

UNITAS FRATRUM

Zeitschrift für
Geschichte und Gegenwartsfragen
der Brüdergemeine

TR
X

WZ

ZA

3996

Wittig

Heft 10

210

N11< 27017686 021

UB Tübingen

UNITAS FRATRUM
Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine

unter Mitarbeit von

- Professor Dr. Ulrich Bergmaier, München
- Dr. James Bieringer, University of Toronto, Toronto
- Direktionsdirektor Herrero Feederer, Osnabrück
- Unitatsdirektor Dr. Walter Göttinger, Bad Nauheim
- Dr. Karl Krueger, Wiesbaden

UNITAS FRATRUM

**Zeitschrift für
Geschichte und Gegenwartsfragen
der Brüdergemeine**

Redaktion: Prof. Dr. Ulrich Bergmaier
Belegungen sind zu richten an die Geschäftsstelle, Postfach 1000
1144 Königswald.

Anträge und Besprechungsexemplare sind an den Schriftführer, Postfach
Königsplatz 20 zu senden.

Abonnenten und Mitglieder der Kirche der Geschichte sind willkommen.
Wegen der Gedrängtheit des Raumes ist die Unitas Fratrum für den
Anschluß von DM 20,- im Jahr vorgesehen. Beiträge sind an
die Geschäftsstelle über den Postwechsel, Postfach 1000, Königswald
zu senden. Postfach 1000, Königswald.

Bitte direkt subscribere:
Shrewsbury College, 1000, King's College, Attention: Unitas Fratrum
Postfach 1000, Königswald. Die Hälfte werden bestimmt
gesendet.

Alle Zahlungen für die Unitas Fratrum sind zu leisten an
Postfach für Kirche und Diakonie Königswald 1000, Postfach
1000, Königswald. Karte über die Geschäftsstelle zu zahlen.
Königsplatz 2, 1144 Königswald.



8-2025-3245-P HGE!

BY gndmahr 0002 gndev gndmahr 1201 (e)

1000 AS

UNITAS FRATrum

Zeitschrift für
Geschichte und Gegenwart
der Bildergemeine



ISBN 3 - 8048 - 4235 - 6

(c) 1981 Friedrich Wittig Verlag 2000 Hamburg 76

2A² 3996

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 Gegenwarts-
fragen der Brüdergemeine erhalten die Unitas Fratrum für den Ver-
einsbeitrag 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
numeriert.

K o n t e n : Alle Zahlungen für die Unitas Fratrum sind erbeten an:

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

119272-750 Postscheckamt Karlsruhe mit der Anschrift des Vereins:
Zinzendorfplatz 3, 7744 Königsfeld

INHALTSVERZEICHNIS

Zum vorliegenden Heft	2
<i>Boris Uher</i>	
Blahoslav als Pädagoge	3
<i>Jan Marinus van der Linde</i>	
Eine holländische Pfarrfrau begegnet der Brüdergemeinde. Briefe von Jacobina Masman-Uden 1796-1798, 1820	11
<i>Pieter Jansen</i>	
Die Surinamer in den Niederlanden und die Kirchen	23
<i>J. van Raalte</i>	
Eine Kulturkrise ist kein Teufelskreis	36
<i>Joachim Bieneck</i>	
'Wahre Theologie hat allemal Kraft'. Zur Gegenwartsbedeutung von Zinzendorfs Kreuzestheologie	53
<i>Aleksander Radler</i>	
Die Theologischen Implikationen der Zinzendorfdichtung Hermann Plitts	68
<i>Dennis Glew</i>	
Christian Wedsted's Journey from London to Pennsylvania, June 13 - September 14, 1753	86
T e x t e - D o k u m e n t e	
Die Bible Studies der Unitätssynode	97
Address by Dr. Philipp Potter on August 31, 1981 in Herrnhut	99
Dorothea Moreton: 'Unity'. Philippians 2: 1-11	104
Theo Gill: The Moravian Church on its Pilgrimage	111
Martin Wessels: 'Peace'. Ephesians 2: 11-22	118
Dick W.C. van Rheenen: 'Christian Life'. Philippians 2: 12-18 .	122
M i s z e l l e n	
Hans Windekilde Jannasch 1883-1981 von <i>Hans Walter Erbe</i> . . .	127
Zeugnisse der Brüdergemeinde Berlin-Neukölln auf der Preußen- Ausstellung von <i>Dietrich Meyer</i>	132
Geisterfahrung und Gemeindeleben. Ein Tagungsbericht von <i>Dietrich Meyer</i>	133
Z u r D i s k u s s i o n	
Zu Christoph Blumhardt: Ansprache, Predigten, Reden, Briefe: 1865-1917. Hrsg. v. J. Harder. 1978. Leserzuschriften von <i>Arno Erdmann und Werner Jäckh</i>	142
Nachtrag zum Uttendörfer-Brief von <i>Gerhard Meyer</i>	147

Buchbesprechungen

Moravian Music Journal. Hrsg. v. J. Boeringer. 1981. <i>von Waldemar Reichel</i>	148
Pietismus und Neuzeit. Band 4. 1977/78: Die Anfänge des Pietismus <i>von Erich Beyreuther</i>	149
Winfried Zeller: <i>Traditio - Krisis - Renovatio</i> aus theo- logischer Sicht. Marburg 1976 <i>von Dietrich Blaufuß</i>	150
Matthias Werner: <i>Lieder J. Schefflers in Zinzendorfs Christ- catholischem Singe- und Betbüchlein 1727</i> <i>von Dietrich Meyer</i>	152
Gerhard Bosinski und Paul Toaspern: <i>Wer mir dienen will.</i> Berlin 1978 <i>von Dietrich Meyer</i>	153
Johann Christian Edelmann: <i>Sämtliche Schriften.</i> Stuttgart- Bad Cannstadt 1970 ff <i>von Guntram Philipp</i>	154
Personen-, Orts- und Sachregister	168
Verzeichnis der Mitarbeiter	174

ZUM VORLIEGENDEN HEFT

Im Mittelpunkt dieses Heftes steht die Masseneinwanderung von Surinamern in Holland in den letzten zwei Jahrzehnten mit den Aufgaben, Problemen und Möglichkeiten, vor die die holländische Brüdergemeinde dadurch gestellt ist. Pieter Jansen, Studentenpfarrer in Rhenen, geht in seinem informativen Beitrag dem historischen Ablauf der Ereignisse und den Versuchen kirchlicher Hilfsmaßnahmen nach. Auf die Umwälzungen, die für die Surinamer damit verbunden sind und die für das gesamte kulturelle Leben eine Herausforderung bedeuten, macht J. van Raalte, Drijber, aufmerksam. Zum geschichtlichen Hintergrund dieser Vorgänge gehört die Ausstrahlungskraft und die ökumenische Weite der holländischen und zumal der Zeister Brüdergemeinde; unser Mitarbeiter Professor Dr. Jan M. van der Linde, Universität Utrecht, läßt dahinein einen Blick tun anhand des Briefwechsels einer Utrechter reformierten Pfarrfrau vom Ende des 18. Jahrhunderts.

Ein zweites Thema bildet die Frage nach der Gegenwartsbedeutung von Zinzendorfs Theologie. Dr. Joachim Bieneck, Dozent an der Evangelistenschule Johanneum in Wuppertal-Barmen, versucht, die Kreuzestheologie und damit die Eigentümlichkeit zinzendorfscher Theologie aus heutiger Sicht zu interpretieren. Dr. Aleksander Radler, Universität Lund/Schweden, untersucht, angesichts der heute wieder entdeckten Rolle der Erfahrung für die Theologie, die erste große Darstellung der Theologie Zinzendorfs, die Hermann Plitt um 1870 vorgelegt hat; dieser war, durch die Erweckung geprägt, Lehrer am brüderischen Theologischen Seminar in Gnadenfeld.

Eine Fülle von Ereignissen im Jahre 1981 bringt es mit sich, daß dieses Heft zugleich ein Berichts- und Dokumentationsband geworden ist. Das für die gesamte Brüderkirche zentrale Ereignis war die Unitätssynode vom 30. August bis 13. September in Herrnhut, und darum sollen hier die auf der Synode gehaltenen Referate in der englischen Originalfassung abgedruckt werden. In diesen Vorträgen wurde der Versuch unternommen, die Zeitsituation von der Bibel her zu durchdenken.

Es ist uns eine besondere Freude, daß wir unseren Lesern mit diesem Heft Beiträge aus der gesamten Brüder-Unität von der CSSR bis zu den USA, von Schweden bis nach Südafrika, vorlegen können.

Blahoslav als Pädagoge

von Boris Uher, Prag

Wenn wir Comenius als Pädagogen im Gesamtzusammenhang der Entwicklung des tschechischen pädagogischen Denkens betrachten, so taucht die Frage auf: Hat diese gigantische Erscheinung keine Wurzeln? Ist sie ohne vorausgehende Einflüsse, ohne vorausgehende Erfahrungen gewachsen? Dieser Eindruck ist weit verbreitet. So wenig weiß die Geschichte der tschechischen Pädagogik von der tschechischen Renaissance, Reformation, brüderischen Schule und Pädagogik: als ob in eine völlige Leere der Genius wie ein Blitz getreten sei, von niemandem beeinflusst und alle beeinflussend. Und doch wissen wir, wie unrichtig diese Vorstellung ist.

Vor einem halben Jahrhundert machte der Pädagoge Emanuel Havelka in den "Pedagogické rozhledy" (1) durch die Überschrift seiner Artikelreihe "Blahoslav als Vorgänger von Comenius" auf das Verhältnis zwischen diesen beiden Persönlichkeiten aufmerksam; und er hatte recht. Comenius ist aus dem Nährboden und der kulturellen Umwelt herausgewachsen, die Blahoslav mitgestaltet hat. Er wuchs auf in der Atmosphäre einer tiefen Achtung vor der Bildung, zu der die "Philippika" den Grund gelegt hat; er ging in Schulen, die Blahoslav mitgeformt hatte, ja, er studierte an einer Schule, an der Blahoslav vor Jahren wohl unterrichtet und der er zu einem hohen Niveau verholfen hatte: an der Schule in Přerov. Havelka hat auf die Schuld hingewiesen, die die tschechische Pädagogik Blahoslav gegenüber hat. Denn mit Blahoslav haben sich Historiker, Linguisten, Musik- und Literaturwissenschaftler befaßt; die Geschichte der Pädagogik kennt ihn nur als den Verfasser der "Philippika" und als Erbauer des höheren brüderischen Schulwesens. Das mangelnde Interesse der Pädagogen ist wohl durch die Tatsache bedingt, daß Blahoslav keine Schrift geschrieben hat, in der er seine pädagogischen Ansichten systematisch dargelegt hätte. Wollte man den pädagogischen Kontext seines Werkes begreifen, so würde das eine mühsame Analyse erfordern, auf Grund deren das Bild Blahoslavs als Pädagogen wie ein Mosaik zusammengesetzt werden müßte.

Eine entsprechende analytische Arbeit vermisste ich in einigen Aufsätzen von Pädagogen - Slavík (2), Pražák (3), Havelka (4), - , die sich mit einer Zusammenstellung von pädagogisch orientierten Zitaten zufriedengegeben haben und denen es nicht so sehr um theoretische Klärung ging, sondern um eine Belehrung der Lehrerschaft in populärer anregender Form. Wenn wir diesen weißen Fleck in der Geschichte der tschechischen Pädagogik ausfüllen und damit zugleich unsere Schuld an einer der größten Gestalten unserer Kulturgeschichte gegenüber abzahlen wollen, so ist es unausweichlich, daß wir diese Analyse durchführen. Die Sicht der Pädagogik

hat eben einen anderen Blickwinkel als die Sicht der Historiker oder Literaturwissenschaftler; und deshalb kann sie dazu beitragen, die Umrisse dieser eigenartigen Gestalt genauer zu zeichnen.

Ein besonderer Grund für die Dringlichkeit dieser Arbeit ergibt sich aus den Erfordernissen der gegenwärtigen Comeniusforschung. Wenn wir den ungewöhnlichen kulturellen und pädagogischen Aufschwung im letzten Jahrhundert des Bestehens der Unität bis in die feststellbaren Details ins Blickfeld bekommen, und wenn uns in diesem Aufschwung die Rolle und die Bedeutung Blahoslavs deutlich wird, dann werden wir, so meine ich, auch Comenius besser verstehen. Der heutige Stand der Comeniusforschung ist zufriedenstellend; er steht aber im krassen Gegensatz zu dem niedrigen Stand der Kenntnisse von der Pädagogik vor Comenius. Das einzige bedeutsame Werk, das nach dem Krieg über die Erziehung in der Unität erschienen ist, stammt aus der Feder eines Theologen: Molnár (5); die Historiker und die übrigen Comeniusforscher weichen diesem Bereich aus. Kann man aber Comenius verstehen, wenn man nicht weiß, aus welchen Bedingungen er hervorgegangen ist, welche traditionellen erzieherischen Gepflogenheiten der Unität er in seinem Werk artikuliert und an welche Vorgänger er angeknüpft hat, sie umgestaltet und in einem großen pädagogischen System vereinigt hat? Ich will versuchen, wenigstens den Weg anzudeuten, den man zur Lösung dieses Problems einschlagen sollte. Wir wollen prüfen, was in Blahoslavs Werk eine pädagogische Bedeutung hat.

Obwohl Blahoslav die Grundlagen für eine Reihe theoretischer Bereiche gelegt hat, gilt von ihm doch das, was Chudoba erkannt hat (6): daß er "ein Praktiker ist, der nicht gern theoretisiert". Alle Schriften sind unmittelbar veranlaßt aus der Lebens-, Prediger-, Pädagogen- oder Übersetzerpraxis, und sie bleiben auch darin. Bei vielen hat Blahoslav angedeutet, für wen sie bestimmt sind und an wen er beim Schreiben besonders gedacht hat. In den meisten Fällen waren es zweifelsohne die "Jünglinge", die Akoluthen der Unität, oder auch Jünglinge im weiteren Sinne, also die Jugend der Unität.

Wenn wir von der Auffassung ausgehen, daß die gesamte Wirksamkeit der Unität ausgesprochen erzieherisch war und daß die Unität dieser erzieherischen Ausrichtung außerordentliche Aufmerksamkeit gewidmet hat, dann kann man nicht nur ihre Organisation - die Familien und Gemeinden, die dreifache Mitgliedschaft die Synodenbeschlüsse -, sondern auch die Predigtpraxis und die ethische Wirksamkeit, ja, sogar die meisten theologischen Schriften und Polemiken unter pädagogischen Gesichtspunkten verstehen.

In diesem Lichte lassen sich die Schriften Blahoslavs - mit Ausnahme der historischen und polemischen - in zwei Gruppen einteilen:

I. Schriften mit allgemein erzieherischer Zielsetzung

II. Schriften mit speziell pädagogischer Zielsetzung.

Unter die erste Kategorie kann man die Schrift "Vom Gesichtssinn", den "Anvolimator" und die beiden Kanzionale einreihen. Sie sollen die breite Öffentlichkeit der Unität ethisch-religiös formen, vor allem allerdings die Jugend. Durch eine formale und inhaltliche Analyse könnte man einige erzieherische Auffassungen und Grundsätze Blahoslavs ableiten.

Die Schriften der zweiten Kategorie dienen dann speziell der schulischen und erzieherischen Praxis in der Unität, entweder zur theoretischen Belehrung oder als Lehrbücher. Hierzu kann man nicht nur den "Unterricht für Jünglinge" und "Die Fehler der Prediger" rechnen, sondern auch die "Tschechische Grammatik", die "Musik", sowie die "Tschechische Fibel", an der Blahoslav nach Ansicht von Kubálek (7) während seines Aufenthalts in Prostějov mitgearbeitet hat. Auch die "Philippika" kann man hier einreihen, die auf die grundlegende Frage der Bildung in der Unität eine Antwort gibt und durch ihre Ausrichtung und vor allem durch ihre Folgen rein pädagogisch ist. In diesen Schriften sind Blahoslavs Gedanken über Erziehung und Bildung in ausgeprägter Weise formuliert. Dabei richtet sich sein Denken immer auf die Praxis; er befaßt sich mit den Fragen so, wie sie an ihn aus den praktischen Bedürfnissen kommen. Er will kein System ausarbeiten, und ein pädagogisches System schon gar nicht; Blahoslav hat sich offensichtlich nie als pädagogischer Theoretiker gefühlt, er hat nur die Erfahrungen aus seiner reichen Lebens- und Lehrerpraxis mitgeteilt. Man muß diesen Wesenszug der Tätigkeit Blahoslavs sehen und respektieren und darf nicht versuchen, ihn in das Schema eines pädagogischen Systems zu pressen. Deshalb ist ein formaler Vergleich Blahoslavs mit Comenius schwierig, ja, verfehlt; denn jeder hat bei seiner Arbeit ein anderes Ziel, und jeder arbeitet mit einer eigenen Methode. Es ist richtig, wenn Chudoba betont: "Comenius macht eine genaue Analyse des Stoffes und teilt ihn dann logisch ein in Abschnitte, Kapitel, Paragraphen; Blahoslav dagegen gibt einem breiten Strom des zusammenhängenden Erzählens den Vorrang. Wo Comenius aus den Erkenntnissen Regeln abstrahiert, die er den Lesern ins Gedächtnis einzuprägen bestrebt ist, da häuft Blahoslav Fakten und Beispiele, dem Leser überlassend, daß er sich die Regeln selber ableitet" (8). Es ist also eine fragwürdige und recht primitive Methode, mit der Havelka arbeitet, wenn er ohne ernsthafte Analyse, nur durch eine Nebeneinanderstellung die Abhängigkeit des Comenius von Blahoslav nachzuweisen versucht. Und es ist eine geradezu grobe Argumentation, wenn er auf Grund einer aus der "Didaktik" herausgerissenen Stelle und des Glaubens an Prophezeiungen bei Comenius versucht, dessen wissenschaftliches Niveau in Frage zu stellen und bei Blahoslav, bei dem er ähnliche Momente nicht gefunden hat, ein viel höheres wissenschaftliches Niveau festzustellen.

Für nicht ganz berechtigt halte ich die Ansicht (9), daß man die "Grammatik" und "Musik" ausschließlich als Lehrbücher bezeichnen kann. Die Anregung zu ihrer Ausarbeitung ging wohl von anderen Arbeiten Blahoslavs aus: im ersten Fall von der Übersetzung des Neuen Testaments, im zweiten Fall von der Arbeit am Kanzional; denn in beiden Fällen mußte er sich mit theoretisch-praktischen Fragen befassen, deren Lösung er in den zitierten Schriften festgehalten hat. J.V. Novák (10) zeigt schön, wie sich im Laufe der Arbeit an der "Grammatik" das Ziel und die Intention geändert haben: wie die ursprünglich philologische Intention, nämlich die Lösung der Frage der edlen Sprache für die Bibelübersetzung, sich in eine pädagogische Intention geändert hat, die in markanter Weise im I. Abschnitt des VI. Buches belegt wird:

"... Ich halte es für die einfacheren Jünglinge für nützlicher, einige schöne Worte zu sammeln und die edle Redeweise dazuzugeben, und als Korb schöner Blumen, durch den die weite Wiese oder der Garten, d.h. die artige Redeweise, veredelt werden könnte... Der fleißige Jüngling kann ... mehr als die Biene sammeln und dann beim Reden oder Schreiben lernen, sie anständig (in loco apte) zu gebrauchen" (11). Ebenfalls die "Musika" und die "Beilagen", auch wenn sie die Hebung des Gesangs und des Niveaus der Lieder in der Unität im Auge haben, proklamieren gleich in der Einleitung ihre pädagogische Ausrichtung: " ... die jenen helfen würde, welche keinen Lehrer haben oder haben können und doch gerne gut singen würden ... , aber auch jenen, die durch einen natürlichen Hang zur Musik usw. geführt, gute Kantores oder Sänger sein möchten" (12). Das Sympathische an diesen Schriften ist die Rücksicht auf jene "einfacheren" Jünglinge oder Jünglinge in Bedingungen ohne gute fachmännische Leitung, deren es in der Unität wohl genug gegeben hat. Zur Autorschaft Blahoslavs und seinem Anteil an der "Tschechischen Fibel" will ich mich nicht äußern; ich berufe mich auf das Urteil von Kubálek und Hendrich (13). Diese Schriften haben in den brüderischen Schulen gewiß auch die Funktion von Lehrbüchern gehabt, und ich halte es für erwiesen, daß neben anderen auch Blahoslav selbst diese Funktion im Sinn gehabt hat, als er sie schuf. Insofern wäre es nützlich, auch bei diesen Schriften eine pädagogische Analyse durchzuführen und allgemeinere Grundsätze daraus abzuleiten, von denen sich Blahoslav bei seinem Schaffen leiten ließ.

Als ein Lehrbuch, und zwar ein durch seine Lebendigkeit, Lesbarkeit und Witzigkeit ungewöhnliches Lehrbuch, sind auch "Die Fehler der Prediger" zu betrachten. Diese Schrift geht nämlich über die übliche Zielsetzung von Lehrbüchern der Rhetorik weit hinaus. Sie behandelt, wenn auch in äußerlich begrenztem Umfang, die Fragen der Persönlichkeit und der Funktion des Predigers und also des Lehrers, Fragen der Beziehungen zwischen den Generationen in der Unität, des Inhalts, der Anordnung und der äußeren Form der Predigt und eine weitere Reihe von Problemen. In der Schrift sind zwei methodische Gesichtspunkte wesentlich: die Art, wie Blahoslav mit dem Kontrast arbeitet und die Rolle von Beispielen. Durch den Kontrast erzielt er eine bemerkenswerte Frische und Plastik der Auslegung, die auch von den "einfachsten Jünglingen" verstanden wird. In der Einleitung wendet er sich gegen den Einwand, diese Methode könne mißbraucht werden und es könne zu einer negativen Einstellung gegenüber der Schrift insgesamt kommen; aber das ist wohl nur eine formale Polemik. Es ist nämlich beachtenswert, wie trotz der treffsicher beobachteten Mängel und der scharfsinnig und bündig formulierten Beispiele von Fehlern jeder Abschnitt den Leser nicht durch gehaltlose Belehrung abschreckt, sondern allemal positiv und konstruktiv ausgeht. Hinter allem spürt man nämlich das Bestreben, der Unität zu nützen, hinter allem ist die starke und zugleich tief demütige Persönlichkeit des Verfassers zu spüren.

Ein Beispiel für viele: Das Kapitel, in dem er vom Prediger spricht, der die Menschen zu schelten liebt, der "bellt und nicht viel daran denkt, wozu das gut ist" mündet in die Ermahnung, dem

Herrn nachzufolgen, der sanftmütig und von Herzen demütig gewesen ist (14). Und so brauchen die "Fehler der Prediger" kein Gegenüber der "Tugenden der Prediger", von denen wir nicht wissen, ob sie geschrieben worden sind; denn durch die Methode des Kontrasts kann er gerade mehr über die Tugenden der Prediger sagen als auf eine andere Weise. Die Beispiele aber, deren es in der Schrift eine ganze Reihe gibt, verwässert er nicht durch überflüssige Auslegungen; er läßt sie auf den Leser unmittelbar einwirken und kommentiert sie nur spärlich, und gerade dadurch erzielt er Anschaulichkeit und Expressivität. Insgesamt ist die Schrift geprägt durch einfache Gliederung und Knappheit der Ausdrucksweise. Sie zeigt uns Blahoslav nicht nur als ausgezeichneten Beobachter, sondern auch als einen Menschen mit tiefem Humor - auf dem Hintergrund der tiefen Ernsthaftigkeit des brüderischen Bischofs. Ich will dies durch ein Zitat belegen, in dem er unseren Nationalcharakter ins Auge faßt: "Siehe die erbärmlichen Ränkeschmiede Tschechen, die Gemeinde des Volkes und der Priester, wie sie sich selber auf jenem Wagen abbilden ließen, auf dem sie miteinander raufen, mit vorne und hinten eingespannten Pferden fahren, und wie sie eingespannt sind, so ziehen sie, ohne vom Ort zu kommen, es sei denn zum Zerreißen und Zerfleischen"(15). Schade, daß die Schrift so schwer zugänglich ist und daß es keine neue kritische Ausgabe gibt; denn ich nehme an, daß sie in ihrer ursprünglichen Gestalt, ohne weitere Kommentare, den heutigen Lehrern und Verfassern von Lehrbüchern viel zu sagen hätte. So wenig hat sich die rhetorische Problematik in den vier Jahrhunderten geändert!

Eine zentrale Stellung in den pädagogisch ausgerichteten Schriften hat jedoch der vielleicht von Blahoslav umgearbeitete "Unterrecht für Jünglinge", wobei ich mich mit der Frage der Autorschaft Blahoslavs an dieser Stelle nicht befassen will. Hier spricht ein erfahrener Pädagoge, Lehrer, Hauswirt, Vorgesetzter und Erzieher der ihm anvertrauten Jünglinge. Die Schrift ist zwar der Erziehung der Akoluthen gewidmet; aber über diese hinaus reicht die Schrift bis zu Fragen der Tätigkeit und Persönlichkeit von Lehrern und Predigern, für deren Funktionen sich die Akoluthen vorbereiteten. Und sie reicht bis zu Fragen der Ordnung des brüderischen Hauses und der Beziehungen zwischen dessen Einwohnern.

Im Geist der brüderischen Tradition wird die Bedeutung der Demut und der bereitwilligen Unterordnung unter die Führung der Älteren und Erfahrener betont: "Wenn sie bei solchen ehrbaren und frommen Menschen sind, werden sie gute Art und guten Charakter gewinnen und die Kunst Gottes erlernen und sich in ihr üben" (16). Blahoslav befaßt sich eingehend mit dem Inhalt des Studiums der Jünglinge; denn man kann annehmen, daß in der älteren Predigergeneration, in der es nur wenig Gelegenheit zu höherem Studium gab, die fachmännische Anleitung der Jünglinge ein Problem gewesen ist. Aus seinen reichen Erfahrungen rät Blahoslav den Jünglingen, wie sie den Lehrstoff anordnen sollen: "Beim Lernen ist rechtschaffene Art notwendig, damit sie durch überflüssiges und unordentliches Lernen nicht verwirrt werden und eins nicht durch das andere hinausschlagen. Und weiter ist es notwendig, sich vor Müßiggang zu hüten ..." (17). Er betont den Zeitfaktor beim Studium, stetiges Vorwärtsschreiten und Geduld, "da Prag nicht in einem

Jahr aufgebaut worden ist". Er betont einen methodischen Aufbau des Studiums, weist auf die Nützlichkeit des Wechsels in den Studententätigkeiten hin, auf die Bedeutung der gedächtnismäßigen Beherrschung einzelner Schriftteile und brüderischer Lieder, die sie einmal als brüderische Prediger brauchen werden. Über allem aber steht immer der brüderische ethische Aspekt, daß "man das Gewissen mehr füttern soll als die Sinne". Eine tiefere Analyse dieses Teils der Publikation würde uns helfen, das System der pädagogischen Ansichten Blahoslavs zu erkennen und zu ordnen. Es ist spürbar, daß diese tief empfundenen Ratschläge, die er den Jünglingen erteilt, eine weiterreichende Gültigkeit haben und daß sie sich auch auf die Schüler und die Arbeit der brüderischen Schulen beziehen.

Eine besondere Aufmerksamkeit widmet Blahoslav der Person des Jünglings, des zukünftigen Dieners und Lehrers der Kirche. Selten findet man in der pädagogischen Literatur eine so reiche Charakteristik und ein so plastisches Bild eines Pädagogen wie in den "Fehlern" und im "Unterricht". Wie sollte also ein Prediger, ein Lehrer der Kirche und - da die meisten Prediger auch an Schulen tätig waren - ein Lehrer der Kinder aussehen?

Er soll vor allem nicht schlecht sein, das heißt: unvorsichtig, nicht voraussehend, heftig, nicht demütig, hochschauend, jung, unerfahren und unreif. Er soll seine Gelehrsamkeit nicht zur Schau tragen, nicht an papierene, sondern an lebendige Bücher gebunden sein. Er soll beim Lehren Ordnung einhalten und sich an eine eigene Ordnung halten. Seine Worte müssen seine eigenen sein, sie müssen verständlich, ernst, kernig, mit Taten belegt sein. Er soll unbescholten sein, gerecht, heilig, gutmütig, vorsichtig, sorgfältig, nüchtern, zurückhaltend, mild, ernst, erfahren, ehrlich, geschickt zur Lehre, das Geheimnis des Glaubens in reinem Gewissen habend, das Wort der Wahrheit recht austeilend; er soll guten Ruf haben, sein Haus gut verwalten, gastfrei sein, nicht eigensinnig, nicht zornig, nicht zänkisch, nicht zweizünftig, nicht geizig, nicht schändlichen Gewinn suchend, nicht dem Wein ergeben, nicht händelssüchtig, kein Neuling. Er soll den Gläubigen ein Vorbild im Wort, im Wandel, in der Liebe, im Geist, im Glauben, in der Reinheit sein, der Gerechtigkeit, Gottesfurcht, dem Glauben, der Liebe, der Geduld, der Sanftmut nachjagend. Es ist eindrucklich, wie wir in diesen allgemeinen pädagogischen Postulaten wie im Spiegel die Person des Verfassers sehen können.

Es ist mir klar, daß ich in diesen wenigen Zeilen nicht imstande war, eine grundsätzlich neue Sicht im Blick auf Blahoslav zu bieten; aber das war, wie ich eingangs angedeutet habe, auch nicht meine Absicht. Es ging mir darum, zu zeigen, auf welche Weise eine pädagogische Analyse nicht nur diese große Persönlichkeit beleuchten, sondern auch zur Aufhellung jenes Nährbodens beitragen könnte, aus dem Comenius erwachsen ist. Es handelt sich also um die Andeutung eines Programms. Ich nehme an, daß dessen Verwirklichung von Nutzen sein dürfte für die tschechische Pädagogik, für die Comeniusforschung und für die Geschichte der tschechischen Kultur überhaupt.

L I T E R A T U R

1. *Slavík, F.*, Didakticko-pedagogické zásady J. Blahoslava v přirovnání k zásadám J.A. Komenského (Didaktisch-pädagogische Grundsätze J. Blahoslavs im Vergleich mit den Grundsätzen des J.A. Comenius). Komenský XXIV, 1896.
2. *Pražák, F.*, Jan Blahoslav jako pedagog (J. Blahoslav als Pädagoge). Naše doba XXX, 1923, S. 273-278.
3. *Havelka, Emanuel*, Blahoslav předchůdce Komenského (Blahoslav als Vorgänger des Comenius). Pedagogické rozhledy, XXXIV, 1924.
4. *Novák, J.V.*, O rhétorické stránce Blahoslavovy Gramaticky (Über die rhetorische Seite von Blahoslavs Grammatik). Listy filologické 1909, S. 349-353.
5. *Chudoba, F.*, Kritika Vad kazatelů (Kritik der Fehler der Prediger). Listy filologické, 1906, S. 145-150.
6. *Kubálek - Hendrich - Šimek*, Naše slabikáře (Unsere Fibeln). Praha 1956.
7. *Molnár, Amedeo*, Českobratrská výchova před Komenským (Erziehung bei den Böhmischen Brüdern vor Comenius). Praha 1956.
8. *Jakubec, J.*, Dějiny literatury české (Tschechische Literaturgeschichte). Praha 1929.
9. *Blahoslav, Jan*, Gramatika česká (Tschechische Grammatik). Wien 1857.
10. *Blahoslav, Jan*, Spis o zraku (Vom Gesichtssinn). Praha 1928.
11. *Blahoslav, Jan*, Muzika. Praha 1896.
12. *Blahoslav, Jan*, Vady kazatelů (Fehler der Prediger). Praha 1876.
13. *Blahoslav, Jan*, Naučení mládeňcům (Unterricht für Jünglinge). Praha 1947.
14. *Blahoslav, Jan*, Pochodně zažžená Výbor (Brennende Fackel - Auszug). Praha 1949.
15. *Novotný, V.*, Urbánek, R. Sborník Blahoslavův (Blahoslav-Sammelband). Přerov 1923.
16. *Bíma, S.*, *Floss, P.*, Jan Blahoslav, předchůdce J.A. Komenského (Jan Blahoslav, Vorgänger des J.A. Comenius). Uherský Brod 1971.

A n m e r k u n g e n

(Die angegebenen Nummern verweisen auf das Literaturverzeichnis)

- 1) s. Nr. 3.
- 2) s. Nr. 1, S. 465-468, 483-486.
- 3) s. Nr. 2, S. 273-278.
- 4) s. Nr. 3.
- 5) s. Nr. 7.
- 6) s. Nr. 5, S. 145-150.
- 7) s. Nr. 6.
- 8) s. Nr. 5, S. 145-150.
- 9) s. Nr. 3.
- 10) s. Nr. 4, S. 349-353.
- 11) s. Nr. 9, S. 279-280.
- 12) s. Nr. 11.

- 13) s. Nr. 6.
- 14) s. Nr. 12, S. 17.
- 15) ebd., S. 45.
- 16) s. Nr. 13, S.15.
- 17) ebd., S.30.

English Summary

BLAHOSLAV AS A PEDAGOGUE

The importance of Blahoslav's work to Czech pedagogical thought, and especially to Moravian education and pedagogy, are the concern of this essay. Blahoslav prepared the soil from which the pedagogy of Comenius grew. In several areas it was he who laid its foundations, not as a systematic theoretician but as a preacher, teacher, and translator who drew upon his practical experience. The author stresses that Blahoslav's pedagogical significance is not limited to his writings dealing specifically with the educational practices of the Unity. He sees a pedagogical concern also as central to Blahoslav's theological treatises.

The essay outlines several of Blahoslav's works used as textbooks in Moravian schools even though they were devoid of any pedagogical system. Relying on perceptive observation, Blahoslav instead elaborated upon a given topic by means of examples which were always pragmatic. Blahoslav's "The Errors of Preachers", (Die Fehler der Prediger) for instance, is not a textbook on rhetoric in the traditional sense. Rather, by means of contrasting it draws attention to the positive attributes needed for good teaching and preaching. The ethos (Geist) of Moravian education is best formulated in Blahoslav's "How to Instruct Youth" (Unterricht für Jünglinge). The need for systematic learning is driven home in vivid fashion but with the admonition that "one must feed the conscience before satisfying the senses". From general pedagogical postulates we see here fashioned the specific characteristics of the model pedagogue.

In his conclusion, the author points out that a definitive study of Blahoslav's thought is yet to be undertaken. He hopes that his essay will stimulate interest in such a study of this predecessor of Comenius.

Eine holländische Pfarrfrau begegnet der Brüdergemeinde

Briefe von Jacobina Masman-Uden, 1796–1798, 1820

von Jan Mariuus van der Linde, Zeist
übersetzt von M.H. Witt-Steinberg

Am 19. Juni 1797 wurde im reformierten Kirchenvorstand von Utrecht die Frage gestellt: "Kann Jemand, der zur Brüdergemeinde Zeist gehört, gleichzeitig Mitglied unserer Kirche sein?" Man faßte den Beschluß, diese Angelegenheit acht Tage später zu erörtern "cum indictione causae" (1), also nicht nur als eine allgemeine, grundsätzliche Frage, sondern im Zusammenhang mit einem konkreten Anlaß. Sechs Tage vor der Sitzung weiß die Utrechter Pfarrfrau Jacobina Masman-Uden, Ehefrau des Pfarrers Gerhard Masman, daß es sich um ihre Beziehung zur Evangelischen Brüdergemeinde in Zeist handelt. Am 13.6.1797 schreibt sie an A.E. Richter, Prediger der Brüdergemeinde in Zeist: "gestern sprach eins der Mitglieder des Kirchenvorstandes mit mir, daß man mir eine Kirchenbuße auferlegen müsse. Zuerst war ich von einem Pfarrer, danach von einem Ältesten verhöört worden wegen meiner Unterschrift (auf der Schriftenliste) für die Brüder in Zeist". Der Älteste und der Pfarrer sind erstaunt, als sie von Frau Masman erfahren, wieviele Utrechter mit den Herrnhutern sympathisierten und ihre ökumenischen und ihre Missionsschriften lesen. Frau Masman verkehrte bereits jahrelang mit dem Kreis der Brüdergemeinde und fuhr oftmals mit der Postkutsche nach Zeist. Den unmittelbaren Anlaß, das Verhältnis Utrecht-Zeist auf die Tagesordnung zu setzen, scheint der Antrag eines Mitgliedes der Utrechter Kirche an den Kirchenvorstand zu sein, ihm für seinen Umzug nach Hanau ein Überweisungsattest auszustellen.

Dieser Mann, also ein Reformierter, gehört zu den Freunden der Brüdergemeinde und geht auch dort zum Abendmahl. In Utrecht feiert man dieses nur einmal im Vierteljahr, in Zeist dagegen monatlich. Frau Masman berichtet im Mai 1797 über den Fall nach Zeist: "Lieber Bruder, möglicherweise wissen Sie, daß ein Bruder aus der Zeister Gemeine, der nach Hanau umziehen muß, hier sein Attest beantragt hat. Als man ihn fragte, ob er zur Brüdergemeinde gehöre, antwortete er unumwunden: "Ja, das stimmt!" Doch jetzt legt man ihm Schwierigkeiten in den Weg mit der Begründung, daß die Herrnhuter sich an die Augsburger Konfession halten, folglich lutherisch seien. Einem Lutheraner aber kann man kein Attest ausstellen. Mein lieber Mann war bei diesem Vorfall nicht im Kirchenvorstand, erzählte ihn mir aber" (2). Br. Richter setzte ihr in seiner Antwort, die nicht erhalten ist, den Zeister Standpunkt auseinander. Der Kirchenvorstand in Utrecht aber kam in seiner Sitzung vom 26.6. zu dem Urteil: "Man kann nicht gleichzeitig Mitglied der Brüdergemeinde und der Reformierten Kirche sein" (3). Namen werden im Protokoll nicht genannt. Die Formulierung ist unendlich genug. Weder die Zeister Gemeine noch Frau Masman noch der Antragsteller des Attests haben eine Doppelmitgliedschaft im Sinn.

Frau Masman weist das sehr deutlich von sich. Am 7. Juli schreibt sie an Br. Richter: "Bei seiner Heimkehr gestern abend trug mein lieber Pfarrgatte mir sehr herzliche Grüße an Sie auf. Er ist Ihnen sehr dankbar für Ihr Interesse und die guten Ratschläge in meiner Angelegenheit. Besonders geht ihm die lieblose Behandlung, die ich erdulde, zu Herzen. Er wünscht die näheren Gründe und Hintergründe zu erfahren. Man hat ja auch ihn in ein fragwürdiges Licht gebracht; und da die Angelegenheit ins Kirchenbuch eingetragen ist, bleibt sie nicht verborgen. Ich will ja gar nicht, daß Glieder unserer Gemeine Mitglied der Brüdergemeine werden. Mein einziger Wunsch ist, daß die Wahrheit ans Licht gebracht wird, sowohl über das Leben der Herrnhuter wie über ihre Lehre. Dies wünsche ich, damit wir Alle Eins werden, und, wie es auch kommen mag: es wird doch einmal geschehen, und dann werden viele betrübt sein, daß sie einmal solche Gedanken über die Brüder gehabt haben" (4).

Pfarrer Masman und seine Frau gehörten zu den Kreisen in den Niederlanden, die in der Zeister Brüdergemeine das "Neue Licht" sahen. Zu den Anhängern des "Alten Lichts", die das scholastische Lehrsystem vertraten, gehörte u.a. der Utrechter Hochschullehrer und Zeitgenosse Gisbertus Bonnet. Masman ist überzeugt, daß man von der Brüdergemeine viel lernen kann (5). Das Sitzungsprotokoll des Kirchenvorstandes erhält später den Zusatz: "zur Brüdergemeine gehören = Mitglied sein von...". Diese Erläuterung verdankt man vielleicht Masmans Einfluß. Frau Masman wurde nicht mit Kirchenzucht bestraft, und der Mann, der nach Hanau ziehen mußte, erhielt sein Attest.

Grenzüberschreitung oder "Gemeingeist"

26 Briefe sind erhalten, die Frau Masman in den Jahren 1796 bis 1798 an Br. A.E. Richter in Zeist geschrieben hat, dazu einer aus dem Jahr 1820 an den Zeister Prediger und Pädagogen F.R. Früauf (6). In diesen Briefen tritt uns für die Zeit von 1780 bis 1820 eine Überschreitung der Grenze zwischen reformierter Dogmatik und dem ökumenisch-missionarischen Bestreben der Brüdergemeine vor Augen. Zumindest die Gegner des freimütigen Umgangs zwischen Utrecht und Zeist durch Pfarrer Masman und besonders seine Frau haben darin eine Grenzüberschreitung gesehen. Für Frau Masman selbst gab es hier keine Grenze. Sie suchte vielmehr die offene Tür zum, wie sie schreibt, "Gemeingeist" und zur "Gemeinerfahrung".

Zinzendorf umschrieb den "Gemeingeist" als "das Präsidium des Heiligen Geistes über den Plan der Gemeine nach außen und nach innen". Es ist der Geist Jesu, des Herrn, der Geist der Weisheit, des Verstandes und der Stärke. In anderen Kirchen sucht man durch Auswendiglernen des Glaubensbekenntnisses Übereinstimmung zwischen den Gemeindemitgliedern zu erreichen. In der Brüdergemeine gibt es auch ohne Unterricht eine "Herzenssprache" und eine Harmonie in der "Herzensreligion". Der Gemeingeist bewirkt die Einheit der Glieder untereinander durch seine starke Bildungskraft. "Wenn der Geist der Gemeine den miserabelsten Redner viermal unterstützt, so redet er das fünfte Mal gewisz als ein Mann Gottes" (7).

Die Brüdergemeine entfaltete hierdurch als Kirche und Gemeinde einen vielfältigen Lebensstil und einen Drang, sich ökumenisch und missionarisch zu betätigen, wie dies bisher in den reformatorischen Kirchen noch nicht geschehen war. 1736 war Zinzendorf zum ersten

Male nach Amsterdam gekommen. Seitdem war der Weg frei für eine Begegnung der Brüder mit den Kreisen von Reformierten, Mennoniten und Lutheranern. Die Briefe von Frau Masman geben von diesem Geschehen für die späteren Jahrzehnte, wenn auch in bescheidenem Umfang, einen lebendigen Eindruck. In ihrer Stadt ist sie als Persönlichkeit einzigartig: sie führt nicht nur das Leben der Ehefrau eines markanten, mutigen Pfarrers, sondern besitzt selbst einen aufgeschlossenen Geist. Sie ist ursprünglich, tatkräftig und fähig zur Zusammenarbeit mit vielen, und sie erwartet bessere Zeiten für die Kirchen, die Mission und die Schulen. Ihr Mann erlegt ihr dabei keinerlei Beschränkung auf. Gerhard Masman war sehr beschäftigt. Er war Pfarrer in Utrecht und leitete auch kirchliche Sitzungen. In der Französischen Zeit setzte er sich nach dem Umsturz 1795 für den Besitzanspruch der reformierten (nationalen) Kirche auf die Kirchengüter ein und wehrte sich gegen christentumsfeindliche Tendenzen in der neuen Schulgesetzgebung. Außerdem gehörte er zu den Gründern der Niederländischen Missionsgesellschaft. Ebenso wie seinen Freunden Verster, Offers, Krom, Ypey, Heringa und anderen erschien ihm die Geisteshaltung der Brüdergemeine, wie auch ihre Erziehungs-, Evangelisations- und Missionsmethoden vorbildlich.

1783 lernte Familie Masman die Brüdergemeine Haarlem kennen. Diese hatte ihren Versammlungsraum in der Straße, in der Masmans wohnten. "Der Brüdergemeinsaal in Haarlem lag in unserer Straße; manchmal, wenn ich abends die Freunde dorthin gehen sah, dachte ich: Ach, wenn ich doch auch einmal mit dahin gehen könnte und dürfte" (8). Aber, wer wagte es schon, sich öffentlich als Freund der Brüder zu bekennen! Jahrelang ist Frau Masman wie Nikodemus gewesen. "Wenn ich bedenke, wie ängstlich ich hinsichtlich der Gemeine 14 Jahre lang war, abgesehen von den letzten Jahren, als wir hier in Utrecht wohnten!..." (9) In Utrecht wurde sie mit ihrem Mann und Professor Heringa zum Mittelpunkt des aktiven Freundeskreises von Zeist. Darüber berichten die Briefe. Sie hören, soweit wir bisher wissen, mit dem Wegzug von Pfarrer Richter von Zeist nach Ebersdorf in Thüringen auf. Es handelt sich dabei aber nicht um eine Veränderung in dem Verhältnis zu Zeist. 1820 schreibt Frau Masman, daß sie mehr als 30 Jahre die Verbindung mit der Brüdergemeine gepflegt habe. Nur fehlen uns leider für die Jahre zwischen 1798 und 1820 schriftliche Zeugnisse.

An Wochentagen fuhr Frau Masman oft mit der Postkutsche nach Zeist. Wenn sie an einem Sonntag dort blieb, besuchte sie den Gottesdienst in der reformierten Kirche. Als sie infolge einer Erkrankung die Reise nicht machen konnte, schrieb sie: "Ich hoffe, daß der liebe Heiland mir bald einen Weg bahne, um zu Ihnen zu kommen, da ich ja in Zeist fühle, daß ich dort am rechten Platze bin" (10). Dabei bleibt sie ein überzeugtes Mitglied ihrer eigenen Kirche, fühlt sich aber zugleich stark zur Gemeine hingezogen. "In meinem Herzen stehe ich ganz auf der Lehre der Reformierten, die biblisch ist. Darin lebe ich, und darin will ich auch sterben. Aber ich habe alle Gotteskinder lieb, und diejenigen, die am meisten den Heiland Jesus und sein blutiges Verdienst wichtig nahmen, lagen mir am meisten... Wieso kann man es mir verübeln, daß ich zusammen mit meinen Kindern dahin gehe, wo ich Jesu Lehre unverfälscht auslegen höre, wo ich eine Heiligkeit erlebe, die allein aus dem Tod und der Aufstehung Jesu strömt, daß ich Menschen lieb habe, die voll Selbstverleugnung zu den Heiden

gehen, um diesen ihren Erlöser zu verkünden. Davon kann ich nicht ablassen, auch wenn Alle mir dies übelnehmen. - Oh, ich habe daraus so manchen Segen für mein Herz geschöpft, jedoch immer zu einer Stunde, da hier in Utrecht keine kirchliche Versammlung war" (11).

Glaubenserlebnis - Ökumene - Mission

Diese drei Äußerungsformen christlichen Lebens, die im Schreiben Frau Masmans von 1798 genannt werden, verwirklichten sich in drei Bewegungen, die von den Brüdergemeinmittlepunkten in den Niederlanden ausgingen, die miteinander zusammenhingen und ineinander übergingen.

Eine Erweckungsbewegung entstand in den Niederlanden seit den Besuchen von Spangenberg in Amsterdam (1734), Zinzendorf (1736) und vor allem durch die Niederlassung einer ökumenisch-missionarischen Gemeinschaft in 's Heerendijk bei IJsselstein (1736) und einer Niederlassung in Zeist (1746) (12). Freundeskreise bildeten sich von Middelburg bis Leeuwarden.

Ungefähr ums Jahr 1760 entwickelte sich eine Gemeinschaftsbewegung, deren Kreise sich über das ganze Land ausbreiteten. Diese erstrebte vor allem Gemeinschaft mit den Reformierten, suchte aber auch Lutheraner und Mennoniten mit hinzuzuziehen. Die Brüdergemein-niederlassungen wollten überall ihre Aufgabe als ökumenische Treffpunkte erfüllen, also nicht Selbstzweck sein.

Eine Missionsbewegung entstand nach dem Jahre 1732, als die ersten Brüdergemeinmissionare auf die Insel Sankt Thomas in den dänischen Antillen zogen. Innerhalb von 20 Jahren entstand ein weltweites Missionswerk, das im 19. Jahrhundert für die europäische protestantische Mission - zum mindesten auf dem Kontinent - beispielhaft werden sollte. Nach 1780 richtete sich das Interesse der Reformierten, Lutheraner und Mennoniten in größerem Umfang auf das Apostolat der Brüdergemeine. Einige führende Persönlichkeiten, wie Isaac Le Long in Amsterdam (13) und Hendrik Velse in Den Haag (14) lenkten die öffentliche Aufmerksamkeit auf die bis dahin unbekannt Art, in der die Herrnhuter Mission trieben.

Wir lassen nun nach den drei genannten Gesichtspunkten die Briefe von Frau Masman sprechen.

Glaubenserlebnis

Wer fühlte sich in Zeist am rechten Platz? Jacobina Masman und andere mit ihr waren Mitglieder der reformierten Kirche, und sie blieben es auch; aber sie wollten keine formale Rechtgläubigkeit, keine methodistische Übergesetzlichkeit und keine Vermischung von Philosophie und Theologie. Die Utrechter Pfarrfrau, die reformierten Pfarrer, die Zeist besuchen, die Hochschullehrer, die dem Freundeskreis angehören und die übrigen, nahe oder weiter entfernt wohnenden Gesinnungsgenossen waren wohl sozusagen "fortgeschrittene Christen". Bei den Herrnhutern lernten sie, daß Einblick und Durchblick in die Heilige Schrift eng mit dem eigenen lebendigen Glauben zusammenhängt. Bei Frau Masman stand in der Haarlemer Zeit das Evangelium mehr auf dem Papier als in ihrem Herzen: "Seit ich in einer sehr verwirrten, ängstlichen Gemütsverfassung über mein Seelenheil war, mußte ich beim Durchlesen der holländischen Lieder der Brüdergemeine erklären: Dies fehlt mir. Des Heilands Blut muß mein Herz besprengen" (15). Diese Erkenntnis der ältesten Herrnhuter Generation findet man in jenen

Briefen wieder. In Utrecht lasen die, die etwas für ihr Herz suchten, gern die übersetzten Predigten Zinzendorfs und die Lebensläufe von heimgegangenen Zeister Mitgliedern. In der Brüdergemeinde bedeutete "Herz": Glaubensorgan und Zentrum für den Umgang mit Christus. Es stand der Vorherrschaft des Verstandes entgegen: das Herz als Organ, womit der Mensch Gott in Christus begegnet.

So ist Glaube: "Herzensreligion". Man konnte auch "Gefühl" sagen; aber "Herz" umfaßt mehr. Die Schultheologie möchte aus der Offenbarung ein schlüssiges System machen, und daraus entstehen Streitigkeiten in Kirche und Theologie. In der Heiligen Schrift geht es direkt zu (16). In Haarlem und Zeist lernte Frau Masman die "Theologie der Konkretheit" kennen. Zinzendorf formulierte in seiner sowohl kernigen als barocken Sprache seinen biblischen Realismus einer Blut- und Wundentheologie. Er bezeichnete den Glauben an Christus als eine "Wirksamkeit, höher und solider als jeder menschliche Verstand". Bekehrung und Heiligung dürfen nicht überbetont werden im Verhältnis zu Gottes unaussprechlicher Gabe: "Wir können nichts tun, wir müssen erst haben" (17). Den verschiedenen Wegen und Formen des Glaubenslebens lag der persönliche Umgang mit dem Heiland zugrunde (18). Frau Masman lernte ihn in Zeist kennen, ebenso wie Zinzendorfs allumfassende Theologie: "Er hat für die ganze Welt am Creutz gebeichtet, da er sagt: 'Vater, vergieb ihnen!' und da er rief: 'Es ist vollbracht,' sprach er die General-Absolution über alle Gottlose aus." Deshalb ist das Evangelium keine "cabinet-materie mehr, sondern ein subject für alle Kanzeln in der Christenheit, das auf alle Minarets der Türken, in alle Hayne der Heiden in alle Synagogen der Juden, kurz für alle Menschen gehört, die Ohren haben zu hören" (19).

Ob Bruder Richter dies im Zeister Kirchensaal auch noch so allumfassend und bündig sagen konnte, ist nicht bekannt. Aber in Schrift, Liturgie und Lied konnte man es bei den Herrnhutern noch hören. In zwei Worten konnte Zinzendorf die gesamte Theologie zusammenfassen: Jesus Christus. Mit vielen Worten hat er sie erläutert. Frau Masman und andere, die sich in Zeist am rechten Ort wußten, suchten Geborgenheit in der "ewigen Adoption durch Christus". Der besondere Nachdruck, den Zinzendorf auf den persönlichen Umgang mit dem Herrn legte, stand hierzu nicht im Widerspruch, sondern ergab sich daraus. Auf diese Weise konnte Frau Masman in der Spiritualität und Theologie von Herrnhut lernen, Einsamkeit zu ertragen und sich in die Selbständigkeit hineinzüben. Diesen "Übungsplatz" hatte sie anfangs nötig: sie betet darum, daß sie auf ihrem Posten in Utrecht zufrieden sein, und daß Jesus ihr Herr sein möge. "Wenn das dann geschieht, dann bin ich wieder zufrieden; aber ich bin auch sehr froh, wenn ich mit des Heilands Erlaubnis wieder nach Zeist gehen darf" (20).

In Zeist findet Frau Masman eine unerhörte Vielfalt an Gottesdiensten und Liturgie. Selten konnte sie die Predigtversammlungen am Sonntag besuchen, da sie dann selbstverständlich in Utrecht war. Sie fragt Br. Richter, ob es nicht möglich sei, daß alle vier Wochen einmal eine holländische Predigt gehalten wird zu einer Zeit, in der in Utrecht nicht gepredigt wird. Dies würde eine sehr gute Wirkung haben; manche würden eine solche Gelegenheit gern benutzen (21). Die Instrumentalmusik und den Kirchenchor in den Zeister Versammlungen, die für die protestantischen Kirchen in Holland neu sind, erwähnt Frau Masman nicht, wohl aber die Lieder. Sie beschäftigt sich mit den Liedern, die sie in Zeist und Haarlem kennenlernte. Das klingt

in verschiedenen Briefen an. Als treibende Kraft auf vielen Gebieten sorgt sie auch für die Weitergabe von "Psalmen", wie man die gedruckten Liturgieblätter mit Liedern nennt. Herrnhut sprach von einer "Liedertheologie": "Ihre Haupt-Sache ist, das Creutz und die Wunden JEsu für ordinär und sodann die gantze Heil.DreiEinigkeit in der Person JESU Christi nach Coloss.II,9 zu besingen" (22). In Zeist war möglicherweise in der Amtszeit von Bruder Richter die Durchatmung des Tages mit kurzen Versammlungen noch an der Tagesordnung. Im Laufe des Jahres gab es verschiedene Gemeinfeste sowie die jährlichen Chor-feste (die "Chöre" sind die verschiedenen Gruppen der Gemeinde; ledige Männer, Frauen, Verheiratete usw.). Das Abendmahl wird, wie Frau Masman erwähnt, monatlich gefeiert, in Utrecht nur alle drei Monate. Daneben gab es in der Brüdergemeinde das Liebesmahl nach dem Beispiel der Urgemeinde, sowohl im Kirchensaal als auch zu Hause. Dieses ist gemeint als ein sehr einfaches Mahl, das mehr dazu dient, "froh und vom Heiligen Geist erfüllt zu werden als seinen Hunger zu stillen". Da ein großer Freundeskreis daran teilnimmt, bietet man nur Brot und Tee an: "in regulirten Gemeinen werden die Brödgen mit besonderem Fleis dazu gebacken, dasz es sich von aderm Brod unterscheidet" (23). "Nie vergesse ich das Liebesmahl und den Abendsegen", schreibt Jacobina Masman. Auch Kinderstunden wurden in Zeist gehalten. Spangenberg und andere veröffentlichten Predigten für die Jugend. Frau Masman kommt gern auch dazu mit ihren Kindern nach Zeist. In diesen Kinderversammlungen erlebte sie die Gebetsform der "Prostatio". Dies tat man bei Abendmahlsfeiern und bei anderen Gelegenheiten. An den Saalwänden entlang streckten die Anwesenden sich der Länge nach, mit dem Gesicht dem Fußboden zugewandt, aus, in Demütigung und Anbetung, die Männer auf der linken, die Frauen auf der rechten Seite (24). Die reformierte Pfarrfrau war in ihrer Kirche nicht viele verschiedene liturgische Formen gewöhnt. Trotzdem empfand sie nicht den geringsten Anlaß, das Niederwerfen seltsam oder "römisch-katholisch" zu finden. Im September 1797 fürchtet sie, daß vielleicht aus Rücksicht auf sie und ihre Kinder das Niederwerfen durch Knien ersetzt wurde: "Noch etwas, als ich voriges Mal beim Gebetsgottesdienst war, beteten die Kinder kniend anstatt auf ihrem Angesicht liegend. Dies machte mich stutzig, ob etwa meine Kinder diese Änderung der so lobenswerten Sitte verursacht hätten, denn dann würde ich nicht mehr zu kommen wagen. Meine Kinder finden solche Körperhaltung bei einer Gebetsversammlung nicht merkwürdig. Ich habe ihnen sogar aus einem Buch von Br. Spangenberg eine Gebetsversammlung übersetzt. Und in der Amtszeit von Br. Rantzau habe ich auch zwei mal an einem Gebet auf dem Angesicht teilgenommen" (25).

Frau Masman lernte auch die Losungen in Buchform kennen. In Herrnhut gab man nach dem Jahre 1728 allen Häusern einen Bibeltext als Losungswort weiter, als Leitwort für den Tag. Das war eine wichtige Hilfe bei der Seelsorge und ein Mittel zur Verbreitung des Evangeliums. Von 1731 an verlegte man die Losungen als gebundene Büchlein. Die Beerdigung von Zeister Gemeinmitgliedern gestaltete man so, daß im Saal der selbstgeschriebene Lebenslauf des (der) Heimgegangenen als sein Lebensreisebericht vorgelesen wurde. Dies beeindruckte Frau Masman sehr. Sie bittet verschiedentlich darum, einen Lebenslauf noch einmal durchlesen und weitergeben zu dürfen: "Vielmals dachte ich, ja, in den Lebensläufen erfahre ich wohl von den Brüdern u. Schwestern, daß sie auch durch Licht u. durch Dunkelheit gehen

mußten, aber bei alledem blieben sie nahe beim Heiland" (26). Besondere Sorgfalt und ein eindringliches Zeugnis verbindet sich mit dem Begräbnis. Ausgehend von einer lebendigen Erwartung, als Teil der Nachfolge Jesu gestalten die Herrnhuter diese Handlung; daher wird der Heimgegangene "mit Musik lieblich u. munter auf den Gottesacker hinausbegleitet unter der gewöhnlichen Begräbnis-Liturgie in ein eigenes frisches Grab eingesenkt". Am Ostermorgen kommt die Gemeine früh bei Sonnenaufgang zusammen "nach der Weise der Ostkirche", um die Osterliturgie zu lesen und zu singen. Die Brüder pflegen den Friedhof wie einen "Garten des Herrn" und so, wie Abraham einen Platz für ein Erbbegräbnis suchte, so erhält jedes Mitglied ein eigenes Grab (27).

Ökumene

Jacobina Masman hatte als Mitglied der reformierten Kirche ein gutes Gewissen in bezug auf ihr Verhältnis zu den Herrnhutern in Zeist. Die Brüdergemeine war nicht eine konkurrierende Kirche, die Schafe aus einem anderen Stall stehlen wollte. Reformierte Christen haben ihren eigenen Platz im Miteinander dieser Gemeine. Diese Einsicht äußert sie im Zusammenhang mit der Angelegenheit des Mannes, der für den Umzug nach Hanau ein Attest beantragte. In Utrecht schuf dies Probleme, aber Frau Masman sagt, daß sie erstaunt sei über die Unwissenheit des Utrechter Kirchenvorstandes, "wo doch Professor Krom die Gemeine doch dahingehend aufgeklärt hatte, daß man wußte: die Brüdergemeine bestehe aus verschiedenen "Truppen", und daß sicher dieser Bruder dann zu den reformierten gehörte; auch weiß ich nicht anders, als daß der Prediger in Neuwied immer aus der reformierten Kirche stammt, dies also zum größten Teil eine ebensolche Gemeine" (28) sei. Frau Masman schreibt "Truppen", meint aber "Tropen". Der Brüdergemeine war die Tropenidee vertraut. Gott in seiner Weisheit läßt verschiedene Kirchen und Bekenntnisse zu als voneinander sich unterscheidende Arten der Erziehung zum Reich Gottes (*tropoi paideias*). Zinzendorf arbeitete diesen Gedanken, den er bei Christoph Matthäus Pfaff (1686 - 1760) fand, weiter aus für das Verhältnis, das die Brüdergemeine zu den anderen Kirchen haben sollte, im besonderen zur lutherischen und zur reformierten Konfession. Er wollte eine Abkapselung der Gemeine verhüten (29).

Deutliche Anerkennung der Unterschiede und Unterstreichung des zentralen Glaubensners handhabte Zinzendorf als Waffe gegen mystische Gefühlsfrömmerei und ebenso gegen Gleichgültigkeit hinsichtlich vielfarbiger Bekenntnisse. "Wo nur immer eine Spur von Christus ist oder wo der Heilige Geist zu Besuch war, dürfen wir nicht fragen: welcher Konfession gehören Sie an..., sondern müssen wir dem Lichtglanz folgen, nicht nur 8 Tage, sondern 24 Jahre ohne Zank, Kummer oder Ungeduld." Spangenberg bewies, daß er 24 Jahre nach dem Tode von Zinzendorf noch so denken konnte. Er schrieb an Pfarrer Verster in Rotterdam, daß er ziemlich viele Bücher von reformierten Theologen gelesen habe. Darin fände er Aussprüche, die er nicht bejahen und übernehmen könne. Jedoch erblicke er das Kleinod in den "unanfechtbaren, kostbaren Wahrheiten Gottes, die der Heiland der reformierten Kirche geschenkt habe" (30).

In einem derartigen geistlichen Klima entschloß sich Frau Masman in einer kirchlich verhärteten Zeit, sich nicht mehr zu verhalten wie Nikodemus, sondern offen und aufgeschlossen zu sein für "das neue

Licht", das in Zeist leuchtete, dankbar, in einer Addition von Kräften zu leben. "Als Treffpunkt der Evangelischen in Niederland hatte die Brüdergemeinde große Bedeutung" (31). Nach seinem Übertritt zur katholischen Kirche im Jahre 1816 schrieb der Amsterdamer Buchhändler Johannes Weppelman, Verleger der "Berichten von de zendingen der Evangelische Broedergemeente onder de Heidenen" über die ökumenische Funktion der Herrnhuter. Er war mit Masmans befreundet und Frau Masman verhandelte mit ihm über das Verlegen von Schriften über Zeist. Man sieht, wie vielfarbig der Freundeskreis um Zeist war. Er schreibt, daß er in den neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts "das erste, schlichte Christentum, so wie Christus selbst es gegründet hatte", suchte. Auf der Suche nach Gleichgesinnten war er mit der Brüdergemeinde in Kontakt gekommen, "eine Gesellschaft von Menschen.. die den gekreuzigten Christus von Herzen liebten". Von dieser Gemeine erhielt er Adressen von Gleichgesinnten aus verschiedenen Kirchen und Orten. In einem einzigen Satz inventarisiert er die so verschiedenartige Gesellschaft, die Frau Masman kennenlernte und über die sie schreibt: "Die Besuche machen wir bei Adligen, Nichtadligen, bei Reichen, bei Armen, bei Männern, bei Frauen, bei Professoren, bei Pfarrern von verschiedenen kirchlichen Richtungen (wobei es viele Nikodemusse gab). Alle diese waren Freunde der Brüdergemeinde" (32). Dazu kam noch die Öffnung in Richtung Deutschland, der Schweiz und England. Die ökumenischen Konferenzen in Herrnhut und die Deutsche Christentums-gesellschaft, die seit 1784 von Amsterdam aus in verschiedene Kreise ausstrahlte, weckten das Interesse der Familie Masman und vieler Freunde von Zeist. Aus England kamen die Berichte über die London Missionary Society, die sowohl Kirchenerneuerung als Überseemission auf ihrem Programm hatte. Frau Masman erfuhr von ihrem Mann, daß "nun eine Pfarrerconferenz oder Herzengemeinschaft geschaffen werden soll, wie immer man es nennen mag... Unser lieber Crom schien es ziemlich bedenklich zu finden, aber jetzt läuft die Sache mit mehr Begeisterung. Pfarrer Verster sagte mir, daß es dringend an der Zeit sei. Die englischen Freunde wollen gern die Hand bieten zu einer Reformation, aber unsere meisten und auch besten Pfarrer werden keine Lust haben, diese so vorzunehmen, wie Jene es sich vorstellen... Der Plan dieser Herren war, eine vollständige Neubildung zu bewerkstelligen, nämlich diejenigen, die nicht hineingehören, aus der Kirche zu entfernen, dagegen die aufzunehmen, die bisher draußen waren und dabei als einzigen Grundsatz gelten zu lassen, wie wir es lesen: 'erbaut auf dem Fundament der Apostel u. Profeten, dessen Eckstein Jesus Christus ist, und dies zu verbinden mit strenger Kirchenzucht. Ich sagte zu meinem Freunde van der Kemp: "O, dann müssen wir wohl um eine vollständige Erneuerung durch den Heiligen Geist bitten, der uns erlösen möge von aller Parteiensucht, sonst ist es unmöglich!" (33). Kurz nach diesem Gespräch fährt van der Kemp nach England hinüber. Dort arbeitete er mit an einer "Bittschrift an die Christen in den Vereinigten Niederlanden". Auf dem Wege über Zeist war er in Berührung gekommen mit der London Missionary Society. Nach seiner Rückkehr in die Niederlande gründete er mit Verster, Krom, Masman u.a. am 19.12.1797 die Niederländische Missionsgesellschaft, die in bestem Einvernehmen mit Zeist ein eigenes Werk in der Reformierten Kirche zu ihrem Programm machte (34).

Die "Herzenstheologie", die die Brüdergemeine kennzeichnete, machte aus Frau Masman keine weltfremde oder in sich gekehrte Person. Sie war als Frau tätig in Bewegungen, die sich innerhalb und außerhalb ihrer Kirche bemerkbar machten, und hatte nicht den Eindruck, daß Männer sich als einzig federführend und als Vollstrecker von Gottes Auftrag betrachteten sollten. Eine besonders widerstandsfähige Gesundheit hatte sie nicht, aber sie besaß einen starken Geist. Sie war dauernd damit beschäftigt, als Verbindungsfrau zwischen Zeist-Utrecht-Rotterdam und weiteren Orten zu fungieren. Sie widmete ihre Energie nicht nur ihren Utrechter Pflichten, sondern vielen anderen Angelegenheiten. Sie sorgte u.a. für die Verteilung der Büchlein mit den handgeschriebenen, übersetzten Berichten der Pfarrkonferenzen in Herrnhut. Dies war ein sehr früher ökumenischer Lesestoff, den Hochschullehrer, Pfarrer und einige andere sehr gern lasen. Die Neuwieder Nachrichten haben wahrscheinlich ähnlichen Stoff geboten. Um die Nachrichten vom Kap (Süd-Afrika), die Grönlandberichte und andere Mitteilungen über die Missionsgebiete kümmerte sich Frau Masman ebenfalls in Utrecht. Professor Jodocus Heringa war dort ihre Stütze. In seinem Hause organisierte er zwei Lese- und Gesprächsgruppen für die Missionsberichte aus Zeist, eine für Frauen und eine für Studenten. Direkte Berichte aus den reformierten überseeischen Handelskirchen, die gleichzeitig eine Missionsaufgabe hatten, kamen unmittelbar zur Klassis Amsterdam und zum Teil an die Provinzialsynoden. Für die Leser solcher Berichte über einen neuen Missionsstil, wie er von Herrnhut geprägt wurde, bedeuteten sie ein ähnliches Erlebnis wie 50 Jahre vorher die Mitteilungen der lutherischen Tranquebarmission in Indien. Missionskollekten für sich selbst konnte Zeist in anderen Kirchen nicht organisieren, aber Frau Masman meldet und bringt regelmäßige und gelegentliche Spenden nach Zeist. Mit Verlegern führte sie Besprechungen über Veröffentlichungen und Neuauflagen für Zeist. Sie führte darüber einen Briefwechsel mit Professor Krom in Middelburg und ließ Anzeigen in den "Courant" setzen. Sie und ihr Mann beobachteten aufmerksam Wandlungen im Schulwesen. Im März 1796 wurde unter der französischen Fremdherrschaft der Nationalversammlung ein "Versuch für einen nationalen Unterrichtsentwurf" angeboten. Seit 1795 war die Trennung von Staat und Kirche eine vollendete Tatsache. Frau Masman erkundigt sich mit im Namen ihres Mannes und des Pfarrers Offers, ob etwa Zeist ihren schulpflichtigen Kindern helfen könne oder ob vielleicht das Internat in der dänischen Brüdergemeine Christiansfeld eine Lösung darstellen könne, wenn Bruder Höfer in Zeist die Kinder nicht aufnehme, "da die jetzt bevorstehende Unterrichtsmethode in den hiesigen Schulen uns völlig widerstrebt, sodaß mein Mann beabsichtigt, die Kinder aus der Schule zu nehmen, sobald der neue Unterrichtsstil eingeführt ist" (35).

In den neunziger Jahren pflegte J.Th. van der Kemp, der erste niederländische Missionar, enge Beziehungen zu Verster in Rotterdam, zu den Masmans in Utrecht und den Herrnhutern in Zeist. Er hatte dort "sein Herz dem Heiland übergeben" und war seither in vielfältiger Berührung mit Zeist und leistete ihm mancherlei Dienste. Die Liebe von van der Kemp zur Süd-Afrika-Mission wurde durch die Kapberichte, die er aus Zeist erhielt, geweckt. 1792, bei der Gründung der Zeister Missionsgesellschaft, war van der Kemp als Berater beteiligt.

Zwei wichtige Veröffentlichungen über Leben und Werke der Brüdergemeine hat er übersetzt. Im Zeister Freundeskreis hat man unberechtigterweise ein ungutes Motiv hinter der Gründung der Niederländischen Missionsgesellschaft durch van der Kemp vermutet, nämlich Konkurrenz. Dem widersprachen die bereits genannten Herren Verster, Krom, Masman und andere, die die Niederländische Missionsgesellschaft in Rotterdam gründeten und Ehrenmitglieder der "Zeister Brüdersozietät zur Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden" waren. Und Frau Masman schreibt im Ton der Selbstverständlichkeit an Bruder Richter in Zeist, daß "mein lieber Freund, Dr. v. d. Kemp, der bekannte Freund unseres sel. Br. Rantzau, als Missionar nach Afrika berufen ist" (36). Und als sie Zeist von der Ausreise "unserer Missionare" berichtet, sozusagen in einem Atemzug mit einer Frage über die Kapberichte, spricht sie über die Arbeit der Niederländischen Missionsgesellschaft, nicht über die Brüdergemeinmission (37).

Auch Suriname spielt in ihrem Wirkungskreis eine Rolle. Im Januar 1798 schreibt sie nach Zeist: "Am Montag, bei unserer Sitzung, trafen wir einen der Besitzer von zwei Plantagen, Spieringshoek und Soelen. Diese Plantagen liegen in West-Indien, nahe bei Paramaribo. Sie sprachen mit uns über ihren Wunsch, daß den Heiden auf ihren Plantagen das Evangelium verkündet würde. Hätten vielleicht Brüder, die auf der einen Plantage, Soelen, bereits einmal waren, Lust und Gelegenheit, dort die frohe Botschaft zu verkündigen? Dies wollte ich in erster Linie Ihnen mitteilen. Man weiß nicht, was der liebe Heiland will. Als große Ehre und als eine Auszeichnung würde ich, erbärmlicher Mensch, es mir anrechnen, falls ich hierbei auch noch behilflich sein könnte" (38). Das Problem der Sklaverei in Surinam kam offensichtlich in der Utrechter Gesellschaft noch nicht zur Sprache. Erst im Jahre 1856 sollte der Theologe Nicolaas Beets dies tun, und 1842 der Jurist Ackersdijk (39). Einer der Söhne von Frau Masman, Pfarrer H. Uden-Masman, war 1829 einer der Mitgründer der "Haager Gesellschaft", die der Brüdergemeine tatkräftig half, eine weitverzweigte Arbeit unter den Plantagesklaven in Surinam aufzubauen (40).

In Piershil 1820: "Wenn ich nicht im Geist Gemeinschaft übte"

Die regelmäßige Briefreihe von Jacobina Masman endet am 15.7.1798. Aus den folgenden 22 Jahren ist kein schriftlicher Bericht von ihr bekannt. Sie schrieb zwar an Schwester Schlegel in Zeist, erhielt auch, so wie früher, Zeister Berichte zum Lesen, aber auf ihre Briefe erfolgte keine Antwort. Ein Brief vom 8. Dezember 1820 ist erhalten geblieben. Pfarrer Masman ging 1812 heim, Frau Masman ist bei ihren Kindern in Piershil in der Nähe von Rotterdam. Sie pflegt die Verbindung mit Zeist und bittet den Pfarrer Früauf, ihr ein Brieflein zu schreiben: "auf deutsch, doch mit holländischen Buchstaben, lese ich es sehr gut". Mehr als 20 Jahre zuvor suchte Frau Masman eine andere Schule für ihre Kinder: "Wie freue ich mich, daß endlich auch ein Jungeninstitut in meinem geliebten Zeist besteht". Sie fühlt sich Zeist und auch dem Gemeingeist gegenüber nicht entfremdet: "Die Beziehung, die ich schon seit mehr als 30 Jahren zur Gemeinde habe, ist im Laufe der Zeit immer enger geworden; und wenn ich nicht so eng mit meinen Kindern verbunden wäre, wäre ich schon längst zur Gemeinde gekommen. Ich könnte auch nicht leben, ohne mit Gotteskindern Geistesgemeinschaft zu pflegen. Obwohl es stimmt, daß man im Umgang mit dem

Schmerzensmann alles haben kann, besteht doch auch eine enge Verbindung zwischen denjenigen, die auf demselben Glaubensgrund stehen und in Blut und Wunden alles finden... Wie erquickt es mich, an die früheren Zeiten mit meinem lieben Bruder Rantzau und mit anderen zu denken."

Die Zeiten haben sich für Jacobina Masman geändert. Sie blickt zurück. Vor dem Jahr 1792 ging ihr Mann in Haarlem schon in die Brüdergemeinversammlung. "Was gab es doch in der Brüdergemeine für bedeutende Christen, aber o weh, unter allen Gotteskindern findet man den Niedergang. Doch: nähert sich nicht die entscheidende Zeit? wird nicht alles Kommende vorbereitet? Wird das, was wir in Eph. 4,13 lesen, nicht sehr bald in Erfüllung gehen?"

Frau Masman überschritt keine Grenzen, sondern sie suchte das, was Zinzendorf in seinen Zeister Reden Gemeine oder Kirche genannt hatte: "Und wenn wir sagen, die Gemeine oder die Kirche, so meinen wir so leute, es mögen denn hundert oder tausend oder zehntausend seyn... so sind es lichtgen, die aus dem einzigen Flamme gefahren sind,... aus dem Heiland am Creuze." Sie weist hin auf Eph. 4,13: "bis wir Alle zur Einigkeit des Glaubens u. zur Erkenntnis des Gottessohnes gelangen, zum vollkommenen Menschen, zu dem Umfang der Fülle Christi" (41). Frau Masman hatte nicht gelernt, in apokalyptischen Bruchzahlen zu denken. Sie hatte gelernt, in Einheit und Fülle zu suchen. Darum endete ihr Lebenstag nicht im Dunkel.

"Aber ich muß schließen, nach vielen Grüßen.. in unserem lieben Erlöser... Ihre Ihnen verbundene Schwester, Witwe Masman-Uden."

A n m e r k u n g e n

- 1) Protokoll Kirchenvorstand Utrecht 1787-1803. Inv.no. 6. Archief Ned. Hervormde Gemeente, Rijksarchief Utrecht.
- 2) Brief 13 Juni 1797. Diese Briefe sind im Prediger-Archiv der Ev. Broedergemeente Zeist, Rijksarchief Utrecht, Briefe 1793-1798 und 1820-1840, P.A.II,R 2,B2c und 2o.
- 3) Protokoll Kirchenvorstand, 26. Juni 1797.
- 4) Brief 7. Juli 1797.
- 5) Über Gerhard Masman: El. van 't Hooft, Gerhard Masman, Biografisch Lexikon van het Nederlandse Protestantisme. Kampen 1977, I, S.165; Aart de Groot, Tussen geloof en revolutie: de Utrechtse coetus in de jaren 1797 en 1798, in Geloof en revolutie, kerkhistorische kanttekeningen. Amsterdam 1977, S.152-159.
- 6) Siehe unter 2.
- 7) Otto Uttendorfer: Zinzendorfs Weltbetrachtung, Berlin (1929), S. 313,321,335.
- 8) Brief 31. März 1797.
- 9) Brief 31. März 1797.
- 10) Brief 10. April 1797.
- 11) Brief 21. Juni 1797.
- 12) W. Lutjeharms: Het philadelphisch streven der Hernhutters in de Nederlanden in de achttiende eeuw. Zeist 1935, ca.II-IV.
- 13) I. Le Long: Godts wonderen met Zijne kerke. Amsterdam 1735, 1738².
- 14) Hendrik Velse: Eene uitvoerige Voorreden bij Naauwkeurige Berig-

- ten nopens de Grondvesting des Christendoms onder de Heidenen op de kust van Choromandel en Malabar. 's Gravenhage 1739, S. 41-53.
- 15) Brief 31.März 1797.
 - 16) Hans Ruh: Christologische Begründung des ersten Artikels bei Zinzendorf. Zürich 1967, S.9.
 - 17) Erich Beyreuther: Studien zur Theologie Zinzendorfs. Neukirchner Verlag 1962, S.251.
 - 18) Dieter Meyer: Der Christozentrismus des späten Zinzendorf. Eine Studie zu dem Begriff "täglicher Umgang mit dem Heiland". Bern/Frankfurt a.M. 1973.
 - 19) Zinzendorf: Londoner Predigten, I, 2785, Berliner Reden, I, S.26, zit. Ruh, a.a.O. S.33-34.
 - 20) Brief 31.März 1797.
 - 21) Brief 8.Juli 1797.
 - 22) Zeremonien-Büchlein, S.43.
 - 23) ebd.,S.43.
 - 24) ebd.,S.41.
 - 25) Brief 25.September 1797.
 - 26) Brief 5.November 1797.
 - 27) Zeremonien-Büchlein, S.57.
 - 28) Brief 28.Mai 1797. H.J. Krom schrieb eine Vorrede für die Ratio Disciplinae..of Grondschets van de Inrichtingen der Evangelische Broedergemeenten. 1793.
 - 29) Hans Christoph Hahn und Hellmut Reichel: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760. Hamburg 1977,S.412-413.
 - 30) M. van Rhijn: Ds J.L. Verster en zijn vrienden (1745-1814) in Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis, N.S.XXX (1938),blz 125-166.
 - 31) P.N. Holtrop: Tussen Pietisme en Réveil.Het "Deutsche Christentumsgesellschaft" in Nederland, 1784-1833. Diss.Vrije Universiteit Amsterdam 1975, blz 154.
 - 32) ebd., blz 156.
 - 33) Brief 11.September 1797.
 - 34) I.H. Enklaar: De levensgeschiedenis van Johannes Theodorus van der Kemp. Wageningen 1972, blz 98,105.
 - 35) Brief 30.Januari 1797.
 - 36) Brief 5.September 1797.
 - 37) Brief 2.Juli 1798.
 - 38) Brief 7.Januari 1798.
 - 39) N. Beets: De bevrijding der slaven. 1856 (Vortrag in Zeist).
 - 40) R. Reinsma: Een merkwaardige episode uit de geschiedenis van de slavenemancipatie. Den Haag, s.a. blz 46.
 - 41) K.A. Zeefuik: Hernhutter zending en Haagsche Maatschappij. 1828-1867. Diss. Utrecht 1973, blz 88-89.
 - 42) N.L. von Zinzendorf: Zeyster Reden, S.88-89.
 - 43) Brief 8.Dezember 1820.

Die Surinamer in den Niederlanden und die Kirchen

von Pieter Jansen, Rhenen

In den Niederlanden hat die Anteilnahme der Kirchen an der Lage der zugewanderten Surinamer wie auch anderer völkischer Minderheiten in den letzten Jahren erheblich zugenommen. Das Bewußtsein ist gewachsen, daß die Anwesenheit einer großen Zahl von Menschen mit einem abweichenden kulturellen und religiösen Hintergrund, die aus Armutsländern der Dritten Welt stammen, eine Herausforderung an die Gesellschaft insgesamt und an die Kirchen insbesondere bedeutet.

So ist ein Prozeß der Besinnung in Gang gekommen angesichts der einschneidenden Veränderungen, die der fortschreitende Pluralismus der Gesellschaft hervorruft und entsprechende Konsequenzen für das Leben der kirchlichen Gemeinde mit sich bringt. Auf dem Gebiet der Diakonie und der Kirchen sind Initiativen ergriffen worden mit Programmen zur Bekämpfung der Diskriminierung und zur Durchbrechung von Vorurteilen, womit die hierher gehörigen biblisch-theologischen Aussagen und Vorstellungen in Zusammenhang gebracht werden, und wobei auch die Politik der Regierung kritisch verfolgt wird.

A. Die Situation

1. Die Einwanderung aus Surinam seit 1960

Von jeher sind Surinamer in die Niederlande gekommen, meistens, um hier zu studieren, manchmal auch - so in den 30er Jahren -, um den drückenden wirtschaftlichen Verhältnissen und der herrschenden Armut zu entgehen. Von einer Geschichte der Auswanderung aber kann man erst seit Beginn der 60er Jahre an sprechen.

1960 lebten rund 10 000 Surinamer in den Niederlanden. 1964 zogen 4,4 % der Surinamer aus Surinam dorthin. 1973 waren es 25,6 %. 1975 hat ihre Zahl die 100 000 überschritten.

Anfangs hatte es sich vorwiegend um Männer und um Gruppen eines etwas elitären Charakters gehandelt. Seit 1967 kamen ganze Familien; und seit Ende der 60er Jahre wanderten Surinamer aus allen, und zumal auch aus den unteren, sozialen Schichten ein.

Einzelne oder mehrere pflegten dabei als "Quartiermacher" vorauszugehen; hatten sie Arbeit und Unterkunft gefunden, so zogen sie die Familien nach. Aus einer Untersuchung von 1971/72 wird deutlich, daß 48 % der Menschen, die Surinam verließen, zu den vielen Arbeitslosen gehörten, die Surinam aufweist. Das ist zugleich ein Hinweis auf das wichtigste Motiv, das zu dem massenhaften Auszug führte: Surinam bietet wirtschaftlich und sozial noch zu wenig Zukunftsaussichten.

Von Bedeutung ist auch, daß zunehmend alle religiösen Gruppierungen im Auswandererstrom vertreten sind. Anfänglich gehörte der größte Teil zur Römisch-Katholischen Kirche, zur Evangelischen Brüderge-

meine oder zu einer der anderen protestantischen Kirchen in Surinam. In einem späteren Stadium kommen immer mehr Hindus und Moslems. 1973 machen die Hindus und Moslems 36 % der Einwanderer aus, 1974 sind es 49 % (nach einer anderen Berechnung 51,3 %). 1975 bilden sie die Mehrheit.

Dieses Jahr 1975 brachte eine entscheidende Wende: am 25. November erhielt Surinam von den Niederlanden die Unabhängigkeit. Die Wirkung war zunächst ein panikartiges Ansteigen der Auswanderung. Rund 40 000 Surinamer - 10 % der damaligen Bevölkerung - verließen im letzten Moment ihr Land, solange sie noch die niederländische Staatsangehörigkeit besaßen, und suchten Zuflucht in den Niederlanden. Nach diesem Termin nahm der Zustrom anfänglich ab; einer dauernden Niederlassung standen jetzt erhebliche Hindernisse im Weg. Aber nach einiger Zeit gingen die Zahlen wieder in die Höhe. (1974: 15 674; 1979: 18 200) In Surinam war die Zeit nach der Unabhängigkeitserklärung charakterisiert durch fortschreitende Korruption, politischen Dilletantismus, durch Verschlechterung der sozialen und wirtschaftlichen Lage und durch eine phantasielose Fortsetzung der aufwendigen Entwicklungs(hilfe)politik der Zeit vor der Unabhängigkeit. Der Staatsstreich vom 25. Februar 1980 weckte vorübergehend neue Hoffnungen. Aber der Einwanderungsdruck in den Niederlanden setzte sich fort, nunmehr vielfach in illegalen Formen, wenn es auch Rückwanderer gab.

Gegenwärtig befinden sich in den Niederlanden bei einer Gesamtbevölkerung von 14 Millionen ungefähr 600 000 Menschen aus den ehemaligen Kolonien und den Mittelmeerländern, darunter 180 000 Surinamer. In Surinam selbst leben 360 000 Surinamer.

2. Maßnahmen des Staates

Die holländische Regierung hatte zunächst kaum auf die herandrängenden Probleme reagiert. Soweit Maßnahmen getroffen wurden, geschah es mit einer recht negativen, abwehrenden Einstellung. 1973 begann in amtlichen Kreisen der Gedanke einer Streuungspolitik aufzukommen: man wollte den Ansturm auf die Großstädte abbremsen, indem die Einwanderer über das Land verteilt werden sollten. 1975 wurde zum ersten Mal mit dieser Politik, die von den Surinamern selbst stark angefochten wurde, experimentiert. In Den Haag entstand dafür ein spezielles Amt, das "Zentral-Büro", und im Laufe des Jahres 1975 wurden etwa hundert Auffangzentren in Vertrag genommen (leerstehende Ferienhäuser, Hotels, Klöster u.ä.), um Surinamern, die nicht zu Verwandten konnten oder wollten, zeitlich befristete Unterkunft zu verschaffen. Man wirkte vermittelnd für sie bei der Suche nach endgültigem Wohnraum, wobei Gemeinden verpflichtet werden konnten, einen bestimmten Prozentsatz ihres Wohnraums zur Verfügung zu stellen. Anfänglich bestand die Hoffnung, daß die Behörden der etwas größeren Gemeinden (mit mehr als 25 000 Einwohnern) freiwillig Wohnungen für Surinamer zur Verfügung stellen würden. Schon Ende 1974 wurde jedoch deutlich, daß man damit nicht rechnen konnte. Es gab kaum positive Reaktionen.

Unter Rückgriff auf Bestimmungen aus der Zeit, in der die Entkolonialisierung von Indonesien ihrem Ende zugeht, wurde noch im Januar 1975 festgelegt, daß die Gemeinden 5 % ihrer durch den Staat bezuschußten Neubauwohnungen für die Unterbringung von Surinamern zur Verfügung stellen sollten. Die Großstädte waren davon ausgenommen.

Der Mangel an Mitarbeit durch eine Reihe von Gemeinden, der sichtliche Widerstand bei einem Teil der Bevölkerung und die Notwendigkeit, trotzdem kurzfristig Lösungen zu finden, bilden den Hintergrund, auf dem einige der ursprünglichen politischen Vorsätze zurückgenommen wurden. So wird auf die Verbindung der Unterbringung mit der Möglichkeit, Arbeit zu finden, verzichtet ebenso wie auf die auf dem Papier propagierte Bevorzugung "Gebündelter Dekonzentration (Verteilung)" (d.h.: Wohnungen werden dort gesucht, wo mehr Surinamer in der Nähe wohnen könnten, damit sie Kontakt untereinander haben könnten). Auch die gesellschaftliche Betreuung steht viel weniger im Mittelpunkt, als es an sich nötig und wünschbar gewesen wäre.

Das Ergebnis war, daß ziemlich viele Surinamer in Gemeinden untergebracht wurden, in denen es zwar Wohnungen, aber keine Arbeit gab, und daß sie dabei oft sehr isoliert voneinander in kleinen und recht abgelegenen Dörfern unterkamen.

Das Zentral-Büro hat nur ein paar Jahre bestanden. Ende 1977 wurden die Auffangzentren für neue Bewohner geschlossen. 1978 versuchte man, den alten Bewohnern möglichst zu einer Wohnung irgendwo in den Niederlanden zu verhelfen. Im März 1978 waren 15 987 Surinamer durch die Bemühungen des Zentral-Büros endgültig untergebracht; im September desselben Jahres waren es 17 400, darunter eine kleine Anzahl Surinamer aus den Großstädten, die es vorzogen, außerhalb zu wohnen. Im Dezember 1978 waren noch 299 Surinamer in einem Auffangzentrum. 1979 wurde das Zentral-Büro aufgehoben. Aus diesem Arbeitszweig sind jedoch einige Ansätze für eine Politik erwachsen, die über die bloße Unterbringung hinausging. Den Niederschlag davon findet man in einer Erklärung des Ministers für Kultur, Erholung und Sozialarbeit an die Zweite Kammer des Parlaments vom März 1977 ("Die Stellung der Migranten aus Surinam in den Niederlanden. Mittelfristige Planung"). Allerdings war diese Politik, die die Regierung in Angriff zu nehmen versuchte, von Anfang an stark umstritten.

Seit dem neuen Einwanderungsdruck 1978 ist das Bestreben der Regierung ausschließlich darauf gerichtet, den Strom einzudämmen. 1975 war mit der Regierung in Surinam ein Abkommen getroffen worden, nach dem die Einwanderung zugelassen wurde, wenn innerhalb von drei Monaten nach der Ankunft Arbeit und passende Unterkunft gefunden war. Dieses Abkommen wird jetzt drastisch revidiert. Seit dem 25. November 1980 gelten Surinamer vor dem niederländischen Gesetz als Ausländer. Auf Amsterdam-Schiphol, dem Flugplatz, findet eine immer schärfere Kontrolle durch die Fremdenpolizei statt. Es werden beträchtliche Garantiesummen von Surinamern gefordert, die "für die Ferien" oder auf Familienbesuch in die Niederlande kommen. Am 1. September 1980 wird durch die niederländische Regierung plötzlich und einseitig eine Visumpflicht für Surinamer eingeführt. Ein Gesetz vom 1. November 1979 über die "Arbeit ausländischer Arbeitnehmer" wird auch auf Surinamer angewandt. Zu einem wesentlichen Teil infolge dieser rigorosen Maßnahmen ist die Einwanderung aus Surinam im Jahre 1980 beschränkt geblieben; immerhin kamen noch rund 19 000 Surinamer in die Niederlande, mehr als in jedem Jahr vor 1975 oder auch danach. Die aber, die den jetzt bestehenden Bedingungen nicht entsprachen, wurden von der Fremdenpolizei nach Surinam zurückgeschickt, - oder aber, sie tauchten unter und wurden illegal. Damit entstand noch ein weiteres Problem. Es läßt sich nicht feststellen, wieviel Surinamer illegal in den Niederlanden verblieben. Das spielt sich im Untergrund ab. Die Schätzungen gehen von einigen Tausend bis zu Zehntausend und

mehr. Es bedeutet, daß sie auf jede Form von Sozialleistungen verzichten müssen mit all den Risiken, besonders im Falle von Krankheit. Ein besonderes Problem sind dabei die Jugendlichen.

3. Soziale Probleme

Trotz der genannten Bemühungen traf die allgemeine Wohnungsnot die Surinamer in besonderem Maße. Notgedrungen landete eine große Zahl in den grauen, verarmenden alten Quartieren der großen Städte. Dabei stieß die Politik der Streuung, die die Großstädte mit ihren Elendsquartieren entlasten sollte, auf scharfe Kritik von surinamischer Seite, da das, was an surinamischer Gemeinschaft lebendig ist, dadurch aufgelöst wird. Und entsprechend wirkte die Absicht der Regierung, die soziale Fürsorge für die Einwanderer bei den allgemeinen Wohlfahrtseinrichtungen unterzubringen und nicht bei besonderen surinamischen Institutionen.

Schon in den 60er Jahren begann nämlich die Entstehung surinamischer Organisationen, die sich der wachsenden Problematik stellen wollten und die aus eigener Betroffenheit und spezifischer Kenntnis heraus der Hilfeleistung an Surinamern Form geben wollten. Rotterdam hat 1965 den ersten Schritt mit der Stiftung "Soziale Belange der Surinamer" getan. Amsterdam folgte 1967 mit "Melsuria". 1969 folgten Den Haag und Utrecht. Wenig später entstand als übergreifendes Organ die "Stiftung Nationale Föderation von Wohlfahrtsstiftungen für Surinamer". Die Regierung bezuschußte anfangs diese Einrichtungen, wenn auch spärlich und zögernd. Noch 1972 konnten sie insgesamt nicht mehr als 19 Mitarbeiter anstellen. Erst in einem späteren Stadium kam es zu einer Änderung.

Neben der Unterbringung war die Arbeitsfrage das vordringliche Problem. Die Arbeitslosigkeit, vor allem nach 1972, als sich die Wirtschaftskrise abzuzeichnen begann, war bei den Surinamern im Vergleich mit den Niederländern verhältnismäßig hoch. Der Mangel an Schulung wirkte sich bei ihnen in schmerzhafter Weise aus, und es kam dazu, daß es bei einem Teil der Arbeitgeber einen nachweisbaren Widerstand gegen die Einstellung von Surinamern gab, auch wenn die Zahlen in dieser Hinsicht zuweilen übertrieben worden sind. 1974 werden bei den verschiedenen Arbeitsämtern nicht mehr als 3 584 Surinamer als Arbeitslose registriert.

Es machen sich aber doch die Zeichen eines sich verschlechternden Einvernehmens zwischen "Holländern" und "Surinamern" bemerkbar. Die Bevölkerung war nicht auf das plötzliche Einströmen der Surinamer wie auch anderer Ausländer vorbereitet. Man fühlt sich bedroht; es entstehen erste Konflikte und Zusammenstöße. Das Bild des toleranten Niederländers scheint nicht mehr aufzugehen. Vor allem die Ereignisse des Jahres 1975 führten zu Widerständen, die in etlichen Dörfern und Städten gegen die Ankunft der Surinamer auftraten. An mehr als einem Ort wurden Aktionen gegen die Gründung eines Auffangzentrums unternommen. Vorurteile feierten Triumphe. Das negative Bild, das in der vorangehenden Periode entstanden war, führte zu üblen Auswirkungen. So gab es beispielsweise in einem Dorf in der Provinz Drenthe Widerstände: die Bevölkerung fürchtete, daß die geplante Unterbringung von Surinamern in einem zentral gelegenen Hotel dieses Dorfes einen negativen Einfluß auf den Tourismus ausüben würde. An einem anderen Ort drohten die Bewohner eines Viertels mit einer Blockade, wenn

Surinamer in einer Pension in ihrer Gegend untergebracht würden. Irgendwo in der Provinz Zeeland entstand große Unruhe, als das Zentralbüro Surinamern in einigen Ferienhäusern Unterkunft gewähren wollte. Es wurde von der dritten Katastrophe gesprochen: nach derjenigen des Zweiten Weltkrieges und der der großen Überschwemmung. Es gibt aber zum Glück auch andere Beispiele: Orte, in denen Empfangskomitees gebildet wurden, doer solche, in denen sich eine anfangs ablehnende Haltung in eine positive, helfende Begleitung wandelte.

Schon in den 60er Jahren spürten Surinamer in den Niederlanden zuweilen eine geheime Ablehnung. In einem Büchlein von 1968, das einige surinamische Autoren über die Flucht aus Surinam schrieben, steht ein Kapitel über die Diskriminierung, die von Surinamern in den Niederlanden erlebt wurde. Es wird noch sehr zurückhaltend darüber gesprochen: "Es ist meine Erfahrung, schreibt Henny de Ziel, bekannt unter dem Pseudonym Trefossa, daß der Niederländer Angst davor hat, des Diskriminierens bezichtigt zu werden; aber in unbewachten Augenblicken treten derartige Erscheinungen doch an die Oberfläche." ("De Vlucht", S.30, Paramaribo 1968). Je weiter aber die Zeit fortschritt, desto weniger blieb es bei solchen vorsichtigen Andeutungen.

In der gleichen Zeit entstehen unter dem Einfluß der Bewegungen an den Universitäten politische Gruppen, die die "Ausbeutung von Surinam" zur Diskussion stellen. Durch zurückkehrende Surinamer werden diese aggressiven Tendenzen nach Surinam gebracht, wo sie von politischen Parteien aufgenommen werden. Im Gegensatz dazu vernehmen wir bald Äußerungen eines unverblühten Rassismus. 1971 wird die "Niederländische Volksunion" gegründet, eine politische Partei, die sich 1974 zum ersten Mal an Gemeinderatswahlen beteiligt. Diese NVU ist klar und offen eine faschistische Gesellschaft, in der eine Wiederbelebung des Nationalsozialismus von Hitler und Konsorten stattfindet. Hier wird öffentlich die Zurücksendung aller Surinamer nach Surinam gefordert. Und wenn auch der Anhang dieser Partei nicht groß ist, so ist sie doch als Phänomen symptomatisch.

Ein besonderes Problem entstand schließlich in der Auswirkung der staatlichen Maßnahmen von 1975 und 1978/79 durch die wachsende Zahl illegaler Einwanderer, die ohne Kontrolle und ohne öffentliche Unterstützung im Untergrund lebten. Die finanziellen Folgen, etwa bei Krankheit, konnten bei Familienmitgliedern neben den psychischen Spannungen zu schweren Belastungen führen. Ältere Surinamer, die bei ihren Kindern untergekommen sind, versuchen hier und da, doch noch zu einer Aufenthaltsgenehmigung zu kommen - oft ohne Erfolg. Es ist menschlich schwer ertragbar, wenn solche älteren Leute, die oft in Surinam alle Brücken hinter sich abgebrochen haben, die ihren meist minimalen Besitz zu Geld gemacht haben, um die Überfahrt in die Niederlande bezahlen zu können, und die womöglich alle Kinder hier haben, - wenn diese Leute von der Polizei festgenommen und nach Surinam zurückgeschickt werden.

Mit der Illegalität aber verbindet sich noch eine Gefahr, der vor allem Jugendliche ausgesetzt sind. Schneller und häufiger geraten sie in die Welt der Drogenabhängigkeit. In dieser Subkultur finden sie einen gewissen Schutz und eine ungewisse Unterkunft. Auch wenn man sich vor Übertreibungen hüten muß, die durch ein negatives Bild von Surinamern in einer unbarmherzigen Atmosphäre von Vorurteilen entsteht, so muß doch für die letzten Jahre eine Zunahme festgestellt werden. Doch hat auch die Hilfe für die Drogenabhängigen zugenom-

men. In allen großen Städten, aber auch in mittleren wie Arnhem, Utrecht, Groningen, Endhoven sind überwiegend surinamische Organisationen errichtet worden, die sich speziell um surinamische Drogenabhängige kümmern.

B. Die Antwort der Kirchen

1. Anfänge

Nur langsam haben die Kirchen auf die wachsenden Probleme, die sich aus der Einwanderung der Surinamer ergaben, reagiert. Die Sorge um die neue Minderheit blieb beschränkt. Die wichtigste Entwicklung geschah in den Großstädten durch das Entstehen von einigen Brüdergemeinen, die den zerstreuten Gliedern ihrer Kirche äußere und innere Gemeinschaft boten und sie damit in ihrer Vereinzelung auffingen. Dies ist freilich zu einem guten Teil der Aufmerksamkeit und dem Interesse der anderen Kirchen entgangen. Immerhin fanden hier und da ein paar "Fingerübungen der Beteiligung" statt.

In der Kloosterkerk in Den Haag zum Beispiel wurden einige gelungene Versuche der Begegnung mit Surinamern und des Kennenlernens ihrer Welt unternommen. In Amsterdam wird ein besonderer Gottesdienst ihrer Situation gewidmet. Aber auch in kleineren Orten beginnt einiges Interesse zu wachsen. Hier und da entstehen kleine Arbeitsgruppen. Surinamische Kinder aus den Altstadtvierteln in Den Haag und Amsterdam werden eingeladen, ihre Ferien in Dörfern in Friesland zu verbringen; in enger Zusammenarbeit mit den surinamischen Wohlfahrtsstiftungen wird dies vorbereitet und durchgeführt.

Am meisten springt eine Aktion ins Auge, die 1973 durch den Herormden Jugendrat zusammen mit sechs anderen landesweiten Organisationen durchgeführt wird. Aus dieser "Surinam-Aktion '73" spricht ein starkes gesellschaftliches und politisches Engagement. Es wird nachdrücklich um Aufmerksamkeit für die Situation in Surinam und die dort herrschende Armut gebeten; es wird ein Plädoyer für die Unabhängigkeit Surinams geführt; es wird auch scharfe Kritik an der Verwendung der Gelder für die Entwicklungshilfe geäußert: diese bewirke durch fehlende klare Zielsetzung eher eine Zunahme als eine Abnahme der Armut in Surinam. Diese Aktion hat manches ausgelöst, - auch an Widerstand und Widerspruch.

Ende 1972 findet weiterhin ein erster - noch zögernder - Kontakt zwischen Vertretern der surinamischen Wohlfahrtsstiftungen und einiger anderer Organisationen und Repräsentanten des (ökumenischen) Rates der Kirchen in den Niederlanden statt. Außer auf die Folgen der Auswanderung für die Betroffenen, wenn sie erst einmal in den Niederlanden sind, wird großer Nachdruck auf die Ursachen der Auswanderung gelegt, auf ihre Wurzeln in der kolonialen Vergangenheit mit ihrer wirtschaftlichen Ausbeutung und ihrer kulturellen Vorherrschaft, und mit den (neo-)kolonialen Beziehungen zwischen den Niederlanden und Surinam.

Die besonderen Fragen, die durch die Anwesenheit von Hindus und Moslems für die Kirchen entstehen, werden am Anfang gar nicht oder nur kaum erkannt. Erst nach 1975 beginnen sie, und auch dann nur mühsam, ins Bewußtsein einzudringen. Dabei entsteht hier und da einige Spannung zwischen dem, was unter missionarischem, und dem, was unter diakonischem Auftrag der Kirche verstanden wird.

Die Aktivierung der Kirchen in ihrer Anteilnahme an den Problemen der Surinamer aber geschah vor allem durch die Ereignisse des Jahres 1975. Dabei wirkte das Ausmaß der Publizität mit, von der der Zuzug der Surinamer in diesem Jahre begleitet war. Die verschiedenen Medien lenkten dabei die Aufmerksamkeit auf die Widerstände, die in etlichen Dörfern und Städten gegen die Ankunft der Surinamer anzutrafen. Hier und da schreckten die Kirchen auf, und es entstand das Bewußtsein, daß die Durchbrechung und Bekämpfung der ablehnenden Haltung, die nach außen hin sichtbar wurde, geboten sei. Es entstehen, sowohl auf nationaler, als auch auf provinzieller und lokaler Ebene, Arbeitsgruppen, die sich zum Ziel setzen, für einen offeneren Empfang der surinamischen Einwanderer zu sorgen; die ihnen Hilfestellung geben, um ihnen einen Weg zu weisen durch die komplizierte niederländische Gesellschaft; und die vor allem eine Veränderung der ablehnenden Einstellung im Auge haben.

2. Zwischenkirchliche Arbeitsgruppen

Unter den vielen zwischenkirchlichen Arbeitsgruppen, die in dieser Zeit entstanden, seien zwei als Beispiele genannt: die "Interkirchliche Arbeitsgruppe für Dienstleistung an Surinamern" in Friesland und eine Arbeitsgruppe unter Verantwortung des ökumenischen Rates der Kirchen für die "Wahrnehmung der Wohlfahrtsinteressen von Surinamern in Drenthe", beide 1975/76 entstanden.

Von Anfang an wird in zwei Richtungen gearbeitet: es wird nach Möglichkeiten gesucht, Surinamern in den Auffangzentren und später in den Dörfern, in denen sie untergebracht wurden und wo sie oft sehr isoliert waren, unmittelbare Hilfe zu bieten; andererseits nach Möglichkeiten, innerhalb der Kirchen Informationen über die Hintergründe der Wanderungsbewegung zu verbreiten, Verständnis für die Einwanderer und ihre Lage zu wecken und vor allem auch mehr Anteilnahme an den aufkommenden Fragen zu schaffen. Je besser es gelingt, die unmittelbare Hilfestellung zu verwirklichen, etwa durch die Anstellung von spezialisierten Sozialarbeitern für die Surinamer in diesen beiden Provinzen, desto mehr kann der Zurüstung der Kirchen Aufmerksamkeit zugewandt werden, daß sie die neue Situation der gemischten Gesellschaft annehmen. Es kommt dabei zum Bewußtsein, daß der größte Dienst, der vielleicht den Surinamern und anderen erwiesen werden kann, die Veränderung der Einstellung der Mehrheit ist.

Unter diesem Gesichtspunkt werden verschiedene Projekte entwickelt. So wird an einer speziellen Unterrichtseinheit im Religionsunterricht für 12- bis 16-Jährige gearbeitet; es wird ein Zyklus von sechs Gemeindegewandten für kirchliche Gruppen entworfen; es werden diakonische Einrichtungen und Frauenorganisationen gezielt angesprochen, und es wird Informationsmaterial zusammengestellt.

Verschiedene Arbeitsgruppen, die 1975 entstanden sind, sind heute noch tätig. Noch immer besteht die Notwendigkeit, einer verbreiteten ablehnenden Einstellung den Surinamern gegenüber, auch - oder gerade - innerhalb der Kirchen, entgegenzutreten; das gilt, es ist traurig genug, unvermindert fort.

Seit kurzem werden die oft sehr unterschiedlichen Aktivitäten und Initiativen der Arbeitsgruppen in den verschiedenen Bereichen der kirchlichen Niederlande zu einer nationalen Arbeitsgemeinschaft zusammengefügt. Dabei soll auf Grund der bisherigen Erfahrungen die besondere Aufmerksamkeit der Entwicklung von Modellen gewidmet werden, mit denen in den Kirchen weiterhin gearbeitet werden kann.

3. Das Jugendprojekt

Auch auf einem anderen Gebiet kann man eine zunehmende Anteilnahme der Kirchen feststellen. In einem ziemlich frühen Stadium ist bei einigen nationalen Jugendorganisationen der Kirchen Aufmerksamkeit für die Stellung der surinamischen Jugendlichen in den Niederlanden entstanden. Schon 1974 wurde durch den Hervormden Jugendrat ein Beauftragter eingesetzt, der die Aufgabe hatte, diese Aufmerksamkeit zu vertiefen und sie innerhalb der kirchlichen Jugendlichen näher zu konkretisieren. Die Entwicklung dieses Projektes führte zu einer guten Zusammenarbeit zwischen diesem Jugendrat, dem Nationalen Zentrum für Reformierte Jugendarbeit (LCGJ) und dem Zentralen Jugendrat der Evangelischen Brüdergemeine in den Niederlanden. Gemeinsam gingen sie dazu über, einen Jugendreferenten anzustellen, der neben dem obengenannten Auftrag die Aufgabe erhielt, die Entwicklung der noch jungen Jugendarbeit innerhalb der Brüdergemeinen zu fördern.

Das Interesse des Hervormden Jugendrates für die Stellung der surinamischen Jugendlichen in den Niederlanden ist während der erwähnten "Surinam-Aktion '73" erwacht, bei der der Hervormde Jugendrat eine wichtige Rolle gespielt hat.

Bei der Verwirklichung dieses Projektes hat man sich um die Schaffung von Gelegenheiten zur persönlichen Begegnung von niederländischen und surinamischen Jugendlichen bemüht, um auf diese Weise gegenseitig Verständnis und Achtung zu wecken und zu fördern. So sind einige Begegnungswochenenden organisiert worden. Auch der Information über die Lage der Surinamer in den Niederlanden ist in umfangreicher Weise Aufmerksamkeit geschenkt worden. In einer ganzen Reihe kirchlicher Jugendzeitschriften sind Artikel veröffentlicht worden. In Zusammenarbeit mit surinamischen Organisationen wurde eine Broschüre veröffentlicht: "Surinamer in den Niederlanden. Hintergründe, Eindrücke und Erfahrungen".

Anfangs wurde die Stelle des Jugendreferenten durch die Niederländische Hervormde Kirche, die Reformierten Kirchen und durch die Brüdergemeine finanziert. Später erlangte dieses Projekt die Anerkennung von seiten der Regierung; die Finanzierung geschieht nun zum großen Teil durch einen Zuschuß des Ministeriums für Kultur, Erholung und Sozialarbeit.

4. Ökumenische Gemeindegemeinschaft

Seit 1975 finden wir auf kirchlicher Seite eine zunehmende Anteilnahme an der Lage der Mitglieder der surinamischen Brüdergemeine, die nun zerstreut in den Niederlanden leben. Der Ökumenische Rat der Kirchen gibt 1975 eine - schon früher eingereichte - Anfrage des Zentralen Rates der Evangelischen Brüdergemeine an die örtlichen Kirchenräte der verschiedenen (protestantischen) Kirchen weiter, in der um Unterstützung bei der Seelsorge für die surinamischen Mitglieder der Brüdergemeine gebeten wird. Diese drohen nach ihrer Auswanderung kirchlich heimatlos zu werden, sowohl liturgisch als auch seelsorgerlich, da sie außerhalb des Bereiches der bestehenden Brüdergemeinen Wohnung gefunden haben und nur ausnahmsweise bei einer der großen niederländischen Kirchen Anschluß finden.

Die Erfahrung in den Großstädten hatte bereits gelehrt, daß der Weg zu den größeren niederländischen Kirchen wie der Hervormden und der Reformierten Kirche von surinamischen Einwanderern kaum

gesucht bzw. gefunden wird. Der Grund liegt in der Verschiedenheit der Traditionen, in dem an sich schon problematischen Anschluß an die niederländische Gesellschaft, in der fehlenden Bekanntheit mit dem Charakter des kirchlichen Lebens in den Niederlanden. Es muß auch gesagt werden, daß die großen Kirchen kaum Anstrengungen gemacht haben, von sich aus den Weg zu den Mitgliedern der surinamischen Schwesterkirche zu suchen. Ein milderer Umstand liegt in der Tatsache, daß man infolge des Fehlens der entsprechenden administrativen Angaben meistens nicht über ihre Anwesenheit informiert war. Die Kirchen und die Mitglieder der Brüdergemeinde haben daher, mindestens zu Anfang, weitgehend nebeneinander gelebt. Das ist der Hintergrund, vor dem man die Entstehung eigener Brüdergemeinen überall, wo sich größere Mengen von Surinamern konzentrierten, sehen muß. Je mehr die Einwanderung zunahm, desto größer wurden sie. Viele Surinamer fanden den Weg zu diesen neuen Gemeinden, die auch sozial als Ort der Vertrautheit und der Begegnung eine Funktion erfüllten, die durch keine andere Kirche übernommen werden konnte und kann.

Daneben muß festgestellt werden, daß eine nicht geringe Anziehungskraft von den Sekten ausging. Sie haben keine hohen Schwellen, und sie bieten Wärme; das spielt sicher eine Rolle dabei. Auch muß man darin eine Auswirkung des Einflusses sehen, der in Surinam selbst in wachsendem Maße von den Sekten ausgeht.

Bei der Anfrage des Zentralen Rates der Brüdergemeinde an den Rat der Kirchen ist man davon ausgegangen, daß eine Wiederholung der Entwicklung in den Großstädten in der Richtung auf eine neue Gemeindebildung unwahrscheinlich sei. Die Brüder entschieden sich bewußt für eine ökumenistische Lösung - getreu der Tradition der Brüdergemeinde. Etwas idealistisch, aber im Prinzip sehr zu Recht wurde außerdem in einem Planungsbericht der Brüdergemeinde aus dem Jahre 1974, in dem verschiedene Dinge abgerundet wurden, festgestellt: "In einer Situation, die durch eine zunehmende Verhärtung im Verhältnis zwischen 'dem' Niederländer und 'dem' Surinamer gekennzeichnet ist, können und müssen im Kontakt mit den verschiedenen Kirchen Zeichen der Versöhnung aufgerichtet werden. Aus dem Evangelium heraus, nämlich daraus heraus, daß wir in Christus eins sind und uns in ihm erkennen und anerkennen können und müssen, ergibt sich für die Brüdergemeinde der besondere Auftrag, an der Überbrückung der Kluft mitzuarbeiten, die sich auch in den Niederlanden zwischen den Rassen zeigt."

Die Reaktion auf die Anfrage des Rates der Kirchen war nicht sonderlich stark, aber sie ist nicht völlig ausgeblieben. In verschiedenen Gemeinden entstanden zwischenkirchliche Arbeitsgruppen, die sich um Kontakt mit surinamischen Mitgliedern der Brüdergemeinde in ihrer Umgebung bemühten, und die gemeinsam mit ihnen versuchten, der Anfrage des Rates der Kirchen zu entsprechen. Im Laufe der Zeit ist dieser Kontakt und sind diese Versuche zu einer eigenen Form geworden.

Es geht hier, gegenüber den obigen Ausführungen über zwischenkirchliche Kontakte in Friesland und Drenthe, namentlich um die Entwicklung in Arnhem, Groningen und Eindhoven. Dort werden nun mit einer gewissen Regelmäßigkeit "Versammlungen im Brüdergemeinstil" abgehalten, wobei immer mehr Gewicht auf Taufe, Feier des Abendmahls und auf den (Konfirmanden)unterricht gelegt wird. Es geht dabei nirgends um Gemeindebildung, sondern um eine Dienstleistung

durch andere Kirchen an den surinamischen Mitgliedern der Brüdergemeine. Dies geschieht auch durch Teilnahme an den Arbeitsgruppen, außerdem dadurch, daß Räume für Gottesdienste und andere Veranstaltungen zur Verfügung gestellt werden und nicht zuletzt auch durch organisatorische Hilfe. Für die Begleitung dieses Prozesses, wobei der Schwerpunkt auf der Vertiefung des ökumenischen Charakters liegt, ist kürzlich ein surinamischer Prediger für die Dauer von drei Jahren für Arnhem, Eindhoven und Umgebung von der Brüdergemeine zur Verfügung gestellt worden.

5. Die Großstädte

Die Entwicklung in den Großstädten - Amsterdam, Rotterdam und Den Haag - muß für sich betrachtet werden. Auch da wurde mit einer gewissen Hilfestellung für die Brüdergemeine begonnen. Die Anstellung einer Sozialarbeiterin und einer Jugendarbeiterin in der Brüdergemeine Rotterdam zum Beispiel wäre kaum möglich gewesen ohne die finanzielle Unterstützung der anderen Kirchen. Doch daneben entwickelte sich in diesen Städten auch eine gewisse Aufgeschlossenheit für die surinamische Gruppe als ganze. In Amsterdam wurde ein Prediger für eine Periode von drei Jahren angestellt, der innerhalb der Kirchen dahin wirken sollte, daß für die Lage der Surinamer in Amsterdam das nötige Verständnis geweckt würde, und der die Gemeinden für die "Begegnung" mit ihnen zurüsten sollte. In Den Haag wurden kürzlich von der Kirche aus Versuche unternommen, Christen, Moslems und Hindus miteinander in Verbindung zu bringen, damit sie sich in ihren religiösen Welten gegenseitig kennenlernen könnten. In Rotterdam sind schon seit etwas längerer Zeit zwei Pfarrer für einen Teil ihrer Arbeitszeit für die Fühlungnahme mit den Surinamern freigestellt. Auch von römisch-katholischer Seite aus werden in diesen Städten verschiedene Aktivitäten unternommen. In vielen Fällen wird dabei mit der örtlichen Brüdergemeine Verbindung gesucht.

Die Brüdergemeine gilt nicht nur und nicht zuerst als Schwesterkirche, sondern zugleich als Exponent der surinamischen Gruppe insgesamt. Aber damit sind wir bereits beim nächsten Punkt.

6. "Zusammenleben mit Surinamern"

Die verschiedenen Linien der Beteiligung der Kirchen laufen in der Arbeitsgruppe des Rates der Kirchen in den Niederlanden 'Zusammenleben mit Surinamern' zusammen. Diese Arbeitsgruppe ist Ende 1975 unter dem überwältigenden Eindruck der damaligen Masseneinwanderung aus Surinam und auch aus dem Erschrecken über die negativen Reaktionen und die abwehrende Einstellung gegenüber den Einwanderern entstanden.

Neben den "größeren" Kirchen sind auch die kleineren Kirchen und die römisch-katholische Kirche vertreten. In der letzteren ist die Fürsorge für die Ausländer vor allem in der Stiftung "Cura Migratorum" untergebracht. Neben der Seelsorge für die zahlreichen katholischen Ausländer in den Niederlanden geht es in dieser Stiftung auch darum, der gesellschaftlichen Betroffenheit Ausdruck zu geben.

Die Zielsetzung der zentralen Arbeitsgruppe besteht darin, zu rechten Beziehungen mit der surinamischen Minderheitsgruppe in den Niederlanden zu kommen. "Recht" hat dabei nicht die Bedeutung von

"richtig", sondern vor allem auch von "gerecht". Es geht nicht nur um eine Verbesserung der individuellen Verhältnisse (von Nachbar zu Nachbar), sondern um die Mitarbeit am Zustandekommen einer gerechten Gesellschaft, in der die Vertreter der völkischen Minderheiten wirklich zu ihrem Recht kommen.

Dazu gehört es z.B., daß sie nicht nur einen Platz finden können, an dem Niederländer nicht mehr sein wollen - in alten Quartieren oder bei schmutziger Arbeit. Es bedeutet auch, daß sie die Möglichkeit bekommen, ihre kulturellen und religiösen Werte und Traditionen echt zu erleben; und das geht tiefer als bloße Toleranz und Freundlichkeit.

Die Verwirklichung solcher Zielsetzung übersteigt die beschränkten Möglichkeiten einer Arbeitsgruppe. Dennoch ist in den vergangenen Jahren von der Arbeitsgruppe 'Zusammenleben mit Surinamern' ständig versucht worden, die Kirchen und ihre Mitglieder auf diese Fährte zu führen, sie dafür zu sensibilisieren und zuzurüsten.

Die Arbeitsgruppe hat dazu eine Reihe von Initiativen ergriffen: auf dem Gebiet der Koordination verschiedener Aktivitäten in den Niederlanden, auf dem weiten Feld der Information innerhalb der kirchlichen Welt über die Situation der Surinamer in den Niederlanden und über die Hintergründe ihres Kommens. Besondere Aufmerksamkeit wurde der Regierungspolitik gewidmet: mehrfach wurde nachdrücklich Stellung genommen, und es fanden kritische Gespräche mit der Regierung bzw. dem Parlament statt.

Von Bedeutung ist vor allem, daß während einiger Jahre mit Hilfe eines Zuschusses in zwei Provinzen ausführlich experimentiert werden konnte, indem je eine Arbeitskraft für die Provinzen Gelderland und Limburg angestellt wurden. Eine Aufzählung dessen, was da getan worden ist, würde den Rahmen dieses Artikels weit überschreiten.

Die Tätigkeit der Arbeitsgruppe hat sich nach breiter Diskussion immer deutlicher um drei Begriffe konzentriert: Durchbrechung von Vorurteilen; Anregung der eigenen Organisierung der Surinamer und Anregung von Begegnungen zwischen Surinamern und Niederländern. Die Problematik selbst geht weit über diesen Rahmen hinaus. In den letzten Jahren ist Kontakt mit anderen Arbeitsgruppen innerhalb der Kirchen entstanden, die sich mit dem Verhältnis von Kirche und ethnischer Minderheit allgemein beschäftigen. Ein Ergebnis davon war unter anderem eine gemeinsam verfaßte Broschüre "Unter uns. Fremdlinge, Mitbürger und wir". Daneben wurden die Kirchen gebeten, die Mittel für die Anstellung eines Studiensekretärs für die weitere Besinnung in diesen Fragen zur Verfügung zu stellen. Sie taten es.

Die in den letzten Jahren gemachten Erfahrungen haben immer wieder deutlich gemacht, daß die Verwirklichung dessen, was der Arbeitsgruppe vorschwebt, langen Atem und zähes Durchhalten erfordert. Was man will, ist nicht zu einer breiten Bewegung innerhalb der Kirchen und ihren Gemeinden geworden; das konnte man auch nicht erwarten. Das mit Vorurteilen behaftete Denken und die allgemeine Gleichgültigkeit in Bezug auf Wohlfahrt und Zukunft von Surinamern und anderen "Fremden" ist innerhalb der Kirchen sicherlich genauso ausgeprägt wie außerhalb. Gesellschaftliche Faktoren, krisenhafte Zustände auf wirtschaftlichem Gebiet und negative Informationen sind oft bestimmender für die Sicht, für die Einstellung und das Verhalten von Gemeindegliedern als die Grundgedanken des Evangeliums. Diese Feststellung ist nicht neu oder unerwartet, aber doch - bleibend - beunruhigend. Die Bedeutung des Evangeliums für diese Dinge, für das Verhältnis zum

'neuen Nächsten', zum 'Fremdling in unserer Mitte' dringt in den Kirchen nur mühsam durch.

Die Anteilnahme der Kirchen hat gewiß in den letzten Jahren sichtlich zugenommen: das ist erfreulich. Diese Zunahme aber ist begrenzt: das ist nicht erfreulich. Die Kirchen sind nicht ohne weiteres die Basis, von der aus die notwendig gewordene Änderung der herrschenden Einstellung und Denkweise in Angriff genommen werden kann; sie sind selbst noch ein Arbeitsfeld dafür.

Das bedeutet aber nicht, daß keine Fortsetzung geboten ist. Gerade aus dem Verstehen des Evangeliums von Jesus Christus heraus müssen und können die besonderen Verantwortlichkeiten und Möglichkeiten der Gemeinde neu entdeckt werden. Vom Evangelium her ist ein besonderer Appell möglich.

English Summary

THE SURINAMESE IN THE NETHERLANDS AND THE CHURCHES

The arrival of native Surinamese in the Netherlands, beginning about 1960, has increasingly created social problems of the greatest magnitude. In 1960 ten-thousand Surinamese lived in the Netherlands. By 1975 their number exceeded 100,000. At present approximately 600,000 immigrants from the former Dutch colonies and from Mediterranean countries reside in the Netherlands. Of these 180,000 are Surinamese. Surinam proper has a population of 360,000.

The large-scale exodus from Surinam began with that country's November 1975 declaration of independence. Dutch governmental efforts to provide housing and work were slow in developing. The chief initiative then consisted of the establishment of a central agency charged with lessening the burden borne by metropolitan areas by means of a concerted effort to distribute the immigrants across the country as a whole. By the late 1970's, the main concern had shifted to the prevention of immigration into the Netherlands. Surinamese arriving after 1970 were no longer recognized as Dutch citizens and were processed as foreigners.

Work and housing were initially the primary needs of the immigrants, because the individuals and families streaming into the country were no longer members of the former "colored elite" but now represented an amalgam of all social strata but with the lower levels predominating. This, in turn, gave rise to discrimination as an expression of public resentment against their presence. When the Netherlands were closed to further legal immigration from Surinam, the problem became more acute. The net effect was an increase in the influx of illegal aliens into the country and the transformation of the existing tensions into an explosive social problem.

Where do the churches stand vis-a-vis this problem? At first they responded only hesitatingly, with the exception of the Moravian Church which, with the Catholic Church, is the largest and oldest in Surinam. New Moravian congregations were founded in the larger metropolitan areas and made possible the spiritual and social stabilization of their

immigrant membership. Since 1975 church involvement has become even more active. Interchurch groups now coordinate all direct-help efforts and collaborate in the fight against discrimination and ostracism, especially within the church congregations themselves. The method is dissemination of information and the organization of encounter sessions. The youth project "Surinam-Aktion '73" is especially dedicated toward this goal. There is also an ecumenical congregational effort, at last in full collaboration with the efforts of the Moravian Church, which seeks to effect the integration of the Surinamese while consciously safeguarding their cultural cohesion and their distinct traditions. Such activities are now coordinated by the ecumenical working group called "Coexistence with the Surinamese". The task, in the last analysis, is to make welcome a group which is mixed not only in its racial composition but also in the make up of its nationality. The churches offer not only a basis from which to proceed with this effort but also the field of activity.

Eine Kulturkrise ist kein Teufelskreis

von J. van Raalte, Drijber
übersetzt von M. Theile

Surinam macht eine einschneidende Krise durch. Diese Krise hat nicht mit dem Staatsstreich vom 25. Februar 1980 und auch nicht mit der Unabhängigkeit am 25. November 1975 begonnen. Sie bestand schon, bevor die "neuen" und die "alten" politischen Führer auf der Bühne erschienen. Diese Krise ist nicht nur auf dem Gebiet der Politik oder auf sozial-wirtschaftlicher Ebene erkennbar. Sie berührt alle Aspekte des Lebens' und der Gesellschaft. Diese Krise ist auch nicht nur eine surinamische Erscheinung. Sie ist die surinamische Form eines universalen Phänomens. Wir haben es hier nicht mit einer kurzfristigen, nationalen, politischen und sozialen Krise zu tun, sondern mit der surinamischen Form einer weltweiten Kulturkrise.

Kulturkrise

Zu Beginn ist es gut, deutlich zu machen, was eine Kulturkrise ist. Der Begriff **K r i s e** hat in unserem Sprachgebrauch einen besonderen Gefühlswert bekommen. Er weist darauf hin, daß wir in einen mißlichen Zustand geraten sind. Das große Wörterbuch der niederländischen Sprache "Van Dale" umschreibt ihn mit "eine Periode ernsthafter Störung". In einer Krise ist die Not so groß geworden, daß alle verfügbaren Kräfte und Mittel eingesetzt werden müssen, will man eine Katastrophe verhüten. Der Zustand ist so ernst geworden, daß die ganze Gesellschaft mobilisiert werden muß, um zu verhüten, daß sie untergeht.

Das Wort **K u l t u r** wird viel gebraucht. Dazu wird es in sehr verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Ein Bauer, der ein Stück Land kultiviert, tut etwas sehr anderes als der Redakteur einer Zeitschrift, der den Kultur-Teil unter sich hat. Ersterer leistet Pionierarbeit auf dem Gebiet der Landwirtschaft, und letzterer beschäftigt sich mit dem Besprechen von Gedichten, Musik, bildender Kunst, Schauspielen u.ä. In beiden Fällen ist das Gebiet der Kultur ziemlich beschränkt (1). Das Wort Kultur wird jedoch auch in einem viel umfassenderen Sinn gebraucht. Dann hat es etwas von jenen chinesischen Läden, wie man sie in Paramaribo an beinahe jeder Straßenecke antreffen kann. In so einem Laden kann man nahezu alles kaufen, was man in einem Haushalt täglich braucht: Reis und Brot, Fleisch und Gemüse, Teller und Becher, Tabak und Süßigkeiten, Petroleum und Gasflaschen. Man läuft vergeblich allerlei große Geschäfte ab, um eine Fahrradpumpe zu finden, und findet sie schließlich beim "Chinesen um die Ecke", ganz in der Nähe.

Der Begriff Kultur ist umfassend. Er bezieht sich auf alles Denken, Sprechen und Handeln des Menschen, das sich richtet auf:

1. das Ermöglichen und Erhalten des Lebens;
2. das Stiften, Erhalten und Verändern aller menschlichen Beziehungen;
3. das Schaffen und Übernehmen, das Gebrauchen und Anpassen von Normen, Sitten und Gewohnheiten;
4. die Interpretation des Lebens und der Geschichte als sinnvoll oder sinnlos in Religion und Weltanschauung;
5. das Verschönern und Erleichtern des Lebens und des gesellschaftlichen Zusammenlebens.

Sodann stellt sich die Frage, wo sich die Kultur manifestiert. Wo können wir Kultur antreffen? Auf diese Frage kann nur unvollständig geantwortet werden. Aber ein halbes Ei ist hier besser als eine leere Schale. Ich möchte deshalb eine unvollständige Antwort geben.

1. Das Ermöglichen und Erhalten des Lebens findet zu einem großen Teil seinen Ausdruck in der Arbeit. Das Wort Kultur stammt von einem lateinischen Wort ab, das das Treiben von Landwirtschaft bezeichnet. Da liegt der Ursprung der Kultur, ein Ursprung, den wir nie für immer hinter uns lassen können. Dieses Wort hat jedoch im Laufe der Jahrhunderte eine unendliche Bedeutungserweiterung bekommen, auf die Gebiete der Industrie, der Wissenschaft und der Technik hin. Und es hat ebenfalls Gestalt bekommen in den Mitteln, mit denen der Mensch sein Leben zu beschützen und zu behaupten versucht, öfters auf Kosten anderer. Ich denke hier an Waffen, an die Polizei und das Militär.

2. Die menschlichen Beziehungen fangen beim Verhältnis zwischen Mann, Frau und Kindern, bei Familien- und Verwandtschaftsverhältnissen an. Diese Beziehungen haben jeweils einen bestimmten Charakter. Im einen Fall steht die Familie im Mittelpunkt, und es dreht sich alles um das Verhältnis zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern. Im andern Fall ist dieses Verhältnis der Beziehung mit der Familie des Mannes untergeordnet. Und in einem dritten Fall steht die Familie der Frau im Zentrum.

Neben den Verwandtschaftsverhältnissen gibt es noch weitere Beziehungen in der Nachbarschaft, im Dorf, in der Stadt, in der Region, in einem Volk, einem Kontinent und der Menschheit in ihrer Gesamtheit. Und inmitten dieser geographischen und politischen Beziehungen gibt es die Arbeitsverhältnisse, die Handelsbeziehungen, die Gemeinschaftsbildung auf der Grundlage einer Überzeugung oder wegen eines Zieles, das man zusammen erreichen will.

Eine wichtige Form der Kultur in den menschlichen Beziehungen ist die Sprache, das hervorragendste Mittel zur Kommunikation und um Ordnung in die verwirrende Wirklichkeit dieser Welt zu bringen. Mit Hilfe der Sprache können wir unsere Gedanken äußern. Umgekehrt können wir durch das Mittel der Sprache auch Verwirrung stiften und Kommunikation abbrechen.

3. Zu den Formen der Kultur gehören weiterhin auch die Normen und Regeln, nach denen wir handeln. Menschen können nur zusammenleben, wenn sie sich an bestimmte Regeln halten und sich bis zu einem gewissen Grad einig sind über die Grenze zwischen Gut und Böse. Eine Gesellschaft kann nur bestehen, wenn alle ihre Glieder aufgrund allgemein akzeptierter Kriterien zur Verantwortung gerufen werden können und wenn eine Verletzung der Normen als eine Übertretung betrachtet wird.

4. Die Interpretation der Welt und der Geschichte findet ihren Ausdruck in Religionen und Ideologien, in Lebens- und Weltanschauungen, in Bewegungen und Philosophien. Menschen kommen zu einer Betrachtung der Dinge und zu einer Lebenshaltung, die dem Glauben an eine "andere Wirklichkeit" Ausdruck gibt (2).

Daneben treffen wir Auffassungen an, die in keiner Weise mit einer "anderen Wirklichkeit" rechnen oder die diese völlig in Abrede stellen. Der eine interpretiert die Welt und die Geschichte als ein sinnvolles Ganzes, der andere meint, darin keinen Sinn und keinen Zusammenhang entdecken zu können, und beide geben in Wort und Tat ihrer Betrachtungsweise Ausdruck. Jede Interpretation der Wirklichkeit und jede dementsprechende Lebenshaltung ist eine Form von Kultur. Religion ist die kulturelle Gestalt des "Bezogenseins auf eine andere Wirklichkeit". Atheismus und Agnostizismus sind die kulturellen Formen einer Betrachtungsweise, in der dieser Glaube fehlt. Religion und Kultur waren bei allen Völkern auf der ganzen Welt und zu allen Zeiten eng miteinander verbunden. Es wurde sogar behauptet, daß die Zukunft der Kultur in starkem Maße von der Rolle der Religion im Leben des Menschen und der Gesellschaft abhängig sei (3).

Kultur ist - wie sie sich uns darbietet - zu umschreiben als Auftrag von Gott u n d Aufstand gegen Gott (4).

In ihrer Form als Aufstand richtet sich Kultur nicht nur gegen Gott, sondern auch gegen sich selbst. Kultur ohne Religion hat den Keim des Todes in sich. Das heißt nicht, daß eine atheistische oder agnostische Gesellschaft auseinanderfallen muß, so daß da der Tod dem Leben vorzuziehen wäre. Es kann auch bedeuten, daß der Mensch es nicht durchhalten kann, sich durch diese Sicht in den Grenzen dieser Welt einschließen zu lassen. Unterdrückte religiöse Gefühle spielen in manchen säkularen Bewegungen eine nicht zu unterschätzende Rolle. Sie treten in der Gestalt von Idealen und Utopien ans Licht.

5. Das Verschönern und Erleichtern des Lebens und der Gesellschaft findet seinen Ausdruck in sehr verschiedenen kulturellen Erscheinungen wie Kunst und Spiel, Sport und Erholung.

Dauerhaft und veränderlich

Oben ist die Kultur als eine zweideutige Erscheinung beschrieben worden. Ihr Ziel ist die Erhaltung des Lebens und der Gesellschaft. Sie will das Leben und die Gemeinschaft ermöglichen und beschützen. Aber tatsächlich macht sie zugleich noch etwas anderes. Was in der Kultur mit der einen Hand aufgebaut wird, wird mit der andern wieder abgebrochen. Der Mensch macht Werkzeuge, um damit zu arbeiten, doch er kann dieselben Werkzeuge gebrauchen, um damit zu töten. Er macht sogar spezielle Werkzeuge, um Schaden anzurichten, zu verwunden und zu töten: Waffen. Der Mensch schafft Gemeinschaftsstrukturen, die das Zusammenleben einer Gesellschaft ermöglichen sollen, wie zum Beispiel die Europäische Gemeinschaft. Aber er gebraucht diese Organisation zugleich, um andere auszuschließen und zu unterdrücken.

Das ist nicht die einzige Spannung innerhalb der Kultur. Jede Kultur kennt auch die Dialektik zwischen dem Streben nach etwas Bleibendem und dem Verlangen nach Erneuerung. Kultur hat etwas Konservatives: sie will etwas schaffen, das dauerhaft ist und an kommen-

de Generationen weitergegeben werden kann. Kultur hat auch etwas Progressives: in einer lebendigen Kultur entsteht immer wieder etwas Neues, das darauf zielt, einen Teil des Alten zu ersetzen. Die Generation, die die kulturellen Werte von ihren Vorfahren empfängt, ist mit diesem Erbe nicht ohne weiteres zufrieden und versucht, Veränderungen daran anzubringen. So wird Kultur eine Erscheinung, die zugleich nach etwas Dauerhaftem und nach Veränderung strebt. Konservative und progressive Tendenzen kommen in der Kultur nebeneinander vor.

Diese Spannung kann man nie aus dem Weg räumen, und sie kann zu einschneidenden Zusammenstößen führen. Sie findet ihren Ausdruck im Generationenkonflikt, den es immer und überall gab. Jugendliche wollen Veränderung, und Ältere widersetzen sich dem. Je älter die Jugendlichen werden, desto mehr lenken sie ein. Durch alle Zusammenstöße hindurch entstehen sicher Veränderungen, aber sie sind marginal. Das Band der Tradition wird schließlich nicht zerbrochen, es sei denn, der Generationenkonflikt werde verbunden mit Zusammenstößen, die ihren Ursprung anderswo haben, z.B. in den unten zu besprechenden Erscheinungen, wie der Pluralität und der Technokratie. Solange das nicht der Fall ist, verändert sich das Gesamtbild der Gesellschaft nicht. Es entsteht zwar Widerstand gegen bestimmte Regeln oder gegen die Macht von bestimmten Personen, aber die Struktur der Gesellschaft wird nicht angefochten. Es entsteht zwar Rebellion, aber keine Revolution. Ein Junge und ein Mädchen indischer Abstammung wünschen einen anderen Lebenspartner, als ihn ihre Eltern für sie ausgesucht haben. Aber das Grundmuster, das Entscheidungsrecht der Eltern, der Einfluß und die Vermittlung von religiösen Funktionären und die Normativität des Dharma (der Regel, die alle Verhältnisse beherrscht) werden nicht angefochten. Murrend fügt man sich oft der Wahl der Eltern. Das Risiko, aus der Gemeinschaft ausgestoßen zu werden, und das Risiko der Einsamkeit sind groß.

Pluralität

Einschneidender als der Generationenkonflikt ist das Phänomen der Pluralität. Surinam ist seit langem der Begegnungsort einer Vielzahl von Kulturen. Die Gesellschaft besteht aus vielerlei kulturellen Einheiten. Indianische, afrikanische, europäisch-christliche, indisch-hinduistische, indisch-islamitische, indonesisch-islamitische und andere Kulturen sind hier zusammen gebracht. Sie haben verwandte, aber auch sehr verschiedene Gedanken, Handlungen und Beziehungsmuster. Die Unterschiede können nebensächlich sein: die eine Gruppe zieht vielleicht Erdnußsauce mit Pfeffer vor und die andere Massala. Erdnußsauce und Massala können noch austauschbar sein; das Essen von Rindfleisch ist für den einen ein Tabu, der Genuß von Schweinefleisch ist für den andern abstoßend.

Eine friedliche Koexistenz, in der man sich die Freiheit läßt, nach den eigenen Normen zu leben, scheint hier möglich. Man muß nicht unbedingt aus derselben Küche essen, und wo das doch der Fall ist, kann man auf Speisetabus Rücksicht nehmen. Hühnerfleisch ist immer eine einfache Lösung auf einem Fest, wo sowohl Hindu- als auch Muslimgäste erwartet werden.

Nicht alle Probleme lassen sich jedoch so einfach lösen. Eine Ehe zwischen einem Buschnegermädchen aus dem Distrikt Saramacca und einem indischen Jungen kann schnell in das Spannungsfeld des Ein-

flusses gelangen, den beide Familien aufgrund ihres kulturellen Hintergrundes fordern. Die Mutter und die Brüder der Frau werden dann der Meinung sein, daß sie mehr Verfügungsrecht über die Erziehung der Kinder haben als der Vater. Und in der Familie des Vaters wird man der Ansicht sein, daß die Frau mit ihren Kindern sich der Autorität der Familie ihres Mannes unterwerfen muß, namentlich der Autorität seiner Mutter. Ein gutes Verhältnis mit beiden Familien scheint hier absolut unmöglich. Vielleicht könnte das Problem noch umschifft oder beschränkt werden, wenn Schwierigkeiten nur durch das Eingehen von familiären Beziehungen auftreten könnten. Das ist jedoch nicht der Fall. Die Kultur umfaßt praktisch alle Aspekte des menschlichen Lebens und der Gesellschaft. Die Bewertung der Arbeit und des Berufes und der freien Zeit ist verschieden, genauso wie die Verteilung der Arbeit zwischen den Geschlechtern und die Teilnahme am Arbeitsprozeß der verschiedenen Altersgruppen. Die Sprache ist beim einen ein nützliches Element für die Kommunikation zwischen Menschen und für das Erwerben von Kenntnis und Wissen. Beim andern ist sie ein äußerst wichtiges nationales Symbol. Für einen Dritten hat eine bestimmte Sprache einen religiösen Wert, durch den eine ganze Gemeinschaft mit den Quellen und dem Sinn ihrer Existenz verbunden ist. Die Haltung, die man einnimmt, wird beim einen entscheidend bestimmt durch seine soziale Herkunft, beim andern durch seine Familie (sei es von seiten des Vaters oder der Mutter), bei einem Dritten durch die Nation, bei einem Vierten durch seinen Glauben. Die Religion ist für den einen eine Frage persönlicher Entscheidung, für den andern ist sie eine Sache der Verbundenheit mit seiner ethnischen Gruppe oder seinem Stamm, und für einen Dritten ist sie eine Frage der Erziehung. Beim einen hat die Religion nur in seinem persönlichen Leben eine Funktion, der andere legt allen Nachdruck auf den Gottesdienst, und ein Dritter ist der Meinung, daß sie für das ganze Leben und die ganze Gesellschaft von Bedeutung ist.

Surinam ist ein Land mit einer Vielzahl von Kulturen, und jede Kultur bildet - trotz aller inneren Verschiedenheiten - mehr oder weniger eine Einheit.

Die surinamische Wirklichkeit ist wie ein Raum, in dem eine Vielzahl von Kulturen wie Kügelchen umhertreiben. Die Kügelchen können sich nicht aus dem Weg gehen. Sie kommen miteinander in Kontakt, aber jede Begegnung kann ungewollt als ein Zusammenstoß erlebt werden, der weh tut und Wunden verursacht.

Von einem Kügelchen zum andern umzuziehen ist eine besonders schwierige Aufgabe; denn das impliziert das Annehmen einer andern Sprache, ein anderes Normenmuster, das Finden eines andern Lebenssinns. Das Zusammenkoppeln der Kügelchen zur freien Durchströmung und zum freien Austausch von Ideen, Normen, Strukturen, Einrichtungen und Praktiken scheint nahezu unmöglich. Auf jeden Fall wird das nicht möglich sein, ohne daß die beteiligten Gruppen das Gefühl bekommen, daß sie ihre kulturelle Identität preisgeben müssen.

Dennoch begegnen sich Menschen von verschiedenen Kulturen. Und weil sie sich nicht wirklich kennen, werden sie durch die Begegnung unsicher und von Mißverständnis, Mißtrauen und Vorurteilen gegeneinander erfüllt. Sie können sich jedoch nicht aus dem Weg gehen und sind gezwungen, in gemeinsamer Überlegung Entscheidungen zu fällen, Gesetze zu erlassen, Zielsetzungen zu formulieren, ein Entwicklungsprogramm aufzustellen. Sie sind zusammen unterwegs, aber sie wissen nicht, wohin; denn darüber haben sie sich noch kaum ausgetauscht,

geschweige denn geeinigt. Sie errichten zusammen ein Gebäude, aber sie haben noch nicht festgesetzt, was es werden soll: ein Wohnhaus, ein Büro, ein Geschäft, eine Schule oder eine Werkstätte. Außerdem baut der eine mit Backsteinen, der andere mit Holz, und der Dritte benützt Beton.

Diese Probleme sind nur zu lösen, wenn die Bauleute zuerst in gemeinsamer Überlegung festlegen, was sie bauen werden: ein Geschäft, ein Wohnhaus, ein Büro, eine Schule oder eine Werkstätte. Und in der Folge werden sie zusammen beschließen müssen, welches Material sie gebrauchen werden. Aber das bedeutet, daß keiner von ihnen seine Ideen einem andern mit Zwang auferlegen kann. Niemand darf seine Kultur verabsolutieren. Niemand kann behaupten, daß er die Weisheit gepachtet hat. Jeder muß bereit sein, seine Ideen über dieses Gebäude zur Diskussion zu stellen. Übrigens stehen diese Gedanken und Ideen, ob man will oder nicht, zur Diskussion; denn keiner der Miterbauer am Hause der Zukunft ist bereit, seine Ideen einfach durch die eines andern zu ersetzen oder sie nur mit den eines andern zu ergänzen.

Man kann kaum genug betonen, wie einschneidend das Leben in einer pluriformen Gesellschaft beeinflußt wird. Leute wie Peter Berger, Hendrik Kraemer, Max Warren u.a. haben das, jeder aus seinem eigenen Blickwinkel, mit Recht stark betont. Leben in einer pluralen Gesellschaft heißt, daß die Kultur, aus der wir stammen, nicht allgemeingültig ist und daß sie nicht selbstverständlich ist. Die Arbeit braucht nicht die Bedeutung zu haben, die ich ihr beimesse, noch die Stellung auf der Prioritätenliste zu bekommen, die in meiner Kultur üblich ist. Ein Gespräch ist auch in einer andern Sprache als der meinigen möglich. Eine Gesellschaft kann auch bestehen, wenn sie andere Muster und Normen hat. Was für mein Gefühl prächtig ist, findet ein anderer abscheulich, und einen Dritten läßt es vollkommen kalt. Und hinter dem Horizont dieser Welt, dieses Lebens und dieser Geschichte meint der eine ganz andere Dinge wahrnehmen zu können als der andere. Die Pluralität ist eine verwirrende Erscheinung. Sie macht uns unsicher, ob wir wollen oder nicht.

Man kann Lösungen dafür suchen. Ich nenne ein paar: Der eine sagt, daß wir überall das Beste auswählen müssen, um davon ein neues Ganzes zu machen. Ein Zweiter behauptet, daß jeder möglichst viel bei seiner eigenen kulturellen Tradition bleiben muß, denn jeder Fisch fühlt sich in seinem eigenen Wasser am wohlsten. Ein Dritter führt ein Plädoyer für Toleranz und ein Vierter für Integration, während es meistens nicht klar ist, was sie damit genau meinen. Ein Fünfter ist der Ansicht, daß seine Kultur die beste ist und daß sich die andern einfach anpassen müssen. Ein Sechster geht noch weiter und versucht, seine Tradition jedem, der mit ihm in Berührung kommt, mit Zwang aufzuerlegen. Mehr als einmal drängt er den andern sogar seine Anwesenheit auf und geht dazu über, sie sich mit militärischer, politischer oder wirtschaftlicher Gewalt zu unterwerfen.

Neben einer Vielfalt von Kulturen kommt es auch noch zu einer Pluralität von Lösungswegen für eine vielgestaltige Gesellschaft. Das Macht die Verwirrung noch größer, und niemand kann sich ihr entziehen.

Wieviel positive Seiten die Pluralität auch haben mag, sie impliziert, daß man in einem Zustand permanenter Verwirrung leben muß. Das kann dazu führen, daß man nicht nur am Wert der eigenen kulturellen Tradition zu zweifeln beginnt, sondern daß man jedem kulturellen Wert

gegenüber gleichgültig wird und ihn eintauscht gegen Willkür, Egoismus und Gruppeninteressen.

Andere schließen sich in ihrer eigenen kulturellen Tradition ein und tun so, als ob es keine Probleme gäbe. Diese Leugnung des verwirrenden Charakters der Pluralität ist lebensgefährlich. Sie öffnet den Weg in Richtung auf einen totalitären Staat in kommunistischem oder faschistischem Sinne oder auf eine genauso totalitäre Anarchie. Diese Gefahr bestand schon vor dem Staatsstreich vom 25. Februar 1980, und sie ist durch das Einschreiten der Militärs nicht abgewendet. Es ist eine Gefahr, die bestehen bleibt, wenn man die Bedeutung des Phänomens der Pluralität nicht erkennt.

In Surinam wirkt das Problem der Vielfältigkeit der Kulturen noch in verstärktem Maße. Die Unabhängigkeit hat die Bevölkerung mit der Notwendigkeit konfrontiert, eine Nation zu bilden. Die Bildung der Nation muß stattfinden, bevor sich die kulturellen Gruppierungen innerhalb der Nation noch über ihre Zielsetzungen und Prozeduren geeinigt haben. Der Bau des Hauses muß beginnen und hat begonnen, bevor sich die Bewohner über die Zeichnungen und den Kostenplan geeinigt haben. Das ist keine Katastrophe. So geht es in der Geschichte. Aber es bedeutet doch, daß wir dadurch umso nachdrücklicher mit der Verwirrung der Pluralität konfrontiert werden. Der kulturelle Topf steht auf dem Feuer, und seit der Unabhängigkeit ist die Kultur auch noch in einen Druckkochtopf verlegt. Wer sein ursprüngliches kulturelles Milieu verläßt, um anderswo zu wohnen oder zu arbeiten, muß einen "Kulturschock" durchmachen. Wenn Menschen mit verschiedenen kulturellen Traditionen in einem Land zusammenkommen und eine Nation werden müssen, dann stehen alle bisher gültigen Sicherheiten zur Diskussion. Wenn ein solches Land die Unabhängigkeit erreicht, dann wird es mit der Verantwortung für eine Zukunft belastet, über die man manche verschiedene und gegensätzliche Vorstellungen hat. Das ist die verwirrende Wirklichkeit, in der wir mitdrin stehen, und es würde nicht von großer Weisheit zeugen, wenn wir unsere Augen davor schließen würden. Surinam mag zwar klein sein, so daß die Krise den Eindruck eines Sturmes im Wasserglas macht, aber damit ist denen, die in diesem Sturmgebiet leben, nicht geholfen. Außerdem ist der Sturm auch bis weit außerhalb des Glases von Bedeutung. Was in Surinam geschieht, ist für die ganze Welt von Bedeutung, die ja in immer stärkerem Maße mit dem Phänomen der Pluralität zu tun bekommt.

In einer Reihe von Ländern versucht man sich mit Hilfe von Ausländergesetzen und einer strengen Visumpflicht dagegen zu wehren, aber das nützt nichts. Alle sturmfreien Zonen verschwinden mit großer Geschwindigkeit, und das Sturmgebiet breitet sich aus zu allen Völkern der Erde.

Zukunftsschock

Die Kultur steht in unserer Welt nicht nur unter dem Druck des Generationenkonflikts und der stets zunehmenden Bedeutung der Pluralität. Sie wird darüberhinaus noch mit dem Phänomen des "future shock" konfrontiert, wie Alvin Toffler es genannt hat (5).

Durch die Wissenschaft und die Technik - die beide zur Kultur gehören - sind seit dem 19. Jahrhundert in einem immer schneller werdenden Tempo Erfindungen gemacht und Veränderungen zustande gebracht worden, durch die das Leben und die Gesellschaft eine voll-

ständige und allumfassende Revolution mitmachen. Napoleon konnte sich 1800 nach Christus noch nicht schneller fortbewegen als Abraham 1800 vor Christus. Während dieser Jahrtausende konnte sich der Mensch nicht schneller fortbewegen (lassen) als 30 km pro Stunde. 1825 kam die Dampfisenbahn, später das Auto, und jetzt fliegen wir mit einer Geschwindigkeit von 1000 km pro Stunde über den Atlantik nach Europa. Und dabei sprechen wir noch nicht einmal von der Raumfahrt, wo Geschwindigkeiten von mehr als 25.000 km pro Stunde ganz normal sind.

Die Geschwindigkeit ist nur ein Aspekt dieser Veränderungen. Dazu haben auch die schnelle Bevölkerungszunahme, die Verstädterung, das Radio und das Fernsehen, die Computer-Technik usw. beigetragen. Der Fortschritt geht so schnell, daß man allerlei Dinge bewußt so herstellt, daß sie eine kurze Lebensdauer haben und rasch durch etwas Neues, etwas Besseres, auf alle Fälle etwas anderes ersetzt werden können. Wir leben in einer Welt, die durch einen dauernden Prozeß von Veränderungen gekennzeichnet ist, die sich immer schneller folgen. Dieser Prozeß geht so schnell, daß der Mensch unmöglich Schritt halten kann. Sobald ein Flieger genügend eingeeübt ist für eine eben erst eingeführte Maschine, ist sie schon veraltet. Am Ende seiner Ausbildung steht schon wieder eine andere Maschine bereit, die noch schneller fliegen, noch größere Entfernungen überwinden und auf einer noch kürzeren Bahn starten und landen kann. Sobald eine bestimmte Sorte Computer in den Handel gekommen ist, ist schon wieder ein neuer Typ entwickelt, der mehr Möglichkeiten hat als der, der eben als das Allerbeste eingeführt worden ist, das die Technik zu bieten hat. Wir können faktisch nur noch veraltete Fernsehgeräte, Radios, Uhren, Plattenspieler, Spielzeuge, Autos, Kochtöpfe, Gasherde und sogar Häuser kaufen. Wir können ein Fach lernen, das wir in fünf oder zehn Jahren nicht mehr ausüben können. Kurzum: Wir leben in einer Kultur, die durch die Technokratie beherrscht wird.

Das bedeutet, daß die Kultur in einem viel größeren Maße als je zuvor durch Veränderungen gekennzeichnet ist. Der Einfluß davon kann nicht auf Wissenschaft und Technik beschränkt bleiben. Unsere Beziehung zu allerlei wichtigen Dingen dauert immer kürzer. Ein Auto oder ein Fernsehgerät begleiten uns ein paar Jahre, und dann geben wir sie aus der Hand oder werfen sie weg. Die Leute, mit denen wir in unserem Beruf zusammenarbeiten, sind oft nach fünf Jahren fast alle durch andere ersetzt. Es erscheint darum auch nicht erstaunlich, daß die Anzahl Ehescheidungen so stark zugenommen hat, daß es in manchen Ländern einfacher wird, eine Ehe auflösen zu lassen, indem man neuartige Ursachen (allgemeine Zerrüttung) als Grund für eine Ehescheidung akzeptiert. Außerdem wird die Ehe immer mehr durch Beziehungen ersetzt, die ohne Schwierigkeiten abgebrochen werden können. Auch das Aufkommen von manchen religiösen Strömungen, die genau so wie löslicher Kaffee eine Instant-Funktion für bestimmte Bedürfnisse haben und die den Eindruck erwecken, daß man da gleich wieder aussteigen kann, paßt ausgezeichnet in dieses Muster. Es scheint kaum möglich, etwas auszudenken, das so viele kulturelle Veränderungen verursacht wie die Technokratie.

Die Haltung, die man dieser Erscheinung gegenüber einnimmt, ist auf zwei verschiedenen Ebenen ambivalent. Im "Westen" herrscht einerseits die Neigung, alles, was technisch möglich ist, auch durchzuführen. Wenn der Mensch imstande ist, den Mond zu erreichen,

dann muß er das auch tun. Wenn ein Staudamm gebaut werden kann, der für die Wirtschaft des Landes von großer Bedeutung ist, dann muß das auch geschehen. Andererseits ertönen in der "westlichen" Welt immer drängender Warnungen gegen dieses Streben, weil der Mensch daran ist, die Erde unbewohnbar und das Leben unlebbar zu machen, die Gesellschaft auseinander zu nehmen und sogar mit einem Schlag zu vernichten.

In der "Dritten" Welt wird diese Problemstellung oft als irrelevant für die asiatischen, afrikanischen und lateinamerikanischen Länder verworfen. Man hält das für ein "westliches" Problem. Das ist es jedoch am allerwenigsten. Die Zukunft der ganzen Welt ist in beträchtlichem Maße von dem Verständnis und der Nächstenliebe abhängig, die die "dritte" Welt für die "erste" und die "zweite" aufzubringen weiß.

Auf einer andern Ebene herrscht auch in der "Dritten" Welt eine ambivalente Haltung gegenüber der Technokratie. Denn einerseits wird sie als d a s Mittel für die Entwicklung begrüßt, während jede Warnung dagegen als eine Weigerung der reichen Länder abgelehnt wird, ihre Kenntnisse und ihren Wohlstand mit den armen zu teilen. Andererseits wird die Technokratie als ein Angriff auf die eigene kulturelle Identität erfahren, und man hält sie für einen Versuch der wohlhabenden und hochentwickelten Länder, die große Masse der Menschheit in einem Zustand von Armut und Abhängigkeit zu halten. Die Technokratie ist dann die neue Gestalt, in der der Kolonialismus seine Fortsetzung findet (6).

Wie dem auch sei, in der doppelten Reaktion auf die Technokratie sowohl in den "westlichen" Ländern als auch in den "Entwicklungsländern" wird ihre enorme kulturelle Bedeutung erkannt. Auf der einen Seite wird sie als eine Erscheinung begrüßt, die neue und ungekannte Perspektiven für die Zukunft bietet. Auf der andern Seite wird sie als eine Bedrohung für die Humanität und die Kultur gefürchtet. Die große Bedeutung der Technokratie ist dabei jedoch unumstritten.

Bundesgenossenschaft

Wir haben drei Erscheinungen besprochen, die auf die bestehenden Kulturen in Surinam - und auf der ganzen Welt - Einfluß ausüben: die Spannung zwischen den Generationen, die Pluralität und die Technokratie. Sie können so viel Einfluß ausüben, daß jede Kultur, die mit ihnen zu tun bekommt, in eine Krise gerät.

Diese Gefahr ist am geringsten bei den S p a n n u n g e n z w i s c h e n d e n G e n e r a t i o n e n . Das sind kleine Feuer, die in der Regel nicht so hoch auflodern, daß sie den Bestand einer ganzen Kultur bedrohen. Der Widerstand der jüngeren Generation richtet sich gegen zweitrangige Punkte und hat einen zufälligen Charakter. Die Grundlagen der Kultur und die Strukturen der Gesellschaft, der Sinn des Lebens und der Geschichte sitzen dabei nicht auf der Anklagebank, obschon das Feuer des Konflikts stark auflodern und weit um sich greifen kann. Der Widerstand hat den Charakter einer Rebellion, nicht einer Revolution.

Damit ist nicht behauptet, daß die jüngere Generation durch ihre Rebellion eine Bedrohung für die Kultur bildet. Die Reaktion der älteren Generation trägt ebenso sehr zum Entstehen eines Zusammenstoßes bei wie die Rebellion der Jugend. Die Polarisierung ist nicht die Folge der Haltung e i n e r der beiden Gruppierungen, sondern des Gegensatzes zwischen den Generationen. Natürlich muß der Begriff

Generation in diesem Zusammenhang nicht mit bestimmten Altersgruppen gleichgesetzt werden, sondern mit dem Verlangen der einen, einen bestimmten Sachverhalt zu verändern, und dem der andern, diesen aufrecht zu erhalten. Diesen Konflikt hat es immer und in jeder Kultur gegeben. Er hat immer und überall zu Spannungen geführt, aber selten oder nie zu einer Krise. Zu einer Krise kann es jedoch dann kommen, wenn dieser Konflikt mit andern Spannungsfeldern verbunden wird, z.B. mit der Pluralität oder dem Einfluß der Technokratie.

Das Phänomen der **P l u r a l i t ä t** ist nicht neu, aber es hat bisher noch nie eine so große Rolle gespielt. In der Geschichte von Surinam kann man seit der Einwanderung der Kontraktarbeiter (ab 1873) vorgezeichnet sehen, was in der ganzen Welt geschehen sollte. Anhänger von Stammesreligionen, Christen diverser Richtungen, Hindus mit verschiedenen Betrachtungsweisen und Moslems unterschiedlicher Arten treffen hier aufeinander und werden gezwungen, zusammen die Verantwortung für ihre gemeinsame Zukunft zu übernehmen. Gruppen von Menschen mit sehr verschiedenen und oft entgegengesetzten Vorstellungen vom Sinn des Lebens, von der Gesellschaftsstruktur und von den allgemein gültigen Normen stehen vor der Aufgabe, dieses Land zusammen aufzubauen. So ist es in Surinam und so wird es auch auf der ganzen Welt immer mehr.

Durch diese unvermeidbare Erscheinung gerät jede Religion und jede Kultur unter heftigen Druck. Sie werden alle auf ihre Glaubwürdigkeit, Plausibilität und Anpassungsfähigkeit hin getestet. Ihre gleichzeitige Anwesenheit und ihre gegenseitige Konfrontation verursacht manchmal eine unvermeidbare Krise.

Etwas vom Gefährlichsten ist dabei die Tatsache, daß die Krise kommen kann, ohne daß sie als solche erkannt wird. Die Spannungen werden oft auf die Merkmale zurückgeführt, die bei Vertretern der andern Gruppierung auffallen und für verwerflich gehalten werden. Die negativ interpretierte Haltung des andern wird dann für Mißverständnisse und Konflikte verantwortlich gemacht, und nicht die gegenseitige Konfrontation. Dadurch beweist man, daß man weder den andern noch sich selbst gut kennt. Und wer sich die Mühe nicht nimmt, den andern wirklich kennenzulernen, zeigt damit seinen Mangel an Liebe zum andern.

Das dritte Phänomen - die **T e c h n o k r a t i e** - bringt ebenso alle Kulturen in eine Krise. Sie tut das sowohl mit der "westlichen" Kultur, die sie hervorgebracht hat, als auch mit jeder andern Kultur, in die sie sich drängt oder in die sie hereingeholt wird. Sie tut das mit großer Geschwindigkeit und Effizienz. Die Symptome davon sind in ganz Surinam zu sehen: in den Transmigrations-Dörfern der Buschneger; in den Indianerdörfern in West-Surinam; in der Verstädterung; in der Anschaffung von Mopeds, Autos und elektronischen Apparaten und in der Musik, die sie produzieren; in der Leichtigkeit, mit der man zwischen Zanderij (Paramaribo) und Schiphol (Amsterdam) hin und her fliegt usw. Die ganze Gesellschaft gerät immer mehr in den Bann der Technokratie. Und die Kultur eines jeden surinamischen Volksteiles kommt dadurch in eine Krise, die (bisher) weniger schmerzhaft, aber genauso einschneidend ist wie der Sklavenhandel im letzten Jahrhundert.

In einem Teil der Welt sind diese Erscheinungen nacheinander aufgetreten. In Surinam haben sie alle drei kurz nacheinander Einzug gehalten. Das gilt auch für den Generationenkonflikt; denn der konnte erst nach der Abschaffung der Sklaverei eine Erscheinung von

Bedeutung werden. Der Generationenkonflikt, die Pluralität und die Technokratie bilden eine Bundesgenossenschaft, die mit verheerenden Kräften jede Kultur in eine Krise bringt. Der Mensch weiß nicht mehr, woran er ist und wie er handeln muß. Fundamentale Werte verlieren ihre Bedeutung.

Ich will versuchen, das zu verdeutlichen. Ein Autofahrer, der hinter dem Steuerknüppel eines Flugzeugs Platz nimmt, ist mit seinem Führerschein und seiner Fahr-Erfahrung noch nicht imstande, dieses Flugzeug gut zu steuern und sicher zum Boden zu bringen. Eine Bewegung mit dem Steuerknüppel eines Flugzeugs in der Luft hat andere Folgen als die Bewegung mit dem Lenkrad eines Autos auf der Straße. Der Druck auf das Bremspedal eines Autos hat Folgen für die Geschwindigkeit des Wagens. Aber der Druck auf das Bremspedal der Räder eines Flugzeugs in der Luft hat keine einzige Wirkung; denn das Flugzeug fährt nicht über die Wolken, sondern schwebt in der Luft. Ein Flieger muß also ganz anders reagieren als ein Autofahrer. Jemand, der ein Auto genauso wie ein Flugzeug zu lenken versucht, macht Bruch.

So ist es auch mit der Kultur. In ihr entstehen so viele Veränderungen, daß unsere alten Normen und Werte nicht mehr funktionieren. Und das Problem ist dabei, daß wir in der neuen Situation leben müssen, bevor wir das gelernt haben. Wir müssen hinter dem Steuerknüppel Platz nehmen und einfach sehen, daß wir - bloß mit der Erfahrung des Autofahrens - die Maschine sicher auf die Erde bekommen.

Ich kann es auch anders sagen. Wir müssen im unbekanntem Land der Zukunft den Weg suchen - mit der Hilfe von Karten, die nicht stimmen, und von Wegweisern, von denen wir sicher wissen, daß verschiedene von ihnen in eine falsche Richtung weisen. Wir müssen handeln, während wir nicht wissen, was richtig und was falsch ist. Wir müssen uns aufmachen, ohne zu wissen, wohin wir müssen und wohin wir kommen. Die Erfahrungen der Vergangenheit können uns kaum für die Zukunft helfen. Wir kommen zur Entdeckung, daß es nur wenig gibt, das bleibenden Wert und bleibende Bedeutung hat, das uns wirklich Hoffnung geben und einen Weg aufzeigen kann.

Klima

Es wäre nicht richtig, wenn man alle politischen Spannungen, Kriege, Revolutionen, Entführungen und Geiselnahmen den kulturellen Spannungen und Verwirrungen zuschreiben würde, die sich in dieser Welt abspielen. Es wäre sogar völlig unrichtig, wenn man die kulturelle Verwirrung die Ursache nennen würde und den Krieg zwischen Iran und Irak oder die Staatsstreiche in Surinam und der Türkei die Folgen. Gewalt ist nicht die Folge einer kulturellen Krise, sondern ein Element davon. Eine Kulturkrise ist ein umfassendes Syndrom, zu dem das Drohen mit und das Ausüben von Gewalt als "normale" Erscheinungen gehören. Wenn alte fundamentale Werte nicht mehr funktionieren, wenn die Arbeit sowohl für den Arbeiter als auch für seine Familie ihren Sinn verliert, wenn die Gesellschaft bewußt gespalten wird, wenn die Sprache mehr um des Effektes willen als für die Übermittlung der Wahrheit gebraucht wird und wenn man religiöse Gemeinschaften als potentielle Wähler für die politischen Parteien behandelt - dann ist damit ein Klima geschaffen, in dem der Gebrauch von Gewalt eine immer naheliegendere Möglichkeit wird. Und schließlich

kann es sogar so weit kommen, daß das Drohen mit und der Gebrauch von Waffen nahezu das einzige Mittel wird, ein Ziel zu erreichen. Wir sind dann jedoch in eine Atmosphäre geraten, in der Diktatur oder Anarchie und Terrorismus zu den direkten Möglichkeiten gehören. So weit ist es in diversen Ländern der Welt schon gekommen. In Surinam müßte ich dem erst noch begegnen, der das wünscht.

Die Militärs haben hier die Macht übernommen, weil die politischen Führer das Landesinteresse ihren persönlichen Interessen untergeordnet hatten. Das bleibt wahr, obwohl sich seither zeigt, wie schwierig es ist, zu wirklichen Veränderungen zu kommen und nicht in eine Situation zu geraten, die niemand wünscht.

Es würde von Kurzsichtigkeit zeugen, würde man den Staatsstreich in Surinam für ein isoliertes Phänomen halten. Er wird unter Berufung auf die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Mißstände verteidigt, die hier gewachsen waren. Diese Mißstände stehen im Kontext einer weltweiten Reihe von kulturellen Spannungen, die allenthalben den Charakter einer Krise bekommen haben, während Surinam eines der Länder ist, in denen diese Krise klar erkennbar ist. Die Krise muß nicht in der Form einer Polarisierung zwischen den Generationen, eines Zusammenstoßes zwischen Kreolen (Schwarzen) und Hindoestanen (Indern) oder eines Konfliktes zwischen Technokraten und Kämpfern für eine eigene Identität ins Blickfeld treten. So einfach ist die Sache nicht. Die Krise wirkt sich im Verlust einer Vorstellung vom Sinn des Lebens und der Geschichte aus, im Auseinanderfallen von Mustern gesellschaftlichen Zusammenlebens (Verstädterung, Transmigration), in der Unsicherheit über die Normen für diese Zeit u.ä. In diesem Klima kann es zu Konflikten und zur Anwendung von Gewalt auf einem ganz andern Gebiet kommen als auf dem derjenigen Spannungsfelder, die der Krise zu Grunde liegen. Die Konflikte können auf jeder Ebene entstehen, auf der ein Zusammenstoß von Interessen oder ein Zusammenstoß von Mächten möglich ist.

Außerdem kommt die Krise nicht nur im Gebrauch von Gewalt zur Lösung des Problems zum Ausdruck. Sie zeigt sich z.B. genauso deutlich und genauso brennend in der massenhaften Auswanderung von Surinamern in die Niederlande. Dieser Auszug kann nicht nur mit dem Verlangen nach sozialer und wirtschaftlicher Sicherheit erklärt werden, die anderswo zu finden ist. Sie ist im Tiefsten nur als ein Symptom der kulturellen Verwirrung zu erklären. Wenn die kulturelle Perspektive wegfällt, indem der Sinn des Lebens und der Gesellschaft und die Verantwortung dafür nicht mehr deutlich sind, dann liegt es auf der Hand, daß man aufbrechen und woanders sein Glück probieren will. Manchmal hat man Auswanderung sogar als die einzige Möglichkeit angesehen, gegen den Lauf der Dinge zu protestieren (7).

Die Auswanderung kann jedoch auch damit zusammenhängen, daß die Schwelle der Verantwortung herabgesetzt wird. Es ist merkwürdig, daß man dabei gleichsam nach vorn flieht, in das Land, aus dem ein großer Teil der Probleme kommt und wo man - auf eine andere Art und mit anderen Folgen, aber in mindestens genauso starkem Maße - in eine ähnliche Krise getaucht wird.

Perspektive

Die hier skizzierte Lagebeschreibung könnte zur Folgerung führen, daß es wenig Grund gibt, auf eine bessere Zukunft zu hoffen. Die Beschreibung einer Kulturkrise könnte der Grund für einen tiefgehen-

den Kulturpessimismus sein. Einschneidende kulturelle Veränderungen sind in der Geschichte häufig mit einer weit verbreiteten Untergangsstimmung gepaart gewesen. Krisenzeiten sind Blütezeiten für eschatologisch orientierte sektiererische Strömungen. Der Zustand, in dem wir uns nun befinden, ist tatsächlich ernst, aber er ist kein Grund zu Resignation oder zu Panikreaktionen. Er ist vielmehr eine Herausforderung zu einer kulturellen Neuorientierung und Transformation.

Es würde von Kurzsichtigkeit zeugen, würde man meinen, den Zustand mit Hilfe von Teillösungen zu verbessern, oder durch Veränderungen auf einer bestimmten Ebene, z.B. durch das Treffen von politischen oder sozialen Maßregeln oder durch einen Staatsstreich. Für eine umfassende Krise gibt es keine beschränkten Lösungen. Darum könnte man zur Folgerung kommen, daß alle Probleme der Kultur zugleich in einem "comprehensive approach" angegangen werden sollten: ein Staatsstreich ist nicht ausreichend, eine allgemeine Revolution ist nötig.

Es scheint mir, daß damit das gewünschte Ziel genauso wenig erreicht werden kann. Ein solcher Plan ist zu ehrgeizig. Er zeugt von einer Überschätzung dessen, wozu der Mensch fähig ist, oder von einer Unterschätzung der Probleme. Wollen wir nicht unter der Last der Probleme zusammenbrechen, dann müssen wir uns viel bescheidener verhalten. Außerdem ist es unmöglich, ein Modell einer neuen Kultur zu skizzieren und eine Linie auszuziehen, die imstande ist, dieses Modell zu realisieren. Kultur wird nicht entworfen und gemacht; Kultur wird geboren. Unsere menschlichen Möglichkeiten bleiben auf das Schaffen der Bedingungen beschränkt, unter denen Kultur eine Chance bekommen kann. Wir werden die Lösung nicht in einem umfassenden Vorgehen suchen müssen, sondern in einer Konzentration auf den Kern.

Dabei müssen wir bedenken, daß Kultur und H u m a n i t ä t untrennbar verbunden sind. Kultur ist ein typisch menschliches Phänomen. Ohne Kultur kann Humanität nicht bestehen. Und ohne Humanität ist Kultur unmöglich. Aber wenn die Menschlichkeit Ausgangspunkt, Weg und Ziel unseres Denkens und Handelns bildet, dann ist damit in einer Krisensituation die Basis für kulturelle Neuorientierung und Transformation gelegt.

Der Begriff Menschlichkeit oder Humanität sagt an sich vielleicht noch nicht genug. Ich will ihn darum etwas konkreter fassen. Er bedeutet an erster Stelle B e w u ß t w e r d u n g oder den Erwerb von Einsicht, was wirklich los ist. Jede Form, die Wahrheit zurückzuhalten oder zu unterdrücken, steht im Widerspruch dazu. Jeder Versuch, Menschen zum Entscheiden und zum Handeln zu bewegen, ohne ihnen Einsicht in die wirkliche Sachlage zu geben, ist ein Versuch, sie unmündig zu halten oder sie sogar unmündig zu machen. Soweit sich Menschen in diesen Zustand schicken, führt das zu einer Deformation der Kultur. Zu einer Transformation kann es nur kommen, wenn man die Krise und die damit zusammenhängende Unsicherheit erkennt und die darin enthaltene Herausforderung annimmt.

Zur Humanität gehört an zweiter Stelle die Einsicht in die Annahmer der (M i t -) V e r a n t w o r t u n g des Menschen für das Leben und die Gesellschaft. Mensch-Sein bedeutet Bewußt-Sein, und Bewußt-Sein impliziert Verantwortlich-Sein.

Die Verantwortung kann nur funktionieren, wenn sie in Einrichtungen und Strukturen Form bekommt, und das heißt in Kultur. Und diese Einrichtungen und Strukturen werden nicht darauf gerichtet

sein dürfen, daß in Wirklichkeit wieder auf die Verantwortung verzichtet wird. Verantwortung kann zwar geteilt, aber nicht übertragen werden. Wer auf seine Verantwortung verzichtet oder einem andern seine Verantwortung abnimmt, ist daran, sich selbst und andere der Humanität zu berauben und die Kultur zu deformieren.

Verantwortung kann nicht ohne **F r e i h e i t** bestehen. Kultur kann darum an dritter Stelle nur im Raume der Freiheit zustande kommen und entwickelt werden. Eine Transformation der Kultur - auf politischer Ebene: eine Revolution - ist nur in Freiheit möglich. Jede Diktatur und jede Anarchie ist, auch wenn sie im Namen der Demokratie gestiftet und aufrechterhalten wird, ein Mordanschlag auf die Kultur. Jede Beschränkung der Freiheit ist, auch wenn sie - im Blick auf den Fortschritt der Revolution oder zugunsten der Sicherheit des Staates - befristet beabsichtigt ist, nicht nur eine Antastung der Demokratie, sondern eine unmittelbare Bedrohung der Kultur. Das gilt für die Freiheit in ihrem vollen Umfang.

Übrigens wird im einen Teil der Welt die Freiheit der Religion, der Meinungsäußerung und der Wirtschaft zugunsten der Befreiung von Armut, Unterdrückung und Unwissenheit eingeschränkt. Und in einem andern Teil der Welt wird die Befreiung von Armut, Unterdrückung und Unwissenheit zugunsten der Freiheit der Religion, der Meinungsäußerung und der Wirtschaft ausgesetzt. Sowohl die eine als auch die andere Form von Freiheitsbeschränkung - die ohne weiteres in Freiheitsberaubung ausarten kann - ist ein unmittelbarer Anschlag auf die Humanität und also auf die fundamentalste Bedingung zur Ermöglichung von Kultur.

Ein vierter Aspekt der Humanität ist die **G e r e c h t i g - k e i t**. Sie umfaßt eine gerechte Verteilung des Besitzes und der Einkommen, eventuell auch des Mangels an Besitz und Einkommen. Wenn Überfluß herrscht, dann müssen sich alle in ihn teilen. Wenn Mangel herrscht, dann müssen alle darunter leiden. Gerechtigkeit heißt ebenfalls, daß für jedermann dieselben Normen gelten. Der Besitz von Reichtum, Macht und hohen Stellungen kann z.B. keinen Freibrief gegen Strafbarkeit bedeuten. Und der Mord an einem Verbrecher oder Feind ist nicht weniger ein Mord als der Mord an einem achtenswerten Bürger oder einem Freund.

Eine Kulturkrise ist kein Grund zur Resignation. Eine kulturelle Neuorientierung und Transformation sind möglich, und die Politik kann einen wichtigen Beitrag dazu liefern. Eine Krise tut weh, aber diese Schmerzen künden die Geburt von etwas Neuem an, von dem noch niemand weiß, was daraus entstehen wird.

Der Grund dieser Hoffnung liegt in Gott, der den Menschen und die Welt nicht geschaffen hat, um sie zugrunde gehen zu lassen. Im Gegenteil, er hat sich vollständig dafür eingesetzt, den Menschen und die Welt füreinander zu erhalten. Der Grund unserer Hoffnung liegt weiterhin im gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Als alle Menschlichkeit in ihm vollständig und definitiv vernichtet zu sein schien und nichts Menschliches mehr an ihm zu sehen war (Jesaja 52,14), wurde der Samen für einen neuen Beginn gestreut. Niemand konnte damals vermuten, daß das der Beginn einer weltweiten kulturellen Transformation war. Außer vielleicht Johannes, dem Schreiber des Buches der Offenbarung, der erwartete, daß die Völker der Welt im Licht von Gottes Herrlichkeit wandeln würden; und der sah, daß die Machthaber der Welt ihre Herrlichkeit in die Stadt Gottes bringen würden (Offenbarung 21,22-27). Damals fehlten alle Bedingungen für die

Erfüllung dieser Hoffnung; denn der Staat war mit der Durchführung eines Planes zur vollständigen Vernichtung des Christentums beschäftigt. Es war ein Plan, der leicht durchführbar schien; denn die christliche Gemeinde war am Ende des ersten Jahrhunderts nicht mehr als eine unbedeutende Minderheit. Die Christen wohnten ohne eine feste Organisation über mancherlei Orte zerstreut inmitten einer großen heidnischen Mehrheit. Diese Handvoll Menschen fiel durch ihre Weigerung auf, den Kaiser als ihren "Herrn und Gott" anzuerkennen. Das war nicht annehmbar, und darum mußte diese religiöse Bewegung ausgerottet werden.

Für den Schreiber der Offenbarung war das kein Grund, die Hoffnung zu verlieren. Vollkommen im Gegensatz zu jeder realistischen Beurteilung der Lage proklamierte er das vollständige Scheitern dieser Politik und prophezeite den Sieg des Lammes.

Eine Kulturkrise ist kein Teufelskreis. Darum gibt es keinen Grund zur Resignation. Sie kann jedoch nicht durch den Entwurf und die Durchführung eines umfassenden Kulturplanes besiegt werden. Jede Form von Gewalt und Zwang, die nötig sind, um einen solchen Plan zu realisieren, und jede Repression hat nur die umgekehrte Wirkung und erreicht das Gegenteil seiner Absicht. Die Krise wird dadurch nicht aufgehoben, sondern intensiviert.

Eine Kulturkrise markiert eine Wende in der Geschichte. Sie ist kein Grund zu Pessimismus oder Fatalismus. Sie ist genauso wenig ein Grund, an sicherere Orte zu fliehen, noch die Geschichte mit Macht und Gewalt umzubiegen. Eine Kulturkrise ist das Zeichen einer neuen Zukunft und eine Herausforderung, die hoffnungsvoll angenommen werden kann.

Sie ist eine entscheidende Periode in der Geschichte, die den Menschen vor einschneidende Entscheidungen stellt. Eine Kulturkrise fordert eine Entscheidung für die Humanität und gegen jede Spur von Unmenschlichkeit. Es muß Widerstand geleistet werden gegen alle Unmündigkeit, gegen jedes Aufgeben von Verantwortung, gegen jede Beschränkung der Freiheit und gegen jede Art von Ungerechtigkeit. Eine Kulturkrise ist eine Zeit, in der man gegen alle Unmenschlichkeit Nein sagen muß. Sie ist auch eine Zeit, in der man Ja sagen muß zu und solidarisch sein mit jeder Förderung der Bewußtwerdung, der Verantwortung, der Freiheit und der Gerechtigkeit.

Der Weg dieses Neins gegen die Unmenschlichkeit und dieses Jas zur Humanität ist der Weg, auf dem eine Transformation der Kultur möglich wird.

Ich weiß keinen andern Weg.

Es ist ein schmaler und gefährlicher Weg.

Aber es ist der Weg der Zukunft.

Es ist der Weg der Hoffnung.

A n m e r k u n g e n

- 1) Felix M. Keesing berichtet, daß Kroeber und Kluckhohn mehr als hundertsechzig verschiedene Definitionen von Kultur gefunden haben. Siehe unten angegebene Literatur S. 32. Hier ist nicht der Ort, diese Masse von Definitionen zu besprechen.
- 2) Die Umschreibung von Religion als "Bezogenheit auf eine andere Wirklichkeit" stammt von D.C. Mulder, *Religie, religies, religiositeit*; S. 16.

- 3) vgl. z.B. A. Kuyper: De gemeene gratie, Band I, S. 431f.; siehe auch S.J. Ridderbos: De theologische cultuurbeschouwing van Abraham Kuyper, S. 215.
- 4) so bei F. Boerwinkel: Kerk en cultuur in deze tijd, S. 8-11.
- 5) Alvin Toffler: Future Shock, vgl. auch F. Boerwinkel: Inclusief denken.
- 6) vgl. Ch. Birch: Schepping, techniek en het overleven van de mensheid, Vortrag, gehalten vor der Vollversammlung des Weltkirchenrates in Nairobi, 1975; siehe Zeitschrift "Allerwegen", 17. Jahrgang, Nr. 2-1976, S. 4-23.
- 7) vgl. K.E.H. Oppenheimer: In de tijd der katastrofen, S. 68-90.

Im Text erwähnte Literatur

- Berger, Peter: Het hemels baldakijn (Der himmlische Baldachin), Utrecht 1967.
 ders.: Er zijn nog altijd engelen (Es gibt immer noch Engel), Utrecht 1969.
- Birch, Charles: Schepping, techniek en het overleven van de mensheid (Schöpfung, Technik und das Überleben der Menschheit), in: Allerwegen, 7. Jahrgang, Nr. 2, 1976.
- Boerwinkel, F.: Kerk en cultuur in deze tijd (Kirche und Kultur in dieser Zeit), 's-Gravenhage 1958.
 ders.: Inclusief denken (Inklusiv denken), Hilversum 1970.
 ders.: Einde of nieuw begin (Ende oder Neuanfang), Bilthoven 1974.
- Keesing, F.M.: Inleiding tot de culturele antropologie (Einleitung in die kulturelle Anthropologie), Utrecht-Antwerpen 1965.
- Kraemer, H.: Vormen van godsdiensterisis (Formen von Religionskrisen), Amsterdam 1959.
 ders.: Godsdiensten en culturen (Religionen und Kulturen), 's-Gravenhage 1963.
- Kuyper, A.: De gemeene gratie (Die allgemeine Gnade), Kampen o.J.
 Oppenheimer, K.E.H.: In de tijd der catastrophen (In der Zeit der Katastrophen), 's-Gravenhage 1980.
- Ridderbos, S.J.: De theologische cultuurbeschouwing van Abraham Kuyper (Die theologische Kulturbetrachtung von Abraham Kuyper), Kampen 1947.
- Toffler, Alvin: Future Shock (Zukunftsschock), Bantam Books, Toronto-New York-London 1970.
- Warren, Max: I believe in the great commission (Ich glaube an die große Kommission), London u.a. 1976.

English Summary

A CULTURAL CRISIS IS NOT THE WORK OF THE DEVIL

The essay begins with the observation that Surinam is undergoing a wrenching crisis affecting all aspects of life. The author asserts that this crisis is neither unique to Surinam nor solely explainable in terms of Surinam's domestic experiences. Surinam's problems are but a manifestation of the world-wide crisis afflicting all civilizations.

"Culture", to the author of this essay, is an ambivalent concept. Culture is "God ordained (Auftrag Gottes) but at the same time also

a manifestation of defiance against God". Of the three causes for today's global culture crisis, the first - generational conflict - seems to the author relatively insignificant, since it is a recurrent phenomenon with each generation. More crucial, especially with respect to Surinam, is the second: the problems caused by pluralism. In Surinam, differing cultural traditions, although accorded equal status under law, often stand in conflict with each other. "American Indian, Indo-Islamic, Indonesian-Islamic, and other groupings are brought together there." For Surinam the problem is the more acute because attainment of sovereignty thrust upon the state the task of defining national identity before the cultural groups within the country had reached consensus. Surinam's "cultural melting pot, hanging over an open flame, became a pressure cooker because of independence". The third cause for the global crisis is, in the author's view, modern technology, as understood in Alvin Toffler's Future Shock. The Third World regards technology with mixed feelings. It sees in it the decisive tool for progress. But it is also "technocracy" through which the assault is launched against each country's "own cultural identity". Technology thus is also at the same time a new tool of Western colonialism. The combined impact of these three causes explains the acuteness of the crisis in Surinam. The author sees it as the reason for the mass exodus of Surinamese to Holland.

"This exodus cannot be explained solely in terms of the yearning for social and economic security. Both of these can be found elsewhere. It is in essence explainable only as symptomatic of the prevailing cultural confusion. When loss of a clear cultural perspective creates confusion concerning the meaning of life in society, and when one's responsibilities toward these are no longer clear, then it is only natural to want to seek one's happiness elsewhere. At times, emigration even appears to afford the only option available for registering one's protest against such a state of affairs."

One of the objectives of this essay is, indeed, to invite active concern over Surinam's culture crisis. In doing so, however, the author sought to avoid both dramatization and creation of the impression that resignation was the only option left. On the contrary, the author sees the crisis as "signaling a new beginning, a challenge to be responded to with hope". But the way out of this crisis will require the re-orientation of cultural concerns toward a greater emphasis upon humane values. Needed are a clearer understanding of the situation in Surinam, a sense of shared responsibility for the wellbeing of society, and unreversed commitment to freedom and justice for all.

The author concludes: "Where human rights, instead of being violated, are consciously affirmed, there the means are given through which to transform culture."

„Wahre Theologie hat allemal Kraft“

Zur Gegenwartsbedeutung von Zinzendorfs Kreuzestheologie

von Joachim Bieneck, Wuppertal

Wer die Gegenwartsbedeutung von Zinzendorfs Kreuzestheologie verstehen will, muß erkenntnistheoretisch erst einmal zurück in die Vergangenheit. Ich meine dabei zunächst nicht die Epoche des Rokoko, sondern die des Universalienstreites im Mittelalter. Die Alternative Realismus oder Nominalismus ist nicht außer acht zu lassen. Denn auf dem oft so selbstverständlich begangenen nominalistischen Erkenntnisweg wird man Zinzendorf nicht verstehen. Das Wort vom Kreuz ist für ihn nicht der höchste Begriff, sondern die höchste Kraft (1).

So kann man streng genommen auch keinen Aufsatz über die Kreuzestheologie schreiben, um sie analytisch in den Griff zu bekommen. Alle Realisten haben Lebensschulen gegründet; sie haben andere dadurch überzeugt, daß sie sagen konnten: "Komm und sieh!" Die Herrnhuter waren seit der Abendmahlsfeier am 13. August 1727 ebenfalls in der Lage, so zu sprechen. Auch heute werden Menschen, die aus der Kraft des Gekreuzigten und nicht bloß aus einer Christologie zu leben versuchen, Zinzendorf weitgehend verstehen.

Begriffliche und analytische Arbeit wird deshalb keineswegs überflüssig. Aber sie hat nur den Charakter einer Entfaltung. Für unser Thema ist dabei Samuel Eberhards "Kreuzes-Theologie" (1937 im Christian-Kaiser-Verlag erschienen) immer noch unübertroffen, wie mir scheint. Daneben wird die übliche Sekundärliteratur bis hin zu Uttendorfers Sammlung "Evangelische Gedanken" verarbeitet (2).

Mir fällt als erstes auf, daß Zinzendorfs Rechtfertigungslehre, genau wie die paulinische und die Martin Luthers, eine gelebte und nicht nur eine gedachte ist (3).

Gelebte, nicht nur gedachte Rechtfertigung des Sünders

Nicht immer sieht die Polemik der Gegner das Eigentümliche einer Erscheinung ganz zutreffend. John Wesley, mit dem der Graf am 14. September 1741 das denkwürdige Gespräch über die christliche Vollkommenheit hatte, hat bekümmert hingewiesen auf den "grand error of the Moravians: They follow Luther, for better, for worse". Ganz stimmt das nicht, sondern erst für die Zeit seit der Auseinandersetzung mit den Gedanken Dippels. Und auch da sah die Vision dieser mährischen Brüder, wie sie in Hirschberg 1743 umrissen wurde, bekanntlich so aus: "Der Lehre nach lutherisch, dem Gefühl nach philadelphisch."

Nehmen wir aber Wesley als Beispiel für weitverbreitetes pietistisches Denken, so mußte ihm an Zinzendorfs Kreuzestheologie folgendes suspekt sein: Die Bibel ist nicht einfach in sich göttlich, sondern

hat eine "fremde" Heiligkeit. Das konnte "Ordinarius" öfters betonen! Auch die eigenen Anhänger hatten mit dieser Feststellung Mühe, wie man zu Punkt 31 der Wintersynode von Marienborn (1740) zwischen den Zeilen lesen könnte: "Der Herr Graf meint, man könne nicht sagen, das göttliche Buch, sondern die göttlichen Wahrheiten in diesem Buch; die habe Gott mit Fleiß unter so vielen Fehlern vortragen lassen, daß sie den Klugen und Verständigen verborgen blieben." Aber Zinzendorf ist immer bei der Meinung geblieben, die er 1747 so formuliert hat: Erst wenn der für uns Gekreuzigte "herausglänzt, herausblitzt ins Auge und Herz, daß man's nie wieder loswerden kann", werden die Bibelworte Evangelium. Damit sind wir tatsächlich ganz nahe bei Luther: "Christus ist König und Herr der Schrift." (4)

Der Pietist meint das letztere natürlich auch. Adolf Schlatter konnte in seiner letzten Bibelstunde mit einem Bekenntnis zu Christus allein zunächst einen seiner Kommentare, dann das Gesangbuch und schließlich sogar die Heilige Schrift vom Tisch wischen, wie mir ein Augenzeuge erzählt hat.

Aber meist sieht man die Heiligkeit der Bibel nominalistisch als eine ihr inhärente. Man hat dann keine Waffe gegen die ebenso nominalistische Bibelkritik.

Zinzendorf sieht realistisch: Es "sind so viele apparente Contradictiones und Fehler. Denn wenn der Heiland nicht drauf gesetzt wird, so klingt alles anders, man weiß nicht, was es heißen soll. Aber sobald man aus dem Heiland heraus die Bibel ansieht, so hängt alles zusammen. Darum heißt es: "Öffne mir die Augen, daß ich sehe die Wunder an deinem Gesetz!" (Apologetische Schlußschrift, S.643).

Ganz im gleichen Sinn wird dem Pietismus, aber auch dem Psychologismus und dem Soziologismus suspekt sein, was Zinzendorf über die *iustitia aliena* (fremde Gerechtigkeit) des einzelnen Christen und der Gemeinde als ganzer sagt. Er kann auch da nur "das Kreuz aufrichten und die eigene Heiligkeit niederreißen". Er kann (im Jahr 1744) erklären: "Niemand ist heiliger als ein Sünder, der Gnade hat." Gewiß gibt es Unterschiede im Glaubenswachstum. Es gibt auch Fortschritte im geistlichen Leben. Aber die Vollkommenheit, die Christus mit seinem "tetelestai" ("Es ist vollbracht", Joh. 19,30) erworben hat, ist vom ersten Augenblick für den Glaubenden und für die Gemeinde da. Die Fortschritte, die Werke, dienen nur dem Nächsten. Sie können und sollen darum auch einfach menschlich sein und nicht extraordinär.

Für Zinzendorf waren das nicht von Luther angelesene Theorien. Er lebte aus dieser fremden Gerechtigkeit. Er lehrte sie aus solchem Leben heraus. Man wird ihn nie verstehen, wenn einem die *iustitia aliena* als bloßer Begriff erscheint. Es geht um die Wirklichkeit der Wirklichkeiten. Praxisbezug der Theologie könnte von daher heute heißen: Ein Gebetsleben, bei dem nicht wir etwas leisten, sondern uns sozusagen in diese Sonne der *iustitia aliena* legen. Ein Umgang mit der Bibel, bei dem nicht wir die Heilige Schrift tragen, sondern der biblische Christus uns trägt. Vergebungsbereitschaft und Feindesliebe. Ein Aushalten von schwierigen Gemeindeverhältnissen aus den Kräften des "Generalältesten". Ein Bestehen des Generationenkonfliktes durch Hoffnung:

Des Vaters großen Gartenplan
muß man mit viel Geduld bedienen,
denn alle Pflanzen, die da grünen,
die fangen beim Verwesen an.

Sündenerkenntnis vom Kreuz her

Dieses "Verwesen", mit dem alle Pflanzen anfangen, weist uns auf die Faktizität der Sünde hin, wie ja überhaupt alles zur Rechtfertigung des Sünders Gesagte diese Faktizität voraussetzt.

Zinzendorf darf auch in dieser Beziehung nur nicht nominalistisch verstanden werden. Theorien oder Spekulationen über das Böse sind nicht sein Fall.

Es wird sich doch immer so verhalten: Erst wenn ein Mensch nach Hause kommt, weiß er, was Entfremdung ist. Erst wenn jemand im Gleichgewicht gesessen hat, merkt er, daß er verspannt war. So ist auch der Sündenbegriff eine Folge lebendigen Glaubens. Sünde ist eine Interpretation von Erfahrung: Ich habe die Sinnmitte des Lebens, ich habe das Absolute bisher verfehlt.

Zinzendorf hat realistische Erfahrung. Er definiert das Böse sehr genau als Hybris (Hochmut), als manchmal frömmelnde und scheinbar tugendhafte Überheblichkeit. Doch das hat er nicht einfach einem breiten Strang abendländischer Überlieferung entnommen und nachgesprochen. In den Zeister Reden (16. Mai 1746) zitiert er: "Wem wenig vergeben ist, der liebt wenig." Also erst die dankbare Liebe für Jesu Ver söhnungstod am Kreuz, für seine immer neue Fürbitte als erhöhter Hoherpriester läßt uns unsere Vergebungsbedürftigkeit erkennen.

Der *secundus usus legis* (der zweite Gebrauch des Gesetzes, das Gesetz als Zuchtmeister auf Christus) würde demgegenüber nur eklatante Übertretungen der Gebote Gottes aufdecken. Das ist gewiß auch schon viel. Aber die bis ins eigenmächtige hohe Ethos, bis in selbst-erwählte Superleistungen hineinreichende Hybris erkennt man nur unter dem Kreuz Christi. (Freilich können auch einmal die Steine schreien; vgl. Gerhard Szczeny, Das sogenannte Gute) Dabei ist es "eine Gnade des Heilands, daß es so wenig erzengegleiche Genies gibt und daß der Geist der meisten Menschen niedergegeistert ist, denn sonst würde die Gattung der teuflischen Geister die ganze Welt in schwere Umstände bringen", heißt es am 9. März 1751.

Uns ist durch die Theologie Karl Barths die Sündenerkenntnis vom Kreuz Christi her geläufig. Wir verstehen aber auch Barth wiederum gar zu leicht nominalistisch (5). Darum ist Zinzendorfs obiger Hinweis auf Lukas 7,47 so wichtig. Erst die dankbare Liebe zum Versöhner, der eine bedingungslose Vergebung schenkt, läßt die Größe und die Eigenart der Sünde erkennen.

Es mag dahingestellt sein, ob mit Hybris und deren möglichen Umschlagen in Verzweiflung alles gesagt ist. Vielleicht wären daneben doch noch andere Hauptgestalten der Sünde zu nennen. Etwa (mit Barth) die Trägheit und die Lüge oder (mit Tillich) die Konkupiszenz und der Unglaube (6). Der Unglaube ist übrigens von Zinzendorf nicht übersehen, sondern "die größte Sünde, aus der alle anderen kommen", wie er 1738 in den Berliner Reden an die Männer erklärt.

Es ist die heutige Gefahr, sozusagen Gesunde ins Lazarett zu schaffen. Die christliche Verkündigung bietet zwar Gnade an, aber wir modernen Menschen sehen uns zunächst nicht als gnadenbedürftige Sünder. Wir erfahren unsere Existenz vielmehr oft als disharmonisch (und von daher sinnlos), aber nicht als schuldverfallen.

In solcher Disharmonie gilt es, eine Art Gleichgewichtspunkt zu finden, als wäre unsere Existenz eine ungleichmäßig geschnittene Platte oder ein aus heterogenem Material zusammengesetzter Balken, der abge-

stützt werden muß. Wir müssen den einen, einzigen Punkt finden, an dem sich Gleichgewicht herstellen läßt. Dabei müßte nicht nur die Seele, sondern auch Geist und Leib in diese Harmonie mit einbezogen werden.

In der Verbindung mit dem lebendigen Gekreuzigten wird sich der Gleichgewichtspunkt abzeichnen. Ohne Glauben, ohne entsprechende Lebensschulen geht das nicht. Man wird darin übrigens bei allem Glück doch klein und nicht groß, so wie es Zinzendorfs Strophe umschreibt:

Hebe an, hebe an, Zion heb am Elend an,
an der Armut, an dem Staube,
dann ist deine Sach getan.
Habe garnichts, aber glaube,
daß der Herr, der treue Seelenmann,
helfen kann.

Mystik A und Mystik B

Bei der Armut anheben, sich ganz der Hilfe des Herrn überlassen und dann überzeugt sein, daß die Sache getan ist, - so denkt der Mystiker. Und damit stehen wir bei dem, was Uttendörfer am Schluß seines Werkes über Zinzendorf und die Mystik das Wesen der Brüdergemeine genannt hat: "Die Verbindung von Luthertum und Mystik, oder wie sie es einfacher ausdrückte, ihre Herzens- und Heilandsreligion."

Mystik ist nun aber dem protestantischen Theologen meistens ein Horror. Versteht er wirklich genug davon, oder sind seine Aversionen nicht doch durch Unkenntnis hervorgerufen? Ich will im folgenden auseinanderhalten, was ich anfangsweise zu erkennen meine, nämlich den großen Unterschied zwischen einer positiv zu wertenden Mystik A und einer problematischen Mystik B (7). Erstere geht vom sich selbst erschließenden Objekt aus, letztere vom autonomen Subjekt. Erst wenn wir beide Grundtypen unterscheiden, können wir Zinzendorf besser beurteilen.

Die gesunde Mystik (Mystik A) ist Begegnung nicht mit dem absoluten Ich des Menschen, sondern mit dem Objektiven. Dieses Objektive ist der gekreuzigte Christus, in dem alles besteht und der die göttliche Weisheit in Person ist. Schon der Kolosserbrief verkündigt ihn so und später, so weit ich ihn verstehe, Bernhard von Clairvaux (8).

Läßt sich der Mensch nun die Wirkung dieses Objektiven gefallen, verliert er einerseits seine Autonomie, es werden aber auch Kräfte in ihm freigesetzt. Eine tiefe Sehnsucht kommt über ihn: "Erkenne mich mein Hüter, mein Hirte nimm mich an...". Wenn man Gen. 1,27 etwas überinterpretiert, könnte man auch sagen, die Imago Dei (Bild Gottes) will sich realisieren, denn es wird ja augenscheinlich etwas im Menschen entbunden, was vorher schon in ihm angelegt war.

Wir neigen nun sofort dazu, den ganzen Vorgang rein innerweltlich - psychologisch - zu erklären. Das taten in der Kirchengeschichte aber beispielsweise auch schon die Gegner des Hesychasmus der Ostkirche, einer Erscheinung des Mönchtums. Die Hesychasten selbst haben jedoch darauf bestanden, daß ihnen ein passives Widerfahrnis zuteil werde. Nicht etwa einfach ein körperlich-seelisch feststellbarer Entspannungszustand (wie etwa beim autogenen Training), sondern helle, geistig klare Glaubensgewißheit. Alle leibliche Erfahrung wurde dabei transzendiert, denn es ging ja nicht um Psychotherapie, sondern um viel mehr: Um die Überwindung von Leid, Sünde und Tod (9).

Was also wäre gesunde Mystik, Mystik A?

Wiederum gelebte Rechtfertigung des Gottlosen oder, was nach Römer 4 dasselbe ist, erfahrene creatio ex nihilo (Schöpfung aus dem Nichts) durch den für uns gekreuzigten Christus, der nach Zinzendorfs Lieblingsformel "der Heiland als der Schöpfer" ist. Das Ganze ist aber keine Sache von Gerede, man kann damit auch nicht missionieren, sondern es handelt sich um eine gewisse Arkandisziplin, wenn ich Matthäus 6 nicht ganz falsch verstehe.

Nun aber zur Mystik B!

Sensualistisch und nachcartesianisch geht sie vom Subjekt des Menschen aus. Sie will das Objekt von sich aus ergreifen, sich seiner bemächtigen. Ob nicht "die Bekenntnisse einer schönen Seele" auch in diesen Zusammenhang gehören? Jedenfalls handelt es sich um eine Art Turmbau-von-Babel-Hybris, selbst wenn das menschliche Baumaterial solcher Mystiker unendliche Resignation sein sollte.

Zinzendorf war ein nachcartesianischer, dazu wohl ein ausgesprochen psychischer Mensch (10). Das Seelische hat ihn zeitlebens gefährdet. Er hat das empfunden und dagegen angekämpft. Seine Hauptwaffe scheint es gewesen zu sein, die Seele zum Gekreuzigten geradezu hinzustoßen. Er tat das manchmal auf sehr schockierende Weise, wie wir wissen. Aber er wollte eben labadistischer Jesusliebe und ästhetisierendem Schwelgen angesichts der Jesus Schönheit unterschieden einen Riegel vorbauen (11). Nicht verdrängte Erotik, wie Pfister einst gemeint hat. muß der Grund dafür gewesen sein, "mit just der Absicht, welche die Biene auf die Blume hat, am Leichnam Christi zu saugen und Formulierungen zu gebrauchen, die den unerfahrenen Leuten hart und gewagt vorkommen" (12.1.52). Zinzendorfs Motiv war theologischer Natur. "Wer in aller Welt wird sich einen Gehenkten ansehen, um sich an ihm zu delectieren? Verlieben kann sich kein Mensch in eine solche Figur..., dem die langen schwarzen Haare herunterhängen und dem der Geifer vor dem Mund steht... In eine solche Figur sich verlieben ist keine Sache, die uns Fleisch und Blut offenbart" (13.8.47).

Merken wir, wie hier eigentlich die Mystik A, die vom sich selbst erschließenden Objektiven ausgeht, gegen die Mystik B streitet? Das gilt wohl selbst von der Sichtungszeit mit ihren grotesken Auswüchsen. Zinzendorf wollte, wenn auch leider mit psychischen Mitteln, beim Kreuz Christi bleiben und nicht im seelischen Gewoge untergehen. Ich zögere deshalb, ihn der Mystik B zuzurechnen, und meine, daß diese Gedanken dem Herrn, "in dem alles besteht", viel näher waren als manche heutigen Meditationsbewegungen und Jugendreligionen.

Die zwei Schwachpunkte in der "Mystik" des Grafen könnten diese gewesen sein: (a) Er hat vielleicht der echten Osterfreude doch zu wenig Raum gelassen. Das einzige Osterlied von ihm in den Brüdergemeine-Gesangbüchern von 1927 und 1967 ist das bezeichnende zwei-strophige:

Ach, einem Thomasglücke
für ein paar Augenblicke,
dem wollt ich zu Gefallen
gern tausend Meilen wallen.

Doch, lieber Gott, was wähl ich?
Mach mich beim Glauben selig!
Willst du die Augen binden,
mein Herz kann dich doch finden. (12)

(b) Zinzendorf ist den besonderen Gefahren, denen er als nachcartesianischer und so stark von der Psyche bestimmter Mensch ausgesetzt war, nicht mit der nötigen gedanklichen Klarheit entgegengetreten. Dies letztere dürfte mit seinen Aversionen gegen die Philosophie zusammenhängen.

Die Torheit des Kreuzes und die Philosophie

Philosophiekritische Gedanken blitzen bei Zinzendorf immer wieder einmal durch, etwa in seiner Rede über die waagerechte Auseinandersetzung der Philosophie und des Fanatismus vom 27. Dezember 1746. Dort wird zwar die richtige Erkenntnis ausgesprochen: "Erst muß das Leben, das alles erfüllt und das aus dem Herzen des Schöpfers kommt, in die Menschen eindringen, dann kommen sie zur Erkenntnis." Im folgenden aber wird von dem Fanatismus der Afterphilosophie geredet, die der Satan alle fünfzig Jahre ändert. "In den vorigen Jahrhunderten wurden die Menschen durch die scholastische und aristotelische Philosophie aufgehalten, dann durch eine bessere und raffiniertere noch mehr betrogen bis zur jetzigen." Im Anschluß an Voltaire heißt es weiter: "Es ist, als ob ein paar Mäuse im Keller des Escorial darüber räsonnierten, ob das Haus gut gebaut sei... Demgegenüber sind die Kinder Gottes die wahren Philosophen, und zwar durch das Leben, das ihnen gegeben wurde, und wenn sie nun das Leben hatten, kriegten sie auch Licht." Ähnliche Gedanken an anderer Stelle zu Matthäus 11,25ff und zu 1. Korinther 1,18ff. Kurz: "Was wir immer suchten und nimmer fanden, trafen wir alles an in den Wunden." (13)

Solche apodiktischen Aussagen sind natürlich dem modernen Menschen, dem alles relativ geworden ist, anstößig. Sie sind aber im Prinzip richtig. Es ließe sich etwa aus dem zweiten Korintherbrief zeigen, daß auch für Paulus mit dem neuen Sein des Christen ein neues Bewußtsein verbunden ist. Dennoch birgt Zinzendorfs Philosophiekritik Gefahren in sich. Drei Probleme müßte man m.E. schärfer sehen, nämlich (a) das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft, (b) die drohende Persönlichkeitsspaltung und (c) die Gewißheitsfrage.

a) Das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft

Dieses ist viel erörtert, besonders etwa (in vielfachem Anschluß an Luther) durch Emil Brunner. Ich will mich darum kurz fassen und nur betonen, daß man zwei Dinge auseinanderhalten muß: Da ist zunächst die Offenbarung Gottes und unseres neuen Seins am Kreuz Christi. Sie ist in der Tat durch kein philosophisches Denken zu begründen oder zu beweisen. Sonst hätte man ja einen Standort noch oberhalb dieser Offenbarung. Unsere ganze Weisheit kann nur in immer neuem Geltendmachen des Wortes vom Kreuz bestehen.

Aber nun können und müssen wir von daher denken. Je klarer und besonnener, umso besser. Bis in die Bewältigung unseres Alltags hinein müssen die Linien gezogen werden. Eine Art Gnadethos, das einsehbar vom Rechtfertigungsgeschehen her entfaltet wird, wäre die Aufgabe. Sonst werden unsere Zeitgenossen uns schnell im Verdacht haben, wir zögen uns in den irrationalen Raum zurück. An dieser geistigen Herausforderung kommen wir nicht vorbei. Nur daß das Ganze realistisch, durch christliche Lebensschulen etwa, geschieht und nicht bloß nominalistisch-begrifflich! Das war in seiner Weise auch Zinzendorfs Anliegen. Hat er aber im übrigen das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft nicht zu eindimensional gesehen?

b) Die drohende Persönlichkeitsspaltung

Auf der einen Seite war der Graf in seinem Glauben naiv. Er wollte ein Narr in Christo sein. "Da bildet sich in einem Moment der blutige Mann in der Seele ihr Innerstes, da steht das Herz da voll Jesus, ... voll Verdienst des Lammes, da breitet sich der Erlöser über Herz und Leib wie Elisa über das Kind", kann Zinzendorf etwa am 2.10.1746 sein persönliches Erlebnis und das seiner Gemeinde umschreiben (14). Auf der anderen Seite hat er solch eine geistige Weite und Aufgeschlossenheit! Er denkt zudem besonders abstrakt. "Es wurde geloset, ob in der ganzen Gemeine der Papa in Ideen der abstrakteste Bruder ist... Los: Ja, er ist der Abstrakteste (!). Wenn er aber in concreto ist, so sind das gewiß allemal die motus des Geistes auf ihn, weil es ihm wirklich so ist, weil ihn die Sache, mit der er umgeht, so eingenommen hat" (1.6.1746).

Ich stelle mir das in unserer Gegenwart vor. Wie wird solches Miteinander von christlicher Naivität - "Naivität" ohne alle Abwertung gesagt - und abstraktem Denken plus weiter geistiger Aufgeschlossenheit ausgehen? Heute ist ja der geistige Horizont und der entsprechende Pluralismus noch ungeahnt viel größer als im Rokoko. Wie wird etwa der Pietismus der Gegenwart mit der Gefahr der Gespaltenheit, die hier droht, fertig werden?

Man sollte doch die Philosophie nicht zu schnell abtun, jedenfalls nicht die vorcartesianische, sofern sie von Spiritualität durchdrungenes Denken war! Namentlich der christliche Platonismus scheint mir eine große Hilfe zu sein. Gewiß, die Verbindung solcher Philosophie mit dem Evangelium kann mißglücken, wie man an Origenes sieht. Sie kann aber auch gutgehen und vor Gespaltenheit bewahren, wie seit Gregor von Nyssa zu erkennen ist. Endre von Ivánka hat das in seinem großen Werk "Plato christianus" nachgezeichnet (15). Wer solch eine spirituelle, christliche Philosophie abtut, müßte erst einmal ver-raten, wie er Geist, Seele und Leib, wie er Gebet und Dienst, wie er Frömmigkeit und Informiertheit wirklich zusammenbekommt.

c) Die Gewißheitsfrage

Descartes hatte die Gewißheit durchs Denken gewinnen zu können gemeint, Zinzendorf durch eine Verbindung von Glaube und Intuition. Im falschen Glauben, so meint er, "da setzt man einen Gedanken ..., da formt man sich hinein, da lernt man die Lektion, wie der Komödiant seine Person lernt. Hingegen der wahre Glaube ist ein zufälliger Gedanke, ..die Art zu denken, die ein Mensch hat, es ist ihm so, er kann's weder demonstrieren noch ausführen, und wenn er sich manchmal in die Ausführung einlassen will, so verfitzt er sich und prostituiert die Sache. Aber es ist ihm nichtsdestoweniger so im Gemüte, er kann nicht anders denken, sein Herz sagt's ihm, wie der Ausdruck im Propheten heißt: Meine Seele sagt mir's" (Siegfried, S. 123f, 1744).

Sicher wird jeder Christ Zinzendorf gut verstehen. Aber dem Rationalismus oder einem ähnlichen geistigen Irrweg einfach Emotionen entgegenzusetzen, vielleicht in Bekenntnisversammlungen und mit Glaubensliedern und Posaunenchören, das wäre kein Weg zur Gewißheit. Schon die Weisheitsliteratur des Alten Testaments mit ihrer Steuermannskunst, ihrer Kybernesis (Sprüche 1,5) wäre davon unbefriedigt gewe-

sen. Geistige Auseinandersetzungen sollten auf dem geistigen Feld ausgetragen werden.

Freilich ist das leicht gesagt gegenüber einem so von Zweifeln geprägten Menschen wie Zinzendorf. Aber ich denke an Augustinus, der gerade beim Zweifel seinen erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt nahm: Si enim fallor, sum (Wenn ich mich irre, bin ich Mensch). Augustinus hat den dunklen Tunnel durchfahren. Er hat dabei einen Ort der Wahrheit im Geist des Menschen selbst entdeckt. Dabei erkannte er: Unser Verstand schafft die Wahrheit nicht, sondern findet sie vor. Was immer er Wahres enthält, ist nicht ihm zu verdanken, sondern der intelligiblen Welt (16). Eine wichtige Einsicht, die subjektivistischen Erkenntnistheorien weit überlegen ist.

Zinzendorfs Zweifel hingegen sind auf seinem emotionalen Weg nie gewichen. Er bekennt von sich am 17.5.1744: "So lange Ludwig im Hinauf- oder Hinuntergehen der Kanzel ist, ist ihm das Ridiküle vor Augen, bis er auf der Kanzel ist." Die lutherische Theologie hat ihn aber vor der Katastrophe bewahrt (17). So liest man teils mit herzlicher Zustimmung, teils aber auch mit Sorge vor einer Desintegration des diskursiven Denkens:

Wie schwer ist's, kennenlernen,
was hier auf Erden ist,
und alles auszukernen,
was ihr Gelehrten wißt.
Doch ist nicht zu ergründen,
wie schwer die Schule fällt,
das edle Nichts zu finden,
das Nichts, das Gott erwählt.

Soll man solch Nichts beschreiben,
so kommt es darauf an,
von sich gewiß zu gläuben,
daß man nichts ist noch kann...

Die Kreuzgemeinde

Als ein Nichts, das nur durch Christus etwas ist, sah Zinzendorf auch die Gemeinde. Er hätte ähnlich formulieren können wie Karl Barth, daß selbst die Apostel einschließlich Petrus, dem Felsenmann, ohne Jesus nur ein Sandhaufen sind (18). Nur geht es den Herrnhutern speziell um die Armseligkeit der Pilger. Zinzendorf hat sie selbst konkret kennengelernt, schon bei seinem Fußmarsch nach Basel, zu dem er am 2. November 1735 aufgebrochen ist, und dann besonders nach der Verbannung aus Kursachsen.

Die Pilgerexistenz, wie sie auch Walter Nigg unserer Zeit nahebringen sucht (19), hat für Zinzendorf und die Seinen öfters regelrechte Armut und Mangel mit sich gebracht, auch die Isolierung in seiner gesellschaftlichen Klasse, dem Lausitzer Adel. Dennoch verschaffte sie ihm und der Gemeinde einen großen Reichtum und Gewinn: den vertrauten Umgang mit dem Herrn, von dem Psalm 25,14 spricht. Wie er selbst auf seinen Wegen stundenlang laut mit Christus redete, so konnte er von der christlichen Versammlung sagen: "Mir ist die Gemeinde und der Gemeingang eine Pestilenz, wenn von den Seelen, die den Haufen ausmachen, nicht eine jede einzelne mit dem Heiland steht wie das Ganze. Wenn das nicht herauskommt, so wird man endlich des

Gemeingangs gewohnt, und man geht durch die Gemeine mit dem Heiland um, wie man früher die Seher zum lieben Gott schickte, weil man zu unwürdig wäre, mit ihm zu reden. Es kommt aber alles aus der persönlichen Bekanntschaft mit ihm. Das Partikuliergefühl, das ist die Sache. Man muß also sein Stündchen haben, da man wirklich nichts mehr weiß, als daß ein Heiland ist, da man mit ihm allein ist. Man findet sich dann seinerzeit schon wieder zu seinesgleichen" (17.2.1751).

Ein Zweifaches scheint mir hier wichtig. Zunächst wieder der Realismus, der alles durchdringt. Christus ist auch ekklesiologisch die höchste Kraft und nicht bloß der höchste Begriff. Zum andern aber auch die Hilfe für unsere Gegenwart, die gar nicht weiß, wie sie solche Extreme zusammenbekommen soll: Einerseits den Individualismus, andererseits den Kommunikations hunger. Wo heute, mitten in der Industriegesellschaft Versuche unternommen werden, beidem spirituell Rechnung zu tragen - etwa von Catherine de Hueck Doherty mit ihrer Vision der Poustinia in Kanada und USA - befindet man sich prinzipiell auf demselben Weg, den Zinzendorf einschlug (20).

Ich darf noch einen anderen Aspekt erwähnen. Wir befinden uns in einer Epoche, die derjenigen der Sophisten im alten Griechenland nicht unähnlich ist. Wie soll man nur die vielen einzelnen Menschen, von denen jeder sein eigener Chef ist, unter einen Hut bekommen? Da kein Sokrates mehr zu erwarten ist, wird uns, wenn Gott das nicht gnädig abwendet, wohl schließlich ein totalitäres Regime zusammenzwingen.

Die Frage ist darum so brennend, wie wir wieder ein Sich-Einordnen in evangelischer Freiheit lernen, um so ein Modell für unsere Umgebung zu werden. Zinzendorf hat am 9.9.1754 erklärt: "Es kann keinen Rebellen in der Gemeine geben." Er hat es sogar geschafft, die Gemeine wieder zu friedlicher Einigkeit zu führen, als Anfang Juni 1735 in die allgemeine Missionsbegeisterung hinein die Hiobsbotschaft von dem großen Sterben auf St. Croix eintraf. Freilich ist zunächst ein Sturm losgebrochen. Ich zitiere nach Beyreuther (21): "Es war damals eine Generalrevolte in der Gemeine, daß wir die Brüder nach St. Thomas und St. Croix geschickt und das Volk der Herrnhuter getötet hatten, und es ließ sich fast zu einer Rotte Korah an... Sie hätten uns bald zu Herrnhut hinausgejagt." Aber bereits in der Abendsingstunde am 8. Juni haben Zinzendorfs ernste Worte, daß der Heiland es mit seinen Zeugen sehr genau nehme und hier ein Gericht offenbar geworden wäre, die ganze Gemeine in Scham und Schmerz mitgerissen und ihr wieder Glaubenstrost gegeben. Dazu trug auch die große Kantate über die "Bekehrung der Mohren" bei, in der die berühmten Zeilen stehen:

Nun werden zehn hinausgesät,
als wären sie verloren,
auf ihren Beeten aber steht:
Das ist die Saat der Mohren.

Was wir hier für unser heutiges Zeitprofil lernen können, scheint mir dies zu sein: Wir Individualisten werden nur dann bleibend zusammenhalten, wenn uns etwas verbindet, das größer ist, als wir selbst. Dieses Größere müßte auch in der Lage sein, unsere trotzig und verzagten Herzen von innen heraus mit Liebe zu überwinden. Das aber vermag einzig der lebendige Gekreuzigte (22).

Wollen wir solche gute Gemeinschaft verwirklichen, so wird das kaum in den Kirchentümern als ganzen möglich sein. Senfkornartig, in klei-

nen Gruppen und Zellen, geschehen heute solche realen Christuserfahrungen. Das innere Recht solcher christlichen Gruppierungen, die als freie Werke bewußt in ihrer Kirche stehen, ist natürlich nicht der immer noch so beliebte Vereinsgedanke des 19. Jahrhunderts. Es ist eher die Erfahrung, daß Kirchentümer mit ihrem Pluralismus meist eine viel zu unruhige Wasserfläche darstellen, um die Christussonne wirksam und kraftvoll widerzuspiegeln. Darauf käme es aber in unserer geistlichen Energiekrise an. Kleine Gruppen von Christen, die in der Kontemplation immer wieder still und empfangsbereit zu werden suchen, könnten jedoch dem Ganzen wesentliche Dienste leisten.

Christi Kreuz und die Allversöhnung (23)

Werden die Energien Christi so weit reichen, schließlich noch alle Kreatur heilvoll zu durchdringen? Bei Zinzendorf finde ich die Lehre von der Apokatastasis Panton nicht (Lehre der Wiederbringung aller Dinge zu Gott = Allversöhnung).

Bezeichnend scheint mir folgendes Votum vom 14.7.1752: "Ich kann die Hölle und das Gericht nicht predigen, denn ich denke, es ist einem Christen angefaßt, daß sein Herz umfaßt, was ihn liebt und haßt. Es gibt aber auch Höllenprediger, die unrecht tun würden, wenn sie es nicht wären; und Apostel, die Tausenden zu predigen haben, werden ohne das nicht auskommen können. In der Bibel steht doch viel davon, und auch der Heiland und seine Apostel haben sich damit abgegeben. Also verachte ich die Sache nicht, sondern entschuldige mich nur wegen meines Mangels." Dieser "Mangel" ist inzwischen durch die beiden Blumhardts und die Bad Boll'schen Lieder des Brüdergemeinesangesbuches sehr eindrucksvoll behoben worden. Darum versuche ich abschließend eine kurze Erörterung darüber, ob das sachgemäß ist.

Mehrere Probleme tauchen hier auf. a) Die Theodizeefrage. Arthur Koestler weigert sich in seiner zweibändigen Autobiographie (24) beispielsweise, an einen Gott zu glauben, der 90 Prozent der Menschheit für ein ewiges Super-Auschwitz bestimmt habe. b) Das Miteinander von göttlicher Liebe und menschlicher Freiheit. Die von der Agape her denkende Ostkirche hat seit Gregor von Nyssa und Maximos Confessor ein viel positiveres Verhältnis zur Apokatastasis als die voluntaristisch geprägte abendländische Christenheit des Mittelalters und der Reformationzeit. c) Die Gegensätze in der Bibel selbst. Spricht doch die Heilige Schrift an manchen Stellen in der Tat von der Möglichkeit ewigen Verlorengehens, an anderen heilsuniversalistisch.

Zu a): Es ist das Mißliche jeder Theodizee, daß sie sich unterfängt, Gott von seinem Richterstuhl wegzurufen und ihn zum Angeklagten zu machen, während der Mensch wähnt, diesen Richterstuhl einnehmen zu können. In diesem Sinn darf man sich natürlich gar nicht auf das Problem einlassen. Aber es findet sich bei den Fragenden nicht nur Hybris, sondern auch Angst. Sie können "Mühselige und Beladene" sein, oder einfach Ratlose. Darum darf man einen Hinweis geben:

Gott wird einmal "alles in allen" sein. Christi Kreuzestod und seine Königsherrschaft werden diese Folge haben. Was das genau heißt, kann kein Mensch denkerisch vorwegnehmen. Wir wissen nur, daß der Weg dorthin nicht gradlinig im Sinne falscher Prophetie verläuft. Diese meint ja stets, daß "Fleisch und Blut das Reich Gottes ererben" können. Theologie der Herrlichkeit statt Theologie des Kreuzes! Aber es geht durch ein Gericht hindurch, und nur "wenn wir uns selbst rich-

ten würden, so würden wir nicht gerichtet" (1.Kor.11,31). Dieses iudicium Gottes ist jedoch nicht mit Auschwitz zu vergleichen, sondern ein letztlich aufrichtendes Gericht (25).

In Auschwitz zeigte sich die Großmacht Sünder in ihrer Furchtbarkeit. Nicht ein Protestatheismus, sondern ein Protestatanismus müßte dadurch hervorgerufen werden.

b) Das Miteinander von Gottes Liebe und menschlicher Freiheit führt in eine Aporie. Das tut übrigens schon - für uns Abendländer ist das deutlich - das Miteinander von Gottes Freiheit und der menschlichen.

Wir können nur zwei Sätze zugleich sagen: Gott als das überpolare Sein (26) wird wohl nicht in alle Ewigkeit einen Gegenpol wie die Hölle zulassen. Andererseits dürfen wir den Entscheidungscharakter menschlicher Existenz nicht verwischen. Praktisch heißt das, daß Mission geradezu ein Retten von Menschen einschließt, die durch falsche Entscheidung verlorengehen könnten. Andererseits, daß Mission selbst den Verlorensten mit Hoffnung ansieht.

c) Die Gegensätze in der Bibel wird man von ihrer "fremden Heiligkeit" her beurteilen müssen, von der Zinzendorf etwas wußte, wie unser erstes Kapitel gezeigt hat. Alles gehört in das Licht des für uns Gekreuzigten. Dann wird man auch Gerichts- und Höllenworte in Gottesfurcht, aber nicht in Verzweiflung lesen. Man wird andererseits selbst die Standardsprüche der Apokatastasis in Römer 5 und 11 oder im Kolosserbrief besonnen exegesieren. Eduard Schweizer leitet uns an, im Kolosserbrief zwei Sprachebenen zu unterscheiden, die universalistische des Hymnus und die kritische der theologischen Lehre (27). Im Hymnus und Gebet können wir nicht anders, als Gott an die Unbegrenztheit seiner Gnade zu erinnern, in der Lehre müssen wir einer theologia gloriae widerstehen.

Es ist eigentümlich, daß im Neuprottestantismus, aber nicht nur in ihm, die Allversöhnung inzwischen beinahe auf der Straße zu finden ist. Man kann doch aber angesichts der eben angedeuteten drei Fragen ohne Licht von oben gar nicht zu einer Lösung kommen.

Mag sein, daß der moderne Nominalist - und unser Alter Adam ist von Hause aus ein solcher - gern nach der Allversöhnungslehre greift. In der Wüste ungedeckter Worte und bloßer Begriffe und unter einem fernen Himmel sucht man die heilvollen Realitäten eben in der Zukunft. Wer weiß aber, ob man sich nicht auch hinsichtlich der eschatologischen Hoffnung im tiefsten sorgt, wiederum auf ein bloßes nomen zu stoßen (28)?

Der Realist wird vom gekreuzigten Christus her auch einen Heilsuniversalismus kennenlernen, jedenfalls in Lied und Gebet und vor allem im heiligen Abendmahl. Ob Gott jedes Einzelindividuum rettet oder jedes Volk, bleibt seiner Souveränität und vor allem seiner Güte überlassen.

Für eine Weile aber sollten die Weltbeglückungsgedanken noch zurückgestellt werden. Wir folgen ja dem Christus, der durchs Leiden zum Ziel führt. Das wäre schwer, wenn nicht Zinzendorfs Feststellung zuträfe: "Wahre Theologie hat allemal Kraft." Allemal.

Anmerkungen

- 1) Natürlich ist jede Lehre von der Gesamtwirklichkeit anfechtbar, weil abhängig von der jeweils bekannten Mannigfaltigkeit des Weltganzen. Wir können also nicht einfach bei den mittelalterlichen Realisten stehenbleiben. Es genügt, daß wir grundsätzlich daran festhalten: Es gibt kraftvolle und gestaltende Formen und Zwischenbrücken zwischen dem Einen und der Vielheit, zwischen Gott in Christus und der Kreatur.

Auch die Nominalisten hielten natürlich den erhöhten Gekreuzigten für eine Wirklichkeit. Aber sie fanden nichts bzw. bloß kraftlose Begriffe und Kategorien zwischen ihm und uns. Es handelt sich ja in der Universalienfrage um die Realität bzw. Irrealität eines Zwischenbereiches, der viel größer und übergreifender ist als wir. Karl Barth ist dem Problem, um das es uns hier geht, in KD II/1, S. 252ff nahegekommen, und zwar in Auseinandersetzung mit Quenstedt, der als "Kompendiator der alten Theologie in ihrer protestantischen Prägung... gelten darf". Es geht Barth letztlich darum, daß die Namen und Begriffe, die für unsere Gottes- und Christuserkenntnis (und damit für unsere Welterkenntnis) diesen Zwischenbereich bilden, nicht kraftlos sind. Sie werden "durch Gottes Offenbarung zur Teilnahme an seiner Wahrheit herangezogen, ... gewissermaßen von den Toten auferweckt".

Man müßte sich nur klar darüber sein, daß diese Namen und Begriffe Weltordnung und Weltvernunft einschließen, die freilich demjenigen, der sich ihnen verschließt, als nicht existent bzw. als widersinnig erscheinen. Auch wäre eine bloße Lehre über solche Namen und Begriffe wiederum nominalistisch. Erst die Übung einer Seinsweise, der sie sich kraftvoll erschließen, könnte man realistisch nennen.

- 2) Christlicher Zeitschriftenverlag Berlin 1948.
- 3) Zu Paulus vgl. Peter Stuhlmacher: Gerechtigkeit Gottes bei Paulus. Außerdem Günther Bornkamm: Paulus, Zweiter Teil, Kapitel III. Zu Luthers Rechtfertigungslehre Hans Joachim Iwand: Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre.
Wenn Luther übrigens gemeint hat: "Ich bin von Ockhams Schule", so beachte man, was Johannes Hirschberger: Geschichte der Philosophie I, 11. Auflage, S. 563, mitteilt: "Man kann nach den neueren Forschungen aber heute Ockham nicht mehr schlechthin als Nominalisten bezeichnen. Erstens will er auch eine objektive Wahrheit erkennen, und zweitens läßt er die Substanz- und Qualitätskategorie noch in ihrer Transzendenz stehen."
- 4) Erich Beyreuther: Zinzendorf und die Christenheit, S. 61, beobachtet hinsichtlich des Bibelverständnisses eine direkte Linie von Luther über Zinzendorf bis zu Hermann Bezzel, für den in der Heiligen Schrift "der treue Gott zu uns spricht, nicht wie er es versteht, sondern wie du es brauchst, nicht nach seiner Allwissenheit, sondern nach deiner Torheit, nicht nach seiner Allmacht, sondern nach deiner Ohnmacht. Dieses Buch ist das größte Barmherzigkeitswerk, das je auf Erden geschah".

- 5) So geschehen bei Emil Brunner und Horst Georg Pöhlmann. Genaue Stellenangaben: Wilfried Härle: Sein und Gnade, S.201.
- 6) Bei Barth vgl. die §§ 60, 65 und 70 der "Kirchlichen Dogmatik". Paul Tillich äußert sich über "die Merkmale der menschlichen Entfremdung und den Begriff der Sünde" in seiner Systematischen Theologie, Band II, S.52ff.
- 7) Man könnte mit Emmanuel Jungclausen "Der Meister in dir. Entdeckung der inneren Welt nach Johannes Tauler", S.17, auch an das Gegenüber von Gottesfreunden und "Gottesfreunden" im Mittelalter oder an das von Meditation und "Meditation" heute erinnern.
- 8) Zu Bernhard siehe Jean Leclercq TRE, Band 5, S. 644-651.
- 9) Die Gegenwartsbedeutung des Hesychasmus mag man an der weiten Verbreitung der "Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers" ermesnen. Deutsche Übersetzung in achter Auflage im Herder-Verlag.
- 10) Mir steht hier Platons Bild vom Seelengespann und dem Wagenlenker (Phaidros S.246ff) vor Augen. Eine Art "Taufe" dieser psychologischen Sicht findet sich Psalm 32,9. Bei einem seelischen Menschen zieht eines der Rosse - in Zinzendorfs Fall sicher das noble, nach oben drängende - den Wagenlenker mit, statt daß der Wagenlenker es hinreichend zügelt.
- 11) Die gleiche Abwendung vom nur ästhetisch Schönen findet sich in einem Gedicht des alten Michelangelo, das Gerhard Nebel seinem Buch - Essay "Das Ereignis des Schönen" voranstellt. Dort heißt es in der Schlußstrophe:

Nicht mal noch meißel' ich mehr: Die Seele wendet
zur Gottesliebe ruhig sich, die breitet
vom Kreuz die Arme aus, uns zu umfahen.

- 12) Zinzendorf beweist hier immerhin theologisches Urteilsvermögen. Man vergleiche die Bewertung der Thomasperikope bei Leonhard Goppelt: Theologie des Neuen Testamentes, Band I, S.292.
- 13) Das ließe sich sogar auf Sokrates, den größten und wohl demütigsten Philosophen, anwenden: "Er stellt den Abstand Adams vom Guten fest und verläßt ihn mit dieser Feststellung. Er begnügt sich mit dem Aufweis der Schuld..., und so bleibt der Schuldige zuletzt ohne Hilfe. Ganz anders das Neue Testament..., dessen Hauptthema vielmehr die Rechtfertigung des Verurteilten..., die von Gott her durch das Kreuz gestiftete Sohnschaft ist." Gerhard Nebel: Sokrates, S.202.
- 14) Unter Naivität verstehe ich mit Georg Simmel: Hauptprobleme der Philosophie, S.86f, daß die Dinge samt den Gefühlsreaktionen, die sie anregen, einfach hingenommen werden. Subjektive Vorstellungen und objektives Sein werden nicht auseinander gehalten. Nun ist es gewiß nicht naiv, daß Zinzendorf an eine Innewohnung Christi in den Seinen glaubt. Christliche Spiritualität sollte aber unterscheiden lernen, ob das uns erfüllende Gefühl wirklich ein Zeichen für diesen Vorgang oder für etwas ganz anderes ist, vgl. Diadochus von Photike in "Kleine Philokalie", Benziger Verlag, S.49ff.
- 15) Im Johannes Verlag, Einsiedeln.
- 16) Vgl. Johannes Hirschberger: Geschichte der Philosophie I, 11. Auflage, S.348ff. Der Realist Anselm von Canterbury hat in Proslgion 2-4 zur gedanklich klaren Gewißheit von Gottes Dasein und

- Sosein noch mehr zu sagen. Nach Karl Barths Interpretation: Fides quaerens intellectum, K.B. - Gesamtausgabe II/13, handelt es sich bei Anselm um betenden, einsichtigen Gehorsam dem Schöpfer gegenüber.
- 17) Auch in der heutigen gefühlsbetonten Ethik könnte lutherische Theologie einschließlich der recht verstandenen Zwei-Reiche-Lehre eine Bewahrung darstellen. Helmut Thielicke bietet einen guten Zugang zu ihr, vgl. besonders Th E I und Th E II/2.
 - 18) KD IV/1, S.803. Vgl. auch die im zweiten Teil von Oscar Cullmanns Petrusbuch gebotene Erörterung von Mt. 16,17-19.
 - 19) Walter Nigg: Des Pilgers Wiederkehr.
 - 20) Catherine de Hueck Doherty: Poustinia, Herold Verlag Wien und München.
 - 21) Erich Beyreuther: Zinzendorf und die Christenheit, S. 101.
 - 22) Daß die Wirklichkeit der Kreuzgemeinde neben innigster Gemeinschaft auch äußerste Einsamkeit bedeutet, hat Dietrich Bonhoeffer: Sanctorum communio, S.102, unterstrichen.
 - 23) Vgl. dazu den Überblick von Ernst Staehelin: Die Wiederbringung aller Dinge, Basler Universitätsreden, 45. Heft.
 - 24) Arthur Koestler: Frühe Empörung, S.276.
 - 25) Ulrich Wilckens weist in seinem Römerbriefkommentar (EKK) darauf hin, daß der alte Orient und Israel Tat-Ergehens-Zusammenhänge kennen. Geradezu schicksalhaft lösen Freveltaten entsprechende Folgen aus. Erst am großen endzeitlichen jom kippur (Versöhnungstag) werden sie getilgt. Wir Christen sehen im Unterschied zu Qumran den Karfreitag als diesen großen Versöhnungstag, andererseits aber hoffen wir noch auf den "lieben Jüngsten Tag", an dem sich die Nachwirkungen etwa der Hitlerzeit oder der Kolonialherrschaft als endgültig getilgt erweisen. Wir können in der jetzigen Zwischenzeit durch Abendmahlsgemeinschaft mit dem Versöhner die Sühne, die Befreiung von Schuld-Ergehens-Zusammenhängen erfahren.
 - 26) Karl Heim: Glaube und Denken, 5. Auflage, S.207ff.
 - 27) Eduard Schweizer: Der Brief an die Kolosser (EKK), besonders S. 193ff. Was übrigens die Johannesoffenbarung betrifft, so finden sich in den neuesten Untersuchungen widersprüchliche Meinungen, wie die Festschrift zum 75. Geburtstag von Günther Bornkamm zeigt, die 1981 unter dem Titel "Kirche" erschienen ist. Akira Satake in seinem Aufsatz "Kirche und feindliche Welt", S.329ff, will einen ausgeprägten Dualismus feststellen, während Dieter Georgi in seiner Untersuchung "Die Visionen vom himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22", S.351ff, einen Heilsuniversalismus zu erkennen meint.
 - 28) Unsere letzte Anmerkung soll wie die erste einem Zinzendorf - unbeschadet des Vorwurfs der Jesulatrie in den Fragmenten von KD IV/4 - so nahestehenden Theologen wie Karl Barth gelten. In seiner durch und durch als Gnadenlehre verstandenen Ontologie könnte man fast eine Entsprechung zwischen der vertikalen und der horizontalen Dimension entdecken: Im Zwischenbereich von oben nach unten kraftvolle, von den Toten auferweckte Begriffe (vgl. unsere Anmerkung 1). Im Zwischenbereich von Pfingsten bis zur letzten Wiederkunft Christi "berührt, ja erfüllt... von der Kraft des auferstandenen Jesus Christus" (KD IV/3, S.407). Zur Allversöhnung vgl. Barths Credo (S.147f).

TRUE THEOLOGY ALWAYS HAS POWER

Zinzendorf observes: "True theology always has power." With this declaration, he comes close to saying what the medieval realists meant as they debated the nominalists. Of course it is not enough simply to leave it at that. The doctrine of the totality of reality after all is always tied to the given time's perception of the pluralism that constitutes the world as a whole. For our purposes here it is sufficient to ascertain: there are strong (kraftvolle) and formative (gestaltende) links between the one and the many, the exalted Crucified One and creation. As it was for Zinzendorf, the proof of this is always an inability to feel satisfied by purely nominalist theology. As with the realists, this invariably spawns philosophies of life (Lebensschulen) whose proponents can then say: "Come and see how the Crucified One actively shapes our life and thought." The Moravian Brethren could in all humility say this. Technically, Zinzendorf therefore must be counted among the realists of all the epochs of church history, even though he most probably never took notice of the debate between the realists and the nominalists (Universalienstreit).

His realist position leads him not only to an intellectual but also experiential justification of the godless. It leads to the bible-centered faith Luther had and, in our century, Hermann Bezzel. It leads to the recognition of sin as seen from the cross. It leads to the kind of healthy sense of mystery we find in Romans 4.

Zinzendorf's aversion to all philosophy appears to have handicapped his understanding with sufficient clarity of the relationship of revelation to reason. And the problem of certainty unnecessarily preoccupied him. It is possible that he escaped a threatening personality split only because of the help he found in Lutheran theology.

In his ecclesiology, however, his realism reemerges and offers us help vis-a-vis the question of universal reconciliation. The pertinence to us of Zinzendorf's entire Theology of the Cross, I see in the reminder he offers us in the midst of our current spiritual energy crisis: The Crucified One is not only the most exalted conceptualization (Begriff) but most of all the highest active force (Kraft).

Die theologischen Implikationen der Zinzendorfdeutung Hermann Plitts

von Aleksander Radler, Lund

Versucht man das Thema dieses Vortrages mit Hilfe eines geometrischen Modelles zu charakterisieren, so bietet sich fast von selbst eine Ellipse mit zwei Brennpunkten an, denn Plitts großangelegte, etwa 1500 Seiten umfassende Monographie über die Theologie Zinzendorfs ist trotz ihres vorgeblich immanenten Charakters deutlich von einem eigenen theologischen Ansatz getragen. Eine erschöpfende Würdigung der Zinzendorfinterpretation im Besonderen und seiner Theologie im Allgemeinen, setzt also neben einer genauen Kenntnis seines Werkes auch eine große Vertrautheit mit dem Zinzendorfschen Gedankengut voraus, um entscheiden zu können, ob es sich bei Plitts Aussagen um eine exakte Wiedergabe Zinzendorfscher Gedanken oder um eigene Wertungen und Vorstellungen handelt. War es dem Verfasser dieses Vortrages auf der einen Seite möglich, fast das gesamte systematischtheologische Werk Hermann Plitts einzusehen, so mußte er sich auf der anderen Seite, und dies vor allem aus bibliothekstechnischen Gründen, mit Stichproben begnügen. Dies bedeutet konkret, daß der Akzent des Vortrages deutlich auf dem theologischen Denken und der Methodologie Plitts liegt.

Gehört nun Zinzendorf zweifelsohne zu den Portalfiguren der Theologie- und Kirchengeschichte, so sind im Falle Hermann Plitts die Spezialisten für Brüdergeschichte und Brüdertheologie unter sich. In den meisten Darstellungen über Zinzendorfs Theologie stößt man auf Plitts dreibändige Darstellung, aber nirgends werden die Konturen der Zinzendorfdeutung Plitts sichtbar. Es gehört zur Ironie der Rezeptionsgeschichte der Plittschen Zinzendorfinterpretation, daß Oskar Pfister in seinem Buch "Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf. Ein psychoanalytischer Beitrag zur Kenntnis der religiösen Sublimierungsprozesse und zur Erklärung des Pietismus" Plitt zusammen mit Becker, Kölbinger und Reichel zu den "neueren trefflichen Historikern der Brüdergemeinde" (1) zählt und sich in seinen Ausführungen über weite Strecken auf den zweiten Band der Plittschen Darstellung stützt, die den Titel "Die Zeit krankhafter Verbildungen in Zinzendorfs Lehrweise, 1743-1750" trägt. Eine umfassendere Untersuchung der Theologie Plitts steht noch aus.

Hermann Plitt wurde am 5. Januar 1821 in Gnadensfeld/Oberschlesien geboren. Mit elf Jahren kam er in die Knabenanstalt nach Niesky. In den Jahren 1839-1841 studierte er am theologischen Seminar der Brüder-Unität, jedoch ohne tiefere Eindrücke zu empfangen. Plitt schreibt hierzu:

"Ich ging hin mit guten Vorsätzen, wurde aber samt M. von Schweinitz bald davon abgezogen und verfiel dem im Seminar herrschenden zuchtlosen Geist" (2).

Es war die Zeit vor der Erweckungsbewegung im Nieskyer Pädagogicum 1841. Die stärksten und nachhaltigsten theologischen Impulse erhielt Plitt außerhalb der Brüdergemeinde, zunächst in Berlin, wo Neander tiefen Eindruck auf ihn machte. Von Berlin ging er 1842 zu weiteren Studien nach Halle. Hier stand er Julius Müller und August Tholuck nahe. Tholuck und Müller sind es auch, die Plitt auf seinem weiteren Wege begleiten sollten. 1847 erfolgte seine Berufung an das Theologische Seminar in Gnadefeld, dem er 33 Jahre angehören sollte, in den Jahren 1847-1853 als sogenannter lediger Dozent und von 1853-1880 als dessen Direktor.

Diese Lehrtätigkeit wurde von einer reichen theologischen Produktion begleitet. Zur Verteidigung der Diasporaarbeit der Brüdergemeinde in den Ostseeprovinzen schrieb Plitt 1858 sein erstes Buch "Die Gemeine Gottes im Geist". Albrecht Ritschl vergleicht im dritten Band seiner gewaltigen Untersuchung "Geschichte des Pietismus" dieses Buch Plitts mit der Anklageschrift Theodosius Harnacks, des Vaters von Adolf von Harnack, gegen die Wirksamkeit der Brüdergemeinde in den Ostseeprovinzen ("Die lutherische Kirche Livlands und die herrnhutische Brüdergemeinde" 1860). Ritschl kommt zu dem Schluß:

"Harnack konnte das Unrecht der Herrnhuter gegen die lutherische Kirche seines Vaterlandes, welches er schmerzlich empfindet, nur beweisen, wenn er die Stellung, welche ihnen Zinzendorf zur lutherischen Kirche überhaupt angewiesen hatte, erforscht und die darin obwaltenden Widersinnigkeiten klar gemacht hätte. Umgekehrt sucht der Verteidiger des von Harnack angefochtenen Verfahrens der Brüdergemeinde in Livland, H. Plitt, das Recht derselben, innerhalb der lutherischen Kirche Conventikel zu sammeln und auf herrnhutischen Fuß zu setzen, in folgender Betrachtung sicher zu stellen ... In dieser Beweisführung wird die Brüdergemeinde einmal als eine Abteilung der christlichen Kirche der lutherischen und der reformierten Partikularkirche gleich gestellt, darauf als ein Orden denselben ungleich gestellt. Jene Gleichstellung wird daran geknüpft, daß, wie es s c h e i n t, jede evangelische Partikularkirche auf verschiedene einzelne Schriftwahrheiten gegründet und angewiesen sei. Indem aber die Brüdergemeinde unter diesen die Centralwahrheiten von der Einheit der Kirche und ihren richtigen Bedingungen anvertraut sein sollen, so wird ihr das Recht und die Pflicht zugesprochen, wie ein Orden für diese Zwecke in den beiden anderen evangelischen Kirchen Missionen zu treiben. Diese Beurteilung ruht auf sehr schwachen Füßen, und Plitt gesteht dieses selbst ein mit jener Formel: wie es scheint" (3).

Wir zitierten Ritschls Einwendungen derartig ausführlich, weil sie für die weitere theologische Arbeit der Brüdergemeinde so folgenschwer war. Die Abwendung der Theologie von den spekulativen Systemen und der Wertschätzung des Gefühls durch Idealismus und Romantik und ihre Hinwendung zur Einzelwissenschaft, zur Ethik und zum streng historisch legitimierten Kirchenbegriff kam im philosophischen Gebilde des Neukantianismus und der streng ethisch und historisch ausgerichteten Theologie Albrecht Ritschls zum Siege. Plitts Buch spiegelt die vorritschlianische Umbruchszeit wider, während in der Zinzendorfdeutung Bernhard Beckers aus dem Jahre 1886 ("Zinzendorf und sein Christentum im Verhältnis zum kirchlichen und religiösen Leben seiner Zeit") die Akkommodation an das ritschlsche Denken

bereits erfolgt ist. Es gab wohl kaum eine Zeit, die dem gefühlsmäßigen Zuge der Brüdertheologie fremder gegenüber stand als diese. Diesem Spannungsverhältnis trägt Plitt mit seiner zweibändigen "Evangelischen Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung" aus den Jahren 1863/1864 Rechnung. Hierfür verlieh ihm die Universität Halle auf ihrer Jubiläumsfeier im Jahre 1865 den theologischen Doktorgrad. Als Dank hierfür widmete Plitt den ersten Band seiner Zinzendorfmonographie

"Der hochwürdigen theologischen Fakultät zu Halle, insbesondere seinen verehrten Lehrern Herrn Ober-Consistorialrath Prof. Dr. Julius Müller und Herrn Ober-Consistorialrath Prof. D. A. Tholuck, als ein geringes Zeichen der Dankbarkeit für die ihm verliehene theologische Doktorwürde" (4).

Plitt arbeitete an der Herausgabe seines Zinzendorfwerkes vier Jahre. Im Dezember 1873 schloß er den dritten und letzten Band ab.

Gewissermaßen eine unwissenschaftliche Nachschrift stellen die "Theologischen Bekenntnisse" aus dem Jahre 1878 dar. Im Gegensatz zur Evangelischen Glaubenslehre und zur Zinzendorfdarstellung sind die theologischen Bekenntnisse weniger von Textinterpretation oder theologiegeschichtlichen Untersuchungen, sondern von kosmologischen und antignostischen Erwägungen bestimmt. Auch Plitts im guten lutherischen Sinne freie Schriftbehandlung, wie wir sie in seiner Glaubenslehre und im Zinzendorfbuch noch feststellen konnten, tritt zurück. Jetzt ist nicht mehr von einer kritischen Reduktion des Schöpfungsberichtes die Rede, sondern Plitt bemüht sich um seine spekulative Ausdeutung. Bezeichnend etwa ist der Satz:

"Dabei werden wir immerhin anzunehmen haben, daß die allgemeinen tellurgischen und atmosphärischen Verhältnisse auf der Erde verhältnismäßig harmonischere gewesen sein werden und geblieben sein würden, wenn die Sünde nicht eingetreten wäre, als dies jetzt der Fall ist" (5).

Die Zeit zwischen der Fertigstellung seiner Zinzendorfarbeit und der "Theologischen Bekenntnisse" war durch die Auseinandersetzung am theologischen Seminar geprägt. Obgleich Plitt mit Hilfe der Unitäts-Direktion drei Mitarbeiter am Seminar, nämlich Geissler, Kölbing und Class, zum Abbruch ihrer Lehrtätigkeit zwang (6), hatte die Neubesetzung des Seminars nicht den gewünschten Erfolg. Die Synoden von 1878 und 1884 sahen sich gezwungen, auf die Fragestellungen der neueren Theologie einzugehen. 1880 legte Plitt sein Amt als Direktor des Seminars nieder. Die zentrale Gestalt der folgenden Epoche war Bernhard Becker, der in den Jahren von 1886 bis zu seinem Tode 1894 das Direktorat innehatte. Obgleich Plitt Becker um vier Jahre überlebte, war es in wissenschaftlicher Hinsicht ruhig um ihn geworden. Plitt siedelte nach Niesky über und widmete sich dem Diakonissenhaus.

Ehe wir zur konkreten Analyse und Würdigung des Plittschen Werkes fortschreiten, ist es angebracht, kurz auf den Stellenwert des Herrnhutismus im geistigen Leben jener Zeit einzugehen. Fast gleichzeitig mit dem ersten Band der Plittschen Zinzendorfdeutung erschien Wilhelm Diltheys "Leben Schleiermachers", Band I. Wilhelm Diltheys ambivalente Einstellung gegenüber der Brüdergemeinde wird von verschiedenen Historikern und Theologen jener Zeit geteilt, so zum Beispiel von Rudolf Hym in "Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes" aus dem gleichen Jahre. Der

Lebensphilosoph Dilthey teilt natürlich in keiner Phase seines Gesamtwerkes die negative Einstellung der Ritschlschen Theologie gegenüber dem Herrnhutismus. Seit der Herausgabe seines Schleiermachersbuches beschäftigt er sich immer wieder mit dem herrnhutischen Religionsbegriff. Noch wenige Tage vor seinem Tode schreibt er:

"Der Pietismus ist es gewesen, der die Jugendentwicklung von Semler, dem großen Begründer der Bibelkritik in Deutschland, und von Kant, dem tiefsinnigen Interpreten des Christentums, bestimmt hat. Und aus der kleinen vom Pietismus bedingten Sekte der Herrnhuter sind dann Fries, Novalis und Schleiermacher hervorgegangen, von denen das Verständnis der Religiosität in dem neuen Sinn des Rückganges von Dogma und Organisation auf das religiöse Erlebnis eine starke Förderung empfing. Aber diese Männer ließen die herrnhutische Religiosität ihrer Jugend hinter sich; nur die Nachwirkung in ihrer Seelenverfassung, die Richtung auf das Erlebnis des Unsichtbaren dauerte in ihnen fort" (7).

Diesem bleibenden, inneren und wesentlichen Zuge des Herrnhutismus stellt Dilthey, wie er sagt, den "schwachen Punkt dieser Herrnhutischen Organisation" gegenüber. Dilthey schreibt:

"Das ist der schwache Punkt dieser Herrnhutischen Organisation, daß hier eine Frömmigkeit gepflegt wird, aus deren Tiefen nicht Wissenschaft und Kunst und alle idealen Mächte des Daseins Kraft und Richtung gewinnen; diese Form des Christentums entwertet das Leben, indem sie die Fülle der menschlichen Existenz in die Enge eines ausschließlichen religiösen Gemütsprozesses zieht; das ist nicht mehr das Christentum, dessen tiefe Innerlichkeit in den Gestalten Raphaels, in den Tönen Sebastian Bachs und Händels, in der Gedankenwelt eines Augustins, Meister Ekharts, Pascals einen Ausdruck gefunden hatte - das Christentum der Conventikel, scheu sich bergend vor dem was man Welt nannte, das mußte hier die Herrschaft gewinnen. Von hier aus versteht man den am meisten charakteristischen Zug des pietistischen Lebens. Indem es dem Berufsleben, der handelnden Existenz der Männer allen idealen Gehalt entzieht, welcher in Wissenschaft, Künsten und heiterer Geselligkeit pulsiert, entwickelt es neben dem religiösen Leben die bloße nackte Erwerbslust. Demgemäß ist es nicht ein Zeichen von Heuchelei, wenn in den Herrnhutischen Brüdern und den Pietisten so oft Betriebsamkeit, lebhafter Kaufmannsgeist, ja Habsucht sich zu einer strengen Christlichkeit gesellen, es ist nur ein Symptom des kranken, vor den Kulturinteressen flüchtigen Christentums; diese unedle Richtung des Lebens entspricht vollkommen einer Frömmigkeit, welche die idealen Gewalten, die das Leben allein adelt, von sich ausschließt. In der Stille der schönen Seele oder in dem gefährvollen handelnden Leben des Missionars hat diese pietistische und Herrenhutische Religiosität allein ihren würdigen Ausdruck" (8).

Will man dem theologischen Einsatz Plitts gerecht werden, so muß man auch diesen Zug berücksichtigen. Eine Darstellung seiner Theologie, die sich damit begnügt, sein Werk immanent zu werten, wird es nicht schwer haben, seine Abhängigkeit von der damaligen sogenannten gläubigen Vermittlungstheologie nachzuweisen. Entscheidend ist jedoch, daß Plitt, indem er in seiner Christlichen Glaubenslehre und in seiner Zinzendorfinterpretation herrnhutisches Gedankengut mit der damals führenden wissenschaftlichen Theologie konfrontiert, eine Wissenschaftstradition in der Brüdergemeine ins Leben rief, die bis

in die heutige Zeit nachwirkt. Er legte, trotz aller späteren Vorbehalte, mit seiner Reform des Seminars und auch mit seinen theologischen Hauptarbeiten den Grund, auf dem dann Becker, Reichel und die anderen aufbauten.

Nach einer (ungefähren) Skizzierung des "Sitz im Leben" der Plittschen Theologie wenden wir uns jetzt der Analyse und Wertung seiner Zinzendorfsdeutung zu. Seine beiden Hauptwerke, nämlich "Evangelische Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung" und "Zinzendorfs Theologie" bilden eine innere Einheit. Der methodologische Griff seiner Zinzendorfsdeutung ist schlagend einfach. Plitt legt sein in der Evangelischen Glaubenslehre entwickeltes Verhältnis von Schrift und Erfahrung seiner Darstellung der Zinzendorfschen Theologie dergestalt unter, daß er den Zinzendorfschen Entwicklungsgang nach klassischem dialektischen Schema dreiteilt. In der ersten Phase, dargestellt in Band I unter dem Titel "Die ursprüngliche gesunde Lehre Zinzendorfs, 1723-1742" bemüht sich Zinzendorf um eine grundlegende Deutung des Verhältnisses von Schrift und Erfahrung. In der zweiten Phase, beschrieben in Band II der Darstellung unter dem Titel "Die Zeit krankhafter Verbildungen in Zinzendorfs Lehrweise 1743-1750", hebt Zinzendorf dieses Verhältnis auf, indem er seine theologischen Aussagen auf seine subjektiven Erfahrungen stützt und die Schrift vernachlässigt. In der dritten Phase, dargestellt im dritten Bande unter dem Titel "Die wiederhergestellte und abschließende Lehrweise Zinzendorfs 1750-1760" kommt es zu einem wahrhaft ausgewogenen Verhältnis von Schrift und Erfahrung. Da Plitt in allen drei Teilen seines Buches im Großen und Ganzen jeweils die gleichen Fragen berührt, indem er dem klassischen Aufriß der Dogmatik von Gott bis zu den letzten Dingen folgt, können wir seinem Schema in unserer Darstellung nicht folgen, denn dies würde zu zahlreichen Wiederholungen führen. Wir begnügen uns deshalb mit einer Darstellung des Verhältnisses von Schrift und Erfahrung im Zusammenhang mit den zentralen Glaubensfragen und greifen das dialektische Schema Plitts nur auf, wenn es sich um eine typische Abweichung handelt.

Das Hauptproblem von Schrift und Erfahrung oder, um in der Terminologie der Zinzendorfschen Theologie zu reden, von Schrift und Gefühl, von "es steht geschrieben" und "es ist mir so", ist die Tatsache, daß alle theologischen Aussagen aus der Überlieferung kommen, daß aber ihre Intention verfehlt wird, wenn sie bloß etwas Überliefertes bleiben. Die Zinzendorf gegenüberstehende Orthodoxie versucht, diese Aufgabe rein verstandesmäßig zu lösen, indem sie die Gedanken des Wortes Gottes, wie man sie von den klassischen Zeugen des Christentums zu empfangen meinte, in ihrem logischen Zusammenhange darstellte. Der Pietismus, Zinzendorf, Schleiermacher und in dieser Tradition auch Plitt greifen weiter zurück. Sie stellen die Glaubenssätze nicht als etwas Überliefertes dar, sondern als etwas Gegenwärtiges, Wahrhaftes. Sie beschreiben, wie diese Gedanken und Vorstellungen im Innern des gläubigen Menschen entstehen. Diese Art von Christentum löst sich niemals in rein subjektives Empfinden auf, nicht einmal beim Zinzendorf der Sichtungszeit, wie Plitt mit Recht hervorhebt, sondern die subjektive Stärke und Lebendigkeit des Glaubens zeigt sich in der Energie, mit der er das Überlieferte-Objektive ergreift. Hierbei gibt es freilich zwei Seiten, nämlich die streng wissenschaftliche Betrachtungsweise und die davon zu unterscheidende rein religiöse Sprache. Zur wissenschaftlichen Theologie gehört

neben der Macht, die den Glauben erweckt, auch die Klarheit der Gedanken, in der sich der erlebte Glaube verständlich ausdrückt. Plitt schreibt hierzu:

"Wesentlich wahre Religion ist nur die von Gott gewirkte und gelehrt, aber menschlicherseits bewußte und freie Beziehung des gesamten inneren und äußeren Lebens auf Gott, Herzens- und Lebenshingabe an Gott, kindliche Gemeinschaft mit Gott, als mit dem ebenso überweltlich erhabenen wie inweltlich nahen Quell und Träger alles Seins und Lebens" (9).

Von wesentlich wahrer Religion können wir also nach Plitt nur dann reden, wenn Gott deutlich zu uns spricht und dabei gleichzeitig unsere eigenen Frömmigkeitsäußerungen vernimmt. Gott, so wie er sich in der Bibel offenbart, läßt es nicht zu, daß der Mensch sich ihm durch seine eigenen Bemühungen nähert, sondern er läßt ihn nur auf den Wegen gehen, die er ihm eröffnet. Dies bedeutet eine klare Absage an jede Form von natürlicher Religion, und es ist nur richtig, wenn sich Plitt in diesem Fall auf Zinzendorf beruft. Der Schlüssel zu Zinzendorfs Schriftverständnis liegt, wie Plitt pointiert, in seinem Religionsverständnis.

Philosophie kann niemals eine Religion hervorbringen. Alle Versuche dieser Art sind bisher gescheitert. Religion - das ist immer positive, historische und geoffenbarte Religion. Das Verdienst Plitts ist es, auf die tiefe Schriftverbundenheit des Zinzendorfschen Religionsbegriffes hingewiesen zu haben. Dies ist umso wichtiger, als es zu den theologiegeschichtlichen Allgemeinplätzen gehört, daß Zinzendorf die religiöse Erfahrung der Schrift übergeordnet habe. Dies ist der Kern der folgeschweren Ritschlschen Zinzendorfkritik. Zinzendorf dränge, so heißt es dort, in seiner mystischen Christus-auffassung über den geoffenbarten Christus hinaus. Von anderer Seite wird es Zinzendorf fälschlicherweise als Verdienst angerechnet, daß er durch seine Überordnung der religiösen Erfahrung über die Schrift den Standpunkt Schleiermachers antizipiert habe. Meyer weist diese These in der Fassung Leiv Aalens in seiner Untersuchung über den Christozentrismus des späten Zinzendorfs zurück (10). Auch Plitt selbst hat sich bei der Beschreibung des Zinzendorfschen Erfahrungsbegriffes mehrmals mit der Schleiermacherschen Religions-auffassung auseinandergesetzt und vor allem den unterschiedlichen Gebrauch der Schrift beider Theologen hervorgehoben. Dieses zum Beispiel in einem Artikel in der damals führenden theologischen Fachzeitschrift "Theologische Studien und Kritiken" aus dem Jahre 1872 unter dem Titel "Das Verhältnis der Theologie Schleiermachers zu derjenigen Zinzendorfs" (11), sowie in seiner Untersuchung der Zinzendorfschen Theologie. Wir zitieren aus dem letztgenannten Werke:

"Damit ist Grund und Inhalt eines ebenso vernünftigen als gläubigen "christlichen Bewußtseins" gegeben, welches die Glaubensüberzeugung von der Wahrheit des Evangeliums ebenso sehr, wie das schleiermachersche, zum innerlichsten Eigentum der Persönlichkeit und somit frei macht von allen äußeren Banden der Tradition und Autorität, aber zugleich demselben die Reinheit, Festigkeit und Treue bewahrt, welche das schleiermachersche, christliche Bewußtsein nicht hat und geben kann, weil es in seiner einseitigen Subjektivität der von Gott uns gegebenen, inneren und äußeren objektiven Grundlagen sich eigenwillig, nicht nur unsokratisch, sondern über-

haupt unphilosophisch und unreligiös zugleich, ent schlagen hat. Was Zinzendorf will, ist nicht eine Philosophie aus dem christlichen Bewußtsein des autonomen Subjekts, sondern vielmehr zunächst eine religionsphilosophische Propädeutik, eine praeparatio evangelica, aus der denkend angeeigneten Offenbarung Gottes in und außer uns zum christlichen Bewußtsein. Er will die Wahrheit nicht producieren, sondern recipieren und reproducieren, wie dies allein dem Wesen und der Grundstellung des Menschen als Geschöpfes und obendrein gefallenem Geschöpfes, entspricht. Aber diese Reception soll auch keine im Sinne des orthodoxen Supranaturalismus mechanisch passive sein, sondern eine freie und lebendige, denn der Mensch ist eben ursprünglich dem Schöpfer und auch jetzt noch dem Erlöser gegenüber vernünftiges Geschöpf, ..." (12).

Obwohl man einschränkend darauf hinweisen muß, daß Plitts Vorstellung vom Schriftverständnis Schleiermachers allzu simpel ist und er dem vielschichtigen Offenbarungsbegriff, zumal der späten Religionsphilosophie Schleiermachers keineswegs gerecht wird, so ist doch die Plittsche Beobachtung, daß das Schleiermachersche System im Gegensatz zu dem Zinzendorfs nicht auf der Schrift ruht, richtig.

Plitt kommt es nun darauf an, zu beweisen, daß Zinzendorfsche Erfahrungstheologie und lutherisches Bibelverständnis einander entsprechen. Wie allgemein bekannt, war Jesus Christus der hermeneutische Schlüssel zu Luthers Bibelverständnis. Th. Harnack hat in seinem Buch "Luthers Theologie" auf die ungeheuere Freiheit und Konsequenz hingewiesen, die dieses Deutungsmodell mit sich bringt. Der entscheidende Punkt, den Plitt hier bewußt gegenüber Schleiermacher hervorheben will, ist, daß Zinzendorfs Offenbarungsbegriff nicht subjektiv-immanent, sondern von der Begegnung mit einem lebendigen Gegenüber geprägt ist. Dieses konkrete Gegenüber kann niemals ein religionsphilosophisches Prinzip sein, sondern ist die konkrete, in der Schrift in allen Einzelheiten beschriebene Gestalt Jesu Christi. Plitt führt hierbei einen Ausspruch Zinzendorfs über die Augsburger Confessionen an:

"Denn der Streit über seine Gottheit ist nur eine metaphysische Subtilität, aber der Streit über seine Menschheit ist eine Herzensmaterie, dagegen der Wille streitet, der ihn nicht gerne so leiblich wissen und an Geberden wie andere Kinder kennen will" (13).

In der Darstellung der Christologie tritt aber auf der anderen Seite auch der Unterschied zwischen Zinzendorf und Plitt zu Tage. In seiner Funktion als Theologiegeschichtler, der Quellenkritik treibt, gibt dieser, wenn auch mit deutlicher Zurückhaltung, Zinzendorfs eindrucksvolle und plastische, aber mitunter auch wunderliche Sprache wieder. Liest man jedoch diese Aussagen des Plittschen Buches aufmerksam, so verspürt man die tiefe gefühlsmäßige Reserve, die der nüchterne Plitt den Zinzendorfschen Extravaganzen gegenüber hat. Plitt geht in seinem Eifer, die Schrifttreue Zinzendorfs hervorzuheben, oftmals über das Ziel hinaus und läßt den großen und befreienden Zug des "es ist mir so" nicht richtig zu seinem Recht kommen. Plitt ist im Gegensatz zu Zinzendorf natürlich kein Visionär, sondern ein exakt arbeitender Forscher, der Bilanz zieht. Seine Schulung innerhalb der moderaten Vermittlungstheologie hat in seiner Auffassung der Christologie zumindest ebenso deutliche Spuren hinterlassen, wie sein herrnhutisches Erbe. Seine etwas verschwommene Darstellungsweise hängt damit zusammen, daß er oft-

mals Dinge verbinden und ausgleichen will, die eigentlich einander ausschließen, wie zum Beispiel den Bengelschen Millenniumismus und die Schleiermachersche Apokatastasislehre. In seiner Christologie hat Plitt die sinnende Vertiefung in die konkrete Person Jesus Christus nicht übernommen. Es ist vielleicht wichtig, darauf hinzuweisen, daß hier nicht die Übernahme der merkwürdigen Sprache Zinzendorfs gemeint ist, sondern sein plastisches und konkretes Christusbild. Ähnlichkeit und Verschiedenheit zwischen Plitt und Zinzendorf werden deutlich, wenn man folgende Zitate miteinander vergleicht. Zinzendorf schreibt:

"Wir sind nichts und Er alles. Wir Sünder, so heilig Er uns auch macht. Unser Schlechtes ist unser, unser Gutes ist Sein, und es hat Ihn Blut gekostet, daß wir's haben dürfen.

Seine gott-menschliche Person, Christus, Gott der Mensch, ist unsere Hauptsache und seine Marter unser seligster Anblick für den Geist unseres Gemüthes. Denkt euch nie satt, ihr Seelen, an eures Herren Tod! Steht nicht auf von der Betrachtung seiner Leiche, bis eure Hütte euch zur Leiche und eure Seele ein Bienlein wird auf seinen Rosenwunden" (14).

Die Darstellung Plitts lautet:

"Gottes heilige Liebe hat von Ewigkeit her den Gnadenrath gefaßt, die im Sohne geschaffene und bestehende Welt, als abgefallene, aber der Heilung noch fähige, auch in Ihm und für Ihn wieder herzustellen, zu Gottes Ehre und der Menschen Seligkeit" (15).

Dieser Unterschied betrifft nicht nur Plitts Glaubenslehre. Auch innerhalb seiner Zinzendorfdarstellung versucht er die mitunter anstößigen, aber trotz ihrer Einsichtigkeit großartigen und befreienden Aussagen Zinzendorfs einzuschränken. Allzu oft jedoch durchbricht die Wucht der Zinzendorfschen Gedanken, die durch zahlreiche und überlange Zitate zu ihrem Recht kommen, die vorsichtigen Kautelen der Plittschen Ausführungen, die sie umrahmen. Steht die methodische Gestaltung der Plittschen Christologie deutlich unter dem Eindruck der sogenannten gläubigen Vermittlungstheologie, so ruht sie inhaltlich gesehen auf Zinzendorfschem Grunde. Die gesamte christliche Offenbarung konzentriert sich auf den zweiten Artikel. Obgleich Plitt solche Äußerungen Zinzendorfs:

"Daß Gott, mein Schöpfer, wieder auferstanden und gen Himmel gefahren ist, kann ich leicht denken, wenn es auch nicht geschrieben stünde" (16).

in seine eigene Darstellung nicht übernimmt, so bilden doch seine Ausführungen über die Lehre von der Schöpfung respektive vom Heiligen Geiste rein sachlich Präludium und Postludium zu seiner Christologie. Plitt macht die christliche Religion von der konkreten Gestalt Jesu Christi abhängig. Andere zentrale Gestalten der Religions- und Geistesgeschichte wie Buddha, Sokrates und Mohammed weisen über ihre eigene Person hinweg auf die Sache. Jesus hingegen verweist die Menschen ausdrücklich auf seine eigene Person. Im Herzenleben Jesu, in seinem Glauben und seiner unendlichen Liebe erfährt der Gläubige, daß Gottes Wirklichkeit etwas ist, das über allen Zweifel erhaben ist. Zwei Sachen sind es, so Plitt, die Zinzendorf hier zum Vorläufer der modernen Theologie machen, (und zwar): erstens die Hervorhebung der Menschheit Christi und zum anderen Zinzendorfs Verankerung in den Paulinischen Briefen und dem Johannesevangelium. Plitt schreibt:

"Ist er in dem ersten Punkte mit dem Bekenntnis der Kirche, zunächst gerade der lutherischen, vollkommen eines, so geht er in dem zweiten weit über dasjenige hinaus, was gerade diese Kirche sagt und von ihrem Standpunkt der *communicatio idiomatum* aus auch allein sagen konnte. Hier ist Zinzendorf der Vorläufer der neueren Theologie, die gerade die ganze ächte Menschheit Jesu vor Allem sich zu sichern bemüht ist" (17).

"Die auf die Schrift, auf das zu seiner Vollendung gekommene apostolische Geisteszeugnis des Paulus und Johannes gestützte Erfahrung ist der Grund, auf welchen Zinzendorf diesen weltüberwindenden Glauben gründet" (18).

Zinzendorf knüpft hierbei an die gegen die protestantische Orthodoxie gerichtete Lehrweise des Pietismus an. Für die protestantische Orthodoxie war Glaube nicht so sehr Sache des Gefühls, sondern der *ratio*. Plitt schreibt in Anlehnung an die Lutherstudien Köstlins, daß

"Luther einmal den Glauben als Sache nicht der *voluntas dilectionis*, sondern der *ratio*, des *intellectus*, hinstellt - worin dann der Ausgangspunkt für den oft so wenig lebendigen Intellektualismus der späteren Orthodoxie gegeben ist - daneben aber auch wieder bezeugt, daß der Glaube seiner Natur nach sei "*voluntas seu notitia seu expectatio pendens in verbo Dei*" - worin dann der Anknüpfungspunkt für das ethische Prinzip Melancthons, weiterhin des Pietismus und der Brüdergemeinde liegt" (19).

Daß sich Plitt in dieser Frage auf Köstlin stützt, unterstreicht die oben gemachte Abhängigkeit von der Vermittlungstheologie. Plitts Deutung des Verhältnisses von Schrift und Erfahrung erhält hier Entsprechung in der Relation zwischen der objektiven Heilsan-eignung der Orthodoxie und dem pietistischen bzw. herrnhutischen subjektiven Heilserlebnis.

Trotz der unterschiedlichen Auffassungen im Blick auf die Notwendigkeit eines methodischen Bußkampfes zwischen Zinzendorf und dem Pietismus stehen in der Frage der Heiligung Pietismus und Brüdergemeinde gemeinsam der Ansicht der Orthodoxie gegenüber. Plitt schreibt:

"In dem Allen erkennen wir den auf ein ernstes Trachten nach wirklicher Heilung gerichteten Lehrtropus, welcher den Standpunkt des ächten Pietismus in seinem schriftmäßig begründeten und geschichtlich-praktisch ernötigten Kampf gegen den in Beziehung auf die Heiligung so lax gewordenen Orthodoxismus kennzeichnet. Diese Tendenz war die auch Zinzendorf bei seinem damaligen Wirken für das Reich Gottes in der Kirche, durch Wort und Tat, eigentlich treibende Kraft und leitende Überzeugung" (20).

Die Frage, die Plitt hier angesichts der Heiligungslehre Zinzendorfs aufgreift, ist die Frage nach der konkreten Hilfe, die das unruhige Gewissen von der orthodoxen Satisfactionslehre erhalten kann. Auch wenn der bedrängte Mensch jene Lehre rein verstandesgemäß anerkennt, die besagt, daß Gott dem Sünder die Höllepein erlasse, weil Jesus die Qualen der Hölle stellvertretend erlitten habe, findet er keine Ruhe. Denn daraus, daß Gott das allen Menschen gegenüber kann, wird kein leidender Mensch die Folgerung ziehen können, die seine eigene Bedrängnis zu stillen vermöchte. Man kann nicht sagen: wenn Gott allen Menschen vergeben kann, vergibt er auch mir. Plitt weist nun darauf hin, und dies spricht dafür, daß er

nicht mit groben theologischen Keilen arbeitet, sondern ein Mann der Nuancen ist, daß es innerhalb der protestantischen Orthodoxie Bestrebungen gab, diese Kluft mit Hilfe der Lehre vom ordo salutis zu überbrücken. Dies bedeutet, daß verschiedene Stufen göttlicher Gnadenhilfe dazu notwendig seien, um einen Sünder dahin zu bringen, daß er sich das objektiv beschaffene Heil aneigne. Plitt schließt sich nun der Auffassung des Pietismus an, daß diese Lehre, mag sie auch intellektuell in sich selbst widerspruchlos sein, niemanden, der sie befolgt, aus seiner eigenen Not herausführen wird. Ein Mensch, der von den tiefen Lebensfragen getrieben wird, kann sich nicht mit rein rationalen Argumenten abspesen lassen. Ihm kann nichts helfen als die innere Erfahrung der Gewißheit, daß Gottes Gnade ihm vergeben hat. Dies ist jedoch nicht möglich durch spekulative Erwägungen über ein christologisches Prinzip, sondern nur durch die Begegnung mit der konkreten Gestalt des Erlösers. Das Problem, dem sich Plitt vornehmlich bei der Entwicklung seiner eigenen positiven Lehre gegenüber sieht, ist der Ausgleich zwischen der subjektiven Bedingung der Rechtfertigung, das heißt dem bußfertigen Glauben, dem "Neuen Herz", und auf der anderen Seite der objektiven, allein durch Christi Werk und Person vollzogenen und bewirkten Versöhnung. Plitt schreibt:

"Der bußfertige Glaube oder das "neue Herz" als gottgewirkte lebendige Potenz ist subjektiverseits die einzige Bedingung unserer Rechtfertigung vor Gott und Einpflanzung in die Lebensgemeinschaft mit ihm, während objektiverseits Christi Werk und Person allein die wirkende Ursache derselben ist. Der Glaube ergreift das in Christo Dargebotene, die Vergebung der Sünde und die Eingründung heiliger Lebenskraft, die volle Gnadenmitteilung Gottes an den Einzelnen als zugerechnete Gnade in juridischer und zugeeignete in dynamischer Beziehung in untrennbarer Einheit.

Dem entsprechend empfängt nun auch der Glaube das Heilsgut, wie er es bedarf, als ein doppeltes: erstlich in rechtlicher Beziehung, negativ Vergebung der Sünde, positiv die Annahme zur Gotteskindschaft" (21).

Plitt zeigt nun, wie sich auch im theologischen Denken Zinzendorfs diese beiden Linien verbinden. Bei der starken Wertschätzung des dynamischen Heiligungsprozesses liegt natürlich die Gefahr des Synergismus nahe. Der Vorwurf, daß in der Theologie Zinzendorfs kryptokatholische und semipelagianische Elemente enthalten seien, stammt nicht erst von Albrecht Ritschl. Plitt versucht diesen bekannten Einwand durch die Wiedergabe der Zinzendorfschen Gedanken über die vorbereitende Gnade zu entkräften. Zinzendorf schreibt:

"Der Heiland muß immer den Anfang machen; man muß erst die Stimme des Sohnes hören, da wacht man auf, und wenn wir wach bleiben, so lernen wir glauben" (22).

Das Wirken des Heilands, um mit Zinzendorf zu reden, führt im Menschen zu einer Metanoia, die sich in seiner Seele als göttliche Traurigkeit niederschlägt. Zinzendorf schreibt:

"Das ist die Traurigkeit, davon der Heiland redet, davon Paulus sagt: die göttliche Traurigkeit wirket zur Seligkeit eine Reue, die niemand gereuet... Der Prophet erklärt: Er weinte und bat. Darin bestehet unser Bußkampf: im Weinen und Bitten" (23).

Der Ausdruck "göttliche Traurigkeit" ist ein Terminus, der in der deutschen Mystik gebräuchlich ist, so bei Thomas a Kempis

und Angelius Silesius. Doch ist diese Art von Traurigkeit nicht vergleichbar mit der tiefen sittlichen Krise des pietistischen Bußkampfes. Der Glaube ergreift den Menschen auch nicht notwendigerweise in dieser Stimmungslage, sondern geht ganz andere Wege:

"Den Einen ergreift der Herr in der Predigt, den Anderen in seinem Hause, einen Dritten auf der Gasse, wieder sonst einen auf dem Felde und einen Fünften mitten in seinen Sünden. Daher ist es nicht evangelisch, gewisse Regeln vorzuschreiben, oder Methoden und Fassungen zu fordern, darin die Seele vorherho stehen müssen, oder bei der Herumholung der Seelen einen gleichen Methodismus zu erwarten. Man muß es der freien Gnade und judicio des Heilandes überlassen, wie er den Seelen beikommen kann und will" (24).

Obwohl Plitt das freie, organische und irgendwie spielerische Wachsen im Heiligungsprozeß gegenüber einem methodischen und festgelegten Kampf hervorhebt, ist er keineswegs blind dafür, daß eine derartige Betrachtung des Heiligungsgeschehens leicht in Tändelei ausarten kann: Plitt schreibt deshalb:

"Zinzendorfs heftige Ausfälle gegen das Gesetz an anderen Stellen beziehen sich auf dasselbe, sofern es mehr bewirken soll, durch Furcht zum Leben erwecken oder gar durch Legalität selig machen. Dies ist es, was er mit Paulus perhorresziert.

Im Allgemeinen legt er wenig und zu wenig Gewicht auf diese Eindrücke der vorbereitenden Gnade, sofern diese an das Gesetz anknüpft. So lange dies der Fall ist, sind ihm alle doch im Wesentlichen noch immer tote Leute" (25).

Plitt erliegt hier nicht der Versuchung, den großartigen Gedanken des organischen inneren Wachsens und sogenannten irregulären Wiedergeburt - ein Gedanke, der Schleiermacher so tief beeinflusste - vor dem Hintergrund einer Karikatur von pietistischen Philistern und kleinen Seelen zu entwickeln, sondern er würdigt den tiefen sittlichen Ernst des Pietismus. Beide Prinzipien haben, wie erwähnt, ihre Risiken: oberflächliche Tändelei auf der einen, Zwang und Heuchelei auf der anderen Seite. Die ursprüngliche Intention des Pietismus läuft nicht, wie Plitt zu Recht feststellt, auf Selbstzufriedenheit und Gesetzesgerechtigkeit hinaus, sondern sie will und muß notwendigerweise zu einer sittlichen Krise führen. Die methodische Prüfung des eigenen sittlichen Handelns muß in den Augen des Pietismus immer zu einer Krise führen. Vor allem muß der Gläubige in den Nöten des sittlichen Lebens empfinden, daß er von Gott verlassen ist. Der echte Pietismus knüpft hier an das reformatorische Prinzip an und weist immer über das rein Sittliche hinaus. Der moralisch zerbrochene Mensch kann sich aus seiner Gottesverlassenheit nur dann wieder aufrichten und zu Gott zurückfinden, wenn er erfährt, daß die Begegnung mit dem Christus der Schrift eine Antwort auf seine Not enthält. In der Begegnung mit Jesus Christus verschwindet aus der Tiefe der menschlichen Seele die Einsamkeit, in der sonst Erlebnisse und Erfahrungen enden. Plitts Ausführungen über den *secundus usus legis* sowie seine Kritik am Zinzendorfschen Gesetzesverständnis sind ein Zeugnis für seine Vertrautheit mit dem lutherischen Erbe des Pietismus. Auch wenn Plitt in den entscheidenden Fragen von einer brüderischen Position aus argumentiert, so ist er doch zu sehr Historiker, als daß er die große, wenn auch teilweise indirekte Bedeutung des Pietismus für die Theologie Zinzendorfs verleugnen könnte. Fünfzehn Jahre später hat dann Bernhard

Becker aus dem theologischen Stimmungsumschwung die Konsequenzen gezogen und im Gefolge der heftigen Pietismuskritik Albrecht Ritschls in erster Linie das Scheidende zwischen Herrnhutismus und Pietismus pointiert.

Plitt nun läßt gerade durch seine historische Ausgewogenheit das wirklich Neue im Herrnhutismus gegenüber dem Pietismus zu seinem Recht kommen. Hat der Pietismus es auf Grund seiner methodischen Heilslehre schwer, die lichten Momente des lutherischen Erbes, zum Beispiel die Rede Luthers von der quellenden Liebe, richtig zu würdigen, und knüpft er, um eine Beschreibung Nathan Söderbloms anzuwenden, in erster Linie an den melancholischen Luther an, so vermag der Herrnhutismus, wie Plitt in seiner Lehre vom Heil zeigt, diese positiven Momente der Lutherischen Theologie besser zu werten. Aus Angst vor jeder Form von Synergismus hatten die Reformatoren und in ihrem Gefolge die protestantische Orthodoxie nicht nur den Glauben aus der Willens- in die Verstandessphäre verlegt, sondern auch Glaube und Liebe geschieden. Plitt schreibt:

"Unter diesem Gesichtspunkt kann es wohl auffallend erscheinen, wenn wir nicht leugnen können, daß gerade die Väter unserer evangelischen Kirche in ihrem einhelligen Bekenntnisse unseren Satz so sehr fehlen lassen, daß sie vielmehr Glaube und Liebe oft mit allem Nachdruck in den schärfsten Gegensatz stellen und gerade davon die ganze Gnadenherrlichkeit des Evangeliums samt allem seinem Trost für die geschlagenen Gewissen abhängig machen" (26).

Plitt unterläßt es leider, neben der oben erwähnten Köstlin-Paraphrase, auch anhand der Theologie Luthers selbst nachzuweisen, daß Zinzendorfs starke Betonung der Einheit von Glaube und Liebe beim Reformator selbst zumindest eine Entsprechung hat. Luthers Definition der Liebe:

"Lieben heißt, ein gut Herz tragen und alles Gutes gönnen, von Herzen freundlich, gütig und süße sein gegen einem Jeglichen, nicht lachen zu seinem Schaden oder Unglück" (27)

ist natürlich nicht auf den Gott Luthers anwendbar, der sich ja nicht nur in Christus als Gott der Liebe zeigt, sondern auch als verborgener Gott, als Gott der tentatio und reprobatio. Luther löst dieses Problem dadurch, daß Gott viel lieber auf einen Dienst ihm zu Ehren verzichte, wenn man nur dem Nächsten diene. Die Freude an der Förderung des Nächsten ist Nächstenliebe, die Freude an der Förderung durch Gott ist Gottesliebe. Es ist immer riskant, theologische Aussagen auf Grund von religionspsychologischen Beobachtungen machen zu wollen, aber wer Luthers schweren Buß- und Glaubenskampf mit der trotz allem ruhigen inneren Entwicklung Zinzendorfs vergleicht, der versteht, daß der Gott Luthers niemals im Seelenbräutigam aufgehen kann. Der schwedische Theologe Anders Nygren ist in seiner Untersuchung "Eros und Agape" auf dieses Problem ausführlich eingegangen.

Das Wichtigste bei Zinzendorf in dieser Frage ist, wie Plitt zu Recht bemerkt, daß er die katholische Formel 'Glaube und Liebe' in die Formel 'durch Liebe wirksamer Glaube' umdeutet. Plitt schreibt und zitiert in seinem Zinzendorfbuche:

"Gott lieben, das ist die allerschönste Weisheit, und wer sie ersieht, der liebet sie, denn er siehet, welche große Wunder sie thun.

Diese in Christo wurzelnde heilige Liebe als Lebensluft und

Lebenstrieb der frei gewordenen Persönlichkeit - in der Wirklichkeit freilich durch die noch vorhandene Sünde gestört und getrübt - das ist die bewegende Centralidee der zinzendorfschen Theologie" (28).

So wie der liebende Mensch sich nach Gemeinschaft sehnt, ebenso braucht die religiöse Persönlichkeit Mitmenschen, mit denen sie ihre Liebe teilen kann. Die Analogie zur Familie ist hier recht deutlich, ein Gedanke, den Schleiermacher in seinen "Reden über die Religion" und hier besonders in der fünften Rede aufgreift. Plitt hebt mit Nachdruck hervor, daß das konstitutive Prinzip des Kirchenverständnisses Zinzendorfs, nämlich die spenerische *ecclesiola in ecclesia*, nicht eine negative und exklusive Größe ist. Dies ist sie bei der klassischen Sekte. Die militante Sekte pflegt ihre Theologie und Ethik vornehmlich auf der Bergpredigt aufzubauen und ist nicht willens, auf den grundlegenden Unterschied zwischen Reich Gottes und Kirche beziehungsweise zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche einzugehen. Zinzendorfs Kirchenbegriff ruht hingegen, so Plitt, auf der freien Entschlossenheit der wiedergeborenen Persönlichkeit für alles ihr Homogene sowie auf dem inneren Zusammenschluß solcher geistlicher Blutsverwandter zu einer Gottesfamilie in Christo. Plitt schreibt:

"Ein aus dem Geiste geborener, vom Geiste getragener, in Weisheit und Liebe gegliederter und sich bauender Organismus, eine Geistesfamilie, das ist Zinzendorfs Idee und Zielpunkt" (29)

Der Gemeinschaftsgrund ist die gleiche subjektive Gemütsrichtung der Verbundenen und der gesamte von ihr getragene Lebensorganismus der Gemeinde. Beide haben ihren letzten objektiven Grund und Halt in der lebendigen Gegenwärtigkeit Christi, der das Haupt der Gemeinde darstellt. Zinzendorf schreibt:

"Es ist der liebste Heiland, Jesus Christus, allezeit Haupt, Herr und Ältester der evangelischen Bruderkirche wie aller Gemeinen Christi gewesen ..." (30).

Diese starke christologische Verankerung verbindet Zinzendorf mit der Freiheit der äußeren Formen, die er ganz im biblischen und reformatorischen Sinne als *Adiaphora* bezeichnet. Der Tropengedanke, das heißt, daß jede Stadt und jedes Dorf, die eine Meile voneinander sind, eine andere Ordnung und Form haben können und doch zusammen eine Gemeinde bilden, dieser Gedanke Zinzendorfs ist wirklich eine fruchtbare Weiterentwicklung der reformatorischen Gottesdienstauffassung. Plitt sieht in dieser Theorie Zinzendorfs auch eine ökumenische Consensusformel, ohne diesen Gedanken jedoch weiter zu entwickeln. Vergleicht man Plitts deskriptive Darstellung der zinzendorfschen Vorstellungen von der Kirche mit seiner eigenen positiven Lehre, die er in seiner Dogmatik entwickelt, so wird deutlich, daß der innere und befreiende Zug des zinzendorfschen Kirchenbegriffs hier durch eine nüchterne und an der vorfindlichen Kirche orientierten Haltung ersetzt wird. Für einen in der moderaten Vermittlungstheologie geschulten Theologen ist natürlich der Satz Zinzendorfs:

"Wider Societäten habe ich Nichts, nur ist zu merken, je weniger eine Societät formiert wird und je weniger die Leute selbst wissen, daß sie eine Societät sind, je besser ist's" (31)

nicht nachvollziehbar. Plitts eigener Kirchenbegriff vermeidet alle Äußerlichkeiten und ist von einem bedächtigen Abwägen verschiedener Auffassungen geprägt. Es ergibt sich aus dem bisher Gesagten,

daß er besonders den objektiven Charakter von Wort und Sakrament neu pointiert. Dieser nüchterne Zug der Plittschen Darstellung hat wenig Sinn für jene Komponente der zinzendorfschen Religiosität, die Schleiermacher, Novalis und die anderen Romantiker begeisterte, die im Herrnhutismus wirklich einen romantischen Seitenzweig des Luthertums sahen. Es ergibt sich hierbei der merkwürdige Umstand, daß philosophie- und geistesgeschichtliche Forschung jener Zeit besonders diesen Punkt hervorheben und weiter entwickeln, während die mehr und mehr an Ritschl orientierte Brüdertheologie alles tut, um diesen Zug zu unterdrücken. Obwohl Plitt aus mannigfaltigen Gründen vor diesem Extrem zurückschreckt, finden sich in seinem Werk Ansätze, die auf diese Entwicklung hindeuten. Die Forschung dieses Jahrhunderts bemüht sich wieder um eine Neubewertung des Mystischen und Gefühlsmäßigen in der Zinzendorfschen Theologie, ich erwähne hier nur Uttendorfer und Meyer. Vergleicht man jedoch die Zinzendorfdeutung Plitts und seine eigene positive Theologie mit ihrer Wirkungsgeschichte, so ist man von dem fast tragischen Ende, das Plitts wissenschaftliche Laufbahn nahm, überrascht.

Vielleicht sind seine etwas merkwürdigen "Theologischen Bekenntnisse" aus dem Jahre 1878 ein Meilenstein einer inneren Entwicklung, die ihn aus der theologischen Diskussion in die Einsamkeit führte. Plitt ist zweifelsohne, wie wir zu zeigen versuchten, ein konservativer Theologe, aber aus seinem wissenschaftlichen Werk ist seine starre kirchenpolitische Haltung nicht zu erklären. Plitt steht vor uns als ein Wissenschaftler, der aus einem reichhaltigen theologischen Wissen schöpft. Dies beschränkt sich keineswegs auf eine rein historische Deskription, sondern seine Glaubenslehre spiegelt, wenn auch nicht immer originell, den neuesten Stand der damaligen theologischen Forschung wider. Verglichen mit den wirklich konservativen neulutherischen Bekenntnistheologen seiner Zeit, steht Plitt durchaus als ein toleranter und offener Mann da, der die theologische Situation nuanciert betrachtet. Jeder, der sich mit brüderlicher Kirchen- und Theologiegeschichte beschäftigt, muß sich davor hüten, Plitt allein aus seiner Konfrontation mit den jüngeren Dozenten und Studenten des Seminars zu bewerten. Obwohl wir heute auch in diesem Punkte Plitt ein wenig gerechter beurteilen sollten, denn wir wissen, daß die Ritschlsche Schule und der mitunter naive Fortschrittsglaube des Liberalismus auch nicht der Weisheit letzter Schluß darstellen, so zeugt doch Plitts konkrete Handlungsweise von einer völligen Fehlbeurteilung des damaligen theologischen Kräfteverhältnisses im Seminar. Plitts hieraus resultierendes persönliches Debakel hat einen Schatten über die Rezeption seines gesamten Werkes geworfen. Die ihm folgende Generation mußte ihm und seinem Werk kritisch gegenüberstehen, um noch mehr den Anschluß an die morderne Theologie jener Zeit zu gewinnen. Plitt hat jedoch hierfür das Fundament gelegt. Es wäre zum Schaden auch der gegenwärtigen Brüdertheologie, wenn man die Wertung jener Epoche unbesehen übernehmen und in Plitt in erster Linie den Begründer des Diakonistenhauses "Emmaus" sehen würde.

Die abschließende Würdigung des Lebenswerkes Plitts durch H. Roy aus dem Jahre 1926 stellt deshalb nur eine Seite dar. Roy schreibt:

"Wir sind im Seminar andere Wege gegangen, als er für richtig hielt; wir taten es, weil wir es innerlich mußten. Aber dabei vereh-

ren und lieben wir in Plitt den Mann, der unserem Seminar ein Menschenalter hindurch gedient und es äußerlich und innerlich zu einer Blüte hat führen dürfen, wie es sie vorher nicht gesehen hatte. Gottes Wege sind wunderbar. Was ihm der tiefste Schmerz seines Lebens war, ja ihm als der Zusammenbruch seines eigentlichen Lebenswerkes erschien, das wurde der Anstoß zur Entstehung von "Emmaus" und seines weitverzweigten Wirkens von Niesky aus. Plitt hätte sich nicht in dieser Weise und an dieser Stätte dem Diakonissenwerk widmen können, wenn er seine Arbeit am Seminar seinen Wünschen gemäß hätte weiterführen dürfen. So war auch hier das Erliegen nach dem Schein der Anfang neuen Segens. Gott hat die Treue und Hingabe seines Dieners herrlich belohnt und wir gedenken heut, Emmausgemeine und Seminar, dankbar gemeinsam alles dessen, was Gott uns gab in unserem Vater Plitt" (32).

Fragen wir abschließend: was sagt uns Plitts theologisches Werk heute? Vieles allzu Zeitgebundenes der Plittschen Theologie wird mit Recht vergessen bleiben, so zum Beispiel seine "Theologischen Bekenntnisse", seine wenig originellen dogmengeschichtlichen Excurse, seine mitunter devote Referenz an die so genannte gläubige Vermittlungstheologie. Daß die wissenschaftliche Brüdertheologie hieran noch einmal anknüpfen wird, ist wenig wahrscheinlich. Der Zinzendorfforscher und der Systematiker Plitt, der sich um eine grundlegende Klärung des Verhältnisses von Schrift und Erfahrung bemühte, - beide sind von einer gewissen Bedeutung für die heutige Theologie. Kein ernsthaft arbeitender Zinzendorfforscher kann an Plitts Werk, das sich um eine Darstellung der Zinzendorfschen Theologie in extenso bemüht, vorübergehen; als wissenschaftliches Werk ist es von bleibendem Wert, wenn man auch im Einzelnen Kritik üben kann.

Der zweite Punkt berührt das Verhältnis von Schrift und Erfahrung. Unter bewußter Anknüpfung an das reformatorische Erbe gilt es der Einseitigkeit der Dialektischen Theologie in dieser Frage zu begegnen und sich von neuem die Reichtümer und Impulse der unter anderem auf Zinzendorf und Schleiermacher aufbauenden Erfahrungstheologie anzuzeigen - eine Theologie, in der Plitt, trotz aller Vorbehalte und Korrekturen, seine Wurzeln hat.

A n m e r k u n g e n

- 1) Pfister 1910, S.1.
- 2) Roy 1926, S.6.
- 3) Ritschl 1886, III, S.301f.
- 4) Plitt 1869, I, S.V.
- 5) Plitt 1878, S.167.
- 6) Roy 1926, S.20, vgl. auch Burkhardt 1905, S.197f.
- 7) Dilthey VI, S.294.
- 8) Dilthey 1870, I, S.18,19.
- 9) Plitt 1863, I, S.8.
- 10) Meyer 1973, S.133.
- 11) ThStKr 45. Erstes Heft, S.197-230.
- 12) Plitt 1869, I, S.60,61.
- 13) Plitt 1871, II, S.162.
- 14) Plitt 1874, III, S.245f.
- 15) Plitt 1863, I, S.323.

- 16) Plitt 1874, III, S.244.
- 17) Plitt 1869, I, S.270.
- 18) Plitt 1874, III, S.26.
- 19) Plitt 1864, II, S.47.
- 20) Plitt 1869, I, S.28.
- 21) Plitt 1864, II, S.56 §54; S.65.
- 22) Plitt 1869, I, S.303.
- 23) ebd., S.325.
- 24) ebd., S.314.
- 25) ebd., S.309f.
- 26) Plitt 1864, II, S.42.
- 27) Zit. nach E. A., S.43, 152.
- 28) Plitt 1869, I, S.358.
- 29) ebd., S.482.
- 30) ebd., S.519.
- 31) Plitt 1871, II, S.439,440.
- 32) Roy 1926, S.23.

L I T E R A T U R

- Becker*, Bernhard, Zinzendorf und sein Christentum im Verhältnis zum kirchlichen und religiösen Leben seiner Zeit. Geschichtliche Studien. 2. wohlfeile Ausgabe Jena 1900.
- Burckhardt*, G., Die Brüdergemeine. Gnadau 1905.
- Dilthey*, Wilhelm, Leben Schleiermachers. Band I. Berlin 1870. Gesammelte Schriften, Band I-XI. Leipzig/Berlin 1926-1936.
- Hök*, Gösta, Zinzendorfs Begriff der Religion. (UUA). Uppsala/Leipzig 1948.
- Meyer*, Dietrich, Der Christozentrismus des späten Zinzendorf. Eine Studie zu dem Begriff "täglicher Umgang mit dem Heiland". (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie, Band 25). Frankfurt/Main. 1973.
- Pfister*, Oskar, Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf. Ein psychoanalytischer Beitrag zur Kenntnis der religiösen Sublimierungsprozesse und zur Erklärung des Pietismus. (Schriften zur angewandten Seelenkunde, Heft 8) Leipzig und Wien 1910.
- Plitt*, Hermann, Die Gemeine Gottes in ihrem Geist und ihren Formen mit besonderer Beziehung auf die Brüdergemeine. Gotha 1859. Evangelische Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung. Band I und II. Gotha 1863/1864.
- Zinzendorfs Theologie. Band I-III. Gotha 1869, 1871, 1874.
- Theologische Bekenntnisse. Gotha 1878.
- Reichel*, Gerhard, Zinzendorfs Frömmigkeit im Licht der Psychoanalyse. Ein kritischer Beitrag des Buches von Dr. Oskar Pfister: "Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf" und ein Beitrag zum Verständnis der extravaganten Lehrweise Zinzendorfs. Tübingen 1911.
- Ritschl*, Albrecht, Geschichte des Pietismus. Band III. Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts. Bonn 1886.
- Roy*, H., D. Hermann Plitt. Ein Lebensbild gezeichnet für die Freizeit des theologischen Seminars in Emmaus 18. bis 20. Januar 1926. Herrnhut 1926.

Spangenberg, August Gottlieb, *Idea fidei fratrum*. Eller kort begrep af den christelige läran i de evangeliska brödra församlingarna. Göteborg 1782.

Uttendorfer, Otto, *Zinzendorf und die Mystik*. Berlin 1951.

Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von, Neuausgabe. Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Berliner Reden über den Glauben an Jesus Christus. Eine Auslegung von Luthers Erklärung zum zweiten Artikel. (Die Bücher des neuen Lebens. 9)Hrsg. von S. Baudert. Berlin 1940. Büdingische Sammlung Einiger In die Kirche-Historie Eingeschlagender Sonderlich neuerer Schrifften. I - III Büdingen 1742-1745. Naturelle Reflexiones Ludwigs von Zinzendorfs. Das ist: Naturelle Reflexiones über allerhand Materien, Nach der Art, wie Er bey sich selbst zu denken gewohnt ist: Denenjenigen Verständigen Lesern, Welche sich nicht entbrechen können, über Ihn zu denken, in einigen Send-Schreiben, bescheidenlich dargelegt. 1746-1749.

Wunden-Litaney. Vier und Dreyssig Homiliae über die Wunden-Litaney der Brüder, Gehalten auf dem Herrnhaag in den Sommer-Monaten 1747. 1759.

Londoner Gesangbuch. Etwas vom Liede Mosis, des Knechts Gottes und dem Liede des Lammes. Das ist: Alt- und neuer Brüder-Gesang von den Tagen Henochs bisher für alle Kinder und Seelen Gottes mit einfältigem Auge gesammelt und zu verständigem Gebrauch überlassen. London 1753.

English Summary

THE THEOLOGICAL IMPLICATIONS OF HERMAN PLITT'S ZINZENDORF INTERPRETATION

The author offers a penetrating account of the "Experience-Theology" which Hermann Plitt derived from Zinzendorf. He begins with a brief discussion of Plitt's formative years and theological rootage in faith-experienced "Mediating-Theology". He does this by placing his most important writings in the historical context of the theology of Plitt's time. He then discusses Plitt's three-volume exposition of the theology of Zinzendorf (1869-1873) and draws comparisons to Plitt's own point of departure.

Plitt is credited with having recognized Zinzendorf's Scripture-centered perspective, which is placed above all experience, and which induced Plitt to entitle his own main work: "Evangelical Belief According to Scripture and Experience (1863/64)". From this position Plitt proceeds to criticize Schleiermacher's understanding of faith as based on Christian consciousness. In answer to Schleiermacher, Plitt seeks to prove, "that Zinzendorf's Experience-Theology and the Lutheran understanding of Scripture correspond with one another". He shows that Zinzendorf was better attuned to understanding Luther's exuberant description of God's "overflowing love" than was the (type of) Pietism which was inclined to legalistic methodology (Gesetzlich-Methodischer abgeleitender Pietismus). In his understanding of the Church Plitt, with his prosaic contemporary-church orientation, differed strongly from the living, liberating disposition of Zinzendorf's thoughts.

The author assesses Herman Plitt's life work as follows: "Much that is all too dated in Plitt's theology has been rightly forgotten, for example his "Theological Confessions", his excursion into the history of dogma which lack originality, and his intermittent devout reference to the faith-experienced Mediating Theology. It is unlikely that Moravian scholarly theology (Brüdertheologie) will some day want to come back to this. The second point touches on the relationship of Scripture to experience. In conscious awareness of the inheritance received from the Reformation, the task before us is to counter the onesidedness of Dialectical Theology in this matter and to make our own once again the wealth and impelling force of the Theology of Experience, founded, among others, on Zinzendorf and Schleiermacher - a theology in which Plitt, despite all reservations and corrections, has his roots."

To the Bethlehem Mission: Christian Wedsted's Journey from London to Pennsylvania, June 13 – September 14, 1753

by Dennis Glew, Moravian College Bethlehem, Pa.

In the fall of 1753 a Danish teacher and minister named Christian Wedsted composed a letter to friends at the seminary of the *Unitas Fratrum* at Barby in Saxony, describing the journey from London to the Brethren's settlement at Bethlehem, Pennsylvania, that he had recently completed. But for a shortage of rations and a single bad storm the Atlantic crossing had been largely uneventful; so, too, the subsequent trip from New York City to Pennsylvania. The letter does not shed light, consequently, on important events. Nor is it of great significance that Wedsted wrote it in Latin couplets, casting it in the form of the verse epistle popular with the writers of the Golden and Silver Ages of Latin literature and with their imitators; for in comparison to the Latin poetry of, for instance, Samuel Johnson (1), his near-contemporary, Wedsted's is distinctly second-rate. However, in its halting, awkward way the letter gives forceful expression to the religious ideals and attitudes that motivated Wedsted and that may also have affected others of the Brethren who, like him, were caught up in the Sifting Period, that interesting episode of extreme religiosity among the early Moravians that would later be repudiated as excessive (2). For the benefit of students of that subject and for the diversion of Latinists Wedsted's poem is published here with brief notes and a prose translation.

The Moravian Archives, Bethlehem, possesses only one copy of the poem, written in Wedsted's own hand. Carefully done in ink on fine paper, the MS. presumably had been meant to be the final draft of the composition, for it can be seen from the surviving drafts of other poems that Wedsted was a slow worker, ever crossing out and revising. Even here he was not able to resist that urge entirely. From annotations in the margins of the MS. it appears that he changed his mind about word order in several places and even, at one point, about the order of two couplets. Also, there are pencilled-in revisions of several lines. Whether these were included in the copy sent to Barby (assuming that one was in fact sent) or added later as afterthoughts cannot be established from the Bethlehem records.

The poem is in many respects a strange, clumsy thing. Awkward passages abound: suffice it to cite one, the very beginning ("It is sailing in port 'what is sailing in port?', the port to which the Side and the Bleeding God 'verb? ', and may Peace ..."). Also, Wedsted sometimes fails to identify persons adequately. At line 72, for instance, he mentions the arrival on the scene of a certain "Pinckermanus", but does not indicate who the gentleman in

question was. Another account of the journey shows that he was captain of the ship *Johanna*, bound from Rotterdam to New York with 150 passengers from the Palatinate (3). Puzzling, too, is the discussion in lines 79ff. of a doctor who flung himself into the sea. The doctor was, as one would reasonably surmise, a traveller on the *Johanna*; but at this point in the poem Pinckermann's ship has already disappeared (4).

Likewise, Wedsted's Latin has serious shortcomings that frequently give the reader pause. Some of these are isolated, the result probably of oversight: e.g., the plural demonstrative "horum" in line 43 in place of the singular, and the misused postpositive "-que" in line 175. But there is at least one difficulty, the incorrect use of tenses of finite verbs, that is too common to be explained in that way. The future perfect, for example, often appears where a simple perfect is wanted (5). Also, in one passage Wedsted goes so far as to invent a verb form of his own, writing "*visa fuit nobis hebdomas una dies*" (line 47, emphasis added) where *visa est* would be correct. Nor are tenses of the subjunctive spared: see, for instance, lines 15f. where the context calls for an optative (=present) subjunctive ("May few waves frighten us, and may they propel the ship well!"), not the past potential (=imperfect) that Wedsted uses ("Few would have frightened us, and they would have propelled the ship well"). In these cases the source of the difficulty seems to have been the need to reconcile grammar and meter. Where a solution did not suggest itself, grammar was forced to give way (6).

The poem is not, however, graceless. Lines 97-108, where Wedsted, echoing Augustine, reflects on the believer's hunger for God, have an elegance and clarity of expression that are startling. There is considerable grace, too, in the meditation on the spring named in honor of Wedsted's deceased friend and minister, Christian Renuus von Zinzendorf (lines 191-196). Nor is the lyric's spell shattered here, as this reader at first believed, by the phrase with which the meditation (and the poem, too) concludes, "*piscis ibique datur*" ("and there are fish there"). Christian Springs was a model farm organized on what were then the most advanced principles of agronomy. The raising of fish for food would not have been out of place there. Moreover, the symbol of the fish, one of Christianity's oldest, might easily have suggested itself to Wedsted in connection with the farm's namesake (6a).

Wedsted himself was as strange and as troubled as his poem sometimes is. Born at Ribe, Denmark, on April 12, 1720, he distinguished himself as a student early in life, later completing what are called "the usual examinations" at the University of Copenhagen and then supporting himself for seven years by preparing other young men for the university (7). While still a youth he had a religious "awakening"; then, in 1744 he came under the influence of the Brethren. In May, 1747, he joined the Brethren's community at Herrenhaag outside Frankfurt, moving in 1749 to the community at Marienborn. Later he was among the first twenty students to enter the seminary at Barby; however, he cannot have completed the studies there since he set out for Bethlehem before the graduation of the first class (8).

At Bethlehem Wedsted led a life that is remarkable for its uneventfulness. In the records of constant comings and goings, of synods and of meetings that comprise the history of the mission during his four years there, his name figures only very occasionally. He was at

Gnadenhütten on the Mahoning studying the language of the Shawnee Indians from June 28, 1754, till February 17 of the next year, when apparently he gave up the project (9). Between the ninth and the fourteenth of March, 1756, he attended a synod at Salisbury (10). Otherwise, the sources' silence suggests that he spent all his time in Bethlehem itself, where he served as a member of the *Schreiber-collegium*, charged with copying documents. Obviously he was qualified for more challenging assignments.

The explanation of Wedsted's failure to make a mark in Bethlehem must in part be that he was mentally ill. According to the biography entered into the Bethlehem Diary after his death on June 12, 1757, Wedsted had "ein melancholisches Gemüth" and was "überhaupt ein armes krankes Gemüth ... das man nicht anders als mit Liebe und Mitleiden auffassen und behandeln konnte." Evidently he suffered from manic depression: "er fiel von einem Extremo zum andern, war entweder zu freudig oder zu betrübt." His condition was so serious that after his death, whose causes seem to have been entirely unrelated to his mental condition, the members of the Single Brethren's Choir "gönnten ihm besonders das Glück (sc. his death!) weil er nun einer ganz aparten melancholischen Art war, und ein schweres Leben hatte" (11).

Translation:

(I.) Most favored brothers at the Seminary, (who are) most loved by the children! (12)

It is sailing in port, the port to which the Side and the Bleeding God (13), and may Peace (14) follow the Ship. May the Helmsman of the ship drive away all danger, (a ship) which has for itself a lasting name and omen. If there will have been a delay of the winds by which it is borne, they do not fail; thus God has borne it! If fierce storms seem to trouble (it), they do not; it is God who guides and protects (it). Happy are we whom this fatherly guardianship befalls; see, Peace is given us everywhere! We sail on the Irene, I confess; neither the sea nor the winds nor fierce winter tosses us who are conveyed happily. The furious heat of the sun does not burn us who set out in summer, a fair breeze favors us. Not infrequently great mountains are turned up in the deep; rarely do they frighten us, and we proceed excellently. At Barby the gleaming Elbe rather often attracts travellers, and the entire sea was already a river (15). The fish of the stream are amusing, and they are sought eagerly; what pleasure two slight ones give their captor! We have seen them beyond number jumping and swimming; we have taken various of them, and those heavy. More than once this kind of flesh has fully satisfied each of us; what fine and juicy food!

(II.) For the less frequent each change of food is, so much dearer it is wont to be if it occurs. "Here is something fine", they sometimes cry out, "What spoils have we thence? Something worthwhile?" The ship is steered in that direction and we seek the booty swimming to us. The booty was a cadaver. Neither its color nor its smell escaped us; it was a great whale which lies wounded. Each and every beast insults a dying lion with impunity, a disgrace and abuse of nature. No better treated is the Caesar of the seas, for he would be amusement and food to his own (people). Him from whom the fish fled while he lived each one tries to be the first to grab and tear at with cruel teeth. As at Caesar's funeral a great band

of his people follows behind, so countless mourners wish to pay their respects to this creature. Next to this one we saw a Grambus, as they say, which often spouted; it sprays rain, the rain then falls from a great height. We saw their (16) three brothers out for a walk together; they turn up waves, spout three, four times. One practically brushes the boat and salutes; I have hardly seen a larger; how big its body was! Many porpoises play while they make murmurs; by turning over they are swine of the sea.

(III.) If I may speak the truth, the sight of them is hardly pleasing; the wind is often wont to mount powerfully then. (But) these soothsayers predict no ill for us, for the wind rises and bears us along moderately. We take great pleasure in our ship, which takes back and forth so many of the Lord's youths who enjoy peace. When other ships draw up one would expect this one to be left behind shamefully and instead she often leaves them far behind. We address a sailor and ask what our course is. We hear that ours, which he is maintaining, is his. They take pleasure now in singing great songs of happiness, that the fates may please to bring them companions. He had filled up the ship with wretched peasants; they are trying their fortune in a new place. He is carried along with us; a lengthy discussion is conducted; rather frequently we take advice, and we give it. What we want, he wanted, what we did not want he rejected. It was pleasant to live equal in acts of hospitality. A single ship seemed like a whole island in the sea; otherwise you will see only sky and everywhere sea. The ship's chorus, the only one that it sees in the world, takes great pleasure if it will have seen a ship. How much more welcome the arrival of Pinckermann (17), how supremely welcome his journey. But brief!

(IV.) For twenty days flowed past: one week seemed to us a day. The wind and black night at length separated us who had been joined together; our companion was gone, day began to arrive. In the morning each wanted his good companion and awaited him in vain. He is not given back. Deliberately his doctor threw himself into the deep sea (18); a man takes care to pull him out immediately. Thus, he who cures others refused to help himself when he went crazy; what an evil madness seized him. In these lands every surgeon claims to be a doctor; the learned and unlearned will be naught but doctor (19). Lo, our better Doctor and barber skilled in his art, our beloved brother. He has counselled us well, and counselled a sick sailor who asked for him and who came hither ill (20). He goes away pleased, sends something, and promises more on the next day, but our ship leaves his. Our supplies began to run short; for a long time a part had been given to each person daily (21). One lives by bread and by the words from God's mouth, Who alone speaks the truth. Let bread be purchased, oil, a pint of wine; without God it little suffices.

(V.) One is not filled after enjoying much; one departs filled only when one has been satisfied in the Savior himself. Content with Christ, with few things content one triumphs in each misfortune; like Him one returns a victor. An agreeable life, a glorious culture do not increase our fortune; Christ remains it all. Christ blesses these lands, and a blessed heaven is not given without Him, the God who will give all. Whoever has Jesus so great a friend in his poverty ignores what Satan offers; everything is his. If his food is meager, small bits of blessed bread, they can satisfy many, as formerly. Rather often a

line is thrown, we expect to enter land, sand once deceives us as we rejoice. Each person's spirit leaps because land is approaching. Soon a pipe is brought, each desires to look. The sailors climb onto the mast, and they strive against one another to see land first; the herald wants a prize. They await it, they will sit down, they wonder, and hope abandoned sustains many: "I am in doubt," says no one. Truly they hurled the net by night, and the ship already has a profound and deeper sea. On the next day they test bottom twice, three times, four times; finally there is no earth and the line floats. What is this? There is a cliff here, and the current, rebounding from it, denies that there is a bottom here, something which cannot be far off.

(VI.) One day passes, then more, and the bark everywhere slices a profound sea, and his hope flees each person. Let there not be too much happiness or too much sorrow; now rejoicing disturbs life, now sorrow. Unless God will have guided the Irene admirably, each one could quickly pass under the shadow of death. But Noah the guide takes care to avoid Charybdis (22); how long the sea is, he alone on earth knows. At length the sailors look out, and they will attempt to see land, nor do they fail, land lies near. Uncertain what land they see, the Isle of the Vine (23) soon appears, soon another; but night forbids (us) to approach. In the morning Long Island (24) has given us shade close at hand: A noble sight all that day. The Lord's light shone, which unconcealed showed the entrance of the land, to which we are conveyed nearer. The Son brings this fruit hither; Father Jacob himself, because he is absent, could hardly do so (25); for it was his custom to bring it. But Owen hastens to us who is dearer than the fruit (26). Every eye has tears of joy. We are carried forward gradually by a favorable wind and nothing can be more happy than our entrance. Proud amphitheatres that have been built have been praised to us, and historians want to elevate many things to heaven. Here proud nature reveals herself to be better. Behold the more beautiful, unequalled work of God.

(VII.) At length we reach the port, nor was it absent previously, for everywhere the sea was a port for us. Many cry out: "You! You there! Where do you come from?" Many come on board; the ship is full of them. Here black night threatens us, and many of us remain. How sweet is this last period of quiet on the Irene! On the next day we mark the earth with our feet in this new world, the young men are able to walk rather securely. Received graciously, we enjoy parental love. Here spirit and body can thrive securely. Now we seek the forest, mountains and valleys, rocks and new roads borne by river to Brunswick (27). Here and there a few scattered farmers are encountered, Germans, Dutchmen, as the wind carried them. The dear stranger will relate to them the details of his past, his intentions and his route. Here the life of the ancient patriarchs frequently came to my mind, a life blessed enough! After two days the Mother (28) took us, tender and weary from the journey, onto her lap, and there tended us. What movements of the spirit, what feelings of the heart flood over us who see this village of God for the first time. The Spirit rushes to those who approach, and guiding them himself gently invites them, acting like the Mother. Here are Mother and Father, Brothers and Sisters: Here food and drink: Here the Home itself of God.

(VIII.) We are boys, and our Parents of heaven and earth care for us; the Bloody Bridegroom cannot be absent. Joined to us, he inheres in us though slain: hearts filled with God jump from joy. For they enjoy the celestial Bread of the House of Bread (29); The Bridegroom is in the Bride, and the Bride will be in the Bridegroom. Walk for three hours; the Daughter of the Mother will be given to you (30). Soon we new brothers saw this. The place is called Nazareth, it contains 6000 acres and is divided into four. Properly is this place called Nazareth and set apart for young men who are learning to speak, a noble place (31)! We scarcely saw the Valley of Peace but we entered that of Grace (32), which in its freshness proclaims the Lord to be good. Not far from here a fine little field is cultivated which will bear most precious harvests for God! See now the spring which Christel himself blessed with his name; though he be dead the water brings him back to life (33). He does not die, Christulus is inscribed in our souls forever; but each droplet restores him more. The spring bathes a storeroom of milk, and by its ceaseless flowing brings pleasure and refreshes, and there are fish there.

I Seminarii Fratres Dilectissimi liberisque amatissimi! (12)

Navigat in portu, portus cui Pleura Deusque
sanguineus (13), Navem Paxque (14) sequetur eam.

Ille Gubernator navis fugat omne periculum,
quae sibi perpetuum nomen et omen habet.

Si mora ventorum fuerit, quibus illa feratur,
non fallunt illi, sic tulit hancce Deus!

Si tempestates validae vexare videntur
non vexant, Deus est, qui regit atque tegit.

O nos felices, quibus haec tutela paterna
contigit; en nobis Pax ubicumque data!

Ireni vehimur, fateor, vectosque beate
nec mare, nec venti, nec fera jactat hiems.

Non aestus solis vehemens aestate profectos
comburit, nobis aura serena favet.

Non raro montes volvuntur in aequore magni;
rari terrerent nos, agerentque probe.

Barbipoli trepidans spatiantes allicit Albis
saepius, et totum iam mare flumen erat (15).

Oblectant pisces fluvii, cupideque petuntur;
captanti tenues gaudia quanta duos!

Vidimus innumeros salientes atque natantes,
illorum varios cepimus, hosque graves.

Plus semel haec carnis species satiavit abunde
nostrum quemque; bonus qui sapidusque cibus!

II Quanto namque cibi mutatio rarior omnis
tanto, si obveniat, carior esse solet!

Ecce boni quicquam, clamant aliquando, quid inde
praedarum nobis? ecquid erit pretii?

Illo dirigitur navis, petimusque natantem
huc nobis praedam. Praeda cadaver erat.

Ni color ejusdem nos olfactusve fefellit,

magna balaena fuit, quae lacerata jacet.
 Impune insultat morienti quaeque leoni
 bestia, naturae dedecus atque probrum.
 Nec melius Caesar marium defunctus habetur,
 namque suis lusus jam foret atque cibus.
 Quem fugiunt pisces viventem, dente maligno
 illum quisque prior jam capit atque rapit.
 Caesarius ut funus sequitur vis magna suorum,
 sic huic innumeri solvere iusta volunt.
 Proximum huic Grambum, sic ajunt, saepe spuentem
 vidimus; En pluviam conspuit, alta cadit.
 Tres horum (16) fratres spatiantes cernimus una,
 evolvunt undas, terque quaterque spuunt.
 Unus navigium prope praeterit atque salutat;
 maiorem haud vidi; corpore quantus erat!
 Purposium ludunt plures, cum murmura reddunt:
 sese volvendo, sunt mariumque sues.

III Verum si fatear, placet haud conspectus eorum;
 valde tum ventus crescere saepe solet.
 Nobis fatiloqui nil praedixere malorum,
 ventus enim surgens nos moderatus agit.
 Vere gaudemus Navi, quae Pace fruentes
 tot pueros Domini fertque refertque sui.
 Navibus allatis putat haec sibi turpe relinqui
 et potius longe saepe relinquit eas.
 Alloquimur Nautam quendam cursumque rogamus;
 audimus nostrum, qui tenet, esse suum.
 Cantica laetitiae jam gaudent magna canendo,
 quod sibi consocios jungere fata velint.
 Navem tam miseris compleverat ille colonis;
 Fortunam tentant in regione nova.
 Nobiscum vehitur, discursus multus habetur,
 saepius accipimus, consiliumque damus.
 Quod volumus, voluit, quod nolumus ille rejecit
 Convivarum instar vivere collibuit.
 Una quidem navis maris insula tota videtur:
 Caelum alias cernes solum et ubique mare.
 Navigiique chorus, solus sibi visus in orbe,
 gaudia, si navem viderit, ampla capit.
 Gratiior adventus, multo gratissimus idem
 ut Pinckermani (17), cursus; At ille brevis!!

IV Namque dies iunctis praeterfluxere viginti:
 visa fuit nobis hebdomas una dies.
 Conjunctos tandem disjungunt ventus et atra
 nox: aberat socius, coepit adesse dies.
 Mane bonum quivis socium desiderat atque
 exspectat frustra, non datur ille redux.
 Illius Doctor mare se dejecit in altum
 prudens (18), vir subito tollere curat eum.
 Sic alios sanans sibi noluit esse saluti
 vesanus; rabies quae mala cepit eum!
 Terris his Doctor Chirurgus quilibet audit,
 doctus et indoctus non nisi Doctor erit (19).
 En melior nobis Doctor tonsorque peritus

artis, confrater noster amabilior.
 Consuluit nobis bene, consuluitque petenti
 aegroso Nautae, qui miser huc adiit (20).
 Gratus abit, mittit quid, promittitque sequente
 plura die, at navem nostra relinquit eam.
 Coeperunt nobis deesse cibaria; dudum
 quotidie fuerat pars sua cuique data (21).
 Vivitur et pane et verbis e Numinis ore,
 solus ut est verax vera locutus ea.
 Panis ematur, olus, vini sextarius; adde,
 quod placeat, minime sufficit absque Deo.
 V Non satur est, multis fruitus: Satiatus in ipso
 Salvatore, potest solus abire satur.
 Contentus Christo, paucis contentus in omni
 casu convicit; Victor, ut ille, redit.
 Non victus suavis, non cultus splendidus auget
 nobis fortunam; Christus id omne manet,
 Hasce (beat terras) Christus, coelumque beatum,
 non datur absque illo, qui Deus omne dabit.
 Quisquis habet Jesum tam paupertatis amicum
 quod Satanas offert, negligit, omne suum est.
 Si cibus est tenuis, benedicti frustula panis,
 ut quondam, multos sat satiare queunt.
 Saepius ejicitur bolis, expectamus inire
 terram, laetantes fallit arena semel.
 Exultat cuivis animus, quod terra propinquet,
 mox tubus affertur, cernere quisque cupit.
 Inque malum scandunt nautae, certantque videre
 quisque prior terram, praemia praeco cupit.
 Expectant, resident, mirantur, spesque relicta
 sustentat multos: Ambigo, nullus ait.
 Quid vero noctu bolidem jecere, profundum
 atque magis altum jam mare navis habet.
 Postridi e tentant fundum bis, terque quaterque,
 postremo nulla est terra, bolisque fluit.
 Quidne rei? datur hic rupes, flumenve redundand
 denegat hic fundum, qui procul esse nequit.
 VI Praeterit una dies, pluresque carina profundum
 findit ubique mare, et spes sua quemque fugit.
 Absit laetitiae nimium nimiumque doloris,
 jam miscent vitam gaudia, jamque dolor.
 Ni Deus Irenem mire direxerit, umbram
 mortis jam possit quisque subire cito.
 Sed Noah director curat vitare Charybdin (22);
 Quam longum, novit solus in orbe, mare.
 Denique conspiciunt nautae, terramque probabunt
 cernere, nec fallunt, terra propinqua jacet.
 Incerti, quamnam videant, mox Insula Vitis (23)
 mox alia apparet; nox at adire vetat.
 Umbram mane dedit prope nobis Insula Longa (24):
 Aspectus toto nobilis illa die.
 Illuxit Domini Lux, quae monstravit aperta
 introitum terrae, quo proprius vehimur.
 Filius huc affert fructus; Pater ipse Jacobus
 absens haud potuit (25); Ferre solebat enim.

Carior at fructu nobis occurrit Owenus (26):
 Laetitiae lacrimas angulus omnis habet.
 Provehimur vento sensim sensimque secundo
 introituque nihil laetius esse potest!
 Laudantur nobis structa Amphitheatra superba,
 Historici in coelum tollere multa volunt.
 Hic sese ostentat melius natura superbam.
 En structura Dei pulchrior absque pari.
 VII Attigimus tandem portum, nec defuit ante,
 namque fuit nobis portus ubique mare.
 Acclamant multi: Vos, o vos! unde venitis?
 Conscendunt plures; Navis abundat eis.
 Imminet hic nobis atra nox, plerique manemus.
 ultima in Ireni quam sit amoena quies!
 Postridie pedibus terram signamus in orbe
 hocce novo, pueri firmitus ire valent.
 Excepti blande, fruimur bonitate paterna:
 hic anima et corpus salva valere queunt.
 Iam petimus sylvas, Braunschvicum (27) flumine lati
 montes et valles, saxa viasque novas.
 Hic illic dantur pauci variique coloni
 Teutonici, Batavi, ventus ut hosce tulit.
 Advena carus eis narrabit singula rerum,
 quae scit, gestarum fata viamque suam.
 Hic Patriarcharum veterum mihi vita frequenter
 in mentem rediit, vita beata satis!
 Post biduum teneros nosmet lassosque viarum
 in gremium Mater (28) cepit, ibique fovet.
 Qui motus animi, qui sensus cordis inundant
 primo spectantes Numinis huncce Pagum!
 Spiritus occurrit venientibus, ipse gubernans
 suaviter invitat, Matris adinstar agit!
 Hic Pater et Mater sunt, Fratres atque Sorores:
 Hic cibus atque potus: Hic Domus ipsa Dei.
 VIII Nos puerique sumus, coeli terraeque Parentes
 curant; Sanguineus Sponsus abesse nequit.
 Coniunctus nobis, animis mactatus inhaeret:
 Laetitia saliunt corda repleta Dei.
 Namque Domus Panis (29) coelesti Pane fruuntur;
 Sponsus inest Sponsae, Sponsaque Sponso inerat.
 Tres spatiare horas; dabitur tibi Filia Matris (30).
 Mox etiam Fratres visimus hancce novi.
 Nazareth ille locus dictus, sex millia agrorum
 continet, et sese dividit in quattuor.
 Nazareth hic proprie dictus puerisque dicatus,
 qui discunt fari, nobilis ecce locus (31)
 Vidimus haud Vallem Pacis, sed Gratiae inimus (32),
 quae viridis Dominum praedicat esse bonum!
 Non procul hinc rarus colitur communis Agellus
 qui frumenta feret quam pretiosa Deo!
 En vero Fontem, quem Christulus ipse beavit
 nomine; Defunctum hunc vivere reddit aqua (33).
 Non moritur, nostris animis inscriptus in aevum
 Christulus; at renovat guttula quaeque magis
 Fons lavat hic cellam lactis, cursuque pereni
 oblectat, reficit, piscis ibique datur.

Notes

- 1) *Samuel Johnson: Poems (The Yale Edition of the Works of Samuel Johnson, Vol. VI)*, ed. E.L. McAdam, Jr. (New Haven and London, 1964). Concerning the study of Latin in America see M. Reinhold, *The Classick Pages: Classical Reading of Eighteenth Century Americans* (University Park, PA, 1975).
- 2) For balanced discussion of the Sifting Period see Erich Beyreuther, *Zinzendorf und die Christenheit, 1732-1760* (Marburg, 1961), S. 238-252, and Gillian Lindt Gollin, *Moravians in Two Worlds: A Study of Changing Communities* (New York and London, 1967), S. 11-16.
- 3) To celebrate the fiftieth anniversary of the Irene's arrival in New York another of the passengers, Georg(e) Golkovsky, drew up a copy of the daily log that he had kept during the voyage: "See-Diarium von London .. nach New York ... vom 9ten Juny bis 21 September Anno 1753." He reports that Pinkerman (sic) appeared on 16 July and was lost sight of on 6 August.
- 4) In his entry for 25 July Golkovsky reports that Capt. Pinckermann "erzählte uns das ihr Doctor aus Confusion sey ins Wasser gesprungen, aber ein Matrose habe ihn noch gerettet."
- 5) See, e.g., lines 5, 70, and 127.
- 6) Wedsted's attention to meter was punctilious. In the entire poem there appear to be only two errors in scansion, the words *viginti* in line 73 and *atra* in line 153, both of whose initial vowels the poet mistakenly took for short.
- 6a) This explication of the last line of the poem was suggested by Dr. Hans-Walter Erbe, Editor of *Unitas Fratrum*.
- 7) Wedsted's *Lebenslauf: Bethlehem Diary*, 12 June 1757.
- 8) I would like to thank Dr. Erbe for calling this last fact to my attention.
- 9) John Fliegel, *Records of the Moravian Missions among the Indians of North America* (New Haven, Conn., 1970), s. nom. Chr. Wedsted.
- 10) *Sgle. Brn.*, 9 March and 14 March 1756.
- 11) *Sgl., Brn.*, 14 June 1757.
- 12) The phrase "liberisque amatissimi" is puzzling. A boys' school was not opened at Barby till October, 1756, quite some time (evidently) after Wedsted wrote this poem.
- 13) "Pleura," referring to the wounding of Jesus' side at the time of the Crucifixion, and "sanguineus Deus," phrases which recur throughout Wedsted's poetry, reveal the impact of his experiences at Herrnhag and Marienborn during the Sifting Period.
- 14) "Navem Paxque sequetur eam": The first of several plays on the meaning of Irene, the ship's name. (See also lines 4, 10 and 53.)
- 15) "At Barby the gleaming Elbe rather often attracts travellers, and the entire sea was already a river." A convoluted *non sequitur*, this sentence seems to mean that Wedsted had found the Atlantic to be no more threatening than the Elbe had been. "iam" here may be the German "schon": "und schon war das ganze Meer ein Fluss."
- 16) "horum" is wrong; "huius" would be correct but does not scan.
- 17) See above, note 3.
- 18) See above, note 4.

- 19) This sentence would be clearer if a semicolon were placed after "audit" and "nil nisi" were read in place of "non nisi": "Terris his Doctor Chirurgus quilibet audit; / doctus et indoctus nil nisi Doctor erit." ("In these lands every surgeon claims to be a doctor; the learned and unlearned will be naught but doctor.")
- 20) Bound for Bethlehem with Wedsted was Dr. Hans Martin Kalberlahn. His visit to another ship is set by Golkovsky on 30 August.
- 21) Golkovsky reports that concern about a shortage of provisions began to mount on 19 July. Contrary winds had doubled the travelling time to that point. Supplies were virtually exhausted by 31 August, with land not yet sighted.
- 22) "Noah director" is unclear: captain of the Irene was Nicholas Garrison. "Charybdis" may refer to a powerful storm which struck on 10 August, tipping the Irene's sails into the water for a moment.
- 23) "Insula Vitis": the reference presumably is to Martha's Vineyard Land was first sighted on the evening of 7 September. Wedsted seems to be playing a little game with his readers here: no one on board the Irene can have been in doubt for long about the land's identity.
- 24) "Insula Longa" = Long Island, N. Y.
- 25) "Father Jacob" evidently is Jacob Till, one of the leaders on board the Irene. Inasmuch as Till's son of the same name was not yet born, "Filius" must be either Jacob Eyerle, Jacob Friis or Jacob Herr, three other passengers.
- 26) "Owenus" may be Owen Rice, Sr., pastor of the Moravian congregation at New York at the time of Wedsted's arrival. The Latin is unclear. Perhaps he went out to the Irene on the pilot's boat or some other small craft.
- 27) "Braunswicum" = New Brunswick, N. J.
- 28) "Mater" = the Church (at Bethlehem).
- 29) "Domus Panis" = Bethlehem. The sentence reads: "For they enjoy the heavenly bread of the House of Bread."
- 30) "Filia Matris": Nazareth, Pa., which was administered at first from Bethlehem.
- 31) Nazareth Hall, a school for boys, was founded in 1746.
- 32) The allusions are to Friedenthal and Gnadenthal (today, Gracedale) in the environs of Nazareth.
- 33) Christianbrün (today, Christian Springs), west of Nazareth, was named in honor of Christian Renuus von Zinzendorf, pastor at Herrenhaag while Wedsted was there and a central figure in the Sifting Period. He had died in 1752.

Texte – Dokumente

Die Bible Studies der Unitätssynode

Vorbemerkung

Die alle sieben Jahre stattfindende Unitätssynode, zu der die 17 Provinzen der Brüderkirche Vertreter entsenden, fand vom 29. August bis 13. September 1981 in Herrnhut statt. Die weißen Christen machten etwa ein Drittel der Synodalen aus, unter denen zum ersten Mal ein Eskimo aus Alaska und je ein Vertreter aus Guayana und aus Honduras weilten. Die Synode wählte Dr. John S. Groenfeldt aus Amerika-Nord zu ihrem Vorsitzenden, der es verstand, die Verhandlungen in Ruhe und doch zügig voran zu bringen. Vielleicht wurde dem Anhören der Berichte aus den einzelnen Provinzen zu viel Zeit eingeräumt, aber da sich die Vertreter untereinander erst einmal kennenlernen mußten und die Verschiedenartigkeit der einzelnen Kirchen erheblich ist, war dies kein Nachteil. Man wollte wirklich zunächst einmal die Lage des anderen verstehen und sich ein nüchternes und eindringendes Bild über den gegenwärtigen Stand der Brüdergemeinde verschaffen. Aus der Zeitanalyse wurden dann Anträge formuliert und an die Ausschüsse verwiesen. Daneben waren 18 weitere, meist schon vor Beginn der Tagung versandte Anträge zu bearbeiten, die sich mit Fragen der christlichen Lehre (stärkere Betonung des persönlichen Glaubens, Zulassung zum Abendmahl, Kindertaufe oder Erwachsenentaufe), des kirchlichen Lebens und der gesellschaftlichen Verantwortung (neue Arten des Dienstes, Frieden und Abrüstung, missionarische Aufgabe) und Fragen der Kirchenordnung und Verfassung beschäftigten.

Die Ausschüsse haben in der zweiten Woche in relativ kurzer Zeit die ihnen gestellten Aufgaben gelöst. Der Reiz lag eigentlich mehr in der Diskussion der Vorlagen an das Plenum als in den am Ende angenommenen Kompromissen. Große Verschiedenheiten in der theologischen Beurteilung zeigten sich in der Frage der Zulassung zum Abendmahl, da die nicht-weißen Kirchen die weitherzige Praxis in einigen westlichen Kirchen an dieser Stelle als Gefährdung des Abendmahls und der kirchlichen Gemeinschaft überhaupt bewerteten. Auch in der Beurteilung der Notwendigkeit der Abrüstung, die etwa den Tansanianern als Weltfremdheit erschien, den Europäern aber als ein vom Evangelium her abzuleitendes Gebot galt, gingen die Meinungen weit auseinander.

Vielleicht kann man die Mannigfaltigkeit der Ansichten ahnen, wenn man sich einzelne Persönlichkeiten vor Augen hält. Da waren die älteren erfahrenen, seit vielen Jahren in der Arbeit stehenden Synodalen, die Menschen, Probleme und ihre Hintergründe durchschauten. Zu ihnen zählten neben Dr. Groenfeldt etwa Bischof Hastings aus Jamaica, Bischof Nielsen aus Südafrika (Ost), Bischof Dr. Ulrich aus der CSSR, aber auch Dr. Amos aus Nordamerika-Süd, der trotz gewichtiger Diskussionsbeiträge auf äußerst knappe Formulierungen wert legte oder R. S. Burd aus England, der durch seine rhetorisch gekonnten, humorvollen und doch stets sachkundigen Beiträge auffiel. Die europäisch-festländische Provinz hatte in Dr. Bintz und Bischof Gill zwei gute, in Theologie und Kirchenordnung bestens bewanderte Synodale, die sich zurückhielten, auf deren Meinungen man aber viel gab. Auch die Vertreter aus der CSSR sprachen wenig, aber fanden wegen ihrer besonderen Erfahrungen große Aufmerksamkeit. Unter den jüngeren

lebendig wachen Theologen, die meist mehr im kleinen Kreis als in der Öffentlichkeit diskutierten, möchte ich nur G. Rights aus USA, L. Robinson aus Labrador, G. Kidiffu aus Tansania-West, K.T. August aus Südafrika-West und F. Waas aus Ramallah nennen.

Bei den farbigen Provinzen muß man deutlich zwischen den Tansaniern, den Südafrikanern, den Surinamern und den Westindern unterscheiden. Die Ansicht der Tansanianer wurde am schärfsten und härtesten von P. Misigalo vorgetragen, der als Parlamentarier in Verhandlungstechnik und Argumentationskunst wohl beschlagen war. Origineller und mit väterlicher Güte stellte H.G. Mwalupembe seine Gedanken dar, der auch in den Vorsitz der Synode gewählt wurde. Für die Südafrikaner sprach M.J.R. Wessels am häufigsten und engagiertesten, leider oft zu schnell, und er war darum nicht immer ganz zu verstehen. Er trieb die Verhandlungen gelegentlich durch gute Kompromißvorschläge voran. Die drei Vertreter Surinams traten eigentlich immer zusammen auf und waren sich an sprachlicher Fähigkeit, Bildung und vornehmer Gesinnung sehr verwandt. Für Jamaica und darüber hinaus war Bischof Hastings die heimliche Autorität, auch wenn er nicht sprach, sondern andere seine Meinung wiedergaben. Über die brennenden Probleme in Nicaragua konnte in der Öffentlichkeit am besten Bischof Wilson Auskunft geben, er übersetzte freilich meist seinen Kollegen F. Colomer aus dem Spanischen oder Miskito. Wegen seines glänzenden Englisch und seiner schnellen Auffassungsgabe waren die Beiträge von G. Richmond aus Guayana, der vorübergehend erkrankte, eine Freude für den Zuhörer. Eine eigene Stellung nahmen dank ihrer Herkunft aus Tibet die Brüder Kundan und Batapa ein, die geschickt für ihre Arbeit zu werben verstanden und der Synode durch ihre Tracht einen fremdartigen Glanz verliehen. In den Fragen der Wirtschaft und Finanzverwaltung war man auf die Kenntnis der Experten M. Healey und der Holländer van Hinsbergen und van Rheenen angewiesen. Unter den Synodalen befanden sich auch vier sehr sympathische Damen, F. Goliath aus Südafrika (West), I. Kuzelova aus der CSSR, C. Ives und D. Moreton, beide aus England. Leider hielten sie sich zu sehr an den biblischen Grundsatz: "Das Weib schweige in der Gemeinde" und wirkten mehr durch persönliche Gespräche.

Sie alle wurden neben der synodalen Arbeit durch die gastliche Atmosphäre in Herrnhut, die üppige Verpflegung, das herrlich sonnige Wetter (bis zum Beginn der zweiten Woche), die abendlichen Einladungen in Herrnhuter Familien und zwei glänzende Empfänge durch Staatssekretär Gysi und durch die Unitätsdirektion in Herrnhut zu einer Gemeinschaft verbunden. Das Bewußtsein, durch Christus in einer Bruderschaft geeint zu sein, wurzelte tief und war der bei allen sachlichen Auseinandersetzungen tragende Grund, bei dem man sich im Ernstfall behaften ließ.

Da bei allen Synoden die Gefahr des Zerredens gegeben ist, sollte durch vier Bibelarbeiten das gemeinsame Hören auf Gottes Wort geübt werden. Diese biblischen Besinnungen, die in ihrer Art ganz unterschiedlich sind und sich bald mehr, bald weniger an einen vorgegebenen Text anschließen, bildeten inhaltliche Schwerpunkte, und es wäre an sich reizvoll gewesen, die ihnen folgende Aussprache wiederzugeben. Gerade die Bibelarbeit von M.J.R. Wessels war eine Überraschung, weil sie das so zeitbezogene Thema Frieden behandeln sollte und dann ganz bewußt nur Schriftauslegung sein wollte. Der Redner blieb auch in der Diskussion bei seinem Drängen auf die für dieses Thema so nötige Orientierung an der Schrift.

Ein besonderer Höhepunkt der Synode war gleich zu Beginn der Besuch von Dr. Potter, Generalsekretär des Ökumenischen Rates, der am ersten Arbeitstag spontan die Gelegenheit zu einer längeren Aussprache wahrnahm. Seine Erwartungen von dem brüderischen Beitrag im ökumenischen Gespräch sollten nicht vergessen werden und seien darum hier mit den biblischen Besinnungen abgedruckt.

Dietrich Meyer

ADDRESS BY DR. PHILIP POTTER, on August 31, 1981, in Herrnhut

Dear Brothers and Sisters in Christ. I would like once again to say what a privilege it is for me to be amongst you at this Unity Synod and to share with you some thoughts about our life together in the ecumenical movement and particularly in the World Council of Churches. The question that I put to myself is: What is the role of the *Unitas Fratrum*, the Moravians, in the ecumenical movement and in the WCC today and tomorrow?

Yesterday, in my greetings, I related the Moravian past to the present ecumenical movement. Afterwards I was asked many questions by people in interviews. One of them was: How can a small church like the Moravian Church play any significant role in the ecumenical movement? Well, my answer is, the Moravian Church was always a small church. But in the 18th century it played a role way, way beyond. But the World today is a very, very different place. It is not as vast and far away as in the 18th century. Communications are easier, people can get to the furthest corner of the globe almost in a day or in a day and a half; disease is not as rampant as before, people do not die so easily and all that. But our world has become a great deal more complex with many more conflicts right on our doorsteps and people are a good deal more insistent on their own identities. So we have to remember that fact; but we have to remember too, that the nature and needs of human beings remain the same. Now, how do we meet the new situation therefore as our forefathers did in their situation, that is the question.

Then I was asked another question and that had to do with the pietistic tradition of the Moravians - their tendency to stillness. And the question is: How can Moravians play a role in a body like the WCC, with its very active program and its tendency to be involved in the struggles for justice and peace in the world? Now, here if you will excuse me, I would like to say a little word about the word "piety" or as in German "Pietismus". That word comes from a French word "piété" and the French word comes from an old Latin word "pietas", which somewhere in the early middle-ages became the two French words "pieté" and "pitié", from which we get in English "piety" and "pity". And "piety" became associated with one side of the meaning of "pietas". "Pietas" meant utter loyalty, which expressed itself in the love of those, to whom one was loyal. But what happened was,

that by splitting that word into two, "pieté" became utter loyalty and "pitié" became doing good things to other people and without those two being united. And that has been one of the problems in our Christian world, where piety has been divided from "pity" and both have suffered. Now, the Moravian tradition - and by the way the word "pietas" in Latin corresponds very well to the Hebr. chësek, which has been translated as "mercy", Barmherzigkeit, but which really should be translated as "loyal", "steadfast love", you see, that utter loyalty, which expresses itself in love for others. The Moravians never lost that "keeping-of-the-two-together-in-piety". It was in its loyalty, which expressed itself often in stillness, that stillness meant that patient endurance and unflinching hope without which you cannot go on caring for others. Now, this enables us to go on doing what one has to do - in truth and love and leaving the outcome to God. My own conviction is, that we desperately need this quality today. The real question is, how is this piety to be expressed in the realities of our world today.

Yet another question which was posed to me yesterday was this: How can a simple naive group like the Moravians play a role in a body such as the WCC with so many self-conscious, sophisticated churches and Christians? Reference was made to the life and work of Zinzendorf. It was almost too good to be true. Well, there is a naivety, which comes from a deep faith. It is, what I should call a creative naivety.

A world such as ours, which is so devoted to security and hanging on to things at all cost cannot easily appreciate this pilgrim people who have crossed the seas to the end of the earth and who are quite indifferent to what they might have and what they might keep. Actually you know the ecumenical ship that we have, this ship with the bare mast, which is a cross on rough seas, is an excellent symbol of what Moravians have been. And the ecumenical movement needs such a spirit of creative naivety. But now, what are the relations of the Moravians with the WCC, what are the working relations that we can have. Well, there are certain facts:

The Moravian Churches, not all only several of them, have been member churches of the WCC for a long time. There has been involvement in various activities in the WCC in many countries. There has been participation in our Assemblies and in the Central Committee. Dr. Groenfeldt is a honoured member of our Committee. But I have the impression, that there is not sufficient direct involvement. So I want to take up again the four points about the life and work of the WCC, which in fact correspond with the historical witness of Moravians. And I do so in terms of the historic vocation of the Moravians.

First of all, Unity: It is not enough to speak and sing and pray of the unity of heart and mind. This unity must be seen, to be in process of being realized in the power of the Holy spirit. Therefore there should be active involvement with other churches in each place. That is to say, in the Councils of the churches but particularly in the things that we can do together in faithfulness to the Gospel. And that ought to be a main concern, it seems to me, of this Synod and indeed of every synod of every church. How can we, coming out of a particular tradition with all that has been given to us, act as a member of the total body of Christ in each place in our world today.

If you take this small thing - "Losungen" - it is not only the daily texts, however precious these are for the nourishment of our spirit, but it is also to the reading and the studying of the Bible together, again in each place, to discover what God is calling us to do at any

particular time. I was long taught in the student movement, that we have to learn to have the Bible in one hand and the newspaper in the other. The Bible enables us to make sense, to see some meaning in the newspaper, which otherwise leads us to a sense of despair. And to read the Bible without the newspaper we lose the sense of its relevance to today's world. And one of the important tasks is, how to recover the relationships between the word of God and the words of human beings, between what God is revealing in Christ and what is happening in our world, so that we can understand and also can act in faith. And this we need to do together. Or if we speak of our singing, which is a wonderful tradition, it is not only singing the old hymns, which arose out of particular situations, but learning the new songs of people in all the different situations and encouraging them. If we speak of Unity in faith - the unity in faith is expressed not only in old creeds, which after all came into being because of particular challenges, but we must learn, how to confess our faith in a relevant way to the people of today. I have with me here a pamphlet "Two Words upon the Confession of the Common Faith." And this pamphlet has been produced by Orthodox, Roman-Catholics and Protestants and with the blessing of the Vatican as well as the WCC in what we have together since 16 years a joint working group and which is an attempt by all of us to find the way of confessing our common faith today in terms of the challenges of today. Now, this cannot be done by ourselves. It can only be done together as we face the world in which we live. Then Christians have for several years now been struggling with three concerns which have divided us: Baptism, the Eucharist-Lord's Supper and the Ministry. In the next year we shall have ready some convergent statements on these three concerns to be shared with the member churches. We have already indeed been sharing these questions with the member churches and I hope as you deliberate on the question of baptism you also will be willing to listen to what is being said and learnt in all the churches together, because that is basic to our unity in faith.

Secondly then: Mission and Evangelism. Again the Moravians led the modern missionary movement, but the context in which we live is a very different one today. You are meeting in a country, which professes Marxism, Leninism and Atheism. And the Moravian Church like other churches finds itself in such a situation and its witness and mission have to be in that context. Many of you live in countries of a western secular capitalism and there, with the whole accent on things and having more, the Gospel has to be proclaimed in a different way. Moreover, wherever we live, we are in a world where science and technology dominate; and science and technology have a dynamic of their own. They keep us very glued to things, to creation, to reality and how these can be used and often, more than often, they are abused. And how do we proclaim and witness to our faith in that kind of situation. We are also living in a world, where other faiths become more and more aggressive: Islam, Hinduism, Buddhism, perhaps less so, even Judaism in Israel is becoming much more self-conscious and conservative in its approach and so we have to see how we Christians in this situation in full interpretation but also in full respect for other people can witness to our faith. Again we are in a world where people are becoming very self-conscious about their cultural roots. And a faith which denies their culture is something about which they are very suspicious. Of course faith has to challenge, but faith, which removes

people's culture and replaces it by imported culture is not a faith that has roots. So, people are conscious of that fact. Again there is the awakening of the poor and the oppressed, who form more than two-thirds of our world today. And when we speak about good news to the poor, that is not just a spiritual word; it is how in a World, which God has made and God has enabled to have so much, so many are deprived even of their right to be human beings in their own land. And so is the context in which we live. We live in a World of physical hunger in the midst of plenty. We also live in a World where there is plenty, but there is spiritual hunger. The text then of the Gospel must be proclaimed in word, in deed, in the context. And that is, what we are seeking to share together in the WCC; the text and the context have to be related. Many of our activities are in that direction - whether it is in urban- and rural mission - or the sharing of experiences in evangelism or working at structures of relationships which respect the full integrity of each church in each place. And here again I have with me a document, which was produced just a few months ago by Catholics, Orthodox and Protestants, on common witness, giving a whole series of examples how Christians together in the kind of World we are living in are seeking a common witness in the world. And I can only hope, that the Moravian Churches can more and more participate with others in a common witness with their extraordinary tradition of being a pilgrim church not burdened with the heavy baggage of traditions, of structures, of institutions and so on.

Thirdly on the issue of Education and Renewal, the question here is, how do we equip the whole people of God for mission and service in today's world? We in the WCC are involved in many areas of work in this field, e.g. in the Year of Child we brought together a great deal about children and the education of children and the rights of children as expressing in their simplicity their own understanding of faith and life. Also we are involved in education, especially church related schools and what is the role of church related schools in today's world, because in so many countries church-related schools which began as a service have become a privileged place for the education of the "elite", rather than for helping the whole people to be themselves and to make their own contribution. We are involved in popular education. Some people call that literacy, but it is an education related to the actual situation of the people, awakening their consciousness, helping them to be persons seeking their own self-reliance. We are also involved in Christian education, helping people to relate the Gospel to the whole of life, putting the emphasis on the quality of life, rather than the quantity of things, on being rather than on having. We are of course heavily involved in theological education, especially in ministerial education, that is, education in order to be at the service of the people and not as an academic exercise. And here again the Moravians were pioneers in the 18th century. That is why for example our Commission on Program on Theological Education met here in October last year in a consultation on theological education in Europe; and many of you here know the ways, in which our program of theological education has been supporting the colleges and the various experiments, that had been made in your countries. We also tried to coordinate the work of the training centres, evangelical academies, institutes for the study of religions and society, enabling the leaders of those groups to meet and share together. These various

centres in different parts of the world are excellent means by which Christians can meet others in facing the issues of the life today. We are also involved in family education. In the changed world in which we live we are very concerned about the role of woman in church and society and we are working for the community of women and men in church and society. We have a large program of Youth and their growing in faith and their witnessing to their faith. And we have a program on Renewal in Congregational life (how to relate worship and service in the world and doing so as congregations in each place).

Finally the emphasis on service, seeing service as expression of our unity, of mission in our renewal in education - and there we think of the church as a servant church. We heard in the Gospel reading this morning, that the disciples had to be taught the lesson, that they were not to stand over against the people, but they were to be in the midst as the servants of their Lord who emptied himself and became the servant. Now, this has been the historic contribution of the Moravians wherever they have been. But service today must be related to justice and peace as the prophets did. They would be servants of the Lord and as the servants of the Lord they proclaimed what God's covenant will was for his people and for all peoples. And God's covenant will was, that righteousness should reign on the earth and righteousness meant that right way of living before God and Living with each other without which the image of God is broken and distorted. And that peace is that wholeness of life, which we share in communion. That is what service is about. So we are concerned not only about feeding the hungry but getting at the causes of hunger and dealing with those causes, not only giving strength and consolation to those who suffer from racist domination or oppression of any kind but to be beside them in their struggle for liberation. Not only dealing with disease, but creating conditions for a more healthy community and environment, not only praying for peace and caring for victims of war, but working at the causes of conflict in a war and working actively for peace. These are several of the challenges before us today and we have to see our old tradition in terms of these new challenges. But of course no one of us can ever do these things alone today. We never could. We tried to. But today God's inescapable challenge to us is, that we must plan our work and carry out our task in the company of all God's people. That is what the WCC insisted to remind you and to facilitate your doing so. And I hope that you in your deliberations these days, will always remember that and plan accordingly. Thank you.

"Unity". Philippians 2: 1-11

by Dorothea Moreton

I would like us to look at our subject Unity under three headings. The first of those you will find I have taken from verse 1 of this chapter, and that is Unity of position - in Christ. The second point is taken from verse 2, and that is Unity of Purpose - for Christ. The last one is in verse 5: Unity of pattern - like Christ.

Now that is very simple. That is the way in which the Lord spoke to me through this passage, when I began to look at it after I had received the letter from brother Bintz. And so I hope that under these three headings you too will find somethings to help you in your christian life.

1) Unity of Position - in Christ

We are talking a lot about unity these days. We do it almost in every other sentence. But we must say, someone, sometime during the synod (and it is better at the beginning) someone must say: there is no ground for unity amongs us - unless we are in Christ.

We are a very varied selection of people; from East and West, from North and South. We are of many different colours: yellow, we call ourselves white, brown and black. We speak many different languages; there is nothing at all which unites us - unless we are in Christ.

I want to be bold enough to say that even calling ourselves Moravians will not unite us, - unless we are in Christ. You know, when Paul wrote to these people in chapter 2, in verse 1, you have him speaking of your life in Christ. But if you look back (and I must say, I have tried to confine myself to Bible references from this one letter) in chapter 1, verse 1, you will find another interesting thing which Paul says about our position as Christians. He writes to these people in Philippi, and he says to them, to God's people, or saints, in Philippi, in Christ. Now I find this very interesting, because here Paul shows us that we all have a geographical position and a spiritual position.

When Paul was writing to these people, he was writing to first generation Christians. I wonder if any one of us is a first generation Christian? I think most of us have come from Christian families, at least one or two generations back.

But these people were all first generation Christians. They had nothing of Christian tradition behind them, as we have. They had nothing at all which united them. They consisted of slaves, and free men, a remarkable barrier indeed. I think we are quite unable to understand what it meant for a free man to be able to speak to a slave on equal terms, in Christ. We just do not know what it means. But there were free men and slaves, educated people and uneducated

people, Jews and gentiles. Again, I do not think we can begin to comprehend what it meant for a Jew and a gentile in the time of the early church, to be able to sit down together and pray and share the Word of God. But Paul could write to these people, all these different sorts of people, and he could write to them in Philippi - in Christ Jesus!

Now that is a marvelous thing. I hope that as we sit together, we too can hear the Word of God coming to us, and saying to you - in Bad Boll - in Christ; to you - in Tabora - in Christ; to us here now in Herrnhut - in Christ. But of course, it is not just a matter of once being in Christ. Our being in Christ is a dwelling place, isn't it? Do you know that word "to dwell", or "to abide"? It means you stay put, you do not move. And sometimes we find that we have, if you like, a testimony; we can speak about wonderful times of blessing, when we were, in fact, in Christ. Now He will never let us go. That is His Word to us, and His Word can be trusted. But sometimes we move a little bit away from Him, perhaps because we get good ideas of our own, which are not His. And so we are in a state of disobedience, and we somehow move out from Him. Sometimes, then we have to say, "Yes, I am in Christ, but not so closely as I once was." And we have to stop and think, and repent, and get right back there.

It is another marvellous thing too, that although we are so different, and we have many different backgrounds, for example most of the pastors here have infinitely more training than I have, but I do not think that matters. One thing we do know is, that although there are so many ways of coming to Christ, really basically there is only one way. We come as repentant sinners in need of the grace of God. We used to say when I was in Tanzania something like this: The ground at the foot of the cross is level. We all come on the same ground. That is right, isn't it. So, unity - of position - in Christ.

Some of us have a lot of which we think we might boast. Well without taking any other human examples, I think we must just move on to Ch. 3, and see that great testimony of Paul himself. For he had a great deal of which he could boast; his education, his birth, his experience, his zeal, his enthusiasm for keeping the Law.

But Paul himself had to come to the place where he would make as it were, a credit balance account. And on the one side - you have it there in Ch. 3 he writes down all the things which before he was in Christ, counted for so much for him, his education. We can look at the things - he was a trueblooded Israelite, a Hebrew, and so on. And all these were things which mattered so much to him, but then he says, "I met Christ." You have it there in verse 8. He says that all those things I counted gain or profit, I put away, I consider them as mere refuse, in order that I may be found in Him! It's marvellous. I think sometimes we get a little like that. We say "I have been chosen to go to Unity Synod therefore... And immediately we move out from that position of being in Christ, and dependent solely on Him. We say "I have been chosen for further education" and we move away. I think this is one of many lessons I began to learn when I first went to East Africa because sometimes things were not quite as they should be, and sometimes work that I was doing was not blessed in the way I hoped it would be. And I would sit back and have little arguments with myself and say, "It can't be my fault - here I am. I have come here. My parents are missionaries. And I was senior student at college." And so I would go on. And it took some time before the African brethren were able to help me to see something of the truth of Phil. 3 that all

these things which we feel are good reasons for God choosing us - after all, I mean, here I am and He has chosen me - and we almost say "He has good sense." But no. All those things we lay aside and we take hold of just this one thing, our unity of position, that we are in Christ.

I shall finish this first part of our study by copying our Continental brethren, and saying "Dear brethren and sisters." Do not go beyond this point unless you are absolutely sure that you are in Christ. What a wonderful thing if Unity Synod could be for someone the time for getting there.

In our congregation at Leominster we have one member, now a committee member, who was brought up in the church and who taught in the Sunday School. One year she was elected to go to the Provincial Synod. And there in the Provincial Synod during the Holy Communion service, she suddenly realized what it is to be a Christian. And there and then, quietly, without telling anyone, she became a Christian. She went into Christ. Isn't it marvellous?

Now let us move on. But I should not really move on without saying that I do not know where your Philippi is, and I do not know what difficulties your Philippi brings you. For these people their Philippi brought them many difficulties, because they lived in a non-christian culture. They had all the pressures of a pagan world against them. I think Philippi in the time Paul wrote must have been something like our country now, where the moral life has gone so far. We say sometimes that we are living in a post-christian era, and that we have to go back to being missionaries. Some of you, perhaps, live in countries where it is in fact very difficult to be a Christian. Well, there again, I would think that it is when we are in Christ, which is after all a position of safety, although not of safety from worldly trials and troubles, that when you can almost feel the hot breath of the tempter right up to you, it is then that you can begin to understand something of what our Lord went through at Calvary. And that is something which Paul wrote about also in this letter about knowing the fellowship of his sufferings. However, that is another thought.

Paul's Philippi as he wrote this letter was a Roman prison. Not perhaps very pleasant and for a man of Paul's temperament, one would think, a tremendous frustration. But now he is writing gems like this. So, unity of position, in Christ.

2) Unity of Purpose - for Christ. Verse 2

Paul prays for his people that they may be of one mind. Now again, you might say, "Here we are at Unity Synod. Of course we are of one mind." Well, we shall see as the week goes on whether we are of one mind. Let us beware though, about the things that do divide us. Yes, the way you do a thing in your Province would not work in ours. The way we set about things just would not do for you. But basically our purpose must be the same - to further the purpose of Christ. This morning in our Text we heard somethings about sanctification, becoming more like Him, and that is, perhaps, His first purpose. We think that His first purpose is that I should make Leominster congregation grow until we have 350 members. But no, I do not think that is Christ's first purpose. I think that might become a problem to me. Perhaps then I might really begin to say - "We have a good one here!"

But Christ's purpose is to change us, and to make us like Him. And His purpose for us as a church is that we should present Him and His claims to the world in which we live.

Sometimes of course we get a bit tied up with our own projects. Perhaps you want to build a Youth Hostel. Or you want to have a new Province. Or you want to recruit ten new candidates for the Ministry this year.

Sometimes these ideas are not just directly from our Lord and we can quickly turn away from this path. But basically we must have one purpose, and that is to be for Christ. He says here, doesn't he, that we should not have any selfish ambitions. Now that is a difficult one. Again we have had it in our readings. We have had the disciples, grumbling amongst themselves as to who was the greatest. It is still a problem, isn't it. Sometimes we find ourselves doing things in order to advance our own personal cause. But that is not unity of purpose. That is not being, living for Christ. We may have all sorts of abilities. But you know, our abilities are no use at all in the service of God, unless we are available to him. And so I would put that another way, and say that our Lord is not so much interested in our abilities as in our availability. He can do far more with a lay preacher, who is 100% for Christ, preaching a simple message, then he could do with all the fine theology of one who is, as we say in England, "preaching with a view". We do not do it in the Moravian Church, but in some denominations you do "preach with a view". You go to a place, and you preach your best sermon, in the hope that the members or the elders, or the Church Committee, will say, "There's a fine one. Let's have him."

No, unity of purpose - for Christ.

I have in my book, a note book into which I write verses which have helped me from time to time, a hymn I found while I was at college. I do not know who wrote it, but it says this -

All for Jesus, All for Jesus
All my being's ransomed powers
All my thoughts and words and actions
All my days and all my hours.

Let my hands perform His bidding
Let my feet run in His ways.
Let mine eyes see Jesus only.
Let my lips speak forth His praise.

And it goes on, but that is enough.
Unity of purpose - for Christ.

Unity of Pattern - like Christ

I am a dress maker. I like to make my own clothes. But if I had to make dresses for you ladies, I would need a variety of patterns, because you are all shapes and sizes. But it is not that sort of pattern we are thinking of here. We are not talking about an outward likeness. What we are talking about is that something which is very difficult to describe. W.J. Fullerton had a word, "Christly". I have never read it anywhere else. But it is that indefinable something which

you take with you when you go around, and which makes other people say - "a Christian". The Tanzanians have an expression "Mtu wa Mungu" - which literally translated means a man of God. But it doesn't just mean that; it means a lot more than that. It means someone who has the stamp of Christ, if you like, a family likeness. This is what we are after here. A unity of pattern - like Christ. Verse 5 here says "The attitude you should have is like one that Christ Jesus had." We have it in other English translations, "Let this mind be in you which was also in Christ Jesus." And how does it go on - He talks a little about becoming a servant, a little about humility, about obedience. But all the time it is a downward ladder and it goes down to the place of death, not just death as we, I suppose, all hope to die, peacefully, in bed, with perhaps a wife or a husband holding our hand, or a nurse just wiping our head. But no; death on a Cross, which is something I find very hard to think about, very hard even to begin to understand.

Being poor will not necessarily make you like Christ, any more than being rich will make you un-christlike. The two do not fit together automatically at all. But it is something of his self-emptying, deliberately laying aside glory which was His by right, but which for our sakes He was prepared to lay aside. And that is a great thing. He did not think that He must remain equal with God, but of His own free will He gave up all that He had.

We sometimes use the expression "free-will offerings". Sometimes in our church we have a concert of christian music, and then we take a free-will offering for the work of the Bible Society or something like that. That means people give what they want. It is not a tax, or a ticket price, but people give what they want.

I think sometimes we hold on so tightly to the things which we consider to be our rights, our privileges, that the Lord almost has to force our fingers open to get from us the things that He wants. Our rights- My rights. The right to choose my own friends, the right to live where I choose to live, the right to go to the congregation I choose, the right to stay there as long as I want. These are the sorts of things that affect us in our Province.

But we have to say, "No, I am going to be like Christ - by His grace." I shall never do it by myself. I am going to freely give.

I do not think you can really make a sacrifice for the Lord, but sometimes when we do not let Him have what He wants, it starts to feel like a sacrifice. But when He has all that there is of us, then there is no sense of sacrifice, but just a tremendous sense of privilege, in being able to give, not just to Him, of course, but to one another. For our Lord went down, and down, and down, didn't He. He offended the important people of His time, the ones about whom He talks. I think that was one of the times our Lord was joking, when He talked about the people who liked the front seats, and who went about in their beautiful long robes, and took the best seats in the synagogues.

They did not like to hear that, but the ordinary people listened with great gladness to what our Lord said. They could equate with Him. They could understand a little more.

It still offends people, doesn't it? We still find ourselves enjoying the privileges of position. But we are a Brethren's Church. We were told this morning by Dr. Potter that we have this stamp. Good - I am glad he said it. I think sometimes we need to have it a little more definitely,

so that we find we are becoming more like Christ. I have said and I repeat, our Lord's humility had nothing to do with His poverty. Of course we know that He lived a very poor life, and none of us would like to live at the standard at which He lived. I do not suppose that there is anyone here who lives quits in the way our Lord lived. I had the great privilege to go to the Holy Land last year, just for a few weeks. And this was one of the things that struck me, the utter poverty which our Lord must have experienced. We know how He talked about having no home, and so on. But His humility was somewhere else, wasn't it?

Let us just say this. It is our business to humble ourselves to be obedient to whatever He might call us to be for Him.

There is an interesting thing here in verse 9: I say we must humble ourselves. In verse 9 it says "For this reason God raised Him to the highest place above." I want to say this. It is our business to humble ourselves, and often just being obedient to the Lord is more humiliating than anything else we can think of. But it is God's place to raise us up.

Now I know there is no comparison between the way in which God raised our Lord and gave Him a name which is above every name, and the way in which He can, if He chooses raise us up in some way. But let us just make sure that if we are "raised", it is by the Lord and not just by some personal manipulation which we have managed for ourselves.

If our Lord has a higher position for us He can show us the way; He can direct other people, so that they know He chooses us. He can then equip us to do the work He wants us to do.

I hope you all have honest brethren and sisters in your fellowships, or perhaps you have husbands and wives who will say to you when you become rather un-christly, "Sister, is that what you really meant to say?" You know we all need help like this, or we get rather out of the way sometimes.

One last thing to finish. In one of our churches in the British Province, when one goes up into the pulpit to preach the sermon, one's attention is drawn to a small brass plate, and on it these words; "Sir, we would see Jesus." You know where those words came from. The first time I went to preach in that church, many years ago now, I went up into the pulpit, and sat down to say my prayer, and I opened my eyes and saw those words. You know, I have never forgotten it. It is a marvellous thing to remember when you stand up to preach, those of you who are ministers and pastors, that is what people want to see, if you like, to hear. They are not so interested in what you have in your head. They want that, above all, we show them Jesus Christ. Sir, we would see Jesus. That is the family likeness, isn't? I want to finish with another verse which I have turned to many times, which is written on this passage, and which can sum up what we have been thinking about.

May the mind of Christ my Savior,
Live in me from day to day.
By His love and power controlling
All I do and say.

May the Word of God dwell richly
In my heart from hour to hour
So that all may see I triumph
Only through His power.

May the peace of God my Father
Rule my life in everything.
That I may be calm to comfort
Sick and sorrowing.

May the love of Jesus fill me
As the waters fill the sea,
Him exalting, self abasing,
This is victory.

May I run the race before me
Strong and brave to face the foe,
Looking only unto Jesus
As I onward go.

May the beauty rest upon me
As I seek the lost to win
And may they forget the channel
Seeing only Him.

The Moravian Church on its Pilgrimage

by Theo Gill, Herrnhut

When John Bunyan wrote his book "The Pilgrim's Progress" 300 years ago, he could not foresee the alteration of the term "progress" which came in the 19th century, nor the second change of which we are witnesses now at the end of this millenium. "Progress" was the battlecry of science and technology; to be "up to date" was the first virtue, up to the mark dictated by the technologists and, not much later, by ideologists. Progress in itself seemed to be beneficial and promising. Even the churches, generally reputed to be conservative or reactionary, tried to make up lost ground and to pass themselves off as progressive or revolutionary. But in our days the ambiguity of "progress" is more evident than ever before. The pendulum of general opinion is swinging towards the other extreme: what is old is valuable. Nostalgia is the fashion. This trend seems to be world-wide.

We as Christians, and we as a Church are part of this world and are affected by the trends which express the feelings, the fears and hopes of our contemporaries. We cannot pretend to be a people completely apart from the rest of mankind. But as a people of which Jesus Christ is the King we are liberated from the dominating power of trends and fashions. We know of a progress which is not dependent on technological advance, not even on our social or religious achievements. It is the progress of pilgrims, the course through the desert towards the Promised Land. We go this road, each of us seeking his way through the labyrinth of the world, from birth to death. And we go this course together, as groups, families, congregations, denominations, from one generation to the next.

My subject in this hour is the Moravian Church on its pilgrimage. Of course this cannot encompass a historic review of the more than five hundred years of our past. I can only try to draw along some plain lines how I see the Moravian pilgrimage. Maybe some of you will find it too general, someone may miss a point which he regards to be the most urgent of our time, another may miss what he considers the distinctive features of Moravianism. I am aware of that. But I hope you will find that I do not want to repeat well-known dogmatic phrases but that each of the four parts has its specific point. There is truth in these sentences which tend to be neglected or even forgotten in the church. Churches must not forget this truth on their pilgrimage lest they go astray from the right path. I want to make some comments on the pilgrimage of the Moravian Church.

In communion with the Church triumphant,
challenged by the world's needs and dangers,
in fellowship with other pilgrims,
in expectation of the Lord's kingdom.

1. In communion with the Church triumphant

We sing the hymn "In Christ there is no East or West," and it is of great significance that we are here together as one church from North India/Tibet to the West Indies, from Northern Ireland and Chechoslovakia to the Southern Cape of Africa. But do we realize that there is another boundary which has already lost its ruling importance for the church? I mean that between Earth and Heaven. In Spangenberg's hymn "Die Kirche Christi, die er geweiht" it is pointed out: "and yet in Earth and Heaven, through Christ her Lord, the Church is one". And again I am quoting Spangenberg from his "Exposition of Christian Doctrine - Idea fidei fratrum": The Church of Christ is divided into the militant, and the triumphant; we understand by the latter the souls that have finished their race, and are entered into that rest, which will have no end: by the former, the children of God, who live still in this world, and who by faith and prayer must continually be upon their guard against, preserve themselves from, and combat not only the corruption which we feel in soul and body, but also the world, and the wicked enemy.

We as the Church on Earth in East and West, North and South are only one part of the whole Church. In one of the first documents of the *Unitas Fratrum*, a confession from 1471 or 1472, we already find this fundamental knowledge: "The holy catholic Church is the congregation of God's elected, all who were from the beginning of the world, who are and will be to the end, from Abel to the last righteous man. Her branches spread out all over the world, her number and names are known to God alone."

When our Lord Jesus was asked by the Sadducees about the resurrection, he shocked them with the word of "the God of Abraham, Isaac and Jacob. God is not God of the dead but of the living; for him all are alive". This word remains shocking in a world where death always seems to have the last word. At the same time it is a word of comfort and a sound of triumph, of Christ's triumph, putting fresh heart into all those who have accepted Christ as their Saviour. For him all are alive: the apostles and martyrs, the teachers and pastors of the Church, Augustine and Benedict, Cyril and Methodius, John Hus and Comenius, Luther and Bach, all the missionaries of the renewed Moravian Church, the women and men who dedicated their lives to the spreading of the Gospel, all the mothers and fathers who transmitted the heritage of faith to us. They are part of the Church universal, - not "they were" but "they are".

We are in communion with the Church triumphant. When we praise the Lamb who was slain, they sing with us in the heavenly chorus. When we struggle with temptations and difficulties, they are present with their intercession. What is my point? To promote Church history in our Moravian congregations? I should be happy if I could do this, because it is a wonderful thing to delve deeply in history, we can learn a lot of it. But this is not the very point. Do I want to create a new doctrine of Saints? Surely not, if there is any idea of adoration and building of altars. I admit, however, that I have made for private use a Moravian anniversary calendar, and fairly often I have a look at it. E. g. 25.8. birthday of Traugott Bachmann, one of the first missionaries in Tanganyika. 27.8. start of the hourly intercession in Herrnhut 1727, and anniversary of the death of Luise von Hayn, lea-

der of the single sisters at Herrnhut, poetess of "Jesus makes my heart rejoice." 5.9. death of br. Elias, one of the fathers of the Bohemian Brethren in the 15th century. 12.9. Johannes Christian Erhardt, helmsman of the vessel "Irene", after landing on the Labrador coast 1752, was murdered with six fellow brethren. I know, all these people - I have about 200 of them in my calendar - were sinners, sinners, however, under the grace and forgiveness of God and thus capable of committing themselves to the service of the Lord in his Church.

So this is my point: let us take seriously the communion with the Church around the throne of the Lamb, the oneness of the Church militant and the Church triumphant. Our fathers - I am sure - were aware of this connection with the "heavenly congregation" (obere Gemeine). We are in danger of losing this consciousness. But a theology which in fact denies or neglects this wholeness of the Church universal has lost a dimension indispensable to theology. And a church which tries to cope with the contemporary challenges of the world with the help of medicine, psychology and sociology, and which is unconscious of its own spiritual sources and roots, will soon dry up and wither. It has been and will be the Spirit of God, who resuscitates the Church, the spirit of love and peace, of prayer and adoration, and not our actions and programmes.

Having said this, it is necessary to say the following: the Moravian Church on its pilgrimage is

2. Challenged by the World's Needs and Dangers

The world, so disrupted und frightened, alarmed by the threat of atomic destruction, lack of essential resources, violence of armies and of terrorists, this, our world, badly needs help from anybody who can help in any way. Should not we as disciples of a merciful Lord be among the first who are ready to show mercy, to give effective help wherever it is needed? In the "Ground of the Unity," we read, "Jesus Christ maintains in love and faithfulness his commitment to this fallen world. Therefore we must remain concerned for this world. We may not withdraw from it through indifference, pride or fear...". We have to struggle for peace, for humane conditions of life, together with other Christians and even with people of other religions or ideologies. And of course this is not contrary to the spiritual life, to the worship of the Church; it is part of the Christian worship. It is the same Holy Spirit who kindles our hearts to adore the Lord, to sing Halleluja, and who inflames us to give assistance to a man in despair or to show solidarity with discriminated people not only in other countries but first of all in our own neighbourhood. "To withdraw from this world through indifference, pride or fear," I think, that is a real temptation for many of our church members, sometimes also for us in church administration. We have to deal a lot with "internal affairs", with dogmatic and liturgical questions, with church constitution and church finances. We work in a rut, and the real world around us gets out of sight. Even worse than this ecclesiastical mole mentality is the pride of the sectarian: I am one of God's children, while the godless world (1. John 5,19) lies in the power of the evil one, - so why should I dirty my hands with the affairs of this world? The Moravian Church partly stems from the pietistic movement with an emphasis on personal sanctification. Pietism lays stress on Paul's admonition not to be conformed to this world but

to be transformed by the renewal of our mind (Rom. 12,2). This transformation however does not bring Christians into a ghetto. Sanctification is primarily living in this world, with transformed attitudes to people, to politics, to economy, renewed in our hearts by the love and mercy of Jesus, by the dynamic hope of the Holy Spirit. I know how difficult it is to act or react as a Church - as a small Church like ours - in the network of present political and economic powers. Sometimes we may deceive ourselves about our motives. Do we really listen to our Master's voice when, in a synod, we take a distinct moral stand-point or pass a resolution on a political question? Or are we merely parrots of very profane prophets, victims of biased information? Who can claim to have the true perspective through all those thousands of various details which form the intricate life of our societies? To err is human. Should that be reason enough to be silent? Sometimes it may be wise to say nothing, especially when we know our information is not sufficient. Surely it is not the task of the Church to make comments on all current events. But if we want to serve Christ in the least of his brethren, we must not be silent in cases of oppression, of violence against the weak and the poor. The Church has to be the voice of the voiceless. Wherever it is possible, we have to identify the evils as evil: militarism, apartheid, economic pressure, unemployment, violation of human rights. If it is true - and I think it's true - that e.g. In 1980 Jamaica had to pay for Canadian tractors three and a half times as much sugar as it had to pay in 1966, we must say this is an evil. If only half of the news about oppression and terror in El Salvador is true, we have at least to express our concern for the people and the church in that country and to pray for them. When we see, as in our country, an atheistic ideology maintaining the monopoly of state schools - and all schools are state schools -, we have to mark this clearly as an evil. And so on.

To pillory political opponents is of course not what I regard to be our task as Christians. There are too many calumnies and there is too much scandal-mongering in the mass media. We should help people to preserve, not destroy their honour and dignity. Our fight against the evils mentioned before will only prove to be authentic when we are ready to take risks and to lose some of our advantages. We in Europe can declare our solidarity with those who fight against apartheid, and this world-wide solidarity may help a little. But the risk is not ours, and so, there will remain some uncertainty whether there is reality in our catchphrases. In the Moravian Church with its manifold cross connections between South and North, West and East we have a chance to get closer to the real circumstances of our sisters or brothers in other parts of the world. Before judging, we can listen to what they tell us about their sorrows and difficulties, their joys and hopes. I do not know whether this Unity Synod will prepare a message on social and political issues. If it does, I hope it will be the result of our attentive listening to one another, not merely a compromise or commonplace statements by a majority. We are here to listen to God's word and to each other and then, if we find togetherness in the Unity of the Holy Spirit, to say a word which might be helpful to others. When we speak we must not take too much into consideration the powerful in this world. I agree with Jürgen Moltmann's words (in a speech in Nairobi 1970): "Both sides in the social and political conflicts of our time consider the Christians in their midst as unreliable, and so, in a way, they are. Christians fight the unjust leaders, the racists, the

exploiters. But they will not allow themselves to be tempted by hate and terrorism. They will not allow the adversaries to determine and dictate the battleplan they are to follow. If it has to be, they can only enter into the demonic vicious circle of violence to fight violence, because they can do no other. What they really stand for is to overcome and to destroy the demonic vicious circle, and not to promote it." To take this stand, to act and speak with this passion for peace, will not yield much applause. Peacemakers are often suspected of being partisans of the respective enemy. So our action and passion for peace may result in suffering, participation in Christ's own Passion. The church in this world cannot exist without the authentic sign of the Cross. "A church which does not suffer misses out on something essential to the nature of the church." (Desmond Tutu)

The Moravian Church finds itself in very different cultural, social, political situations. Whatever the conditions in which we live, our Lord and Chief Elder is the same, and his love to us and our fellowmen is the same. It is the same Spirit who makes us sensitive and inventive. Wherever we live, Jesus Christ sends us to those who are in physical or spiritual need to help them or, perhaps, to suffer with them.

I am concluding this second point by quoting a passage from "The State of the Church Message" to the 1980 Synod of the American Southern Province: "If the Church of the 1980's is to experience genuine renewal in spirit and mission, it must become a more aggressive Church. The people who need God's love and salvation and wholeness of life are out there - next door or around the block. We as a Moravian Church of the 1980's must go to them and invite them to become members of the Body of Christ... We cannot find our fulfillment exclusively within the bounds of a narrow group loyalty. If we attempt it we shall self-destruct. The Church, having experienced the discernment of spiritual gifts, must move out with our committed gifted people into a frightened, uncertain, angry, hungry, sick, greedy, poor, thirsty world."

3. In Fellowship with other Pilgrims

This is the ecumenical chapter of my speech. Fellowship with all those who adore the name of our Lord - that has been one of the essentials of Moravianism from the time of the Bohemian Brethren. Unity with all who are children of the same father and brethren and sisters of Jesus - this seems so clear and simple, sometimes. But often we have the feeling that there is nothing more intricate than the matter of ecumenism. Problem upon problem, the progress to unity blocked by irrevocable convictions, by inflexible institutions, by ecclesiological sophism with financial background. Everyone who is in a leading position in any church is involved in this labyrinth. To close our eyes to the fact that we too are part of the problem of denominationalism would make it still worse. Of course we are not the people who could make very important contributions to the work of specialists on ecumenical theological questions. But we can show our openness in all negotiations towards more cooperation on the local and regional level, like a common ministry with another local congregation, or like the Church Covenant in Britain. Our openness should not only be shown in places where we are in a weak position and need another group to lean against but still more where we are in the position of a comparatively strong partner.

Fellowship among Christians and churches takes place within and out of reach of the World Council of Churches. So we have, and will have, fellow pilgrims among those who support and those who oppose the WCC. I understand some of the reasons which are given for the harsh criticism against the Council in Geneva and its policy. But I say frankly that in my view most of the criticism comes from wrong information or misinterpretation. However I do not see another interdenominational body which has worked so hard in theory and action, without claiming exclusive rights, for the unity of Christians and churches. I hope that we as the Moravian Church will be able to play our limited role in the great concert of churches in the future as our fathers have done in the past. -

In the present situation baptism and eucharist are of crucial importance. "We were all baptised into one body" (1. Cor. 12,13) says Paul, "and we all partake of one bread" (1. Cor. 10,17). This is simple and clear again. There is substantially only one baptism in whatever denomination. There is one bread and wine in the Lord's Supper, because it is the body of Christ broken for us and his blood shed for us.

And yet Christendom is divided at the Lord's table. In spite of all the talks and studies which have shown far-reaching conformity in the theological understanding of baptism and eucharist, there is only slow progress in mutual recognition of the two sacraments, not to speak of the matter of ministry. Some years ago the World Council of Churches published an authorized study on "One Baptism, One Eucharist, One Ministry", which seemed to me a break-through towards more visible unity. Theologians of very different traditions had found so much agreement that indeed the oneness prevailed over the dissimilarity, without concealing different positions. In the meantime I have got the impression that, like in former times, the confessional peculiarities and contrasts have raised their head. Moreover, new movements within the churches have brought a fresh spiritual impetus but in several places also caused new division.

You know that we have before us proposals on baptism, Christian education, membership in the church. Dealing with these matters, we have ecumenical responsibility. How can we maintain the biblical oneness of baptism (Eph. 4,5) in accordance with the tradition of most of the "old" churches, without defending the misuse of "automatic" baptism of all children in a pseudo-Christian society? How can we clearly condemn re-baptism as a disregard of God's own action in the baptism of infants and at the same time embrace our Baptist brethren and others who are not yet able to recognize the "sprinkling of infants" as baptism? Our forthcoming decisions will be steps of special importance on the Moravian pilgrimage.

4. In Expectation of the Lord's Kingdom

The Lord is King. He reigns over the world and over the church. His realm is not only Canaan, but Egypt and the desert and the Red Sea. His power prevails, not through guns nor diplomacy. His Spirit operates with the armour of love and mercy and charity. We can see the signs of the Kingdom: joy and forgiveness, fellowship and prayer. We see these signs, thankfully and surprised, within and outside our church boundaries. The Lord is present, he holds the whole world in his hands. One of the great teachers of our church, John Amos Come-

nus, has stressed this biblical truth: God's creation and preservation goes on, and the salvation centered in Christ, in his crucifixion and resurrection, is effective for the individual and for society, for the believers and for the others. God's love aims at the whole of mankind.

But still we live in a paradoxical, not in a paradisiacal world. What we experience now as signs of the Lord's Kingdom, is only the pledge of what is to come. "Now we see only puzzling reflections in a mirror, but then we shall see face to face" (1. Kor. 13,12). We look forward to the consummation of the world. The time of Babel is passing, the time of Sion is coming. "Mid toil and tribulation, and tumult of her war, she waits the consummation of peace for evermore." (Engl. Hymn Book 369,2). This message of the coming Christ, the Prince of Peace, is an integral part of our faith and preaching. We cannot be satisfied with an immanent eschatology. Revolution and evolution may be instruments of the Lord to push forward his plan. But man-made programmes are not capable of shaping the new world. Our hope is Christ himself.

To preach on apocalyptic texts from John's Revelation or Daniel is of course dangerous. We may fall into exegetical traps and tell dreams of our fantasy instead of interpreting God's word. I do not think we have to paint the colours of the hell or to write a calendar of the coming years with the stations on the way to the Last Judgement. But we have to proclaim Jesus Christ as the pioneer and perfecter of our faith (Hebr. 12,2) and also as the perfecter of the world. In this sense we are perfectionists, and only in this sense. We cannot imagine the glory of the new Heaven and the new Earth, and the similes and images we draw in our sermons are poor attempts to describe the indescribable.

May our Moravian Church be and become a praising church, full of hope, walking forward. Whether the name "Moravian" will last until the Lord comes is not important. What matters is that the Church, His Body, remains together with the Head; that the Church, the Bride, lives in joyful expectation of her Husband. In this Church we accept the water of life, a free gift to all who desire it (Revelation 22) day by day. And we look forward, calling: Come, Lord Jesus!

"Peace". Ephesians 2: 11-22

by Martin Wessels, Lansdowne

1. Introduction

This passage throws further light on the writers' great conception of the significance of the church as "the fullness of him who is being wholly filled (1:23). The ultimate divine purpose to bring the whole created universe unto an all-embracing unity is foreshadowed, and indeed is actually begun, in the church, where a divided humanity is brought together as Jew and Gentile are united in a single worshipping community. In Christ all the disabilities of an inheritance of heathendom are overcome, and all the privileges of access to Himself which God had accorded to his ancient people of Israel are granted freely and fully to the Gentile believers. The Church is now depicted under the figure of the living temple, in which Jewish and Gentile elements are merged - a universal house of worship, inhabited by the Spirit of God.

2. Jew and Gentile are united in the Church (Verse 11)

The literal historical setting of this passage makes no great appeal to the modern reader. The union between Jew and Gentile was an outstanding event to Paul and others in his time. It is difficult to accept that the victory which Paul won for the Gentile converts was one of the most important in all human history.

We can look at these verses and make them real as we face the problems of peace and unity in our times. We need not limit their meaning to a particular issue of long ago. The issue narrowed down was one of sacramental unity. Could a Gentile become a Christian without being circumcised? Could circumcised and uncircumcised have fellowship at the Lord's Supper? The main issue of disunity today is the question of inter-communion. Gentile Christians as well as Jewish Christians could not easily have conceived of a church without a definite initiation rite such as baptism or the fellowship meal Jesus instituted. The backgrounds of their tradition, race and culture had to be overcome.

In our times two factors hamper unity. On the one hand we have sectarianism and on the other race. Table-fellowship is the area of conflict. The fellowship at the Lord's Supper must be carried unto the secular social sphere also.

3. Having no Hope and without God in the World (Verse 12)

We will all agree that this is a very important verse. Paul paints a picture of the situation of the Gentiles in their preconversion period. This picture is also relevant today. The plight is delineated as being,

christless, godless, hopeless. Secularism one may safely say must come to this in the end, for to live without Christ is to live today, as in the time of the New Testament Gentiles, without hope, and without God in the world.

4. Unity in Christ (Verse 13:14)

The power of the Gospel to unify and to break down the dividing wall of hostility is amazing. The unifying power of the Gospel cannot be thwarted.

As the older and younger provinces of our *Unitas Fratrum* meet, we can experience visible affirmation of our texts. The blood of the Lamb has a strangely melting power over congealed hearts. God had devised his sublime medium of reconciliation. Upon these Gentile dwellers in darkness, the glory of the Lord had shone, bringing health as well as dawn of day, peace as well as enlightenment.

The drama of death and resurrection may have to repeat itself. The Christian churches far off and near, minority fellowship in the nations, may become again the "saving remnant" of world history.

5. Commandments and Ordinances (Verse 15)

The author rejoices in the fact that Christ abolished "in his flesh the law of commandments and ordinances". But he does not read out of the Church the Jewish Christians, who still cling to ordinances. The law is still "just and good" (Rom. 7:12). Even legalism can be permitted and have a useful place in Christian life. But Christ remains Lord of His church. "Commandment and Ordinances, if man-made, dare not become obstacles which destroy fellowship in Christ - Unity in the Spirit comes first." Our epistle defines this as "one new man in place of two".

6. One Body through the Cross (Verse 16)

At Calvary as nowhere else, a perfect chord has been struck which reattunes the rasping discords of human jealousy and rancour. A higher unity, even in the mundane sphere of things, may absorb feuds seemingly unresolvable.

Christians of every name assert that the church is "one body" and should manifest itself as such. The word church rarely occurs in Christian prayers or creeds without the adjective "one" attached to it. How desperately we try to make the church one! Christian history is strewn with Synods and Councils, with ecumenical Conferences on church unity. But in the final act unity must come from above. It can only come through the cross of Christ. Shared forgiveness and shared repentance through the Cross of Christ are the ultimate gifts of God.

7. The Far off and the Near (Verse 17)

Can we take these words out of the original context, in which they describe the Jewish and Gentile division? This can be applied in two situations. Firstly, the Missionary enterprise. We, today, in the *Unitas Fratrum*, are witness to it. The comments in verse 13 must be recalled. In this world that is crumbling, a city of God is being built by God himself.

Secondly, the "far off" and "near" can take us to the thought world of psychology. Modern means of communication and travel are shrinking our world. But the divisions caused by hate, distrust, oppression and racism cannot be cured by technological means. Only Christian grace can bring peace and reconciliation. The Christian Gospel is called "the word of reconciliation" (2. Cor. 5:19).

8. Unity in the Holy Spirit (Verse 18)

"For through Him", in His name and by virtue of His mediation, "we both have access", admission, into the presence of God, who is become the common reconciled Father of both; the throne of grace is erected for us to come to; and liberty of approach to that throne is allowed to us. Our "access is by the Holy Spirit". Christ purchased for us leave to come to God and the Spirit gives us the heart to come and strength to come, even grace to serve God acceptably. We draw nigh to God, through Jesus Christ by the help of the Spirit.

Christians find unity in Christ. This means concretely in the church. For the Holy Spirit, thought of as historically imparted to the church at Pentecost, is that "Spirit" which gives life to the body of Christ. Holy Spirit and church are inseparable in the New Testament.

9. Fellow Citizens with the Saints (Verse 19 und 20)

These verses contain certain phrases which have become sacred in the liturgical vocabulary of the Christian church - "fellow Citizens with the saints"... "the household of God"... the foundations of the apostles and prophets, Jesus Christ himself being the chief cornerstone, and a "holy temple in the Lord". The epistle to the Ephesians can be called a liturgical epistle. It makes a stage in the life of the Christian Community when tradition has begun to create a formalized community language.

As the Gentiles were once grafted unto the chosen race, long thought of as limited to the Jews, so children of every race under heaven - "strangers and foreigners" - are today becoming one with the Christians of the older European tradition. The phrase "the household of God" is one of the definitions of the church in the New Testament. Less frequently used than "The body of Christ", it yet contains rich significance. A household can be a model for any society.

Justice and law are there, but they are transformed into grace by family oneness. Love fulfills the law. Need, not earned right, determines privilege. The church of Christ resembles a household more than a political state.

The church's democracy is that of equality before God. In the long history of man the struggle for equality has been a noble one, yet full of the blood of revolutions and recurring heartbreak. It has shared in the cruelty of most attempts to realize dreams and fulfillment of ideologies. Is there, indeed a solution for the problem of inequality except in "the household" of God?

10. The Church and Temple (Verse 21-22)

The word temple has much tradition behind it. The earliest Christians, themselves continuing Jewish worship practices, nurtured the memory of centuries when they thought of the temple towering over the city of

David and symbolizing the religion of their fathers.

This idea of temple must have changed with the Gentile-Christian groups. They worshipped in houses. The word temple became a metaphor. "The most High dwelleth not in temples made with hands" (Acts. 7:48). The Christian congregation was now God's temple. What does the word church mean to the average man today? Does he not think first of the building? The word church rightly denotes both. The ranking of connotations should be reversed - people of God first and then the architectural symbol. The church of Christ is first of all a social and not architectural creation. It is a people-body, a hard and sometimes harsh and unpleasing thing, human, sinful, made up of men and women whom we may not like. But such a group is literally "a habitation of God through the Spirit". It is "a holy temple in the Lord."

The Holy Spirit, given opportunity, can fashion a household of God worthy of the name of temple. But only the Holy Spirit can build a church. Two or three gathered together in the name of Christ, knit together by the band of forgiving love are an "architectural wonder before which even the angels of heaven stand in awe".

"Christian Life". Philippians 2: 12-18

by Dick W.C. van Rheenen, Zeist

1. Foundation

1.1 Commentaries on the letter to the Philippians suggest that Paul wrote this particular letter to a beloved congregation.

One can hardly escape the question: Would Paul have considered anyone of our congregations as a beloved one? And for that matter this Synod as an international congregation equally as beloved? Supposing that the answer would be yes, another question crops up: Would he have written a similar letter if he would have been alive today? Although we may be inclined to say no, a conclusive answer to these questions cannot be given.

1.2 On the other hand the questions are relevant in that they may lead us to a more interesting analysis. I think that we express our faith in a different manner owing to cultural differences historically grown and geographically spread. I also think that cultural differences are governed to a lesser or greater extent by our relationships to God and the subsequent relationships to one another, to the environment in its broadest sense, as well as by the interrelation of these relationships.

1.3 The first thing we might say about these relationships is that they are unavoidable and essential. Unavoidable, because no relationship with our Lord leads to spiritual death; no relationship between one another leads to mental death and no relationship with the environment leads to self-destruction. Essential because the presence of these relationships is a prerequisite for development and change. Now my distinction between development and change is that by development is meant building on meaningful traditions, while change stands for a more radical course, for instance dropping of traditions.

1.4 The second thing we might say about these relationships is that they ought to be understandable and recognizable in forms adequate to the problems of daily life, to exert influence thereon.

1.5 Concluding this part we may say that Christians then seek continuously a new balance between the necessity to maintain and to be moved by unavoidable and essential relationships and by their expression in daily life in adequate forms to influence a variety of cultures.

2. Interpretation

2.1 I would like to come back now to the contents of Paul's letter to the Philippians in particular Chapter II, the verses 12-18. In this part Paul stresses obedience without murmuring and disputings. He urges

them to go on and be even better in his absence than in his presence. He stresses to remain blameless and harmless and the Sons of God without rebuke. He describes the nations as crooked and perverse. He asks them to consider his own position in saying: "that I have run in vain, neither laboured in vain".

2.2 On reflection the quoted parts of the letter show sometimes skepticism towards his followers, the world at large and himself. It seems as if his image of man is pessimistic. An old-fashioned relationship between teacher and pupils is also shown. Contrary to Paul's opinion I would venture that a sound congregation full of life will murmur and will dispute.

2.3 Can his notions and way of communicating as reflected in this part of the letter make it possible for us, here and now and in the future, to understand and react adequately to verse 13 which says: "For it is God which worketh in you both to will and to do of his good pleasure"? I think that other conditions have to be fulfilled such as: To free ourselves from manmade ideologies (conservatism, liberalism, socialism and in fact any other isms), to face them not prejudiced but with an open mind so as to be able to hear God. Not to preach as an old-fashioned teacher but to establish a learner oriented relationship which meets with the real needs of people to enable them to live the Gospel. To accept that love should not reject law but that law is unavoidable as well as that love is indispensable as an expression of the unity of Old and New Testament. To constantly review present structures and attitudes within the organisation of our church to see to it that conditions prevail to meet the foregoing.

2.4 Concluding we may say that the times of the obedient Christian slave who accepted what was thought out for him and who did what he was told to do by his leaders are over. The new Christian wants to be accompanied and wants also everyone to understand his position as a free agent on a new level of relationship with God, with one another, and with the environment.

3. Principles

3.1 Fundamental is the notion in Genesis Chapter 3, verse 22: "And the Lord God said, Behold, the man is become as one of us, to know good and evil". God indicated then and there that man has the faculty of distinguishing between good and evil and hence to choose between them and to make decisions.

Forsaking this faculty i.e. not choosing and not taking decisions is denying the new post-paradise relationship between God and man. It is, however, the law that decisions have to be taken and that is irrevocable.

3.2 With what attitude and what behaviour do we meet this law? May I refer to John 15, verse 15: "Henceforth I call you not servants; for the servant knoweth not what his lord doeth: but I have called you friends". Christians call this love, we call it brotherly love and the secular world calls it true friendship. The first conclusion is that true friendship presupposes the willingness of all concerned to be and feel responsible for one another. The second conclusion is that in this new relationship with the disciples Jesus, to put it in modern terms, dis-

carded autocratic leadership. He became the "primus inter pares" because of the quality of his acts, not because of his rank.

3.3 When a while ago I said that Christians then seek continuously a new balance, I did not exactly specify to which purpose cultures are and should be influenced. I think that basically the aim is emancipation of man, i.e. the willingness to take responsibility and to function in that responsibility. Such responsibility does not only cover the relationship between men and women, but foremost the relationship between one another irrespective of sex and the relationship to the environment in the broadest sense.

3.4 Concluding we may say that Christians ought to be subject to a lifelong process of learning how to balance law and love in order to constantly improve their effectiveness in their relationships.

4. Christian life

4.1 Throughout what I have been saying I have implicitly supposed that Christians want to be on the move and that the earth, with all that is in it, on it and around it, is the area for which responsibility is to be shared among them and others. I have also supposed that Christians are forward looking people, who are not scared of the next minutes in their lives, but to the contrary want to use these in facing and coping with whatever is going on at these very moments. If that means politics, then politics, if economics then economics, if ecology then ecology, if questioning then formulates probing questions. It is then necessary to review at least present conditions and, if necessary, to create conditions where that attitude can be honoured. I suggest that in this connection we have a look at our congregations, our church and the environment.

4.2 Congregations. If we are to accept the principles set out before, we have to ask ourselves whether the roles and relationships in our congregations are conducive to a learning situation and to development and change. How would it be if the pastor would not act most of his time as a semi-professional psychiatrist or as an organizer? How would it be if he were to direct his energies in helping others to be responsible and to take decisions? How would it be if he were a facilitator by creating situations where people want to learn and develop themselves? How would it be if by creating independent and capable laymen he would make himself, figuratively speaking, superfluous? How would it be if the council of elders and their committees would base their decisions on consensus instead of their own wisdom? How would it be if they could help the congregation to be without a pastor? How would it be if we were capable of releasing and mobilizing all members, possibilities?

It is my firm belief that Paul's word in verse 15, "among whom ye shine as lights in the world," will come true only if the whole congregation learns to live in uncertainty, yet without fear of making decisions for which it feels responsible and accountable.

4.3 The Church. For various reasons this is a far more complex subject, but indispensable for Christian life.

Members form and are the church as an expression of their faith and unity. Consequently they are supposed to be responsible and

accountable for its actions and representation. They are also supposed to create, maintain and renew the church, thereby qualifying its continuity, but by elections they delegate this task.

They delegate this task to other members who in their dual position then are expected to carry a joint responsibility by representing the church also as an institution. Through the congregations represented in provincial management and its synods, through the unity board and the unity's synod--regulated by the roles, relationships and prerogatives spelled out in the church order-- it leads a fairly independent life. When I say "a fairly independent life," I mean to stress the interdependence of "the church of faith and unity" and "the church as an institution".

Three dangers threaten the church as an institution: Firstly, the inclination to settle for tradition without change. Secondly, that the unqualified continuity of the church becomes the hidden objective of all concerned; and thirdly, that a paternalistic bureaucracy evolves. The church of the relatively quiet life, with refinements in the church order only, comes into being.

To put it more concretely: Is it not true that such areas as mission, education or oecumene, at least to my knowledge and experience, are much less lively discussed and supported by the congregations than in Zinzendorf's days? Is it not true that financial sacrifices are made to a lesser extent and that personal commitments, though present, are increasingly difficult to find?

Whether these dangers materialize will, perhaps, depend on how the broad fundamental objectives of the church are made clear and concrete for the present, the future, and in relation to the total environment in which the church operates.

The continuity of the church must not be taken for granted. It must be regularly discussed, the need for it restated and its acceptance and understanding sought by the membership.

Continuity, approached in this manner, can become a motivating force through a motivating process. It is perhaps the only course, not only to avoid disparity between the church of faith and unity and the church as an institution, but to achieve a new awakening, however not without murmurings and disputings.

May I conclude this part by simply referring to Luke 12, verse 48: "For unto whomsoever much is given, of him shall be much required; and to whom men have committed much, of him they will ask the more".

4.4 The Environment. Nobody can deny that the secular development of this world surpasses Christian influence in our various cultures. Many Christians not only view this with apprehension but suffer bodily and mentally because of it. Fortunately, a growing number have begun to ask themselves what in their own actions and behavior has caused and continues to cause this phenomenon.

I think that an inward looking church, principally directing its own and foreign resources toward the achievement of diaconal objectives in a limited sense, is fulfilling only part of the role it must play in its interactions with its surroundings.

The church can never be satisfied if it only helped (and continues to help) free people from traditional slavery so that they may become victims of a modern form of slavery: Slavery by systems and patterns of thought which are man-centered and seek material well being only.

There must be a continuous reaffirmation and reappraisal of the church's role in society. It must have the courage to discuss and tackle the big contemporary problems as well as those affecting its future, such as peace, the distribution of wealth and the proper allocation of energy resources. For this, supreme guidance is offered in the passages of Luke and Matthew, in ideas crystallized in the Sermon of the Mount.

The search for a new balance between law and love on a new Christian level must be undertaken individually as well as collectively in partnership with God. Only in this way, I think, can we make known that our relationship with God is the prime motivating force in our lives. Christians must not only be present in this world but influence it. This is no easy task; but, fallible as we are, as long as we acknowledge that all of us are laymen, when it comes to living as a Christian, such efforts may bear fruit. Deo volente!

P.S.

I have been asked to amplify on my understanding of environment or, as I put it sub 1.2 and 3.3, "the environment in its broadest sense". Under 4.1 the environment is described as "the earth with all that is in it, on it and around it". Sub 4.3 "the total environment in which the church functions" is in fact the equivalent of what is said in sub 4.1.

These references do not quite explain my intentions. To my mind, the Christian church, hence the Christian, has onesidedly concentrated on the man to man relationship and underplayed the important man-environment relationship. It has tended to neglect the interrelationship between man and environment. For too long nature, in its totality and particularly in its ecology has been understood as a passive datum. More or less, the picture of man in the center of the stage with nature as his decor, has been predominant. Less attention has been paid to man's ability to manipulate nature. Nature's balances are manipulated by man's growth in numbers and by his way of life. Whatever man's societal structure, there always is a dependence upon nature.

Concentration therefore on man to man relationships and neglect of the man-nature relationship denies too much of his interdependence and certainly of the interrelationship between the two. In this way man in effect is showing disrespect for God as Creator, hence my plea for the acknowledgement of these relationships as part and parcel of Christian life.

For other comments dealing with this issue, see the exchange of letters between Br. Koots and Br. Theile published in preceding issues of Unitas Fratrum.

Miszellen

HANS WINDEKILDE JANNASCH 1883 - 1981

Am 1. Mai 1981 ist Hans Windekilde Jannasch, zuletzt Professor an der Pädagogischen Hochschule in Göttingen, im Alter von 98 Jahren gestorben. An der Entstehung und Entwicklung unserer Zeitschrift: "Unitas Fratrum" war er ganz besonders interessiert; jede Nummer hat er in anregender Weise mit seinem Urteil begleitet. Aber er war der Meinung, daß er selbst nicht mit hineingehöre, da er kein Wissenschaftler sei. Und es ist richtig: alles, was er geschrieben hat, ist nicht Ergebnis wissenschaftlicher Forschung, sondern eher die Frucht einer schriftstellerischen Begabung, die ihn dazu befähigte, die Erfahrungen eines jahrzehntelangen Erzieherdaseins mit höchst reizvoller Erzählkunst darzustellen, die ihn andererseits in der Geschichte der Brüdergemeine Gegenstände liebevoller Gestaltung finden ließ. Wenn wir an dieser Stelle auf sein Leben zurückblicken, geht es jedoch vor allem darum, daß in der Persönlichkeit von Jannasch eine allgemeine Entwicklung sichtbar wird, die über seine Person hinausreicht: er verkörpert in eindrucksvoller Weise einen Typus des Herrnhuters, der für die letzten hundert Jahre der Brüdergemeine charakteristisch ist.

Hans Windekilde Jannasch, geboren am 22.1.1883 in Nain (Labrador), war ein Missionskind. Der Großvater hatte in Südafrika unter den Hottentotten gelebt; der Vater, eine Patriarchengestalt mit mächtigem Bart, war Missionar in Labrador, wo in einem Haus neben einer Eskimosiedlung in der grenzenlosen Einsamkeit von Eis und Schnee drei Missionarsfamilien auf engstem Raum miteinander lebten. Einmal im Jahr, während des kurzen Sommers, kam das Schiff aus Europa, das Post und alles Nötige mitbrachte, - einmal im Jahr Nachrichten von Verwandten und Freunden und von den Ereignissen in der Welt. Für den kleinen Jungen ersetzten alte Bilderbücher, die Erzählungen der Eltern und die kindliche Phantasie die bunte Welt. Eskimokinder gehörten zur selbstverständlichen Umwelt.

Das Leben unter diesen extremen Bedingungen war nur ertragbar durch den Glauben, daß es ein Dienst für den "Herrn" war, dessen unsichtbare Gegenwart mit aller Selbstverständlichkeit das Leben erfüllte. In seinen späteren Jahren schrieb Jannasch: "Daß ich in meiner Kindheit beständig in dieser frommen Atmosphäre lebte und atmete, ist das größte Geschenk meines Lebens. Sie engte unsere Kinderwelt niemals ein, bedrängte und überforderte uns religiös keineswegs. Sie schuf das unerschütterliche Fundament des Glaubenslebens in den Wirrnissen und Zusammenbrüchen späterer Jahre und verlieh mir das Gespür und Maß für echtes Christentum."

Als er sieben Jahre alt war, 1891, erfolgte aber der schreckliche Bruch: Der Dreimaster nahm den kleinen Jungen mit nach Europa. Eine weitere Fortbildung war auf der einsamen Missionsstation nicht möglich. So war es von jeher üblich, daß aus allen Erdteilen die Missionskinder in diesem Alter nach Kleinwelka bei Bautzen kamen, einer kleinen Ortsgemeine mit einem Internat, der "Knabenanstalt", wo sie in gemeinsamer Erziehung ihre grundlegende Schulbildung bekamen. Entsprach im 18. Jahrhundert diese frühe Trennung vom Elternhaus der gesamten Sozialstruktur der Brüdergemeine mit der

Auflösung in Gruppen und der allgemeinen Mobilität, so wurde sie im 19. Jahrhundert, als die Familie im gemütvollen Stil des Biedermeier das tragende Element der Gemeinde geworden war, zu einer Härte, die für sensible Kinder zu einem Trauma werden konnte. Erst das Vordringen der europäischen Zivilisation in die einstigen Missionsgebiete hat die Fortbildung der Kinder im Lande selbst ermöglicht. Und es kam noch hinzu, daß die Herrnhuter Pädagogik auch ihre trüben Zeiten gehabt hat, und daß gerade in dieser Zeit die Erziehung in der Knabenanstalt in Kleinwelka, im Gegensatz zu der nicht weit entfernten Anstalt in Niesky, einen Tiefpunkt herrnhutischer Erziehung darstellte: einseitige Betonung der äußeren Ordnung, Ansätze zu Pennalismus, teilweise ungeeignete junge "Brüder" als Erzieher, wenn es natürlich auch erfreuliche Ausnahmen gab. Jedenfalls: subjektiv war für den empfindsamen kleinen Jungen mit seinem unsagbaren Heimweh Kleinwelka eine Qual, und er hat diesen Bruch wohl nie ganz verwunden, zumal nach Jahren die erste Begegnung mit den Eltern, als sie auf Urlaub in die Heimat kamen, ihn erfahren ließ, daß eine Entfremdung ihnen gegenüber eingetreten war, die nie mehr geheilt ist.

Das war der Auftakt im Leben dieses Herrnhuter Missionskindes. Immerhin war es ein Glück für ihn, daß die "Behörde", die Leitung in Berthelsdorf, beschloß, ihn nicht ein Handwerk lernen zu lassen, sondern ihn 1897 in das Lehrerseminar der Brüdergemeinde in Niesky zu überweisen. Damit war sein künftiger Beruf bestimmt, und der entsprach seinem Wesen.

Es folgten sechs Jahre Lehrerseminar mit vielerlei Anregung und mit genossener steigender Freiheit - mit 17 Jahren durfte er zum ersten Mal allein im Wald spazieren gehen -, und anschließend sechs Jahre als Erzieher und Lehrer an der dortigen Knabenanstalt unter der Leitung einer höchst eindrucksvollen Persönlichkeit (Hermann Goerlitz). Diese Zeit war für ihn die hohe Schule der Pädagogik.

In dieser Anstalt erlebte er zunächst, daß es eine Art Ständeordnung gab. Zuerst die Akademiker, d.h., die jungen Brüder, die am Theologischen Seminar der Brüdergemeinde in Gradenfeld in Oberschlesien studiert hatten und vor dem Eintritt in ein meist geistliches Amt einige Jahre in einem Internat tätig waren, wobei die Ausbildung so breit angelegt war, daß fast alle Fächer von diesen Theologen betreut werden konnten, auch im "Pädagogium", der Oberabteilung, die ihrerseits zum Studium führte. Es war eine einzigartige Vorbereitung für den Lebensberuf; andererseits stand damit ein gesicherter Erzieher-nachwuchs von einheitlichem Gepräge für die Schulen zur Verfügung. Neben diesen "Studierten" gab es Laienbrüder als "Aufseher", meist aus dem Handwerkerstand, die künftigen Missionare, von denen jeweils einer seinem unterrichtenden Bruder für dessen "Stubengesellschaft" als Helfer zur Seite stand. Dazwischen schob sich nun noch die Gruppe der Absolventen des Lehrerseminars, die für die verschiedenen "Anstalten", aber auch für die "Ortsschulen", diese gehobenen Volksschulen in den verschiedenen Brüdergemeinorten, bestimmt waren. Das Ganze war ein geschlossenes, in sich kreisendes System mit all seinen Vorzügen und Nachteilen. Jannasch gehörte zu denen, die gegen die Erstarrungserscheinungen dieser Hierarchie angingen, indem er sie im persönlichen Umgang überspielte, für die andererseits das enge, vertrauensvolle Zusammenleben mit den Jungen zum Lebens-element wurde. Aber gleichzeitig drängte es ihn aus dem geschlossenen Kreis mit seinen festen Formen hinaus.

Es war die Zeit nach 1900, als in Deutschland die Pädagogische Bewegung, zeitlich parallel laufend mit der Jugendbewegung, die erstarrten Formen der Schulpädagogik und der Erziehung überhaupt zu lockern begann. Daß Jannasch seit seiner Seminarzeit mit Martin Luserke befreundet war, mit dem er auch gleichzeitig in der Knabenanstalt tätig war, läßt ahnen, daß er zu denen gehörte, die Morgenluft spürten. Es begann damals eine Abwanderung von jungen Brüdern, vor denen sich die Welt zu öffnen schien, aus dem Dienst der Brüdergemeine. Berthold Otto hatte mit seiner Pädagogik eine faszinierende Anziehungskraft; ein jüngerer Bruder schloß sich ihm an, ist allerdings gescheitert. Vor allem aber Hermann Lietz mit seinem Landerziehungsheim bei Ilsenburg am Harz: ein Nieskyer Lehrer besuchte die neue Gründung und berichtete dann darüber. In der "Lehrerstube" in Niesky waren diese Dinge erregender Gesprächsstoff. Es kündigte sich eine neue Zeit an. Alfred Kramer, Leiter der renommierten Herrnhuter Erziehungsanstalt in Schloß Prangins am Genfer See, ging zu Hermann Lietz über und wurde bald Leiter von Ilsenburg. Aus der Brüdergemeine Neusalz an der Oder folgte ihm ein weiterer Bruder (Gerhard Viebrock). Aus Neudietendorf bei Erfurt schloß sich der Sohn des "Diasporaarbeiters" an, Theophil Lehmann, der in Leipzig Mathematik studierte, also bereits aus der traditionellen Bahn ausgestiegen war. Ein weiterer dieser jungen Lehrer war ein Missionskind aus Südafrika (Gerhard Zimmermann). So erhielt das Landerziehungsheim Ilsenburg ein besonderes Gepräge durch diese vier ausgewanderten Herrnhuter, die erfüllt waren von den Ideen von Hermann Lietz, in ihrer Eigenständigkeit aber doch nicht auf die Dauer mit ihm harmonisieren konnten und schließlich ein eigenes Landerziehungsheim gründeten, zunächst im Oberharz und schließlich in Holzminden an der Weser.

Die Unruhe ging in dieser Zeit durch die ganze Brüdergemeine. Bei einer überschauenden Betrachtung wird man mit den erwähnten Vorgängen auch die weithin wirkenden Kontroversen am Theologischen Seminar in Gnadensfeld verbinden müssen, bei denen es um die Auseinandersetzung zwischen Tradition und eindringender liberaler Theologie ging. Die leitende Behörde in Berthelsdorf stand mit einer gewissen Ratlosigkeit vor den Abwanderungen aus der jüngeren Generation.

Jannasch war zunächst festgehalten durch den Auftrag, an der Missionsschule in Niesky als Lehrer zu unterrichten (1903-1909), eine für ihn neuartige und interessante Aufgabe. Aber die Aufbruchsstimmung erfaßte auch ihn: 1909 brach auch er die Brücken hinter sich ab; er schloß sich den Ilsenburger Brüdern im Oberharz an und wurde so der fünfte Mitbegründer des Landschulheims am Solling.

Es bedürfte einer eigenen eingehenden Darstellung, wenn man deutlich machen wollte, wie an dieser Stelle die neue Reformpädagogik im Geist von Hermann Lietz durch die Verbindung mit gelebten Überlieferungen herrnhutischer Erziehung eine Art "Pädagogischer Provinz" ganz eigenen Charakters hervorgebracht hat, wozu nach dem Weltkrieg noch Einflüsse der Jugendbewegung und der Freien Schulgemeinde Wickersdorf kamen. Holzminden, wohin es 1910 ging, war keineswegs eine Brüdergemeinschule. Gab es anfangs noch den traditionellen "Morgensegen" und am Sonntag vormittag eine predigtartige Ansprache, so trat nach dem Krieg und nach dem Leiterwechsel von Alfred Kramer zu Theophil Lehmann neben sonntäglicher Morgenfeier mit einer Ansprache allgemeineren Charakters vor allem die Musik in den Vordergrund in einem wortlosen, aber ausgeprägt liturgischen Stil. Und doch scheint

die damalige Reformpädagogik eine innere Verwandtschaft gehabt zu haben mit dem Verhältnis zum Kind und zum Heranwachsenden, wie man es ursprünglich in der Brüdergemeinde finden konnte. Und davon lebte etwas in Jannasch.

Er war nicht eine führende, aber in besonderem Maße eine charakteristische Figur: ein Erzieher, der nicht einer pädagogischen Theorie folgte, sondern, der durch sein Wesen, durch die Art seines Umgangs mit der Jugend, durch seine unaufdringliche, aber wirksame Ausstrahlungskraft, kurz, der als Person, so wie er war, erzieherisch wirkte. Zu den Voraussetzungen dazu gehörte gewiß, daß er schon in der Kindheit gewohnt war, mit ganz fremdartigen Menschen, den Eskimokindern, in selbstverständlicher Kameradschaft umzugehen; daß er bis in die Tiefe erfahren hatte, was Heimweh bedeutet; daß er durch viele Depressionen hindurch mußte und mühsam um ein Selbstbewußtsein gerungen hat; daß er unvoreingenommen und ungeschützt den jungen Menschen gegenübertrat, niemals Überlegenheits- und Machtgelüste hatte und gerade dadurch Vertrauen erweckte. Sein pädagogisches Programm lag in der Unmittelbarkeit seiner Person. Und wenn er als Lehrer Wissen vermittelte, so geschah es nicht durch das Dozieren eines Überlegenen, sondern vor allem durch Erzählen. Er konnte erzählen, ganz schlicht, ohne Effekte, und doch so, daß die Jungen unter seinem Bann standen und sich ihnen das Erzählte einprägte. Und er machte mit ihnen gemeinsame Entdeckungen und Beobachtungen in der Natur, im nahen Wald, in den Ortschaften der Umgebung mit ihren von Geschichte erfüllten Schlössern, auf Fahrten und Wanderungen. Man kann wohl sagen, daß diese völlig unforcierte, anspruchsfreie Zuwendung zum jungen Menschen etwas mit herrnhutischem Geist zu tun hat.

1930 verließ Jannasch Holzminden. Er ging auf die 50 zu, - immer noch in der Heimtracht der Landschulheimer, mit bloßen Knien und Baskenmütze. Inzwischen hatte er auch geheiratet. Jetzt folgte er einem Ruf an die neu gegründete Pädagogische Akademie in Altona, wo er den akademischen Charakter ergänzte als Vertreter der "Praktischen Pädagogik" durch eine Vermittlung lebendiger Pädagogik, die nicht Theorie ist, sondern gelebt wird und durch persönliches Vorbild und Weitergabe von Erfahrung übertragen wird. Und in diesem Sinne hat er auch weiterhin gewirkt: als Schulrat in Schlesien seit 1932, an der Lehrerhochschule in Hirschberg am Riesengebirge, vorübergehend in Beuthen in Oberschlesien und schließlich seit 1946 bis zu seiner Pensionierung 1952 als Professor an der Pädagogischen Hochschule in Göttingen.

Überschaut man die pädagogische Laufbahn von Hans Windekilde Jannasch, so scheint mir gerade durch die äußere Loslösung von der Gemeinde und ihrem Dienst bei ihm das menschliche Wesen herrnhutischer Erziehung zur Entfaltung gekommen zu sein. Dabei blieb er immer in innerer und äußerer Verbindung mit der Gemeinde, und das wurde in den letzten Jahrzehnten, als ihm ein noch fast 30jähriger sehr lebendiger Ruhestand geschenkt wurde, immer stärker. Freilich war es die Gemeinde, wie er sie von früher her kannte, in der Zeit der unzerstörten "Ortsgemeine", von der er immer wieder in einer bezaubernden Weise erzählen konnte, schriftlich und mündlich. Seine "Herrnhuter Miniaturen" haben drei Auflagen erlebt, kleine Skizzen, in denen brüderischer Geist in konkreten Bildern und echten "Anekdoten" zum Ausdruck kommt. Er veröffentlichte ein Lebensbild seines

Vaters, eine Bearbeitung der Tagebücher des Missionars Traugott Bachmann u.a.m.. Der kleine Artikel "Meredith in Neuwied" in "Unitas Fratrum", Heft 6, stammt noch aus seinem 95. Lebensjahr.

Er ist wohl nie ein leises Heimweh losgeworden nach der vertrauten Welt von einst. Er ist aber auch nicht wieder dahin zurückgekehrt; es wäre wohl eine Enttäuschung gewesen, denn er hat die inneren und äußeren Wandlungen der Brüdergemeine in den letzten Jahrzehnten wohl kaum wirklich mitvollzogen. Aber wesentlicher als das, was man vielleicht als brüderische Nostalgie bezeichnen könnte, ist das, was er durch seine Person und seine Lebensleistung darstellte. Wie herrnhutischer Geist nicht durch eine spezifische Theologie repräsentiert wird, sondern durch Personen und durch die Lebensformen einer Gemeinschaft, so stellt sich herrnhutische Pädagogik nicht durch Lehren und Prinzipien dar, sondern ebenfalls durch Personen und die Art ihres Umgangs mit jungen Menschen. Als Jannasch in Hohegeiß als "Neuer" von seiner Jugendgruppe nicht angenommen wurde und er Disziplinschwierigkeiten bekam, fühlte er sich wie gelähmt und geriet in Depressionen, bis sich eines Abends beim stillen Betrachten der Nagelschmiede ein frecher Quintaner unauffällig an ihn heranmachte und ihm zuflüsterte: "Lassen Sie's gut sein, bald haben Sie's geschafft!". Und nach wenigen Tagen war er "durch". Das war für ihn ein pädagogisches Schlüsselerlebnis. Es bedeutet: Erziehung in der Bruderschaft mit dem Jugendlichen, der, wenn er nicht gereizt wird zu opponieren, freiwillig und gern die innere Autorität eines Erwachsenen anerkennt.

Als er während des Krieges 1914-1918 als "Engländer", weil im englischen Labrador geboren, im Internierungslager Jahre hinter Stacheldraht verbindingen mußte, da sammelten sich langsam Menschen um ihn - nicht er sammelte sie -, und schließlich entstand eine regelrechte Lagerschule, mit der er manchen über die drückende Zeit in sinnvoller Arbeit hinweghalf. Er ist nicht öffentlich, wohl gar politisch aufgetreten; sein Wirken vollzog sich von Mensch zu Mensch oder in einem kleinen oder größeren, aber jedenfalls inneren Kreis. Bis in sein höchstes Alter empfanden seine zahlreichen Besucher die Ausstrahlung seines Wesens: seine wache geistige Lebendigkeit, immer erzählfreudig, aber niemals laut, eine verhaltene Heiterkeit, und hinter allem eine nicht hörbare Stille.

Für den Schluß seines Lebens hatte er sich ein Begräbnis nach herrnhutischer Art gewünscht auf dem kleinen Friedhof des Landschulheims in Holzminden mit seinen flachen herrnhutischen Grabsteinen. Den Lebenslauf, der üblicher Weise bei der Feier verlesen wird, hat er nicht selbst geschrieben. Er hatte ihn schon vorher, ins Riesige ausgedehnt, in der Form seiner Selbstbiographie ("Pädagogische Existenz" / "Erziehung zur Freiheit") veröffentlicht. Es ist charakteristisch, daß es das einzige größere Werk ist, das von ihm erschienen ist. Was er in und mit seinem ganzen Leben zu bieten hatte, das war seine Person. Und die zwar höchst lebendige, aber doch schlichte, fast demütige Art seiner Selbstdarstellung läßt spüren, daß er sein Leben nicht als seine persönliche Leistung ansah, sondern als ein Gnadengeschenk, von dessen reichem Inhalt er gern weitergab. Er ist immer der ausgewanderte Herrnhuter geblieben.

Hans-Walter Erbe.
Juli 1981.

ZEUGNISSE DER BRÜDERGEMEINE BERLIN-NEUKÖLLN AUF DER PREUSSEN-AUSSTELLUNG

Vom 15. August bis 15. November 1981 fand in Berlin im ehemaligen Kunstgewerbemuseum (Gropius-Bau) die große Preußen-Ausstellung unter dem Titel "Preußen - Versuch einer Bilanz" statt. In insgesamt 33 Räumen auf zwei Etagen wurde die Geschichte der Hohenzollern in der Mark Brandenburg des 17. Jahrhunderts bis zur Auflösung des Staates Preußen am 27. Februar 1947 dokumentiert. Dabei lag den Ausstellern weniger an einer Einführung in die Details vergangener Zeiten als an einer "Inszenierung" historischer Leitmotive, deren Reiz im Gesamtarrangement der Einzelobjekte liegt. Die Ausstellung wurde von der Berliner Festspiele GmbH verantwortet. Darum lag auch das Schwergewicht nicht auf der Kunstgeschichte oder den historischen Texten und Dokumenten, sondern auf der Darstellung der geschichtlichen Wirklichkeit des alltäglichen Lebenszusammenhanges. So wurden etwa im Raum 14 "Der Staat und die Religion" beherrschend ein Kanzelaltar aus der Dorfkirche in Berlin-Altmitwitz mit einigen der üblichen Archivalien einer solchen Dorfgemeinde wie die Berufung des Predigers, seines Examens vor dem Oberkonsistorium, Kirchenbuch-Eintragungen und Gemeinde-Statistik, Gesangbuch, Abendmahlsgerät, Kleidertracht der Berliner Prediger u. a. ausgestellt. Man verzichtete also darauf, das Thema Staat und Kirche in seinen Krisen- und Höhepunkten wenigstens anzudeuten. So wurden die Union 1817, die Agendenfrage, der Streit um die Kirchenordnung und -verfassung, kurz, die Frömmigkeit der preußischen Herrscher und ihre Funktion als summus episcopus, die Bedeutung der Berliner Hofprediger und des Evangelischen Oberkirchenrats und deren wichtigste Vertreter nicht behandelt. Die thematischen Schwerpunkte der Ausstellung lagen, so schreibt Gottfried Korff im Ausstellungsführer, in der Erfassung 1. des absolutistischen Preußen im 18. Jahrhundert und hier besonders der Aufklärung, 2. der Entfaltung Preußens zur Industrie-, Wirtschafts- und Hegemonialmacht im 19. Jahrhundert, durch zahlreiche technische Erfindungen und Maschinen bis zur Riesenkanone von Krupp dokumentiert, und 3. des demokratischen Preußen in der Weimarer Republik, wobei auch dessen Gegner und ein bewußt ausgebildeter Preußen-Mythos (etwa um die Gestalt Friedrichs des Großen) als hinderliche Faktoren imponant gezeigt wurden.

Unter den Räumen der ersten Gruppe diente einer dem Thema: "Toleranz aus Überzeugung und Notwendigkeit: Die Einwanderer", und hier wurden neben den Hugenotten, Juden und Salzbergern auch die böhmischen Exulanten präsentiert. Dank ihrer böhmischen Ursprünge kam so die Brüdergemeinde Neukölln auf die Preußen-Ausstellung, wobei die insgesamt 19 Exponate für die böhmischen Exulanten in einem seltsamen Mißverhältnis zu den nur 50 Exponaten, die der Darstellung der allgemeinen kirchlichen Entwicklung in Preußen zugeordnet waren, standen. Nun sollten die Ausstellungsstücke zwar nicht die Brüdergemeinde, sondern die Gruppe der aus Böhmen Ausgewanderten darstellen, aber faktisch stammten allein 11 Stücke aus dem Besitz der Brüdergemeinde Neukölln, und anderes wie die Tracht einer Saaldienerin der Brüdergemeinde oder das Kancyonal von 1789, ein in das Tschechische übersetztes Brüdergesangbuch, waren ebenfalls ein Zeugnis brü-

derischer Frömmigkeit. Im Katalog wurde leider nur der Grundriß der Feldmark Rixdorf von Joh. Christian Grundt 1718 abgebildet, obwohl der Brouillon-Plan mit dem Lageplan der Häuser mit ihren Besitzern interessanter gewesen wäre. Für das Leben der Brüdergemeinde wichtigere Zeugnisse waren die handschriftlichen Diarien von Zacharias Hirschel, David Cranz und Johann Michael Lauterbach oder die handschriftliche "Geschichte der Böhmisches Emigration und besonders der Brüdergemeinde zu Rixdorf und Berlin" 1769 von David Cranz. Den Ausstellern kam es auf das tägliche Leben an, darum wurde neben dem Kirchen- und Kassenbuch auch die Glocke von 1789 und das Amtsschild des Dorfschulzen Daniel Friedrich Wanzlik (1851-1873) ausgestellt. Tatsächlich wurde so die kleine Brüdergemeinde in Neukölln in dem riesigen Territorium, das Preußen abdeckt, wider Erwarten lebendig und anschaulich - dies freilich nicht unter dem sachlich angemesseneren Gesichtspunkt "Preußen und der Pietismus", denn für die religiöse Thematik hatte diese zu stark an der Interessenlage der Gegenwart orientierte Ausstellung nicht das nötige historische Gespür. Nicht dank ihres theologischen Erbes, sondern dank ihres historischen Ursprungs, ihrer Präsenz in Berlin und der sorgfältig verwahrten Akten gelangte sie also in die Preußen-Ausstellung, die Brüdergemeinde Neukölln, und half so auf ihre Weise die große Lücke der Ausstellung im Bereich von Staat und Kirche ein wenig zu schließen.

Dietrich Meyer

GEISTERFAHRUNG UND GEMEINDELEBEN.

Bericht über die Tagung der Pietismus-Kommission in Herrnhut vom 28.-30. September 1981

Diese zweite öffentliche Tagung der Pietismus-Kommission der Evangelischen Kirche der Union in der DDR hatte sowohl Kirchengeschichtler und Theologiestudenten als auch Vertreter der einzelnen, in der DDR lebenden pietistischen Gruppen aus der Gemeinschaftsbewegung, den Freikirchen und dem Arbeitskreis für geistliche Gemeindeerneuerung (charismatische Bewegung) eingeladen. Auch im Programm wurde deutlich, daß eine Begegnung der wissenschaftlichen Erforschung des Pietismus mit der kirchlichen Gegenwart intendiert war: Bibelarbeiten, wissenschaftliche Referate und Erfahrungsberichte lösten einander ab.

Insgesamt waren etwa 35 Personen aus der ganzen DDR gekommen. Die Leitung der Tagung lag bei Oberkirchenrat Dr. Konrad von Rabenau und Professor Dr. Friedrich de Boor. Auf die Eröffnung am Montagabend nach dem Abendessen folgte die Vorstellung der Teilnehmer und eine Auslegung von Joel 2. Am zweiten Tag hielt Adolf Pohl, Leiter des baptistischen theologischen Seminars in Buckow, eine sehr lebendige, gedankenreiche und theologisch durchdachte Bibelarbeit über Eph. 4,1-16. Den wissenschaftlichen Höhepunkt bildete das Referat von Professor Dr. Johannes Wallmann, Universität Bochum, über

"Geisterfahrung und Gemeindebildung bei Philipp Jakob Spener". Der Referent ging in einem ersten Teil von Speners, für die Bewegung des deutschen Pietismus grundlegendem Werk "Pia Desideria" aus. Jede Reformbewegung beruft sich auf den Geist, Luther mit seiner Unterscheidung von Buchstabe und Geist ebenso wie Spener. Der heilige Geist ist da in Wort und Sakrament, aber er kann unter den Christen nicht wirken. Spener war im Verständnis des Geistes sehr weitgehend mit der Orthodoxie eins und hatte bei seinem Lehrer Johann Konrad Dannhauer, der besonderes Gewicht auf die Wirkung des Geistes in der Heilsordnung des christlichen Lebens gelegt hat, Wichtiges gelernt. Aber durch seine Förderung der Konventikel wurde die Bindung des Geistes an das geistliche Amt, das Pfarramt, gelöst. Von Geisterfahrungen redet er in den "Pia Desideria" wohl gar nicht, vielleicht an einer Stelle, im Briefwechsel mit den Labadisten in Altona wendet er sich gegen ekstatische Geisterfahrungen. Er drängt aber auf die Übung des lebendigen Glaubens und individuellen Geistesempfang, die "Salbung" des einzelnen.

In einem zweiten Teil erläuterte Wallmann den Begriff "ecclesiola in ecclesia", den Spener erst nach Entstehung der Pia Desideria entwickelt und dann festhält, als er die Konventikel fallen läßt. Der Begriff war geeignet, eine separatistische Entwicklung der pietistischen Gruppen abzuwehren. Auch hielt Spener nichts von den damals sehr in Mode stehenden Sozietäten und lehnte nicht nur selbst einen Beitritt zu einer historischen oder erbaulichen Sozietät ab, sondern suchte auch die Bildung von pietistischen Sozietäten zu verhindern, die ihm zu elitär, da nur für Gebildete zugänglich, waren.

Im dritten Teil schilderte der Referent die Entwicklung Speners seit dem Jahr 1690, das durch einen Einbruch einer ekstatischen Welle in den deutschen Pietismus gekennzeichnet ist. Spener sagt hier ein grundsätzliches Ja zur außergewöhnlichen Geisterfahrung, aber er unterscheidet vorsichtig zwischen den vier Möglichkeiten: 1. Betrug, 2. teuflische Verführung, 3. psychologisch unerklärliches Phänomen, 4. Wirkung von Gott. Aber wie im Falle der Rosamunde Juliane von Asseburg gelang Spener keine klare Einordnung und seine Vorsicht führte im kirchlichen Pietismus zu einer gewissen Unsicherheit.

Diese sehr unvollkommene und zu knappe Zusammenfassung möchte schon jetzt auf das wichtige Referat aufmerksam machen. Es war erstaunlich zu beobachten, wie von allen Teilnehmern immer wieder nach den Aussagen und Entscheidungen der Väter gefragt wurde, von denen man Hilfe für eigene Fragen erwartete.

Die Sicht August Hermann Franckes wurde von Professor de Boor, Universität Halle, dargestellt. Er ging an dem Leben Franckes entlang und führte insbesondere die Entwicklung in den Jahren 1692 bis 1694, in die Franckes Berührung mit enthusiastischen Kreisen fällt, aus. Francke war im Hinblick auf Phänomene außergewöhnlicher Geisterfahrung viel positiver als Spener eingestellt, gelangte nun aber im einzelnen z.B. angesichts des Halberstädter "Unfugs", den Visionen einer Magd, zu kritischer Wertung. Für ihn war grundlegend die Frage nach der Bekehrung, an der er auch den enthusiastisch begabten Christen mißt. Nach 1694 bemühte er sich sehr um die geistliche Erneuerung seiner Gemeinde in Glaucha, nach 1700 ging er in der Arbeit an den sich ständig vergrößernden Anstalten auf, worin er Gottes wunderbare Führung erkannte. Die Frage der Geisterfahrung tritt in diesen Jahren zurück gegenüber dem Kern seiner Predigt, dem Drängen auf Glaube - Buße - Heiligung.

Diese beiden wissenschaftlichen Vorträge erfuhren am nächsten Tag noch eine Ergänzung durch ein Kurzreferat von Frau Gertraud Zäpernick über die Inspirierten, eine Vorstellung einzelner Gestalten und der seit 1714 einsetzenden Inspirierten Bewegung mit dem Zentrum in dem Raum um Büdingen.

Diesen an der Geschichte orientierten Referaten standen die Berichte über die kirchliche Gegenwartssituation zur Seite. H.J. Martens sprach für das Gnadauer Gemeinschaftswerk und wies auf folgende Zeichen der Geistesgegenwart in den Gemeinschaften. Die Möglichkeit der Bibelrüstzeiten bedeute vielen Menschen eine besondere Gelegenheit der Einkehr und Neubesinnung. Er hielt nichts von festen, erprobten Methoden der Evangelisation. Durch Leiden und Anfechtung werde eine Gemeinde für das Wirken des Geistes geöffnet, und gerade die geistliche Armut könne der Anfang einer Geisterfahrung sein. Die Gemeinschaftsbewegung befinde sich nach einer 80-jährigen Geschichte in einem natürlichen Erstarrungsprozeß, der aber heute durch lebendige Jugendliche aufgebrochen werde. Gefährlicher erschien ihm, daß einige Prediger von "Gemeinden" der Gemeinschaft sprechen und damit unbedacht einen folgenschweren Schritt vollziehen, nämlich den der eigenen Kirchenbildung. Der Referent mahnte nicht nur zu Nüchternheit und Realitätssinn, sondern bewies beides auch selbst.

Ein Prediger aus einer Freikirche in Magdeburg berichtete über seine Erfahrung der Geisttaufe und die Erneuerung seiner Gemeinde. Die Offenheit und Freudigkeit dieses Christen, der seiner Gotteskindschaft nun gewisser geworden war, sprach an, obwohl sich hier starke theologische Bedenken melden. Ein charismatischer Gebetskreis bildet seitdem die Keimzelle der Gemeinde. Die Gottesdienste haben sich zu zweistündigen Feiern ausgeweitet. Evangelisationen hält man nicht mehr, wohl aber Hauskreise, Segnungsgottesdienste u.a. Die Zeit zur Diskussion mit dem Referenten war knapp, aber es wurde engagiert und ehrlich gefragt. Freilich hätte man noch länger beieinander bleiben müssen, um über das erste Kennenlernen hinaus tiefer zu den entscheidenden Sachfragen vorzustoßen.

Für mich war der Bericht von Pfarrer Dr. Paul Toaspern über die seit ca. 15 Jahren bestehende Bewegung der "Geistlichen Gemeindeerneuerung" von besonderem Interesse, um mehr über die charismatische Bewegung zu erfahren. Der Arbeitskreis versteht sich als kirchliche Bewegung für die Erneuerung der Kirche und sieht die persönliche Bindung an Christus als zentrale Aufgabe an. Als charakteristische Züge des Kreises wurden genannt: missionarische Wirksamkeit, kommunitäres Leben, Auferbauung durch einzelne Charismen. Dr. Toaspern stellte mehrfach heraus, daß sich alle Gnadengaben bei einzelnen nach 1. Kor. 14 an folgenden Kriterien zu bewähren haben: 1. Schriftgemäßheit, 2. Auferbauung der Gemeinde, 3. Verherrlichung Christi, 4. Förderung der Liebe Gottes. Die Arbeit in der Gemeinde setze meist bei Bibel- und Hauskreisen ein, wobei die Gebetsgemeinschaft ein zentrales Anliegen sei.

Der Referent legte seinen Ausführungen unter anderem den "Ergebnisbericht theologischer Gespräche" des Arbeitskreises mit dem Gnadauer Gemeinschaftswerk vom 15. Januar 1981 zugrunde, der in knappen Sätzen wichtige Einsichten enthält. Er geht von der gemeinsamen Erkenntnis aus, daß das Wirken des heiligen Geistes heute genauso "wie in der frühen Christenheit" erfahren werde. Hier wird auch auf die heute von manchen als Höhepunkt christlichen Lebens angesehene "Taufe im Heiligen Geist" eingegangen. Es heißt grundlegend: "Die

biblische Verheißung der Taufe im Heiligen Geist (z.B. Apg. 1,5) sehen wir im Pfingstgeschehen erfüllt. Wenn Menschen zum Glauben an Jesus, ihren Herrn und Erlöser, kommen, haben sie Anteil an diesem Geschehen... Die Forderung einer Geistestaufe als eines besonderen Aktes nach der Wiedergeburt können wir nicht als biblisch anerkennen." Auch über das Verständnis der Gnadengaben (Charismen) findet man beachtliche Sätze. Ausgehend von der Erkenntnis, daß die Gnade Gottes der gesamten Gemeinde gegeben ist, stellt der Bericht im Neuen Testament einen umfassenden Charismabegriff fest: "Gottes charisma ist das ewige Leben in Christus Jesus unserm Herrn" (Röm. 6,23). "Von der charis Gottes her ist das ganze Leben eines Christen charismatisch." Das Heil hängt also nicht am Besitz einzelner bestimmter Gaben, aber die Gemeinde sollte nach den Gnadengaben streben. "Zu einer gesunden Entfaltung der geistlichen Gaben gehört eine verantwortliche Leitung und seelsorgerliche Begleitung. So steht auch die Ausübung der Charismen unter der Ordnung der Ämter und Dienste." Der Bericht verschweigt nicht, daß sich die Beteiligten in der Beurteilung der Gabe des Sprachengebets und der Prophetie, besonders in der Ich-Form, nicht einig sind. Aber die Unterzeichner erkennen gemeinsam, daß "geistliche Gaben noch nicht Zeichen geistlicher Reife sind". Der Arbeitskreis hat die Selbstbezeichnung "charismatische Bewegung" durch den Begriff "geistliche Gemeindeerneuerung" ersetzt, um nicht den falschen Eindruck zu erwecken, als spräche er andern Christen die Charismen ab.

Warum war man mit diesem Tagungsthema nach Herrnhut gegangen? Offensichtlich erwartete man von dem Erbe der Brüdergemeine her einen gewichtigen Beitrag, erhoffte sich zündende Funken, die aus dem reichen Erfahrungsstrom in die aktuellen Auseinandersetzungen überspringen würden. An zentraler Stelle im Programm war darum ein Vortrag von Bischof Theo Gill über "Geisterfahrung und Gemeindebildung bei Zinzendorf" vorgesehen, aber leider erkrankte der Referent nach der Unitätssynode, und das Referat fiel aus. Dies war mehr als bedauerlich. Es bleibt nur zu hoffen, daß das Thema bei anderer Gelegenheit noch einmal gründlich bearbeitet werden kann.

Denn hier handelt es sich, wie auch die Unitätssynode zeigt, um ein weltweites Problem, das gerade auch für die Brüdergemeine Bedeutung besitzt und theologischer Klärung bedarf. Theologisch gesehen geht es um das Verständnis der reformatorischen Theologie in unserer Zeit, die heute von verschiedenen Seiten her infrage gestellt wird. Wer die individuelle Geisttaufe als entscheidenden Faktor des christlichen Lebens betrachtet, stellt sich in Gegensatz zu Luther und seiner engen Verknüpfung von Schrift und Geist.

In den brüderischen Ortsgemeinen wird die Auseinandersetzung mit einzelnen Vertretern der charismatischen Bewegung seit Jahren geführt. Dabei hat sich bisher leider eine die Kirche spaltende Tendenz gezeigt, da die "Geistbegabten" sich im Gegensatz zu der verweltlichten Gemeinde sehen und sich ihr überlegen fühlen. Sie haben sehr wenig Verständnis für die reformatorische Theologie Zinzendorfs bewiesen und eine einseitige, subjektive Schriftauslegung geübt. Die Tagung in Herrnhut zeigte nun aber, daß der Arbeitskreis für geistliche Gemeindeerneuerung diese Gefahren sehr deutlich erkennt und bekämpft, daß ihm gerade an einer lebendigen Verankerung seiner Anliegen und Einsichten in der reformatorischen Theologie liegt. Die christozentrische Theologie Zinzendorfs könnte, gerade in ihrer Eigenständigkeit des

Geistverständnisses gegenüber Luther, einer charismatischen Bewegung wertvolle Impulse geben, aber auch klare Grenzen aufzeigen. An dieser Stelle ließen sich vermutlich noch manche Entdeckungen machen.

Die Distriktsynode Herrnhut hat sich auf ihrer Tagung vom 13.-17. Mai 1981 mit den anstehenden Fragen beschäftigt, die Direktion hat ihrem Bericht an die Synode "Theologische Erwägungen" eingefügt, die das aktuelle Problem der Geisttaufe vom Verständnis der Taufe her klären wollen. Daß noch weitere Fragen zu durchdenken sind, zeigen die Abschnitte B. Tradition und Erweckung und C. Um die Einheit der Gemeinde. Um es auf eine kurze Formel zu bringen, könnte man sagen, es geht heute um das Verständnis des 3. Artikels, von den Aussagen der Schrift über die Sehnsucht nach Glaubenserfahrung des einzelnen bis zu den Lebens- und Organisationsformen der Gemeine. Die "Theologischen Erwägungen" sind indes ein erstes hilfreiches Wort, für das die Gemeinen sicher dankbar sind. Es soll hier abgedruckt werden.

Dietrich Meyer

Theologische Überlegungen.

Aus dem Bericht der Direktion für die Synodaltagung der Distriktsynode Herrnhut 1981

A. Zur Taufe

Taufe als Gabe

- 1) In der Taufe empfängt man. Das zeigt sich schon daran, daß niemand sich selbst taufen kann.
- 2) Nicht der menschliche Täufer ist entscheidend (1. Kor. 1,14-16), sondern der, auf den und in dessen Namen getauft wird.
- 3) Wir taufen in den Tod Jesu (Röm. 6,3), im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes (Matth. 28,19).
- 4) Wir taufen Kinder und unterstreichen damit, daß die erlösende und vergebende Gnade Gottes all unserm bewußten Glauben vorangeht, wie ja auch die Tatsache unseres Sünderseins nicht erst mit unserm Sündenbewußtsein anfängt.

Taufe als Bekenntnis des Glaubens

- 5) Taufe und Glaube gehören zusammen (Mark. 16,16).
- 6) Die Wirkung der Taufe ist nicht automatisch. Es gibt keinen "Heilsmechanismus". Der Mensch als freier Partner Gottes kann sich dankbar der Taufgnade bewußt werden, er kann aber diese wie alle anderen Gaben der Schöpfung und Erlösung auch durch eigene Schuld verwahrlosen.
- 7) Der Getaufte bekennt seinen Glauben an Christus durch Wort und Leben.
- 8) Wer als größeres Kind oder Erwachsener getauft wird, kann bereits am Tauftag etwas von seinem Glauben vor der Gemeinde bekennen.
- 9) Bei der Taufe kleiner Kinder wird der Täufling hineingenommen in Leben, Glauben und Bekenntnis der Gemeinde. Im confirmierenden Handeln der Gemeinde wird das heranwachsende getaufte Gemeinde-

glied befähigt, seinen Glauben in eigener Verantwortung zu bekennen und zu leben.

- 10) Die Taufe von Kleinkindern ist bei uns die Regel. Jedoch haben Eltern, die die Taufe ihrer Kinder aufschieben möchten, die Freiheit dazu.

Taufe als Aufnahme in die Gemeinde

- 11) Durch die Taufe werden wir Glieder am Leib Christi, der Kirche aller Zeiten und Orte (1. Kor. 12,13). So gesehen, ist jede Taufe ein geistliches Geschehen, das die Gemeinde Jesu Christi im ganzen berührt und nicht nur eine Denomination oder Einzelgemeinde.
- 12) Konkret wird der Getaufte Mitglied einer bestimmten Gemeinde in einer bestimmten Kirche.
- 13) Die einem Mitglied der Brüdergemeine mögliche gleichzeitige Mitgliedschaft in einer anderen Kirche ist ein Hinweis darauf, daß die Denominationen ein Durchgangsstadium und nicht eigentlich die Kirche sind, in die wir hineingetauft sind.
- 14) Freunde der Gemeinde und in ihr lebende Kinder, die noch nicht getauft sind, gehören zwar im weiteren Sinne zur Gemeinde, sind aber nicht ihre Mitglieder.
- 15) Die Taufe ist eine öffentliche Handlung, die in aller Regel in einer Versammlung der Gemeinde mit ihrem Bekenntnis und unter ihrer Fürbitte durch einen von einer Kirche dazu Ordinierten vollzogen wird. Von begründeten Ausnahmefällen (Haustaufe, Vollzug durch ein nicht ordiniertes Gemeindeglied) wird die Gemeinde informiert.
- 16) Eine von jeder Einbindung in eine konkrete Gemeinde losgelöste Taufhandlung geht von einem biblisch unhaltbaren Begriff der unsichtbaren Kirche aus und kann nicht als Taufe anerkannt werden.

Taufe als einmaliges Geschehen

- 17) Aus dem Charakter der Taufe als Aufnahmehandlung folgt, daß sie grundsätzlich unwiederholbar ist. Bereits im Neuen Testament ist es eindeutig, daß das Abendmahl eine oft wiederholte (1. Kor. 11,26), die Taufe aber eine einmalige Handlung ist.
- 18) "Wiedertaufe" ist also, streng genommen, ein unmöglicher Ausdruck.
- 19) Täuferische Gruppen haben sich im Laufe der Kirchengeschichte meist als Reaktion auf einen Mißbrauch der Taufe in den Großkirchen gebildet. Mit der Berufung auf das Fehlen deutlicher Belege für die Kindertaufe im Neuen Testament gilt ihnen die "Säuglingsbesprengung" nicht als Taufe. Beim Übertritt eines als Kind Getauften in eine Täuferkirche erfolgt eine nochmalige Taufhandlung, meist durch Untertauchen, die aber nicht als "Wiedertaufe", sondern als erste "richtige" Taufe verstanden wird.
- 20) Die Brüdergemeine hat seit Jahrhunderten zu Baptisten, Mennoniten und anderen Täufergruppen brüderliche Beziehungen gehabt. Sie bedauert aber, daß das eingeengte und unseres Erachtens zu sehr die menschliche Seite des Taufgeschehens betonende Verständnis ein noch engeres ökumenisches Zusammenrücken erschwert. Wenn von der anderen Seite der größte Teil der Glieder der Brüdergemeine wie auch der meisten anderen Kirchen als ungetauft angesehen wird, bedeutet dies eine Belastung der Bruderschaft. In dieser Sache sind weiterführende Gespräche mit jenen Kirchen notwendig.

B. Tradition und Erweckung

Jede Kirche lebt aus den Quellen der Überlieferung, aus der Heiligen Schrift als dem Grund aller Tradition und aus den überkommenen Lebens- und Versammlungsformen der Gemeinde, wie sie sich im Laufe langer Zeiträume entwickelt haben. Die Kirche lebt aber nur, wenn sie zugleich offen ist für Neues, wach für Anregungen des Gottesgeistes, der in jeder Zeit auf neue, unvorhergesehene Weise in das Leben der Christusgemeinde eingreift und sie umgestaltet. Aus Tradition und Erweckung ersteht immer neu ein fruchtbares Gegenüber, das die Kirche unbedingt braucht. Ohne diese Spannung kann eine christliche Gemeinschaft in den Formen und Formeln ihrer Väter erstarren und sich dem geistigen und geistlichen Leben ihrer Zeit gegenüber abkapseln, damit aber selbst den Tod bereiten. Doch auch Erweckung, die nichts von Tradition wissen will (obwohl jede Erweckungsbewegung faktisch von mancherlei kulturellen und religiösen Traditionen mit geprägt ist), erweist sich schnell als Strohfeuer, weil es ihr an geistlicher Tiefe fehlt.

In der Brüdergemeine haben Tradition und Erweckung von Anfang an einen hohen Stellenwert gehabt. Das Pendel ist bisweilen nach der einen oder anderen Seite so weit ausgeschlagen, daß Beobachter von außen oder aus den eigenen Reihen das baldige Ende der Brüdergemeine voraussagten. Daß sie dennoch bis heute lebt und einen Dienst für andere tun kann, ist Gnade des Herrn, der auch in unserer Zeit Menschen erweckt und sie in seine Nachfolge nimmt, wie in andern Kirchen, so auch bei uns. Bei manchem hat sich diese Erweckung durch Gottes Geist in einem langen Prozeß, bei anderen in unwälzenden Erlebnissen ereignet. Mancher hat in einer Dienstgruppe, mancher in einem Gebetskreis, mancher in beidem geistliche Heimat gefunden.

Es wird in den kommenden Jahren wichtig sein, wie wir in unserer kleinen Kirche mit der Vielfalt der unter uns wirksamen Einflüsse umgehen. Es wäre gewiß verkehrt, sich gegen solche Einflüsse mit Berufung auf brüderische Tradition (auf welche? von 1740? oder 1910? oder 1950?) grundsätzlich zu sperren. Die Erweckung von der diakonischen Seite her hat uns ebenso etwas zu sagen wie die von der charismatischen und die von der ökumenischen Seite. Wir verschlafen Gottes Anruf, wenn wir sie nicht hören. Jeder dieser Weckrufe kann auf beste brüderische Tradition zurückweisen. Und es wird darauf ankommen, wie wir den Ruf hören und aufnehmen. Nicht jeder kann alles zugleich tun. Aber es muß deutlich sein, daß wir miteinander gehen und daß erst in dem Zusammenwirken von Tradition und den verschiedenen Aspekten der Erweckung unser Auftrag als Brüdergemeine erfüllt werden kann: teilzuhaben an der Mission Christi in dieser Welt.

C. Um die Einheit der Gemeinde

Trennung vom Leib Christi ist gleichbedeutend mit Trennung von Christus. Darum ist drohende Spaltung der Gemeinde immer ein Alarmzeichen, das äußerste Aufmerksamkeit aller erfordert, denen es um die Sache Jesu geht. Seit den Tagen der Urchristenheit sind es sehr oft die Zeichen geistlicher Aufbrüche, in denen auch die Gefahr der Absplitterung besonders groß ist. Naherwartung des Weltendes und der Wiederkunft Christi, besondere "Offenbarungen", bestimmte Forderungen an die Lebensführung, radikale Kirchenkritik und Abkehr

von der Welt in den kleinen erweckten Gruppen, Lauheit und Unverständnis bei der "rechtgläubigen" Mehrheit haben das Entstehen von Sonderkirchen begünstigt. Wer aber Jesu Gebet um die Einheit der Seinen ernstnimmt und mitbetet, dem kann die Bewegung zur Einheit der Gemeinde Christi ebenso wenig gleichgültig sein wie die Gefahr neuer Spaltung.

Eine der Schwierigkeiten bei der Beurteilung von Kirchenspaltungen oder der Gründung unabhängiger Kirchen liegt darin, daß es die wahre, reine Kirche nicht gibt. In Lehre und Leben jeder christlichen Gemeinschaft, von der kleinsten Splittergruppe bis zur Großkirche, sind Wahrheit und Irrtum, Nachfolge Jesu und Verleugnung, Dienst der Liebe und gottferne Menschengewalt nahe beieinander. Die Wahrheit der konkreten Gemeinde und Kirche ist nicht ein vorzeigbares Lehrsystem, sondern ein Geschehen in der Begegnung mit ihrem Herrn. So sehr die geschriebenen Bekenntnisse der Vergangenheit in diesem Geschehen eine Bedeutung haben, bleibt das ständige Fragen nach dem Weg in die Zukunft keiner Kirche erspart, die auf der Spur Jesu Christi bleiben will.

Die Brüder-Unität hat in den bewegten ersten Jahrzehnten ihrer Erneuerung in Herrnhut, in der Wetterau und in den Missionsgemeinden in Übersee die Frage nach der Separation in Theorie und Praxis durchexerziert. Es ist dabei nicht ohne gewagte Eigenwege abgegangen. Doch der bewußte Wille, die Trennung von den übrigen Teilen des Christusleibes nicht zu vollziehen, siegte in entscheidenden Phasen über die Versuchung, eigene Erkenntnisse und Erfahrungen zu hoch auf den Leuchter zu stellen. Die Gemeinschaft mit den anderen Kirchen blieb erhalten, ja mehr noch: das Bewußtsein, eigentlich keine neue Kirche zu sein, sondern mehr eine Bruderschaft in der und für die evangelischen Kirchen, trotz aller anscheinend unvermeidbaren eigenkirchlichen Entwicklung. Selbst die Übernahme des Bischofsamtes von der alten Brüder-Unität, die den Weg zur Freikirche mitbestimmt hat, sollte in den Missionsgebieten nicht so sehr einer Abgrenzung wie vielmehr dem geordneten, brüderlichen Miteinander mit anderen christlichen Gruppen dienen.

Abspaltungen innerhalb der Brüdergemeine im Sinne einer Gründung der "echten Herrnhuter" hat es nicht gegeben, nur ab und zu die Trennung einer kleinen Gruppe oder Einzelgemeinde unter dem Einfluß eines Leiters (so in Göteborg um 1925, hauptsächlich aus finanziellen Gründen). Dazu kommen zwei Separationen im Zusammenhang mit dem Täuferium: in Herrnhut und Niesky nach 1920 und in Neugnadefeld um 1950. Beide Male gab es den Austritt einiger Familien aus der Brüdergemeine, verbunden mit "Wiedertaufe" und Eintritt in eine andere Denomination.

Was uns in den letzten Jahren bewegt und zunehmend beschwert hat, trägt bei einigen Parallelen doch andere Züge. Bei aller Kritik an der "offiziellen" Brüdergemeine und Kirche hat es keine Austrittsbewegung gegeben. Bei der Mehrheit derer, die von der Erweckung in den 70er Jahren stark geprägt worden sind, ist eine Bereitschaft zum Dienst in der Gemeinde und Offenheit für die umgebende Welt als Frucht zu sehen. Es gibt freilich gelegentlich auch die andere, verengte Sicht: Geistliche Überbewertung der eigenen Erfahrung und Bibelauslegung, die meist gar nicht die eigene ist, sondern in Vokabular und Betonung des gerade "Aktuellen" vom anerkannten Lehrer voll übernommen wird. An dieser Stelle ist auch die Gefahr groß, daß theologisch extreme Lehren oder bestimmte Voraussagen Verwirrung anrichten.

Hier kann nur eine Besinnung auf die Grundlagen des Evangeliums, wie sie uns in der reformatorischen Lehre gegeben sind, Klarheit bringen. Wir wollen hoffen und den Herrn bitten, daß er uns unter seinem Wort zusammenschließe. Mit der Wachsamkeit gegenüber unbiblischer Sonderlehre allein ist es ja nicht getan. Wenn dabei nur ein allmähliches Einschwenken in ruhige Bahnen und schließlich in Lauheit und Gleichgültigkeit herauskäme, wäre die Gefahr für die Brüdergemeine noch größer. Es ist Gottes Geist selbst, der lebendig macht und eint!

Zur Diskussion

Zu Christoph Blumhardt:

Ansprachen, Predigten, Reden, Briefe: 1865-1917.

Hrsg. von Johannes Harder. 3 Bände. Neukirchen 1978. (s. UF 6/1979, S. 124 f.)

1. Leserzuschrift von Arno Erdmann, Königsfeld

"Bleibt also nur zu hoffen, daß von zuständiger Stelle einmal eine wissenschaftliche Gesamtausgabe ediert werden kann und das jetzt vorliegende Sammelsurium von Worten und Gedanken dort liegen bleibt, wo es leider verlegt wurde. Schade!" (1) Mit diesem Satz schloß Werner Jäckh seine Buchbesprechung von Prof. Harders Blumhardt-Ausgabe ab. Schade, daß diese Buchbesprechung so ausgefallen ist und schade, daß sie bisher noch nicht in Frage gestellt worden ist. Obwohl W. Jäckhs Buchbesprechung schon zwei Jahre zurückliegt, erscheint es mir wichtig, für Harders Blumhardt-Ausgabe jetzt doch noch eine Lanze zu brechen.

Zunächst kann ich sagen, daß ich froh bin, W. Jäckhs Buchbesprechung erst gelesen zu haben, nachdem ich die drei Bände der Blumhardt-Ausgabe nicht nur mit Interesse, Freude und wissenschaftlicher Neugierde durchgearbeitet habe - also den 761 Seiten "nicht vorher schon erlegen" (1a) bin, sondern auch diese neue Blumhardt-Ausgabe immer wieder gerne zur Hand nehme, um so manchen Brief oder so manche Ansprache, Predigt und Rede zu lesen, deren Aktualität faszinierend sind und mir ständig neue Anregungen für mein persönliches und gesellschaftliches Leben zu geben vermögen.

Zwar kritisiert Werner Jäckh mit Recht, daß die Ausgabe kein Inhaltsverzeichnis hat, der Leser sich mit gekürzten Originaltexten zufrieden geben muß, und eine Bibliographie über die heute vorhandene Blumhardt-Literatur fehlt. Aber diese Formalia mindern nicht den inhaltlichen Wert dieser Blumhardt-Ausgabe (sowohl für den interessierten Laien als auch für den Blumhardtkenner). Harder hat mit dieser seiner Blumhardt-Ausgabe Blumhardt-Texte zusammengestellt und vorgelegt, die bislang schwer zugänglich waren - so z.B. Auszüge seiner theologisch-politischen Reden oder seiner Briefe, die Blumhardts Verhältnis zur Politik seiner Zeit von neuem aufzeigen, ja sogar neue Gesichtspunkte aufweisen und Erkenntnisse vermitteln, die für unser politisches Denken und Handeln heute von ernstzunehmender Bedeutung und prophetischer Relevanz sind.

So verdanke ich etwa dieser neuen Blumhardt-Ausgabe, auf den Briefwechsel zwischen Blumhardt und Howard Eugster-Züst (2) gestoßen zu sein. Den gesamten Briefwechsel zwischen Blumhardt und Eugster konnte ich - dank der Quellenangabe Harders ohne weitere Schwierigkeiten ausfindig machen und einsehen. Studium und Interpretation des genannten Briefwechsels ermöglichte es mir, den Versuch zu machen, die verbreitete Meinung, Blumhardt habe sich im Alter der Politik gänzlich versagt und sei einer quietistischen Haltung erlegen, zu widerlegen.

Doch abgesehen von dieser meiner persönlichen Studienerfahrung mit der Ausgabe, bin ich davon überzeugt, daß sowohl derjenige, der Blumhardt schon kennt als auch der, der ihn noch nicht kennt, bei der Lektüre und beim Studium dieser Texte auf seine Kosten kommen wird. Gerade für den Letztgenannten ist es eine Hilfe, die von Harder ausgewählten Blumhardt-Texte in einer chronologischen Reihenfolge vorzufinden, die es dem Leser erleichtert, einen Eindruck von Blumhardts persönlicher, theologischer und politischer Entwicklung zu erhalten.

Sicherlich wird der Leser - will er Blumhardts Lebenslauf kennenlernen, seine theologische und politische Bedeutung richtig erkennen und einordnen - auf Sekundärliteratur zurückgreifen müssen (3). Das ist eine Aufgabe, die der Leser selbst zu tun vermag, und die ihm nicht vom Herausgeber (vorweg-)genommen werden sollte.

Jeder Leser dieser Zeilen sollte sich freilich nun selbst mit dieser Blumhardt-Ausgabe beschäftigen, um selbst über sie und ihren Inhalt urteilen zu können. Doch sollen dem Leser einige wenige Kostproben dieser Ausgabe nicht vorenthalten werden.

Um der Aktualität willen seien nun einige Äußerungen über die Kriegs- und Friedensproblematik herausgegriffen. Schon 1871 konnte der 28jährige Blumhardt das damalige deutsche Feindbilddenken gegen die Franzosen nicht teilen. An seinen Bruder schrieb er ins Feld: "Daß Du edle Franzosen triffst, freut mich sehr. Es ist ein Elend, daß man bei uns so raisoniert und damit den borniertesten Nationalhaß pflanzt, den es nur geben kann. Im Herzen hat man die christliche Liebe nicht. O wie not täte eine höhere Anschauung und ein freierer Blick" (4). Knapp 20 Jahre später, im Oktober 1900 - Blumhardt war inzwischen Abgeordneter der Sozialdemokratischen Partei im Württembergischen Landtag, sagte Blumhardt in einer Morgenandacht: "Man hat mir dieser Tage Mangel an Patriotismus vorgeworfen, weil ich unsere Generäle und Schlachten nicht verherrlicht habe. Aber was ist denn das? Aber Jesus preist die Friedfertigen selig und nennt sie Söhne Gottes. - Man sagt, wir müssen Krieg haben um des Friedens willen und müssen darum bis an die Zähne bewaffnet sein. Aber Jesu Grundsatz ist: keine Gewalt! Darum können wir auf dem Boden Jesu Christi keinen Kompromiß dulden, können nicht zwei Herren dienen, dem Frieden und dem Krieg" (5).

1901 wußte Blumhardt folgendes zu sagen: "Für das Militär hat man vierzig Millionen, aber wenn das Schulwesen der Gemeinden mit neun Millionen entlastet werden könnte, sagt man, das geht nicht (...). Für Kunst, Wissenschaft, höhere Bildung, Militär hat man Geld, für das Volk nicht" (6).

Im gleichen Jahr sagte Blumhardt in einer politischen Grundsatzrede, in der er auch auf den Vorwurf einging, daß das Programm der Sozialdemokratie Gottlosigkeit und Religionslosigkeit enthalte: "Daher kommt auch die Frage: 'Kann ein Christ Sozialdemokrat sein?' Ich möchte da lieber die Fragen stellen: 'Kann ein Christ Soldat sein und Menschen totschießen?...' (7).

Doch hat Blumhardt es nicht nur verstanden, die Dinge beim Namen zu nennen, sondern er hat auch gespürt, wohin das machthungrige Treiben der Nationen zu seiner Zeit hinführen mußte. Eineinhalb Jahre vor Ausbruch des 1. Weltkrieges sagte er folgendes in einer Ansprache: "Vielleicht bekommen wir wieder Krieg. Und wenn die Völker rasend werden, was sollen wir beten? 'Dein Reich komme!' Das ist - mir wenigstens - das einzige sichere Ziel, auf das ich hin beten kann" (8). Wäh-

rend der erste Weltkrieg wütete, äußerte sich Blumhardt zum Friedenswillen der Friedensgesellschaften: "Ach, liebe Kinder, politischen Frieden sucht ihr; aber der politische Unfrieden, der gründet sich auf dem vielen Unfrieden, den die Menschen untereinander haben. Ein Volk will das andere vernichten, auch im wirtschaftlichen Leben. Ein Kaufmann will den anderen, ein Geschäft das andere vernichten. Und wenn es nicht einer tat, so waren es viele miteinander. Sie taten sich zusammen, um nur andere tot zu machen, damit sie selbst profitieren möchten. Und so tauchte dieser Mamongeist auf in unserer Zeit, der vielleicht das Tiefste ist, was auch im äußeren politischen Leben ist, dieser Eigendünkel und dieser Machtdurst, die aufkamen, so daß jedes Volk jetzt darum ringt, das größte zu sein.

Es tut mir weh, wenn ich in den Zeitungen immer nur das lese, was ein anderes Volk schlecht macht, das zeugt von einem niedrigen Geist" (9).

Blumhardt hat nicht nur den ersten Weltkrieg lange vorher erspürt, sondern er hat auch die Ursachen für denselben mit Scharfsinn erkannt und benannt.

Zuletzt möchte ich noch zwei Zitate anführen, die m.E. deutlich machen, welche Möglichkeiten Blumhardt gesehen hat, um den politischen Unfrieden der Menschen und Völker zu überwinden, und welche Bedeutung er der christlichen Botschaft und denen, die sie vertreten, in diesem Zusammenhang zukommen ließ. 1. "Wir wollen frei sein; wir sind nicht bloß Deutsche, wir sind auch Weltbürger, wir sind berufen zu Königen und Priestern in der Welt. Wir sollen beten können auch für unsere Feinde, wir sollen lieben können die ganze Menschheit, weil sie in Jesus Christus für Gott bestimmt ist. So haben wir eine große Aufgabe" (10). 2. "Mit der Hoffnung auf das Heil Gottes bekommen wir eine Wirkung in die Welt hinein. Damit dürfen wir helfen. Es ist diese Hoffnung gleichsam im Geist eine Stimme aus dem Volk Gottes, aber in unseren Ohren schallt die Stimme der Heerscharen Gottes vom Himmel her: 'Ehre sei Gott in der Höhe und Frieden auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen.' Das soll kundwerden, wo wir gehen und stehen" (11).

Zum Schluß möchte ich noch auf die Buchbesprechung dieser Harderschen Blumhardt-Ausgabe in der Zeitschrift "Christ und Sozialist" hinweisen. Einer der Redakteure schreibt dort: "Möge diese neue Blumhardt-Ausgabe nicht nur zum 'Grundstudium' jedes Religiösen Sozialisten gehören, sondern die Stimme jenes weithin vergessenen Propheten für unsere Welt wieder hörbar machen, nicht zuletzt in der kirchlichen Welt, die damals meistens die Ohren zuhielt, wenn Blumhardt rief" (12).

Es ist zu wünschen, daß diese Blumhardt-Ausgabe nicht nur zum "Grundstudium" eines jeden Religiösen Sozialisten gehört, sondern auch eines jeden Christen, der politisch verantwortlich denkt und handelt.

A n m e r k u n g e n

1) Werner Jäckh: Christoph Blumhardt, UF 6/1979, S. 125.

1a) ebd., S. 124.

2) Howard Eugster-Züst (1861-1932), der "Weberpfarrer" von Hundwill/ Appenzell und Gewerkschaftssekretär der von ihm selbst ins Leben

gerufenen Weber-Gewerkschaft, langjähriger National- und Regierungsrat in Bern. Es ist zu hoffen, daß in Bälde der 30jährige Briefwechsel zwischen Christoph Blumhardt, dem Jüngeren, und Howard Eugster-Züst von Louis Specker herausgegeben wird.

- 3) Ich möchte in diesem Zusammenhang besonders auf die Dissertation von Klaus-Jürgen Meier hinweisen: Christoph Blumhardt, Christ-Sozialist-Theologe, Bern, Frankfurt am Main, Las Vegas, Lang, 1979. M.E. hat Meier historische Quellen von und über Christoph Blumhardt in einer bisher noch nicht dagewesenen Weise nicht nur brillant verarbeitet, sondern auch theologisch-systematisch eingeordnet.
- 4) Harder: Blumhardt, Bd. 1, S. 32.
- 5) Harder: Blumhardt, Bd. 2, S. 253f.
- 6) a.a.O., S. 265.
- 7) a.a.O., S. 279.
- 8) Harder: Blumhardt, Bd. 3, S. 131.
- 9) a.a.O., S. 172.
- 10) a.a.O., S. 178.
- 11) a.a.O., S. 190.
- 12) Günther Ewald: Christoph Blumhardt, Christ und Sozialist, 1/1979, S. 39.

2. Leserzuschrift von Werner Jäckh, Stuttgart

Meine Kritik an der dreibändigen Blumhardt-Ausgabe (Hrsg. Johannes Harder) ist anscheinend von Bruder Erdmann völlig mißverstanden worden. Ich bin daher dankbar, daß ich dazu Stellung nehmen kann:

U.a. findet sich in meinem Urteil folgender Satz: "Auf über 800 Seiten je nach Bedarf gekürzte Ansprachen, Reden und Briefe ohne Erläuterungen zusammenzustellen, heißt der Wissenschaft einen Bärendienst erweisen." Und eben dieser Gefahr ist nun Bruder Erdmann erlegen, denn in das verborgene Geheimnis von Blumhardt's geistiger Welt einzudringen, ist mit Auszügen aus seinem Nachlaß eben nicht möglich. Auch Zitate aus der Sichtungszeit der Brüdergemeinde können uns diese heute nicht mehr verständlich machen, so wenig wie Zinzendorfs Aussagen zum Los oder Luthers Stellungnahme zu den Juden.

Auch Christoph Blumhardt d.J. war wie Luther und Zinzendorf nur ein Mensch seiner Zeit, dessen Leben sich allerdings in verschiedenen Perioden einteilen läßt, von denen eben eine davon sein Bemühen um die soziale Frage war. Ihn aber als einen der geistigen Väter eines "religiösen Sozialismus" oder gar einer Partei zu deuten und sich durch einige Zitate die eigene Weltanschauung in der Gegenwart bestätigen zu lassen, heißt Blumhardt völlig mißverstehen! Der jüngere Blumhardt wollte stets, wenn auch auf verschiedenen Wegen, nur ein "Knecht seines Herrn Christus" sein. Als ein "Verkündiger des Evangeliums" von der "Botschaft Jesu Christi" ist er dabei wohl manchmal nur "aus einer Schale heraus und wieder in eine andere Schale hineingekommen, um diese dann zu durchbrechen und wieder in eine andere Schale hineinzugehen", so, wie er selbst einmal sich äußerte.

Ich weiß, der Weg Blumhardt's in die Politik ist schon zu dessen Lebzeiten von vielen nicht verstanden worden und wird noch bis zur Gegenwart von vielen mißdeutet. Warum haben aber wohl ungezählte

Angehörige des preußisch-konservativen Adels ihm die Treue gehalten - trotz Sozialismus? Doch wohl nur, weil sie bei ihm in Bad Boll mehr suchten und fanden als in der Welt der Politik. Und warum wohl wurde Bad Boll von den Blumhardt'schen Erben an die Brüdergemeinde übergeben? Doch nicht, weil Blumhardt ein "Sozialist" war, sondern weil seine Botschaft vom "Sieg Jesu" die geistige Verbundenheit zwischen Bad Boll und der Brüdergemeinde schuf.

Wie auch mein Vater, Pfarrer Eugen Jäckh, der Christoph Blumhardt ein Leben lang zur Seite stand und mit ihm auf's engste verbunden war, bin auch ich in Bad Boll aufgewachsen. Aus ungezählten Gesprächen mit meinem Vater, mit Freunden der Blumhardt'schen Zeit und engsten Verwandten weiß ich jedoch, daß der heute so in Mode gekommene "Sozialismus" niemals Mittelpunkt solcher Gespräche war. Wir haben jedoch erfahren, was Christoph Blumhardt unter einer "Nachfolge Jesu Christi" verstand und warum er sich gerade deshalb aus dem politischen Leben des "Sozialismus" zurückgezogen hat. Wohl hat er dabei manche Wandlungen durchgemacht und sich oft auch in starken Einseitigkeiten geäußert. Er hatte aber auch den Mut, sich selbst zu widersprechen und hat Thesen gegen Antithesen gesetzt.

Es wäre mir daher ein leichtes, den von Bruder Erdmann angeführten Blumhardt-Worten einige Gegen-Zitate entgegenzustellen. In einer historischen Zeitschrift, die Geschichte und Gegenwartsfragen als eine wissenschaftliche Disziplin zu untersuchen sich bemüht, sollten wir uns jedoch vor derartigen Einseitigkeiten hüten. Es ist menschlich zwar verständlich, Leben und Entscheidungen vorausgegangener Generationen mit den Augen der Gegenwart zu sehen. Doch in der Geschichte wiederholt sich nichts und kann auch nichts wiederholt werden!

In den Gesprächen Goethes mit Eckermann findet sich einmal folgende Bemerkung: "Die Zeit ist in ewigem Fortschreiten begriffen und die menschlichen Dinge haben alle 50 Jahre eine andere Gestalt. Eine Einrichtung, die etwa im Jahre 1800 eine Vollkommenheit war, kann schon 50 Jahre danach ein Gebrechen sein." - Oder anders ausgedrückt: Eine noch so gut gemeinte Vergangenheit kann nicht unbedingt maßgebend für die Gegenwart sein. Dies zu verhüten, muß stets eine der Aufgaben jeglicher historischen Forschung sein.

In meiner Besprechung schrieb ich a.a.O.:

"Christoph Blumhardt wird auch in Zukunft vielen (beim Studium dieser Ausgabe) und die nach ihm fragen, unverständlich bleiben." Diesen Satz kann ich nur nochmals wiederholen. Der Beitrag von Bruder Erdmann ist mir der Beweis!

Nur ungern greife ich in die Diskussion über Otto Uttendörfer ein. Er stand mir aber in tiefer Freundschaft nahe. Daher wäre mein Schweigen Feigheit.

1. Der Abstand für ein sachliches Urteil über Otto Uttendörfer ist heute noch nicht gegeben. Es muß daher zu Emotionen kommen, die nicht mehr auf wissenschaftlicher Ebene liegen.
2. Ein unvoreingenommener Leser des Uttendörferbriefes muß die Zurückhaltung und Sachkenntnis bewundern, mit der der Altmeister der Zinzendorfforschung, der Finanz- und Verwaltungsexperte, von dem übernational anerkannten Ornithologen nicht zu sprechen, zu den Problemen seiner Zeit Stellung nimmt. Es ist billig, post festum den kritischen Sachkenner zu spielen. Was die "Bekennende Kirche" betrifft, hat Uttendörfer die Feststellung gemacht, daß sie nicht aus dem Geiste Zinzendorfs kommt. Im übrigen enthält er sich aller Kritik. In der Liturgie der Berneuchner findet Uttendörfer dem Grafen verwandte Töne anklingen.
3. Zum "Luthertum" Zinzendorfs. Hatte Spangenberg etwa das gesamte handschriftliche Material aus der Zeit der Wetterau deshalb im Archiv vernichten lassen, weil es zu lutherisch war? Das wird wohl niemand behaupten wollen. Warum dann? Es enthielt die eigenständigen Gedanken des Grafen, die aus einer völlig anderen Wurzel kamen, als aus dem Luthertum. Was bezweckte Spangenberg damit? Es war der Preis, den er für die Duldung und Anerkennung des Luthertums zu zahlen hatte. Deshalb wurde der Graf bei den Herrnhutern bis auf den heutigen Tag zu einem "Lutherus lutheranissimus" oder "Lutherus redivivus" gestempelt. Seitdem wird die Sichtsungszeit verteufelt. Dabei ist die Epoche der Wetterau der bedeutendste Durchbruch zu einer eigenen Identität der Gemeinde. Zum Glück konnte das gedruckte Material nicht vernichtet werden, wie z.B. die Anhänge zum Brüdergesangbuch. Dahinter steht der großartige Gedanke, die Menschen zur Freiheit zu erziehen. Dabei ist es weniger die "Freiheit eines Christenmenschen", wie sie Luther vertrat, sondern die der "gratia infusa". Zinzendorf war kein "Schultheologe". Er konnte deshalb im gleichen Atemzug auf Luthers Lehre umschalten. Zinzendorf umfaßt die Gedanken seiner ganzen Zeit: das Luthertum wie den Katholizismus, die Mystik wie die Aufklärung, den Spiritualismus wie die Gedankenwelt der Reformierten und nicht zuletzt den Geist der griechischen Orthodoxen Kirche. Mit dem Gespür des Genies fühlte der Graf, daß in allen Kirchen und geistigen Bewegungen ein Körnchen Wahrheit steckt. Ein Genie fährt eben nicht eingleisig wie das Epigonentum. Friedrich Heer hat das bei dem Heiligen Augustinus deutlich zum Ausdruck gebracht, wenn er diesen mit einem gewaltigen Steinbruch vergleicht, aus dem man alles holen könne. Nur von dieser großen geistigen Variationsbreite ist die Ökumene des Grafen verständlich. Die Gedankenwelt Zinzendorfs steht daher zur Herrnhuter Schultheologie in einem konträren Verhältnis.

Auch Otto Uttendörfer hat sich gewandelt. In seiner "Mystik" ließ er die Quellen sprechen, hielt sich aber selbst zurück. Er wußte, in welches Wespennest er sonst gestoßen hätte. Dazu war er zu klug. Zum Glück läßt sich aber heute sagen, daß die Geistesgröße des Grafen, die nicht an der Herrnhuter Elle gemessen werden kann, sich außerhalb des Herrnhutertums längst durchgesetzt hat.

Buchbesprechungen

MORAVIAN MUSIC JOURNAL, ed. James Boeringer, Winston-Salem, NC, U.S.A., 1981, 1. 22 S.

Vor 25 Jahren wurde in Winston-Salem, N.C., die Moravian Music Foundation ins Leben gerufen, deren Organ, das "M.M.F. Bulletin", regelmäßig und mit steigendem Niveau über die erstaunlichen Ergebnisse dieser Forschungsstiftung berichtete: ein großer, bislang ungehobener Schatz an Musik der Brüdergemeine ist in diesen Jahren aufgespürt, gesammelt, katalogisiert, bearbeitet und zum guten Teil publiziert worden. Im Oktober 1979 ist diese Arbeit zu einem gewissen Abschluß gekommen. Dr. Karl Kroeger, der in den letzten acht Jahren die Leitung des Instituts innegehabt hat, und seine Bedeutung in hohem Maße gefördert hat, hat zu diesem Termin sein Amt niedergelegt. Er wird aber auch in Zukunft zu den Mitarbeitern von Unitas Fratrum gehören.

Im Frühjahr 1981 hat nun ein neues Organ die Veröffentlichung der Arbeitsergebnisse der Stiftung übernommen, das "Moravian Music Journal", herausgegeben von dem neuen Direktor, Dr. James Boeringer (geb. 1930), insbesondere Fachmann für Orgelspiel und seine Geschichte, Herausgeber von Werken von Bach, Buxtehude, Mozart u.a. und auch selbst Komponist. Die Fortsetzung der Tradition der brüderischen Musikfeste hat er noch im gleichen Jahre aufgenommen. Die Foundation wird die Erforschung der brüderischen Musik auf wissenschaftlicher Grundlage fortsetzen, ebenso aber auch für die Aufführung dieser Musik, alter und zeitgenössischer, weiterhin sorgen. Die Zeitschrift soll zum zentralen Organ der Musik der Brüdergemeine in Amerika ausgebaut werden und auch europäische brüderische Kirchenmusik mit einbeziehen. Von dem Umfang und der Bedeutung der Stiftung kann man sich ein Bild machen, wenn man hört, daß sie in den 25 Jahren ihres Bestehens die Veröffentlichung von 200 Werken betreut hat, von denen über 1 Million Exemplare verbreitet sind; sie hält den Gesamtbestand an Literatur für die Forschung bereit und pflegt die Beziehungen zur gesamten kirchenmusikalischen Umwelt, - alles im eigenen Institutsgebäude.

Das erste Heft des Moravian Music Journal, als Fortsetzung des Bulletins: vol. XXVI, Nr. 1, enthält eine detaillierte Darstellung der Bedeutung der Bläserchöre, die von Herrnhut in die amerikanischen Gemeinden in Pennsylvania und North-Carolina verpflanzt wurden. Wie in den ersten Gemeinden auf deutschem Boden waren die Bläser unentbehrlicher Bestandteil der Feier des Ostermorgens oder bei der Bekanntgabe der Heimgänge von Gemeinmitgliedern, wobei die Auswahl bestimmter Versmelodien für die einzelnen "Chöre" genau befolgt wurde. Auch bei der Begräbnisfeier war die Begleitung durch den Bläserchor unerläßlich. So erklang die Botschaft von der Auferstehung des Herrn und vom getrosteten Sterben der Seinen in den Wäldern Pennsylvaniens ebenso wie auf dem Hutberg bei Herrnhut - Zeichen weltweiter Verbundenheit.

Die Musikzeitschrift teilt übrigens jedem Monat einen besonderen Choral zu, der mit seiner Textgeschichte und seiner musikalischen Eigenart ausführlich dargestellt wird - erwägenswerte Anregung!

Abschließend findet sich eine Bekanntmachung - "proclamation" - des Bürgermeisters von Winston-Salem, im schönsten Amts-Englisch

verfaßt, nach der die Moravian Music Foundation den 1. Mai 1981 als besonderen Fest- und Feiertag seitens der Commune zugesprochen erhält für ihre Verdienste um die Bewahrung und Pflege einer einmaligen musikalischen Tradition.

Waldemar Reichel

PIETISMUS UND NEUZEIT

Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Band 4, 1977/78. Die Anfänge des Pietismus.

Hrsg. von Martin Brecht, Friedrich de Boor, Klaus Deppermann, Hartmut Lehmann, Andreas Lindt und Johannes Wallmann. Göttingen 1979, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, 389 S.

Nach den drei vorgängigen Jahrbüchern (JGP) von 1974, 1975 und 1976 erscheint der vierte Band in neuem Gewand, in erweitertem Umfang und verbreiteter Zusammensetzung der Herausgeberschaft. Es steht dahinter ein Bemühen, auch Profanhistoriker verstärkt dafür zu engagieren.

Es bleibt bei der ursprünglichen Aufgabenstellung, daß die Erforschung und Auswirkung des Pietismus in Aufsätzen, Rezensionen und umfänglicher Bibliographie voransteht, wenn auch die Grenzen vor allem zur Erweckungsbewegung fließend bleiben, freilich soweit erkennbar ist, noch ohne Versuche, beides auch in den Unterschieden schärfer herausarbeiten zu wollen.

Doch soll auch die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, die Aufklärung nicht überspringend, Berücksichtigung finden. Das Programm ist anspruchsvoll. Im Vorwort ergeht eine Einladung zur Mitarbeit "an die an der modernen protestantischen Kirchengeschichte interessierten Wissenschaftler".

Ein wichtiger Schritt vorwärts ist die mit diesem Band erstmalig verwirklichte Konzentrierung auf ein Hauptthema, hier auf die Anfänge des Pietismus, nach den Aufsätzen, die abgedruckt werden, in einer Engerfassung auf den deutschen Pietismus und folgerichtig auf Spener. Das ist sachlich vorgegeben. Einzelthemen dazu bieten Hartmut Lehmann, Eberhard H. Pälz, Martin Brecht, Heiner Faulenbach, Walter Schmithals und Martin Greschat. Von grundsätzlicher Art sind die beiden Beiträge von Johannes Wallmann: "Die Anfänge des Pietismus" und Kurt Aland: "Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus." Stärker als gewisse Übereinstimmungen und sich ergänzende Betrachtungsweisen treten dabei "gravierende Meinungsverschiedenheiten" auf. Die harte Diskussion zwischen Wallmann und Aland hat sich dann in der Zeitschrift für Theologie und Kirche bis 1981 fortgesetzt. Während Wallmann vor allem die historischen Zusammenhänge herauszustellen sucht, Abhängigkeiten und Fremdeinflüsse nicht übersehend, drängt Aland darauf, das eigene theologische Profil Speners herauszuarbeiten.

Er bittet, daß Spener, der in seinen letzten drei Jahrzehnten offensichtlich manche Entwicklungen durchgemacht hat, in einer minutiösen Weise in der Forschung untersucht werde wie in dessen Zeit bis 1675. Es gilt hier, was Martin Schmidt schon festgestellt hat, daß die Erfassung des theologischen Profils des Pietismus nicht nur Spenerischer Prägung noch in den ersten Anfängen steckt, so viele auch gewichtige Teiluntersuchungen vorliegen.

Als unentbehrlich für die Forschung erweisen sich die Jahrbücher durch die Rezensionen, so unterschiedlich sie auch bewertet werden können, vor allem aber durch die ausgezeichneten Beiträge zur Bibliographie des Pietismus von Klaus Deppermann und Dietrich Blaufuß, von letzterem auch über Forschungsprojekte und geplante Publikationen zum Pietismus. Hier ist das erreicht in der Erfassung einer weitgespannten internationalen Literatur zu den Hauptthemen, die sich die JGP vorgenommen haben. So kommen auch Forschungen zur Geltung von Wissenschaftlern, die in den JGP nicht ihr Publikationsorgan sehen oder suchen.

Ein Blick noch auf die in der Bibliographie unter 10: "Zinzendorf und die Brüdergemeine" verzeichneten Arbeiten, Dissertationen und Diplomarbeiten. Im ganzen handelt es sich um 52 Hinweise. Die gewichtigen Beiträge in der Unitas Fratrum sind aufgenommen worden. Forschungsprojekte zu Zinzendorf und die Brüdergemeine sind nicht vermerkt worden. Hier ist jedoch noch ein weites Feld fast unbearbeitet.

Erich Beyreuther

Winfried Zeller:

TRADITIO - KRISIS - RENOVATIO aus theologischer Sicht.

Festschrift Winfried Zeller zum 65. Geburtstag, hrsg. von Bernd Jaspert und Rudolf Mohr. Marburg/Lahn, N.G. Elwert Verlag 1976. XVIII. 676 S., m.Port.; Gzl. DM 70,--.

Die Festschrift Winfried Zeller zum 65. Geburtstag ist wirklich ein Fest und pünktlich am 3. Juli 1976 erschienen - sehr spät kommt allein diese Anzeige. Was an dieser Festschrift besticht, ist mehr als das offenbar lange angelegte Zusammenspiel von Herausgebern, Autoren, Verlag und - im stillen - dem Gefeierten. Welche theologische Fakultät wäre nicht froh über eine theologische Reihe von der verlegerischen Qualität wie die im N.G. Elwert Verlag erscheinenden 'Marburger Theologischen Studien'. Die vorliegende Festschrift freilich verzichtet auf eine Heimstatt in jener Reihe, welche aber als Bände 8 und 15 rund 600 Seiten gesammelte Aufsätze Zellers enthält - wozu noch einmal über 200 Seiten 'Beiträge zur hessischen Kirchengeschichte' kommen, 1970 ebenfalls bei Elwert erschienen. Kurz: Winfried Zellers kirchengeschichtliche Oeuvre ist in seinem Kern bequem zugänglich. Zeller hat gewirkt mit seinen lebendigen, wachen, soliden, die Fragen erspürenden, aber nicht ihnen unterliegenden theologischen Gesprächsbeiträgen. Bis in die Form der

Veröffentlichungen schattet sich ab, daß Zeller 15 Jahre Pfarramt und Hochschullehramt miteinander zu verbinden hatte: eine heilsame und harte Voraussetzung zur Unterscheidung von Wichtigem und Unwichtigem, zugleich auch sicher eine schmerzhaft empfundene Einschränkung im Blick auf 'Opera magna'. Bernd Jaspert hat mit seiner Edition der drei genannten Aufsatzbände Zellers wirksam verhindert, daß Zellers Gesprächsbeiträge ungerechterweise zu Momentaufnahmen würden und damit vergessen wären. Und die Bibliographie Winfried Zeller für die Jahre 1937 bis 1975, fortgeführt in: Theologische Literatur-Zeitung 107. 1982, S. 156-158 geht den letzten Verästelungen von Zellers wissenschaftlich-literarischer Tätigkeit nach und versagt gerade (man möchte fast schmunzeln) am Punkt der beiden größeren Arbeiten: theologische Dissertation 1938/40 und Habilitation 1942 kann man nicht einmal aus dem Hochschulschriftenverzeichnis exakt bibliographieren (vgl. Bibliogr. Nr. I/1.4; III/93 und S. 25 A.3). Nicht die marktschreierischen Themen, sondern die mühsamen Entdeckungen in der Kirchengeschichte z.Z. von Frömmigkeitskrisen gegen Ende des 16. und im frühen 17. Jahrhundert sind Zellers Arbeitsfeld, auf dem er viel Mühe investiert hat. Editorisch hat er sich um Valentin Weigel und in den letzten Jahren um Gerhard Tersteegen verdient gemacht.

Als zweiter Herausgeber hat Rudolf Mohr sich dem mühsamen Geschäft des Zustandekommens dieser Festschrift gewidmet. Zwei Theologen im praktischen Pfarramt bringen hier eine außerordentliche Festschrift zustande: das ist nicht nur auf ihr vielfach belegtes wissenschaftliches Können zurückzuführen, sondern das darf ohne Schmälerung ihres Verdienstes auch als Antwort auf Winfried Zellers Lebenswerk gewürdigt werden. Und demgemäß gibt es bei den Autoren dieser Festschrift keine Grenzen zwischen Stand, Konfession, Kirche, theologischer Disziplin und Sprache (die man in fast europäischem Rahmen kennen muß, um diese Festschrift überhaupt vollständig lesen zu können). Es gibt nicht viele evangelisch-theologische Festschriften, die in so stringenter Weise sich ihrer dienenden Funktion darin bewußt sind, daß sie um des Geehrten willen, ja: an den Geehrten selbst geschrieben sind. Hier braucht man nur das Inhaltsverzeichnis (S. V-VIII) neben die Bibliographie Zellers (S. 643-653) zu halten: die consonantia rerum springt ins Auge: Zellers großes Thema seiner Forschungen, in der Kirchengeschichte "das jeweils Neue, Neugewordene" aufzusuchen (S. 40), dieses Thema ist gestellt, aufgenommen und in einer Variationsbreite durchgeführt worden, die durch die fünf klassischen theologischen Disziplinen hindurchgeht - zusätzlich einer 'eigenen' Abteilung (wie könnte es bei Zellers diesbezüglichem Engagement anders sein?!) "Ars et musica".

Es ist völlig ausgeschlossen, die über 50 Beiträge hier vorzustellen. Ich meine, eine Gesamtwürdigung der Festschrift zusammen mit der dieses Echo auslösenden Stimme ist angemessener. Den Weg, Stimme und Echo zu vernehmen, muß der Leser selbst gehen. Natürlich wird er vor allem in die neuere Kirchengeschichte geführt und damit auch auf ein Feld, das die Leser dieser Zeitschrift besonders interessieren wird: Pietismus samt Vorgeschichte und Nachwirkungen (vgl. S. 143-316 u.ö.). Paul Gerhardt, Spener, Francke, G. Arnold, Zinzendorf, Polykarp Müller, Giffthell, Wesley: sie und andere werden ausdrücklich thematisiert. Aber dieser Bereich kommt selbstverständlich auch zum Tragen im Zusammenhang z.B. hymnologischer Erörterungen. Die Praktische Theologie ist weit über den ausdrücklich ihr gewidmeten Teil IV (S. 529-598) angesprochen. Themen aus der Diakonie, Religionspädagogik, Aszetik,

Liturgik, Hymnologie, Christlichen Kunst, Pastoraltheologie, Sektenkunde werden immer wieder aufgegriffen, und hier zeigt sich, wie breit Kirchengeschichte ansetzen kann. Luzide Einzeluntersuchungen wechseln mit holzschnittartig entworfenen Studien, ja, mit Beiträgen, die sich "ein Versuch", "Gedanken", "eine Meditation", "Erwägungen" nennen - nicht zu schweigen von den so aussagekräftigen sechs Grußworten; auch darin m.E. eine getreue Antwort an Winfried Zeller, der gleichermaßen in Gemeindevorträgen (sie sind leider nicht bibliographiert) und streng wissenschaftlichen Publikationen sich theologisch vermitteln konnte.

Eines sei zum Schluß noch erwähnt: Dem ausdrücklichen Thema, "Traditio - Krisis - Renovatio aus theologischer Sicht" scheint sich mir ein zweites fast lautlos zuzugesellen: 'Distanz und Nähe'. Es bleibt nicht katholischen Autoren in dieser Festschrift vorbehalten, dieses Problem theologisch anzusprechen (S. 582), sondern Winfried Zeller selbst hat es vermocht, an dieser Stelle der Theologie entscheidende Einsichten gegen jede unangemessene Direktheit zu überlassen (S. 637); wie ich meine ein Gesichtspunkt, welcher einer Erforschung der Geschichte des Herrnhutertums hilfreiche Fragestellungen mit auf den Weg geben kann.

Dietrich Blaifuß

Matthias Werner:

LIEDER JOHANN SCHEFFLERS IN ZINZENDORFS CHRIST-CATHOLISCHEM SINGE- UND BETBÜCHLEIN VON 1727. - In: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. Jg. 24. 1980. S. 102-110.

Dieser Aufsatz, der bisher nur als Manuskript im Archiv der Brüderunität in Herrnhut greifbar war, ist nun durch den Druck zugänglich geworden. Der Verfasser wertet es als "ein einmaliges Phänomen in der Geschichte der Hymnologie" (S. 108), daß Zinzendorf ein Gesangbuch als Brücke zur katholischen Kirche benutzt habe, worin sich seine ökumenische Gesinnung niederschlage. Im ersten Teil seines Beitrages verfolgt er die Entstehung dieses 1728 erschienenen Gesangbuchs Zinzendorfs, das im ersten Teil 79 Lieder aus Schefflers Sammlung "Heilige Seelen-Lust" und im zweiten Teil 152 evangelische Lieder aus dem Berthelsdorfer Gesangbuch Zinzendorfs enthält. Der Verfasser übernimmt hier die Ergebnisse von Gerhard Meyer in seiner Einleitung zu dem Nachdruck des "Christ-Catholischen Singe- und Betbüchleins" in der Zinzendorf-Reprint-Ausgabe bei Verlag Olms, Hildesheim, Ergänzungsbände Band 10 unter dem Titel: "N.L. Reichsgraf von Zinzendorf und der Katholizismus. Eine geistesgeschichtliche Studie zum Problem der religiösen Toleranz" (S. XCII-CXXIX), und ich möchte nachdrücklich auf diese etwas versteckt erschienene, längere Abhandlung zu diesem heute aktuellen Problemkreis hinweisen.

Im zweiten Teil geht Werner den Nachwirkungen des Konvertiten Johann Schefflers in den evangelischen Gesangbüchern des Pietismus

nach und stellt seinen Einfluß auf das Freylinghauser Gesangbuch heraus. Im Protestantismus wurden aus den Dichtungen Schefflers Lieder für den Gemeindegesang, was im damaligen Katholizismus nicht möglich war.

Im dritten Teil zeigt Werner, wie sehr sich Zinzendorf mit den Liedern des Angelus Silesius "identifiziert", so daß er sogar unter den Liedern Schefflers im ersten Teil des Gesangbuchs eine eigene Dichtung unterbringt (Nr. 79, bzw. Herrnhuter Gesangbuch Nr. 697). Andererseits verleugnet Zinzendorf sein lutherisches Bekenntnis nicht und ändert die Schäferpoesie Schefflers, wo sie ihm nicht mit seinem mystisch geprägten Heilandschristentum übereinzustimmen scheint.

Dietrich Meyer

Gerhard Bosinski und Paul Toaspern:

WER MIR DIENEN WILL. 24 Lebensbilder von Männern und Frauen im Dienst der Liebe. Berlin, Ev. Verlagsanstalt 1978, 2. Auflage 1981. 441 S.

Der vorliegende Band will nicht eine wissenschaftlich geschriebene Geschichte der Inneren Mission sein. Es geht in ihm auch nicht, wie die Herausgeber einleitend bemerken, darum, die geschichtlichen Kenntnisse zu bereichern, vielmehr sollen "Impulse erkannt werden, die zu der Arbeit früherer Zeiten ermutigten und die auch für uns heute wichtig sind". Der Band ist gedacht als Hilfe für Mitarbeiter im diakonischen Bereich, die durch das "Lebenszeugnis" der Väter zu christlicher Nachfolge ermutigt und mit der Vielseitigkeit diakonischer Lebensformen und Einrichtungen vertrauter werden sollen. Jedes Lebensbild enthält neben der Biographie, die etwa drei Viertel des Textes einnimmt, einen kurzen Abschnitt mit Zeugnissen und Zitaten und einen weiteren Passus über Ausstrahlungen der jeweiligen Persönlichkeit in unsere Zeit sowie ein gedrängtes Literaturverzeichnis.

Die Reihe der Lebensbeschreibungen wird eröffnet mit Vincenz von Paul (1581-1660), dem einzigen katholischen Christen in diesem Band, wenn man nicht auch Goßner hinzurechnen will. Neben den großen und bekannten Gestalten aus der evangelischen Kirchengeschichte wie August Hermann Francke, Amalie Sieveking, Wilhelm Löhe, Theodor Fliedner, Johann Hinrich Wichern, Friedrich von Bodelschwingh, Eva von Thiele Winckler u.a. stehen einige unbekanntere meist aus der jüngeren Vergangenheit. Drei Persönlichkeiten reichen bis in die Zeit nach 1945, und zwar Heinrich Schumann (1875-1954), Vorsitzender des Landesvereins für Innere Mission in Sachsen und Leiter des Leipziger Diakonissenhauses, Paul Gerhard Braune (1887-1954), Leiter der Hoffnungstaler Anstalten in Lobetal, und Theodor Wenzel (1895-1954), der 1949 geschäftsführender Direktor des Centralausschusses der Inneren Mission in der DDR wurde.

Für den Leser dieser Zeitschrift möchte ich hinweisen auf das Lebensbild von Johann Valentin Andreae, der stark auf Comenius gewirkt hat

und mit ihm korrespondiert hat. Vor allem ist die Biographie von N.L. von Zinzendorf durch Pfarrer und Archivar i.R. Werner Burckhardt aus Herrnhut zu nennen. Werner Burckhardt hat nicht nur einen flüssigen Stil und eine gute Beobachtungsgabe für bedeutungsreiche Details, er bietet in diesem Artikel eine glänzende Zusammenfassung, die weit über den Anlaß, Zinzendorfs Bedeutung für die Geschichte der Diakonie, hinausgeht. Das Schwergewicht der Biographie liegt dabei auf der Anfangszeit, der Jugendentwicklung Zinzendorfs und der Entstehung der Brüdergemeine mit treffenden Charakterisierungen einzelner Persönlichkeiten; auch werden die Kontakte zu den Sorben der Oberlausitz angesprochen. In kurzen Sätzen oder nur Nebensätzen liegen wichtige Hinweise versteckt. So stellt Burckhardt richtig, daß Zinzendorf nicht Patenkind von Spener war, wie man gelegentlich liest und wie es Zinzendorf selbst glaubte. Er weist nach, daß Zinzendorf als Student in Wittenberg im Nachbarhaus des Theologen D. Wernsdorf wohnte, den er gerne besuchte. Interessant zu wissen, daß die Befreiung von der Leibeigenschaft, die Zinzendorf seinen Untertanen in Herrnhut gewährte, ähnlich schon 54 Jahre früher den Exulanten in Neusalza-Spremberg von den damaligen Grundherren eingeräumt wurde. Im Jahr des Missionsjubiläums dürfte auch folgende Mitteilung beachtenswert sein: Noch heute, so schreibt Burckhardt, gibt es eine Frucht der brüderischen Indianermission in den sogenannten Moravian Indians, wie sich ein Teil des Delawarenstammes im Süden von Ontario/Kanada nennt. In dem letzten Abschnitt schließlich mit der Überschrift: "Die Auswirkungen Zinzendorfs auf die Diakonie der Gegenwart" findet man wichtige Hinweise für das Verständnis von Diakonie in der Brüdergemeine.

Aufschlußreich und aus Quellen des Herrnhuter Archivs gearbeitet ist auch das Lebensbild des Barons Hans Ernst von Kottwitz durch Pfarrer Erwin Kunert aus Berlin. So wird etwa das Protokoll der Unitäts-Ältestenkonferenz zitiert, das eine Ablehnung des Gesuchs des Barons um Aufnahme in die Brüdergemeine enthält, weil seine Frau noch nicht diesen "Sinn" habe. Kottwitz bleibt der Brüdergemeine in Gnadenfrei dennoch treu. Auf die Biographien von Johann Friedrich Oberlin und Johannes Evangelista Goßner, die Kontakte zur Brüdergemeine hatten, sei abschließend hingewiesen.

Dietrich Meyer

Johann Christian Edelmann:

SÄMTLICHE SCHRIFTEN. In Einzelausgaben herausgegeben von Walter Grossmann, 13 in 12 Bänden, Stuttgart-Bad Cannstadt 1970 ff.

Die vom Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog) veranstaltete Herausgabe sämtlicher Schriften von Johann Christian Edelmann (1698-1767), dem radikalsten Vertreter der deutschen Frühaufklärung, ist nahezu abgeschlossen. Das Gesamtwerk enthält sämtliche gedruckten sowie bislang unveröffentlichten Schriften aus seinem Nachlaß. Band

1-6 (1970/71) enthält "Unschuldige Wahrheiten", die 1735-1743 erschienen und mit denen Edelmann seine schriftstellerische Laufbahn begann. In seiner Autobiographie schildert er sehr detailliert die auditiv empfangene Weisung: Schreib unschuldige Wahrheiten. Und er erklärt, "daß sie der Grund zu meiner ganzen nachmaligen geistlichen und leiblichen Glückseligkeit gewesen, und daß, wenn ich denselben nicht so willig gefolget hätte, ich nimmermehr die theuren Freunde würde haben kennen lernen, die mir, bey meiner gefährlichen Arbeit, und Mittellosen Umständen, meine äußere Versorgung und ehrlichen Unterhalt verschaffen müßen" (S. 158).

Band 7,1 (1972) bringt "Moses mit aufgedecktem Angesichte. Erster Zweiter, Dritter Anblick" (1740) (1), Edelmanns radikalste Schrift. Sie basierte auf der Rezeption des niederländischen Philosophen Benedict de Spinoza (1632-1677) und des deutschen Sozialrebellen und Atheisten Matthias Knutzen (1646-nach 1674) (2), der seinerseits ein Spinoza-Schüler war. Mit diesem brisanten Buch, das nicht nur die feudalabsolutistische und kirchliche Obrigkeit in Frage stellte, sondern auch dem christlichen Offenbarungsglauben den Boden entzog (3), wurde endgültig das Bild des zur "Freygeisterey" neigenden "Religionsspöters", des "berühmten Edelmanns" geprägt (4). Druck und Vertrieb der 500 Exemplare hatten geradezu konspirative Züge. Die beabsichtigte Drucklegung in Büdingen kam nicht zustande, "weil das Werck vom Hrn. Magister Stockfinster censiret werden solte". So übernahm schließlich der Buchdrucker Eichenberg in Frankfurt/M. diese Aufgabe, "ungeachtet an diesem Orte wegen Wachsamkeit der Wächter Zions, tausendmal mehr Gefahr zu besorgen war, als in Büdingen" (5). Die ersten Konfiskationen haben nach den Worten Edelmanns "dem Mose dadurch ein neuer Glanz, mir aber das Recht gegeben, die noch vorrätigen Exemplaria noch einmal so theur zu verkaufen. Die Buchführer [d.i. Buchhändler, Anm. G.P.] hingegen, die vor der Confiscation etwas davon erwischet hatten, bekamen nachher wohl 10 und mehr mal so viel davor..." (6).

Im Band 8 des Sammelwerkes (1977) erfolgt der Wiederabdruck der Schrift über "Die Göttlichkeit der Vernunft." Auch auf die Gefahr, eines Widerspruchs bezichtigt zu werden, veröffentlichte Edelmann 1742 diese Schrift, obwohl "...in dem Mose (der doch eher, als die Göttlichkeit der Vernunft, im Druck erschienen) ein ungleich heller Licht, als in dieser erscheint". Begründung: "damit es nicht gar umsonst geschrieben seyn möchte" (7).

Band 9 (1979) enthält: "Abgenöthigtes, jedoch Andern nicht wieder aufgenöthigtes Glaubens-Bekennniß" (1746); eine Schrift, die Edelmann zwang, "Neuwied zu verlassen und sich eine Zeitlang verborgen zu halten, denn es wurden das Glaubensbekenntniß nebst dem Moses mit aufgedecktem Angesicht, wozu später noch die Epistel St. Harenbergs kam, als gottlose Schriften verboten und confiscirt, und Edelm. mußte selbst fürchten persönlich vom Kaiserlichen Fiscal belangt zu werden, obgleich das wie alle Reichssachen einen langsamen Gang ging und das Decret erst 1750 zum Vorschein kam. Das Decret ward in Frankfurt a.M. durch öffentliche Verbrennung unter großen Solennitäten vollzogen" (8).

Im Band 10 (1974) sind "Die Begierde nach der vernünftigen lautern Milch" (1744) und die Erstveröffentlichung eines Manuskriptes über die Unsterblichkeitsfrage (1749) zusammengefaßt.

Band 11 (1971) bringt die Streitschriften mit einem Verzeichnis der Schriften, die Edelmanns Repliken veranlaßten.

Mit dem Band 12 (1976) wurde die Herausgabe sämtlicher Schriften abgeschlossen. Er enthält die Autobiographie von Edelmann.

Hier interessiert besonders der Band XI, die Streitschriften. Auf sie soll im folgenden ausführlicher eingegangen werden (9). Nach einer Einleitung von Walter Grossmann (S.V-XXXII), in der zu jedem Beitrag eine kurze Einführung geboten wird, werden folgende Streitschriften wiederabgedruckt:

1. "Bereitete Schläge auf der Narren Rücken" (1738; S.1-30). Es ist eine Abrechnung mit J.F. Rock und seiner Inspirationsgemeinde, der sich Edelmann vom Anfang des Jahres 1737 bis zum endgültigen Bruch am 16. März 1738 zugehörig fühlte. "Was mich an Ihnen charmirte, das war ihr gutes offenerziges und unverstelltes Naturell", schreibt Edelmann in seiner Autobiographie (S.250). Doch sich von unreflektierten Gefühlen und einem mystischen Gottesvertrauen leiten zu lassen, ging dem Intellektuellen Edelmann schließlich gegen den Strich und er erkannte die Naivität als Selbstbetrug. Die Trennung war unvermeidlich. Da Zinzendorf sich seit 1730 um die Integration der Inspirierten in die Brüdergemeine bemühte und damit ganz wesentlich zum Niedergang dieser "Sektenkirche" beitrug, auch manche Anregungen dieser Gemeinschaften in die Brüdergemeine hineinwirkten - Anfang Dezember 1714 feierten die Inspirierten in Schwarzenau das erste Liebesmahl, wohin auch 17 Gäste aus dem Ysenburgischen kamen (S.X) - dürfte diese Streitschrift auch für die Zinzendorf-Forschung nicht uninteressant sein. Der ergreifende Brief Rocks als Antwort auf die Angriffe Edelmanns im Anhang A (S.579-584) runden dieses Bild ab.
2. "Christus und Belial...in einem theologischen Briefwechsel zwischen...Auctore und Bruder Ludwig von Zinzendorf" (1741; S.31-272). Die unter diesem Titel vereinten Briefe, Schreiben und Kommentare sind sechs Jahre nach Edelmanns Besuch in Herrnhut kurz vor Ende seines fünfjährigen Aufenthaltes in Berleburg entstanden (10). Als einzige veröffentlichte Stellungnahme zu den Angriffen Edelmanns ist im Anhang B (S.585-588) ein Brief Edelmanns an Zinzendorf vom 17. Juli 1735 abgedruckt. Zinzendorf ließ dieses Dokument in den Büdingischen Sammlungen 1744 mit dem bezeichnenden Hinweis im Inhaltsverzeichnis: "Haupt-Urkunde in der Edelmannischen Controvers", veröffentlichten. Der "Christus und Belial", "sicherlich nicht wertvollstes Zeugnis aus seiner Feder", hatte für Edelmann insofern eine tiefere Bedeutung: "Es ist abschließendes Dokument eines Lebensabschnitts, dessen Anfang wesentlich mit seinem Interesse an Herrnhut verbunden war und der ihn zu neuen und radikalen Erkenntnissen und Wertungen führte" (S.XVII). Bevor ich im einzelnen auf diese Streitschriften näher eingehe, seien noch die folgenden Beiträge in diesem Sammelwerk genannt.
3. "Schuldigstes Dancksagungs-Schreiben an den Herrn Probst Süßmilch" (1747; S.273-304). Es ist eine, im Ton wesentlich gemäßigtere Verteidigungsschrift gegen die im gleichen Jahr in Berlin erschienene - einzige - theologische Streitschrift des Pastors und Propstes an der Peterskirche in Cölln, Johann Peter Süßmilch (1707-1767). Dieser hat sich vor allem einen Namen gemacht mit seiner Schrift über "Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts..." (1741), mit der er der Bevölkerungsstatistik eine wissenschaftliche Grundlage schuf und mit seinen gesellschaftlichen Überlegungen als ein Vorläufer des Robert Malthus gelten kann. Mit der Streitschrift

"Die Unvernunft und Bosheit des berüchtigten Edelmanns..." beabsichtigte Süßmilch ganz eindeutig, den Asylanten in Berlin bei den brandenburgisch-preußischen Behörden, ja beim König selbst zu denunzieren. Er glaubte, den Beweis erbracht zu haben, daß der Verfasser des "Moses" ein Mensch sei, "der in der bürgerlichen Gesellschaft und christlichen Kirche gar nicht zu dulden" sei (S.XXI). Edelmann erkannte die Gefährlichkeit der Situation - ihm war von Friedrich d.Gr. Asyl erteilt worden mit der Auflage, keine Schriften mehr zu veröffentlichen (11) - und reagierte sehr zurückhaltend. Man kann in Edelmanns "Danksagungsschreiben" an Süßmilch deshalb auch einen Rückzug sehen.

Der Sammelband schließt mit den Schriften:

4. "Das Evangelium St.Harenbergs" (1748; S.305-412) und

5. "Die erste Epistel St. Harenbergs" (1747; S.413-578).

Das "Evangelium" ist eines der ersten Rückblicke Edelmanns auf seine geistige Entwicklung, "und es finden sich darin prägnante Formulierungen seiner religiösen Gedanken" (S.XXIII). Johann Eduard Erdmann sieht in dem "Glaubensbekenntnis", dem "Evangelium" und "Ersten Epistel" den "Kulminationspunkt der aus dem Pietismus hervorgegangenen Aufklärung" (12).

Auf die Beziehungen Edelmanns zu Zinzendorf und der Brüdergemeine und die Gründe, die schließlich zur endgültigen Trennung führten, bin ich in anderem Zusammenhang bereits eingegangen (13). Auch die Frage nach den Ursachen für die Heftigkeit der Polemik soll nicht noch einmal aufgerollt werden. Hier genügt der Hinweis, daß hochgespannte Erwartungen auf beiden Seiten 1736 ihr Ende fanden. Nach Edelmanns merkwürdigem "Untertauchen" und seiner schließlichen Abreise von Dresden im Sommer dieses Jahres waren die Würfel endgültig gefallen; eine Übersiedelung nach Herrnhut kam nicht mehr in Frage. Zinzendorf - nicht so seine Mitarbeiter, wie die folgende Korrespondenz zeigt - hatte die Situation ganz klar erkannt; sein Brief (Gießen, 1. Aug. 1736) an Edelmann in Berleburg (14) läßt daran keinen Zweifel (15). Er bittet Edelmann nur: "...schlagen sie sich nicht zu den Lästern unserer Gemeine, wie sorglich in Dresden schon geschehen ist, sondern fragen sie, ehe sie richten" (4/98). Bezeichnenderweise beginnt Edelmann seine Streitschrift "Christus und Belial" (16) mit dem Abdruck dieses Briefes. Die vorangegangene Korrespondenz hätte Edelmann, wie das in dem Sammelband abgedruckte Beispiel aus den Büdingschen Sammlungen, XIII. Stück, Leipzig 1744 (684/585 - 686/588) zeigt, schwerlich, ohne sich selbst zu kompromittieren, in einer Kampfschrift verwenden können. Von einem theologischen Briefwechsel, wie es im Titelblatt heißt, kann auch kaum die Rede sein. Ein kurzer und ein längerer Brief von Zinzendorf und zwei kurze Schreiben seines Mitarbeiters Severin Lintrup bieten Stoff zu einer 62seitigen Vorrede (17), 61 Seiten Antwortschreiben und einem Anhang von 55 Seiten; die ausführlichen Kommentierungen der Briefe (18) Zinzendorfs und Lintrups gar nicht berücksichtigt! Theologische Fragen werden in den Briefen von Zinzendorf und Lintrup kaum angeschnitten, abgesehen von dem im Postskriptum des ersten Zinzendorfbriefes (6f/100f) aufgezeichneten "Filum Ariadnes per Labyrinthum, Das ist: Leitfaden aus dem Irr-Garten", einem kurzen, prägnanten Glaubensbekenntnis Zinzendorfs. Weder Zinzendorf noch Lintrup gehen auf die weit-schweifigen, mit vielen Wiederholungen vorgetragenen theologischen Argumente Edelmanns ein; sie beschränken sich auf knappe theologische

Aussagen und kurze Informationen und - im zweiten Brief Zinzendorfs - auf den Versuch, die ärgsten Angriffe abzuwehren. Man wundert sich, daß Zinzendorf sich überhaupt bereitfand, auf das von persönlichen Angriffen und einer kaum überbietbaren Polemik strotzende Antwortschreiben Edelmanns einzugehen. Der einleitende Satz seines zweiten Briefes (geschrieben in Königsberg/Pr., 8.X.1736 u. Rotterdam, 9.III.1737) macht deutlich, daß Zinzendorf bereits damals mit der Veröffentlichung dieses Briefwechsels rechnete. "Dero Brief ist voller Injurien/ nach Art der Schulen, daraus sie kommen, und dahin sie eingehen, daß ich aller Antwort enthoben seyn könnte, wenn ich wüste, daß ihr Brief bey ihnen allein bliebe, und nicht, wie es bey ihnen bräuchlich, seinen Cours nähme, da es denn mehr um andrer/ als ihrentwillen nöthig seyn will, die wenigen Realia, welche dero Schreiben berühret, einfältig zu beantworten" (27/121). Wohl mehr um der Inspirierten willen, in deren Kreisen Edelmann sich jetzt bewegte, und die zu einer geistlichen Ordnung zu führen Zinzendorf seit 1730 sich bemüht hatte (19), und natürlich auch, um seine Integrität wiederherzustellen, griff Zinzendorf zur Feder. In 14 Punkten geht der Graf auf die Angriffe Edelmanns ein. Daß selbst "die alte Legende mit dem Stunden=Abrufen" (35/129) einer Antwort wert gehalten wird, macht deutlich, daß diese erfundene, von den Gegnern Zinzendorfs kolportierte Geschichte (ein großer Diebstahl in Herrnhut während einer Nachtwache Zinzendorfs) offenbar weite Verbreitung gefunden hatte (20). Wichtiger erscheinen mir jedoch zwei Punkte, die Zinzendorf wahrscheinlich überhaupt zu einer Antwort veranlaßt haben. Unter Punkt 11 schreibt er : "Unter andern gehäuften Beschuldigungen (darauf ich theils wegen der Generalité, und theils, weil es sonst schon oft geschehen ist, nicht erst antworten werde,) werffen sie mir eine Historie vor, die eine Schweitzerische Jungfer einer Nürnbergischen Weibs=Person einen Brief solte aufgemacht, und weil sie viel Lügen von der Gemeine geschrieben hatte, selbige corrigiret haben. Weil aber die gute Lindnerinn sich wohl vor keine Herrenhutische Schwester ausgeben wird, und es im übrigen bekannt ist, wie hoch dieses zu Herrnhut gleichwohl geahndet worden; so sehe ich nicht, was der Herr Edelmann damit sagen will" (21). Hier ging es Zinzendorf offenbar darum, den Mitwisser und Zeugen einer unkorrekten Handlungsweise von der weiteren Verbreitung dieses peinlichen Geschehens abzuhalten.

Noch beunruhigender mußte für Zinzendorf jedoch der Umstand sein, daß Edelmann über zwei Auszüge von Briefen der Schwägerin Benigna Reuß/Ebersdorf verfügte, in der diese gegenüber einem F.D.C. u.a. äußerte: "Zinzendorff läugt schriftlich und mündlich/ und spielt spitzbübische Intriguen...Es scheint mir zuweilen an/ als wolte er eine geistliche Monarchie aufrichten und Chef darinne seyn...da er bereits ein nicht geringes Flagellum Ecclesiae verae, Sorge ich/ er könne ein Vorläuffer des Anti-Christis werden/ dafür aber GOTT sey/" (22). Offenbar wurden diese Briefe als Kronzeugen für die Lügenhaftigkeit und Verdorbenheit Zinzendorfs unter seinen Gegnern gehandelt; auch noch in einer Zeit, als die durch den Halleschen Pietismus verursachten Spannungen zwischen Herrnhut und Ebersdorf schon im Abklingen waren (23). Bei dem Entstehen dieser Briefe spielten sicher auch ganz persönlich empfundene Enttäuschungen (24) der kränklichen Gräfin Benigna Reuß eine Rolle, die sich als "Braut Christi" zur Ehelosigkeit entschieden, aber auf Zinzendorf bei seinem ersten Besuch den größten Eindruck gemacht hatte (25). Obwohl Zinzendorf schließlich ihre Schwe-

ster Erdmuthe Dorothea heiratete, fühlte er sich der Schwägerin Benigna sehr verbunden (26). Und so empfand er es als seine Pflicht, sie zu verteidigen. "Ich weiß gewiß, wenn diese allerdings theure Seele wüste, wie schändlich ihre Briefe gemißbraucht, und was ihr darauf vor eine Schuld aufgeladen würde, sie würde es nicht loben, und sich sehr darüber betrüben. Inzwischen ist dieses Urtheil von der Person, die es gefället, dem Heylande schon manchmal mit Thränen abgebenet, und von Ihm und mir hertzlich vergeben worden. Ich weiß aber wohl, daß ich sein armer Sünder bin und bleiben werde, so lange ich lebe. Das ist der Character indelebilis, den ich habe" (47f/141f). Das war die einzige Antwort eines Mannes, den Edelmann moralisch zu vernichten trachtete (27). Die Korrespondenz bricht hier ab. Dem Brief Severin Lintrups (Berlin, 18.III.1738) an Edelmann war auf einem beigelegten "kleinen Zeddulchen" von Zinzendorfs Hand geschrieben: "Ich bitte Herrn Edelmann von meinethwegen zu sagen: Daß ich ihm volle Freyheit gebe mich nahmentlich und öffentlich zu attaquieren, wie und wo er will. Vielleicht wird ihm der Unterschied zwischen den Philistern, von denen er meldet, und unserm Volck, zwischen den Pontificibus und Episcopis, die er spottweise uns nennet, in die Hände kommen; ihm werde ich antworten, wenn ich bey der Hand bin, mein Bißthum wird kein anderer empfangen, so lange ich dem Freunde der Sünder treu seyn werde. Deswegen wahre Erlösung von allen Sünden ich nicht allein glaube, sondern von dem ersten Moment an glaube, da Er uns gnädig ist. Ich will aber auch einmahl mit einem Strick am Halse meinen Bischoffs-Stab vor Ihm niederlegen. Ich bin gewiß, daß er mich küssen und segnen wird Amen" (80f/174f).

Es ist Edelmann zugute zu halten, daß seine emotionsgeladenen Ausfälle Ausdruck einer eigenen Identitätskrise und eines maßlos übersteigerten Sendungsbewußtseins waren. Edelmann meinte nicht nur ein Recht zur Veröffentlichung der Briefe zu haben, sondern auch eine "allgemeine Pflicht, womit ich alle meinen irrenden Brüdern, Deutscher Nation, eben so wohl verbunden bin, als mein lieber Bruder Zinzendorff zu seyn glaubt;...und habe ich darunter keine andre Absicht, als meinen Brüdern zu zeigen, daß sich der HErr aufgemacht habe zum Gerichte" (Vorrede/83f). Edelmann erklärte später, daß er Jesum gesucht und schließlich auch gefunden habe, "aber nicht zu Herrenhut/ oder zu Berlenburg/ sondern in mir" (6/100,Anm.). Mit großem Pathos schreibt er: "Wir sind die Geister im Gefängnisse/ denen Christus, unser Leben, der unter dem Nahmen der Vernunft noch in einem jeden unter uns wohnt/Joh.1,14...eine Eröffnung verkündigen müssen.Jes. 61,1, 1. Pet. 3,19. Wer Ohren hat NB. zu hören, der höre, was der Geist der Wahrheit, und nicht der Geist der Lügen in unsern armen verblendeten Brüdern, den so genannten Gemeinen/ das ist, allen, aus der Finsterniß ihrer bißherigen Vorurtheile heraus beruffenen Seelen saget" (Vorrede/91). Edelmann war sich bewußt, "daß dieser so gar unvermuthete Vortrag in den Ohren der meisten meinen Brüder eine ganz neue und unerhörte Lehre seyn wird: Allein, wir haben lange genug die alte Leyer geleyert und uns von den alten und verjährten Vorurtheilen unserer Väter hinters Licht führen lassen; Wir müssen nun einmahl wieder anfangen mit neuen Zungen zu reden" (Vorrede/91f). Zinzendorf mahnt er, "sich vor dem lebendigen GOTT, ...von Grund seiner Seelen zu demüthigen, seinen Irrthum und Verblendung zu erkennen, und vor aller Welt aufrichtig zu bekennen, daß er bißher gar zu sehr genarret habe. So, und nichts anders wird er zur wahren Ruhe und Zufriedenheit seiner Seelen gelangen, und meiner Unwürdigkeit vor

Gott noch danken, daß sie ein Werkzeug seyn müssen, so Er, der grosse Gott, zu seiner Wieder=Herumholung hat brauchen wollen: Wird er sich aber verhaltsstarrigen, und die Zeit zu seiner Ruhe einzukommen, muthwillig versäumen, so wird er auch so bald, noch keine Errettung aus seiner dermahligen Finsterniß zu hoffen haben. Siehe! Ich habe es ihm gesagt"(Vorrede/94).

Der zweite Brief Zinzendorfs, auf der Reise flüchtig zu Papier gebracht ("in Eil, und mit nicht so gar brauchbaren Federn"), bedurfte der Reinschrift durch einen vertrauten Mitarbeiter. Der Däne Severin Lintrup, der Edelmann als "mein dermahliger bekannter Freund" apostrophiert (51f/145f), übernahm diese Aufgabe. Edelmann sah sich nun wiederum veranlaßt, mit einem ausführlichen Brief (Berleburg, 15.II.1738; 55/149-73/167) "die unter der Lammes=Gestalt versteckte Drachen=Sprache ein wenig kenntlich zu machen..." (58f/152f). Vor allem ging es ihm darum, die Frage der Erbsünde und die Sündhaftigkeit des Christen und die Versöhnungstheologie zu diskreditieren (28). Obwohl Lintrup "einen besondern Eckel vor allen unnützlichen Zänckereyen" hatte, fand er sich aus tiefer Betroffenheit und "hertzlichem Mitleyden mit ihm" veranlaßt, ein Antwortschreiben an Edelmann zu schicken (Berlin, 18.III.1738; 77/171-80/174). Er sah jedoch voraus, daß Edelmann, "wenn nicht der Heyland inzwischen wird ihm ein ander Gefühl gegeben haben, gleichwohl meinen Brief an ihn, als einen Zanck=Apfel aufnehmen werde" (77/171). Lintrup konnte den Sinneswandel Edelmanns noch nicht begreifen. Er gab ihm den "gantz einfältigen Rath" zu prüfen, "ob ihm würcklich so ums Hertz ist, wie er schreibt?" (79/173). Er glaubte immer noch, daß Edelmann, aufgebracht gegen Zinzendorf, nur einen Grund gesucht habe, wider besseres Wissen gegen die Lehre Zinzendorfs zu wettern.

Edelmann fühlte sich nach langem Zögern ("weil ich fast schlechte Hoffnung hatte, bey Gemüthern seines gleichen was auszurichten") doch gedrungen, auf Lintrups Brief, und weil Zinzendorf ihn "in seinem Neben=Zeddulchen so keck heraus fordert", zu antworten (Berleburg, 17.VII.1739; 85/179-91/185). Offenbar hatte ihn das Wort vom "armen Vernunft=Geist" ganz Persönlich getroffen, so daß eine lange Epistel über das göttliche Licht in der Vernunft folgt. Das verwundert um so mehr, als Edelmann gleich zu Beginn des Briefes erklärt: "Ehe er also, mein lieber Herr Lintrup/ die Vernunft nicht besser kennet, als jetzt und, ist es eine pur vergebliche Sache, sich mit mir einzulassen/ denn ich habe gerne mit vernünftigen Leuten zu thun, und leidet es ohne dem meine Zeit vielweniger, als die seine, in einen Wort=Streit einzulassen" (87/181). Solche Widersprüchlichkeiten im Verhalten und in der Argumentation finden sich immer wieder bei Edelmann. Auch im Vorwort zum "Christus und Belial" schreibt er auf der einen Seite: "Keinen Feder=Krieg intendire ich damit nicht, Denn ich weiß voraus, daß ich es mit Leuten zu thun habe, die auf ihren Funfzehn Augen bleiben wollen, und würde Zeit und Mühe dißfalls nur vergeblich angewendet seyn", und auf der vorhergehenden Seite beschwert er sich darüber - und unterstellt zugleich, daß sein letzter Brief an Lintrup unterschlagen worden sei -, daß er keine Antwort mehr erhalten habe (29). Zugleich bietet er sich an: "Kan ich ihnen auf andere Art wieder dienen, so dürfen sie sich darauf verlassen, daß ichs mit vielen Vergnügungen thun werde."

So verwundert es auch nicht, daß Edelmann sogleich die Gelegenheit ergreift, einen langen Brief zu schreiben (99/193-121/215), als Lintrup

ihm kurz mitteilt (Kelwe, 1 Stunde vor Marburg, d. 14. Aug. 1740; 95/189), daß er auf dem Wege nach Marienborn sei und "daß wir also mit leichter Mühe einander was sagen können, wenn was zu sagen ist". Die unverminderte Zuwendung der Brüder muß Edelmann offenbar doch sehr beeindruckt haben. Der Ton ist ungewöhnlich milde gestimmt, die Anrede lautet: "Mein Hertzens-Bruder Lintrup". In der Sache beharrt Edelmann nach wie vor auf seinem Standpunkt. Er geht jedoch mit den "Schläfern" und "geistlichen Nachtwanderern" nicht mehr ganz so böseartig-aggressiv um. "Darum rede ich gegenwärtig noch ganz leise mit euch, die ihr mir am nächsten kommen seyd, nemlich mit dir und Bruder Rohledern/ welchen hertzlich grüsse" (109/203). "Ist Spangenberg noch unter euch, so grüsset Ihn meinewegen hertzlich, und fraget ihn, ob denn die in Herrenhut und Dreßden so gar zärtlich gegen mich blickende Liebe, ganz und gar wieder verlöscht, daß er mir in so langer Zeit nicht die geringste Nachricht von seinem Zustand gegeben. Saget ihm, daß ich ihn dieser seiner Laulichkeit und Unbeständigkeit ungeachtet dennoch hertzlich liebe, und ihm sein verlohren Gesicht wieder wünsche, ich wolte ihn gerne mit meinem Leben aus seiner gegenwärtigen Slavery erretten, wenn es möglich wäre" (121/215). "Der HErr, der lebendige GOTT erbarme sich eurer, und bringe wieder ein wahres Leben in euch arme Todten, Lintrup/ und Rohleder. Denn ihr seyd kaum mehr unter die Nachtwanderer mit zu rechnen, weil ihr euch als todte Leichen von dem Hochgräfflichen Fladder-Geiste durch dück und dünne schleppen, und den Koth seiner Thorheit ohne einig Gefühl an auch kleben lasset" (120/214). Der Brief endet: "Ich empfehle euch dem wahren und allein guten Hirten und Bischoff eurer Seelen, und bin ohne Falsch euer aller, und besonders dein, mein Bruder Lintrup treuergebener Bruder Johann Christian Edelmann."

Verständlicher Weise endet an diesem Punkt die Verständigungsmöglichkeit. Die Korrespondenz mit den Brüdern bricht hier ab, nicht aber die Streitschrift Edelmanns, der diesem Briefwechsel noch einen Anhang beifügt.

In der Frankfurter gelehrten Zeitung des Jahres 1741 (Nr. 24) war ein Sendschreiben des Straßburger Theologen Dr. Johann Leonhard Fröreißen (1694-1761) vom 23. I. 1741 veröffentlicht worden, das dieser zur Erläuterung einer von ihm gehaltenen Rats-Predigt an Zinzendorf gerichtet hatte. Edelmann greift diesen Brief sogleich auf, weil derselbe, "so viel die Ausschweifungen des guten Bruder Zinzendorffs betrifft, in vielen Stücken noch weit derber klingt, als etwa die meingen" (30), und rechtfertigt den sofortigen Wiederabdruck: "damit er auch andern Provintzen Deutschlands bekannt gemacht, und also desto besser vor seinem Untergange verwahret werde" (122/216). Was zunächst nur als ein zusätzlicher Pfeil im Köcher der feindlichen Argumente gegen Zinzendorf und die Brüdergemeinde erscheint, entpuppt sich sehr schnell als eine Edelmann'sche Kampfschrift gegen die lutherische Orthodoxie. Alle Argumente, die Fröreißen gegen Zinzendorf anführt, werden von Edelmann mit scharfzüngigen Worten nun gegen Fröreißen selbst gerichtet und alle aggressiven Formulierungen und Drohungen an seine Person zurückgegeben; nicht etwa um Zinzendorf zu exkulpien, sondern die Verderbtheit beider Personen und ihrer theologischen Auffassungen deutlich zu machen (31). Sicher spielte auch die Überlegung eine Rolle, daß nach Edelmanns Überzeugung "immer ein Irr-Geist den Andern entdecken, und zu seinem Fall mit arbeiten helfen muß" (175/269). Edelmann stellt Zinzendorf und Fröreißen auch deshalb auf eine Stufe, "weil weder der Herr Doctor sein Lehr=Amt/ noch der Br. Zinzendorff sein

Bischoffs=Amt von solchen Personen überkommen haben, die capable waren, dergleichen Chargen auszutheilen" (167/261). Gemeinsam hatten in der Tat Fröreisen und Zinzendorf ihre Erziehung im Fancke'schen Pädagogium in Halle genossen, - Fröreisen erinnert daran in seinem Sendschreiben an Zinzendorf (123/217). Dann führten jedoch ihre Wege auseinander. Fröreisen (1724 Theologieprofessor; 1731 Präses des Kirchenkonvents) fühlte sich zum "Hüter der lutherischen Orthodoxie im Zeitalter des Pietismus in Straßburg" berufen (32), und Zinzendorf wurde immer mehr zu seinem Hauptfeind (33). In dem von Edelmann veröffentlichten Sendschreiben des Straßburger Theologen stand dessen Urteil über Zinzendorf jedenfalls schon fest. "Denn entweder sind Sie der größte Phantast oder der größte Impostor in der Welt/ oder vielleicht beydes. Wann einmahl die Nach=Welt lesen wird/ daß ein Graf in der Welt gewesen/ der ein Vagabond, ein Irrwisch und in der Welt herum ziehender theologischer Marckschreyer worden/ der nach seinem Wohlgefallen Zimmerleuthe/ Peruquenmacher/ Heyducken/ Schu-knechte und dergleichen zu Bischöffen gemacht/ so wird sie nicht glauben/ daß solches möglich seyn können" (124/218).

Aus der Fülle der von Edelmann aufgegriffenen Argumente seien hier nur einige Beispiele herausgegriffen, die seine schriftstellerischen Fähigkeiten besonders deutlich hervortreten lassen und einen Bezug zu Zinzendorf und der Brüdergemeine haben.

Auf den Einwand Fröreisens: "und gleich wie alles abentheurlich an seinen Unternehmungen ist/ so ist auch sein Werben seltsam; andere wann sie werben geben sie Geld auf die Hand/ Er aber fordert und nimmt Geld von denen/ die er wirbt" (128/222), antwortet Edelmann: "wovor soll man denn des Herrn Doctors sein Verfahren halten, wenn er von den ingebohrnen Gliedern seiner Soldatesque, die er nicht einmahl selber erworben, sondern von seinen Vorfahren, als eine rechte Erb=Sünde geerbet hat, noch Jahr aus, Jahr ein, viel begieriger Geld fordert und nimmt, als der Br. Zinzendorff? Solten denn nicht billig die alten, und schon in Mutterleibe verzehndeten (d.h. zur Zinsleistung verpflichteten; Anm. G.P.) Soldaten, vor denen erst neugeworbenen Recrouten ein Vorrecht geniessen, zumahl da sie nicht durch ihn erst zu Soldaten, Er aber wohl durch sie erst zu einem Officier unter ihnen worden? O! mein lieber Herr Doctor, wie gescheut würde er gehandelt haben, wenn er diesen Koth nicht gerühret hätte. Denn wann ihn der Br. Zinzendorff zur Revange auch bey ihm aufrühren solte, so dürfftet ihr alle beyde vor Gestanck nicht bleiben können" (168/262).

In der theologischen Auseinandersetzung über den Versöhnungstod Jesu (171/265) - nach Pfeleiderer (34) hatte Edelmann die "fixe Idee, daß die Wiedergeborenen nicht mehr sündigen" - scheut Edelmann auch nicht, den Selbstmord des angesehenen Straßburger Theologieprofessors Knillius, der von Zinzendorf "vor einen wahrhaftig Wiedergeborenen sey gehalten worden", in die Diskussion zu werfen (172/266-174/268).

Den von Fröreisen verurteilten pietistischen Konventikeln stellt Edelmann die öffentlichen Gottesdienste der Lutheraner gegenüber, die darin bestünden, "daß sie an gewissen Tagen in die von ihnen vor heilig gehaltenen Häuser, Kuppel=Weise zusammenlauffen, daselbst erst ein höchst unangenehmes und wüstes Gehäule anstellen, hernach einem Theologischen Wäscher eine oder etliche Stunden aufhorchen, und endlich pêle mêle wieder aus einander und nach Hause oder ins Wirths=

Hauß lauffen" (35). Den "armen Zinzendorffischen Nacht Eulen (deren schüchterne und gleichsam gedämpfte Music, in vielen Stücken noch erträglicher ist, als das wüste Katzen=Geschrey der frechen Lutheraner)" (140/234) schreibt er etwas mehr Geschmack zu. In seiner 1749 bis 1753 geschriebenen Autobiographie findet Edelmann sogar noch positivere Worte über die Herrnhuter Gottesdienste. Diese hatten "wegen der andächtigen Music, insonderheit, wenn die Waldhörner mit in die Orgel stimmten, vor sanguinische Temperamente, gar etwas reitzendes. Man konnte mit Lust andächtig seyn, und bey einer solchen angenehmen Bewegung der Phantasie, ganz ohne Mühe, sich eine Vorstellung machen, wie lustig es einmal auf der Hochzeit des Lammes zugehen würde" (Autobiogr. S. 150).

Bezeichnenderweise gibt es einen Punkt, in dem Edelmann mit Zinzendorf übereinstimmt und in dem er Zinzendorf gegenüber Fröreisen in Schutz nimmt: das sind die in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Neuen Testaments niedergeschriebenen Überlegungen. Zinzendorf schreibt dort: "Ich glaube unser Heyland selbst mag sehr platt geredet und vielleicht manche Bauren=Phrasin gebraucht haben/ dahinter wir jetzt etwas ganz anders suchen/ weil wir den Idiotismus der Handwercks=Pursch von Nazareth nicht wissen" (127/221). Für Fröreisen waren diese Formulierungen ein unerhörtes Sakrileg, "weilen nun noch niemahlen kein Atheist, kein Deist, kein Muhamedaner, und kein Religions=Spötter so verächtlich von Christo weder gedacht noch geschrieben" haben. Er sieht darin nur ein Propagandaziel, "damit seine in Bischöffe metamorphosirte Handwercks=Pursche ein desto grösseres Ansehen haben mögen" (128/222). Edelmann verteidigt Zinzendorf entschieden gegen solche, "in der Camera obscura seiner Orthodoxie" befangenen Urtheile, weil "doch kein vernünftiger Mensch etwas verächtliches, vielmehr gotteslästerliches in oberührten Worten finden" könne; "...und Br. Zinzendorff soll deßwegen als ein Gotteslästerer tractiret werden" (162f/256f). Mit der scharfen Zunge des selbstbewußten Rationalisten und dem Pathos des Aufklärungsapostels wettet Edelmann: "Ach! möchten doch solche klug seyn wollende Männer ihre Dummheit im Raisoniren, nicht gar so offenbahrr verrathen... Ach möchten doch die lieben Orthodoxen der Sonne der Gerechtigkeit einmahl ihre Dummheit aufopffern, und ihren Verstand von dem Lichte göttlicher Vernunft erleuchten lassen, damit man einmahl gesündere Urtheile von ihnen in der Welt erblicken könnte, sie könnens ja vernünftigen Leuten sonst gar nicht vor übel halten, wenn sie die beyden Wörter orthodox und Narr, vor Synonyma und ganz einerley bedeutende Wörter ansehen" (164/258).

Der Hinweis von Martin Schmidt (36), daß Edelmann neben J.C. Dippel das bedeutendste Bindeglied zwischen Pietismus und Aufklärung gewesen sei, wird auch durch dieses Beispiel bestätigt.

Guntram Philipp

A n m e r k u n g e n

- 1) Der 2. Halbband, der die bisher nur im Ms. vorliegenden Anblicke enthalten soll, steht noch aus. Edelmann berichtet in seiner Autobiographie (S. 353), daß er 12 Beiträge über diesen "berüchtigten Juden=Führer" habe schreiben wollen. "Allein die Blödigkeit meiner

- Brüder, hat bekannter maaßen, kaum 3 derselben öffentlich vertragen können, und es ist glaublich, daß sie die übrigen, fals sie sie nach meinem Tode zu sehen bekommen sollten, noch tausendmal mehr in Verlegenheit setzen dürften."
- 2) Siehe D. Lohmeier, Art. Knutzen, in: Neue Dt. Biographie (NDB), Bd. 12, Berlin 1980, S. 232f.
 - 3) "Noch niemals war in deutscher Sprache ein Buch erschienen, das wie Edelmanns Moses den gesamten Bibelglauben und dazu das christliche Dogma von vorne bis hinten verneinte, das sich offen zur spinoziatischen Lehre von Gott und Welt bekannte und die üblichen Vorstellungen von Wunder, Vorsehung und Gebet so rücksichtslos zu Boden stieß... Man kann sich...nicht wundern, daß Edelmanns Schriften, voran der Moses mit aufgedecktem Angesicht, ein Entsetzen im protestantischen Deutschland hervorgerufen haben." Emanuel Hirsch: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 2, Gütersloh 2 1960, S. 411-414, hier S. 413. - Nach Karl Heussi (Kompendium der Kirchengeschichte, 11. Aufl. Berlin 1957, S. 412) erregte Edelmann mit seiner "Schriftstellerei gewaltiges Aufsehen". Vgl. auch das Nachwort zur Autobiographie von B. Neumann, S. 552.
 - 4) Vgl. C.R.W. Klose: Einleitung zur Selbstbiographie Joh.Chr. Edelmanns, S. XVI; Autobiographie, S. 10 und 352f; Pfeleiderer, Art. Edelmann, in: Allgemeine Dt. Biographie (ADB), Bd. 5, Berlin 1877, S. 639.
 - 5) Autobiographie, S. 353.
 - 6) ebd., S. 355.
 - 7) ebd., S. 341.
 - 8) Nachtrag vom Hrg. der Autobiographie C.R.W. Klose, S. 439; vgl. auch S. 462, Anm. 20. - Das Glaubensbekenntnis fand eine französische Übersetzung mit dem Titel: "Idée générale de la Confession de Foi, publiée nouvellement par Mr. J.C. Edelmann". Vgl. Joh.Gg. Meusel: Lexikon der vom Jahr 1750 bis 1800 verstorbenen Deutschen Schriftsteller, Bd. 3, Leipzig 1804, S. 37. - Vom Hamburger Magistrat wurde das gedruckte Glaubensbekenntnis in allen Buchläden konfisziert. Vgl. K.Chr.Lebr. Franke, Art. Edelmann, in: Allg. Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, hrg. v. Ersch-Gruber, Bd. I, 31. Th. Leipzig 1838, S. 59-63, hier S. 60.
 - 9) Die in () gesetzten Seitenangaben im Text beziehen sich, sofern ein besonderer Hinweis nicht eine andere Quelle nennt, immer auf den Bd. XI der Gesamtausgabe. Die erste Angabe gibt die Seitenzahl im Original an, die zweite die fortlaufende Seitenzählung im Bundsteg des Bandes XI.
 - 10) Wo er an der Übersetzung und Herausgabe der Berleburger Bibel von Joh.Friedr. Haug (1680-1753) und verschiedener religiöser Schriften mitarbeitete (S. XI). Edelmann übersetzte die Briefe 2. Tim., Titus und Philemon. Vgl. Martin Schmidt, Art. Edelmann, in: Neue Dt. Biographie (NDB), Bd. 4, Berlin 1959, S. 308; Joh.Gg. Meusel (Anm. 8), S. 36.
 - 11) Friedrich II. gewährte Edelmann Asyl, "weil er ja so viele Narren in seinem Lande habe". Zit. bei Pfeleiderer, Art. Edelmann, in: Allg. Dt. Biographie (ADB), Bd. 5, Berlin 1877, Repr. Berlin 1968, S. 639.
 - 12) Grundriss der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl. Berlin 1896, Bd. 2, S.261.

- 13) s. Pietismus-Herrnhutertum-Erweckungsbewegung, verm. Köln 1982.
- 14) Zinzendorf sah sich durch das Erscheinen der "Unschuldigen Wahrheiten" (vgl. Bd. 1-6 der Gesamtausgabe) zu diesem Begleitbrief veranlaßt. "Ihre schädliche Monats-Schrift hat mir eine Ermahnung an sie abgedrungen, weil sie mich zu solcher Brüderlichen Pflicht ungemein oftmahls erbeten haben, und ich nicht gewohnt bin, eine Sache alsdenn zu thun, wenn sie mir nur wohl genommen wird, sondern alsdenn, wenn sie nöthig ist, ob sie mir auch übel genommen werde" (28/122). Edelmann kommentiert diese Stelle: "... so viel meine Schriften dem Hochgräfflichen Affter-Heylande geschadet/ so viel haben sie dem wahren Menschen=Freunde Nutzen geschafft/ wovon ich dem guten Br. Zinsendorff gantz unverwerfliche Zeugen unter Augen stellen könnte" (Anm. b). Dem kurzen Brief an Edelmann war ein Schreiben an die Inspirierten beigelegt, "den sie uneröffnet wieder zurück geschicket" (4/98, Anm. b).
- 15) "Ich aber bin arm und elend, und muß manchen beweinen, den ich nicht helfen kan". Darauf antwortet Edelmann empört und polemisch: "Schämen sie sich nicht, lieber Herr Graf, Ihren eigenen Regiersüchtigen Geist, so gar offenbahr gegen mich blicken zu lassen? Sie haben die Absicht mich von Irrwegen ab, und zu Christo zu weisen" (15/109). "Sie können sich ja selber nicht helfen, wehrter Graf, weder geistlich noch leiblich, wie mögen sie doch sich einbilden, andern helfen zu wollen" (21/115).
- 16) Edelmann bringt eine weitschweifige Erklärung des Wortes Belial (Vorrede/87-94), worunter er "einen nichtswürdigen und leichtfertigen Menschen" (88) versteht.
- 17) In der er sich auch mit "Ludwigs von Zinzendorff erwartete Erklärung über Herrn Andreas Groß von Frankfurth etc. Klagschrift" auseinandersetzt (Vorrede/36).
- 18) Mit oft entsetzlicher Sophisterei!
- 19) Vgl. Erich Beyreuther: Zinzendorf und die sich allhier beisammen finden, Marburg 1959, S. 270-274. Edelmann nimmt darauf Bezug, wenn er schreibt (17f/111f): "Wie weit sonst Ihr Beruf zu bessern gehe, das haben die hiesigen ehemaligen Anstalten ausgewiesen, und wirds der Fortgang desselben mit der Zeit noch besser lehren, und diejenigen, so unter ihrer Führung bißher gestanden, werden die besten Zeugen abgeben können, ob sie durch das kirchliche Wesen sind gebessert oder verschlimmert worden." Und noch 1740 weist er darauf hin, "wie schlecht euer lieber Graf mit sammt seinen angesehensten Helden hier zu Berlenburg bestanden..." (118/212).
- 20) Edelmann kommentiert diese Stelle der Zinzendorf'schen Antwort bezeichnenderweise so: "Ist er capable gewesen/ seinen Aeltesten die Hände zu küssen/ welches ich selbst gesehen/ ja noch wohl auf eine weit unanständigere Art/ die ich nicht nennen mag/ seine affectirte Demuth gegen sie zu bezeugen, warum sollte er nicht auch capable gewesen seyn/ einen Nacht=Wächter abzugeben? Es mag bey dieser seiner Nacht=Wache ordentlich oder unordentlich hergegangen seyn/ das wird nicht viel zur Sache thun/ wie ich denn in Dreßden vernommen/ daß eben in der Nacht/ da Er die Wache gehabt haben soll/ die Spitzbuben auch nicht geschlafen/ sondern einen ordentlichen Diebstahl in Herrenhuth begangen haben sollen..." (36f/130f, Anm. m; 16/110).
- 21) S. 42/136-44/138 und 20/114. Edelmann hatte "den unterschobenen Brief in Dreßden/ in Gegenwart des Töpfer Dobers (eines Gichte-

- lianers, bei dem E. zuletzt in Dresden wohnte, Anm. G.P.) der Lindnerin und ihrer Schwester/ mit Augen gesehen" (45/139, Anm.).
- 22) Edelman hatte diese zwei Briefauszüge vor einigen Jahren von einem Herrn v. Prüschenck auf dem Schloß Haynchen des Herrn v. Fleischbein im Siegerland erhalten. Vgl. S. 47f/141f, Anm.s und 20f/114f, 36/130, Anm.m.
 - 23) 1746 wurde die Schloßecclesiola zu einer Brüdergemeine. Vgl. E.W. Cröger: Geschichte der erneuerten Brüderkirche, 2.Th. 1741-1760, Gnadau 1853, S. 91-94; Erich Beyreuther: Zinzendorf und die Christenheit, 1732-1760, Marburg/L. 1961, S. 212.
 - 24) "Nach mir hat meine Schwägerin selbst geschweige die andern/ in 1 1/2. Vierthel-Jahren nicht einmahl fragen lassen" (49/143, Anm.).
 - 25) Zinzendorf bekannte: "Ich habe in Ebersdorf einen Hauptpunkt gefunden, ich habe da die Gestalt des Heilandes kennengelernt, und mein Präzeptor ist die Benigna...gewesen." Zit. bei E. Beyreuther: Der junge Zinzendorf, Marburg/L. 1957, S. 222-228, hier S. 222.
 - 26) Ob womöglich auch die Erfahrungen mit ihr Zinzendorf verhalf, die Illusion zu überwinden, die noch aus einem Brief an Benigna spricht? "Es hat durch die Gnade Gottes in meinem Herz der Unterschied des Geschlechts keine Bedeutung. Ich halte, je mehr wir den himmlischen Weg zu nehmen suchen in der Welt, je mehr höret diese Gefährlichkeit des unterschiedlichen Sexus, welche auch aus dem Sündenfall kommt, auf." Zit. bei E. Beyreuther: Der junge Zinzendorf, S. 107. Die Einsicht in die Problematik und Schwierigkeiten der Seelsorge von einem Geschlecht zum anderen führte ja zu der bedeutenden Stellung der Verantwortung tragenden Frauen in der Brüdergemeine.
 - 27) Edelman nennt Zinzendorf immer wieder den "Hochgräflichen - oder Herrenhuthischen Heyland". Er spricht von dem "Phantastischen Gedancken=Heyland des armen Bruder Zinzendorffs"(Vorrede/38). Edelman wäre es ein leichtes, Zinzendorf "als den allerlächerlichsten geistlichen Don-Quixot, den jemahl die Sonne beschienen, zu praesentiren, und jedermann zu zeigen, daß ihm dieser Windmühlen=Stürmer noch in vielen Stücken den Rang ablauffe" (Vorrede/45). "...daß der bißherige Hochgräffliche Heyland der größte Wind=Beutel sey, den unser Seculum noch dato aufzuweisen hat" (Vorrede/55); er sei ein "so heßlich beschriebener Tauge nichts" (Vorrede/59). Die theologischen Einsichten Zinzendorfs werden "als Gedancken des armen verdüsterten Bruder Zinzendorffs/ die er nach dem gemeinen Secten=Leisten zugeschnitten, und hier und da ein Fleckchen seiner eigenen Einfälle mit dran geflickt hat" disqualifiziert (Vorrede/49). "...der unter der Masque des Heylands versteckte Bruder Zinzendorff weiß sich vor Vergnügen kaum zu lassen, wenn er seine liebe Heerde um ein Dutzend oder etliche Schöpfe hat vermehren können" (Vorrede/81).
 - 28) "Diß ist eben das rechte Sau=Evangelium, welches der Teufel in unsern Tagen mit aller Macht durch die Lutherischen Jesuiten/ die Hallenser/ den Herrn Grafen und seines gleichen aufrecht zu halten sucht" (64/158). "Es bleibet dabey, wer Christi eigen seyn will, der muß nicht sein Lebelang ein armer Sünder bleiben, vielweniger die Sünde unauslöschlich in sich behalten..." (67/161).
 - 29) Vorrede/84f. Edelman hatte den Brief an Herrn Licent Cramer in Offenbach adressiert, der ihn an Br. Moscherosch weitergeben sollte (99f/193f). Der Brief Lintrups war, um das Porto zu sparen,

über einen Bauern und dann einen Berleburger Bürger schließlich angeschmutzt und geöffnet in die Hände Edelmanns gelangt. Die Beispiele machen deutlich, wie schwierig es war, Korrespondenz mit den Mitgliedern der "Pilgergemeinde" zu führen.

- 30) und "seine gantze Nativität wohl nicht leicht besser" hätte dargestellt werden können (129/223).
- 31) Er tut das in recht ironischer Weise; z.B. "Mir deucht, der Herr Doctor erboßt sich hier ohne Ursache über den guten Br. Zinzendorff... Allein, mein lieber Herr Doctor, das ist ein purer Handwercks=Neid, der einem so grossen Manne gar nicht wohl anstehet..." (147/241). Edelmann verstehe nicht, daß ihr Lutheraner "den armen Br. Zinzendorff/ der doch bey euch gelernet hat, nicht neben euch leiden wollet; sondern ihn ungescheut den grösten Betrüger nennet, da er doch kaum den tausenden Theil so viel betrogen hat, als ihr" (154/248). W. Philipp weist in seinem Beitrag über Edelmann (in: RGG, Bd. 2, Tübingen 1958, Sp. 307) in diesem Zusammenhang darauf hin, daß dessen satirischer Stil auch in kirchlichen Kreisen üblich war.
- 32) Vgl. Martin Schmidt, Art. Joh. Leonh. Fröreisen, in: NDB, Bd. 5, Berlin 1961, S. 654f.
- 33) Der Veröffentlichung des Sendschreibens folgte ein Jahr später noch die "Hochnöthige und wohlgemeinte Warnung vor der heutzutage grassirenden Zinzendorffischen Seelenpest", Frankfurt/M. 1742. Die Replik "Gründlicher Unterricht von Privatversammlungen, nebst einer Widerlegung der in den sog. Fröreisenschen Warnung wider den sel. D. Spener, Breithaupt, Anton und Francke angebrachten falschen Beschuldigungen von einem die Wahrheit liebenden Lehrer", Frankfurt 1744, ist möglicherweise von Zinzendorf selbst verfaßt worden.
- 34) Pfeleiderer (Anm. 11), S. 639.
- 35) An anderer Stelle (152/246; vgl. auch 167/261) spricht er in diesem Zusammenhang von den "schnöden Lügen=Boutiquen und Mörder=Gruben".
- 36) Martin Schmidt (Anm. 10), S. 308. Auch E.W. Zeeden (Art. Edelmann, in: Lexikon f. Theol. u. Kirche, Freiburg 1959, 3. Bd., Sp. 656) meint: "Edelmann war ein radikaler Ausläufer des Pietismus."

Personen-, Orts- und Sachregister

Abkürzungen:

Bgm. -	=	Brüdergemeine	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
- Aalen, Leiv ; Prof. theol. 73
- Abendmahl der Bgm. 16
- Ackersdijk, N.N.; Jurist (1842) 20
- Altona, Päd. Akademie 130
- Amsterdam 13,18,19
- , Flugplatz 25,45
- , Melsuria 26
- , ref. Kirche 28
- , Surinamer 28,32
- Angelus Silesius = Johann Scheffler 78
- Apokatastasis Pantan = Allversöhnungslehre bei Z. 62f,75
- Arnhem/Nl, Surinamer 28, 31,32
- Asseburg, Rosamunde Juliane von 134
- Asylrecht für Surinamer 24 - 26
- Augsburger Konfession 11,74
- Augustin, Aurelius; Kirchen-
vater (354-430) 60,71,87,112
- Auschwitz 62,63
- B
- Bad Boll, Bgm. 105,146
- Bach, Johann Sebastian 71
- Bachmann, Traugott 112,131
- Barby, Bgm., theol. Seminar 86,87,88
- Barth, Karl; Prof. theol. 55,60,64,66
- Basel 60
- Becker, Bernhard 68,69,72,79,80
- Beets, Nicolaas; Prof. theol. (1814-1903) 20
- Bekenntnis der böhm. Brüder (1471/72) 112
- Benedikt von Nursia (ca. 480-ca. 550) 112
- Bengel, Johann Albrecht (1687-1752) 75
- Berger, Peter 41
- Berlin 69,132,133
- Berlin-Neukölln, Bgm. 132
- Bernhard von Clairvaux (1090-1153) 56
- Berthelsdorf, Unitätsleitung 128,129
- Bestattung in der Bgm. 17
- Bethlehem, Pa., Bgm. 86,87,88
- Beuthen/Oberschlesien 130
- Beyreuther, Erich; Prof. theol. 61
- Bezzel, Hermann von; Theologe (1861-1917) 64
- Blahoslav, Jan (Johann); P. (1523-1571) 3 - 10
- , Werke "Philippika" 3,5
- , "Fehler der Prediger" 6,7
- , "Unterricht für Jünglinge" 7,8
- Blumhardt, Christoph d.J.; P. 142 - 146
- Blumhardt, Vater und Sohn 62
- Bonnet, Gisbertus; Prof. theol. (1797) 12
- Boor, Friedrich de; Prof. theol. 133,134

Brüdergemeine
 -, Aufgabe heute 99
 -, ihre Einheit 100,104 - 110,139f
 -, ihre Erziehung 102f
 -, ihr Diakonat 103
 -, ihre Mission 101f
 s.a. Pädagogik
 Brunner, Emil; Prof. theol.
 58
 Brunswick/Amerika 90,94
 Buckow/DDR 133
 Buddha (um 560-um 480) 75
 Bunyan, John; P. (1628-1688)
 111
 Buße, Bußkampf bei Z. 76,77,78

C

Charismatische Bewegung
 135 - 136
 Chinesen in Surinam 36
 Christentumsgesellschaft, in
 Amsterdam 18
 Christian Springs/Amerika;
 Musterfarm der Bgm. 87
 Christiansfeld, Bgm., Schule 19
 Christologie Z.'s 74,75,76
 Chudoba, F. (1906) 4,5
 Claß, Gustav; Prof. phil. 70
 Comenius, Jan Amos (1592-1670)
 als Pädagoge 3,4,5,8,112,
 115,116
 Cranz, David (1723-1777) 133
 Cyrill, hl.; Slawenapostel
 (um 826-869) 112

D

Dale, van; niederl. Wörterbuch
 36
 Dannhauer, Johann Konrad; Prof.
 theol. (1603-1666) 134
 Den Haag/Nl 14,26
 -, ref. Kirche 28,32
 -, Surinamer 28
 -, Zentral-Büro für Surinamesen
 24,25
 Descartes, René; Philosoph
 (1596-1650) 59
 Dilthey, Wilhelm; Prof. phil.
 (1833-1911) 70,71
 Dippel, Johann Conrad (1673-1734)
 53
 Drenthe/Nl, Surinamhilfe 29
 Drogensucht 27,28

E

Eberhard, Samuel (1937) 53
 Ebersdorf, Bgm. 13
 Eckart, gen. Meister E.; Mysti-
 ker (um 1260-1327) 71
 Elbe/Fluß 88
 Eckermann, Johann Peter; Ver-
 trauter Goethes (1792-1854)
 146
 Eindhoven/Nl, Surinamer
 28,31,32
 Einheit der Christen 100,
 118 - 121,139,140
 Einwanderung von Surinamesen
 nach Holland 23 - 35
 Elias, Bruder (15. Jh.) 113
 El Salvador 114
 Emmaus, Diakonissenhaus 81,82
 Erdmann, Arno; cand. theol.
 145
 Erfahrung bei H. Plitt 72 - 74,
 82
 Erhardt, Johannes Christian
 (gest. 1752) 113
 Erweckung und Tradition 139
 Erziehungsreform durch Franzo-
 sen (1796) 19
 s.a. Pädagogik
 Eugster-Züst, Howard; Pf.
 (1861-1932) 142

F

Francke, August Hermann; Prof.
 theol. 134
 Friede und christl. Glaube
 118,143,144
 Friedrich II. von Preußen, gen.
 der Große 132
 Fries, Jakob; Philosoph (1773 -
 1843) 71
 Friesland/Nl, Surinamhilfe 29
 Früauf, Friedrich Renatus; P.
 (1764-1851) 12,20
 Fullerton, W.J. 107

G

Gefühl bei Z. 72
 Geißler, Theodor; Dozent der
 Bgm. 70
 Gelderland/Nl, Surinamseelsorge
 33

Gemeine, obere 113
 s.a. Pilgergemeinde; Kreuzgemeinde
 Gemeingeist der Bgm. 12
 Generationenkonflikt 39,44,45
 Gewißheitsfrage bei Z. 59,60
 Gill, Theo; Unitätsdirektor 136
 Glaucha bei Halle 134
 Gnadenfeld, Bgm.; Theol. Seminar
 68,69,128,129
 Gnadenhütten/Amerika 87
 Goerlitz, Hermann; Pädagoge 128
 Göteborg/Schweden; Bgm. 140
 Goethe, Johann Wolfgang von
 (1749-1832) 146
 Göttingen 127,130
 Gregor von Nyssa; Kirchenvater
 59,62
 Groenfeldt, Dr. John S.; P. 100
 Groningen/Nl, Surinamer 28,31
 Grundt, Johann Christian (1718)
 133

H

Haarlem, Bgm. 13,14,15,21
 Händel, Georg Friedrich; Kompo-
 nist 71
 Halle 69,70
 Hanau, Gde. 11,17
 Harder, Johannes; Prof. theol.
 142
 Harnack, Theodosius; Prof.
 theol. 69,74
 Havelka, Emanuel; Pädagoge
 (1924) 3,5
 Haym, Rudolf; Prof. (1821-1901)
 70
 Hayn, Luise von 112
 's Heerendijk, Bgm. 14
 Heiligungsprozeß bei Z. 76,77,78
 Hendrich, N.N. (1956) 6
 Heringa, Jodocus; Prof. (um 1800)
 13,19
 Herrnhaag, Bgm. 87
 Herrnhut, Bgm. 105,112,140
 Herrnhut, ökum. Konferenzen
 18,19
 Herrnhutismus im 19. Jh. 70,71
 Herz, Herzensreligion 15
 Hesychasten 56
 Hirschberg, Lehrerhochschule 130
 Hirschel, Zacharias 133
 Höfer, N.N.; Bruder in Zeist
 (um 1800) 19
 Holzminden 129,130,131

de Hueck Doherty, Catherine
 61
 Humanität und Kultur 48 - 50
 Hus, Jan; Reformator 112

I-J

Jamaica 114
 Jäckh, Eugen 146
 Jäckh, Werner 142
 Jannasch, Hans Windekilde;
 Pädagoge 127 - 131
 Ilsenburg, Oberharz 129
 Johnson, Samuel 86
 Jugendarbeit, in Holland 30
 Ivanka, Endre von 59

K

Kant, Immanuel; Philosoph 71
 van der Kemp, Johannes Theo-
 dorus; Missionar (um 1800)
 18,20
 Kirchenbegriff Z.'s und Plitts
 80,81
 Kirchenzucht 11
 Kleinwelka, Knabenanstalt
 127,128
 Kölbing, Paul; Dozent der Bgm.
 68,70
 Koestler, Arthur 62
 Köstlin, Julius; Prof. theol.
 76,79
 Kopenhagen/Dänemark 87
 Korff, Gottfried 132
 Kraemer, Hendrik; Prof. theol.
 41
 Kramer, Alfred; Pädagoge 129
 Kreuzestheologie Z.'s 53 - 66
 Kreuzgemeinde 65
 Krom, H.J.; Prof. (um 1800)
 13,17,18,20
 Kubalek, N.N. (1956) 5,6
 Kultur, Begriff 36 - 38
 - und Humanität 48,49,50
 -, Kulturkrise 36 - 51
 -, Pluralität in Surinam 39 -
 42
 - und Religion 38,45
 -, Zukunftsschock 42 - 44

L

Labrador 127,131
 Landschulheim-Bewegung 129,
 130

Lauterbach, Johann Michael 133
 Lebenslauf in der Bgm. 16
 Lebensstil der Christen 122 - 126
 Leeuwarden, Freundeskreis der
 Bgm. 14
 Lehmann, Theophil; Pädagoge 129
 Leipzig 129
 Le Long, Isaac (geb. 1683) 14
 Leominster/England, Bgm. 106
 Liebe Gottes bei Z. 79,80
 Liebesmahl in Zeist 16
 Liedertheologie der Bgm. 15,16
 Lietz, Hermann; Pädagoge 129
 Limburg/Nl, Surinamseelsorge 33
 Livland und Bgm. 69
 London 86
 London Missionary Society 18
 Luserke, Martin; Pädagoge 129
 Luther, Martin 53,54,58,79,137,
 145

M

Marienborn, Bgm. 87
 Martens, H.J.; Pf. 135
 Masman, Gerhard; Pf. (1797)
 11,12,13,18,19,20
 Masman-Uden, Jacobina; Frau
 von G.M. 11 - 22
 Maximus Confessor; Theologe
 (um 580-662) 62
 Meier, Klaus-Jürgen (1979) 145
 Melanchthon, Philipp 76
 Methodius, hl. Slawenapostel
 (um 825-885) 112
 Meyer, Dietrich 73,81
 Michelangelo; Bildhauer, Maler
 65
 Middelburg, Freundeskreis der
 Bgm. 14,19
 Missionsgesellschaft, niederlän-
 dische, Gründung 13,18,20
 Mitgliedschaft in der Bgm.
 11,12
 -, Doppelmitgliedschaft 11
 Mohammed; Religionsstifter 75
 Molnár, Amedeo; Prof. theol.
 (1956) 4
 Moltmann, Jürgen; Prof. theol.
 114
 Müller, Julius; Prof. theol.
 69,70
 Mystik bei Z. 56 - 58

N

Nain/Labrador, Bgm. 127
 Nairobi (1970) 114
 Naivität Z.'s 59,100
 Napoleon I. (Bonaparte) (1769-
 1821) 43
 Nazareth/Amerika 91,94
 Neander, Johann August Wilhelm;
 Prof. theol. (1789-1850) 69
 Neudietendorf, Bgm. 129
 Neugnadenfeld, Bgm. 140
 Neusalz, Bgm. 129
 Neuwied, ref. Bgm. 17,19
 New York 86
 Niederlande; NVU = Niederl.
 Volksunion 27
 Niesky, Bgm. 68,69,70,128,129,
 140
 -, Emmaus 81,82
 Nigg, Walter 60
 Novák, J.V. (1909) 5
 Novalis; dt. Dichter (1772-1801)
 71,81
 Nygsten, Anders; Prof. theol.
 79

O

Offers, N.N.; P. (um 1800)
 13,19
 Origenes, Kirchenvater 59
 Otto, Berthold 129

P

Pädagogik in der Bgm.
 127 - 131
 -, bei Blahoslav 3 - 10
 Paramaribo/Surinam 20,36
 Pascal, Blaise; Philosoph 71
 Pfaff, Christoph Matthäus; Prof.
 (1686-1760) 17
 Pfarrerbild Blahoslavs 6,7
 Pfister, Oskar; P., Psychologe
 57,68
 Philippi/Griechenland 104,106
 Piershil/Niederland 20
 Pietismus und Z. 71,76,78,79,
 99
 Pilgergemeinde 60, 111 - 117
 Plato, Platonismus 59,65
 Plitt, Hermann 68 - 83
 -, Werke: Gemeine Gottes 69
 -, Theol. Bekenntnisse 70,81,82
 -, Z.'s Theologie 72 - 82

- Pohl, Adolf; Theologe 133
 Potter, Dr. Gen.Sekr. des Ökumenischen Rates 108
 Prangins/Schweiz 129
 Prag 7
 Pražak, F. (1923) 3
 Predigerkonferenz in Herrnhut 19
 Predigtlehre Blahoslavs 6,7
 Přeřov/CSSR; Brüderschule 3
 Prostation (= Niederfallen beim Gebet) 16
 Prostějov/CSSR; Schule 5
- Q
- Quenstedt, Johann Andreas; Prof. theol. 64
- R
- Rabenau, Dr. Konrad von; OKR 133
 Rantzau, Erich von; Archivar (1719-1796) 16,20,21
 Raphael; ital. Maler 71
 Rechtfertigungslehre Z.'s 53 - 54,77
 Reformierte Kirche und Bgm. 11 - 22
 Reichel, Gerhard; Dozent der Bgm. 68,72
 Religionen in Surinam 23,24,28, 39,45
 Religionsverständnis Z.'s 73
 Ribe/Dänemark 87
 Richter, A. E.; Pf. 11,12,13,15,16,20
 Ritschl, Albrecht; Prof. theol. 69,71,77,79,81
 Rixdorf; Berlin-R. 133
 Rotterdam 17,19,20,87
 -, Stiftung Surinam 26
 -, Surinamer 32
 Roy, Henry; Dozent der Bgm. 81
- S
- Salisbury/Amerika 88
 Saramacca/Surinam 39
 Schlatter, Adolf; Prof. theol. (1852-1938) 54
 Schlegel, N.N.; Schwester in Zeist (1798) 20
- Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel; Prof. theol. 70 - 75, 78,80,81,82
 Schreibercollegium in Bethlehem, Pa. 88
 Schriftverständnis Z.'s 73,74
 Schweinitz, M. von 68
 Schweizer, Eduard; Prof. theol. 63
 Semler, Johann Salomo; Prof. theol. 71
 Sklaverei in Suriname 20
 Slavík, F. (1896) 3
 Sozialismus, religiöser 144 - 146
 Spieringshoek/Surinam 20
 Söderblom, Nathan; schwed. Bischof 79
 Soelen/Surinam 20
 Sokrates 61,65,75
 Spangenberg, August Gottlieb; Bischof 14,16,17,112
 Spener, Philipp Jakob; Theologe 80,134
 St. Croix, Mission 61
 St. Thomas, Mission 14,61
 Südafrika, Mission 19,127,129
 Sündenerkenntnis bei Z. 65
 Surinam, Auswanderung nach Holland 23 - 35,47
 -, Bgm. in Holland 30 - 32
 -, Cura Migratorum 32
 -, Kontraktarbeiter (1873) 45
 -, Kulturkrise 36 - 52
 -, Mission in S. 20
 -, Religionen 23,24,28,39,45
 -, Staatsstreik 1980 24,42,47,48
 -, Unabhängigkeit 1975 24,42
 -, S.-Aktion 1973 28
 -, "Zusammenleben mit S." 32,33
 Szczesny, Gerhard; Prof. 55
- T
- Tabora, Bgm. 105
 Tansania 105,108,112
 Taufe, "theol. Überlegungen" 137,138
 -, im hl. Geist 135,136
 -, Wiedertaufe 138
 Technokratie der Neuzeit 43 - 44
 Tholuck, August; Prof. theol. 69,70
 Thomas à Kempis 77
 Tillich, Paul; Prof. theol. 55

Toaspern, Dr. Paul; Pf. 135
Toffler, Alvin 42
Tranquebarmission in Indien 19
Trefossa s. Ziel
Tropenidee Z.'s 17
Tutu, Desmond; P. 115

U

Uden-Masman, H.; P. (1829) 20
Umgang mit dem Heiland 15
Unitätssynode 1981 97 - 126
Universalienstreit 53
Utrecht, ref. Gde. 11 - 22
-, Stadt 26,28
Uttendorfer, Otto; P. (1870-1954)
53,56,81

V

Velse, Hendrik 14
Vernunft und Offenbarung 58f
Verster, N.N.; P. (um 1800)
13,17,18,20
Viebrock, Gerhard 129
Voltaire; frz. Philosoph 58

W

Wallmann, Johannes; Prof. theol.
133
Wanzlik, Daniel Friedrich; Dorf-
schulze (1851-1873) 133
Warren, Max 41
Wedsted, Christian; Sekretär
(1720-1757) 86
Weppelman, Johannes; Buchhänd-
ler (1816) 18
Wesley, John; P. (1703-1791) 53
Wickersdorf, Schulgemeinde 129

Y-Z

Ypey, N.N. in Holland (um 1800)
13
Zäpernick, Gertraud 135
Zanderij/Surinam; Flughafen 45
Zeist, Bgm. 11 - 22
Zeister Missionsgesellschaft,
gegr. 1792 19,20
Ziel, Henny de, gen. Trefossa
(1968) 27
Zimmermann, Gerhard 129
Zinzendorf, Christian Renuat;
Sohn von N.L.v.Z. 87,91,94

Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von
136,145
-, Deutung bei H. Plitt 68 -
-, in Holland 12,13,14,15,21
-, Kreuzestheologie 53 - 66
s. weiter unter den einzelnen
Begriffen
'Zukunftsschock' 42 - 44
'Zusammenleben mit Surinamern',
gegr. 1975 32

BIBELSTELLENREGISTER

(nur größere Abschnitte)

Phil. 2,1-11 104 - 110
Phil. 2,12-18 122 - 126
Eph. 2,11-22 118 - 121

VERZEICHNIS DER MITARBEITER

- Beyreuther, Dr. Erich; Professor, Westendstr. 7, 8016 Feldkirchen-München
- Bieneck, Dr. Joachim; Dozent, Melanchthonstr. 30, 5600 Wuppertal 2
- Blaufuß, Dr. Dietrich; Schwalbenweg 21b, 8520 Erlangen
- Erbe, Dr. Hans Walter; Oberstudiendir. i.R., Schulhausstr. 8, 7801 Stegen-Eschbach
- Erdmann, Arno; Lindenstr. 8, 7744 Königsfeld
- Gill, Theo; Unitätsdirektor, Zittauerstr. 20, DDR 8709 Herrnhut
- Glew, Dr. Dennis; Moravian College, Bethlehem Pa. 18018, U.S.A.
- Jäckh, Werner; Am Kräherwald 201, 7000 Stuttgart 1
- Jansen, Pieter; Pfarrer, Groeneweg 51, NL-3911 PE Rhenen
- van der Linde, Dr. Jan Marinus; Professor, Woudenbergseweg 12, NL--3701 BB Zeist
- Meyer, Dr. Dietrich; Pfarrer, Im Luftfeld 49, 4000 Düsseldorf 31
- Meyer, Dr. Gerhard; Bibliotheksdir. i.R., Parkstr. 7, 7744 Königsfeld
- Moreton, Dorothea; Pastorin, 51 South Street, Leominster, Herefordshire, England
- Philipp, Dr. Guntram; Akad. Oberrat, Farnweg 15, 5064 Rösrath
- Potter, Dr. Philip A.; Generalsekretär Reverent, 150. route de Ferney, CH 1211 Genf 20
- van Raalte, J.; "De Hullen", Kanaal D.Z. 9-32, NL-9419 TJ Drijber
- Radler, Dr. Aleksander; Privatdozent, Finngatan 10, 22362 Lund, Schweden
- Reichel, Dr. Waldemar; Oberstudiendir. i.R., Albert-Schweitzer-Weg 5, 7744 Königsfeld
- van Rheen, Dick W.C.; Laan van Beek en Royen 11, NL-2740 Zeist
- Uher, Dr. Boris; Sokolovska 111, 18600 Praha 8, CSSR
- Wessels, Martin J.R.; Unitätsdirektor, PO Box 11, Lansdowne 7780, Cape, Rep. South Africa

Hinweis des Vereins

Die diesjährige Mitgliederversammlung des Vereins für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine findet am 6./7. November 1982 in Bad Boll statt.

Neues Testament und Psalter

in der Sprache Martin Luthers für Leser von heute



Mit den Vorreden und Randbemerkungen des Reformators nach der Ausgabe letzter Hand von 1545.
Herausgegeben von Wolfgang Schanze und Johannes Hempel.
720 Seiten mit 34 Holzschnitten der Originalausgabe. Leinen mit Schutzumschlag,
Subskriptionspreis bis 31. März 1982: 32 DM, danach 38 DM

Durch die lebhafteste Diskussion um die jüngste Revision der Lutherbibel (1975) ist das Interesse an ihrer Urfassung wach geworden. Nicht wenige Leser empfinden mit den Kritikern dieser Revision, wie weit sich der moderne Text von dem ursprünglichen Wortlaut entfernt. Vor allem wird die profane Sprache beanstandet und damit der Verlust an künstlerischer Ausdruckskraft. Darum ist es begrüßenswert, wenn jetzt eine Ausgabe des Neuen Testaments mit dem Psalter in Luthers Originalfassung vorgelegt werden kann. Die Wiedergabe erfolgt in einer gut lesbaren Antiqua und in heute üblicher Schreibweise, jedoch unter getreuer Erhaltung des alten Wortlautes. Text und Zeichensetzung entsprechen der Lutherbibel letzter Hand von 1545. Die Buchgestaltung geht auf Entwürfe von Professor Richard von Sichowsky zurück, der die neuere Bibel-Typographie stark beeinflusst hat.

Mit diesem Neuen Testament und Psalter wird die notwendige Ergänzung zu den modernen Übersetzungen der Heiligen Schrift dargeboten. Die wortgetreue Wiedergabe der ursprünglichen Fassung setzt den Leser in den Stand, die kraftvolle, geisterfüllte Sprache Luthers kennenzulernen. Die mitabgedruckten wichtigen Vorreden und Randbemerkungen lassen ihn an dem inneren Ringen des Reformators um die reine Wortverkündigung teilnehmen.

Friedrich Wittig Verlag

2000 Hamburg 76 Papenhuder Straße 2

Schriftenmissions-Verlag

4390 Gladbeck Humboldtstraße 15

