *Journal* allerdings selten zu finden. Stattdessen fügt er Dokumente oder Zusammenfassungen von Aussagen anderer Autoritäten (Regierungs- oder Kirchenvertreter) in sein Werk ein. So sind zum Beispiel die „rules of direction“ für einen guten und gerechten und damit moralisch akzeptablen Handel, die von John Cotton in einer Predigt aufgestellt wurden, von größerer autoritativer Kraft als Winthrops eigene *doctrines*: „The rules for trading were these: 1. A man may not sell above the current price... 2. When a man loseth in his commodity for want of skill etc., he must look at it as his own fault or cross, and therefore must not lay it upon another...“⁷² Diese Regeln haben eine gebotartige Form. Durch die Übernahme dieser Gebote kann der Gouverneur eine Allianz mit geistlichen Autoritäten konstruieren, die Winthrops Position im politischen Diskurs zusätzlich stärkt und die Vermittlung der Inhalte erleichtert.

Während Winthrop sich bei der Einfügung solcher Verhaltensdiktate in sein *Journal* insgesamt jedoch eher zurückhält, wird in allen folgenden *histories* die mit göttlicher Autorität verkündete Lehre (das ‚Gebot‘) zum festen Werksbestandteil. Es handelt sich dabei nicht um eine langsam einsetzende historische Entwicklung, sondern beginnt schon bei Johnson mit einem spektakulären methodischen Eingriff in Form der göttlichen Proklamation. Wie bereits erwähnt,

⁷⁰ Bradford, *Plantation* 61, 156, 210.

⁷¹ Winthrop, *Journal* II 61.

⁷² Winthrop, *Journal* I 317.

lehnt Johnson diese Verkündigung an die Form der Zehn Gebote des alten Testaments an. Ausgedehnt auf dreizehn Seiten instruiert er per ‚göttlichen‘ Boten die Kolonisten darüber, welche Regeln sie bei der Besiedlung Neuenglands zu befolgen haben. Die notwendigen Frömmigkeitsbekundungen und Demutsgesegen gegenüber Gott werden ebenso lehrsatzmäßig festgelegt wie die korrekte Handlungsweise von Kirchen-, Regierungs- und Militärvertretern. Johnson konstruiert die Geschichte Neuenglands anschließend ganz im Sinne des puritanischen Legitimationsdiskurses: Jedes göttliche Gebot der Proklamation scheint von den Siedlern befolgt worden zu sein.⁷³

Ebenso intensiv dominiert der göttliche Lehrsatz auch die *Brief History* Increase Mathers. Nur an wenigen Stellen lässt der Autor Gott selbst sprechen. Doch diese raren Verkündigungen haben eine starke emotionale Wirkung, da Gott darin all jenen Zerstörung androht, die es unterlassen, eine Reform ihres Lebens herbeizuführen: „...I will send wild Beasts among you, which shall rob you of your children, and destroy your Cattle, and make you few in number, and if you will not be reform'd by these things, I will bring your Sanctuaries to Desolation, and I will not smell the sweet Savor of your Odours.“ Häufiger als diese direkten Gottesworte erscheinen Mathers eigene lehrsatzhafte Kommentare in seinem Geschichtswerk. Zu Beginn der *history* verkündet er die Unkontrollierbarkeit solcher Katastrophen, wie der des aktuellen Indianerkrieges, wenn sich die Siedler diesem Krieg ohne göttliche Hilfe stellen müssen: „Behold how great a matter a little fire kindleth. This fire which in *June* was but a little Spark, in three Months time is become a great Flame...“ Mitten im Kriegsgeschehen mahnt er, Vorwarnungen für solches Unheil nicht zu übersehen: „...*great and publick Calamities seldom come upon any place without Prodigious Warnings to forerun and signifie what is to be expected.*“ Auch die Forderung nach Gehorsam gegenüber der göttlichen Autorität wird in Form einer Doktrin vorgebracht: “God then saith unto us, that if we will indeed hearken unto his voice, the haters of the Lord shall soon submit themselves.“⁷⁴

Ergänzt werden die Lehrsätze Mathers durch die gehobene, entrückte Rhetorik der Predigt. So wird der Leser zum Beispiel indirekt in Form einer Anrufung Gottes zur Dankbarkeit für Gesundung aufgefordert. Statt also direkt zu verlan-

⁷³ Vgl. Johnson, *Providence* 24-36.

⁷⁴ I. Mather, *Brief History* 17, 14, 34, 39.

gen ‚Seid dankbar!‘ heißt es: „The Lord help us to apply our hearts unto Wisdom, and make us thankful, in that he hath been intreated graciously and wonderfully to restore health unto us again.“ Mit dem Schluss-Satz verwandelt Mather seine *history* durch Wiederholung, Exklamation, archaische Wortwahl und den finalen Ausruf ‚Amen‘ endgültig in eine Predigt: „*Not unto us O Lord; not unto us, but unto thy Name give Glory, for thy mercy and for thy Truths sake. Amen!*“ Die indoktrinatorischen Qualitäten der Predigt werden somit kontinuierlich im gesamten Werk Mathers eingesetzt.⁷⁵

Auch die *General History* William Hubbards weist dieses Kontinuum bei der Distribution von Lehrsätzen auf. Hubbards wichtigste Quelle für den Einsatz der *doctrines* ist die Bibel. Dementsprechend lässt er seine historischen Interpretationen immer wieder in Bibelverse mit göttlicher Instruktion münden. So stellt er anlässlich der Ermordung eines Neuengländers, der mit Indianern Handel treiben wollte, die rhetorische Frage: „What shall it profit a man if he should gain the whole world, and lose his own soul?“ In einem anderen Zusammenhang kommentiert er zitierend: „The love of money is the root of all evil.“ Als er über die Absicht einiger Siedler berichtet, das Land zu verlassen, zitiert er gebotsartig: „Trust in the Lord and do good; so shalt thou dwell in the land, and verily thou shalt be fed.“⁷⁶ Hubbard entwirft mit der Auswahl seiner *doctrines* ein Belehrungskaleidoskop, d.h. jeder Lebensbereich wird von ihnen erfasst. Nicht allein religiöse Fragen, sondern auch ökonomische und politische werden auf dem Hintergrund einer von der puritanischen Theologie definierten Ethik hier beantwortet. Herausragend ist in diesem Kaleidoskop jedoch die Förderung der Frömmigkeit durch die Annäherung des Lesers an Gott („It is the providence of the Almighty that rules the world...“) sowie die Etablierung von Tugendhaftigkeit („Righteousness exalteth a nation, and maketh them honorable...“).⁷⁷ Die Warnung vor religiöser Abtrünnigkeit und vor einem Übermaß an weltlichen Genüssen wird ebenfalls in Gebotsform vermittelt.

Am intensivsten richtet Nathaniel Morton sein Geschichtswerk nach der Bibel aus. Er nutzt sie vor allem als Fundus zur Parallelisierung des historischen Schicksals der Israeliten und der Puritaner. Quellenangaben zu den betreffenden Bibelstellen sind am Rand des Textes kontinuierlich vermerkt. Seine päd-

⁷⁵ Ebd., 32, 51.

⁷⁶ Hubbard, *General History* 169, 100, 375.

⁷⁷ Ebd., 334, 380.

gogischen Ziele verfolgt er ebenfalls mit Hilfe der Bibel. Er verzichtet fast vollständig auf die Formulierung eigener *doctrines* und greift auf die biblischen Lehrsätze zurück. Vor den Folgen von Betrug warnt er zum Beispiel mit einem Zitat aus den Psalmen: „...*he hath made a pit and digged it, and is fallen into the pit he made...*“ Eine Warnung vor religiöser Abtrünnigkeit entnimmt er dem ersten Korintherbrief: „...*Wherefore let him that thinks he stands, take heed lest he fall...*“ Frömmigkeit fordert er ein mit den bekannten Worten „*Man lives not by bread only*“ sowie mit einem Vers aus der Offenbarung: „*Blessed are the dead that die in the Lord, for their works follow them...*“⁷⁸

Der Erziehungsdiskurs der puritanischen Historiographen ist grundsätzlich von dieser Form der Indoktrination geprägt. Es wird belehrt, befohlen und gefordert, ohne dass eine kritische Reflexion oder Analyse diese pädagogische Methode begleitet. Auch die *Magnalia* Cotton Mathers unterscheiden sich in der autoritären Weise der Indoktrinationsnutzung nicht von den anderen *histories*. Signifikante Differenzen gibt es nur bei der Auswahl der Quellen für die entsprechenden Lehrsätze. Mather beschränkt diese Wahl nicht allein auf die Bibel oder christliche Autoren, sondern zitiert auch antike oder säkulare Quellen. Nur in den Predigten wie zum Beispiel *The Bostonian Ebenezer* verwendet Mather zur Indoktrination ausschließlich Lehrsätze, die entweder direkt der Bibel entnommen sind oder von ihm (Mather) nach Vorgaben der Bibel formuliert werden. In allen anderen Beiträgen seines umfangreichen Geschichtswerkes werden die eng gesteckten Belehrungsgrenzen durch die Erweiterung seines Quellenmaterials gesprengt. Obwohl auch andere puritanische Historiographen bildungshungrig und sehr belesen waren und keine Hemmung vor der Aneignung von Wissen und Informationen aus aller Welt besaßen, war Cotton Mather der einzige, der – auch aus dem Motiv der Eitelkeit und des Bedürfnisses der Exhibition seiner Bildung – rigoros aus der Weltliteratur zu Erziehungszwecken schöpfte. Neben Texten englischer Autoren waren für ihn römische, griechische und jüdische Quellen von Nutzen. So ist sein Werk angefüllt mit lateinischen sowie griechischen und hebräischen Lehrsätzen. Von Cicero bis Chaucer wird jedem Autor die passende *doctrine* abgewonnen. Moralisch-sittliche und religiöse Fragen stehen dabei im Vordergrund seiner Lehren.

⁷⁸ Morton, *Memoriall* 60, 81, 119, 131.

Mather stützt zum Beispiel sein *Doing Good*-Programm mit Hilfe eines Spruches von Cicero: "...*Nulla repropius Homines ad Deum Accedunt, quam salute Hominibus danda...* (Men approach nearest to the character of God in doing good to mankind.)" Mit Hilfe des Philosophen Aristoteles werden Eigenschaften von Regenten definiert: "...*Ubi praeses fuerit Philosophus, ibi Civitas erit Faelix...* (Where the king is a philosopher, the state will be prosperous.)" Thukydides wird zum selben Thema zitiert mit den Worten: "*Magistratus est Civitatis Medicus...* (The magistrate is the physician of the state.)" Zur Frage nach dem Problem von Habgier und Bereicherung fügt Mather das Motto des Gouverneurs Phips ein: "*Ditare magis esse Regium quam Ditescere...* (It is more truly princely to enrich than to be enriched.)" Zur Propagierung von Vergeben und Verzeihen zitiert Mather schließlich den Kaiser Theodosius: "*Quo quisque est major, magis est placabilis ira, / Et faciles motus mens generosa capit...* (The noblest soul is ne'er resentful long, / And with an easy instinct pardons wrong.)"⁷⁹

Mit Hilfe dieser teils religiösen, teils weltlichen Lehrsätze, Sprüche und Weisheiten schließt sich Cotton Mather einerseits der stereotypen Erziehungsmethodik seiner Vorgänger an, andererseits erweitert er jedoch den Erziehungshorizont. Indem er nicht nur die Bibel und vielleicht noch einige protestantische Reformatoren sowie orthodoxe Puritaner in seinem Geschichtswerk zitiert, sondern vielmehr aus der ganzen Fülle der Weltliteratur unbegrenzt prägnante Lehren entnimmt, führt Mather eine sichtbare Öffnung für Fremdes herbei. Er sucht auf der Ebene der Lehrsätze als Erziehungsform somit einen Kompromiss, indem er zwar das autoritär-lehrhafte Muster übernimmt, aber gleichzeitig die Begrenztheit des Quellenmaterials aufhebt. Es handelt sich dabei nicht um eine Revision orthodoxer Erziehungsinhalte und -ziele, sondern zeigt im Bereich der Erziehungsmethodik eine erste Ablösung von repressiven pädagogischen Strategien.

⁷⁹ C. Mather, *Magnalia* I 107, 159, 203, 218.

3.2.2 Defizite der repressiven Erziehung

Die repressive Erziehung der Puritaner konzentrierte sich einseitig auf den Einsatz psychologischen Drucks als Erziehungsmittel und gab dem Individuum keine Möglichkeiten zur Entwicklung seiner Persönlichkeit. Die in jedem Menschen schlummernden Kräfte zur Lebensgestaltung wurden durch die Drangsal ihrer restriktiven Erziehungsmethoden weitgehend gelähmt, was auf verschiedenen Ebenen zu einer Schwächung der Kolonialgesellschaft führte. Der Zusammenhang zwischen Angsterzeugung und ihren psycho-physischen Folgewirkungen ist im 20. Jahrhundert eingehend wissenschaftlich untersucht worden. Die dabei zu beobachtenden körperlichen und geistigen Reaktionen auf Angst wurden auf ihre Funktionalität im menschlichen Leben geprüft.⁸⁰ Das Ergebnis war eindeutig. Abgesehen von einer manchmal positiven Einstiegswirkung, d.h. einer zunächst erhöhten Leistungsfähigkeit unter leichtem psychischem Druck, setzte sich mit Zunahme der Angst eine andere Korrelation durch – je größer die Angst, desto geringer die Leistungsfähigkeit.⁸¹

Es ist sowohl experimentell als auch bei der Beobachtung und nachsorgenden Betreuung von Kriegsgefangenen, insbesondere KZ-Häftlingen im Dritten Reich, aber auch amerikanischen Gefangenen in asiatischen Camps, nachgewiesen worden, dass die Reaktionen auf Angstreize individuell unterschiedlich ausfallen. Es wirken dabei die genetisch festgelegte, vegetative Konstitution zusammen mit der Entwicklungsgeschichte des Betroffenen. Jeder Mensch bringt

⁸⁰ Insbesondere in den 1960er Jahren setzte die Erforschung von Angsterzeugung unter psychologischen und pädagogischen Gesichtspunkten ein und erlebte auch in diesen Jahren bereits ihren Höhepunkt. Heutzutage besteht in der neueren Forschung ein allgemeiner Konsens über die negativen Folgen repressiver Erziehung, sodass die pädagogische Diskussion sich auf spezielle Teilbereiche des Themas verlagert hat. Die intensive Aufarbeitung der Wirkungen von Angsterzeugung wurden in unterschiedlichen Bereichen wie Medizin, Psychologie, Soziologie und Politik vorgenommen, deren Ergebnisse wiederum für die pädagogische Forschung nutzbar gemacht wurden. Eine Sammlung derartiger Ergebnisse aus verschiedenen Arbeitsfeldern liegt in der Sammlung *Die politische und gesellschaftliche Rolle der Angst* (hrsg. v. Heinz Wiesbrock [Frankfurt a. M., 1967]) vor. Das zentrale Standardwerk zu den psychologischen Wirkungen gegensätzlicher, d.h. moderater oder repressiver Erziehungskonzepte ist die seit 1963 in elf Auflagen erschienene *Erziehungspsychologie* (Göttingen, 1965) von Reinhard und Anne-Marie Tausch. Ein Vergleich, der in meiner Arbeit verwendeten 2. Auflage von 1965 und der elften von 1998 zeigt, dass die Überarbeitung, die die Autoren vorgenommen haben, sich den ‚Entwicklungsstufen‘ der modernen Pädagogik angeglichen hat, in denen das Wissen um die negativen Folgen autokratischer Erziehung bereits vorausgesetzt und demgemäß nicht mehr als zentrales Problem bearbeitet wird. So beginnt die sehr ausführliche Untersuchung dieses Problems in der 2. Ausgabe der *Erziehungspsychologie* direkt nach der theoretischen Einführung auf Seite 55, wohingegen das verkürzte und neu gestaltete Kapitel „Divergierung- Lenkung, ein wenig förderliches Verhalten“ in der elften überarbeiteten Fassung erst auf S. 332 zu finden ist. Aufgrund der großen Bedeutung, die der Auseinandersetzung mit repressiven Erziehungsmethoden in der 2. Ausgabe zugesprochen wird, beziehen sich die nachfolgend ausgewiesenen Zitate auf diese frühe Untersuchung.

⁸¹ Vgl. Tausch, *Erziehungspsychologie* 55-125.

also in eine Angstsituation seine individuelle „Disposition“ ein.⁸² Trotz dieser feststellbaren subjektiven Anteile am Angstgeschehen, gibt es aber auch objektiv belegbare körperliche Reaktionen, die sich in den Einzelfällen nur in ihrer Schwere unterscheiden.

Durch Angsterleben kommt es im Körper jedes Lebewesens zu umfassenden physiologischen Veränderungen: „Hauptsächlich betroffen ist das vegetative Nervensystem, mit den von seiner Regulation abhängigen Organsystemen und die Nebenniere, die vermehrt Adrenalin aus dem Mark, aber auch Corticoide (Hormone der Nebennierenrinde) ausschüttet.“ Dies führt zu einer Erhöhung von Herz- und Atemfrequenz, zu Gefäßverengung oder –erweiterung mit der Folge von Blässe und Frösteln, Muskelverspannung und einem damit verbundenen Schwächegefühl sowie Magenkontraktionen bis zum Brechreiz. Schwere Angst kann darüber hinaus zu unwillkürlicher Blasen- und Darmentleerung führen. Angesichts dieser rein körperlichen Auswirkungen der Angst ist bereits zu ahnen, dass eine Erziehung, die Angsterzeugung als Erziehungsmittel einsetzt, in ihren Auswirkungen nur negative Folgen haben kann. War es im Laufe der Evolution anfänglich zur Bereitstellung von Flucht- und Angriffsenergien noch überlebenswichtig, dass der Körper als Reaktion auf Angst alle Organe zu Höchstleistungen befähigte, so ist der moderne Mensch, auch der des 17. Jahrhunderts, dessen Angst- oder Stresserfahrung nicht in körperlichen Leistungen abgebaut werden kann, den körperlichen Veränderungen hilflos preisgegeben. Auf der physischen Ebene führt die Erzeugung von Angst somit zu einer absoluten Fehlleitung und Vergeudung von Energien. Statt größerer Leistungsfähigkeit erntet man Erschöpfung und statt Lernwilligkeit den Verlust des Willens.⁸³

Besonders deutlich werden die negativen Auswirkungen der Angsterzeugung durch die psychologische Forschung entlarvt. Diese konzentriert sich auf die zweite Form der Symptomatik – die seelische Angstreaktion und ihre Spiegelung im Verhalten des Betroffenen. Die extremen Erfahrungen der Gefangenen in deutschen und asiatischen Konzentrationslagern durch systematische psychische und physische Folterungen sowie eine dauerhafte Todesbedrohung führten zu Angstzuständen, die das Leben nach der Lagerhaft nicht nur tempo-

⁸² Heinz Häfner und Wiltrud Ranabauer, „Angst, Terror und ihre Folgen in medizinischer Sicht,“ in: Wiesbrock, *Rolle der Angst* 81.

⁸³ Häfner, „Angst“ 83-84.

rär, sondern dauerhaft beeinträchtigten. „Sie zeigten eine Neigung zur Abkapselung, einzelnen paranoiden Befürchtungen, Ängstlichkeit und Schreckhaftigkeit, erheblichen sozialen Eingliederungsschwierigkeiten und einer eigenartigen Neigung, nicht über die Lagererinnerungen zu sprechen...“ Es konnten sich traumatische Angstneurosen entwickeln, in denen die oben genannten Symptome besonders ausgeprägt zutage traten. Die Betroffenen konnten keine Lebensfreude mehr empfinden und verfielen zunehmend in eine „lähmende Gleichgültigkeit, die aber dennoch Raum für eine gesteigerte Reizbarkeit lässt.“ Diese Entwicklung mündete schließlich oft in chronische Depressionen.⁸⁴

Derartige Folgen stellen den Endpunkt einer auch in normaleren Lebenssituationen beobachtbaren Entwicklung der Wirkung von Angst dar. In seinem Aufsatz „Angst im Lichte der Motivationsforschung“ stellt Werner D. Fröhlich ein Modell vor, das Cofer und Appley entworfen haben und das die Verhaltensentwicklung unter zunehmenden Angsteinflüssen skizziert. Bei geringfügiger psychischer Belastung wird zunächst die Initial-Schwelle erreicht, die sich in Form von neuartigen (d.h. dem Gewohnten enthobenen) Verhaltensweisen sowie durch emotionale Erregung bemerkbar macht. Eine anhaltend belastende Situation führt zur Frustrationsschwelle, auf der eine tiefere Betroffenheit einsetzt, da das Individuum spürt, dass es die Situation mit herkömmlichen Verhaltensweisen nicht mehr meistern kann. In einem dritten Schritt wird dann die Stress-Schwelle erreicht, da nun eine akute Bedrohung oder Gefahr empfunden wird. Auf dem Gipfel der Angst erreicht man schließlich die Exhaustions-Schwelle:

Bis zu der oben erwähnten Stress-Phase können sich die Anstrengungen steigern, der Hemmung, Frustration oder Gefahr zu entkommen. In der vierten Phase ist der Endpunkt der Sequenz möglichen Verhaltens erreicht: Hoffnungslosigkeit, völlige Hilflosigkeit, ein Gefühl des Ausgeliefertseins charakterisieren hier das Geschehen, das neben dem totalen Zusammenbruch in extremen Situationen zum Tod führen kann.⁸⁵

Ein solches Modell darf nicht dazu verleiten, dieses als absolut einheitlich und umfassend gültig für jede Angststeigerungssituation zu betrachten. Dass die Reaktionen auf Angsteinflüsse individuell sehr unterschiedlich ausfallen können, wurde bereits erwähnt. Das Modell ist jedoch eine Orientierungshilfe für die Bewertung des konkreten Angstzustandes einer Person oder Gruppe. Mit diesem Modell vor Augen zeigen die isolationistischen Reaktionen vieler Pu-

⁸⁴ Ebd., 90, 91.

⁸⁵ Werner D. Fröhlich, „Angst im Lichte der Motivationsforschung,“ in: Wiesbrock, *Rolle der Angst* 161.

ritaner sowie deren depressive Schübe, die sich sowohl in Form von Selbstanlagen als auch Selbstmordversuchen äußerten, wie groß der psychologische Druck war, der insbesondere auf Angehörigen der zweiten und dritten Generation lastete. In den Geschichtswerken wird von depressiven Müttern berichtet, die ihre Kinder töteten oder zumindest Tötungsversuche unternahmen, da sie das Leben als zu schwere Bürde für ihren Nachwuchs betrachteten. Man erfährt von der Verzweiflung einzelner Geistlicher (zum Beispiel John Cotton), die auf dem Weg zu ihrem Konversionserlebnis Einsamkeits-, Vergeblichkeits- und Minderwertigkeitsgefühle ertragen mussten. Es ist nicht auszuschließen, dass sogar die erste Ehefrau William Bradfords sich kurz nach der Ankunft in der Neuen Welt das Leben nahm. Die Informationen sind in diesem Punkt zwar spärlich, doch gerade das Verschweigen ihres Todes durch Ertrinken und das Fehlen jedes Hinweises auf einen Unfall nährt den Verdacht, dass es sich um einen Selbstmord handelte. Offensichtlich wurde die Exhaustionsschwelle, also die höchste Belastungssituation, für viele Puritaner erreicht.⁸⁶

Doch man muss nicht bis zu Mord und Selbstmord gehen, um die negativen Wirkungen einer Angst erzeugenden Lebenswelt auf die Bewohner Neuenglands festzustellen. Bereits die vermehrte Entwicklung gesellschaftsschädigender Eigenschaften wie Isolationismus und Egoismus, Depression und Lethargie sowie Widerstand und Trotzreaktionen zeigt, dass Änderungen an den Erziehungskonzepten notwendig wurden. Der schon bei Bradford und Winthrop beklagte Mangel an Zusammengehörigkeitsgefühl, der sich in Auswanderungstendenzen der jungen Leute aus den Kolonien und Bewegungen in die Wildnis hinein manifestierte, dazu die offenkundigen Probleme der Kirchen, ihre Gemeindemitglieder noch zu Kirchgängen zu bewegen, starke Disziplinprobleme während der Gottesdienste (Unterhaltungen, Ruhestörung oder, das Gegenteil davon, unverhohlenen Schlafens) und das Ausbluten der Gemeinden in den 1660er und 1670er Jahren weisen auf Folgen der verbreiteten Repression hin, die relativ unspektakulär erschienen, aber letztlich langfristig dramatische Auswirkungen auf das gesellschaftliche Leben hatten: Die Autoritätsstrukturen wur-

⁸⁶ Vgl. Winthrop, *Journal* I 282-283; C. Mather, *Magnalia* I 255; Westbrook, *Bradford* 19; Bradford, *Plantation* 391.

den brüchig, der Einfluss der Kirchen sank und zumindest tendenziell setzte eine Säkularisierung der Gesellschaft ein.⁸⁷

Alfred Adler hat in der von ihm entwickelten Individualpsychologie den Zusammenhang zwischen repressiver Erziehung und sozialen Schäden deutlich herausgearbeitet: Härte in der Erziehung zerstört sehr leicht die Fähigkeit zur emotionalen Bindung, macht misstrauisch und verleitet dazu, ein Gefühl der Minderwertigkeit durch das Streben nach Geltung und Überlegenheit zu kompensieren. Das „Streben nach Macht“ wird also durch die von ‚außen‘ herbeigeführte Intensivierung der Minderwertigkeitserlebnisse eher verstärkt als gebremst. Die aber gleichzeitig notwendige Aufgabe, ein Gemeinschaftsgefühl zu entwickeln, um zur lebenserhaltenden Gesellschaftsbildung fähig zu sein, wird unter diesen Bedingungen extrem gehemmt.⁸⁸

Die Auswirkungen repressiver Erziehung sind nach Adlers Ansicht verheerend:

...Kinder, die unter einem schweren Druck in der Erziehung, etwa unter großer Strenge, aufwachsen, sind von der Isolierung bedroht. Auch ihnen wird das Leben nicht in günstigem Licht erscheinen, weil sie immer wieder und von überall her schlimme Eindrücke erwarten. Sie fühlen sich entweder als Dulder, die alle Schwierigkeiten demütig in Empfang nehmen oder als Kämpfer, die immer bereit sind, die als Feind empfundene Umgebung anzugreifen. Diese Kinder betrachten das Leben und ihre Aufgaben als besondere Schwierigkeiten und es ist leicht zu verstehen, daß ein solches Kind meist darauf bedacht sein wird, seine Grenzen zu wahren, darauf achtend, daß ihm kein Abbruch geschieht und daß es stets mißtrauisch die Umgebung im Auge behält. Belastet durch diese übergroße Vorsicht wird es eine Neigung entwickeln, lieber größere Schwierigkeiten und Gefahren zu wittern, als sich etwa in leichtsinniger Weise dem Schicksal einer Niederlage auszusetzen. Ein weiteres gemeinsames Merkmal dieser Kinder, gleichzeitig ein in die Augen springendes Zeichen ihres weniger entwickelten Gemeinschaftsgefühls, ist die Erscheinung, daß sie mehr an sich denken als an die andern. Man sieht hier klar die ganze Entwicklung. Alle diese Menschen neigen im allgemeinen zu einer pessimistischen Weltanschauung und können ihres Lebens nicht froh werden, wenn sie keine Erlösung von ihrer falschen Lebensschablone finden.⁸⁹

Der Puritanismus bot – mit seiner Weltanschauung im Allgemeinen und mit seiner Erziehung im Besonderen – nicht nur keine Erlösung von diesen die Handlungsfähigkeit einschränkenden ‚Lebensschablonen‘, sondern produzierte und verstärkte sogar derart problematische Konzepte. Indem John Robinson verlangte, man müsse den Willen des Kindes brechen und man solle es emotional abhärten anstatt es zu sensibilisieren, eröffnete er in der puritanischen Pädago-

⁸⁷ Zu den Klagen der Autoren über offenkundige Probleme in Gesellschaft, Staat und Kirche vgl. Kap. 2.1.1.

⁸⁸ Alfred Adler, *Menschenkenntnis* (Frankfurt a.M., 1966) 75; vgl. ebd., 41-42, 46-47.

⁸⁹ Ebd., 49-50.

gik einen klassischen Teufelskreis: Durch die Festschreibung von Härte und Gefühllosigkeit als zentralen Erziehungskonstanten, wurden in den Kindern und (teilweise noch zu erziehenden) Erwachsenen die von Adler skizzierten Reaktionen ausgelöst. Diese Reaktionen, die von Lethargie bis zu aktivem Widerstand reichten, entsprachen aber ganz und gar der Lebensform, die sie eigentlich verhindern bzw. bekämpfen wollten. Aber anstatt die eigene pädagogische Methodik als Auslöser der Probleme zu identifizieren, wurde zunächst – nach dem Prinzip ‚Viel hilft viel‘ - mit noch mehr Härte der Kampf gegen die Sünden und Laster ihrer Nachkommen fortgesetzt. Dieser Erziehungsfehler ist kein Spezifikum des neuenglischen Puritanismus im 17. Jahrhundert, sondern lässt sich – wie Reinhard und Anne-Marie Tausch in *Erziehungspsychologie* zeigen – bis in die Gegenwart nachweisen.

Tausch und Tausch sehen den Grund für die Affirmation harter Erziehung in dem Phänomen, dass auf der Initialschwelle der Angsteinflüsse, also dem niedrigsten Niveau harter Erziehung, bei den Edukanten die vom Erzieher erhofften Verhaltensänderungen tatsächlich eintreten. Aus verschiedenen Untersuchungen lässt sich ersehen, „daß autokratische Befehle, Drohungen, Affektausbrüche u.ä. häufig zu deutlich sichtbaren Effekten bei Kindern bzw. sog. Untergebenen führen, beispielsweise zu unmittelbarem Gehorsam und Beenden des störenden Verhaltens...“ Dabei wurden aber negative Nebenfolgen wie „Wiederholung des störenden Verhaltens bei geeigneter Gelegenheit und Verschlechterung des Beziehungsverhältnisses zum Erzieher“ außer Acht gelassen. Langfristig, so ergab eine andere Untersuchung, verschlechterte sich die Wirksamkeit des autokratischen Erziehungsstiles sogar signifikant. Ein halbes Jahr nach Beginn der Untersuchung wurden „die gleichen autokratischen Verhaltensweisen als ineffektiver im Vergleich zu sozial integrierten beurteilt.“ Tausch und Tausch deduzieren deshalb, „daß die unmittelbare Effektivität, das ‚günstige‘ Feed-back autokratischen Verhaltens, ein Grund dafür ist, daß Erzieher diese Formen in Konfliktsituationen relativ häufig realisieren. Die später eintretenden ungünstigen Folgen werden dagegen nicht mit dem früheren autokratischen Verhalten als in Zusammenhang stehend gesehen. Im Gegenteil: Erzieher mögen bei späteren Wiederholungen unangemessenen Verhaltens

von Kindern der Auffassung sein, sie hätten zu wenig autokratische Maßnahmen getroffen.“⁹⁰

Genau dieses Problem ergab sich für orthodoxe puritanische Erzieher. Der autokratisch-repressive Erziehungsstil zeitigte für kurze Phasen zwar Erfolge, doch auf lange Sicht wurden die Edukanten rebellischer oder lethargischer – je nach Charakter und Erziehungsumständen. Das bereits untersuchte Phänomen der Distanzierung der zweiten und dritten Generation von der Kirche ist, neben dem von den Kirchen durch restriktive Aufnahmebedingungen direkt erwirkten Ausschluss junger Leute aus dem Gemeindeleben, auch eine Folge psychologischer Prozesse. Die erste Generation folgte dem Motto ‚je mehr Restriktivität, desto besser.‘ Damit nahm sie den jungen Menschen in ihrem Kampf um Bürgerrechte und allgemeine Anerkennung jede Hoffnung, eines Tages den vollwertigen Lebensstatus ihrer Väter zu erreichen. Die kirchliche Lehre vermittelte zusätzliche Unsicherheit über das transzendente Schicksal der Seele nach dem Tod. So ergab sich eine allumfassende Perspektivlosigkeit: Weder im Leben vor noch nach dem Tod wurde ihnen eine positive Selbstwerterfahrung in Aussicht gestellt.

Wie kommt es aber, dass unter diesen repressiven Erziehungsbedingungen, die, experimentell nachgewiesen und historisch beobachtbar, bei Betroffenen „geringeres Bemühen und geringere Beteiligung an der Arbeit, geringere Motivation zur Erreichung des Gruppenzieles,“ dazu „mehr Aggressivität, mehr autoritäres Verhalten, geringeres Bemühen im Anstreben der Ziele, weniger effektive Intelligenz und klärende Akte, 2-3 mal so viel Ausdruck und Befreiung von Spannungen sowie größere nicht-aufgabenbedingte Aktivität“ hervorrufen, der Puritanismus sowohl auf der Ebene der Wirtschaftsentwicklung als auch auf der Ebene der Verankerung von Wertvorstellungen als sehr erfolgreich gilt?⁹¹

Es gab für puritanische ‚Erziehungsautoritäten‘ wie Geistliche und Politiker nur eine Möglichkeit, um die negativen Folgen der Repressivität zu unterlaufen: Die repressive Erziehungstheorie und Erziehungspraxis mussten korrigiert, d.h. gegen moderate Konzepte ausgetauscht werden. Während Max Weber den ökonomischen Erfolg des Puritanismus allein der religiösen Überzeugung der Puritaner zuschreibt, dass der „Erfolg der Arbeit das sicherste Symptom“ für

⁹⁰ Tausch, *Erziehungspsychologie* 89-90.

⁹¹ Ebd., 83-84.

Gottgefälligkeit sei und „der kapitalistische Gewinn einer der wichtigsten Erkenntnisgründe, daß der Segen Gottes auf dem Geschäftsbetrieb geruht hat,“ ist dem jedoch entgegenzuhalten, dass diese Theorie erst auf der Basis einer umstrukturierten Theologie und Pädagogik entwickelt werden konnte. Zum einen wird hier wieder die Grenze verwischt zwischen dem geforderten *covenant of grace* und dem mehr und mehr praktizierten *covenant of works*. Zum anderen wäre mit einer rein repressiven Erziehung, die gerade Empfindungen wie Hilflosigkeit, Schwäche, Minderwertigkeitsgefühle und ähnliches hervorrief, eine derart (auch wirtschaftlich) erfolgsorientierte theologische Theorie kaum vereinbar gewesen. Somit war es zunächst nötig, gegen die puristischen Theorien von der Verderbtheit des Menschen optimistischere Thesen zu stellen und die Erziehungsmethodik entsprechend zu reformieren.⁹²

⁹² Max Weber, *Ethik* 347.

3.2.3 Moderation

Die Frage nach der Notwendigkeit von Härte stellte sich im puritanischen Erziehungsdiskurs nicht erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts, sondern wurde, wenn man die Diskussionen um Strafen für Erwachsene einbezieht, bereits von Beginn an in den Kolonien verhandelt. Allerdings waren kritische Stimmen in den Anfangsjahren selten. William Bradford berichtet über Kritik an der „severity in punishments,“ mit der die Kolonie Plymouth gegen Fehlentwicklungen vorging, und stellt sich selbst auf die Seite der Kritiker, indem er diese als gute und gemäßigt eingestellte Personen bezeichnet.⁹³ John Winthrop wiederum sieht sich genötigt, die harte Bestrafung der Antinomisten gegen massive Kritik zu rechtfertigen, wobei die Tatsache, dass die Urteile so heftig umstritten waren, erheblich bemerkenswerter ist, als die Rechtfertigung derselben. Doch erst in den 1670er Jahren setzte eine deutlich erkennbare Veränderung der basalen Theorie über Mensch und Erziehung ein.

3.2.3.1 Positive Anthropologie

Die von William Hubbard aufgestellten Forderungen nach Mäßigung in allen Lebensbereichen markieren den Wendepunkt, an dem in Neuengland ein offeneres Bekenntnis zu guten Anlagen des Menschen, seinen Verstandesfähigkeiten und – ganz allgemein – seinem regenerativen Potential möglich wird. Hubbard konzentriert sich zwar auf die Kirchen- und Staatsorganisation, als er in seiner *General History* die negativen Auswirkungen von Rigorosität und Härte darlegt. Doch seine Aussagen sind zum Teil so allgemein gültig formuliert, dass sie als Lehrsätze sowohl für öffentliches als auch privates Handeln gelten können. Deshalb weist er nicht nur auf den Ruin von Staat und Kirche hin, der durch überzogene Härte herbeigeführt wird, sondern stellt generell fest: „...when things are by an undue severity ... strained to the height, it hazards the breaking all in pieces.“⁹⁴ Diese Erkenntnis galt ebenfalls für die Erziehung des Menschen. Hubbard sah in dem Prinzip der Mäßigung das einzig Erfolg versprechende Konzept zur Vermittlung sozialer, ethischer und religiöser Kompetenz. „Hubbard’s confidence in the power of human reason and understanding applied to the subject of child-rearing and the religious education of children as

⁹³ Bradford, *Plantation* 364.

⁹⁴ Hubbard, *General History* 333.

well. Because he recognized that the use of coercion in exacting religious devotion from children was harmful, he spoke out in opposition to such practices, which he felt were detrimental to mature spiritual development.”⁹⁵ Hubbard sprach nicht nur der bisher (verbreitet) praktizierten Härte und Strenge jede Effizienz ab, sondern erhob den Menschen gleichzeitig zu einem mit eigenen, positiv wirkenden Kräften ausgestatteten Wesen.

Die negativen, kirchenschädigenden Einflüsse eines immer strengeren Auswahlverfahrens bei der Vergabe der vollen Kirchenmitgliedschaft erzwangen die Entwicklung neuer Theorien vom Menschen (und seiner Erziehung). Die Beschlüsse zum *Half-Way Covenant* waren in den 1660er Jahren der Auftakt zu weiteren Kompromissen. Statt des von der Erbsünde belasteten, rückte der zu Frömmigkeit und Fleiß befähigte Mensch immer häufiger in den Blickpunkt der Theologen. Auch die äußere Entwicklung der Kolonien trug zu dieser Änderung bei. Der Aufbau eines komplexeren Agrar-, Handwerks- und Handelsstaates führte zu größerem Wohlstand und gleichzeitig einer Anhäufung alternativer Unterhaltungsmöglichkeiten außerhalb der Kirchen. Weltliche Versammlungsorte wie Tavernen, Tanz- und Spielhäuser entstanden. Mit der Übernahme der Kolonialregierung durch die englische Krone in den 1680er Jahren verstärkte sich dieser Trend der Entmachtung der puritanischen Kirchen und ihrer Lehrmöglichkeiten weiter. Gerade die neue Anbindung an England hat die Veränderung der puritanischen Erziehungstheorie besonders akzeleriert.⁹⁶

Die aktuelle politische, philosophische und pädagogische Diskussion Englands war von gebildeten Kolonisten immer verfolgt worden, doch gerade nach der *Dominion*, im Zuge der engen Bindung an das Mutterland, wurde der Zugang zu neuen geistes- und naturwissenschaftlichen Erkenntnissen aus England zusätzlich erleichtert. Ein kontinuierlicher Austausch von Literatur förderte die Teilnahme Neuenglands am neuen Denken. Die neuartigen Thesen John Lockes über das Wesen des Menschen und seine Erziehung veränderten daher die pädagogische Praxis nicht nur in England, sondern auch in dessen Kolonien. In einer Zeit des politischen und gesellschaftlichen Umbruchs war dort das Bedürfnis nach neuen Erkenntnissen über den Umgang mit Kindern besonders

⁹⁵ Elliott, *Power* 153-154.

⁹⁶ Vgl. Miller, *Colony* 305-310; Emerson, *Puritanism* 140-144; Gert Raeithel, *Geschichte der nordamerikanischen Kultur*. Bd. 1 *Vom Puritanismus bis zum Bürgerkrieg 1600-1860* (Weinheim, 1987) 54-58.

groß. Die alten repressiven Methoden hatten nicht zu den gewünschten Zielen geführt, und so fiel eine neue, moderate Theorie auf fruchtbaren Boden.⁹⁷

John Locke bot in seiner Mischung aus religiösem und aufgeklärtem Denken einen – auch für viele Puritaner – annehmbaren Erziehungskompromiss. Einerseits verwarf er bekannte Methoden, wie zum Beispiel die körperliche Bestrafung, nicht vollkommen, aber andererseits war sein Vertrauen in das Verständnis des Kindes erheblich größer als das orthodoxer Puritaner. Aus diesem Grunde zog er moderate Erziehungsmethoden generell der repressiven Pädagogik vor. Mit „Some Thoughts Concerning Education“ hatte Locke in den 1690er Jahren der Erziehung einen neuen Weg geebnet. Er erhob sie zum hauptverantwortlichen Faktor menschlicher Persönlichkeitsentwicklung: „...I think I may say, that of all the Men we meet with, Nine Parts of Ten are what they are, Good or Evil, useful or not, by their Education.“ Junge Menschen waren nach seiner Meinung formbar wie „Fountains of some Rivers, where a gentle Application of the Hand turns the flexible Waters into Channels, That make them take quite contrary Courses.“⁹⁸ Der Mensch war also nicht das durch *natural depravity* und die Erbsünde verdamnte Wesen, sondern eine Persönlichkeit, die sich unter dem Einfluss von Erziehern sowohl gut als auch schlecht entwickeln konnte.

John Locke unterschied zwischen den frühen und späten Jahren der Kindererziehung. In den ersten Lebensjahren sollten sich die Eltern vor Verwöhnung hüten. In dieser Zeit musste die elterliche Autorität vermittelt werden. Zu diesem Zweck sei auch eine gewisse Härte und Konsequenz in der Erziehung notwendig: „If ... a strict Hand be kept over Children *from the Beginning*, they will in that Age be tractable and quietly submit to [parental authority], as never having known any other...“ In späteren Jahren müsse die strenge Erziehung einer freundschaftlichen weichen. „Fear and Awe ought to give you the first Power over their Minds, and Love and Friendship in riper Years to hold it...“ Mit der Forderung nach strengem Autoritätsverhalten ist jedoch nicht die ungehemmte Einschüchterung des Kindes gemeint, sondern eine überlegte und gerechtfertigte Lenkung kindlichen Eigensinns. Nur im Extremfall, wie zum Beispiel bei hartnäckiger Ungehorsamkeit, seien harte Strafen zulässig. „For I am very apt to

⁹⁷ Vgl. Cremin, *American Education* 251-257, 267.

⁹⁸ John Locke, *Some Thoughts Concerning Education*, in: *The Educational Writings of John Locke*, ed. James L. Axtell (Cambridge, 1968) 114.

think that *great Severity* of Punishment does but very little Good; nay, great Harm in Education...“⁹⁹

Locke fürchtete, dass das gezielte Brechen des kindlichen Willens zu psychischen Schäden führen könnte: „...if the Mind be curbed and humbled too much in Children; if their Spirits be abased and broken much, by too strict an Hand over them, they lose all their Vigor and Industry, and are in a worse State than the former.“ Im Gegensatz zu den orthodoxen Puritanern, die die Rute als göttliches Erziehungsmittel feierten, lehnte er deren Verwendung zu pädagogischen Zwecken ab. „The usual lazy and short way by Chastisement, and the Rod, which is the only Instrument of Government that Tutors generally know, or ever think of, is the most unfit of any to be used in Education...“¹⁰⁰ Reiner körperlicher Schmerz sei kein geeignetes Mittel, um ein Kind dauerhaft an falschen und schädlichen Verhaltensweisen zu hindern. Ebenso sehr lehnte Locke aber auch spezielle Belohnungen zu Erziehungszwecken ab. Sie seien schädlich, weil in dem Zögling nur die Sehnsucht nach der Belohnung geweckt, aber kein Verständnis für die belohnte Tätigkeit selbst entwickelt würde. Ohne künstliche Verlockungen werde ein nur durch Belohnungen erzogenes Kind niemals vernünftig handeln.¹⁰¹

Wertschätzung einerseits und das Gefühl von Schmach und Schande andererseits zu vermitteln, betrachtete Locke als den besten Erziehungsweg. Kinder seien sehr empfänglich für Lob und Tadel, sodass ihnen unterschiedliche Werte frühzeitig vermittelt werden könnten. Eine gute Erziehung umfasse darüber hinaus das Aufstellen von Regeln, an denen sich das Kind jederzeit orientieren könne. Locke warnte jedoch vor einem unübersichtlichen Regelsystem. Je mehr Regeln vorhanden seien, desto häufiger würde das Kind die Regeln brechen. Dies könne nur negative Folgen haben:

[E]ither he must be very often punished, which will be of ill consequence, by making Punishment too frequent and familiar; or else you must let the Transgressions of some of your Rules go unpunished, whereby they will of course grow contemptible, and your Authority become cheap to him. Make but *few Laws*, but see they be well observed, when once made.¹⁰²

⁹⁹ Locke, *Education* 146-147.

¹⁰⁰ Ebd., 148.

¹⁰¹ Vgl. ebd., 149-151.

¹⁰² Ebd., 158.

Locke fordert die Eltern hier indirekt zur Kontrolle des eigenen Handelns auf. Reine Willkür in der Erziehung muss vermieden werden. Nur absolut notwendige Richtlinien sollen die Erziehung bestimmen.

Ein weiteres Erziehungsmittel, das Locke in seinem Werk einfordert, ist Vorbildhaftigkeit. In diesem Punkt gibt es zwischen orthodox-puritanischen Erziehungskonzepten und den Lockeschen Theorien kaum Differenzen.¹⁰³ Insbesondere in der Verhaltenserziehung könnten durch Vorbildhaftigkeit des sozialen Umfelds des Kindes bessere Erziehungsergebnisse erzielt werden als durch Regelsysteme.

Manners, as they call it, about which Children are so often perplexed, and have so many goodly Exhortations made them, by their wise Maids and Governesses, I think, are rather to be learnt by Example than Rules; and then Children, if kept out of ill Company, will take pride to behave themselves prettily, after the fashion of others, perceiving themselves esteemed and commended for it.¹⁰⁴

Der außerfamiliäre Freundeskreis, den sich ein Kind suchte, sollte auf sittliche Tauglichkeit überprüft werden, da negative Einflüsse von außen die Wirkung vorbildlichen Verhaltens in der Familie zerstören könnten. Aus diesem Grunde hatten schon die Puritaner im gesamten 17. Jahrhundert sowohl von Eltern als auch von Lehrern gefordert, dass die Begleiter der Kinder ebenfalls vorbildlich sein müssten. Vorbildlichkeit ist jedoch das einzige Erziehungsmittel, bei dem es zwischen dem orthodoxen Puritanismus und John Locke zu einer uneingeschränkten Übereinstimmung kam. Mit seinen Äußerungen zur formalen Erziehung unterschied sich Locke bereits wieder deutlich von den meisten puritanischen Erziehern des 17. Jahrhunderts. Er trat für Mäßigung im Umgang mit Schulkindern ein und lehnte daher Schläge zur Intensivierung der Lernbereitschaft ab. Wenn das Lernen vom Kind nur als Zwang erfahren werde, sei das Ergebnis Aversion statt Freude am Lernen.¹⁰⁵

Die wichtigste Neuerung in der Erziehungstheorie John Lockes war die Hervorhebung der kindlichen Vernunft. Er setzte voraus, dass das Kind zu großen Verständnisleistungen fähig ist und forderte daher die Erzieher auf, Kindern erklärend und nicht strafend gegenüberzutreten: „It will perhaps be wondered that I mention *Reasoning* with Children: And yet I cannot but think that the true Way

¹⁰³ Vgl. dazu Kap. 3.2.3.2.

¹⁰⁴ Locke, *Education* 162.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., 172-173.

of Dealing with them. They understand it as early as they do Language; and if I mis-observe not, they love to be treated as Rational Creatures sooner than is imagined.”¹⁰⁶ Natürlich müsse die jeweilige Erklärung dem Alter und der Auffassungsgabe des Kindes angemessen sein. Ein Kleinkind könne selbstverständlich nicht wie ein Erwachsener behandelt werden. Doch grundsätzlich sei Überzeugungsarbeit mit einfachen, angemessenen Worten bei Kindern eine erfolgreiche Erziehungsmethode. Dem Kind intellektuelle Verständnisseleistungen zuzurechnen, war eine der größten Neuerungen in der Pädagogik des ausgehenden 17. Jahrhunderts. Mit diesen Konzepten prägte Locke den Erziehungsdiskurs der Aufklärung nachhaltig, bemühte sich aber gleichzeitig, seine neuen Thesen mit den alten, strengen Erziehungskonzepten zu versöhnen. Sein positives Menschenbild erlaubte ihm dabei die Entwicklung einer moderaten Pädagogik, die die Bedürfnisse des Kindes ins Zentrum ihrer Arbeit stellte. Die Kombination aus Strenge und Mäßigung, die John Locke empfahl, leitete einen pädagogischen Wandel ein, der vor allem in Europa, aber auch in den amerikanischen Kolonien wirksam wurde. Die Wege, auf denen Lockes Pädagogik in die Neue Welt kam, sind nicht bekannt, doch die Ähnlichkeit der pädagogischen Thesen einiger Puritaner wie Cotton Mather mit denen Lockes legen – wie in der folgenden Untersuchung noch gezeigt wird – nicht nur eine reine Kenntnisnahme, sondern sogar eine deutliche Akzeptanz der Neuerungen durch puritanische Kolonisten nahe.¹⁰⁷

Nach 1700 kam es zu einer sichtbaren Verbreitung der moderaten Erziehungsmethodik in den amerikanischen Kolonien. Obwohl elterliche Autorität grundsätzlich erhalten bleiben sollte, wurde diese nun deutlich begrenzt. Nach der Jahrhundertwende beschrieb Samuel Willard die Herrschaft der Eltern über ihre Kinder so:

That this Government is not Despotical or Arbitrary is certain; for tho' they are more left at liberty to exercise their Prudence in the Administration of it; yet there are Limits set to it in the word of God, and Rules laid down, which prescribe the Duties of it, in the Compass whereof they are to contain themselves.¹⁰⁸

Eltern sollen vermeiden, die Kinder mit zu großer Härte zu erziehen, allerdings darf sich der kindliche Wille niemals dauerhaft gegen den Willen der Erwachse-

¹⁰⁶ Locke, *Education* 181.

¹⁰⁷ Zu weiteren Indizien für Mathers Kenntnisnahme der Locke'schen Thesen vgl. insbes. Kap. 3.2.4.1.

¹⁰⁸ Zit. nach Greven, *Temperament* 160.

nen durchsetzen. Willard propagiert also eine Mischung aus Härte und Nachsicht.

Die Überzeugung, dass Erziehung einem forcierten Kampf gegen verdorbene Seelen zu entsprechen hätte, bekam Konkurrenz durch differenziertere, den Menschen als Träger von Entwicklungspotential betrachtende Konzepte. So bezeichnete Charles Chauncy die zahllosen Gefühle und Leidenschaften des Menschen, die früher bedrohlich zu sein schienen, nun als sinnvolle und gute Kräfte: „...he was confident that ,they are all designed to promote his good, not his hurt.“¹⁰⁹ Die Seele des Menschen war demgemäß nicht mehr automatisch der ewigen Verdammnis geweiht. Diese Erkenntnis nahm den Gläubigen einen großen Teil der Angst, die ihnen durch Predigten über den Zusammenhang von *natural depravity* und Höllenfeuer eingeflößt worden war.

Obwohl nach der Jahrhundertwende weiterhin vor Sündhaftigkeit gewarnt wurde, äußerten sich immer mehr Puritaner auch über die Jugend und die jungen Erwachsenen äußerst positiv. Die Zeit zwischen Kindheit und Alter galt plötzlich nicht mehr als Phase besonderer Versuchungen oder Bedrohungen der Seele, sondern wurde nun als beste Zeit für die Konversion und andere religiöse Erfahrungen betrachtet. „Samuel Moody agreed with [Thomas] Foxcroft that youth was ‘the very best season’ that a person ‘can ever have’ to begin to come to Christ... Young people obviously possessed great spiritual potential.“¹¹⁰ Auch die hier betonte Ausrichtung auf den neutestamentarischen Christus verstärkt die Abwendung vom harten alttestamentarischen Gott und dessen auf Strafen basierender ‚Erziehung‘ des Menschen. Die Skepsis der Puritaner gegenüber der Jugend verschwand nach 1700 zwar nicht ganz, aber die Auseinandersetzung mit eigener Sündhaftigkeit geschah nicht mehr aus der Angst vor drohender Verdammnis, sondern aus der Überzeugung, dass sich durch die Beschäftigung mit den persönlichen Verfehlungen eine positive Kraft zur Bewältigung der Lebensaufgaben entwickeln würde. Neben dieser Neudefinition von Kindheit und Jugend erlebte das 18. Jahrhundert auch einen Wandel in der Bewertung von Lebenszielen. Nicht-puritanische Autoren übernahmen vermehrt die Aufgabe, diese Umwertungen vorzunehmen, indem sie das puritanische in ein säkulares Denken überführten. So entwickelten Benjamin Franklin und

¹⁰⁹ Greven, *Temperament* 203.

¹¹⁰ N. Ray Hiner, „Adolescence in Eighteenth-Century America,“ in: Fox, *Loving* 366.

Thomas Jefferson neue Thesen über die Grundlagen eines ‚guten‘ Daseins: Franklin stellte eine Verbindung aus Tugend und Handel als erstrebenswertes Lebensideal dar, und Jefferson setzte in der Unabhängigkeitserklärung die Gleichheit der Menschen und ihr Recht auf Leben, Freiheit und das Streben nach Glück als die höchsten Werte des neuen Amerika fest.¹¹¹

Das Nachlassen der Angst bewirkte eine grundsätzliche Liberalisierung und Entkrampfung der Gesellschaft. Verbote, die bisher vom äußeren Erscheinungsbild jeder Person bis zu ihrem Freizeitverhalten umfassend in die Lebensgestaltung eingriffen, wurden aufgehoben. Langes Haar, das zunächst als unsittlich, galt wurde akzeptiert. Auch Perücken für Kinder und Erwachsene breiteten sich aus. Immer öfter wurde Kindern erlaubt, in ihrer Freizeit zu tanzen oder Musikinstrumente zu spielen. Nach 1740 wurden unterhaltsame Kinderbücher aus England importiert. Diese Bücher waren kindgerecht aufgebaut. Sie hatten kleine Seiten, große Buchstaben und eine verständliche Sprache. Zu einer weiteren Veränderung kam es bei der Kleidung. Sie wurde nicht mehr schlicht gehalten, sondern wies häufig die von orthodoxen Puritanern abgelehnte Ornamentierung auf. Außerdem begannen einige Familien – entgegen puritanischer Sitte – das Weihnachtsfest zu feiern, und schließlich wurden auch die Kontakte zwischen puritanischen und andersgläubigen Familien immer enger, sodass die religiöse Identität keine soziale Trennung mehr bewirken konnte. Nur das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern änderte sich nicht: Der Gehorsam gegenüber Vater und Mutter blieb zunächst ein gefordertes Verhaltens-element.¹¹²

Die offensichtlichen Veränderungen stellten keinesfalls ein komplettes Verschwinden des orthodoxen Erziehungsdiskurses dar. Vielmehr sind sie Ausdruck puritanischer Anpassungsleistungen. Während im Laufe des 18. Jahrhunderts diese Leistungen sehr deutlich sichtbar wurden, hatte im Jahrhundert zuvor die Reformbereitschaft nur langsam wachsen können. Im Bereich der Erziehung fanden moderate Methoden teilweise sogar bei orthodox-repressiven Theoretikern Anwendung, doch bis zur Entwicklung einer deutlich wahrnehmbaren moderaten Pädagogik dauerte es sehr lange. Erst Cotton Mather entwickel-

¹¹¹ Vgl. ebd., 368-369; vgl. Cremin, *American Education* 273-302.

¹¹² Vgl. Cable, *Darlings* 30-40, 49-50; Plumb, „The New World“ 306.

te – trotz einer manchmal noch restriktiven Tendenz – eine explizit moderate Erziehungstheorie, die bereits in den *Magnalia* ihre ersten Früchte trug.

3.2.3.2 Vorbildhaftigkeit

Die einzige moderate Erziehungsmethode, die auch der orthodoxe Puritanismus uneingeschränkt befürwortete, war die Schaffung von Vorbildern. Leitfiguren sollten prägend auf den Menschen einwirken. Ob Eltern oder Amtsträger – jede Autoritätsperson hatte die Pflicht, seine ‚Schützlinge‘ durch beispielhaftes Verhalten zu erziehen. Begriffe wie *example*, *pattern* oder *model* wurden deshalb regelmäßig herangezogen, wenn es Erziehungskonzepte zu entwickeln galt. Auch der ultra-orthodoxe Increase Mather warb intensiv für Vorbildhaftigkeit. Er stellte beispielsweise die These auf, dass die Konversion, also das entscheidende Erweckungserlebnis eines Gläubigen, durch das perfekte Vorbild der Eltern befördert werden könne. Vorbildliche Eltern waren in seinen Augen Garanten für die Hervorbringung perfekter, d.h. frommer Kinder. Mather forderte:

*Parents be exemplary. Walk before God in your houses with a perfect heart. Let us be careful in our Families, to walk so that our Children may see by our examples, how they ought to walk and please God, that if they will but be and do like to their Parents, they shall certainly be blessed for ever. There are many of the Elect of God, that the special means of their Conversion hath been the holy Example of their Parents. Many a chosen Vessel, that when he hath beheld his Fathers love to Christ, and faithfulness to the interest of God, Zeal, Patience, Holiness, that hath been a special means of Conviction and Conversion.*¹¹³

Gerade in Krisenzeiten verwiesen Geistliche auf die heilsame Wirkung des perfekten Vorbildes. So wurde auf einer *Reforming Synod* beraten, wie die Sündhaftigkeit in der Gesellschaft bekämpft werden könne. Man beschloss einen Katalog von Maßnahmen. An erster Stelle stand die Forderung nach Vorbildlichkeit der sozialen Autoritäten – im privaten ebenso wie im öffentlichen Kreis:

It would tend much to promote the interest of reformation, if all that are in place above others, do as to them selves and families, become every way exemplary. Moses, being to reform others, began with what concerned himself and his. People are apt to follow the example of those that are above them, (2 Chron. xii. 1; Gal. ii. 14.) If then, there be a divided heart, or any other of the sins of the times, found in any degree among those (or any of them) that are leaders, either as to civil or ecclesiastical order, reformation there would have a great and happy influence upon many.¹¹⁴

¹¹³ I. Mather, *Pray* 22.

¹¹⁴ C. Mather, *Magnalia* II 326.

Die Anerkennung des Erziehungsmittels ‚Vorbildlichkeit‘ durch die Bibel, legitimierte selbst orthodoxe Puritaner, sie in ihren Kanon erzieherischer Handlungen aufzunehmen.

Die Aufgabe, als Vorbild zu fungieren, wurde von John Winthrop sogar zum Leitmotiv des gesamten Kolonisierungsprozesses erhoben. Verbunden mit dem elitären Erwähltheitsgedanken war Beispielhaftigkeit die wichtigste Funktion, die die Puritaner ausüben konnten. Ihre Erwähltheit befähigte sie, der ganzen Welt zu zeigen, wie wahre Gottesfürchtigkeit praktiziert und ein demgemäß sinnvolles Leben gestaltet werden konnte. Auf der Überfahrt nach Amerika an Bord der *Arbella* hielt Winthrop seine richtungsweisende Laienpredigt *A Modell of Christian Charity* und entwarf darin das Bild von der Stadt auf dem Berge, die mit ihrem Licht das Land erleuchtet: „...wee must Consider that wee shall be as a City vppon a Hill, the eies of all people are vppon vs...“¹¹⁵ Unabhängig davon, ob es sich um individuelle oder kollektive Modellhaftigkeit handelte, entwickelte sich diese Forderung nach Erziehung anderer durch eigene Perfektion zum weitverbreitetsten und langlebigsten puritanischen Erziehungsmittel.

Die Historiographen übernahmen, mit Ausnahme Increase Mathers, der in seiner *Brief History* eine repressive Strategie verfolgte, in ihren Geschichtswerken bereitwillig dieses Erziehungskonzept, da es auch dem Legitimationsdiskurs diene. Eine entsprechende Repräsentation von Perfektion bzw. Perfektionsstreben führte zu einer deutlichen ‚Positivierung‘ ihrer Geschichte. In Art und Umfang der Modellpräsentation unterschieden sich die Autoren jedoch deutlich voneinander. Die jeweilige puritanische Kolonialgesellschaft, sei sie in Plymouth oder Massachusetts oder einer anderen Kolonie angesiedelt, wurde in jedem Fall als grundsätzlich vorbildlich dargeboten. Die starke Realitätsbezogenheit und detailreiche Alltagsdarstellung, die das Werk William Bradfords charakterisiert, trübte jedoch den Glanz, der eine perfekte Modellgesellschaft ausgezeichnet hätte. Die Kolonisten bilden in *Of Plymouth Plantation* zwar eine tapfere, Gott dienende Glaubensgemeinschaft und sind somit beispielhaft für andere, doch bezeichnet Bradford sie nicht als Modelle, sondern vielmehr als Trittstein, als Eingangsbefestigung für andere Glaubenskämpfer:

[A] great hope and inward zeall they had of laying some good foundation, or at least to make some way there unto, for the propagating and advanceing of the gospell of the

¹¹⁵ John Winthrop, „A Modell of Christian Charity“, in: Miller, *Puritans* 199.

kingdom of Christ in those remote parts of the world; yea, though they should be but even as stepping-stones unto others for the performing of so great a work.¹¹⁶

Bradford schrieb in dem Bewusstsein, dass seine Kolonie Plymouth neben dem übermächtigen Nachbarn Massachusetts Bay bald marginalisiert werden würde. So wählte er nicht das glorreiche Bild der über alles hinwegstrahlenden Stadt auf dem Berge, sondern den Vergleich mit einem Fundament, auf dem andere aufbauen können. Innerhalb dieses progressiven Geschichtsbildes, in dem Plymouth Teil eines großen, wachsenden ‚Ganzen‘ ist, wird der Kolonie hier gerade aufgrund ihrer Fähigkeit, Probleme und Hindernisse zu überwinden und anderen Menschen als Wegbereiter dienlich zu sein, die Vorbildfunktion zugesprochen.

Obwohl Nathaniel Morton große Teile seines Werks *New-Englands Memoriall* aus dem seines Onkels William Bradford abgeschrieben hat, unterscheidet sich dieses jedoch von letzterem durch seinen größeren Hang zur Glorifizierung der Pilgerväter, zum direkten Verweis auf die Vorbildhaftigkeit und zur expliziten Forderung nach Nachahmung dieses Vorbilds. Die Idealisierung der Väter setzt Morton gezielt zu erzieherischen Zwecken ein. „Oh poor *New-England*, consider what thou wast, and what thou art!“ warnt er und beruft sich auf Gott bei der anschließenden Aufforderung zur Nachahmung der früheren Lebensweise: “Repent, and do thy first works, saith the Lord...”¹¹⁷ An das Ende, also die exponierteste Stelle des Werks, stellt er seine klarste Aufforderung zur Nachahmung und verdeutlicht so, dass sein gesamtes Werk als Kompendium der Vorbildhaftigkeit zu verstehen ist:

I shall close up this small History with a word of Advice to the Rising-generation, That as now their godly Predecessors have had large Experience of the goodness and faithfulness of God ... and ... through the grace of Christ, the most of them have held their integrity in his Wayes: That so, such as succeed them would follow their Examples, so farre as they have followed Christ...¹¹⁸

Vor Nathaniel Morton hatte bereits Edward Johnson die Gemeinschaft der Kolonisten als modellhafte Einheit im Kampf für den Gottesstaat dargestellt. In *Wonder-Working Providence* ist es die Armee Gottes, die von den Puritanern exemplarisch repräsentiert wird. Die strenge und kraftvolle Durchsetzung gegen Gegner Gottes definiert Johnson als zentrale Lebensaufgabe der Puritaner. Wil-

¹¹⁶ Bradford, *Plantation* 46.

¹¹⁷ Morton, *Memoriall* 84.

¹¹⁸ Ebd., 197.

William Hubbard hingegen liefert das Bild der vorbildlichen Kinder Gottes, die angesichts ihrer herausragenden Frömmigkeit von Gott besonders geschützt werden. Cotton Mather zeigt schließlich die Mitglieder der puritanischen Kolonialgemeinschaft als perfekte Diener Gottes, die in ihren verschiedenen Arbeitsfunktionen das große Gesamtwerk immer wieder neu erschaffen. In den *Magnalia* entsteht dieser modellhafte Gesamteindruck aus der Hervorhebung der vielen perfekten Einzelmodelle, d.h. der Biographien. Während in den Vorgängerwerken die Biographien bzw. biographischen Sektionen das Bild des idealen Kollektivs nur ergänzen, setzt es sich in den *Magnalia* maßgeblich aus ihnen zusammen.

Individualmodelle sind in den einzelnen Geschichtswerken – unabhängig von ihrer Anzahl – multifunktional. Die Autoren bemühen sich, die Vorzüge der führenden Persönlichkeiten Neuenglands herauszustellen, um damit einerseits eine Rechtfertigung von Status und politischer oder kirchlicher Arbeit der Betreffenden zu erreichen, andererseits aber auch die Möglichkeit zur Nachahmung zu schaffen. Am verbreitetsten sind in den Geschichtswerken kurze, stichwortartige Charakterisierungen der Modelle. Tugendkataloge, in vielen Fällen nur einige Zeilen lang, informieren darüber, welche Eigenschaften ein Mensch entwickeln und welchen Handlungsweisen er folgen sollte. Am seltensten widmet sich John Winthrop dieser Form der Modellbildung. Sein Amtskollege William Bradford setzt hingegen in *Of Plymouth Plantation* Tugendkataloge schon deutlich häufiger ein. Nathaniel Morton, Edward Johnson und William Hubbard ergreifen besonders oft die Gelegenheit, insbesondere anlässlich der Amtseinführung oder des Ablebens bekannter Personen, diese mit standardisierten Tugendkatalogen zu würdigen.

Auch ausführlichere Biographien wurden gelegentlich in die Werke eingearbeitet. Allerdings geschah dies erheblich seltener, als die Aufnahme von kürzeren Tugendkatalogen und Würdigungen. Im 17. Jahrhundert erschienen einzelne Biographien nur selten in eigenständiger Edition. Meistens wurden sie in Form biographischer Essays in andere Werke eingefügt. Besonders häufig fanden sie sich in der *funeral sermon* für bekannte puritanische Geistliche.

Here, when it came to be printed, everyone could read of the deceased man's conversion and spiritual conflicts, and in so doing they could find help for themselves. So through these and other biographies the study of the workings of God in the actual lives

of men became a means of edification as highly regarded as the more formal instruction of sermon and treatise.¹¹⁹

Aufgrund dieser großen pädagogischen Bedeutung von Biographien nimmt William Bradford mehrere *lives* in sein Geschichtswerk auf. Eine sehr wichtige Biographie berichtet über William Brewster. Anlässlich dessen Todes stellt Bradford sein Leben auf sechs Seiten zusammengefasst dar. Er beginnt mit der Ausbildung Brewsters und beschreibt dann dessen mühevollen Weg von der Arbeit am englischen Hof, über die Zeit in den Niederlanden bis zu seinem letzten Lebensabschnitt in Neuengland. Bradford hebt dabei seine vorbildlichen Eigenschaften und Fähigkeiten wiederholt hervor. Brewster wird präsentiert als ein Urquell von Tugenden, dem das göttliche Wohlwollen sicher ist. Der Autor konstruiert dessen Lebensgeschichte so, dass exakt die Fähigkeiten als vorbildhaft erscheinen, die er auch von den Kolonisten in Plymouth im Interesse der Kolonieerhaltung einfordern muss: Das Leiden für den Glauben, die Erduldung von Verfolgung, eine asketische Lebensweise und lebenslanger Arbeitsfleiß sind notwendige Voraussetzungen für ein Leben in der kolonialen Wildnis Nordamerikas. So wird die Brewster-Biographie nach den von Zeit und Ort bestimmten Bedürfnissen geformt, um als praktisches Modell dienen zu können. Die für den Legitimationsdiskurs notwendige Glorifizierung des Modells gelingt aber nicht nur durch die Betonung seines Kampf- und Überlebenswillens, sondern vor allem mit Hilfe der Interpretation dieses Lebens als ein Leiden für Gott. Durch die der Biographie vorangestellte und somit antizipierende Deutung, dass Brewster ein Mann gewesen sei „that had done and suffered much for the Lord Jesus and the Gospells sake, and had bore his parte in well and woe with this poore persecuted church above 36. years in England, Holand, and in this wildernes, and done the Lord and them faithfull service in his place and calling“ wird eine transzendente Überhöhung wirksam, die das gesamte Siedlungsunternehmen göttlich illuminiert.¹²⁰

Die Möglichkeit, Vorbilder innerhalb der Biographien sowohl zu didaktischen als auch zu legitimatorischen Zwecken zu konstruieren, wurde in exzessiver Weise in den *Magnalia* Cotton Mathers genutzt. Er konnte hier ungehemmt personale Glorifizierungen mit einem Grundprinzip seiner moderateren Pädagogik

¹¹⁹ Owen C. Watkins, *The Puritan Experience. Studies in Spiritual Autobiography* (New York, 1972) 24.

¹²⁰ Bradford, *Plantation* 375.

durch die Formung von ‚Modellen‘ (d.h. perfekten Menschen, deren Leben als Anschauungsmaterial dienen sollte) kombinieren. So besteht fast die Hälfte der *Magnalia* nur aus Biographien: In Buch II porträtiert er Gouverneure und Magistrate, in Buch III berühmte Geistliche und in Buch IV Absolventen des Harvard College. Außerdem sind in die anderen Bücher Biographien punktuell eingefügt.

Mit der „Citty vppon a Hill“ hatte John Winthrop an Bord der Arbella nicht nur ein auf Vorbildlichkeit basierendes Lebenskonzept entworfen, sondern auch den Grundstein für das Prinzip gelegt, nach dem jedes puritanische Geschichtswerk gestaltet werden sollte: Die Geschichtsschreibung hatte puritanische Vorbildlichkeit zu dokumentieren, damit die ganze Menschheit ihrem Beispiel folgen könne. Cotton Mather erfüllte diese Erziehungsaufgabe mit seinen *Magnalia* am intensivsten. Wiederholt fordert er im Werk direkt zur Nachahmung auf. Unablässig werden die Nachkommen der ersten Siedler mit Hinweisen auf den Nutzen des Dargestellten konfrontiert. In *Pietas in Patriam*, der Biographie des Gouverneurs Phips, heißt es: „...when we do in a *book*, as in a *glass*, reserve the history of our deserted friends; and by bringing our *warm affections* unto such an history, we revive, as it were, out of their *ashes*, the true *shape* of those friends, and bring to a fresh view what was memorable and imitable in them.“ Die hier offenbarte Verbindung des Erinnerungswürdigen mit dem Nachahmenswerten weist auf den generellen Bedeutungszuwachs historiographischen Schreibens hin. Die Handlungen, die der Autor dokumentiert, hält er für *memorable*, und wenn sie erinnerungswürdig sind, dann sind sie auch *imitable*. Die puritanische Geschichte ist also in der vom Autor gefilterten, selektierten und konstruierten Fassung ein Fundus an vorbildlichen und inspirierenden Verhaltensmustern. Dementsprechend fügt Mather zahllose Nebensätze in die Biographien ein, die die Modellfunktion des Porträtierten bestätigen. So mahnt er nach einer Aufzählung der herausragenden Eigenschaften John Winthrops: „...let posterity consider [this] with admiration.“ In der Einleitung der Biographie John Eliots betont er: „...it would be as *unreasonable* as *unprofitable* for posterity to bury the memory of such a person in the dust...“ Auch in der Lebensgeschichte seines früh verstorbenen Bruders wird die Erziehungsfunktion der Vorbilder hervorgehoben. Matthew Mead kommentiert darin: „...so while other pleasures become a *bait* to vice, this [i.e. the reading of lives] becomes a *motive* to virtue.“ Mather selbst fügt hinzu: „...the *lives* of pious men have been

justly esteemed among the most useful histories...” Die Biographie Thomas Hookers verknüpft er schließlich mit dem Zweck: “To advise you of your dangers, and uphold the *life of religion* among you...” Obwohl auch die anderen puritanischen Autoren auf die Nützlichkeit von Vorbildern hinwiesen, war die Intensität, mit der Mather die Vorbildhaftigkeit seiner *lives* herausstellte, von einer einmaligen Qualität. Die Gleichzeitigkeit von moderater Erziehungsmethode und Rechtfertigung des *New England Way* akzelerierte die Schaffung von Modellen.¹²¹

Mather wurde in seinem Bemühen um die Präsentation von Vorbildern durch den deutschen Pietismus und speziell durch August Hermann Francke bestätigt. Mit diesem späteren Briefpartner teilte Mather nicht nur das Bedürfnis nach einer Revitalisierung des protestantischen Glaubens, sondern auch das Bemühen um eine effiziente pädagogische Methode. Francke beschäftigte sich in seinen Werken vielfach mit den Wirkungen eines guten oder schlechten Vorbilds. Bereits in seinem circa 1690 verfassten Lebenslauf demonstrierte er sowohl positive als auch negative Einflüsse von Vorbildern. Im Alter von 12 Jahren lernte er demnach durch das Vorbild seiner Schwester, gottesfürchtig zu leben:

[Ich ward] aufs neue erwecket ... durch ein gar schönes exempel meiner recht christlichen und Gottliebenden nunmehr in Gott ruhenden und seeligen Schwester *Anna Franckin*, welches ich täglich für augen hatte, und ihre ungeheuchelte Furcht Gottes, Glauben, Liebe, Demuth, Lust und Liebe zum wort Gottes, verlangen nach dem ewigen Leben und viel ander gutes an ihr erkante, auch über dieses von eben derselben durch gute erbauliche reden zu allem guten gereizet ward.¹²²

Zwischenzeitlich war er jedoch auch unter den Einfluss schlechter Vorbilder geraten. Das „böse Exempel anderer Kinder“ hatte ihn dazu bewegt, sich unnützer Gesellschaft anzuschließen und sich dem Spielen und anderem Zeitvertreib zu widmen und damit – seiner Meinung nach – gottlos zu leben. Auch in seinen pädagogischen Schriften verwies Francke auf die Nützlichkeit bzw. Gefährlichkeit von Vorbildern. Von den Erziehern forderte er, auf die eigene Vorbildlichkeit zu achten und gleichzeitig die Kinder an einem engen Kontakt zu gottlosen Menschen zu hindern: „Die wahre Gottseligkeit wird der zarten Jugend am besten eingeflößet durch das gottselige Exempel des Praeceptoris selbst / wie

¹²¹ John Winthrop, *A Modell of Christian Charity*, in: Miller, *Puritans* 199; C. Mather, *Magnalia* I 165, 126, 528; II 153, 155; I 332.

¹²² Francke, *Werke* 6-7.

auch der Eltern / Groß-Eltern / und anderer die an Eltern statt seynd / wie nicht minder durch das Exempel aller derer / mit welchen sie umgehen.“ Die Eltern sollten dafür sorgen, „daß die Kinder nicht mit dem Gesinde oder mit andern Leuten / so dieselben nicht fromm und gottesfürchtig seynd / ohne Not umgehen / und daß sie von ihnen nicht durch unnütze Reden oder sonst unchristliches Verhalten geärgert werden. Wie manche Kinder werden dadurch verdorben!“ Darüber hinaus sollten Ermahnungen und Warnungen durch die Erzieher ausgesprochen werden, wenn die Kinder doch einmal mit schlechten Vorbildern konfrontiert wurden.¹²³

Zu den nachahmenswerten Vorbildern zählte Francke nicht nur Personen aus dem sozialen Umfeld, sondern auch historische Personen. Als das größte und beste Vorbild empfahl er Jesus Christus. Die Bibel könne jedem Menschen die Informationen geben, die er brauche, um dieses beste aller Vorbilder nachzuahmen. Die Heilige Schrift sei die „Schule GÖttes.“ Ein konkretes Beispiel für die Vorbildlichkeit Jesu sieht Francke in dessen Umgang mit „Sündern“: „Hierinnen aber soll das Exempel unsers Heilands JESU Christi unsere Norm, Regel und Richtschnur seyn ... in diesem Spiegel mögen wir erkennen / in welcher Geduld / Langmüthigkeit / Demuth / Weißheit und Furcht GÖttes solcher Umgang mit den Kindern dieser Welt müsse gepflogen werden.“ Doch auch andere historische Vorbilder gab es nach Franckes Meinung. So waren die Urchristen bzw. die Mitglieder der ersten christlichen Kirchen besondere Vorbilder. Man sollte zurückkehren zu deren „disciplinam ecclesiasticam“, zu ihrer sorgsamem Art, Sünder aus der Kirche auszuschließen und zum Zweck der Besserung schließlich wieder aufzunehmen.¹²⁴ Ihre gesamte Lebensweise war so von Frömmigkeit gekennzeichnet, dass jeder Gläubige dem anderen ein Vorbild war:

Daß in der ersten Kirchen der Glaube und das Leben der Christen so heilig geblühet / erachte ich eine grosse Ursache diese zu seyn / daß sie nicht allein in ihren besondern Gebeth ein ieder vor sich gewachet / sondern auch mit zusammen gesetzter Andacht sich täglich untereinander erweckt und ermuntert. Daher denn ihre Hertzen in wahrer Bruder-Liebe untereinander verbunden / einer durch des andern Exempel im Glauben gestärcket / und im Leben immer gebessert worden...¹²⁵

¹²³ Ebd., 7, 126; vgl. ebd., 127.

¹²⁴ Francke, *Werke* 234, 298, 103; vgl. ebd. 94, 97.

¹²⁵ Ebd., 90.

Francke wählte für seine pädagogischen Anmerkungen die Vorbilder aus, die jedem Gläubigen aus der Kirchengeschichte bekannt waren: Von Jesus Christus über die Urchristen bis zu den Reformatoren reichte die Kette der nachahmenswerten Modelle.

Cotton Mather stimmte mit dieser Haltung überein. Von der Nachahmung des Beispiels guter Menschen im persönlichen Umfeld bis zur Orientierung an den herausragenden historischen und auch biblischen Gestalten propagierte er jede Form der positiven *imitatio exemplaris*. Diesem pädagogischen Zweck, also der Förderung von Nachahmung durch die Präsentation von Vorbildhaftigkeit, diente seiner Meinung nach besonders die Kirchengeschichtsschreibung, wie er sie mit den *Magnalia* und der darin enthaltenen Fülle biographischer Informationen vorlegte. Eine Darstellung des Wachstums der Kirchen mit allen Schwierigkeiten, die den Gläubigen begegneten und von ihnen überwunden wurden, sei nützlicher als das reine Aufzählen von Kriegen oder anderen Gewalttaten: „...there is a nobler [matter for an historian], I humbly conceive, in the planting and forming of Evangelical Churches, and the temptations, the corruptions, the afflictions, which assault them, and their salvations from those assaults, and the exemplary lives of those that Heaven employs to be patterns of holiness and usefulness upon earth...“ In der Überwindung der Hemmnisse und im erfolgreichen Aufbau des Kirchen- und Gottesstaates trete vorbildliches Handeln offen zutage. Die Nachkommen könnten sich daran uneingeschränkt orientieren. Anstatt also die antike Geschichtsschreibung nachzuahmen, die vor allem militärische Eroberungszüge beschrieb, folgte Mather dem Beispiel der „Ecclesiastical History, written by the evangelist Luke.“ Er konzipierte sein Werk somit als Fortsetzung der Bibel und versuchte, ihm moderates, pädagogisches Potential zu verleihen.¹²⁶

Im Unterschied zu August Hermann Francke differenzierte Mather jedoch seine pädagogische Theorie über Vorbildhaftigkeit, indem er vor der Darstellung reiner Perfektion warnte. Mit großem Einfühlungsvermögen analysierte er die psychologischen Folgen einer Konfrontation mit absoluter Vollkommenheit und kritisierte damit implizit perfekte Modelle als unrealistisch, irreführend und abschreckend. Ein mit derartigen Modellen konfrontierter Mensch müsse befürchten, niemals die Vollkommenheit eines perfekten Vorbildes erreichen zu kön-

¹²⁶ C. Mather, *Magnalia* I 29; vgl. ebd., 28.

nen. Daher sei es notwendig, die Vorbilder von ihrer menschlichen Seite, also mit ihren Schwächen zu zeigen:

When holiness is pressed upon us, we are prone to think, that it is a doctrine calculated for *angels* and *spirits*; whose *dwelling* is not with *flesh*. But when we read the lives of them that excelled in *holiness*, though they were persons of *like passions* with our selves, the conviction is wonderful and powerful.¹²⁷

Diese Relativierung der edukativen Wirksamkeit perfekter Modelle ist allerdings nicht nur Ausdruck differenzierter psychologischer Kenntnisse, sondern gleichzeitig, im Rahmen des Legitimationsdiskurses, Teil einer strategischen 'Vorwärtsverteidigung'. Mögliche Kritik an den von ihm ausgewählten Vorbildern wird hier abgewehrt mit dem Hinweis auf die Selbstverständlichkeit und Nützlichkeit der Darstellung menschlichen Fehlverhaltens.

An diese im ersten Augenblick durchaus progressiv erscheinende Erziehungsmethode hielt er sich selbst in seinem Schreiben zumeist jedoch nicht. Ein Großteil seiner Modelle vermittelt den Eindruck von Perfektion. Die psychologische Analyse weicht schnell einer Schreibpraxis, die sich wieder dem klassischen Erziehungs- und Legitimationskonzept der Puritaner in Form der Perfektionskonstruktion unterwirft: Die Sammlung von *early piety*-Biographien mit dem Titel *A Token, for the Children of New-England* erhebt die Porträtierten ebenso zu perfekten Vorbildern wie die *funeral sermons*, die er ebenfalls in die *Magnalia* aufnimmt. Die Präsentation vorbildlicher *lives* wird abgeschlossen mit einer Mahnung zur Nachahmung - wie zum Beispiel in der Beerdigungspredigt für Joshua Moodey:

I cannot but recommend him to you, as one that was, 'a candidate of the angelical life;' and solicit you to remember, not only the *lessons*, and *counsels*, and *warnings*, which you have had from him, in private or publick disputations, but also his *example*, to follow him wherein he followed (and in many things he followed!) the Lord JESUS CHRIST.¹²⁸

Die einzelnen Personen, die als Vorbilder dienen sollen, unterscheiden sich kaum voneinander. Ein stereotypes Charaktergerüst lässt sie wie uniformiert erscheinen: Frömmigkeit, Fleiß, Askese, Selbstkontrolle, Bescheidenheit, moralische Integrität und Bildung zeichnen fast alle Mather'schen Modelle aus. Ihr positives Sozialverhalten umfasst Wohltätigkeit, Gastfreundschaft und Abscheu gegenüber weltlichen Genüssen. Außerdem treten sie als Schlichter in Streitfäl-

¹²⁷ Ebd., I 354.

¹²⁸ C. Mather, *Magnalia* II 139.

len auf. R.E. Watters wirft Mather vor, er habe diese Listen von Tugenden mehr oder weniger mechanisch in die Biographien eingebaut. „The most conspicuous deficiency of Mather’s ‚Lives‘ is the complete absence of growth or change in the characters of his subjects. He presents static or posed portraits, not developing and living beings. Even in the best opportunity he had for mirroring a developing character – the ‚Life‘ of Phips – Mather sacrificed the creative possibilities for the exemplary pattern.“ Doch gerade dieser Hang zur Beschreibung ein und desselben Musters – so uninteressant und kritikwürdig er aus literarischer und psychologischer Sicht auch sein mag – zeigt, dass die wichtigste Aufgabe der Biographie nicht sprachlicher, kompositorischer oder verhaltensanalytischer Art war. Die mechanische Wiederholung stereotyper Tugendlisten hatte neben dem vorbildlichen auch einen einschleifenden Effekt und war daher für die Vermittlung erstrebenswerter Eigenschaften äußerst nützlich.¹²⁹

Eine Musterbiographie, die Mathers Willen zur geordneten Präsentation von Perfektion schon in ihrer Struktur unmittelbar anschaulich macht, ist die Lebensgeschichte des Geistlichen John Eliot. Sein Leben wird von Mather zunächst in vier große Rubriken, die sich mit den wichtigsten Lebensaufgaben Eliots als Christ, Geistlicher, Missionar und sogar als Sterbender befassen, gegliedert. Unterteilt werden diese Rubriken dann wiederum in weitere Kapitel, die die wichtigsten Charakter- und Verhaltenskategorien vorstellen. So lernt der Leser John Eliots Frömmigkeit, Sonntagsheiligung, Askese, Wohltätigkeit, Kirchenarbeit, Familienleitung, Predigtform, Kinderfürsorge, rituelle Praktiken, Missionierungsarbeit und auch sein Gott zugewandtes Sterben als unabdingbare Lebensbestandteile kennen, an denen er sich orientieren kann. Auf siebenundfünfzig Seiten gibt Mather Einblick in puritanische Perfektion. Schon die Kapitelüberschriften betonen, dass Eliot über allen anderen Menschen steht. Seine Frömmigkeit ist „EMINENT,“ sein Lebensstil „EXEMPLARY“ und seine Wohltätigkeit „EXQUISITE.“¹³⁰ In den Kapiteln selbst werden dann sehr anschaulich Beispiele für die entsprechend tugendhafte Lebenspraxis geliefert. Von seinem kombinierten Beten und Fasten über seine kargen Ernährungsgewohnheiten bis zu seinen unermüdlichen Sammlungen für Bedürftige wird jede Aktivität als nachahmenswert vorgestellt. Die – von Watters als mechanisch bezeichnete –

¹²⁹ Watters, „Biographical technique“ 158; vgl. Cromphout, „Plutarchan Biographer“ 479.

¹³⁰ C. Mather, *Magnalia* I 531, 537, 540.

strenge Gliederung verwandelt die Eliot-Biographie in ein systematisch strukturiertes Tugendlexikon.

Abschließend lässt sich festhalten, dass Vorbildlichkeit kein spezifisches, unterscheidendes Merkmal der moderaten gegenüber der repressiven Pädagogik ist, da auch überzeugte Vertreter der Repressionserziehung diese Methode befürworten. Trotz seiner generell affirmativen Haltung hat jedoch Increase Mather in seiner *Brief History* fast vollständig auf die Darstellung von Vorbildlichkeit verzichtet, da diese seine darin gewählte historiographische Grundkonzeption, basierend auf Anklage und Abschreckung, konterkariert hätte. Sein Sohn Cotton hingegen nutzte die Konstruktion von Vorbildern nicht nur in der ergänzenden Form, wie es die meisten Autoren vor ihm bereits getan hatten, sondern baute dieses Erziehungselement in Form von großen Biographiesammlungen zum zentralen Kennzeichen seiner Geschichtsschreibung aus.

3.2.3.3 Angstreduktion und Ermutigung

Dass Angstreduktion und Ermutigung grundlegende Methoden für eine erfolgreiche, d.h. Sicherheit und Handlungskompetenz vermittelnde Erziehung sind, bestätigt Alfred Adler:

Die bewußte Erziehung, die auf das Kind einwirkt, handelt unter dem bewußten oder unbewußten Impuls, dem Kind aus seiner Unsicherheit herauszuhelfen, es für das Leben mit Geschicklichkeit, Wissen, geschultem Verständnis und mit Gefühl für andere auszustatten. Alle diese Maßnahmen, von welcher Seite immer sie kommen, sind zunächst als Versuche zu verstehen, für das heranwachsende Kind neue Wege zu schaffen, auf denen es von seinem Unsicherheits- und Minderwertigkeitsgefühl loskommen kann.¹³¹

Die puritanische Erziehung in ihrer orthodoxen Ausprägung verfolgte jedoch ein absolut konträres Ziel und hatte ein verheerendes Ergebnis. Sie hemmte die individuelle Entwicklung durch die Intensivierung von Unsicherheitsgefühlen.

Angsterzeugung stoppte vielfach den eigentlich notwendigen Selbstbildungsprozess. Maria Montessori hat die fatale Wirkung entmutigender Erziehung sogar als Zerstörung einer weltverändernden Produktivkraft dargestellt: „Eine unbewußte Entmutigung, die in unseliger Weise lähmend wirkt, hat ein Wesen, das bestimmt war, alle Hindernisse der Welt zu überwinden, dahin gebracht, resigniert in Untätigkeit und Trägheit zu verfallen.“¹³²

¹³¹ Adler, *Menschenkenntnis* 75-75.

¹³² Maria Montessori, *Dem Leben helfen* (Freiburg, 1992) 18-19.

Die meisten hier untersuchten puritanischen Autoren entwickelten ein sublimmes Wissen um die lähmende Wirkung der von ihnen selbst zumindest partiell praktizierten Repression. Indiz dafür ist – sowohl in den Jeremiaden als auch in den Geschichtswerken – die Entwicklung verschiedener Ermutigungskonzepte, mit denen sie die orthodoxe Angsterzeugung und die daraus folgende Verstärkung der Unsicherheitsgefühle wieder abmilderten. Während in den Klagepredigten zunächst die Aufforderung zur *reformation* und der Verweis auf ihre heilsame Wirkung, später die vermeintliche Aussicht auf eine relativ sichere *salvation* zur Angstreduktion beitrugen, nutzten die Historiographen direkte und indirekte Stabilisierungsstrategien. Das erste Ermutigungskonzept basierte auf der direkten Bestätigung der moralischen und religiösen Qualitäten ihrer Gemeinschaft. Lobpreisungen dieser Qualitäten stützten nicht nur den Legitimationsdiskurs durch die Abwehr von Kritik, sondern ließen darüber hinaus Selbstzweifel verstummen. So verteidigt William Bradford die puritanischen Kolonisten nach dem Ausbruch von Sündhaftigkeit, indem er ihre Glaubenskraft und Kritikfähigkeit positiv von der entsprechenden Fähigkeit anderer Gemeinschaften abgrenzt. Auf keinen Fall gebe es bei ihnen mehr Sündhaftigkeit als an anderen Orten in der Welt. Vielmehr stellten sich die tapferen Pilger bewusst den kritischen Prüfungen durch Kirche und Regierung, um Sündhaftigkeit offen zu legen, wohingegen sie in anderen Gemeinschaften verheimlicht werde. Die Kontrastierung des positiv gezeichneten ‚Wir hier‘ mit dem abfällig bewerteten ‚Jene dort‘ vermittelt dabei den Eindruck eines erfolgreichen Kollektivs, dessen Mitglieder keine Furcht vor dem Bösen kennen. Aus einer weltweit ‚verkommenen‘ Masse ragen sie, in ihrem Streben nach Reinheit weit heraus:

...hear (as I am verily perswaded) is not more evils in this kind, nor nothing nere so many by proportion, as in other places; but they are here more discovered and seen, and made publick by due serch, inquisition, and due punishment; for the churches looke narrowly to their members, and the magistrats over all, more strictly then in other places, which are full and populous, and lye hid, as it were, in a wood or thickett, and many horrible evils by that meanes are never seen nor knowne; whereas hear, they are, as it were, brought into the light, and set in the plaine feeld, or rather on a hill, made conspicuous to the veiw of all.¹³³

Denselben Kontrast zwischen den Puritanern als den wahren Gläubigen und dem Rest der Welt arbeitet auch Cotton Mather heraus. Allerdings versucht Mather, den Charakter des Eigenlobs, den diese Aussagen besitzen, hinter dem

¹³³ Bradford, *Plantation* 364-365.

Verweis auf die Objektivität seiner Aussagen, d.h. durch das Adressieren des 'unvoreingenommenen Beobachters' zu verbergen: „...the most impartial observers must have acknowledged, that there was proportionably still more of *true* religion, and a larger number of the *strictest* saints in this country, than in any other on the face of the earth.“¹³⁴ William Hubbard hingegen verzichtet auf einen expliziten Vergleich der Puritaner mit anderen Gemeinschaften in der Welt, stellt allerdings innerhalb Neuenglands die erste und die zweite Generation der Puritaner einander gegenüber. In seinem Kampf gegen die Verfallstheorie, mit deren Hilfe die zweite Generation von den eigenen Vätern unter lebenslanger Kontrolle gehalten werden sollte, strebte Hubbard besonders nach einer positiven Bewertung dieser Söhnegeneration. Seine Lobpreisung bezieht sich unter anderem auf deren Fähigkeiten, karges Land erfolgreich zu erschließen. Boden, der von der ersten Generation nicht bewirtschaftet werden konnte, wurde nach Hubbards Darstellung von den Jüngeren schließlich mit „dexterity and understanding“ zur Quelle eines „comfortable livelihood“ bzw. in manchen Fällen sogar zur Basis wahren Reichtums gemacht. Auch ihren vernünftigen, soliden Hausbau hebt Hubbard von dem der ersten Generation ab. Als Beispiel erwähnt er die Bewohner von New Haven. Die Solidität ihrer kleinen bescheidenen Unterkünfte, die sich im Laufe der Zeit als erheblich haltbarer und praktikabler erwiesen als die größeren und prächtigeren Unterkünfte ihrer direkten Vorfahren, symbolisiert dabei gleichzeitig die innere Festigkeit der Menschen. Sie wird – so suggeriert Hubbards Darstellung – zum Symbol eines anhaltenden Lebenserfolges: „...though they live in meaner houses, and content themselves with smaller beginnings, than those did at first, (whose error in great buildings, scarce to be paralleled in the country, hath been long since apparent to themselves and others,) yet are they in a substantial and holding way, that may, in the ordinary course of things, continue from generation to generation...“¹³⁵ Hubbard hat sich in seinem Werk eindeutig die Ermutigung der zukünftigen Generationen zum Ziel gesetzt. Er hält ihnen einen historischen Spiegel vor, der vor allem positive Bilder widerschein lassen lässt und somit jederzeit der Selbstbestätigung dient. Diese auf intrasoziale Diskurse zielende Ermutigung verschmilzt dabei gleichzeitig wieder mit dem intersozialen Legitimationsdiskurs, der für die

¹³⁴ C. Mather, *Magnalia* II 317.

¹³⁵ Hubbard, *General History* 327.

Außenwelt die Zukunftsfähigkeit des puritanischen Siedlungsprojekts mit dem Verweis auf die Progression des ‚Erfolgsweges‘ über Generationen hinweg dokumentiert.

Vergleiche verlangen nach einem Fazit, und dieses fiel aus Sicht der genannten Autoren sehr belebend aus. Bradford und Cotton Mather verteidigen die Puritaner als Gemeinschaft gegenüber externen Gruppierungen, und William Hubbard rechtfertigt die jüngere gegenüber der älteren Generation. Gemeinsam ist ihren Resümees der Abbau von Unsicherheitsgefühlen, in Kombination mit einer energischen Abwehr von äußerer Kritik, und der Aufbau eines neuen Lebensoptimismus.

Das zweite Ermutigungskonzept, mit dem die Historiographen zum Aufbau psychischer Stabilität und zur Verteidigung des puritanischen Lebensweges beizutragen versuchen, basiert auf dem Prinzip der Heldenidentifikation. Zu diesem Zweck werden Heldenmythen konstruiert, die Gelegenheit zur Verschmelzung des Leser-Ichs mit vermeintlich unüberwindlichen historischen Figuren bieten. Entwickelt wurde und wird ein Heldenmythos aus der Darstellung der Überwindung von Gefahr. Die drei großen Gefahren, von denen in den puritanischen Geschichtswerken berichtet wird, sind erstens die religiöse Verfolgung in England, zweitens die Überquerung eines riesigen Ozeans und drittens das Leben bzw. Überleben in der amerikanischen Wildnis. Aus ihnen wird der Pilgervätermythos geschaffen, der bis in die Gegenwart identifikatorischen Zwecken dient. Jene Gefahr, die aufgrund der historischen Chronologie an erster Stelle stehen muss (die religiöse Verfolgung in England), wird allerdings von den meisten Historiographen nur sehr kurz erwähnt. Ein Heldenmythos ließe sich aus diesen kurzen Hinweisen allein nicht erschaffen.

Aufgrund seiner tagebuchartigen Konzeption des *Journal* und dem Beginn der Aufzeichnungen mit der Überfahrt nach Neuengland fehlt in John Winthrops Werk die Auseinandersetzung mit dem Thema Verfolgung vollkommen. Edward Johnson spricht vor allem vom Wunsch der Puritaner, die ‚falsche‘ Gottesverehrung abzuschütteln. William Hubbard berichtet nur von „grievances and burdens they labored under at home“, und Cotton Mather erwähnt „numberless oppressions“ und „continual vexations.“¹³⁶ Nathaniel Morton ist von allen Autoren, die das Thema Verfolgung überhaupt berühren, der vorsichtigste. Er vermeidet die

¹³⁶ Hubbard, *General History* 42; C. Mather, *Magnalia* I 26, 47.

Beschuldigung der ehemaligen Heimat, indem er die Flucht der Separatisten nach Holland und später nach Amerika als Rücksichtnahme auf die verletzten Gefühle der andersdenkenden Mehrheit Englands deutet: „But finding by experience they could not peaceably enjoy their own liberty in their Native Country, without offence to others that were differently minded, they took up thoughts of removing themselves and their families into the *Netherlands*...“ Erst im Zusammenhang mit dem Übersiedlungsbemühen erwähnt er „great hinderance“ und „obstructions“, die aber von Gott beseitigt worden seien.¹³⁷ Da die Beziehungen zum Mutterland durch harsche Vorwürfe nur zusätzlich belastet worden wären, verzichteten die meisten Autoren auf eine intensive historische Dokumentation der Verfolgung und somit auch auf die mythenbildende Funktion, die die Darstellung der Überwindung einer solchen Drangsal gehabt hätte.

Der einzige Autor, der als radikaler Separatist und direkter Betroffener von schwersten Verfolgungen diesen Mythos gezielt aufbaut, ist William Bradford. In seinem Werk legt er sowohl die Verfolgungsmethoden als auch deren Folgewirkungen detailliert und prononciert dar. Dabei lässt er dem Leiden der Gläubigen immer einen Hinweis auf ihre Willensstärke und Überwindungskraft folgen. So berichtet er über die Verfolgungen:

[T]hey could not long continue in any peaceable condition, but were hunted and persecuted on every side, so as their former afflictions were but as flea-bitings in comparison of these which now came upon them. For some were taken and clapt up in prison, others had their houses besett and watcht night and day, and hardly escaped their hands; and the most were faine to flie and leave their howses and habitations, and the means of their livelehood.¹³⁸

Die visionäre Kraft und Klugheit der Siedler hervorhebend verwandelt Bradford jedoch die reinen Leidensrepräsentationen sehr schnell in Bilder von Stärke und Handlungsdynamik. Göttliche Hilfe rangiert hinter der Persistenzleistung der Gläubigen. Sie ist nicht Mittelpunkt, sondern Ergänzung ihres Überlebenskampfes: “Yet these and many sharper things which affterward befell them, were no other then they looked for, and therefore were the better prepared to bear them by the assistance of Gods grace and spirite.”¹³⁹ Dasselbe kompensatorische Konstruktionsprinzip kommt auch bei den Verhandlungen über die ne-

¹³⁷ Morton, *Memoriall* 2.

¹³⁸ Bradford, *Plantation* 32.

¹³⁹ Ebd., 32.

gativen Folgen des Zwangsexils zur Anwendung. Zunächst benennt Bradford die Belastungen der Flucht in die Niederlande:

BEING thus constrained to leave their native soyle and countrie, their lands and livings, and all their freinds and famillier acquaintance, it was much, and thought marvelous by many. But to goe into a countrie they knew not (but by hearsay), wher they must learne a new language, and get their livings they knew not how, it being a dear place, and subjecte to the misseries of warr, it was by many thought an adventure almost desperate, a case intolerable, and a misserie worse then death. Espetially seeing they were not acquainted with trads nor traffique, (by which that countrie doth subsiste,) but had only been used to a plaine countrie life, and the inocente trade of husbandrey.¹⁴⁰

Auch diese Leidensrepräsentationen werden ergänzt durch den Hinweis auf die Überwindungsfähigkeiten der Separatisten: „But these things did not dismay them (though they did some times trouble them) for their desires were sett on the ways of God, and to injoy his ordinances; but they rested on his providence, and knew whom they had beleaved.“¹⁴¹

Das zweite große Gefahrenfeld, das der Formung des Heldenmythos diene, war die Seereise über den Atlantik nach Neuengland. Abgesehen von William Hubbard rekurren alle Autoren, die ein umfassenderes Geschichtswerk vorgelegt haben, auf die Widrigkeiten, die die ersten Siedler auf ihrer Überfahrt entweder mit der Mayflower 1620 oder mit der Arbella 1630 erlebten und führen damit Elemente späterer Abenteuerromane in ihre Werke ein. Die umfassendste Präsentation einer abenteuerlichen Seereise liefert John Winthrops *Journal*, da dieses zunächst als Seetagebuch konzipiert worden war. Detailinformationen und die Unmittelbarkeit der Darstellung kennzeichnen diese Textgattung. Demgemäß lässt Winthrop den Leser an jeder kleinen Veränderung, jeder äußeren Gefahr und jeder Schwierigkeit, die sich an Bord ergab, teilhaben. Eine in sich relativ geschlossene Geschichte, die später von Edward Johnson wieder aufgenommen wurde, berichtet von der Begegnung mit acht Schiffen, von denen die Besatzung und die Passagiere der Arbella zunächst befürchteten, es seien feindliche: „...all the hammocks were taken down, our ordnance loaded, and our powder-chests and fire-works made ready, and our landmen quartered among the seamen, and twenty-five of them appointed for muskets, and every man written down for his quarter.“¹⁴² Die Kanonen wurden eingerichtet, überflüssiges brennbares Material über Bord geworfen, Frauen und Kinder unter

¹⁴⁰ Ebd., 33.

¹⁴¹ Ebd., 33.

¹⁴² Winthrop, *Journal* I 27.

Deck gebracht. Dieser Entwurf von Bildern, die die hektische Aktivität der Kampfvorbereitung zeigen und damit den Ernst der Lage unterstreichen, wird vermengt mit Bestätigungen ihrer Furchtlosigkeit: „It was much to see how cheerful and comfortable all the company appeared; not a woman or child that showed fear, though all did apprehend the danger to have been great, if things had proven as might well be expected...“¹⁴³ Letztlich stellte sich aber heraus, dass die erspähten Segel zu befreundeten Schiffen gehörten und man die Reise ohne Kampf fortsetzen konnte.

Bradford, Winthrop, Johnson und – in begrenzter Form als Kopist – auch Morton berichten zum Teil ausführlich von Naturgewalten wie Nebel, Kälte und der größten aller Gefahren auf See – den Stürmen. Gerade sie liefern den Stoff für dramatisches Geschehen. Die Schiffe werden hin und her geworfen, Balken und Masten zerbersten, Segel zerreißen, ein zu wagemutiger junger Mann fällt von Bord, kann sich aber – obwohl tief unter Wasser – an einem Seil festhalten und wieder an Deck gezogen werden, Pferde stürzen ins Meer und Krankheiten breiten sich aus. Doch am Ende überstehen sie die Überfahrt, und jeder Autor unterstreicht mit ausgewählten – an die kirchlichen Riten Gebet und Abendmahl anknüpfenden – Bildern den Erfolg ihrer Seereise: Bradford beschreibt, wie die Pilgerväter vor Dankbarkeit auf die Knie sinken, Winthrop erwähnt ein deftiges Mahl mit Wildbretpastete und Bier, und Johnson berichtet, dass die Arbella-Siedler sich zur Stärkung an frisch gefangenem Fisch laben können, als sie die Küstengewässer erreicht haben.¹⁴⁴ Cotton Mather schließlich spielt mit der Metapher eines Ozeans der Tränen, den die Siedler durchquert hätten, und arbeitet darin ihren Heroismus erneut heraus:

There was a time, when the British sea was by Clements, and the other ancients called ... *the unpassable ocean*. What then was to be thought of the vast Atlantick sea, on the westward of Britain? But this ocean must now be passed! An heart of stone must have dissolved into *tears* at the affectionate *farewel* which the governour made for them, a little before their going off; however, they were acted by principles that could carry them through *tears* and *oceans*; yea, through oceans of tears...¹⁴⁵

Der Heldendiskurs wird darüber hinaus durch die Abwehr relativierender Bemerkungen einiger Geographen gestärkt. Mather nutzt in diesem Fall das Stilmittel der Ironie zur Hervorhebung puritanischer Leistungsfähigkeit: „Some

¹⁴³ Ebd., I 28.

¹⁴⁴ Vgl. Bradford, *Plantation* 93-95; Winthrop, *Journal* I 32, 49; Johnson, *Providence* 57-58.

¹⁴⁵ C. Mather, *Magnalia* I 74.

very late geographers do assure us, that the breadth of the Atlantick sea is commonly over-reckoned by *six*, by *eight*, by *ten* degrees. But let the sea be as narrow as they please, I can assure the reader the passing of it was no little *trial* unto those worthy people that were now to pass it.”¹⁴⁶

Heroismus wird von den Historiographen fast ausschließlich als männliche Eigenschaft verhandelt. Entweder werden einzelne Männer als Protagonisten im historischen Geschehen präsentiert oder es wird ein Gemeinschaftshandeln dargestellt, das jedoch niemals als weibliches Handeln in Erscheinung tritt. Wenn Bradford über die Verfolgung der Puritaner schreibt, „they could not long continue in any peaceable condition, but were hunted and persecuted on every side“¹⁴⁷, oder Cotton Mather die Persistenzleistung der Kolonisten mit den Worten betont, „they were acted by principles that could carry them through tears and oceans, yea, through oceans of tears...“¹⁴⁸, dann setzen die Autoren das Personalpronomen „they“ nur in Bezug zu zuvor erwähnten männlichen Individuen wie Schiffs- oder Milizoffizieren, Regierungsmitgliedern oder Geistlichen. Diese Ausschließungsstrategie wird in dem in dieser Analyse mehrfach verwendeten Terminus ‚Pilgerväter‘ gespiegelt. Die Gefahrenüberwindung ist in der puritanischen Historiographie als eine rein männliche Tat repräsentiert.

Der dritte große Gefahrenkomplex, den die Historiographen für die Bildung des Heldenmythos einsetzten, war die amerikanische Wildnis. Diese wird in den Werken zur Hauptherausforderung der Pilgerväter und zum einheitlich von allen Autoren der umfassenden Geschichtswerke (also von allen außer Increase Mather) genutzten mythenbildenden Element. Geradezu epidemisch breitet sich der Wildnisbegriff in den *histories* aus. Bradford sieht die Siedler in „a hideous and desolate wilderness, full of wild beasts and wild men“, Johnson spricht von „a Desert Wilderness“ und einer „Wilderness of Rocks“, Hubbard verweist auf „hazards in an unknown wilderness“, und Cotton Mather wählt Bezeichnungen wie „Indian Wilderness“ und „horrid wilderness.“ Nur John Winthrop hält sich bei der Nutzung des Wildnis-Begriffes zurück. Er stellt stattdessen punktuell das Einbrechen der Wildnis in den puritanischen Zivilisationsaufbau dar. Nathaniel

¹⁴⁶ Ebd., I 74.

¹⁴⁷ Bradford, *Plantation* 32.

¹⁴⁸ Mather, *Magnalia* I 74.

Morton schließlich kopierte die wesentlichen Passagen zum Thema Wildnis von seinem Onkel William Bradford.¹⁴⁹

Die Repräsentation der Wildnis wird von der Entwicklung eines Deprivations-topos bestimmt. Die Erfahrung des Mangels spiegelt sich in der Einsamkeit, den fehlenden Häusern, den wilden Tieren und noch ‚wilderer‘ Menschen (d.h. den Indianern), der fehlenden Nahrung, den Missernten, den generell extremen Wetterbedingungen im Sommer ebenso wie im Winter und den sich immer wieder ausbreitenden Krankheiten. William Bradford liefert mit seiner Beschreibung der Lage der Siedler nach der Landung der Mayflower am Cape Cod für alle folgenden Autoren die Vorlage für die Darstellung der *wilderness condition*. Die Intensität seiner bilderreichen Sprache gibt dem Mythos von der heldenhaften Zähmung bzw. Zivilisierung der Wildnis eine Jahrhunderte überdauernde Attraktivität:

But hear I cannot but stay and make a pause, and stand half amased at this poore peoples presente condition; and so I thinke will the reader too, when he well considers the same. Being thus passed the vast ocean, and a sea of troubles before in their preparation..., they had now no freinds to wellcome them, nor inns to entertaine or refresh their weatherbeaten bodys, no houses or much less townes to repaire too, to seeke for succoure. It is recorded in scripture as a mercie to the apostle and his shipwraked company, that the barbarians shewed them no smale kindnes in refreshing them, but these savage barbarians, when they mette with them (as after will appeare) were readier to fill their sids full of arrows then otherwise. And for the season it was winter, and they that know the winters of that cuntrie know them to be sharp and violent, and subjecte to cruell and feirce stormes, deangerous to travill to known places, much more to serch an unkown coast. ... For summer being done, all things stand upon them with a wetherbeaten face; and the whole cuntry, full of woods and thickets, represented a wild and savage heiw. If they looked behind them, ther was the mighty ocean which they had passed, and was now as a maine barr and goulfe to separate them from all the civill parts of the world.¹⁵⁰

Neben Hungersnot und Kälte, Stürmen und Indianerangriffen wird von Wölfen berichtet, die ihnen das Vieh reißen, von Überflutungen und Erdbeben, von Feuer, das ihre Häuser vernichtet, sowie von Krankheiten, die große Teile der Kolonisten dahinraffen. Der Heldenmythos, der durch identifikatorische Prozesse eine Steigerung des Selbstbewusstseins bewirkt und gleichzeitig für den Legitimationsdiskurs nutzbar gemacht werden kann, entsteht jedoch erst durch die Überwindung dieser Gefahren und einen erfolgreichen Neubeginn.

¹⁴⁹ Bradford, *Plantation* 96; Johnson, *Providence* 44, 47; Hubbard, *General History* 139; Cotton Mather, *Magnalia* I 25, 49.

¹⁵⁰ Bradford, *Plantation* 95-96.

Die diesbezüglich von den Autoren gewählte literarische Repräsentationsstrategie beschränkt sich aber nicht auf die Beschreibung von Gefahrenbewältigung und Bautätigkeit, sondern konstruiert ein heroisches Charakterprofil der Siedler, das von zwei Merkmalen bestimmt wird – erstens einer kämpferisch-ausdauernden Leistungsfähigkeit und zweitens einer unzerstörbaren Freude an ethisch guten Taten. Bradford entwickelt dieses Profil anlässlich schwerer Krankheiten, von denen die ersten Siedler in Plymouth heimgesucht werden und an denen mehr als die Hälfte von ihnen stirbt:

And of these [the survivors] in the time of most distress, there was but 6. or 7. sound persons, who, to their great commendations be it spoken, spared no pains, night nor day, but with abundance of toyle and hazard of their owne health, fetched them woode, made them fires, drest them meat, made their beads, washed their lothsome cloaths, clothed and unclothed them; in a word, did all the homly and necessarie offices for them which dainty and queisie stomacks cannot endure to hear named, and all this willingly and cherfully, without any grudging in the least, shewing herein their true love unto their friends and bretheren. A rare example and worthy to be remembered.¹⁵¹

Diese Mischung aus Standhaftigkeit und positiver Gestimmtheit wird auch von William Hubbard als Charakteristikum der Siedler in Gefahrensituationen offeriert: "...those sufferings were borne by them with invincible patience and alacrity of spirit..."¹⁵² Und auch Cotton Mather verknüpft in den *Magnalia* Leidenserfahrungen durch die *wilderness condition* mit Empfindungen der Freude: „All this they chearfully underwent, in hope that they should settle the *worship* and *order* of the gospel, and the Kingdom of our Lord Jesus Christ in these regions..."¹⁵³

Weitere wichtige Merkmale, die zum Zwecke der Stützung des heroischen Charakterprofils den Siedlern zugewiesen werden, sind die Fähigkeiten, Probleme zu analysieren, Lösungskonzepte zu entwickeln und diese mit Hilfe einer hervorragenden Disziplin und vor allem Kooperation der Siedler in die Tat umzusetzen. Die Bewältigung der Hungersnot der Pilgerväter in Plymouth zu Beginn des Jahres 1623 wird von William Hubbard als Beispiel für die Wirksamkeit dieser Eigenschaften eingesetzt. Sein Porträt des Siedlerheroismus gipfelt in der Metapher der helfenden Hände, die gemeinsam die existentiellen Bedrohungen abwenden:

In these straits they began to think of the most expedient ways how to raise corn for their necessary support. To that end at the last it was resolved, that every one should

¹⁵¹ Bradford, *Plantation* 108.

¹⁵² Hubbard, *General History* 79.

¹⁵³ C. Mather, *Magnalia* I 52.

plant corn for their own particular, which accordingly was yielded unto: for it seems hitherto they had been all maintained out of the common stock, like one entire family. Thus they ranged all their youth under some family, which course had success accordingly; it being the best way to bring all hands to help bear the common burden.¹⁵⁴

Als sichtbares Zeichen des erfolgreichen Kampfes gegen die Wildnis steht in den Geschichtswerken immer der Prozess der Domestizierung. Durch die Errichtung von Wohnhäusern und Kirchen wird das bedrohliche Dickicht der nordamerikanischen Natur zurückgedrängt und durch die zentralen baulichen Symbole europäischer Zivilisation ersetzt. Die Gebäude dienen aber nicht nur der Verdrängung, sondern auch der Protektion vor den als feindlich betrachteten Bewohnern der Wildnis. Die Indianer verschmelzen mit der Natur zu einer Front des bedrohlichen Bösen. So ist im Heroismuskurs Cotton Mathers der erfolgreiche Selbstschutz gegen die Indianer fest verwoben mit der Aufbau- und Fortschrittssymbolik: „They kept in such good working case, that besides their progress in building, and planting, and fishing, they formed a sort of a fort, wherein they kept a nightly watch for their security against any treachery of the Indians...“¹⁵⁵

In Edward Johnsons *Wonder Working Providence* wird der Bau von Städten, also nicht nur einzelnen Häusern, zum erweiterten Zivilisationssymbol. Das Werk erscheint als ein großer Städtegründungsbericht, da Johnson kontinuierlich aufzählt, wo und zu welcher Zeit neue Ortschaften bzw. Gemeinden gegründet wurden. Verstärkt wird der Eindruck des Kolonisationserfolges durch Berichte über die Entwicklung der zivilen Verwaltung, die Verabschiedung von Gesetzen, die Etablierung einer Miliz, die Gründung der ersten neuenglischen Universität und natürlich die Schaffung eines komplexen Kirchensystems. Diese Dokumentation von Aufbauleistungen erfüllt eine duale Funktion – zum einen rundet sie den Heldendiskurs ab, der mit der Gefahrendarstellung begonnen hat, zum zweiten dient sie im Legitimationsdiskurs als vermeintlicher Nachweis der Rechtmäßigkeit des Siedlungsunternehmens.

Vorbild für diese Leidens- und Gefahrenberichte war das unter Puritanern äußerst populäre Buch von John Foxe *Acts and Monuments* (1563), auch *Book of Martyrs* genannt, in dem die Verfolgung der Protestanten im 16. Jahrhundert beschrieben wird. Doch da Foxe das Leben von Märtyrern beschreibt, endet die

¹⁵⁴ Hubbard, *General History* 79.

¹⁵⁵ C. Mather, *Magnalia* I 57.

Existenz seiner Helden meist vorzeitig und gewaltsam. Statt einer irdischen erhalten die Märtyrer eine transzendente Belohnung: das ewige Leben zur Rechten Gottes. Diese rein spirituellen Perspektiven werden in den puritanischen Geschichtswerken auf die materiellen ausgeweitet. Die harten Lebensbedingungen in Neuengland in Verbindung mit einer furchteinflößenden Erziehung hatten derart depressionsfördernde und leistungshemmende Auswirkungen, dass die Historiographie einen ermutigenden Gegenentwurf präsentieren und so kompensatorisch wirken musste. In Kombination mit dem durch typologische Vergleiche entworfenen Rollenmuster des ‚Erwählten Volkes‘ in der Nachfolge der Israeliten sollten sowohl die direkten als auch die, durch die Entwicklung des Heldenmythos erzielten, indirekten Bestätigungen ihrer Leistungsfähigkeit zur psychologischen Rekonvaleszenz der Neuengländer beitragen und gleichzeitig das koloniale Erfolgsbild zu Legitimationszwecken erweitern. Abgesehen von Increase Mather neutralisierten deshalb alle puritanischen Historiographen die repressiven Erziehungsmethoden, die sie – wie bereits gezeigt – in ihren Werken teilweise sogar intensiv verwendet hatten.

3.2.4 Cotton Mathers *polite education*

Cotton Mather, der dritten Puritanergeneration Neuenglands zugehörig, entwickelte sich auf dem Gebiet der Pädagogik zum Reformier. Er löste sich zwar nicht auf radikale Weise von der orthodoxen Theorie und Praxis, aber auf der Basis einer vorsichtigen Teilnahme am aufklärerischen Erziehungsdiskurs entwarf er eine den Locke'schen Thesen angenäherte Pädagogik. Seine reformerischen Aktivitäten entfaltete er aber nicht allein auf dem Gebiet der Erziehung, sondern auch in vielen anderen Lebensbereichen.

3.2.4.1 Reformbereitschaft und Progressivität

Schon frühzeitig verknüpfte Cotton Mather seine theologische Arbeit mit naturwissenschaftlichen Studien. Aufgrund seiner Neigung zum Stottern hatte er zunächst in Erwägung gezogen, auf das Kirchenamt und somit auf eine Predigertätigkeit zu verzichten und stattdessen Arzt zu werden. Als er sich letztlich doch für die theologische Laufbahn entschied, blieb sein privates Interesse an den Naturwissenschaften und der Medizin erhalten.¹⁵⁶ Im Laufe der Jahre baute er seinen Arbeitseinsatz auf diesem Gebiet sogar aus. In den 1690er Jahren versuchte er, mit Hilfe seiner Predigten den Gottesdienstbesuchern einen größeren Respekt vor der gottgeschaffenen Natur einzuflößen. Kontinuierlich beobachtete und dokumentierte er Naturphänomene und teilte seine Erkenntnisse um das Jahr 1710 erstmals der *Royal Society* in London mit. 1713 wurde er das erste in Neuengland geborene Mitglied dieser wissenschaftlichen Gesellschaft. Obwohl er sich diese Mitgliedschaft zum Teil auch durch den Diebstahl der Erkenntnisse anderer erschlichen hat, muss man feststellen, dass sich viele seiner Briefe als äußerst nützlich erwiesen:

[F]or example, he was the first to report on the hybridization of plants (with different types of corn and with melons and gourds); he advanced the study of botany by his description of six plants not to be found in the herbals of the day; above all, his reports on the successful practice of inoculation in Boston were valuable since they encouraged later workers in the field of preventive medicine.¹⁵⁷

Aufgrund seines wissenschaftlichen Interesses machte er sich schließlich auch mit den Thesen Newtons vertraut. Kenntnisse über die Natur betrachtete er als nützliche Ergänzung des theologischen Wissens, d.h. dass Naturwissenschaft

¹⁵⁶ Zur Überwindung des Stotterns und zum bleibenden Interesse Cotton Mathers an medizinischen Fragen vgl. David Levin, *Cotton Mather. The Young Life of the Lord's Remembrancer, 1663-1703* (Cambridge and London, 1978) 34-42.

¹⁵⁷ Levy, *Cotton Mather* 35-36.

und Theologie für ihn keine einander ausschließenden Fachgebiete darstellten. Die Arbeit der Mediziner förderte er auf besondere Weise: Neben seinem Einsatz für die Pockenimpfung, schuf er ein medizinisches Handbuch mit dem Titel *The Angel of Bethesda* (abgeschlossen im Jahre 1724), in dem er Ratschläge für die richtige Behandlung von Krankheiten gab. Es wurde jedoch nicht veröffentlicht.¹⁵⁸

Dieser Hang zur Progressivität zeigte sich bei Cotton Mather jedoch nicht nur in seinem Interesse für die Naturwissenschaften. Auch die neuen philosophischen und pädagogischen Thesen, die in England entwickelt worden waren, fanden seine Aufmerksamkeit. Es liegen zwar keine direkten Beweise dafür vor, dass er zum Beispiel von den Werken John Lockes Kenntnis besaß, doch aufgrund seiner Belesenheit und der auffallenden Ähnlichkeit einiger seiner Thesen mit denen des englischen Philosophen ist von einer frühzeitigen Kenntnisnahme auszugehen.¹⁵⁹ Ein weiteres Indiz für Mathers engen Kontakt mit den Thesen Lockes ist seine briefliche Verbindung zu Sir Peter King, der nicht nur ein Freund Newtons und Mitglied der *Royal Society* war, sondern auch ein Onkel John Lockes. Da Mather durch diese und andere Korrespondenzpartner in ständigem Kontakt mit England stand, war es für ihn leicht, die neueste philosophische, pädagogische oder politische Diskussion zu verfolgen. Die neuen alternativen Thesen über Gott, Mensch, Staat und Kirche beeinflussten Mathers pädagogische Praxis sichtbar. Er begann, die repressive Methodik – ganz im Sinne John Lockes – gegen eine moderate Erziehungsform auszutauschen. Statt primitiven psychologischen Druck stellte er einfaches Erklären, sachliches Überzeugen und die Bereitstellung von Information in den Mittelpunkt seiner neuen Pädagogik und offenbarte damit ein deutliches Vertrauen in den menschlichen Verstand.¹⁶⁰

Ebenso wie John Locke akzeptierte Mather die Theorie von der *natural depravity*, aber im Kampf gegen diese Verkommenheit konnte der Verstand als eine dem Menschen ebenfalls natürlich gegebene Kapazität eingesetzt werden. Die Erziehung seiner eigenen Kinder hoffte er auf diese positive Grundlage zu

¹⁵⁸ Vgl. Levy, *Cotton Mather*, 113-130; Kenneth Silverman, *The Life and Times of Cotton Mather* (New York, 1984) 15-17, 40-42; Cremin, *American Education* 287. Zum Verhältnis Mathers zu Newton vgl. bes. Middlekauff, *The Mathers* 286-290.

¹⁵⁹ David Levin ist der Ansicht, dass unter anderem in Mathers liberaler Einstellung während der *Salem witchcraft trials* Locke'sche Thesen gespiegelt werden (vgl. Levin, *Cotton Mather* 207).

¹⁶⁰ Vgl. Silverman, *Letters* 142.

stellen: „I wish that my *children* may as soon as may be, feel the principles of *reason* and *honor*, working in them, and that I may carry on their education, very much upon those principles.“ Aufgrund dieser Wertschätzung kindlicher Vernunft sprach er sich ausdrücklich gegen harte Strafe aus: „... I will wholly avoid, that harsh, fierce, crabbed usage of the children, that would make them tremble, and abhor to come into my presence.“ Schläge waren für ihn als Erziehungsmittel inakzeptabel. Nur bei außergewöhnlichen Vergehen bzw. bei hartnäckigem Festhalten an falschem Handeln dürften sie eingesetzt werden. Eine körperliche Bestrafung war eine Notfallmaßnahme, und eine angemessene Bewertung des kindlichen Vergehens wurde daher von Mather dringend angemahnt: „I would ever *proportion* chastisements unto miscarriages; not smite bitterly for a very small piece of *childishness*, and only frown a little for some real *wickedness*: Nor shall my *chastisements* ever be dispensed in a *passion* and a *fury*...“¹⁶¹

Dieser in *Bonifacius* geschaffene Entwurf einer gemäßigten Pädagogik führt literarisch auch zu einer Selbstrepräsentation Mathers als moderater Erzieher. Innere Beherrschung und Weisheit sind Merkmale, die er sich in seinem Tagebuch bei der Präsentation seines erzieherischen Handelns zuweist. Das Selbstporträt zeigt ihn als Vater, der auf körperliche Strafen verzichtet und stattdessen psychologische Mittel einsetzt, um Verhaltensänderungen bei den Kindern zu bewirken:

The *first Chastisement*, which I inflict for an ordinary Fault, is, to lett the Child see and hear me in an Astonishment, and hardly able to beleeeve that the Child could do so *base* a Thing, but beleeeving that they will never do it again... To be chased for a while out of my *Presence*, I would make to be look'd upon, as the sorest Punishment in the Family.¹⁶²

In dieses Selbstbildnis war eine Lobpreisung der Rute als göttliches Erziehungsinstrument, die John Eliot Jahrzehnte zuvor verbreitet hatte, nicht zu integrieren. Mathers eigene Aussage „Better whipt, than Damn'd“ wird in seinem moderaten Erziehungsdiskurs von der Auffassung verdrängt, die körperliche Bestrafung dürfe nur als letztes Mittel angewendet werden, wenn andere päd-

¹⁶¹ C. Mather, *Bonifacius* 47-48.

¹⁶² C. Mather, *Diary* I 535-536.

gogische Interventionen versagt hätten.¹⁶³ Mather spricht demgemäß von einer „polite education“, die er für seine und fremde Kinder wählt.¹⁶⁴

Grundlagen dieses moderaten Erziehungsdiskurses waren zwei Annahmen, die sich auch bei John Locke wieder finden: erstens, dass der Mensch – trotz *natural depravity* und *original sin* – viel gutes Potential zur optimalen Lebensgestaltung in sich trägt; zweitens, dass eine intensive, aber moderate Erziehung, dieses Potential zum Vorschein bringt. Dieses dem repressiven Erziehungsdiskurs diametral entgegen stehende Vertrauen in das Gute im Menschen wird von Mather mit der Forderung an Kinder verknüpft, sich ihm als Erzieher anzuvertrauen, damit er dieses Gute in ihnen sichtbar machen kann. Pädagogische Anweisung und literarische Selbstkonstituierung als Erzieher werden so von ihm verwoben: „Come, Ye Children, Harken unto me, and I will Teach you, What Good Thing we would have to be found in you; and, What Good Thing you may expect from God, if it be found in you...“¹⁶⁵ Dem Auffinden und Hervorbringen des Guten diene die Erziehung. Mather schrieb ihr und damit seinem pädagogischen Handeln eine universale Wirksamkeit zu: Zeigten sich in Individuum oder Gemeinschaft Fehlentwicklungen, so lag in der Verbesserung und Intensivierung der Erziehung die Lösung des Problems. Im März 1711 notierte er in seinem Tagebuch: „A lively Discourse about the Benefit and Importance of *Education*, should be given to the Countrey. The Countrey is perishing for want of it; they are sinking apace into Barbarism and all Wickedness. It should be considered of.“¹⁶⁶ Mather propagiert moderates pädagogisches Handeln und spricht sich gleichzeitig in der Rolle des Erziehers Omnipotenz verheißende Handlungskompetenzen zu.

3.2.4.2 Der Einfluss des deutschen Pietismus

Cotton Mathers Entwurf eines moderaten Erziehungsdiskurses wurde gestützt durch die Erziehungstheorie und –praxis August Hermann Franckes und anderer deutscher Pietisten. In ihm mischten sich orthodox-repressive und moderate Praktiken. Gerade der Versuch einer Versöhnung der gegensätzlichen

¹⁶³ Zit. nach Morgan, *Family* 103.

¹⁶⁴ C. Mather, *Bonifacius* 50.

¹⁶⁵ Cotton Mather, *The Best Ornaments of Youth*, in: Bosco, *Lessons* 34-35.

¹⁶⁶ C. Mather, *Diary* II 51.

Strömungen durch die Rücknahme von Härte und Zwang (ohne ganz auf beides zu verzichten) lieferte Mather ein Beispiel, wie die Erziehung des orthodoxen Puritanismus langsam verändert werden konnte.

In den pädagogischen Schriften Franckes wird wiederholt die Forderung aufgestellt, dass der Erzieher den Willen des Kindes brechen müsse. Mit dieser Anweisung schien Francke orthodoxen Prinzipien Folge zu leisten. Doch die Forderung wirkt härter als sie im Gesamtzusammenhang seiner Theorie tatsächlich gemeint war.¹⁶⁷ Den Willen des Kindes zu brechen, bedeutete vor allem, Gehorsamkeit in ihm zu erzeugen. Die Methoden, mit denen dieses Ziel erreicht werden sollte, durften aber nur in extremen Ausnahmefällen Härte oder sogar Brutalität enthalten. Wie Mather plädierte auch Francke für eine Erziehung, die einer rücksichtsvollen und vorsichtigen Behandlung mit „Liebe / Sanftmuth und Geduld“ den Vorzug gab.¹⁶⁸ Ausgewogenheit und Angemessenheit der Erziehungsmittel waren für ihn dabei besonders wichtig. Unterschiedliche Charaktere erforderten unterschiedliche Erziehungsmaßnahmen. So verlangte Francke von dem Erzieher,

daß er einen guten Unterscheid halte / ob die Kinder ihrer natürlichen Art nach / mehr durch Schärffe / als durch Liebe zu ziehen sind. Denn es mag nicht geläugnet werden / daß bey einigen die sonst gute Natur durch Schärffe mehr niedergeschlagen als gebessert wird; bey andern hingegen Liebe und gute Worte nicht das geringste verfangen / biß ihre harte Natur auch gebrochen und überwunden werde. Und so kan unzeitige Liebe und unzeitige Schärffe in der Kinder-Zucht gleichen Schaden bringen. Will sich aber eine Müglichkeit finden / die Ruthe gar weg zulassen / und dennoch den Zweck guter Zucht zu erhalten / ist GOtt dafür zu preisen.¹⁶⁹

Mit zwei dieser Forderung immanenten Grundsätzen stützt Francke den moderaten Erziehungsdiskurs nachhaltig: Erstens durch den Grundsatz, dass es nicht nur eine einzige Form menschlicher Natur geben kann (nach der Lehre der Erbsünde wäre dies ausschließlich die verdorbene Natur), sondern dass es unterschiedliche Veranlagungen gibt, denen mit entsprechenden Differenzierungen in der Erziehungsmethodik begegnet werden müsse. Zweitens ist die Vermeidung von Schlägen ein erstrebenswertes Erziehungsziel.

¹⁶⁷ Die von Peter Menck aufgeführten vier Erziehungsmittel, die Francke auswählte (d.h. das Exempel, Verheißungen und Strafen, das Gebet und der Unterricht), zeigen ebenfalls die Präferenz moderater gegenüber repressiven Methoden. Strafen sind jedoch bei Francke ein akzeptiertes, ja sogar gefordertes Erziehungsmittel, wenn andere Methoden versagt haben. Vgl. Peter Menck, *Die Erziehung der Jugend zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Nächsten. Begründung und Intentionen der Pädagogik August Hermann Franckes* (Wuppertal, 1969) bes. 43-62.

¹⁶⁸ Francke, *Werke* 128.

¹⁶⁹ Ebd., 146.

Franckes Erziehungstheorie wird treffend charakterisiert durch den von ihm verwendeten Begriff der „Mittel-Strasse“, die in der Erziehung richtungsweisend werden solle.¹⁷⁰ In der Erziehung müsse „die Mittel-Strasse gegangen / und der Sachen nicht zu wenig noch zu viel gethan werde[n].“¹⁷¹ Dieses Prinzip des Mittelwegs erforderte vom Erzieher ein größeres Differenzierungsvermögen als die radikalere Einheitserziehung der Orthodoxie. Francke konstatierte, dass weder eine Überforderung noch eine Unterforderung der Kinder zum Erziehungsziel, also zu einem „warhafftigen Leben das aus Gott ist“ führen konnte.¹⁷² Er forderte, die Kinder durchaus hart arbeiten zu lassen, da dies Ausdruck eines gottgefälligen Lebens sei, gleichzeitig empfahl er aber im Sinne einer ausgewogenen Erziehung auch Pausen zur Wiedergewinnung geistiger und körperlicher Kraft: Fleiß und Liebe zur Arbeit ist auch höchst nöthig in der zarten Jugend eingeflösset zu werden. Denn wer sich jung zum Müssiggang gewehnet hat / wird im Alter nicht gerne arbeiten / und lieget dieses gewiß einem treuen und gewissenhaften Informatori hart an / daß er wisse / wie ER die Mittel-Strasse zutreffen habe / daß die Kinder nicht zuviel müssig gehen / und doch auch nicht durch Mangel aller Musse und Erholung ermüdet / träg und verdrossen / ja wol gar krank und ungesund gemacht werden.¹⁷³

Im Grundsatz sollte der Erzieher in Familie, Schule und Kirche darauf verpflichtet werden, Sinn und Zweck seiner Erziehungsmaßnahmen zu überprüfen und den speziellen Bedürfnissen des Kindes anzupassen.

Im Falle groben Ungehorsams hielt Francke Strafen für zulässig. Er befürwortete den Gebrauch der Rute erheblich deutlicher als Cotton Mather:

Die Erfahrung ist aber hier innen der beste Lehrmeister / daß man die Ruthe nicht gar von der Kinder-Zucht verbannen könne / zum wenigsten / wenn die Kinder schon verzärtelt / alt und in ihrem eigenen Willen schon verstärket sind / und so lange / biß sie sich selbst überwinden haben / und ohne Zwang einer liebeichen Anführung folgen.¹⁷⁴

Francke schränkte allerdings das Recht des Erziehers zu bestrafen durch zahlreiche zusätzliche Regeln so sehr ein, dass auch er zu einem moderaten Erziehungskonzept gelangte. Selbstkontrolle wurde zur Pflicht jedes Erziehers. Dieser sollte mit „Verstand und Fürsichtigkeit“ die gesamte Situation beurteilen und erst danach eine angemessene Erziehungsmaßnahme auswählen:

Denn es wird leichtlich geschehen / daß das Gute durch unzeitige Bestrafung an denen Kindern mehr ersticket als befördert wird / daß die Kinder einen Haß gegen ihren Informatorem, oder auch wol gegen ihre Eltern fassen / daß sie alles aus Furcht thun /

¹⁷⁰ Francke, *Werke* 138.

¹⁷¹ Ebd., 128.

¹⁷² Ebd., 25.

¹⁷³ Ebd., 139.

¹⁷⁴ Ebd., 144-145.

daß sie tückisch / lügenhaft und hinterlistig werden / ja wol gar / daß sie einen Abscheu und grossen Widerwillen gegen alle wahre Gottseligkeit / wie auch gegen die Studia selbst fassen / weil sie sehen / daß sie zu nichts ohne Angst und Pein kommen können.¹⁷⁵

Francke stellte eine Liste mit Regeln zusammen, aus der Eltern und professionelle Pädagogen ersehen konnten, worauf sie bei der Erziehung der Kinder zu achten hatten. So sollten sie sich vorsehen, „daß sie nicht aus hitzigen und bösen affecten über ihre Kinder und Untergebene herfahren / denn solches ist ein Eyfer mit Unverstand / und mehr eine Tyranney / als eine Christliche Kinder-Zucht zunennen.“ Eine Bestrafung müsste „aus einem solchen hertzlichen Mitleiden herfliesse[n] / daß auch die Kinder unschwer erkennen mögen / daß man lieber alle Ruthen weg werffen / und sie nur allein mit Worten ziehen wolte / wenn es nicht die hohe Nothdurfft erfordert hätte.“ Eltern und Erzieher sollten zusammenarbeiten und den Kindern vermitteln, dass die Strafe eine Wohltat sei. Diese auf den ersten Blick sadistisch anmutende Forderung, nach der der Zögling eine Strafe grundsätzlich als gut zu betrachten hatte, wurde von Francke als Mittel der Milderung orthodoxer Härte eingesetzt. Sein Adressat war nicht der Zögling, sondern der Erzieher: Dieser sollte seine Strafe so angemessen und gerecht auswählen, dass ihr Sinn dem Zögling möglichst verständlich wurde. Willkürerziehung musste unter allen Umständen verhindert werden.¹⁷⁶

August Hermann Francke suchte vor allem nach friedlichen Erziehungsmethoden, um zu einer effizienten Wiederbelebung des Glaubens zu gelangen. Er forderte deshalb den Verzicht auf Gewalt, betrachtete allerdings Strafen nicht grundsätzlich als Ausdruck derselben und akzeptierte sie daher. Doch die basale Ausrichtung der Pädagogik hatte friedfertig zu sein: „In Summa der Weg zur Seligkeit durch das Evangelium ist ein Weg des Friedens / der Liebe und eines sanfften stillen Geistes / und / daß die Kinder diesen Weg erkennen lernen / daran ist ihnen ammeisten gelegen. Hingegen werden sie denselben nicht erkennen / so lange sie in ihrer Aufferziehung nichts anders als die strenge Zucht des Gesetzes erfahren.“¹⁷⁷ Francke beschränkte sich aber nicht nur auf die Erziehungsprogramme, von denen auch Erwachsene profitierten. Er verknüpfte zum Beispiel die Verteilung von Nahrung oder Geld an die Armen mit christlicher Unterweisung; er ermöglichte zahlreichen Witwen ein relativ unabhängi-

¹⁷⁵ Francke, *Werke* 145.

¹⁷⁶ Francke, *Werke* 145; vgl. ebd., 146.

¹⁷⁷ Francke, *Werke* 145.

ges, weiterhin arbeitsames und damit gottgefälliges Leben; und er förderte missionarische Aktivitäten in aller Welt.

Diese unablässige Arbeit Franckes im Dienste (religiöser) Erziehung wurde für Mather zur Bestätigung seiner eigenen pädagogischen Theorie und Praxis. In Briefen und Tagebucheintragungen gab er seiner Bewunderung für dessen umfassende erzieherische Maßnahmen Ausdruck. Er nannte Francke „my dear Franckius“ und „my Excellent and Illustrious Friend“ und betrachtete dessen Schriften als äußerst lehrreiches Material für sich selbst.¹⁷⁸ So notierte er 1717 in sein Tagebuch: „By reading the *Manuductio* of my dear *Franckius*, I hope, greatly to improve in the Piety, which I had so much in View, a week ago.“¹⁷⁹ Mit seiner Familie las Mather aus dem Werk *Die Fußstapffen Des noch lebenden und waltenden liebevollen und getreuen GOTTES*, in dem Francke über die Entstehung der Schulen von Glaucha berichtet: “To have the Footsteps of God, in what is done for the Orphan-house at Hall, read over in my Family, with agreeable Remarks thereupon, may be of great Use to my Domesticks.”¹⁸⁰ Eine Art symbiotisches Verhältnis aufbauend, profitierte Mather nicht nur von Franckes Arbeit, sondern ließ diesem auch Hilfe aus Neuengland zukommen. Neben ‚geistiger Nahrung‘ in Form der *Magnalia* sandte er auch materielle Unterstützung nach Deutschland. So beginnt ein Brief an Anton Wilhelm Böhme, dem Vermittler zwischen Mather und Francke, mit einem Verweis auf eine derartige Sendung: „Several Months are passed, since by way of Return, for the Favours, which accompanied those of our dear *Franckius*, I addressed you with a large Number of Packetts, which had in them some scores of American Treatises, besides a few small presents of Gold, unto the Orphanotropeum.“¹⁸¹ Darüber hinaus schickte Mather wiederholt Geld an Franckes Stiftungen. Er drückte damit nicht nur seine Zustimmung zu den Francke’schen Projekten aus, sondern nahm in Form materieller Stützung aktiv an ihnen teil.

3.2.4.3 Entwürfe einer pädagogischen Praxis

Noch ganz der alten puritanischen Sozialstruktur verbunden, betrachtete Mather die Familie als Kinderstube der Gesellschaft. Sie war „the very First So-

¹⁷⁸ C. Mather, *Diary* II 734, 315.

¹⁷⁹ Ebd., II 481.

¹⁸⁰ C. Mather, *Diary* II 378.

¹⁸¹ C. Mather, *Diary* II 332.

ciety that by the Direction and Providence of GOD, is produced among the Children of Men“, und ihre erzieherischen Qualitäten bestimmten den Wert der Gesellschaft.¹⁸² Eltern waren somit die wichtigsten Erzieher in seinem pädagogischen Konzept. An sie richtete er eine besonders vehemente Aufforderung zur Erziehung, in der der Kampf um die Seele des Kindes jedoch hinter die einfachen irdischen Ziele wie moralische Integrität, Weisheit und Bildung zurücktrat:

PARENTS, Oh! how much ought you to be continually *devising*, and even *travailling*, for the *good* of your *children*. Often *devise*: how to make them *wise children*; how to carry on a desirable *education* for them; an *education* that shall render them desirable; how to render them lovely, and polite creatures, and *serviceable* in their generation. Often *devise*, how to enrich their minds with valuable *knowledge*; how to instill generous, and gracious, and heavenly *principles* into their minds; how to restrain and rescue them from the *paths of the Destroyer*, and fortify them against their *special temptations*. There is a world of *good*, that you have to do for them.¹⁸³

Im Gegensatz zu den orthodoxen puritanischen Prinzipien wird Erziehung hier als eine positive Gabe der Eltern an die Kinder betrachtet. Nicht das Verbot, sondern die behutsame Anleitung des Kindes wird von Mather gefordert. Erziehung sollte nicht repressiv, sondern unterstützend wirken.¹⁸⁴

Die Förderung des moderaten Erziehungsdiskurses bei gleichzeitiger Selbstkonstituierung Mathers als väterlicher Erzieher, d.h. als erziehendes Familienoberhaupt, lässt sich insbesondere in seinem Tagebuch nachweisen. Tagebücher fanden – wie bereits im Zusammenhang mit Winthrops *Journal* erwähnt – eine weit über den familiären Kreis hinausgehende Leserschaft, da sie zum Zwecke der Belehrung und Erbauung unter Freunden, Bekannten, Arbeits- und Amtskollegen zirkulierten. Diesen Umstand nutzend, entwarf Mather am Beispiel der eigenen Familie ein pädagogisches Modell, das sich um einen ‚aufgeklärt-pietistischen‘ Erziehungsdiskurs zentrierte. Seine pädagogische Familienarbeit bestand demnach vor allem aus Vorträgen und Erklärungen. Mathers in diesem Zusammenhang geäußerte Klagen über den damit verbundenen Zeitaufwand sind als literarische Strategie zu verstehen, um seinen – trotz der Unbill – durchgeführten Erziehungsmaßnahmen den Anschein tiefer Überzeugung und großer Leistungsfähigkeit zu geben. So bewahrte er demnach seine Kinder durch intensiven kommunikativen Einsatz vor einem Verhalten, das er als falsch und verurteilenswert betrachtete, und machte sie zu frommen, tugendhaften

¹⁸² Zit. nach Morgan, *Family* 133.

¹⁸³ C. Mather, *Bonifacius* 42.

¹⁸⁴ Vgl. ebd., 41-52; Helena M. Wall, *Fierce Communion. Family and Community in Early America* (Cambridge, 1990) 8.

Menschen – eine Darstellung, die durch die später von ihm beklagte ‚Fehlentwicklung‘ seines Sohnes Cresy als inkorrekt entlarvt wird. Natürlich lag ein Schwerpunkt dieser Erziehung auf der religiösen Unterweisung. Mather nutzte freie Zeit, um seinen Kindern lehrreiche Geschichten aus der Bibel zu erzählen und ihnen Respekt vor Gott einzuflößen. Sowohl auf der Fahrt im Pferdewagen als auch bei speziellen Unterredungen mit den Kindern in seinem Arbeitszimmer versuchte er, sie mit den christlichen Leitlinien vertraut zu machen. Im Tagebuch liefert er außerdem Beispiele für die von ihm energisch geforderte *family discipline*, die von vielen Familien vernachlässigt wurde. So war das Familiengebet und die Lesung religiöser Erbauungsliteratur ein fester Bestandteil des Familienlebens: „Unto the Sacrifices of the Lord’s-Day Evening in my Family, I would often add this; take a Book of Piety, and make each of the capable Children read some short pungent Passage in the hearing of all that are present, and then apply it, firstly to the Readers, and also to all the Hearers; that they may be taught the way of Life, with a most awakened Attention unto it.” Den Kindern wurden somit die Inhalte des puritanischen Glaubens sowohl durch Lesung und Erklärung als auch durch die Teilnahme an den familiären religiösen Zeremonien vermittelt.¹⁸⁵

Cotton Mathers Erziehungs- und Selbstkonstituierungsprogramm stellt unter anderem seinen pädagogischen Einfallsreichtum heraus. Durch die Darstellung der unterschiedlichsten Erziehungsmethoden appropriiert Mather die Rolle des Entwicklers bzw. Schöpfers dieser methodischen Vielfalt: So verknüpfte er die religiöse Erziehung seiner Kinder beispielsweise auf variantenreichste Art mit deren formaler Ausbildung. Mather stellte ihnen thematisch gebundene Fragen, die sie schriftlich beantworten sollten. Diese Aufgabe hatte zwei Ziele: Erstens konnten die Kinder zu sittlichen und religiösen Erkenntnissen über ihr eigenes Leben kommen, und zweitens wurde ihre Schreibfähigkeit entwickelt. Über allem schwebte aber dauerhaft das Ziel Förderung von Frömmigkeit. Auch aus Alltagssituationen machte Mather religiöse Übungen. So belehrte er seine Familie unter anderem bei den Mahlzeiten: „Tho’ I will have my Table-Talk facetious as well as instructive, and use much Freedom of Conversation in it; Yett I will have this Exercise continually intermixed. I will sett before them some Sen-

¹⁸⁵ C. Mather, *Diary* II 41; vgl. ebd., I 547, 573; II 113.

tence of the Bible, and make some useful Remarks upon it.”¹⁸⁶ Zahllose Gebete für seine Kinder rundeten das erzieherische Handeln Mathers ab. Seine Selbstrepräsentation suggeriert eine Souveränität, die von weisen Entscheidungen, Gesprächsbereitschaft, Einfühlungsvermögen und Heterogenität der Methodik gekennzeichnet ist. In seinem Anspruch auf Modellfunktion vergleicht er seine Familie mit einer „School of Piety“, in der er selbst die entscheidende Rolle des Erziehers übernimmt.¹⁸⁷

Dass Cotton Mather aus jeder Lebenssituation einen erzieherischen Wert zu ziehen verstand, bestätigte Benjamin Franklin in einer Anekdote, die er Cottons Sohn Samuel in einem Brief erzählte: Als sehr junger Mann hatte Franklin Mather einmal besucht und war von seinem Gastgeber durch ein anregendes und lehrreiches Gespräch unterhalten worden. Als er wieder aufbrechen wollte, führte Mather ihn durch eine Tür mit einem sehr niedrig hängenden Querbalken.

Franklin berichtet:

He continued Talking which occasion'd me to keep my Face partly towards him as I retired, when he suddenly cry'd out, Stoop! Stoop! Not immediately understanding what he meant, I hit my Head hard against the Beam. He then added, *Let this be a Caution to you not always to hold your Head so high; Stoop, young Man, stoop – as you go through the World – and you'll miss many hard Thumps.* This was a way of hammering Instruction into one's Head: And it was so farr effectual, that I have ever since remember'd it, tho' I have not always been able to practice it.¹⁸⁸

Franklins Brief bestätigt das Bild, das Mather auch in seinem Tagebuch von sich selbst entwarf: Er war in jeder Lebenslage Pädagoge mit einem Hang zu besonders intensiver Kommunikation. Mather suchte das ausführliche Gespräch mit seinen Zöglingen – unabhängig davon, ob es sich um seine eigenen Kinder, fremde Kinder, *servants*, Gemeindemitglieder oder fremde Erwachsene handelte.

Die moderate pädagogische Programmatik Mathers war jedoch nicht nur selbstbezüglich, sondern wurde von ihm als universal wirksames Handlungskonzept auch für andere Erzieher in seinem Werk *Bonifacius* propagiert. Einfühlsamkeit und Erklärungsbereitschaft sind von den Pädagogen in Schule und Kirche eingeforderte Eigenschaften. In einer Apotheose wird insbesondere die schulische Bildungsarbeit in beinahe göttliche Sphären erhoben. „It is an hard work to keep a *school*. But it is a *good* work; and it may be done, as to be in

¹⁸⁶ C. Mather, *Diary* II 651.

¹⁸⁷ Ebd., II 265.

¹⁸⁸ Zit. nach Marco Portales, *Youth and Age in American Literature* (New York, 1989) 1-2.

some sort like the *work of angels*.”¹⁸⁹ Um diese Arbeit zu leisten, sollte in der Schule innerhalb eines umfassenden formalen Unterrichts die religiöse Erziehung immer im Zentrum stehen. Obwohl Mather die Erweiterung des Curriculums um außertheologische Fächer befürwortete, forderte er jedoch, dass der curriculare Schwerpunkt auf der Vermittlung der Heiligen Schrift liegen müsse. Auch die Vermittlung der klassischen Sprachen und antiker Literatur wurde dem religiösen Unterricht nachgeordnet. Das Katechisieren der Kinder in den Schulen sollte mindestens einmal wöchentlich erfolgen. Die Variationsbreite pädagogischer Methodik, die Mather im Tagebuch präsentiert, macht er zur Grundlage der *Bonifacius*-Instruktionen. So hebt er den Nutzen einer Vernetzung theologischer und schreibtechnischer Übungen hervor, wobei der Schwerpunkt in *Bonifacius* allerdings deutlicher der Vermittlung des theologischen Lernmaterials gilt und die schreibtechnische Übung zweitrangig erscheint: „Let their *copies* be of *sentences* worthy to be *had in everlasting remembrance*; of *sentences*, that shall have the brightest *maxims of wisdom* in them...”¹⁹⁰ Den Schülern der *grammar schools* empfahl Mather schriftliche Übersetzungsübungen. Instruktive Sätze oder Texte konnten zum Beispiel ins Lateinische übertragen werden. Durch die intensive Beschäftigung mit den wichtigsten Lehrsätzen würden Erziehungsziele wie Frömmigkeit, Tugendhaftigkeit und ein allgemein gutes Benehmen gefördert werden.

Der in *Bonifacius* entwickelte Erziehungsdiskurs zeigt seine moderate Ausrichtung vor allem in den Kommentierungen zu Belohnungen und Strafen. Mather warnt vor einem exzessiven Einsatz dieser Mittel und wirbt - ganz den Locke'schen Prinzipien folgend – für Lob und Ehrung statt materieller Belohnung sowie für emotionale Selbstkontrolle des Erziehers im Falle einer notwendigen Bestrafung. Die Strafe selbst sollte eher aus Tadel und Erklärung bestehen, denn diese Mittel waren effizienter als physische Gewalt. In der Beerdigungspredigt für Ezekiel Cheever fasste Mather seine Vorstellung über eine gute schulische Erziehung in einem Gedicht zusammen: „TUTORS, be *strict*, but yet be *gentle* too; / Don't by fierce *cruelties* fair *hopes* undo. / Dream not, that they who are to learning slow / Will mend by arguments in *ferio*. / ... 'Twas *Modera-*

¹⁸⁹ C. Mather, *Bonifacius* 83.

¹⁹⁰ Ebd., 86.

tus who taught Origen; / A youth which proved one of the best of men. / The lads with honor first and reason, rule; / Blows are but for the refractory fool."¹⁹¹

Auch von den Kirchen verlangt Mather in *Bonifacius* die Übernahme des aufklärerisch-moderaten Erziehungsdiskurses. Statt bedrohlicher Predigten über einen zornigen oder strafenden Gott zu verbreiten, legt er den Geistlichen in einer von jedem Gewaltvokabular gereinigten Sprache die Anwendung moderater Erziehungsformen nahe – wie „*exercises of piety*“, „*a prayer over the children*“, „*admonitions of piety*“ und „*patience*“. ¹⁹² Wenn die Gemeinde die gemäßigten Erziehungsbemühungen nicht sofort akzeptierte und der Geistliche bei der Arbeit sogar behindert würde, sollte er mit Geduld die Belastungen ertragen und die moderate Erziehung fortsetzen. Mather riet seinen Amtsbrüdern zur Identifikation mit dem neutestamentarischen, liebenden Christus und erhob diesen somit zum Urbild aller moderaten Erzieher: „*The more patient you are under ill usage, the more you exhibit a glorious CHRIST unto your people, in your conformity to your admirable Saviour.*“¹⁹³ Mather legitimiert auf diese Weise den moderaten Erziehungsdiskurs vermeintlich fundamental-theologisch, da er Christus als Modellvertreter des moderaten Pädagogen anpreist und eine puritanisch-göttliche Allianz auf der Erziehungsebene in Aussicht stellt.

3.2.4.4 Ansätze der *polite education* in den *Magnalia*

Aufbauend auf neuartigen pädagogischen Theorien, die einerseits von den pietistischen Kompromissen zwischen repressiver und gemäßigter Erziehung, andererseits von den offensiven Forderungen John Lockes nach Mäßigung und seiner deutlichen Aufwertung des Verstandes geprägt wurden, entwickelte Cotton Mather ein eigenes Konzept der *polite education*. Obwohl er diesen Begriff erst spät zur Kennzeichnung seiner Erziehungsarbeit nutzte, offenbarte er seine grundsätzlich moderaten Ansichten und Ziele bereits in seinem Geschichtswerk, das schon in den 1690er Jahren entstand. Es finden sich darin zwar keine direkt von Mather aufgestellten Forderungen nach einer gemäßigten Erziehung, doch seine indirekte Werbung für dieselbe ist angesichts ihrer Vielgestaltigkeit umso wirksamer.

¹⁹¹ C. Mather, *Bonifacius* 87.

¹⁹² Ebd., 78-80.

¹⁹³ Ebd., 80.

Die zentrale Methode der Werbung für pädagogische Mäßigung besteht in der Rückprojektion seiner eigenen gemäßigten Erziehungsvorstellungen auf die koloniale Vergangenheit – ungeachtet der realen Verhältnisse. Da sein Geschichtswerk auch jenseits der kolonialen Grenzen rezipiert wurde (es wurde in England gedruckt und erstveröffentlicht), diente das Aussenden moderater Erziehungssignale nicht nur der Verbreitung eines pädagogischen Konzeptes, sondern auch dem Entwurf eines neuen weltoffeneren (gemäßigteren) Sozialbildes der Kolonien. Aus diesem Grunde zeigte Mather immer wieder Bilder pädagogischer Harmonie. Psychische oder physische Gewalt hat hier scheinbar keinen Platz. Die bedeutenden Persönlichkeiten Neuenglands haben nach dieser Darstellung bereits in jungen Jahren von den Eltern eine intensive religiöse Erziehung erhalten. Mather vermittelt den Eindruck, dass die Hauptaufgabe der Eltern in der mündlichen Erklärung frommer Lebensregeln bestand. Über eine möglicherweise repressive Methodik zur Vermittlung derselben erfährt der Leser nichts. Vielmehr bemüht sich Mather, der Erziehung ein möglichst friedliches Erscheinungsbild zu geben, indem er sich geschlechterspezifischer Klischees bedient. So erwähnt er in der Biographie von Nathaniel Rogers – was in der historiographischen Literatur dieser Zeit eher selten geschah – dessen Mutter, um das Bild eines auf den Knien der Mutter beschützt sitzenden Kleinkindes zu formen, dem schon in jüngsten Kindertagen Frömmigkeit liebevoll vermittelt wird: „...the [religious] principles ... were instilled into his young soul with the counsels of his pious mother, while he yet sat on her knees...“¹⁹⁴ Die Repräsentation von Weiblichkeit und Mütterlichkeit bleibt hier ganz im Rahmen puritanischer Gesellschaftskonvention. Eine innere Spannung ergibt sich aber aus der ungewöhnlichen Konstellation, dass ein konventionelles Rollenmuster – eine liebende Mutter umsorgt ihr Kind – zur Bestätigung eines neuartigen, nicht-repressiven und somit bedingt revolutionären Erziehungskonzeptes eingesetzt wird.

Nicht nur die kolonial-puritanischen Eltern, sondern auch die Geistlichen werden in Mathers Geschichtswerk zu Modellvertretern der gemäßigten Pädagogik geformt. Dies geschieht zum einen, indem er jeden Hinweis auf repressive Methoden in ihrer Arbeit unterdrückt und ausschließlich von ihren Erfolgen als Prediger berichtet. Die hyperbolische Darstellungsweise verleiht ihrer Über-

¹⁹⁴ C. Mather, *Magnalia* I 415.

zeugungskraft eine beinahe magische Qualität, sodass profane Druckmittel in den Predigten dieser Modellerzieher überflüssig zu sein scheinen. Ezekiel Rogers besaß demnach „a notable faculty at penetrating into the souls of his hearers, and manifesting the very *secrets of their hearts*.“ Insbesondere bei der Erziehung junger Menschen sei er „marvellously profitable“ gewesen und habe viele von ihnen bekehrt. Auch Samuel Stone „drew many to the ways of God.“ John Cotton wird als Urheber der Reformation einer ganzen Stadt, d.h. Bostons, präsentiert: „*Profaneness was extinguished, superstition was abandoned, religion was embraced and practised among the body of the people; yea, the mayor, with most of the magistrates, were now called Puritans...*“¹⁹⁵

Angesichts dieser Form der Repräsentation puritanischer Erziehung, also dem Entwurf eines moderaten Kontrastbildes gegenüber demjenigen, das der äußerst repressiven Rhetorik der Erziehungstheoretiker wie John Robinson entsprang, muss die Frage gestellt werden, ob sich die Erziehungspraxis von der öffentlich proklamierten Erziehungstheorie unterschied. Da Beispiele für beide Formen der Erziehungspraxis, d.h. für eine repressive und moderate Methode vorliegen (vgl. in Kap. 3.2.1 Anne Bradstreet und in Kap. 3.3.2 sowie im vorliegenden Kapitel weiter unten den College-Präsidenten Nathaniel Eaton), weist dies auf eine Vielschichtigkeit puritanischen Lebens hin, die die Autoren in ihren erziehungstheoretischen oder auch historiographischen Beiträgen – je nach ihren speziellen Zielsetzungen – durch eine rein repressive oder moderate Repräsentation camouflierten. Die Eindimensionalität der Mather'schen Modellvertreter einer moderaten Pädagogik, legt demgemäß eine Abkehr Mathers von den repressiven Methoden nahe.

Mather unterstreicht die Effizienzdarstellung durch eine Konzentration auf den Predigtstil. Allgemeine, harmlose Erziehungsmittel werden erwähnt, auf repressive Methodik weisende Details ausgespart. So wird den Predigern besonders die Fähigkeit zur Verbindung von Schlichtheit mit Effektivität unterstellt. John Wilson zum Beispiel habe beides in seiner Arbeit perfekt vereint: „...he gave himself a liberty to *preach* more after the *primitive* manner; without any distinct propositions, but chiefly in *exhortations* and admonitions, and good wholesome *councils*, tending to execute good motions in the minds of his hear-

¹⁹⁵ C. Mather, *Magnalia* I 410, 411, 435, 260.

ers...“¹⁹⁶ Große Zuhörerzahlen werden schließlich als Nachweise des edukativen Erfolges gewertet, obwohl die Gottesdienstteilnahme obligatorisch war. Nathaniel Rogers beispielsweise versammelte mehr Hörer um sich, als in seiner Kirche Platz fanden. Dass diese dann in ebenfalls überwältigender Zahl von seiner segensreichen Erziehung profitierten, unterstreicht Mather mit der dreifachen Wiederholung des Wortes *many*: „He had usually, every Lord’s day, a greater number of hearers than could croud into the church; and of these many ignorant ones were instructed, many *ungodly* were converted, and many *sorrowful* ones were comforted.“¹⁹⁷

Ein wichtiges literarisches Mittel zur Betonung der Effektivität dieser moderaten Erziehungsarbeit ist für Mather die (Miniatur-)Anekdote. Kürzeste, pointiert gestaltete ‚Geschichten‘ unterstreichen den Eindruck gewalt- bzw. repressionsfreier Konversionserfolge. So bekehrte John Wilson mit Hilfe einer Predigt einen Dieb: „...such was the impression [of the sermon] upon his heart, that from this time he became a changed and pious man.“¹⁹⁸ Im Falle John Cottons wird schon seine bloße Anwesenheit zum erfolgreichen Erziehungsmittel erhoben. So habe der Wirt einer Taverne in John Cottons Gegenwart nicht mehr fluchen können, und „...wicked persons could not show their wickedness whilst this holy and righteous man was in the company.“¹⁹⁹ Etwas realitätsnäher, da auf magische Elemente verzichtend, aber ebenso sehr die Mäßigung betonend, erscheint die Repräsentation John Cottons als moderater Erzieher in der eigenen Familie. Er habe eine große Ruhe und Besonnenheit besessen, mit der er seinen Kindern ihre Verfehlungen erklärte. „His command over his own spirit was particularly observable in his government over his family, where he would never correct any thing in a *passion*; but first, with much deliberation, shew what rule in the holy word of God had been violated by the fault lately committed.“²⁰⁰ Das, was theoretisch von John Locke als “the true Secret of Education” bezeichnet und von Cotton Mather mit seinem Grundsatz “I would ever *proportion* chastisements unto miscarriages” angestrebt wird, also die Selbstdisziplinierung und emotionale Ausbalancierung des Erziehers im Sinne eines größtmöglichen Erziehungserfolgs, wird in den *Magnalia* in der Person John Cottons hyposta-

¹⁹⁶ Ebd., I 311.

¹⁹⁷ C. Mather, *Magnalia* I 417.

¹⁹⁸ Ebd., I 307.

¹⁹⁹ Ebd., I 280.

²⁰⁰ Ebd., I 277.

sirt.²⁰¹ Darüber hinaus unterstreicht Mather den Eindruck der Mäßigung durch die nur zaghafte Andeutung von Bestrafungen. Art und Umfang derselben bleiben unerwähnt.

Dem moderaten Erziehungsdiskurs ebenso wie dem kolonial-puritanischen Legitimationsdiskurs konnte Mather gleichermaßen dienen, indem seine Geschichtsschreibung die moderate Pädagogik als eine in Neuengland seit Jahrzehnten gängige Praxis abbildete. Neben der hyperbolischen Repräsentation von Personen und deren Handlungen gehörte deshalb auch die Verfälschung von Biographien einzelner ‚Erzieher‘ zu seinen zentralen Schreibstrategien. So unterwarf er beispielsweise den bekannten orthodoxen Geistlichen und Missionar John Eliot einer Charakterumwandlung. Eliot hatte die These vertreten, dass die körperliche Strafe ein notwendiges, ja sogar zu bevorzugendes Erziehungsmittel sei. Die innere Verdorbenheit würde dem Kind vor allem durch „[t]he gentle rod of the mother“ ausgetrieben.²⁰² Als Vater nutzte er die Möglichkeit der körperlichen Züchtigung ebenfalls in umfangreichem Maße. In den *Magnalia* versucht Cotton Mather hingegen, diese harten Erziehungstheorien und –maßnahmen Eliots zu bagatellisieren bzw. positiv umzudeuten und zu verschleiern. Er charakterisiert zu diesem Zweck den orthodoxen Erzieher aus Roxbury zunächst einmal als sensibelen Familienoberhaupt. Insbesondere in der Beziehung zu seiner Frau – also die konventionelle Verknüpfung des Weiblichen mit Gefühl, Mäßigung und Zärtlichkeit nutzend - versucht Mather, die empfindsame Seite Eliots zu betonen. Mit Gefühlspathos lenkt er von dessen Härte und Unnachgiebigkeit ab: „...he loved, prized, cherished [his wife] ..., he followed her to the grave with lamentations... His whole conversation with her had that sweetness, and that gravity and modesty beautifying it, that every one called them Zachary and Elizabeth. His family was a little Bethel for the worship of God constantly and exactly maintained in it.“²⁰³ Erst nachdem die vermeintliche Sensibilität seines Modells herausgearbeitet worden ist, lässt Mather Eliot als Erzieher weniger zärtlich erscheinen: “He was likewise very strict in the education of his children...”²⁰⁴ Doch selbst diese Aussage stellt keine wirkliche Änderung der moderaten Charakterzeichnung dar. Ein strenger Vater musste nicht

²⁰¹ Locke, *Education* 148; C. Mather, *Diary* I 535-536.

²⁰² Eliot, *Harmony* 33.

²⁰³ C. Mather, *Magnalia* I 547.

²⁰⁴ Ebd.

unbedingt gewalttätig, stattdessen konnte er einfach konsequent sein. Da der Leser hier nichts über die pädagogische Theorie Eliots erfährt, in der dieser den Einsatz der Rute befürwortet, bleibt das Bild des gefühlvollen, gemäßigten Erziehers ungetrübt.

Neben dieser Strategie der nachträglichen Umdeutung des kolonialen Neuenglands in einen Hort moderater Erziehung nutzt Mather auch die Möglichkeit zur direkten Kritik an extrem repressiven Erziehungsmethoden. Im Falle Nathaniel Eatons, des ersten Leiters von Harvard College in seinen Gründungstagen, ist Mather dabei vor allem bemüht, dessen brutales Verhalten als Ausnahmeerscheinung darzustellen, das, sofort nachdem es bekannt geworden war, hart bestraft wurde. Eaton war mit ungeheuerlicher Gewalt gegen Studenten vorgegangen und hatte einige schwer misshandelt. Er wurde zu einer Geldstrafe verurteilt und aus seinem Amt entlassen. Mathers Kritik an ihm ist entsprechend eindeutig:

[H]e was one fitter to be master of Bridewel than a Colledge: and though his *avarice* was notorious enough to get the name of a *Philargyrius* fixed upon him, yet his *cruelty* was more scandalous than his *avarice*. He was a rare scholar himself, and he made many more such; but their education truly was 'in the school of Tyrannus.' Among many other instances of his cruelty, he gave one in causing two men to hold a young gentleman, while he so unmercifully beat him with a *cudgel*, that, upon complaint of it unto the court in September, 1639, he was fined an hundred marks, besides a convenient sum to be paid unto the young gentleman that had suffered by his unmercifulness; and for his inhumane severities towards the scholars, he was removed from his trust.²⁰⁵

Mit dieser Interpretation des Entlassungsgrundes unterscheidet sich Mather von John Winthrop, der den Fall zwar auch erwähnt, aber die Entlassung Eatons vor allem aufgrund der zukünftigen negativen Auswirkungen für das College, zum Beispiel eine schlechte Beurteilung durch die Eltern potentieller neuer Studenten, die sich deshalb gegen Harvard entscheiden konnten, gerechtfertigt sieht. So schreibt Winthrop in seinem *Journal*: „...because of the scandal of religion, and offence which would be given to such as might intend to send their children hither, they all agreed to censure him, and put him from that employment.“²⁰⁶ Winthrop stellt neben den religiösen, also indirekt die wirtschaftlichen Gesichtspunkte in den Mittelpunkt der Argumentation. Mather konzentrierte sich hingegen ganz auf die moralische Fragwürdigkeit des Charakters Eatons und seiner Erziehungsmethodik und folgte damit eher der Darstellung William Hubbards.

²⁰⁵ C. Mather, *Magnalia* II 10.

²⁰⁶ Winthrop, *Journal* I 313.

Die dritte große Strategie Cotton Mathers zur Stützung des Erziehungs- und Legitimationsdiskurses besteht in der Aneignung fremder Autorität, also in einer Allianzbildung mit anderen Befürwortern moderater Erziehung. Zum Allianzpartner wählt er sich seinen eigenen Großvater Richard Mather. Mit großer Sympathie berichtet er von Richards schulischen Schwierigkeiten in seiner Kindheit in England. Seine damaligen Lehrer setzten im Unterricht eine extreme Härte gegen die Schüler ein. Aus dieser Erfahrung entwickelte Mathers Großvater eine dieser Pädagogik entgegengesetzte, deutlich moderatere Haltung in Erziehungsfragen. Ganz im Sinne der später von Cotton formulierten Forderung „TUTORS be strict; but yet be gentle too; / Don't by fierce cruelties fair hopes undo“ zitiert er eine dieses Konzept bestätigende Aussage Richards.²⁰⁷ „But, O that all school-masters would learn wisdom, moderation, and equity, towards their scholars! and seek rather to win the hearts of children by righteous loving and courteous usage, than to alienate their minds by partiality and undue severity...“²⁰⁸ Wahrheitsgehalt und Bedeutung werden der großväterlichen Aussage besonders durch Emphase der pädagogischen Kompetenzen Richards zugewiesen. Cotton führt als Beweismittel dessen Lehramtstätigkeit und das tiefe Vertrauen der Eltern an, die ihre Kinder in großer Zahl zu ihm schickten. Es sei ihm gelungen, die Zuneigung und den Respekt seiner Schüler mit “wisdom, kindness, and grave reservation” zu gewinnen.²⁰⁹ So formt Cotton Mather den bekannten Theologen zum Modellvertreter der moderaten Erziehung, der zur Teilnahme an einem neuen Erziehungsdiskurs ebenso auffordert wie zur Akzeptanz des *New England Way* im Rahmen des kolonial-puritanischen Legitimationsdiskurses. Der von Mather konstruierte puritanische Weg erhielt auf diese Weise ein weltweit zur Identifikation einladendes moderates Gepräge.

Die Vermeidung einer offenen Gegnerschaft zu den Vertretern einer repressiven Pädagogik offenbart sich in den *Magnalia* als ein zentraler Grundsatz Mathers, was wiederum eine indirekte Propagierung gemäßiger Erziehung erfordert. Mather verschleiert daher Informationen zu edukativer Härte, stellt Mäßigung als historisches Kennzeichen der puritanischen Erziehungsgeschichte dar und zitiert Personen wie seinen Großvater Richard, deren Kritik an der Orthodoxie das Konzept der *polite education* unterstützt. Einen Puritaner als aufge-

²⁰⁷ C. Mather, *Bonifacius* 87.

²⁰⁸ C. Mather, *Magnalia* I 445.

²⁰⁹ Ebd.

klärten Pädagogen zu bezeichnen, wäre eine *contradictio in adjecto*, doch gerade die kleinen Schritte, die Mather unternahm, um die Erziehungsmethodik Neuenglands zu reformieren, relativieren das Bild eines für Modernisierungen unempfänglichen Fundamentalisten.

3.2.5 Zusammenfassung

Es lässt sich zusammenfassen, dass in allen untersuchten Geschichtswerken Elemente repressiver ebenso wie moderater Erziehungsmethodik angewandt und propagiert werden, doch die Gewichtung divergiert. Die Autoren Winthrop, Johnson, Morton und allen voran Increase Mather neigen am stärksten zur Nutzung repressiver Konzepte. Den größten moderaten Ausgleich findet man bei Bradford, Hubbard und Cotton Mather. Diese zeigen sich auch in ihren über die Geschichtsschreibung hinausgehenden Aktivitäten als flexibel und innovationsbereit. Im Rahmen der innen- und außenpolitischen Entwicklungen wird Mäßigung ein zentrales Prinzip ihrer Handlungs-, Repräsentations- und Selbstkonstituierungsstrategien, und Cotton Mather ragt mit seinem Entwurf einer Pädagogik, die sich mit dem Erziehungsdiskurs der Aufklärung messen kann, aus dieser Gruppe noch einmal hervor. Er führt neue Konzepte ein, ohne jedoch einen radikalen Bruch mit der puritanischen Orthodoxie zu riskieren.

3.3 Erziehungsinstitutionen

Die puritanische Erziehungsideologie verlangte eine lebenslange Überprüfung der Entwicklung eines Menschen sowie härteste Korrekturen derselben im Falle einer von dieser Ideologie divergierenden Entwicklung. Erziehung war kein zeitlich begrenztes Phänomen. Sie bestimmte das gesamte menschliche Dasein und variierte nur ihre Form nach Alter, Geschlecht und Lebensumständen des Zöglings. Jede soziale Institution hatte ihren Beitrag zur Erziehung der Kolonisten zu leisten. Den größten Einfluss übten Familie, Kirche und Schule aus. Die Familie war aufgrund ihrer sozialen Multifunktionalität in den ersten Jahrzehnten der Kolonisation die dominante pädagogische Einrichtung. Sie war Schule, Berufsausbildungsstätte, Kirche, Besserungsanstalt für Straffällige, Wohlfahrtsinstitut, Krankenhaus, Waisenhaus und Altenheim. Sie bot somit vielfältige Lern-, Bildungs- und Entwicklungsmöglichkeiten. Doch die Übernahme der damit verbundenen Aufgaben gelang nicht so, wie sich die Gründerväter dies erhofft hatten. So kam es im Laufe des 17. Jahrhunderts zu deutlichen Veränderungen. Die Erziehungskompetenzen wurden mehr und mehr auf die Institutionen Kirche und Schule ausgeweitet.¹

Die Ursachen für diese Kompetenzverschiebung waren vielfältig. So beklagten sich zum Beispiel die Kirchen über das nachlassende Engagement der Familien beim Katechisieren der Kinder. Als Konsequenz aus dieser Entwicklung übernahmen sie selbst diese Aufgabe. Auch der Staat, der gemeinsam mit den Kirchen den Ausbau der familiären Erziehung forderte, reagierte mit energischen Maßnahmen auf erste Anzeichen pädagogischer ‚Nachlässigkeit‘. In den ersten Besiedlungsjahren wurde noch ganz im Sinne des alten, puritanischen Lebensprinzips, das die Familie zum pädagogischen Zentrum erhob, häusliche Erziehung mit gesetzlichen Maßnahmen zwangsgefördert. Im Jahre 1642 wurde zum Beispiel in Massachusetts familiärer Leseunterricht unter Strafandrohung eingefordert: „[Let no one] suffer so much barbarism in any of their families as not to endeavor to teach by themselves or others, their children and apprentices so much learning as may enable them perfectly to read the English tongue, and knowledge of the Capital laws, upon penalty of twenty shillings for each neglect therein.“² Im Laufe der Jahre wurden diese Drohungen

¹ Vgl. John Demos, *A Little Commonwealth. Family Life in Plymouth Colony* (London, 1970) 183-184.

² Zit. nach Eliot, *Power* 47.

jedoch immer seltener beachtet. Am Ende kam es daher zu einer breiten Verteilung der Erziehungsaufgaben auf alle pädagogischen Institutionen.³

3.3.1 Schule

Die frühzeitigen Schul- und Collegegründungen in Neuengland gelten gemeinhin als offensichtlicher Beweis für das besondere pädagogische Engagement innerhalb des amerikanischen Puritanismus. Historiker wie Samuel Eliot Morison sprechen anerkennend von „the high intellectual ambition“, die sich hier zeige und betonen, dass es keine vergleichbare Errungenschaft in der Geschichte moderner Siedlungsbewegungen gegeben habe.⁴ Im Gegensatz zu anderen Kolonien hatte Neuengland tatsächlich ungewöhnlich schnell Schulen errichtet. Bereits 1635 wurde in Boston die erste gegründet und in den folgenden Jahren stellten zahlreiche andere Städte Landparzellen zur Verfügung und finanzierten mit den darauf erwirtschafteten Erträgen die Einrichtung und den Erhalt von Schulen. „Within the first decade of settlement, seven of the twenty-two towns of Massachusetts had taken some public action on behalf of schooling though they had not all been able to establish viable institutions.“⁵ Nach jahrelangem Experimentieren mit unterschiedlichen Schulformen waren 1647 schließlich neun Schulen fest eingerichtet worden. Mit der Planung eines College im Jahre 1636 und seiner Eröffnung im Sommer 1638 wurden die institutionellen Erziehungsbemühungen gekrönt. Noch bevor die sozio-ökonomischen Strukturen der Kolonien auch nur ansatzweise europäischen Standard erreicht hatten, war das Bildungssystem also bezüglich seiner Institutionen bereits vollständig aufgebaut worden.⁶

3.3.1.1 Ein korrodierendes System

Schulen sollten die Bewohner Neuenglands in die Lage versetzen, durch die dort erworbene Lese- und Schreibfähigkeit religiöse Erbauungsliteratur, an ihrer Spitze die Bibel, zu lesen und zu verstehen. Jeder Mensch würde auf diese Weise sein Leben selbständig nach den dort festgehaltenen göttlichen Regeln ausrichten können. Der protestantische Bildungseifer, der den Menschen dazu bringen wollte, eigenverantwortlich und aktiv das Wort Gottes aufzunehmen und

³ Vgl. Eliot, *Power* 47-48; Bremner, *Children and Youth* 27-29, 72-73.

⁴ Samuel Eliot Morison, *The Intellectual Life of Colonial New England* (New York, 1970) 27.

⁵ Cremin, *American Education* 180.

⁶ Vgl. ebd., 210-212; Carroll Atkinson, *The Story of Education* (Philadelphia, 1965) 94.

lebenswirksam umzusetzen, fand in den puritanisch geführten Kolonien gute Resonanz. Die Alphabetisierung Neuenglands schritt schnell voran. Allerdings hat Kenneth A. Lockridge darauf verwiesen, dass der Bildungsvorsprung der Puritaner im Verhältnis zu den Bewohnern anderer Kolonien nicht so groß war, wie oft behauptet wird. Erst gegen Ende der Kolonialzeit besaßen die meisten Männer eine signifikante Lese- und Schreibfähigkeit. Bei den Frauen verlief der Alphabetisierungsprozess noch langsamer.⁷

Auch eine sehr wohlwollende Beurteilung der Erziehungsinstitution Schule, wie die Samuel Eliot Morisons, kann nicht verhüllen, dass sich das offizielle Erziehungsideal, das vom Klerus maßgeblich mitbestimmt worden war, nur langsam durchsetzen konnte. „It took about a century for the college graduates and ruling class generally to ‚sell‘ the ideal of tax-supported public education to the community...“⁸ Ohne die historische Leistung der Gründerväter bei der Etablierung von Erziehungsinstitutionen in den Kolonien vollkommen zu entwerten, muss festgestellt werden, dass das System an vielen Stellen korrodierte. Bereits in den 1640er Jahren sahen sich die einzelnen Kolonialregierungen gezwungen, die Gründungen von Schulen gesetzlich zu regeln. Obwohl die Präsenz der Schulen in den 1650er Jahren in Neuengland mit mindestens zwölf Lateinschulen und vielen Elementarschulen beachtlich war, folgten viele Städte lange Zeit ihrer Verpflichtung zur Schulgründung nicht, sondern zahlten stattdessen lieber die von der Regierung festgelegte Strafe. Doch selbst wenn Schulen eingerichtet worden waren, gab es noch zahlreiche Hemmnisse, die den geregelten Unterrichtsablauf störten oder sogar ganz verhinderten. So wurden durch die Erhebung eines staatlichen Schulgeldes Kinder aus Familien mit geringem oder mittlerem Einkommen aufgrund zu hoher finanzieller Belastungen vom Schulbesuch abgehalten. Außerdem waren die Arbeitsbedingungen in den Schulgebäuden oftmals gesundheitsschädlich und die Bezahlung der Lehrer fiel so gering aus, dass diese sich sehr rasch andere Arbeit suchten und somit ein dauerhafter Lehrermangel herrschte.⁹

⁷ Vgl. Kenneth A. Lockridge, *Literacy in Colonial New England* (New York, 1974) 3-7, 42-43.

⁸ Morison, *Intellectual Life* 73-74.

⁹ Vgl. Bremner, *Children and Youth* 73; Axtell, *School* 169; Cremin, *American Education* 182-183. Da keine Schulpflicht für die Kinder Neuenglands bestand, hing der Erfolg der Schulen allein von der Bereitschaft der Familien ab, ihre Kinder aus der häuslichen Arbeit zu entlassen und Geld für den Unterricht zur Verfügung zu stellen. In der Finanzierung des Schulbesuchs offenbarte sich ein Widerspruch puritanischer Erziehung: Auf der einen Seite sollte jedes Kind unabhängig von seinem sozialen Status eine Grundausbildung erhalten. Um dies zu gewährleisten, übernahmen die Städte die Zahlung des Schulgelds

Die Ähnlichkeit des Unterrichts in Elementarschule und Familie machte ersteren zur unverbindlichsten Form formaler Erziehung in Neuengland. Während die Funktion der Elementarschule dementsprechend von der Familie übernommen werden konnte, war die erweiterte Bildungsvermittlung der *grammar school* nicht ersetzbar. Beim Eintritt in die *grammar school* waren die Kinder ungefähr 7 bis 8 Jahre alt. Die soziale Selektion wurde nun in doppelter Weise wirksam. Zum einen war der Erwerb einer höheren Bildung, wie bereits erwähnt, meistens Schülern aus wohlhabenden Familien vorbehalten. Zum anderen gab es auch eine geschlechterspezifische Zutrittsbeschränkung: Mädchen waren vom Besuch einer *grammar school* generell ausgeschlossen. Die Jungen, die schließlich die Möglichkeit erhielten, ihre schulische Ausbildung fortzusetzen, mussten in einer Aufnahmeprüfung unter Beweis stellen, dass sie die Lese- und Schreibfähigkeit erworben hatten. Das Vorlesen eines Abschnitts aus der Bibel

für Kinder, deren Familien in Armut lebten. Auf der anderen Seite wurden Familien mit geringen oder mittleren Einkommen benachteiligt, da sie nicht unter die Armutsregelung fielen. Sie konnten die Belastung der Schulgeldzahlung kaum oder überhaupt nicht tragen. Trotz öffentlicher Erziehungsbemühungen, war der Verzicht auf schulischen Unterricht für viele Kinder daher unvermeidlich. Je höher der zu erreichende Bildungsgrad wurde, desto stärker war das soziale Gefälle in der Zusammensetzung der Schüler, sodass schließlich am Harvard College die Söhne von Geistlichen, Regierungsvertretern und reichen Händlern den größten Teil der Studentenschaft stellte. Die Forderung der Puritaner nach Bildung für jeden Bürger hatte sie nicht an der Entwicklung einer sozial selektierten Bildungselite gehindert. (Vgl. Axtell, *School* 169-170, 179, 207; Morison, *Intellectual Life* 76; Cremin, *American Education* 216-217.) - Es gab für die Städte keine gesetzliche Verpflichtung, ein Schulgebäude zu errichten. Aus Gründen des Prestiges wurde dieses in vielen Fällen trotzdem gebaut. Das entstehende Lernumfeld war für die Schüler allerdings eher gesundheitsschädlich als arbeitsförderlich. Das Schulhaus war normalerweise klein und spärlich eingerichtet. Aufgrund kleiner oder gar keiner Fenster prägten insbesondere im Winter relative Dunkelheit und Sauerstoffmangel den Unterricht. Bänke ohne Lehnen führten zur Schädigung des Rückens. Auch ein weiter Schulweg trug zur Belastung der Kinder bei. Die äußeren Voraussetzungen der kolonialen Schulerziehung stellten somit die Arbeitsmotivation der Schüler auf eine harte Probe. (Vgl. Axtell, *School* 170) - Die Arbeitsbedingungen der Lehrer waren noch schwieriger. Sie mussten nicht nur die durch das Schulgebäude verursachten Einschränkungen ertragen, sondern erhielten darüber hinaus eine relativ geringe Bezahlung. Die Lehrtätigkeit wurde daher oft nur als Teilzeitarbeit (und zwar als Ergänzung einer anderen Tätigkeit) ausgeführt. Lehrer waren also in erster Linie Geistliche, Juristen, Mediziner, Friedensrichter oder Milizoffiziere. Trotz einiger Vergünstigungen, wie die Freistellung von Steuerzahlungen, konnte die Attraktivität des Amtes nicht gesteigert werden, sodass es nur für wenige Jahre von ein und derselben Person übernommen wurde. Junge Geistliche beispielsweise, die ihre Ausbildung am Harvard College absolviert hatten, übernahmen das Amt für maximal drei Jahre bis zu ihrer Ordination. Alle Schultypen betrachtend ist festzustellen, dass der Schulunterricht von sehr unterschiedlich qualifizierten Personengruppen angeboten wurde. „The teachers who conducted the schools of the seventeenth-century colonies were as diverse as the institutions in which they taught, ranging from the literate but relatively untutored housewives who maintained ‘dame schools’ in their kitchens to the cultured university graduates who presided over the better grammar schools.” (Cremin, *American Education* 187) Frömmigkeit und sittliches Benehmen waren neben der Lese- und Schreibfähigkeit die notwendigen Voraussetzungen für das Lehramt. Weitere Anforderungen wurden selten gestellt. Offizielle Zulassungsbeschränkungen gab es nicht. Sie hätten das Problem des Lehrermangels in den Kolonien nur vergrößert. (Vgl. Cremin, *American Education* 188-189; Axtell, *School* 187-193.)

oder eines Psalms mit zwei- oder dreisilbigen Wörtern diene diesem Zweck. Die darauf folgende Ausbildung dauerte ungefähr sieben Jahre.¹⁰

Die Probleme bei der Etablierung einer kontinuierlichen schulischen Erziehung blieben im 18. Jahrhundert bestehen. Im Jahre 1701 wurde zwar das *Old Deluder Satan*-Gesetz erneuert, doch grundsätzlich fehlte es an einer durchsetzbaren Erziehungs- und Schulpolitik. Viele Schulen mussten schließen, andere waren erst gar nicht eröffnet worden, da die Schüler nicht zum Unterricht kamen. Zu weite Wege, die die Kinder insbesondere zu den *grammar schools* zurücklegen mussten, aber auch die Gefahr von Indianerangriffen auf dem Schulweg, waren unter anderem die Ursachen für den seltenen Schulbesuch vieler Kinder. Außerdem konnten viele Familien die Finanzierung des Unterrichts weiterhin nicht leisten. Um die Schulsituation zu verbessern, richteten die Kolonialregierungen *free schools* ein, die aus Steuereinnahmen finanziert wurden. Die Kolonien strebten immer noch nach einer umfassenden Erziehung für alle Kinder:

Their reasoning was that free schools, unlike schools supported by tuition and fees, existed for the Benefit of the Poor and the Rich; that the Children of all, partaking of equal Footing, no Distinction might be made among them in the Schools on account of the different Circumstances of their Parents, but that the Capacity & natural Genius of each might be cultivated & improved for the future Benefit of the whole Community.¹¹

¹⁰ Vgl. Cremin, *American Education* 184-185; Morison, *Intellectual Life* 79-82; Axtell, *School* 176. Der Schwerpunkt des Unterrichts in den *grammar schools* lag auf der Vermittlung der klassischen Sprachen – insbesondere Latein. Griechisch und Hebräisch wurden zusätzlich in ihren Grundzügen erläutert. Die klassische Literatur wurde von den Puritanern hoch geachtet, obwohl sie eigentlich nach ihren strengen religiösen Maßstäben heidnisch war. Man betrachtete sie als eine wichtige Informationsquelle für das menschliche Leben und als Ergänzung des Grundwissens, das schon in frühester Kindheit aus den Katechismen erworben worden war. Während der Unterricht auf diese Weise fachlich an Säkularität gewann, blieb das Endziel des Lernens religiös. So musste ein Lehrer in Einzelfällen sogar das Katechisieren der Kinder übernehmen. Die Stadt Dorchester legte beispielsweise bereits 1645 Regeln für diese Form der Schulung fest: „...every second day in the week [the schoolmaster] shall call his scholars together between twelve and one of the clock to examine them what they have learned on the Sabbath day preceeding...“ Generell lag der Schwerpunkt der schulischen Erziehung jedoch auf der humanistischen Bildung und der Verhaltenserziehung: „...such as shall be committed to him he shall diligently instruct as they shall be able to learn, both in humane learning and good manners and dutiful behavior towards all...“ (*Fourth Report of the Boston Recorded Commissioners*, in: Bremner, *Children and Youth* 80; vgl. Cremin, *American Education* 185; Morgan, *Family* 101-102.) - Die allgemein verbindliche Unterrichtsmethode war die Textpräsentation durch den Lehrer, das Textmemorieren durch den Schüler und die öffentliche Textwiedergabe vor der Klasse. Unabhängig davon, ob ein Kind an lateinische Grammatik, Arithmetik oder klassische Literatur herangeführt werden sollte, war es ein zentrales Vermittlungsprinzip, Kinder vor dem Pult des Lehrers das Gelernte aufsagen zu lassen. Variabilität in der Unterrichtsmethodik wurde nicht gefördert. Mangelnder Arbeitseifer oder störendes Verhalten konnten vom Lehrer mit Schlägen bestraft werden. In Dorchester galt: „...the rod of correction is an ordinance of God..., it is therefore ordered and agreed that the schoolmaster, for the time being, shall have full power to minister correction to all or any of his scholars without respect of persons, according as the nature and quality of the offense shall require whereto.“ So wie bereits die Familie oder der Ausbildungsplatz eines Lehrlings bildete auch die Schule kein Refugium gegen repressive Erziehung. (*Fourth Report* 80; vgl. Axtell, *School* 184-187.)

¹¹ Axtell, *School* 183.

Doch dieser Gleichheitsgedanke konnte insbesondere in den ländlichen Gemeinden kaum in die Praxis umgesetzt werden. Der Schulbesuch war mit einem zu großen Aufwand und zu großen Gefahren verbunden. Um das Schulwesen auf dem Land nicht ganz aufgeben zu müssen, wurden daher im Verlaufe des 18. Jahrhunderts Wanderschulen eingerichtet, die in einem Viertel der Gemeinde drei Monate im Jahr Unterricht anboten und danach zum nächsten Viertel weiterzogen. Diese Form der Schulrotation war relativ erfolgreich. Die zunehmende Zulassung von Mädchen zur *grammar school* nach 1700 zeigte schließlich, dass auch in der schulischen Erziehung endgültig eine neue Zeit angebrochen war.¹²

3.3.1.2 Die individuelle Konstruktion eines Schulmythos

In der frühneuenglischen Historiographie wird – mit einer Ausnahme – das Thema Schule fast vollständig ignoriert. Offensichtlich lieferte die Entwicklung der Institution in keiner Weise Material für eine positive historische Dokumentation. Zur Stützung allgemeiner Erziehungskonzepte erschien sie daher ebenso ungeeignet wie zur Stabilisierung des Legitimationsdiskurses. Nur John Winthrop nimmt als akribischer Dokumentarist einige Punkte der Schulentwicklung in Massachusetts Bay auf, doch der Informationsgehalt seiner Berichte bleibt gering. So erwähnt er zum Beispiel die Gründung und öffentliche Finanzierung von „free schools“ im Jahre 1645 nur sehr kurz.¹³ Über die Hintergründe dieses Beschlusses und das weitere Schicksal dieser Einrichtungen erfährt der Leser nichts. Während sein Amtskollege William Bradford in der Kolonie Plymouth aufgrund der anfänglich unwirtlichen Lebensbedingungen nach der Übersiedlung keine Schuleinrichtungen vorweisen konnte, hätten sich zumin-

¹² Vgl. Axtell, *School* 199; Vivian C. Fox and Martin H. Quitt, „Childhood: Introduction,“ in: Fox, *Loving* 276-277. Ein konkreter Zeitpunkt für die ersten Zulassungen von Mädchen zur *grammar school* wird von Fox und Quitt nicht genannt. – Nicht nur die Organisation und Konzeption, sondern auch das Curriculum änderte sich. Im 17. Jahrhundert war in den *grammar schools* schwerpunktmäßig Latein gelehrt worden. Im 18. Jahrhundert wurde der Unterricht aber angliisiert und das fachliche Angebot erweitert. Die schulische Erziehung war aber nicht mehr ausschließlich auf die Erlösung der Seelen ausgerichtet, sondern stellte die Vorbereitung der Schüler auf ihre irdischen Aufgaben in den Mittelpunkt des Unterrichts. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erschien außerdem eine große Menge säkularer Arbeitsmaterialien, deren zunehmende Verwendung schließlich zur Auflösung der ehemals religiösen Zielsetzungen im Unterricht führte. Einige Bestandteile der Schule des 17. Jahrhunderts blieben jedoch erhalten. So änderte sich die Lehrmethodik zunächst nicht: Auswendiglernen und Aufsagen prägten den Unterricht. Auch die Rute blieb in manchen Schulen ein gängiges Erziehungsmittel. Doch diese Elemente reichten nicht aus, um darin noch das spezielle puritanische Schulleben zu entdecken. (Vgl. Axtell, *School* 183-187, 286-287; Sandford Fleming, *Children & Puritanism* 106; Fox, „Childhood: Introduction“ 276-277.)

¹³ Winthrop, *Journal* II 224.

dest die anderen Autoren mit den entsprechenden Gründungsversuchen historiographisch durchaus beschäftigen können, da schließlich die Entwicklung der Kolonien vorangeschritten war. Doch es fehlten die pädagogisch-institutionellen Erfolgsmeldungen, und so widmeten sich die Historiographen nur einem Prestigeobjekt des puritanischen Erziehungseifers - Harvard College. Edward Johnson beispielsweise integriert in sein Werk ein ganzes Kapitel mit dem irreführenden, weil sehr allgemein gehaltenen Titelzusatz „the first promotion of learning in New-England“, doch befasst er sich darin ausschließlich mit der Universitätsgründung, nicht mit der gesamten Bildungsentwicklung.¹⁴ Schulisches Leben bleibt unberücksichtigt.

Dass letztlich auch die Schule Eingang in den historiographisch geführten Erziehungsdiskurs der Puritaner fand, verdankt sich vor allem der Schulrepräsentation in den *Magnalia* Cotton Mathers. Durch eine Vielzahl von Berichten über den individuellen Einsatz der Kolonisten als aktive Erzieher und engagierte Förderer der schulischen Bildung entwickelte Mather einen den pädagogischen ebenso wie politisch-legitimatorischen Diskurs fördernden Schulmythos. Drei Konstruktionsstrategien wurden zu diesem Zweck eingesetzt – erstens die Glorifizierung geistiger und materieller Beiträge zur Bildungsförderung, zweitens eine strikte Informationsselektion insbesondere in Form der Vermeidung negativer Informationen und drittens die hagiographische Darstellung des ‚Schulpädagogen‘ John Eliot.

Mit Hilfe des ersten konstitutiven Elements, der Glorifizierung, formt Mather das Bild eines Staatssystems, in dem durch institutionalisiertes Wissen, wie das des Klerus, der Aufbau des Schulwesens konzeptionell und personell garantiert und durch dessen materielle Spenden zusätzlich untermauert wird. Güter wie Bücher, Geld und Besitzungen waren demnach ebenso eine Gabe der Geistlichkeit wie deren direkte Arbeitskraft als Lehrer. Die Verherrlichung setzt sich fort in der Neuinterpretation von Schwierigkeiten bei den Schulgründungen als vorübergehende Hemmnisse, die vor allem eine herausfordernde bzw. leistungssteigernde Wirkung auf die puritanischen Pädagogen hatten. Keinesfalls seien sie Zeichen von Fehlentwicklungen gewesen. Angesichts der *wilderness condition* wird die private Lehrtätigkeit der Geistlichen als ausgezeichneter Ersatz für die erst später eingerichteten Schulen bzw. Hochschulen dargestellt. Die später

¹⁴ Johnson, *Providence* 198.

einsetzende Arbeit in den festen Bildungsinstitutionen formt Mather in seinem Text dann zur perfekten Ergänzung des Privatunterrichts um. Er belässt es in diesem Fall nicht bei der Schaffung eines Bildes pädagogischer Kontinuität und Harmonie, sondern konstruiert daraus eine internationale *success story*. Pastoren wie John Cotton hätten als Lehrer bzw. Tutoren für Schüler und Studenten weltweites Ansehen erlangt: „His [John Cotton’s] house ... was full of young students; whereof some were sent unto him out of Germany, some out of Holland, but most out of Cambridge...“¹⁵ Diese Konstruktion ermöglicht eine Selbstrepräsentation des Puritanismus, die ihm zumindest punktuell eine grenzüberschreitende Bedeutung zuweist.

Das zweite mythenbildende Konstruktionsprinzip ist die Informationsselektion. So lässt Mather den Mangel an Schulen als eine natürliche, kaum erwähnenswerte Folge der *wilderness condition* erscheinen, indem er Informationen zu diesem Defizit zurückhält und es erst dann in einem Nebensatz erwähnt, wenn dadurch individuelle Arbeitsleistungen der Geistlichen umso mehr betont werden können. Demgemäß heißt es über John Fisk: „He now sojourned about three years at Salem, where he was both a *preacher* to the church and a *tutor* unto divers young scholars ... as he was afterwards unto his own children, when the want of grammar-schools at hand made it necessary.“¹⁶ Da sich Mather jedes kritischen Kommentars enthält, lässt diese Informationsverkürzung dem Leser nur eine Interpretationsmöglichkeit: An Schulen mag es einen Mangel gegeben haben, an äquivalentem Unterricht fehlte es jedoch nicht. Die selektive Informationszusammenstellung entbindet Mather von der Pflicht, differenziertere Bewertungen der Schulentwicklung in Neuengland vornehmen zu müssen. Er entwickelt ein eindimensionales, aber zur Identifikation einladendes Schul- und vor allem Lehrerbild.

Auf dieser Basis entfaltet sich das dritte Konstruktionsprinzip – die hagiographische Elevation des Geistlichen und Schulpädagogen John Eliot zur zentralen Leitfigur puritanischer Bildungsarbeit. Mather charakterisiert ihn als ausdauernden Kämpfer für eine allgemeine Schulbildung. Mit „perpetual resolution and activity“ habe er sich für die Errichtung von Schulen eingesetzt. „A grammar school he would always have upon the place, whatever it cost him; and he im-

¹⁵ C. Mather, *Magnalia* I 259; vgl. ebd., I 551; II 10.

¹⁶ Ebd., I 478.

portuned all other places to have the like.”¹⁷ Sogar in seinen Gottesdiensten sei der Aufbau dieser Erziehungsinstitution propagiert worden. Wie später – der für Mathers pädagogische Arbeit sehr bedeutsame – August Hermann Francke warb John Eliot für schulische Erziehung als das Mittel, das grobe Fehlentwicklungen im Leben eines Menschen und der Gemeinschaft verhindern könne.¹⁸ Mather nimmt die edukativen Preisungen Eliots affirmativ auf und zitiert unter anderem Exklamationen aus einem Gebet des Geistlichen: „Lord, for schools every where among us! That our schools may flourish! That every member of this assembly may go home, and procure a good school to be encouraged in the town where he lives! That before we die, we may be so happy as to see a good school encouraged in every plantation of the country.”¹⁹ Der geforderte zügige und umfangreiche Ausbau des Schulsystems wird hier durch Verweise auf den Tod (“before we die”), vor dem die große Aufgabe bewältigt werden soll, zur Lebensleistung erhoben.

Der Eindruck eines rein altruistischen Strebens für die Gemeinschaft, der in dem persönlichen Einsatz Eliots für die Errichtung von Schulen zum Ausdruck kommt, wird von Mather zusätzlich verstärkt durch die Betonung des oftmals karitativen Charakters seiner Bildungsarbeit. Gerade der kostenlose Unterricht für Bedürftige entspricht dem von Cotton Mather später unter dem Einfluss Franckes und dessen Berichten über Armen- und Waisenschulen noch ausgebauten *Doing Good*-Programm, das von ihm nicht nur als effektives Erziehungskonzept, sondern auch als wichtige Ingredienz für eine positive Selbstrepräsentation genutzt wurde. Eliot habe sowohl die Katechese als auch den normalen Schulunterricht für die – wie Mather mehrfach betont – „poor children“ in seiner Gemeinde durchgeführt.²⁰ Besonders außergewöhnliche Fälle wie zum Beispiel der Unterricht für einen blinden Jungen werden als Beleg für den großen Erziehungseinsatz Eliots präsentiert. Den Höhepunkt seiner Bildungsarbeit habe er schließlich mit seiner missionarischen Tätigkeit bei den Indianern erreicht, die zur Gründung von reinen Indianerschulen führte, in denen er erfolgreich unterrichtet habe. Die Behauptung Mathers, Eliot habe die Indianer erfolgreich belehrt und bekehrt entspricht allerdings nicht ganz den Tatsachen. Dessen Erfolge waren – im Gegensatz zu denen der Mayhews auf Martha’s Vi-

¹⁷ C. Mather, *Magnalia* I 551.

¹⁸ Vgl. Francke, *Werke* 35, 53-54.

¹⁹ C. Mather, *Magnalia* I 551.

²⁰ Ebd., I 551; vgl. ebd. I 549-551.

neyard – gering.²¹ Um Eliot uneingeschränkt zum Prototypen des pädagogisch engagierten Geistlichen erheben zu können, ignoriert Mather die missionarischen Misserfolge. Dies ist in seiner literarischen Funktionalität umso bedeutender, da Mather Eliot nicht nur als Individuum, sondern als Vertreter der gesamten puritanischen Kolonialbevölkerung präsentiert. Im Vorwort zu dessen Biographie wählt er die Gebetsform zur Hervorhebung dieser gewünschten Rezeptionsweise: „My Lord. In one Eliot you see what a people it is that you have counted worthy of your notice...“²² Diese Strategie des Schließens vom Besonderen auf das Allgemeine, vom Handeln Einzelner (das entsprechend gegen die Fakten ‚modelliert‘ wird) auf das Handeln der Gemeinschaft umschließt die drei untersuchten Konstruktionsprinzipien, mit denen Mather den Mythos bildet. Erst durch die Personalisierung der Institution Schule, durch die Fokussierung auf menschliche Einzelleistungen kann er dem relativ schwankenden Gebilde ‚Schule‘ textuell eine feste und beeindruckende Gestalt verleihen. Es entsteht das Porträt einer großartigen Schulhistorie, die innerhalb des Erziehungsdiskurses zur Nachahmung und innerhalb des Legitimationsdiskurses zur Stabilisierung des Bestehenden auffordert.

²¹ Vgl. Francis Jennings, „Goals and Functions of Puritan Missions to the Indians,“ *Ethno History* 18 (1971) 198; siehe dazu auch Kap. 3.3.3.

²² C. Mather, *Magnalia* I 527.

3.3.2 Harvard College

Die Förderung akademischer Bildung war in den puritanischen Kolonien ein zentrales Desiderat. Der *errand into the wilderness* wurde gekrönt mit der Schaffung einer Institution, die die Geistlichkeit ausbilden und somit die Verbreitung des Evangeliums sichern konnte. Innerhalb des puritanischen Legitimationsdiskurses lieferte daher die frühzeitige Gründung von Harvard College einen vermeintlichen Nachweis für den Erfolg der Besiedlung. Bereits am 28. Oktober 1636 war durch den *general court* der Beschluss gefasst worden, 400 Pfund für die Errichtung einer Schule bzw. eines College aufzuwenden. 1637 wurde als Standort Newtown, das spätere Cambridge, ausgewählt, und im Sommer 1638 begann der Unterricht. Die Namensgebung erfolgte 1639. Der Reverend John Harvard hatte dem College die Hälfte seines Besitzes und seine gesamte Buchsammlung vererbt, sodass die Regierung aus Dankbarkeit seinen Namen für die neu geschaffene Universität auswählte.²³

3.3.2.1 Ausbildung und soziale Segregation

Obwohl es die wichtigste Aufgabe des College war, Geistliche auszubilden, wurde das Studium in Harvard auch für andere renommierte Berufsgruppen als nützlich betrachtet. Tatsächlich übernahm nur die Hälfte der Graduierten schließlich das Amt eines *minister*. Die anderen wurden zum Beispiel Mediziner, Regierungsmitglieder oder Geschäftsleute.²⁴ James Axtell betrachtet die Ausbildung in Harvard vor allem als Gelegenheit zur Rechtfertigung des bereits vorhandenen hohen Sozialstatus der Studenten und nicht als Möglichkeit, durch Wissenserwerb in eine gehobene Stellung zu gelangen. Bei den Studenten habe es sich um eine Kaste gehandelt, die ihre Interessen mit Hilfe der höchsten Ausbildungsform zu sichern versuchte.²⁵ Da die meisten Studenten aus Familien der gehobenen Schicht stammten und nach ihrer Ausbildung in soziale Führungspositionen gelangten, ist dieser Zusammenhang zwischen der hohen Ausbildung und dem Schutz sozialer Interessen wahrscheinlich. In der Darstellung dieses Phänomens ist jedoch David D. Halls umfassender Begriff des „status system“, in dem das College eine hohe Position innehatte, dem der Kaste vorzuziehen, da er die gesamte soziale Struktur Neuenglands bei der Einord-

²³ Vgl. Cremin, *American Education* 210-212.

²⁴ Vgl. ebd., 220.

²⁵ Vgl. Axtell, *School* 208.

nung des College berücksichtigt.²⁶ Das College wird durch diese Darstellung nicht als der einzige Ort betrachtet, an dem hohe soziale Positionen gesichert werden, sondern als einer unter vielen. Harvard war unter diesem Gesichtspunkt keine Ausnahmeerscheinung in Neuengland, da sich alle Institutionen an der Festigung hierarchischer Strukturen beteiligten.

An der Spitze der sozialen Hierarchie, die bereits die jüngsten Mitglieder der Gesellschaft frühzeitig kennen zu lernen hatten, stand keine menschliche Institution, sondern Gott. Dieser höchsten Autorität mussten die Studenten ihre Arbeit widmen, denn ein zentrales Ziel des College war es, Kenntnis über Gott zu vermitteln. Der Übergang zwischen einer allgemeinen, religiös gefärbten Erziehung und dem fachlichen Theologiestudium war fließend. Im Mittelpunkt stand die Entwicklung eines frommen Menschen, erst danach folgte die Ausbildung des Theologen. Der zweite Paragraph der Harvard'schen Schulordnung, die in der Werbeschrift *New England's First Fruits* aus dem Jahre 1643 niedergelegt ist, wirkt daher nicht wie eine spezielle Anweisung für angehende Theologen, sondern hätte theoretisch jedem Gläubigen in Neuengland als Lebensregel dienen können:

Let every student be plainly instructed and earnestly pressed to consider well [that] the main end of his life and studies is to know God and Jesus Christ which is eternal life, John 17:3, and therefore to lay Christ in the bottom, as the only foundation of all sound knowledge and learning. And seeing the Lord only giveth wisdom, let everyone seriously set himself by prayer in secret to seek it of him...²⁷

Harvard College blieb im 17. Jahrhundert eine relativ kleine Institution. „Until the close of the seventeenth century, the enrollment seldom exceeded twenty...“²⁸ Außerdem blieben die finanziellen Mittel eng begrenzt, und so konnte man zeitweilig die Lehrkräfte kaum noch bezahlen: „...the funds were barely sufficient to support two or three tutors, young graduates who were so ill paid that at the first opportunity they slipped off into other occupations, mainly the ministry.“²⁹ Mit dem Argument, eine indianische Abteilung im College einrichten zu wollen, sammelten Abgesandte der Kolonialregierung unter anderem in England erfolgreich Geld. Doch nur fünf indianische Studenten wurden je-

²⁶ David D. Hall, *The Faithful Shepherd. A History of the New England Ministry in the Seventeenth Century* (Chapel Hill, 1972) 182.

²⁷ *New England's First Fruits*, in: Bremner, *Children and Youth* 86.

²⁸ William E. Drake, *The American School in Transition* (Englewood Cliffs, 1955) 86

²⁹ Morison, *Intellectual Life* 40.

mals im College aufgenommen, von denen ein einziger das Studium tatsächlich vollständig absolvierte.³⁰

3.3.2.2 Kollektive Legendenbildung

Der Legitimationsdiskurs, mit dem die kirchliche und staatliche Führung Neuenglands ihr religiöses Besiedlungsprojekt als erfolgreich ausweisen musste, führte zu einer Stereotypisierung in der literarischen Repräsentation Harvards. Das College war ein Prestigeobjekt und wurde deshalb zur Legende lange bevor es wirklich erfolgreiche Arbeit leisten konnte. Mythische Überhöhungen und der Schutz vor Kritik bestimmten die ersten historischen Dokumentationen seiner Entwicklung.

Die sichtbarste Form mythischer Überhöhung zeigt sich in Edward Johnsons *Wonder-Working Providence*. Der Autor rekonstruiert das College literarisch als eine göttliche Institution. In einem eigenen Kapitel entwirft er Verbindungen zwischen dem himmlischen Herrn und der kolonialen Universität. Mit der Metapher der göttlichen Hand arbeitet er ein zentrales Symbol für Führung und Dominanz in seine historische Erzählung ein. So habe Gott selbst Henry Dunster ausgewählt, um das College als zweiter Präsident zu leiten: „...[the Lord’s] provident hand, being now no less powerful in pointing out with his unerring finger a president, abundantly fitted this his servant, and sent him over for to manage the work...“³¹ Verweise auf göttliche Hilfe, die ihnen die Überwindung aller dem Erziehungsstreben im Wege stehenden Hindernisse ermöglicht habe, verdichten den Eindruck puritanischer Auserwähltheit auch im institutionellen Bereich. Begriffe wie “elect people” und “Providence” unterstreichen in diesem Kontext, dass das College als Geschenk Gottes für sein auserwähltes Volk zu verstehen ist.³²

Eine besondere Repräsentationsstrategie Johnsons liegt in dem Aufbau des basalen Kontrastes zwischen Problementwicklung und Problemlösung. Je größer er Schwierigkeiten erscheinen lässt, desto glanzvoller und überwältigender wirkt im Rückblick der von ihm unterstellte Erfolg des College. Nicht nur in der klassischen Erzähl- bzw. Berichtform seiner *history* wird dieser Kontrast aufgebaut, sondern vor allem durch einen zeitweiligen Gattungswechsel vom Ge-

³⁰ Vgl. Morison, *Intellectual Life* 74-76; Cremin, *American Education* 222-223. Siehe dazu auch Kap. 3.3.3.

³¹ Johnson, *Providence* 199.

³² Ebd., 200.

schichtswerk zum Gedicht. Die Dichtung ermöglicht eine zusätzliche Konzentration und somit Intensivierung der entsprechenden kontrastiven Aussage: „The rage of Seas, and hunger sharp, wants of a desart Land, / Your noble hearts have overcom, what shall this work withstand? / Not persecutors pride and rage, strong multitudes do fall / By little handfuls of least dust, your Christ confounds them all...“³³ Die dramatische Metaphorik von tosender See und auszehrender Wildnis betont die Größe des Sieges über jede Form der Widrigkeit, die sich in der Gründung des College, dem für Johnson höchsten Symbol zivilisierten Lebens, spiegelt.

Im Gegensatz zu Johnson verzichtet John Winthrop in seinem *Journal* auf großes Pathos, als er sich dem Thema Harvard zuwendet. Anstatt eine mythische Überhöhung anzustreben, konzentriert er sich auf den basalen Schutz der Institution vor Kritik. Die legitimatorische Funktion positiver Collegerepräsentation berücksichtigend arbeitet er mit gezielter Informationsreduktion. So wird der Strafprozess gegen Nathaniel Eaton wegen schwerer Körperverletzung narrativ anonymisiert. Winthrop verschweigt, dass es sich bei Eaton um den ersten Präsidenten des Colleges handelt und bezeichnet ihn lediglich als „schoolmaster [who] had many scholars, the sons of gentlemen and others of best note in the country.“³⁴ Die selektive Funktion von Sprache wird hier gezielt zur Protektion des College und damit als wichtiges Werkzeug im puritanischen Legitimationsdiskurs genutzt.

In der *General History* William Hubbards wird hingegen erstmals eine Repräsentationsstrategie gewählt, die die Winthrop'sche Verschleierungsmethode durch einen demonstrativen Sachlichkeitsgestus ersetzt. Doch auch Hubbard bemüht sich um eine historiographische Entschärfung der Problemdarstellung. Er berichtet über die Umstände der Gründung und bindet das College dann durch die Bezeichnung „one of the Schools of the Prophets“ als wichtiges Funktionselement in den *errand* der Kolonisten ein.³⁵ Indem Hubbard die in Harvard ausgebildeten Geistlichen mit Propheten, also den biblischen Herolden des göttlichen Wortes, gleichsetzt, betont er zusätzlich den Anspruch des kolonialen Puritanismus auf Teilhabe am göttlichen Heilsplan. Trotz dieser Form der Würdigung des College deutet Hubbard jedoch auch Rückschläge an. Doch diese –

³³ Johnson, *Providence* 204.

³⁴ Winthrop, *Journal* I 310.

³⁵ Hubbard, *General History* 247.

der Reputation eher abträglichen – Informationen werden eingebunden in neue Erfolgsgeschichten: „In the year 1672, Harvard College being decayed, a liberal contribution was granted for rebuilding the same, which was so far promoted from that time, that, in the year 1677, a fair and stately edifice of brick was erected anew...“³⁶ Hubbard erwähnt den Verfall des alten College also erst zu dem Zeitpunkt, an dem der Bau des neuen bereits wieder verkündet werden kann. Die ausgleichende und somit entschärfende Wirkung, die von dieser Art der Verknüpfung negativer und positiver Nachrichten ausgeht, nutzt Hubbard ebenfalls für seine offene Kritik an Nathaniel Eaton. Anders als Winthrop informiert Hubbard in diesem Zusammenhang sehr wohl über die präsidiale Funktion Eatons im College. Dessen harsche Verurteilung wird nicht von der Erziehungsinstitution getrennt. Vielmehr wirft er Eaton mit großer Offenheit Geiz, Stolz und Grausamkeit vor und kritisiert den durch ihn betriebenen Missbrauch einer Erziehungsinstitution: „...the first man who was called to preside there so much failed the expectation of those that reposed so much confidence in him; viz. Mr Nathaniel Eaton, who proved a mere Orbilius, and fitter to have been an officer in the inquisition, or master of an house of correction, than an instructor of Christian youth.“³⁷ Dieser deutlichen Kritik und negativen Collegerepräsentation werden jedoch ausgleichende und aufwertende Folgeberichte entgegengesetzt, sodass der Leser Geschichte als Fortschritt wahrnimmt. Insbesondere die Gestalt des Eaton-Nachfolgers Henry Dunster wird für die Sicherung des Mythos funktionalisiert. Sowohl an Märchen angelehnte sprachliche Formeln im Sinne eines *They lived happily for many years after*-Modells als auch die den Erfolg unterstreichenden Metaphern vom Erblühen der Wissenschaften sowie der direkte Verweis auf Perfektion verdrängen den zuvor aufgebauten Eindruck des Collegeverfalls: „...that which was before but, at the best, *Schola Illustris*, grew to the stature or perfection of a College, and flourished in the profession of all liberal sciences for many years after.“³⁸

Auf dasselbe Konzept der Überlagerung negativer durch positive Repräsentationen greift auch Cotton Mather zurück. Er wird mit seiner ungeheuerlich materialreichen Präsentation des College zum Hauptförderer des Harvard-Mythos, für den die Präsidenten-Biographien das Fundament bilden. Die personale Ele-

³⁶ Hubbard, *General History* 610.

³⁷ Ebd., 247.

³⁸ Ebd.

vierung des College gelingt durch Sammlung und Zuweisung all jener Attribute, die zur erfolgreichen Vermittlung akademischer Bildung nötig scheinen. Charles Chauncy wird daher mit Eigenschaften wie Wissen, Durchsetzungsvermögen und Arbeitsbereitschaft belegt: „...our Chauncey was the Cadmus of that academy; by whose vast labour and learning the knowledge of the Lord Jesus Christ, served by all the human sciences, hath been conveyed unto posterity.“³⁹ Das Ausloben der Qualitäten einiger anderer Präsidenten ist allgemeiner Art. So sei Leonard Hoar „truly a worthy man“ und Urian Oakes “so rare a President” gewesen.⁴⁰ John Rogers wird mit Hilfe eines in lateinischer Sprache verfassten und somit einen hohen Bildungsgrad demonstrierenden Epitaphs wiederum detaillierter charakterisiert. Eine auch einem möglicherweise lateinunkundigen Leser in Fußnoten zugänglich gemachte Übersetzung bekräftigt, dass Rogers „a treasury of benevolence, a storehouse of theologic learning, an embodiment of integrity, a repository of faith, a pattern of Christian sympathy, a garner of all virtues“ gewesen sei.⁴¹ Die konstitutiven Eigenschaften des Modellpädagogen sind in den Mather’schen Entwürfen das Streben nach eigener Bildung und nach der Ausbildung anderer sowie eine diesen Selbst- und Fremdbildungsprozess prägende Moral. Der mythische Präsident handelt moralisch gut oder, wie er über seinen Vater formuliert, „...’my father hath been desirous to do some good.“⁴²

Obwohl die Taten des ersten Leiters des College brutal und inhuman waren, trennt Mather Mythos und Negativinformation möglichst weit voneinander. Er übt scharfe Kritik an Nathaniel Eaton, dessen Erziehungsmethodik insbesondere aus körperlicher Züchtigung und anderen – meist überzogenen – Strafen bestand. Mather distanziert sich deutlich von Eatons Gewalttätigkeit, da sie ganz und gar seinem eigenen Konzept einer *polite education* widerspricht. Gleichzeitig verzichtet er auf eine nähere Funktionsbezeichnung Eatons, nennt ihn weder ‚Präsident‘ noch ‚College-Leiter‘. Eatons Bösartigkeit wird nur als singuläres und daher eher nebensächliches Phänomen verhandelt. Zum Wohle des Mythos

³⁹ C. Mather, *Magnalia* I 464.

⁴⁰ Ebd., II 14, 16.

⁴¹ Ebd. II 17.

⁴² Ebd., II 18.

dominiert somit das Prinzip der Verharmlosung durch Verschleiern der Identität des Gewalttäters.⁴³

Auch die Skandale um Henry Dunster, der in den Verdacht geriet, Anabaptist zu sein, und deshalb das Präsidentenamt verlor, werden zum Zwecke der Protektion des Mythos entschärft. Anstatt die religiöse Abtrünnigkeit Dunsters zu kritisieren, was von einem streng orthodoxen Autor zu erwarten gewesen wäre, füllt Mather seinen Bericht über ihn mit Apologetik. So leitet er dessen Biographie mit der Feststellung ein: „NOTWITHSTANDING the veneration which we pay to the *names* and *works* of those reverend men, whom we call the fathers, yet even the Roman Catholicks themselves confess, that those fathers were not infallible.“ Die zentrale argumentative Strategie Mathers liegt hier im Versuch der Relativierung mit Hilfe eines Gemeinplatzes: Auch große Persönlichkeiten machen Fehler, doch diese Tatsache schränkt ihre historischen Leistungen nicht ein. Dunsters Schwächen können demnach seine Leistungen für das College nicht schmälern. Ergänzend setzt Mather das Verfahren der Informationsselektion in diesem Zusammenhang ein. In nur zwei Sätzen wird der „Antipaedobaptism“ des Präsidenten und die Entlassung aus seinem Amt erwähnt, wohingegen die Tugenden und altruistischen Aktivitäten Dunsters ausführlich dargelegt werden. Mather ordnet ihm nicht nur die für die *Magnalia*-Erzieher stereotypen Merkmale eines „learned and worthy man“ zu, sondern berichtet auch detailliert über seine hervorragenden Sprachkenntnisse und seine engagierte Arbeit als Übersetzer. Dunster habe seine Fähigkeiten effektiv für die Reformation der kongregationalistischen Kirche Neuenglands eingesetzt. Die Skandale, die während seiner Präsidentschaft entstanden, werden durch dieses literarische Verfahren entwertet und können somit die Bildung des Mythos nicht mehr beeinträchtigen.⁴⁴

Eine herausragende Stützung erfährt der puritanische Legitimationsdiskurs durch eine theologische Fundierung. Mather vergleicht zu diesem Zweck die pädagogischen Anstrengungen der Neuengländer, die er in einem Vorwort zur Biographie Sir William Phips' auch von seinem Onkel Nathaniel bestätigen lässt, mit dem Engagement der ersten Christen. Insbesondere die Gründung des College setzt er mit der Errichtung von Schulen durch die „primitive Christi-

⁴³ Vgl. ebd., II 10. Zu Mathers allerdings eindeutiger Stellungnahme gegen Gewalt in der Erziehung vgl. auch Kap. 3.2.4.4.

⁴⁴ C. Mather, *Magnalia* I 405-406; vgl. ebd., I 406-407.

ans“ gleich, denn beide hätten damit die Ausbildung der Geistlichkeit ermöglicht.⁴⁵ Wie die Kraft der Urchristen, war auch der Einsatz der Puritaner unbändig. Weder eine lebensfeindliche Wildnis noch finanzielle und materielle Not habe die engagierten Puritaner aufhalten können:

[A]lthough this country did chiefly consist of such as, by the difficulties of subduing a wretched wilderness, were brought into such a condition of poverty, that they might have gone by the title by which the modestly-clad noblemen and gentlemen that first petitioned against the Inquisition in the low countries were distinguished, namely ‘a troop of beggars,’ yet these *Gueux* were willing to let the richer colonies, which retained the ways of the Church of England, see ‘how much true religion was a friend unto good literature.’⁴⁶

So sind die Puritaner mit der Errichtung des College der Forderung nach Aufbau und Erhalt einer *city upon a hill*, die das Licht des christlich-puritanischen Glaubens weit in die Dunkelheit der amerikanischen Wildnis trägt, auf institutioneller Ebene sehr nahe gekommen. Die Erziehungsinstitution Harvard wird zum Symbol für einen erfolgreichen *errand into the wilderness* und legitimiert das gesamte koloniale Siedlungsunternehmen.

Cotton Mather zeichnet die Collegeentwicklung als *success story* nach, indem er die Universität auch als eine funktionale Einheit präsentiert: Auf affirmative Weise stellt er Details des Colleelebens wie die Organisation, die Zulassungsvoraussetzungen, die Aufgaben des Präsidenten, den Ablauf der Examinierung, die Abschlussfeier und die offiziellen Lebens- und Arbeitsregeln vor. Von der Struktur der Verwaltungsspitze bis zur Form der Prüfungen wird die Paradigmatik der einzelnen akademischen Arbeitsebenen kaleidoskopartig illustriert. Ein Konsortium, das für die Verwaltung des College zuständig ist, ein Präsident, der sich sowohl der Verhaltenserziehung als auch den religiösen Übungen widmet, ein Examensverfahren, in dem die Kandidaten von beliebigen Personen überprüft werden können, und ein Abschlusstag, an dem analytische und rhetorische Fähigkeiten der Studenten in Form von Reden und Streitgesprächen präsentiert werden – dies alles sind Ingredienzen der Erfolgsgeschichte und des Mythos ‚Harvard‘.⁴⁷ Während die Präsentation dieser Elemente einer indirekten Kampagne für das College entspricht, greift Mather mit der Forderung, die reformierten Kirchen mögen „an eye of some respect“ auf diese „little

⁴⁵ Ebd., II 8.

⁴⁶ C. Mather, *Magnalia* II 9.

⁴⁷ Vgl. ebd., II 10-25.

university in America“ werfen, schließlich sogar auf die Form der direkten Propaganda zurück.⁴⁸

In den Rahmen dieser unverhohlenen Propaganda gehören auch zahllose Belobigungen des College. So zitiert Mather – fremde Autorität nutzbar machend – seinen Vater Increase, der es „a nursery for religion and learning“ nannte.⁴⁹ Die Metapher des Kinderzimmers vermittelt Impressionen von der juvenilen Unschuld und Reinheit des College, das den wahren Glauben hervorbringe. Ein anderes Bild, das Cotton Mather selbst entwirft, ist das des Kraft und Leben spendenden Flusses. Harvard sei ein „river, without the streams whereof, these regions would have been meer unwatered places for the devil!“⁵⁰ Diese Metaphorik wird ganz in den Dienst der theologischen Legitimation gestellt, die den Erfolg des einstmals angestrebten *errand into the wilderness* bestätigt. Das Konditional (*would have been*) weist aus, dass die Kolonien gerade durch die Harvardgründung vor der Okkupation durch den Teufel bewahrt wurden. Die dem Universitätsleben des Weiteren zugesprochenen Erfolge – wie zum Beispiel eine angeblich relativ hohe Zahl an Studenten, deren Arbeitsfleiß und späteres effektives Engagement in Kirche und Gesellschaft, die Varianz der von Harvard-Absolventen ausgeübten Berufe sowie die fruchtbare Arbeit nach Europa zurückkehrender Harvard-Absolventen in der Alten Welt – diese Erfolgsmeldungen konturieren den legitimatorisch eingesetzten Effektivitätsmythos.⁵¹

Eine wichtige Stufe der Sublimation des Effektivitätsmythos erklimmt Mather mit Hilfe der für die *Magnalia* charakteristischen Textgattung der Biographie. Diese ermöglicht ihm mit dem Anspruch von Authentizität das herausragende Leben und Arbeiten der Graduierten als Resultat nicht nur individueller Fähigkeiten und Qualitäten, sondern auch der College-Erziehung zu präsentieren. Wenn Mather berichtet, die Absolventen seien „the issue and the honour of Harvard-College“ und darüber hinaus Vorbilder an Frömmigkeit, Bildung, Arbeitseifer und der generellen Bereitschaft, Gutes zu tun, dann ermöglicht der Text den reziproken Austausch von Ehre und Anerkennung zwischen Studenten und College. Jede Seite profitiert von der jeweils anderen.⁵² Harvard er-

⁴⁸ Ebd., II 22.

⁴⁹ C. Mather, *Magnalia* II 77.

⁵⁰ Ebd., II 7.

⁵¹ Vgl. ebd., II 27-28.

⁵² C. Mather, *Magnalia* II 35.

scheint als Produktionsstätte klerikaler Perfektion, die sich im weiteren Leben und Handeln seiner Absolventen historisch erweist, und die Absolventen treten als eine selektierte Elite auf, deren Aufnahme ins College das dort vorhandene Leistungsniveau weiter erhöht hat.

Doch nicht erst im vierten Buch der *Magnalia* bemüht sich Mather um ein Testat für die Effizienz hochschulpädagogischer Arbeit in Neuengland. Bereits im ersten Buch setzt er in diesem Sinne ein Zeichen. Er veröffentlicht hier eine Liste mit den Namen der Geistlichen, die im Jahre 1696 in den Gemeinden der Kolonien Plymouth, Massachusetts Bay und Connecticut tätig waren. Die Namen derjenigen, die in Harvard ausgebildet wurden, kennzeichnet er visuell auffällig mit den Buchstaben H.C. und macht – die mit Hege und Pflege verknüpfte Mütterlichkeitsmetapher funktionalisierend – auf diese Kennzeichnung besonders aufmerksam: „*Notandum*, Where the name of any minister hath H.C. added unto it in our catalogue, it is to be understood that Harvard-College was the mother in whose arms that minister was educated.“⁵³ Fast alle Namen der Liste besitzen die H.C.-Kennzeichnung, sodass der Ausbildungserfolg schon im Druckbild sichtbar gemacht wird. Harvard soll der Welt zum Ende des Jahrhunderts als endgültig etabliert präsentiert werden.

Um den Mythos nicht zu zerstören, verschweigt Mather, dass die so genannten Erfolge relativiert werden müssen. Harvard war in dieser Zeit noch konkurrenzlos, und ein erfolgreiches Studium wurde in vielen Gemeinden zum Zulassungskriterium für die Übernahme einer Pfarrstelle. Angehende neuenglische Theologen waren also gezwungen, Harvard zu besuchen, wenn sie nicht alternativ in England studieren konnten. Über die Qualität des Studiums sagt die hohe Zahl der H.C.-Namen nichts. Auch die tatsächliche Anzahl von Abschlüssen, die in Harvard in einem einzigen Jahrgang durchschnittlich erreicht wurde, bleibt unerwähnt. Ebenso wenig erhält der Leser Informationen über die soziale Selektion, die unter anderem durch die Studiengebühren wirksam wurde und die ärmere Studenten von einem Studium abhielt:

Harvard in fact was restrictively expensive. In the seventeenth century, four years of college consumed an average of £40 to £55. For the same amount a man could purchase a small, clapboard house with three chimneys, or hire an ordinary laborer for two full years. In other words, it required the full pay of a laborer for two years, or half to a third of the annual salary of a college president, to put a boy through college.⁵⁴

⁵³ C. Mather, *Magnalia* I 86.

⁵⁴ Axtell, *School* 214.

Die scheinbar beeindruckende Effizienz des Colleges konnte sich somit schon aus finanziellen Gründen nur an einer äußerst kleinen Minderheit der Neuengländer zeigen.

Die Bildung des Mythos war nicht nur ein funktionaler Bestandteil des puritanischen Legitimationsdiskurses, sondern diente auch speziell dem College selbst zum Überleben. Mather und seine Vorgänger strebten einerseits nach politischer Unterstützung für ihre höchste Erziehungsinstitution, andererseits auch nach existenziell notwendigen finanziellen Mitteln.⁵⁵ Im Zuge der *Dominion* und der engeren Anbindung an England wurde Harvard in seinem Bestand jedoch erneut bedroht, da – aufgrund der neuen Nähe zu den englischen Universitäten – auch eine neue Konkurrenz auf dem Feld der akademischen Ausbildung erwuchs.⁵⁶ Insbesondere die vormals von den Puritanern erhobenen Verfallsvorwürfe gegen die königlichen Erziehungsinstitutionen und die Begründung ihrer Auswanderung unter anderem mit dieser edukativen Verkommenheit stellten eine schwere Belastung für die Beziehung mit den akademischen Vertretern Englands dar. Cotton Mather nutzte daher – möglichen negativen Folgen vorbeugend – neben dem legitimatorisch-stabilisierenden Effekt des Mythos auch Assimilierungsversicherungen zur Sedierung möglicher europäisch-akademischer Ressentiments.

In diesem Streben nach Versöhnung mit den pädagogischen Institutionen der Alten Welt geriet Mather in einen deutlichen Widerspruch zu dem zuvor aufgebauten Mythos vom Streben der Puritaner nach perfekten, d.h. gottgefälligen Erziehungsmöglichkeiten. Innerhalb dieses Mythos hatte er die Übersiedlung nach Neuengland auch als Auflehnung gegen die Verdorbenheit des englischen Erziehungswesens dargestellt. Im besten reformatorischen Sinne hätten die Puritaner gegen den Verfall Widerstand geleistet und schließlich einen Neuanfang gewagt. In den *Magnalia* zitiert er aus einem Manuskript der Koloniegründer, in dem sie unter anderem dieses pädagogische Motiv für ihre Emigration darlegen:

The schools of learning and religion [in England] are so corrupted, as (besides the unsupportable charge of education) most children, even the best, wittiest, and of the fair-

⁵⁵ Dass Harvard dringend finanzieller Mittel bedurfte, zeigt auch die Zweckentfremdung von Spendengeldern, die Edward Winslow in England für die Indianermission gesammelt hatte (vg. Kap. 3.3.3.1).

⁵⁶ Vgl. dazu C. Mathers Hinweis in seinem Brief an John Stirling vom August 1712. (Silverman, *Letters* 105; Zitat am Ende des Kapitels).

est hopes are perverted, corrupted, utterly overthrown, by the multitude of evil examples and licentious behaviours in these *seminaries*.⁵⁷

Diese auf radikale Abspaltung zielende Kritik an Englands Universitäten wird jedoch vollkommen aufgehoben, als sich Mather entschließt, durch opportunistische Gemeinsamkeitsbekundungen das Verhältnis zwischen beiden Seiten wieder zu verbessern. Annäherung statt Abgrenzung wird die neue Diskursstrategie. „Behold, an American University, presenting herself, with her sons, before her European mothers for their blessing...” heißt es zu Beginn des vierten *Magnalia*-Buches über Harvard College. Eine Eltern-Kind-Beziehung zwischen den Universitäten unterstellend und die höchste Weihe, nämlich den parentalen Segen aus Europa erbittend, sendet Mather Friedens- und Devotheitssignale aus, die die Wahrscheinlichkeit einer Akzeptanz seiner im Anschluss formulierten Gemeinsamkeitsthese erhöhen.⁵⁸ So bindet Mather die neuenglischen Bildungsinstitutionen zunächst in den globalen Erziehungsdiskurs ein, indem er die Einigkeit aller zivilisierten Länder über die Notwendigkeit der Errichtung von Schulen konstatiert: „THE nations of mankind, that have shaken off barbarity, have not more differed in the languages, than they have agreed in this one principle, that *schools*, for the institution of young men, in all other liberal sciences, as well as that of languages, are necessary to procure and preserve, that learning..., which *Emollit mores, nec sinit esse feros*.”⁵⁹ In einem zweiten Schritt arbeitet Mather die Ähnlichkeit der Universitätsfunktionen in England und Neu-England heraus und in einem dritten wird die Frühzeitigkeit der College-Gründung, die den Studenten einen “more collegiate way of living” ermöglicht habe, als Nachweis für die Intensität der Identifikation der neuenglischen Pädagogen mit den Formen und Standards europäischer Bildungsinstitutionen angeführt. So redefiniert Mather die revolutionäre Abkehr von Englands Universitäten durch die ersten Siedler als eine friedliche Reformbewegung.⁶⁰

Auf spezielle Parallelen zwischen Harvard und den französischen Universitäten weist Cotton Mather gesondert hin. Über sehr allgemeine Themen wie Förderung von Frömmigkeit, Bekämpfung der Säkularisation, Abwehr von fremden Glaubensformen etc. versucht er, Harvard in einen die Welt umspannenden Er-

⁵⁷ C. Mather, *Magnalia* I 70.

⁵⁸ Ebd., II 7.

⁵⁹ Ebd., II 8.

⁶⁰ Ebd., II 10.

ziehungskosmos einzubinden. Um jeden Preis soll die Isolierung Harvards vermieden und ein Gemeinschaftsgefühl erschaffen werden.⁶¹

In diesem propagandistischen Bestreben tritt die theologische Legitimation in den Vordergrund der Mather'schen Argumentation. Er entfernt sich zwar von der separatistischen Exklusivitätsforderung eines speziell puritanischen Bildungskonzepts, beharrt aber umso stärker auf der protestantisch-theologischen Schwerpunktsetzung. Seine Verweise auf den auch allgemein-gesellschaftlichen Nutzen des Harvard-Studiums (d.h. die Ausbildung anderer Berufsgruppen wie zum Beispiel von Ärzten oder Politikern) deutet jedoch ebenso sehr auf eine Bereitschaft zur Sprengung des theologischen Bildungsrahmens hin, ohne dass diese offen durchgeführt wird. Mathers Interesse an naturwissenschaftlicher Forschung wird zu einem wichtigen Motor seiner Bildungsförderung. Von der Botanik bis zur Medizin reicht seine eigene Forschungsarbeit. Das Verhältnis von Wissenschaft und Religion wird dabei nicht als oppositionell verstanden. Die Wissenschaft dient demnach der Erkundung all jener Phänomene, die Gott in die Welt gebracht hat, d.h. sie stellt den göttlichen Ursprung alles Lebendigen in der Welt nicht in Frage. Cotton Mather verteidigte diese vermeintliche Vereinbarkeit von Wissenschaft und Religion lebenslang. Babette M. Levy betrachtet dies als zentralen Teil der Selbstkonstituierung Mathers:

Cotton Mather had no difficulty in reconciling this concept of himself as a dedicated and supremely useful servant of God with his concept of himself as a natural philosopher. He insisted there was no conflict, and here he was in harmony with the avowed stand of many scientists of his day, including most members of the Royal Society. To him nature and nature's wonders were to be used to demonstrate the Creator's greatness; in fact, science should be 'a mighty and wondrous Incentive of Religion.'⁶²

Doch so einfach wie Babette Levy es hier darstellt, erschien die Versöhnung von Wissenschaft und Religion nur in Mathers Rechtfertigung vor sich selbst. In der öffentlichen Diskussion trat die der Wissenschafts- und Religionsverknüpfung inhärente Ambivalenz in Form physischer Gewalttaten gegen Mather deutlich zutage, wie zum Beispiel das (fehlgeschlagene) Bombenattentat anlässlich seines Einsatzes für die Pockenimpfung zeigt. Die literarische Repräsentation der Bildungsinstitution Harvard wurde von diesem Konflikt jedoch nicht affiziert. Ähnlich wie er die Konzeption eines medizinischen Handbuchs als Tat zum Wohle der (Welt-)Bevölkerung rechtfertigt, so dient auch sein Ein-

⁶¹ Vgl. ebd., II 28-29.

⁶² Babette M. Levy, *Cotton Mather* 34.

satz für eine öffentliche Bildungsinstitution angeblich nur altruistischen Zwecken. Im Tagebuch setzt er jedoch sichtbar selbstverliebt seine medizinisch-literarischen Pläne mit dem Werk der Engel gleich: „...I would collect, at Leisure, a fit Number of most parable and effectual *Remedies* for all Diseases, and publish them unto the world; so, by my Hand, will bee done things that the Angels love to do.“⁶³ In den *Magnalia* verzichtet er im Kontext der Collegepräsentation auf persönliche Überhöhung, aber er stellt in verallgemeinerter Form den umfassenden Nutzen des College und speziell seine kultivierende Wirkung heraus: „Nevertheless, it must be acknowledged that here are pretty competent numbers for a poor wilderness in its infancy; and a *poor wilderness* indeed it had been, if the cultivations of such a Colledge had not been bestowed upon it.“⁶⁴

Die Intensität und der große Facettenreichtum der Mather'schen Werbung für das College hatte seine Ursache nicht nur in der ideologischen Fixierung auf die Notwendigkeit einer Verknüpfung des puritanischen *errand* mit der Existenz einer akademischen Bildungseinrichtung, nicht nur mit einem reinen, uneingeschränkten Streben nach Perfektionierung institutioneller Erziehung, und nicht nur mit der Stützung des puritanischen Legitimationsdiskurses, sondern auch mit der persönlichen Entwicklung Cotton Mathers. Sein Streben nach Macht und die Konkurrenz zu seinem Vater, der langjähriger Leiter des College war, veranlassten ihn, sich um das Amt des College-Präsidenten zu bewerben. Propagandistische Berichte über Harvard waren somit Teil der Mather'schen Biographiegestaltung. Der Aufbau des Mythos wurde von ihm keinesfalls aus Unkenntnis über den wahren Zustand des College betrieben. In einem Brief an John Stirling vom August 1712 offenbart Mather sein Wissen. Er blickt darin auf die existenzielle Bedrohung zurück, der sich das College durch die verschiedenen politischen Wechselfälle der vergangenen Jahrzehnte ausgesetzt sah: „On the dissolution of the charter of the colony, about the year 1686, the charter of the College was also supposed to be dissolved. The subsistence of the society has ever since been very precarious and upon little better foundation than the connivance of our Governors.“⁶⁵ Diese Kenntnisse verschweigt Mather in sei-

⁶³ C. Mather, *Diary* I 163.

⁶⁴ C. Mather, *Magnalia* II 27.

⁶⁵ Silverman, *Letters* 105.

nem Geschichtswerk konsequent und konstruiert stattdessen eine Erfolgsgeschichte.

Sein werbender Einsatz für Harvard zahlte sich jedoch nicht aus. Das Präsidentenamt blieb ihm versagt, denn andere Kandidaten wurden ihm vorgezogen. In seinen Hoffnungen tief enttäuscht wandte er sich schließlich von der ehemaligen Erziehungssikone ab. Der in den *Magnalia* gezeigte, sehr intensive Einsatz für Harvard war spätestens 1718 bei ihm nicht mehr zu finden. An Gouverneur Shute schrieb er: „...I desire to keep at the greatest distance imaginable from all the affairs of Harvard.“⁶⁶ Von seinem Sohn Samuel erwartete er zwar den Besuch des College, doch der höfliche Brief an den Präsidenten John Leverett, in dem er um die Aufnahme seines Sohnes in das College ersuchte, wirkte künstlich und konnte die Enttäuschung und Distanz Mathers nicht mehr verbergen. Die Institution Harvard hatte für Cotton Mather endgültig ihre Bedeutung verloren.

Die Konstruktion des Mythos dient in den verschiedenen Geschichtswerken sowohl privaten als auch kollektiven Interessen. Das College wird deshalb zum göttlichen Bauwerk (Johnson), zum Teil des *errand* (Hubbard) und zum Verbindungsglied zwischen Alter und Neuer Welt (Cotton Mather). Doch den Berichten haftet der Makel der Beliebigkeit an. Hätte Johnson nicht den Status eines ‚Staatsangestellten‘ besessen und den New England Way verteidigt, hätte Hubbard seine *General History* nicht als offizielles Auftragswerk konzipiert oder hätte Cotton Mather seine *Magnalia* zwanzig Jahre später verfasst und sein Interesse an einer Karriere als Präsident des College wäre erloschen gewesen, dann wäre die Belobigung und Apologetik rund um diese kleine amerikanische Universität erheblich schwächer als vorliegend ausgefallen. So profitierte letztlich die Institution Harvard von den durchaus egoistischen Motiven der Autoren – d.h. der aus ihnen abgeleiteten intensiven Mythenbildung und damit auch Werbung. Auf diesem Fundament aufbauend entwickelte sie sich zu einer der bedeutendsten Universitäten der Welt.

⁶⁶ Ebd., 285.

3.3.3 Mission

Offiziell wurde Harvard nicht nur als Ausbildungsstätte für europäische Siedler, sondern auch für die nordamerikanischen Ureinwohner eingerichtet. Die puritanische Kolonialisierung Neuenglands war unter anderem mit dem Anspruch der Verbreitung des christlichen Glaubens unter den Indianern vollzogen worden und hätte somit keine größere Legitimation erhalten können als eine erfolgreiche Integration indianischer Studenten in die höchste (geistliche) Ausbildungsstätte. In der königlichen Charter, die den ersten puritanischen Siedlern zugesprochen worden war, gab es eine klare Definition des kolonialen Telos: „To win and incite the natives of that country to the knowledge and obedience of the only true God and Saviour of mankind, and the Christian faith, in our royal intention, and the adventurer’s free profession is the principal end of the plantation.“⁶⁷ Auch das Siegel der Kolonie Massachusetts Bay verkündete den Missionierungsanspruch der weißen Kolonialherren, indem es einen Ureinwohner abbildete, dem man die Worte “Come over and help us” in den Mund gelegt hatte.⁶⁸

3.3.3.1 Paralyse und Aktivität

Die vor der Übersiedlung nach Neuengland verkündeten Missionierungsabsichten wurden in der neuen Welt nur sehr langsam umgesetzt. Erst im Jahre 1643 konnten zum Beispiel in Massachusetts Bay missionarische Tätigkeiten verzeichnet werden. In den neuenglischen Kolonien gab es insgesamt nur zwei bedeutende Missionare: John Eliot in Massachusetts Bay und Thomas Mayhew auf Martha’s Vineyard. John Eliots Arbeit wurde offiziell erheblich höher eingeschätzt als die Thomas Mayhews, obwohl die größere missionarische Effizienz – in Kombination mit großer Humanität – von letzterem ausging. Eliot wurde als Apostel der Indianer bezeichnet, da er sogar ihre Sprache erlernte und eine indianische Bibelübersetzung vorlegte. Doch die Wirkung seiner Arbeit war gering. 1671 sah er sich weniger als 100 Indianern gegenüber, die seine Lehre annahmen, und während des *King Philip’s War* sank diese Zahl noch einmal drastisch. Die Ausbildung von Indianern am Harvard-College hätte vor den Au-

⁶⁷ C. Mather, *Magnalia* I 557.

⁶⁸ James Axtell, *The Invasion Within. The Contest of Cultures in Colonial North America* (Oxford, 1985) 134.

gen der Welt als Nachweis für eine erfolgreiche Zivilisierung der Indianer dienen können, aber der Versuch misslang.⁶⁹

Edward Winslow hatte zwar auf einer Reise nach London erfolgreich auf die Gründung der *New England Company* hingearbeitet, mit deren Hilfe Gelder für die Missionsarbeit gesammelt wurden. Dieses Geld wurde unter anderem in die Errichtung des größten Gebäudes des College investiert, doch die geplante indianische Abteilung kam in Harvard nie zustande. „Almost as soon as it [the building] was completed, however, President Chauncy was complaining that the two-story building was insufficiently used and asking permission to accommodate some white students there, which permission was granted.”⁷⁰ 1653 war John Sassamon, ein Schüler John Eliots, für ein oder zwei Semester am College, und ein gewisser Caleb Cheeshahteaumuck erwarb den Bachelor-Abschluss, doch neben diesen haben kaum mehr als vier weitere Indianer Harvard in der Kolonialzeit betreten. Die Indianeruniversität kam über den Versuchsstatus nie hinaus und blieb daher eine Illusion.⁷¹

Obwohl der Missionierungsdiskurs im Zentrum kolonialpuritanischer Identitätsbildung stand, wurden Missionierungseinsätze erst durchgeführt, als konkrete Wirtschaftsinteressen eine stärkere Konzentration auf die legitimatorische Funktionalität erfolgreicher Missionierung erzwangen: Grenz- und Besitzstreitigkeiten zwischen Massachusetts und Narragansett Bay wurden, so legt es Francis Jennings in dem Aufsatz „Goals and Functions of Puritan Missions“ überzeugend dar, zum Impetus puritanischer Mission. Massachusetts versuchte, sich das Land der Siedler und der Indianer in Narragansett Bay durch Intrigen anzueignen. Truppen aus Massachusetts fielen in das Land ein, enteigneten und inhaftierten englische Siedler, die dem Häuptling Miantonomo rechtmäßig Land abgekauft hatten. Nach dem Tod des Häuptlings unterwarf sich ein Teil seines Stammes der Regierung in Massachusetts und bat um Unterweisung in der christlichen Religion, doch es geschah nichts: „... the years 1644 and 1645 went by without being moved sufficiently by this offer to send forth a volunteer instructor. John Eliot kept to his study and his language lessons.”⁷² Erst als das Parlament in England von den politischen Auseinandersetzungen zwischen Massachusetts und Narragansett Bay erfuhr und dadurch das Ansehen der Ko-

⁶⁹ Vgl. Jennings, „Goals“ 198.

⁷⁰ Cremin, *American Education* 223.

⁷¹ Vgl. Jennings, „Goals“ 198.

⁷² Jennings, „Goals“ 202.

lonien (insbesondere das von Massachusetts) erheblich sank, begann John Eliot missionarisch tätig zu werden. Dass diese Missionsbemühungen vor allem dazu beitragen sollten, das Ansehen der Kolonien in England wieder zu verbessern, bestätigt die nähere Untersuchung der Reise Edward Winslows nach England und besonders seiner Reden vor dem englischen Parlament.

Francis Jennings zeigt, dass Winslow in England – und nicht nur dort – Erfolge anderer Missionare John Eliot zuschrieb, um die Bedeutung von Massachusetts für die Missionsarbeit hervorzuheben und sich somit sowohl moralische als auch zweifellos finanzielle Unterstützung zu sichern. Diese These wird unter anderem durch eine Sammlung von John Eliots Briefen gestützt, für die Edward Winslow als Herausgeber verantwortlich war. Darin wird die Behauptung aufgestellt:

'Our Cutshamoquin ... hath some subjects in Martha's Vineyard, and they hearing of his praying to God, some of them doe the like there, with other ingenious Indians, and [Eliot] have intreated Mr. Mahew (the young Scholler, son to old Mr. Mahew) who preacheth to the English to teach them; and he does take pacus in their language, and teacheth them not without successe, blessed be the Lord.'⁷³

Diese Aussage trifft laut Jennings nachweislich in drei Punkten nicht zu: Erstens wurde Cutshamoquin gar nicht von Eliot bekehrt, zweitens hatte der Häuptling nichts mit den Indianern auf Martha's Vineyard zu tun, und drittens hatten die Mayhews unabhängig von Eliot (nämlich zeitlich vor ihm) angefangen zu missionieren.

In verschiedenen pro-puritanischen Schriften wird dies – unfreiwillig – bestätigt. So berichtet Alden T. Vaughan in *New England Frontier* über den missglückten Versuch John Eliots, Cutshamoquin zu bekehren. „On some Indian leaders he made little impression. Cutshamoquin, for example, remained indifferent to his preachings.“ Außerdem bestätigt Vaughan, dass die Mayhews bereits vor Eliot missionarisch tätig waren: „While Mayhew was busy on the island, the General Court of Massachusetts was beginning to reflect a new interest in missionary work on the mainland.“⁷⁴ Die Missionierung hatte also auf der Insel zuerst begonnen. Obwohl Cotton Mather als zeitgenössischer Autor ebenfalls bemüht ist, die Legende von Eliot, dem Vater der neuenglischen Missionierung aufrechtzuerhalten, berichtet auch er, dass die Mayhews bereits 1644 mit der Missionierung der Indianer begannen, Eliot aber erst 1646. Der einzige Be-

⁷³ Ebd., 208.

⁷⁴ Alden T. Vaughan, *New England Frontier. Puritans and Indians 1620-1675* (Boston, 1965) 244.

such Eliots auf Martha's Vineyard, den Mather in den *Magnalia* erwähnt, fällt sogar erst in das Jahr 1666.⁷⁵

Nachdem John Eliot seine Arbeit aufgenommen hatte, wurden Gesetze erlassen, die jede Art der indianischen Religionsausübung unter Strafe stellten. Gotteslästerung wurde mit dem Tod bestraft. Diese Radikalität europäischer Religionsbekämpfung war den Indianern fremd. „Native Americans observed that Europeans practiced a rigid, exclusivist religion. ... In contrast, Indian religions were inclusive. They permitted their adherents to hold a wide variety of beliefs simultaneously.“⁷⁶ Zu dieser offenen Bedrohung kam eine eher subkutane Variante der Religions- und Kulturvernichtung: Ein im Jahr 1644 von Indianern unterzeichneter Unterwerfungsvertrag besagte, dass das gesamte Land des betroffenen Stammes unter die Verwaltung der Massachusetts Bay Colony fiel. Da die Indianer also von diesem Zeitpunkt an auf dem Land der Weißen lebten, waren sie gezwungen, auch deren staatliche und religiöse Gesetze anzuerkennen: „...to accept the missionaries was to secure a place to live.“⁷⁷ Die Christianisierung war also lebensnotwendig und der kulturelle Suizid somit unabwendbar.⁷⁸

Die euphemistischen Darstellungen Edward Winslows vor dem englischen Parlament waren aus Sicht der Kolonisten letztlich erfolgreich. Durch die neu gegründete *New England Company* floss nun regelmäßig Geld für die Missionsarbeit nach Neuengland. Doch viel Geld, das offiziell für die Missionierung der Indianer bestimmt war, verschwand innerhalb Neuenglands, und sein Verbleib blieb ungeklärt. Francis Jennings ist überzeugt, die Puritaner hätten zum Zwecke der Bereicherung und Vorteilssicherung mit illegalen Methoden wie zum Beispiel der Fälschung von Dokumenten gearbeitet. Trotz der nachweislichen Widersprüche zwischen Wort und Tat, lässt sich diese Behauptung nicht aufrechterhalten. Der Begriff der „misleading half-truths“ ist hingegen an-

⁷⁵ Vgl. C. Mather, *Magnalia* I 562, 567, II 427.

⁷⁶ James P. Ronda, „'We Are Well As We Are': An Indian Critique of Seventeenth Century Christian Missions,“ in: *The William and Mary Quarterly* 34 (1977) 80.

⁷⁷ Jennings, „Goals“ 206.

⁷⁸ In *A Praying People. Massachusetts Acculturation and the Failure of the Puritan Mission, 1600-1690* (New York, 1998) beleuchtet Dane Morrison vor allem die letztlich scheiternden Versuche der Massachusetts-Indianer, ihre Identität mit Hilfe der puritanischen Missionierung zu redefinieren. Die Person John Eliots und dessen Missionseinsatz wird dabei allerdings deutlich positiver als von Jennings oder Ronda beurteilt. Eliots Tod wird als Ende der Hoffnungen für eine Eingliederung in die koloniale Gesellschaft betrachtet: „With Eliot's death in 1690, even his flawed vision for securing a place for the remnants of the Massachusetts within colonial society died.“ (188)

gemessen und sinnvoll, um die Lückenhaftigkeit und Widersprüchlichkeit der puritanischen Literatur zum Thema Mission offen zu legen.⁷⁹

3.3.3.2 Die Verteidigung des *errand*: Der Mythos Mission

Mit Ausnahme William Bradfords, der vor allem die frühe Phase der Kolonisierung und damit die *wilderness condition* beschrieb, wurde die Missionierung in den Geschichtswerken von den anderen Autoren mit unterschiedlicher Intensität, aber gleicher Zielsetzung eingearbeitet. Da die Verbreitung des Evangeliums zu den zentralen Ideologemen des kolonialen Puritanismus gehörte, musste sich jeder Historiograph bemühen, Nachweise missionarischer Aktivität in der neuenglischen Geschichte aufzuspüren und literarisch zu verarbeiten. Die ‚Dokumentation‘ eines erfolgreichen *errand into the wilderness*, also des Ausbringens göttlichen Lichtes in eine satanisch-indianisch beherrschte Dunkelheit, verlieh dem kolonialen Siedlungsunternehmen einen historischen Wert und immunisierte die Puritaner gegen Kritik. Da diese „Gabe der Zivilisation“ in Form der Erschaffung missionarischer Institutionen in der Geschichte Neuenglands jedoch nicht nachweisbar war, konstruierten die Autoren einen Missionsmythos mit Hilfe der Fokussierung auf missionarische Einzelleistungen, an denen wiederum literarische ‚Korrekturen‘ im Sinne des Mythos vorgenommen wurden.⁸⁰

Die Gestalt John Eliots wird in das Zentrum dieser die Institution substituierenden Konstruktion gestellt. Schon im *Journal* John Winthrops wird die Perfektion des als Lehrer und Missionar tätigen Pfarrers von Roxbury hervorgehoben und der Eindruck einer intensiven und kontinuierlichen missionarischen Tätigkeit erweckt: „...God prospered his endeavors, so as he kept a constant lecture to them [the Indians] in two places, one week at the wigwam of one Wabon..., and the other the next week in the wigwam of Cutshamekin...“⁸¹ Das Betreten der indianischen *Wigwams* durch den puritanischen Missionar symbolisiert die erfolgreiche Penetration indianischer Kultur durch den weißen Eroberer.⁸² Es ist ein sublimes Zeichen der Macht, das die Identifikation des zeitgenössischen Lesers mit dem Missionar erleichtert. Als Fundierung dieser hier zunächst phy-

⁷⁹ Ebd., 198.

⁸⁰ Vgl. Ulla Haselsteins gleichnamige Untersuchung *Die Gabe der Zivilisation* (München, 2000).

⁸¹ Winthrop, *Journal* II 319.

⁸² Diese Penetration wird von James Axtell als ein auf alle Lebensbereiche erstrecktes (also ein nicht nur religiöses) Phänomen in *The European and the Indian. Essays in the Ethnohistory of Colonial America* (New York, Oxford, 1981) untersucht, besonders im Kapitel „The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America“ (S. 39-86).

sich vollzogenen 'Grenzüberschreitung' nutzt Winthrop die dem Geschichtswerk als Textgattung eigene Möglichkeit der Sammlung und Verbreitung von Sachinformationen, d.h. in diesem Fall über die angeblich ebenso erfolgreiche mentale Okkupation der indianischen Welt. Kurrikulare Details wie der Beginn des Unterrichts mit einem Gebet in englischer Sprache, eine indianische Bibel-lesung, eine einstündige Predigt, das Katechisieren der Kinder, die Beantwortung von Verständnisfragen und der Abschluss des Unterrichts mit einem Gebet ergänzen die Versicherung des Autors, dass die Rezeption dieser edukativen Arbeit äußerst positiv gewesen sei:

The Indians were usually very attentive, and kept their children so quiet as caused no disturbance. Some of them began to be seriously affected, and to understand the things of God, and they were generally ready to reform whatsoever they were told to be against the word of God, as their sorcery, ... their whoredoms, etc., idleness, etc.⁸³

Da Winthrop auch die zu Stille und Aufmerksamkeit angehaltenen Kinder in das ‚Porträt‘ einer solchen missionarischen Unterrichtsstunde aufnimmt, verschmilzt die Identität des erwachsenen und des kindlichen Zöglings. Der Indianer wird zum infantil-dankbaren Geschöpf, das im Sinne der *Come over and Help Us*-Repräsentation im Siegel der Kolonie Massachusetts Bay, die segensreiche Lehre begierig aufnimmt.

Edward Johnson widmet sich dem Thema Mission nur sehr kurz, arbeitet aber – ebenso wie Winthrop – an der Hypostasierung missionarischer Arbeit in Gestalt John Eliots. Dessen Elevation vollzieht Johnson, indem er sich der Dichtung bedient. Diese lässt ihm Raum für kurze, prägnante, aber gleichsam pathetische Charakterisierungen Eliots und für den Entwurf von Indianer-Stereotypen, dieser „arretierte[n], fixierte[n] Form von Repräsentation.“⁸⁴ Johnson entwirft darin das Bild von armen, nackten Indianerkindern, die durch den Missionar das Wort Gottes kennen lernen: „Poore naked children come to learne Gods Mind...“⁸⁵ Diese stereotype Festlegung der Indianer auf die Position der Subordinierten wird von Johnson durch die Wiederholung der Adjektive „poor“ („Poore naked Children“, „poore heathen“) und „blind“ („their blind hearts“ und „these poor heathen blind“) verstärkt.⁸⁶ In Abgrenzung davon erstrahlt der Missionar als Retter und Erlöser. Die das ganze Werk durchziehende militärische Diktion bestimmt dabei auch die Rollendefinition des Missionars Eliot. Er

⁸³ Winthrop, *Journal* II 320.

⁸⁴ Bhabha, *Verortung der Kultur* 111.

⁸⁵ Johnson, *Providence* 72.

⁸⁶ Ebd.

wird zum Kämpfer für die Verbreitung des Evangeliums in der Wildnis:

„Amongst Christs Souldiers hast thy name sure set...“⁸⁷ Der Missionar ist letztlich ein Gotteskrieger.

Kritik an der Missionsarbeit zeigt sich erst in der *Brief History Increase Mather's*. Doch handelt es sich hier keinesfalls um eine Aufhebung des Mythos, sondern um eine punktuell eingesetzte Erziehungsmaßnahme. Innerhalb seiner Strategie der Anklage und speziell des Degenerationsvorwurfs, mit der er die jüngeren Generationen zu größerer Gottesfurcht und erneuerter Religiosität bringen will, macht Mather auch den mangelhaften Missionseinsatz zum Gegenstand seiner Kritik. Primäres Ziel der Vorwürfe ist die Erzeugung von Schuldgefühlen im Leser. Der aktuelle Indianerkrieg soll als göttliche Strafe – nicht nur, aber auch – für mangelnden missionarischen Eifer verstanden werden: „...the Lords holy Design in the *War* which he hath brought upon us, may (in part) be to punish us for our too great neglect in this matter.“⁸⁸ Dass Mather den Mythos trotz der Kritik eher stützt als angreift, zeigt sich an der Charakterisierung Eliots. Er ist hier Gründer und edler Repräsentant der puritanischen Mission, aber auch ein einsamer Kämpfer, mit dessen absehbarem Tod diese Vermittlungsarbeit zu ‚sterben‘ droht: „Sad will it be for the succeeding Generation, if they shall suffer the Work of Christ amongst the Indians, to die with him who began it.“⁸⁹ Eliot dient als Vorbild und ist zu keinem Zeitpunkt Objekt der Mather'schen Klagen. Increase Mather hält somit grundsätzlich am Mythos des *errand* fest und folgt, indem er den Vorwurf des mangelhaften Missionseinsatzes erhebt, nur temporären Partikularinteressen – also speziell den Interessen der Kirche, die die Bevölkerung mit Hilfe massiver Anklagen einzuschüchtern versucht.

Die ausführlichsten und – zumindest partiell – realistischsten Darstellungen missionarischer Tätigkeit und ihrer Wirkungen liefern William Hubbard und Cotton Mather. In seiner *General History* verzichtet Hubbard auf eine undifferenzierte Glorifizierung der Missionierungsversuche, stellt sie aber insgesamt als Erfolg dar. Anekdoten über bekehrte Indianer werden demgemäß nicht zur Grundlage uneingeschränkt positiver Wertungen gemacht, sondern relativierend ergänzt durch skeptische Zukunftsprognosen: „These were the first fruits

⁸⁷ Ebd., 73.

⁸⁸ I. Mather, *Brief History*, „To the Reader“ (no page number).

⁸⁹ Ebd.

or gleanings; what the harvest may prove, will be the advantage of after generations to know...“⁹⁰ Die Ambivalenz der Hubbard’schen Missionsrepräsentation wird schließlich durch die Relativierung der Relativierung endgültig offenbar, als Gründe für eine letztlich doch erfolgreich zu vollziehende Missionierung aufgelistet werden. Insbesondere der Bekehrungswille der Indianer und ihre angeblich von John Eliot erwirkte Übernahme zivilisierter Lebensformen werden für die Rückkehr zur konventionellen mythisch-verklärten Geschichtsinterpretation genutzt.

Bemerkenswert an Hubbards Bericht ist nicht die Würdigung der Leistungen John Eliots, diese entspricht den bis dahin üblichen Glorifizierungsversuchen, sondern die erheblich deutlichere Hervorhebung der Missionsergebnisse auf Martha’s Vineyard:

But the greatest appearance of any saving work and serious profession of Christianity amongst any of them [the Indians] was at Martin’s Vineyard, which, beginning in the year 1643 hath gradually proceeded till this present time, wherein all the Island is, in a manner, leavened with the profession of our religion, and hath taken up the practice of our manners in civil behavior, and our manner of cultivating of the earth.⁹¹

Die Fähigkeiten Thomas Mayhews zu katechisieren und zu unterrichten werden von Hubbard ebenso präsentiert wie die John Eliots. Der Effekt von Mayhews Arbeit wird allerdings höher eingeschätzt als der von Eliots Tätigkeit. Um diese Interpretation zu stützen und ihr autoritative Kraft zu verleihen, fügt Hubbard einen langen Brief Thomas Mayhews ein, in dem dieser ausführlich über die ersten Bekehrungen auf Martha’s Vineyard berichtet. Anders als bei seinen Vorgängern wird dieses zweite Zentrum puritanischer Missionierung von William Hubbard angemessen gewürdigt. Die einseitige Hervorhebung John Eliots weicht einer differenzierten Porträtierung der neuenglischen Missionsarbeit. Um dem Ansehen Neuenglands nicht zu schaden, verzichtet Hubbard allerdings auf Kritik an dem insgesamt nur geringen Einsatz der Kolonisten bei der Bekehrung der Indianer.

Cotton Mathers *Magnalia* sind ebenfalls von einer ausgewogeneren Repräsentation der Mayhew’schen Missionsarbeit gekennzeichnet. Ähnlich wie Hubbard bedient sich Mather der Zeugenschaft Beteiligten, um die Wahrhaftigkeit seiner Wertungen zu unterstreichen. Ein Bewohner der Insel Martha’s Vineyard wird mit einem längeren Bericht zum Hauptzeugen der dortigen Missi-

⁹⁰ Hubbard, *General History* 652.

⁹¹ Ebd., 654.

on. Diese Reportage enthält zunächst eine bemerkenswert neutrale Darstellung indianischen Lebens. Die Beobachtungen sind weniger vom Bedürfnis nach ideologischer Festlegung als vielmehr von einem starken Studieninteresse geleitet. Die Offenheit gegenüber der religiösen Alterität der Indianer zeigt sich in einer Bewertung der indianischen Glaubenspraxis, die eine deutliche Bewunderung für das doch eigentlich Heidnisch-Bedrohliche zum Ausdruck bringt: „One of the powaws praying to his god, with such ardent desires and fervency, that Capt. Dagget told me, had it been to the true God, it had been a prayer exceeding most that he had heard.“⁹² Den Indianern wird hier eine Fähigkeit zugesprochen – die Fähigkeit zum innigen Gebet, die in dieser Form selbst unter Puritanern selten ist. Im Gegensatz zu dieser durch Bewunderung zum Ausdruck gebrachten Annäherung an das Fremde wird die im zweiten von drei Teilen dieses Berichts vorgestellte erfolgreiche Missionsarbeit der Mayhews wieder ganz zur Stützung des stereotypen Missionsmythos eingesetzt: Die Missionare erscheinen als gottgerufen, die Indianer als lernbedürftig und die Missionseinsätze als unermüdlich. Die tatsächlich sichtbaren Ergebnisse der Mayhew'schen Tätigkeit dienen als strategisch eingesetztes Legitimationsmaterial: „This worthy servant of the Lord [Thomas Mayhew, jr.] continued his painful labours among them until the year 1657, in which time God was pleas'd to give such success to his faithful and unwear'y'd labour, that many hundred men and women were added to the church...“⁹³ Der Eindruck der Effizienz dieser missionarischen Arbeit wird nicht nur durch die Nennung der großen Zahl der *Praying Indians*, sondern auch durch den Verweis auf die aktive Teilnahme bereits bekehrter Indianer an der von drei Generationen der Mayhews geleiteten Arbeit unterstrichen. Durch diese Entwicklung wurde demnach auf Martha's Vineyard das höchste Missionsziel erreicht – die selbstständige religiöse Arbeit der indianischen Gemeinden nach dem Tod John Mayhews.⁹⁴

Diese Art der Missionsrepräsentation formt ein Indianerbild, in dem dessen Alterität wieder zurückgestuft wird auf das Noch-Zu-Bildende, das Defizitäre. Gayatri Chakravorty Spivaks Frage „Can the Subaltern Speak?“ muss in Bezug auf diesen historiographischen Text verneint werden.⁹⁵ Die Indianer erhalten als

⁹² C. Mather, *Magnalia* II 427.

⁹³ Ebd., II 428.

⁹⁴ Vgl. ebd., II 422-427.

⁹⁵ Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak, „Can the Subaltern Speak?“, in: Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin (eds.), *The post-colonial studies reader* (London and New York, 1995) 24-28.

jene 'Subalternen' keine eigenen Stimmen. Nur als christliche Prediger (also nach einer vollkommenen Ablösung von ihrer ursprünglichen kulturellen Identität) werden sie 'hörbar'.

Obwohl sich Cotton Mather mit der Aufnahme dieses Berichts von der Einseitigkeit der frühen Missionsdarstellungen ein wenig gelöst hat, bleibt die Tendenz zur zweckdienlichen Mythenbildung letztlich auch bei ihm erhalten. So entspricht der Bericht über John Eliot als Missionar einer Aneinanderreihung von Wirklichkeitskonstruktionen zur Schaffung prägnanter Bilder von unterentwickelten, verwahrlosten Ureinwohnern, einem Mitleid fühlenden und in Missionsarbeit sich stürzenden Pfarrer und letztlich den an Leib und Seele erretteten, weil christianisierten Indianern. „The natives of the country now possessed by the New-Englanders had been forlorn and wretched heathen ever since their first herding here...“⁹⁶ Mather arbeitet explizit die Rolle des Retters für Eliot heraus, der mit seiner Arbeit die bereits im Siegel der Kolonie Massachusetts Bay unterstellten Hilferufe der Indianer erhört und beantwortet:

...our Eliot was willing to rescue as many of them as he could from that old usurping *landlord* of America, who is, 'by the wrath of God, the prince of this world.' / I cannot find that any besides the Holy Spirit of God first moved him to the blessed work of evangelizing these perishing Indians; it was that Holy Spirit which laid before his mind the idea of that which was on the seal of the Massachuset colony: *a poore Indian having a label going from his mouth, with a COME OVER AND HELP US*. It was the spirit of our Lord Jesus Christ, which enkindled in him a pitty for the dark souls of these natives, whom the 'god of this world had blinded,' through all the by-past ages.⁹⁷

Im Gegensatz zu dem Bericht über die Mission auf Martha's Vineyard, der das Leben der Indianer zumindest partiell mit Neutralität und Respekt dokumentiert, entspricht der Eliot-Bericht einer intensiven Diffamierung indianischer Kultur. Um Eliot als Retter feiern zu können, werden die Indianer zu animalischen Statisten degradiert. Die Beschreibung ihrer aus europäischer Sicht primitiven Lebensweise endet in einer Kommentierung, die ein auf Entmenschlichung angelegtes Repräsentationskonzept des Puritaners gegenüber dem Indianer offenbart: „This was the miserable people which our Eliot propounded unto himself to teach and save! And he had a double work incumbent on him; he was to make men of them, ere he could hope to see them saints; they must be *civilized* ere they could be *Christianized*...“⁹⁸ Der nicht-bekehrte Indianer hat den Rang eines Menschen erst zu erklimmen, seine Existenz entspricht der des Tieres.

⁹⁶ C. Mather, *Magnalia* I 556.

⁹⁷ Ebd., I 556-557.

⁹⁸ Ebd., I 560.

Das alliterierende Sprachspiel mit den Begriffen “civilized” und “Christianized” führt den Leser zu einer weiteren Steigerung der Missionsbewertung auf Kosten der Indianer. Da die Stufe der Zivilisierung zunächst erreicht werden musste, also das Hindernis des ‚Barbarischen‘ in den Indianern erst zu überwinden war, bevor sie christianisiert werden konnten, wurde eine nur schleppend progredierende Mission leichthin mit eben diesem vermeintlichen Hindernis legitimiert.

Eine weitere Variante der Aufwertung puritanischer Mission fand Mather in der Ablehnung und offenen Bekämpfung katholischer Bekehrungsstrategien, die seiner Interpretation nach vor allem aus areligiösen Elementen ihren Erfolg bezogen, wie zum Beispiel durch die Verteilung von Geschenken oder durch rohe Gewalt. Mather verlangt eine inhaltlich fundierte Missionierung und unterstellt, dass diese Arbeit von den Puritanern tatsächlich geleistet worden sei: „The New-Englanders have used no such *stratagems* and *knaveries*; it is the pure *light of truth*, which is all that has been used for the affecting of the rude people whom it was easy to have *cheated* into our profession. Much less have we used that Popish *cruelty* which the natives of America have by some other people been treated with.“⁹⁹

Die Missionsrepräsentation dient auch in den *Magnalia* dem universal wirksamen puritanischen Legitimationsdiskurs. Mythenbildung mit Hilfe von Geschichtsfälschung gehört dabei ebenso zu den Schreibstrategien Mathers wie die Aufnahme von historischen Fakten, wenn sie den Mythos stützen. Die ambivalente Indianerrepräsentation verdeutlicht die Unaufgelöstheit des Konflikts von Identität und Alterität im puritanisch-indianischen Zusammenleben. So setzt Cotton Mather mit seinen Missionsberichten seine Strategie des Lavierens zwischen Dichtung und Wahrheit, zwischen zu protegierender Ideologie und nützlicher Wirklichkeitskonstruktion fort, die auch andere *Magnalia*-Berichte kennzeichnet. Er präsentiert sich hier als reiner Taktiker, dem die Wirkung seines Schreibens wichtiger ist als dessen inhaltliche Kohärenz.

⁹⁹ C. Mather, *Magnalia* I 573.

3.3.4 Zusammenfassung

Die Schaffung eines umfassenden Bildungssystems galt und gilt als eine der herausragenden Leistungen des Puritanismus in Neuengland. Die Geschichtsschreibung der Kolonialzeit trug mit ihrer Repräsentation dieser pädagogischen Aufbauleistung zur Entstehung des bis heute erhaltenen puritanischen Bildungsmythos bei. Die protestantische Ideologie verlangte von den Puritanern die Verbreitung von (religiösem) Wissen zur optimalen Verehrung Gottes und zur Abwehr von Sündhaftigkeit, und die wirtschaftlichen und politischen Interdependenzen mit dem Mutterland erzwangen eine Affirmation ihrer ideologisch vorbereiteten Erziehungsansprüche im Sinne der Legitimation des gesamten Siedlungsprojekts. Doch bei allem Willen zur Etablierung entsprechender Erziehungseinrichtungen führte die Konfrontation mit der kolonialen Lebenswelt zu großer Ernüchterung. Weder Schule noch College noch die Indianermission erreichten die ideologisch vorgegebenen Ziele. Die Historiographie konstruierte deshalb in Bezug auf die Erziehungsinstitutionen eine eigene ‚Wirklichkeit‘ im Sinne der Ideologie und der politisch opportunen Selbstkonstituierung.

Angesichts der ernüchternden Fakten verzichteten die meisten Historiographen auf den Versuch, koloniale Schulgeschichte zu dokumentieren. Einzig Cotton Mather widmete sich der Aufgabe, aus den negativen Sachinformationen einen positiven Schulmythos wachsen zu lassen. Das Bild, das die Historiographen in ihren Werken von Harvard entwerfen, ist von mythischen Überhöhungen und der Abwehr von Kritik geprägt, und auch die puritanische Mission wird zur Erfolgsgeschichte und zum Pfeiler des Legitimationsdiskurses gemacht, indem man sie personalisiert und verfälscht. Das in weiten Teilen stereotypisierte Indianerbild zeigt dabei nur an wenigen Stellen Brüche, die eine neue Akzeptanz des ‚Fremden‘, eine offenere Verhandlung von Identität und Alterität andeuten. Mit ihren literarisch-historiographischen Entwürfen der Erziehungsinstitutionen betreiben also die Autoren (abgesehen von William Hubbard) somit relativ einheitlich eine reine Ideologiesicherung.

4 Schluss

Die Untersuchung der Wirklichkeitskonstruktionen in der puritanischen Historiographie unter dem Einfluss eines existenziell notwendigen Wandels von oder Kampfes um theologische und pädagogische Ideologeme offenbart eine Reihe von Flexibilisierungen bezüglich der jeweiligen Grundideologie und der entsprechenden literarischen Vermittlungsstrategien. In den Geschichtswerken weisen drei der fünf großen puritanischen Diskurse (d.h. der theologisch-doktrinaire, der religiös-rituelle und der erziehungsmethodische Diskurs) signifikante Änderungen der Ideologie zugunsten einer notwendigen Assimilierung an die kolonialen Lebensbedingungen auf. Die beiden anderen sind einerseits von einer nur leichten Änderung (im erziehungsinhaltlichen Diskurs) und andererseits von vehementer Protektion der Ideologie (im erziehungsinstitutionellen Diskurs) geprägt.

Die Änderungen im Bereich des theologisch-doktrinären Diskurses finden nicht auf der Primär-, sondern der Sekundärebene statt, d.h. oberflächlich bleiben die theologischen Theorien unangetastet, subkutan werden sie jedoch umgestaltet, verdreht oder gebrochen: So wird die Erbsündetheorie zwar bestätigt, die daraus abgeleitete Verfallstheorie jedoch relativiert bzw. bekämpft. Die Lehre vom Gnadenbündnis wird ebenfalls gestützt, aber die Verhandlungen der darin enthaltenen Prädestinationstheorie führen zu deren Unterminierung. Die grundsätzlich akzeptierte Lehre von der unsichtbaren Welt wird schließlich in der Darstellung der Teufelsgestalt entwertet und sogar partiell relativiert.

Im religiös-rituellen Diskurs ändert sich zunächst die Bewertung der so genannten *unlawful ceremonies*. Während diese zu Beginn der Kolonialisierung unter den Autoren abgelehnt und als Trennungsgrund der neuenglischen Puritaner von der englischen Kirche genannt werden, geben William Hubbard und Cotton Mather gegen Ende des 17. Jahrhunderts unter dem wachsenden Einfluss der englischen Regierung die Ideologie von der rituellen und zeremoniellen Reinheit zugunsten einer vorsichtigeren, kompromissorientierteren Bewertung der englischen Staatskirche und ihrer Riten auf. Die eigenen, so genannten *lawful ceremonies* werden sowohl durch die kolonialen Lebensbedingungen als auch durch die Notwendigkeit der Anpassung an das Mutterland deutlichen Veränderungen unterworfen. So findet sich in den Geschichtswerken ein Votum für die Beschränkung der kirchlichen Veranstaltungen und somit gegen das

Ideologem der Freiheit der Kirchenpraxis, zweitens für die Nutzung von Beerdigungen zur meditativen Belehrung und somit gegen das Ideologem des rituellen Minimalismus, drittens für den Erhalt des Kreuzzeichens in der Kolonialflagge und somit gegen das Ideologem der Vernichtung von Glaubenssymbolen, viertens für eine den Witterungs- und Gesundheitsbedingungen angepasste Taufpraxis und somit gegen das Ideologem der direkten Nachahmung biblischer Vorgaben sowie fünftens für die Erleichterung der Zulassung zur Taufe und somit gegen das Ideologem der Restriktivität zur Sicherung der Reinheit der Kirche.

Der erziehungsmethodische Diskurs ändert sich zumindest partiell schon bei den frühen Autoren, indem sie neben den von der Orthodoxie geforderten repressiven Methoden wie Anklage und Angsterzeugung, Bestrafung und Belohnung sowie der Indoktrination von Lebensregeln auch moderate Methoden wie Vorbildhaftigkeit sowie Angstreduktion und Ermutigung einsetzen. Angesichts der desaströsen Auswirkungen der extremen Repressivität in der Mitte des 17. Jahrhunderts ändert sich die Methodik, bei gleichzeitigem Entwurf eines neuen Menschenbildes, langsam zugunsten einer moderaten Pädagogik. Cotton Mather legt schließlich den Grundstein für eine moderate Erziehung, die er *polite education* nennt. In den *Magnalia* wird zwar nicht auf repressive Methodik verzichtet, aber schon deutlich sichtbar eine Erziehung propagiert, die auf Mäßigung, Rücksichtnahme, Strafreduktion und Erklärungen basiert.

Neben diesen Bereichen mit gravierenden Änderungen nehmen sich die Veränderungen im erziehungsinhaltlichen Diskurs gering aus. Alle Autoren stützen die puritanischen Werte Frömmigkeit, Askese, Arbeitseinsatz, Sittlichkeit und Moral sowie Gehorsam. Nur die politische und religiöse Intoleranz erfährt eine Rücknahme nach der Wiedereinsetzung der Monarchie in England. Unter dem englischen Einfluss in Neuengland wandeln sich Hubbard und Cotton Mather zu vorsichtigen Befürwortern einer neuen puritanischen Toleranz.

Im erziehungsinstitutionellen Diskurs gibt es keinerlei Veränderungen an dem Grundsatz der Bildung für alle. Erziehung wird von jedem Autor als bestes Mittel zum Erlernen perfekter Gottesverehrung und damit zur effektiven Bekämpfung von Sündhaftigkeit akzeptiert. Gleichzeitig wird ihr legitimatorisches Potential zur Stützung des *New England Way* eingesetzt. Die literarische Konstruktion perfekter Erziehungsinstitutionen dient somit dem Doppelzweck, ein

pädagogisches und politisches Fundament für die puritanischen Kolonien zu schaffen. Angesichts eines korrodierenden Schulsystems, eines nur mühsam erhaltenen College und einer fast nicht vorhandenen Indianermission schützen die Historiographen das Ideologem puritanischen Erziehungseinsatzes durch Mythenbildung.

Letztlich diente die S t ü t z u n g der Ideologie im erziehungsinhaltlichen und –institutionellen Diskurs demselben Zweck wie die Ä n d e r u n g der Ideologeme innerhalb der anderen Diskurse – der Anpassung an die kolonialen Lebensverhältnisse. Die Erziehungsinstitutionen waren für den zukünftigen Erhalt und die Verbreitung ihres Glaubens notwendig. Manche theologische Doktrin, mancher religiöse Ritus und manche repressive Erziehungsmethode hingegen erwiesen sich als bedrohlich. Je nach persönlicher Fähigkeit und historischem Erleben gelang es den Autoren mehr oder weniger deutlich, den wichtigen Assimilierungsprozess voranzutreiben.

Die geringsten Ansätze zur Reformierung fundamentalistischer Glaubensdiskurse zeigt Increase Mather. Sein vehementer Einsatz der Verfallsklage und die konsequente Anlage seines Werkes als komplexe Strafgeschichte offenbart ein Festhalten an orthodoxen Konzepten. Obwohl er an der Unterminierung der Prädestinationsthese ebenso wie an der Entwertung der Teufelsgestalt durch sehr willkürliche Funktionalisierung in geringem Maße teilhat, kann ihm kein wirklicher Änderungswille attestiert werden. Mit der (zu großen Teilen) negativistisch gestalteten *Brief History* unterstützt Increase Mather vielmehr radikal-fundamentalistische Diskurse sowohl im Bereich der Theologie als auch der Pädagogik.

Deutlichere Änderungen der fundamentalistischen Grundsätze finden sich bei Edward Johnson und Nathaniel Morton. Doch sind ihre Relativierungen der Verfallserscheinungen, ihre Präsentationen von Vorbildern und ihre Ansätze einer Ermutigungserziehung nicht ausgeprägt genug, um als ernsthafte Novellierungen gelten zu können. Johnsons *Wonder-Working Providence* und Nathaniel Mortons Werk *New-Englands Memoriall* konzentrieren sich daher ebenfalls auf die Konfirmation puritanisch-orthodoxer Ideologievorgaben.

Ausgerechnet der Separatist William Bradford und Urvater aller puritanischen Historiographen in Neuengland ist derjenige, der frühzeitig eine gewisse Flexibilität gegenüber der Ideologie erkennen lässt. Neben der Relativierung der

Verfallsklagen, der Unterminierung der Prädestinationsthese und der intensiven Nutzung von Vorbildhaftigkeit, Angstreduktion und Ermutigung als pädagogisches Instrumentarium, zeigt der Gouverneur auch eine offene Skepsis gegenüber repressiven Methoden wie harten Strafen und der Verwendung von Strafgeschichten zum Zwecke der Abschreckung. Seine orthodoxe Haltung im Bereich der religiösen Riten kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass er in einigen Punkten innovationsbereit war. *Of Plymouth Plantation* ist aufgrund seiner in weiten Teilen sachlichen Dokumentation der Kolonialgeschichte ein erster Beleg für die Revisionsbereitschaft eines Puritaners.

Auch Bradfords Amtskollege John Winthrop offenbart an einigen Stellen seines Werkes eine Flexibilität, die einen bemerkenswerten Ausgleich zu seinem ansonsten orthodox-restringierten Schreiben, insbesondere im erziehungsmethodischen Diskurs, darstellt. Während er sein pädagogisches Handeln von repressiven Konzepten wie abschreckender Todesdarstellung, moralischen Appellen und Strafgeschichten bestimmen lässt, ist es bei ihm die Handhabung der religiösen Riten, die er aus lebenspraktischen Gründen verändert. Gegen die puritanische Ideologie befürwortet er eine kompromisshafte Taufpraxis, eine Reduzierung kirchlicher Veranstaltungen und die Beibehaltung des Kreuzzeichens in der königlichen Kolonialflagge. Sein *Journal* bleibt somit zwar grundsätzlich ein orthodox geprägtes Werk, doch eine Ideologie ändernde Pragmatik wird ebenfalls sichtbar.

Die größte Bereitschaft zur Veränderung der puritanischen Ideologeme zeigen William Hubbard und Cotton Mather. Mit seinem Kampf gegen die Verfallsklagen, seiner Relativierung der Bedeutung der Riten, seiner vorsichtigen Annahme des *Half-Way Covenant*, seiner ebenso vorsichtigen Hinwendung zur Toleranz, seiner zumindest partiellen (und dann intensiven) Nutzung moderater Erziehungsmethoden wie Vorbildhaftigkeit und Ermutigung sowie seiner tendenziellen Entmythifizierung der Missionsdarstellung reformiert William Hubbard in *The Present State* und in der *General History* in erheblichem Maße das ideologische Tableau puritanischer Theologie und Pädagogik. Mit eigenen Schwerpunkten, aber sonst in vielem Hubbard folgend, leistet Cotton Mather ebenfalls große Veränderungsarbeit. Seine Relativierung teuflischen Wirkens, trotz seines gleichzeitigen Glaubensenthusiasmus, seine intensive Rechtfertigung des *Half-Way Covenant* und der offene Einsatz für eine *polite education* - und damit

gegen Härte und Gewalt - überragen die unauffälligeren Änderungen wie die Unterminierung der Prädestinationsthese, Kompromissvorschläge zur rituellen Ausgestaltung der Beerdigungen sowie die Schaffung von Vorbildern und gezielte Ermutigung.

William Hubbard und Cotton Mather verhandeln oft modern-aufklärerische und glaubensfundamentalistische Diskurse parallel, schaffen aber gerade damit ein Fundament für den Erhalt puritanisch konzipierter Literatur, da sie politischen, ökonomischen und sozialen Notwendigkeiten flexibel begegnen. Die Assimilationsbereitschaft aller hier untersuchten Autoren stößt jedoch an ihre Grenzen, wenn in der Auseinandersetzung mit kultureller Alterität oder sozialer Devianz ethnozentrische und geschlechterspezifische Ideologeme tangiert werden. Die literarische Protektion identitäts-, aber auch (ganz profan) machtkonservierender Theorien steht somit in einem persistierenden Spannungsverhältnis zu innovativ-libertinären Diskursen.

Bibliographie

Primärliteratur

The Holy Bible. Containing The Old and New Testaments. Translated Out Of The Original Tongues: And With The Former Translation Diligently Compared And Revised By His Majesty's Special Command. Appointed to be Read in Churches. Authorized King James Version. Oxford: Oxford University Press, no date of publication.

Bradford, William. *Bradford's History of Plymouth Plantation 1606-1646*. Ed. William T. Davis. Original Narratives of Early American History. New York: Barnes & Noble, (1908) 1946, repr. 1970.

Bradstreet, Anne. "A Letter to Her Husband, Absent upon Public Employment." In: Baym, Nina (ed., et al.). *The Norton Anthology of American Literature*. Shorter Fourth Edition. New York, London: W.W. Norton, (1979) 1995, 131-132.

Bradstreet, Anne. "The Prologue". In: Baym, Nina (ed., al.). *The Norton Anthology of American Literature*. Shorter Fourth Edition. New York, London: W.W. Norton (1979) 1995, 120-121.

Bradstreet, Anne. "In Reference to Her Children, 23 June 1659." In: Baym, Nina (et al., ed.). *The Norton Anthology of American Literature*. New York: Norton, 1994. S. 216.

Cotton, John. *On the Churches of New England*. Ed. Larzer Ziff. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 1968.

Francke, August Hermann. *Werke in Auswahl*. Hrsg. Erhard Peschke. Halle: Luther-Verlag, 1969.

Hubbard, William. *A General History of New England, From the Discovery To MDCLXXX*. Eds. Charles C. Little and James Brown. Collections of the Massachusetts Historical Society. Vols. V, VI. Boston, 1815. New York: Johnson Reprint Corporation, repr. 1968.

Hubbard, William. *The Present State of New-England*. London: Printed for Tho. Parkhurst, 1677. (XEROX University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, undated.)

- Johnson, Edward. *Johnson's Wonder-Working Providence 1628-1651*. Ed. James Franklin Jameson. Original Narratives of Early American History. New York: Barnes & Noble, (1910) 1937, repr. 1967.
- Locke, John. *The Educational Writings of John Locke. A Critical Edition with Introduction and Notes*. Ed. James L. Axtell. Cambridge: University Press, 1968.
- Mather, Cotton. *Bonifacius. An Essay upon the Good*. Ed. David Levin. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1966.
- Mather, Cotton. *Days of Humiliation. Times of Affliction and Disaster. Nine Sermons For Restoring Favor With An Angry God (1692-1727)*. Gen. ed. Harry R. Warfel. Introd. By George Harrison Orians. Gainesville, Florida: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1970.
- Mather, Cotton. *Diary of Cotton Mather*. Vol. I 1681-1709. Vol. II 1709-1724. Ed. Worthington Chauncey Ford. New York: Frederick Ungar Publishing, 1912.
- Mather, Cotton. *Magnalia Christi Americana; or The Ecclesiastical History of New-England; From Its First Planting in the Year 1620, Unto the Year of our Lord 1698. In Seven Books*. Vols. I, II. Ed. Thomas Robbins. Hartford: Silas Andrus and Son, 1853. Reprinted by the Banner of Truth Trust, Edinburgh, 1979.
- Mather, Increase. *A Brief History of the War with the Indians in New-England*. London, for Richard Chiswell ... according to the original copy printed in New-England, 1676.
- Mather, Increase. *The Duty of Parents to Pray for their Children*. Boston, Massachusetts: Edwards, 1719. (AAS Copy, undated.)
- Rowlandson, Mary White. "A Narrative of the Captivity and Restauration of Mrs. Rowlandson." In: Lincoln, Charles H. (ed.). *Narratives of the Indian Wars 1675-1699. (Original Narratives of Early American History)*. New York: Barnes & Noble, 1966. S. 118-167.
- Silverman, Kenneth (ed.). *Selected Letters of Cotton Mather*. Compiled with Commentary by Kenneth Silverman. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1971.

Winthrop, John. *Winthrop's Journal „History of New England“ 1630-1649*. Vols. I, II. Ed. James Kendall Hosmer. Original Narratives of Early American History. New York: Barnes & Noble, (1908) 1946, repr. 1966.

Sekundärliteratur

- Adair, John. *Puritans. Religion and Politics in Seventeenth Century England and America*. Phoenix Mill, Stroud, Gloucestershire: Sutton Publishing, 1998.
- Adler, Alfred. *Menschenkenntnis*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1966.
- Ahrendt-Schulte, Ingrid und Dieter R. Bauer, Sönke Lorenz und Jürgen Michael Schmidt (Hrsg.). *Geschlecht, Magie und Hexenverfolgung*. Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte, 2002.
- Andreski, Stanislav. *Syphilis, Puritanism and Witch Hunts*. New York, 1990.
- Ankerloo, Bengt and Gustav Henningsen (eds.). *Early European Witchcraft. Centres and Peripheries*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Arch, Stephen Carl. „The Edifying History of Edward Johnson's Wonder-Working Providence.“ *Early American Literature* 28 (1993) (1) 42-59.
- Arch, Stephen Carl. *Mastering History: Puritan Historians in Colonial America*. Dissertation. University of California, 1989.
- Ashcroft, Bill and Gareth Griffiths and Helen Tiffin (eds.). *The Post-colonial Studies Reader*. London and New York: Routledge, 1995.
- Atkinson, Carroll and Eugene T. Maleska. *The Story of Education*. Philadelphia: Chilton Books, 1965.
- Axtell, James. *The European and the Indian. Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Axtell, James. *The Invasion Within. The Contest of Cultures in Colonial North America*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Axtell, James. *The School upon a Hill. Education and Society in Colonial New England*. New Haven: Yale University Press, 1974.
- Baym, Nina (et al., ed.). *The Norton Anthology of American Literature*. New York: W.W. Norton, 1994.

- Beales, Ross W., Jr. "In Search of the Historical Child: Miniature Adulthood and Youth in Colonial New England." *American Quarterly* 27 (1975) 379-398.
- Becker, Gabriele (u.a.). *Aus der Zeit der Verzweiflung: Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977.
- Behringer, Wolfgang. *Hexen. Glaube, Verfolgung, Vermarktung*. München: C.H. Beck, 3. Aufl. 2002.
- Benz, Ernst. "Ecumenical Relations Between Boston Puritanism and German Pietism: Cotton Mather and August Hermann Francke." *Harvard Theological Review* 54 (1961) 159-193.
- Benz, Ernst. "Pietist and Puritan Sources of Early Protestant World Missions (Cotton Mather and A.H. Francke)." *Church History* 20 (1951) 28-55.
- Bercovitch, Sacvan. *The American Jeremiad*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1978.
- Bercovitch, Sacvan. *The Cambridge History of American Literature*. Vol. I, 1590-1820. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Bercovitch, Sacvan. *The Puritan Origins of the American Self*. New Haven and London: Yale University Press, 1975.
- Bercovitch, Sacvan. *The Rites of Assent. Transformations in the Symbolic Construction of America*. New York: Routledge, Chapman and Hall, 1993.
- Bercovitch, Sacvan. "Typology in Puritan New England: The Williams-Cotton Controversy Reassessed." *American Quarterly* 19 (1967) 166-191.
- Beyreuther, Erich. *Geschichte des Pietismus*. Stuttgart: J.F. Steinkopf, 1978.
- Bhabha, Homi. *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg, 2000.
- Blankertz, Herwig. *Die Geschichte der Pädagogik. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Wetzlar: Büchse der Pandora, 1982.
- Blécourt, Willem de. "The Making of the Female Witch: Reflections on Witchcraft and Gender in the Early Modern Period." *Gender & History* 12 (2000) 287-309.
- Bonomi, Patricia U. *Under the Cope of Heaven. Religion, Society, and Politics in Colonial America*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Bosco, Ronald A. (ed.). *Lessons for the Children of Godly Ancestors. Sermons for and about New England's Rising Generations 1670-1750*. Delmar, New York: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1982.

- Boyer, Paul and Stephen Nissenbaum. *Salem Possessed: The Social Origins of Witchcraft*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1974.
- Bremner, Robert H. (ed.). *Children and Youth in America. A Documentary History*. Vol. I: 1600-1865. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1970.
- Brumm, Ursula. "Edward Johnson." In: Elliott, Emory (ed.). *Dictionary of Literary Biography*. Vol. 24. *American Colonial Writers 1606-1734*. Detroit, Michigan: Gale Research Company, 1984.
- Brumm, Ursula. *Geschichte und Wildnis in der amerikanischen Literatur*. Berlin: E. Schmidt, 1980.
- Brumm, Ursula. *Die religiöse Typologie im amerikanischen Denken. Ihre Bedeutung für die amerikanische Literatur und Geistesgeschichte*. Leiden: E.J. Brill, 1963.
- Brunotte, Ulrike. *Puritanismus und Pioniergeist. Die Faszination der Wildnis im frühen Neuengland*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2000.
- Butler, Francelia and Richard Rotert. *Triumphs of the Spirit in Children's Literature*. Hamden, Connecticut: Library Professional Publications, 1986.
- Butler, Judith. "Perfomative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory." In: McCann, Carole and Seung-Kyung Kim. *Feminist Theory Reader*. New York and London: Routledge, 2003. S.415-427.
- Cable, Mary. *The Little Darlings. A History of Child Rearing in America*. New York: Charles Scribners Sons, 1972.
- Calhoun, Robert M. "William Bradford." In: Wilson, Clyde N. (ed.). *Dictionary of Literary Biography*. Vol. 30. *American Historians 1607-1865*. Detroit, Michigan: Gale Research Company, 1984. S. 38-44.
- Choe, Hyondok. *Ideologie. Eine Geschichte des gesellschaftskritischen Begriffs*. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1997.
- Clark, Stuart. *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Colpe, Carsten und Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hrsg.). *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993.

- Cook, Albert B. "Damaging the Mathers: London Receives the News from Salem." *New England Quarterly* 65 (1992) 302-308.
- Cremin, Lawrence A. *American Education. The Colonial Experience 1607-1783*. New York: Harper & Row, 1970.
- Cromphout, Gustaaf van. "Cotton Mather as Plutarchan Biographer." *American Literature* 46 (1974-75) 465-481.
- Dahms, Hellmuth Günther. *Grundzüge der Geschichte der Vereinigten Staaten*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.
- Daly, Robert. „William Bradford’s Vision of History.“ *American Literature* 44 (1973) 557-569.
- Daniels, Bruce C. „Did the Puritans Have Fun? Leisure, Recreation and the Concept of Pleasure in Early New England,” *Journal of American Studies* 25 (1991) 7-22.
- Davidson, Edward H. "‘God’s Well-Trodden Foot-Paths’: Puritan Preaching and Sermon Form." *Texas Studies in Literature and Language* 25 (4) 1983 (Winter) 503-527.
- Davies, Horton. *The Worship of the American Puritans, 1629-1730*. New York: Peter Lang, 1990.
- Davies, Margaret H. "Mary White Rowlandson’s Self-Fashioning as Puritan Good-Wife." *Early American Literature* 27 (1992) 49-60.
- Delbanco, Andrew. *The Puritan Ordeal*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 1989.
- Demos, John. *Entertaining Satan*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1982; 2004.
- Demos, John. *A Little Commonwealth. Family Life in Plymouth Colony*. London: Oxford University Press, 1970.
- Döbler, Hannsferdinand. *Hexenwahn. Die Geschichte einer Verfolgung*. München: Bertelsmann, 1977.
- Doran, Susan and Christopher Durston. *Princes, Pastors and People. The Church and Religion in England 1529-1689*. London: Routledge, 1991.
- Douglas, Ann. *The Feminization of American Culture*. New York: Alfred A. Knopf, 1977.
- Drake, William E. *The American School in Transition*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1955.

- Duane, Anna Mae. "Casualties of the Rod: Rebellious Children, Disciplining Indians, and the Critique of Colonial Authority in Puritan New England." In: Schueller, Malini Johar and Edward Watts (eds.). *Messy Beginnings. Postcoloniality and Early American Studies*. New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press, 2003. S. 63-77.
- Dunn, Richard S. "John Winthrop Writes His Journal." *The William and Mary Quarterly* 41 (1984) 185-212.
- Durston, Christopher and Jacqueline Eales (eds.). *The Culture of English Puritanism, 1560-1700*. Houndmills and London: MacMillan Press, 1996.
- Eagleton, Terry. *Ideologie. Eine Einführung*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 2000.
- Elliott, Emory (ed.). *Dictionary of Literary Biography*. Vol. 24. *American Colonial Writers 1606-1734*. Detroit, Michigan: Gale Research Company, 1984.
- Elliott, Emory. *Power and the Pulpit in Puritan New England*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1975.
- Emerson, Everett. *Puritanism in America 1620-1750*. Boston: Twayne Publishers, 1977.
- Engler, Bernd and Joerg O. Fichte and Oliver Scheiding (eds.). *Millennial Thought in America: Historical and Intellectual Contexts, 1630-1860*. Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2002.
- Erikson, Kai T. *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance*. New York: John Wiley & Sons, 1966.
- Flax, Jane. "Postmodernism and Gender Relations." In: Nicholson, Linda J. (ed.). *Feminism / Postmodernism*. New York and London: Routledge, 1990.
- Foucault, Michel. *Diskurs und Wahrheit*. Berlin: Merve-Verlag, 1996.
- Foucault, Michel. *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1991.
- Foucault, Michel. *Sexualität und Wahrheit 1 (Der Wille zum Wissen)*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999.
- Foucault, Michel. *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969.
- Fox, Vivian C. and Martin H. Quitt (eds.). *Loving, Parenting and Dying: The Family Cycle in England and America, Past and Present*. New York: Psychohistory Press, 1980.

- Francke, Kuno. „The Beginnings of Cotton Mather’s Correspondence with August Hermann Francke.“ *Philological Quarterly* Vol. V (July 1926) 193-195.
- Fulda, Daniel. *Wissenschaft aus Kunst. Die Entstehung der modernen deutschen Geschichtsschreibung 1760-1860*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1996.
- Galinsky, Hans. *Geschichte amerikanischer Kolonialliteratur*. Bd. 1. *Literatur der Erforschung und Besiedlung einer Neuen Welt: Spanische Anfänge bis Gründungsphase Neuenglands (1542-1676)*. Erster Teilband: *Spanische Anfänge bis Grundlegung der Versdichtung Neuenglands*. Zweiter Teilband: *Grundlegung der Prosa Neuenglands*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.
- Gallagher, Catharine and Stephen Greenblatt. *Practising New Historicism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000.
- Gallagher, Edward J. “An Overview of Edward Johnson’s *Wonder-Working Providence*.” *Early American Literature* 5 (1970-71) 75-81.
- Gay, Peter. *A Loss of Mastery – Puritan Historians in Colonial America*. Berkley: University of California Press, 1966.
- Godbeer, Richard. *The Devil’s Dominion: Magic and Religion in Early New England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Gragg, Larry. *The Salem Witch Crisis*. New York, Westport, Connecticut, London: Praeger Publishers, 1992.
- Greenblatt, Stephen and Giles Gunn (eds.). *Redrawing the Boundaries. The Transformation of English and American Literary Studies*. New York: Modern Language Association of America, 1992.
- Greenblatt, Stephen. *Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Greven, Philip J. (ed.). *Child-Rearing Concepts, 1628-1861. Historical Sources*. Itasca, Illinois: Peacock, 1973.
- Greven, Philip J. *The Protestant Temperament. Patterns of Child-Rearing, Religious Experience, and the Self in Early America*. New York: Alfred A. Knopf, 1977.
- Grübel, Isabel. *Die Hierarchie der Teufel. Studien zum christlichen Teufelsbild und zur Allegorisierung des Bösen in Theologie, Literatur und Kunst*

- zwischen Frühmittelalter und Gegenreformation*. München: tuduv-Verlagsgesellschaft, 1991.
- Guggisberg, Hans R. *Geschichte der USA*. Stuttgart: Kohlhammer, 2. erw. Aufl. 1988.
- Haan, Heiner und Gottfried Niedthart. *Geschichte Englands. Vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*. München: Beck, 1993.
- Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. I und II. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.
- Hagenbüchle, Roland and Josef Raab (eds.), in cooperation with Marietta Messmer. *Negotiations of America's National Identity*. Vol. 1. Tübingen: Stauffenburg Verlag, 2000.
- Hall, David D. *The Antinomian Controversy, 1636-1638. A Documentary History*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 1968.
- Hall, David D. *The Faithful Shepherd. A History of the New England Ministry in the Seventeenth Century*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1972.
- Hall, David D. (ed. and introd.). *Witch-hunting in Seventeenth-Century New England*. Boston: Northeastern University Press, 1991.
- Hall, David D. *Worlds of Wonder, Days of Judgment: Popular Religious Beliefs in Early New England*. New York, 1987.
- Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora." In: Williams, Patrick and Laura Chisman (eds.). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1994. S. 392-403.
- Haltunen, Karen. "Cotton Mather and the Meaning of Suffering." *Journal of American Studies* 12 (1978) 311-319.
- Hammond, Jeffrey A. *The American Puritan Elegy. A Literary and Cultural Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Hammond, Jeffrey. *Sinful Self, Saintly Self. The Puritan Experience of Poetry*. Athens: University of Georgia Press, 1993.
- Hansen, Chadwick. *Witchcraft at Salem*. New York: Braziller, 1969.
- Hebel, Udo J. "Those Images of jealousy". *Identitäten und Alteritäten im puritanischen Neuengland des 17. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Lang, 1997.

- Heinemann, Evelyn. *Hexen und Hexenangst. Eine psychoanalytische Studie des Hexenwahns der frühen Neuzeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Heinemann, Evelyn. *Hexen und Hexenglauben. Eine historisch-sozialpsychologische Studie über den europäischen Hexenwahn des 16. und 17. Jahrhunderts*. Frankfurt, New York: Campus, 1986.
- Hermann, Horst. *Martin Luther. Ketzer und Reformator. Mönch und Ehemann*. München: Orbis Verlag für Publizistik, 1999.
- Holdenried, Michaela. *Künstliche Horizonte. Alterität in literarischen Repräsentationen Südamerikas*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 2004.
- Howard, Alan B. „Art and History in Bradford’s Of Plymouth Plantation.“ *The William and Mary Quarterly* 28 (Okt. 1971) 237-266.
- Jameson, Fredric. *The Political Unconscious*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1982.
- Jennings, Francis. “Goals and Functions of Puritan Missions to the Indians.” *Ethno History* 18 (1971) 197-212.
- Jennings, Francis. *The Invasion of America. Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest*. New York, London: Norton, 1976.
- Kagle, Steven E. *American Diary Literature 1620-1799*. Boston: Twayne, 1979.
- Karlsen, Carol F. *The Devil in the Shape of a Woman*. New York, 1987.
- Kennedy, John F. *A Nation of Immigrants*. New York: Harper & Row, 1964.
- Kindermann, Wolf. “New England’s Dismal Tragedy: Contemporary Representations of King Philip’s War.” In: Meyer, Martin und Gabriele Spengemann und Wolf Kindermann (Hrsg.). *Tangenten: Literatur & Geschichte*. Münster: Lit, 1996. S. 53-70.
- Kluxen, Kurt. *Geschichte Englands. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Alfred Kröner, 4. Aufl. 1991.
- Koehler, Lyle. *A Search for Power: The “Weaker Sex” in Seventeenth-Century New England*. Urbana, 1980.
- König, B. Emil. *Geschichte der Hexenprozesse. Ausgeburten des Menschenwahns*. Eltville am Rhein: Bechtermünz Verlag, 1989.
- Lampe, G.W.H. and K.J. Woolcombe. *Essays on Typology*. London: SCM Press, 1957.

- Lang, Amy Schrager. *Prophetic Woman. Anne Hutchinson and the Problem of Dissent in the Literature of New England*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1987.
- Larner, Christina. *Enemies of God. The Witch-hunt in Scotland*. Edinburgh: John Donald, 2000.
- Laube, Johannes (Hrsg.). *Das Böse in den Weltreligionen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.
- Leach, Edward. *Flintlock and Tomahawk. New England in King Philip's War*. New York, 1966.
- Lenk, Kurt. *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*. Frankfurt a.M., New York: Campus Verlag, 1984.
- Lepore, Jill. *The Name of the War. King Philip's War and the Origins of American Identity*. New York, 1998.
- Levack, Brian P. *Hexenjagd. Die Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa*. München: C.H. Beck, 1995.
- Leverenz, David D. *The Language of Puritan Feeling. An Exploration in Literature, Psychology, and Social History*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1980.
- Levin, David. "Trying to Make a Monster Human: Judgement in the Biography of Cotton Mather." *The Yale Review* 73 (1983/84) 210-229.
- Levin, David. "William Bradford: The Value of Puritan Historiography." In: Emerson, Everett (ed.). *Major Writers of Early American Literature*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1972. S. 11-31.
- Levin, David. *Cotton Mather. The Young Life of the Lord's Remembrancer, 1663-1703*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1978.
- Levy, Babette M. *Cotton Mather*. Boston: Twayne Publishers, 1979.
- Lieber, Hans-Joachim. *Ideologie. Eine historisch-systematische Einführung*. Paderborn: Schöningh, 1985.
- Logan, Lisa. "Mary Rowlandson's Captivity and the 'Place' of the Woman Subject." *Early American Literature* 28 (1993) 255-277.
- Loomba, Ania. *Colonialism / Postcolonialism*. London: Routledge, 1998.
- Lovelace, Richard F. *The American Pietism of Cotton Mather. Origins of American Evangelicalism*. Grand Rapids, Michigan: Christian University Press, 1968.

- Lockridge, Kenneth A. *Literacy in Colonial New England. An Enquiry into the Social Context of Literacy in Early Modern West*. New York: W.W. Norton, 1974.
- Lowance, Mason I., Jr. *The Language of Canaan. Metaphor and Symbol in New England from the Puritans to the Transcendentalists*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980.
- Lukács, Georg. *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Darmstadt: Luchterhand, 1978.
- Macphail, Alasdair. "William Hubbard." In: Elliott, Emory (ed.). *Dictionary of Literary Biography*. Vol. 24. *American Colonial Writers 1606-1734*. Detroit, Michigan: Gale Research Company, 1984. S. 164-174.
- Mannheim, Karl. *Ideologie und Utopie*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1995.
- Marx, Karl. *Das Kapital*. Bd. I. In: Marx, Karl und Friedrich Engels. *Werke* (MEW). Bd. 23. Berlin: Dietz, 1972.
- Maurer, Michael. *Kleine Geschichte Englands*. Stuttgart: Reclam, 2002.
- McWilliams, John. *New England's Crises and Cultural Memory. Literature, Politics, History, Religion, 1620-1860*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Menck, Peter. *Die Erziehung der Jugend zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Nächsten. Begründung und Intentionen der Pädagogik August Hermann Franckes*. Wuppertal: A. Henn Verlag, 1969.
- Middlekauff, Robert. *The Mathers. Three Generations of Puritan Intellectuals 1596-1728*. London: Oxford University Press, 1971.
- Middleton, Richard. *Colonial America. A History 1607-1760*. Cambridge, Mass., and Oxford: Blackwell, 1992.
- Miller, Perry. *The New England Mind. From Colony to Province*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1953.
- Miller, Perry and Thomas H. Johnson (eds.). *The Puritans*. New York: American Book Company, 1938.
- Montessori, Maria. *Dem Leben helfen. Das Kind in der Familie und andere Vorträge*. Hrsg. Günter Schulz-Benesch. Freiburg: Herder, 1992.
- Montrose, Louis. „New Historicisms.“ In: Greenblatt, Stephen and Giles Gunn (eds.). *Redrawing the Boundaries. The Transformation of English and*

- American Literary Studies*. New York: Modern Language Association of America, 1992. S. 392-418.
- Montrose, Lewis. "Die Renaissance behaupten. Poetik und Politik der Kultur." In: Baßler, Moritz (Hrsg.). *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*. Frankfurt am Main: Fischer, 1995. S.60-93.
- Morgan, Edmund S. *The Puritan Dilemma. The Story of John Winthrop*. Boston: Little, Brown and Company, 1958.
- Morgan, Edmund S. *The Puritan Family. Religion & Domestic Relations in Seventeenth-Century New England*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, (1940) repr. 1980.
- Morgan, Edmund S. *Visible Saints. The History of a Puritan Idea*. New York: New York University Press, 1963.
- Morison, Samuel Eliot. *The Intellectual Life of Colonial New England*. London: Oxford University Press, 1970.
- Morrison, Dane. *A Praying People. Massachusetts Acculturation and the Failure of the Puritan Mission, 1600-1690*. New York: Peter Lang, 1998.
- Morton, Nathaniel. *New Englands Memoriall*. Cambridge, Massachusetts: by S.G. and M.J. for John Vsher of Boston 1669. (University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, 1977.)
- Nelsen, Anne Kusener. „King Philip’s War and the Hubbard-Mather-Rivalry.“ *The William and Mary Quarterly* 27 (1970) 615-629.
- Nelsen, Mary. "Why Witches Were Women." In: Freeman, Jo (ed.). *Women: A Feminist Perspective*. 2nd ed. Palo Alto, California: Mayfield, (1975) 1979. S. 451-468.
- Nola, Alfonso di. *Der Teufel. Wesen, Wirkung, Geschichte*. München: dtv, 1993.
- Norton, Mary Beth. *In the Devil’s Snare. The Salem Witchcraft Crisis of 1692*. New York: Alfred A. Knopf, 2002.
- Nünning, Ansgar. "‘Verbal Fictions?’ Kritische Überlegungen und narratologische Alternativen zu Hayden Whites Einebnung des Gegensatzes zwischen Historiographie und Literatur." *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 40 (1999) 351-380.
- Nünning, Ansgar. *Von historischer Fiktion zu historiographischer Metafiktion*. Bd.1: *Theorie, Typologie und Poetik des historischen Romans*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier (WVT), 1995.

- Opitz, Claudia. *Der Hexenstreit. Frauen in der frühneuzeitlichen Hexenverfolgung*. Freiburg, 1995.
- Oplinger, Jon. *The Politics of Demonology. The European Witchcraze and the Mass Production of Deviance*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 1990.
- Pearce, Roy Harvey. *Rot und Weiß. Die Erfindung des Indianers durch die Zivilisation*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.
- Perry, Dennis R. "Autobiographical Role-Playing in Edward Johnson's Wonder-Working Providence." *Early American Literature* 22 (1987) 291-305.
- Pettit, Norman. *The Heart Prepared. Grace and Conversion in Puritan Spiritual Life*. New Haven: Yale University Press, 1966.
- Piercy, Josephine K. *Studies in Literary Types in Seventeenth Century America (1607-1710)*. Hamden, Connecticut: Archon Books, (1939) repr. 1969.
- Pihlainen, Kalle. "The Moral of the Historical Story: Textual Differences in Fact and Fiction." *New Literary History* 33.1 (2002) 39-60.
- Pope, Robert G. *The Half Way Covenant. Church Membership in Puritan New England*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- Popper, Karl. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Bd. I und II. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (1958) 7. Aufl. 1992.
- Portales, Marco. *Youth and Age in American Literature. The Rhetoric of Old Men in the Mathers, Franklin, Adams, Cooper, Hawthorne, Melville, and James*. New York: Peter Lang, 1989.
- Raeithel, Gert. *Geschichte der nordamerikanischen Kultur*. Bd. 1. *Vom Puritanismus bis zum Bürgerkrieg 1600-1860*. Weinheim: Quadriga, 1987.
- Raman, Shankar und Wolfgang Struck. „Ideologie und ihre Kritiker.“ In: Pechlivanos, Miltos (Hrsg., u.a.). *Einführung in die Literaturwissenschaft*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 1995. S. 207-223.
- Reising, Russell J. *The Unusable Past: Theory and the Study of American Literature*. New York and London: Methuen, 1986.
- Ronda, James P. „'We Are Well As We Are': An Indian Critique of Seventeenth Century Christian Missions.“ *The William and Mary Quarterly* 34 (1977) 66-82.

- Roper, Lyndal. *Oedipus and the Devil. Witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe*. London and New York: Routledge, 1994.
- Rosenthal, Bernard. *Salem Story. Reading the Witch Trials of 1692*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Roskoff, Gustav. *Geschichte des Teufels*. Bd. I und II. Ungekürzte Ausg., unveränderter Nachdruck d. Ausg. Leipzig, Brockhaus, 1869. Frankfurt a.M., Berlin: Ullstein, 1991.
- Russell, Jeffrey Burton. *Biographie des Teufels. Das radikal Böse und die Macht des Guten in der Welt*. Wien: Böhlau, 2000.
- Russell, Jeffrey Burton. *Satan. The Early Christian Tradition*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1981.
- Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1994.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979; 1994.
- Said, Edward. *The World, the Text, and the Critic*. London and Boston: faber and faber, 1983.
- Sarasin, Philipp. „Geschichtsschreibung und das Problem der Sprache.“ *Zeitschrift für Kultur, Politik, Kirche (Reformator)* 41.3 (1992) 230-234.
- Sautter, Udo. *Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika*. Stuttgart: Kröner, 1994.
- Schmidt, Klaus H. and Fritz Fleischman (eds. and introd.). *Early America Re-Explored: New Readings in Colonial, Early National, and Antebellum Culture*. New York: Lang, 2000.
- Schueller, Malini Johar and Edward Watts (eds.). *Messy Beginnings. Post-coloniality and Early American Studies*. New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press, 2003.
- Schutte, Anne Jacobsen. „'Such Monstrous Births': A Neglected Aspect of the Antinomian Controversy.“ *Renaissance Quarterly* 38 (1985) 85-106.
- Seitter, Walter. „Politik und Wahrheit.“ In: Kleiner, Marcus S. (Hrsg.). *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*. Frankfurt a.M.: Campus, 2001. S. 153-169.
- Sidky, H. *Witchcraft, Lycanthropy, Drugs, and Disease. An Anthropological Study of the European Witch-Hunts*. New York: Peter Lang, 1997.
- Silverman, Kenneth. „Cotton Mather's Foreign Correspondence.“ *Early American Literature* 3 (1968/69) 172-185.

- Silverman, Kenneth. *The Life and Times of Cotton Mather*. New York: Harper & Row, 1984.
- Slater, Peter Gregg. *Children in the New England Mind*. Hamden, Connecticut: Archon Books, 1977.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" In: Ashcroft, Bill and Gareth Griffiths and Helen Tiffin (eds.). *The post-colonial studies reader*. London and New York: Routledge, 1995. S. 24-28.
- Spurr, John. *English Puritanism 1603-1689*. Houndmills and London: MacMillan Press, 1998.
- Stanford, Peter. *Der Teufel. Eine Biographie*. Frankfurt a.M., Leipzig: Insel Verlag, 2000.
- Stannard, David E. *The Puritan Way of Death. A Study in Religion, Culture and Social Change*. New York: Oxford University Press, 1977.
- Stephens, Walter. *Demon lovers. Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2002.
- Stout, Harry S. *The New England Soul. Preaching and Religious Culture in Colonial New England*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Tausch, Reinhard und Anne-Marie Tausch. *Erziehungspsychologie*. Göttingen: Verlag für Psychologie, Dr. C.J. Hogrefe, 1965.
- Thompson, Roger. „The Political, Economic and Social Context of Salem Witchcraft.“ In: Herget, Winfried (Hrsg.). *Die Salemer Hexenverfolgungen: Perspektiven, Kontexte, Repräsentationen*. Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag Trier, 1994. S. 81-94.
- Trevor-Roper, Hugh Redwald. *Religion, Reformation und sozialer Umbruch. Die Krisis des 17. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M., Berlin: Ullstein, 1970.
- Vaughan, Alden T. *New England Frontier. Puritans and Indians 1620-1675*. Boston: Little, Brown and Company, 1965.
- Vaughan, Alden T. (ed.). *The Puritan Tradition in America 1620-1730*. New York: Harper and Row, 1972.
- Wall, Helena M. *Fierce Communion. Family and Community in Early America*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1990.
- Walther, Gerrit. "Fernes Kampfgetümmel. Zur angeblichen Aktualität von Hayden Whites >Metahistory<." *Rechtshistorisches Journal* 11 (1992) 19-40.

- Ward, Harry M. *Colonial America 1607-1763*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1991.
- Watkins, Owen C. *The Puritan Experience. Studies in Spiritual Autobiography*. New York: Schocken Books, 1972.
- Watters, R.E. "Biographical technique in Cotton Mather's *Magnalia*." *The William and Mary Quarterly* 2 (1945) 154-163.
- Weber, Max. *Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung*. Hrsg. Johannes Winkelmann. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1981.
- Wende, Peter. *Geschichte Englands*. Stuttgart: Kohlhammer, 1985.
- Werking, Richard H. "'Reformation is Our Only Preservation': Cotton Mather and Salem Witchcraft." *The William and Mary Quarterly* 29 (1972) 281-290.
- Westbrook, Perry D. *William Bradford*. Boston: Twayne Publishers, 1978.
- White, Hayden. *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.
- White, Hayden. *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1987.
- White, Peter (ed.). *Puritans, Poets and Poetics. Seventeenth-Century American Poetry in Theory and Practice*. University Park and London: Pennsylvania State University Press, 1985.
- Wiesbrock, Heinz (Hrsg.). *Die politische und gesellschaftliche Rolle der Angst*. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt, 1967.
- Ziff, Larzer. *Puritanism in America. New Culture in a New World*. New York: The Viking Press, 1973.
- Zima, Peter V. *Ideologie und Theorie. Eine Diskurskritik*. Tübingen: A. Francke Verlag, 1989.

