

N12<502943810 021

UB Tübingen

T
9-11

UNITAS FRATRUM

Zeitschrift für
Geschichte und Gegenwartsfragen
der Brüdergemeine

WZ

ZA

3996

Wittig

02.8521381

Z
ZA 3395

ZID
Heft 9

N11< 36031223 021

UB Tübingen

UNITAS FRATRUM

**Zeitschrift für
Geschichte und Gegenwartsfragen
der Brüdergemeine**



FRATERNITAS UNITAS

Zeitschrift für
Geschichte und Gegenwart
der Bürgerschaft



2
ZA 3996

ISBN 3 - 8048 - 4234 - 8

(c) 1981 Friedrich Wittig Verlag 2000 Hamburg 76

UNITAS FRATRUM

Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine

unter Mitarbeit von

Professor Dr. Erich Beyreuther, München
Dr. James Böringer, Moravian Music Foundation, Winston-Salem, USA
Unitätsdirektor Pfarrer Theodor Gill, Herrnhut
Unitätsdirektor Dr. Walther Günther, Bad Boll
Dr. Karl Kroeger, Winston-Salem, USA
Professor Dr. Jan Marinus van der Linde, Utrecht/Zeist
Professor Dr. W. Lutjeharms, Horebeke/Belgien
Professor Dr. Amedeo Molnar, Prag
Bischof Dr. Sigurd Nielsen, Mvenyane, Südafrika
Dr. Waldemar Reichel, Königsfeld
Pfarrer Henning Schlimm, Königsfeld

Herausgegeben von

Hans-Walter Erbe, Schulhausstr. 8, 7801 Stegen-Eschbach
Dietrich Meyer, Im Luftfeld 49, 4000 Düsseldorf 31
Hans-Beat Motel, Schidamse Weg 71, NL-3150 Schidam-Kethel
Jörn Reichel, Rudolf-Dieselstr. 21, 6832 Hockenheim

American Editor: Professor Dr. Winfred A. Kohls, Moravian College,
Bethlehem, Pa. 18018 USA. North American contributions and inquiries
may be mailed to the American Editor at the address indicated above.

Englische Zusammenfassungen (Summaries): Dr. Winfred A. Kohls,
Moravian College, Bethlehem, Pa. 18018 USA.

Schriftleiter: Dietrich Meyer

Bestellungen sind zu richten an die Geschäftsstelle: Zinzendorfplatz 3,
7744 Königsfeld.

Beiträge und Besprechungsexemplare sind an den Schriftleiter oder die
Herausgeber zu senden.

Abonnenten und Mitglieder des Vereins für Geschichte und Gegenwartsfragen
der Brüdergemeine erhalten die Unitas Fratrum für den Vereinsbeitrag
von DM 25,- im Jahr kostenlos. Nichtmitglieder erhalten die Einzelhefte
über den Buchhandel, bzw. den Friedrich-Wittig-Verlag, Papenhuderstr. 2
2000 Hamburg 76.

Please direct subscription inquiries from North America to Librarian,
Moravian College, Bethlehem, Pa. 18018. Attention: Unitas Fratrum.

Erscheinungsweise: 2 Hefte im Jahr. Die Hefte werden fortlaufend nummeriert.

Konten: Alle Zahlungen für die Unitas Fratrum sind erbeten an:

29 595 Bank für Kirche und Diakonie Duisburg (BLZ 350 601 90)

1192 72 - 750 Postscheckamt Karlsruhe mit der Anschrift des Vereins:
Zinzendorfplatz 3, 7744 Königsfeld

INHALTSVERZEICHNIS

Zum vorliegenden Heft	2
Amedeo Molnar	
Luther und die Böhmischen Brüder	3
Martin Theile	
Politische Ethik aus der Liebe Gottes. Die Theologie des Bauern Petr aus Chelcice	24
Hartmut Beck	
Die peregrinatio hominum in der missio dei	57
Horst Orphal	
Karl Adolph von Schachmanns Leben und Apologie für Zinzendorf	71
Arthur Freeman	
The understanding of scripture within the Moravian Tradition	102
Arthur Freeman	
Reflections on the right use of scriptures with a view to the love of god	111
Miszellen	
Biblische Theologie als Aufgabe für die Brüdergemeine heute von Dietrich Meyer	121
Wilfried Tietzen, ein brüderlicher Erzieher von Hans-Walter Erbe und Theo Kootz,	126
Leserbriefe	
Zum "Offenen Brief" von Otto Uttendörfer,	133
Aus einem Brief von Heinz Schmidt	133
Aus einem Brief von Theo Kootz,	135
Aus einem Brief von Theo Kootz an Martin Theile	137
Aus einem Brief von Martin Theile an Theo Kootz	140
Aus einem Brief von Theo Kootz an Martin Theile	143
Aus einem Brief von Martin Theile an Theo Kootz	147
Buchbesprechung	
J.M. van der Linde: De wereld heeft toekomst, Jan Amos Comenius over de hervorming van school, kerk en staat von Hans Beat Motel	148
Personen-, Orts- und Sachregister	149
Verzeichnis der Mitarbeiter	156

Thematisch enthält das Heft drei Schwerpunkte. Ein starkes Gewicht liegt zunächst auf der alten Brüder-Unität mit dem die jüngsten Forschungsergebnisse zusammenfassenden Bericht über das Verhältnis der böhmischen Brüder zu Luther von unserem Mitarbeiter aus Prag, Prof. Dr. Amedeo Molnar, ein Beitrag, der bereits im Hinblick auf das Luther-Jubiläum 1983 geschrieben wurde und teilweise in der Theologischen Literatur-Zeitung abgedruckt werden soll. Der Beitrag über Petr Chelčický von Martin Theile ist unter Betreuung von Prof. Dr. J.M. Lochmann an der Universität in Basel entstanden und stellt den Versuch dar, eine Gesamtschau der Theologie dieses für das Entstehen der alten Brüder-Unität nicht unwichtigen theologisch engagierten Laien zu geben. Dabei wird ein besonderes Interesse an der sozialetischen Einstellung Petr Chelčickýs und deren Gegenwartsbedeutung bekundet.

Ein zweiter Schwerpunkt liegt auf der Biographie von Herrnhuter Gestalten vornehmlich des 18. Jahrhunderts. Pfarrer Hartmut Beck aus der Brüdergemeinde Hamburg, der gleichzeitig eine größere Missionsgeschichte veröffentlicht, stellt in dem hier abgedruckten Vortrag einige eigenwillige Missionare der Brüdermission vor, die durchaus nicht immer gewillt waren, sich der Führung der Missionsdirektion anzuvertrauen und die doch der Führung Gottes gehorchen wollten. Der Beitrag macht deutlich, daß eine lebendige Gemeinde die Spannung von Gemeinschaft und Individuum voraussetzt und zu umgreifen vermag. Pfarrer Horst Orphal aus Görlitz, eine Zeitlang Mitarbeiter bei der Oberlausitzer Gesellschaft der Wissenschaften, stellt das Verhältnis des Mitbegründers dieser Gesellschaft, Karl Adolph von Schachmanns, zur Brüdergemeinde dar und läßt dabei ein eindrucksvolles Portrait dieser für das Geistesleben des 18. Jahrhunderts nicht unbedeutenden Gestalt entstehen.

Mit den beiden englischen Beiträgen von Prof. Dr. Arthur Freeman, Neutestamentler am Moravian Seminary in Bethlehem, erhält das Heft einen weiteren Akzent. Freeman geht es um ein sich in die Tradition der älteren Brüderkirche anlehndes umfassendes Verständnis der Auslegung der heiligen Schrift, das historisch-kritische Exegese einschließt, aber vor allem auf die durch das Wort bezeugte Gegenwart und Nähe Gottes zur Welt Wert legt und sich bis in die tägliche Lebensführung auswirkt. Er rührt damit an einen sehr zentralen Punkt für das Selbstverständnis der Brüdergemeinde, eben an die Frage, wie die Brüdergemeinde heute in ihren Versammlungen und Gemeinschaftsformen die Bibel auslegen und einüben will. Es erschien mir wichtig, die Fragen von Freeman aufzunehmen und anhand der gegenwärtigen Diskussion um die Biblische Theologie noch einmal in anderer Weise in Anlehnung an die Dissertation von Kai Dose zu stellen.

Der Geburtstagsgruß für Wilfried Tietzen möchte einen Hinweis auf die Eigenart des brüderischen Erziehungswerkes geben und beispielhaft auf seine viel zu unbeachteten Erziehergestalten aufmerksam machen. - Ich halte es für erfreulich, daß wir in der Rubrik Leserstimmen mehrere Einsendungen abdrucken können, die durch Artikel des letzten Heftes ausgelöst wurden.

Dietrich Meyer

Luther und die Böhmischen Brüder

von Amedeo Molnár, Prag

Das Verhältnis zur böhmischen Brüder-Unität gehört wohl nicht zu den zentralen und tragenden Ereignissen in Luthers Leben und Schaffen. Es ist jedoch ein Kapitel, das das sonst bei Luther kaum greifbare Vorhandensein einer Irenik und eines Sinnes für Übernationalität des evangelischen Anliegens deutlich werden läßt. Insofern ist es unentbehrlich. An Kundgebungen gegenseitiger Achtung und kritisch verständnisvoller Solidarität zwischen zwei verschiedenen Reformationsrichtungen ist das 16. Jahrhundert nicht überaus reich gewesen. Schon deswegen gehört die Begegnung der Brüder-Unität mit Luther, neben ihrem Einverständnis mit Martin Bucer, zu den leuchtendsten Seiten des reformatorischen Ökumenismus (1).

Luthers Verhältnis zur Unität weist drei Phasen auf. Die anfängliche Voreingenommenheit den Brüdern gegenüber, die er zunächst nur dem Vernehmen und Lesen nach kannte und *Picardi Bohemiae* oder *Valdenses* nannte, war beim jungen Luther bedingt von dem herkömmlichen katholischen und deutschen Abscheu vor dem Schisma der böhmischen Hussiten, aus dem ja die Brüder-Unität hervorgegangen war. Die Leipziger Disputation von 1519 erschütterte zwar dieses Vorurteil, aber erst der persönliche Meinungsaustausch mit den Brüdern, zu dem es 1522 und 1523 gekommen war, ermöglichte es Luther, die einzelnen Richtungen innerhalb des Hussitentums besser zu unterscheiden, die Eigenart der Brüderlehre näher kennen zu lernen, sie zu bewerten und seine theologischen Vorbehalte zutreffender zu formulieren. Die dritte Phase der wechselseitigen Kontakte fällt in die dreißiger Jahre. Sie wurden ermöglicht, ja erzwungen durch bedeutsame strukturelle Veränderungen der Brüder-Unität nach dem Tode des Seniors Lukas von Prag (1528), Veränderungen, die dem Situationswechsel im politischen und kulturellen Leben Mitteleuropas entsprachen (2).

Ein Vorverständnis von den Brüdern hatte sich der Mönch Luther, noch bevor er zum Reformator wurde, gebildet, vielleicht auf Grund der "Apologia sacrae Scripturae" (3) des Bruders Lukas, die 1511 in Nürnberg herausgekommen war, sicher aber mit Hilfe der Streitschriften, welche sie katholischerseits hervorgerufen hatte. Jakob Zieglers Leipziger Druck "Contra haeresim Valdensium" brachte im nächsten Jahr sogar drei Verteidigungsschriften der Brüder aus den Jahren 1503, 1507 und 1508 als Beilage und reagierte wenigstens flüchtig auch auf die Nürnberger Neuerscheinung. Im März 1514 publizierte der Leipziger Theologieprofessor Hieronymus Dünghersheim von Ochsenfurt eine ausführliche "Confutatio" der Brüderapologie, zu der der Verfasser dann bald eine "Reprobatio orationis excusatoriae

picardorum" beifügen konnte. Hier war auch der vollständige Text des Bekenntnisses zu lesen, den die Brüder 1503 König Vladislaus nach Ungarn zugeschickt hatten (4).

Aus diesen Veröffentlichungen stellte Luther für sich ein Bild der Brüder-Unität zusammen, das zunächst recht unbestimmt und verzeichnet war. In den Jahren 1515 und 1516 findet man verstreute Anspielungen auf die Brüder in seinen biblischen Vorlesungen. In der ersten Psalmenvorlesung spricht Luther über sie als ungehorsame Schismatiker, die eine ungeheure *superbia* bewogen hat, dem Papst zu trotzen. Er wirft ihnen Weltflucht vor, rücksichtslose Anteilnahme an seinen Schwierigkeiten. Dabei wurde sich Luther andererseits bereits einer überraschenden Übereinstimmung eigener Einsichten mit denen der Brüder bewußt, z. B. mit der Überzeugung, daß niemand zum Glauben oder zu guten Werken durch Gewalt zu bringen ist (5). Er war aber nicht willens zuzugeben, daß er mit ihnen einen gemeinsamen Ausgangspunkt hätte und daß die Motivation des brüderischen Abscheus vor dem traditionellen Zeremonienwesen und dem Ablass mit der eigenen identisch wäre (6). Um sich der bereits keimenden Sympathie mit den Brüdern zu erwehren, bezeichnete er lieber ihr exegetisches Verfahren als verkehrt und ihre Frömmigkeit als verleumderisch (7). Ebenfalls ablehnend sind Luthers Äußerungen über die Brüder in der Römerbriefvorlesung. Sie weisen die Christologie des ungenannten Bruders Lukas ab, die auf die taboritische Unterscheidung der vielfachen Seinsweisen Christi zurückgriff, und im besonderen ihre Folgen für das Verstehen des Wie der Gegenwart (*Praesenz*) Christi im Abendmahl (8). Unbeachtet der herkömmlichen Vorwürfe, die Luther damals auch auf die Kanzel brachte (9), werden nun die Brüder einer Kritik unterzogen, die bereits in neu entdeckten theologischen Tiefen Wurzeln gefaßt haben. Die ketzerische Brüder-Unität steht in Luthers Augen auf einer Ebene mit der jüdischen Frömmigkeit: Die Brüder seien wohl bereit, um Gottes willen auf zeitliche Güter zu verzichten, es sei ihnen aber nicht gegeben, die paradoxe Voraussetzung des Heils zu begreifen; sie seien nicht imstande, die Güter des Geistes und gerechte Werke preiszugeben (10).

Die These 90 von den berühmten 95 Thesen des Reformators forderte von der Kirche, sie solle der biblischen Argumentation ketzerischer Laien nicht mit Gewalt begegnen, sondern mit guten Gründen, die aus der Schrift erhärtet würden. Nur so werde der Papst vor dem Gespött der Feinde bewahrt und die Christen vor Unglück. Luther warnte hier vor dem abschreckenden Beispiel der abtrünnigen Hussiten und Böhmisches Brüder, deren Beweisgründe gegen Fegefeuer und Ablass die These 90 zur Voraussetzung hatte. Dies wird durch Luthers "Resolutiones" vom folgenden Jahre bestätigt. Luther weist hier die Berufung auf Augustin ab, den Bruder Lukas in seiner "Excusatio" von 1508 hinsichtlich der Fragwürdigkeit des Fegefeuers zitiert hatte (11). Indem also Luther, und zwar im Entscheidungsjahr 1517 gegen den Ablasshandel, als Verteidiger der Kirche gegenüber der aufrührerischen Kritik von Ketzern, besonders den böhmischen, auftrat, erkannte er zugleich die Wichtigkeit ihrer "bedenklichen Gegengründe" und die Notwendigkeit, gerade mit ihnen sich auseinanderzusetzen (12). Er war übrigens entschlossen, der Brüdertheologie demnächst eine monographische Aufmerksamkeit zu widmen, da ihn besonders die oberflächliche Polemik

Düngersheims wenig befriedigte. Da er jedoch unerwarteterweise von dem Kampf um die Reformation ganz in Anspruch genommen war, fand er für die Ausführung dieser Absicht keine Muße mehr (13).

Luthers schleppende und spürbare Distanz den Brüdern gegenüber (14) überdauerte nicht nur die Leipziger Disputation, die ihm, wie bekannt, zur Entdeckung von Jan Hus verhalf, sondern auch jenen Augenblick des Februars 1520, da er sich in vertraulicher Mitteilung an Georg Spalatin in bezeichnender Übertreibung zum Hussitentum bekannte (15). Zu einer Zeit, da ihn die öffentliche Meinung fast überall dem Hussitenaufbruch zugesellte und die Feinde ihm verargten, er stelle sich als Boemorum patronus dar (16), fühlte Luther das Bedürfnis, sich in der böhmischen Frage Klarheit zu verschaffen. Es ist bezeichnend, daß er in einem Überblick über die innere Lage in Böhmen, soweit es ihm zur Zeit möglich war, in erster Reihe die Pikarden sah, also die Böhmisches Brüder. Sie erschienen ihm eindeutig als Ketzer: "Diße Bemen halt ich fur Ketzer: gott erbarm sich uber sie!" Dagegen "die von beyder gestalt", d. h. die hussitischen Utraquisten, hielt er für dogmatisch orthodox und die Kelchspendungsfrage betrachtete er als nebensächliche liturgische Formalität (17).

Bald darauf, während des Frühjahrs 1520, änderte Luther erstaunlicherweise seine Haltung den Brüdern gegenüber. Im 24. Kapitel seiner kühnen Schrift "An den christlichen Adel deutscher Nation" kam er auf die böhmische Frage zu sprechen. Er verlangte eine weitgehende Revision der Haltung des Reiches gegenüber den Hussiten, die "Pikarden" einbegriffen. Plötzlich fand er an ihnen keinen wesentlichen Irrtum mehr. Gegen den Aquinaten verteidigte er sogar die Remanenzlehre, der zufolge im Abendmahl Brot und Wein auch nach der Konsekration als Brot und Wein weiter verbleiben. Im Rahmen der vorgeschlagenen Neugestaltung der Kirche in Böhmen forderte der Reformator eine tolerante Einbeziehung auch der Brüder unter die Verwaltung des Prager evangelischen Erzbischofs, den sich die vereinigte und erneute böhmische Kirche frei wählen würde. Die Art und Weise ihrer Eingliederung ließ Luther offen, aber das Überdauern ihrer Eigenständigkeit war ihm selbstverständlich: "Denn wir müssen vielerlei Weise und Orden leiden, die ohne Schaden des Glaubens sind" (18). Der versöhnliche Ton, mit dem Luther hier von den Brüdern zum ersten Male spricht, ist überraschend. Er ist kaum anders zu erklären, als so, daß Luther inzwischen neue und günstige Informationen die Brüderlehre betreffend erhalten hatte, welche seine früheren Vorbehalte zu zerstreuen imstande gewesen sind (19).

Zur selben Zeit begann auch die jüngere Generation der Böhmisches Brüder mit wachsendem Zutrauen gen Wittenberg emporzuschauen. Besonders in der Gemeinde von Litomyšl, wo Laurentius Krasonický (+1532) als Brüderseelsorger wirkte, wurde die Reformationsbewegung in Deutschland intensiv verfolgt. Von dort kam auch Jan Roh, ein guter Kenner der deutschen Sprache, der im Herbst 1518 als Prediger nach Bělá pod Bezdězem ging. Auf Wittenberg machte ihn nicht nur seine Kenntnis der Literatur, sondern auch seine neue Freundschaft mit Ritter Ulrich Velenský aufmerksam. Als Schriftsteller und Übersetzer fremder Werke ins Tschechische vereinigte Velenský die Schlagkraft des hussitischen Gedankenerbes mit der Gelehrsamkeit eines Humanisten. Als erstem in Böhmen schwebte ihm ein Bündnis der

Utraquisten und Böhmischen Brüder mit dem gesamteuropäischen Aufmarsch der Reformation vor. Roh hatte ihm aus Litomyšl den älteren Aufsatz Krasonický mitgebracht (20), der den Erweis brachte, daß die Schrift kein Wort über den angeblichen Aufenthalt des Apostels Petrus als Bischof in Rom beinhaltet. Diese Argumentation des Krasonický entfaltete Velenský in einem Buch, das das gelehrte Europa in Erregung brachte, als es Ende 1520 in Augsburg gedruckt wurde (21). Velenský war sich dessen bewußt, daß er der siegenden Reformation die Waffe der historischen Kritik zur Verfügung stellte, die bereits von der älteren Bewegung der Waldenser und Hussiten geschmiedet worden war (22). Deswegen beeilte er sich, sie Luther persönlich zu übergeben. Anfang Februar 1521 brachte "der gelehrte junge Mann aus Böhmen", wie Luther sagt (23), ihm das Buch. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Roh dabei gewesen ist. Im großen und ganzen hielt jedoch der Reformator das historische Argument bei der Lösung der Papstfrage für wenig wesentlich, da seiner Ansicht nach ein viel wichtigeres soteriologisches Anliegen auf dem Spiele stand. Schwerlich ist er aber unbeeindruckt geblieben von Velenskýs beredter Verteidigung der theologischen Berechtigung der Böhmen, sich von Babylon = Rom zu trennen (24).

Im nächsten Jahr gab Velenský in Prag die tschechische Übersetzung eines Werkes heraus, in dem Luther sich mit den Waldensern und Wiclifiten solidarisierte, d. h. mit den Böhmischen Brüdern und Utraquisten (25). Bald darauf ging Roh im Mai 1522 zum zweiten Mal nach Wittenberg. Der Reformator begrüßte ihn um so freudiger, als er vor kurzem vom deutschen Prediger zu Iglau/Jihlava, Paul Speratus, einen Brief bekommen hatte, der die Bitte äußerte, Luther möge sich über einige Ansichten der Brüder aussprechen. Roh konnte Luther die Grundsätze der Lehre des Bruders Lukas von Prag klar machen und, als er sich vom Reformator verabschiedete, nahm er den Fragebogen des Speratus mit nach Böhmen.

Speratus hatte sich diese Fragen, welche Luther mit Roh und vielleicht auch mit Bruder Beneš Bavoryňský besprochen hatte, verschafft, nachdem er im März 1522 vom Abt des Dominikanerklosters in Iglau zum Prediger bestellt worden war. Er kam in das mährische Iglau von Wien her, das er wegen seiner lutherischen Gesinnung verlassen mußte. Er wollte sich rasch orientieren in der neuen Umwelt einer zwar überwiegend deutschsprachigen Stadt, die aber von tschechischer Bevölkerung umgeben war, welche religiös meistens vom Utraquismus, vereinzelt auch vom Brüdertum beeinflusst war (26). In elf Artikeln formulierte jemand für Speratus, was er für die Brüder als charakteristisch hielt, in weiteren vier Fragen dann die utraquistische Abendmahls- und Tauflehre (27). Roh ist es gelungen, Luther davon zu überzeugen, daß die erste Fragenreihe die Brüderlehre nur sehr unvollkommen darstelle. Bereits am 16. Mai versicherte Luther Speratus: "Ich hab alle Ding aus ihnen (d. h. den Brüdern) erforschet, aber nicht erfunden, daß sie hielten das Brot im Sakrament des Altars für ein bloss Bedeutung des Leichnams Christi und den Wein allein für ein Bedeutung des Bluts Christi" (28). Luther gewann also den Eindruck, die Brüderauffassung nähere sich etwa der Konsubstantiationslehre.

Diesen guten Eindruck drohte jedoch eine weitere Anfrage des Speratus an Luther zu erschüttern. Es handelte sich diesmal um das Wie der Anwe-

senheit des Gottessohnes im Abendmahl, formuliert in vier Fragen, deren Beantwortung einem neuen Freunde des Speratus, Beneš Optát, sehr dringlich schien. Optát, zur Zeit ultraquistischer Pfarrer und Dekan in Velké Meziříčí in Mähren, war in Iglau oft zu Gast. Schon damals war er bemüht, aus den verschiedensten reformatorischen Richtungen womöglich das gemeinsame Hauptanliegen herauszuhören. Dabei befürchtete er, eine übermäßige Hochachtung vor den Sakramenten könnte die befreiende Botschaft überschatten (29). In dieser kritischen Haltung übten auf ihn die radikalen Ansichten meistens taboritischen Ursprungs, welche ihrerseits die Böhmisches Brüder weiterentwickelt hatten, eine gewisse Anziehungskraft aus. Eben diesen ihren Standpunkt wollte er in den vier Fragen zum Ausdruck bringen (30). Speratus diskutierte über ihren Inhalt mit einem ungenannten "Pikarden", aber ohne Erfolg. Das bewog ihn, die ganze Sache Luther anzuvertrauen. Nach zwölf Jahren erinnerte er sich noch, daß er während seines Iglauer Aufenthaltes Waldenser, die er nicht zu überzeugen vermocht hatte, nach Wittenberg, wohin damals Luther gerade von der Wartburg zurückgekehrt war (31), gesandt hatte. Diesen zweiten Fragebogen brachten also Luther Männer, deren Mitgliedschaft in der Brüder-Unität brüderischerseits nicht bestätigt wird (32). Luther hielt sie wohl für Brüder, als er am 13.6.1522 Speratus antwortete "ad questiones Waldensium" (33). Ihre vermutlich rationalistischen Erwägungen zum Altarsakrament hielt er für gottlos. Immerhin in Anlehnung an die brüderische Unterscheidung zwischen den heilsgeschichtlich wesentlichen und nur dienlichen Dingen betonte auch er jetzt, das Sakrament sei nicht so wichtig, um seinetwegen das Wesentliche vergessen zu dürfen. Die Forderung jedoch, auch im Sakrament Gott anzubeten, *in vocare Deum*, gab er nicht preis. Speratus hielt die Antwort des Reformators für so ausschlaggebend, daß er sie samt den Fragen Optáts unverzüglich drucken ließ.

Ohne auf die beunruhigenden Fragen Rücksicht zu nehmen, ließ sich Luther nicht mehr von der neu erworbenen Überzeugung abbringen, derzufolge die Brüder-Unität "ferme omnia sana" lehre. In dieser Überzeugung bestärkten ihn Gespräche mit den Brüdern aus Böhmen, die er im Juni weiterführte. Ihr dogmatischer Ausdruck erschien ihm auch jetzt noch wenig durchsichtig, und er verstand nicht, warum sie bei all ihren Bedenken dem Pädobaptismus gegenüber immer noch Kinder taufte, den zu ihnen übergetretenen mündigen Neugliedern eine zweite Taufe auferlegten und weiter an der Siebenzahl der Sakramente festhielten. Andererseits mußte er geradezu staunen, daß er sonst nirgends in der Welt ein so reines Evangeliumsverständnis gefunden hatte (34). Übrigens hatte Luther bereits die deutsche Fassung der Lukasschen Kinderfragen zur Hand (35).

Alle bisherigen Begegnungen Luthers mit den Brüdern hatten einen privaten Charakter. Der Senior Lukas von Prag, in Jungbunzlau (Mladá Boleslav) residierend, seit Jahren der geachteteste theologische Denker der Brüder und seit 1518 "Richter" der Unität, d. h. Vorsitzender ihres Engen Rates, war an ihnen zunächst nicht beteiligt. Dabei war er gegenüber den Ereignissen in Deutschland keineswegs gleichgültig geblieben. Bereits während des ersten Jahrzehnts des neuen Jahrhunderts, nach den Erfahrungen seiner Reisen nach Griechenland und Italien, wo er Augenzeuge der greulichen Hinrichtung

Girolamo Savonarolas wurde (36), dachte er intensiv über die merkwürdigen Taten Gottes nach, durch welche die Kirche je und je, menschlichen Mißverständnissen des Evangeliums und antichristischen Deformationen zum Trotz, denen sie seit Konstantins Zeiten weitgehend unterlegen ist, erneuert wird. Dankbar war er für jenes Werk, das "Gott in Böhmen und Umgebung zu wirken begonnen hatte" und das seinen bisherigen Höhepunkt in der Brüder-Unität erreicht hatte und ohne Zweifel auch weiter nicht aufzuhalten sei. Im Mai 1521 ist er sich darüber im Klaren, wo der Urquell auch der deutschen Reformationsbewegung zu suchen sei: "Nach einigen Jahren erweckte Gott auch in den deutschen Landen ganz hervorragende Prediger in der Absicht, so manche Verstümmelung und Irrtümer des Antichristen zu beseitigen. Was der Herr Gott daraus noch machen wird, liegt in seiner Macht" (37). Zu der Zeit jedoch, da seine jüngeren Kollegen Roh und Bavorýský mit Begeisterung der neuen Botschaft aus Wittenberg zuzuhören begannen, war die Hauptsorge des nun schnell alternden Seniors, die Unität bei der erkannten Wahrheit zu erhalten und womöglich zu vermeiden, sie im Luftzug des neuen Zeitgeistes leichtfertig aufzugeben.

Es bedurfte einer weiteren Reise von Roh nach Wittenberg und des Drängens vonseiten seines Freundes Krasonický, um Lukas dazu zu bewegen, endlich jene "Conclusiones" auf den Tisch zu legen, die ihm Roh bereits im Mai überbracht hatte. Am 13. Juli 1522 verfaßte Lukas in Eile eine Beantwortung dieser Fragen im Bewußtsein, daß Luther sie in den Händen gehabt hat (38). In seinen sachlichen Erörterungen reagierte er auf Luthers Standpunkt gar nicht. Da aber Luther den Wunsch äußerte, die Brüder mögen ihm "durch eyn sonderlich buchlin" (39) klar machen, wie sie die wahre Anwesenheit Christi "unter dem Sakrament" verstehen, ließ Lukas seine tschechische Schrift "Vom Anbeten des Sakramentes" von 1520 für Luther ins Lateinische übersetzen (40). Im Oktober wurde sie samt der "Apologia" von 1511 von einer diesmal offiziellen Gesandtschaft der Brüder Luther überbracht (41). Die Schrift "Vom Anbeten" äußerte die Zuversicht, daß die Wahrheit auch in der Lehre von den Sakramenten, die durch das ganze Mittelalter hindurch götzendienerisch verunreinigt worden wäre, unüberwindlich sei. Lukas betonte, daß die biblische Frömmigkeit nicht zu versöhnen sei mit der Ehre der "latreia" die jemandem andern als Gott erwiesen würde. So darf jedenfalls Christus im Sakrament nicht angebetet werden, da er räumlich zur Rechten des Vaters sitzt.

Inzwischen überlegte Lukas während der zweiten Hälfte des Jahres 1522 die innere heimische Situation, die von einem scharfen Angriff oft vulgarisierter lutherischer Ansichten auf das böhmische utraquistische wie auch brüderische Milieu geprägt war. Er charakterisierte sie als übereilte Zuwendung zur Freiheit der Christenmenschen, unternommen aus "Unverstand und schädlicher Dummheit". Luthers Aufrufe wirkten damals zündend in Prag wie auch überall dort, wo des Reformators Brief vom Juli des Jahres, an die böhmischen Stände adressiert (42), Anklang gefunden hat. In dieser Stimmung wurde die Brüder-Unität zum Ziel neuer Angriffe. Ihre Ordnungen und Verpflichtungen wurden dargestellt als gegen "jedwede Freiheit des Gottesgesetzes". Solchen Folgen der befreienden Botschaft Luthers stellte nun Lukas seine Betrachtung über den rechten Nutzen der christlichen Frei-

heit, der Freiheit unterm Gesetz gegenüber. Der Schrift "Von den Verpflichtungen" zufolge (43) gründet die ganze Existenz des Christen in der Kirche auf den wesentlichen Dingen. Das sind kerygmatische Grundwahrheiten, die das Apostolikum bekennt, die Schrift bezeugt und die in der Brüderlehre als Gnade Gottes, Verdienst Jesu Christi und Gaben des heiligen Geistes ausgedrückt werden. "Diese Dinge unterliegen nicht der menschlichen Macht." Gott allein in seiner souveränen Freiheit zieht den Menschen zu ihnen hin. Da in Christus etwas für das Heil Grundlegendes und Unwiederholbares geschehen ist, ist auch nur von daher ein christliches Denken möglich, dessen Kern die Christologie sein wird. Zur "dienlichen" methodischen Voraussetzung des Lebens aus dem Glauben wird "das gekürzte Wort des heiligen Evangeliums" und die Sakramente. Dabei ist das gepredigte Wort weit wichtiger. Die Sakramente bestätigen nachträglich, was in dem Wort vorangegangen ist. Die Kindertaufe entspricht sehr mangelhaft der Forderung, daß dem Sakrament eine bewußte Verpflichtung des Täuflings auf das Wort Gottes vorangehen sollte. Ist die Taufe der Kinder für Lukas trotzdem möglich, dann bloß bei einer bewußten Verpflichtung der ganzen Gemeinde, daß sie ihre Funktion erfüllen werde, nämlich einem strengen Katechumenat Sitz im Leben zu bieten. Deswegen sind kirchliche Verpflichtungen eine nötige Verlängerung der angenommenen Taufe. Inmitten der Welt legt die Kirche ein Zeugnis von Christus ab, dem sie geglaubt, indem sie das eben auch durch ihre geordnete, disziplinierte Lebensweise tut. Auch die gesellschaftliche Gestalt der Kirche, obgleich sie nur einen dienlichen Charakter in bezug auf die wesentlichen Dinge in Anspruch nehmen darf, soll verkündigend sein.

Im bisherigen mehr als hundertjährigen Kampf der böhmischen Reformation um die Spendung des Laienkelches war die Majestät der Freiheit Gottes im Spiele. Deshalb "wurde in Böhmen über das Anbeten oder Nichtanbeten unaufhörlich gerungen". Lukas befürchtete, daß Luthers Freiheitsbegriff, der die Voraussetzung seiner Antworten auf Optáts Fragen bildete, die Erkenntnis relativieren könnte, zu der die Brüder-Unität sich so schmerzlich durchgerungen hatte. Dies war jedenfalls die bestimmende Absicht der Bemerkungen, die er am 2. 12. 1522 aufgeschrieben hatte, als ihm der Neudruck durch Speratus in die Hände kam. Da las er neben dem Standpunkt des Speratus auch "das Urteil Lutheri" (44). Luther fand das Anbeten Christi im Sakrament gut und gab zu, daß es frei zu geben sei, ob jemand anbeten will oder nicht (45). Lukas war anderer Meinung. Luther bemühe sich hier um einen Kompromiß an unangebrachter Stelle und "statuirt gegen das Gesetz des Glaubens ein zweideutiges Gesetz der Freiheit", das in der Schrift nicht zu belegen ist. In dieser Sache sollte man den Mut aufbringen und Luther wie Paulus dem Petrus Widerstand leisten. Denn das biblische "Gottesgesetz der vollkommenen Freiheit" (Jak 1, 25) ist zu respektieren. Im Gegensatz zu "einer akademischen Freiheit, was das Anbeten oder Nichtanbeten betrifft", besteht Lukas mit der Brüderlehre auf dem qualitativen Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf. Der Adoration sind einfach die sakramentalen Elemente nicht würdig, nur Christus zur Rechten des Vaters soll angebetet werden. Im Abendmahl empfangen die Gläubigen nicht die Wirkungen des verherrlichten Leibes Christi, sondern die Wohltaten seines Lebens und seines Todes (46).

Luther konnte Lukas' Schrift "Vom Anbeten" nicht befriedigen. Er äußerte zwar seine Dankbarkeit dafür, daß ihm das "Büchlin von er Luca zugeschickt auff latinisch", aber er verzichtete, es ins Deutsche zu übersetzen, woran er zunächst gedacht hatte. Denn jetzt war er aufrichtig "besorget, ich mocht die tunckel wortt nicht recht treffen". Er antwortete lieber mit einer ganzen Schrift, um zu erklären, wie in der Hauptstreitsache "wyr deutschen glewben und wie auch tzu glewben ist". Das Werk "Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi" erschien dann in Wittenberg im April 1523 (47). In vielem ist Luther mit den Brüdern einverstanden. Er wirft ihnen aber vor, daß sie sich wenig deutlich über das Abendmahl äußern, daß sie die Taufe im Blick auf den künftigen, nicht präsenten Glauben der Kinder vollziehen, die Notwendigkeit der Werke neben dem Glauben betonen, die Siebenzahl der Sakramente weiter behalten und die Ehelosigkeit der Priester viel zu hoch schätzen. Er empfiehlt ihnen das Studium der biblischen Ursprachen und eine gründlichere Pflege des Latein. Wenn auch der Reformator mit Lukas darüber übereinstimmt, daß das Abendmahl zu den nur vorletzten "Dingen" des Glaubens gehört, zu den "dienlichen" also, ist er der Überzeugung, daß die Anbetung Christi im Sakrament nicht zu verwerfen sei. Der Ton der freundschaftlichen Kritik Luthers ist ungewöhnlich höflich. Luther gibt zu, daß er seine Meinung von den Brüdern geändert hat: "Wie wol ich euch auch weyland ketzer schallt, do ich noch bepstisch war, nu aber byn ich anders gesynnet" (48). Von einem entsprechenden Willen zu gegenseitigem Verständnis ist auch Lukas "Antwort der Brüder auf die Schrift Martin Luthers" beseelt (49). Der Brüdersenior gab ihr in Jungbunzlau am 23.6.1523 die letzte Gestalt. Sie erschien dann samt der tschechischen Übersetzung der Schrift Luthers im September desselben Jahres in Litomyšl. "Die Brüdersenioren aus Böhmen und Mähren" wenden sich hier ganz offiziell an den "erleuchteten Doktor Martin Luther zu Wittenberg", bestrebt, gründlich all die Punkte ihrer Lehre, die Luther anstößig gefunden hatte, klar zu machen. Sie hoffen, Luther werde ihre Auslegungen "in christlicher Liebe im Namen unseres Herrn Jesus Christus" entgegennehmen. Lukas erörterte ausführlich seine Auffassung der verschiedenen Seinsweisen Christi, um dann als falsche Propheten diejenigen zu bezeichnen, die Christus auf dieser Erde mit seinem verherrlichten Körper anwesend zu sein behaupten und Anbetung für diesen beanspruchen. Nachdem Lukas auch noch die Dialektik der brüderischen Auffassung der Taufe behandelt hat, erklärt er sich mit Luther in der Überzeugung einig, daß der Glaube eine Gabe Gottes sei, die man nicht verdienen kann. Nichtsdestoweniger begleiten die Werke selbstverständlich den Glauben, der ohne sie kaum seines Namens würdig wäre. Die Unverständlichkeit des brüderischen Ausdrucks, ihr "tunckel Wort", das ihnen Luther übel nahm, sei kaum nur eine Frage der Sprachkenntnisse. Es handle sich um mehr. In ihrer geschichtlichen Entwicklung geriet die Christenheit auf Abwege, weil sie die Einsicht in den richtigen Inhalt ihres Bekenkens verloren hatte. Deshalb ist es notwendig, auf den spezifischen Sinn von theologischen Aussagen zu achten, von "Worten, die den Menschen unverständlich und ungewohnt sind und die wir oft gebrauchen, wenn wir sprechen oder schreiben". Besonders versicherte Lukas Luther der Dankbarkeit dafür, daß er die in der Welt gedemütigten

Brüder nicht verachtete, vor allem dafür, "was der Herr Gott auf so manche Weise durch ihre (Luthers) Vermittlung den Menschen offenbart".

Luther gab sich mit dieser Antwort zufrieden. Immerhin konnte er sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Andreas Karlstadt, von dem er sich trennte, einige brüderliche Ansichten bis zu gefährlichen ekklesiologischen, ja geradezu sozialen Folgerungen weiterentwickelte. Noch im Jahre 1525 war er der Meinung, daß seine polemischen Schriften gegen Karlstadt indirekt auch die Brüder betreffen (50). In der Tat, als er z.B. "Widder den schwerer geyst" schrieb, wo er den Straßburgern bekannte, wie überwältigt er sich von dem Einsetzungswort fühle ("der text ist zu gewaltig da"), bekannte er ebenfalls, daß zwei andere Gesprächspartner auf ihn einen überzeugenderen Eindruck machten als Karlstadt selbst. Diese wenigstens hätten das Bibelwort nicht nach eigenem Gutdünken gedeutet (51). Luther gab also zu, daß die Argumentation der Brüder ihn beeindruckt hatte. Auch wenn er sie in der Abendmahlsfrage als Anfechtung abwies, in anderen Sachen ließ er sich überzeugen. Die Brüderlehre festigte ihn in der Überzeugung, daß das Sakrament ein Zeichen ist, identisch mit Gottes Zusage und Gabe; sie half ihm, seine Abwendung von der traditionellen Transsubstantiationslehre zu vollziehen wie auch von der sakramentalen katholischen Exegese des 6. Kapitels des Johannesevangeliums. Ohne ihren Einfluß wäre vielleicht Luther nicht so entschieden bei der Kelchspendung an die Laien geblieben, da sie vom linken Flügel der wittenberger Reformation während seiner Abwesenheit eingeführt worden war (52).

Das gedankliche Gespräch mit Luther führte Lukas in seinen weiteren Arbeiten nur indirekt. In seinen letzten Lebensjahren gaben ihm Spiritualisten, Täufer und Anhänger eines extremen Zwinglianismus viel zu tun. Auf die, wie er dachte, Übertreibungen der lutherischen Botschaft reagierte er durch positive Ausarbeitung der zentralen Prinzipien der Brüdertheologie. So entsprachen der Rechtfertigungslehre Luthers zwei Aufsätze über die Glaubensrechtfertigung vom Ende des Jahres 1523 und dann noch im November 1527 das Buch "Von dem unvollständigen Glauben" (53). Lukas knüpfte hier an das dramatische Ringen an, das seine Generation in ihren Jugendjahren bereits in den neunziger Jahren des 15. Jahrhunderts erlebt hatte. Damals erkannte sie, daß nicht einmal der asketische Weg der Christusbekenner vor Gott verdienstlich sein könne. Jetzt aber dachte Lukas auf ekklesiologischer Ebene seine Überzeugung zu Ende, der zufolge das tätige Leben des Christen Ausdruck der Dankbarkeit für Gottes zuvorkommende Liebe ist und er "von der Vergebung her und aus Gnade in Christi Verdienst leben kann". Die forensische Rechtfertigung "im Himmel" jedoch postuliert laut Lukas die Anteilnahme an ihr "hier auf Erden" dank der "Gaben des Heiligen Geistes, das innere Leben betreffend", was aber nur "in der Gemeinde" zustande kommt, wo das Wort und die Sakramente dem Gläubigen "unter dem Gesetz der vollkommenen Freiheit" die Augen öffnen für "jene Gnade und Wahrheit, die in Christus vorangegangen ist, gegenwärtig wirkt und zukünftig zu erwarten ist".

Im Jahre 1524 hatte, so wird uns bezeugt, Lukas nicht ohne Bedenken Luthers Schrift "Von weltlicher Oberkeit" gelesen. Diesem Thema hatte er ja selbst eine ausführliche Abhandlung im Juli 1522 gewidmet (54). Wie auch

Luther schätzte Lukas positiv das Amt der Obrigkeit und damit des Staates, Wie Luther war er mißtrauisch gegenüber ihren kirchlich-reformatorischen Möglichkeiten und ihrem Eingreifen in Bereiche, zu denen nur der Glaube Zutritt hat. Er konnte aber dem Reformator nicht mehr folgen, als dieser es im Falle eines gerechten Krieges für "christlich und ein Werk der Liebe" hielt, die Feinde "getrost [zu] würgen, [zu] rauben und [zu] brennen" (55). Von da aus ist es zu verstehen, warum die zeitweilige Unterbrechung der freundschaftlichen Beziehungen der Brüder mit Wittenberg zeitlich mit dem deutschen Bauernkrieg zusammenfällt (56).

Für eine stärkere Zuwendung der Brüder-Unität zum Luthertum hat nicht nur der Tod von Lukas (11. 12. 1528) den Weg frei gemacht. Auch äußere Ursachen führten in diese Richtung. Als Ferdinand I. 1526 den böhmischen Thron bestieg, wurde der böhmische Staat enger an das habsburgische Imperium gebunden. Die Länder, in denen die Brüder-Unität lebte, wurden so in Verbindung mit breiteren europäischen Zusammenhängen dem Druck der Gegenreformation ausgesetzt. Das nötigte die Brüder, Unterstützung bei ausländischen Glaubensgenossen zu suchen. Neben der Glaubensverwandtschaft wurde dieses Suchen nun auch dadurch erleichtert, daß die Unität jetzt ebenfalls durch ihre gesellschaftliche Struktur den neuen Reformationskirchen ähnlicher wurde. Aus ihrer ursprünglichen ländlichen Absonderung war sie bereits seit dem Ende des 15. Jahrhunderts in die Städte eingedrungen, und faßte hier zu Lukas Zeiten festen Fuß. Jetzt kam auch der Augenblick, in dem sich die Unität dem Adel öffnete. Die neue maßgebende Brüdergeneration wurde mächtig von dem Beispiel der lutherischen Reichsfürsten angezogen, die im Juni 1530 auf dem Augsburger Reichstag hinter der Augustana standen. Bereits am 23. September desselben Jahres traten in Jungbunzlau spektakulär an zwanzig Herren und Ritter der Brüderkirche bei, an ihrer Spitze Kunrat von Krayk und Spetle von Janovice. Letzterer hatte als Herr von Bělá pod Bezdězem die Beziehungen des Jan Roh zu Wittenberg kräftig unterstützt. Dies alles geschah zu einer Zeit, da sich der Zulauf von böhmischen, darunter auch brüderischen Studenten an die Wittenberger Universität mächtig verstärkte (von 29 böhmischen Studenten im Jahre 1520 auf 88 Studenten im Jahre 1530) (57).

Seit dem Jahr vorher (1529) war Roh der führende Senior des Engen Rates. Er wurde zwar von der konservativen Partei des Nachfolgers von Lukas Martin Skoda aus Prerau beiseite geschoben; aber indem er Verwalter der Brüdergemeinde in Jungbunzlau war, hatte er eine Schlüsselstellung inne. Er benützte sie dazu, die Unität den Anregungen der lutherischen Reformation weit zu öffnen. Bereits 1531 wurde beschlossen, die Schriften Lukas von Prag nicht für letztlich bindend anzusehen. Gleichzeitig wurde zum ersten Mal in der Brüder-Unität die Ansicht angenommen, daß der Verteidigungskrieg im Notfall erlaubt sei. Dem Stande der Kriegsleute ist man so weitgehend entgegengekommen. Ein brüderisches Handbuch im Blick auf das wünschenswerte Benehmen im Türkenkrieg (1530) orientierte sich sichtlich an Luthers Heerpredigt wider den Türken vom vorigen Jahr (58).

Den Anstoß zur Erneuerung der Beziehungen zu Luther gab die deutsche "Rechenschaft des Glaubens" der Brüder. Aus dem Einvernehmen zwischen den Herren von Krayk und dem Markgrafen Georg von Brandenburg entstand

die Anfrage, die Brüder möchten ihre Eigenart deutsch zum Ausdruck bringen. Jan Roh erarbeitete mit Hilfe von brüderischen Studenten in Wittenberg den gewünschten Text. Die deutsche Übersetzung wurde Bruder Michael Weisse anvertraut, der bei dieser Arbeit seine zwinglianischen Sympathien nicht zu unterdrücken vermochte, besonders bei der Behandlung des Abendmahls. Als dann die "Rechenschaft" 1532 sogar in Zürich gedruckt erschien, erweckte sie in Wittenberg Erstaunen und Empörung. Die Brüder wurden darüber schleunigst informiert. Dafür sorgte, so scheint es, der Sohn des brüderischen Herrn Friedrich von Donin, namens Borek, der in Begleitung von Hynek Perknovský zum Studium nach Wittenberg gesandt wurde und dem gerade neugeborenen Sohn Luthers zu Pate gestanden ist (59). Unsicher bleibt, ob Luther selbst an der "Rechenschaft" mitgewirkt hatte. Wir wissen nur, daß eine revidierte Ausgabe der "Rechenschaft" 1533 in Wittenberg mit einer schönen Vorrede Luthers erschien. Hier gibt der Reformator zu, daß er in Vergangenheit "vil irer schriftt und bücher gelesen" und "kamen wir zuletzt auch mündlich davon zu reden zusammen". Er verhehlt seine Vorbehalte ihrer Lehre gegenüber nicht, ist überzeugt, daß er selber klarer und zuverlässiger "von der gnaden und vergebung" spreche, aber er erkennt an, daß die Brüder "nahe bey der schriftt gebliben" und daß sie ihre Ansichten methodisch wohl auszudrücken wissen (60). Im Texte trat die klassische brüderische Unterscheidung der wesentlichen und dienlichen Dinge zurück, und Luther kamen die Verfasser dadurch entgegen, daß die Spannung zwischen der geistlichen Wahrheit des Sakraments und seiner äußeren Gestalt verwischt wurde. Um einen anderen Wunsch Luthers zu erfüllen, entsagten die Brüder 1534 ihrer alten Gewohnheit, eine Neutaufe an denen zu verrichten, die, aus anderen Kirchen kommend, in die Unität aufgenommen wurden.

Am deutlichsten und auf dauerhafte Weise erwies sich der Einfluß der Reformation Luthers in der Unität in der neuen Formulierung des Brüderbekenntnisses von 1535. Auf Grund dieser Konfession, die dann die Grundlage aller weiteren Redaktionen des Brüderbekenntnisses bis an die Schwelle des 17. Jahrhunderts geblieben ist, wollte die Unität vom König eine rechtliche Anerkennung erlangen, die sie bisher nicht genoß. Die Initiative kam von dem brüderischen Adel. Bei den Vorbereitungsarbeiten an der Konfession, für die die Augustana als methodisches Muster galt, lag den Brüdern sehr daran, mit Luther in Übereinstimmung zu bleiben. Die "Rechenschaft" entsprach diesem Ziel nur teilweise. So ging im Frühjahr 1535 eine aus zwei Brüdern bestehende Gesandtschaft nach Wittenberg und verweilte dort vier Wochen (vom 21. März bis zum 18. April). Luther wurde die Gesandtschaft von dem ihm bekannten Brüdersenioren Beneš Bavoryňský durch einen Brief, in Jungbunzlau geschrieben, empfohlen. Die Brüder besprachen alles Nötige mit dem Reformator, wie auch mit dem freundlichen Philipp Melancthon. Sie nahm Luthers Stellungnahme in der Frage der Taufe und des Abendmahls an und überzeugte ihrerseits besonders Melancthon von der Nützlichkeit fester Lebensordnungen in der Kirche. Luther faßte den Ertrag der Verhandlungen in einem Brief an Bavoryňský vom 18. April 1535 zusammen. Er war zufrieden mit der erlangten Eintracht und gab der Überzeugung Ausdruck, die restlichen Unterschiede seien mit gegenseitiger christlicher Geduld zu tragen (61).

Über den ganzen Sommer hindurch arbeiteten dann die Brüder, besonders Roh und Augusta, an der Konfession. Mitte November konnten Vertreter des brüderischen Adels sie König Ferdinand in Wien in tschechischer Urfassung vorlegen. Den erwarteten kirchenpolitischen Erfolg hat dadurch die Unität nicht errungen, wenn auch – eine völlige Neuerung in der bisherigen Brüdergeschichte – das Bekenntnis von solchen ihrer Mitglieder vorgetragen wurde, die sich auf ihre politischen Rechte in der ständischen Gesellschaft stützten. Neben diesem gesellschaftlich-taktischen Einfluß ist die Brüderkonfession besonders tief theologisch von der Augustana inspiriert. Unter den 20 Artikeln des Gesamttextes erklärt der sechste die Lehre vom ganzen und lebendigen Glauben an den Herrn Jesus Christus und die Rechtfertigung des Sünders durch diesen Glauben für das Kernstück des christlichen Bekennens (62).

Noch im Laufe desselben Jahres erfuhr Luther von dem Ereignis. Denn Spalatin und Johann Agricola, bei ihrer Reise nach Wien als Begleiter des Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen, bekamen die lateinische Übersetzung der Konfession in die Hand, übermittelt von dem Bohuš Kostka von Postupice, dem Herrn auf Litomyšl (November 1535) (63). Ohne Zweifel stand hinter dieser bedachten Mitteltätigkeit der Senior Augusta. Doch erst im Herbst des nächsten Jahres, vielleicht auch durch die Nachricht ermuntert, daß inzwischen die Wittenberger Konkordie zum Abschluß gekommen war, kamen die Brüder offiziell, um Luther zu bitten, sich ihrer Konfession anzunehmen, ihr ein Vorwort voranzustellen und das Buch in Wittenberg drucken lassen. Der Begleitbrief für die Delegierten an Luther ist in Litomyšl unter dem 8.10.1536 datiert (64). Im Kreise seiner Freunde widmete Luther in der Tat eine beträchtliche und günstige Aufmerksamkeit der neuen Bekenntnisschrift, und am 5.11. schlug er den Brüdern schriftlich einige Verbesserungen vor (65). Nachdem sie diese durchgeführt hatten, brachten die Brüder im Juni 1537 nicht nur die berichtigte Konfession, sondern auch noch die umgearbeitete "Rechenschaft des Glaubens" nach Wittenberg. Sie dachten, dieser Text solle nun die Ausgabe ihrer Konfession als eine Art "Apologia" begleiten. Am 27.11. hielten sie es für angebracht, ihre Bitte zu wiederholen: "Wir wünschen von ganzen Herzen, daß unsere fromme Verbindung und Gemeinschaft in Christo und seinem Evangelio vielen zum Trost allgemein kund werde und, wenn es Gott gefällt, andern zum Vorbild dienen könnte" (66). Luther entschuldigte sich mit dem Umstand, daß er für den Druck der brüderischen Bücher keinen Verleger gefunden habe (67). Nachdem die Brüder aber das nötige Geld noch aufgebracht hatten und die "Apologie" von Roh nochmals gründlich umgearbeitet wurde, konnten endlich im November 1538 die beiden Bücher zu Wittenberg das Licht der Welt erblicken. Die Sache erregte sogleich das Entsetzen des päpstlichen Nuntius in Wien (68). Während Luther mit einer Vorrede an der Konfession beteiligt war, versah Agricola die "Apologia" mit einem übersichtlichen systematischen Register (69). Trotz aller offenen Kritik, besonders gegenüber der sittlichen Ängstlichkeit und der kritischen Haltung gegenüber Bildung und Gelehrsamkeit, hat sich Luther der Brüder aufrichtig angenommen, ja auch zugestanden, daß er einst im Urteil über sie geirrt hatte: "Destructo nunc interstitio suspitionis, qua nobis mutuo haeretici videbamus, facti sumus prope et reducti simul in unum ovile." Durch die Wittenberger Ausgabe der lateinischen Fassung

der Brüderkonfession erkannte Luther geradezu manifestartig die Brüder-Unität als Glied der Familie der Reformationskirchen an. Die Brüder blieben ihm dafür auf die Dauer dankbar, auch später, als sie erkannten, daß die reformierte Lehre in dem Verständnis von Bucer und Calvin den inneren Tendenzen ihrer eigenen Theologie besser entspricht.

Um die Wende zu den vierziger Jahren bekamen die Brüder unerwartete ökonomische Schwierigkeiten zu verspüren. Das rapide Anwachsen der Unternehmungslust des Adels im Lande verschlechterte oft die Lage des Bürgertums, aber spornte es auch dazu an, den krassesten Methoden der Geldwirtschaft sich anzupassen. Auch Luther seinerseits wurde sich von neuem der Dringlichkeit der Wucherfrage bewußt und gab seiner Erkenntnis um 1539/40 Ausdruck (70). Der brüderische Enge Rat erblickte hierin einen Wink und gab zu, bereits längere Zeit "bange zu werden" und über die ethische Seite, besonders der Geldwirtschaft der Adeligen, in Verlegenheit geraten zu sein. Man konnte aus den damaligen Äußerungen Luthers sogar eine gewisse Enttäuschung über den Herrenstand heraushören, was wiederum mit der sich anzeigenden Verstimmung der Senioren hinsichtlich der Mißerfolge des Brüderadels in der politischen Verteidigung der Unität übereinzustimmen schien. Die Junisynode 1540 in Jungbunzlau entschloß im Geiste Luthers und in Rücksichtnahme auf die Auffassung Martin Bucers, mit dem die Brüder eben zu verhandeln begannen (71), die Wucher- und Zinsfrage anzupacken (72). Luther überließ letzten Endes die Antwort den Juristen, den Obrigkeiten und der Gewissensentscheidung einzelner, wogegen die Brüder ihren Gliedern einen konkreten Rat nicht schuldig bleiben wollten.

Aus Luther schöpften die Brüder vordergründig eine Kräftigung ihres evangelischen Sendungsbewußtseins. Sie hofften darüber hinaus, sein Einfluß würde im reformatorischen Sinne auch die Utraquisten radikalieren und damit die Möglichkeit auf eine Annäherung der beiden böhmischen Kirchengebilde eröffnen. Diesen beiden Zwecken sollte auch eine tschechische Publikation dienen, in welcher ausgewählte Abschnitte aus den Lutherschriften "Von den Schlüsseln" (1530) und "Von den Konziliis und Kirchen" (1539) in den Kontext älterer brüderischer Lehre und Praxis eingearbeitet wurden. Das Büchlein erschien 1540 (73). Seine Ausgabe erregte den heftigsten Widerwillen des Bunzlauer utraquistischen Pfarrers Gregor. In der Hitze des Gefechtes mischte sich in die Polemik auch einer der böhmischen Studenten zu Wittenberg und sandte Pfarrer Gregor einen Brief voll Vorwürfe, sozusagen im Namen Luthers. Mit Luthers Sekretsiegel wurde jedoch der Brief nicht versehen. Gregor wandte sich deshalb an Luther, der ihn wissen ließ, daß der inzwischen weit verbreitete Brief nicht aus seiner Feder geflossen war. Anfang Juni wurde die ganze Angelegenheit sogar im Prager Konsistorium verhandelt (74). Die Brüder-Unität geriet deswegen ins Gerede, das ihr gutes Einvernehmen mit dem Reformator zu trüben drohte. Aus diesem Grund sandte Herr Kunrat von Krayk einen Boten zu Luther, um das Mißverständnis zu klären. In seiner Antwort vom 24. 8. 1540 versicherte Luther den Herren von Jungbunzlau, er werde den übereifrigen Studenten bestrafen (75).

Im Frühjahr 1542 suchten Luther drei böhmische Besucher auf, der Senior Jan Augusta und sein Zögling, derzeit Verwalter der Brüdergemeinde

in Turnau, Georg Israel, begleitet vom Hauptmann der Bunzlauer Burg Joachim von Prostiboř. Sie blieben in Wittenberg etwa zwei Wochen (76). Für Augusta bedeutete diese Reise ein Entrinnen aus der Gefahr der Gefangennahme, die ihm seit Mitte Mai drohte (77). Ursache des Zornes König Ferdinands gegenüber war das verhältnismäßig erfolgreiche Bemühen Augustas gewesen, die Brüder-Unität von den letzten Merkmalen einer sektiererisch verschlossenen Gemeinschaft zu befreien und sie vielmehr der böhmischen Öffentlichkeit als Vorkämpferin der Reformation darzustellen, die notwendigerweise auf die Fortschrittlichen unter den Utraquisten ihre Anziehungskraft ausüben mußte. Dazu war das Einvernehmen mit dem Wittenberger Reformator unbedingte Voraussetzung. Das Gefährliche dieser Bestrebung dokumentierte dem König der aufregende polemische Widerhall des "Priesterspiegels" ("Zrcadlo kněžstva"), den Augusta am letzten Tag des Jahres 1541 herausgeben ließ. Die umfangreiche Schrift brachte in tschechischer Übersetzung Auszüge aus der seit kurzem erschienenen Streitschrift Luthers "Wider Hans Worst" mit einer nicht weniger aufwiegenderischen Vorrede aus Augustas Feder (78). Einst waren die Deutschen Erzfeinde der alten Tschechen, schrieb er da. Nun aber hat sich die Lage von Grund auf geändert. Die deutsche Reformation hat die Sache der Hussiten zu der ihrigen gemacht. Indem sie sich von Rom lostrennte, ging sie den Weg der Böhmisches Brüder und auf eben diesem Wege erreichte sie einen beträchtlichen Vorsprung im Vergleich mit den böhmischen Utraquisten. Zu ihrer Belehrung und um ihr Hinausschreiten aus Babylon zu beschleunigen, mögen die Utraquisten auf das Werk des Gottesknechtes Luther achten.

Von den eigentlichen Verhandlungen zwischen Luther und Augusta in Wittenberg sind wir nicht zuverlässig unterrichtet (79). Der Freundschaft, in der sie verbunden waren, gab Luther einen letzten Ausdruck in einem Briefe an Augusta nach Litomyšl vom 5. 10. 1542, zugeschickt durch Vermittlung des Vaters eines brüderischen Studenten in Wittenberg. Die Ahnung des nahen Todes wird hier vom Bewußtsein einer gegenseitigen Gemeinschaft des Geistes und der Lehre durchdrungen (80). Augusta scheint etwas von der Art und Weise dieser Freundschaft festgehalten zu haben, als er ein Jahr später, wenn auch in apologetischer Absicht, geschrieben hat: "Ich habe manches mit Luther gemeinsam. Er ist ein durch den Herrn Christus von den Irrtümern des Antichrists zur reinen evangelischen Wahrheit bekehrter Christ, wie auch ich, er ist ein Diener und Prediger der Kirche, wie auch ich; ja er ist mehr als ich ein größerer, vollkommener, erfolgreicherer, tapferer Streiter für die Kirche Christi. Über dies bin ich mit ihm und seinen Genossen in gute Bekanntschaft, Liebe, Freundschaft und in christliche Gemeinschaft und Übereinstimmung gekommen" (81).

Spuren weiterer Beziehungen Luthers zu den Böhmisches Brüdern verlieren sich, vor allem wohl deshalb, weil der Bruder Nikolaus Slánský, der sorgfältig alle Dokumente der brüderisch-lutherischen Wechselbeziehungen seit dem Jahre 1533 gesammelt hatte, im September 1542 zu Litomyšl verschied (82). Bei Luthers Begräbnis wurde die Brüder-Unität von ihrem Theologiestudenten Jan Lorenc (+1587), dem späteren Senior ihres polnischen Zweiges, vertreten (83).

Anmerkungen

- 1) Vgl. Ruth Rouse und Stephen Charles Neill, *A History of the Ecumenical Movement 1517 - 1948*, London 1953; it. *Storia del movimento ecumenico* 1, Bologna 1973, S. 103-107 (Text von John Thomas Mc Neill).
- 2) Die Bibliographie zur Geschichte der Brüder-Unität bei Rudolf Růžan, *Die Böhmisches Brüder*, Berlin 1961. Zu unserem Thema sind für die Forschung wichtig: Josef Cihula, *Poměr Jednoty bratřij českých k Martinu Lutherovi* (Das Verhältnis der Unität der Böhmisches Brüder zu Martin Luther), Praha 1897; F. M. Bartoš, *Luthерово vystoupení a Jednota bratrská*; in: *Reformační sborník* 3 (1929), S. 3-17; derselbe, *Das Auftreten Luthers und die Unität der Böhmisches Brüder*, ARG 31 (1934) S. 103-120; Erhard Peschke, *Die Theologie der Böhmisches Brüder in ihrer Frühzeit* 1, Stuttgart 1935, S. 305-380; Jaroslav Pelikan, *Luthers Endorsement of the Confessio Bohemica*, *Concordia Theological Monthly* 20 (1949), S. 829-843; S. Harrison Thomson, *Luther and Bohemia*, ARG 44 (1953), S. 160-181; F. M. Bartoš, *Jednota a reformátoři* (Die Unität und die Reformatoren), *Sammelband Jednota bratrská 1457-1957*, Praha 1957, S. 109-146; Amedeo Molnár, *Zum Gespräch zwischen Luther und den Böhmisches Brüdern*, *Festschrift Ernst Barnikol, ... und fragten nach Jesus*, Berlin 1964, S. 177-185; Erhard Peschke, *Die Böhmisches Brüder im Urteil ihrer Zeit*, Stuttgart 1964; Rudolf Růžan, *Tschechische Übersetzungen von Luthers Schriften bis zum Schmalkaldischen Krieg*, *Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation*, *Festschrift Franz Lau*, Berlin 1967, S. 282-301; Frederick G. Heymann, *The Impact of Martin Luther upon Bohemia*, *Central European History* 1 (1968), S. 107-130.
- 3) Von der "Apologia" wurden hundert Exemplare gedruckt. Deshalb wurde sie abgeschrieben. Eine Handschrift verschaffte sich auch das Erfurter Augustinerkloster (F. M. Bartoš, *A. a. O.* 1929, S. 5.)
- 4) Peschke, *a. a. O.* 1964, S. 28-108.
- 5) Vgl. Luthers "nec ad fidem cogendus est aliquis" (WA 4, 344, 40) mit der "Oratio excusatoria" des Lukas von Prag von 1503: "ad fidem videlicet cogendum esse neminem, quanto magis ad bona opera." (Hrsg. von Ivan Palmov, *Českíje Bratja v svojich konfessijach* 2, Praha 1904, S. 156). Weitere Anspielungen Luthers siehe WA 3, 292, 19-26, 334, 27-30 und WA 4, 77, 28-30, 345, 24-28, 361, 14-21.
- 6) Vgl. WA 31, 1, 476. Dazu Heinrich Böhmer, *Luthers erste Vorlesung*, Leipzig 1924; F. M. Bartoš, *A. a. O.* 1929, S. 5-6.
- 7) WA 1, 426, 4: "perversores Scripturae et subdoli calumniatores nostrae pietatis."
- 8) Belege bei Peschke: *A. a. O.* 1935, S. 338-340.
- 9) Predigt vom 2. 8. 1516 in WA 1, 69, 21, Hier werden "nostri Picardi" als diejenigen erwähnt, die "se ab unitate et ordine potestatis subtrahunt". Gegenbrüderische Hiebe findet man ebenfalls in den "Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo" (WA 1, 398-521), die in den Jahren 1516 bis 1517 gepredigt wurden. Dies wurde bereits 1520 von ihrem Übersetzer ins Tschechische Pavel Hlavsa Příbram bemerkt, s. Růžan: *A. a. O.* 1967, S. 283.

- 10) "Summarium huius epistole" (WA 56, 158, 18-22)
- 11) In den "Resolutiones" lehnt Luther die "Excusatio contra binas litteras doctoris Augustini (Käsenbrot Olomucensis)" aus dem Jahre 1508 mit der ausdrücklichen Bemerkung ab, daß durch die Verneinung des Fegefeuers "superbit fastidiosus Pighardus" (WA 1, 555, 41-556, 1). Lukas hatte den Gedanken ausgesprochen: "vetus doctor Augustinus cum aliis veteribus doctoribus contradicit Thomae" (hrsg. von Balthasar Lydius, Waldensia 1, Rotterdam 1616, Beilage 52).
- 12) Im Februar 1518 gab er es zu in wörtlicher Übereinstimmung mit seiner These 90 im Begleitbrief der "Resolutiones" an den brandenburgischen Bischof Hieronymus Schulz (WA Br 1, 139, 25-27).
- 13) Diese Absicht deutete er bereits in der Römerbriefvorlesung an (Ficker 2, S. 315; WA 56, 494, 10-17), wiederholte sie in den "Resolutiones" (WA 1, 556, 5) und noch im Februar 1520 in seiner "Antwort auf die Zettel" (WA 6, 139, 18).
- 14) Dies bezeugt ein ganzer Absatz, der dem Abfall der Böhmen von der römischen Kirche im Galaterkommentar von 1519 gewidmet wird (WA 2, 605, 12-22). Sein antidonatistischer Zug zeugt davon, daß Luther hier eher an das brüderliche Streben nach guten Priestern als an das utraquistische Programm der hussitischen Kirche denkt. Mitte September desselben Jahres sprach Luther in "Contra malignum Johannis Eccii iudicium" geradezu von den "pestilentissimi Pighardorum errores" (WA 2, 632, 29).
- 15) "Wir sind alle Hussiten, ohne es zu wissen; sogar Paulus und Augustin sind bis aufs Wort Hussiten" (lat. WA Br 2, 42, 24-25).
- 16) Peschke: A.a.O. 1935, S. 343.
- 17) "Vorclerung" vom Anfang 1520 (WA 6, 80, 28-29. 32-33; vgl. Peschke: a.a.O. 1935, S. 346).
- 18) WA 6, 457, 2-3; die Widmung an Nik. Amsdorf ist am 24.6.1520 gegeben.
- 19) Peschke: A.a.O. S. 348. Der Informator Luthers war allem Anschein nach der Brüderritter und spätere Senior Beneš Bavoryňský von Vltčí Pole, dessen Anwesenheit in Wittenberg bezeugt ist (Josef Th. Müller, Geschichte der Böhmisches Brüder 2. Herrnhut 1931, S. 18) und am besten in die ersten Monate d. J. 1520 datiert werden kann. Bavoryňskýs lebhaftes Interesse an der Eucharistie, das wir schon 1510 kennen lernen (Amedeo Molnár, Boleslavští Bratři. Praha 1952, S. 75), würde sein Vorbereitetsein zum Gespräch mit Luther erklären.
- 20) "Odpověď, že svatý Petr nedržel stolice papežské v Římě" (Beweise, daß der heilige Petrus den päpstlichen Stuhl in Rom nicht inne hatte), entstanden kurz nach 1500. In zwei Handschriften vorhanden: Görlitz 8^o 19, fol. S. 97-113; Nationalmuseum Prag V F 41, fol. 173-182.
- 21) Vgl. A. J. Lamping, Ulricus Velenus and his Treatise against the Papacy. Leiden 1976. Vgl. Molnárs Rezension in ZfKG 1978, S. 209-214.
- 22) Jean Gonnet und Amedeo Molnár, Les Vaudois au Moyen Age. Torino 1974, S. 414-415.
- 23) Luther an Spalatin den 3. 2. 1521 (WA Br 2, 260, 11-13): "E Bohemia iuvenis eruditus ad me dedit libellum probare conatus s. Petrum nunquam venisse aut fuisse Romam 18 coniecturis, sed non evincit."

- 24) Velenský bei Lamping, a. a. O. S. 261: "Ecquid ergo nos culpamur Boemi? O utinam omnes pari modo ab hac, nostro ducti exemplo, deficerent Babylone, quo fortasse a sua impietate respisceret citius."
- 25) Teilübersetzung von Luthers "Ad librum Ambrosii Catharini responsio" vom April 1521, wo Luther provokatorisch zugibt, daß er wegen seiner Überzeugung "Valdensis ac Wiglephista vocabor" (Wa 7, 734, 21). Die tschechische Version erschien unter dem Titel "Výklad slavného doktora Martina Lutera o Antikristu" den 15. 3. 1522 in der Prager Druckerei des Pavel Severin.
- 26) R. Stephan, Am Vorabend der Reformation in Iglau, Zeitschrift "Igel-land" 1934.
- 27) Diese "Conclusiones Beghardorum" findet man nur in der tschechischen Übersetzung in Acta Unitatis Fratrum (Archiv Herrnhut), Bd. XI, fol. 207rv. Die "Conclusiones Bohemorum", ebenfalls in tschechischer Fassung, sind intregiert in die Antwort des Lukas von Prag vom 13. 7. 1522, bestimmt für Krasonický, Acta Unitatis XI, fol. 208r-213r. Deutsch bei Peschke, a. a. O., S. 259-274.
- 28) WA Br 2, 531, 12-15.
- 29) Vgl. Ferdinand Hrejsa, K českým dějinám náboženským za prvních let Ferdinanda I. (Zur böhmischen Geschichte am Anfang der Regierung Ferdinands I.) Český časopis historický 1915, S. 161-216.
- 30) Abgedruckt bei Cihula: A. a. O. S. 4-5; Hrejsa: A. a. O., S. 201; J. Th. Müller und F. M. Bartoš, Dějiny Jednoty bratrské. Praha 1923, S. 258; deutsch bei J. Th. Müller, Die deutschen Katechismen der Böhmisches Brüder. Berlin 1887, S. 33-37. Vgl. Peschke: A. a. O. 1935, S. 358.
- 31) WA Br 2, 560, 12-29; P. Tschackert, Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preussen 2, 1. Leipzig 1890, S. 309 (zum Jahr 1534).
- 32) Daß es Jan Roh und Michael Weisse der Deutsche gewesen wären, ist Müllers Hypothese. Vgl. J. Th. Müller, Geschichte der Böhmisches Brüder 1. Herrnhut 1922, S. 405.
- 33) WA Br 2, 559-562.
- 34) An Spalatin den 4. 7. 1522: "Adeo nusquam est in orbe puritas Euangelii" (WA Br 2, 573, 17). Daß die Brüder, die zu Luther kamen "de fide sua consulentes", Jan Roh und Michael Weisse gewesen wären, behauptet ausdrücklich erst Johann Amos Comenius, Brevis historiola ecclesiae Slavonicae. Amsterdam 1660, Kapitel 74.
- 35) Hrsg. von J. Th. Müller, Die deutschen Katechismen der Böhmisches Brüder. Berlin 1887, S. 9-28 und 39. Die tschechische Urfassung bei Amedeo Molnár, Bratr Lukáš bohoslovec Jednoty. Praha 1948, S. 115-133.
- 36) Amedeo Molnár, Voyage d' Italie. Communio viatorum 5 (1962), S. 28-34.
- 37) "O rozličných pokušeních" (Von vielerlei Versuchung) von 1510, in der zweiten Redaktion gedruckt in Jungbunzlau 1521, S. 112. Zur Geschichtstheologie des Lukas vgl. Amedeo Molnár, Bratr Lukáš, S. 76-80.
- 38) Acta Unitatis Fratrum Bd XI, fol. 208r: "Die Artikel, von welchen

- du schreibst, wurden mir bereits früher mitgebracht und zugesandt von deinem Jan, und kommen von Luther her."
- 39) Luther in der Vorrede zu "Vom Anbeten des Sakraments", 1523 (WA 11,431,9).
 - 40) "O klanění a klekanie před svátostí" (Vom Anbeten und Niederknien vor dem Sakrament), Inhalt bei Rudolf Vindiš, Bratři Lukáše Pražského názory o eucharistii (Les idées de Luc de Prague sur l'eucharistie), Praha 1923, S. 69-79; Amedeo Molnár, Boleslavští Bratři, Praha 1952, S. 95-96.
 - 41) Die Anwesenheit der Gesandtschaft in Wittenberg wird durch Luthers Brief an Nikolaus Hausmann vom Oktober 1523 bestätigt (WA Br 3,182, 6-183,9).
 - 42) WA 10,2 172-174.
 - 43) Gedruckt zu Jungbunzlau am 12.12.1522. Vgl. Amedeo Molnár, Lukáš Pražský a Martin Luther, Křestanská revue 26 (1959), S. 184-190; deutsch derselbe: A.a.O..
 - 44) Der Druck ist nicht vorhanden. Seinen Inhalt kennen wir aus Lukas' Bemerkungen an Krasonický, beendet "Anno 1522, Dienstag nach Andreas", in Acta Unitatis Fratrum XI, fol. 198r-205r. Vgl. Cihula: A.a.O., S. 13-14; Vindiš: A.a.O., S. 46-47.
 - 45) An Speratus den 13.6.1522 (WA Br 2,561,74-77).
 - 46) Lukas nimmt also die Lehre von der verbalen communicatio idiomatum an, die reale beschränkt er nur auf das genus idiomaticum. Vgl. F. M. Dobiáš, Učení Jednoty bratrské o večeři Páně (Die Lehre der Brüder-Unität vom Abendmahl), Praha 1940, S. 148.
 - 47) WA 11,431-456. Vgl. Peschke: A.a.O., S. 361-366.
 - 48) WA 11,432,1-3.
 - 49) Amedeo Molnár, Boleslavští Bratři, S. 96-98; Vindiš: A.a.O., S. 47-69; Ríčan: A.a.O., 1567, S. 288. Vgl. WA 11,424.
 - 50) Luther an Nik. Hausmann am 2.2.1525: "Carlstadii diabolo duobus libris respondi, in quibus simul et Piccardi satis nostram sententiam videbunt" (WA Br 3,431,6-7).
 - 51) WA 15,394,17-19: "Ich habe auch zween gehabt, die geschickter davon zu myr geschrieben haben denn D. Carlstad und nicht also die wort gemartert nach eygenem dunckel."
 - 52) Belege bei F. M. Dobiáš: A.a.O., S. 124-126; Peschke: A.a.O., S. 316, 327, 353-378; Amedeo Molnár, Husovo mřsto v evropské reformaci (L'apport de Jean Hus a la Réforme européenne), Československý časopis historický 14 (1966), S. 11-12.
 - 53) Habnár, Boleslavští Bratři, S. 101; Otakar Odložilík, Jednota bratřů Hrabrovských, Český časopis historický 1923, S. 42-44.
 - 54) Molnár, Boleslavští Bratři, S. 99-104; derselbe, K otázce bratrské odpovědnosti za svět (Die Weltverantwortung der Brüder), Studia et textus curante J.A. Comenii facultate theologica 1 (1977), S. 27-48.
 - 55) WA 11,277,18-19.
 - 56) Die letzte Gesandtschaft der Brüder nach Wittenberg datiert Comenius Historiola, Kap. 75, in das Jahr 1524. Roh und Weisse hätten damals den Mangel an Zucht bei den Studenten getadelt.

- 57) Josef Janáček, *Ceské dějiny. Doba předbělohorská 1,1* (Böhmische Geschichte. Die Zeit vor dem weißen Berge). Praha 1968, S. 265.
- 58) Rfčan: A.a.O., S. 295.
- 59) F. M. Bartoš: A.a.O., 1957, S. 122.
- 60) Photomechanischer Nachdruck in: *Bekenntnisse der Böhmischen Brüder* (Quellen und Darstellungen zur Geschichte der böhmischen Brüder-Unität). Hildesheim 1979.
- 61) WA Br 7, 176; tschechisch in der Quellensammlung des Bruder Nikolaus Slánský, beendet 1541/2, in der Handschrift der Universitätsbibliothek Prag XVII C 3, fol. 107-108; Melanchthons Brief an Bavorýšský im CR 2, Sp. 854.
- 62) Hgrs. von A. Molnár bei R. Rfčan, *Ctyři vyznání* (Vier Bekenntnisse). Praha 1951, S. 111-178.
- 63) Handschrift XVII C 3, fol. 109v-113v.
- 64) Ebd. fol. 113v-117r. Vgl. Bohuslav Souček in: *Rformační sborník 1* (1921), S. 76.
- 65) Ebd. fol. 119rv; lat. nach Mähren adressiert am 5.11.1536 in WA Br 7, 586.
- 66) Gegeben zu Prostějov in Mähren ebd. fol. 123r-124v.
- 67) Ebd. fol. 124v-125r; deutsche Übersetzung vermutlich datiert den 7.12.1537 in WA Br 8, 161.
- 68) Am 1.4.1539 (Walter Friedensburg, Nuntiaturreportage aus Deutschland 3, 518): "Picardi ... cum dinari hanno procurato che Lutherani di Witteberga hanno composto o tradotto di bohemo in latino i libri già impressi di la dottrina di detti Picardi ... Lutherani ... hora li adiutano per corruptela di danari."
- 69) Neuausgabe 1979, vgl. Anm. 60.
- 70) Vgl. Luther, *Wider den Wucher*, 1540 (WA 51, 331-424).
- 71) Amedeo Molnár, *La correspondance entre les Frères Tcheques et Martin Bucer*. *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 1951, S. 101-156; derselbe, *Čeští bratři a Martin Bucer*, Praha 1972.
- 72) Antonín Gindely, *Dekrety Jednoty bratrské*. Praha 1865, S. 160-162; Molnár, *Boleslavští Bratři*, S. 142. Zur Vorgeschichte des Wucherproblems im Hussitentum Noemi Rejchrtová in: *Acta reformationem Bohemicam illustratia 1*, 1978, S. 129-152.
- 73) Es verarbeitete von den angegebenen Schriften Luthers folgende Abschnitte: WA 30, 2, 497-507 und WA 50, 624, 13-634, 14 und 641, 16-644, 4; vgl. Rfčan: A.a.O. 1967, S. 290f.
- 74) Klement Borový, *Jednání a dopisy konsistoře utrakvistické 1*. Praha 1868, S. 156.
- 75) Handschrift XVII C 3, fol. 189r-190v; deutsch WA Br 9, 219f.
- 76) Anton Gindely, *Quellen zur Geschichte der Böhmischen Brüder*. Wien 1859, S. 31f.
- 77) Ferdinand I. an Herrn Bohuš Kostka von Postupice am 14.5.1542 (Handschrift XVII C 3, fol. 199r).
- 78) Augusta benutzte die lat. Übersetzung des Antonius Corvinus "Antithesis verae et falsae doctrinae", 1541, und fügte eine kurze Abhandlung Melanchthons über die Kirche hinzu; vgl. WA 51, 469-572 und Rfčan: A.a.O. 1967, S. 291f.

- 79) J. Th. Müller, *Geschichte der Böhmischen Brüder* 2. Herrnhut 1931, S. 113.
 80) Lat. WA Br 10, 152; tschechisch XVII C 3, fol. 188v-189r.
 81) J. Th. Müller, *Geschichte der Böhmischen Brüder* 2. S. 114.
 82) Kamil Krofta, *O bratrském dějepisectví* (Die Geschichtsschreibung der Brüder). Praha 1946, S. 32-41.
 83) F. M. Bartoš, a. a. O., 1957, S. 132.

English Summary

LUTHER AND THE BOHEMIAN BRETHERN

According to the author, the growing and increasingly more positive contacts which Luther sought with the Bohemian Brethren point to an ecumenical breadth and irenics otherwise difficult to perceive in Luther. Especially for our times, they represent one of the brighter aspects of the Reformation.

Molnar distinguishes three phases in Luther's relations with the Unity: "His initial prejudice toward the Brethren whom he at first knew only through hearsay and literature and whom he called 'Picardi Bohemiae' or 'Waldensians'." This attitude of the young Luther had its genesis in the traditional Catholic and German dislike of the schism of the Bohemian Hussites out of whose midst, after all, the Unity of the Brethren emerged. The Leipzig Debate of 1519 weakened this prejudice. The personal exchange of views with the Brethren that took place in 1522 and 1523 led Luther into the second phase: to begin to distinguish more clearly between several currents within the Hussite movement and to become more familiar with the uniqueness of the Brethren's position. It enabled Luther to evaluate the Brethren's teachings and to formulate his theological reservations more to the point. The third phase in Luther's contacts with the Brethren, reciprocal contacts, falls in the decade of the thirties. It became possible, indeed unavoidable, as a consequence of the significant structural transformation which the Unity of the Brethren underwent, following the death of the Elder Lucas of Prague in 1528, in response to the changes that were occurring in the political and cultural life of Central Europe.

Luther's growing interest in the Brethren, in turn, coincided with the growing receptiveness on the part of the Unity, especially among its younger members, toward Wittenberg. Laurentius Krasonicky in the Litomyšl congregation and in Bela pod Bezdežem, the preacher Jan Roh (who repeatedly visited Wittenberg) attentively followed events in Germany. Jan Roh was a friend of the humanist knight Ulrich Veleňsky, the Czech translator of German works. Lucas of Prague, the theological head of the Unity, viewed the German Reformation much more critically, fearing that the insights of the Unity would be lost in the enthusiasm that the new movement manifested in behalf of freedom.

In his essay "Concerning Duties" Lucas of Prague discussed the proper use of Christian freedom, namely freedom within the law as witnessed by an orderly, disciplined life style. Lucas rejected the adoration of Christ in the Sacrament, following years of protracted struggle for the right of

the laity to receive the elements in both kinds because such adoration premised the Catholic interpretation of the presence of Christ in the Sacraments. Luther, in contrast, did not object to this and believed that the views of the Brethren concerning this issue approached those of the religious zealots. This is why Lucas, in his last writings, took issue with the zealots (Schwaermer) and elaborated upon his own understanding of Justification through Faith (Glaubensgerechtigkeit). He read Luther's tract "Von Weltlicher Obrigkeit" (On Worldly Authority) (1524) with concern, especially with regard to Luther's arguments in support of a just war.

Only the death of Lucas of Prague in 1528 cleared the road for the Unity's closer association with Luther; and the decision was reached to regard the writings of Lucas of Prague as not binding. The driving force for the rapprochement with Wittenberg was provided by Jan Roh, who reformulated the teachings of the Brethren in "Rechenschaft des Glaubens" published in Zurich in 1523 and, in 1533 in Wittenberg with a revised text and a foreword by Martin Luther. Luther's influence emerged even more clearly in the Brethren's Confession of Faith of 1535 that remained predominant into the seventeenth century and was modeled on the Augsburg Confession. It was authorized by Jan Roh and Johann Augusta and Luther's influence is most discernible in the altered understanding of baptism, of the Lord's Supper, and the changing position vis-a-vis secular authority.

But the Brethren, in turn, had also influenced Luther. As Molnar states: "The teachings of the Brethren firmed Luther's conviction that the Sacrament stands as a sign identical with God's affirmation and gift. The Brethren's teachings helped Luther arrive at his rejection of the traditional doctrine of Transsubstantiation, and of the sacramental Catholic exegesis of the 6th chapter of the Gospel of St. John. Without the Brethren's influence, Luther would perhaps not have remained as firmly committed to the partaking of the laity in the sacramental wine, since this practice had been introduced by the left wing of the Wittenberg reformers during Luther's absence."

Politische Ethik aus der Liebe Gottes. Die Theologie des Bauern Petr aus Chelcice.

von Martin Theile, Den Haag

Einleitung

" Und so geht bei ihnen der Glaube untermischt einher unter dem Namen der päpstlichen Gesetze, ... daß dadurch offenbar werde, daß das Evangelium in der Schrift, mit ihnen in Frieden sich befindend, ihnen die Graben, die Mauern mit den Gassen und den Musketen nicht stört, nicht zum Angriff ruft, zu läuten nicht verbietet, die üppigen Tische nicht umwirft ... Darum ist der Glaube des Evangeliums Christi in ihnen tot und unsichtbar: weder erschrecken sie davor, noch freuen sie sich daran, noch sind sie imstande ihn auch nur zu erkennen - diese dickbäuchigen Männer, die nach Biere riechen" (1).

Es ist noch Mittelalter, als der südböhmische Bauer Petr aus Chelčice, genannt Chelčický (2), diese scharfen Sätze formuliert. Und doch springt jedem wachen Christen ihre Aktualität für unsere heutige Zeit in die Augen. Wie harmlos haben wir Wohlstandsbürger das Evangelium doch oft gemacht!

Aber neben dieser Aktualität hat Petr Chelčický eine spezifische geschichtliche Bedeutung: seine Schriften waren es, an denen sich die ersten Brüder der Unitas Fratrum hauptsächlich orientiert haben. Diese Arbeit will nun versuchen, dem theologischen Denken Chelčickýs nachzugehen, indem sie von den dogmatischen Begründungen seiner ethischen Aussagen ausgeht, um dann von seinen polemischen Stücken selbst zu sprechen. Dabei soll zuerst auf die Umwelt und das Leben Petr Chelčickýs eingegangen werden, da Chelčickýs Schriften polemischer Natur sind und deshalb aus seiner Zeit heraus verstanden werden müssen. Der Hauptteil der Arbeit besteht in dem Versuch einer systematischen Darstellung seiner Theologie, der zeigen will, wie stark sich bei ihm die ethischen und polemischen Stücke mit Hilfe des Begriffes des Gesetzes Christi auf die dogmatisch-theologischen und speziell christologischen Aussagen stützen.

An Quellen konnte ich nur die mir in deutscher oder englischer Übersetzung vorliegenden Werke benutzen, vor allem das "Netz des Glaubens" (3). Dabei machte sich vor allem das Fehlen einer Übersetzung der Schrift "Vom geistigen Kampf" und des Zyklus über den Antichrist (4) bemerkbar (5).

Was die Sekundärliteratur betrifft, so waren für diese Arbeit die Untersuchungen von Jaroslav Goll, Carl Vogl, Erhard Peschke, Peter Brock und Howard Kaminsky am wertvollsten. - Englische Zitate wurden ins Deutsche übersetzt, wobei es sich schon um Übersetzungen aus dem Alt-Tschechischen handelt.

Chelčickýs erstes Auftreten fällt wohl in die Jahre 1420/21 mit der Schrift "Vom geistigen Kampf" (6), also in die Zeit unmittelbar nach der Gründung Tábor im August 1420. Zwischen Hus' Tod 1415 und der Gründung Tábor 1420 hatte die "erste Reformation" (7) in Böhmen Fuß gefaßt, einerseits durch die Formulierung der Vier Prager Artikel, andererseits durch die Ausprägung verschiedener Richtungen innerhalb der böhmischen Reformation: der konservativen Prager Magister unter der Leitung von Jan von Píbram, die bei Rom Anerkennung suchten, da sie sich nur durch den Gebrauch des Laienkelches von der römischen Kirche unterschieden; der Chiliasten und revolutionären Hussiten in Südböhmen und Prag (hier geleitet von Jan Zelivský, aus denen dann später die Taboriten entstanden; und zuletzt eines mittleren Prager Kreises um Jakoubek von Střibro (und später Jan Rokycana) auf der Basis der Vier Prager Artikel (8). In dieser frühen Zeit galten Chelčickýs Schriften wohl vor allem der Auseinandersetzung mit seinen taboritischen Glaubensbrüdern, anfangs aber auch noch mit dem Prager Magister Jakoubek von Střibro. Hauptthema seiner Streitschriften war die Frage der Beteiligung von Christen an Kriegen. Diese Frage war deshalb aktuell geworden, weil durch den Einfall Kaiser Sigismunds im Februar 1420 alle Hussiten (Prager und "Taboriten") dazu getrieben wurden, sich gegen diesen Kreuzzug zu einen. Nur einige Monate vorher hatten die Prager noch die Teilnehmer an einem radikalen Volksaufstand aus der Stadt nach Südböhmen verjagt (9). Jetzt waren sie aber auch auf diese radikaleren Kräfte angewiesen.

In dieser Zeit der beginnenden Hussitenkriege büßte Tábor viel von seinem Modellcharakter ein. (Tábor war, wie gesagt, erst 1420 gegründet worden). Der "Kommunismus" wurde abgeschafft, die Ständegesellschaft wieder eingeführt (10). Mit dieser Problematik setzt sich Chelčický vor allem in seinem Werk "Vom dreierlei Stand" auseinander, das zwischen 1422 und 1425 entstanden ist (11).

Während Tábor daran war, seine ursprünglichen kommunistischen Gesellschaftsstrukturen aufzugeben, hatte es umso mehr Erfolg nach außen. Man beachte, was Chelčickýs radikale Stellungnahme gegen den Krieg gerade in dieser Zeit des Triumphes der Hussiten bedeutete: 1427 und 1431 (Schlacht bei Domažlice) wurden die einfallenden Truppen der römischen Kirche geschlagen. Allerdings war der allgemeine Eifer für die Sache der Hussiten zu diesem Zeitpunkt schon etwas geringer geworden. So nahmen einige wichtige Vertreter der Prager Hussiten Kontakt mit dem Konzil von Basel auf, um einen Modus vivendi zu finden. Im "Richter von Eger" (Soud Chebský) wurde die Heilige Schrift als Verhandlungsbasis anerkannt. Auf dieser Grundlage wurden dann im Frühjahr 1433 die Verhandlungen vor dem Basler Konzil geführt, die allerdings zu keinem Ergebnis führten. Dank der Diplomatie des Konzils konnte aber im November 1433 doch noch ein Kompromiß gefunden werden, in dem die Hussiten allerdings nur noch den Laienkelch zugestanden bekamen und auf die andern Forderungen der Vier Prager Artikel (freie Predigt des Wortes Gottes in ganz Böhmen, Aufhebung der weltlichen Besitztümer des Klerus, öffentliche Bestrafung

aller Todsünden) verzichten mußten. Die (inzwischen - 1423 - gespaltenen) Taboriten fügten sich diesen Prager Compactata aber nicht und wurden deshalb 1434 bei Lipany von den Utraquisten militärisch angegriffen und geschlagen. Was kein ausländisches Heer geschafft hatte, hatte die römische Diplomatie und der Bruderzwist zwischen den Böhmen damit geschafft: die hussitische Volksbewegung war an ihrem Ende.

Aufgrund der Anerkennung durch das Konzil konnten die Utraquisten nun 1435 einen eigenen Bischof wählen: Jan Rokycana. Allerdings wurde dieser schon 1437 nach Kaiser Sigismunds Rückkehr aus Prag vertrieben und blieb dann bis 1448 in Hradec Králové im Exil (12). In diese Zeit sind wohl sowohl die "Replik an Rokycana" (13) als auch die beiden Hauptwerke Chelčickýs zu datieren: die "Postilla" (Predigten an seine Glaubensbrüder in Chelčice) (14) und das "Netz des wahren Glaubens" (15).

Zur weiteren Geschichte der böhmischen Reformation ist nur noch auf den Einfluß hinzuweisen, den Chelčický auf die entstehende Jednota bratrská hatte. Rokycana hatte seinen Neffen Rehoř (Bruder Gregor) zu Petr Chelčický geschickt, als jener ihn fragte, wo er gute Priester finden könne (16). Aus dieser Begegnung entstand 1457 oder 1458 die erste Gemeinde (jednota) der Böhmisches Brüder in Kunwald und später (1467?) durch die Wahl eines eigenen Bischofs die Jednota bratrská oder Unitas Fratrum.

Das Leben Petr Chelčickýs

Über die Biographie Petr Chelčickýs ist uns nur sehr wenig bekannt. Einigermaßen sicher scheint nur sein Beruf zu sein: Chelčický war wohl freier Bauer, der so genug Zeit zum Verfassen seiner Schriften hatte (17). In neuerer Zeit hat vor allem die These František M. Bartoš Zustimmung gefunden, die Petr Chelčický mit einem Petr Záhorka identifiziert (18). In diesem Falle wäre Chelčický der Sohn eines nicht sehr reichen Ritters (19) oder Junkers (20). Geboren wäre er zwischen 1379 und 1381. Bildung hätte Chelčický aufgrund seiner Verwandtschaft mit einem Priester Hostislav erhalten - allerdings hätte er da kein Latein gelernt. Dies bestreitet nun allerdings wieder Molnár (21), indem er auf die vielfältigen lateinischen Quellen hinweist, die Chelčický benutzt haben muß. Chelčický hätte dann vielleicht im Gefolge des radikalen Priesters Vojtěch aus Chelčice an den religiösen Open-air-Massenveranstaltungen in Südböhmen teilgenommen (22) und wäre nach dessen Verschleppung und Verbrennung sein Nachfolger als Laienprediger und -seelsorger in Chelčice geworden (23). Allerdings beruhen diese Annahmen alle auf der Hypothese der Identität von Petr Záhorka und Petr Chelčický, und die ist nicht bewiesen (24).

Etwas bekannter als Chelčickýs Herkunft sind uns einige Daten aus seinem Leben, wie wir sie vor allem aus seinen Schriften gegen taboritische Priester erschließen können. Wir können mit einer gewissen Sicherheit annehmen, daß Chelčický einmal Hus persönlich getroffen hat (25), wahrscheinlich als dieser, aus Prag verbannt, nach Südböhmen floh (26). Sicher ist Chelčickýs Aufenthalt 1419/20 in Prag, wo er sich wohl zu Studienzwecken aufhielt (27). Aus dieser Zeit stammt vermutlich auch Chelčickýs theologische Bildung.

Chelčický kannte nicht nur die in Böhmen wohlbekannten Schriften John Wiclifs, Thomas Stfťnys, Matthias' von Janov, Jakoubeks von Střbro (28), Jan Nėmec' von Zatec, Mikuláš von Pelhřimov und Jan Rokycanas, sondern auch ältere Quellen wie Gratians Religionsedikt von 380, Konzilsbeschlüsse aus der Zeit der Alten Kirche und dem Mittelalter sowie das Werk des (Pseudo-) Dionysius Areopagita (29). In diese Zeit fallen auch die ersten großen Unruhen in Prag, die dann sowohl unter den Pragern als auch unter den Taboriten die Gewaltfrage zur Sprache brachten. Wir wissen vor allem von zwei Gesprächen Petrs mit dem utraquistischen Theologen Jakoubek von Střbro. Beide Male ging es um die Frage, ob sich die Beteiligung eines Christen an einem Krieg mit der Nachfolge Christi verträgt.

Aus der Diskussion mit den Taboriten über die gleiche Frage entstand dann 1420/21 Chelčickýs Schrift "Vom geistigen Kampf" (über Eph 6, 10-20). Ebenfalls in der Auseinandersetzung mit Tabor (über die Restauration der Ständegesellschaft dort) schrieb Chelčický in den darauffolgenden Jahren seine beiden Schriften "Von der heiligen Kirche" und "Vom dreierlei Stand". Chelčický lebte von dieser Zeit an wohl für den Rest seines Lebens wieder in Chelčice, dem er ja seinen Namen verdankt (30). Er stand von hier aus immer noch im Kontakt mit den Priestern von Tabor, vor allem im Zusammenhang mit der Frage der Abendmahlsanschauung und -praxis. 1422 kamen die beiden Taboriten Mikuláš "Biskupec" von Pelhřimov und Lukáš zu Chelčický und baten ihn um eine Stellungnahme zu ihrem Verständnis. Bei diesem Gespräch waren sich beide Seiten anscheinend noch einig. Doch später kamen Petr bei der Lektüre von taboritischen Schriften doch noch schwere Bedenken gegen ihre Anschauung. Er schrieb dann (nach weiteren Gesprächen) eine Streitschrift "Replik gegen Biskupec" (31).

In der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre kam es dann zum endgültigen Bruch mit Tabor (32). Über die spätere Zeit im Leben Chelčickýs wissen wir immer weniger. Um 1440 schrieb er sein Hauptwerk "Netz des Glaubens" (33). Ungefähr zur selben Zeit bekam er Kontakt mit dem 1437 nach Südböhmen geflohenen utraquistischen Erzbischof Rokycana. Es ging in der einzigen Begegnung zwischen dem Bischof und dem Bauern, von der wir wissen, um die Frage der guten und bösen Priester in der utraquistischen Kirche (34). Aus diesem Gespräch entstand dann Chelčickýs (unvollendete und nie abgeschickte) "Replik gegen Rokycana". Trotz dieser Auseinandersetzung kam es nie zum vollständigen Bruch zwischen Petr und dem Erzbischof. Laut Molnár haben sie sich 1443 wieder versöhnt (35). Rokycana schickte noch einige Jahre später seinen Neffen Rehoř zu Chelčický, als jener nach guten Priestern suchte. Auch betrachtete sich Chelčický in der Folge noch weiter als Glied der utraquistischen Kirche (36).

Wann Chelčický gestorben ist, bleibt unsicher. Ebenfalls die Frage, ob er noch die Ansiedlung der ersten Brüder in Kunwald oder gar noch die Gründung der Unität durch die Wahl eigener Priester erlebt hat (37).

Was uns erstaunen kann, ist der Umstand, daß Petr Chelčický, soweit wir wissen, nie aufgrund seiner radikalen gesellschaftlichen und kirchlichen Kritik verfolgt oder gefangengenommen wurde. Das liegt wohl daran, daß

Chelčický auf theologischem Gebiet (z.B. Abendmahlsfrage!) nie besonders revolutionär war (38), aber eben auch in der Ironie der Geschichte, daß er, der jeden staatlichen Schutz für die Kirche ablehnte, doch indirekt von den Siegen der Taboriten auf militärischem Gebiet profitierte (39),

Die Theologie Petr Chelčickýs

Chelčický ist vor allem durch seine polemischen Schriften (die Angriffe auf die Mißstände der katholischen Kirche, die Ablehnung der christlichen Obrigkeit in Tábor und seine Stellungnahme zur Gewaltfrage überhaupt) bekannt geworden. Trotzdem setzt dieser Aufsatz bei der theologischen Begründung seiner Aussagen an. Denn bei allem Engagement gegen politische und gesellschaftliche Mißstände gibt es bei ihm keinen Primat der Ethik vor der Dogmatik. Das wird überall wieder deutlich: Chelčický wendet sich gegen einen christlichen König, weil Gott allein König ist; gegen die Ständegesellschaft, weil mit ihr der Leib Christi zerteilt wird; gegen die Beteiligung von Christen am Krieg, weil Jesus das in der Bergpredigt gebietet; gegen die Todesstrafe, weil Christus den Sünder zur Buße ruft und weil das Gericht allein Gott zusteht; gegen die Behandlung von Streitigkeiten zwischen Christen vor Gericht, weil der Christ wie Jesus lieber Unrecht leiden als Unrecht tun soll; gegen das Gebet für die Verstorbenen an die Heiligen, weil Christus allein der Erlöser ist.

Aus dieser ganzen Argumentationsweise spricht ein tiefes Verständnis Chelčickýs für das Evangelium Jesu Christi. Gottes Liebe, Gottes Erlösungstat am Kreuz und seine Erwählung seiner Kirche ist die einzige Voraussetzung für unser ethisches Handeln.

1. Gottes Liebe

Das Tun Gottes als Werk seiner Liebe spielt sich für Chelčický im Spannungsfeld zwischen der Erlösung und Erkaufung der Sünder durch Christus am Kreuz und der Erwählung seiner Kirche ab. Ansatzpunkt ist dabei Gottes Erlösungswerk am Kreuz.

a) Das Erlösungswerk Christi

Wie zentral für Chelčický als für einen Mann des Mittelalters die Frage nach dem Heil ist, wird spätestens in seiner Behandlung der Fürsprache der Heiligen bei Gott für die Sünder deutlich (40). Dabei stellt er das Heil des Menschen allein auf den gekreuzigten Jesus Christus. Chelčický zitiert die Begründung Kol 2,9: "Sie sollten nicht anderswo Gnaden oder ein Genügen zu ihrem Heile suchen ... 'Denn in Christus habt ihr alle Fülle und Menge der Gnade' " (41).

Dieses reformatorische "solus Christus" ist wie bei Luther entstanden in der Abgrenzung gegen menschliche Erlösungsversuche (Ablaßhandel,

Anrufung der Heiligen für die Toten). Begründet ist es für Chelčický in Jesu Tod am Kreuz: "Und deshalb ist er als Mensch gestorben für die Sünden und hat sich am Kreuze Gott als Opfer für die Sünden dargegeben. Also hat er durch sich und seine Schmerzen die Sündenvergebung der Welt erworben, Und also hat er allein die Macht und das Recht, den Menschen die Sünden zu vergeben" (42).

Diese Sündenvergebung Jesu Christi ist für Chelčický eine Tat seiner Liebe. "Absehend vom Unrecht, wendet er den Schuldigen Liebe zu, höher wertend die Seelen derer, die sich gegen ihn vergangen haben, als das ihm angetane Unrecht" (43).

Aber nicht erst der Kreuzestod Jesu, sondern schon die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ist das Werk seiner Liebe (44). Wie wichtig diese Heilstatsachen der Menschwerdung Gottes und des den Menschen erlösenden Kreuzestodes Christi sind, ist nicht an der Häufigkeit ihrer Erwähnung allein zu messen - Chelčický schreibt kein dogmatisches Werk, sondern polemische Schriften - sondern an ihrer zentralen Stellung in Chelčickýs ethischen Stücken.

b) Ewiger Lohn und ewige Strafe

Merkwürdig neben der Anschauung von der Erkaufung aller Menschen durch Jesus Christus stehen bei Chelčický die Aussagen über Gottes Gericht und "Rache" (d. h. Strafe), über Hölle und Verdammnis. Brock schreibt: "Bei seinem ersten Aufenthalt auf Erden war Christus sanft und lieblich, schreibt er, aber am Ende wird er mit seiner ganzen Macht kommen, um alle Großen und Stolzen dieser Erde zu vernichten" (45). Dieser Auffassung entspricht auch Chelčickýs Predigt über Lk 16, 19-31 (46), die dem armen Lazarus ein Leben in Abrahams Schoß verspricht, dem Reichen aber ewige Höllepein. Grundlage für diese Sicht ist die Auffassung von Lohn und Strafe. "Denn hier ist der Ort und die Zeit zum Erbarmen finden, hier ist die Liebe zu finden und zu erwerben, hernach aber der Lohn hiesiger Verdienste, und für jetzige Sünden sind die Qualen des ewigen Feuers bereitet" (47). Oder noch kürzer: "Hier ist die Stätte und die Zeit des Verdienstes, dort der Vergeltung" (48).

Allerdings sind Chelčickýs Auffassungen von Gottes Strafe nicht einheitlich. Neben der referierten Anschauung, daß Gott die Sünden des Lebens nach dem Tod bestrafe, finden wir auch am Rande die Vorstellung einer Bestrafung schon während des Lebens: "Gott fügt weltliche Schande zu, fallende Sucht, Blindheit, Armut um ihrer Sünden willen", schreibt er in der Auseinandersetzung um das Wirken der Heiligen zum Heil der Menschen (49). Und ab und zu nimmt Chelčický auch die Vorstellung eines Fegefeuers auf, baut sie aber nicht weiter aus und mißt ihr keine Wirkung für das Heil zu.

Charakteristisch ist auch, daß Chelčický das Bild des Erlösten Lebens, des ewigen Lohnes äußerst selten genauer zeichnet. Das hängt wohl mit seinen Erfahrungen mit den chiliastischen Endzeiterwartungen in Tábor 1420 zusammen, wo für die Zeit zwischen dem 10. und 14. Februar die Wiederkunft Christi erwartet worden war (50). Aber trotz seiner betonten Zurückhaltung

hatte Chelčický eine klare Endzeiterwartung, wie an einigen Einzelstellen sichtbar wird.

Neben dem "Netz des Glaubens" und anderen Schriften Chelčickýs ist seine Eschatologie vor allem in seiner Schrift "Vom geistigen Kampf" zu finden (51). Dort schließt er zwar zeitliche Berechnungen der Endzeit aus, schreibt aber doch auch: "Alles menschliche Bestreben wird ohnmächtig und erschlaft, wenn es gar kein richtiges Ende erwartet" (52).

c) Der Beitrag des Menschen zu seinem Heil

Aus der Darstellung der Erlösung des Sünders durch Christus am Kreuz und des zweifachen Weges der Menschen zum Heil oder Unheil stellt sich die Frage nach den menschlichen Bedingungen für das Heil.

Chelčický läßt sich mit unsern Kriterien der zweiten Reformation und der Dialektischen Theologie sicher nicht auf eine eindeutige Linie zurechtbiegen, da er an einigen Stellen eine klare Werkgerechtigkeitslehre vertritt, an andern aber wieder auf Gottes Gnade allein weist. Peschke gibt hierfür eine einleuchtende Erklärung, wenn er schreibt: "Peter bemerkt zwar, daß Gott den Gläubigen das ewige Leben aus Barmherzigkeit, niemals auf Grund guter Werke oder Verdienste schenke. Aber dieser Gedanke ist doch mit dem Werkbegriff eng verbunden: Wenn Gott dem Menschen Gnade und Kraft schenkt, muß er tun, was in seinen Kräften steht, um Gottes Gesetz zu erfüllen. Wer lässig, im Vertrauen auf Gottes Allmacht die Werke verachtet, geht verloren. Nur im Ausnahmefall erlöst Gottes Allmacht auch den, der nur einen gläubigen guten Willen hat, aber keine Werke aufweisen kann" (53).

Oben haben wir gesehen, daß es für Chelčický Heil nur in Christus gibt. "Darum ist Er der Weg aller Gnaden, der Weg des zukünftigen Lohns, und niemand geht anders zum Himmel ein als durch ihn, noch auch findet er wo anders göttliche Gnaden außer allein in ihm und durch ihn" (54). Chelčický lehnt die Verdienstlichkeit von guten Werken deshalb ab, weil der Mensch sonst eine gute Wurzel haben müßte. Da dies aber nicht der Fall ist, "können wir auch keinerlei verdienstliche und Gott gefällige Werke tun" (55). Chelčický führt diesen Gedanken besonders eindrücklich aus in seiner "Erklärung der Passion Christi nach dem Evangelium Johannes". Er beschreibt dort das Gespräch Jesu mit dem Schächer Lk 23, 39-43. Jesus hat dem Schächer "Gnade erwiesen, nicht wegen dessen Würdigkeit, sondern vermöge seiner Güte". Jesus sei aber nicht nur für den Schächer gestorben, sondern für alle Menschen: "auch gab es keinen, der es verdient hätte, daß er für ihn hätte also leiden sollen, sondern jeder hätte verdient, ein solches Leid zu tragen" (56).

Damit ist die Voraussetzung klar. Der Mensch kann durch seine Werke das Heil nicht erlangen. Aber dennoch ist ein gewisser Synergismus auch bei Chelčický unzweifelhaft vorhanden. Sowohl Goll als auch Vogl und Peschke zitieren eine Stelle, in der er sich einerseits ausdrücklich gegen jede Verdienstlichkeit des Heils wendet, wo er aber im gleichen Atemzug schreibt, wir könnten uns das Himmelreich mindestens zu einem Teil doch verdienen: "Und wer mehr liebt, dem wird nach der Rede des Erlösers mehr vergeben, und so verdient er mehr, kann es aber doch nicht völlig verdienen" (57).

Erste Voraussetzung des Sünders für das Heil ist für Chelčický die Buße. Der Mensch steht angesichts der Erlösungstat Christi in einer Entscheidungssituation: "Zum höchsten Guten ruft der Herr Jesus und kündigt es, und zum äußersten Bösen ruft der Teufel und die Welt. Darum, wähle Freude oder Hölle: du hast die Wahl zu beidem in deiner Hand" (58). Für Chelčický besteht die Buße in einer radikalen Umkehr; ihre Folge bedeutet, "wir sollten Absage tun aller Bosheit und fleischlicher Begier und ein gerechtes Leben führen in dieser Welt" (59). Voraussetzung dafür ist die Erkenntnis der eigenen Sünde; ohne sie ist die Umkehr und also die Buße nicht möglich. Gott aber "vergibt keinem, der nicht Buße tut und nicht endgültig von den Sünden abläßt" (60). Diese Sündenerkenntnis ist dem Menschen aber nur möglich durch eine Umkehr von "seiner angeborenen Anlage" "zu Gottes Wort" (61). Trotz all diesen Bedingungen steht fest, was Gott Ez 33, 11 sagt: "Nicht will ich den Tod des Sünders, sondern daß er umkehre und lebe" (62).

Eng verbunden mit der Buße ist für Chelčický auch der gute Wille des Menschen. Er schreibt: "Gott kann wohl auch ohne Werke erlösen, aber nicht den, der Gottes Güte vor Augen haben und dabei müßig gehen würde, indem er dadurch versäumt, gute Werke zu tun" (63). Auf der anderen Seite wird Gott auch den erretten, der keine guten Werke vollbringen kann "in seiner Ohnmacht und Schwäche oder wegen anderer Ursachen, sofern er nur einen guten Willen hat, ... in seiner Güte und wegen des guten Willens" (64). Chelčický kann diesen Begriff des "guten Willens" auch mit dem des "Glaubens" gleichsetzen (65) und die Erlösung des Sünders - unter Absehung von seinen Werken - auf seinen Glauben gründen.

Von daher sind nun die Aussagen Chelčickýs zu interpretieren, die auf den ersten Blick auf eine Werkgerechtigkeit schließen lassen könnten. Der Mensch, der die Gnade Christi erkennt, wird zur Buße gerufen. Diese kann er aber nur vollziehen, wenn er sich "von der Welt ... trennt mit dem Herzen, den Werken, der Gunst, der Kameradschaft ..." (66). Diese Buße verleiht dann "dem Menschen eine solche Unschuld ..., durch die er Gott gefallen und seinen Lohn für die Ewigkeit verdienen kann" (67). Chelčický kommt von daher zu der Aussage, daß der Mensch nur durch die Erfüllung des Gesetzes oder der Gebote Gottes erlöst werden kann. Dies scheint aber mehr pädagogischen als dogmatischen Charakter zu besitzen (68). Grundlage für die Erlösung bleibt doch immer der Kreuzestod Jesu, an dem vorbei kein Mensch durch gute Werke zum Heil kommt.

d) Die Begründung der Ethik aus Gottes Liebe

Daß die Werke trotz ihrer Nutzlosigkeit zum Heil dennoch eine gewisse Bedeutung bei Chelčický haben, ist aus dem Dargelegten ersichtlich. Ihr Stellenwert ergibt sich nicht nur aus der durch die Zeitumstände gegebenen Vorrangstellung der Ethik bei Chelčický, sondern auch durch ihren direkten Zusammenhang mit der Liebe Gottes und damit auch mit der Christologie. Deshalb erfolgt ihre Behandlung an dieser Stelle und nicht erst unten in der Behandlung des Gesetzes Christi.

Chelčický schreibt an verschiedenen Orten, daß die Werke Krite -

rium für den Glauben des Menschen seien. Begründet wird das damit, daß der Mensch nach seiner Umkehr zu Christus den alten Adam ablegt und den neuen Menschen Jesus Christus anzieht. Denna umkehren oder "der Sünde sterben" kann der Mensch nur, "wenn er in sich das wahre Leben der Liebe Gottes hat" (69). So ergeht auch "das Gebot zu lieben" nur an "denjenigen, über welchen Gott sich erbarmt ... und den er auf den Weg zu seiner Liebe führt" (70).

Am klarsten und schönsten ist diese christologische Begründung der Ethik bei Chelčický dort, wo er aus Jesu Liebe des Menschen Liebe, aus Jesu Leiden und Sterben des Menschen Bereitschaft, für den andern Unrecht zu erleiden, folgert. Denn "zuerst ertrug er selber Unrecht, und darnach gab er uns Gebote" (71). So kommt Chelčický in seiner Schrift "Von der Heiligen Kirche" auf folgende Aussage über die Gestalt der wahren Kirche: "Alle tugendhaften Dinge können sich zeigen an heuchlerischen Menschen, nur die Liebe Gottes nicht. Diese aber ist am beweiskräftigsten am Menschen bei der Verzeihung eines Unrechts, das von andern zugefügt wird, und ebenso in der Liebe zu seinen Feinden und in der Aufgabe lieber Dinge um des göttlichen Gebotes willen oder bei der Verzeihung widerwärtiger Dinge um des ersten Gebotes willen. Diese Dinge sind die kräftigsten Beweise der wahrhaftigen Liebe Gottes am Menschen" (72).

e) Schöpfung und Erwählung als Taten der Liebe Gottes

Neben der Erlösung und Loskaufung des Sünders durch Jesu Menschsein und Kreuzestod ist auch schon Gottes Schöpfung der Welt und dann die Erwählung seiner Kirche ein Werk seiner Liebe.

Der Zusammenhang zwischen Schöpfung und Erlösung als Taten der Liebe Gottes ergibt sich aus der einzigartigen Stellung Gottes: "Weil Gott den Menschen erschaffen hat, will er auch das höchste Recht an ihm genießen ..., will allein ihn leiten und ordnen, und er allein vermag ihm Gutes zu erweisen in jeder Sache" (73). Diese Worte schreibt Chelčický im Rahmen seiner Erörterung über die Nutzlosigkeit der Fürsprache der Heiligen, da es allein Gottes Sache sei, zu erretten. Von daher wird Gott dann als Schöpfer oder König bezeichnet, dem allein Ehre gebührt und auf den allein der Mensch seine Hoffnung setzen darf. "Denn was an Gutem irgendwo gelobt werden kann, das hat seine Güte von Gott" (74).

Ebenfalls in den Zusammenhang mit Gottes Liebe zu stellen ist seine Erwählung. Chelčický schreibt in seiner Predigt zum Fastensonntag, daß das rechte Hören und Verstehen des Wortes Gottes von der Erwählung abhängt (75). Allerdings ist daraus keine Lehre von der doppelten Prädestination abzuleiten, wie sowohl Vogl (76) als auch Peschke (77) mit Recht feststellen. Trotzdem steht für Chelčický fest: "Aber die Erwählung Gottes wird nur einigen zu Theil und zwar sehr wenigen" (78). Nur verliert er sich da in keinen weiteren Spekulationen.

Die Erwählung Gottes bekommt für Chelčický dort wieder eine Bedeutung, wo er die Kirche als "die Versammlung der zur Erlösung Ausersehenen" definiert (79). Die wahre Kirche ist für ihn von der Menge der Heiden abgesondert, aber trotzdem nicht meßbar und in ihrer

Menge nicht beschränkt. Denn nur Gott weiß, wer erwählt ist. So ist auch die Taufe kein Kriterium für Gottes Erwählung zur Erlösung. Trotzdem ist die Kirche für Chelčický konkret. Sie ist die "Gemeinschaft der Heiligen", die vom Heiligen Geist bewirkte "Gemeinschaft oder Genossenschaft unter den Heiligen". "Und dieser Leib zählt vom ersten Heiligen, von Abel an bis zum letzten Heiligen, der geboren wird vor dem Tage des Gerichts". Und "diese Gemeinschaft wird statthaben und besteht jetzt schon" (80). Obwohl Chelčický damit vor allem gegen die bestehende römische Kirche auftritt, hat er doch nie selber eine eigene Gemeinschaft gegründet, soweit wir wissen. Liegt das daran, daß er weder ein guter "Mitläufer" ("joiner") noch ein guter Organisator war, wie Spinka meint (81)? Oder steht dahinter nicht noch eine tiefere Skepsis, die Gemeinschaft der von Gott Erwählten selbst aufzurichten?

2. Gottes Wille

So grundlegend Gottes Liebe als Begründung des Heils in Christus und als Begründung aller christlichen Ethik für Chelčický ist, so grundlegend ist Gottes Wille als Maßstab für diese christliche Ethik. Goll schreibt sogar: "Die einzige Quelle des Glaubens ist Gottes Wille. Davon geht Chelčický überall aus" (82). Niederschlag findet Gottes Wille im "Gesetz Christi" und d. h. vor allem im Neuen Testament.

Chelčický stellt von daher alle Mißstände und Verirrungen der Welt als Folge der Menschengesetze dar, die diesem Gesetz Gottes entgegenstehen. Diese Aussagen sind die eigentliche Analyse der gesellschaftlichen Situation. Kalivoda nennt sie sogar "die erste moderne Soziologie des Feudalismus und die Soziologie der Macht überhaupt" (83).

A. Die Bedeutung des Gesetzes Christi

a) Das Gesetz Christi als Ausdruck des Willens Gottes für die Menschen

Das Gesetz Christi hat zwar eine zentrale Bedeutung für Chelčický, wird aber in den mir vorliegenden Schriften nie systematisch abgehandelt. Für Chelčický ist zwar Gott der Begründer des Gesetzes, der es für alle, die an ihn glauben, aufgestellt hat; doch ist dieser Gedanke nirgends länger ausgeführt. Chelčický denkt hier wohl mehr statisch in den Kategorien einer von Gott in seinem Gesetz aufgestellten Ordnung, die es einzuhalten gilt, als heilsgeschichtlich (etwa im Sinne einer Willensoffenbarung Gottes im Gesetz des Alten Testaments und dann später im Gesetz Christi). Trotzdem wirkt das Gesetz Christi dann wieder sehr dynamisch in seiner Gegenüberstellung gegen die herrschenden Menschengesetze in Staat und Kirche.

Das Gesetz Christi oder Gesetz Gottes (diese Ausdrücke sagen für Chelčický dasselbe aus) hat absolute Bedeutung, und zwar in zweierlei Hinsicht:

Zuerst ist die Erfüllung des Gesetzes, wie schon oben gesagt, notwen-

dig für das Erlangen des Heils, aber doch nicht hinreichend für die Erlösung des Menschen (84). Chelčický wendet sich in diesem Zusammenhang vor allem dagegen, daß "die erste Gerechtigkeit verbilligt" (85), wurde, indem das Gesetz umgestaltet und abgeschwächt würde.

Aus der absoluten Stellung und Bedeutung, die das Gesetz Christi für die Erlangung des Heils hat, folgt seine ebenso absolute Bedeutung für das Leben der Kirche. So wie es die genügende Ordnung der Jünger Christi war, so bleibt es auch jetzt voll genügend und bedarf keiner ergänzenden menschlichen Satzungen, wenigstens was die wahren Christen in der Gesellschaft betrifft. Ja, wenn alle Menschen Christus als König akzeptieren würden, könnten sie Frieden haben.

Dieser unumschränkten Bedeutung des Gesetzes Christi für das Heil der Menschen und für das Zusammenleben der Christen muß dann auch ihr Verhalten entsprechen. Zuerst gilt es, dem Gesetz zu glauben. Dies betont Chelčický auch als Abgrenzung gegen einen "Glauben" am Gesetz Christi vorbei (86).

Nicht nur der Glaube ist die dem Gesetz Christi entsprechende Haltung, sondern auch die daraus folgende Tat. Chelčický drückt das mit dem Begriff der Nachfolge aus.

Ausdruck dieser Nachfolge ist vor allem und zuerst die Liebe: "So fordert Christus . . . nichts anderes vom Menschen, denn die Liebe und was zu ihr hinführt" (87). "Denn die Werke des Glaubens sind Liebe zu Gott und zum Nächsten, die Fülle des Gesetzes ist die Liebe" (88). Diese Liebe, die Christus im Gesetz fordert, hat ungeteilt zu sein. "Denn allein derjenige wird ihm den Glauben erweisen . . . , welcher ihn so liebt, daß er nichts auf der Welt, nicht einmal sein eigenes Leben liebt, sondern mehr als dieses alles den Herrn Jesus und seine Schmerzen" (89). Für Chelčický hat es auch "noch keinerlei Mitte gegeben . . . zwischen diesem beiden: gänzlich Gott zu verleugnen und von ihm sich loszusagen, oder aber gänzlich mit dem Herzen ihm anzuhängen" (90).

"Deshalb muß nun der Mensch alle Rücksichtnahme auf die Welt und die Zerteilung seines Herzens, sowohl hierhin, als auch dorthin, lassen und darf nicht zwiespältigen Herzens sein, eine Zeitlang nach Gott und die andere nach der Welt zu trachten, einige Dinge Gottes wegen und einige der leiblichen Begierden wegen tun" (91).

b) Der Umfang des Gesetzes Gottes

Wenn das Gesetz Gottes die für das Heil des Menschen und das Leben der Kirche notwendige Ordnung ist, die sich im Glauben, in der Nachfolge Christi und in der Liebe ausdrückt, so muß nun der Umfang dieses Gesetzes festgestellt werden.

Zum Gesetz gehören nach Chelčický nicht nur die Gebote Christi, sondern genauso sein Vorbild. Dieses Vorbild Christi bleibt dann nach Chelčický 300 Jahre lang in der Urkirche wirksam, bis es durch die Vermengung der christlichen Kirche mit der - heidnischen - Herrschaft korrumpiert und zerstört wird.

Von hier aus muß also das Gesetz und Vorbild Christi auf das Vorbild der Urkirche ausgeweitet werden. Denn "die Kirche Christi (war)

zuerst begründet ... durch die Apostel nach der Ordnung des Evangeliums Christi" (92). Dieses Vorbild der Urkirche und der Apostel hat dann nach Chelčický sogar noch missionarische Wirkung. So ist das apostolische Beispiel der Demut "Anlaß gewesen zu Glaubensbekehrung von Heiden und Juden; denn Beispiele guten Wandels bewegen die Ungläubigen oft mehr als öffentliche Predigt in bloßer Rede" (93). Wenn sich Gottes Gesetz in den Geboten und im Vorbild Jesu Christi manifestiert, ist es naheliegend, das Gesetz mit dem Neuen Testament zu identifizieren. Dies entspricht denn auch dem Vorgehen Chelčickýs. Für ihn ist das Neue Testament maßgebend.

Damit zusammen hängt Chelčickýs Verhältnis zum Alten Testament. Er schreibt (in seiner Auseinandersetzung mit der Ausübung weltlicher Gewalt im Alten Testament), daß Christus "das jüdische Gesetz abgeschafft und ein anderes, geistliches eingeführt" hat (94). "Denn Christus hat die Gerechtigkeit des Alten Gesetzes abgelehnt" (95). Diese Ablehnung des Alten Testaments als Bestandteil des Gesetzes Gottes erklärt Kaminsky zu Recht "als einen Angriff auf die im Volk übliche Verwendung des Alten Testaments zur direkten Unterstützung der taboritischen Gewaltanwendung" (96). Interessant ist, daß sich Chelčický trotz seiner theoretischen Beschränkung auf das Neue Testament auf das Tötungsverbot im Dekalog beruft, aber auch auf nicht-gesetzliche alttestamentliche Stellen (vor allem 1. Sam 8 und Ri 9, 8-15 gegen die Möglichkeit einer christlichen Regierung). Es kann daraus geschlossen werden, daß für Chelčický das ganze Neue Testament zum "Gesetz Gottes" gehört, das Alte Testament jedoch nur, soweit es nicht durch das Neue aufgehoben wird.

Aus der Bedeutung des Gesetzes Gottes für den Christen und aus der Bestimmung des Neuen Testaments als des Gesetzes Gottes folgt die Forderung, daß das Volk die Bibel lesen darf.

Denn das ganze Gesetz gilt für alle Christen. Chelčický wendet sich gegen eine Unterscheidung in Vollkommene und Unvollkommene und eine Beschränkung des Gesetzes für die Unvollkommenen auf das Verbot der drei Todsünden Ehebruch, Diebstahl und Mord.

c) Das Gesetz Gottes und die Menschengesetze

Chelčický kritisiert nun von dieser zentralen Stellung des Neuen Testaments als des Gesetzes Christi her die bestehenden Gesetze in Staat und Kirche. Er beklagt, daß die Priester, Mönche und Magister das Gesetz "ganz zerbröckelt und ... der Welt zurecht gemacht und ... in Lieder von viel hübschen Tönen und in Geldgewinne umgesetzt" (97) haben. Die Folge davon, "daß die Menschensatzung dem göttlichen Gesetze sich anschloß", sei die, daß "die Kirche durch sie nicht gebessert, sondern vergiftet und das wahre Leben in ihr ertötet worden" (98) sei. Diese Menschensatzung besteht für Chelčický in den zwei Gesetzen, dem kaiserlichen und dem päpstlichen Gesetz, "mittels derer der Leib des Antichrist verwaltet wird" (99).

Das weltliche Gesetz ist für Chelčický dadurch in die Kirche eingedrungen, daß Papst Silvester den Kaiser bei seinem Übertritt zum christlichen Glauben nicht dazu gebracht habe, "wenn er Christ werden

wolle, zuerst alles Heidentum vollständig ab(zu)legen, die heidnische Herrschaft mit den heidnischen Ämtern und Gesetzen" (100). Das wäre aber nötig gewesen. Denn "wie soll das Amt der weltlichen Macht denjenigen zustehen, welche gebunden sind durch Gottes Gebot, im Falle des Unrechts sich selbst nicht zu rächen, sondern ... Gott die Rache zu überlassen, die Feinde zu lieben ...?" (101) Es ist also für Christen unmöglich, weltliche Herrschaft auszuüben. Trotzdem haben die weltlichen Gesetze ihren Sinn. Die bürgerliche Ordnung ist für die Übertreter des Gesetzes der Liebe nötig, aber sie ist immer vollständig zu trennen von der Ordnung Christi: "Die Ordnung Christi und die weltliche Ordnung können nicht zusammen bestehen, noch kann Christi Ordnung die Ordnung der Welt werden" (102). Trotzdem haben die Christen sich an weltliche Gesetze zu halten, soweit sie "der Gerechtigkeit und dem Frieden dienen" (103) - andernfalls verschmähen sie Gott und seine Gesetze.

Hauptgrund für die Ablehnung weltlicher Herrschaft für Christen ist für Chelčický der Charakter des Gesetzes Gottes als eines freiwilligen Gesetzes: "Nie kann aber das göttliche Gesetz von Bösen aus Zwang zu ihrem Heil erfüllt werden, und nur die erfüllen es mit Nutzen, die sich aus Liebe und freiwillig zu ihm bekennen" (104).

Aufgabe der Christen sei es deshalb, die Sünder zur Buße zu führen, und nicht, sie zu bestrafen (oder gar hinzurichten). "Wofern nun aber der Diener des Schwertes denjenigen den Kopf abhaut, die der Diener der Kirche zur Buße hinführen sollte, beraubt er diesen des Erlöserdienstes" (105). Genau so, wie das weltliche Gesetz das Gesetz Gottes zu ersetzen versucht hat, haben sich auch in der Kirche neue Gesetze an die Stelle des Gesetzes Christi gesetzt. Der Papst will, "daß man ihm Glauben schenke, seinen Urkunden und Gesetzen, mehr als den Gesetzen Gottes" (106). Auf diese Weise geht "der Glaube untermischt einher unter dem Namen der päpstlichen Gesetze" (107). "Daher schweigt seit lange Gottes Gesetz und der Antichrist heult, seine Ablässe und Gnadenjahre ausrufend, um dieserart Geld zusammenzuscharren" (108). Die Kirche hat nach Chelčický Gottes Gesetz nicht nur durch unzählige neue Gesetze ergänzt, sondern teilweise sogar abgeschafft. Besonders deutlich wird das im Verbot des Laienkelches, zu dem am Basler Konzil gesagt worden sei, die Kirche dürfe Gebote Christi abschaffen (109). Aber auch sonst hätten die Basler Magister dafür gesorgt, "daß nichts Widriges in diesen Gesetzen sei, was das öffentliche Wohl betrüben könnte" (110). In diesen Zusammenhang gehört wohl die schon erwähnte Reduktion der im Gesetz verbotenen Sünden auf die drei Todsünden Diebstahl, Mord und Ehebruch.

Ebenfalls in den Rahmen der Ergänzung und Ersetzung des Gesetzes Gottes durch Menschengesetze gehören für Chelčický die verschiedenen Ordensregeln. Er macht den Mönchen den Vorwurf, ein zusätzliches Gesetz zum Gesetz Christi erfunden zu haben, als ob es ihnen angemessener wäre als dasjenige Christi. Damit sagen sie sich eigentlich von dem einen Gesetz Christi los. Chelčický karikiert in diesem Zusammenhang all die asketischen Ordensregeln, was uns zeigt, daß es ihm nicht einfach nur um den Kampf gegen Reichtum und Luxus geht, sondern um die Erfüllung des ganzen Gesetzes Gottes.

d) Exkurs: Der Antichrist

Im Zusammenhang der Erörterung des Gesetzes Christi müssen wir einen Blick auf die Funktion des Gegenspielers Christi, des Antichrists, werfen. Dabei sei zunächst der neutestamentliche Befund über die Rede vom Antichrist festgestellt, da dieser in der heutigen Theologie nicht dieselbe Bedeutung hat wie im ausgehenden Mittelalter.

Der Antichrist kommt im Neuen Testament nur in den Johannesbriefen vor (111) und ist als Widersacher Gottes eine apokalyptische Gestalt, die aber schon in der Gegenwart am Werk ist und aus der christlichen Gemeinde erwächst (112). Die Vorstellung des apokalyptischen Gegenspielers Gottes kommt auch noch an anderen Stellen im Neuen Testament vor (113), jedoch nicht einheitlich in ihren Bildern (114). Für Chelčický dürfte dabei von Bedeutung sein, daß diese endzeitliche Gestalt 2. Thess 2, 3, 7-8 auch der "Gesetzlose" oder der "Ungesetzliche" genannt wird.

Chelčický nimmt die Vorstellung des endzeitlichen Kampfes zwischen Christus und dem Antichrist, wie sie bei den Hussiten sonst wichtig ist, eher selten auf. Allerdings gibt sie überall den Hintergrund ab, wo vom Antichrist die Rede ist. Viel wichtiger als der apokalyptische Kampf ist für Chelčický jedoch der Antichrist als konkrete Person seiner Zeit: der Papst mit seinen "Rotten des Antichrist" (den Universitätsmagistern, den Pfarrern als "Aposteln des Antichrists" und den Mönchen) - und die weltlichen Herrscher. Chelčický identifiziert den Antichrist also mit "den Herrschern in Kirche und Staat" (115).

So hat denn auch der "Leib des Antichrist" zwei Köpfe (wohl nach Off 13, 11) und wird durch zwei Gesetze regiert: durch "das kaiserliche Gesetz und das päpstliche Gesetz" (116). Der "Leib des Antichrist", der in einander widersprechende Rotten zerspalten ist, steht gegen den Leib Christi, die Kirche. In ihm versprüht der Antichrist sein Gift, indem er fälschlicherweise Erlösung verspricht. Das Schlimme dabei ist, daß das alles unter dem Namen des Glaubens geschieht.

Diese Aussagen alle haben Anhalt an der geschichtlichen Wirklichkeit. Wo Chelčický die Gesellschaft analysiert, spricht er oft vom Antichrist (117). Wie diese Aussagen aber mit der oben dargestellten biblischen Basis zu verbinden sind, bleibt aus den auf Deutsch und Englisch vorhandenen Schriften unklar. Petru schreibt in seiner Bibliographie von einem "apokalyptischen Zyklus, der ... eine Reihe von Traktaten umfaßt, wobei alle durch das Zentralmotiv vom Antichrist und vom Raubtier aus der Apokalypse verbunden sind" (118), der aber leider auf Deutsch nicht vorliegt. So kann ich mich nur auf die knappen Ergebnisse Molnárs stützen.

Darnach befindet sich Chelčický "in der Beurteilung des Antichristentums in grundsätzlicher Übereinstimmung mit der ganzen hussitischen Bewegung", wendet sich aber gegen den zeitgenössischen Chiliasmus, der den Jüngsten Tag selber mit Waffengewalt herbeiführen will, statt das Gott zu überlassen (119). Und so begründet Chelčický auch die Sinnlosigkeit des gewaltsamen Kampfes gegen den Teufel folgendermaßen: "Wenn die Angreifer die Mauern zertrümmern und die bösen Menschen gnadenlos vernichten, geht der Teufel hinaus aus diesen Mauern und hinein in sie, und er wird in ihren grausamen und herzlosen Herzen wohnen" (120).

B. Der Inhalt des Gesetzes Christi

a) Das Verhältnis der Christen zur weltlichen Gewalt

Das Verhältnis der Christen zur weltlichen Gewalt ist vor allem in der Schrift "Vom dreierlei Stand" (121) und speziell im ersten Teil dieser Schrift dargestellt. Ausgangspunkt ist dabei die Aussage, daß Gewalt (122) Furcht produziert; "denn die Macht macht es möglich, daß die Grausamkeit herrscht, bedroht, Mißbrauch treibt, gewalttätig wird, gefangen nimmt, schlägt und tötet" (123). "Denn es gibt keine Macht ohne Grausamkeit" (124). Nun sei aber der Glaube schon mit der Gewalt vermischt worden, wodurch der Glaube an Gehalt verloren habe. Dies sei dadurch geschehen, daß der römische Kaiser zum christlichen Glauben zugelassen worden sei, was nur durch das Aufgeben des Glaubens möglich gewesen sei: "Ich glaube, wenn (Papst) Silvester dem Kaiser wirklich den Glauben Christi vorgelegt hätte, dann hätte letzterer ihn nicht in seiner wahren Gestalt angenommen, sondern im Gegenteil verfolgt" (125). Dadurch sei dann allen Menschen, auch den "größten Feinden seines Kreuzes" (126), Tür und Tor zum Glauben offengestanden. Und zugleich habe sich die Kirche unter den Schutz des Schwertes gestellt, was wegen der damit verbundenen Grausamkeit für Christen eigentlich unmöglich sein müßte, und zudem nicht der "Schwachheit und Niedrigkeit seines Kreuzes" (127) entspreche, da doch gerade die Kirche und die Priester Christus "in Mühseligkeit und geduldigem Leiden" (128) nachfolgen sollten.

In seiner späten Schrift "Das Netz des Glaubens" geht Chelčický dann noch ausführlicher auf das Verhältnis der Christen zu ihrer Obrigkeit ein. Chelčický vergleicht den Beginn christlicher Obrigkeit mit der Bitte der Juden um einen König (1. Sam 8, 5-8). Nach dieser Stelle will Israel einen König wie alle Völker haben und verwirft damit Gott als König (129). Der Grund für diesen Einbruch der heidnischen Herrschaft ist der, daß in den "bereits allzu stumpf gewordenen Christen" "fast nichts mehr von Christi Lindigkeit zu spüren ist", daß sie "schon über die Heiden hinaus in Hoffart ertrunken" sind (130) - denn sonst hätten sie sich nicht so durch die Möglichkeit, Macht auszuüben, korrumpieren lassen. Chelčický erwähnt hier die Fabel von der Wahl des Königs der Bäume (Ri 9, 8-15), wo sich schließlich nur die Distel dazu hergibt, über die andern Bäume zu herrschen, während Ölbaum, Feigenbaum und Weinstock davon Abstand nehmen, weil "sie sehen, daß in dieser Herrschaft Grausamkeit, Unbarmherzigkeit, Gewalttat, Raub an den Brüdern geschieht" (131). Deshalb ist es für einen Christen unmöglich, ein Volk als König zu regieren. Chelčický ist es dabei besonders wichtig, daß unter den Christen Gleichheit herrscht und keiner über den andern regiert, sondern einer des andern Last trage.

Da also für Chelčický eine christliche Obrigkeit nicht möglich ist, setzt er sich intensiv (vor allem anhand von Rm 13, 1-8) mit dem Verhältnis der Christen zur heidnischen Obrigkeit auseinander. Zuerst betont er, daß Rm 13 eben nur für die Christen unter heidnischer Herrschaft (und nicht als Begründung christlicher Herrschaft) gelte. Von daher hat die weltliche Macht auch nur zwei positive Funktionen: sie

ist "nötig für mutwillige Widersacher, welche lieblos handeln, andere mit Unrecht bedrücken wollen, damit solche gezähmt, beeinflusst und in irdischen Dingen gelenkt werden", und sie vermag "als Anlaß ... der Nachfolge Christi förderlich zu sein, indem sie die Diener Christi mit Unrecht bedrückt oder sie tötet um des Namens Christi willen" (132)! Deshalb hat Rm 13 für Christen nur beschränkte Geltung.

So kommt Chelčický dazu, das Widerstandsrecht der Christen noch vor ihren Pflichten dem Staat gegenüber zu behandeln! Die Sache ist für ihn einfach: "was die Macht gemäß der Ordnung Gottes will oder gebietet, dies durch die Tat in Ungehorsam zu verachten, das ist so viel wie Gottes Ordnung widerstreben. Was jedoch diese Macht in Wahn, Hoffahrt und anderem Unrecht täte oder was sie wider Gott befühle oder wenn sie zu irgendwelchem Irrwahn oder Unrecht zwänge - nichts davon ist Gottes Ordnung bei dieser Macht... Darum würde ein Mensch, der der Macht bei solch grundverkehrter Widersetzlichkeit entgegenräte, nicht sündigen" (133). Erstes Prinzip soll dabei sein, "daß niemals durch Gehorsam Böses getan werden dürfe" (134). Man muß von daher wohl eher von einer Widerstandspflicht als von einem Widerstandsrecht bei Chelčický sprechen. - Der Satz "Handle gut, und du wirst Lob von der Obrigkeit haben" (Rm 13, 3) sei weder bei Christus, noch bei Paulus, noch bei den Christen der ersten 320 Jahre nachher richtig gewesen. Wahre Christen lebten eben immer in der Verfolgung, ja es sei im alten Rom "ein Wunder (gewesen), daß auch nur einer der Christen am Leben geblieben ist. Indessen auch hier ist Gott Herr gewesen und hat regiert die Heiden und ihre mächtigen Kaiser" (135).

Konkretes Beispiel für das Widerstandsrecht ist für Chelčický der Fall der Kriegsdienstverweigerung. Grundlage ist für ihn das Verbot, dem Bösen mit Gewalt Widerstand zu leisten (Mt5, 38f). Deshalb ist es für Christen verboten, sich an Kriegen zu beteiligen. Chelčický durchschaut die Fragwürdigkeit der "christlichen" Begründung von sogenannten gerechten Kriegen voll, wenn er sagt: "Da zieht die eine Rotte aus, die alte heilige Kirche zu verteidigen. Und die andere zieht aus, die Wahrheit des göttlichen Gesetzes zu verteidigen. Und eine andere zieht aus, die göttlichen Ordnungen zu verteidigen, welche die abtrünnigen Ketzler vernichten wollen... Und eine andere Rotte zieht aus, das öffentliche Wohl zu verteidigen... Und das ganze Gesindel dieser zerteilten Rotten heißen Christen, die miteinander zu Gott sprechen: 'Vater unser, der du bist in dem Himmel'. Alle treten für Gott ein durch Vernichtung der anderen, vermeinend Gott zu dienen, wenn die einen die andern mit Blut durchtränken" (136).

Erst nach der Behandlung des Widerstandsrechtes kommt Chelčický zu den Pflichten der Christen gegen die Obrigkeit. Diese Pflichten müssen erfüllt werden, um der Staatsgewalt keinen Anlaß zum Zorn zu geben, aber auch für das eigene Gewissen, um Gottes Ordnung zu respektieren (siehe Rm 13, 5). Chelčický meint mit diesen Pflichten der Obrigkeit gegenüber vor allem das Bezahlen der Straßenzölle.

Grundlegend für Chelčickýs Ablehnung christlicher Obrigkeit ist auch der Umstand, daß es nach ihm unmöglich ist, einen Menschen mit Zwang und Bestrafung zu bessern. Dies vermag nur das göttliche Gesetz, das auf der Liebe zu Gott und dem Nächsten beruht. Zur Liebe kann man aber nicht

durch Zwang geführt werden, sondern nur durch die Predigt des Wortes Gottes. Wer aus Furcht vor dem Schwert Gutes tut, empfängt kein Heil, sondern nur der, der sie aus der Gnade Gottes heraus tut.

Von daher läßt sich auch der Unterschied zwischen Chelčický und Tábor in der Frage der Gewalt erklären. Chelčickýs Sonderstellung liegt sicher weniger in der "persönliche(n) Enttäuschung über die Entwicklung der Verhältnisse im hussitischen Böhmen" (137), noch läßt sie sich als bloß "pragmatische Ablehnung des revolutionären Widerstandes" bezeichnen, der in eine "Sackgasse" führt (138). Vielmehr liegt Chelčickýs ablehnende Haltung der Gewalt gegenüber in seinem Glauben an die Unbedingtheit des Gesetzes und Vorbildes Jesu Christi. Das Gesetz Christi und das Vorbild der Liebe Christi begründen sowohl seine Sozialkritik als auch seine Ablehnung der Gewalt. Die Kritik an den sozialen Mißständen hat also für Chelčický keine Priorität vor seiner Gewaltlosigkeit. Denn sowohl die Gewalt, die sich in den ungerechten Gesellschaftsstrukturen äußert, als auch die direkte Gewalt in Mord und Krieg haben ihre Wurzel in demselben Übel: in der fehlenden Bereitschaft der Menschen, Leiden auf sich zu nehmen.

b) Lieber Unrecht leiden als Unrecht tun: die Haltung der Christen zu weltlichen Gerichten, zum Krieg und zur Stadt

Ausgangspunkt ist das Vorbild Jesu. Der Christ soll "auf sein Beispiel hin sehen, welchen Weg er gegangen ist bei dem ihm angetanen Unrecht: er begann mit der eigenen Tat, hernach lehrte er; zuerst ertrug er selber Unrecht, und darnach gab er uns Gebote" (139). Von daher kann Chelčický sagen: "dem Erlöser nachfolgen heißt, leibliche Schäden und Unrecht, das einem zustoßt, übersehen und die Feinde lieben und Gutes ihnen erweisen für ihr Böses, ihre Seelenschäden mehr als die eigenen leiblichen beklagen" (140). Deshalb ist die Zeit der Christenverfolgung sogar wertvoller für die Kirche als die der Harmonie mit der weltlichen Macht!

So ist denn für Chelčický auch das "Ausweichen vor jenen Situationen, in die sich Christus begeben hat" (141), das Nichtleidenwollen, die Ursache für den Abfall der Kirche vom Glauben.

Diese Aussagen über das Leiden Jesu und das Nichtleidenwollen der Menschen haben nun in vielen ethischen Fragen konkrete Folgen. Zuerst einmal in der Behandlung der Frage, ob Christen vor weltlichen Gerichten klagen dürfen. Für die Beantwortung dieser Frage wird 1. Kor 6,1-11 herangezogen, wo in Vers 7 Rechtshändel unter Christen mit der Frage konfrontiert werden: "Warum laßt ihr euch nicht lieber Unrecht tun?" Chelčický gesteht die dort enthaltene Anweisung, bei Streitigkeiten unter Christen "die Verachtetsten in der Gemeinde" als Richter einzusetzen, nur als kleineres Übel zu. "Aber ein Übel war es allemal" (142). Dafür soll dann auch das Ergebnis christlicher Gerichtsverhandlung Wiedergutmachung oder, wo sie nicht mehr möglich ist, demütige Abbitte sein. Damit soll das begangene Unrecht verziehen und vergeben sein. Aber eigentlich kann nur derjenige Christ sein, der sich "hüet jemandem Unrecht und Trug zuzufügen und ... (der) selbst von andern zugefügtes Unrecht und Trug

erduldet" (143). Unter Christen "sind weltliche Gerichte eine Schande und eine Sünde" (144), für sie gilt vielmehr die brüderliche Zurechtweisung nach Mt 18, 15-17.

Von der Ablehnung der Gewalt für Christen, die in Jesu Vorbild begründet ist, kommt nun Chelčický, und das hat ihn vor allem berühmt gemacht, zu einem radikalen Pazifismus. Das Führen von Kriegen ist den Christen deshalb verboten, weil sie damit dem Bruder Unrecht zufügen müßten, statt "dem Glauben gemäß für ihn (zu) sterben" (145). Die Christen sollten vielmehr einen "geistigen Kampf" (146) führen, dessen Waffen Demut, Leiden, Liebe und Glaube sind. Denn alles Töten, auch im Krieg, ist für Chelčický Sünde. - Was die Kriege alles an Unrecht und Leid mit sich brachten, hat Chelčický genau durchschaut: "Das arbeitende Volk ist völlig beraubt, unterdrückt, niedergehalten, geschlagen, ausgeplündert, so daß viele durch ihren Mangel und ihren Hunger gezwungen sind, ihr Land zu verlassen. Einige müssen ihre Abgaben an Schloß oder Stadt sogar dreifach oder vierfach bezahlen, zuerst an die eine Seite, dann an die andere. Denn sonst würden sie von Haus und Hof vertrieben. Und was das Schloß ihnen nicht mit Abgaben wegnimmt, wird von den Armeen aufgeessen" (147). Chelčický zieht hier die Bilanz aller Versuche, die Gewalt durch Gewalt zu beseitigen: Nur der Adel hatte von der hussitischen Revolution profitiert. Die Bauern dagegen hatten unter den Kriegen nur gelitten und waren der Erfüllung ihrer sozialen und politischen Ziele um keinen Schritt näher gekommen (148).

Ebenfalls mit dem Nichtleidenwollen begründet Chelčický die Verderbtheit der Städte. Ihre Gründung führt er auf Kain zurück (nach 1. Mose 4, 17), der zum Schutz für seine Raubgüter eine Stadt gebaut und mit Mauern umgeben habe. Und so sei es dabei geblieben, daß die Stadtbewohner "beschirmt werden (müßten) durch Gewalttat und anderes Unrecht, jederzeit zum Mord bereit" (149). "So müssen alle Gebote übertreten werden, die den Christen Geduld gebieten und die Verteidigung des Lebens und die Rache verbieten" (150). Von daher ist es verständlich, daß Chelčický alles Übel der Städte mit dem "Nichtleidenwollen" begründet: "der Grund alles dessen liegt in der Unlust zu leiden, daß man keinerlei Unrecht leiden will weder um Gottes noch um des eigenen Heiles willen" (151). Auf diese Weise sei in den Städten der Glaube "in Unkenntnis und Vergessenheit geraten" (152), was sich darin zeige, "daß ihnen das Evangelium und die Episteln gesungen" und damit verharmlöst würden, so daß "das Evangelium ... ihnen die Graben, die Mauern mit den Gassen und den Musketen nicht stört, nicht zum Angriff ruft, ... die üppigen Tische nicht umwirft und auch die andern Gifte nicht mit deren rechten Namen nennt; nach welchen Noten in der Kirche gesungen zu werden pflegt, das erregt nicht den Ärger der Ratsherren" (153).

c) Die Unmöglichkeit einer Ständegesellschaft für Christen

Ebenfalls mit dem Gesetz Christi begründet Chelčický seine Ablehnung der Drei-Stände-Gesellschaft. Entscheidende Bibelstelle ist für ihn dabei 1. Kor 12, 21-26. Im Leib Christi oder in der Kirche gilt, was Paulus dort schreibt: "Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und wenn ein Glied sich freut, so freuen sich alle Glieder mit". Diesem Gebot widerspricht

die Ständegesellschaft vollkommen. Chelčický beschreibt sie folgendermaßen: "Zwei Parteien ist sie schmackhaft, sintemal beide faul, gefräßig und verschwenderisch sind; liegen sie doch auf der dritten Partei, diese sich unterwerfend; und diese trägt mit ihren Schmerzen die Üppigkeit jener zwiefachen Fresser, deren es eine so sehr große Menge gibt" (154).

Die Aufteilung der Ämter im Leib Christi meint nach Chelčický nur die geistlichen Ämter, nicht aber eine Aufteilung in Stände. Auch habe die Ständegesellschaft den (unchristlichen) Haß des 3. Standes gegen die beiden ersten zur Folge. Alle Menschen streben die Vorteile der ersten Stände an. Deshalb ist es unmöglich, die Ständegesellschaft als Leib Christi aufzufassen.

Chelčický's Ablehnung der Ständegesellschaft wird dann im "Netz des Glaubens" durch eine Kritik der Institution der Leibeigenschaft ergänzt, begründet mit dem alleinigen Recht Gottes auf alle Menschen: "Zu seinem Wohlgefallen hat er sie erschaffen nach seinem Willen und er schätzt einen einzigen Menschen höher ein, denn sämtliche Güter, die seine Erde trägt. Und Jesus Christus hat diese Menschen sich erkaufte nicht mit Silber und Gold, sondern mit seinem teuren Blute und seinen schweren Leiden" (155). Deshalb ist es dem Menschen verboten, diese Menschen, die Christus gehören, zu kaufen und auszubeuten.

d) Exkurs: Gibt es für Chelčický ein christliches Gesellschaftsmodell?

Eine in der Literatur häufig gestellte Frage, die wir an dieser Stelle behandeln wollen, ist die nach Chelčický's Gesellschaftsmodell. Nach Kalivoda hat Chelčický das Ideal "einer gerechten Gesellschaft. Es soll dies das direkte Gegenteil der Feudalgesellschaft sein, es soll dies eine Gesellschaft sein, die auf der Liebe, der gegenseitigen Hilfe, der Brüderlichkeit und der Gleichheit ihrer Angehörigen begründet ist" (156). Für Kautsky ist Chelčický sogar "Gleichheitskommunist ... im urchristlichen Sinne", der die Gleichheit der Gesellschaft nicht durch Zwang, sondern "hinter dem Rücken des Staates und der Gesellschaft" durch Ignorieren aller staatlichen Machtmittel verwirklicht haben will (157). Doch diese Einordnungen werden Chelčický alle kaum gerecht. Brock stellt mit Recht fest: "Die positive Seite der Soziallehre Chelčický's ist nirgends so klar entwickelt wie seine kritische Analyse" (158). Von daher ist es wohl richtig, wenn Goll, Vogl und Kaminsky (159) feststellen, daß es für Chelčický unmöglich ist, von einem "christlichen Staat" oder einer "christlichen Gesellschaft" zu sprechen. Allerdings sind ihre Folgerungen daraus ebenso verschieden wie spekulativ (160).

Wir wollen uns deshalb auf die wenigen sicheren Aussagen beschränken, die wir von Chelčický selbst haben. Er schreibt in "Vom dreierlei Stand": "Die Ordnung Christi und die weltliche Ordnung können nicht zusammen bestehen, noch kann Christi Ordnung die Ordnung der Welt werden" (161). Kaminsky stellt diese Absolutheit Chelčický's als Konsequenz seines Kirchenverständnisses dar: "Die Kirche war die Gemeinschaft der Vorherbestimmten, ... sie war eine geistliche Gemeinschaft, die nichts gemein hatte mit irgend einer sozialen Gemeinschaft" (162). Und nach Brock verwirklicht Chelčický sein eigentlich vorhandenes theokratisches Ideal wegen seiner Gewaltlosigkeit

nicht in der Gesellschaft: " Christus der König hat alle irdischen Herrscher ersetzt: im persönlichen Leben der kleinen christlichen Gemeinschaft inmitten einer völlig ' heidnischen ' Gesellschaft, in ihren Herzen " (163). Denn von der Notwendigkeit einer Veränderung der Welt ist Chelčický durchgehend überzeugt.

e) Die Unmöglichkeit menschlicher Erlösungsversuche: Chelčický's Haltung zu Ablasshandel, Simonie, Heiligenverehrung und Todesstrafe

Die zentrale Bedeutung der Frage nach dem Heil des Menschen und der Erlösungstat Jesu Christi am Kreuz ist schon dargestellt worden. Hier sollen nun die ethischen Konsequenzen aus dieser Erlösungstat nachgezeichnet werden.

Chelčický wendet sich gegen alle menschlichen Erlösungsversuche. Wie bei Luther gilt deshalb bei ihm der erste Angriff dem Ablasshandel des Papstes. Der Papst hat sich demnach " die göttliche Macht oder die Macht des Erlösers selbst zugeeignet . . . , den Menschen die Sünden zu vergeben " (164). Diese Sündenvergebung können die Menschen durch eine Pilgerreise nach Rom erlangen, aber auch einfach durch die Bezahlung eines entsprechenden Geldbetrages, ohne Buße zu tun oder wenigstens zu wissen, " was sie bereuen sollen, dieweil sie nicht wissen, was Sünde ist " (165). Ja, es ist sogar möglich, Vergebung für die zukünftigen Sünden zu erwerben, " welcherlei Sünden (ein)er mag, auf so viele Jahre als er wünscht . . . oder auch bis zum Tode " (166). Und nach dem Tode sorgen Vigilien und Messen noch weiter dafür, daß einer das Heil auch wirklich erreicht. All diesen menschlichen Erlösungsversuchen ist gemeinsam, daß der Papst " denen Vergebung (gibt), welchen Gott keine gibt; denn Gott vergibt keinem, der nicht Buße tut und nicht endgültig von den Sünden abläßt mit dem Willen, der Gesinnung und der Tat " (167). Damit hat der Papst " die Macht und das Recht Jesu fälschlicherweise an sich genommen " (168).

Den gleichen Vorwurf wie dem Papst macht Chelčický den Priestern. Das liegt zuerst einmal daran, daß der Papst an der Einsetzung der Priester beteiligt ist, dann aber auch an der Simonie: Der Priester kauft die Gemeinde, die Christus mit seinem Blut erkaufte hat, noch einmal beim Papst, beim Bischof und beim Landesherren. Chelčický schreibt: " Also: Christus kauft, der Herr verkauft; was Christus kauft, das verkauft der Herr. Zu welchem Zwecke kauft Christus? Zu Leben und Erlösung. Und zu welchem Zwecke verkauft der Herr? Zu Tod und Verdammnis " (169). Deshalb ist es kein Wunder, daß solche Priester die Menschen nicht zum Heil führen können. Die " Schlüsselgewalt ", die sie von Christus erhalten haben (Mt 16, 18f.), gebrauchen sie so, daß sie die Abgabeleistungen nicht verlieren, anstatt die Menschen zur wirklichen Buße zu führen. Damit führen sie die Menschen nicht zur Erlösung durch Christus, sondern übergeben sie in die Macht des Teufels. Trotzdem ist sich Chelčický nicht sicher, ob solche " bösen Priester " das Abendmahl austeilen dürfen oder nicht.

Ebenfalls mit der Erlösung durch Christus allein begründet Chelčický seine Ablehnung der Anrufung der Heiligen um ihre Fürsprache bei Gott für die Verstorbenen. Chelčický begründet seinen Standpunkt

zuerst einmal mit der Inkarnation Gottes in Jesus Christus: der Mensch erreicht das Heil nicht durch den Aufstieg zu Gott, sondern durch den Abstieg Gottes auf die Erde (170). Denn, und das ist das zweite Argument, Christus hat die Sünder zum Heil erkauft und ist für sie bei Gott eingetreten: "Deswegen steht Christus, dem Gottessohne, die Fürsprache allein zu gemäß der unzweifelhaften Sicherheit und gemäß der Erkaufung. Kann doch niemand so viel Gnade und Erbarmen über die Menschen haben wie er, der für sie gestorben ist und sie abgewaschen hat von ihren Sünden in seinem Blute" (171). Deshalb ist jede Anrufung der Heiligen um ihre Fürsprache bei Gott sinnlos, "Übertrifft doch niemand Christum an Gnade" (172). Wenn die "Apostel des Antichrist", die Priester, zur Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte auffordern, "so übertragen sie (damit) ihre Hoffnung von Gott auf die Schöpfung." Damit werden nach Chelčický die Sünder so sehr betrogen von der Kirche, daß sie "damit hinweggestoßen werden vom Schöpfer zum Geschöpfe hin" (173).

Chelčický wendet sich daher gegen jede Art von Heiligenverehrung, gegen "Gebete, Fasten, Feiertagehalten, Messelesen, Opferungen, Leiden ... Diese Ehrung der Heiligen ... hat Gott seiner rechten Ehre beraubt, die er in den Seelen der Menschen haben will" (174).

So soll man nur zu Gott um Gnade beten, denn nur er kennt die Menschenherzen. Wer dagegen sein Heil bei den Heiligen erbittet, der betet damit gegen Gott: Die Strafen, die Gott gerechterweise über die Sünder "kommen läßt, ihrer Sünden wegen: das bringen die Heiligen wieder in Ordnung. Gott schlägt und die Heiligen heilen. Und so sind sie Gott entgegen" (175). Auch in dieser Frage argumentiert Chelčický vor allem mit dem Neuen Testament. Von daher ist es auch sicher, daß die Heiligen keine Verehrung wollen (176). Und darüber, ob sie für uns bei Gott eintreten, wissen wir aus der Schrift nichts. Daß unsere Anstrengungen dazu (Messen, Opfertgaben usw.) auf jeden Fall nichts dazu beitragen, sehen wir aus dem Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus (Lk 16, 19-31) (177).

Ebenfalls mit der Erlösung des Menschen durch Jesus Christus begründet Chelčický seine Ablehnung der Todesstrafe. Denn wenn "der Diener des Schwertes denjenigen den Kopf abhaut, die der Diener der Kirche zur Buße hinführen sollte, beraubt er diesen des Erlöserdienstes" (178). Denn Gott nimmt die Sünder in Gnaden auf und will, daß sie leben und zur Buße kommen (nach Ez 33, 11). Ja, gerade wenn einem "kein Gutes erwiesen werden (konnte), durch Hinleitung zur Buße, so soll ihm auch kein Böses angetan werden dadurch, daß er erschlagen wird in seinen Sünden" (179). Für Chelčický sind alle vermeintlichen biblischen Belege für die Todesstrafe deshalb wertlos. Zentral bleibt das Gebot: "Du sollst nicht töten", das auch für die Hinrichtung gilt: "Der Scharfrichter, der tötet, ist genauso ein Übeltäter wie der Verbrecher, der dabei getötet wird" (180).

f) Taufe und Abendmahl

Über Chelčickýs Sakramentsverständnis ist schon viel geschrieben worden (181). Es kann hier nur eine kurze Darstellung der wichtigsten Punkte versucht werden, da ja auch das rechte Verständnis und die rechte

Handhabung der Sakramente zum Gesetz Gottes gehören. Hauptquellen sind dabei Chelčickýs Schriften " Von den Sakramenten " oder " Anleitung zu den Sakramenten " (182) (entstanden zwischen 1432 und 1436 (183)), " Replik gegen Biskupec " (184) (zwanziger Jahre) und " Replik gegen Rokycana " (185) (nach 1437).

Was die Taufe betrifft, so stellt Chelčický vor allem die Massentaufe (und damit auch die Kindertaufe) in Frage. Die Begründung dafür besteht darin, daß nur sehr wenige erwählt sind. " Und so ist Gottes Erwählung keine häufige Sache, daß sie durch die häufige Taufe zum Menschen gelangen könnte, wenn er nicht ewig erwählt wäre " (186). Deshalb ist es Voraussetzung für die Taufe eines Menschen, daß er dem Evangelium glaubt. " Aber die Erfahrung lehrt deutlich, die übergroße Anzahl der Christen habe weder Gott erkannt noch Christum, weder nach der Taufe, noch vor dem Tode: bis zum Tode verharren sie in schrecklichen Sünden " (187). Deshalb ist die Kindertaufe eigentlich eine Unmöglichkeit. So kann es " größere Verräter an der menschlichen Erlösung nicht geben ... als diese Priester, welche die Taufe so einfach in dem Alter des Menschen verwenden, wenn er über nichts davon Verständnis haben kann " (188). Dennoch haben gläubige Menschen das Recht, ihre Kinder zu taufen, damit sie erlöst werden - nur: eine Garantie für die Erlösung ist mit der Taufe nicht gegeben.

Trotzdem ist die Taufe notwendig zum Heil, da mit ihr die Erbsünde abgewaschen wird. In der Taufe wirkt der Heilige Geist und schafft eine Neugeburt des Menschen, die in die Nachfolge Christi führt. Allerdings wissen wir nicht den Zeitpunkt dieses Wirkens des Heiligen Geistes. Wir wissen aber, daß er nur dort wirkt, wo wir das wollen.

In der Diskussion über das Abendmahl hat Chelčický eine doppelte Front vor sich: die taboritische Zeichenlehre und die utraquistische Transsubstantiationslehre. Die Zeichenlehre entsteht aus der Anschauung, daß Christus mit seinem Leib nicht zugleich zur Rechten Gottes sitzen und im Sakrament gegenwärtig sein könne. Deshalb kann das Brot nur Zeichen für den Leib Christi sein, nicht aber dieser selber. Dies ist aber nach Chelčický deshalb falsch, weil der Leib Christi (nach Lk 22,19) für uns hingegeben ist und das im Sakrament wiederholt wird. Diese Wahrheit des Sakraments kann aber nicht in einem Zeichen allein enthalten sein. Ja, das Sakrament des Abendmahls ist notwendig zur Vermittlung der Gnade (nach Joh 6,53f.). Deshalb muß Jesus Christus im Abendmahl gegenwärtig sein. Chelčický erwähnt an einem andern Ort all die Ausschweifungen, die aus der Leugnung der Realpräsenz Christi im Abendmahl folgen: Das Sakrament werde " Schmetterling, Schlacke, Abgott " genannt oder mit der Unzucht gleichgesetzt oder durch die guten Werke des Menschen ersetzt (189).

Mit der Gegenwart Christi im Abendmahl setzt sich Chelčický auch in seinem Gespräch mit den Utraquisten auseinander. Er wendet sich gegen die Transsubstantiationslehre, weil sie zur Folge habe, daß der Priester im Abendmahl eigentlich Gott schaffe. Dies zeige sich auch darin, daß dann das Brot als Gott verehrt werde, was genau so falsch sei wie die folgende taboritische Haltung: " Eher möchte ich vor dem Teufel niederknien, als vor diesem Sakrament ! " (190).

Chelčickýs Ablehnung sowohl der taboritischen Zeichenlehre wie auch der

utraquistischen Transsubstantiationslehre führt ihn zu seinem eigenen Verständnis, das durch das Bild der Konsubstantiation geprägt ist. Das Brot wird von Christus mit seinem Leib verbunden. Die Art der Gegenwart Christi im Abendmahl wird zwar von Chelčický zu definieren versucht (Christus ist im Sakrament persönlich, leiblich und wesentlich, nicht aber substantiell gegenwärtig); auf der andern Seite erstreckt sich seine leibliche Gegenwart auch auf den Himmel - Peschke nennt diese Auffassung "Multi-lokationstheorie" (191) - sie muß aber den Sündern verschlossen bleiben. So ist sowohl die taboritische wie die utraquistische Auffassung ein Versuch, der die halbe Wahrheit zur ganzen machen will: "Die Taboriten halten ... das Sakrament für ein reines Zeichen, die Utraquisten aber für den materiellen Gott" (Peschke) (192). Molnár schließt daraus: "Für ihn sind die taboritische Auffassung des auferstandenen, geheiligten Christus und die Beteuerung Seiner leiblichen Gegenwart im Sakrament durch die Prager Lehrer zwar nicht vergleichbar, aber doch 'beide genuin', auch wenn 'in einem einzigen kleinen menschlichen Hirn kaum Platz ist für diese beiden Wahrheiten'" (193).

Ähnlich wie bei der Taufe lehnt Chelčický auch beim Abendmahl die allgemeine Zulassung ab: "Sie reichen es jedermann ohne Unterschied ... sie spenden es Räubern, Dieben, Wucherern, Trunkenbolden, Gewaltthätern ..." (194).

Schluß

Die Wirkung Petr Chelčickýs

Hauptstreitpunkt zwischen Chelčický und seinen Zeitgenossen und Glaubensbrüdern in Prag und Tábor war die Frage der Beteiligung an Kriegen. Doch blieb hier Chelčickýs Einfluß, wie wir gesehen haben, gering. Einzig von Mikuláš "Biskupec" von Pelhřimov wissen wir, daß er eine immer kritischere Haltung gegen die Ausübung von Gewalt einnahm, doch kam er nie zu einer gleich radikalen Ablehnung von Gewalt und Krieg wie Chelčický (195).

Sonst kam Chelčickýs Denken zu keiner durchschlagenden Wirkung. Einzig die kleine Gruppe der späteren Böhmisches Brüder orientierte sich an ihm.

Der Einfluß Chelčickýs auf die entstehende Jednota bratrská kann hier nicht genauer ausgebreitet werden. Zweifellos sind die Böhmisches Brüder in ihren Anfängen stark von Chelčický beeinflusst worden. Schon Blahoslav (1523-1571) schreibt in seiner Schrift "Vom Ursprung der Brüderunität", daß dieser Einfluß nicht "in dem, wie sie auf den rechten Weg gelangen und wo sie gehen sollten, (bestehe,) sondern nur (darin), wie sie den, der der falsche ist, erkennen sollten" (196). Und doch wurden die ersten Brüder in ihrem Schritt zur Trennung von Rom und zur Begründung einer eigenen Jednota mit durch die scharfe Trennung von Kirche und Staat in den Schriften Chelčickýs geleitet. Dabei ließen sie sich auch vor allem in konkreten Fragen wie der Beteiligung am Staat durch Kriegsdienst, Eid und Gerichtsbarkeit in ihren Anfängen von Chelčický leiten. Und obwohl er dann vor allem nach dem Sieg der "großen Partei" mehr und mehr in Vergessenheit

geriet, hat Hromádka recht, wenn er schreibt: " Von Chelčickýs ' Glaubensnetz ' bis zu Comeaus ' Labyrinth der Welt und Paradies des Herzens ' führt ein ununterbrochener Weg, wenn auch zwischen ihnen wichtige Unterschiede in Ausdruck, Gedanken und Anschauungen der beiden Epochen vorhanden sind " (197). Möge dieser Weg auch in die heutige Zeit (und Brüder-Unität) weitergeführt werden!

Die Aktualität des Werkes Petr Chelčickýs

1. Wir haben die grundsätzliche Bedeutung des Gesetzes Christi für die Theologie Chelčickýs ausgeführt und anhand von Chelčickýs Ethik dargestellt. Wie unerhört aktuell diese Auffassung ist, muß uns klar werden, wenn wir die ideologie- und gesellschaftskritische Funktion des Gesetzes Christi bei Chelčický sehen: Das Gesetz Christi steht über allen weltlichen Gesetzen. Damit werden die weltlichen Gesetze als Gesetze entlarvt, die nur für den Profit ihrer Urheber aufgestellt worden sind.

Wichtig ist dabei, daß Chelčický kein starres Lehrgebäude verkündet, sondern sich immer an das Vorbild Jesu hält, das für ihn vor allem in seinem Leiden für die Menschen und damit in der Liebe Gottes besteht.

2. Da Gott in Jesus Christus lieber Gewalt gelitten als ausgeübt hat, muß diese Leidensbereitschaft und Gewaltlosigkeit auch für die Christen bestimmend sein. Bei Chelčický kommt die Ablehnung der Gewalt also nicht aus einer Position der Sicherheit (wie z. B. häufig heute in der europäischen Kritik des Sonderfonds zum Antirassismusprogramm des Ökumenischen Rates der Kirchen), sondern aus der Bereitschaft, Unrecht zu leiden, wie es Jesus Christus auch getan hat.

Ja, Chelčický verwirft (in seiner Ablehnung der Stadtgesellschaft) jede weltliche Sicherheit, die durch die Verteidigung der eigenen Position erreicht wird. Wie wichtig wäre heute dieser Gedanke, wo die Supermächte zur vermeintlichen Verteidigung ihrer Sicherheit fast ohne Grenzen aufrüsten und expandieren (198).

3. Die Aktualität des Denkens Chelčickýs besteht jedoch nicht nur in seiner ideologiekritischen Funktion und in seiner radikalen Gewaltlosigkeit. Beeindruckend ist vor allem auch seine Analyse der bestehenden Gesellschaft. Die Drei-Stände-Gesellschaft ist für Chelčický genauso dem Evangelium zuwider und also ketzerisch wie eine falsche Abendmahlsanschauung. Es gibt also häretische Strukturen!

Eine nur oberflächliche Analyse unserer heutigen Gesellschaft zeigt uns schon, daß bei der herrschenden Wirtschaftsordnung eine kleine Elite (vor allem in Europa und Nord-Amerika) auf Kosten der großen Massen der Weltbevölkerung im Wohlstand lebt. Ist diese ("kapitalistische") sogenannte freie Marktwirtschaft nicht genauso häretisch wie die Ständegesellschaft des Mittelalters?

Anmerkungen

Die Werke werden in der Regel nur mit dem Verfasser des Werkes (s. dazu das anschließende Literaturverzeichnis) und der Seitenzahl zitiert.

- 1) Netz, S. 191
- 2) Aussprache tschechischer Namen: "c" wie "z" - "č" wie "tsch" - "ch" wie "ch" in "ach" - "ř" wie "rsch" - "š" wie "sch" - "v" wie "w" - "z" wie "s" - "ž" wie "g" in "Gelee". Alle tschechischen Wörter werden auf der ersten Silbe betont, Akzente bedeuten Längen.
- 3) siehe das Literaturverzeichnis
- 4) siehe Petru, S. 211
- 5) Von den auf Deutsch existierenden Übersetzungen waren mir vor allem die von Antonín Stanislav Mágr übersetzten Auszüge aus der Postilla nicht zugänglich: Petr Chelčický, Vom Frieden Gottes, Leipzig 1920; ders., Vom guten Willen, Leipzig 1921 (siehe Petru, S. 146)
- 6) so Brock, S. 36; Kaminsky, S. 115; Kalivoda/Kolesnyk, S. 82; Spinka, S. 281
- 7) Molnár bezeichnet mit diesem Begriff "den ziemlich breiten Strom der Bestrebungen um Erneuerung, die entweder im Innern der menschlich organisierten Kirche, oder durch Abfall von ihr in der Zeit vom Ende des 12. bis ungefähr Ende des 16. Jahrhunderts wirkten" (Rčan, S. 284)
- 8) Brock, S. 12f.
- 9) Kalivoda/Kolesnyk, S. 72; Brock, S. 13
- 10) Brock, S. 31; Kaminsky, S. 115
- 11) Brock, S. 37; Kaminsky, S. 125; Kalivoda/Kolesnyk, S. 83
- 12) Brock, S. 14f.
- 13) siehe Brock, S. 40, Anmerkung 46: die "Replik gegen Rokycana" wird zwischen 1433/34 und 1448 datiert; Kalivoda/Kolesnyk, S. 110, Anmerkung 57: Mitter 30er Jahre
- 14) Brock, S. 38: Mitte 30er Jahre; Kalivoda/Kolesnyk, S. 84: 30er Jahre
- 15) Brock, S. 39 und Kalivoda/Kolesnyk, S. 110, Anmerkung 60: frühe 40er Jahre
- 16) Brock, S. 40f., Rčan, S. 17f., Müller I, S. 66-70
- 17) Vogl, S. 13-15; Brock, S. 26f.
- 18) Molnár in: Cheltschizki (1970) X; Kaminsky, S. 109
- 19) so Molnár in: Cheltschizki (1970) X
- 20) so Brock, S. 27 und Kaminsky, S. 109
- 21) Molnár in: CV (1976), S. 190f. Siehe auch Jersák in: CV (1980), S. 244f.
- 22) Kaminsky, S. 111
- 23) Molnár in: Cheltschizki (1970) X
- 24) Brock, S. 27
- 25) Peschke (1935), S. 108; Kaminsky, S. 110
- 26) Molnár in: Cheltschizki (1970) X
- 27) Brock, S. 31f.; Kaminsky, S. 114
- 28) Peschke (1955/56), S. 269-272
- 29) Molnár in: CV (1976), S. 190f.

- 30) Kaminsky nimmt an, daß er diesen Namen seit der Hinrichtung des Priesters Vojtěch von Chelčice 14 20 an Stelle des alten "Petr Záhorka" führte (Kaminsky, S. 111f.)
- 31) Peschke (1935) , S. 109f.; Brock, S. 38; Goll, S. 16f.; die Datierung dieser Schrift wird sehr verschieden angesetzt; zwischen 1. Hälfte 20er Jahre und 14 28, siehe Brock, S. 38, Anmerkung 40
- 32) Brock, S. 38; Brock schreibt, nur Chelčický und die kleine Gruppe um ihn sei den Grundsätzen der frühen "Taboriten vor Tabor" treu geblieben (Brock, S. 31)
- 33) Datierung: siehe Brock, S. 39, Anmerkung 43: Bartoš datiert Ende 30er Jahre, Brock selber (mit Goll, S. 66) Anfang 40er Jahre.
- 34) Goll, S. 20f.; Brock, S. 40
- 35) Molnár in: Cheltschizki (1970) V
- 36) Brock, S. 40
- 37) Brock, S. 41
- 38) Brock, S. 42
- 39) Brock, S. 42f.; Kalivoda/Kolesnyk, S. 82
- 40) Netz, 2. Teil, 30. - 48. Kapitel
- 41) Netz, S. 270
- 42) Netz, S. 46f.
- 43) Netz, S. 149f.
- 44) " Und er, der allmächtig ist, liebte die Welt, d. h. die elenden, unwürdigen Menschen, die ihm widerstreben und für alle seine Gnaden undankbar und von ihm entfernt sind. Ermißt man also diese beiden Seiten, die einander fern sind, daß Gott dieser schändlichen Welt solche Liebe erzeugen mußte, daß er ihr seinen eingeborenen Sohn gab?" (aus Postilla II, zitiert bei Peschke (1935), S. 145, Anmerkung 24)
- 45) Brock, S. 65; Zitat aus Postilla I und II
- 46) Vogl, S. 228-244
- 47) Vogl, S. 237
- 48) Netz, S. 301
- 49) Netz, S. 266f.
- 50) Brock, S. 30
- 51) siehe Molnár in: Hromádka, S. 111-115
- 52) zitiert bei Molnár in: Hromádka, S. 113
- 53) Peschke (1935), S. 179
- 54) Netz, S. 272
- 55) Netz, S. 257
- 56) alle Zitate Goll, S. 74
- 57) aus Postilla I, zitiert bei Peschke (1935), S. 179, Anmerkung 220; siehe auch Goll, S. 30 und Vogl, S. 112
- 58) Netz, S. 77
- 59) Netz, S. 271 (nach Tit 2, 11f.)
- 60) Netz, S. 263
- 61) "Des Paulus Rede vom alten Menschen", zitiert bei Vogl, S. 109
- 62) zitiert Netz, S. 135
- 63) Peschke (1935), S. 179, Anmerkung 221
- 64) "Erklärung der Passion Christi nach dem Evangelium Johannes" in: Goll, S. 74

- 65) siehe Peschke (1935), S. 167
- 66) Netz, S. 297
- 67) Netz, S. 76
- 68) In diese Richtung deutet z.B. das Wort, daß der Mensch die "unnützen und häßlichen und schändlichen Gelüste des Leibes in den Sünden um der Herrlichkeit der ewigen Belohnung willen" verachten solle (Erklärung der Worte Joh 12, 25f. in: Peschke (1940), S. 7).
- 69) "Des Paulus Rede vom alten Menschen", zitiert bei Vogl, S. 109
- 70) aus der Predigt zum 13. Sonntag nach Trinitatis, zitiert in: Vogl, S. 110
- 71) Netz, S. 148
- 72) Kalivoda/Kolesnyk, S. 333
- 73) Netz, S. 281
- 74) aus: Postilla II, zitiert in: Peschke (1935), S. 142, Anmerkung 8
- 75) in: Postilla I, zitiert in: Peschke (1935), S. 143f., Anmerkung 17, und in: Vogl, S. 112f.
- 76) Vogl, S. 114
- 77) Peschke (1935), S. 142
- 78) in seiner Behandlung der Taufe in "Von den Sakramenten"; Goll, S. 76, siehe auch Peschke (1940), S. 90
- 79) "Von der heiligen Kirche", in: Kalivoda/Kolesnyk, S. 333
- 80) alle Zitate: Netz, S. 306f.
- 81) Spinka, S. 281
- 82) Goll, S. 22
- 83) Kalivoda/Kolesnyk, S. 86
- 84) Chelčický schreibt in seiner "Erklärung der Worte 1. Tim 1, 5-8" über Menschen, die zwar das Gesetz Gottes halten, aber sich nicht nach seiner Gerechtigkeit richten: "Sie halten das Gesetz und kennen Gott nicht" (Peschke (1940), S. 19).
- 85) Netz, S. 142
- 86) siehe dazu die eingangs zitierten Sätze auf S. 24.
- 87) Netz, S. 73
- 88) Netz, S. 65
- 89) Netz, S. 237
- 90) Netz, S. 50
- 91) "Erklärung der Worte Joh 12, 25f.", in: Peschke (1940), S. 8
- 92) Netz, S. 92
- 93) Netz, S. 17f.
- 94) "On the Triple Division of Society", Kaminsky, S. 139
- 95) Kaminsky, S. 142 (bezogen auf Mt 5, 20)
- 96) Kaminsky, S. 123
- 97) "Erklärung der Worte 1. Tim 1, 5-8", in: Peschke (1940), S. 17
- 98) "Replik gegen Rokycana", in: Goll, S. 84
- 99) Netz, S. 210; Chelčický spricht in anderem Zusammenhang sogar von den "Gesetzen des Antichrist" (Netz, S. 229f., sowie im 10. Kapitel des 2. Teiles des "Netzes des Glaubens", Kalivoda/Kolesnyk, S. 421)
- 100) Netz, S. 54
- 101) Netz, S. 65
- 102) "On the Triple Division of Society", in: Kaminsky, S. 143

- 103) Kaminsky, S. 149 (nach Rm 13)
- 104) "Replik gegen Rokycana", Goll, S. 85f.
- 105) Netz, S. 143
- 106) Netz, S. 13
- 107) Netz, S. 191
- 108) Netz, S. 228
- 109) Netz, S. 50, 227, 229
- 110) Netz, S. 190
- 111) 1. Joh 2, 18, 22; 4, 3; 2. Joh 7
- 112) so Grundmann in: ThWNT IX (1973), S. 567
- 113) 2. Thess 2, 1-11; Off 11, 7; 12; 13, 1-19; 20, 2; Mk 13, 14
- 114) so Ernst in: ExWBNT I (1980), S. 266f.
- 115) Brock, S. 59, Anmerkung 108
- 116) Netz, S. 210f.
- 117) so in der Analyse der Städte (Netz, S. 203), der Mönchsorden (Netz, S. 209ff.), der Universitäten (Netz, S. 228, 231ff.), der Simonie (Netz, S. 249)
- 118) Petru, S. 211
- 119) Molnár in: Hromádka, S. 111f.
- 120) "Vom geistigen Kampf", zitiert bei Kaminsky, S. 119
- 121) "On the Triple Division of Society", Kaminsky, S. 137-167
- 122) Hier zeigt sich die Grenze bei der Verwendung einer Übersetzung von Chelčický: "power" meint, wo es in Verbindung zur darin enthaltenen Grausamkeit gebracht wird, bestimmt "Gewalt". "Secular power" jedoch ist wohl eher mit "weltliche Macht" wiederzugeben. Was sind wohl die entsprechenden Begriffe im altschechischen Urtext?
- 123) Kaminsky, S. 138, siehe auch S. 148. Diese Begründung bekommt ihre Radikalität vor allem durch das strukturelle Verständnis von Gewalt: weltliche Macht wird mit den Grausamkeiten der Gewalt gleichgesetzt. (Oder liegt das doch nur an der Übersetzung? Siehe Anmerkung 122. Aber: Růčan, S. 16.) Diese Sicht entspricht sicher der von Chelčický beobachteten Wirklichkeit.
- 124) Kaminsky, S. 140, siehe S. 159
- 125) Kaminsky, S. 145
- 126) Kaminsky, S. 146
- 127) Kaminsky, S. 147
- 128) Kaminsky, S. 151
- 129) ... und stürzt sich damit selbst ins Unglück der Abhängigkeit und Beherrschung (siehe Netz, 1. Teil, 90. Kapitel; nach 1. Sam 8, 11-18)
- 130) Netz, S. 80f.
- 131) Netz, S. 88
- 132) Netz, S. 66
- 133) Netz, S. 110
- 134) Netz, S. 112
- 135) Netz, S. 117
- 136) Netz, S. 168f.
- 137) Kalivoda in: Kalivoda/Kolesnyk, S. 84
- 138) Kalivoda/Kolesnyk, S. 111, Anmerkung 64

- 139) Netz, S. 148
- 140) Netz, S. 150
- 141) aus dem 31. Kapitel des 1. Teiles des "Netztes des Glaubens", zitiert von Molnár in: Cheltschizki (1970) VII (ähnlich Netz, S. 74f.)
- 142) Netz, S. 22
- 143) Netz, S. 25
- 144) "On the Triple Division of Society", Kaminsky, S. 142 (zitiert auch Brock, S. 52)
- 145) Netz, S. 62
- 146) "Geistig" und "geistlich" werden im Tschechischen nicht unterschieden (siehe Netz, S. 312, Anmerkung 37)
- 147) Postilla, zitiert Brock, S. 58f.
- 148) Brock, S. 69
- 149) Netz, S. 195
- 150) Netz, S. 196
- 151) Netz, S. 202
- 152) Netz, S. 204
- 153) Netz, S. 191, siehe S. 200.
- 154) Netz, S. 40
- 155) Netz, S. 91
- 156) Kalivoda/Kolesny, S. 112, Anmerkung 64; siehe auch a.a.O. S. 84
- 157) Karl Kautsky, Vorläufer des neueren Sozialismus, 1. Band: Kommunistische Bewegungen im Mittelalter, Berlin 1913, S. 317.
- 158) Brock, S. 66
- 159) Goll, S. 24f.; Vogl, S. 152; Kaminsky, S. 127f.
- 160) Nach Goll will Chelčický eine Auflösung des Staates von oben durch die Herrschenden (Goll, S. 27); nach Vogl, der sein Buch dem Andenken Gustav Landauers widmet, ist Chelčický ein "christlicher Anarchist" (Vogl, S. 153) und nach Kaminsky ist er gar einer der Väter des bürgerlichen Liberalismus (Kaminsky, S. 131).
- 161) Kaminsky, S. 143
- 162) Kaminsky, S. 127; siehe auch "Von der heiligen Kirche", Kalivoda/Kolesnyk, S. 337f., und Růčan, S. 16
- 163) Brock, S. 51f.
- 164) Netz, S. 46
- 165) Netz, S. 263
- 166) Netz, S. 48
- 167) Netz, S. 263
- 168) Netz, S. 212, siehe S. 46-48, 187, 213, 260-264.
- 169) Netz, S. 255
- 170) Netz, S. 272, Der Ausdruck "Wortmystik" für die Theologie Chelčickýs (Peschke (1935), S. 170) ist also zumindest mißverständlich.
- 171) Netz, S. 294
- 172) Netz, S. 297
- 173) Netz, S. 280
- 174) Netz, S. 286
- 175) Netz, S. 266
- 176) siehe App 10, 25f.; 14, 13ff,

- 177) siehe die Predigt über diesen Text, Vogl, S. 240f.
- 178) Netz, S. 143
- 179) Netz, S. 27
- 180) aus Postilla I, zitiert bei Brock, S. 55
- 181) siehe vor allem Peschke (1935), S. 111-138, aber auch Goll, S. 14-20, 31f.; Vogl, S. 178-227 und Molnár in: CV (1976)
- 182) Text: erste drei Sakramente bei Peschke (1940) S. 76-129; alle Sakramente auszugsweise bei Goll, S. 75-82. - Titel: bei Goll und Peschke "Von den Sakramenten", nach Molnár (in: CV (1976) S. 182f.) eher "Instructions on the Sacraments", nach Jersák, "Discussing the Sacraments" (in: CV (1980) S. 244f.).
- 183) Petru, S. 78; Molnár in: CV (1976) S. 182
- 184) Text: auszugsweise bei Goll, S. 69-73
- 185) Text: auszugsweise bei Goll, S. 82-96
- 186) Peschke (1940), S. 91
- 187) Goll, S. 76; siehe auch Peschke (1940), S. 91
- 188) Peschke (1940), S. 83
- 189) "Replik gegen Biskupec", Goll, S. 70f.; siehe auch Kaminsky, S. 135f., Anmerkung 61
- 190) Goll, S. 71; zur ganzen Anbetungsfrage: Peschke (1935), S. 133f.
- 191) Peschke (1935), S. 112-115
- 192) Peschke (1935), S. 125
- 193) Molnár in: CV (1976) S. 186 (Zitat: Peschke (1940), S. 101?, dort aber in anderem Sinn). Trotzdem zitiert Molnár hier Bartoš, der Chelčickýs Abendmehlsauffassung für näher bei der der Prager Magister als bei der der taboritischen Priester hält.
- 194) "Replik gegen Rokycana", Goll, S. 95; siehe Vogl, S. 191f. und Peschke (1940), S. 115
- 195) siehe Molnár in: CV (1970), S. 145-148 und (1974), S. 134-137
- 196) zitiert bei: Walther E. Schmidt, Das religiöse Leben in den ersten Zeiten der Brüderunität (in: Zeitschrift für Brüdergeschichte, Herrnhut 1, 1907, S. 46.
- 197) Josef L. Hromádka, Das Vermächtnis der Brüderunität für heute (in: ders., Der Geschichte ins Gesicht sehen, München 1977, S. 233.
- 198) Diesem Gedanken entspricht auch die Forderung der V. Vollversammlung des Ökumenischen Rates 1975 in Nairobi: "Die Kirche sollte ihre Bereitschaft betonen, ohne den Schutz von Waffen zu leben ..."

LITERATURVERZEICHNIS

1. Werke von Petr Chelčický

- Peter Cheltschizki, Das Netz des Glaubens. Aus dem Alttschechischen ins Deutsche übertragen von Carl Vogl, Dachau¹1924. Mit einer Einführung von Amedeo Molnár, Hildesheim-New York²1970 (gekürzt).
- Jaroslav Goll, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Böhmisches Brüder, II. Peter Chelčický und seine Lehre, Prag 1882, dort Kapitel V: Auszüge aus einigen Schriften des Peter Chelčický:

- A. Replik gegen Nikolaus von Pilgram (69-73)
 - B. Erklärung der Passion Christi nach dem Evangelium Joh. (73-75)
 - C. Von den Sakramenten (75-82)
 - D. Chelčickýs Replik gegen Rokycana (82-96)
 - Robert Kalivoda/Alexander Kolesnyk, Das hussitische Denken im Lichte seiner Quellen. Berlin 1969
dort Teil III: Die Lehre des Peter von Cheltschitz :
 1. Von der heiligen Kirche (333-338)
 2. Das Netz des Glaubens (Auszüge) (338-443)
 - Howard Kaminsky, Peter Chelčický: Treatises on Christianity and the Social Order (in: Studies in Medieval and Renaissance history. Lincoln, Neb. 1 (1964) 107-179)
 - II. "On the Triple Division of Society" (137-167)
 - III. "On the Holy Church" (168-173)
 - Erhard Peschke, Die Theologie der Böhmisches Brüder in ihrer Frühzeit. Erster Band: Das Abendmahl. II. Texte aus alttschechischen Handschriften übersetzt. Stuttgart 1940 (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 20. Band). Dort Schriften von Petr Chelčický:
 1. Erklärung der Worte Joh. 12, 25f. (1-10)
 2. Erklärung der Worte 1. Tim 1, 5-8 (11-21)
 3. Erklärung des Vaterunsers (22-76)
 4. Von den Sakramenten (76-129)
 5. Vom Leibe Christi (129-142)
 - Carl Vogl, Peter Cheltschizki. Zürich und Leipzig 1926.
dort: Predigt Cheltschizkis über Lukas 16, 19-31 (228-244)
2. Werke über Petr Chelčický
- Peter Brock, The Political and Social Doctrines of the Unity of Czech Brethren in the fifteenth and early sixteenth Centuries. 's=Gravenhage 1957
 - Jaroslav Goll, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Böhmisches Brüder. II. Peter Chelčický und seine Lehre. Prag 1882
 - Howard Kaminsky, Peter Chelčický: Treatises on Christianity and the Social Order (in: Studies in Medieval and Renaissance history. Lincoln, Neb. 1 (1964) 107-179)
 - Amedeo Molnár, Peter Chelčický's "Instructions on the Sacraments" (in: Communio Viatorum. Prag. 19 (1976) 177-193)
 - Milan Cpočenský, Das Lieben Gottes. Petr Chelčickýs Auslegung von Matthäus 22, 37-39 (in: Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens, Helmut Gollwitzer zum 70. Geburtstag. München 1979. 93-97).
 - Erhard Peschke, Die Theologie der Böhmisches Brüder in ihrer Frühzeit. Erster Band: Das Abendmahl. I. Untersuchungen. Stuttgart 1935. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 5. Band)
 - Erhard Peschke, Petr Chelčickýs Lehre von der Kirche und der weltlichen Macht (in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 5 (1955/56) 263-274)
 - Eduard Petru, Soupis dfla Petra Chelčického. Praha 1957

- Matthew Spinka, Petr Chelčický, the Spiritual Father of the Unitas Fratrum (in: Church History, Berne, Ind. 12 (1943) 271-291)
- Carl Vogl, Peter Cheltschizki, Zürich und Leipzig 1926

3. Weitere benützte Literatur

- Josef L. Hromádka, Von der Reformation zum Morgen, Leipzig 1959 (darin: Amedeo Molnár, Die eschatologische Hoffnung der böhmischen Reformation, 59-187)
- Artur Jersák, The Dynamic Concept of the Church in Hussitism (in: Communio Viatorum, Prag (1980) S. 243-250)
- Robert Kalivoda/Alexander Kolesnyk, Das hussitische Denken im Lichte seiner Quellen, Berlin 1969
- Jan Milič Lochman, Living Roots of Reformation, Minneapolis 1979
- Amedeo Molnár, L'unité des Frères Tchèques (in: Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse, Straßbourg-Paris 39 (1959) 375-384)
- Amedeo Molnár, Crisis of the Parish (in: Communio Viatorum, Prag (1970) 45-56)
- Amedeo Molnár, Réformation et Révolution (in: Communio Viatorum, Prag (1970) 137-153)
- Amedeo Molnár, Das hussitische Denken (in: Communio Viatorum, Prag (1970) 201-205)
- Amedeo Molnár, Zur Frage der Trennung zwischen Jan Zizka und Tábor, (in: Communio Viatorum, Prag (1974) 123-140)
- Joseph Theodor Müller, Geschichte der Böhmischen Brüder, I. Band 1400-1528, Herrnhut 1922
- Rudolf Rfčan, Die Böhmischen Brüder, Mit einem Kapitel über die Theologie der Brüder von Amedeo Molnár, Berlin 1961
- Walther E. Schmidt, Das religiöse Leben in den ersten Zeiten der Brüderunität (in: Zeitschrift für Brüdergeschichte, Herrnhut 1 (1907) 33-92)
- Josef Veselý, Materialien und Dokumente (in: Communio Viatorum, Prag (1972) 179-182)
- Lukas Vischer, Die Auslegungsgeschichte von I. Kor. 6, 1-11, Rechtsverzicht und Schlichtung (Beiträge zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese, Tübingen 1 (1955)).

English Summary

THE THEOLOGY OF PETR CHELCICKY

We have sparse information on the life of the Bohemian farmer, Peter from Chelčice, called Chelčický. Yet, he had an undeniable influence on the Unitas Fratrum during its formative years. The Utraquist bishop Rokycana had sent his nephew (Brother Gregor) to Peter where he inquired

as to where one could find a "good priest". Thus Chelčický's theology and ethics became influential in the early years of the Bohemian Brethren.

This theology will be set forth in the essay under discussion. Instead of focusing upon Chelčický's very sharp polemical pronouncements, his radical pacifism, his rejection of ecclesiastical authority, his condemnation of class society, his struggle against capital punishment, and his understanding of Holy Communion, the author seeks to bring out the theological reasons for such extreme positions: Chelčický rejects the idea of a Christian king, because God alone is king. He is against a class society, because it divides the Body of Christ; against Christian participation in war, because Jesus, in the Sermon on the Mount, forbids it; against capital punishment, because Christ calls sinners to repentance, and because judgment belongs to God alone; against bringing disputes of Christians before the courts, because Christians, as did Jesus, should rather suffer wrongs than commit wrongs; against praying to the saints on behalf to the dead, because Christ alone is Saviour.

In short, in spite of his radical socio-political positions, Chelčický does not place ethics above doctrine. The decisive criterion in all cases is for him the "law of Christ" which he finds in the Bible, primarily but not exclusively, in the New Testament. Of course, the fulfillment of the "law of Christ" does not carry the meaning of earning credit toward salvation. Salvation is in Christ alone. When God grants man the gift of grace and strength, man may not scorn good works but must do all within his strength to fulfill the laws of God.

The "law of Christ" is for Chelčický especially then important, when it stands in conflict with the laws of man, "the laws of Anti-Christ". The laws of man, admittedly, are also necessary for Chelčický. But where they are invoked under the guise of Christianity and compliance is achieved by force, there paganism has compromised Christianity. "Christian government", in other words, is an impossibility. No doubt, this is why Peter Chelčický, despite his very radical social criticisms, does not offer his own model of society.

Chelčický's theology is relevant for us certainly most of all because it is at the heart of his social criticisms. For him there are such things as heretical societal structures (as for example a society based on estates or serfdom). How would Chelčický judge today's world economic structure where some Christians starve to death while others are enjoying unequaled prosperity? -----

Even Chelčický's radical rejection of force offers us a lesson as we live in a time when it has become more dangerous to live under the protection of arms than without it.

Die peregrinatio hominum in der missio dei

Perspektiven der Missionsgeschichte der Brüdergemeine

Vortrag (1)

von Hartmut Beck, Hamburg

In unserer gruppendynamisch interessierten Zeit und eingedenk des bekannten Zinzendorfwortes "Ich statuiere kein Christentum ohne Gemeinschaft" (2) sind wir heute geneigt, das Herrnhutertum als eine Bewegung zu verstehen, die im tief verankerten Gemeinschaftserlebnis der frühen erneuerten Brüder-Unität ihre Wurzeln hat. Das ist nur sehr bedingt richtig. Davor liegt eine große Fülle von Einzelwegen, die aus früher vorhandenen Formen der Gemeinschaft herausführten, ohne daß gleich ersichtlich war, in welcher Weise neue Gemeinschaft daraus würde erwachsen können.

Wurzeln des Gemeinschaftsprinzips

Die ersten Exulanten, aus denen die Einwohnerschaft des 1722 gegründeten Crtes Herrnhut sich zunächst zusammensetzte, waren in kleinen Gruppen oder einzeln um ihres evangelischen Glaubens die Heimat verlassend in die Fremde einer ungewissen Zukunft entgegengegangen, ganz nach Abrahams Weise. Viele andere stießen hinzu, deren persönliche Lebenswege sehr unterschiedlich und je besonders geprägt waren, sowohl in den Anfangsjahren Herrnhuts sowie auch im Verlauf der späteren Geschichte der Brüdergemeine.

Aus dem protestantischen Lübeck kam Johann Christoph Schreiber (3) nach Herrnhut, statt die väterliche Kupferschmiedewerkstatt zu erben und weiterzuführen, und wurde für mehr als dreißig Jahre erster Diasporaarbeiter in Braunschweig. Der aus Westpreußen gebürtige Tischler Friedrich Post (4) wurde Indianermissionar in Nordamerika, der gelernte Schneider Christoph Ludwig Dehne (5) aus Wernigerode einer der ersten Missionare in Surinam, vor allem bei den Cariben und Arawakken sowie bei den Freinegern im Binnenland. Manche dieser Gemein Arbeiter der frühen Zeit waren nur kurz in Herrnhut und dann jahrzehntelang, gelegentlich auch sehr einsam, irgendwo in der Welt, ohne daß durch fehlendes fortlaufendes Gemeinschaftserlebnis ihr Zugehörigkeitsbewußtsein oder das Wissen um die bleibende Verpflichtung und Einbindung in die Gemeine und ihren Dienst in Frage gestellt waren.

Viel mehr als durch ein generelles Gemeinschaftserlebnis war die Herrnhuter Gemeine seit ihrem Entstehen geprägt als Bündelung zum Teil sehr individueller Lebenswege, auf denen sich einzelne je verschieden gerufen und jedes in besonderer Weise geführt zu einer Gemeinschaft verbunden wußten durch Christus, der ihren eigenen Lebensweg bestimmte

und durch den sie selbst sich in diese Gemeinschaft gestellt und ihr verpflichtet wußten. Nicht in erster Linie auf Grund eines schon erfahrenen Gemeinschaftserlebnisses, das sich immer bruchlos fortgesetzt hätte, sondern aus diesem Wegverständnis heraus konnten Mitglieder dieser Brüdergemeine auch Jahre und Jahrzehnte in einem beinahe ordensmäßigen Selbstverständnis außerhalb der organisierten Ortsgemeinen und ihrer dort praktizierten Formen der Gemeinschaft existieren, ohne daß sie ihr entfremdet wurden oder als loyale Mitarbeiter verloren gingen.

Georg Schmidt verbrachte sechs Jahre in mährischen Gefängnissen und ebenso lang als erster Missionar allein unter den Hottentotten in Südafrika, Dr. David Sigismund Kriegelstein (und andere), der zum Leiter der wachsenden Diasporaarbeit im Baltikum berufen war, war von 1747 an zwölf Jahre in den zaristischen Gefängnissen von St. Petersburg und dann noch für kurze Zeit in der Verbannung in Kasan an der Wolga. Dort starb er 1760, ohne daß bei ihm christlicher Glaube und Zugehörigkeitsbewußtsein bezüglich der Gemeine in Frage gestellt waren. Missionare lebten über dreißig Jahre lang in Surinam und über fünfzig in Grönland oder Tibet und wußten sich dort immer fest mit der Gemeine verbunden und ganz zu ihr gehörig. Dies kann keineswegs allein von einem einmal vielleicht nur für eine kurze Zeit erfahrenen Gemeinschaftserlebnis her verstanden werden.

Der Lebenslauf als Heilsfaktor

Ein höherer Stellenwert kommt in dieser Sache dem Verständnis des Lebenslaufes jedes Gliedes der Gemeine zu. Darin liegt weit mehr als ein biographisches Interesse an der Geschichtsschreibung. Die Herrnhuter Lebensläufe, wie sie, von Verstorbenen oft noch heute in ihren letzten Lebensjahren verfaßt, bei Begräbnissen in der Gemeine als letztes, über ihren Tod hinausreichendes Zeugnis und Bekenntnis verlesen werden, auch schier unerschöpfliche Quellen für die Erkenntnis von Entwicklungen, Ereignissen und Tendenzen in der jeweiligen Zeitgeschichte der Brüdergemeine. Wenn in einem solchen Lebensweg Gottes Wille und Weisung Raum gegeben wurde, vollzieht sich in ihm Heil an dem Menschen, den dieser Weg an sein Ziel und seine Vollendung bringt. Rechenschaft über diesen Weg wird nicht nur vor der Gemeine gegeben, zu der man gehört, sondern vor dem Herrn, der wägt, richtet und vergibt. Zum Ältestenfest des Jahres 1748, bei dem wie bei jedem Ältestenfest Christus als der Herr und Älteste seiner Gemeine und aller ihrer Glieder im Blickpunkt stand, dichtete Zinzendorf das Lied: Herr und Ältester der Kreuzgemeine, mit der Strophe:

Solln wir dir, du heiliger Hoherpriester!

unsern Lebenslauf erzehn;

nun so höre mich und mein Geschwister:

du kennst alle deine Seel'n,

die in Ost und West und Süd und Norden

über dir als Haupte eins geworden,

an so unterschiednen Stelln,

in so mannigfachen Fälln. (6)

Diese mannigfachen Fälle sind ausgeführt in einem Lied am Allerheiligentag, dem 1. November 1740, als Nachruf auf schon heimgegangene Missionare, die seit 1732 in viele verschiedene Teile der Welt ausgereist waren.

In diesem Lied heißt es u. a.:

Der eine ist für ihn verbrannt;
der andre ist erfroren;
der dritte hat sich hin verbannt
aus Liebe für die Mohren.

Der vierte macht die Meeresbucht
zu einem Denkartare;
den fünften legt die Menschsucht
mit ihnen auf die Bahre.

Bald hie bald da wird itzt und dann
vor seines Thrones Stufen
ein Glied, das ihn nun sehen kann,
in Gnaden heimgelufen.

Seyd wo ihr wollt, seydt noch so weit,
den Augen unerblicklich,
ihr nun bei ihm vollendten Leut!
ihr seydt unendlich glücklich.

Gehabt euch in der Heimat gut!
wir, die noch draussen wallen,
erwarten mit gebeugtem Muth,
bis wir ihm auch gefallen. (7)

Ziel des Lebensweges ist nicht nur die Ausbreitung des Evangeliums und das Gewinnen von Erstlingen in der Welt, sondern auch die Vollendung des Glaubensstreters in der Ewigkeit:

Wenn ein Streiter, der in seinem Panzer
ehrsam grau geworden ist,
der Erfahrung nach auch immer ganzer,
und verwöhnt an Jesus Christ,
endlich theilhaft wird vor Gottes Throne
der ihm zgedachten Ehrenkrone;
wirft sein Patriarchenblick
Schaam und Freud und Dank zurück. (8)

Bei manchen der ersten Missionsunternehmungen gab es ein zahlreiches und schnelles Sterben:

... eh mans denkt, so kommen wir
nacheinander heim zu dir ... (9)

Im Blick auf die Erreichung des vor Augen stehenden Zieles ist es nicht von entscheidender Bedeutung, was einer geleistet und zuwege gebracht hat. Lebenserfüllung gibt es auch dort, wo ein Weg unscheinbar aussieht. Nach dem Tod des Indianermissionars Johann Christoph Cleve (1758-1775 in Surinam) in Hoop an der Corantijn schrieb Bruder Johann Heiarich Menthe (auch Menthe) über dessen letzte Tage: "Wir hatten auch ein kleines Liebesmahl. Als ich ihn fragte, ob er nichts von seinem Lebenslauf aufgeschrieben habe, sagte er: Nein, mit mir ist nicht viel Besonderes vorgekommen; ich bin als Geselle in die Fremde gegangen und da hat mich der Heiland zur

Gemeine gebracht; ich bin einen seligen Gang fort gegangen und die Gemeine ist mir eine unschätzbare Gnade gewesen" (10).

Viel schlimmer, als wenn jemand nicht ein großartiges Lebenswerk hinterließe, wäre es, wenn der Weg sein Ziel verfehlte und im Verderben endete. Deshalb kann auch darum gebeten werden, bei solcher Gefährdung den Lebensweg abzukürzen, bevor ein solches Unglück geschähe:

Noch eins begehrt ich
von dir, mit Herz und Mund,
mein Heiland hör mich:
eh ich bey unserm Bund
in deiner Sache was verdürbe,
daß ich - aus Gnaden
doch lieber stürbe. (11)

Der Blickpunkt geht dabei durchaus nicht nur auf das selige Ende, um das Herrnhuter schon immer in ihren Liturgien gebetet haben, sondern gezielt und bewußt um ein tätiges und gottgefälliges Leben:

Unser Lebenslauf sei wie das Ende
eines selgen Herzens ist,
das mit Sehnsucht forteilt in die Hände
seines Heilands Jesus Christ ... (12)

Das Wort von der Treue, wie es in den Brüdergemeinen verstanden und gebraucht wurde, war nicht nur gemeinschaftsbezogen, sondern heilsbezogen. Bei ihm ging es durchaus nicht nur um organisatorische Mitgliedschaft, sondern um ewige Seligkeit.

Zucht und Gericht

Die Herrnhuter Kirchen- und Gemeindezucht konnte deshalb hart eingreifen, wenn es so schien, als ginge da ein Glied seinen eigenen verkehrten Weg, und nicht einen, in dem auch die Gemeine Gottes Willen hätte sehen können. Diese Zucht war Erbteil aus der alten böhmisch-mährischen Brüder-Unität und schon von dem Reformator Martin Luther gerühmt worden. Nach der Gründung Herrnhuts ging sie, vor allem zu Lebzeiten Zinzendorfs, manche für uns heute merkwürdig erscheinenden Wege.

Man hat sich oft gefragt, warum der erste Südafrikamissionar Georg Schmidt 1737 im Gegensatz zu allem, was sonst bei den Brüdern üblich war, allein auf den Weg geschickt wurde. Vielleicht war er einzelgängerisch veranlagt. Aber hinter der Sache steht vor allem etwas anderes. Schmidt war aus dem Gefängnis, in dem sein Mitgefangener Melchior Nitschmann als evangelischer Glaubensmartyrer gestorben war, und von der Zwangsarbeit, zu der man ihn verurteilt hatte, entlassen worden (wahrscheinlich 1734), nachdem er sich förmlich zum katholischen Glauben bekannt hatte. Als er heimkam, freuten sich die Brüder nicht nur, sondern gingen in Herrnhut auch hart mit ihm ins Gericht. Er wurde noch einmal mit einem Auftrag in katholische Länder geschickt. Als Teil einer Instruktion für seine Missionsarbeit in Südafrika, zu der man ihn schließlich aussandte, gab ihm der Graf [datiert am 10.11.1736] mit auf den Weg: "Als Kind ließest du dir die

Rute geben, und diese bestünde darinnen, daß du allein reisen und der Brüdergemeinschaft beraubt sein müßtest und was etwan der Heiland noch sonst dranhängen möchte" (13).

Schmidt trat deswegen nicht aus der Brüdergemeine aus. Nach 1744 lebte der ehemalige Fleischergeselle, der kurzfristig auch noch andere Aufträge anderenorts in der Gemeinarbeit wahrnahm, aus Südafrika zurückgekehrt in der Gemeine Niesky, wo er sich oft als Tagelöhner den Lebensunterhalt verdiente und als geachteter Gemeinbruder starb.

Der in Kopenhagen tätig gewesene Medizinalrat Dr. Theodor Wilhelm Grothaus (14), Staatsphysikus, kam 1734 nach Herrnhut und wurde nach einem scharfen Examen, über seine Beweggründe befragt, in die Brüdergemeine aufgenommen. In Herrnhut beteiligte er sich an der Krankenpflege und erhielt einen Ruf, im Auftrag der Gemeine mit einem anderen Bruder nach der Walachei (Rumänien) zu gehen. Grothaus war aber besonders an der 1732 begonnenen Mission in Westindien interessiert, wo 1734 und 1735 bei einem Siedlungs- und Missionsversuch auf der Insel St. Croix von 29 ausgewanderten Geschwistern 21 gestorben waren. Als die Nachricht davon Herrnhut erreichte, dichtete der Graf die zwanzigteilige sogenannte Mohrenkantate, von der Vielen nur die Zeilen bekannt sind:

Es wurden viele ausgesät,
als wären sie verloren;
auf ihren Beeten aber steht:
"das ist die Saat der Mohren." (15)

Die Sache lief nicht auf Resignation hinaus, sondern auf neuen Aufbruch. An dieser Missionsaktion war in Herrnhut aber auch Kritik laut geworden. 1740 sprach der Graf davon, daß damals eine Rotte Korah im Begriff war, eine Revolte zu machen, auf Grund der Beschuldigung, "daß wir die Brüder nach Thomas und Crux geschickt und das Volk des Herrn getötet hatten", und 1750 erinnerte er sich: "Einer konsiderablen Frau in Herrnhut, die ein loses Maul hatte, daß ihr Sohn in St. Thomas heimgegangen, ist ihr anderer, starker, frischer Sohn gleichsam von heiler Haut in Herrnhut nachgefolget. Wenn der Heiland nicht solche Exempel statuiert hätte, so hätten sie uns in Herrnhut hinausgejagt. So eine schwere Zeit war Anno 35" (16).

Zurück zu Grothaus: Dieser war der Meinung, daß er als Arzt jetzt weniger in der Walachei als Sendbote sondern auf den Jungferninseln zur medizinischen Arbeit gebraucht würde. Darum reiste er, statt nach Rumänien, im Dezember 1735 mit Friedrich Martin, der einer der bedeutendsten Herrnhuter Missionare in Westindien wurde, und mit dem Schneider Johann Bönicke nach St. Thomas. Sofort nach der Landung wurde er schwer krank und sechs Tage nach seiner Ankunft war der Arzt tot. Zinzendorf hat dem eigenwilligen Mann, dem man weder persönliche Frömmigkeit noch vernünftige Überlegung und gewiß auch nicht Einsatzbereitschaft absprechen kann, einen Vers besonderer Art nachgesungen:

Einer flieht vor Ninive,
Drüber stürzt er in die See.
Einer zaudert bei dem Essen,
Da muß ihn ein Löwe fressen. (17)
Also, teurer Theodor,

Läuft man auch dem Meister vor
 Und muß dann mit seinem Gläuben
 Wohl notwendig stecken bleiben;
 Denn der Herr und die Gemein
 Stimmt in nichts als Ordnung ein.
 Doch bist du dem Herrn gefallen,
 Sei gesegnet von uns allen, (18)

Mit seinem Ausreisegefährten Johann Bönicke hatte es eine ähnliche Bewandnis. Er hatte sich 1736 von Friedrich Martin getrennt und auf Drängen von Gegnern der Mission eine eigene Schule angefangen. Auch durch Mahnungen Martins ließ er sich nicht zurückrufen, sondern rief Gott zum Richter an. Kurz danach fiel er bei einem Donnerschlag vom Pferd und war tot. Die Leiche wurde zu den Brüdern gebracht und mit Wehmut und Schmerz bestattet. Bei E. W. Cröger ist darüber berichtet mit Verweis auf 1. Korinth. 11, 31: So wir uns selbst richteten, so würden wir nicht gerichtet (19).

Bereit und treu

Die Treue zur Gemeinde und die Unterordnung unter ihre Beschlüsse sowie die Bereitschaft, entsprechend einer Berufung zu folgen, gehörten zu den eisernen Grundsätzen der missionarischen Pionierzeit und zum Dienst in der Gemeinde überhaupt. Dies war nicht nur wichtig, damit ihre Mitglieder – die Aufnahme war damals durchaus nicht leicht zu erlangen! – beinahe wie Angehörige eines Ordens einsetzbar waren. In der Unterordnung unter deren Willen und in der Bereitschaft, in ihrer Gemeinschaft so gemeinsam dem Herrn zu dienen, sahen sie auch Erfüllung des für sie bestimmten Lebensweges und waren um so mehr bereit, dorthin zu gehen, wo es gerade nötig erschien.

Friedrich Leopold Stolberg, der selbst nicht Herrnhuter war, schrieb einmal: "Jeder Bruder sitzt immer wie ein Vogel auf dem Zweige, freudig bereit hinzugehen, er sei nun ledig oder mit Weib und Kind, wohin er gesendet wird" (20). Bischof Johann Christian Friedrich Cammerhof schrieb im Januar 1747 an den Missionar Johann Wilhem Zander in Surinam: "Was die Idee der Pilger betrifft, so muß ein solcher stets bereit zum Dienste sein, daß wir, wenn der Heiland um 3 spricht: Geh um 4 Uhr und ziehe deinen Weg fröhlich, es thun können und durch nichts mögen gehalten werden" (21). Johann Sörensen wurde eines Tages von Zinzendorf gefragt: "Willst du morgen nach Grönland gehen?". Er antwortete: "Ja, wenn ich nur ein Paar Schuhe bekomme" (22). Er bekam sie. Nur erbauliche Geschichtchen? Von dem 1757 in Saron an der Saramacca in Surinam gestorbenen Bruder Matthias Nyberg wird berichtet, daß er einmal geträumt habe, er müsse hurtig packen, weil er berufen sei, in ein fremdes Land zu gehen und dort unter den Heiden zu arbeiten. Als er am Morgen zur Arbeit ging, erhielt er die Anfrage, ob er bereit sei, in den Missionsdienst nach Surinam zu gehen. Am nächsten Tag reiste er dorthin ab (23).

Umgekehrt wird von der Familie des erst zur Gemeinde gestoßenen Friedrich Oswald Geller berichtet, daß dieser mit seiner Frau 1743 schon einer zur

Verstärkung nach dem 1741 gegründeten Bethlehem in Pa. und Nazareth bestimmten Reisekolonne zugewiesen war. In der Stunde letzter Verabschiedung, als Zinzendorf allen Ausreisenden die Hand gab, erklärte er den Gellers plötzlich sehr bestimmt, ihr Posten sei doch nicht in Amerika sondern in der Heimat (24).

Gottlieb Israel, der behinderte Schneider aus Eibau und Reisegefährte von Albin Feder, welcher bei der Insel Tortola durch Schiffbruch umkam, wurde noch unterwegs in Holland statt nach Guinea in Westafrika, wo er eigentlich hinsollte, nach Westindien umdirigiert, wo er nach einigen Jahren ersprießlicher Missionsarbeit starb (25).

Respektable Zeugenschaft

Wenn ein Todesfall und das Sterben einen Weg beschloß, der den Absichten der Gemeinde entsprach und in dem Gehorsam und Erfüllung des Willens Gottes gesehen wurde, konnte man darin keineswegs ein Gottesurteil sehen. Das Beispiel eines solchen Lebenslaufes finden wir u. a. bei Johann Erich Westmann. Er ist in der Brüdergemeinde wenig bekannt, hätte aber gut und gern eine eigene Biographie verdient. Schon 1747 hatte er mit Missionserfahrung aus dem westindischen St. Thomas unter den nordamerikanischen Indianern am Susquehannafluß gearbeitet. Mit dem Brüderbischof David Nitschmann begleitete er 1766 eine 51 Personen starke Siedlergruppe nach dem 1765 an der Wolga gegründeten Gemeinort Sarepta, ganz in der Nähe des späteren Stalingrad (26). Er war nicht dazu bestimmt dort zu bleiben. Mit drei anderen Brüdern traf er im Frühjahr 1770 an der Goldküste ein (27), wo die Brüder seit 1737 zeitweise auch wieder aufgegebene Missionsversuche unternommen hatten, gerade dort, wo eine der furchtbaren Quellen der traurigen Sklavenwirtschaft lag. Die Nachricht vom Tode weiterer Brüder, deren Zahl Westmann hatte verstärken sollen, um hier eine Missionsarbeit " einzurichten ", war noch nicht auf der berüchtigten atlantischen Dreiecksroute über St. Thomas nach Herrnhut gekommen, als er schließlich von allen ganz allein übrig blieb. Die anderen waren schon durch Sterben hinweggerafft. Es ging schneller als die Post. Westmann selbst starb auf dem Schiff, das ihn auch wieder über Westindien in die Heimat zurückbringen sollte, und wurde im Meer versenkt. Zinzendorf hatte schon 1750 gegen eine erneute Missionsunternehmung in Westafrika Bedenken geäußert. Jetzt sah man den Tod der dorthin ausgereisten Mitarbeiter keineswegs als Gericht über deren persönlichen Weg, sondern im Ausgang der Sache ein sicheres Anzeichen, daß die Stunde (Kairos) für diesen Bereich und diese Menschen in jener Zeit noch nicht gekommen war.

Besondere Wege

Schwieriger war es für die Gemeinde, sich ein Urteil zu bilden über das Leben von eigenwilligen Missionaren, die ohne Zustimmung oder gegen den Wunsch der Gemeinde ihre besonderen Wege gegangen sind, die aber nicht

bald nach der Landung durch eine Tropenkrankheit umkamen oder vom Blitz erschlagen wurden, sondern denen auch die Brüdergemeine schließlich Achtung und Respekt auf Grund ihrer Tüchtigkeit und Leistung nicht versagen konnte.

Wann der schon einmal genannte Friedrich Post (28) zur Gemeine gekommen ist und auf welchem Wege, ist nicht bekannt. Er war nicht in ihr geboren, sondern 1713 im westpreußischen Konitz, 1742 kurz nach Beginn der dortigen Arbeit nach Pennsylvanien gekommen, meldete er sich zur Indianermission, kam nach Schekomeko an der Grenze nach Connecticut und ließ sich mit den Adressaten seiner Botschaft so weit ein, daß er im August 1743 die im Februar getaufte Indianerfrau Rahel heiratete. Sie starb 1747 bei der Entbindung in dem nordamerikanischen Gemeinort Bethlehem. Diese Ehe hatte nicht so weitreichende Wirkungen wie die Antirassismustrauung Matthäus Freundlichs mit der Mulattin Rebecca 1738 auf St. Thomas. Er mußte deswegen auch nicht den Missionsdienst quittieren wie der Tischler Ernst Gottfried Georg Kandler, der 1853 wegen Heirat einer Negerin gegen den Willen seines Dienstvorgesetzten in Nicaragua förmlich aus dem Missionsdienst entlassen wurde (29). Post, der 1745 mit dem bedeutenden Indianermissionar David Zeisberger zu den Irokesen gereist war und wegen Verweigerung eines Loyalitätseides sieben Wochen in New York im Gefängnis zugebracht hatte, ging mit der Indianergemeine nach Pachgatgoch, als Schekomeko aufgegeben werden mußte. 1749 - 1751 war er das zweite Mal mit einer indianischen Frau verheiratet, die auch starb. Zwischendurch scheint er auch an anderen Orten unter den Indianern gewirkt zu haben, aber nicht immer im direkten Auftrag der Gemeine, sondern von Fall zu Fall auch "nach eigener Wahl". Dieses Wort begegnet wiederholt in seiner Lebensbeschreibung, besonders nachdem er in Europa gewesen war und mit drei anderen Missionsbrüdern die Handelsexpedition der britischen brüderischen Kaufleute Bell und Nisbet nach Labrador begleitet hatte. Dort war Johann Ehrhardt mit anderen Expeditionsmitgliedern 1752 auf der Insel Maneriktok von den Eskimos ermordet worden. Die vier Missionsbrüder, die sich in der Nähe der späteren Station Makkovik schon in einem vorfabrizierten Holzhäuschen zum Bleiben eingerichtet hatten, mußten nach Europa zurückkehren, da durch den Verlust an Leuten die Schiffsbesatzung unzulässig dezimiert erschien. Von Post wird berichtet, daß er mit anderen entschieden versucht hatte, die auf der Insel Verschollenen mit dem kleineren Missionsboot noch zu suchen. Wegen schlechten Wetters konnten sie das Land nicht erreichen. Post selbst hatte entschieden darauf gedrungen, in Labrador zu bleiben und nicht mit der Handelsexpedition nach England zurückzukehren, mußte aber dem Drängen der anderen nachgeben. Als ein Jahr später wieder ein ähnliches Unternehmen vorstatten ging, dieses Mal ohne Beteiligung von Missionaren, bat Post die Gemeine ausdrücklich, für einen erneuten Missionsversuch unter den Eskimo noch einmal mitfahren zu dürfen. Dies wurde ihm abgeschlagen. Die Orte und Arbeit in Deutschland, die man ihm anwies, sagten ihm nicht zu. Er reiste zurück nach Pennsylvanien und ging mit einem Indianerhäuptling, dessen Frau erweckt und in Bethlehem getauft war, nach Wajomik an der Susquehanna. Dies geschah wiederum nach "eigener Wahl". 1757 reiste er zu den Indianern nach Ohio, die vom Susquehannafluß dorthin gezogen waren. Zur Friedensvermittlung während des French and Indian War machte er

zweimal die lebensgefährliche Reise dorthin. Die Brüder hatten davon abgeraten, ihm aber schließlich doch ihre Segenswünsche dafür gegeben. Im Juli kam er mit heidnischen Indianern nach Bethlehem und Philadelphia, wo Friede geschlossen werden konnte. Die Brüder glaubten nicht, daß unter den Indianern in Ohio in dieser Zeit viel auszurichten sei. Post war anderer Meinung. Mit einem Regierungspaß reiste er 1759 "nach eigener Wahl" wieder hin. Die Brüder schickten ihm den tüchtigen Indianermissionar Johann Heckewelder zum Gehilfen. Der Versuch mißlang. Erneute Unruhen machten 1763 alles zunichte. Als 1767 der Indianerapostel David Zeisberger wieder nach Ohio kam und noch weitere vier Jahrzehnte bis 1808 den Leidensweg der christlichen Indianer mitging, gab Post auf. Nach allem Kriegsmalheur und der ihnen durch Weiße widerfahrenen Ungerechtigkeit war seinerzeit unter ihnen nach seiner Meinung nichts zu machen.

Achtzig Jahre bevor die Herrnhuter Mission in Nicaragua ansetzte, ging Post auf eigenen Entschluß und auf seine eigene Verantwortung an die Miskitoküste. Er meinte, die Indianer dort seien von einer gütigeren und stilleren Art. Seine Verbindung mit der Brüdergemeinde löste sich. Seine Reise zu den Miskitoindianern hinterließ keine später feststellbaren Spuren. Das dritte Mal verheiratet, zum ersten Mal mit einer weißen Frau, starb er in Germantown in Pennsylvanien, wo es auch Brüdergemeinen gibt.

Es wurde ihm später nachgerühmt, er sei "voll Eifer für die Ausbreitung des Evangeliums unter den Indianern" gewesen und habe "viel Mut und Unternehmungsgeist" besessen, war also sozusagen ein Vollblutmissionar mit großen Fähigkeiten, habe aber vielleicht "ein zu stark entwickeltes Unabhängigkeitsgefühl" und einen, namentlich für die Brüdergemeinde damaliger Zeit "zu selbständigen Charakter" gehabt (30). Das mußte zu Meinungsverschiedenheiten mit den Brüdern führen. Post war sicher ein bedeutender Mann. Ist die Brüdergemeine mit ihren Perspektiven für ihn zu klein gewesen?

Auch vor den Wegen, die er scheinbar "nach eigener Wahl" gegangen ist, wird man allen Respekt haben müssen und kann keineswegs ausschließen, daß auch sie Wege des Gehorsams waren. In den Kirchen sind schon zuweilen später die als Wegbereiter geehrt worden, die zuvor als Ketzler galten.

Entscheidung in Grönland

Noch deutlicher wurde dies bei einem Mann, der im 19. Jahrhundert förmlich aus dem Missionsdienst der Brüdergemeinde austrat, aber doch bis zu seinem Lebensende im hohen Alter von der Sache her und mitgliedschaftsrechtlich ein wahrer Herrnhuter blieb: Samuel Kleinschmidt (31). Der 1814 als Missionarssohn in Lichtenau geborene Eskimomissionar kehrte 1841 dorthin als an seine erste Wirkungsstätte in Grönland zurück. Bis zu seinem Tod 1886 verließ er das Land nie wieder und wurde den Eskimos ein Eskimo, so weit ein Mensch dies nur kann. In seinen besten Jahren fuhr er sein Einmannkajak geschickt wie ein Grönländer. Er war nie verheiratet. Von 1848 an leitete er in Neuherrnhut eine Gehilfenschule der Mission und leistete dort wichtige sprachwissenschaftliche und literarische Arbeit. Zum Bruch

mit der Herrnhuter Mission kam es 1859. Dieser scheint vor allem drei Ursachen gehabt zu haben. Kleinschmidt war mit der nach Herrnhuter Art auch in Grönland geübten Kirchenzuchtpraxis nicht einverstanden. Er, der von Kind auf grönländisch gesprochen hatte und auch die Rechtschreibung der grönländischen Sprache (nachdem schon einiges gedruckt vorlag) gründlich reformierte, weigerte sich, schlecht übersetzte Bibeltexte oder Liturgien zu verwenden oder zu lesen. Die Einfügung in die damals noch auf allen Missionsgebieten für Missionare übliche gemeinsame Haushaltung machte ihm Mühe und hätte seine eigenständige, mehr dem Grönländischen angepaßte Art nicht so zur Entfaltung kommen lassen, wie es schließlich bei ihm geschah. Er war total auf Mission eingestellt und verstand und betrieb sie, so weit das nur irgend ging, vom grönländischen Standpunkt.

Als es zum Konflikt mit der örtlichen Missionsleitung, den Kollegen und der Heimatbehörde kam, wurde Kleinschmidt zur Besprechung nach Deutschland zitiert. Kleinschmidt weigerte sich, der Aufforderung Folge zu leisten. So riskierte er auch nicht, daß ihm vielleicht die Rückreise nach Grönland verwehrt wurde. Stattdessen mußte der Visitator dorthin reisen. 1859 schied Kleinschmidt scheidlich-friedlich aus dem Herrnhuter Missionsdienst aus und wechselte auf Grund einer entsprechend zwischen den Missionen getroffenen Regelung über in das benachbarte Katechetenseminar der dänisch-lutherischen Mission in Godthaab. Aber Kleinschmidt blieb Mitglied der Brüdergemeinde. Fast wöchentlich ging er hinüber nach Neuherrnhut und spielte den Brüdern bei ihren Versammlungen das Harmonium. Als er 72jährig starb, erschien es als selbstverständlich, daß man ihn herrnhutisch und zugleich im Schneetreiben grönländisch auf dem Gottesacker von Neuherrnhut beerdigte.

Nach allem, was wir menschlich und missionarisch davon verstehen können, haben wir guten Grund, dafür dankbar zu sein, daß Kleinschmidt in Grönland blieb mit allen seinen Fähigkeiten und mit seiner Hingabe für die Eskimomission, und auch dafür, daß ein zuvor erwogener Plan der Missionsbehörde, den unbequemen Mann in die neu begonnene Himalayamission zu versetzen und so von der grönländischen Szene zu entfernen, nicht zum Vollzug kam. Es wird sich niemand anmaßen, über Kleinschmidt und seinen Weg zu richten, auch wenn dieser damals nach dem Verständnis der Gemeinde als ungewöhnlich und unbotsam, als ungehorsam empfunden werden konnte. Sein Dienst hat ihn legitimiert. Auch Herrnhuter können heute nicht ohne Dankbarkeit und Respekt von seinem Lebenswerk sprechen.

Der rechte Weg

Auch im Blick auf Persönlichkeiten wie Friedrich Post und Samuel Kleinschmidt darf nicht übersehen werden, daß das ganze Missionswerk der Brüdergemeinde menschlich gesprochen zu dem, was es im ganzen darstellt, nicht geworden ist durch die besonderen Begabungen und Wege weniger Einzelner, sondern durch das Zusammenwirken der Vielen, die sich sowohl mit geringer als auch mit überdurchschnittlicher Begabung nicht zu schlecht und auch nicht zu gut waren für die mancherlei oft sehr anspruchsvollen,

aber in vielen Fällen auch kleinen Dienste, die für die gemeinsame Arbeit und den gemeinsamen Auftrag nötig waren.

Die Frage nach dem rechten Weg des Einzelnen hatte auch da für jeden Einzelnen ihre besondere Gestalt, über die ganz persönlich und verantwortlich entschieden werden mußte. Die oben gemachten Ausführungen und die herangezogenen Gesichtspunkte sind keineswegs nur als ein interessantes und bisweilen als kurzweilig erscheinendes Stück der nun fast 250jährigen Missionsgeschichte der Brüdergemeinde zu verstehen. Sie sind ein Bestandteil der Spiritualität derselben, für die der verantwortliche Weg eines jeden Einzelnen bei Einbindung in gegenseitig verpflichtete und verpflichtende Gemeinschaft einen hohen Stellenwert hat. Dieses persönliche, beinahe pietistisch anmutende Strukturelement herrnhuter brüderischer Gemeinschaft wird gegenwärtig vielfach übersehen und übergangen. Man spricht gern generalisierend über "die Kirche", über "die Weltprobleme", über Bevölkerungsstatistiken und den wirtschaftlichen Entwicklungstrend. Für die Wege von Kirche und Mission gibt es umfassende Veränderungen und fast strategische Planungen. Manche beschimpfen es schon als Heilsegoismus, wenn ein Mensch anfängt, über seinen eigenen Weg nachzudenken und auf eine selige Vollendung seines persönlichen Lebensweges am verheißenen Ziel zu hoffen und hinzugehen. Das Leitmotiv der Nachfolge hat in der Brüdergemeinde des Jesu-geh-voran-Liederdichters Zinzendorf eine unverzichtbare, nicht nur auf äußere Wirksamkeit ausgerichtete grundlegende Funktion. Ihr gemäß ist auch über den gegenwärtigen Weg der Gemeinde sowie über den aller ihrer einzelnen Glieder mit den Worten einer modernen Version von Psalm 67 als Bitte und in Zuversicht zu schreiben:

Daß Gott freundlich ist und uns segnet,
daß er uns Licht gibt,
das Licht seiner Liebe,
damit wir auf unserer Erde wissen,
welche Wege wir gehen sollen.

Anmerkungen

- 1) Überarbeitetes Manuskript eines Vortrages vom 21. 2. 1980 in Bad Gandersheim
- 2) Lebenslauf von Peistel, zit. n. O. Uttendörfer (Hrsg.), Evangelische Gedanken von N. L. Graf von Zinzendorf, Christl. Zeitschriftenverlag Berlin 1948, S. 168.
- 3) Brüder-Bote 1868, S. 121ff., 185ff., 219ff.
- 4) Brüder-Bote 1885, S. 52-56.
- 5) Lebenslauf von Chr. L. Dehne (auch Dähne) in der Quellensammlung: Die Mission der Brüdergemeinde in Surinam und Berbice, Verlag C. Kersten u. Co., Paramaribo/Herrnhut, o. J., II/1, S. 90-105.
- 6) zit. n. Gesangbuch der Brüdergemeinde 1783, Nr. 1109, vs. 2.
- 7) ebd. Nr. 1747, vss 5-9.
- 8) ebd. Nr. 1109, vs. 13.
- 9) ebd. Nr. 1109, vs. 14.

- 10) siehe Anm. 5 SuB III/1, S. 204
- 11) GB d. Bgm. 1783, Nr. 1403, vs. 6.
- 12) GB d. Bgm. 1967, Nr. 727, vs. 3 (Chr. Gregor)
- 13) zit. b. K. Müller, Georg Schmidt, Herrnhut 1923, S. 30
- 14) Theodor Bechler, 200 Jahre ärztlicher Missionsarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine, Herrnhut 1932, S. 36-43
- 15) GB d. Bgm. 1783, Nr. 1388, vs. 2.
- 16) zit. b. K. Müller, 200 Jahre Brüdermission, das erste Missionsjahrhundert, S. 30
- 17) vgl. 1. Kön. 13, 23. Nach dem Wortlaut des dortigen Textes wurde der ungehorsame Prophet nicht gefressen, wie es raubtierhaftem Verhalten des Löwen entsprochen hätte, sondern nur von diesem getötet, damit dadurch umso deutlicher wurde, daß es sich dabei vielmehr um eine auf diesem Wege vollzogene Gottesstrafe handelte.
- 18) s. Anm. 14, S. 42
- 19) E.W. Cröger, Geschichte der erneuerten Brüderkirche, Bd I, Gnadau 1902, S. 335
- 20) Christian Degn, Die Schimmelmans, Neumünster 1974, S. 332
- 21) SuB. II/1, S. 84 (zu SuB vgl. Anm. 5).
- 22) E.W. Cröger, op. cit. Bd II, S. 158
- 23) ebd., S. 337
- 24) Friedrich Oswald Geller, Alles um die Gemeinde, v. Fr. Geller, Herrnhut 1922, S. 15
- 25) K. Müller, 200 Jahre Brüdermission, S. 44 und S. 166
- 26) J. Taylor und Kenneth G. Hamilton, History of the Moravian Church, Bethlehem, P. a./Winston-Salem, N. C. 1977, S. 133 und S. 188f.
- 27) Degn, S. 139f.
- 28) s. Anm. 4.
- 29) H.G. Schneider, Moskito, zur Erinnerung an die Feier des fünfzigjährigen Bestehens der Mission der Brüdergemeine in Mittelamerika, Herrnhut 1899, Teil II, S. 47 Anm.
- 30) s. Anm. 4
- 31) Th. Bechler, Herrnhuter Missionsstudie Nr. 26, Samuel Kleinschmidt, Herrnhut 1930 u. H.W. Jannasch, Herrnhuter Miniaturen, 3. Aufl. 1976, S. 134-141

English Summary

MAN IN THE SIGHT OF GOD

How a study of the history of Moravian Missions helps us understand the spiritual stance of the Moravian Church.

Current studies of group dynamics and communal concepts have helped us to understand that Moravian spirituality evolved almost exclusively from the deep and ongoing fellowship of communal living. This community was based on the common understanding of the nature of Christian faith. Through the use

of biographic sketches the author attempts to show that the fellowship shared by the newly founded congregation at Herrnhut cannot be understood without taking into consideration the very personal and often individualistic experiences of those who constituted the early renewed Moravian Church. Many of these people spent only a few years in Moravian settlement congregations and then many years - frequently an entire lifetime - in service abroad. Their time abroad was spent in very small groups or in extreme isolation without benefit of any daily fellowship with others. In spite of these adverse conditions they remained aware of the broader fellowship of the church. This continued awareness also sustained their loyalty to the Moravian Church and her cause.

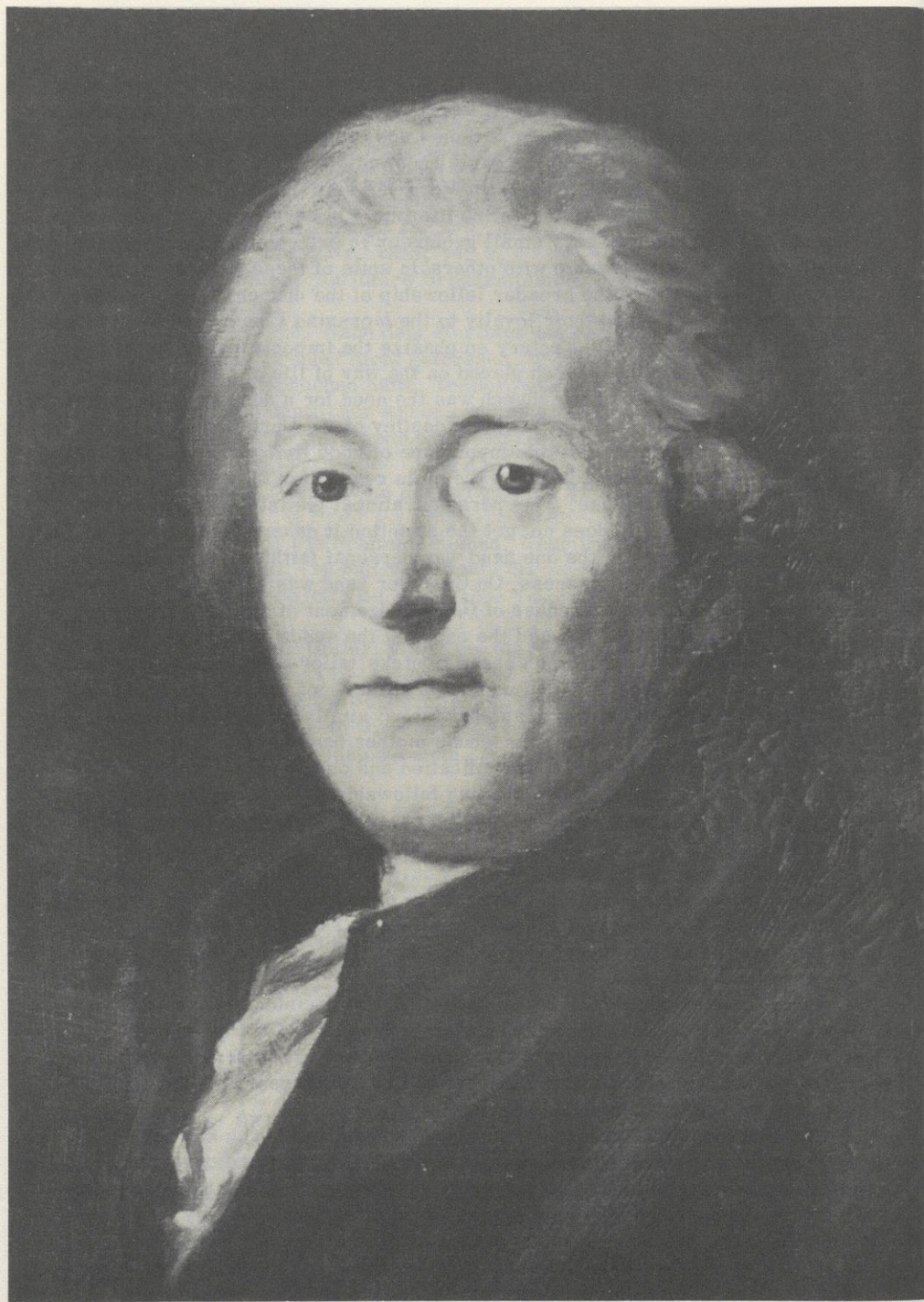
Many hymns of the 18th Century emphasize the importance which the early renewed Moravian Church placed on the way of life of her members. An additional emphasis of the church was the need for a deep sense of God's call and the conviction that the ultimate destiny of the Christian was eternal life. The shared conviction of the importance of good living in strict obedience to God's will must be considered as the main reason for the strong community spirit among the Moravians. This personal, almost pietistic element within the Moravian fellowship does not get the attention it deserves. It prompted a twofold expression. On the one hand was personal faithfulness, dedication and a high degree of selflessness. On the other hand was a very strict church discipline and an acute awareness of God's judgement of sin and error.

God's punishment was deemed the cause of the sudden deaths of Th. Grothaus, a medical doctor and Johann Bönicke, tailor-missionary. They had sailed for St. Thomas in December of 1735 but had not acted in accordance with the rulings of the Moravian authorities. A similar interpretation was placed on the death of a young man whose mother had blamed Zinzendorf for the St. Croix disaster of 1734/35. Dedication and obedience were expected in the orderly structure of the Moravian fellowship. Whenever they were practised the blame was not placed on the person but on other factors as is illustrated in the death of Johann E. Westmann.

It is more difficult to assess the impact of the life and work of Friedrich Post and Samuel Kleinschmidt. They were in disagreement with the principles and practises of the Moravian Church but their missionary achievements and personal lives were acknowledged and respected by even the more conservative Moravians.

From these examples we can conclude that the decisions of the Moravian Church must not be considered as the sole means by which God works among his people. It is apparent that obedience to God's will and the emulation of Christ can indeed occur amidst conflict and dissension, even outside the framework of the Moravian community.

The fact remains, however, that in the Moravian Church and her missions the community aspect and fraternal cooperation are considered more important than individual achievements. However, within this community structure the personal decision is considered important, not only in terms of relationship, but as a matter of salvation. Modern society stresses efforts to be involved in the world to improve the spiritual and physical well being of others. This emphasis is commendable but the personal focus of the Moravian Church is still an important ingredient of spiritual maturity.



Karl Adolph von Schachmann. Anonyme Kopie eines verschollenen Portraits, Öl auf Leinwand, Städtische Kunstsammlungen Görlitz. Foto Werner Hahn, Görlitz.

Karl Adolph von Schachmanns Leben und Apologie für Zinzendorf

von Horst Orphal, Görlitz

Es läßt sich heute nicht mehr ermitteln, wie es nach dem Spanischen Erbfolgekrieg zur Eheschließung des königlichen Großbritannischen Dragoner-Hauptmanns Ernst Moriz von Schachmann auf Hermsdorf in der Oberlausitz (1) mit der Baronesse Sophie Magdalene, Tochter des Freiherrn Otto Sigismund von Nostitz, Herr der Güter Lasen, Peterwitz, Pleßwitz, Johnsdorf und Holzkirch, gekommen ist. Nur soviel ist bekannt, daß er einige Zeit nach der Geburt ihres einzigen Sohnes Carl Adolph, am 28. 11. 1725, Mutter und Kind in Hermsdorf zurückließ und als Garde-Major in Warschau in Polnisch-Sächsische Dienste trat.

Wie er sich die Zukunft seines Sohnes damals vorstellte, macht ein Portrait deutlich, auf dem ein zartes, geistvolles Kindergesicht in der strengen Militäruniform der reitenden Garde du Corps zu sehen war (2).

Aber 1737 "wurde meine selige Mutter erweckt und mit der Gemeine in Herrnhut bekannt", heißt es später in Carl Adolphs Autobiographie (3). Im gleichen Jahr kam Heinrich Cossart als Französischlehrer nach Hermsdorf und hat am 9. 3. 1738 im Einvernehmen mit der Mutter Zinzendorf brieflich gebeten (4), den Zwölfjährigen "in Pflege" zu nehmen. Eine ausdrückliche Genehmigung des fernen Vaters wurde eingeholt. Sicher hatte er von einer reichsgräflichen Erziehung andere Vorstellungen als der Begründer der Herrnhuter Gemeine und hoffte, daß die "freiere Denkart" der Preußischen Residenzstadt Berlin (5) ihn von der mütterlichen Sensibilität ablenken würde.

Schon im Mai 1738 wurde Carl Adolph, zusammen mit Zinzendorfs Sohn und "den erweckten Studentenbrüdern, die ihn von Jena aus dahin begleitet hatten ... in die daselbst befindliche Oeconomie geschickt" (6), dort aber wenige Wochen später pockenkrank: "Ich war meinem Ende sehr nahe". Anfang 1739 ist die herrnhutische Haushaltung in Jena aufgelöst worden. Alle dazu gehörigen Personen zogen um nach Marienborn in der Wetterau. Das dortige Zentrum der Unität wurde in seinen Jugendjahren die zweite Heimat.

Inzwischen hatte sich sein Vater über diese Ereignisse Kenntnis verschafft und kam selbst nach Marienborn, um seinen Sohn zurück zu holen. Er ließ sich begleiten von seinem Neffen, dem Sächsischen Kammerherrn Franz Ernst von Schachmann, der gerade als Offizier der Polnisch-Sächsischen Armee vom Türkenkrieg in Ungarn zurückgekehrt war. "Doch er fand ihn nicht" (7). Ihre Klage beim Dresdner Hof und beim Kammergericht Wetzlar erwirkte die Forderung, die Mutter solle den Sohn herbeischaffen oder ihr Vermögen würde konfisziert.

Vielleicht war sie auf solche Konsequenzen vorbereitet; denn sie konnte rechtzeitig mit Carl Adolph nach Holland in die Gegend von Utrecht fliehen, um sich dort durch Kauf eines Gutes "unter die Protection der Generalstaaten zu bringen" (8). Allerdings überstand sie die Strapazen des Winters 1739/40 nicht. Sie übergab ihren Sohn der Vormundschaft des Barons von Watteville, während von Vaters Seite ein Herr von Schweiniz eingesetzt war (9). Frau Schachmann starb am 19.3.1740 in Heerendyk und wurde in der Hauptkirche zu Ijsselstein feierlich beigesetzt.

Als kurze Zeit später der Polnisch-Sächsische Gesandte in Den Haag Carl Adolphs Auslieferung verlangte, begann für den nun Vierzehnjährigen in Begleitung eines herrnhutischen Hofmeisters Dürbaum ein mehrjähriges Fliehen vor den an sich rechtmäßigen Ansprüchen des Vaters. Die erste Fluchtreise brachte ihn per Schiff von Amsterdam nach Kopenhagen und von dort drei Monate später in die Herrnhuter Kolonie Pilgerruh in Holstein. Nach ihrer Auflösung im Frühjahr 1741 kehrte er in die Wetterau auf Schloß Ronneburg bei Büdingen zurück.

Seine zweite Fluchtreise ging über Holland nach England. In diesen zwei Jahren, Sommer 1741-1743, wohnte er in London bei dem Herrnhuter James Hutton und in Newhouse (Yorkshire) bei dem Herrnhuter August Gottlieb Spangenberg; dort wurde er auch in die Brüdergemeinde "aufgenommen und des erstmaligen Genußes des Hlg. Abendmahls theilhaftig" (10). 1743 begleitete er Zinzendorf über Schlesien, Polen, bis Königsberg, zurück über Danzig und Berlin nach Marienborn.

Gleich nach dem plötzlichen Tod seiner Frau hatte der Vater in Warschau den Abschied genommen und 1740 das eben geerbte Gut Königshain bei Görlitz bezogen (11). Aus dieser Zeit sind Briefe erhalten, direkt an Zinzendorf und über Dritte, in denen um Carl Adolphs Auslieferung gebeten wurde (12). Aber Zinzendorf blieb "hart und unerbittlich"; denn "nach seinen Grundsätzen war die Erziehung Angelegenheit der Sozietät und nicht der Ältern", und die Mutter hatte den Sohn "der Gesellschaft sterbend übergeben" (13).

Vielleicht ist es aber dabei zu gewissen Informationen und Zusicherungen gekommen; denn 1744 konnte Carl Adolph die Sächsische Universität Leipzig besuchen. Doch weshalb wechselte er schon so bald zur Universität Erfurt? Auch dort blieb er nur einige Monate, "weil ich unter dem Vorwand, daß ich nicht der sey, für den ich mich ausgäbe, sondern der junge Graf von Zinzendorf wäre, das Consilium abeundi erhielt."

Seine fünfte Fluchtreise führte ihn von Marienborn über Tübingen, Genf und Nimes nach Marseille (1745-1746) (14), eine sechste zu Schiff von Amsterdam nach Schweden (15). Die Rückreise sollte ihn nach England bringen. Aber das Schiff wurde vom Sturm an die Norwegische Küste getrieben: Es "konnte nur durch beständiges Pumpen über dem Wasser gehalten werden". Er kehrte auf dem Landweg über Dänemark nach Marienborn zurück.

Die Geschehnisse nach seiner Volljährigkeit sind unterschiedlich beschrieben worden: In seiner Autobiographie heißt es: "1747 nach erlangter Majorennität übernahm ich von meinem bisherigen Vormunde, dem Herrn von Schweiniz auf Wieder-Grube, die Güther Hermsdorf und Oberlinda."

Sein Biograph Christian Samuel Schmidt (1756-1792) dagegen weiß eine rührende Versöhnung zwischen Vater und Sohn zu erzählen: "Der alte Soldat fiel ihm mit Thränen um den Hals, und der Sohn hätte für Beschämung sich vor ihm niederwerfen mögen", als er "die ihm dargelegte Korrespondenz" einsah (16).

Wenige Wochen danach heiratete Carl Adolph eine Württembergerin in Marienborn (17) und erlebte im April 1748 nach einer Dambruchüberflutung zwischen Calbe und Köthen erneut "eine ausgezeichnete Probe der göttlichen Bewahrung": Er "blieb eine Zeit lang unter dem Wasser". Später ritt er "in der nassen Kleidung bey einer ziemlich kalten Witterung ... noch drei Meilen."

Während des sieben Monate-Aufenthalts mit seiner Frau in England setzte er mit vier anderen Deputierten der Brüder-Unität seinen französischen Bürgernamen "Charles Schachmann" unter einen offiziellen Antrag vom 23. 2. 1749 an das Parlament in Großbritannien, um das Inkrafttreten einer Konzession an die Herrnhuter Siedler in Amerika zu erreichen, die vom Armee- und Staatsdienst befreite (18).

Aber seine Frau litt an Auszehrung, und er mußte sie nach Herrnhut in Pflege geben, wo sie im dritten Ehejahr verstorben ist. "Da ich einer Gemüths- und Leibeserholung sehr benöthiget war", besuchte er im Juni 1750 seine Schwiegereltern und blieb dann 1 1/2 Jahre in Paris. Dort kam es für einige Stunden zu einem Wiedersehen mit den Grafen Zinzendorf und Reuß. Im Januar 1752 kehrte er an das Grab seiner Frau nach Herrnhut zurück. Zum Ende dieses Jahres "ging" sein Vater "aus der Zeit", und Carl Adolph zog nach Königshain.

Man hat ihm später nachgesagt, er sei staatlichen "Ehrenstellen" und Titeln ausgewichen. "Häusliches Glück und die gelehrte Ruhe" hätten ihm mehr gegolten (19). Aber sicher fühlte er sich auch an die in England vertretenen Herrnhutischen Grundsätze gebunden. Und "seine Dorfschaften rühmten" schon in den Jahren des Siebenjährigen Krieges seine über alles gehende "Sorge für das Wohl seiner Unterthanen" (20). Als "Herrschaft" für sie "zu leben, erkannte er für ein eigenes, ihm von Gott übertragenes Amt." Aus einem handschriftlichen Fragment läßt sich ahnen, wie groß die Verwüstungen und Verluste für Land und Leute gewesen sind (21). 1762 hat er deshalb Hermsdorf verkaufen müssen.

Ende 1763 heiratete er ein Fräulein von Damnitz, "eine Dame von seltenem Geschmack und unvergleichlichem Herzen", die ihm bis an sein Lebensende treu zur Seite gestanden hat. Von ihr "sprach er oft mit einer Lebhaftigkeit, die bey seiner sonst so gemäßigten Art, sich selbst über wichtige Gegenstände zu erklären, es jeden fühlen ließ, wie wahr und groß dieses sein Glücke sey" (22).

Wie gewissenhaft er zugleich den weiteren Weg der Brüdergemeine mitverantwortete, läßt sich daran erkennen, daß er 1764-1769 "Mitglied des Herrnhuter Unitäts-Syndicats-Collegiums war" (23).

Während sich nach dem Frieden von Hubertusburg die Mehrzahl des Oberlausitzer Landadels auf die im Dreißigjährigen Krieg erworbenen Sonderrechte berief (die Untertanenordnung 1651, die Gesindeordnung 1689, den "Versicherungsbrief" Friedrich August's I. 1697) und zusätzlich

beim Dresdner Hof 1764 ein Mandat gegen "Auflauf und Tumultiren" erreichte, um die leibeigenen Untertanen bei Dienstverweigerungen und Abwanderungsversuchen um so härter züchtigen und demütigen zu können, erfand und praktizierte Schachmann in Königshain etwas, das man zu seiner Zeit "Bauernbefreiung" genannt hat (24).

In den Wintermonaten 1764 und 1765 arrangierte er zunächst ein umfangreiches Bauprogramm, das ihm ein neues, noch heute erhaltenes Gutshaus mit Wirtschafts- und Nebengebäuden erbrachte, eine Parkanlage schloß sich an. Die Ortseinwohner bekamen dadurch Gelegenheit, für ihre geleisteten Arbeitsstunden ordentlich entlohnt zu werden. In den folgenden Jahren bekam jeder von ihnen die Möglichkeit, außerhalb der Feldarbeit handwerkliche Fertigkeiten zu erlernen: Obstbau, Bienenzucht, Leinenweberei, Flachsspinnen und auch ein erstes Granitsteinbrechen werden besonders genannt.

In den großen Dürre- und Hungerjahren 1770 - 1772, als Tausende in der Oberlausitz dahin starben, hat sich die Königshainer Bevölkerung in Heimarbeit und handwerklich so viel verdienen können, daß jeder davon satt geworden ist. Allerdings hat Schachmann durch seine weitreichenden Beziehungen auch für Absatz und den Einkauf der Lebensmittel gesorgt. 1772 hat das Ehepaar Schachmann ein zwölfjähriges Kind, Louise (25), als Tochter angenommen; denn beide Ehen waren kinderlos geblieben.

Schließlich ging Schachmann 1773 - 1778 allmählich dazu über, auch die Feldarbeit zu bezahlen und jedem Bauern, Gärtner und Häusler persönliches Pachtland abzugeben. Es wurden dazu Einzelverträge (26) abgeschlossen und beim Ankauf von Saatgut, Arbeitsgeräten und Zugvieh geholfen. In fünfzehn Jahren, in denen es auch Rückschläge und Mißverständnisse gegeben hat, war Königshain in seiner ökonomischen Effektivität ein Musterdorf geworden. Um den von Schachmann allein nicht aufhebbaren Status der Erbuntertänigkeit nach außen hin zu demonstrieren, verlangte er schließlich nur noch von jedem eine lohnfreie Erntehilfe: Jeder Bauer sechs, jeder Gärtner zwei bis vier Tage und jeder "Inwohner" oder "Häusler" einen Tag pro Jahr.

Trotzdem gab es eifersüchtige Anzeigen benachbarter Gutsherrn bei der Sächsischen Gewerbesteuer-Deputation: Schachmann würde die tatsächlichen Lohneinnahmen seiner Leute und ihre Pachtzahlungen an ihn für die Landessteuer als zu niedrig angeben. Und der spätere Bürgermeister in Görlitz, Samuel August Sohr (1751-1838), verfaßte schon 1773 die Schrift: "Daß die freygekauften Unterthanen in der Oberlausitz sich wieder unterthänig machen müssen" (27).

Der wahre Grund ihres Neides werden Schachmanns niedrige Lebenshaltungskosten gewesen sein. Auf die Frage, "Warum der Landmann, obgleich die Landgüter jetzt eine stärkere Einnahme gewähren, dennoch mehr arm als reich ist?", hatte damals ein ungenannter Zeitgenosse in Halle geantwortet (28): "Der eingerissene Luxus, der sich in allen Theilen der verfeinerten Lebensart äußert, hat neue kostbare (d.i. kostspielige) Bedürfnisse nöthig gemacht, deren Preis täglich steigt." Man dachte gar nicht daran, einen Teil des Gewinns mit den Gutsuntertanen zu teilen oder nach besonders günstigen Ernten ihre Lebensverhältnisse zu verbessern.

In gegenseitigem Dünkel, in primitiver Großmannssucht versuchte jeder, den andern in der Mode und mit den verschiedensten Attraktionen zu übertrumpfen. Schachmanns Haushalt dagegen begnügte sich mit der Herrnhuter Einfachheit.

In diesen Zeitbereich gehört auch seine erste Publikation: *Catalogue raisonné d'une collection de Médailles*, Leipzig 1774, 162 Seiten. Er beschrieb, bestimmte und stellte in vielen selbst gefertigten Kupferstichen seine eigene Münzsammlung dar (29), die dann auf seinen Wunsch einige Zeit vor seinem Tode als "Schachmannische Sammlung" der berühmten Münzsammlung in Gotha angegliedert worden ist (30).

Wie umsichtig und exakt Schachmann in seinem Buch zu Werke ging, kann an folgendem Beispiel gezeigt werden: Seite 51 erläutert er seinen Kupferstich (übs.): "Diese Münze ist von Winckelmann in einer kleinen Veröffentlichung ("Abhandlung von der Fähigkeit der Empfindung des Schönen in der Kunst und dem Unterrichte in derselben", Dresden 1763, hier die Vignette auf Seite 3) als Kopfleiste auf das Titelblatt gebracht worden. Dieser Gelehrte hat sie in Rom bei der Sammlung eines Herrn Casanova gesehen. Aber in der Art, wie sie in diesem Werk dargestellt ist, kann ich nicht darüber sprechen. Und die Prägung, wie sie sich dort zeigt, ist schwerlich exakt. Man kommt deshalb zu der Überzeugung, daß sie erneut vorgestellt werden muß.

Die Münzen von Gela haben als Legende 'Geleion' und sind sehr selten zu finden. Zum Beispiel Goltzius und Paruta weiß nichts von dieser Legende. Die Art und Weise, wie sie dort beschrieben wird, der Charakter der Gesichtspunkte, die dort zusammengetragen werden, der Name Sosipolis, der Typ und die Werkstatt, vermehren die Seltenheit dieser Münze und begründen die Erkenntnis, daß sie auf ein sehr hohes Alter zurück geht. Überhaupt kann man Winckelmann's Meinung beipflichten, die beweist, daß die Art und Weise, von rechts nach links zu beschreiben, bei den Griechen schon lange vor Herodot in Gebrauch war."

Schachmann kannte, verehrte und übernahm demnach auch in diesem Einzelfall die Betrachtungs- und Darstellungsweise des damals sechs Jahre zuvor ermordeten Winckelmann, kritisierte aber den Kupferstecher F. Keil. Der Rezensent in den "Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen", 1775, gab über Schachmanns Buch folgendes Urteil ab (31): "Der Geschmack ... entspricht dem Geschmack und der Einsicht, mit welchem die Münzsammlung selbst eingerichtet ist ... Die Kunst ist der Gesichtspunkt gewesen. Und daher ... hat man dabey nicht so wohl auf die Anzahl als auf die gute Erhaltung der Stücke und auf die Zuverlässigkeit gesehen. Auch das Verzeichniß selbst unterscheidet sich hierin von andern Münzbüchern, daß verschiedene Anmerkungen über die Kunst eingestreut sind, da sonst der Antiquarier und Gelehrte allein das Wort zu führen pflegt. Daß Pelerin zum Muster gedient habe, ist deutlich und rühmlich. Von der Sammlung selbst wird uns die Nachricht gegeben, sie sey an verschiedenen Orten zusammengebracht." Einige stammen aus der Sammlung des Herrn Casanova, die 1766 von dem Dresdner Herrn Wacker angekauft worden war. Es ist also gar nicht ausgeschlossen, daß Schachmann dasselbe Münzexemplar besaß, das Winckelmann vorher in Rom gesehen hatte.

Die vielfältige Anerkennung und weite Verbreitung, die Schachmanns Münzenbuch in Europa fand, hatte zur Folge, daß "verschiedene für die Kritik (auf-)geschlossene Gesellschaften von Gelehrten sein Urtheil über numismatische Werke einholten" (32). Viele Jahre hindurch konnte er besonders in der "Jenaischen Litteratur-Zeitung" seinen "geläuterten Geschmack und seine ausgebreitete Gelehrsamkeit" unter Beweis stellen. Die griechischen und römischen Altertümer nannte er seine "Lieblings-Wissenschaft" (33).

Dies zeigte sich auch in seiner Kupferstichsammlung und bei den Ölgemälden, die meistens klassische Landschaften zum Gegenstand hatten. Ein Zeitgenosse hat sie beschrieben: "Da finden sich die besten Kupferstiche verschiedener Schulen hie und da in sehr unterrichtende Parallelen geordnet" (34).

Einige Motive seiner selbst gemalten Ölgemälde sind zu nennen: Ruinen des alten römischen Theaters in Nimes, eine altägyptische Ruinenlandschaft, die vorzeitliche Sonnenkultstätte Stonehenge im keltischen Schottland, eine Küstenlandschaft von Neuseeland, der Birkenstein in Böhmen. Zeitgenossen rühmten die gefällige Farbgebung, die harmonische Komposition, das sorgfältig ausgeführte Detail. Mit ihnen schmückte er seine Königshainer Wohnung.

Die Erzeugnisse von seinem Radiertisch wurden einem größeren Publikum bekannt. Zu seiner Zeit wurde seine Manier Hagedorn zugeordnet, auch Oeser und Rode sei er ähnlich. Er legte mehr Wert auf Ausdruck und Wirkung als auf die genaue Wiedergabe von Nebensächlichkeiten. Für uns interessant ist auch sein Versuch, mit der Unterschrift 'Fancy-Views' ferne Landschaften nach bekannten Reisebeschreibungen bildlich darzustellen und sie dann den Verfassern zu überreichen. Einmal hatte er den Einfall, Voltaire mit der Unterschrift 'J' eclaire' abzubilden. Ein Hinweis auf mehrere Symbolkompositionen unter seinen heute noch erhaltenen Skizzen und Zeichnungen.

Seine mehrsprachige Bibliothek war so angelegt, daß die Klassiker der verschiedenen Nationen nebeneinander standen, oft mit seinen handschriftlichen Anmerkungen versehen. Erst der kritische Vergleich zeigte ihm die nationalen Eigenarten eines Volkes, die geniale Leistung der einzelnen Persönlichkeiten. Und manche scheinbaren Widersprüche ließen sich durch den anerkannten Respekt vor diesen Eigenarten erklären und ausgleichen. Dadurch war es ihm auch leicht, die landschaftliche Besonderheit der Königshainer Umgebung herauszustellen.

1780 kam seine zweite Veröffentlichung heraus: "Beobachtungen über das Gebirge bey Königshain in der Oberlausitz und denen daselbst gefundenen Alterthümern" (Dresden, 74 Seiten), wiederum mit selbst angefertigten Kupferstichen und Vignetten ausgestattet. Schachmanns Vater hatte bei dem Görlitzer Gymnasialdirektor Samuel Grosser eine uns mittelalterlich anmutende Landschaftsbeschreibung derselben Gegend kennengelernt, mit der man sich das ganze Jahrhundert hindurch begnügt hatte. Jetzt fühlte sich Schachmann durch seinen Freund Charpentier (35) angeregt, diesem veralteten Weltbild aufklärend entgegen zu treten.

In dieser alten Beschreibung heißt es: Die Landschaft sei von überirdischer

Hand geheimnisvoll aufgebaut. Wer von Görlitz nach Königshain wandere, dem kämen die fünf Berge in einem "so merckwürdigen Prospect vor die Augen, als wenn sie ein Amphitheatrum vor sich hätten." Zentraler Mittelpunkt dieses symmetrischen Halbkreises, von Grosser auch 'Circul' genannt, sei "dasjenige Monument, so von den Benachbarten gleichsam der Todten-Stein genennet wird." Er ist "das allerhöchste und breiteste." Und Müller ergänzte (36): "Wenn man auf den Todtenstein gehet, so hat er sich getheilet, und ist ein Gang hindurch zwischen den Felsen über zwanzig Ellen lang. Und oben über dem Gange liegt die Quär ein großer Stein. Wenn man in die Höhe siehet, so scheunet es, als ob er einem gleich wollte auf den Halß fallen", und es wird einem, "als ob die Haut schauert."

Schachmann hat diese "noch daemmernden Einsichten" und "mythologischen Traeume" von Anfang an bekämpft. Schon 1753 hatte er die "oberste Kuppe" des Hochsteins "mit einem steinern Gelaender" einfassen und bis dorthin Stufen in die Felsen schlagen lassen (37). Eine konkrete Einladung für jeden, hinauf zu steigen. Und in seinem Buch schrieb er: "Hier genießt man eine von allen Seiten freye Aussicht ... Die ganz vortreflich angebaute Gegend des Görlitzer und Bauzener Kreyses liegt mit ihren Staedten und nicht zu zählenden Doerfern wie eine Landkarte ausgebreitet." Überschwenglich behauptete er weiter: "Gegen Mittag bekraenzet den Horizont ein Theil des Schlesischen und Boehmischen Gebirges, welcher mit der grossen Gebirgskette zusammen haengt, die in Gallicien ihren Anfang nimmt und sich durch ganz Europa und Asien bis Kamtschatka erstreckt."

Für Schachmann ließen sich ungewohnte Aspekte in der Landschaft naturwissenschaftlich erklären. Ein schroffes Gebirgsmassiv soll nicht ängstigen, sondern den Beschauer innerlich emporheben. Es kann erwandert und bezwungen werden. Nicht Schauer und Schrecken, sondern souveräne Freude an der gegliederten Übersicht und erholsame Ruhe an gegebenen oder markierten Aussichts- und Verweilpunkten sollen das Persönlichkeitsbewußtsein des aufgeklärten Betrachters formen.

Er hat seine nähere Umgebung nicht nur gesehen und künstlerisch beschrieben, er hat sie auch verändert bzw. verziert: Seit 1774 krönte den Steinberg ein "offener, runder Pavillon ... , dessen Dach auf Saeulen und Pfeilern ruht." Am Ende eines Baumganges auf einer anderen Anhöhe grüßte ein von Schachmann angelegter Portikus mit vier Säulen, "welcher der Ruhe gewidmet" war. Eine kunstvolle Grenzforte am Ende seines Schloßparks und eine symbolisch angedeutete Mauerruine hatten eine ähnliche Zweckbestimmung (38).

Durch einen gleichzeitigen Briefwechsel mit Karl Gottlob Anton (1751-1818) (39) über Einzelheiten und Formulierungen seines Manuskripts läßt sich auch in Schachmanns Arbeitsweise Einblick nehmen: Die Kupferstiche bzw. die Skizzen dazu waren bereits vor dem Text fertig. Fachliteratur zitierte er manchmal zunächst aus der Leseerinnerung, bis er das Werk leihweise beschafft hatte und wörtlich vergleichen konnte. Für geschätzte Höhenangaben erbat er die genauen Messungen des Naturforschers Adolph Traugott von Gersdorf (1744-1807) (40). Geologische oder archäologische Bestimmungen setzte er der Beurteilung befreundeter Fachleute aus, um sie dann, im Einzelfall auch gegen sie, zu profilieren. Einmal rief er selbstkritisch

aus: " Das Feilen und Schleifen an meinem Aufsatz nimmt kein Ende ... Ich fand so vieles zu verändern", ich muß noch einmal " Correcturen in denselben einschalten." Als ihm ein Besuch des Sächsischen Kurfürsten angekündigt wurde, " um meine Berge zu besteigen", wollte er den fertigen Druck überreichen können (41).

1783 eröffnete Schachmanns dritte Publikation den 2. Jahrgang der Monatsschrift " Provinzialblätter oder Sammlungen zur Geschichte, Naturkunde, Moral und anderen Wissenschaften" (42) unter dem Titel: "Nachricht von einem am 23. 8. 1782 zu Königshain bei Görlitz erfolgten Wetterschlage." Er beschrieb darin die Anlage mehrerer Blitzableiter auf seinem Wirtschaftshof und die Wirkung eines beobachteten Einschlags. Eine Grundriß- und eine Ansichtsskizze sowie eine Unkostenberechnung des Königshainer Schlossermeisters Prokop für eine der aufgestellten Blitzauffangstangen " nach der Vorschrift des Herrn Barbier de Tinan" hatte Schachmann beigegeben.

Wieder muß er sein Manuskript Fachleuten zur Beurteilung zugesandt haben. Dieses Mal konnten im gleichen Jahrgang der " Provinzialblätter" die Gutachten des Georg Christoph Lichtenberg aus Göttingen und des Berliner Oberbaurats Silberschlag mit abgedruckt werden (43). Schachmann erwies sich dadurch als eine Persönlichkeit des wissenschaftlichen Dialogs, besonders jenseits der Numismatik auf Gebieten, in denen er die Kompetenz erfahrener Wissenschaftler anerkannte.

Mit diesem Konzept war er 1779 - 1784 Mitglied der "Oberlausitzischen Gesellschaft der Wissenschaften" (44). Zweimal wäre er fast ihr Präsident geworden. Aber er hat abgelehnt: Vor ihrer Gründung am 21. 4. 1779 in Görlitz schrieb er am 18. 2. an Anton: "Ich verehere (Ihren) Eifer, unserm Vaterlande nützlich zu werden, und freue mich auf die Ausführung des Plans... Lebten wir nicht in gegenwärtigen schweren Zeiten oder hätten Hoffnung, bald in bessere versetzt zu werden, ... Aber jetzt, da meine Chren von nichts als Lieferungen, Fuhren und Märschen gällen, und wir nicht wissen, ob wir ein Vaterland behalten werden, fühle ich eine Unmuth zu allem. Ich muß bitten, mir mein so gütig bestimmtes Plätzen bis auf bessere Zeiten aufzuheben."

Und ein Jahr später (9. 4. 1780): "... Sie erlauben mir aber doch, das für ein Compliment zu halten, was Sie von meiner Direction ... erwähnen. Mit dem was ich vermag, stehe ich sehr zu Diensten. Aber so weit geht es bey mir nicht. Warum insistiren Sie doch so auf einen Vorsizer? ... Muß denn das Secretariat und Präsidium nothwendig getrennt seyn? Sie kennen ja unsere Devis: ' IN UNO ' " (45). Die Protokolle der "Hauptversammlungen" dieser Zeit lassen aber auch noch weitere Gründe für Schachmanns Zurückhaltung durchblicken (46):

Er wird es sehr bedauert haben, daß die Görlitzer Gelehrtenengesellschaft den drängenden Aufgaben der in der Oberlausitz rückständigen Ökonomie und der damit zusammenhängenden Verpflichtung, die Lebensbedingungen der fronenden Gutsuntertanen zu verbessern, möglichst die Leibeigenschaft überhaupt abzulösen, bewußt ausgewichen ist. Sein Vorschlag, außer der Natur- und der Geschichtskunde auch die Künste zum Gegenstand der wissenschaftlichen Bemühungen zu machen, wurde nur zögernd aufgenommen.

Man stellte seine naturwissenschaftliche Landschaftsbeschreibung zwar als Musterbeispiel für die geplante Topographie der Oberlausitz hin, begnügte sich aber mit ergänzenden Sammlungen, statt wie bei ihm nach begleitender Illustration Ausschau zu halten oder sie selbst beizugeben.

Vor allem aber fehlte der konstruktive Gedankenaustausch mit befreundeten Fachkollegen über das eigene Manuskript, bevor es als "Abhandlung" eingereicht oder zum Druck gebracht wurde. Und darin sahen Anton und er gerade die eigentliche Zusammenarbeit einer wissenschaftlichen Gesellschaft, nicht im Anhören von "Areden" und Vorlesungen (47), Konkurrenz bei Preisfragen, Diskutieren über Statuten und neue Mitglieder in den Sitzungen.

Immerhin hat Schachmann gerade in den konkreten Bedürfnissen der Gelehrten-gesellschaft vielerlei beigetragen (48) und ihr Siegel erdacht und gestaltet: Ein Orangen-zweig mit drei Blüten und zwei Früchten, mit der Umschrift: IN UNO (49). Ihre Arbeitsunfähigkeit nach fünfjährigem Bestehen in Folge verdeckter Auseinandersetzungen und finanzieller Fehlplanung hat er nicht mit zu verantworten. Ihre Wiederbelebung nach der Französi-schen Revolution, ihre Blütezeit und Weiterentwicklung zu einem Verein für Oberlausitzer Regionalgeschichte (1790-1945) hat Schachmann nicht mehr miterlebt.

Seit 1780 stellten sich bei Schachmann Krankheiten ein: Ein Augenleiden, die "Brustwassersucht" und zuletzt noch Geschwüre am Bein wurden genannt. Seine beiden Reisen im Herbst 1781 mit dem Fürsten von Dessau in die Schweiz (50) und 1785 mit seiner Frau nach Karlsbad (51) sollten der Heilung oder Linderung dienen. 1785 heiratete seine Pflieger-tochter in Königshain den Amtshauptmann Karl von Heyniz, und Schachmann konnte sich mit seiner Frau ins Altenteil nach Herrnhut zurückziehen. 1787 muß sein körperlicher Zusammenbruch erfolgt sein. Am 28.1.1789 wurde er von seinen Leiden erlöst und dann in Herrnhut beigesetzt (52).

In der Königshainer Kirche "rechts vom Altar" war auf einem Gedenkstein seines Großonkels Adolph Ernst (1641-1728) zu lesen: "Gott gab ... bei gläubiger Beständigkeit an dieser Stelle dem Leibe die stille Ruhe, in dem Himmel der Seele die Seligkeit ..." (53). In einer Denkschrift auf Carl Adolph wurde 1789 gesagt: "Wie mancher sich groß und weise Dünkende kam an der Seite dieses weisen Mannes zu ernstern Nachdenken und trug Bedenken, einem Glauben alle Vernunftmäßigkeit abzusprechen, dem ein so vernünftiger Mann so herzlich ergeben war" (54). Auf dem Monument der Görlitzer Gelehrten-gesellschaft im Königshainer Park war zu lesen: "Dem Letzten der Edlen von Schachmann, einem Menschenfreunde und Vater seiner Untertanen" (55).

Wenn man von Schachmanns zahlreichen Münz-gutachten in mehreren gelehrten Zeitschriften absieht und von seiner ungedruckten französischen und deutschsprachigen Korrespondenz, war die Zinzendorfapologie seine vierte und letzte Veröffentlichung. Zuerst erschien sie unter dem Titel "Remarques sur un art, qui se trouve dans la nouvelle edition des Cere-monies et Coutumes religieuses de tous les peuples du monde", 1786 im Journal de Bouillon, T. VI. (56); dann, im gleichen Jahr, in der "Litteratur und Völkerkunde" unter dem Titel "Apologie des Grafen von Zinzendorf" (57).

Schachmann erinnert empört an eine anonyme Schrift aus dem Jahr 1765 "Essai sur erreurs et les superstitions" (Versuch über Irrthum und Aberglauben), die zwei Kapitel gegen "die Ausschweifungen, Irrthümer, falschen Grundsätze und schwärmerischen Lehren des Grafen von Zinzendorf als des Hauptes der Herrnhutschen Secte" aufgewendet hatte. Er hatte gehofft, daß sie wegen ihrer "Unwahrheiten, Verläumdungen" und offenkundigen "Widersprüche" schnell wieder "in die Dunkelheit zurückfallen würde, aus welcher sie gekommen." Damals, fünf Jahre nach Zinzendorfs Tod, waren noch "zu viele Personen am Leben, die den verstorbenen Grafen von Zinzendorf persönlich gekannt hatten."

1783, achtzehn Jahre später, war aber derselbe Inhalt in wenig veränderter Fassung in Amsterdam erneut herausgegeben worden (58). Jetzt fühlte sich Schachmann aufgerufen, allen, welche "Unterricht und Wahrheit suchen," das Andenken dieses "berühmten Mannes" hoch zu halten. Die Frechheiten dieses anstößigen "Romans" dürfen "den gemeinen Menschenverstand" nicht beleidigen! Er hoffe, daß die ungenannten Herausgeber nach Lektüre dieser Apologie ihre Unstimmigkeiten öffentlich "widerrufen und diejenigen, die sie in Irrtum geführt, wieder zurecht weisen."

Im Eifer dieser provozierten Apologie hat Schachmann aber auch durchblicken lassen, wo die Verfasser des Essai und der Ceremonies vermutet werden: Es sind "Theologen", die Zinzendorf der "Irrlehren und Schwärmerey anschuldigten." Sie "wiegelten Regenten auf, ihn und seine Brüder zu verfolgen." Es waren "Kirchendiener, in deren Orden Zinzendorf im Jahr 1737 zu Berlin eingetreten war", durch die er "so viel Mühseligkeit, tausend Ungemach und besonders Verunglimpfungen ertragen" mußte (59).

Schachmanns Apologie für Zinzendorf unternahm vor allem drei Schritte, um die Leser und Gegner mit Vernunftgründen zu überzeugen:

1. Er wählte offensichtliche Fehler und Widersprüche aus ihrer Schmähschrift aus, um dadurch ihren wissenschaftlichen Wert in Zweifel zu ziehen; denn das war für jeden nachprüfbar: Drei geographische Angaben mußten z. B. richtig gestellt werden. Die Universitätsstadt Wittenberg wurde immer "Württemberg" genannt, Georgien in Amerika wurde mit der gleichnamigen Provinz in Asien verwechselt, Zinzendorf war nicht in Polen, sondern in Dresden geboren. - Und zwei falsche Namen waren zu korrigieren. Zinzendorfs Mutter war nicht eine geborene von Gessdorf, sondern von Gersdorf; Der erwähnte Kaufmann aus Stralsund hieß nicht Dichter, sondern Richter.

In den Darstellungen der Person Zinzendorfs widersprach sich die Schmähschrift selbst: Zuerst meinte sie, Zinzendorfs "öffentliche Rede" hätte "niemand verführt", aber "an einer andern Stelle: seine Secte wäre sehr blühend, und die Zahl seiner Anhänger nehme täglich zu." - Oder: Zinzendorf sei als Student der Spielerleidenschaft erlegen, aber "wenige Zeilen drauf" wurde er "mit einem bescheidenen und einfachen Aeussern ... streng und andächtig, ... mit reinem und uneigennützigem Diensteifer" geschildert.

Schließlich wandte sich Schachmann gegenüber den entstellenden Bemerkungen über Zinzendorfs Frau an "alle, die das Glück gehabt haben, diese verehrungswürdige Dame voll Geist und Verdienst zu kennen". Der

Behauptung gegenüber, sie habe durch ihre Schönheit viele Proselyten zugeführt, muß nüchtern festgestellt werden, daß sie nicht als hübsch und bezaubernd anzusehen war.

2. Mit nachprüfbaren Fakten und einschlägiger Gegenwartsliteratur begegnete Schachmann dem Zerrbild, das die Schmähschrift vom Geschick und der Geschichte der Brüdergemeine erdacht hatte: Sie habe "wenige Zeit nach dem Tode ihres Stifters wiederholte Stöße erlitten, von denen sie sich niemals ganz hätte erholen können. Sie daure zwar noch fort, aber in einem schmachttenden und verachteten Zustande", werde aber "nothwendig ein trauriges Ende" haben. Die "Erfindungskraft" ging so weit, es sogar als schon geschehen hinzustellen.

Demgegenüber machte sich Schachmann die Mühe, genauestens alle "Colonien und Missionen" aufzuführen, die die Brüdergemeine "gegenwärtig in den verschiedenen Welttheilen" hat, um dort "das Evangelium zu verkündigen." Ein großer Teil davon war von Zinzendorf "selbst gegründet". Er hatte "die Freude, (sie) vor seinem Tode in allen vier Welttheilen ... blühen zu sehen." Schachmann argumentierte: So "wurden die Bemühungen des Grafen" trotz "Schwierigkeiten und der fortdauernden Verfolgungen ... mit dem besten Erfolg gekrönt!"

Dazu nannte Schachmann acht Schriften von fünf Autoren (David Cranz, M. S. van Emdre, Oldendorp, Ramsey und A. G. Spangenberg), und schrieb: "Wer noch mehr sowohl von dem Leben des verstorbenen Grafen von Zinzendorf als von der Geschichte der vereinigten Brüder und ihrer Lehre zu wissen begehrt, der lese!" Und er schloß seine Apologie mit der Feststellung: "Wenn der ungenannte Verfasser, dessen Werk wir soeben durchgegangen haben, die Methode des Herrn Ramsey befolgt hätte, nicht anders als mit Kenntnis der Sache zu schreiben, würde man ihm nicht vorwerfen können, daß er unschuldige Personen geschmäht" habe.

3. Gestützt auf Zinzendorfs Briefwechsel mit dem Kardinal von Noailles und dem König von Preußen, die bereits genannte Literatur und seine eigenen Erfahrungen mit Zinzendorfs Persönlichkeit, entwarf Schachmann ein präzises Charakterbild des Grafen, ohne einzelne Verleumdungen zu zitieren: "Wir würden das Papier zu beflecken glauben, wenn wir die Greuel und Schandthaten wiederholen solten, deren der ungenannte Verfasser den Grafen von Zinzendorf beschuldiget."

"Hat jemals ein Jüngling die Tage seiner Jugend in Unschuld durchlebt, so war er es gewiß. Im Innersten von den Wahrheiten der christlichen Religion überzeugt, kannte er von seiner Kindheit an keine größere Freude als diese, eine jede Vorschrift, welche uns diese Religion gibt, zu befolgen und sie auch andern schmackhaft zu machen." Er "ließ keine Gelegenheit unbenutzt, öffentliche Zeugnisse von den Wahrheiten abzulegen, von welchen sein Herz durchdrungen" war. "Ueberredung gieng aus seinem Munde, er sprach mit einer Wärme und Kraft, die ihm von seinen Zuhörern unwiderstehlichen Beyfall abnöthigte."

Aber Schachmann kannte auch die Schwächen und Mißdeutungen, die solch ein Charakterbild analog zur Folge gehabt hatte: Zinzendorfs "brennender Eifer, Jesu Christo Seelen zuzuführen, setzte ihn über alle andern Betrachtungen" hinweg. Aus solchen "Gesinnungen entstund bey

ihm die Verachtung gegen die Ehre der Welt und gegen alles, was ihn von dem einigen Ziel, das er sich vorgesetzt hatte, abführen konnte."

"Um Folgen zu bewirken, zu welchen er das erste Werkzeug in der Hand der Vorsehung war", mußte "seine Art zu handeln etwas Außerordentliches" haben. Wenn er nur "übers Weltmeer" reiste, um "das Reich Gottes zu erweitern", war "eine solche Lebensart" den verschiedensten Vermutungen und Gerüchten ausgesetzt.

Und Ähnliches hatte Schachmann auch bei Zinzendorfs Zeugnispredigten und Herzensansprachen beobachtet: "Hingerissen von dem Feuer seines Geistes und einer hochgespannten Einbildungskraft waren seine Ausdrücke nicht allemal abgemessen!" Da war es den lauernden Kanzelrednern leicht, als geschulte Theologen von Zinzendorf vorher nicht auf die orthodoxe Goldwaage gelegte Nebenbemerkungen aus dem Zusammenhang zu schälen und als Irrlehre und Schwärmerei anzuprangern.

Schachmanns Zinzendorfportrait hatte drei Merkmale besonders herausgestellt: Seine, wir würden heute sagen, totale Jesusorientierung, seine unbefangene Betonung des Innenlebens. Sie führte manchmal zu Verlegenheiten in weltlichen Alltagsfragen, bedeutete in vielen Fällen eine prinzipielle Schwäche gegenüber Ansprüchen und Verhaltensweisen der anders denkenden Umwelt. Mit Schachmanns Worten: Seine Religion der Unschuld.

Zweitens, wir würden heute sagen, sein außerordentliches Organisations-talent, mit dem er die neue Gesellschaftsordnung der Brüder-Unität im internen Zusammenleben und in der gemeinsamen Frömmigkeitsübung, aber auch als privilegierte Besonderheit über die Erdteile und Nationen verstreut in einer nicht erweckten Menschheit, prägte und zusammenhielt. Natürlich waren dabei im Einzelnen manchmal Härten und Opfer nicht zu vermeiden, kam es vielfach auf eine flexible Leistungsautorität an. Mit Schachmanns Worten: Seine Lebensart als Haupt der vereinigten Brüder.

Und drittens, seine, wir würden heute sagen, glühende Begeisterung, mit der er überzeugend predigte, die aber mit dem gesunden Menschenverstand allein nicht akzeptabel war. Erweckte glaubten ihm, die anderen konnten ihn nur bewundern oder kopfschüttelnd ablehnen. Mit Schachmanns Worten: Seine öffentlichen Zeugnisse kamen von Herzen, waren aber zu wenig abgemessen.

Der aufgeklärte Gutsherr war sich dessen bewußt, daß diese drei Wesensmerkmale des geistbegabten Grafen mit intellektuellen Beobachtungskriterien allein nicht zu beschreiben und demzufolge auch nicht zu verteidigen waren. Er half sich in dieser vielleicht nicht genug bewußten Situation jedes Mal auf dieselbe Weise: Er überzog das Wesensmerkmal im Zerrbild der Schmäh-schrift, um dann logisch folgern zu können: So war es aber bestimmt nicht! Aber leider begnügte sich Schachmann damit. Da lag die Grenze seiner Apologie.

Hinzu kam, daß Schachmann selbst eine christozentrische Glaubenshaltung praktizierte, sich aber als Mann von Welt vor ihren Schwächen und Mißverständlichkeiten in Acht nahm.

Auch ihm, dem Europareisenden, Münzensammler, ökonomischen Reform-er, Bauherrn, Buchautor und Mitglied des Unitäts-Syndicats-Collegiums oder der Oberlausitzischen Gesellschaft der Wissenschaften ist

Organisationstalent eigen gewesen. Schachmanns Herrnhutische Lebensart hob sich bewußt vom übrigen Landadel in der Oberlausitz ab. Und er hat anscheinend sehr viel aufgewendet, damit man ihm nicht "Herrschaft" oder "Tyranney", etwa im Widerstreit gegen ihn, nachsage.

Schachmann wußte um die heilsamen Wirkungen der Erweckungspredigt, bevorzugte aber als Künstler und Naturwissenschaftler nachkontrollierbare Schilderungen von anschaulichen Tatsachen. Er empfand seltene Beispiele der Vorsehung bei Unglücksfällen nur als bestätigende Ergänzung des göttlichen Waltens in den Naturgeschehnissen.

Außerdem scheint sich Schachmann von bestimmten Entscheidungen und Ereignissen in Zinzendorfs Leben und Wirken stillschweigend distanziert zu haben: Die weitere Geschichte der Brüdergemeinde hatte ihm gezeigt, wie wichtig Zinzendorfs Bischofsweihe durch den Berliner Oberhofprediger und Mitbegründer der Berliner Akademie der Wissenschaften (60) Jablonski für den Zusammenhang der Herrnhuter Brüdergemeinde mit der urchristlichen Tradition durch die Übernahme der Apostolischen Sukzession war und wie sie die Anerkennung der Unität durch die Episkopalkirchen erleichtert hat. Aber für die persönlich-innige Gottesbeziehung des einzelnen Gläubigen und nach Zinzendorfs Tod für die bruderschaftliche Leitung hat sie doch zu manchen Fehldeutungen Anlaß gegeben.

Zinzendorf wollte sicher eine "Wiederherstellung der alten Kirchen- disziplin der mährischen Brüder." Aber hatte er nicht in vielen Beziehungen etwas Neues geschaffen, so daß seine Organisation in den Verdacht kam, innerhalb der Christenheit eine besondere Kirche zu sein?

Schachmanns Mentalität schien nicht dazu angetan, ein begeisterungs- fähiger Predigt-"Zuhörer" zu sein. Er hatte sein Wissen und seine Glaubens- erfahrungen anscheinend mehr durch Dialoge, durch Kritik und Selbstkritik, durch Lesen und Vergleichen, durch Gebete zu Gott und Zeichen von Gottes Wirken erhalten und sich oft gewundert, wer alles in seinem 18. Jahrhundert predigte und was alles gepredigt wurde.

Vor diesem Hintergrund kann Schachmanns apologetische Verlegenheit und Methode verständlicher werden, mit der er Zinzendorfs Religion der Unschuld, seine Lebensart als Haupt der vereinigten Brüder und seine zu wenig abgemessenen öffentlichen Zeugnisse verteidigt.

Wir fügen hier noch einige Beispiele für Schachmanns apologetische Methode an, die nach der Formel geht: So war es aber bestimmt nicht! "Daß der Graf irgend einen Prediger habe von der Kanzel herunter gehen lassen, um sie selbst zu besteigen und nun mit der Heftigkeit eines Besessenen zu predigen, nie ists geschehen!"

"Daß seine vorgegebene Herrschaft nicht allein die Seelen seiner Anhänger, sondern auch ihre Personen und Vermögen zum Zweck" hatte, diese Behauptungen kann niemand beweisen!

"Daß der Graf von Zinzendorf ... eine Schule der Unkeuschheit" gestiftet habe, "deren Vereinigung auf Grundsätzen der Wollust und der zügellosesten Ausschweifungen beruhete," ist nur gehässige Einbildung. So hätte keine "Gesellschaft ... mehr als ein halbes Jahrhundert bestehen können." Und die "Obrigkeiten" wären eingeschritten. Im Gegenteil, "mehrere Regenten in Deutschland sowohl als in andern Ländern haben die

dringendsten Einladungen unter den vorteilhaftesten Bedingungen wiederholt", die Unität möge bei ihnen "neue Colonien anlegen."

Man ist fast versucht anzunehmen, daß auch an Schachmann einmal die Bitte ergangen war, eine solche Colonie oder Mission zu leiten. Weshalb betont er an dieser Stelle: "Nur die einzige Schwierigkeit, Personen zu finden, die dazu geschickt wären, haben die Brüder verhindert, sie anzunehmen"?

Verdrängen von der Kanzel, Habgier nach fremdem Eigentum, Gründung einer Schule der Unkeuschheit, diese Übertreibungen der Schmähschrift zeigen, wohin sie sich verstiegen hat, daß sie Nachprüfungen historischer Einzelheiten und der Logik der faktischen Erfolge Zinzendorfs nicht standhalten kann.

Schachmann erwähnte nebenbei, daß "von allen Ecken Schriften erschienen, in welchen man Zinzendorf mit falschen Beschuldigungen und den größten Schmähungen überhäufte." Weshalb hat sich Schachmann gerade gegen den Essai bzw. die Ceremonies et Countumes religieuses gewendet. Offenbar sah er als französisch sprechender Herrnhuter darin seine besondere Aufgabe. Er hat ja mit seinen Remarques auch französisch geantwortet.

Sein Zeitgenosse und Biograph Schmidt (61) hat der Nachwelt folgendes Charakterbild von ihm aufgezeichnet: Er "war der heiterste, gefälligste Mann, von feinsten Sitten und von wahrer Urbanität ... Sein Gespräch war immer so einfach und ... dem Charakter des, mit dem er sprach, so ganz angepaßt, daß dieser Vorzüge in sich entwickelt sah, davon er sich kaum ... vorher so deutlich bewußt war ... Nie hat er ... seinen Freunden (und sogar) seinen Untergebenen durch Mismuth eine Stunde ihres Lebens verdüstert."

Wie zornig muß Schachmann 1785 gewesen sein, als er gegen einen ihm unbekanntem, französisch sprechenden Gegner antreten mußte! Wie widerwärtig wird es ihm gewesen sein, auf die Gefühlswelt und Darstellungsart seines Gegenübers nicht eingehen zu dürfen und auch nicht zu können! Wie fremd wird es ihm gewesen sein, remarques, d. h. Anmerkungen, zu einem Machwerk zu machen, das statt von künstlerischer Eigenart von dummdreistem Haß getrieben war! Wie dankbar und lieb wird er dem Pflegevater seiner Jugendzeit, Zinzendorf, gewesen sein, wenn er diese Mühseligkeit auf sich genommen hat zu einem Zeitpunkt, da der Begründer der Brüdergemeine selbst nicht mehr antworten konnte, aber einer Défense engagée dringend bedürftig war.

Anscheinend ist Schachmanns vierte Veröffentlichung ohne Gedankenaustausch mit Freunden entstanden, auch nicht mit dem Theologen und Seelsorger Schmidt. Vielleicht wollte er ihn gegenüber seinen Amtsbrüdern schonen? Oder gab ihm sein Konzept genug ein, was zu sagen war? Vor allem aber fühlte er wohl, daß er in seinem Lebensablauf nicht mehr viel Zeit habe.

Er war ein Herrnhuter in Herrnhut, und doch, wie wir gesehen haben, in seiner Lebensart und Glaubenshaltung ganz anders geartet als Zinzendorf.

Anmerkungen

- 1) Vgl. Christian Samuel Schmidt, Denkschrift auf Herrn Carl Adolph Gottlob von Schachmann auf Königshain und Oberlinda, in: Lausitzische Monatsschrift, Görlitz 1793, S. 200-211, 257-272.
G. F. Otto, Lexikon der seit dem 15. Jahrhundert verstorbene und jetzt-
lebende Oberlausitzische Schriftsteller und Künstler, 3. Band, Görlitz
1803, S. 125f. und Anhang, Text Nr. 4.
- 2) Schmidt, S. 258
- 3) Anhang, Text Nr. 4.
- 4) Archiv der Brüder-Unität Herrnhut, R. 21. A. 154. A.1.
- 5) Schmidt, S. 259.
- 6) Anhang, Text Nr. 4.
- 7) Schmidt, S. 260. - Vgl. Anhang, Text Nr. 4: "Aber er erreichte
seine Absicht nicht."
- 8) Ebd.
- 9) Archiv der Brüder-Unität Herrnhut, R. 21. A. 154. A.2. Schreiben
des Vaters an den Vormund Hans Chr. v. Schweiniz=N. Leuba, Warschau
26.4.1738, u.a.
- 10) Anhang, Text Nr. 4.
- 11) Vgl. Heinz Kulke, Die von Schachmann, in: Die Heimat, Beilage des
Neuen Görlitzer Anzeigers, 1935, Nr. 27, S. 105f.
- 12) Archiv der Brüder-Unität Herrnhut, R. 21. A. 154. E. 2, 3, 5 u.a.
- 13) Schmidt, S. 263.
- 14) In Tübingen hat er eine Zeit lang studiert. Weitere Stationen dieser
Reise: Schaffhausen, Bern, Montmirail, Lyon, Montpellier, Mömpel-
gard.
- 15) zit. Anhang, Text Nr. 4. Stationen dieser Reise: Zeist, Amsterdam,
Lund, Helsingborg, Stockholm, Upsala, Göteborg.
- 16) Anhang, Text Nr. 4 und Schmidt, S. 263.
- 17) Rosina Salome von Sassau
- 18) Anhang, Text Nr. 1
- 19) zit. Anhang, Text Nr. 5.
- 20) Ebd.
- 21) Vgl. Archiv der Brüder-Unität Herrnhut, R. 21. A. 154. F. 13.
- 22) Antoinette Sophie Emilie, auf Lodenau und Zoblitz, zit. Anhang, Text
Nr. 5.
- 23) Ebd.
- 24) Vgl. K. T. Hennig, Etwas über die Verhältnisse der Erbhunterthanen
und Laßnahrungen in der Oberlausitz, Dresden 1820
H. Knothe, Die Stellung der Gutsunterthanen in der Oberlausitz zu
ihren Gutsherrschaften, in: Neues Lausitzisches Magazin, 61 (1885),
S. 159-308.
Ernst Palm, Beiträge zur Geschichte des Klassenkampfes des Ober-
lausitzer Landvolks zur Zeit des Spätfudalismus, in: Letopis, Reihe B,
Nr. 1, Bautzen 1953-55.
Willi Boelcke, Bauer und Gutsherr in der Oberlausitz, in: Schriften-
reihe des Instituts für sorbische Volksforschung, Nr. 5, Bautzen 1957.

- G. Heitz, Zum Charakter der 'Zweiten Leibeigenschaft', in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft (ZFG), 1972, H. 1.
- 25) von Salza
 - 26) Vgl. Anhang, Text Nr. 2.
 - 27) Ders., De iuribus singularibus militum circa rem officiarum in Saxoniam electoralem, Leipzig 1774.
 - 28) Titel: Gedanken über die Frage, Warum ..., Halle (1786).
 - 29) Die ersten Münzen soll er schon in Amsterdam erworben haben.
 - 30) Vgl. H. A. Schultz, Karl Adolph Gottlob v. Schachmann zum Gedächtnis, in: Heimatblätter der Görlitzer Nachrichten, 1939, Nr. 1, S. 10f.
 - 31) S. 786ff.
 - 32) zit. Schmidt, S. 205. - Vgl. Allgemeine Literatur-Zeitung vom Jahre 1785, Jena und Leipzig, 1786, dazu die folgenden Jahre bis 1790.
 - 33) Schultz, S. 10.
 - 34) Schmidt, S. 267.
 - 35) Friedrich Wilhelm, Mineralogische Geographie der Chursächsischen Lande, 1774ff. Am 29.5.1780 beschaffte Schachmann seine Sammlung Sächsischer Gesteinsarten für die Oberlausitzische Gesellschaft der Wissenschaften und gab 50 % des Kaufpreises.
 - 36) Vgl. S. Grosser, Lausitzische Merkwürdigkeiten, Leipzig 1714.
K. G. Dietmann, Neue Europäische Staats- und Reisegeographie, 1. Bd. 1750.
Johann Mühle, Chronik von Königshain, 1752 (handschr.)
C. Schaeffer, Scrutinium historicum Lusatiae, o.J. (handschr.)
 - 37) Schachmann, a. a. O., S. 12f.
 - 38) N. G. Leske, Reise durch Sachsen in Rücksicht ..., 1. Bd., Leipzig 1785, Die Reise fand 1782 statt: Sein "reicher Erfindungsgeist war beflissen, gleichsam die Natur zu verschönen."
 - 39) Anhang, Text Nr. 2. - Vgl. E.-H. Lemper, Karl Gottlob von Anton, Sein Leben und Werk im Spiegel der Oberlausitzer Rechtsverhältnisse und der Aufklärung, Masch. Schr. 1968.
 - 40) Anhang, Text Nr. 2. - Vgl. E.-H. Lemper, Adolph Traugott von Gersdorf, Naturforschung und soziale Reformen im Dienste der Humanität, Berlin 1974.
 - 41) Anhang, Text Nr. 2. Brief am 7.3.1782. - Schachmanns Landschaftsbeschreibung hat Schule gemacht: Magazin kleiner gemeinnütziger und unterhaltender Reisebeschreibungen, Görlitz 1795.
C. S. Schmidt, Beschreibung von Königshain, Görlitz 1797. Später: Berghaus, 1826; Abbau, 1840.
 - 42) 2. Bd. 1783, S. 1-7.
 - 43) Ebd., S. 7-11 und S. 178-183.
 - 44) Vgl. C. G. T. Neumann, Geschichte der Oberlausitzischen Gesellschaft der Wissenschaften in den ersten fünfzig Jahren, in: Neues Lausitzisches Magazin, 31. Bd. (1855), S. 171ff.
 - 45) Anhang, Text Nr. 2.
 - 46) Oberlausitzische Bibliothek der Wissenschaften, Görlitz. Akten: A. 10. Protokolle der 1. - 29. Hauptversammlung 1779-1791 und Briefwechsel Anton - Gersdorf, 1779-1793. - Schachmann äußerte auch den Wunsch,

- "aller Rang wird unter den Mitgliedern in Sachen, welche den Zweck der Gesellschaft betreffen, gänzlich aufgehoben". Er kam aber nicht in die Statuten.
- 47) Ebd., Protokoll zur 2. Hauptversammlung (8.6.1779): Schachmann schlug vor: "Eine besondere Klasse von Oberlausitzischen Künstlern zu errichten, die sich über das Mechanische erheben", dem "Kabinete" der Gesellschaft eigene Arbeiten "verehren" und ihr "von Zeit zu Zeit Nachricht von ihren neuen Entdekungen oder Arbeiten ertheilen sollten."
 - 48) z.B. schlug er den Prager Prof. Seibt zum Mitglied vor, entwarf für die Sammlungen einen Münzen- und einen Naturalienschränk.
 - 49) Das Symbol wird heute noch im Siegel der Bibliothek benutzt.
 - 50) z.B. schenkte er 1782 altrömische Scherben (von seiner Schweizreise), gefunden bei Basel. Oder 1783 Volkskunstprodukte von den "neu entdeckten Sandwichinseln, bs. auf Owaihi."
 - 51) Schmidt, S. 270.
 - 52) Heynitz war ein Neffe von Schachmanns Frau Antoinette. = Vgl. *Memoriae viri generosissimi Caroli Adolphi a Schachman sacrum*, Görlitz 1825.
 - 53) Vgl. Kulke a. a. O.
 - 54) zit. Anhang, Text Nr. 5.
 - 55) zit. Schultz, a. a. O.
 - 56) "art" d. i. Kurzform von article.
 - 57) Anhang, Text Nr. 3. Im Vorwort Göschen heute ungebräuchliches Fremdwort 'Rodomontade', d. i. 'Übertreibung'.
 - 58) Der Essai nannte als Verfasser nur die Anfangsbuchstaben M. L. C. - Titel 1786: "Cérémonies et Coutumes religieuses de tous les peuples du Monde", 3. Teil, 16. Artikel.
 - 59) Alle folgenden Zitate aus dem Text s. Anhang, Text Nr. 3.
 - 60) Vgl. E. Winter, Daniel Ernst Jablonski und die Berliner Frühaufklärung, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 1961, H. 4., S. 849ff.
 - 61) zit. Schmidt, S. 210 und 212.

Anhang: Texte

1) 23. 2. 1749. Charles Schachmann und vier andere Deputierte der Brüder-Unität an das Parlament in Großbritannien, Antrag auf Inkrafttreten der Konzessionen betr. Befreiung vom Waffentragen und vom Eid in den Amerikanischen Kolonien. = *Archiv der Brüder-Unität Herrnhut*, R. 13, A 22a, S. 29. Abschrift (eines Unkundigen).

The humble petition of the Brethren is a natural consequence of our former innocent settling in America at a Time, when we were absolutely unacquainted with those kind of difficulties, we have met with from "till 1744" and which we also fore must encounter for the future, if we be not secured from them by the great wisdom of the House.

We are willing to cultivate British Dominions beyond sea if required, but if it is not found conducive to the interest of these Realms nor also

agreeable to the principles of the House we willingly submit to their pleasure.

The taking notice of a constitution, which is of one and the same nature with that of the English Church, is truly an object worthy of the consideration of the House, and we are already settled in the English Dominions so far as to acknowledge the strict obligation we are under, to evince ourselves in every respect to the Fathers of this happy Commonwealth, and that without any Reserve.

And alth'o the remoteness of our archives affords us but little opportunity of shewing our hearty Readiness in this matter: nevertheless the documents, the heads where of are hereby offered, will be delivered as authentic as possible, and with a true translation as soon as we shall receive the Honourable comités directions, whether they would have all these matters laid before them, or if not, which of them shall be dee mete (?) most worthy of their examination.

Meanwhile we hope, that none of those documents will be wanting, which essentially concern our settlements, we have already in America, as well as our present petition. We are with great Respect, Your honour's, humble servants: Abraham Gersdorff, Louiis Schrautenbach, David Nitschmann, Charles Schachmann, Henry Cossart.

P.S. We hope also that the honourable committée will be pleased

1. to direct us what method we must take to make good the Records, the Heads of which are now presented.
2. to authorize the Revd. Mr. John Gambold to confer with our register, and to English foreign papers.

We are with great respect, Your honour's, humble servants Abraham Gersdorff, Louiis Schrautenbach, David Nitschmann, Charles Schachmann, Henry Cossart. The 23. " of Febr. " 1748/9. - (Anlagen:)

pag. 30. With regard to arms may be put on such a footing ...

pag. 31. Those of them who scruple to take oaths. ...

2) 18. 2. 1780-23. 5. 1780. Karl Adolf Gottlob von Schachmann an Karl Gottlob Anton in Görlitz. Korrekturen an seinen ' Beobachtungen über das Gebirge bey Königshayn in der Oberlausitz und denen daselbst gefundenen Alterthümern ' . - Oberlausitzische Bibliothek der Wissenschaften Görlitz, Akten, Briefwechsel Anton : Schachmann, Nr. 11. Fünf Originalbriefe eigenhändig von Schachmann.

a. 18. 2. 1780. (Herrnhut) ... Schon viele Wochen liegt das [Manuskript] vor mir zum Versenden fertig. Da ich aber finde, daß es nicht ... vom Liegenlassen besser wird, so übersende es Ihnen mit allen Mängeln und Gebrechen und erwarte von Ihrer Güte und Freundschaft, daß Sie mir sie entdecken helfen. Und ich ersuche [Anrede], mir eine gleiche Wohlthat von Herrn von Gersdorf zu erbitten. Außer diesem einsichtsvollem und nachsichtlichen Freunde wünschte ich nicht, daß es vorjezt andern vorgelegt würde.

Sollte ich mir jemalen den Spas machen, diesen Aufsaz nach Ihrem Ermessen drucken zu lassen, so füge ich die Platten hinzu, die ich zum Theil schon gestochen habe, und begleiite sie mit einer etwas ausführlicheren Erklärung ...

Auf der ersten Seite in m[einem Manuskript] citiere ich T.VII. Misc. Lips. Ich erinnere mich, vor vielen Jahren die Stelle, die den Todtenstein angeht, in diesem Theil, bey dem damaligen Conrector Geißler gesehn zu haben, besinne mich aber nicht mehr auf die Worte. Dürfte ich Sie ersuchen, so gütig zu seyn, dieses Buch nachzuschlagen und mir die Stelle ausschreiben zu lassen?

Auf der dritten Seite sage ich, daß die Berge 600 Fuß über die niedrigste Gegend des Thals erhoben wäre. Das rede ich aber nur so in den Tag hinein. Ich habe nehmlich hier angenommen, daß Rengersdorf 6 Poison oder 36 p. Fuß niedriger liegt als das Thal von Königshayn ... Vielleicht sind der Herr von Gersdorf so gütig, diese ... Höhe einmal genau zu bestimmen. b. 9.4.1780. Herrnhut ... Der Entschluß, den ... gefaßt, über die hier im Lande gefundenen Alterthümer zu schreiben, freut mich unendlich. Sie erlauben mir aber doch, das für ein Compliment zu halten, was Sie von meiner Direction und Anleitung erwähnen! Mit dem, was ich vermag, stehe ich sehr zu Diensten, so weit aber geht es bey mir nicht. Warum insistiren Sie doch so auf einen Vorsizer? Kann denn das Alterniren gar nicht Statt finden? Oder muß denn das Secretariat und Präsidium nothwendig getrennt seyn? Sie kennen ja unsere Devis: In Uno!

Meinen Aufsaz laß ich noch einmal abschreiben, weil ich verschiedene Stellen geändert habe. Dann übersende ich ihn nebst der Erklärung der Kupfer, die auch schon größtentheils fertig oder doch im Fertigwerden sind.

c. 6.5.1780. Herrnhut. Viel Nachsicht und einigen aufmunternden Beyfall konnte ich wol von Ihrer Güte erwarten. Lob aber verdient mein Aufsaz nur als Frucht der Befolgung Ihres Winkes. Ich konnte Ausführliches schreiben, für das ich Ihnen unendlich dankbar bin, enthält viel Neues für mich und beweist, wie gründlich diese Materie von Ihnen durchdacht worden ist. Sie nennen mir Bücher, die ich nie gesehn. Nie hätte ich geglaubt, daß die Semisuren sich bis in unsere Gegend ausgebreitet haben sollten! Daß das Todtaustreiben noch gäng und gäbe ist, hätte ich mir nicht träumen lassen. Mit einem Wort, alles zeigt, wie viel mehr man wissen muß, als ich weiß, um etwas Befriedigendes in dieser Sache zu sagen.

[Anrede] scheinen immer noch geneigt zu seyn, den Todtenstein für einen Begräbnisplatz und vielleicht auch Opferplatz zu halten. Beydes zugleich war er wol unmöglich, und ersteres wol am wenigsten. Auf dem Stuben großen Raum der Plattform war nicht zu beydem Platz. Niemalen konnte Erde genug auf derselben vorhanden seyn, um die Urnen einzuscharren. Bey keinem Volke war es gewöhnlich, die Opfer den Todten in Näpfen, Schüsseln und flachen Schalen auszusezen. Die reguläre Form der Aushölung, die vor dem Siz des Gözen gehalten wird, beweist wenig. An hundert Stellen giebt es weit regulärere, die doch gewiß nur Auswitterungen sind.

Die Löcher in dem einen Stein sind ein Werk der Kunst und dienen dazu, wie ich immer geglaubt, um Feuer oder Stangen, die angezündet wurden, hinein zu stecken. Ich bitte Sie inständig, vergeben Sie Ihrem Schüler die Abweichung von Ihrer Meinung.

Vermuthlich wird der Herr von Gersdorf Ihnen meinen Aufsaz wieder einhändigen. Vielleicht fügt er Anmerkungen hinzu, die ich nützen kann. Ich

bitte ihn alsdann wieder aus, um ihn abschreiben zu lassen und ein Exemplar Ihnen Ihrem Verlangen gemäß der Gesellschaft zu widmen.

Ich erstaune über die Menge Ihrer Geschichte und den Umfang Ihrer Unternehmungen. Gott verleihe Ihnen Kräfte, um alles ohne Nachtheil Ihrer Gesundheit ausführen zu können! Die Miscell. Lips. folgen nebst 4 St. Merc. repr. mit vielem Dank zurück. Im ersteren steht kein Wort vom Todtenstein, und doch alleogirt sie Schulz bey dieser Gelegenheit, Ich verlange sehr, den IV. Theil von der Lond. Archaeologie zu sehen, wenn Sie ihn schon besitzen ...

d. 12.5.1780, Herrnhut. ... Ihre gütige Theilnahme an meiner Krankheit und Genesung ... Für die überschickten geschriebenen und gedruckten Anzeigen danke ich ergebenst, Meinen Aufsatz lasse ich ins Reine schreiben. Und ich hoffe, nächstens übersenden zu können ... Meine Krankheit hinderte mich, sie zu endigen ...

e. 23.5.1780, Königshayn. Das Feilen und Schleifen an meinem Aufsatz nimmt kein Ende. Bey Gelegenheit, daß ich ihn noch einmal für mich abschreiben wollte, fand ich so vieles zu verändern, daß ich ... ersuchen muß, das Exemplar, welches ich Ihnen lezthin übersandt, mir heute zurück zu schicken, um die lezten Correcturen in dasselbe einzuschalten.

Der Churfürst hat durch den Herrn Marcoliai melden lassen, daß Er nächstens die Oberlausiz besuchen würde. Die Reiseroute ist auch schon bestimmt. Von Bauzen geht es nach Königshayn, um meine Berge zu besteigen. Von hier nach Görliz usw. Es haben aber der Churfürst dabey wissen lassen, daß wen Er hören sollte, daß vorher viel davon gesprochen oder große Anstalten gemacht würden, so unterblieb die Reise ganz. Ich kan wol nicht läugnen, daß ich noch etwas an der Ausführung des Projekts zweifle. Indessen ist es doch möglich, daß es geschieht.

Und wenn es geschehen sollte, so würde es nicht unglücklich seyn, wenn ich bey dieser Gelegenheit meinen Aufsatz gedruckt überreichte. Kommt der Herr, so geschieht es vor Ende Juni nicht. Und bis dahin könnte alles fertig seyn; denn die Kupfer sind es. Und ich erwarte die Probeabdrücke alle Tage von Dresden.

Ich wünschte sehr, daß Sie so gütig wären, mir Ihre Gedanken hierüber zu melden, und das zu notiren, was Ihnen ... Bogen jezigen Durchlesen meines (Manuskripts) aufgefallen seyn dürfte. Denn, unter uns gesagt, von den Anmerkungen der Gesellschaft verspreche ich mir nicht viel. Beym Vorlesen kann man nicht auf alles merken. Und den Aufsatz ändern zu communiciren, finde ich Bedenken, und auch die Zeit erlaubt es nicht.

3) C. A. G. v. Schachmann, Apologie des Grafen Zinzendorf. - Litteratur und Völkerkunde, 5. Jg. , 9. Bd. Nr. VIII, Dessau und Leipzig 1786, S. 114-123.

(Vorwort des Herausgebers Georg Joachim Göschen: Dies sind eigentlich Bemerkungen über einen Artikel der neuen Ausgabe des Werks " Ceremonies et Coutumes religieuses de tous les Peuples du monde. "[Zeremonien und religiöses Brauchtum aller Völker des Erdbodens]

Der Verfasser derselben ist Herr von Schachmann auf Königshain in der Lausitz. Ein Cavalier von großer Gelehrsamkeit und seltenen Verdiensten,

der in mancherley Verbindung mit der gräflichen Familie von Zinzendorf steht. Und daher durch mehr als eine Pflicht sich verbunden hielt, die Ehre des berühmten und höchstmerkwürdigen Mannes zu retten.

Er machte dieserhalb außer dem deutschen auch einen ähnlichen französischen Aufsatz und ließ ihn in das Journal de Bouillon, T. VI., einrücken. Der Herausgeber dieses französischen Journals glaubte, es durch eine Rodomontade zu zieren, und gab vor, daß der Verfasser der Apologie ein deutscher Fürst sey. Die Berichtigung dieses falschen Vorgebens ist daher nöthig, um den lieben Landfrieden in Deutschland zu erhalten.)

Im Jahr 1765 kam ein Buch heraus unter dem Titel "Essai sur erreurs et les superstitions, par M. L. C." (Versuch über Irrthum und Aberglauben, von M. L. C.). Die zwey letzten Capitel dieses Werks sind bestimmt, "die Ausschweifungen, Irrthümer, falschen Grundsätze und schwärmerischen Lehren des Grafen von Zinzendorf als des Hauptes der herrnhutschen Secte", darzustellen.

Kaum ist es möglich, auf weniger Seiten mehr Unwahrheiten, schwarze Verläumdungen und offenbare Widersprüche zu häufen, als hier der ungenannte Verfasser zusammen zu drängen gewußt hat. Eben dieses Gewebe von Ungereimtheiten schien es aufs sicherste zu verbürgen, daß eine solche Schrift einige Aufmerksamkeit nicht erregen, vielmehr bald in die Dunkelheit zurückfallen würde, aus welcher sie gekommen. Noch waren der Personen zu viele am Leben, die den verstorbenen Grafen von Zinzendorf persönlich gekannt hatten, welche Augenzeugen seines Lebens waren, als daß man hätte befürchten dürfen, daß dergleichen Erdichtungen einigen Eindruck auf Leser machen würden, welche Unterricht und Wahrheit suchten.

Es würde auch jetzt nicht dieser Schrift erst Erwähnung geschehen, wenn nicht die Herausgeber der neuen Ausgabe der "Ceremonies et Coutumes religieuses de tous les peuples du Monde, publiée a Amsterdam, 1783" beliebt hätten, sie der Vergangenheit zu entreißen und sich derselben zu Verfertigung des 16ten Artickels im 3ten Theile zu bedienen.

Diejenige Hochachtung, welche man dem Publico sowohl als dem Andenken eines berühmten Mannes schuldig ist, erlaubt nicht, zu Verläumdungen stille zu seyn, welche einem Werke eingerückt sind, das für die Nachkommenschaft bestimmt ist. Man schmeichelt sich, daß die Herausgeber uns einigermaßen verbunden seyn werden, wenn wir uns bemühen, die Fehler dieses Artickels und zugleich die Quellen anzuzeigen, aus welchen sie die Wahrheit hätten schöpfen können; und daß sie keine Schwierigkeiten machen werden zu widerrufen und diejenigen, die sie in Irrthum geführt, wieder zurecht zu weisen.

Auf keinen Fall ist es unsre Absicht, uns auf alle Ungereimtheiten einzulassen, mit welchen die zwey letzten Capitel vorgedachter Schrift angefüllt sind. Man würde sie sonst ganz abschreiben müssen. Ja, es würde sogar lächerlich seyn, einen lächerlichen Roman ernsthaft zu widerlegen, der lediglich zur Belästigung einiger müßiger Köpfe entworfen worden ist.

Weit entfernt, seine Behauptungen mit Beweisen zu unterstützen, hat sich unser ungenannter Verfasser sogar nicht einmal um die Wahrscheinlichkeit der von ihm erzählten Thatsachen bekümmert. Ein handgreiflicher Widerspruch drängt den andern:

Wenn er z. B. von des jungen Grafen von Zinzendorf Aufenthalt auf der Universität zu Wittenberg, die er aber immer Würtemberg nennt, spricht, behauptet er: das Spiel sey ein ganz Jahr hindurch seine herrschende Leidenschaft, sein ganzes Studium und alleinige akademische Beschäftigung gewesen. ' Seine Zeit, seine Einkünfte, seine Meublen, seine Gesundheit, alles sey ein Opfer der Wuth dieser neuen Leidenschaft geworden. '

Nur wenige Zeilen drauf macht er aber von dem jungen Grafen folgende Schilderung: ' Mit einem bescheidenen und einfachen Aeussern, Sitten dem Anscheine nach streng und andächtig, öftern tiefen Betrachtungen, reinem und uneigennützigem Diensteifer, langen Unterredungen über Tugend, in diesem angenommenen Gewand glaubte er, die Professoren zu Würtemberg hintergehen zu können. '

An einem Orte sagt der Verfasser: die öffentlichen Reden des Grafen hätten niemand verführt; und an einer andern Stelle, seine Secte wäre sehr blühend und die Zahl seiner Anhänger nehme täglich zu.

Von der Gemahlin des Grafen Zinzendorf, einer gebohrnen Gräfin Reuß, sagt er, sie sey liebenswürdig und bezaubernd, ganz gemacht um zu gefallen, und ihre Schönheit habe ihm viele Proselyten zugeführt. Alle aber, die das Glück gehabt haben, diese verehrungswürdige Dame voll Geist und Verdienst zu kennen, wissen, wie sehr das, was er von ihrer Schönheit sagt, sich von der Wahrheit entfernt.

Von den geographischen Kenntnissen des Verfassers kann zum Beyspiel dienen, daß er Georgien in America mit der Provinz gleichen Namens in Asien verwechselt und erzählt, daß der Graf mit einem günstigen Winde von America nach Tübingen gekommen sey.

Fast alle in diesem Gesudle befindliche Namen sind verstümmelt und zu oft wiederholt, als daß man sie für Druckfehler gelten lassen könne. Des Grafen Mutter, eine Freyfrau von Gersdorf, wird Gessdorf genannt. Einen Kaufmann aus Stralsund, Namens Richter, nennt er Dichter.

Diese nur zufällig ausgehobenen Beyspiele werden zur Beurtheilung des Werthes und Gehaltes des Uebrigen hinreichend seyn. Ohnerachtet dieser so leicht zu bemerkenden Fehler haben die Herausgeber der Ceremonies et Coutumes religieuses dennoch keinen Abstand genommen, diesem unbekanntem Verfasser zu folgen. Eins setzen sie noch selbst hinzu: daß sie nämlich den Grafen von Zinzendorf in Pohlen gebohren werden lassen, da doch Dresden sein Geburtsort ist. Wahr ists, daß sie einige Stellen, die ihnen zu anstößig schienen, gemildert haben. Es sind deren aber noch viele übrig geblieben, die gesittete Leser beleidigen.

Wir würden das Papier zu beflecken glauben, wenn wir die Greuel und Schandthaten wiederholen solten, deren der ungenannte Verfasser den Grafen von Zinzendorf beschuldiget.

Hat jemals ein Jüngling die Tage seiner Jugend in Unschuld durchlebt, so war er es gewiß. Im Innersten von den Wahrheiten der christlichen Religion überzeugt, kannte er von seiner Kindheit an keine größere Freude als diese: eine jede Vorschrift, welche uns diese Religion gibt, zu befolgen und sie auch andern schmackhaft zu machen. Die Verbindungen, in welche er sich zu Halle in seinem elften Jahre einließ, auf der Universität zu Wittenberg, auf seinen Reisen, auch unter andern der Briefwechsel, den er

mit dem Cardinal von Noailles und mit dem verstorbenen König von Preussen unterhielt, geben davon Zeugniß.

Nur aus diesen Gesinnungen entstand bey ihm die Verachtung gegen die Ehre der Welt und gegen alles, was ihn von dem einigen Ziel, das er sich vorgesetzt hatte, abführen konnte. Aber eben daher kamen auch die Verläumdungen und das Gespötte, womit ihn seine Gegner überhäuften.

Man will nicht in Abrede seyn, daß seine Art zu handeln etwas Außerordentliches gehabt hätte. Aber eben das war vielleicht nothwendig, um Folgen zu bewirken, zu welchen er das erste Werkzeug in der Hand der Vorsehung war. Sein brennender Eifer, Jesu Christo Seelen zuzuführen, setzte ihn über alle andere Betrachtungen und Vorurtheile hinaus.

Schon vor ihm hatte man, selbst in der protestantischen Kirche, Personen von Stande sich der Theologie widmen sehen. Davon hatte man noch kein Beispiel, daß ein Mann von seiner Geburt übers Weltmeer gereist wäre, das Reich Gottes zu erweitern und mit Freuden so viel Mühseligkeit, tausend Ungemach und besonders Verunglimpfung ertragen hätte, welche ihm eine solche Lebensart zuzog. Nicht allein von Seiten weltlicher Personen, sondern auch der Kirchendiener, in deren Orden er im Jahr 1737 zu Berlin eingetreten war, da er die bischöfliche Weyhe durch Herrn Jablonsky, Oberhofprediger des Königs von Preussen und Bischof der mährischen Brüder, empfangen hatte.

Nie ist's geschehen, wie der fabelhafte Ungenannte vorgiebt, daß der Graf irgend einen Prediger habe von der Canzel herunter gehen lassen, um sie selbst zu besteigen und nun mit der Heftigkeit eines Besessenen zu predigen. Hingegen ließ er keine Gelegenheit unbenutzt, öffentliche Zeugnisse von den Wahrheiten abzulegen, von welchen sein Herz durchdrungen war. Ueberredung gieng aus seinem Munde. Er sprach mit einer Wärme und Kraft, die ihm von seinen Zuhörern unwiderstehlichen Beyfall abnöthigte.

Hingerissen von dem Feuer seines Geistes und einer hochgespannten Einbildungskraft waren seine Ausdrücke nicht allemal abgemessen. Und dieses wirkte auch bisweilen auf seine Vorstellungsart. Davon nahmen Theologen Gelegenheit, ihm Irrlehren und Schwärmerey anzuschuldigen.

Sie giengen noch weiter und bürdeten ihm auf, daß er sich zum Haupt einer Kirche erheben wolle. Seinen Eifer in Wiederherstellung der alten Kirchendisziplin der mährischen Brüder nannten sie Neuerungssucht und Tyranny.

Sie wiegelten Regenten auf, ihn und seine Brüder zu verfolgen. Sie bemühten sich, ihnen die Furcht beyzubringen, daß seine vorgegebene Herrschsucht nicht allein die Seelen seiner Anhänger, sondern auch ihre Personen und Vermögen zum Zweck habe. Von allen Ecken her erschienen Schriften, in welchen man ihn mit falschen Beschuldigungen und den größten Schmähungen überhäufte.

Dieser Schwierigkeiten und der fortdauernden Verfolgungen ohnerachtet, wurden die Bemühungen des Grafen dennoch mit dem besten Erfolg bekrönt. Und er hatte die Freude, vor seinem Tode in allen vier Welttheilen viele Colonien und Missionen blühen zu sehen, die er selbst gegründet hatte ...

Derjenige, welcher diesen Artickel, wie er sich in der neuen Ausgabe der Ceremonies religieuses befindet, eingeschaltet hat, behauptet, daß diese

von ihm sogenannte Secte des Grafen von Zinzendorf wenige Zeit nach dem Tode ihres Stifters wiederholte Stösse erlitten hätte, von denen sie sich niemals ganz hätte erholen können. Sie daure zwar noch fort, aber in einem schmach tenden und verachteten Zustande; und werde sogar wegen ihrer Greuel und Gottlosigkeiten verabscheuet.

Man weiß ganz und gar nicht, von welchen erlittenen Stössen hier die Rede ist. Allein, da nun einmal der Roman sich schliessen solte, mußte nothwendig ein trauriges Ende sich finden. Und die Erfindungskraft des Verfassers wußte es nicht sinnreicher, als es geschehen vorzubringen. In gleicher Ueberzeugung mit dem Verfasser des *Essai sur les Erreurs*, daß nach dem Tode des Grafen von Zinzendorf das Gebäude, zu welchem er den Grund gelegt hatte, bald in Trümmern zerfallen würde, stellt er die Sache als bereits geschehen vor.

Und diese Vorraussetzung erlaubt ihm, alles ohne Scheu und ohne Furcht einigen Widerspruchs zu sagen. Was aber am anstößigsten ist und sogar den gemeinen Menschenverstand beleidigt, ist die Frechheit, mit welcher versichert wird, daß der Graf von Zinzendorf keine andre Absicht gehabt habe als diese, eine Schule der Unkeuschheit zu stiften.

Wie könnte man sich nur einbilden, daß eine Gesellschaft, deren Vereinigung auf Grundsätzen der Wollust und der zügellosesten Ausschweifungen beruhete, mehr als ein halbes Jahrhundert hätte bestehen können, ohne die Aufmerksamkeit der Obrigkeiten zu erregen? Wie hätten sie doch Regenten dulden und noch dazu als Schwärmer, deren Lehrsätze blos auf Zerreißung der heiligsten Bande abzweckten, noch in ihre Staaten einladen können? Da sie, falls die Beschuldigungen wirklich Grund gehabt hätten, nicht blos die Verachtung, sondern den Abscheu der ganzen Menschheit verdienen würden. (Anm.: Mehrere Regenten in Deutschland sowohl als in andern Ländern haben die dringendsten Einladungen an dieselben, und zwar unter den vortheilhaftesten Bedingungen, wiederholet. Und nur die einzige Schwierigkeit, Personen zu finden, die dazu geschickt wären, neue Colonien anzulegen, haben die Brüder verhindert, sie anzunehmen).

Um zu zeigen, wie sehr sich der Ungenannte und die, welche ihm gefolgt sind, in Rücksicht auf den Zustand der vereinigten Brüder geirrt haben, wollen wir hier von ihren Colonien und Missionen, so viel sie deren gegenwärtig in den verschiedenen Welttheilen haben, ein Verzeichniß beyfügen: 5 Colonien in Sachsen, 6 in den königlich preussischen Staaten, 1 in dem Herzogthum Sachsen-Gotha, 1 in dem Voigtland gräflich Reussischen Antheils, 1 zu Neuwied am Rhein, 1 in Holland, 10 in England, 6 in Irland, 1 in Dänemark, 1 im russischen Reiche, 20 in Amerika.

Ausser diesen Colonien haben sie viele Missionen in Grönland unter den Eskimos, unter den Wilden in Nordamerica, in Jamaica, Antigo, Barbados, Sanct Christoph, auf den Inseln Sanct Thomas, Sant Crux und Sanct Johann, in der Provinz Suriname zu Paramaribo und an zwey andern Orten, um denen arawackischen Indianern, den Caraiben und den Negern, sowohl Sclaven als den Freyen oder Maronen, das Evangelium zu verkündigen, zu Tranquebar auf den nicobarischen Inseln ect.

Die Namen dieser Colonien und Missionen, so wie alles, was die Verfassung der vereinigten Brüder betrifft, findet man im Auszug in der kurzgefaßten

historischen Nachricht von dem gegenwärtigen Zustand der Unität der evangelischen Brüder, herausgegeben von Herrn Spangenberg im Jahr 1780. - Die historische Erzählung oder Historisch berigt van alle Gezintheden par M. S. van Emdre, gedruckt zu Utrecht 1784, ist von dem nämlichen Inhalt, obgleich noch kürzer.

Wer noch mehr sowohl von dem Leben des verstorbenen Grafen von Zinzendorf als von der Geschichte der vereinigten Brüder und ihrer Lehre zu wissen begehrt, der lese:

1. Leben des Grafen von Zinzendorf und Pottendorf durch A. G. Spangenberg, in acht Bänden.
2. Idea fidei fratrum, von demselben Verfasser.
3. Geschichte der Unität der evangelischen Brüder, von David Cranz.
4. Geschichte von Grönland und der daselbst blühenden Missionen, von demselben Verfasser.
5. Missionsgeschichte der evangelischen Brüder in den caraibischen Inseln, Sanct Thomas, Sanct Crux und Sanct Johann, von Oldendorp.

Herr Ramsey in seinem Essay on the Treatment and Conversion of African Slaves, herausgekommen zu London 1784, giebt einen richtigen Begriff von dem Fortgang und den Hindernissen, die den Brüdern auf ihren Missionen, besonders auf den Inseln, zugestossen sind.

Wenn der ungenannte Verfasser, dessen Werk wir so eben durchgegangen haben, die Methode des Herrn Ramsey befolgt hätte, nicht anders als mit Kenntnis der Sache zu schreiben, würde man ihm nicht vorwerfen können, daß er unschuldige Personen geschmäht und zur Erneuerung alter längst vergessener Verläumdungen Gelegenheit gegeben hätte. - v. Schachmann

4) 1789. Autobiographie des am 28. 1. in Herrnhut selig vollendeten Bruders C. A. G. v. Schachmann. - Archiv der Brüder-Unität Herrnhut, R. 22. Nr. 30. R-Z, 5. Nachträglich abgeschlossenes, vorzeitig abgebrochenes Diktat an den Königshainer Pastor Christian Samuel Schmidt, in dessen Handschrift.

Ich bin geboren i. J. 1725, den 28. 11., zu Hermsdorf in der Oberlausitz, einem urälteren Guthe meiner Familie. Mein Vater war Herr Ernst Moriz von Schachmann, kgl. Großbritannischer Dragoner-Hauptmann und nachheriger Polnischer Mj. bey der Garde du Corps. Meine Mutter: Frau Sophia Magdalena Baronesse von Nostitz aus dem Hause Lahsen bey Breslau ...

Im Jahr 1737 wurde meine selige Mutter erweckt und mit der Gemeine in Herrnhut bekannt. Zu Ende des nämlichen Jahres kam der selige Bruder Heinrich Cossart als Sprachmeister in unser Haus. Und gegen Ostern 1738 brachte mich derselbe mit Genehmigung meines Vaters, der sich damals bey der Armee in Warschau aufhielt, nach Berlin in das Haus des Grafen von Zinzendorf.

Im May desselben Jahres schickte der Graf von Zinzendorf seinen Sohn nebst mir und den erweckten Studentenbrüdern, die ihn von Jena aus dahin begleitet hatten, wieder dahin in die daselbst befindliche Oeconomie. Einige Wochen darauf kriegte ich die Blattern und war meinem Ende sehr nahe.

1739 wurde die Jenaische Haushaltung aufgehoben und mit allen dazu gehörigen Personen nach Marienborn in der Wetterau versetzt.

In der Zwischenzeit war mein Vater aus Pohlen zurückgekommen, hatte von den gefährlichen Händen, in welchen ich mich befinden sollte, vieles gehört, kam selbst in die Wetterau, von meinem Vetter, dem Cammerherrn von Schachmann begleitet, um mich von Marienborn abzuholen. Er erreichte aber seine Absicht nicht. Inzwischen wurde die Sache bey unserm Hofe in Dresden und bey dem Cammergericht in Wetzlar anhängig gemacht, welches endlich soweit kam, daß meiner Mutter bey Confiscation ihres Vermögens meine Herbeyschaffung anbefohlen wurde.

Sie kam hierauf selbst nach Marienborn, reiste mit mir in dem harten Winter zw. 1739 u. 1740 nach Holland, um durch Ankaufung eines Guthes in der Gegend von Utrecht sich und mich unter die Protection der Generalstaaten zu bringen. Die vielen auf dieser Reise erlittenen Ungemächlichkeiten zogen ihr ein hitziges Fieber zu, an welchem sie den 19. 3. in Heerendyk selig starb und zu Ijsselstein in der Hauptkirche sehr solene begraben wurde.

Der Sächsische Gesandte in Haag, welcher meiner Mutter Aufenthalt und Tod in Heerendyk erfahren hatte, beehrte von dem Baron Friedrich von Watteville, dem meine Mutter mich übergeben hatte, daß er mich ausliefern sollte. Hierauf wurde für gut befunden, mich mit meinem Hofmeister, dem seligen Bruder Dürbaum, nach Copenhagen zu schicken. Wir gingen im Monat May in Amsterdam zu Schiffe und kamen nach einer langwierigen und sehr beschwerlichen Seereise zu Anfang Juny in Copenhagen an. Hier hielten wir uns bis im August auf und gingen alsdann nach Pilgeruh, einem Brüder-Etablissement im Holsteinischen.

Gegen das Frühjahr verliessen wir nebst den übrigen Einwohnern diesen Ort. Ich ging mit meinem Begleiter in die Wetterau und hielt mich der Sicherheit wegen vier Wochen auf dem Schlosse Ronneburg auf. Von hier aus ging ich nach Holland und nach einem sehr kurzen Aufenthalt daselbst nach London, woselbst ich mich in dem Hause des Bruders James Hutton sechs Monate aufhielt. Von da aus begab ich mich nach Yorkshire, wohnte eine zeitlang zu Newhouse unter Aufsicht des Bruders Joseph Spangenberg und ward auch daselbst in die Gemeine aufgenommen und des erstmaligen Genußes des Hlg. Abendmahls theilhaftig.

Als im Jahr 1743 der Herr Graf von Zinzendorf aus America zurück kam, ging ich mit ihm nach Deutschland, durch Schlesien und Pohlen nach Königsberg. Nach einem vier monathlichen Aufenthalt ging ich von da wieder zurück nach Marienborn über Danzig und Berlin. Zu Michaelis 1744 bezog ich die Universität Leipzig und von da die in Erfurth, allwo ich nur bis im Juny 1745 blieb, weil ich unter dem Vorwand, daß ich nicht der sey, für den ich mich ausgab, sondern der junge Graf von Zinzendorf wäre, das Consilium abeundi erhielt. Nach einem kurzen Aufenthalt in Marienborn reiste ich nach Tübingen und nach zwey Monaten über Schafhausen und Bern nach Montmirail. Im Frühjahr 1746 ging ich nach Geneve und von da über Lyon, Montpellier und Nismes nach Marseille. Nach einem Aufenthalt von wenigen Wochen ging ich zurück über Lyon nach Mümpelgard. Von da ging ich in die Wetterau und bald darauf weiter über Zeyst nach Amsterdam.

Von hier aus ging ich zu Schiffe nach Schweden und kam in sieben Tagen

im Sund an. Von Helsingborg aus ging ich zu Lande nach Stockholm, woselbst ich mich einen Monath aufhielt. Von hier reiste ich über Upsala nach Gothenburg in der Absicht, nach England überzufahren. In Begleitung eines Hofmeisters und eines Bedienten schifften wir uns ein. Der Wind, der zwar Anfangs stark war, blieb doch den ersten Tag gut. Allein fast im Gesichte der Englischen Küste ward er conträr und zu so einem heftigen Sturm, der dreimal 24 Stunden anhielt und unter immerwährender Lebensgefahr, weil das Schiff nur durch beständiges Pumpen über dem Wasser gehalten werden konnte, uns an die Norwegische Küste verschlug. Da das Schiff die See nicht mehr halten konnte, fuhren wir längs der Küste nach Gothenburg zurück, wo wir auch glücklich ankamen. Man versicherte uns daselbst, daß nur in der dortigen Gegend etliche und 50 Schiffe gestrandet wären. Der nahe Winter nöthigte mich, diese Seereise aufzugeben. Und so gingen wir zu Lande durch Schweden und Dänemark nach der Wetterau, wo wir den Winter zubrachten.

1747 nach erlangter Majorennität übernahm ich von meinem bisherigen Vormunde, dem Herrn von Schweiniz auf Wieder-Grube die Güther Hermsdorf und Ober-Linda. Anno 1748, den 25. 2., heirathete ich zu Marienborn Frl. Rosina Salome von Sassau, aus einer guten Württembergischen Familie.

Kurz nach meiner Verheirathung erfuhr ich eine ausgezeichnete Probe der göttlichen Bewahrung. Ich war nähmlich willens, mich von Barby nach Leipzig zu begeben. Da aber die Saale ausgetreten war und die Dämme durchrissen hatte, ward ich genöthiget, einen Umweg über Calbe zu nehmen. Aber auch hier mußte ich den Wagen verlassen und Courier-Pferde bis nach Cöthen nehmen. Gleich hinter Calbe ward ich durch die Heftigkeit des Strohs, der durch den Damm gebrochen war, mit dem Pferde herunter gerissen. Ich blieb eine Zeit lang unter dem Wasser. Noch hatte das Pferd so viel Gewalt sich durchzuarbeiten, mich mit dem Zügel, an dem ich mich festhielt, fortzuziehen und auf das andre Pferd, auf welchem der Postillion ritt, zuzuschwimmen. Hier ward ich nebst dem Pferde herausgerissen, aber nunmehr genöthigt, in der nassen Kleidung bey einer ziemlich kalten Witterung, denn dies geschah im Monath April, noch drei Meilen bis Cöthen zu reiten.

Im Jahr 1749 begab ich mich mit meiner seligen Frau über Holland nach London, ward daselbst als Deputirter bey dem Parlament von Seiten der Brüder-Unität gebraucht, um der Publication der bekannten Parlaments-Acte wegen Befreyung des Waffentragens und der Leistung des gewöhnlichen Eides in den Amerikanischen Colonien zu bewirken.

Nach einem Aufenthalt von sieben Monathen reiste ich mit meiner seligen Frau über Holland nach Herrnhut. Die Auszehrung, von welcher sich schon lange vorher Spuren an meiner seligen Frau gezeigt hatten, nahm nun merklich überhand, und sie kränkelte das ganze Jahr an derselben. Im May 1750 vollendete sie endlich der Heiland. Da ich einer Gemüths- und Leibes-Erholung sehr benöthiget war, reiste ich im Monat Juny ins Württembergische, suchte daselbst die Eltern meiner seligen Frau auf und ging über Strasburg nach Paris. Hier hatte ich das Vergnügen, die Grafen Zinzendorf und Reuß auf einige Stunden zu sehen. Im Monat Januar 1752 verließ ich Paris und ging durch die Niederlande und Holland nach Herrnhut.

Den 29.11.1752 ging mein seliger Vater in Königshayn aus der Zeit, Und ich kam in den Besitz dieses Majorats. Der beträchtliche Verlust, den ich während den Siebenjährigen Krieg auf meinen Güthern erlitten hatte, nöthigte mich, zu Ende 1762 das Guth Hermsdorf zu verkaufen.

Den 28.11.1763 hatte ich das grosse Glück, mit meiner jetzigen lieben Frau, Antoinette Sophie Emilie geb. von Damnitz verbunden zu werden ... Noch führte der selige Br. späterhin an, daß Er sich mit Dank erinnere, 1764 - 1769 ein Mitglied des Unitäts-Syndicats-Collegii gewesen zu seyn...

5) Karl Gottlieb Dietmann (1721-1804), (nach Angabe von Christian Samuel Schmidt), Andenken des Oberlausitzer Magazins an Karl Adolph Gottlob von Schachmann auf Königshayn und Oberlinda. - Lausitzisches Magazin, 22. Jg., S. 55-59, Görlitz 1789.

... Zu Ende des Jahres 1763 vermählte er sich zum zweiten Mahle, mit Frl. Antoinette Sophie Emilie v. Damnitz, einer Dame von seltenem Geschmack und unvergleichlichem Herzen. Von dem besondern Glücke, das ihm durch diese etwas über 25 Jahre geführte Ehe zu Theil worden, sprach er oft mit einer Lebhaftigkeit, die bey seiner sonst so gemäßigten Art, sich selbst über wichtige Gegenstände zu erklären, es jeden fühlen ließ, wie wahr und groß dieses sein Glücke sey. Doch sah er von beyden Ehen keine Kinder. Eine Fräulein Louise von Salza, die er und seine Gemahlin im Jahr 1772 als Kind zu sich nahmen, genoß dafür alle Aeltern-Zärtlichkeiten ...

1785 vermählten sie dieses ihr geliebtes Kind mit dem Herrn Amtshauptmann Karl v. Heyniz, einem Schwestersonne der Frau v. Schachman ... Die frühe Vollendung der unvergeßlichen Louise v. Heyniz, ach, sie trug schon einen Sohn unter ihrem Herzen ... mit eine Veranlassung zu der Krankheit ward, durch welche der Wohlselige, nachdem er einige Jahre daran gelitten, selig vollendet ward. Mehrere der angesehensten Aerzte, die er auf einigen später seiner Gesundheit wegen gethanen Reisen zu Rathe zog, erkannten seine Krankheit mit ihm für den Anfang einer Brustwassersucht ... Nun wünschte er sehnlich seine Auflösung, welche auch den 28.1.1789 in Herrnhut erfolgte, nachdem er ein Alter von 63 Jahren und zwei Monaten erreicht ...

Das häusliche Glück und die gelehrte Ruhe galt ihm mehr als Ehrenstellen, die ihm bey seinen Verdiensten zu ersteigen nicht so schwer hätten werden können, und wozu ihm öfters die Hand gebothen ward. Vielleicht hätte er auch dieses oder jenes Amt um des dabey zu schaffenden Nutzens wegen angenommen, hätte er nicht schon den Beruf als Herrschaft vieler Unterthanen zu leben für ein eigenes, ihm von Gott übertragenes Amt erkannt. (Wirbedienen uns hier seiner eigenen, bey mehrern Gelegenheiten wiederholten, Ausdrücke), dem er sich auch nicht zum Theil entziehen wollte. Dem gemäß ging ihm nichts über die Sorge für das Wohl seiner Unterthanen ... Dies rühmen seine Dorfschaften besonders von den Jahren des Siebenjährigen Kriegs ...

Die in ihrer Art einzige Münzsammlung kam nicht lange vor dem Tode des Besitzers an des Herzogs von Gotha Durchlauchten, der seine Hochachtung

ihrem vorigem Besitzer unter andern damit bewies, daß er sie unzertheilt beysammen lies und mit einer besonderen Ueberschrift der 'Schachmannischen Sammlung' neben der großen weltberühmten Gothaischen Münzsammlung aufstellen lies ...

Sein Glaube war rein und ächter Art, ein Glaube, der ihm und o wie viel andern durch ihn, wohlthätig war. Wie mancher sich groß und weise Dünkende kam an der Seite dieses weisen Mannes zu ernstern Nachdenken und trug Bedenken, einem Glauben alle Vernunftmäßigkeit abzusprechen, dem ein so vernünftiger Mann so herzlich ergeben war, und dessen Kraft sich an ihm so mächtig zu Tage legte. Dafür genoß er auch das Glück im Leben und Sterben, den Frieden Gottes zu erfahren, ihn, der den Menschen erst das seyn und werden läßt, was er seyn und werden soll, ein Geschöpf nach Gottes Ebenbilde.

6) 1786. Tagebucheintragen von Christoph Kaufmann während eines Besuchs in Königshain. - Archiv der Brüder-Unität Herrnhut R. 21 A Nr. 77c.

(Christoph Kaufmann, geb. 1707 in Winterthur, gest. 1795 in Herrnhuth, damals Arzt in Neusalz a.O., später in Herrnhut, besuchte auf einer Reise durch Sachsen, die ihn über Herrnhut, Reibersdorf (beim Grafen Johann Georg Friedrich v. Einsiedel) und Niesky nach Neusalz zurückführte, vom 28.6. bis 1.7.1786 das ihm seit einigen Jahren wohlbekannte Ehepaar v. Schachmann auf ihrem Landsitz Königshain bei Görlitz.

Am Mittwoch, den 28. Juni, in der fünften Stunde abends traf Kaufmann in Königshain ein und berichtet:)

So wie Reibersdorf viel Edels und Großes mit sich führt, so ist in Königshain alles zu angenehmem Genuß und vertraulicher Behaglichkeit in reinem Geschmack eingerichtet. Wir besuchten balde das Grabmal der sel. Schwester Louise und durchstreiften manches durch die Kunst erhöhte Produkt der Natur, worein sich zuweilen Ruinen von Tempeln und Brücken meisterhaft angebracht dem Auge in der größten täuschenden Wahrscheinlichkeit darbieten...

Donnerstag ergötzen wir uns vormittags an der inneren Einrichtung des Hauses, das voller Kunstprodukten und mit vielem Geschmack eingerichtet ist. Auch besahe ich seine schöne Gemäldesammlung, meistens aus der niederländischen Schule, und von einigen eigenen von ihm und seiner Gemahlin gefertigten schönen Copien; auch seine Kupferstichsammlung, seine auserlesene Bibliothek, Naturalien- und Antikensammlung. Nachmittags fuhr ich mit meinem lieben Wirt nach Görlitz, das nicht schön gebaut ist und sich vor einigen Jahren besser genährt als jetzt, und wohl bei 600 Tuchmacher von 6000 Seelen Einwohner ohne Frauen (?) und Kinder besitzt. Auf dieser Fahrt sowie den Abend wurde ich meistens mit intressanten Erzählungen von dem vorigen innern Gang der Gemeinde unterhalten. In Görlitz besuchte ich den Herrn Land-Physikus Baumeister, der sehr freundschaftlich tate, mir aber riete, mich mit keiner Praxin außert Herrnhut abzugeben ...

Von Baumeister ginge ich zu Herrn Dr. Anton, wo ich Bruder von Schachmann trafe und mich mit ihm in dieses tätigen wirksamen (?) und in allen Fächern bekannten Freimaurers Kunstsachen und Bibliothek unterhielte. Er war vor wenigen Jahren noch sehr enthusiastisch für mich, seit ich aber ein

Herrnhuter geworden, mag seine große Idee von mir in Armut des Geistes zerfallen sein ...

Nachmittags [30.6.] ergötzten wir uns an der guten Einrichtung der Vorwerks-Gebäude, dem guten Zustand des Viehs und der Zufriedenheit der Domestiken und der freigegebenen Untertanen, die eine gute Art Menschen sein muß, welche bei der väterlichen Güte ihrer Herrschaft nicht schlechter geworden. Abends wurde ein Luftball gefüllt und in die Höhe gelassen, der aber wegen der schwülen drückenden Atmosphäre ebenso wenig steigen wollte, als der Rauch aus den Kaminen selbst. Nach dem erquickenden Abendbrot machten wir noch einige Spaziergänge und sahen, nachdem die Vögel sich schlafen gelegt, ein schönes Spektakel in den häufig herumfliegenden phosphoreszierenden Johanniskwürmchen. Morgens 5 Uhr fuhren wir unsere Straße, nachdem wir uns nochmals von unsern lieben Freunden und Geschwistern verabschiedet mit dem Eindruck, daß wir in dem Grade es noch nie gefunden, daß Hausvater und Hausmutter ihre Freude nur darin finden, wenn sie mit der größten eigenen Aufopferung nur ihren Gästen Freude machen konnten. Auch ihr einfältiger demütiger Sinn und ihre Liebe zum Heiland war uns sehr erbaulich und beschämend.

English Summary

KARL ADOLPH VON SCHACHMANN'S LIFE AND HIS DEFENSE OF ZINZENDORF

Karl Adolph von Schachmann was born on 28 November 1725 and was raised by his mother since his father's service as a major in the Polish-Saxon Guards kept him away from home. In 1738 his mother placed Karl Adolph with Count Zinzendorf for further education. When Karl Adolph's father returned home the following year and attempted to remove him from the pious environment of Zinzendorf for which he evidently held no sympathy, his wife fled with Karl Adolph to Holland where she died in 1740 of exhaustion. Zinzendorf refused to surrender the young boy, necessitating a life in hiding for several years. It appears that a reconciliation between father and son was not effected until 1747 when Karl Adolph took up residence on his parents' estates at Hermsdorf and Oberlinda. Following his father's death in 1752, Karl Adolph moved to Königshain near Goerlitz. He remained faithful to the Herrnhut congregation and served from 1764 until 1769 as a member of the Herrnhut Unitäets-Syndikats-Kollegium. Schachmann's reputation as an efficient administrator, and his exemplary conduct in dealings with underlings settled on his estate as sharecroppers, earned him his neighbors' jealousies.

Karl Adolph von Schachmann's importance rests on his scholarly contributions. His interest in coin collecting led to the publication in 1774 of a coin catalogue and service as a coin appraiser. He possessed a first-rate collection of copper etchings and also painted. The publication, in 1780, of his "Observations concerning the Mountains near Königshain in Upper

Lusatia" attests to his interest in geography and the natural sciences. In 1779, the year of its establishment, he became a member of the Upper Lusatia Academy of Sciences and served until 1787, refusing, however, to become its president. When his fosterdaughter married the district's chief administrator [Amtshauptmann] Karl von Heynitz in 1785 and took over Königshain, Karl Adolph von Schachmann moved with his wife to Herrnhut where he died in 1789. In 1786 he wrote a defense of Zinzendorf against attacks made in a French polemic published first in 1765 and reissued in 1783, titled "Essai sur erreurs et le superstitions". Two chapters in this treatise were directed against the religious zealotry purportedly represented by the teachings of the Count.

As Orphal points out, Schachmann distinguished three characteristics in Zinzendorf:

1. His child-like faith, i. e. , his ardent Christ-centered piety;
2. His personal conduct as head of the Unity of Brethren, i. e. , his organizational talents as leader of the widely geographically disbursed Moravian congregations;
3. His public witness, i. e. , his sermons.

Schachmann recognizes Zinzendorf's limits. But because he was an educated, French-speaking Herrnhuter, he also recognized a special responsibility to step forward after the death of his step-father, the Count, and to defend the cause of Herrnhut against its detractors by defending Zinzendorf against his enemies.

The understanding of scripture within the Moravian Tradition

von Arthur Freeman, Bethlehem, Pa.

It is quite clear that the Moravian Church stands within the stance of Protestantism which utilized the authority of Scripture as a means of reforming the church, and thus as an authority over against the authority of the church. Actually this meant that the churches which came out of the Reformations in the 15th and 16th centuries tried to various extents to utilize the authority of Christ and the earliest church (which produced the New Testament and preserved the Old Testament) over against the authority of the later church and the transformations the church had undergone. Though the Renaissance, Humanism and some of the early reformers applied some criticism to the Biblical material so that it was seen as originating in the historical process of the life of the early church, frequently those who followed the Reformers utilized theories of inspiration extant since the early church (and even in Judaism) to see the Bible as produced apart from the life of the early church by the over-ruling activity of the Spirit of God. Thus the authority of scripture was seen to exist apart from the early church that produced it so that it might be an authority over against the church. It was seen by various of the Reformation Churches as providing explicit advice on church organization and life (without realizing that the church organization and life reflected in the New Testament were forms assumed in the context of its historical and cultural situation) and as providing the basis for extended doctrinal positions (arrived at by "proof-texting" and harmonizing the vast variety of thought in the biblical material in a way that did not see the difficulties in creating conceptual unity out of the biblical material). One only has to look at the differences of the denominations, churches and sects which regard the Bible as their authority to become aware that accepting the Bible as authority does not solve the problem of what to believe or what to do about various issues. The differences existing between religious groups are not merely matters of interpretation, to be solved if only one interpreted correctly. The differences are there in the biblical material itself. It is no accident that the Roman Catholic Church before Vatican II preferred the Gospel of Matthew, Lutherans prefer Pauline material, the Orthodox Church prefers Johannine material and a group such as the Jehovah's Witnesses prefers such books as Daniel and Revelation. And yet, even if the problems mentioned above are accepted, the Bible must remain a unique authority for the church. The Protestant Reformation and Vatican II were not wrong in this. The question is the nature of this authority.

The Moravian Church's views on Scripture might be examined from two different directions. The first would be the official pronouncements of the church. For example, the form of the Brotherly Agreement presently accepted by the Moravian Church, North and South, U.S.A., states: "The Holy Scriptures are and shall remain the only source and rule of our doctrine, faith, and practice." The Confession of 1573 from the ancient Moravian Church states about the Holy Scriptures: "They are true, infallible and worthy of all belief, having been inspired by the Holy Ghost." Such official statements frequently represent the attempts of the church to come to terms with the beliefs and positions of others within their culture. The Confession of 1573 was an attempt of the Moravian Church to explain itself to and gain respect from the Reformed and Lutheran Churches of that time. One can also see in the 18th century how Spaagenberg and others attempt to explain the views of Zinzendorf more "Lutheranly". Another example of this would be the views of Scripture which developed in some American Moravian churches in the context of conservative or fundamentalistic views of Scripture.

A second way to approach the understanding of Scripture within the Moravian Church would be to examine the views that were held in the most creative periods of the Church's history, which arose through its own insights rather than as accommodations to the views of others.

The ancient Moravian Church had its beginnings at Kunwald in northern Bohemia as a loosely organized society which focused primarily upon the Sermon on the Mount. They sought for standards by which the Christian life might be guided and first called themselves "Brethren of the Law". For the first hundred years of their existence, "the Brethren had only lived with the New Testament," comments Amedeo Molnar, former Dean of the Comenius Faculty, Prague, and one of the foremost authorities on the ancient Moravian Church and the Hussite movements. It was the ancient Church's contacts with Calvinism in the 16th century which caused it to look seriously at the whole of the Bible, including the Old Testament. This also led the Moravian Church to the creation of the Kralice Bible, a revision of a former Taborite version (another Hussite Church).

Molnar states that the structure of the theology of the ancient Moravian Church expresses the view that "everything in Christian tradition can be divided into two categories: there are fundamental things (essentials) and then there are things (ministerials) that only serve the essentials - essentialia and ministerialia. In church history people have not always differentiated between the two, which leads to the deformation of Christianity ... The essentials are the great deeds of God for the salvation of man, and this God acts as the Triune God... These essentials have two aspects: objectively, God, Son, Holy Spirit, and subjectively, faith, love, hope. Everything else is of secondary importance. The distinction between this and the Second Reformation becomes quite clear: the principle of Scripture is clarified only now. A Christian could quite easily live without Scripture; he need only accept God in Christ. Scripture is therefore only an instrument serving these essentials of God. The church also serves this purpose ... These ministerial things are similar to sacraments. The essen-

tials will not be changed. The ministerial things (which serve the essentials) are subject to reformation(1)". Molnar sees this structure of theology as present among the ancient Moravians until the late 16th century, even the hymnals being structured in this fashion.

The similarities of the views of Zinzendorf, the foster-father of the Moravian Church in the 18th century, are striking. Zinzendorf sought to answer the issues that were being raised for Christianity by the German Enlightenment, which included the direction of historical and rational criticism at religious institutions, including the Bible. Zinzendorf saw the human and historical nature of Scripture as due to the way God worked with people: "(The Holy Ghost) lets people (biblical writers) speak as well as they can, he does not give them any better understanding or memory than they have, he doesn't change anything in their natural qualities; but as the person is constituted in his body and mind, so he remains even when he is converted and becomes a servant of God in the highest degree. There can be servants of God in the same degree of blessedness and estimation in the heart of God, where one has a poor and the other a great intellectual capacity. If the two people write, so the one writes with his greater capacity and the other with his limited intellect; if they argue, so the one argues according to the 'school' from which he comes and the other argues according to his (school). The Holy Spirit does not change them nor overcome their nature, but allows each to go his way (2)". The variety of ways that people respond to God today was also characteristic of the Biblical period: "When one believes, one is afforded an inner experience and feeling of God, a little *sensus numinis* as it is proper for the time in which one lives. Each time has its own *sensus numinis* which never contradicts that of the previous time but from generation to generation increases and becomes clearer. This is apparent in the great historical periods (in German - "Economies") before and under the Law and under Christ where the sense of the divine in each was appropriate for its own time. Accordingly each time has its own *systema theologicum* (theological system) which already leads to the following period [as I Peter 1:11 indicates]. However, the theology of the following period cannot be learned before the time is fulfilled, and still each person of this historical period has the faith which is right for him. That which is of primary concern then is not so much the completeness of knowledge, but the faithful faith-obedience which a person expresses in his historical period towards the content and object of faith which is presented to the heart's and mind's eyes. Each soul is evaluated in God's heart according to whether or not it is willing to do that (3)".

The biblical books, in order to be understood, should then be arranged according to the order of their historical origin and this he did in his second Attempt at A Translation of the New Testament. Since the Old Testament involves special problems of understanding, in the last years of his life he sought to create an Old Testament Handbook which would eliminate doublets, geneologies, and other material not significant for the Christian.

The primary purpose of Scripture is to provide the place where God can be met, where Christ can be met. The experience of the living Christ, and of his heavenly Father and the Spirit through Him, are the *essentia* ,

as in the ancient Church. Scripture is of the ministerialia, those things which serve the central concern of relationship with Christ. This relationship is a matter of the heart. To make religion primarily a matter of concepts is to allow only an intellectual elite to be religious and to miss the focus of the biblical message which points to the primacy of relationship with God. In a supplement to a later collection of a weekly he circulated while in Dresden, Zinzendorf stated:

- 1) Religion can be grasped without conclusions drawn by reason, otherwise no one could have a religion except the one who has an enlightened mind, and they would be the best students of God who had the greatest rational capacity; however, that is not believable and wars against our experience.
- 2) Religion must be something which is obtained without any concepts, through mere experience; otherwise no one deaf, or still less someone born blind, or even less an insane person, or a child, could have the religion which is necessary for salvation. The first could not hear the truth, the second lacks the sensual perception which would awake his mind and incite his thoughts, and the third type lacks the ability to understand concepts, relate and test them.
- 3) Truth in concepts is less important than truth in experience, errors in teaching are not as bad as in essence, an ignorant person is not as badly off as one impervious (to God).
- 4) The conceptual meanings vary with age, education and other conditions. The experienced meanings are not so much subject to these variations; they remain firmly established in the face of time and circumstances (4)."

There is, however, conceptual material in Scripture - material of three types. First, there are the "basic truths" (Grundwahrheiten) which are clearly understandable to all and are necessary for salvation (Zinzendorf would seem to mean that what they are about is necessary for salvation - i. e., Christ and the atonement). Secondly, there are "matters of knowledge" (Erkenntnisse), materials only understandable to those who are trained and engage in further study. Lastly, there are materials which Zinzendorf calls "secrets" (Geheimnisse), dealing with matters not clearly defined in Scriptures so that their interpretation tends to produce different opinions. The interpretations one attempts of these "secrets", such as the Trinity or the nature of the Lord's Supper, or what will happen at the second coming of Christ, should be kept private, not argued about, and certainly not forced on anyone else (5).

The ability to deal with the Bible in such a way as to form conceptual truths or doctrinal statements out of it is limited. Those especially trained and gifted will be able to do more with what can be conceptualized from these "matters of knowledge". However, Zinzendorf asserts that interpretation is not merely a matter of intellectual understanding, but of allowing the Spirit to lead to an experiential understanding of what the words and concepts "mean". God never asks of us that which he has not yet led us to understand (6). Moreover, interpretation is always affected by the historical context in which it is done so that doctrinal and conceptual theological systems are right for their time and context, but not necessarily right for everyone else in other contexts (7).

Thus Moravians in various countries adhered to the major doctrinal

formulations of the church of that country and yet, in spite of these different doctrinal expressions, realized that in Christ they were all united. Unity came not from uniform biblical interpretation nor doctrinal formulations, but the heart experience of the Christ to whom the interpretations and formulations bore witness.

In 1978 a landmark book was published in Biblical Theology, Samuel Terrien's *Elusive Presence* (8). Intended as a possible foundation for a new ecumenical theology, it sees the unifying element of all the variegated biblical materials as the theme of the presence of God which is elusive because it cannot be manipulated by man. Both Old and New Testament traditions are seen as speaking of the God who was present in the past in his saving acts, who will be present in the future, and is experienced in the present by past and future being taken up into the cultus of his people, in the New Testament in preaching and worship. Though not adequately stressing the presence of God in the resurrected Christ and the Spirit, it nevertheless affirms the perceptions of Zinzendorf and the Moravian Church: Scripture serves that which is "essential": the presence of and relationship with God (for Zinzendorf described in terms of the relationship with Christ).

I believe thus that our inheritance as Moravians points us to the fact that the essential purpose of Scripture lies not in formulations and doctrinal statements derived from it which will legitimately differ if developed in different contexts, but as an open door through which we may enter into relationship with God and develop a life in responsibility to Him. This is the theme of my other article, "Reflections On the Right Use of Scriptures With a View to the Love of God."

However, both for the sake of Christian understanding and for the sake of preserving what is essential in the Christian understanding of God and life when confronted with issues that challenge this understanding, formulations and conceptualizations of faith need to be developed. These same concerns gave birth to the creeds and doctrinal statements of the Church. Yet the following should be kept in mind:

1. The nature of the biblical material.
 - a) It should be kept in mind that Scripture belongs to the ministerialia serving the essentialia. One should also look for the "Basic Truths" of Scripture, that essential message to which its variety bears witness; the reality of a gracious God who enters into relationship with humankind and calls persons to live out the responsibility of that relationship and bear witness to it.
 - b) Scripture is "incarnational". It contains the action of God and the reaction of man. The varieties of human reaction to and interpretation of God's action produce the varieties of theology in the biblical material expressing various understandings of God, life-style, and the institutional life of God's people. The presence of this variety enriches our understanding of God and the possibilities of human response. However, it does make it more difficult to develop doctrinal statements based on the biblical material. The biblical materials were produced within a 1000 year stream of the history of God's people. A particular portion of that history is not adequately represented in the biblical material - the Judaism of the inter-testamental period. (Some

material from this period, now known to us as the Old Testament Apocrypha, was in the Old Testament of the early church because the church down to the Reformation used the broader canon of the Greek Old Testament later rejected by much of Protestantism.)

c) Many of the concepts and terms used in the Bible had a history of use before they were used by the biblical writers. One must always carefully ask how the biblical writer intended to use his terms and not make them mean more than intended.

d) Frequently an issue is dealt with in different ways at different periods (e.g., the New Testament understanding of the state - Rom. 13, Rev. 13, I Pet. 2). Frequently an earlier theme is interpreted and reinterpreted at different stages in history (e.g., the Exodus). In the New Testament, Old Testament ideas are frequently reinterpreted (e.g., Jesus' treatment of the hopes of Israel and the Kingdom of God). Thus it may be helpful to look at the "history" of the treatment of an idea.

e) For the Christian Church the authority of Christ, the Word of God, is ultimate. One must listen carefully for his approach to concepts and issues. There is, however, sometimes a problem in ascertaining the position of Jesus on an issue because of the various presentations of him in the Gospels. Also, one must ask the extent to which Jesus was arriving at solutions and making statements merely for his contemporaries and their needs, speaking on their terms.

f) As Zinzendorf pointed out, there are limitations to what one can do with the biblical material in making theological statements. The "Basic Truths" are relatively clear when one brings to Scripture the church's and one's own living relationship with Jesus and his heavenly Father. Then there are those "matters of knowledge" which can be dealt with by those adequately trained and thus there is a place for the "expert" in theologizing from the biblical materials. Then there are the "secrets", those matters where it is extremely difficult to gain a definition and statement which might be agreed upon by the community of faith. The definition of these matters should be left open - and perhaps, at times, even kept private.

2. The New Testament church revived the prophetic tradition of the Old Testament. It assumes that life is not merely worked out by applying the Scriptural tradition. Jesus worked out his life primarily in responsibility to God and man, not in terms of the Law and the Prophets or the traditions of the interpretation of these worked out by Post-Exilic Judaism. The early church experienced the Spirit and knew that Christ had been raised from the dead, becoming its contemporary Lord. The church then sought to respond to life and issues with responsibility to the risen Lord and through the guidance of the Spirit (e.g., I Cor. 2:10-16; 7:40). Most of the early church also harkened back to the tradition of Jesus' life and sayings, but it assumed that God would help it to deal with situations which might not even have been faced and dealt with in the Jesus tradition. The early church also utilized the Old Testament, but primarily used it prophetically, as pointing to what occurred in Jesus and in the life of the early church.

3. There may be a need to place 1st century ideas in 20th century language. The early church established the pattern for this by expressing in the conceptualities of the Hellenistic world a Christianity which began within Judaism. Paul, for example, primarily describes Christianity in terms of his Jewish background in Romans and Galatians, but in different concepts in the Corinthian correspondence and in Colossians.

4. We must recognize the limitations of knowledge which are not only inherent in the problems of knowing, but of which Paul, our earliest theologian, was so well aware (I Cor. 13:8-12). We must recognize the primacy of relationship and love over knowledge (I Cor. 13; I Cor. 8:1). We must recognize that all biblical interpretation and theological reflection, in the variety of their expression, exist for the sake of the Gospel, to draw persons close to God and the realities of the Christian life. (I Cor. 9:22-23).

Anmerkungen

- 1) Amedeo Molnar, "The First Reformation". The Bulletin, Moravian Theological Seminary, vol. 1972-77, Bethlehem, Pa. Lecture delivered in German in Prague during European Seminar of the Seminary, 1973.
- 2) Sermons on the Litany of the Wounds: Vier und dreissig Homilien über die Wunden-Litaney der Brüder ... , 1747, pp. 145-6.
- 3) London Sermons: Der Predigten die der Ordinarius Fratrum von Anno 1751 bis 1755 zu London gehalten hat, Abth. IV, London and Barby, 1757, pp. 35f.
- 4) The German Socrates: "Gedancken vor gelehrte und doch gutwillige Schüler der Wahrheit", Der teutsche Sokrates, Samuel B. Walter, Leipzig, 1732, pp. 280-90.
- 5) The Pennsylvania Sermons: Öffentliche Reden ... die Derselbe als vocirter Pastor bey der einzigen damals zu Philadelphia in Pennsylvania bekannten Evangelisch Lutherischen Gemeine in ihrer Kirche daselbst im Jahr 1742 gehalten hat, Dritte Auflage, Clemens, London und Barby, 1760, pp. 68ff.
- 6) Hermann Plitt, Zinzendorfs Theologie, Band III, F. A. Perthes, Gotha, 1869, p. 10.
- 7) See previous quotation from the London Sermons.
- 8) Samuel Terrien, The Elusive Presence: Toward A New Biblical Theology, Harper and Row, N. Y., 1978.

DAS SCHRIFTVERSTÄNDNIS DER BÖHMISCHEN BRÜDER UND BEI ZINZENDORF

Will man den Stellenwert und die Sicht der heiligen Schrift innerhalb der Brüder-Unität untersuchen, so bieten sich nach Freeman zwei Wege an. Es ließen sich einmal die offiziellen Verlautbarungen der Brüderkirche betrachten, z.B. das Brüderbekenntnis von 1573. Eine genauere Prüfung solcher Texte würde darzustellen haben, so meint Freeman, inwieweit sie Ausdruck ihrer zeitgeschichtlichen Situation und Umwelt sind und auf damals eingenommene kirchliche Positionen reagieren. So sei das Brüderbekenntnis von 1573 der Versuch, den Standpunkt der Brüderkirche gegenüber der reformierten und lutherischen Kirche darzustellen und deren Anerkennung zu gewinnen.

Ein anderer Zugang zum Thema - und dafür entscheidet sich Freeman - erschließt sich, wenn man die Äußerungen der "schöpferischen Perioden" der Kirchengeschichte, die eher die eigenen Erkenntnisse einer Bewegung enthalten, analysiert. Demgemäß stellt er kurz die Auffassung der alten Brüderkirche im Anschluß an eine Vorlesung Molnars dar und hebt vor allem die Unterscheidung der wesentlichen (essentialia) von den dienlichen (ministerialia) Dingen hervor. Die heilige Schrift gehört zu den dienlichen Dingen ebenso wie die Kirche, die den Zugang zu den wesentlichen Dingen, zu Gott Vater, seinem Sohn, zum heiligen Geist oder auch zu Glaube, Hoffnung und Liebe eröffnet. Die böhmischen Brüder lebten in den ersten 100 Jahren nur mit dem Neuen Testament, erst die Kontakte mit der reformierten Kirche führten zur Beschäftigung mit dem Alten Testament.

Die Ähnlichkeit dieser Gedankengänge mit denen Zinzendorfs hält Freeman für schlagend. Zinzendorf sah die menschliche, historische Entstehung der Schrift und wollte die biblischen Bücher schon in historischer Reihenfolge anordnen. Freeman sagt: "Die Erfahrung des lebendigen Christus und seines himmlischen Vaters und durch ihn seines heiligen Geistes sind die wesentlichen Dinge wie in der alten Brüderkirche. Die Schrift gehört zu den dienlichen Dingen, die dem zentralen Anliegen der Konnexion mit Christus dienen". Die lebendige Beziehung zu Christus ist Herzenssache, nicht eine Angelegenheit des Verstandes oder der richtigen Begriffe. So habe es Zinzendorf schon in seiner Schrift "Der teutsche Sokrates" und auch später geschrieben. Darum seien theologische Bekenntnisse und Lehrformulierungen, die der heiligen Schrift gemäß sind, zwar nützlich und gut, aber doch nur "richtig" in ihrer Zeit und in ihrem gesellschaftlichen Kontext, nicht aber notwendigerweise ebenso richtig für Menschen einer anderen Gesellschaft und Kultur.

Diese Erkenntnis habe die Brüdergemeinde zu einer erstaunlichen Anpassungsfähigkeit gegenüber den jeweiligen Konfessionen und Kirchen geführt. Sie konnte sich den wichtigsten Lehrformulierungen der Kirche eines Landes anschließen und trotz der unterschiedlichen Bekenntnisse der Kirchen daran festhalten, daß in Christus alle eins sind:

In diesem Zusammenhang macht Freeman auf das 1978 veröffentlichte

Buch von Samuel Terrien mit dem Titel: "Elusive Presence" aufmerksam, da hier in dem Leitmotiv der Gegenwart Gottes das die verschiedenen biblischen Bücher verbindende Thema angegeben wird. Er empfindet diese These als Bestätigung der brüderlichen Sicht. "Die Schrift dient dem, was wesentlich ist, eben der Gegenwart Gottes und der Gemeinschaft mit ihm".

In vier Punkten faßt Freeman das Ziel seines Aufsatzes zusammen.

1. Die Eigenart der biblischen Bücher liegt in ihrem dienlichen Charakter. Sie ist Ausdruck der Menschwerdung Gottes. Darum ist der geschichtliche Charakter der biblischen Begriffe, Vorstellungen und Sprache zu beachten. Mit Zinzendorf sollten wir unterscheiden zwischen den "Grundwahrheiten" für jedermann, den Erkenntnissen für die Gebildeten oder Theologen und den Geheimnissen der Schrift, die uns verborgen sind.

2. Das Neue Testament nimmt die alttestamentliche prophetische Überlieferung auf und deutet damit an, daß das christliche Leben mehr als die Anwendung der biblischen Überlieferung auf die Gegenwart ist.

3. Es ist unumgänglich, die Vorstellungen des 1. Jahrhunderts in die Sprache des 20. Jahrhunderts zu übertragen.

4. Wir müssen uns der Grenzen unsrer Kenntnisse bewußt bleiben und die Ursprünglichkeit der liebenden Gemeinschaft mit Gott vor allem Wissen anerkennen.

Reflections on the right use of scriptures with a view to the love of god

von Arthur Freeman, Bethlehem, Pa.

Often the paradigm for biblical interpretation seen to be offered in the New Testament is that of the early church's treatment of the Old Testament. However, there is another paradigm, namely the handling of the tradition which formed the basis for much of the New Testament, the tradition of Jesus' acts and sayings. The preaching, teaching and worship of the early church was the context for the use of this tradition, but especially the preaching. Thus what Paul says about his methodology of preaching in I Corinthians 2 offers a distinctive New Testament paradigm for the right use of Scripture.

The paradigm offered by preaching includes a concern for history. Paul's determination to "know nothing among you except Jesus Christ and him crucified" (2:2) is his expression of allegiance to the tradition of the historical Jesus, contrary to the Corinthians who in their emphasis on spirituality lost interest in history. In a sense, Paul's and the early church's concern for the tradition of Jesus and their evaluation and balancing of its legitimate elements may be viewed as the beginnings of historical criticism. However, there must be more than history. His preaching was "not in plausible words," i. e., in words that as mere words were persuasive; "but in demonstration of the Spirit and of power" (2:4), i. e. in words pointing to the realities they represent and mediating the action of God.

To paraphrase a title of an essay by Simone Weil, later to be quoted, this article hopes to accomplish some "Reflections on the Right Use of Scripture with a View to the Love of God," with a concern for the interpreter's responsibility to historical criticism, but beyond criticism, to the realities pointed to by Scripture, especially to the love (loving) of God. It is called "Reflections" because it does not treat interpretation comprehensively, but contains the concerns of the author as one who is responsible for teaching students an approach to the Bible which does not leave them with criticism and theories, but leads them to the loving of God and the living with God. Hopefully, it also reflects some of the current concerns for "spiritual formation" in theological education (1) and spiritual life in the church generally.

Historical criticism has found its place in most biblical study, in spite of the anxieties first created for the church in seeing its sacred text in a historical way and thus exposing it to historical judgment. (It was not always realized that previously the Bible was subjected to non-historical judgment.) Though there are still some circles which may reject historical criticism, most recognize that it is imperative if we are committed to truth and if we

are committed to communicate with modern man who raises historical questions. Moreover, it has become an important tool in making value judgments on what is to be taken seriously of the Bible's varied ideas and materials. The explosion of historical biblical knowledge since the 18th century supplies the modern student of the Bible with invaluable resources.

However, what satisfies the mind does not always satisfy the heart. To know all about the times and literary origin of the biblical materials does not answer the ultimate concern of the Christian: "But what does the Bible have to say me? I want to know not only what it meant, but what it means." Here one is confronted with the place of the Spirit in interpretation who interprets the realities of Script for us in our time. Karl Barth in his commentary on Romans in the early part of this century asserted historical criticism's limitations: "The historical-critical method of Biblical investigation has its rightful place: it is concerned with the preparation of the intelligence - and this can never be superfluous. But, were I driven to choose between it and the venerable doctrine of Inspiration, I should without hesitation adopt the latter, which has a broader, deeper, more important justification. The doctrine of Inspiration is concerned with the labor of apprehending, without which no technical equipment, however complete, is of any use whatever. Fortunately, I am not compelled to choose between the two. Nevertheless, my whole energy of interpreting has been expended in an endeavour to see through and beyond history into the spirit of the Bible, which is the Eternal Spirit (2)".

This Barthian concern has been renewed in our time by such as James Smart who excellently shows the way for a valid historical criticism to function as the medium for the theological content of Scripture, Walter Wink who calls for a new paradigm for biblical study, incorporating historical criticism, but moving beyond it to the social and psychological dimensions of the relationship between the text and interpreter, and Jacques Ellul (3).

The renewed awareness of the limitations of historical criticism today may be partially credited to dissatisfaction with objectivity as a method for getting at historical materials (Does one really know an ancient document by knowing information about it, or does knowing involve some other type of encounter?). But there is also a crisis of the times which asks the biblical scholars (and pastors) for something more relevant than historical information. As Barth's commentary was an answer to the failure of the 19th century human optimism, the tragedies of the first world war and the failure of liberal theology, so the societal, national and international turmoil of the last ten years call for a biblical study with a passionate relationship to life.

It is my experience that historical criticism has a two-fold function. It aids in understanding and in preventing misunderstanding. It only aids, because it does not guarantee understanding nor does it assure the prevention of misunderstanding. It is very difficult to understand a document unless one takes seriously what its author intended. Historical study aids this. Taking history seriously also calls one to maintain some personal distance from the text so that one's own feelings and ideas are not read into it and in this way helps to prevent misunderstanding.

However, the problem of understanding is more complex than merely

trying to understand the intent of the author. All through the history of Biblical interpretation there has been a conscious or subconscious concern for the "real matter" of Scripture, that which the biblical material intends to tell us about or that which we should take seriously. The clear implication is that what the material intends or what we should take seriously is not to be equated with all of the material, literally and historically understood. Even those who speak of the verbal inspiration of all Scripture have their own understanding of the "real matter" about which Scripture speaks. This has been variously seen as a doctrinal system, the person of Christ, the Word of God, Salvation-History, certain eschatological views, man's religious experience, ethics, human existence, etc. . . . To decide what this "content" or "real matter" is portends many difficulties because one stands in one's own subjectivities, making certain assumptions affected by both one's position in contemporary culture and one's present understanding of the Scriptural material.

To say that one could settle this problem in a final way by an appeal to Scripture is to ignore the variety of approaches to "content" taken by Scripture itself. One has only to contrast Matthew, Paul, and Revelation in their approach to Jesus as "content". Matthew has large collections of the sayings of Jesus because of the importance he places on them in his understanding of content. Jesus is the true Scribe in the tradition of Moses and Ezra to whom the Father has revealed all things (Matt. 11:25-30). He gives a new Law from a new mount (the Sermon on the Mount, Matt. 5-7). He comes not to destroy the Law, but to fulfill it, and his disciples' righteousness must exceed that of the scribes and Pharisees (Matt. 5:17-20). The sayings of Jesus then become commandments which his disciples are to teach to all nations (Matt. 28:19). Clearly the words of Jesus are revelation, i.e., content, and the significance of narrative or story recedes, becoming supportive of Jesus' authority.

Paul, though alluding a number of times to Jesus' sayings, seldom quotes them. I do not feel that this is because of ignorance, but because of a different approach. He does not even quote them extensively in the ethical sections of his Epistles. Understanding the Law to have come to an end in Christ, he does not intend a new legalism based on Jesus' sayings. For Paul, the Gospel as an embodiment of the "story" of Jesus, which expressed the Christian self-understanding, is central. His ethics are essentially derivative from this as it is reflected and dramatized in the Baptismal rite (see Col. 3). The logical connective "therefore" in Romans 12:1 also well expresses the Pauline understanding of the relationship of the Gospel (Chapters 1-11) and Christian ethics (Chapters 12-16).

In the book of Revelation both the sayings and the "story" of the historical Jesus recede in importance. The author's content comes to him as a revelation "in the Spirit on the Lord's Day" (Rev. 1-10). The resurrected Christ declares to the churches what he did not say historically, declaring the things to come, after the pattern of John 16:12-15. In visions and auditions he tells them "what must soon take place" (Rev. 22:6), calls them to repentance, exhorts them to perseverance. It is with regard to these "revelations" that John pronounces awful judgment upon anyone who adds or detracts.

This is enough to illustrate the way the nature of the biblical materials prevents us from arriving at a neat solution. Having said that, I would yet like to comment on my understanding of the "content" of the biblical material, realizing that I am affected by my own presuppositions and limitations.

Contrary to Matthew, Paul realizes the problem posed by trying to make content propositional. In 1 Cor. 13:8-12 Paul points out that our present human knowledge is partial, childlike, and will eventually pass away when in the endtime knowledge becomes complete. That human knowledge has these limitations should not be too disturbing, because God knows us fully even though we know him only in part. Man's life depends more on God's knowledge of him than his of God. This is reinforced as an important element in Paul's thought by his allusions to it in Gal. 4:9 and I Cor. 8:3. Not only does Paul's statement limit the possibilities of propositional knowledge, but it really seems to be speaking about a different kind of knowledge related to his emphasis on the Spirit in I Cor. 2. It speaks of inter-personal relationship and knowledge where two people exist in real relationship without the relationship necessarily involving much objective knowledge by one of the other. This is why love endures. Knowledge about changes but relationship with endures. Biblically, love as human relationship is seen as the greatest gift of God, made possible and defined by His establishment of relationship with man. It then endures because it is the primary thing that God is doing. Paul does not deal with the problem of relationship in I Cor. 12 merely because there are divisions in the church, but because relationship is the primary creation of God's Spirit. Man cannot claim his Spirit unless he recognizes relationship. This same Spirit which leads man to become aware of his relationship with God (to say Abba, Father, and become aware of sonship—Rom. 8:15, Gal. 4:6-7) also creates new human relationship. The point then is that both on the level of man's response to man and man's response to God emphasis is not on information but on relationship. Paul here stands in real continuity with Jesus who confronted men with God, not a new theology or a new Law, and taught them to address him and pray to him as Abba (Aramaic for "dear Father," "Daddy").

If these conclusions are legitimate, then the content of Scripture is God himself and relationship with him, and only secondarily information about him. The information about is instrumental to the relationship and not final in itself. The relationship between the preaching of the Gospel and the experience of the Spirit in Paul points this up. The Gospel is the witness to what God has done, it is the occasion for the exercise of his power, and the result is the Spirit: the experience of being in relationship with him and knowing that he is our Father (4). The text then can become the occasion for the matter with which we are ultimately concerned, but we cannot say we have really understood if we know only the text. The text aids in understanding. Also, the text aids in avoiding misunderstanding by placing limits on those words and ideas which lead to relationship with God. So does Paul argue for preserving the integrity of his understanding of the Gospel in Gal. 1 to keep the Galatians from the wrong understanding of God which would veil from them the nature of God's relationship with them.

If we continue the analogy of interpersonal relationship, it becomes

apparent that one cannot know another unless the other chooses to reveal himself. Interpersonal knowledge is revelation, disclosure. Certainly one may come to know something about the other person in an objective way by observation, but this is only knowledge about rather than knowledge of and relationship with that person. Thus knowledge of the content of the biblical text (God) comes not by wresting it from God, but by adequate familiarity with the instrument of disclosure (the text), sharpening our attention, and then waiting. The subject of the text comes to us when we are attentive, waiting and open.

In a collection of essays by the contemporary French mystic Simone Weil, entitled *Waiting for God*, there is an essay entitled "Reflections on the Right Use of School Studies with a View to the Love of God." Her essential theme is that prayer consists of waiting and attention before God until God penetrates us, not we him. The application of this to the subject at hand should be apparent. Let me quote a few portions: "The key to a Christian conception of studies is the realization that prayer consists of attention. It is the orientation of all the attention of which the soul is capable toward God. The quality of the attention counts for much in the quality of the prayer. Warmth of heart cannot make up for it..."

Most often attention is confused with a kind of muscular effort. If one says to one's pupils: "Now you must pay attention", one sees them contracting their brows, holding their breath, stiffening their muscles. If after two minutes they are asked what they have been paying attention to, they cannot reply. They have been concentrating on nothing. They have not been paying attention. They have been contracting their muscles ...

Will power, the kind that, if need be, makes us set our teeth and endure suffering, is the principal weapon of the apprentice engaged in manual work. But, contrary to the usual belief, it has practically no place in study. The intelligence can only be led by desire. For there to be desire, there must be pleasure and joy in the work. The intelligence only grows and bears fruit in joy. The joy of learning is as indispensable in study as breathing is in running. Where it is lacking there are no real students, but only poor caricatures of apprentices who, at the end of their apprenticeship, will not even have a trade.

It is the part played by joy in our studies that makes of them a preparation for spiritual life, for desire directed toward God is the only power capable of raising the soul. Or rather, it is God alone who comes down and possesses the soul, but desire alone draws God down. He only comes to those who ask him to come; and he cannot refuse to come to those who implore him long, often, and ardently...

Attention consists of suspending our thought, leaving it detached, empty, and ready to be penetrated by the object; it means holding in our minds, within reach of this thought, but on a lower level and not in contact with it, the diverse knowledge we have acquired which we are forced to make use of. Our thought should be in relation to all particular and already formulated thoughts, as a man on a mountain who, as he looks forward, sees also below him, without actually looking at them, a great many forests and plains. Above all our thought should be empty, waiting, not seeking anything, but ready to receive in its naked truth the object that is to penetrate it ...

In every school exercise there is a special way of waiting upon truth, setting our hearts upon it, yet not allowing ourselves to go out in search of it. There is a way of giving our attention to the data of a problem in geometry without trying to find the solution or to the words of a Latin or Greek text without trying to arrive at the meaning, a way of waiting, when we are writing, for the right word to come of itself at the end of our pen, while we merely reject all inadequate words (5)."

In terms of New Testament teaching about the God who in Jesus has promised to be with us, who allows us to call him *Abba* and knows us better than we know him, the idea of waiting for God is not completely appropriate. Yet even though we assume that God stands continuously in relationship with us, there is also a sense in which he comes, breaking through into our awareness and bringing us some measure of understanding of himself. We cannot know him better by our effort, by setting our teeth or contracting our muscles. We can only try to be adequately attentive. We cannot know him by all our historical critical knowledge, but our historical knowledge becomes that which we see at the periphery of our vision while standing upon a mountain waiting for God to break through into our consciousness (to use Weil's image). Or one could say that it provides the environment within which understanding is aided and misunderstanding avoided (to use the language employed previously).

Thus far the "real matter" or content of Scripture has been defined in terms of God and relationship with him ("with a view to the love of God"). There is another element to this content which might be called "life-style." In a very real sense this also transcends the text or historical knowledge about the text. It transcends the text because life and ethics in much of the New Testament are seen as a gift or fruit of the Spirit, derivative from God's relationship with man, which the text only facilitates (e.g., Gal. 5:15-26). It also transcends the text because it is a life-style which existed apart from the text and may again exist in people's lives: it has a reality in man or woman all of its own, and the text can only bear witness to it. It is the coming into being of the new man and the dying of the old man. Thus Paul can say that it is not theory or knowledge that is decisive, "For neither circumcision nor uncircumcision matters, but a new creation." (Gal. 6:15). The reality itself is what matters.

Because then the new reality which comes into being in man or woman in relationship with God transcends knowledge about it and the text, it cannot be understood primarily as an ethical philosophy or a series of ethical rules. In the New Testament we do encounter a Christian self-understanding, particularly as expressed in Baptismal practise (e.g., Col. 3), which helps the Christian approach ethical problems. There are also ethical guidelines given in the ethical sections of the New Testament epistles (such as Eph. 5-6, Col. 3-4, I Pet. 2-3). However, one can only fully understand by being open to the life-style God creates by his Spirit (in relationship with himself) and by venturing into these possibilities of new being. This would mean opening oneself to the possibilities of relationship with God, and new creation in one's life. Yet one could not do this in mere passivity, waiting for the new life-style to happen as a gift without participation. Life-style

implies something that only happens in the process of living, venturing and trying. What the life-style is becomes apparent in the process of living it. This is even true of relationship with God which biblically is not seen as some Greek abstraction from life; God is to be known as one lives with him and is obedient to him. Thus the knowing of the "content" of the biblical material is closely related to acting and living. Acting and living become revelatory experiences. As with the knowledge of God, so in life-style the text and historical understanding of it become the aid to understanding and the avoiding of misunderstanding. The text in relation to life-style would be the self-understanding of man (woman) in Christ (from which the early church derived much of its approach to ethics) and the ethical guidance which the New Testament contains. Some ethical guidance may be used as is, while other may have to be evaluated as an inadequate expression of the life God calls us to today, as Jesus did in some of his treatment of Old Testament ethics (e.g. Matthew 5:21-47) (6). But the important thing is not to remain with the rightness or wrongness of ethical advice addressed to a context different from ours, but to move beyond the words to the life-process, to the reality to which they in some sense bear witness.

Biblical interpretation must then embody the considerations expressed above. It must accept its historical responsibilities, but must not use these as an end in itself: rather as an instrument in encountering what the text is about. What the text is about is ultimately only to be known through the experience, life and action of the persons who read the text and are responsive to God. Historical-critical-intellectual attempts at understanding the Bible must be brought into dialectical relationship with Christian experience, life and action.

For the "Right Use of Scripture With A View To The Love Of God" we need then to be concerned about such matters as our practice of relationship with God (devotional life) and, our personal formation in terms of our life-style as Christians and our life-style as ministers, and teachers. We must "be" as well as speak and think and interpret. Our very "being" as Christians is part of the price of admission into an understanding of Scripture. Fortunately there is a wealth of new literature dealing with the practise of relationship with God (7), besides the whole tradition of Christian mystical and devotional literature.

Such a method does involve a great deal of subjectivity, which yet remains in tension with the objectivity of the text. The subjectivity or experiential side of the interpretive process must not be merely individualistic. Paul is clear in I Cor. 12 that all of the gifts of the Spirit are only possessed by the whole church. Thus the real wealth and variety of experience of God and the Christian life-style exist only in the whole church. This means not only that one needs a Christian fellowship in which to interpret, but also that one must be aware of and open to the insights that come from fellowships other than one's own.

Anmerkungen

- 1) Spiritual Formation has been developing in the United States as a concern in theological education since the 1960s, with the initiation of the Lilly Endowment Project for the Deepening of the Spiritual Life of the Seminary Faculty directed by Charles Whiston, an Episcopal priest, and the founding at Duquesne University, Pittsburgh, of what has now become the Institute of Formative Spirituality by Adrian Van Kaam, a Dutch Spiritan priest. By the 1970s this concern was taken up in various ways by the Association of Theological Schools in the United States and Canada and additional centers for spirituality were founded. A large body of new literature is being produced. This Fall the first course on Spiritual Formation was taught at Moravian Seminary.
- 2) Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, transl. by Edwyn Hoskyns, Oxford U. Press, N. Y., 1933, p. 1.
- 3) James Smart, *The Strange Silence of the Bible in the Church*, Westminster, Phila., 1970.
Walter Wink, *The Bible In Human Transformation*, Fortress, Phila., 1973.
Ronald Ray, "Jacques Ellul's Innocent Notes on Hermeneutics," *Interpretation*, July 1979, Union Theological Seminary, Richmond, Va., pp. 268ff.
- 4) Galatians 3-4 is significant here. Being a son of Abraham, and therefore of God, is not viewed as something that is merely declared in the Gospel as effected in Christ. God did send his Son that we (both male and female) might receive adoption and, in the language of Baptism, put on Christ. However, the fulfillment of the promise made to Abraham, fulfilled in Christ, is the Spirit (3,14) and God's act in Christ is completed in the sending of "the Spirit of his Son into our hearts, crying, 'Abba, Father'" (4,6). Thus the Gospel, speaking of relationship, is fulfilled in the Spirit's actualization of relationship.
- 5) Simone Weil, *Waiting for God*, Capricorn Books, N. Y., 1951, pp. 105-113.
- 6) It is important to note that much New Testament advice is contextually addressed. Paul's advice on marriage in I Cor. 7 is given in the context of a world coming to an end and a presupposed period of Tribulation preceding that end. One may find at least three different attitudes to the state in the New Testament (Rom. 13, I Peter 2 and Rev. 13), determined by the issues and necessities of historical context. Revelation and Paul represent different attitudes towards the Christians participation in Roman society (e.g., examine the matter of meat offered to idols which posed this issue in I Cor. 8-10 and Rev. 2:14, 2:20. In the latter it is equated with practicing immorality, i.e., unfaithfulness to God through "intercourse" with the culture).
- 7) Tilden Edward, *Spiritual Friend: Reclaiming the Gift of Spiritual Direction*, Paulist Press, 1980.
William Johnston, *Silent Music: The Science of Meditation*, Harper and Row, 1974.

Adrian Van Kaam, In Search of Spiritual Identity, Dimension Press, 1975.
 Adrian Van Kaam, The Dynamics of Spiritual Self-Direction, Dimension Press, 1976.
 Adrian Van Kaam, The Transcendent Self: The Formative Spirituality of Middle, Early and Later Life, Dimension Press, 1979.
 Morton Kelsey, The Other Side of Silence: A Guide to Christian Meditation, Paulist Press, 1976.
 Kenneth Leech, Soul Friend, The Practise of Christian Spirituality, Harper and Row, 1980.
 Gerald May, Pilgrimage Home: The Conduct of Contemplative Practice in Groups, Paulist Press, 1979.
 Susan Muto, A Practical Guide to Spiritual Reading, Dimension Press, 1976.
 Henri Nouwen, Reaching Out: Three Movements of the Spiritual Life, Doubleday, 1975.
 The Classics of Western Spirituality, a series being published by Paulist Press.

Deutsche Zusammenfassung

ERWÄGUNGEN ÜBER DEN RECHTEN GEBRAUCH DER HEILIGEN SCHRIFT IM HINBLICK AUF DIE GOTTESLIEBE

Unter diesem etwas umständlich erscheinenden Titel, der in Anlehnung an einen Aufsatz von Simone Weil gebildet ist, setzt sich der Verfasser mit der Frage der rechten Schriftauslegung auseinander. Die in der alttestamentlichen und neutestamentlichen Wissenschaft heute übliche Methode nennt sich "historisch-kritische" Methode, denn sie will nach bestimmten Kriterien den historischen Sachverhalt einer Aussage untersuchen. Auch Freeman bejaht diese Methode und hält sie für notwendig, weil sie die ursprüngliche Intention eines Textes verstehen hilft und davor bewahren kann, die eigene Meinung eines Lesers in den Text hineinzulesen. Dennoch möchte Freeman mit diesem Aufsatz über diese bislang übliche Methode der Schriftauslegung hinausgehen und beruft sich dafür nicht nur auf Karl Barth und seine Römerbriefauslegung, sondern auf den Apostel Paulus selbst. Paulus gebe in 1. Kor 2, 2 ein Beispiel seiner Auslegung der Jesusüberlieferung, die "in Geist und Kraft" geschieht, "also in Worten, die auf die Wirklichkeit, die sie beschreiben, hindeuten und Gottes Handeln vermitteln", so erläutert Freeman. Man frage heute nach einer Auslegung, die mehr als nur historische Information oder die ursprüngliche Absicht des Textes liefern kann. Eben deshalb habe auch Paulus nicht einfach Jesus Worte zitiert. Das Evangelium als eine Verkörperung der Geschichte Jesu bedeutet für ihn ein neues Selbstverständnis des Menschen. Es gehe Paulus um Erkenntnis in einem neuen Sinn. Freeman sagt: "Paulus spricht von interpersonaler Beziehung, von Erkenntnis, die dort entsteht, wo zwei

Menschen in wahrer Gemeinschaft miteinander leben, ohne daß diese Beziehung notwendigerweise viel objektive Erkenntnis des einen über den andern beinhaltet." Im Hinblick auf die Bibel bedeutet das: Der Inhalt der Schrift ist Gott und die Gemeinschaft mit ihm, nicht eine Information über Gott. Wir haben also die heilige Schrift erst dann verstanden, wenn wir wirklich bis zu diesem ihren wahren Inhalt vorgestoßen sind. Verstehen ist also mehr als Zur-Kennntnis-Nehmen eines Textes. Der Text kann Mißverständnisse ausschließen, er kann auch hinweisen auf den wahren Inhalt, die Gemeinschaft mit Gott. Aber wir bleiben darauf angewiesen, daß Gott selbst sich uns erschließt. Das läßt sich durch keine Methode erzwingen, sondern bedeutet: warten, aufmerksam auf Gott sein, mit seinen Worten vertraut werden. Um das zu verdeutlichen, zitiert Freeman den Aufsatz von Simone Weil: Betrachtungen über den rechten Gebrauch des Schulunterrichts und des Studiums im Hinblick auf die Gottesliebe (abgedruckt in: Das Unglück und die Gottesliebe. München 1953. 2. Aufl. 1961, S. 95-109).

Simone Weil erläutert den Unterschied zwischen körperlicher Handarbeit und geistigem Studium. Das erstere erfordert eine Willensanstrengung, das zweite im Gegenteil ein Loslassen der eigenen Gedanken, die Kunst des Warten-Könnens und Bereitseins. Hierin sieht Freeman einen wichtigen Hinweis für das Theologiestudium. Denn auch hier gelte es, daß wir Gott nicht durch unsere Anstrengung oder historisch-kritische Methode herbeizwingen können, sondern daß wahre Auslegung der Schrift ein Ausschauhalten nach Gott und seiner Gemeinschaft ist.

Schließlich zieht Freeman die Linien vom Schriftverständnis bis in den täglichen "Lebensstil" aus. "Man kann nur ganz verstehen, wenn man sich dem Lebensstil öffnet, den Gottes Geist bewirkt, und wenn man sich auf das Wagnis der neuen Lebensmöglichkeit einläßt". Das historische Verstehen eines Textes muß also ergänzt werden durch christliche Lebens-erfahrung und Daseinsgestaltung. Gerade mit diesem zuletzt geäußerten Gedanken wird klar, worauf Freeman hinaus will: das rechte Verstehen der heiligen Schrift ist ein die ganze Existenz des Menschen einschließender Prozeß. Der Lebensvollzug des Christen ist nichts anderes als ein Teil der Schriftauslegung.

Miszellen

BIBLISCHE THEOLOGIE ALS AUFGABE FÜR DIE BRÜDERGEMEINE HEUTE

Die beiden Aufsätze von Arthur Freeman geben mir Veranlassung, die Leser dieser Zeitschrift auf die in den letzten Jahren intensiv geführte Diskussion zum Thema der biblischen Theologie hinzuweisen. Mit dem Begriff "Biblische Theologie" bezeichnet man die in der Bibel enthaltene Theologie, wobei man vor allem an die den verschiedenen Schriften des Alten und Neuen Testaments gemeinsamen Grundbegriffe und Traditionszusammenhänge, an die verborgene Mitte der heiligen Schrift denkt, Hans Joachim Kraus hat bereits 1970 die Geschichte und Problematik des Begriffes seit dem 18. Jahrhundert entfaltet, nachdem er zuvor die Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments untersucht hatte (1). In der Tat ist beides, die historisch-kritische Erforschung der heiligen Schrift und die biblische Theologie eng miteinander verbunden, und es ist kein Zufall, daß heute, wo man in den exegetischen Fächern die Enge der historisch-kritischen Forschung, die sich der von Ernst Troeltsch herausgestellten Kriterien moderner Auslegung bedient, empfindet, nun nach dem übergeordneten Begriff einer die ganze Schrift als Einheit sehenden theologischen Auslegung fragt.

Es wäre an sich höchst reizvoll, hier einen Literaturbericht über einige der wichtigsten Veröffentlichungen zu diesem Thema zu geben (2), doch ist das eine eigene Aufgabe. Ich will hier nur auf eine Schrift hinweisen, die für den Leser der Brüdergemeine von ganz besonderer Bedeutung sein dürfte, auf die Schrift von Peter Stuhlmacher und Helmut Claß mit dem Titel: Das Evangelium von der Versöhnung in Christus (Stuttgart 1979), denn hier wird auf wenigen Seiten der Versuch unternommen, die Grundlagen einer biblischen Theologie des Neuen Testaments an Hand des für die Geschichte der Brüdergemeine so bedeutsamen Begriffs der Versöhnung in Christus zu erläutern. Stuhlmacher ist Schüler Adolf Schlatters und mit seinem Tübinger Kollegen Hartmut Gese (3) einer der wichtigsten Vertreter dieser Forschungsrichtung. Er hält die Vorstellung der Versöhnung nicht für eine späte theologische Erklärung des Kreuzestodes Jesu durch die Urgemeinde, sondern für die Deutung, die Jesus selbst seinem Weg nach Jerusalem und seinem zu erwartenden Tod gab. Er wurde "stellvertretend 'für die Vielen' dem Tode geweiht, und zwar um sie durch seine stellvertretende Lebenshingabe definitiv in die Gemeinschaft mit Gott einzustiften" (so in den Abendmahlsworten). In der Abendmahlsfeier wuchs die Gemeinde nach Jesu Auferstehung zum 'neuen Gottesvolk' zusammen.

An dieser ältesten Tradition anknüpfend unternimmt Stuhlmacher einen Gang durch das Neue Testament. Da sind zunächst die paulinischen Schriften. Von Jesu Tod her sei die Theologie des Paulus, insbesondere seine Rechtfertigungslehre zu verstehen. Der Sünder wird gerechtfertigt allein aus Gnade d. h. um des Verdienstes Christi willen, denn wie Paulus in Röm 3, 25

begründet, tritt Jesu Sühnopfer für unsere Sünden anstelle der Entsühnung Israels am großen Versöhnungstag. Noch gedrängter als Paulus sprechen nach Stuhlmacher der Kolosser und Epheserbrief vom "Versöhnungswerk Gottes für alle Welt" (S. 29), während die Pastoralbriefe die Versöhnung durch Christus als "Offenbarung der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes" interpretieren (S. 32).

Im Unterschied zu den paulinischen Schriften wird die Versöhnung durch Christus in den judenchristlichen Schriften des Neuen Testaments eigen-tümlich verkürzt. Im Hebräerbrief steht zwar das ein-für-alle-Mal vollbrachte Versöhnopfer Jesu im Vordergrund, aber es hat keine Geltung und Kraft mehr für die, die vom Glauben abgefallen sind. Auch der Jakobus-brief trage, besonders in Kapitel 2, 14-16, dem einzigartigen Christusopfer nicht angemessen Rechnung (S. 31). Bei dem Judenchristen Matthäus sieht Stuhlmacher ein Doppeltes: Jesus werde einerseits als "der Versöhner und endzeitliche Heilsmittler zwischen Gott und seinem Volk" erkannt, anderer-seits richte Christus gerade als Versöhner die wahre Tora auf und mache so die Nachfolge zur Bedingung der Versöhnung. Damit aber enge Matthäus die umfassende Versöhnung durch Christus ein. Die Kirche ist Paulus und nicht dem Judenchristentum gefolgt. Für diese Entwicklung sei die lebendige Schilderung der Passions- und Versöhnungsgeschichte in den Evangelien nicht unwichtig gewesen. Im Unterschied zu Markus lege Lukas das Gewicht stärker auf Jesu Person und Verhalten, nicht so sehr auf sein Martyrium. In Jesu Wirken insgesamt zeige sich die "heilsame Gottesnähe", das "Evangelium von der den Armen eröffneten Gottesgemeinschaft" (S. 39f).

Wieder andere Akzente setzt das johanneische Schrifttum. Im Johannes-evangelium ist Christus "Offenbarer Gottes und Versöhner mit Gott in einer menschlichen Person" (S. 40). Der verwandte 1. Johannesbrief nennt Jesus regelrecht das "Sühnopfer für unsere Sünden" und sieht darin den Inbegriff der Liebe Gottes zur Welt (S. 41). In der Johannesoffenbarung wird Christus schließlich als der "herrscherliche Versöhner", der für die Seinen eintritt, geschaut, wobei die Vision vom himmlischen Jerusalem den Blick auf eine "heilsame Neuschöpfung des ganzen Kosmos" öffnet (S. 43).

Diese Andeutungen waren nötig, um zu zeigen, daß Gottes Versöhnung in Christus in den einzelnen Schriften des Neuen Testaments unterschiedlich gesehen wird, daß aber gerade in dieser Differenziertheit Christus als der "messianische Versöhner" die Mitte des Neuen Testamentes ist (S. 49). Dabei müßte jetzt die Exposition des Themas, die Vorstellung der Sühne im Alten Testament, im Opferkult, beim Passahfest, bei den Propheten usw. weiterverfolgt werden, wie es etwa Hartmut Gese in seinem Aufsatz: 'Die Sühne' unternimmt (4).

Nun ist der Aufsatz von Stuhlmacher keineswegs ohne Widerspruch geblieben. Petr Pokorný hält den Begriff der Versöhnung, der in den neu-testamentlichen Schriften nicht häufig auftaucht, nicht für geeignet, um den Zusammenhang der biblischen Schriften auszudrücken (5). Von Vertretern der Bultmann-Schule (6) wird das Programm einer biblischen Theologie als Rückfall in längst überwundene Positionen verstanden, weil hier die alte heilsgeschichtliche Konzeption und eine besondere biblische Hermeneutik gefordert werde. Nun sind die Grundsätze historisch kritischer Auslegung

unbestritten, aber ihre Grenzen werden zunehmend stärker empfunden, und eine tiefergehende Interessenverschiebung deutet sich an (7).

Vor allem aber ist das Wissen um die Zusammenhänge der biblischen Schriften und Begriffe die Voraussetzung für eine überzeugende praktisch-kirchliche Tätigkeit. Klaus Haacker (8) nennt an weiteren Motiven, die für eine Aufnahme der biblischen Theologie sprechen, das Engagement in der ökumenischen Zusammenarbeit. Die intensiven Bemühungen um die Auslegung der Schrift auf katholischer Seite führen immer stärker zur Diskussion mit evangelischen Forschern und damit zur Frage nach übergreifenden Konzeptionen. Das gilt auch für den Dialog mit dem Judentum, der nur von der Basis einer um die Einheit der Schrift wissenden Kirche geschehen kann. Im Gespräch mit den Religionen ist es schließlich von ausschlaggebender Bedeutung, ob man in der heiligen Schrift nur ein "Konglomerat von Ideen" sieht oder von der unverwechselbaren Identität der heiligen Schrift überzeugt ist und so seine christliche Identität in Worte fassen kann. Die gegenwärtigen Probleme drängen zu Formulierungen und Konzeptionen einer biblischen Theologie. Aber ist sie auch sachlich notwendig, oder entspricht sie nur einem praktischen, zeitgemäßen Bedürfnis? Haacker sieht ihre Notwendigkeit im reformatorischen Schriftprinzip gegeben (9).

Umso erstaunlicher ist es, daß die Reformatoren den Begriff der biblischen Theologie nicht gebraucht haben, um damit etwa die evangelische Lehre von den Dogmen des katholischen Lehrsystems zu unterscheiden. Der Begriff ist vielmehr erst "etwa in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts" entstanden, als man sich der Gefahren der altprotestantischen orthodoxen theologischen Methode bewußt wurde, wie Gerhard Ebeling zeigt (10). Er ist die "Losung für ein theologisches Reformprogramm" mit der Forderung, die ganze Theologie müsse wieder "zu der Apostolischen einfalt gebracht werden", zu der rechten "einfalt Christi und seiner lehr" (so Spener in den *Pia desideria*) (11). Der Begriff wurde von den Reformern unter den orthodoxen Theologen ebenso wie von den Pietisten gebraucht. Es ist darum naheliegend, daß sich auch Zinzendorf für eine biblische Theologie einsetzt. Wir sind hier nicht auf Vermutungen angewiesen. Kai Dose hat 1971 eine Dissertation über "Die Bedeutung der Schrift für Zinzendorfs Denken und Handeln" geschrieben, die uns wichtige Grundsätze der Sicht Zinzendorfs vermittelt. Ausgehend von Ergebnissen dieser Doktorarbeit möchte ich kurz fünf Aufgaben formulieren, die m.E. der Brüdergemeine heute gestellt sind und die ihr aufmerksames Interesse an der theologischen Diskussion um eine biblische Theologie in der Gegenwart erfordern.

1. Dose untersucht gründlich Zinzendorfs Unionsbemühungen in den Jahren 1718 bis 1722 (so wird etwa der bisher unveröffentlichte Text von Zinzendorfs "Friedens-Gedancken an die streitende Kirche" (1718) abgedruckt) und stellt fest, daß der rechte Umgang mit der Schrift die Union geradezu fordere, weil sie im Wort der Schrift bereits vorhanden sei. Dabei hilft Zinzendorf eine auch später zu beobachtende Unterscheidung. Schon in diesen Jahren trennt er zwischen den klaren Aussagen der Schrift und den Geheimnissen (z.B. die Aussage über das Abendmahl oder die Trinität), die der Verstand nicht erklären kann und die darum mit dem Schrifttext zu glauben sind (S. 52). Dose sagt: "Die Einheit in Christus ist

für Zinzendorf nur darum möglich, weil sich die 'einfältigen Christen' an das Schriftwort halten, dessen klare Worte sie nicht anfechten und dessen Geheimnisse sie stehen lassen^m (S. 71). Hier scheint mir ein auch für die gegenwärtige Diskussion entscheidender Gesichtspunkt zu liegen: Die Einheit der Christen ist weder durch Einheitsformeln oder Organisationsformen noch durch gemeinsame Andacht und Sakramentsverwaltung noch durch gemeinsame soziale Aktionen gegeben oder zu bewirken, sondern allein durch das vorgegebene Wort der Schrift und den einen Herrn, der in ihr redet. Nur der Rückgang auf die Schrift kann die verschiedenen konfessionellen Ausprägungen, Erkenntnisse und Bekenntnisse in Schranken halten bzw. abbauen und korrigieren. Diese Überzeugung darf in der gegenwärtigen Brüdergemeinde nicht verloren gehen.

2. Wo immer man von einer biblischen Theologie redet, geht es um die Mitte der Schrift. Dose glaubt bei Zinzendorf folgende Entwicklung zu erkennen. Zu Beginn der dreißiger Jahre in der Auseinandersetzung mit Joh. Konrad Dippel erkennt Zinzendorf die Mitte der Schrift in der Erlösung durch Christi Leiden und Sterben. Das ist ja der Sinn des viel belächelten Blut- und Wundenkultes, der in der Sichtungszeit übersteigert wurde. Nach Erkenntnis dieser Übertreibung habe Zinzendorf stärkeren Wert auf die rechte christliche Lebensführung z.B. im 'Sittenbüchlein' (1756) gelegt (S. 290f). Ob die Entwicklung so ausreichend beschrieben ist, mag hier dahingestellt bleiben. Deutlich ist jedenfalls, wie Zinzendorf mit seiner Gemeinde um das Verständnis der Mitte der Schrift gerungen und wie er von hier aus das Gemeindeleben geprägt hat. Auch die Brüdergemeinde heute muß wissen, worin sie die Mitte der Schrift in den Problemen der Gegenwart erkennen will. Dies können ihr, solange sie ihren eigenen Weg gehen will, weder theologische Fakultäten noch synodale Entscheidungen der EKD abnehmen. Will man bei Zinzendorfs Blut- und Wundenlehre bleiben, dann muß sie für unsere Zeit erst neu entdeckt werden. Sie macht ja längst nicht mehr das innere Leben der Gemeinden und ihrer Prediger aus. Stuhlmachers These von der Versöhnung in Christus oder auch die von Freeman vorgetragenen Gedanken im Anschluß an L. Terrien über die Gegenwart Gottes als Mitte der Schrift könnten am Anfang eines Gesprächs darüber stehen.

3. Dose weist ferner darauf hin, welche Bedeutung die Umsetzung der Bibelworte in den täglichen Lebensvollzug der Christen bei Zinzendorf hat. "Die Praxis allein erweist die Kraft der Lehre", so formuliert er bei der Analyse des Teutschen Sokrates (S. 96). Die täglichen Lektionen, Losungen und liturgischen Versammlungen der Brüdergemeinde haben zu ihrem Ziel die 'Bibel-Vestigkeit' der Gemeinde, deren Glieder zu 'lebendigen Bibeln' werden möchten. Dabei geht es nicht um das Auswendiglernen von Bibelsprüchen, sondern darum, daß die heilige Schrift 'ins Herz hinein' komme, daß der Christ im Geist der Schrift "denken, beten, leben und wandeln" lerne (S. 268). Das Problem der Erfahrung dessen, was das Schriftwort verheißt, wird heute wieder sehr stark diskutiert, nachdem der Protest der Dialektischen Theologie gegen alle Erlebnis- und Erfahrungstheologie als ein zwar notwendiger, aber doch auch einseitiger erkannt wird. Denn das Anliegen Zinzendorfs stellt sich heute wieder neu: wie kann das Zentrum der Schrift in der modernen Welt unser Gemeinschaftsleben und unsere

persönliche Lebensführung bestimmen. Die Erfahrung der letzten Jahrzehnte ist ja eben, daß sich das soziale Engagement der Christen, ihre Aufgeschlossenheit für politische und gesellschaftliche Fragen, ihre Kenntnis von psychologischen Realitäten und Gesetzen allzu sehr verzerrt und das Zentrum der Schrift zu verlieren droht. Dabei beruft sich jeder mit seiner Meinung auf die Bibel. Aber nicht darum geht es, daß man seine Ansichten mit der Schrift begründen kann, sondern daß man aus dem Zentrum der Schrift heraus lebt, denkt und handelt.

4. In der Brüdergemeinde war man immer stolz darauf, daß man seine Identität nicht durch ein Lehrsystem oder durch Bekenntnisformeln wie in der lutherischen oder reformierten Kirche gegeben sah. Man wußte sich durch den Generalältesten Christus geführt und ließ sich durch sein Wort täglich in der Losung leiten. In den täglichen Versammlungen wurde man sich seines Verdienstes für uns gewiß. Dose sagt, daß die Einfalt im Umgang mit der Schrift ein hermeneutischer Grundsatz Zinzendorfs ist, da gerade solche Einfalt zur Glaubenserfahrung führt (S. 81f). So bestehen seine Katechismen aus nichts anderem als aneinandergereihten Bibelsprüchen, die durch Fragen miteinander verbunden sind. Dose legt mit Recht Wert auf die Feststellung, daß Zinzendorfs Christozentrik nicht abzulösen ist von seiner biblischen Theologie, d. h. dem kindlichen Hören auf das Schriftwort. Der Mangel an Lehrbestimmtheit in der Brüdergemeinde wurde darum von Zinzendorf kaum empfunden, weil er aus der Schrift lebte und nichts anderes wollte, als das Wort Jesu in der Schrift hören. In der Gegenwart wird man darauf achten müssen, daß die der Christozentrik Zinzendorfs zugrunde liegende biblische Theologie nicht übersehen oder durch anderes ersetzt wird.

5. Dose geht schließlich auf das Problem der Schriftauslegung ein und zeigt, daß sich Zinzendorf gegen alle 'Erklärung' der Schrift d. h. gegen alle Versuche, die Wahrheit der Schrift durch andere Begriffe verständlich und für die eigene Zeit plausibel zu machen, wendet. Sein Grundsatz heiße: Die Schrift braucht keine Erklärung (S. 253). Geheimnisse, die der menschliche Verstand nicht fassen kann, können nur mit der Schrift geglaubt werden. Die Aufgabe der Predigt ist die "Auswicklung der Wahrheit" der Schrift oder wie Dose sagt, die "Austeilung" der Schrift. Nun hat Zinzendorf täglich Homilien über die Losungen oder Texte gehalten, und es wäre daran zu explizieren, inwieweit sich seine Ansprachen von anderen unterscheiden. Seine Abneigung gegen theologische Begriffe und seine Absicht, nur die "Bibel-Sprache, die Sprache des Heylands und seiner Apostel" zu sprechen (S. 263), da nur so der heilige Geist im Herzen wirken kann, dürfte dann noch klarer werden. Solche Grundsätze der Schriftauslegung Zinzendorfs sind heute mit Recht oder Unrecht vergessen, und es bedürfte des Nachdenkens darüber, wie sich die brüderische Predigt heute versteht.

Nun sind diese (und andere) Ergebnisse der Dissertation von Dose im einzelnen zu prüfen und als Herausforderung an die Gegenwart zu hören. Mir erscheint es für die Brüdergemeinde heute wichtig, sich über die Bedeutung der biblischen Theologie klar zu werden, und es sollte m. E. die Aufgabe eines theologischen Ausschusses sein, sich dieses Themas anzunehmen.

Anmerkungen

- 1) Hans-Joachim Kraus, Die Biblische Theologie, Ihre Geschichte und Problematik. Neukirchen 1970. Ders., Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments. 2. Aufl. Neukirchen 1969.
- 2) Eine Übersicht gibt der Artikel 'Biblische Theologie' von W. Zimmerli und C. Merk in der TRE, Bd 6. S. 426-477. Berlin, New York 1980. - Ferner Peter Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik. Göttingen 1979 (Grundrisse zum Neuen Testament. NTD Ergänzungsreihe Bd 6).
- 3) Hartmut Gese, Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie. 1974; ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge. München 1977.
- 4) In: Zur biblischen Theologie. S. 85-106 (s. Anm. 3).
- 5) Petr Pokorný, Probleme biblischer Theologie, in: Theologische Literaturzeitung. 1981. S. 1-8. (Zu Stuhlmacher S. 6.)
- 6) Genannt sei hier nur Erich Gräßer, Offene Fragen im Umkreis einer Biblischen Theologie, in: ZThK 1980, S. 200-221 und P. Stuhlmachers Erwiderung in demselben Heft S. 222-238 unter dem Titel: " ... in verrosteten Angeln". Kritisch äußern sich auch die Bultmann-Schüler W. Schmithals und G. Klein.
- 7) vgl. hierzu Peter Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments (s. Anm. 2), S. 185-205 und Erich Gräßer (s. Anm. 6), der in seiner Anm. 4 die Literatur, die Kritik an der historisch-kritischen Methode übt, nennt.
- 8) Klaus Haacker u. a., Biblische Theologie heute. Einführung - Beispiele - Kontroversen. Neukirchen 1977. S. 17-20.
- 9) ebd., S. 16.
- 10) Gerhard Ebeling, Was heißt "Biblische Theologie" ?, in: Wort und Glaube. Bd 1. 3. Aufl. Tübingen 1967. S. 74.
- 11) ebd., S. 75.
- 12) Diss. theol. Bonn 1971. Vgl. auch Unitas Fratrum. H. 4. S. 110-112.

Dietrich Meyer

WILFRIED TIETZEN, EIN BRÜDERISCHER ERZIEHER

Über Erziehung und Schulen in der Brüdergemeinde ist schon viel geschrieben worden; eine zusammenfassende Schul- und Erziehungsgeschichte gibt es noch nicht. Neben der Fülle von noch unausgeschöpften Archivalien liegt in Jubiläumsschriften vieler Internatsschulen, der "Anstalten", in zusammenfassenden Überblicken, in Längs- und Querschnitten, in Würdigungen und Erinnerungen einzelner markanter Erzieherpersönlichkeiten ein reichhaltiges Material vor. Das besondere Wesen herrnhutischer

Erziehung wird aber erst wirklich lebendig, wenn man die Scharen der "Stubenbrüder" und "Anstaltslehrerinnen" in den Blick bekommt, die im Laufe von 250 Jahren in schlichter Unauffälligkeit ihren Dienst getan haben, keineswegs immer in unproblematischer Engelhaftigkeit, aber doch von einem eigenen Gepräge. Ihnen ist es zu danken, wenn die herrnhutische Anstaltserziehung zwar kaum in der pädagogischen Theorie, aber umso mehr durch ihre menschliche Ausstrahlung in erstaunlichem Ausmaß über den Kreis der Brüdergemeinde hinaus gewirkt hat.

Dieser Erziehertypus unterliegt heute Wandlungen. Das Heranwachsen der neuen Generation in eigenen Schulen oder in den Brüder- und Schwesterhäusern gibt es nur noch in ganz geringen Resten. Das Prinzip, daß die junge Theologengeneration nach dem Durchlaufen des eigenen Theologischen Seminars zunächst einige Jahre pädagogisch tätig ist, hat mindestens seit 1945 aufgehört. Neue, nicht-interne Ausbildungsformen schaffen, wenn überhaupt, einen neuen Typus. Es geht heute darum, daß die Kontinuität zwar beweglich sein muß, daß sie aber nicht gänzlich abreißt.

Im Folgenden wird auf einen "Bruder" hingewiesen, der niemals eine führende Rolle gespielt hat, aber in einem über 50jährigen Erzieherdasein das verkörpert, was man als Herrnhuter Erzieher im ursprünglichen Sinne verstehen mag. Es handelt sich nicht um eine "Würdigung", sondern um eine "Miszelle", aus der etwas Charakteristisches spürbar werden mag. Wir können aus seiner Darstellung der alten Geschichte und der englischen Grammatik nur Proben geben, sehen aber in der schlichten Liebenswürdigkeit des Ganzen etwas Dokumentarisches.

Bruder Wilfried Tietzen wird in diesem Jahre, 1981, 85 Jahre alt. Immer noch verhilft er den kleinen Lateinern im Haus Frühauff, einem Internats- teil des Zinzendorf-Gymnasiums in Königsfeld, zu den Anfangsgründen dieser alten Kultursprache. Wie die meisten Theologensöhne der Brüder- gemeinde besuchte er die "Knabenanstalt" und das "Pädagogium" in Niesky mit dem ebenso traditionellen Ziel, auch wieder Theologe zu werden. Aber mit dem Notabitur in Niesky versehen, zog er im Jahre 1915 zunächst in den ersten Weltkrieg, der ihn, mit schwerer endgültiger Augenverletzung, erst 1919 entließ. Das im Theologischen Seminar in Gnadefeld (Ober- schlesien) begonnene Studium beendete er 1922 in Herrnhut, wohin das Seminar inzwischen verlegt worden war. Nun begann die für einen jungen Theologen traditionelle Tätigkeit als Erzieher, zunächst in Niesky, dann auch in Kleinwelka und Königsfeld, lediglich unterbrochen durch einen Abschluß des theologischen Studiums an der Marburger Universität. Bis 1945 war er als Erzieher und Lehrer tätig. Der kurzlebigen Umwandlung der Königsfelder Knabenanstalt durch rigiden Eingriff in eine SS-Heimschule entging er durch Einziehung zu einer Flak-Einheit. Nach halbjähriger Gefangenschaft kehrte er, halbverhungert, aber körperlich gesund, nach Königsfeld in seine alte Tätigkeit am wiedergewonnenen Zinzendorf-Gymna- sium zurück. Für den Unterricht in alter Geschichte, der ihm übertragen wurde, fehlten alle Lehrbücher, da sie von der französischen Besatzungs- macht zur Verhinderung möglicher Verbreitung von nationalsozialistischem Gedankengut konfisziert und verboten worden waren. So hat Bruder Tietzen den kleinen Schülern am Ende jeder Stunde eine kurze Zusammenfassung

des Lehrstoffs diktiert, und zwar in Versen, um allen Beteiligten die Sache etwas unterhaltsamer zu machen. Die didaktische Wirkung war durchschlagend; noch heute können ehemalige Schüler, wenn sie ihren alten Lehrer besuchen, ganze Passagen auswendig hersagen.

Hans-Walter Erbe

A. BEISPIELE AUS DER ALTEN GESCHICHTE:

Theo Kootz

Mesopotamien

Am Euphrat wurden die Sumerer
zu allererst der Menschheit Lehrer.
Es bargen Wunder der Kultur
die Königsgräber einst in Ur.
Die Keilschrift ritzten sie in Ton,
Der Priester lehrt sie seinen Sohn.
Denn ihr Verstand war stets ein guter.
Man rechnete wie ein Computer.
Man kennt die Bahnen aller Sterne.
Man zählt nach Schock und Dutzend gerne.

Doch ihre Macht, die mußte sterben,
Semiten wurden ihre Erben.
Akkader wurden sie genannt
und herrschten nun im Euphratland.
Es fühlt' sich sicher jedes Baby (um 1700)
in Babylon bei Hammurabi.
Wer dem Gesetze nicht pariert,
der wurde einfach massakriert.

Doch nahen Feinde! Ach, wie bitter,
aus Anatolien; die Hethiter.
(Die Bibliothek von Boghazköi
ist heute noch so gut wie neu).

Babylons zweiter Feind erstand
im Norden, in dem Tigrisland.
Im Kampf ist Babel der Verlierer.
Es wird jetzt mächtig der Assyrer.
Sargon und Salmanassar dämpfen
Samaria (722) in schweren Kämpfen.

Zum Schluß sitzt in Neubabylon
Nebukadnezar auf dem Thron.
Mauer, Turm, Gärten allzumal
sind wunderbar und kolossal.
Es fällt, wie allgemein bekannt,
Jerusalem (586) in seine Hand.
Neubabel steht nur kurz im Flore,
Dem Kyros öffnet es die Tore.

Das Weltreich der Perser

Kyros schuf das Perserreich.
Er erobert Lydien gleich,
Syrien am Libanon
und das stolze Babylon,
läßt den Völkern ihre Götter,
und er wird der Juden Retter.
In Aegypten trägt sein Sohn
einen großen Sieg davon.

Auch Darius ist sehr tüchtig.
Post und Straßen sind ihm wichtig.
Lange Karawanen ziehen
durch die 20 Satrapien.
Es gibt Arbeit und kein Streiken.
Man verdient viel Gold-Dareiken.

Ist in deinem Kopf noch Platz da,
präg dir ein: Ahuramazda.
Zarathustra, der Prophet,
in dem Dienst des Gottes steht,
Merke dir als seine Lehre:
"Gib der Wahrheit stets die Ehre!" ...

Griechische Kolonisation

Die "Hellenen".
Wenn die Polis war zu voll
und von Menschen überquoll,
machte man nicht viel Gekakel,
sondern fragte das Orakel,
fuhr dann auf der Schiffe Rücken
munter durch des Meeres Tücken,
gründet eine Kolonie
mit Mann, Frau und Kind und Vieh.
In Italien so entstand
frisch und neu Groß-Griechenland
mit Neapel und Tarent,
Syrakus und Agrigent,
beide in Sicilia,
und Marseille (Massilia).
Alle nannten sich Hellenen
voller Stolz mit ihren Söhnen,
lehrten Griechisch die Barbaren,
die so ungebildet waren
und so komisch plapperten
und bei Tische sabberten ...

Die Gesetzgebung des Lykurg

Sparta hat der Kön'ge zwei
und dadurch manch Streiterei,
Würdig in dem Rat der Alten
28 Greise walten.

In der Volksversammlung Rat
sitzt ein jeder Spartiat,
Fünf Ephoren geben acht,
daß kein Mensch was Dummes macht,
Wer vornan steht, wer zuletzt,
hat Lykurgos festgesetzt.

Frohe Jagd und Kriegestaten
sind die Sache der Spartiaten,
Unterdessen seine Frau
präsiidiert dem Ackerbau,
Auf dem Land, wo Kühe blöken,
wohnen rings die periöken (halbfrei).

Überall auf hartem Boden
rackern ab sich die Heloten,
Athens Wissenschaft und Kunst,
sind für Sparta blauer Dunst ...

Julius Caesar

Gebor'n war Caesar im Jahr hundert,
Den Onkel Marius er bewundert,
Nie lächelte ihm Sullas Gunst,
In Rhodos lernt er Redekunst,
Zur See von Räufern weggeschnappt
hat er noch einmal Glück gehabt,
Die Ämterlaufbahn schlägt er ein,
In Spanien bringt er Geld herein,
Das Konsulat verleiht ihm Macht,
In Gallien schlägt er manche Schlacht,
besiegt die Schweizer und die Schwaben,
die kühn den Rhein durchschritten haben,
Er überschreitet selbst den Rhein,
Ja, in Britannien dringt er ein,
Ganz Gallien ist in seiner Hand
und ist von nun an Römerland.

Der Kampf gegen Pompeius

Crassus erleidet von den Parthern
im Kampf den Tod mit schweren Martern.
Pompeius aber sich verkracht
mit Caesar. Es geht um die Macht.
Caesar ruft zu den Freunden allen:
"Wohlan, der Würfel ist gefallen!"
Kaum ist das Wort dem Mund entflohn,
durchschritten ist der Rubicon.
Bei Pharsalus in Griechenland
Pompeius leistet Widerstand.
Doch seine Macht, die geht in Stücke,
Ihn mordet der Aegypter Tücke.

Caesars Tod (15. März 44)

Diktator nun auf Lebenszeit,
Caesar zur Milde ist bereit.
Er siedelt 80,000 Mann -
ob Freund, ob Feind - im Lande an
und spendet reichlich Gut und Geld,
und so erfreut er alle Welt.
Er bringt in Ordnung den Kalender:
Heil Julius, dem Kalenderspender!
Cassius und Brutus dennoch zücken
den scharfen Dolch mit finstern Blicken.
Um 44 an den Iden
des März'es Caesar ist verschieden ...

Konstantin, der erste "christliche" Kaiser (325) ("Eure Ewigkeit und Göttlichkeit")

Herr Konstantin, vom Sieg entzückt,
erläßt das Mailänder Edikt (313),
und um Dreihundertfünfundzwanzig
des Kaisers Majestät befand sich
inmitten der Bischöfe Zahl
vorn in Nicäas Kaisersaal.
Arius Lehr macht ihm Verdruß. ("wesensähnlich")
Recht gibt er Athanasius ("wesensgleich")

Byzanz - Konstantinopel wird
zur neuen Hauptstadt nun gekürt.
Konstantinopels Glanz und Glimmer
strahlt heller noch als Romas Schimmer.

Das Christentum wird Staatsreligion
Teilung des Reiches durch Theodosius (395)

Nun heißt's: "Werd' Christ!
Sonst geht dir's schlecht!"
Und solches war nun auch nicht recht.
Der Theodosius teilt das Reich.
Westrom - Ostrom stehn gleich zu gleich.
Im Westen spricht man gern Latein,
Im Osten will man Grieche sein.

B. BEISPIELE DER REIME ZUR ENGLISCHEN GRAMMATIK:

Gar mancher Mensch war schon in Not;
denn die Grammatik macht' ihn tot.
Vielleicht geht der Grammatikschleim
dir besser ein in einem Reim.
Gebrauch' den Nürenberger Trichter!
Dann wird es in dem Kopfe lichter.

Unregelmäßige Verben

Become became become
Was wird aus der Madame?

beat beat beaten
Die Feinde schlug der Ziethen ...

Präsens -Ing - Form

1. The cock is crowing.
Der Hahn kräht gerade eben.
2. Bob is going to school.
Bob geht gerade eben zur Schule.
3. The dog is lying at the fireside.
Der Hund liegt gerade eben am Kamin.

Merk':

Wenn man gerade eben etwas macht,
so gib stets auf die ing-Form acht!
Die Handlung ist im Vorwärtsschreiten,
ist progressiv. Merk's dir beizeiten!

Doch ist es eine Fähigkeit,
gewohnheitsmäßige Tätigkeit,
etwas von unbegrenzter Dauer,
nimm keine ing-Form!
Das ist schlauer.

Leserbriefe

A. ZUM "OFFENEN BRIEF" VON OTTO UTTENDÖRFER (Unitas Fratrum, H. 8)

Warum hat die Redaktion den Brief Otto Uttendörfers veröffentlicht? Sie hat ihn, absichtlich ohne Kommentar, abgedruckt als ein Dokument, das in seinen vielfältigen Fragestellungen und seinen markanten Äußerungen zu einer ernsthaften Auseinandersetzung herausfordert. Die Geschichte, zumal die innere Geschichte der Brüdergemeinde seit dem 19. Jahrhundert muß noch geschrieben werden. Für eine solche Darstellung bietet der Brief Uttendörfers Gesichtspunkte mannigfacher Art. Da ist die Frage nach Gestalt und Funktion der Ortsgemeine, nach dem Verhältnis der Gemeinde zu den Landeskirchen und den freikirchlichen Kreisen in Theologie, nach Liturgik, Lebensformen, nach einer gemeinmäßigen Theologie, nach der seelsorge-rischen Praxis, der Rolle des Erziehungswerks und manches andere, was der historisch-kritischen Darstellung harzt.

Es entspricht der Zielsetzung dieser Zeitschrift, wenn durch eine weiter-greifende Diskussion über die angesprochenen Sachgebiete Ergänzungen und Korrekturen zu den Uttendörferischen Darlegungen und zu seinen Auffassungen zustande kämen, die Anregungen und Beiträge für eine künftige kritische Untersuchung liefern könnten. Dazu sollte der Brief als Anstoß dienen.

Er wurde also nicht abgedruckt als ein Beitrag zur Biographie Uttendörfers und schon gar nicht zu seiner Stellung zum Nationalsozialismus. Auch das wäre gewiß ein Thema, und es ist für die Gegenwart charakteristisch, daß der angehängte Schlußabsatz des Briefes 35 Jahre später Emotionen wecken kann, die alles übrige zu verdecken scheinen. So bewegend diese Sätze für uns heute klingen, so bedürfen sie in besonderer Weise einer eindringenden Interpretation im Rahmen einer umfassenden Abhandlung über die damalige innere Verfassung der Brüdergemeinde und ihrer verantwortlichen Vertreter. Sie sind wahrhaftig ernst zu nehmen; doch sollten dadurch nicht die Probleme an den Rand geschoben werden, um die es Uttendörfer in seinem Brief in erster Linie ging.

1. Aus dem Brief von Heinz Schmidt, Königsfeld vom 5. 2. 1981.

Der Abdruck eines "Offenen Briefes" von Bruder Otto Uttendörfer erfordert eine Aufarbeitung der für uns Ältere schmerzlichen Brüdergeschichte in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts. Sie hatte ihren schmerzlichen Gipfel- und Endpunkt in der Zerstörung des Herrnhuter Ortskerns, der wenige Wochen nach der Niederschrift dieses Briefes erfolgte, verbunden mit soviel Zerstörung, Flucht und Sterben im weiten Bereich der Brüder-Unität in Deutschland, Polen, den baltischen, böhmischen und mährischen Gemeinden. Wir haben damals wohl alle den Liedvers Zinzendorfs anders als je zuvor als Gericht und Infragestellung im Herzen bewegt:

"Herrnhut soll nicht länger stehen, als die Werke deiner Hand / ungehindert drinnen gehen ..." (266,7; bzw. 349,7 Gesangbuch der Brüdergemeine). Der Empfänger des Schreibens, Bruder Samuel Baudert, suchte in vielen Gesprächen mit uns in Bad Boll seit Ende Juni 1945 Klarheit über den Weg der Gemeinde nach all den Versäumnissen und Fehlentscheidungen in den Jahren des Dritten Reiches zu gewinnen. Er sah damals die eigene Funktion nur noch als die eines Konkursverwalters einer kleinen Kirche, die am Ende war. Erst durch die bewegend versöhnliche Gesprächsbereitschaft ausländischer Brüder und durch Hilfe und Rat von Brüdern der Bekennenden Gemeinde in den Landeskirchen zeigte es sich, wie enge ökumenische Verbindungen gerade die Jahre der Verfolgung von Christentum und Gemeinde erbracht hatten. Es wäre gewiß am Platz, etwa das Wort der Synode an die Gemeinden 1947 als Ausdruck von Lage und Stimmung am damaligen Wegbeginn hier abzudrucken.

In Otto Uttendörfers Brief fehlt schmerzlich jedes Eingehen auf die Fronten, die sich damals im deutschen Kirchenkampf gegenüberstanden. Uttendörfer war die neidlos anerkannte Autorität in der damaligen Zinzendorf-Forschung. Schade freilich, daß er die tiefste Erschließung der eigentlichen Mitte des brüderischen Zeugnisses in der paulinischen Kreuzestheologie durch Wilhelm Bettermann und Samuel Eberhard als "Luthertum" abqualifiziert. Das Verdikt, alsbald bestritten von Lutheranern wie Gösta Hök und Leif Aalen, hat die Erarbeitung dieser Seite der Predigt des Grafen vielleicht mitverhindert. Eine heutige Neuauflage von Eberhards Buch wäre meines Erachtens äußerst verdienstvoll!

Trotz seiner wissenschaftlichen Verdienste standen wir als Dozenten am theologischen Seminar in Herrnhut zu Otto Uttendörfer in einem gestörten Verhältnis. Vor jeder Synode bangten wir vor seinen Anfragen aus dem Rechnungsausschuß, die den "unrentablen Betrieb" unseres schönen Seminars in Frage stellten. Im Ringen um den Bestand unseres Erziehungswerks hatte er sein früheres "Lieblingskind", die Mädchenschule in Neuwied unter der Leitung der großartigen baltisch-russischen Erzieherin Martha von Grot für unser Gefühl vorschnell preisgegeben. Er selber hatte sie, deren Gaben nicht nur der große Georg Kerschensteiner entdeckt hatte, für den Gemeinendienst gewonnen. Als sie, nahe verbunden mit dem Neuwieder Prediger Gerhard Reichel, sich im Kirchenkampf gegen die Verfolgung der Juden einsetzte, wurde das - freilich nie ganz volle - Institut durch die Direktion geschlossen ...

Ähnlich wurde das Gewissen von Mitarbeiterinnen an andern Anstalten schwer belastet, wenn ihnen um des Bestandes der Schule und der Abwehr schlimmerer Einflüsse willen der Eintritt in Parteiformationen durch die Direktion nahegelegt wurde. Auch Mitglieder der Direktion litten damals unter dem Widerstreit zwischen Gewissensforderung und Nützlichkeits Erwägungen (Theo Marx!).

Wozu solche Erinnerungen? Sie mögen jedem heutigen Leser einer brüderischen Zeitschrift die spätestens seit 1870 ins Auge springende Wirklichkeit deutlich machen, in welcher Weise - "unvorstellbar für einen Vertreter der heutigen Generation" - die Politisierung des gesamten Lebens sich durchgesetzt hatte. In welchem Abwehrkampf die "schroffe Richtung

der Bekenntniskirche" gegen Deutsche Christen, Staatseingriffe und - gewiß zu wenig - gegen den Hitlerstaat von HOLOCAUST gestanden hat, sah Otto Uttendörfer, sahen auch jene Zöllner, Paul Schütz und W. Stählin mit ihren Berneuchenern nicht - und wollten es wohl nicht sehen! Wir haben uns damals oft gefragt, wo Otto Uttendörfer selber stand...

Auf diese Weise war mir - vielleicht schuldhaft - die Begegnung mit dem angefochtenen Otto Uttendörfer verwehrt. Ich hätte sie nicht gesucht mit dem Unitätsdirektor, dessen bewußtes Fernbleiben von der versammelten Gemeinde auch die einfachsten Gemeindeglieder bekümmerte. Wie hätte ich auch damals jenes seelsorgerliche Gespräch gewagt, über das der soviel Ältere bei Sigurd Nielsen so dankbar war! Sein Kreisen in den letzten Absätzen seines Briefes um alles Versäumte, um fehlenden glaubhaften Ausdruck unseres Erlöstseins, um all das Böse in Umwelt, Gemeinde und eigenem Leben - all das ruft in der Tat nach persönlicher Begegnung im "Umgang mit dem Heiland". - Aber vielleicht hat der angefochtene Bruder in Herrahut nach dem Zusammenbruch solche Hilfe gefunden. In seinem letzten großen Buch: "Zinzendorf und die Mystik" leben rund um den genialen Grafen auch die hilfreichen und unentbehrlichen Gestalten der Brüdergemeinde des 18. Jahrhunderts...

Gerade darum spricht aber für mich aus den Schlußabsätzen des Briefes nicht der Vertreter einer "sozusagen altherrnhutischen Frömmigkeit", sondern das angeschlagene Glied einer Gemeinde, einer Kirche, eines Volkes vor dem "Nullpunkt" - hungernd und durstend nach Vergebung und Versöhnung unter dem Kreuz.

2. Brief von Theo Kootz, Königsfeld vom 27. 2. 1981.

Otto Uttendörfer lebt in meiner Erinnerung als Beispiel äußerster "understatements". Seine innere Bedeutung vertrug jede äußere Erscheinungsform. Er schien mir unnahbar und in sich versponnen und gewann für mich den Nimbus unbedingter Autorität. Dieser "innerweltliche Asket" (nach Max Weber kennzeichnend für kalvinistischen Geist) war mir ein stärker wirkendes Vorbild, als ich es mir selber zuzugestehen bereit bin. Als ich erst jetzt, im Ruhestand, seine historischen Bücher zu lesen begann, wuchs meine Hochachtung vor diesem großen Mann der Brüdergemeinde. Kein Wunder, daß mich sein "offener" Brief, geöffnet allerdings wohl erst nach seinem Tod, stammend aus den letzten Tagen der Hitlerzeit und des zweiten Weltkrieges, sehr beschäftigt hat.

Ich halte es für bedauerlich, daß keines der beiden Begleitschriften dem Leser die Sicht Uttendörfers von der geistigen Entwicklung in der Brüdergemeinde seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts verdeutlicht. So bleiben dem Nichttheologen viele Aussagen Uttendörfers, auch aus der jüngsten Vergangenheit, der Hitlerzeit, dem Sinne nach verborgen. Ein Freund der Bekenntniskirche scheint er nicht gewesen zu sein, wenn er auf S. 85 eine "abstoßende Behandlung durch die schroffe Richtung der Bekenntniskirche" verurteilt. Und es mag sein, daß Uttendörfer - um es vorsichtig auszudrücken, - nicht zu allen Zeiten und in allen Stücken ein Gegner des Natio-

nalsozialismus gewesen ist. Sein erschütternder letzter Absatz macht deutlich, daß er es zu der Zeit, als er den Brief schrieb, war: Ein Gegner dieses entsetzlichen Regimes. Es steht mir nicht zu, hier ein Urteil abzugeben. Zwar kein PG und "Antinazi" teile ich doch die Schuld mit vielen, die - mindestens seit der "Kristallnacht" - wußten, daß diese Herrschaft verbrecherisch war, und schwiegen. Ich würde es begrüßen, wenn in Unitas Fratrurn noch ein deutender Kommentar dieses Briefes folgte.

So richtet sich meine Zuschrift denn auch nicht auf den Brief Uttendörfers, sondern auf das Begleitschreiben von Hans-Walter Erbe. Der "Stein des Anstoßes" ist Uttendörfers Bemerkung auf S. 84: "... und selbst bei befriedigendem Ausgang des Krieges werden wir sehen, daß wir überaus arm geworden sind, ...". Dieser Ausspruch muß auffallen, wenn man bedenkt, daß doch wohl jeder im März 1945 wußte, daß dieser Krieg für uns verloren war, mit zerstörten Städten und ganzen Ländern, mit entsetzlichen Opfern an Gefallenen, Vertriebenen und Verschleppten und mit einer scheinbar trostlosen Zukunft. Auch Uttendörfer wußte darum, und wußte von seiner - unserer - Schuld, wenn er im Schlußabsatz schreibt: "Gerade die Schrecken der Gegenwart weisen uns darauf hin, daß wir das Böse in und um uns unterschätzt haben und darum wohl nicht wenig versäumt haben, Streiter Christi zu werden, ... Hat es doch auf der andern Seite der Satan verstanden, ungezählte Menschen zu seinen Dienern zu machen. Und so sagt uns jetzt Christus durch das Gericht, das er über die Welt ergehen läßt, wir wollen uns ganz und gar in seinen Dienst stellen." Und dagegen steht dieses: "... selbst bei befriedigendem Ausgang des Krieges ...". Wenn man zu dieser Aussage Otto Uttendörfers nicht mehr den Elfenbeinturm des Gelehrten zubilligen mag, so mag man bedenken, daß damals eine Aussage über den verlorenen Krieg, wäre dieser Brief in die "richtigen" Hände gefallen, dem Schreiber möglicherweise das Leben gekostet hätte. Auch konnte man vielleicht noch hoffen, trotz der Vereinbarungen von Jalta im Februar 1945, daß es zu einem agreement mit den Westmächten kommen könne. Der verbrecherische Befehl Hitlers von der verbrannten Erde in Deutschland wurde Mitte März, vielleicht erst nachdem dieser Brief geschrieben war, erlassen. Wie dem auch sein mag: Ich wehre mich gegen die mögliche Unterstellung, daß - und jetzt formuliere ich etwas pointierter - "die politischen Ereignisse" damals nur als "aufdringlich, erschreckend und fatal" erscheinen konnten, damit sie nicht "unbedingt" in's "Zentrum des inneren Interesses" eindringen mußten. Dies gilt, berücksichtigt man den Schlußabsatz des Briefes, nicht für Uttendörfer und für keinen mit ungetrübtem Gewissen. Das Wissen um die Geschehnisse und das Gewissen warteten damals nicht auf die "Politisierung des gesamten ... Lebens, ... durch alle Schichten, ..." (die übrigens schon weit vor 1950 einsetzte), d. h. auf eine politische Artikulierung.

B. EIN BRIEFWECHSEL ZWISCHEN THEO KOOTZ UND MARTIN THEILE

1. Theo Kootz, Königsfeld vom 23.9.1980.

Ich möchte anknüpfen an Deinen Satz, "Wenn es stimmt, daß" (in eigener Formulierung weiter) das kapitalistische Wirtschaftssystem nicht nur an der Not der dritten Welt zur Hauptsache schuldig ist, sondern ohne Ausbeutung der anderen nicht leben kann, dann, allerdings, war auch Dürninger ein Sünder (s. U.F. 8, S. 91).

Liegen die Notursachen der heutigen Zeit wirklich nur bei diesem dann teuflischen System? Ich meine, die Ursachen liegen doch etwas tiefer.

Notursache 1 sehe ich in der abendländischen Kolonialisierung, deren imperiale Machtansprüche sich schließlich auf der Unmündigkeit der "Heiden" und ihrer Unmündighaltung (s. heute noch Südafrika) gründen. Hier, fürchte ich, müssen wir Christen uns an die eigene Nase fassen. Ich befürchte, daß eine Quelle des spezifisch abendländischen Rassizismus gewiß nicht in der Lehre Christi, aber vielleicht doch mit dem Beginn imperialer Machtansprüche der Kirche Christi seit der falsifizierten Konstantinischen Schenkung erkennbar wird. Diese erste Notursache hat mit dem Kapitalismus an sich nichts zu tun, ist aber wohl eine seiner Wurzeln.

Notursache 2 dürfte in dem heutigen Rohstoffüberbedarf unserer technisierten (westlichen wie östlichen) Welt liegen. Die rigorose Inanspruchnahme der Rohstoffvorräte unserer Welt ist ganz jungen Datums. Sie begann in den USA erst etwa mit dem ersten Weltkrieg (im Wesentlichen aus eigenem Grund und Boden, was die Sache aber nicht besser machte), bei den übrigen Industrieländern etwa seit dem zweiten Weltkrieg. Solange ich lebe, in diesen wenigen 7 Jahrzehnten, wurden mehr Rohstoffe verbraucht, als zusammengerechnet in der ganzen Menschheitsgeschichte zuvor. Das kann man sich gar nicht drastisch genug vorstellen, wenn man noch dazu sagt, daß dieser riesige Verbrauch von nur rund 1/4 der Weltbevölkerung getätigt wurde.

Ich habe selbst die Verfügbarkeit unserer wichtigsten Rohstoffe untersucht. Bis auf wenige Ausnahmen (Al, Si, Mg, Zr) reichen die "abbauwürdigen", d. h. bezahlbaren Rohstoffe nur noch rund 30 bis höchstens 300 Jahre. Es ist ein schwacher Trost, daß die Vorräte der zwar armen, aber technisch noch verarbeitbaren Vorkommen um rund eine Zehnerpotenz höher sind als die reichen. Ihre Gewinnung ist "unbezahlbar".

Diese unsere Technik hat ihre Verbraucher geschaffen, unsere Wohlstandsgesellschaft, die dem größeren "Rest" der Welt damit das Brot nimmt. Ihre Quellen gehen auf Renaissance, Humanismus und Reformation zurück. Alle wesentlichen wissenschaftlichen Grundlagen für unsere technisch-ökonomische Rationalisierung wurden im 17. Jahrhundert, der Zeit des 30-jährigen Krieges, erstellt. Die "technische Rationalisierung" ist die wichtigste und tragende Grundlage des kapitalistischen Systems und dieses umgekehrt ihr bester Nährboden. Aber wenn man deshalb das kapitalistische System infrage stellen will oder gar muß, dann darf man nicht übersehen, daß auch der Marx'sche "Dialektische Materialismus" und sein Wirtschafts-

system diese unsere westliche Technik zur Grundlage hat, Sie ist geradezu sein Glaubensbekenntnis.

Notursache 3 ist die Bevölkerungsexplosion, und das gerade im größeren Armenhaus unserer Welt. In den schon zitierten letzten 7 Jahrzehnten lebten und leben ebensoviel Menschen, wie zusammengerechnet bis dahin, in vielen tausend Jahren zuvor. Auch das ist eine schockierende Aussage. Hieran ist ebenfalls nicht zuletzt unsere westliche Technik, Kultur und Hygiene "schuld".

Die Liste ist sicherlich nicht vollständig. Doch würde ich daraus folgender (Un-)Gleichung zustimmen:

Rationalismus	Technik und Kapitalismus	Rohstoffüberbedarf und Hygiene	Verarmung der 3. Welt u. Bevölkerungsexplosion
---------------	--------------------------	--------------------------------	--

Im Sinne dieses historischen Ablaufs ist der Kapitalismus schuldig. Aber diese Darstellung ist keine umkehrbare Gleichung, sondern ein geschichtlicher Ablauf. In der "Gültigkeitszeit" ist die Weltbevölkerung unvorstellbar angewachsen. Bis zum Jahre 2000 werden 6 Milliarden Menschen auf der Erde leben. Wollte man die Technisierung und Rationalisierung zurückdrehen, dann müßte man auch die Kopffzahl der Menschen etwa auf den Stand des 16. Jahrhunderts reduzieren. Das geht nicht.

Zu den konventionellen Herrschafts- und Wirtschaftssystemen trat in dieser (einmaligen) menschlichen Entwicklungszeit als große Verheißung das marxistische. Kann heute für uns die Lösung und Lösung sein: Zwar Technik, aber kein Kapitalismus, sondern Sozialismus?

Der englische Soziologe H. Spencer (1820 - 1903) lehrte, daß reich zu werden das natürliche, ja unvermeidliche Ergebnis (Darwin'scher) menschlicher Entwicklung sei. Er war der Apostel des Manchester-Liberalismus wie des US-Demokratie-Kapitalismus (1). Aber der Kapitalismus hat sich verändert. Kapitalisten dieser Art bestimmen heute zunehmend weniger das Wirtschaftsgeschehen. Was bleibt heute vom kapitalistischen Wirtschaftssystem übrig und wo liegen die Unterschiede zum Sozialistischen Wirtschaftssystem?

Der Mechanismus des kapitalistischen Systems läßt sich in einer Gleichung darstellen, die eine Ungleichung sein soll:

Geldwert + Arbeitswert + Anlagenwert + Einsatzwert = Erzeugniswert.

Der Erzeugniswert der rechten Seite soll und muß größer sein als der Einsatzwert der linken Seite, nämlich um den Bruttogewinn. Von ihm gehen alle Abgaben an den Staat und alle Eigenverbindlichkeiten ab. Übrig bleibt der Nettogewinn. Diese simplifizierte Gleichung gilt ebenso für den Kapitalismus wie für den Sozialismus. Wo aber liegen die Unterschiede und was bedeuten sie?

Bei den "Kapitalisten" bestimmt der "Markt", d. h. Angebot und Nachfrage, vom Erzeugniswert = Verkaufswert ausgehend, die marktverfügbaren Einsätze, beim "Sozialismus" der "Plan". Auch Sozialisten müssen zugeben, daß zur Eigenversorgung der "Markt" besser funktioniert, als der "Plan". Aber der "Markt" schwätzt dem Kunden manche unnötigen oder falschen Waren auf. Er berücksichtigt nicht die Grenzen unserer Vorräte. Das ist eine, ja, die große Gefahr des Kapitalismus, die der Sozialismus allerdings auch (noch) nicht sieht.

Der zweite Term der Ungleichung, der "Arbeitswert", unterliegt heute im Kapitalismus einem "Markt" eigener Art, er wird zwischen den Tarifpartnern ausgehandelt. Im Sozialismus "gehört" der Arbeitnehmer dem "Eigner", d. h. dem Staat. Er ist eine Art Leibeigener eines Herrn mit Fürsorgepflicht. Beide Versionen haben ihre Vorteile und ihre Nachteile.

Damit kommen wir zum ersten (und dritten) Term, dem Geldwert (und Anlagenwert). Im Kapitalismus gehört zumeist ein Teil des Geldwertes dem Eigner (der Anlagenwert insgesamt), und wird dem Bruttogewinn entnommen (ggf. als Investitionsmittel für die Anlagen). Ein Teil aber ist zumeist kreditär, entnommen dem Spargroschen des Bürgers. Im Sozialismus ist der Staat der Eigner. Auch er braucht Kredite.

Kredit als Geldpump ist vorweggenommener, fiktiver Erzeugniswert. Er verpflichtet zur Gewinnerschaffung. Das hat eine dynamische Wirkung, allerdings auf einen selbstverantwortlichen Unternehmer stärker als auf den Vater Staat als Eigner und seine Funktionäre. Im kapitalistischen System ist die Gefahr betrügerischer Spekulation bei kreditärer Wertschöpfung sehr groß (2). Hier vor allem wirkt die "Habsucht". Für den Staat als Eigner und seine Funktionäre, ebenso für den kapitalistischen Manager sind Macht- und Geltungssucht die größten Mißbrauchquellen. Sie sollte man nicht vergessen.

Für beide Systeme ist es gleich wichtig, daß auf der rechten Seite der Gleichung etwas herauskommt: Nicht nur, um die übergeordneten Verbindlichkeiten wie Zinsen, Verwaltungskosten und Investitionen abzudecken. Hier holt sich der Staat jedes Systems das, was er braucht, "sich selbst" zu erhalten und den Bürgern Sozialleistungen zu gewähren, aber auch die (höchst unmoralische und unrentable) Rüstung zu bezahlen. Erst das, was dann noch übrig bleibt, ist der heute so verteufelte "Profit", der, mit dem Zielfernrohr auf's Korn genommen, so leicht alles andere überdeckt.

"Reinen Sozialismus" oder "reinen Kapitalismus" gibt es nirgendwo. Jedes Land wird je nach Bevölkerungsstruktur und überlieferter Sitte eine andere Gesellschaftsform entwickeln. Unsere heutige Staats- und Wirtschaftsform steht zwischen derjenigen des klassischen US-Demokratie-Kapitalismus und derjenigen des realen Sozialismus. Ich ziehe sie beiden vor.

Was wir für die Zukunft brauchen, sind:

Bürger mit hohem Verantwortlichkeitssinn und höchstmöglicher Verantwortlichkeit, ohne Elitäransprüche gegenüber Klassen, Rassen, Religionen, vor allem aber Bürger, deren Lebensansprüche zunehmend weniger materialistischer Art sind.

Einen Staat, der solche Bürger fördert, mit Fürsorgeverpflichtungen ohne Machtansprüche nach innen, mit weltweitem Verantwortungsbewußtsein und ohne imperiale Machtansprüche nach außen.

Eine Technik, die unserer Intelligenz angemessen ist, ausgerichtet auf Einsparung von Energie und Rohstoffen und mit menschlichen Zügen.

Dies ließe sich unter allen heutigen Systemen verwirklichen. Aber es wäre grundfalsch, unsere aufwendige Technik den Entwicklungsländern aufzupropfen zu wollen.

Anmerkungen

- 1) J. K. Galbraith, Die Tyrannei der Umstände, Scherz-Verlag.
- 2) J. K. Galbraith, Geld, Woher es kommt, wohin es geht, Droemer'sche VA. ders., Wirtschaft für Staat und Gesellschaft, Droemer'sche VA.

Daß Armut nicht (etwa mit Matthäus 26,11) fatalistisch als naturgegeben verstanden werden kann, darin sind wir uns einig. Das freut mich besonders. Vielmehr gilt es, nach den Ursachen der Armut zu fragen, um sie wirklich bekämpfen zu können. Deshalb hoffe ich, daß es nicht vermessen scheint, wenn ich als Theologe hier eine Analyse versuche. Sie stammt natürlich nicht von mir. Aber umso wichtiger ist mir das Gespräch darüber, um daran erkennen zu können, wieweit sie stimmt und wieweit sie auf (vielleicht sogar falschen) Voraussetzungen beruht.

1. Die Ungleichung: "Geldwert + Arbeitswert + Anlagenwert + Einsatzwert = Erzeugniswert" bewegt sich auf betriebswirtschaftlicher Ebene. Wie diese einzelnen Werte zustande kommen, das ist eine volkswirtschaftliche Frage und damit auch der uns in diesem Zusammenhang interessierende Punkt.

Geldwert und Anlagenwert sind durch die Eigentumsordnung bestimmt, der Erzeugniswert durch den Koordinationsmechanismus der Wirtschaft (Markt oder Plan). Je "freier", d.h. marktwirtschaftlicher, eine Wirtschaftsordnung ist, desto mehr Macht bekommt der Eigentümer und desto wichtiger wird also die Eigentumsordnung, es sei denn, der Eigentümer der Produktionsmittel ist derselbe wie der Urheber des Plans. Deshalb halte ich die Frage nach dem Koordinationsmechanismus einer Wirtschaftsordnung für die vorrangige Frage, und deshalb möchte ich mich auch zuerst dieser Frage zuwenden, und zwar im Blick auf die geschichtliche Entwicklung unseres weltwirtschaftlichen Systems.

Der verhältnismäßig freie (durch Zollschranken etwas eingeschränkte) Welthandel hatte ja zuerst einmal die Vernichtung vieler intakter Binnenmärkte zur Voraussetzung. Dies geschah natürlich zuerst einmal durch militärische Gewalt. Rosa Luxemburg schrieb schon 1913 darüber: "Die ökonomischen Zwecke des Kapitalismus im Kampfe mit naturalwirtschaftlichen Gesellschaften sind im einzelnen: 1. sich wichtiger Quellen von Produktivkräften direkt zu bemächtigen, wie Grund und Boden, Wild der Urwälder, Mineralien, Edelsteine und Erze, Erzeugnisse exotischer Pflanzenwelt, wie Kautschuk usw.; 2. Arbeitskräfte "frei" zu machen und zur Arbeit für das Kapital zu zwingen; 3. die Warenwirtschaft einzuführen; 4. Landwirtschaft vom Gewerbe zu trennen. ... Da aber gerade die primitiven sozialen Verbände der Eingeborenen der stärkste Schutzwall der Gesellschaft wie ihrer materiellen Existenzbasis sind, so erfolgt als einleitende Methode des Kapitals die systematische planmäßige Zerstörung und Vernichtung der nichtkapitalistischen sozialen Verbände, auf die es in seiner Ausbreitung stößt" (1).

Allerdings erfolgte diese Vernichtung der Binnenmärkte nicht einmal primär durch die Aufrichtung eines freien Welthandels. Im Gegenteil: England kam erst dann zur Freihandelsdoktrin, als es gerade durch strenge Protektionsmaßnahmen (wie dem Verbot des Imports von Baumwoll- und Seidenstoffen) seine Manufakturen aufgebaut hatte (2). Zu diesem Zeitpunkt hatte es den technologischen Vorsprung, der es ihm erlaubte, die Preise seiner Erzeugnisse zu erhöhen (3). Der Preis (Erzeugniswert) richtet sich nicht

nach dem Arbeitswert, sondern die Preise der Kolonialprodukte wurden mit den Löhnen in den Kolonien niedrig gehalten (4). Es herrschte "ungleicher Tausch" (5). Daß diese Aufrichtung des Welthandelssystems sehr eng mit der Notwendigkeit, Kapital für die aufkommende Industrialisierung in England zu akkumulieren, zusammenhängt, hat schon Marx festgestellt (6). Frank weist diese Zusammenhänge historisch nach, indem er das Wachstum exportorientierter Industrie in Großbritannien (von 100 auf 544 Indexpunkte) mit dem vom am inneren Markt orientierten Industrien (von 100 auf 152 Indexpunkte) im 18. Jahrhundert vergleicht (7).

2. Mit dem Nachweis des Zusammenhangs zwischen der Zerstörung der Binnenmärkte und sozialen Strukturen in den Kolonien und der Aufrichtung der kapitalistischen industriellen Produktionsweise ist aber noch nichts direkt über die ökonomischen Ursachen der Armut in den ehemaligen Kolonialländern gesagt. Dazu ist vielmehr ein Vergleich zwischen der Entwicklung der verschiedenen Kolonien nötig.

Die entscheidende Frage lautet: "Warum gab es in den meisten europäischen Kolonien Unterentwicklung, während andere sich entwickelten? Spezifischer gefragt: Warum entwickelte sich fast die ganze Neue Welt nicht, während Teile der Vereinigten Staaten und Kanada diesem Schicksal entgingen?" (8) Zur Beantwortung dieser Frage beziehe ich mich auf das schon zitierte Buch von André Gunder Frank ("Abhängige Akkumulation und Unterentwicklung"). Frank unterscheidet zwischen der "Kolonisation" der "Ausbeutungskolonien" und der "Kolonisierung" der "Siedlerkolonien" und kommt zur These: "Die Reichen (in den Ausbeutungskolonien) wurden arm, und die Armen (in den Siedlerkolonien) wurden reich", die Frank wie folgt begründet: "Die kapitalistische Arbeitsteilung hat in einigen Gebieten die Reichtümer an menschlichen und natürlichen Ressourcen durch eine Produktionsweise und ungleichen Tausch ausgebeutet, die diese Gebiete zur Entwicklung von Unterentwicklung verdammten; zugleich hat diese Arbeitsteilung die Akkumulation von Kapital ermöglicht, das aus diesem und anderem Reichtum stammte. Und die Armut nicht nur Neuenglands, Australiens, Neuseelands, sondern auch in vieler Hinsicht die Westeuropas und Japans hat die Entfaltung einer Produktionsweise, die Herausbildung eines Lohnniveaus und von Vorteilen aus ungleichem Tausch ... erlaubt, die die wirtschaftliche Expansion befeuert haben" (9).

Die historischen Beispiele, die Frank anführt, geben meines Erachtens seiner These "die Reichen wurden arm, und die Armen wurden reich" recht: Die Bergbauwirtschaft in Mexiko und Peru, das Plantagensystem in Brasilien und auf den Karibischen Inseln, aber auch die Sklavenplantagen in den nordamerikanischen Südstaaten auf der einen Seite; die Siedlerkolonien auf den spanischen Karibikinseln und vor allem der Nordosten Nordamerikas auf der anderen Seite (10).

Entscheidend an der These Franks scheint mir zu sein, daß die Ursachen der "Entwicklung von Unterentwicklung" nicht primär in "inneren" Ursachen der kolonisierten Gebiete lagen, sondern in der Integration in den Weltmarkt, der dem Aufbau der kapitalistischen Wirtschaft in anderen Regionen der Welt diente. Japan und auch die Sowjetunion (aber wohl auch China) sind Beispiele für Länder, die durch Isolierung vom Weltmarkt in der Lage

waren, eine eigene Industrie aufzubauen und die damit der "Entwicklung von Unterentwicklung" entkamen (11).

3. Um nun nach dieser historischen Kurzanalyse doch noch auf die Gegenwart zu sprechen zu kommen: Der Kapitalismus ist ungerecht - und das war ja der Ausgangspunkt unseres Gesprächs in meiner Kritik Deiner beiden U.F.-Aufsätze -, weil:

- im jetzigen System "ungleichen Tauschs" (und das heißt ja auch: ungleichen Lohnniveaus) die Früchte der Arbeit" ungerecht verteilt sind; - gerade auch die "freie" Marktwirtschaft, soweit sie noch besteht (und wo sie eingeschränkt ist, ist sie es beileibe nicht überall zugunsten der Dritte-Welt-Länder, s.z.B. das internationale Elektrokartell) (12), durch die ungleiche Kapitalverteilung auch die Gewinne (den "cashflow" der einzelnen Unternehmen) ungleich verteilt und damit neue Kapitalbildung in den Dritte-Welt-Ländern beinahe verhindert.

Zusätzlich ist darauf hinzuweisen, wie schädlich vielfach die fast unbegrenzten Möglichkeiten gewisser kapitalistischer Unternehmen sind, wenn sie Land in Besitz nehmen, das durch Bebauung durch die Bevölkerung für ausreichende Nahrung sorgen würde, und darauf Exportprodukte anbauen - ganz abgesehen von den oft nicht wiedergutzumachenden Folgen an der Umwelt, die solche Praktiken nach sich ziehen. Aber dafür ist wohl weniger der Kapitalismus verantwortlich als die eben beinahe unbegrenzten finanziellen Möglichkeiten solcher (multinationaler) Unternehmungen.

Und auch dafür, daß mit jedem Arbeitsplatz, den Unternehmungen in Dritte-Welt-Städten errichten, oft zehn Arbeitslose vom Land in die Stadt ziehen, in der Hoffnung, Arbeit zu finden, kann der Kapitalismus nicht direkt etwas; aber zu seinen indirekten Folgen gehört es wohl doch.

4. An dieser Stelle gehört wohl noch eine kurze Bemerkung über die "Notursache" "Bevölkerungsexplosion". Verschiedene neuere Studien scheinen den Nachweis zu bringen, daß die Welternährung weniger ein Problem der fehlenden Ressourcen als ein Problem der falschen Verteilung ist. Die amerikanischen Forscher Frances Moore Lappé und Joseph Collins kommen sogar zu dem Ergebnis: "Nachdem wir die vermeintlich "hoffnungslosen Fälle", von Bangla Desh bis zu den Staaten der Sahel-Zone, untersucht hatten, hatten wir kein Land in der Welt gefunden, dem die physischen Ressourcen fehlen würden, die eigene Bevölkerung zu ernähren ... Es zeigt sich auch, daß Hunger mit der Menge verfügbaren Landes weit weniger zu tun hat als mit der Frage, wer dieses Land kontrolliert" (13).

5. Damit komme ich zum Schluß. Es geht mir eben nicht darum, ob Dürninger (bzw. irgend ein "Kapitalist") ein Sünder ist. Mit dem kapitalistischen System sind wir alle irgendwie verbunden, nicht nur der klassische Unternehmertyp, den es heute in der Zeit der "sociétés anonymes" (wie die Aktiengesellschaften so richtig auf französisch heißen) nicht mehr gibt. Und soweit wir in Europa wohnen, profitieren wir auch alle, ob Aktienbesitzer oder Arbeiter, die einen mehr und die anderen weniger, von diesem System. Insofern sind wir alle Sünder, auch bei der "höchstmöglichen Verantwortung". Und insofern ist auch der Kapitalismus ein "sündhaftes System", wie uns immer mehr Christen aus der Dritten Welt sagen (14). Wenn es diesen Kapitalismus nicht gäbe mit seinen menschlichen Folgen, müßten wir keinen Sozialismus erdenken und anstreben.

Schrifttum:

- 1) Rosa Luxemburg, Die Akkumulation des Kapitals. Berlin 1913, S. 341; zitiert bei A.G. Frank, Abhängige Akkumulation und Unterentwicklung. Frankfurt 1980 (edition suhrkamp 706), S. 163.
- 2) siehe Frank, a.a.O., S. 115 - 117.
- 3) Frank, a.a.O., S. 121.
- 4) a.a.O., S. 122.
- 5) a.a.O., S. 124f.
- 6) Marx; aus "Das Kapital" I, S. 779; zitiert bei Frank, a.a.O., S. 57.
- 7) Frank, a.a.O., S. 92. Tabelle von Deane und Cole.
- 8) a.a.O., S. 28.
- 9) a.a.O., S. 42.
- 10) a.a.O., S. 62 - 87.
- 11) a.a.O., S. 140f, 152f, 173f.
- 12) s. die Untersuchungen von Kurt Rudolf Mirow ("Diktatur der Kartelle")
- 13) F. Moore Lappé und J. Collins, 10 Legenden um den Hunger in der Welt (1977) (erhältlich bei: Aktion Dritte Welt, Informationszentrum Dritte Welt, Scheffelstr.49, 7800 Freiburg), S. 39. S.a. das Buch der gleichen Autoren, Vom Mythos des Hungers. Frankfurt 1978.
- 14) Spätestens seit der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellin 1968 ist von Sünde in diesem über-individuellen Sinn die Rede.

3. Theo Kootz an Martin Theile vom 10.12.1980.

Mit Deinem Gewährsmann Frank und den anderen sagst Du: Der Kapitalismus ist böse, weil sein Eigennutz-System auf Ausbeutung aller Schwächeren (innerhalb und außerhalb der jeweiligen nationalen Grenzen, deren Bedeutung für die Multis sowieso immer geringer wird) angelegt sei. Dies sei deshalb so besonders schlimm, weil sein Einzugsbereich inzwischen (aufgrund der ebenfalls vom Kapitalismus entwickelten Kommunikations- und Verkehrstechnik) unsere ganze Welt umspannt. Schon immer in der Menschheitsgeschichte haben die Stärkeren die Schwächeren ausgenutzt oder gar totgeschlagen, aber dies hier ist eine neue Dimension. Kein Land dieser Erde kann sich dieser Interdependenz, dem auf materialistischer Kosten-Nutzen-Analyse aufgebauten Welthandel entziehen.

Ich hoffe, trotz der Kürze die wesentlichen Argumente richtig wiedergeben zu haben. Ich sage dazu: Frank und alle anderen, die Du zitiert hast, haben Recht. Aber das zielt alles nur in einer Richtung (recht und Richtung haben den gleichen Wortstamm). Doch es ist nicht die ganze Wahrheit.

Daß der Kapitalismus in unserer Welt diese beherrschende Stellung einnehmen konnte, ist nicht nur seiner räuberischen Mentalität zuzuschreiben, sondern auch (vor allem?) seiner immanenten Entwicklungsmentalität: Der Fortentwicklung von Wissenschaft, Technik und auch (in bestimmten Vererbungs-bereichen) des Menschen. Die schöpferische Fähigkeit des Menschen ist in unserem Kulturraum ohne Zweifel gewachsen. Man darf ehrlicherweise

nicht übersehen, daß diese schöpferische Fähigkeit (nicht nur, aber doch ganz wesentlich) im materialistischen Kosten-Nutzen-Denken eingespannt, man kann ruhig sagen; ausgenutzt wurde. Diese Wesenheit des Kapitalismus, die schöpferischen Fähigkeiten des Menschen zu stimulieren, ist so stark und beherrschend, daß Karl Marx die Fortentwicklung der Menschheit mit ihrer Technologie zur Grundlage seiner Weltanschauung gemacht hat und den Kapitalismus regelrecht zum Vorspann, zur Voraussetzung seines historischen und dialektischen Materialismus machte.

Sollte Frank, ebenso wie Marx, glauben, daß das Eigennutz-System des Kapitalismus allein durch Aufhebung des Eigentums beseitigt werden könne, so irrt er sehr. Wie mancher Schalterbeamte seine (früher) schmale Geldbörse durch hoheitsgebietende Behandlung der Bürger ausgleicht, so der sozialistische Funktionär, aber auch der (gutverdienende) Manager die (etwas) verstopfte Habsucht durch einen Machtanspruch und durch die Geltungssucht einer Exklusivität. Bei den marxistischen Sozialisten verlangt die Diesseits-Eschatologie geradezu den Führungsanspruch der Partei, sprich des Staates, der so leicht zu hegemonialem und imperialem Anspruch entartet. Ich kenne nur eine sozialistische (christliche) Gemeinschaft, die dieser Gefahr entgangen ist. Die Hutterer haben als m.W. einziges kommunistisches Gemeinwesen inzwischen einige 100 Jahre überlebt, weil sie nach ihrer Satzung Hab-, Macht- und Geltungssucht ausschalteten (1). Die größte Gefahr einer solchen Problemverkürzung auf die "Habsucht" liegt darin, daß sie blind macht für die eigentlichen Gefahren, die aus dem Kapitalismus erwachsen sind und für unsere Welt fast tödlich werden können. Damit kann ich zum Kapitalismus zurückführen.

Der Wertzuwachs des Kapitalismus entsteht keineswegs nur der planmäßigen Beraubung des Schwächeren, sondern (ganz wesentlich, meine ich), seiner technologischen Entwicklung wegen. In erster Linie war es die Umsetzung der "Bioenergie" der nahrungsgetriebenen Muskeln von Mensch und Vieh in gespeicherte, nicht zuwachsende fossile Energie. Überall da, wo heute noch ein einfacher Elektromotor z.B. zum Wasserpumpen eingesetzt wird, wird potentieller kapitalistischer Wertzuwachs freigesetzt, könnte der bisher gefütterte und eingeschirrt Ochse andere "nützliche" Arbeit tun, z.B. den bewässerten Acker pflügen oder eben "eingespart" werden. Nicht nur der Kapitalismus, unsere ganze industrielle Welt, auch die sozialistische, lebt vom Verbrauch nicht nur der fossilen Energieträger sondern grundsätzlich aller Rohstoffe dieser Erde.

Christliche Ethik und "kapitalistische", abendländische Medizin sind zudem der Grund für den exponentiellen Bevölkerungszuwachs der Welt. Ich bin mit Dir der Meinung, daß dennoch die Theorie von Malthus noch nicht aktuell ist. Aber ich meine, daß die Feststellung, die jetzt folgt, eigentlich jeden, der sie erfaßt, schockieren und alamieren sollte:

In der kurzen Zeitspanne meines bisherigen Lebens lebten und leben wahrscheinlich mehr Menschen auf dieser Erde und verbrauchten mehr fossile Energieträger und Rohstoffe aller Art als in der gesamten, viele Millionen Jahre langen Menschheitsgeschichte insgesamt zusammengezählt.

Die zweite Feststellung: Im Jahre 1966 verbrauchten 31 % der Weltbevölkerung rd. 87 % der Gesamtenergie, die USA davon etwa die Hälfte (2).

Wir treiben in zunehmend gefährlichem Maß Raubbau an unseren Rohstoffen. Die meisten Rohstoffe werden schon jetzt immer teurer, nicht nur weil am Markt die Nachfrage immer höher wird, sondern weil sie "echt" immer teurer werden. Ihre Mutung, Erschließung und Gewinnung verbraucht immer mehr Energie, weil die "reichen" Lagerstätten vielfach bereits aufgezehrt sind. Und da das besonders auch für die fossilen Primärenergieträger gilt, vor allem für Erdgas und Erdöl, beschleunigt sich diese Entwicklung von selbst. Wir laufen gegen einen immer steiler werdenden Hang an und die Schwächsten bleiben ganz unvermeidlich zuerst auf der Strecke. Und gerade sie brauchten den leicht transportablen, speicherbaren und leicht hantierbaren Rohstoff Rohöl und seine Produkte, Treibstoffe und Dünger, am dringendsten und dazu billig, um ihre Landwirtschaft zu intensivieren und die nötige Infrastruktur aufzubauen. Und gerade wir pusten dieses wertvolle Gut mit unseren Blechlawinen, in unseren Öfen und Kraftwerken ungehemmt und ungestraft in den Himmel, koste es, was es wolle. Ich meine, wer nicht gegen den hemmungslosen Benzinverbrauch auf unseren Straßen angeht, argumentiert mit zweifelhafter Berechtigung gegen die Atomenergie. Die Ablehnung der Atomenergie mit der Folge, daß wir dann den armen Ländern zunehmend das Rohöl fortnehmen und verteuern, ist ebenso falsch, wie der Einsatz von Atomenergie ohne entsprechende Freisetzung von Rohöl und ohne drastische Entlastung dieses Marktes. Welchen - wirtschaftspolitischen - Weg gibt es, um aus diesem Dilemma herauszukommen?

Ließe man die Kapitalisten, unsere führenden Wirtschaftler, hier zu Worte kommen, sie würden, nicht ganz zu Unrecht, gegen die Frank'sche Ausbeutungstheorie protestieren und sagen: "Ihr macht uns schlechter, als wir sind. Vom Raub allein können wir nicht leben, sondern schließlich auch (vor allem) vom Verkauf unserer Produkte gerade auch in die Gebiete, deren Rohstoffe wir brauchen. Dabei bringen wir sie langsam auf das Niveau unserer Technologie und unseres Wohlstandes und machen sie damit kauffähig. Das ist ja wohl eine gute, lobenswürdige Sache".

Ich sage dazu: Heute, d. h. seit etwa 70 Jahren, ist dieses "Wohlstands- und Wohltatsdenken" ein zunehmend gefährlicher Irrtum und schädlicher fast, als der "Raub" zuvor. Nur: Der Marx'sche Sozialismus macht das eben auch nicht besser. Als ich vor rund 10 Jahren in Freiberg, DDR, aus eigener Untersuchung über diesen Rohstoff-Raubbau erzählte, und sagte, daß die leichtverfügbaren Vorräte der meisten unserer Rohstoffe nur für etwa eine Generation noch ausreichen würden und darauf hinwies, daß gerade die volkreichsten Entwicklungsländer mangels preiswerter Primärenergieträger und preiswerter Rohstoffe eine gleichartige Industrialisierung und gleichen Wohlstand wie wir und auch wie die DDR gar nicht würden erreichen können, erntete ich herbe Kritik. Ein solches Eingeständnis würde die Fundamente des Marxismus zerstören. Aber es ist schlichte Tatsache: Wenn China heute den Weg der Industrialisierung gehen wollte, den Japan gegangen ist, - vom Können her wäre es den Chinesen heute ebenso möglich, wie seinerzeit den Japanern - so würden es die Rohstoffvorräte und deren Verfügbarkeit nicht mehr erlauben. Die OPEC-Staaten müßten dann das Doppelte fördern und liefern als heute, und das ist ganz unmöglich. Doch zurück zur Frage nach unserem wirtschaftspolitischen Weg in die gefährdete Zukunft.

Was zu tun ist, ist viel leichter gesagt, als getan: Die Entwicklungsländer brauchen eine jeweils angepaßte intelligent "mittlere Technik, small is beautiful" (2). Einen Weg zurück, zur Postkutsche, gibt es bei der heutigen Bevölkerungszahl der Welt nicht mehr. Und die Industrieländer müssen zu einem Abbau der industriellen "Energogigantomanie" finden. Das ist noch schwerer. Die Bürger müssen die Luxus=Wohlstands=Mentalität ablegen. Ein gelegentlich ungewaschener Hals ist besser als die täglich gefüllte Badewanne (black neck is beautiful). Dazu brauchen wir neue Wertmaßstäbe. (Im vergangenen Sommer sind wir mit Rucksack, per pedes und Nahverkehrsmitteln von Königsfeld nach Sargans gelaufen. Es war ein herrlicher Luxus).

Es ist völlig einsichtig, daß jenes System, das die Welt in das heutige Dilemma gebracht hat, kaum geeignet erscheint, es wieder herauszuführen. Aber ein Sozialismus, der die Weiterführung der immer rationelleren Industrialisierung auf seine Fahnen geschrieben hat, erschiene als der sprichwörtlich gärtnerische Bock. Nun bin ich der Meinung, daß der Kapitalismus auch nicht mehr das ist, was er mal war, vor allem, nachdem die "Arbeit" aus dem Marktmechanismus herausgebrochen wurde. Und der Marx'sche Sozialist wurde nie das technologische Wunderkind, das er gern sein wollte. Beide Systeme sind zudem keineswegs uniform, sondern von Land zu Land unterschiedlich, fazettenreich. Der Sozialismus Jugoslawien oder Ungarns erschiene mir besser als der Kapitalismus Italiens, und der Kapitalismus der Schweiz besser als der Sozialismus der DDR. Vor eine Wahl gestellt würde ich lieber in Jugoslawien als in Italien, oder lieber in der Schweiz als in der DDR wohnen.

Wir stehen vor einer Wende der Menschheit und einer Herausforderung an den homo sapiens, die die höchsten Ansprüche an den (kapitalistischen) Erfindungsreichtum und die (sozialistische) Disziplin stellt. Und beide Systeme brauchen eine Revision ihrer ideologisch-materialistischen Dogmen. Es wird ein langer Weg werden und ein "Patentrezept" gibt es nicht. Entweder werden sich die Dinge gegen menschliche Einsicht von selbst unter vielleicht schrecklichen Katastrophen regeln, oder die Menschen sehen die Aufgabe und finden den Weg über nationale und ideologische Grenzen hinweg, eine Aufgabe, die vom Egoismus von Staat und Gesellschaft weg zur christlichen Nächstenliebe führt.

Literatur:

- 1) Shalom Wurm, Das Leben in den historischen Kommunen, 1977, Bund-Verlag Köln.
- 2) E. F. Schuhmacher, Die Rückkehr zum menschlichen Maß (small is beautiful) (1973). Lizenzausg. Ex Libris Zürich 1979, dort insbes. S. 22.

Abschließende Erwiderung von Martin Theile an Theo Kootz vom 15.12.1980.

Da ich inzwischen nicht mehr "arbeitslos" bin, kann ich leider nicht mehr so ausführlich antworten. Ich denke aber, eine ausführliche Antwort ist gar nicht so notwendig, bin ich doch mit Deinen Ausführungen größtenteils einverstanden. Ich halte das Fortschrittsdenken des Marxismus für genau so gefährlich wie Du. Ähnlich wie Du vor 10 Jahren in Freiberg hatte ich dieses Jahr in der DDR mit einem pensionierten Lehrer aus Dessau eine Diskussion über dieses Thema. Er vertrat auch die Meinung, alle Dritte-welt-Länder müßten und könnten ebenfalls den Lebensstandard nicht nur der DDR, sondern sogar der Schweiz erreichen.

Ebenfalls bin ich mit Dir einverstanden, daß es nicht allein auf die Eigentumsordnung (der Produktionsmittel) ankommt. Allerdings denke ich doch, daß eine bestimmte Eigentumsordnung, die die multinationalen Konzerne gegenüber den Kleinbauern in der Dritten Welt bevorzugt, fundamental dem so schön klingenden Grundsatz "small is beautiful" widerspricht. Angepaßte Technologie wird doch eher durch Kleinbauern als durch Multis praktiziert.

Alles in allem: Ich freue mich über so viele Gemeinsamkeiten in der Beurteilung der Lage. Über die Frage, wie diese Einsichten in die Praxis umgesetzt werden können, könnte man noch lange diskutieren. Ich denke aber, daß das, was die Christen da einbringen sollten, nicht eine eigene Analyse, sondern vor allem ein längerer Atem sein sollte, der sich nicht von der (scheinbaren) Undurchsetzbarkeit gewisser Postulate abschrecken läßt und dann etwa auch in die um sich greifende Resignation verfällt, sondern der - jenseits von der Frage nach Erfolg oder Mißerfolg - seinen Einsichten treu bleibt.

Buchbesprechung

J. M. van der Linde:

DE WERELD HEEFT TOEKOMST, JAN AMOS COMENIUS OVER DE
HERVORMING VAN SCHOOL, KERK EN STAAT
Kok, Kampen (Niederlande) 1979, 285 S.

"De wereld heeft toekomst" ist eine Einführung und eine Darstellung der "Consultatio Catholica", des Hauptwerks des großen Pädagogen, Theologen und Bischofs der alten Unität, Jan Amos Comenius. Während Comenius jahrzehntelang in Vergessenheit geraten war, sieht van der Linde nun Anzeichen einer Art "Renaissance" des tschechischen Gelehrten und seines Werkes. Dem Autor geht es freilich nicht einfach darum, sich an dieser Wiederentdeckung zu beteiligen: van der Linde möchte nachdrücklich Comenius in seiner Bedeutung als Theologen darstellen und gerade auch die "Consultatio" als Beitrag zur praktischen Theologie beschreiben, die ihre Wurzeln in einer tiefen biblischen Spiritualität hat. Der Autor weist in seinem Schlußkapitel darauf hin, daß Comenius völlig mißverstanden wird, wenn man von dieser Verwurzelung absieht: er ist zeit seines Lebens "Pastor und Apostel" geblieben.

Das Buch, von van der Linde als "Versuch" bezeichnet, auch einer breiteren Leserschicht die theologische Bedeutung Comenius' vor Augen zu führen, ist in einer leicht verständlichen Sprache geschrieben, die vielleicht sogar von Lesern, die nur über Anfangskenntnisse der niederländischen Sprache verfügen, weitgehend verstanden werden kann. Die ganze Welt ist Gottes Gemeinde, und Schule, Kirche und Staat dienen dazu, den Menschen wieder zu Gott zurückzubringen. Der Kern dieser neu ermöglichten Rückkehr ist Jesus Christus als "Reparator" des gebrochenen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, und der Begriff "Hoffnung" ist dabei die entscheidende Triebfeder, die das ganze Werk von Comenius bestimmt: auch in völlig chaotischen und unübersichtlichen Situationen hält Gott seine Zukunft für die Welt bereit.

Diese Botschaft ist der Anknüpfungspunkt für das letzte Kapitel des Buches: hier stellt sich van der Linde der Frage, wie weit Comenius noch unser Zeitgenosse sein kann. In seinen theologischen Grundzügen, in seinem Leben in der Hoffnung (noch "bevor der Begriff Theologie der Hoffnung ein Modewort wurde"), in seinem Vertrauen darauf, daß die in Christus wiederhergestellten Menschen Gottes Mitarbeiter werden und dabei jemand, der sich nicht für das Heil der Menschheit einsetzt, als "Nicht-Mensch" bezeichnet wird - in all dem sieht van der Linde den Brüderbischof als unseren Zeitgenossen, der uns mit seinem unerschütterlichen Glauben an Gottes Zukunft sehr wohl selbst weiterhelfen kann. Gerade dieses letzte Kapitel zeigt, wie sehr sich van der Linde von dieser im guten Sinne naiven Frömmigkeit angesprochen fühlt, mit der Comenius zu einem "Theologen der Ewigkeit" wird.

Hans-Beat Motel

Personen-, Orts- und Sachregister

Abkürzungen:

Bgm.	=	Brüdergemeinde	N.N.	=	Vorname unbekannt
GB	=	Gesangbuch	P.	=	Prediger, Pfarrer
Jhd.	=	Jahrhundert	UA	=	Unitätsarch. Herrnhut
Mag.	=	Magister	Z.	=	Nik. Ludw. v. Zinzen- dorf
Miss.	=	Missionar			

Anmerkungen wurden nur dann im Register berücksichtigt, wenn sie über den Text hinaus zusätzliche Personen oder Sachen enthalten. Die in Klammern beigefügten Zahlen zu Personennamen sind die Lebensdaten oder das im Text angegebene Datum.

- A
- Baumeister;Arzt in Görlitz (1786) 99
- Abendmahlslehre der böhm. Brüder 6 - 11
- Bautzen/ Oberlausitz 90
- , Chelčickýs 45, 46
- Bavorynský, Beneš; 6,8,13
- Agricola, Johann; P. (1494-1566) 14
- Bekenntnis der Brüder-Unität 1535 13,14
- Altes Testament bei den böhm. Brüdern 103
- , von 1573 103
- , bei Chelčický 35
- Bělá pod Bezdězem/ CSSR 5,12
- Amsterdam 72,80,91,96
- Bell;brüd. Kaufmann (1752) 64
- Antichrist bei Chelčický 37
- Berlin 71,72,80,93,95,96
- Antigo/ Mission der Bgme. 94
- Bern/ Schweiz 96
- Anton, Karl Gottlob von; Jurist, Historiker (1751-1818) 77-79, 80,89,99
- Bibel, ihre Autorität 102,103
- , histor. krit. Erforschung 111-113
- Augsburg, Drucke 6
- Biblische Theologie 121-126
- Augusta, Johann; Bischof (1500-1572) 14-16
- Biskupec, Mikuláš von Pelhřimov 27,45,46
- Augustin, Aurelius; Kir- chenvater (354-430) 4
- Blahoslav, Jan; Bischof (1523-1571) 46
- Böhmen, böhmische Frage 5
- Böhmische Brüder, und Luther 3-23
- B
- , Schriftverständnis 103
- , Unterscheidung von essen- tialia und ministerialia 104-106
- Barbados/ Mission der Bgme 94
- Bönnicke, Johann; Missionar (1735) 61,62
- Barby/ Bgme 97
- Bohuš Kostka von Postupice; Adliger (1535) 14
- Barth, Karl; Prof. theol. (1886-1968) und Schriftauslegung 112
- Braunschweig 57
- Bartoš, František M.; Theologe (1958) 26
- Breslau 95
- Brock, Peter (1957) 29,42
- Bucur, Martin; Reformator (1491-1551) 3,15
- Bultmann-Schule 122
- Buße bei Chelčický 43

C

- Calbe (Saale)/DDR 73,97
 Calvin, Johannes; Reformator
 (1509-1564) 15
 Cammerhof, Johann Christoph
 Friedrich (1721-1751);
 Bischof 62
 Casanova; Münzsammler (1766) 75
 Charpentier, J. Friedrich
 Wilhelm von; Geologe
 (1738-1805) 76
 Chelcický, Petr; Laientheologe
 (1380-1450/60) 24-56
 Chiliasmus der Taboriten
 29,37
 Christologie Chelcickýs
 28,29,40
 Christus, Gemeinschaft mit -
 in der Schrift 105-108,
 114
 -, Kreuz als Versöhnung
 121,122
 Claß, Helmut; Bischof (1979)
 211
 Cleve, Johann Conrad; India-
 nermiss. (1716-1775) 59
 Comenius, Johann Amos; Bi-
 schof (1592-1670) 47
 Cossart, Heinrich Friedrich;
 Hauslehrer (1714-1763)
 71,88,95
 Cranz, David; Theologe (1723-
 1777) 81,95

D

- Danzig 72,96
 Dehne, Christoph Ludwig;
 Missionar (1713-1769)
 57
 Den Haag/ Niederlande
 72,96
 Dietmann, Karl Gottlieb
 (1721-1804) 98
 Dionysius Areopagita,
 Pseudonym eines chr.
 Schriftstellers des
 5./6. Jhd. 27
 Dippel, Johann Konrad;
 Theologe (1673-1734)
 124
 Domazlice, Schlacht bei,
 1431 25

- von Donis, Friedrich und Borek
 (1532) 13
 Dose, Kai; P. (1971) 123-126
 Dresden 71,80,90,92,96,105
 Düngersheim von Ochsenfurt,
 Dr. Hieronymus; Prof.theol.
 (1465-1540) 3
 Dürbaum; Hofmeister 72,96

E

- Ebeling, Gerhard; Prof.theol.
 (geb. 1912) 123
 Ehrhardt, Johann; Missionar
 (gest. 1752) 64
 Eibau/ Oberlausitz 63
 Einsiedel, Johann Georg Fried-
 rich von, Graf (1730-1811)
 99
 Ellul, Jacques (20.Jhd.) 112
 Emdre, M. S. van (18.Jhd.)
 81,95
 Erfahrung und hl. Schrift 105
 Erfurt, Universität 72,96
 Eschatologie Chelcickýs 29,30

F

- Feder, Albin; Missionar (gest.
 1739) 63
 Ferdinand I., König von Böh-
 men (seit 1526), dt. Kaiser
 (seit 1558) (1503-1564)
 12,14,16
 Freiheit, christliche 8,9
 Freundlich, Matthäus; Miss.
 (1738) 64
 -, Rebecca; Frau von Matth.F.
 64
 Friedrich Wilhelm I., König von
 Preußen (1688-1740) 81,93
 Friedrich August I., Kurfürst
 von Sachsen, König von
 Polen ab 1697 (1670-1733)
 73

G

- Gambold, John; P., Bischof (1711-
 1771) 88
 Gegenwart Gottes in der
 Schrift 106
 Gela/ Sizilien, Münzen 75
 Geller, Friedrich Oswald;
 (1743) 62,63

- Geißler;Konrektor (18.Jhd.) 89
 Gemeinschaft mit Gott in der Bibel 105-108,114-117
 Genf, 72,96
 Georg von Brandenburg; Markgraf (1484-1543) 12
 Georgien/Amerika 80,92
 Germantown/USA 65
 Gersdorf, Abraham von (1704-1784) 88
 Gersdorff, Adolph Traugott von; Naturforscher (1744-1807) 77,88,89
 Gersdorf, Charlotte Justine von, verh. Zinzendorf, verh. Natzmer; Mutter von N.L. von Zinzendorf (1675-1763) 80,92
 Gese, Hartmut; Prof.theol. (1974) 121,122
 Gesetz Christi bei Chelčický 33,34-36,47
 Gnadenfeld/ Bgme. 127
 Görlitz 77,78,90,99
 Götschen, Georg Joachim; Verleger (1752-1828) 90
 Göteborg/ Schweden 97
 'Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen' 75
 Godthaab/ Grönland 66
 Goll, Jaroslav (1882) 30,33,42
 Gotha, Münzsammlung 75,98,99
 Gratian, Flavius, röm. Kaiser (359-383), Religionsedikt 380 27
 Gregor; P. in Jungbunzlau (1540) 15
 Grosser, Samuel; Schulmann (18.Jhd.) 76,77
 Grothaus, Dr. Theodor Wilhelm; Arzt (1735) 61,62
- H
- Haacker, Klaus; Prof.theol. (1977) 123
 Hagedorn, Christian Ludwig von; Kunstsammler (1713-1780) 76
- Heckewelder, Johann Gottlieb Ernst; Indianermiss. (1743-1823) 65
 Heerendijk/ Niederlande 72,96
 Helsingborg/ Schweden 97
 Hermsdorf/ Oberlausitz 71,73,95,97,98
 Herodot; Geschichtsschreiber (484-424) 75
 Herrnhut, Bgme. 57,60,61,73,79,84,88-90,97-99,127
 Heyniz, Karl von; Amtshauptmann (1785) 79,98
 Holzkirch/ Oberlausitz 71
 Horn, Johannes s. Roh, Jan
 Hostislav; Priester (um 1390) 26
 Hradec Králové/ CSSR 26
 Hromádka, Josef L.; Theologe (1889-1969) 47
 Hubertusburg, Friede von 1763 73
 Hus, Jan; Reformator (1369-1415) 5,25,26
 Hussiten 3-6,10 s.a. Taboriten; Utraquisten; Böhmisches Brüder
 Hutton, James; Buchhändler (1715-1795) 72,96
- I-J
- Jablonski, Daniel Ernst; ref. Theologe (1660-1741) 83,93
 Jamaica, Mission der Bgme, 94
 Janov, Matthias von; P. (ca 1350-1394) 27
 Jena, Universität 71,95,96
 'Jenaische Literatur-Zeitung' 76
 Iglau/ CSSR (=Jihlava) 6,7
 Ijsselstein/ Niederlande 72,96
 Johann Friedrich I. von Sachsen; Kurfürst (1503-1554) 14
 Johnsdorf/ Oberlausitz 71
 Israel, Georg; Unitätsrichter (gest. 1588) 16
 Israel, Gottlieb; Miss. (1717-1743) 63
 Jungbunzlau = Mlada Boleslav/ CSSR 12
 -, Synode 1540 15

- K
 Kaam, Adrian van; P. (1975) 118, 119
 Kalivoda, Robert (1969) 33, 42
 Kaminsky, Howard (1964) 35, 42
 Kandler, Ernst Gottfried Georg (1818-1890/91); Miss. 64
 Karlsbad/ CSSR (Karlovy Vary) 79
 Karlstadt, Andreas; Prof. theol. (ca 1480-1541) 11
 Kasan/ UDSSR 58
 Kaufmann, Christoph; Arzt (1707-1795) 99, 100
 Kautsky, Karl; Sozialist (1854-1938) 42
 Keil, F.; Kupferstecher (18. Jhd.) 75
 Kirchengzucht 60-62, 66
 Kleinschmidt, Samuel; Miss. (1814-1886) 65, 66
 Kleinwelka/Bgme. 127
 Königsberg 72, 96
 Königsfeld/Bgme 127
 Königshain bei Görlitz 72-74, 76-79, 88-90, 98-100
 Köthen bei Halle 73, 97
 Konitz/Westpreußen/ Polen (=Chojnice) 64
 Konstantinische Wende 8
 Kopenhagen 61, 72, 96
 Kralitzer Bibel 103
 Krasonický, Laurentius; P. (gest. 1532) 5, 6, 8
 Kraus, Hans-Joachim; Prof. theol. (1970) 121
 Krieg und Frieden bei Taboriten und Chelčický 25, 39, 41, 46
 Kriegelstein, Dr. David Sigismund; Miss. (1698-1760) 58
 Kunrat von Krayk; Ritter 12, 15
 Kunwald/CSSR 26, 27, 103
 L
 Lahse(n) bei Breslau 71, 95
 Lebenslauf in der Bgme 58-60, 67
 Lebensstil der Christen 116, 117
 Leibeigenschaft, Kritik Chelčickýs 42
 Leipzig
 -, Disputation (1519) 3, 5
 -, Drucke 3
 -, Universität 72, 96, 97
 Lichtenau/ Grönland 65
 Lichtenberg, Georg Christoph; Prof., Physiker (1742-1799) 78
 Liebe Gottes bei Chelčický 32
 Liebe des Menschen bei Chelčický 34
 Lipany, Schlacht bei - 1434 26
 Litomyšl/ CSSR 5, 10, 14, 16
 London 72, 95-97
 Lorenc, Jan; Senior (gest. 1587) 16
 Lübeck 57
 Lukaš, taboritischer Priester (1422) 27
 Lukas von Prag; Senior (ca 1460-1528) 3, 4, 6-12
 Luther, Martin; Reformator (1483-1546), Verhältnis zu böhmischen Brüdern 3-23, 28, 60
 Lyon/ Frankreich 96
 M
 Makkovik/ Labrador 64
 Maneriktok/ Insel 64
 Marburg, Universität 127
 Marcoliai, Person am Hof in Dresden (18. Jhd.) 90
 Marienborn, Bgme. 71, 72, 96, 97
 Marseille/ Frankreich 72, 96
 Martin, Friedrich; Miss. (gest. 1750) 61, 62
 Matthäus-Evangelium 113, 114, 122
 Melanchthon, Philipp; Reformator (1497-1560) 13
 Mente (Menthe), Johann Heinrich; Miss. (1716-1783) 59
 Mischehe mit Farbigen 64
 Mömpelgard/ Frankreich (=Montbéliard) 96
 Molnar, Amedeo; Prof. theol. 26, 27, 37, 46, 103, 104, 109

Montmirail/ Schweiz 96
Montpellier/ Frankreich 96
Münzsammlung von K.A. v.
Schachmann 75,98,99

N

Némeč von Zatec, Jan 27
Neuherrnhut/ Grönland
65,66
Neusalz/Oder 99
Neuwied, Bgme 94
Newhouse/ England 72,96
New York/USA 64
Niesky, Bgme 61,99,127
Nimes/ Frankreich 72,
76,96
Nisbet; brüd. Kaufmann
(1752) 64
Nitschmann, David; Bischof
(1696-1772) 63
Nitschmann, David; Syndikus
(1703-1779); 88
Nitschmann, Melchior; der Be-
kennner (1702-1729) 60
Noailles, Louis Antoine de;
Kardinal, Erzbischof
(1651-1729) 81,93
Nostitz, Otto Sigismund von;
Freiherr (1715) 71
-, Sophie Magdalena; Tochter
von O.S.v. Nostitz
(1725) 71,95,96
Nürnberg, Drucke 3
Nyberg, Matthias; Miss.
(1714-1757) 62

O

Oberlausitzische Gesell-
schaft der Wissen-
schaften, gegr. 1779
78,79
Oberlinda bei Görlitz
72,97
Oeser, Adam Friedrich; Maler
(1717-1799) 76
Offenbarung Johannis 113,
122
Ohio/ USA 64,65
Oldendorp, Christian Georg
Andreas; P. (1721-1787)
81,95
Optát, Beneš; P. 7,9

P

Pachgatgoch/ USA 64
Pädagogik: Erziehertypus
in der Bgm. 126,127
Paramaribo/ Surinam 94
Paris 73,97
Paulus, Apostel 9,108,111,
113,114,116,121,122
Pazifismus Chelčickýs 41
Pelhřimov, Mikuláš von 27
Perknovský, Hynek (1532) 13
Peschke, Erhard; Prof. theol.
30,32
Petersburg/ UdSSR (=Leningrad)
58
Peterwitz/ Schlesien 71
Petru, Eduard (1957) 37
Petrus, Apostel 6,9
Pikarden=böhmische Brüder
3,5
Pilgerruh/ Holstein 72,96
Pleßwitz/ Oberlausitz (?) 71
Pokorný, Petr (1981) 122
Post, Friedrich; Indianermis-
sionar (1713-nach 1767) 57,64-66
Post, Rahel; Frau von Fr. P.
64
Prag und Luther 8
- und P. Chelčický 26
-, Unruhen (um 1420) 27
Přibram, Jan von; Mag. 25
Prostibor, Joachim von; Haupt-
mann 16

R

Ramsey; Verf. in England (1784)
81,95
Rechtfertigungslehre der böhm.
Brüder 11
Řehoř (=Bruder Gregor) 26,27
Reibersdorf/ Oberlausitz 99
Rengersdorf bei Görlitz 89
Richter, Abraham Ehrenfried;
Kaufmann, Miss. (1688-
1740) 80,92
Rode, Christian Bernhard;
Maler (1725-1797) 76
Roh (=Horn), Jan; P. (gest.
1547) 5,6,8,12-14
Rokycana, Jan; Theologe (ca.
1395-1471) 25-27,45
Rom 75
-, als Babylon 6
Ronneburg bei Büdingen 72,96

S

- Sarepta/ UDSSR 63
 Saron/ Surinam 62
 Savonarola, Girolamo; P. (1452-1498) 8
 Schachmann, Adolph Ernst (1641-1728) 79
 Schachmann, Antoinette
 Sophie Emilie von geb. von Damnitz; 2. Frau von K.A.v. Sch. 73,98
 Schachmann, Ernst Moriz von; Hauptmann (gest. 1752) 71,73,95
 Schachmann, Franz Ernst von; Kammerherr (18. Jhd.) 71,96
 Schachmann, Karl Adolph Gottlob von; (1725-1789) 70-101
 Schachmann, Louise von geb. von Salza: Adoptivtochter von K.A. v. Sch.; verh. Heyniz 74,98,99
 Schachmann, Rosina Salome von geb. von Sassau; 1. Frau von K.A.v. Sch. 73,97
 Schachmann, Sophia Magdalena von geb. von Nostitz; Frau von E.M.v. Sch. (gest. 1740) 72,95,96
 Schaffhausen/ Schweiz 96
 Schekomeko/ USA 64
 Schlatter, Adolf; Prof. theol. (1852-1938) 121
 Schmidt, Christian Samuel; P. (1756-1792) 73,84,95,98
 Schmidt, Georg; Miss. (1709-1785) 58,60,61
 Schrautenbach, Louis Carl von; Baron (1724-1783) 88
 Schreiber, Johann Christoph; Diaspora-Arbeiter (1768-1836) 57
 Schweden 72,96,97
 Schweiniz, Hans Christian von (geb. 1707) 72,97
 Seibt; Prof. in Prag (um 1780) 87
 Sigismund, dt. Kaiser seit 1433 (1368-1437) 25,26
 Silberschlag; Oberbaurat in Berlin (1783) 78
 Silvester I., Papst seit 314 (gest. 335) 35,38
 Skoda, Martin; Senior 12
 Slánský, Nikolaus (1533) 16
 Smart, James (1970) 112
 Sörensen, Johann; Miss. (1713-1802) 62
 Sohr, Samuel August; Bürgermeister von Görlitz (1751-1838) 74
 Spalatin, Georg; Theologe (1484-1545) 5,14
 Spangenberg, August Gottlieb; P., Bischof (1704-1792) 72,81,95,96,103
 Spener, Philipp Jakob; Theologe (1635-1705) 123
 Speratus, Paul; P. (1484-1551) 6,7,9
 Spetle von Janovice; Ritter 12
 Spinka, Matthew (1943) 33
 Spiritualität (spiritual formation) der Bgme 67,111,118,119
 St. Christoph/ Mission der Bgme 94
 St. Croix, Mission der Bgme 61,94,95
 St. Johann/ Mission der Bgme 94,95
 St. Thomas, Mission der Bgme 61,63,64,94,95
 Staat und Kirche bei Chelčický 36,38,39
 Stadt bei Chelčický 41
 Stítýný, Thomáš; Religionsphilosoph (1333(?)-1401) 27
 Stockholm 97
 Stolberg, Friedrich Leopold; Graf, Dichter (18. Jhd.) 62
 Stonehenge/ England 76
 Straßburg 97
 Střibro, Jakoubek von 25,27
 Stuhlmacher, Peter; Prof. theol. (1979) 121,122,124
 Synergismus bei Chelčický 30,31

- T
- Taboriten 25,27,29
 -, theol. Eigenart 4
 Taufverständnis Chel-
 čickýs 45
 Terrien, Samuel; Theologe
 (1978) 106,124
 Tietzen, Wilfried; Lehrer
 (geb. 1896) 127,128
 Thomas von Aquin; Theologe
 (1225-1274) 5
 Todesstrafe, Kritik Chel-
 čickýs 44
 Todesverständnis der Bgme
 63
 Tortola, Insel in West-
 indien 63
 Tranquebar/ Nicobarische
 Inseln 94
 Tübingen 72,92,96
- U
- Unitäts-Syndicat-
 Collegium 73,98
 Upsala/ Schweden 97
 Utraquisten 5,6,15,16
 Utrecht/ Niederlande
 72,95,96
- V
- Velenský, Ulrich; Ritter,
 Humanist 5,6
 Versöhnungslehre im NT
 121,122
 Vladislaus (Wladislaw),
 König von Ungarn (seit
 1490), König von Böhmen
 (seit 1471) (1456-1516)
 4
 Vogl, Carl (1926) 30,32,42
 Vojtěch aus Chelčice;
 Priester (um 1400) 26
 Voltaire, François Marie
 Arouet; Philosoph
 (1694-1778) 76
- W
- Wacker; Münzsammler
 (1766) 75
 Wajomik/ USA 64
- Walachei/ Rumänien, Mission
 der Bgme 61
 Waldenser = böhmische Brüder
 3,6,7
 Waldenser und hist. Kritik
 6
 - und Luther 3,6
 Warschau/ Polen 71,72,95
 Watteville, Friedrich von;
 Freiherr (1700-1777)
 72,96
 Weil, Simone; Philosophin
 (1909-1943) 111,115,116
 Weisse, Michael; Kirchenlied-
 dichter (ca. 1488-1534)
 13
 Wernigerode 57
 Westmann, Johann Erich; Miss.
 (1747-1770) 63
 Wetzlar, Kammergericht 71,96
 Whiston, Charles; P. (1960)
 118
 Winckelmann, Johann Joachim;
 Kunstgelehrter (1717-
 1768) 75
 Wiclif, John; Theologe (ca.
 1320-1384) 27
 Wiclifiten und Luther 6
 Wiclifiten = Utraquisten 6
 Widerstandsrecht des Christen
 bei Chelčický 39
 Wien 6
 Wille, guter, bei Chelčický 31
 Wink, Walter (1973) 112
 Winterthur/ Schweiz 99
 Wittenberg 6-8,13,16,80,92
 -, Drucke 13,14
 -, Universität 12,13,15
- Z
- Záhorka, Petr (= Chelčický?)
 26
 Zander, Johann Wilhelm; Miss.
 (1716-1782) 62
 Ziegler, Jakob (1512) 3
 Zeisberger, David; Miss.
 (1721-1808) 64,65
 Zelivský, Jan 25
 Zeyst/ Niederlande 96
 Zinzendorf, Charlotte Justine
 von, geb. von Gersdorf;
 Mutter von N.L.v.Z.
 (1675-1763) 80,92

Zinzendorf, Erdmuth
 Dorothea von;Gräfin
 (1700-1756) 80,81,92
 Zinzendorf,Nikolaus Lud-
 wig von;Graf (1700-
 1760) 58-61,63,72,73
 95-97
 -, Apologie für Z. 79-84
 90-95
 -, Biblische Theologie
 123-126
 -, Charakter Z's 82
 -, Schriften:Friedensge-
 danken (1718) 123
 - - Sittenbüchlein (1756)
 124
 - Schriftverständnis
 104-110, 123,126
 Zürich,Drucke 13
 Zwinglianismus und böhm.
 Brüder 11

BIBELSTELLEN

Luk	16,19-31	44
Röm	13	38,39
1 Kor	2,2-4	111,114
1 Kor	6,1-11	40
1 Kor	11,31	62
1 Kor	13,8-12	114

HERWARTH VON SCHADE

Joachim Westphal und Peter Braubach

Briefwechsel zwischen dem Hamburger Hauptpastor Joachim Westphal
seinem Drucker-Verleger Peter Braubach und ihrem Freund Hartmann Beyer
in Frankfurt am Main
über die Lage der Kirche und die Verbreitung von Büchern



ARBEITEN ZUR KIRCHENGESCHICHTE HAMBURGS BAND 15
272 Seiten mit 24 Abbildungen, Format 14,5 x 22 cm, Leinen 60 DM
ISBN 3 8048 4200 3

Ein in der Handschriftensammlung der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg bewahrter Briefbestand eröffnet Einblicke in das Verlagswesen der Reformationszeit. Der Hamburger Hauptpastor *Joachim Westphal* (1510–1574) korrespondierte mit zwei Briefpartnern in Frankfurt, dem Prediger und Humanisten *Hartmann Beyer* (1516–1577) und dem Drucker-Verleger *Peter Braubach* († 1567). Die Korrespondenz zwischen diesen Männern wird hier, soweit sie erhalten blieb, in vollem Umfang publiziert. Aus den Briefen wird deutlich, wie Autor, Lektor und Verleger in jenen Tagen zusammengearbeitet haben. Dabei werden neben editorischen Fragen auch alltägliche Sorgen und Klagen laut, die uns sehr gegenwartsnahe anmuten. Vor allem wird die Sorge um den Bestand und die Konsolidierung der Reformation Martin Luthers deutlich, die zunehmend durch den Calvinismus verdrängt zu werden schien.

Peter Braubach gehört zu den frühen bedeutenden Druckern in Frankfurt. Das vorliegende Werk erhellt den noch wenig bekannten Lebensweg dieses gelehrten Drucker-Verlegers, der ein beachtliches wissenschaftliches Programm veröffentlichte. Erstmals wird auch das einzige erhaltene Exemplar des *Catalogus Librorum Officinae Typographicae Petri Brubacchij* vollständig reproduziert.

FRIEDRICH WITTIG VERLAG

2000 Hamburg 76 · Papenhuder Straße 2 · Telefon 040 / 22 10 59

Im September erscheint

Hans-Walter Erbe

Die Herrnhaag-Kantate von 1739

Eine Entdeckung zur Musikgeschichte der Brüdergemeine.

Mit einer Biographie des Komponisten Philipp Heinrich Molther.

160 Seiten mit der vollständigen Partitur der Kantate.

Efalinbroschur etwa 38 DM

Die 1739 auf dem Herrnhaag in der Wetterau aufgeführte Kantate ist musikalisch und biographisch ein Schlüsselwerk der Brüdergeschichte. Den Text verfaßte Zinzendorf, die Musik komponierte der elsässische Pfarrerssohn Philipp Heinrich Molther (1714 - 1780), den Zinzendorf in seine Nähe gezogen und zum »Streiter« ausersehen hatte.

Aus dieser Kantate sind Frömmigkeit und Musikkultur der Brüdergemeine während der Zeit ihrer größten Ausstrahlung in Europa und Amerika abzulesen. Das geschieht durch den Verfasser in vorbildlicher Weise, sodaß die Lektüre zu einem Erlebnis wird. Dr. Erbe schildert die Entstehung und Wirkungsgeschichte der Kantate, schlüsselt ihren barocken, zuweilen schwer verständlichen Text auf und gibt ein ergreifendes Lebensbild von Molther, der erst nach schweren inneren Kämpfen zu seiner Berufung gelangte und später in Montmirail, Neuwied, Dublin und Bedford als Diener der Brüdergemeine wirkte. Über die musikgeschichtliche Bedeutung der Herrnhaag-Kantate schreibt Professor Dr. Martin Geck, von ihrer Rolle in der nordamerikanischen Brüder-Unität berichtet Robert Steelman. Diese Neuerscheinung bedeutet für alle Freunde und Kenner der Brüdergeschichte einen Gewinn.

Friedrich Wittig Verlag 2000 Hamburg 76 Papenhuder Straße 2

VERZEICHNIS DER MITARBEITER

B e c k , Hartmut; Pfarrer, Armgartstr. 20, 2000 Hamburg 76

E r b e , Dr. Hans-Walter; Oberstudiendirektor i.R., Schulhausstr. 8,
7801 Stegen-Eschbach

F r e e m a n , Dr. Arthur; Professor, Moravian Theological Seminary.
Bethlehem, Pa. 18 018, USA

K o o t z , Dr. Theodor; Professor, Luisenstr. 12, 7744 Königsfeld

M e y e r , Dr. Dietrich; Pfarrer, Im Luftfeld 49, 4000 Düsseldorf 31

M o l n a r , Dr. Amedeo; Professor, Jungmannova 9, CSSR 11 555 Praha 1

M o t e l , Hans-Beat; Pfarrer, Schidamse Weg 71, NL-3150 Schidam-Kethel

O r p h a l , Horst; Pfarrer, Langenstr. 41, DDR 89 Görlitz

S c h m i d t , Heinz; Pfarrer, Herm. Vollandstr. 5, 7744 Königsfeld

T h e i l e , Martin; Vikar, Ooievaarlaan 10, NL-2566 WT Den Haag

- Böck, Hartmut; Pastor; Ambergstr. 20, 2000 Hamburg 10
- Erb, Dr. Hans-Walter; Oberbuchhalter; J. B. ...
- 7801 Negen-Eckbach
- Freese, Dr. Arthur; Professor; ...
- Koels, Dr. Theodor; Professor; ...
- Meyer, Dr. Dietrich; Pastor; ...
- Moiser, Dr. Arndt; Professor; ...
- Möhl, Hans-Bert; Pastor; ...
- Ophal, Horst; Pastor; ...
- Schmidt, Heino; Pastor; ...
- Thiele, Martin; Pastor; ...

Die Herrnhuter
von 1740

Handwritten signature or initials.