

N12<503068880 021

UB Tübingen

UNITAS FRATRUM

Zeitschrift für
Geschichte und Gegenwartsfragen
der Brüdergemeine

WZ

ZA

3996

Wittig

Heft 15

90/3
011
2A² 3996

21

N11< 36031303 021

UB Tübingen

Unitas Fratrum

Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine



Friedrich Wittig Verlag Hamburg

© 1984 Friedrich Wittig Verlag 2000 Hamburg 76
ISBN 3-8048-4292-5

Zeitschrift für
Geschichte und Gegenwart
der Brüdergemeine



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
Pfarrer Dr. Walther Günther, Königsfeld
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
Pfarrer Henning Schlimm, Königsfeld

Herausgegeben von

Hans-Walter Erbe, Am Sommerberg 16, 7801 Stegen
Dietrich Meyer, Im Luftfeld 49, 4000 Düsseldorf 31
Hans-Beat Motel, Badwasen 6, Unitätshaus, 7325 Bad Boll
Jörn Reichel, Rudolf-Dieselstr. 21, 6832 Hockenheim
Hans Schneider, Meisenweg 14, 8806 Neuendettelsau

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

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 nume-
riert

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

25 595 Bank für Kirche und Diakonie Duisburg (BLZ 350 601 90)

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

H. 25

Inhaltsverzeichnis

Zum vorliegenden Heft

Zum vorliegenden Heft	2
<i>Hans-Walter Erbe:</i>	
Die Nieskyer Erweckung 1841	3
<i>Jan Marinus van der Linde:</i>	
Theologische Ausbildung in Zeist und Paramaribo	32
<i>Arthur Freeman:</i>	
Moravian Theological Seminary Bethlehem, Pa.	41
<i>Andrew A. Kyomo:</i>	
Work at the Moravian Church Theological College Mbeya, Tanzania .	46
<i>Peter Stein:</i>	
Die ersten 'Kreolisten': Die Herrnhuter Missionare im 18. Jahr- hundert auf Sankt Thomas	53
<i>Arthur Freeman:</i>	
Recovering our heritage: envisioning our future	64
<i>Marianne Doerfel:</i>	
Die Brüdergemeine in Philadelphia bei Rudyard Kipling: Historische Hintergründe	78

Kleine Mitteilungen

<i>Klaus Schaller:</i>	
Die Geschichte der böhmischen Exulanten in Berlin (1732-1766) nach Matthias Servus	87
Comeniusforschungsstelle in Bochum	90

Buchbesprechungen

Detailed Reports on the Salzburger Emigrants 1740/1983. Besprochen von <i>Hartmut Beck</i>	91
Personen-, Orts- und Sachregister	95
Verzeichnis der Mitarbeiter	100

Die älteste und wichtigste Ausbildungsstätte des theologischen Nachwuchses der Brüdergemeine, das Theologische Seminar, das auf Zinzendorf zurückgeht und zuletzt in Herrnhut untergebracht war, konnte nach Kriegsende 1945 nicht wieder eröffnet werden, so daß zumindest in Europa eine gewisse Unsicherheit und ein Tasten nach neuen Wegen eingetreten ist. Die Herausgeber haben darum angeregt, daß sich die wichtigsten theologischen Ausbildungsstätten der weltweiten Brüderunität in kurzen Selbstdarstellungen vorstellen. Mit diesem Heft geschieht ein Anfang mit drei ganz unterschiedlichen Einrichtungen: das nach Herrnhut älteste und heute sicherlich bedeutsamste Seminar in Bethlehem, USA; die inzwischen wieder eingestellte Missionsschule in Zeist, Niederlande, und das noch ganz junge Theologische Seminar in Mbeya, Tanzania. Der Reiz solcher Darstellungen liegt sicherlich in den darin beschriebenen neuen Ausbildungsmethoden, und aus einem Vergleich der Einrichtungen miteinander dürften sich gewisse Trends und wohl auch Einseitigkeiten ablesen lassen.

Auch der Aufsatz über die Erweckungsbewegung läßt sich in mancher Hinsicht als ein Beitrag zur Erziehungsgeschichte der Brüdergemeine verstehen, geht es hier doch vor allem um das Pädagogium in Niesky, aber auch um das Theologische Seminar, damals in Gnadenfeld. Der Artikel ist darüber hinaus der erste Versuch, die Vorgänge der Erweckung von 1841 wissenschaftlich kritisch im Unterschied zu älteren erbaulichen Skizzen zu würdigen. Ihm liegen Archivstudien zugrunde, so daß der Aufsatz auch eine gute Einführung in die diesbezüglichen Quellen im Unitätsarchiv in Herrnhut bildet.

Professor Freeman unternimmt in seinem Beitrag über das Erbe der Brüderkirche den Versuch, die Relevanz und Gegenwartsbedeutung von Zinzendorfs Theologie zu erheben. Die von ihm formulierte Zusammenfassung ist eine Zuspitzung seiner Thesen für den deutschen Leser, die zur Diskussion geradezu herausfordern. Der deutsche Leser wird in der Tat andere Schwerpunkte setzen. Zinzendorfs Christozentrismus scheint mir unterbewertet, die Rolle der Erfahrung überbetont zu werden. Hier müßte das Gespräch fortgeführt werden.

Herr Dr. Stein und Frau Dr. Doerfel nehmen die in Heft 12 dieser Zeitschrift angegebene Thematik noch einmal auf und vertiefen und erweitern sie nicht unerheblich. Beide Beiträge sind für den englischsprachigen Leserkreis von besonderem Interesse. Der Vortrag von Dr. Stein wurde ursprünglich in französischer Sprache gehalten und für diese Zeitschrift übersetzt, eine Edition von Kreolen-Briefen im Herrnhuter Unitätsarchiv ist in Vorbereitung.

Ein besonderer Dank gilt Herrn Professor Klaus Schaller und der Comeiunionsforschungsstelle in Bochum für die Einführung in ihre für die Geschichte der alten Brüderunität sehr wichtige Arbeit. An einem engeren Kontakt zu Bochum liegt uns viel.

Die Nieskyer Erweckung 1841

von Hans-Walter Erbe, Stegen-Eschbach

Einleitung

Mit "Nieskyer Erweckung" sind gemeint: "jene ewig denkwürdigen Novembertage des Jahres 1841, in denen die Herrlichkeit des Herrn das ganze Haus erfüllte". So die Worte von einem, der dabei war.

Niesky ist eine Brüdergemeinsiedlung in der preußischen Oberlausitz. Das "Haus" ist das dortige "Pädagogium", die alleinige zentrale Höhere Schule der Herrnhuter Brüdergemeine im europäischen Bereich. Die "Erweckung" ist eine religiöse Jugendbewegung in dieser Internatsschule. Sie wurde im Geschichtsbewußtsein der Brüdergemeine als ein Wendepunkt nach einer Zeit religiösen Niedergangs zu einer inneren Erneuerung gesehen. Die zahlreichen, meist handschriftlichen Darstellungen dieser Bewegung haben durchweg einen erbaulich-religiösen Charakter und sind insofern selbst Dokumente herrnhutischer Frömmigkeit. Göttliche Fügung und Führung und Vorgänge im menschlichen Bereich bilden darin einen einheitlichen Zusammenhang. Diese Gesamtschau soll hier nicht angetastet werden. Im Folgenden wird der Versuch gemacht, eine wissenschaftliche, historisch-kritische Darstellung der Ereignisse zu geben. Eine solche hat sich auf das Rational-Faßbare, auf historische "Fakten" zu beschränken. Dazu gehören freilich auch beschreibbare seelische Vorgänge, auch religiöse Vorstellungen und Überzeugungen.

Der religiösen Bewegung, die hier beschrieben werden soll, liegt eine Tradition herrnhutischer Frömmigkeit zugrunde, die vor allem in Lied, Liturgie und Ansprachen zum Ausdruck kam, und die in weiteren Kreisen, zumindest in der Kindererziehung, noch mehr oder weniger lebendig war. Ohne ihre Kenntnis ist die Erweckung nicht zu verstehen; deshalb sei sie in einigen Umrissen angedeutet (1).

Im Mittelpunkt steht der "Heiland". Mit ihm verbindet sich, anders als bei "Jesus" oder gar "Christus", die Intimität des "Umgangs mit dem Heiland" als dem unsichtbaren Freund, dem immer gegenwärtigen Helfer, dem Mahner und liebend Verzeihenden. Das "Gebet" ist das fortlaufende Gespräch im Rahmen dieses Umgangs, die ständige Kommunikation. "Sünde" ist nicht so sehr der sittliche Verstoß; sie ist die "Untreue gegen den Heiland"; ist: ihn verlassen, vergessen, aus dem Auge verlieren, ihn "betrüben"; das Böse ist die Folge davon, ist Symptom. Das Gewissen weckt daher nicht so sehr Reue und Buße, sondern das erschrockene Innwerden, die liebende Zuwendung des Heilands unerwidert gelassen zu haben; es führt zur "Beschämung". Nicht zufällig ist in früherer Zeit das Verhältnis zum Heiland oft dargestellt worden im Bilde des Verhältnisses von Braut und Bräutigam. Dabei handelt es sich nicht um eine private Intimität, wie wir sie beim unsichtbaren "Spielfreund" von Kindern kennen. Dieser nahe Heiland wurde zugleich als "Schöpfergott" gesehen, so daß sich in ihm eine universale, fast erschreckende Dimension auftat.

Und dazu ein Weiteres: Zu dieser Heilandsfrömmigkeit gehörte die Gemeinschaft. Am 13. August 1727 war in Herrnhut der innere Zusammenschluß zur "Gemeine" geschehen im Erlebnis einer eindrucksvollen Abendmahlsfeier, die in der Rückschau zu einem Ereignis in der Art eines Pfingstgeschehens geworden war. Aus diesem Erlebnis heraus formierten sich die Menschen zu einer Gemeinschaft, die in Gruppen bis zu Kleinstgruppen gegliedert war. In diesen Gruppen wurde in regelmäßiger Aussprache bei rückhaltloser Offenheit eine wechselseitige Seelsorge, eine fortlaufende Psychotherapie gepflegt, die die Gemeinschaft zusammenschloß, dabei aber stets in der Beziehung zu dem gemeinsamen "Herrn" blieb. Dabei konnte wohl ein Gruppendruck entstehen, bei dem die Individualität nahezu hätte ausgelöscht werden können. Das Gegengewicht aber bildete die unmittelbare Beziehung des einzelnen zu diesem "Herrn", dem "Heiland", die allemal eine eigenständige innere Position ermöglichte und ermöglichen sollte. Dies alles gehörte zum Untergrund der religiösen Tradition, die im Laufe eines Jahrhunderts mancherlei Wandlungen durchgemacht hat, aus der schließlich die Bewegung von 1841 erwachsen ist.

Das Quellenmaterial, das der folgenden Darstellung zugrunde liegt, ist ungewöhnlich reichhaltig, so daß sich auch nebensächliche Bemerkungen belegen lassen. Die handschriftlichen Briefe, Diarien, Berichte, Erinnerungen und Darstellungen sind im Unitäts-Archiv in Herrnhut gesammelt und zusammengestellt. An gedruckten Darstellungen liegt nur wenig vor (2).

Die Ereignisse sind innerhalb der Brüdergemeine mit einer sich damit verbindenden Atmosphäre vielen vertraut; die weitere, durchaus erwünschte Leserschaft dieser Zeitschrift kann kaum Kenntnis davon haben. Die vorliegende Darstellung nimmt nach Möglichkeit nach beiden Seiten hin Rücksicht.

Sozialpsychologisch ist der Gegenstand heute von spezifischem Interesse, weil uns verschiedenartige Bewegungen begegnen, die vergleichbare psychische Strukturen aufweisen. Die Nieskyer Erweckung stellt dabei insofern einen besonderen Fall dar, als sie sich in einem abgeschlossenen, überschaubaren Raum abspielt und fast alle beteiligten Personen, auch im Blick auf ihr späteres Leben, identifiziert werden können.

Der Schauplatz

Niesky, 1742 gegründet als eine böhmisch-tschechische Emigrantensiedlung innerhalb der Brüdergemeine, war um 1840 ein typischer deutscher Brüdergemeinort, eine "Ortsgemeine", in der alle Bewohner Mitglieder der Brüdergemeine waren. An dem weiträumigen quadratischen Platz standen die ansehnlichen, schlicht-vornehmen "Chorhäuser" aus dem 18. Jahrhundert, Brüderhaus, Schwestern- und Witwenhaus, in denen die Gliederung der "Gemeine" nach Geschlecht und Alter, nach "Chören", zum Ausdruck kam; dazu das "Gemeinhaus" (nicht "Kirche") mit dem "Großen Saal"; "Pädagogium" mit der "Knabenanstalt" (auch einfach "Anstalt") dahinter; Apotheke, Gasthof; kleinere Wohnhäuser, die sich in den geradlinig vom Platz abgehenden Straßen fortsetzten. Weiter nach Südosten zu der "Gottesacker"; die Parkanlage "Monplaisir" des Pädagogiums in teils französischem, teils englischem Stil; "Astrachan", das Spielrevier der "Kinder" der Anstalt. In der Umgebung weite Kiefern-

wälder, Heide, Torfmoor; nach Süden zu allmählicher Übergang zu der fruchtbaren Landschaft der Oberlausitz.

Niesky war ein abgelegener Ort von stiller Intimität. Wenn auf dem Platz, auf der Wiese mit ihren Bäumen, eine Feier oder ein festliches Kaffeetrinken stattfand, gab es kaum neugierige Zuschauer. Es gab jedoch mancherlei Bewegung durch das Kommen und Gehen von Besuchern aus anderen Gemeinden; und die Post brachte Briefe aus Gemeinden in Deutschland und anderen Ländern, ja, Erdteilen. So verband sich Enge und Weite. Dazu trugen vor allem die "Unitätsanstalten" mit ihren rund 120 Menschen neben ca. 400 Ortseinwohnern bei.

Neben der "Ortsschule" gab es eine "Mädchenanstalt" (zeitweise auch "Knabenanstalt") als "Pensionsanstalt" der Ortsgemeine für Töchter dafür zahlender auswärtiger Eltern. Die Unitätsanstalten unterstanden dagegen der unmittelbaren Aufsicht der "UAC" ("Unitäts-Ältesten-Conferenz"), der kollegialen leitenden Behörde in Berthelsdorf bei Herrnhut (bis 1784 in Barby bei Magdeburg). Die Knabenanstalt als Unterstufe war gleichzeitig eine Pensionsanstalt für einen weiten Elternkreis, nicht zuletzt aus dem schlesischen Adel; das "Pädagogium" mit seinem Charakter der Lateinschule bzw. des humanistischen Gymnasiums hatte nur ausnahmsweise einzelne "Nichtbrüderische" unter seinen Schülern (1841 waren es unter 57 Schülern 6 Auswärtige). Auf das Pädagogium baute das "Seminar" auf, ursprünglich eine Art Akademie für eine umfassende Bildung, im 19. Jahrhundert allmählich mit stärkerer Betonung der Theologie, 1754-1789 in Barby, 1789-1818 in Niesky, seitdem in Gnadenfeld in Oberschlesien. Nach damals zweijährigem Studium kehrten die Studenten an eine der Unitätsanstalten als Erzieher und Lehrer zurück, oder sie kamen an eine andere Schule, um nach einigen Jahren in verschiedene Ämter berufen zu werden.

In diesem in sich zirkulierenden System war also Niesky, zusammen mit Gnadenfeld, die für die Brüdergemeine entscheidende Stelle. Alle Lehrer waren ehemalige Schüler des Pädagogiums; alle waren mit ihrer Jahrgangskolonie durch das Seminar gegangen; alle waren Mitglieder der Brüdergemeine und zum größten Teil von klein auf in ihr aufgewachsen. Durch Niesky wurde die Tradition geprägt und weitergetragen.

In der inneren Organisation der beiden Nieskyer Anstalten herrschte eine feste Ordnung (3). Die Knabenanstalt mit den "Kindern" und das Pädagogium mit den "Knaben" waren nach "Stuben"-Jahrgangsklassen gegliedert, in der Anstalt Stube 1-4, im Pädagogium aufsteigend von Stube 5 oder 4 bis 1. Die Stubengemeinschaften blieben also, abgesehen von Zu- und Abgängen, durch die ganze Schulzeit die gleichen; Unter- und Oberprima waren auf Stube 1 vereinigt, so daß hier in jedem Jahr ein Wechsel eintrat. An dem großen Tisch in jeder Stube waren 10 Plätze; kam ein Überzähliger hinzu, so behalf man sich. Als Erzieher gehörte zu jeder Stube ein (studierter) "Lehrer" und ein (unstudierter) "Aufseher" (meist aus dem Handwerkerstand). Beide wechselten sich in der "Aufsicht" ab. Es war ein Prinzip, daß die Jungen nie allein waren; auch beim täglichen gemeinsamen Spaziergang war stets ein Erzieher dabei. Die Wege waren so abgesprochen, daß die Mädchen der Mädchenanstalt nie ins Blickfeld kamen. Lehrer und Aufseher hatten ihre Tische an den beiden Fenstern in der Stube; sie schliefen mit auf dem Schlafsaal im Dachgeschoß. Gemeinsam hatten die Lehrer und entsprechend auch die Aufseher für sich einen Aufenthaltsraum, die "Nummer", mit einem Sofa. Ein eigenes Zimmer hatte der Erwachsene nicht. Für ein persönliches Gespräch zu zweit ging man spazieren, oder man traf sich abends in der Stube, wenn die Jungen um 9 Uhr zu Bett gegangen waren. Für interne

Andachten und Versammlungen im Haus stand der "Chorsaal" (mit drei Bankreihen) zur Verfügung. Der gemeinsame Besuch der "Versammlungen" (nicht "Gottesdienste") im "Großen Saal" (nicht "Kirche") war selbstverständlich, nicht nur am Sonntag. In Zweierreihen zog man über den Platz; den Hauptteil der Besucher stellten die Anstalten. Sie hatten, ebenso wie die Chöre der Gemeinde, ihre Sitzordnung. Zur "Schwesternseite", wo die Mädchenanstalt saß, konnte ein Junge höchstens einmal einen ganz verstohtenen Blick wagen. Lehrer und Erzieher waren grundsätzlich unverheiratet.

Einmal im Jahr, im Sommer beim Schuljahrswechsel, gab es drei Wochen Ferien, die nach Möglichkeit bei den Eltern verbracht wurden. In der Woche von Weihnachten bis Neujahr konnte auch nach Hause gefahren werden. Die ganze übrige Zeit lebte man im Pädagogium bzw. in der Anstalt, das ganze Jahr mit den gleichen Menschen; es gab keine Ausweichmöglichkeiten. Höchstens, -wer mit einer Familie im Ort verwandt war, konnte am Sonntag nachmittag gelegentlich zum Kaffee eingeladen werden.

Über dem Ganzen schwebte der "Inspektor" (später "Direktor") als Schulleiter für beide Institute. Er wohnte im Ort, war verheiratet, hatte aber sein Amtszimmer im Pädagogium. Die Knabenanstalt hatte im übrigen ihren eigenen Leiter in der Gestalt des "Hausvaters", der zugleich wirtschaftlicher Leiter beider Anstalten war. Im Pädagogium hatte der "Mitinspektor" die Aufsicht über die Ordnung. Zugleich war er "Pfleger" (Hausgeistlicher) für Andachten im Chorsaal und für persönliche seelsorgerliche Gespräche, vor allem regelmäßig vor dem monatlichen Abendmahlsgang (das "Sprechen"). Als einziger im Haus, abgesehen vom Hausmeister, hatte er ein eigenes Wohn/Schlafzimmer. Zwischen Lehrern und Aufsehern bestand ein ziemlich rigoros betonter sozialer Abstand.

Diese kleine Welt - der einsame Ort am Rande der Heide, darin die beiden in sich abgeschlossenen Anstalten, in denen es kein Privatleben gab, bildet den Rahmen und die Voraussetzung für die Vorgänge von 1841. Um diese auch von innen her zu verstehen, müssen wir bis ins 18. Jahrh. zurückgreifen. Es kann sich hier freilich nur um Andeutungen handeln (4). Um was dabei geht, sei an zwei Freundespaaren veranschaulicht.

Zwei Freundespaare

Jakob Ulrich von Albertini, Graubündener Adel, war aus seiner Heimat, zusammen mit seiner Frau, Margarete von Planta, als begeisterter Herrnhuter nach Neuwied gezogen und in den Dienst der Gemeinde getreten. Sein Sohn Johann Baptist, 1769 in Neuwied geboren, wurde mit 13 Jahren 1782 ins Pädagogium aufgenommen (5).

Ein Jahr später, 1783, brachten Eltern aus Schlesien den 15jährigen Fritz Schleiermacher (Friedrich Daniel), 1768 in Breslau geboren, ins Pädagogium. Der Vater, reformierter Pfarrer, war durch die Berührung mit den Herrnhutern von quälenden theologischen Zweifeln befreit worden, und so vertraute er seine drei Kinder der Gemeinde zur Erziehung an.

Die beiden hochbegabten Jungen, die in der gleichen Stube waren, fanden sich bald in enger Freundschaft zusammen. Gemeinsam kamen sie 1785 von Niesky nach Barby ins Seminar. Um sie bildete sich aus den Studenten (insgesamt 22) ein "Klub" von solchen, die nach den neuen geistigen Bewegungen der Zeit, vor allem in Literatur und Kunst, in Philosophie und Naturwissenschaft, lechzten und sich teilweise auf

geheimen Wegen Zugang dazu verschafften trotz aller Abschirmung durch Hausordnung, Verbote, Überwachung. Von den Vertretern des Alten wurden diese Bewegungen teilweise als drohende Gefahr empfunden; und im Blick auf das Seminar war die patriarchalische Leitung in Berthelsdorf naturgemäß besonders empfindlich. Es kam so weit, daß Studenten in Barby, darunter Schleiermacher, das philosophische Diskutieren über religiöse Fragen verboten wurde. Schließlich verließen mehrere, freiwillig oder gezwungen, das Seminar und damit die Gemeinde. Die Tradition hatte gesiegt.

Für Schleiermacher führte diese Trennung 1787 zum schmerzvollen Bruch mit dem Vater, aber auch zur großen inneren Befreiung; später hat er zu einer inneren Verbundenheit mit der Gemeinde als ein "Herrnhuter höherer Ordnung" zurückgefunden und auch gelegentlich Herrnhut besucht.

Albertini ist in der Gemeinde geblieben. Was ihn, den weicheren, musischen, hielt, war die innige Verbindung mit seinem Elternhaus und mit der Gemeinde als seiner Heimat. Er hat "es nicht gewagt, um den Preis der väterlichen Liebe die Freiheit zu erkaufen" (6). Er wurde ein hervorragender Lehrer am Pädagogium, Dozent und seit 1804 Inspektor des Seminars. Es war eine Periode ungewöhnlich anregender Lebendigkeit; die Kollegen waren jetzt unbehindert aufgeschlossen für das geistige Leben der Zeit. Albertini war besonders für Naturwissenschaft interessiert, war ein hervorragender Botaniker, dabei mit künstlerischem Sinn für die Schönheiten von Natur und Kunst. Er entwickelte sich zu einem eindrucksvollen Redner. Als Prediger in Niesky (seit 1808) lebte er sich bei der Verkündigung in die religiöse Welt hinein; sein Schlüsselerlebnis war die Gefühlserschütterung angesichts der mitteleiderregenden Szene in Gethsemane. Sein Weg zum religiösen Glauben führte weniger über die Theologie als über Bilder, die das Gefühl ansprachen. Die Gewißheit wuchs ihm dann zu durch die Predigt, durch seine Rhetorik, und entsprechend auch durch seine Liederdichtung. Persönlich war er verschlossen; man wußte nicht recht, wie es im Grunde in ihm aussah. Seit 1821 war er Mitglied der UAC. Er gehörte zu den herausragenden Persönlichkeiten der Gemeinde. Wenn er in Herrnhut predigte, strömten auch aus der Umgebung die Menschen herbei (7). Das geschah in den gleichen 20er Jahren, in denen Schleiermacher in Berlin seine Predigten hielt. Aber dem gelegentlichen leisen Werben Schleiermachers um den alten Freund wich er mit einer gewissen Verlegenheit aus. Schleiermacher war sich selbst, Albertini war der Gemeinde treu geblieben.

In den 1790er Jahren vollzog sich eine entsprechende Tragödie bei einem weiteren Freundespaar: Jacob Friedrich Fries und Christlieb Reichel, 1773 bzw. 1774 geboren, beide aus eingewurzelter Herrnhuter Familien. Fries (8) hatte seinen Vater, der der Gemeinde in wechselnden, sehr verantwortlichen Stellungen gedient hatte, mit sechs Jahren verloren und war in Niesky in der Knabenanstalt aufgewachsen. Christlieb Reichel (9) kam aus einer innig verbundenen Familie, in der die Heilandsfrömmigkeit das ganze Leben durchdrang. Die beiden Freunde durchliefen das Pädagogium und waren seit 1792 zusammen im Seminar. Der geistig überragende, sehr eigenwillige Dozent dieser Zeit war Karl Bernhard Garve (1763-1841) (10), der u.a. die Philosophie Kants kritisch verarbeitet hatte und mit seiner philosophischen Ethik die Studenten begeisterte, während er die Religion daneben auf dem "Gefühl" im Sinne Jacobis (und Schleiermachers) aufbaute. Daß dies nicht nur Theorie war, zeigt sich in seiner reichen Liederdichtung, die später in großem Umfang ins Herrnhuter Gesangbuch aufgenommen worden ist, wenn er sich auch über gewisse Seiten der herrnhutischen Frömmigkeitstradition ziemlich unge-

niert moquieren konnte. 1797 wurde er als ein Dozent, der die Studenten auf Irrwege führte, abberufen und auf Randposten abgestellt. Trotzdem lehnte er in Berlin, wo er mit Schleiermacher in nähere Beziehung kam, eine Professur an der neu gegründeten Universität ab; er wollte in der Gemeine bleiben. Fries, sein begabtester Schüler, ging ganz auf die philosophische Linie ein. Es gab Konflikte; er lehnte die Gottheit Christi und das Versöhnungsoffer ab. 1795 verließ er das Seminar und damit die Gemeine. Er ist später der Philosoph der Romantik geworden, in dessen Philosophie etwas von herrnhutischem Geist zu spüren ist. Auch er blieb späterhin anhänglich an die Gemeine und war nicht ohne Einfluß auf die heranwachsende Generation. Seine Veröffentlichungen schickte er nach Niesky, wo sie unter den Lehrern die Runde machten (11).

Sein Freund Christlieb Reichel erfuhr seinerseits die verwirrenden Wirkungen der kritischen und spekulativen Philosophie; aber er ist in der Gemeine geblieben. Was ihn gehalten hat, waren, wie er schreibt, die "Herzenerfahrungen seiner Kindheit" (12), und es war sein Elternhaus, vor allem der Vater mit seiner verständnisvollen, überlegenen Güte, in der der "ständige Umgang mit dem Heiland" in lebendiger Weise zum Ausdruck kam. Ein gelegentlicher Aufenthalt im Elternhaus brachte die Entscheidung. Das hinderte nicht, daß er an der Fülle des geistigen und künstlerischen Lebens dieser Zeit mit voller Seele Anteil nahm, vor allem, seit er 1801 als Dozent ins Seminar zurückgekehrt war. Hier, in dem Freundeskreis um Albertini, entstand in einem "Idealherrnhutianismus" ein neuer religiöser Stil mit dem "edlen Jesus" als sittlichem Vorbild und als helfendem und verzeihendem Freund. In einer Verbindung von Deutschem Idealismus bzw. Frühromantik und Herrnhutertum schien sich eine neue Entwicklung anzukündigen, bei der die Brüdergemeine vielleicht den geistigen Anschluß an die Zeit wieder gewinnen konnte. Aber der Traditionsdruck war zu stark. Für Christlieb Reichel führte die Begegnung mit der Jugend durch die Erfahrung einer Sprachbarriere zur kritischen Situation. Über seine Zeit als Stubenlehrer im Pädagogium schreibt er (13): "Wenn ich einmal gemeinschaftlich oder einzeln ihnen zu Herzen reden wollte, dann fühlte ich meine Freudigkeit gehemmt und befand mich in einer eigenen Verlegenheit über dasjenige, was, und über die Art, wie ich es ihnen sagen sollte. Ich war zu bedenklich, ihnen etwas anzupreisen, worüber ich selbst noch nicht in völliger Klarheit war, und auch da, wo ich mit der Sache selbst völlig einverstanden war, waren mir doch... die Worte und Ausdrücke der bei uns gewöhnlichen Herzenssprache allzu fremd geworden, als daß ich in dieser Sprache mit Unbefangenheit zu der Jugend hätte reden können. In einer anderen, mir damals geläufigeren aber zu ihnen zu sprechen, konnte ich mich auch nicht entschließen; denn wenn ich auch wirklich zu ihrer Wirksamkeit volles Vertrauen gefühlt hatte, schien sie mir hier doch nicht an ihrem Orte zu sein." Schließlich erging es ihm ähnlich, wie Albertini: "Ich erfuhr die Kraft des Evangeliums eben dadurch, daß ich dieselbe anderen anpreisen sollte." Die Rhetorik wurde zur Brücke.

In alledem aber wird das Problem der nächsten zwei Jahrzehnte verstehbar. Neben den unbeirrten Trägern der religiösen Tradition entsteht am Seminar eine Führungsschicht von hoher geistiger und künstlerischer Kultur mit einem sublimen Freundeschaftskult, mit einem dabei etwas gebrochenen Verhältnis zur Frömmigkeitstradition, jedoch ohne die Entschiedenheit und die geistige Intensität von Schleiermacher und Fries. Es hängt wohl damit zusammen, daß die innere Verbindung mit der Basis, nämlich der Jugend - zugleich auch mit einer gewissen schlichten bürgerlichen Schicht - verloren zu gehen drohte. Die jungen Lehrerbrüder

des nächsten Jahrzehnts, die in dieser Zeit herangewachsen waren, waren vielfach irritiert, wenn von ihnen religiöse Erziehung erwartet wurde, weil sie nicht mit voller Überzeugung das zu vertreten vermochten, was man von ihnen von der Tradition her erwartete und was ihnen auch von ihrer Kindheit her vertraut war, während der neue Geist nicht entsprechend in die Tiefe zu greifen vermochte.

Als weiteren Hintergrund muß man das herrnhutische Bürgertum der Zeit sehen, in dem die religiöse Überlieferung in vielen Familien zu einer Konvention geworden war. Am ehesten war die brüderische Frömmigkeit wohl in Schwesternhäusern und Mädchenanstalten noch lebendig; auch in bodenständigen Handwerkerfamilien, einer Art Kleinbürgertum, das in diesem Jahrhundert der Hauptträger der großen expansiven Wirkungen in Diaspora und Mission werden sollte. Daneben machte sich in Brüderhäusern, vor allem unter den kaufmännischen jungen Brüdern, ein erstaunlicher religiöser Zynismus geltend (14). Es war eine Zeit voll innerer Widersprüche. Wie sah es damals im Pädagogium aus?

1808 war das Pädagogium von Barby nach Niesky zurückgekehrt und mit Seminar und Knabenanstalt zu einem Gesamtinstitut vereinigt worden. Die Generationen, die im Seminar ihren inneren Zusammenhalt teilweise verloren hatten, traten nun auch im Pädagogium mehr und mehr auseinander. Die gemeinsame Grundlage in einer Glaubenswelt begann zu schwinden. Stubenlehrer mit ihrer Theologie wurden unglaubwürdig; denn in dem, was sie in Predigten und Ansprachen sagten, hörte und spürte man tagsüber in dem engen Zusammenleben kaum etwas. Die Jungen bezeichneten sich als "Saalfüller" für die "Redeübungen" der jungen Lehrer. Es baute sich eine eigene Jugendwelt auf, in der Machtverhältnisse galten, in die die Erwachsenen wenig Einblick hatten.

Die Mächtigen im Hause waren die "Ersten", die zwei Jahrgänge der Primaner auf der 1. Stube, mächtiger als die Lehrer oder gar die Aufseher. Für Neue gab es zuweilen bittere Initiationsriten. Die Kleineren mußten den Großen Dienste leisten, womöglich Verbotenes beim Bäcker besorgen. Gegen ein Aufbegehren oder gar eine Klage bei einem Vorgesetzten gab es strenge Maßnahmen. So konnte in Monplaisir an einem Jungen mit einer Tracht Prügel in ritueller Form die Bestrafung vollzogen werden, während die Aufseher sich in einer Laube unterhielten; denn auch sie, die "Specks" (von "Spectator"), mußten sich vor dem Zorn der Mächtigen hüten.

Man kann aber sicherlich nicht sagen, daß das ganze Leben in den beiden Anstalten eine dumpfe Quälerei gewesen sei (15), wie es später zuweilen in der Rückschau erschien; man mußte nur wissen, mit welchen faktischen Autoritäten man zu tun hatte und mußte sich darauf einstellen. Die "Stubenherrschaft" war das ausschlaggebende soziale System, zu dem ein bestimmter Grad von Pennalismus gehörte. Die Ersten waren nicht von Haus aus grausame Despoten. Zwischen Erwachsenen und Knaben herrschte keine offene Feindschaft, wenn auch im allgemeinen ein vorsichtiger, zuweilen mißtrauischer Abstand, so daß es kaum je zu einer wirklich offenen Aussprache kam. Natürlich gab es solche, die in diesem frauenlosen Anstaltsleben unglücklich waren; andere waren ganz zu Hause darin. Jedenfalls aber kannte man es nicht anders; und jeder wußte, daß er eines Tages zu den Ersten gehören würde. All das war der übliche Stil von Internatsschulen.

Allerdings gab es eine innere Unstimmigkeit, die schmerzhaft und unlösbar war. Fast alle Jungen waren in ihrer Kindheit in der innigen Heilandsfrömmigkeit aufgewachsen, hatten die Möglichkeit, ihre Kummernisse im Gebetsumgang mit dem Heiland zu bewältigen. Auch in Niesky

wurde in diesem Sinne im Chorsaal des Pädagogiums oder im Großen Saal geredet und gebetet, und zwar gewiß ohne bewußte Heuchelei, aber, wie es scheint, meist ohne "Segen". Der Hausgeist wirkte wie ein Bann; ein Junge, der in diesem Sinne etwas äußerte, wurde "Spieß" (Spießer) genannt. Nur insgeheim, abends im Bett, konnte er bei seinem Heiland Zuflucht und Geborgenheit suchen. Ein kleiner Junge dachte dabei: "Wenn es nur meine Kameraden nicht wissen; die werden mich auslachen" (16). Später schreibt er: "Wir versteckten unsere frommen Gefühle so viel als möglich vor dem Hausgeist". Die Folge war die Einübung eines verschleiernenden Doppellebens (17).

Bei alledem muß man immer im Auge behalten: Der kleine Ort am Rande der Heide, die Abgeschlossenheit der Anstalten, das Fehlen jeder Ausweichmöglichkeit. Die Kindheitsfrömmigkeit war eingesperrt und konnte sich kaum, dem Alter entsprechend, weiterentwickeln. So scheint die Lage im wesentlichen bis nach 1830 gewesen zu sein.

1832 trat Christian Gottfried Claß (18) das Amt des (unstudierten) Hausvaters in der Anstalt an, ein überaus gütiger, väterlicher Leiter der Knabenschar, der seine kindliche Frömmigkeit offenbar ohne Bruch bewahrt hatte. Er gewann Vertrauen und zugleich Achtung. Allerdings gehörte als notwendige Ergänzung die unermüdliche Hausmutter, "Schwester Claß", dazu, die den ganzen Tag auf den Beinen war, überall nach dem Rechten sah, und für jeden ein offenes Ohr hatte. Es ging das Gerücht, daß sie Zigarren rauchte und deshalb nichts roch, wenn Schüler geraucht hatten (19). Mancher Junge, der sich später im Pädagogium nicht zurechtfinden konnte, fand bei Familie Claß eine Zuflucht.

Im gleichen Jahr 1832 wurde im Pädagogium Friedrich Emanuel Kleinschmidt Mitinspektor und Pfleger (20). Er war eine ungewöhnliche, auch schwierige Persönlichkeit. Missionarskind aus Grönland, mit sechs Jahren bei einem Seesturm an der Küste von Schottland wie durch ein Wunder gerettet, in der Knabenanstalt in Kleinwelka, dann in Niesky; im Pädagogium die Tiefen der Verzweiflung in sittlichen Nöten und religiösen Zweifeln erlebend; der Lebenslauf des Abiturienten eine Beichte von schonungsloser Offenheit; schließlich, in England, zur Gewißheit der rettenden göttlichen Liebe kommend; dabei ein scharfer Denker, der sich durch die Philosophie von Kant und dem Deutschen Idealismus durchgekämpft hat, immer ein radikaler Einzelgänger: dieser hartgesottene Bruder, in seiner äußeren Erscheinung zu Karikaturen reizend, war als Mitinspektor scharf als Hüter der Ordnung, als Pfleger den Jungen gegenüber von der gleichen Entschiedenheit wie gegen sich selbst. Beim "Sprechen" insistierte er in penetranter Weise, sie sollten alles beichten, wo sie gefehlt hatten; er wollte sie von Schuldgefühlen befreien. Die Jungen nahmen ihm das alles nicht ab; er wurde der unbeliebteste Mann im Haus. Eine Stube verabredete, ihm erfundene Schandtaten zu gestehen. Auf jeden Fall war er ein beunruhigendes Element.

1833 brachte Wilhelm Verbeek (21), Leiter der Pensionsanstalt Montmirail für Mädchen, sein einziges Kind, den 10jährigen John William Verbeek, aus der Schweiz in die Knabenanstalt. Der frische, aber sensible Junge fühlte sich zunächst grenzenlos unglücklich und verlassen. Erst, als Ferdinand Geller, Stubenlehrer seit 1834, einen wärmeren Ton in das Zusammenleben brachte, faßte er Vertrauen und fühlte sich seitdem heimischer. Im September 1836 stieg diese Kolonne von der Anstalt ins Pädagogium auf. Das kältere Klima, das hier herrschte, war den Jungen ungewohnt und beklemmend. Sie hielten zusammen (22). Gelegentlich leisteten sie sich eine "Geschichte" gegen die Ordnung, um bei den Großen nicht unliebsam aufzufallen. William Verbeek war dabei.

Es war das Jahr, in dem Kleinschmidt aufgab (23). Im März 1836 hatte er einzeln mit den Jungen der oberen Stuben gesprochen und sie gefragt, ob sie ihn weiterhin als Pfleger haben wollten; andernfalls werde er um seine Abberufung bitten. Er bekam offene Antworten: Achtung konnte ihm keiner versagen; aber sie standen im allgemeinen unter dem Bann der kollektiven Ablehnung. Kleinschmidt schrieb am 9. März in sein Tagebuch: "Nach 3 verließ ich mein Zimmer, ging in den Wald und weinte so übermäßig, wie ich es, seit ich ein Junge war, nicht mehr getan habe". Er war gescheitert. Wenige Tage darauf klopft es abends an seiner Tür: ein Junge kommt und bittet ihn, sich bei ihm aussprechen zu dürfen. Es war das erste Mal seit fünf Jahren, daß einer sich, ohne zum "Sprechen" befohlen zu sein, vertrauensvoll an ihn wandte. Und nun begann das Eis zu brechen. "Sie werden immer offener und zutraulicher gegen mich", schreibt er im November, "so daß mir die Sprechstage vor dem Abendmahl immer wahre Festtage sind".

Jetzt begannen sie, jedenfalls die älteren, auch für seine Ansprachen ein Ohr zu bekommen; es war nicht die vertraute einschläfernde Brüdergemeinsprache. Was er sagte, kam aus persönlicher Erfahrung, und erschonte sich selbst dabei nicht. Es wurde jetzt viel über ihn diskutiert, vor allem von den mehr Intellektuellen (24).

1839 schied Kleinschmidt aus dem Pädagogium aus, blieb aber als 2. Prediger in Niesky. Sein Einfluß wurde eher noch stärker. Im Pädagogium aber rückten die Jahrgänge nach; neue "Brüder" traten ein; die Atmosphäre veränderte sich. Jetzt wurden manche kritisch gegen Kleinschmidt, deshalb, weil er ihnen zu kompliziert und zu anspruchsvoll war. Er regte auf und weckte Probleme; aber die Entwicklung ging weiter. 1841 wurde er von Niesky abberufen - nach Göteborg in Schweden. Bei seiner Abschiedspredigt am 8. August 1841 war der Saal überfüllt. Am 16. August reiste er mit der Postkutsche von Niesky ab.

Menschenkreis und Umwelt 1841

Am 1. September 1841 zogen die Primaner nach alter Sitte die Görlitzer Straße hinaus, um den abgehenden Abiturienten das Geleit zu geben. Am "Tränenhügel" wurde haltgemacht; man sang ein Lied, man nahm Abschied mit guten Wünschen, und dann zogen die Glücklichen nach Südosten ab. Gnadenfeld zu, während die Zurückbleibenden umkehrten. Die neuen Herren der 1. Stube, die sieben "Präparanden" (Abiturienten des nächsten Jahres) benutzten die Gelegenheit, die, die von der 2. auf die 1. Stube aufrückten, in Augenschein zu nehmen; es waren diesmal nur vier. Sie fanden sie erfreulich, zumindest passabel (25).

Der unbestrittene "Senior" der Ersten war William Verbeek, immer noch der frische, gewinnende Junge, kräftig und gewandt, beim Spiel der beste Läufer des Hauses - er ließ sich von den Jüngeren gern bewundern -, bei Brüdern und Kameraden beliebt, wenn er auch in seiner Herzlichkeit etwas burschikos sein konnte und sich mit Jüngeren gern neckte und prügelte. Niemand nahm ihm das übel. Es paßte zu ihm, daß er zur Theologie keine sonderliche Neigung hatte, daß es seit seiner Kindheit am Genfer See sein Herzenswunsch gewesen und geblieben war, Landwirt zu werden; daß er eigentlich nur aus Verlegenheit und in Rücksicht auf die Wünsche der Eltern auf die Laufbahn des Gemeindieners zusteuerte und daß auch jetzt wieder in seinem Zeugnis stand, das rechte religiöse Interesse fehle ihm noch. Von Kleinschmidt war er unbeeindruckt geblieben (26). Im Grunde war er ein sensibler Junge geblieben von schwankendem

Selbstbewußtsein. Niemand ahnte damals, daß er zur Einbruchsstelle einer religiösen Bewegung werden sollte.

Die weiteren Kameraden auf der 1. Stube: Theo Geißler (27) war intellektuell begabter; gab sich gern ironisch und zynisch. Die beiden Connors, ein Brüderpaar aus England: James geradlinig, fleißig, unpraktischer Gelehrter, freundlicher Kamerad; Sam, nach außen hin nüchtern, aber leicht zu rühren, mit gesundem Selbstbewußtsein. Von den Neuen: Ottmar Gemuseus, trug durch witzige Gedichte zur Stimmung bei; diskutierte gern, wenn ihm auch Theo Geißler darin überlegen war. Alonso Becham, der erst im Mai aus England gekommen war, gebrochen deutsch sprechend, aber munter und gewandt; lebte sich rasch ein. Gustav Hentschel, mit Mißtrauen aufgenommen; William Verbeek fand ihn aber besser als seinen Ruf. Alles in allem machte die ganze Gesellschaft einen erfreulichen Eindruck. Selbstverständlich zogen die neu aufgestiegenen Primaner beim ersten Morgenspaziergang ihre Zigarren hervor (28). Als aber einer über die Zusammenkünfte der Aufseher, die mit Gebet und Gesang geschlossen wurden, eine Komödie dichtete, war das jetzt eine Entgleisung; vor zehn Jahren hätte er sich damit Ruhm erwerben können.

Die übrigen Stuben bestimmten nicht den Ton. Über die Zweiten wurde öfters geklagt; bei den Dritten gab es noch verschiedene kindliche Gemüter. Die Vierten und Fünften traten nicht weiter ins Gesichtsfeld.

Unter den Erwachsenen stand Carl Friedrich Schordan (29) als Inspektor obenan, als gestrenger Schulmonarch über dem Ganzen schwebend. 1792 geboren, hatte er 1802-1812 Anstalt, Pädagogium und Seminar durchlaufen; ein begeisterter Humanist, begeisternd seinerseits in seinem Plato-Unterricht; eine kultivierte Persönlichkeit, religiös zurückhaltend, anfangs gefürchtet, später ehrfürchtig verehrt; im Umgang von schlichter Distanziertheit, wenn nötig von donnerndem pädagogischem Zorn. Er war schon seit 1822 in seinem Amt.

Neuer Mitinspektor und Pfleger wurde im August 1841 Gustav Tietzen (30). 1809 in Niesky geboren, hatte er als Sohn der damaligen Hauseltern Anstalt, Pädagogium (1822) und Seminar (1828) durchlaufen, war 1832-39 Lehrer am Pädagogium gewesen, war mit seiner etwas weichen, empfänglichen Art kein wissenschaftlicher Typ; offenbar hatte er die Frömmigkeit seiner Kindheit und seines Elternhauses in die Mannesjahre hinübergerettet. Er redete daher in der herkömmlichen Gemeinsprache, die aber ein wahrhaftiger Ausdruck seines Inneren war und deshalb in dieser Zeit respektiert wurde (31).

Von den Stubenlehrern dieses Jahres kennen wir schon Ferdinand Geller, der nun mit auf die 1. Stube aufgerückt war. Er war Mathematiklehrer, vor allem aber der rührige Leiter von Chor und Orchester. Ein näheres Verhältnis zu den Jungen hat er hier kaum gehabt; das war bei den Primanern auch nicht üblich.

Nebenan auf der 2. Stube war Theophil Reichel, der in den 20er Jahren in den Nieskyer Anstalten ziemlich sorglos aufgewachsen war. Auch im Seminar war es vergnügt weitergegangen. Dabei war er vielseitig begabt; vorzüglich sind seine Aquarelle (32). Erst Kleinschmidt, vor allem mit seinen Bibelerklärungen, hat ihn ernstlicher beschäftigt.

Franz Müller auf Stube 3 gehörte zu denen, die nur mit Bitterkeit an ihre Jugendjahre im Pädagogium zurückdenken konnten: ein glänzend begabter Lehrer, weitgespannt in seinen wissenschaftlichen und künstlerischen Interessen, begeisternd im Unterricht, weniger ein Internatserzieher. Er wurde später der Nachfolger von Schordan.

Eine nicht glückliche Erscheinung war Levin Wünsche, Stubenlehrer

bei den Vierten: einst, als Pädagogist, unerfreulich durch Grobheit in Ton und Manieren, damals von primitiver Oppositionslust beseelt, nun mit eiserner Strenge seine Autorität behauptend; mehr Belastung als Hilfe, zumal sein Unterricht hoffnungslos war.

Erfreulicher der biedere Julius Lonzer, Sohn des Nieskyer Predigers, auf der neu eingerichteten 5. Stube; im Umgang mit den Jungen etwas allzu ungeniert, aber treuherzig und anständig; er ließ sich alles sagen; man hatte ihn gern.

Eine recht klägliche Rolle spielten nach wie vor die Aufseher. Sie waren in den Augen der Lehrer wie der Schüler Pädagogen minderen Ranges, und oft waren Aufseher, die keinerlei Vorbildung für diese Aufgabe hatten, auch recht ungeeignet. Im allgemeinen galten sie für frömer als die wissenschaftlichen Lehrer. Das hätte ihnen Spott eintragen können; aber gerade in dieser Zeit gab es den einen und anderen, der erheblichen Einfluß gewann. Ein solcher war Moritz Geißler (34) auf Stube 3, der ältere Bruder des Primaners Theo Geißler.

Im Ort in Niesky war Lonzer Prediger. Er hatte seine Wurzeln in der Zeit um 1800 und fühlte sich etwas hilflos gegenüber den theologischen Diskussionen, die durch Kleinschmidt aufgekommen waren. Jetzt war er überrascht und geradezu beschämt durch das lebendige Interesse der Konfirmanden von 1841; von früheren Jahrgängen war er ganz anderes gewöhnt. Und die Konfirmation selbst hinterließ bei der ganzen Gemeinde einen ungewöhnlich tiefen Eindruck. Ende August wurde am Bräderfest das 100jährige Bestehen des Bräderchores gefeiert (35). Mit Guirlanden und Illuminationen, mit Musik und gemeinsamem Essen im Freien auf dem Platz beging Niesky zwei Tage lang dieses Fest, und es herrschte nicht nur festliche Betriebsamkeit; es waren zugleich Tage der Besinnung.

Eine innere Bewegtheit der Zeit um 1840 beobachten wir nicht nur in Niesky, sondern auch andernorts in der Brädergemeinde. Und den weiteren Hintergrund bildet eine gewisse Erneuerungs- und Aufbruchsstimmung im ganzen Lande, die nicht nur das religiöse Leben betraf. 1840 fand in Preußen der Regierungswechsel statt. Gerade in kirchlichen und nationalen Kreisen schaute man erwartungsvoll auf den neuen König. Der Dombau in Köln weckte in der romantischen Verbindung von Königtum, Mittelalter, Christentum und Nation vielfältige Stimmungen. Das reaktiönäre Verbot des Turnens wurde von Friedrich Wilhelm IV. schon 1840 aufgehoben. In Niesky gab es schon länger einen illegalen Turnplatz; und das Baden im Freien, hier natürlich auch verboten, wurde von den Primanern in einer abgelegenen Bachaue mit dem Gefühl progressiver Ordnungswidrigkeit betrieben. Jetzt wurde Turnunterricht unter Heranziehung eines Görlitzer Turnlehrers eingeführt. Die Begeisterung war offenbar groß: am 31. August 1841 sah sich die Hauskonferenz unter Schordan zu der Anordnung veranlaßt, daß die Jungen bei feierlichen Veranstaltungen nicht in Turnhosen erscheinen sollten (36).

Im gleichen Jahr wurde in der Knabenanstalt das "Nieskyer Regiment" gegründet, für das der Fürst von Reuß im Schloß des nahen Ritterguts Jänkendorf in einem feierlichen Akt die Fahne stiftete. Als 1841 der König zu einem Besuch in die Königshainer Berge kam, durfte das Nieskyer Regiment mit seinen Holzgewehren vor ihm paradiere, und es wurde mit hohen Gnaden geehrt. So gab es in der Knabenanstalt und im Pädagogium vielfältiges Leben, und es ging dabei keineswegs nur um Frömmigkeit.

Am 26. September wurde ein Junge der 3. Stube, Heinrich VII. Prinz Reuß, genannt "Septi", mit seinen jüngeren Brüdern in der Nacht nach Hause abgeholt; der Vater war sehr krank. Vier Tage später kam die Nachricht, daß Fürst Heinrich LXIII. in Stonsdorf gestorben sei (37). Gustav Tietzen teilte es dem Haus auf dem Chorsaal mit. Der Eindruck war tief. William Verbeek war besonders betroffen. Er hätte Septi gern getröstet, wußte aber nicht, wie. Er sprach mit Georg von Heynitz darüber, Septis Freund auf Stube 3, und kam ihm dadurch näher. An sich war es ungewöhnlich, daß ein Primaner sich einem Untersekundaner in solcher Weise zuwandte. Einmal äußerte er im Gespräch: "Wenn wir nur irgend etwas für ihn tun könnten!". Georg von Heynitz antwortete, man könne doch für ihn beten. Das war für Verbeek wie ein Schlag. Der drei Jahre Jüngere sprach unbefangen das aus, worüber man sonst nicht sprechen konnte. Es wirkte wie eine befreiende Decouvrierung. Die verdrängte Kindheitsfrömmigkeit brach wieder auf. "Es war das ganz eigentlich die Unterhaltung, die den Grund zu meiner Erweckung legte" (38). Septi ging es nach seiner Rückkehr ähnlich: er erlebte, wie die Kameraden sich gegenseitig das Herz ausschütteten, "was mir freilich anfangs sehr schwer wurde, indem ich mich nicht gerade genierte, sondern ein unerklärliches Gefühl hatte, was mich zurückhielt; doch dies hat sich durch des Herrn Gnade jetzt ziemlich gegeben" (39). Diese ungehemmte Öffnung des eigenen Inneren drängte nach Wiederholung und Erweiterung, gerade mit jüngeren Kameraden, und zwar, wie Verbeek schreibt, "wegen der Kindlichkeit, mit der sie mir die Erfahrungen ihres Herzens mitteilten und mich oft beschämten". Bald sah man gelegentlich zwei Jungen oder eine kleine Gruppe im Gespräch beieinander, nach dem Essen im Speisesaal, auf dem Korridor an einem Fenster, draußen in Monplaisir.

Die meisten im Haus wußten nicht, was los war. Es gingen Gerüchte, daß Pläne geschmiedet würden gegen die Stubenherrschaft; Tietzen wurde auffallend oft aufgesucht. Schließlich stellten die Kameraden auf Stube 1 ihren Senior zur Rede, was er sich mit den Jüngeren zu schaffen mache. Verbeek gab ihnen Auskunft. Es fiel keine spöttische Bemerkung. Bald gab es auch hier Gespräche.

So kam der November heran und damit die 100-Jahr-Feier des "Ältestenfestes". Am 8. November begann Fürstenberger, Vertreter des erkrankten Predigers, in Abendversammlungen die Geschichte des 16. September 1741, auf die sich das Fest des 13. November bezog, zu lesen: von der Konferenz in London unter der Leitung von Zinzendorf, in der in einer ausweglos erscheinenden Situation das Amt des "Generalältesten" der gesamten Brüdergemeine, dem niemand mehr gewachsen zu sein schien, dem Heiland übergeben wurde. Die Jungen von 1841 werden sich nicht viel Gedanken gemacht haben über den Sinn dieses seltsamen Vorgangs, durch den das Los zu einem Verfassungsinstrument geworden war. Aber es mag das Gefühl gegeben haben, daß auf dem 13. November, gerade durch seine Rätselfähigkeit, eine besondere Bedeutung lag. Am Freitag abend, am Vorabend des Festes, hielt Tietzen die Schlußandacht. Er riß nicht mit; aber mit fein reagierendem Gemüt vermochte er das auszusprechen, was in der Luft lag. Hinterher unterhielten sich einzelne Brüder und Jungen noch bis tief in die Nacht.

Am Sonnabend morgen, dem eigentlichen Festtag, zogen, als es 1/2 9 Uhr zum "Morgensegen" läutete, die Jungen der beiden Anstalten, wie immer in Zweierreihe, quer über den Platz zum Saal. Schräg rechts, über Schwesternhaus und Witwenhaus, stand ein Regenbogen (40). Im Morgen-

segnen selbst begann der Chor: "Herr, Herr Gott! Barmherzig und gnädig...!". Dann die Losung des Tages: "Meine Seele soll sich rühmen des Herrn, daß die Elenden hören und sich freuen". Dazu der Vers: "Der Herr hat viel an uns getan, wie könnten wir der Freude wehren!". Für manche schien die gewohnte Sprache einen neuen Klang und volleren Sinn bekommen zu haben. Ähnlich war es in der Versammlung um 10 Uhr mit der Festrede, und nachmittags um 3 Uhr im "Liebesmahl", obwohl nichts Außergewöhnliches geschah.

Abends um 7 Uhr war das Abendmahl, der Höhepunkt des Festtages (41). Im Pädagogium warteten die Brüder auf den Stuben mit den Jungen in der üblichen Weise, bis das Zeichen gegeben wurde. Es herrschte Stille im Haus. Draußen war es finster; aber die hohen hellen Saalfenster wiesen den Weg über den Platz. Und dann beim Eintritt in den Saal das festliche Bild: die Schwestern in der einen Hälfte mit Hauben und weißen Tüchern, die Brüder im schwarzen Rock, alles überglänzt vom warmen Schein der Kerzen. Das schweigende Warten, das leise Einsetzen der Orgel; die Türe öffnet sich, der Liturg mit dem Zug der "Diener" in weißen Talaren schreiten herein - Fürstenberger, Tietzen, Claß und die anderen. Beim Singen am Anfang und am Ende nach rechts und links der Handschlag oder der Bruderkuß. Im Verlauf des Abendmahls geschah nichts Sonderliches; es heißt nur, daß eine eigenartige Ergriffenheit über der Gemeinde lag. Unter dem Nachspiel der Orgel trat man wieder in die Dunkelheit hinaus. Es mochte für manchen ein fast unerträgliches Gefühl sein, als sie nun wieder in die Stube mit den Kameraden zurückkamen, in die alltagshafte Umgebung. William Verbeek war es, bei dem die verwirrende Befangeneheit zuerst aufbrach: Er umarmte und küßte einen Kameraden. Es war das befreiende Beispiel, dem die anderen auf Stube 1 folgten. Und bald ging Verbeek auch zu den Freunden bei den Dritten, und dort geschah das gleiche. Was im Abendmahl im liturgischen Rahmen der Feier in der üblichen Weise geschehen war, das wiederholte sich hier noch einmal in der Umwelt des alltäglichen Lebens wie eine Besiegelung, daß das Geschehen in der Feier nun auch im Alltag und unter den Kameraden seine Gültigkeit haben sollte. Eine unbefangene Offenheit wurde der Grundton des weiteren Zusammenlebens.

Freilich war nicht das ganze Haus von der Erregung einheitlich ergriffen (42). Aber das neue, gelöste Verhalten von Jungen, die bisher eher verkrampt gewirkt hatten, war ansteckend. Es heißt, daß gerade Brüdergemeinkinder "mnachmal erst durch die bis dahin ganz gleichgültigen Weltkinder aus ihrem Schlendergang herausgerufen und aufgeweckt" wurden. Ein Junge andererseits, der in früher Jugend "überheilandet" war, mied die ergriffenen Kameraden "wie die Pest" (43). Aber das waren Ausnahmen.

Auf dem neutralen Boden der Krankenstube trafen sich in den folgenden Tagen abends gegen alle Ordnung Jungen aus verschiedenen Stuben, sprachen auch unbefangen von eigenem Versagen, so daß Lehrer, die zuweilen dabei waren, geradezu beschämt waren. Von hier aus griff die Bewegung auf die Knabenanstalt über. 20/30 Jungen fanden sich in dieser Weise auf der Krankenstube zusammen (44); die Leitung sah diesmal auch hier über die Durchbrechung der Hausordnung hinweg. Es ergab sich von selbst, daß man mit einem Gesang schloß, mit einem "Abendsegnen". Und schließlich baten die Jungen, daß auf den Stuben abends vor dem Schlafengehen regelmäßig ein Abendsegnen gehalten werden möchte. Er ist damals zur festen Sitte geworden.

Auf Stube 1 war Theo Geißler zunächst reserviert; erst am nächsten Sonntag, in der Predigt von Tietzen, platzte bei ihm, wie Verbeek

schreibt, der Knoten. Über William Verbeek schreibt Claß, als er ihm nach dem 13. November begegnet war: "Sein Mund floß über von dem, was der Herr an seiner Seele getan hatte, und das mit einer solchen Innigkeit und Gefühl, das sich nicht beschreiben läßt" (45). Aber am nächsten Tag war bei Verbeek, wie er selbst schreibt, alles wie weggeblasen; und in der folgenden Woche quält er sich, weil er, wie er schreibt, im Gegensatz zu andern noch gar nicht die volle innere Befreiung erlebt habe; er benedict sie und ist mit dem Heiland unzufrieden, daß er ihn im Stich läßt (46). Am Sonntag aber überkommt auch ihn bei einem Spaziergang mit dem Aufseher Moritz Geißler der Mut zur unbefangenen Gelöstheit und zum unreflektierten Hinnehmen der "Liebe des Heilands", zum "Erlöst-sein" (47).

Wie verhielten sich die Erwachsenen zu den Vorgängen?

Ganz erfüllt waren die Aufseher. Bei ihnen sprach man von der "großen Erweckung" und der "Ausgießung des Geistes". Sie wurden teilweise die Vertrauten der Jungen, nicht ohne eine Neigung zum Schwärmerischen. Ein Gegengewicht bildeten die akademischen Erzieher, voran C.F. Schordan. Seiner Generation war solches Erleben verschlossen gewesen; er hielt sich, wenn auch persönlich stark beeindruckt, neben und über den Ereignissen mit besonnener Bejahung (48). Zunächst wurde sofort verabredet, nichts vorzeitig an die Öffentlichkeit kommen zu lassen, damit nicht durch fromme Neugier oder Bekehrungssucht Außenstehender falsche Töne hereinkämen. Mit innerer Offenheit und zugleich ruhiger Nüchternheit wurde die Bewegung behandelt. Levin Wünsche war der einzige, der im Unterricht, wenn einer etwas nicht konnte, die Gelegenheit zu bissigen Seitenhieben auf das "neue Christentum" benutzte. Theophil Reichel war tief beeindruckt; Claß war in seliger Erhabenheit. Wirklich entscheidenden Einfluß hat allein G. Tietzen ausgeübt. Er war jetzt überlaufen von Jungen; man notierte sich die Zeit, zu der man bei ihm für ein Gespräch drankam. Er fand Unterstützung durch ältere Jungen, die mit jüngeren derartige Gespräche führten, mit denen er sich dann wieder regelmäßig besprach. Richtungsgebend war die Ansprache, die er am Montag abend (15.11.) im Chorsaal vor dem versammelten Haus hielt. Vom Zimmer des Pflegers nebenan aus hörte Claß zu; Schordan saß in seinem Amtszimmer und konnte von dort aus teilnehmen.

Nach einem gemeinsamen Gesang begann Tietzen (49): "Es ist mir ein Bedürfnis, mit euch allen, meine Lieben, ein Wort zu reden". Er wiederholte, was in den letzten drei Tagen geschehen war, und gab dem eine Ausrichtung. Er sprach von dem überwältigenden Erlebnis, von der Einstellung der Erwachsenen, von dem Verhalten gegenüber denen, die abseits standen. Er warnte davor, sich von Enttäuschungen umwerfen zu lassen, wenn erst all das wieder abfallen werde, was unecht und nur Sache der Mode sei. Er warnte vor Betriebsamkeit, vor Mitmachenwollen und verwies dabei auf das Wort Jesu: "Ihr habt mich nicht erwählt, sondern ich habe euch erwählt." Er wies darauf hin, daß man nun wieder mit Freudigkeit in das Alltagsleben zurückkehren müsse; da zeige sich erst, was echt sei. Am Schluß stimmte er den Vers an: "O könnt ich dich so preisen, wie du's auf tausend Weisen um mich verdient, so fände mein Lobgesang kein Ende." Hinterher gab es noch mancherlei Gespräche bis in die Nacht hinein. William Verbeek mußte sich bald zurückziehen; am Mittwoch abend hatte er einen lateinischen Aufsatz abzugeben, und er hatte noch nicht einmal ein Thema dafür gefunden (50).

Daß im Hause eine Wandlung vor sich gegangen war, war überall zu spüren. Die strenge Scheidung der Stubengesellschaften verschwand; die Zusammenkünfte auf der Krankenstube hatten die Scheidewände ein-

gerissen. Die Stubenherrschaft mit ihrem Pannalismus war vorbei (51); man fühlte sich fast wie eine große Familie. Das galt auch für das Verhältnis zu den Erwachsenen. Einzelne Aufseher genossen ein besonderes Vertrauen bei den Jungen, voran Moritz Geißler; die Rolle von Lehrern und Aufsehern hatte sich in gewisser Weise umgekehrt (52). Aber auch das Verhältnis zu den Lehrerbrüdern war persönlicher, zuweilen mit einer geradezu verblüffenden liebendwürdigen Offenheit der Jungen. Im Ganzen freilich blieben die Erwachsenen auch in der Folgezeit in einer gewissen Reserve.

In der Schule schien alles zunächst wie von selbst zu gehen (53). Es bedurfte keiner Strafen, höchstens einer kleinen Aufmunterung. Abschreiben, ein offenes Buch unter der Bank: all das kam nicht mehr in Frage. So auch draußen: Das Baden im Schöps (54), Billard spielen in einem Lokal, auch das Rauchen: was früher mit Verboten, Strafen, Ermahnungen nicht erreicht werden konnte, das ergab sich jetzt von selbst. Die Jugend nahm ihr Leben selbst in die Hand; jeder gab sich Mühe.

Im Laufe der nächsten Wochen flaute der innere Aufschwung ab; aber es blieb doch etwas von dem persönlichen, vertrauensvollen Verhältnis. Am 1. Advent hatte es früher immer allerhand Ulk gegeben; in diesem Jahr gestaltete jede Stube eine wirklich schöne Adventsfeier. Und am Thomasabend, dem Abend vor der Abreise in die Weihnachtsferien, bei dem es bisher Verkleidungen, verbotene Getränke und immer wieder ärgerliche Ausschreitungen gegeben hatte, gestaltete jede Stube einen gemütlichen Abend, zu dem zum ersten Mal sämtliche Erwachsenen, auch Schordan und Tietzen und sogar einige besuchende Brüder aus Berthelsdorf, eingeladen wurden. Und am nächsten Morgen ging es für einen Teil auf die Heimreise.

Der Ausklang

William Verbeek verbrachte die folgende Woche in Herrnhut, wo seine Eltern seit ihrer Pensionierung lebten. Der Vater litt an Gesichtsschmerzen, der Mutter ging es auch nicht gut; er fand kein rechtes Echo auf das, was ihn erfüllte. Und die dortigen Versammlungen in den Festtagen blieben für ihn ohne Eindruck (55). Herrnhut war nicht Niesky.

Auch anderwärts gab es offenbar Eltern, die etwas ratlos waren. Der 2. Januar 1842 war der Rückreisetag. Man kann sich die eigenartigen Empfindungen vorstellen, mit denen die Jungen ihre Stuben wieder betraten und die Kameraden begrüßten. Die Begeisterung ließ nach (56); das Zusammenleben wurde wieder alltäglicher. Es bildeten sich Freundschaftskreise, einer um Verbeek, in denen der Geist des 13. November weiterlebte (57). Es gab Gelegenheiten, bei denen die Welle wieder answoll, so bei einer Abendmahlsfeier im Februar (58) oder bei der Konfirmation im März, die G. Tietzen hielt. Es gab aber auch schon Anzeichen einer unechten Frömmerei. Die Reden der Primaner beim Osteraktus, dem traditionellen "Actus oratorius", wirkten teilweise peinlich durch fromme Salbaderei (59). Hinterher gab es auf der Lehrerstube eine heftige Aussprache darüber, und Schordan beschloß, in Zukunft entsprechende Themen nicht mehr zuzulassen. Bei anderen trat eine völlige Abkühlung ein. Es gab wieder Übertretungen der Ordnung, Trägheit, sogar Aufsässigkeit. Das Leben wurde wieder normal.

Am Morgen des 31. August 1842 zogen die Primaner nach der alten Sitte wieder die Görlitzer Straße hinaus, um die sechs Abiturienten zu

geleiten (60). Die Hauptträger der Bewegung gingen nun ab. Das Abschiedslied wurde angestimmt: "Wir wollen mit Freuden ihm zu Gebote stehn, und wenn wir scheiden, in ihm zusammengehn". Unter den Davonziehenden waren William Verbeek, die beiden Connors, Theo Geißler.

Auch bei den Lehrern gab es Wechsel (61). Ferdinand Geller, Theophil Reichel, Julius Lonzer verabschiedeten sich. Ein Jahr später wurden G. Tietzen und Moritz Geißler abberufen. Die weiteren Jahrgänge der Jungen rückten nach. Nach wenigen Jahren war alles Vergangenheit. Und doch war das Zusammenleben gegen früher ein anderes geworden. Es herrschte ein natürlicheres Verhältnis zwischen Jungen und Erwachsenen; es wurde verhältnismäßig wenig gestraft; es gab eine ungezwungene Offenheit für ernste Fragen, ein unbespötteltes christliches Leben, eine unbefangene Ehrfurcht vor religiöser Form. Die Erweckungsbewegung war vorbei, das Leben wurde wieder normal mit allem, was dazugehört. Aber die Wirkungen sind nicht spurlos verschwunden.

Wesentlich waren ihre Auswirkungen im Seminar. Von den Primanern des Jahrgangs 1841/42 hatte man in der Gemeinde viel erwartet. Tatsächlich haben sie auch in Gnadenfeld eine Wendung herbeigeführt, die sich ruhig und rasch vollzog. In den Wohnzimmern der Studenten verschwanden die Schläger und Reitsättel, die Mädchenbilder und Weinkarten; es verschwand der Teeabend am Freitagabend mit den Kommersliedern, kurz, es schwand der burschenhafte Stil des studentischen Lebens (62), der sich seit langem eingenistet hatte. Das Seminar, das jahrzehntelang das Sorgenkind der Gemeinde gewesen war, wurde nun überhaupt erst wirklich, wenn auch mit Schwankungen, zu einer Ausbildungsstätte für die künftigen Gemeindediener. Gleich im ersten Jahr entstand durch die Initiative von James Connor eine Diasporatätigkeit der Studenten in der Umgebung von Gnadenfeld, die später offiziell geworden ist (63). Im übrigen gingen vom Seminar aus Wirkungen weiter in verschiedene Bereiche der Brüdergemeinde.

Die Ära Plitt

Hermann Plitt (1821-1900) wurde in den folgenden Jahrzehnten eine führende Gestalt. Sein Vater, Johannes Plitt (64) hatte in der philosophischen Periode der 1790er Jahre im Seminar studiert und entsprach in der religiösen Zurückhaltung seiner Generation, wurde aber der bedeutsamste Geschichtsschreiber der Brüdergemeinde im 19. Jh. mit seinen "Denkwürdigkeiten aus der Geschichte der Brüder-Unität" (65). Sein Sohn (66) war in der Zeit von Kleinschmidt im Pädagogium gewesen, kam 1839 nach Gnadenfeld ins Seminar, beteiligte sich an dem burschenhaften Studentenleben, blieb aber unbefriedigt und ging 1841 zum weiteren Studium nach Berlin und Halle, wo er von der Universitätstheologie entscheidende Eindrücke empfing. Er machte noch eine Reise nach München in die Kunstmetropole Ludwigs I., war in Württemberg von den Gemeinschaften des dortigen Pietismus beeindruckt und - kehrte in den Dienst der Gemeinde zurück. Er fühlte sich als lutherischer Theologe und zugleich als Herrnhuter, und er stand als solcher unter dem Eindruck, daß in der Gemeinde etwas Neues begonnen habe (67). An der "Erweckung" hatte er aus der Ferne durch die Korrespondenz mit seinem Vetter William Verbeek lebhaften Anteil genommen. Seit 1743 war er Stubenlehrer im Pädagogium.

Hier wurden durch seine Impulse Nachwirkungen von 1841 wieder etwas lebendiger in Gestalt von Bibelabenden bei einem freundlichen Verhältnis von Lehrern und Aufsehern, wenn ihm persönlich auch die Erlebnisweise

der Erweckung trotz seiner emphatischen Worte (Anm. 67) weitgehend unzugänglich blieb. Die Jungen seiner Stube lud er zu einem Bibelabend ein; zuerst kamen alle, schließlich blieb nur einer übrig. 1745 gründete er eine "Lehrer-Korrespondenz", die alle studierten Lehrer in Brüdergemeinschulen miteinander verband und ihre besonderen Aufgaben und Verantwortlichkeiten bewußt machte (68).

Im Sommer 1847 faßte er die Erfahrungen der letzten Jahre in einem Memorandum zusammen (69), das von 44 Lehrern unterschrieben und der Synode von 1848 vorgelegt wurde. Neben dem Antrag, das Studium wieder auf drei Jahre zu verlängern, wurden pädagogische Konsequenzen aus der Erweckung gezogen. Die Zeit der Erweckung ist vorbei, das ist die klare Einsicht. Was 1841 richtig gewesen ist, wäre jetzt von Übel. Man kann in normalen Zeiten nicht nur mit Liebe regieren; neben die Liebe hat das Gesetz zu treten. Es ist weichliche Schwäche, wenn man Angst hat, es könnte damit der Rest der Liebe zerstört werden. Der junge Mensch ist moralisch überfordert, wenn man ihm nicht heilsamen Zwang als Stütze bietet. Die Grundlage in alledem jedoch ist das gegenseitige Vertrauen, und die Erzieher haben darin voranzugehen. Der Jugend soll weitgehende Selbstverantwortung gegeben werden; sie soll stufenweise, von Jahr zu Jahr, zu immer größerer Freiheit aufsteigen, deren Grenzen als ein Vertrauensbeweis freiwillig anerkannt werden. Die Hauptaufgabe der Brüder ist dann nicht die Überwachung, die "Aufsicht", sondern die persönliche Beeinflussung im Sinne dieses Geistes. Wird die Freiheit mißbraucht, so ist das eine Störung des Vertrauensverhältnisses und wird umso strenger geahndet.

So entstand die neue Ordnung, in der nicht die Erweckungsstimmung, jedoch die sittlichen und pädagogischen Konsequenzen festgehalten wurden.

William Verbeek freilich schreibt 1848 an Plitt, der 1847 Dozent am Seminar geworden war (70): "...so ist mir das Pädagogium eine Anstalt, die mich anwidert". Er war 1844, zusammen mit James Connor, als Stubenlehrer an die Knabenanstalt in Niesky gekommen in das Reich von Vater Claß. Die beiden hatten dort noch einmal eine Erweckung unter den "Kindern" ausgelöst, mußten aber zusehen, wie die Regungen nebenan im Pädagogium auf die Erwachsenen beschränkt blieben; die Schülerschaft war offenbar unbeeindruckt. Die Bibel hatte bei der Erweckung keine wesentliche Rolle gespielt; das entscheidende Erlebnis war für ihn die gegenseitige Herzeneröffnung mit den Jugendlichen gewesen, und das fand im Pädagogium gerade nicht statt. Bibelabende waren kein Ersatz.

Die Synode von 1848 hat den Argumenten des Memorandums zugestimmt. Und sie hat eine offizielle Erklärung beschlossen als eine Stellungnahme zu den Ereignissen von 1841. Sie lautet folgendermaßen:

"... Um so anbetenswerter ist es uns daher, daß es im Jahre 1841.... dem Herrn gefallen hat, das Feuer seiner Liebe in den Herzen vieler Zöglinge des Pädagogiums auf eine Weise anzuzünden, daß seitdem sichtlich ein neues Geistesleben in diesem Institut und im Seminarium erwacht und auch bis jetzt in Kraft geblieben ist. Und so verkehrt es wäre, zu meinen, daß es nicht noch immer einen Kampf gegen die Sünde bei Einzelnen oder im Ganzen gelte, oder daß es nicht immer noch unbefestigte Gemüter sind, welche erzogen werden müssen, die in diesen Instituten sich befinden, ja, wie sehr wir uns eines solchen Gnadenerweises nur mit Furcht und Zittern zu freuen haben, daß wir nicht als untreue Diener erfunden werden und der Herr sich genötigt sehe, uns Seine Gnade wieder zu entziehen, so hat doch der Synodus tief beschämt bei dem Gedanken, wie wenig wir dergleichen verdient haben, darin einen der stärkenden Beweise gese-

hen, daß der Herr noch die köstlichsten Friedensgedanken über uns hat, und daß es sündlicher Kleinglaube wäre, wenn wir an unsrer Gemeinsache verzagen wollten."

In diesem Sinne ist das Geschehen von 1841 dem Geschichtsbewußtsein der Brüdergemeine eingepreßt worden. Die Sprache mag vielleicht befremden in der Zeit des Realismus in der Literatur, des industriellen Aufstiegs und im Jahr der Märzrevolution und des Kommunistischen Manifests. Aber jedenfalls sind die Eindrücke von der Erweckung immer wieder neu belebt und dabei rhetorisch gesteigert worden. Einige Beispiele seien genannt (72).

1859 erschien die treffliche Darstellung der Geschichte des Pädagogiums von seiner Entstehung im Jahre 1739 an, verfaßt von Ernst Julius Gammert (73). Gammert war 1841 als 16jähriger auf der 3. Stube, der Stube von Septi und v. Heynitz, gewesen; jetzt war er Mitinspektor und Pfleger unter Franz Müller, damals seinem Stubenlehrer, nun der Nachfolger von Schordan. Innerer Höhepunkt der Darstellung sind "jene ewig denkwürdigen Novembertage des Jahres 1841, in denen die Herrlichkeit des Herrn das ganze Haus erfüllte und Er mit seinem Geiste die toten Gebeine lebendig machte und sein heiliges Feuer anzündete". So schreibt er im Rahmen einer im ganzen sachlichen Darstellung.

1867 veröffentlichte William Verbeek in einer Rückschau nach 25 Jahren einen Bericht über die Erweckung (74); er nennt sie "eine in außergewöhnlichem Maße stattfindende Ausgießung des Heiligen Geistes, eine Lebensoffenbarung des Herrn, welcher Lebensodem über Totengebeine bläst". Die "Totengebeine" werden zu einem stereotypen Begriff. Als Primaner hatte Verbeek eine sehr andere Sprache gesprochen.

All das steigerte sich noch einmal, als es auf das 50jährige Jubiläum zugeht. In den 80er Jahren verfaßte Hermann Plitt eine umfassende, nicht veröffentlichte Darstellung der Nieskyer Erweckung mit ihrer Vor- und Nachgeschichte, 480 Seiten in seiner feinen Gelehrtenhandschrift, verbunden mit einer Zusammenstellung von reichem Quellenmaterial (75). Darauf aufbauend hat im Jahre 1892 Theobald Wunderling, Prediger in Niesky, der 1841 seinerseits als Schüler auf Stube 3 gewesen war, eine von verhaltenem Enthusiasmus erfüllte Broschüre veröffentlicht: "Ein Geistesfrühling im Jugendgarten". Er schreibt darin (76): "Herz und Gewissen drängten mich, zum Preise Gottes vor dem 13. November 1891 in der hiesigen Gemeinde etwas davon zu erzählen, was der Herr vor und nach diesem Tage vor fünfzig Jahren an einer großen Jugendschar hier in Niesky getan hat". Diese Schrift, die weitgehend aus abgedruckten Briefen, Berichten und Textstellen aus Plitts Darstellung besteht, hat in der Gemeinde eine weite Verbreitung gefunden und hat im wesentlichen das Bild von der Erweckung geprägt.

Die Nieskyer Erweckung war zu einem Mythos geworden.

Gegenströmungen

Seit 1847 war Hermann Plitt Dozent, seit 1853 Direktor des Seminars in Gnadenfeld. Er vertrat, wenn auch mit einer gewissen theologischen Kühle, die Linie der Synode von 1848. Karl Bernhard Garve mit seiner Trennung von Philosophie und Religion, von Verstand und Gefühl fand in ihm jetzt seinen grundlegenden Kritiker; in der Erweckung war für Plitt diese Trennung praktisch überwunden worden. In der folgenden Zeit drückte Hermann Plitt dem Seminar weitgehend seinen Stempel auf; die 50er Jahre waren, mit einigen Schwankungen, ein Höhepunkt. Aber neue Jahr-

gänge rückten nach.

1858 erklärten zwei Neue bei ihrem Eintritt: "mit der Brüdergemeinde und dem in ihr verkündigten Christentum könnten sie nichts mehr anfangen" (77). In den 60er Jahren verstärkten sich derartige Stimmen. Plitt versuchte, dagegen anzugehen, indem er im November 1866 in Vorträgen "Das Bild und die Bedeutung der Erweckung von 1841" darstellte (78). Ein Student erklärte ihm daraufhin: "er sei nach Anhörung des ersten beschreibenden Vortrags nicht im Stand gewesen, auch den zweiten zu hören, so fremd, ja, abstoßend sei ihm jenes Bild gewesen" (79). Eine volle Polarisierung aber trat um 1870 ein, als der "neue Geist" in einem besonders eindrucksvollen Dozenten aus Herrnhuter Tradition, Gustav Claß, dem Sohn von Hausvater Claß, einer Repräsentanten fand, dem die Studenten zufließen (80). Plitt hat sich mit erbitterter Härte gegen den drohenden Dammbbruch gestemmt. Claß wurde Professor in Tübingen. 1880 ist Hermann Plitt aus seinem Amt geschieden. Die gründliche Vorbereitung des Jubiläums der Nieskyer Erweckung wirkt fast wie ein letztes Aufbäumen.

Aber auch das Jubiläum von 1891 ging nicht unangefochten vorüber. In diesem Jahr 1891 erschien im "Herrnhut", dem Wochenblatt der Brüdergemeinde, ein kritischer Artikel: "Zwei bedenkliche Jubiläen in einer bedenklichen Zeit" (81). Die zwei Jubiläen beziehen sich auf 1741 und 1841. Hier wird hart und eindeutig die Frage gestellt: "Ob nicht unsere Brüdergemeinde - wenigstens in ihrer bisherigen Form und Gestalt - sich überlebt hat?" Es wird festgestellt: die Brüderhäuser stehen leer oder werden für andere Zwecke gebraucht; viele Gemeinmitglieder sind nur 'Katalogmitglieder'; die Erweckung hat nicht "dauernde Früchte für das Gemeinleben gebracht". Die Schriftleitung fügt in einer Notiz hinzu: "...daß in weiteren Kreisen unter uns trüber Zweifelmuth die Stimmung des Tages bildet". Der 78jährige Bischof Heinrich Levin Reichel, in den Jahren 1868-1884 Mitglied der UAC, gibt eine "Brüderliche Antwort" (82): "Sehr bedenklich ist der gegenwärtige Zustand der Brüdergemeinde in mancher Hinsicht, wer wollte das leugnen? Aber was für bedenkliche Zeiten liegen hinter uns?...Wollten wir Greise davon erzählen, was wir in unserer Jugend theils von unsern Eltern gehört, theils selbst erlebt haben, was für ein Leichtsinns damals unter den jüngeren Bewohnern der Chorhäuser, welche sittliche Versunkenheit im Bürgerstand mancher Ortsgemeine herrschte, welche Verspottungen der alten Gemeinrichtungen und Gemeinfeste bei der Jugend Mode war, man würde uns jetzt kaum Glauben schenken." Die Erweckung aber hat das alles wieder zurechtgebracht. Sollte so etwas nicht wieder möglich sein? Ein jüngerer Bruder, Hermann Bauer, geboren 1850, jetzt als Nachfolger von Franz Müller Direktor des Pädagogiums, führt den letzten Satz unter Hinweis auf 1841 mit Verve fort: "Unser Pädagogium war in Gefahr, eine Pestgrube der Heuchelei zu werden...Einstweilen glühten die Kohlen noch vereinzelt unter der Asche, und viele blieben darum noch kalt, Es fehlte der Windhauch, der sie zusammenblies, und der konnte nur von oben kommen... Es war eine Allmachtstat unseres Ältesten (=des Heilands)...Wo ist ein Haus, an dem der Herr solches getan hat!" (83). Der poetisch veranlagte Bruder ist später einer der hervorragendsten und eindrucksvollsten Redner der Gemeine geworden.

William Verbeek aber, jetzt in Ebersdorf, war vielleicht von der Emphase des Jüngeren, der die Dinge nur vom Hörensagen her kannte, peinlich berührt. In einer Erwiderung schreibt er (84): Von einer "Pestgrube der Heuchelei" könne keine Rede sein; die Schwarzweiß-Malerei, die der Erweckung "den Charakter eines Wunders nach dem Geschmack des Supernaturalismus" gebe - "je krasser das Wunder, desto besser und

schöner"-, entspreche nicht der Wirklichkeit. Diese Leserzuschrift ist im "Herrnhut" nicht abgedruckt worden. Drei Jahre später ist Verbeek in der Schweiz tödlich verunglückt (85).

All diese Vorgänge gehören in eine Zeit grundlegender äußerer und innerer Wandlungen in der Brüdergemeine. Die Ortsgemeine in ihrer Abgeschlossenheit begann aufzubrechen; der Zuzug Fremder war auf die Dauer nicht mehr aufzuhalten. Die Schulen gingen einer Zeit entgegen, in der sie sich dem öffentlichen Schulwesen anpassen mußten, und das bedeutete, daß das Studium am Seminar für die Lehrer nicht mehr ausreichte und damit das innere Zirkulieren durch Anstalt-Pädagogium-Seminar-Anstalt/Pädagogium schließlich nicht mehr möglich war. Wirtschaftliche Schwierigkeiten führten zu bedenklichen Situationen in manchen Bereichen. Das alles gehört jedoch nicht mehr in den unmittelbaren Zusammenhang mit unserem Thema. Ein Blick sei nur noch auf Niesky selbst geworfen.

Ausklang in Niesky

In Pädagogium und Knabenanstalt kann man wohl für die Jahrzehnte um die Jahrhundertwende von einer Blütezeit sprechen. Eine genauere Untersuchung fehlt noch. Es vereinigte sich gymnasialer Humanismus, Freude an Natur und Kunst, an leiblicher Gesundheit und Leistung, sowie Vertrauen als Grundlage des Zusammenlebens, und damit verband sich eine unkomplizierte Frömmigkeit, die weniger in Theologie und Predigt ihr Zentrum hatte, sondern mehr in liturgischer Feier, vor allem aber in eigenständigen Liedern zum Ausdruck kam (86). Vielleicht könnte man in dem "Idealherrnhutianismus" vom Anfang des Jahrhunderts ein Gegenstück dazu sehen. Mag auch das Bild, das uns Romane und Erzählungen vor Augen stellen, idealisiert sein, so bestimmte doch ein bewußt gepflegter "Nieskyer Geist" das Leben in die Jahrzehnte des folgenden Jahrhunderts hinein.

1941, hundert Jahre nach der Erweckung, war Krieg. Im Pädagogium hielten sich Traditionstreue und Emanzipation die Wage. In diesem Jahr hielt Hans-Walter Erbe, Stubenbruder im Pädagogium, öffentliche Vorträge über die Erweckung. Das war nun Historie, wenn auch viele Hörer davon persönlich berührt waren wie von einem Ereignis aus der eigenen Familiengeschichte, zumal die innere Beziehung zu den Ereignissen keineswegs erloschen war.

In der Katastrophenzeit 1945 ist das Pädagogium mit der Anstalt untergegangen. Die alten Gebäude von 1840 stehen noch; sie dienen staatlichen Zwecken. Auf dem Platz an der Nordwestecke, über der damals der Regenbogen stand, befindet sich heute ein russisches Kriegerdenkmal.

1983 hat der Verfasser auf einer Tagung ehemaliger Nieskyer Schüler im Bergischen Land den Vortrag von damals wiederholt. Er liegt nach Überprüfung aller Quellen in neuer Fassung dem vorliegenden Aufsatz zugrunde.

Ergebnis und Deutung

Kann man sagen, daß in der Geschichte der Brüdergemeine des 19. Jahrhunderts die Nieskyer Erweckung eine Wende bedeutet, die zu einer inneren Erneuerung geführt hat?

Im späteren 18. Jahrhundert hat die "Welt der Stillen im Lande", wie

Goethe sie sah, ihren Charme gehabt durch eine liebenswürdige, stilvolle Kultur, die freilich bezahlt wurde durch eine religiöse Verfestigung und damit durch die Abkoppelung von den geistigen, literarischen, philosophischen Bewegungen der Zeit. In den 1780er Jahren begannen einzelne herausragende Geister, die Schale von innen her zu durchstoßen. Sie wurden ausgeschieden (Schleiermacher, Fries), wurden an den Rand gedrängt (Garve), oder sie kamen zu einem Kompromiß (v. Albertini, Christlieb Reichel). Die Entwicklung eines "Idealherrnhutianismus" blieb stecken, da die vielfältig verfestigte Gemeinschaft durch den Schwung einer kleinen Gruppe intellektuell lebendiger Geister nicht aufzulockern war. So kam es zu der matten Periode der 1820er Jahre mit einem vielfach konventionellen herrnhutischen Christentum, dessen Kompromißhaftigkeit auch nicht durch Rhetorik und Poesie zu überwinden war. Die Undeutlichkeit dieser Situation führte schließlich an der Nahtstelle von Jugend und Erwachsenen zu einem Ausbruch. Dabei war die heranwachsende Generation der 1830er Jahre nicht etwa bedrückt durch religiöse Depressionen, sondern sie war frustriert durch die Öde und Leere, durch die Unerfülltheit ihres Lebens, und das bei einer Abgeschlossenheit, bei der es keine Ausweichmöglichkeit gab.

Die Befreiungsbewegung, die daraus erwuchs, konnte nicht nach vorwärts gerichtet sein. Dort war der Ausgang versperrt durch die Macht der Tradition mit ihren sozialen und liturgischen Institutionen und ihren menschlich höchst achtenswerten Vertretern. Ein Generationenkonflikt kam deshalb nicht in Frage. Die Anknüpfung der Bewegung geschah im Rückgriff auf die Kindheit des einzelnen und der Gemeine, auf die "Heilandsfrömmigkeit", in deren Zeichen die Welt, sozusagen vorpubertär, noch im Gleichgewicht und in Ordnung gewesen war. Zumindest in einzelnen eindrucksvollen Persönlichkeiten (der Vater von Christlieb Reichel), besonders aber auch in einer schlichten bürgerlichen Schicht war diese Frömmigkeit noch in ursprünglicher Weise lebendig. Im Kleinbürgertum der "Aufseher" etwa ist sie uns begegnet. So hatte die Bewegung von vornherein eine innere Überlegenheit gegenüber allen verfestigten und verunsicherten religiösen Autoritäten, die sich womöglich selbst decouvriert und beschämt fühlen mußten. Damit fand sie aber auch eine vielfältige begeisterte oder ehrfürchtige Zustimmung, gerade in der Erwachsenengeneration, weil vertraute Bestände zu neuer Lebendigkeit erwachten. Die Konfrontation mit neuen, in der Zeit liegenden Wandlungen fand dagegen nicht statt; diese traten nur wenig in den Gesichtskreis. Die Bewegung war nicht progressiv, sondern regressiv.

Der emotionale Durchbruch war dabei in keiner Weise geplant und gewollt; er hatte nicht irgend welchen revolutionären Charakter. Es entwickelte sich alles unauffällig, unvorhergesehen, sozusagen "von selbst" oder, wie man damals zu sagen vermochte: der "Herr" oder der "Heiland" hat alles so gefügt und gelenkt (darin wird hier kein grundsätzlicher Unterschied gesehen). 1832 geschah im Zuge normaler Ablösungen der Eintritt des Hausvaters Claß, des Pflegers Kleinschmidt, des Stubenlehrers Tietzen; dann der Eintritt des Schülers William Verbeek, keineswegs eines Überfliegers, und aller anderen, - all das entsprach der Weise, wie sich Veränderungen in der Konstellation der beteiligten Menschen zu vollziehen pflegen. Auch hier geschah die lautlose Wanderung durch die Institutionen. Charakteristisch etwa die vorläufige taktische Anpassung der Stube Geller, der später entscheidenden Kolonne, an die Lage im Pädagogium 1836/37. Was dann im Schuljahr 1841 geschah, war nicht so etwas wie ein pietistischer "Durchbruch"; den Hintergrund bildete die Frustration infolge der Routine des täglichen Umgangs, der

abgenutzten religiösen Sprache, die Einsamkeit des Einzelnen im ständigen Betrieb, die Entbehrung wärmerer menschlicher Beziehung, vielleicht unbewußt das Fehlen des weiblichen Elements.

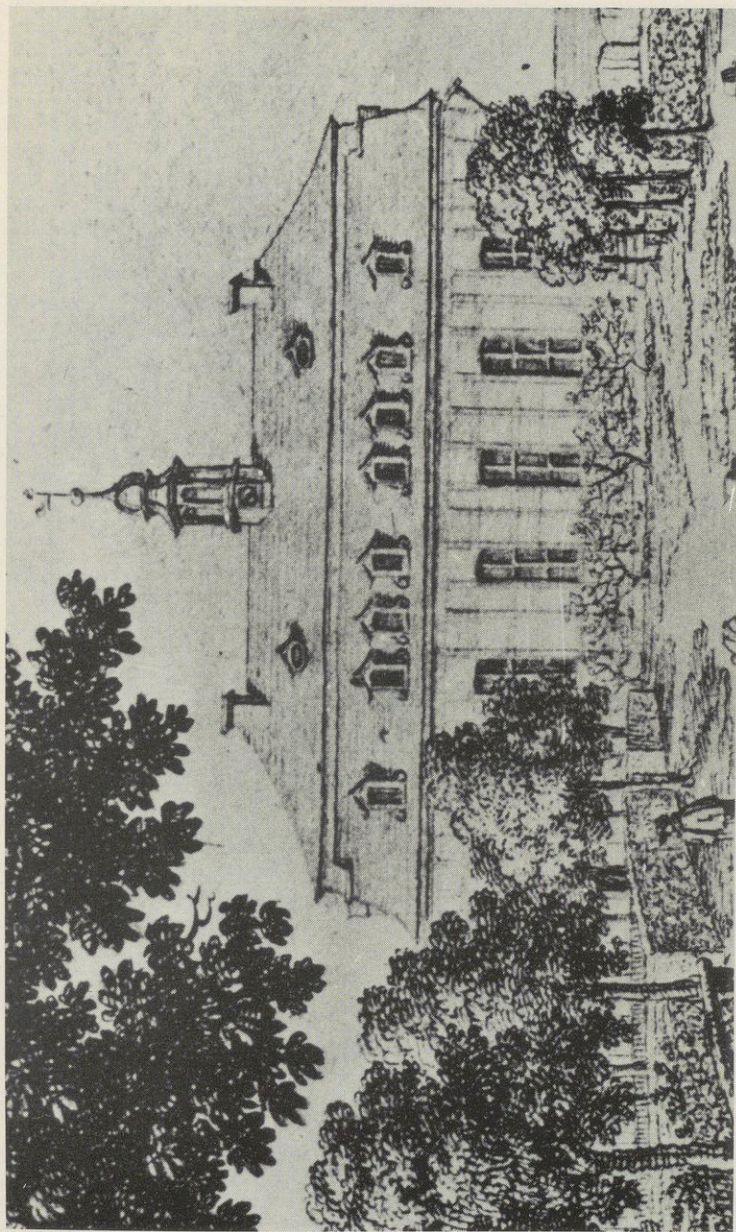
Als der entscheidende Vorgang wurde die "Öffnung des Herzens" empfunden, das Finden eines Freundes, gegenüber dem ein freies "Ausreden" möglich war. Nicht zufällig erinnert der Vorgang an die Anfänge in Herrnhut; er erinnert auch an Liebende, die sich einander ungehemmt öffnen und sich aussprechen, bis möglichst nichts mehr unbekannt ist. Das Glücksgefühl, das sich damit verbindet, wurde auch von diesen Knabenfreunden empfunden. Nur beschränkte sich hier die Öffnung nicht auf den einzelnen Partner, sondern drängte weiter zur Gruppe und zu einem wachsenden Kreis. Es ist unverkennbar, wie ein erotisches Flair über die Jugend des Pädagogiums kam: der eine wurde sofort "ergriffen", der andere rastete erst nach längerem Zögern und Sichsträuben mit ein, ein dritter schlug nach anfänglichem Glück ins Gegenteil um usf. Zu dieser liebeerfüllten Öffnung gehörte, daß der einzelne nichts vertuschte, unbefangen auch von seinen Fehlern und Versäumnissen zu sprechen vermochte und damit eine innere Freiheit gewann, die auch den Erwachsenen gegenüber freimütig zum Ausdruck kam. Dies alles bekommt aber seine spezifische Note dadurch, daß es den "Heiland" als gemeinsamen Bezugspunkt gab. Er stellt sich dar und wird jetzt neu entdeckt als der universelle Freund mit einer unbeirrbaren Liebe, die sich so zuverlässig anbietet, daß die eigene Selbstpreisgabe im verborgenen Verhältnis zu ihm eingeübt werden konnte, während bei den menschlichen Freunden immer Rückschläge und Enttäuschungen nicht ausgeschlossen waren. Gemeinsames, laut gesprochenes Beten scheint nicht üblich gewesen zu sein.

Die innere Öffnung geschah aber auch beim einzelnen in seinem Verhältnis zu sich selbst in selbstkritischer Betrachtung und sensibler Selbstbeobachtung. Auch dabei war eine entscheidende Hilfe, daß der Heiland als ein Freund mit höchsten Maßstäben und Ansprüchen und gleichzeitig mit verbogender Liebe vor Augen stand.

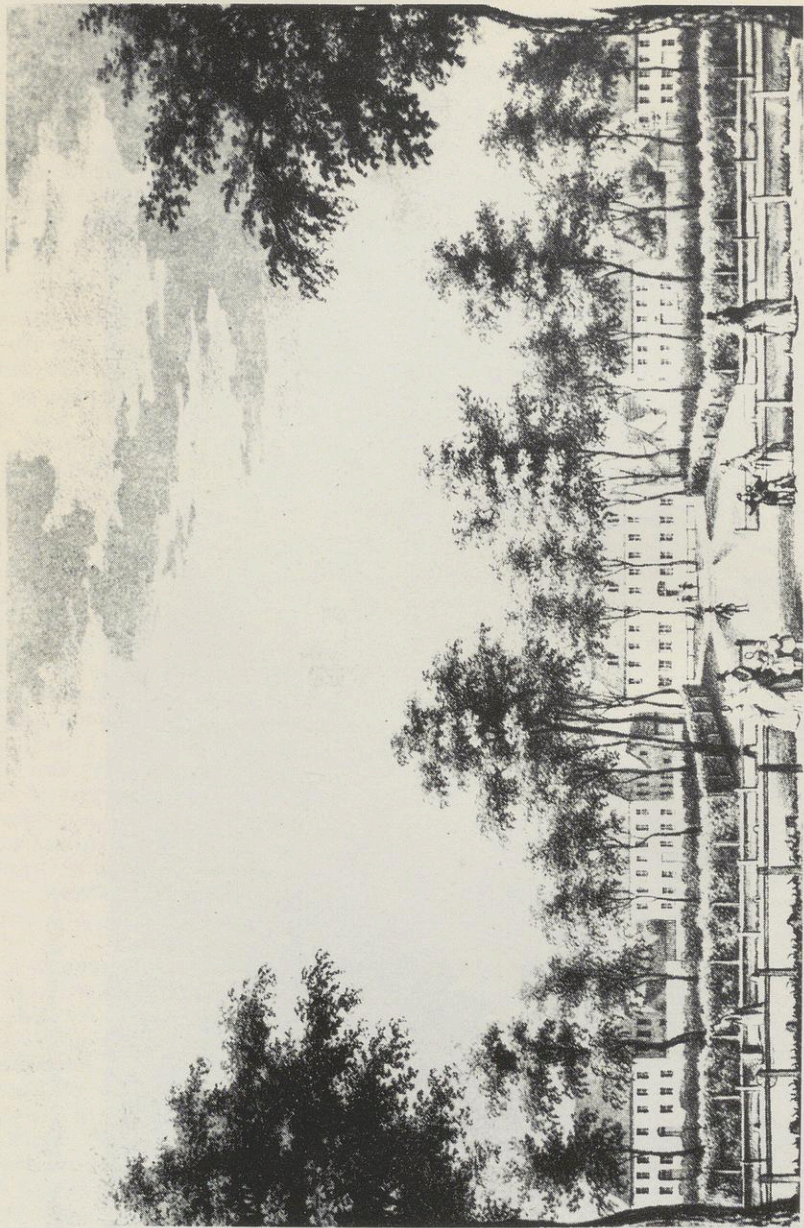
Es war freilich unausweichlich, daß die Liebeswelle der Erweckung nach kurzer Zeit wieder abklang. Die Enttäuschung darüber führte in Einzelfällen zum resignierten Rückfall in den vorigen Zustand. Die Wirkung konnte aber auch in gemäßigter Form andauern in einem freieren Verhältnis zueinander mit weniger Fassade, weniger Formelhaftigkeit, mehr Unbefangenheit, mehr schlichter Zuwendung. Der fast kampflöse Abbau der unechten Burschenallüren im Seminar 1842 ist ein Beispiel dafür.

Im Gegensatz dazu gewann die spätere Hochstilisierung der Erweckung zu einer Art Pfingstgeschehen ihr Pathos aus dem Blick nach rückwärts, für den die Vorgänge von 1727 und 1841 in Erlebnisweise und religiöser Bedeutung als verwandte Ereignisse erschienen. Dies belastete die Zukunft mit einer sentimentalischen Stimmung, mit einem depressiven Verhältnis zur Gegenwart und einer Sehnsucht nach vergangener Herrlichkeit. In Heinrich Levin Reichel ist uns dies begegnet. Oftmals hieß die Bitte: "Erneure unsere Tage wie vor alters!" Dadurch konnte gerade das entstellt werden, was in einer sehr viel schlichteren Weise als eine Gesundung des Gemeinschaftslebens verstanden werden kann, und damit sogar als eine Wende, allerdings in sehr viel bescheidenerer Form.

Mit dieser verschiedenartigen Sicht aber war der Grund gelegt zu neuen Spannungen, mit denen sich die Brüdergemeinde in den folgenden Jahrzehnten auseinanderzusetzen hatte. In diesen Zusammenhang mag auch der Zwiespalt von Theologie und Philosophie gehören, der sich im



Der „Saal“ in Niesky um 1842



Der Platz in Niesky Die Ostseite; in der Mitte das Pädagogium (Lithografie 1842)

Seminar um 1870 auftat in den unterschiedlichen Auffassungen von Hermann Plitt und dem 15 Jahre jüngeren Dozenten Gustav Claß. Dabei hatte Plitt in seinem Elternhaus eine sehr temperierte Frömmigkeit erlebt; sein Vater war in der philosophischen Phase durch das Seminar gegangen. Claß kannte von seinem Vater her, dem Hausvater Claß in Niesky, die ganze Inbrunst der Heilandsfrömmigkeit. Plitt, der Theologe betrachtete sich als Bewahrer des Geistes der Erweckungszeit und sah in Claß dessen Zerstörer. Als Mitglieder der übergeordneten UAC in Berthelsdorf hatten mit diesen Problemen in besonderer Weise Gustav Tietzen und William Verbeek, die Schlüsselfiguren der Erweckung, zu tun; beide scheinen dem intellektuellen Anspruch der Problematik nicht ganz gewachsen gewesen zu sein.

Im neuen Jahrhundert begannen neue Entwicklungen; immer jedoch blieben nicht nur Erinnerungen, sondern auch innere Bindungen an die Vergangenheit bestehen.

A n m e r k u n g e n

- 1) Zum Folgenden neben persönlicher Kenntnis vor allem: Dietrich Meyer, Der Christozentrismus des späten Zinzendorf. Eine Studie zu dem Begriff "täglicher Umgang mit dem Heiland". Europ. Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd. 25, Bern 1973.
- 2) Die Quellensammlung unter der Signatur R 4.B.IVa, Nr. 3a, ist weiter nach Gruppen (I-IX) und Untergruppen (jeweils 1 ff.) geordnet. Im Folgenden wird zitiert mit "R 4. + den Ziffern hinter '3a'". Nur bei Stücken, die sich nicht in dieser Sammlung befinden, wird die volle Signatur angegeben. Gedruckte Darstellung in der Broschüre von Theobald Wunderling, Geistesfrühling im Jugendgarten, 1892, 80 S., mit Verzeichnis aller "Vorgesetzten und Zöglingen" von 1841.
- 3) Für das Folgende besonders die eingehende Darstellung bei Alexander Glitsch, Äußeres Leben an den Nieskyer Anstalten 1835 - 1845 - R 4 B IVa, Nr. 4,2 -. Hdschr., 66 S. Der Verfasser, 1826-1907, war im Schuljahr 1841/42 als Schüler im Pädagogium auf Stube 3. Sein Ll. in Mitt. 1907, S. 432-448.
- 4) Hermann Plitt, Das theologische Seminarium der evang. Brüder-Unität in seinem Anfang und Fortgang, Gnadau 1854; Ernst Julius Gammert, Geschichte des Pädagogiums der evang. Brüder-Unität, 1859; E.R. Meyer, Schleiermachers und C.G. v. Brinkmans Gang durch die Brüdergemeinde, Leipzig 1905.
- 5) 1769-1831. Ll.: Gem.-Nachr. 1832,1, S. 157; Herrnhut, Wochenblatt der Brüdergemeinde, 1897, Nr. 1f.; kurzer Überblick bei Meyer (Anm. 4), S. 251¹.
- 6) Meyer (Anm. 4), S. 242.
- 7) Sechs und dreißig Reden an die Gemeinde in Herrnhut 1818-1824, Gnadau 1832. Zweite Sammlung: 1825-1831, Gn. 1833.
- 8) 1773-1843. E.L.Th. Henke, Jakob Friedr. Fries. Aus seinen handschr. Nachlasse dargestellt, Leipzig 1867; Auszug aus den Mitt. aus seinem Jugendleben (Westermanns illustr. deutsche Monatshefte 1857) bei Gammert (Anm. 4).

- 9) 1774-1853. Ll.: Gem.-Nachr. 1853, S. 363-411; Werner Reichel, Samuel Christlieb Reichel in seiner Entwicklung zum Vertreter des "Idealherrnhutianismus", Zeitschr.f.Brüdergesch. VI, 1, S.1-44, 1912.
- 10) Jos.Müller, RE, f.prot.Theol.u.Kirche, VI, S.370f., 1899; Christian Garve, Die Wirksamkeit K.B.Garves am Theol.Seminar der Brüder-Unität, 1789-1797, Halle 1978. Schreibmasch., Archiv Herrnhut: W.B., K.B. Garve, "Herrnhut" 1896, Nr. 37f.
- 11) In der Bibl. des Pädag.s. in Niesky habe ich noch vor dessen Brand die broschierten Bändchen von Fries gesehen, jeweils mit der Liste der Leser.
- 13) ebd., S. 379f.
- 14) Für das, was damals möglich war, sind die um 1820 in Bautzen gedruckten "Spottlosungen" ein erstaunliches Dokument: gelb broschiert, ganz in der Form des Losungsbüchleins, mit Spruch und Vers für jeden Tag des Jahres. Ich erinnere mich nur noch an ein Beispiel: "Und Judith hieb ihm das Haupt ab" Jud. 13,9. "Bleib, ach bleib. o Haupt am Leib". 271,4.
- 15) In einem Briefwechsel von 1824-1830 zwischen Heinrich Reichel (1801-1869), Stubenlehrer in der Knabenanstalt, und seiner Halbschwester Helene Elis. Reichel in Königsfeld, Kinder von Friedr. Benj. Reichel (1759-1835) spürt man ein menschlich warmes Verhältnis zwischen Lehrer und "Kindern". Religiöse Töne sind darin ganz selten, vorwiegend in konventionellen Formeln. Im Privatbesitz von Bischof Hellmut Reichel und vom Verfasser.
- 16) Ll. John William Verbeek, beim Austritt aus dem Pädag. (als Abiturient) aufgesetzt in Niesky 20.7.1842. - R 4..VII.
- 17) Sein Wunsch: "einen Gott und Heiland zu haben, zu dem ich mich in aller Not wenden konnte, äußerlich schämte ich mich aber Seiner und war freilich nichts weniger gesonnen als Seinetwegen gar Spott und Hohn auf mich zu nehmen. Denn damit war freilich in jenen Zeiten ein offenes Bekenntnis des Heilands verbunden, da es damals für eine Schande galt, auch nur als Christ zu erscheinen". ebd.
- 18) 1798-1862. geb. auf Bauernhof in Hermsdorf (Sa.); Küchen- und Krankenwärter in Herrnhut; 30 Jahre Hausvater in der Knabenanstalt. Seine Frau: Caroline Amalie geb. Bielitz, 1807-1871. Arch.Königsfeld.
- 19) Sam Connor an Friedr.Wilh.Peter, 11.9.1841 - R 4..VI, 3a -. Peter, Senior des vorhergehenden Jahrgangs, war im August 1841 nach Gnadenfeld gegangen.
kungen 1841-50, 1883, hdschr., 120 4seitige Blätter (im Folgenden nach Blättern gezählt) - R 4, IVa, Nr. 3b -, Bl.9-12. Plitt kam 1832 nach Niesky in die Anstalt, 1833 Pädagogium, 1839 Seminar Gnadenfeld. Die Stelle ist abgedruckt bei Wunderling (Anm.2), S.6-8. F.E. Kleinschmidt, 34 Predigten, gehalten in den Jahren 1830-1841. Rothenburg 1842; Siegf. Bayer, Friedr. Emanuel Kleinschmidt und sein Wirken im Pädagogium in Niesky 1832-39, Sem.-Arbeit 1937/38, Masch-schr., Arch. Herrnhut.
- 21) Jakob Wilhelm Verbeek, 1785-1854.
- 22) Schordan berichtet am 18.1.1838 an Kölbing (UAC, Berthelsdorf): Die 3. Stube ist "unter Br. Gellers munterer und froher Leitung recht sehr erfreulich".
- 23) Kleinschm. an seine Geschwister, 25.4.1836 - R 4, B IVa, Nr. 3b, Beil., Bl.1. - Weitere Briefe Kl.s 1836-1843, ebd.
- 24) Über Kleinschmidt auch: Heinrich Müller, Geschichte der Erweckung im Pädag. in Niesky in den Novembertagen 1841, 1891, hdschr., - R 4..31, IX.- H.M. war 1838-43 Schüler im Pädag., 1841/42 auf Stu-

- be 2. Er schreibt über Kleinschmidt: "Bahnbrecher einer neuen Zeit in der Brüdergem."; verstand, "in das Gewissen hineinzubohren".
- 25) s. Anm. 19.
 - 26) Verb. meinte, es sei "in diesen Grübeleien kein Heil zu finden". Und er fühlte sich bestätigt: "Alle diejenigen, die Kleinschmidt früher beinah angebetet hatten, waren nun völlig davon überzeugt, daß ja auch er... nicht bestimmt sei, jene für uns unverständlichen Geheimnisse zu entwickeln, daß auch er sich geirrt habe." Verbeek an Plitt (Berlin), 16.1.1742 - R 4..IV, 2 -.
 - 27) 1824-1902. Ll. in Mitt. 1902, S. 389-422, 441.
 - 28) s. Anm. 19.
 - 29) 1792-1870. Ll.: Gem.-Nachr. 1871, S. 77-94; Sonderdruck: Gem.-Archiv Königsfeld; "Herrnhut" 1870, Nr. 47; ebd. 1893, Nr. 15.
 - 30) 1809-1882. Ll.: Gem.-Nachr. 1882.
 - 31) "Dieser ruhige, sanfte, kindliche Mann, der ganz in der Sache Jesu lebt" (Claß an Passavant in Königsfeld, 17.2.1842 - R 4..I, 3a u. b -) hatte sich eng an Kleinschmidt angeschlossen, ohne durch ihn irgendwie irritiert zu werden. Fast täglich vor dem Schlafengehen war er ein Stündchen bei ihm.
 - 32) In Unitas Fratrum, Heft 11, 1982, sind auf S. 10 und 22 zwei Aquarelle von ihm abgedruckt.
 - 33) Franz Heinrich Müller, 1815-1894.
 - 34) 1816-1877, kam aus einer Mühle in Spree, nicht weit von Niesky, acht Jahre älter als sein Bruder Theodor; der einflußreichste Aufseher dieser Zeit.
 - 35) Beschreibung der Feiern am 29./30. August 1841, an denen die ganze Gemeinde teilnimmt. - R 6. B. b, 19a -.
 - 36) s. Anm. 19. Paul Pietsch, Die Entstehungsursachen der Erweckungsbewegung 1841 im Pädagogium zu Niesky. 1929. Masch.-schr. Archiv Herrnhut.
 - 37) Zum Folgenden:
 - a) hdschr.: Ll. Verbeek (Anm. 16); Bericht Gustav Tietzen über die Erweckung, Aug. 1842 - R 4..I, 5 -; Hermann Plitt, (Anm. 20); Moritz Geißler, Etwas Weniges von den unbeschreiblich seligen und herrlichen Begebenheiten und Erweckungen in Niesky vor, an und nach dem 13. November 1841 - R 4..I, 1 -; Heinrich Müller (Anm. 24); Glitsch (Anm. 3), Bl. 10f; zahlreiche Briefe, die jeweils zitiert werden.
 - b) gedr.: Wunderling (Anm. 2); Gammert (Anm. 4), S. 72-78.
 - 38) Ll. Verbeek (Anm. 16). Vorher: vom Heiland zu reden, "fühlte ich keinen rechten Trieb, und dann hielt mich auch die falsche Scham davon ab". Verbeek an Plitt, 18.12.1841 - R 4..IV, 1 -.
 - 39) Pietsch (Anm. 36), S. 25.
 - 40) Claß an Passavant (Königsfeld), 17.2.1892 - R 4..I, 3 -. Claß "erkannte mit andern in stauender Bewegung des Herzens darin dasselbe Friedenszeichen vom Herrn, das an diesem Tage vor einem Jahrhundert den Vätern gegeben war". Wunderling (A. 2), S. 25. Moritz Geißler (Anm. 37) sagt, daß ein Regenbogen um diese Zeit auch in Herrnhut und Gnadenfrei gesehen worden sei, und desgl. vor 100 Jahren.
 - 41) Die Agende dieses Abendmahls: R 4..I, 2, S. 1.
 - 42) Stube 2 verhielt sich zunächst kühl und kritisch. Die Jüngerer auf Stube 5 standen am Anfang abseits. Auch auf 1 und 3 gab es verschiedene Geister. Manche schwammen im Strome mit und schlugen dann wieder um. Nach einigen Berichten geschahen auf Stube 1 auch schon vor der Feier Umarmungen.

- 43) bei Moritz Geißler (Anm.37).
- 44) Am 17. Nov., abends 18 Uhr: "Von 7-1/2 8 hielten wir eine Singstunde (auf der Krankenstube). Die Engel schienen mitzusingen. Wer beschreibt diese Gruppe von Kindern, ein dichter Kreis sitzend, die Kleinen auf dem Schoß der Größeren, alle in tiefster Andacht und Seligkeit! Dann viele diesen Kreis umstehend, und wir Brüder zerstreut mitten unter den Kindern. Hätte man sich dergleichen je träumen lassen? Und nun der Abschied, der durch herzlichen Händedruck oder Kuß die Liebe aller zueinander in rührender Weise kundtat." Tagebuch Jonathan Kramer, Stubenlehrer in der Anstalt auf Stube III b, bei Plitt (Anm.20), Bl.29.
- 45) Claß an Passavant, 17.2.42 (Anm.40).
- 46) Verbeek an Peter, 8.12.1841 - 4..VI,3,a -: über seine seelischen Schwankungen in den Tagen vom 15.-19. November.
- 47) ebd.: "Da also war es mir ganz klar, daß der Heiland ja auch für meine Sünden gestorben sei, und daß ich diese, zumal aus eigener Kraft, gar nicht los werden könne. Von dem Augenblick an bis heute bin ich eigentlich immer sehr vergnügt gewesen."
- 48) Schordan an R.F.Curie (UAC), 15.11.1841: "Es ist der Geist des Herrn, der zu seiner Stunde auch dieses Wunder gewirkt hat... Nichts Gemachtes und Erkünsteltes; ..herrliche Natürlichkeit und offene, lichte Fröhlichkeit, die unter allen waltet." Plitt (Anm.4), Bl.41; Wunderling (Anm.2), S.60. Es war eine Ausnahme, wenn Ferd.Geller nach der Versammlung am Dienstag abend auf Stube 1 eine kleine Ansprache hielt und danach die Primaner mit einem Kuß umarmte.
- 49) Der vollständige Text in Abschriften: Moritz Geißler (Anm.37); R 4..I,2,S.3-11; R 4..I,3; gedruckt: Wunderling (Anm.2), S.65-75.
- 50) Verb. an Peter, 8.12.41 (Anm.46).
- 51) Aus Schülerbriefen (Pädagogium) 1841: Rudolf Ballein, 5. Stube: "...daß alle Herzen gegeneinander geöffnet sind und man frei... vom Heiland und überhaupt von seinem inneren Gang reden kann"; Theodor Weiß, 4. Stube, an seinen Vater: "Die Stubenherrschaft, die für die unteren Stuben drückend war, hat fast ganz aufgehört. Wir fühlen uns alle unbeschreiblich glücklich und in Liebe miteinander verbunden". Passavant, Königsfeld, Nachrichten aus Niesky - R 4..II,3 -.
- 52) Auf der 1. Stube stellte man die merkwürdige Tatsache fest, "daß jetzt das Rangverhältnis sich gewissermaßen umgekehrt habe, insofern die Aufseher eine vorwiegende, die Lehrer dagegen eine mehr zurücktretende Rolle spielten". Plitt (Anm.20), Bl.31.
- 53) "Br. Schordan fand in Mathematik alle Exerzitien ohne Fehler". Passavant (Anm.51).
- 54) Das Baden im Schöps wurde erst 1846 erlaubt. Gammert (Anm.4), S.75⁺.
- 55) Verbeek an Plitt, 16.1.1842 (Anm.26); ders. an Peter, 28.1.42 - R 4..VI,2,b -.
- 56) Ll. Theod. Enkelmann, 1841 ins Pädagogium, 5. Stube; als Konfirmand: "Das erste halbe Jahr im Pädagogium (Sept.-Dez. 1841) war die schönste Zeit meines Lebens. Da empfand ich ein wenig, wie herrlich es ist, ein Schäfflein Christi werden... Aber leider erkaltete die Liebe immer mehr und mehr. - R 4..II,4 -. Verbeek an Plitt, 16.1.42 (Anm.26): "Die allgemeine Begeisterung (hat) bei uns schon bedeutend nachgelassen, ...ja, es will sich immer ausnehmen, als wären einige wieder in ihren alten Zustand zurückgesunken."

- 57) Verbeek an Peter, 28.1.42 (Anm.55): Kürzlich "kam der Jänkendorfer Harry (Prinz Heinrich IX. Reuß-Jänkendorf) zu mir, heute von 4-5 wäre ich wieder einmal ganz der Alte gewesen, ich hätte die ganze Stunde heimlich geflucht und geschimpft. So von einem Jüngeren ermahnt zu werden, will auch manchmal dem Stolz lästig fallen, aber diese Ermahnungen sind mir doch die liebsten, ...besonders wenn sie von einem so kindlichen Gemüt kommen wie das Harri's".
- 58) Verbeek an Plitt, 23.2.42 - R 4..IV,3 -: "Das viele Ausreden mit einander hatte uns der Heiland für ein Weilchen genommen...; dadurch, daß er es uns jetzt wiedergeschenkt hat, hat er es uns von Neuem wichtig gemacht".
- 59) Wunderling (Anm.2), S.50. Verbeek an Plitt, 30.3.42 - R 4...IV,4-: "manche Reden waren fast ein wenig zu christlich".
- 60) Der "Actus valedictorius" mit frei gesprochenen Reden war vorhergegangen, an den sich eine Geselligkeit im Gambsschen Garten anschloß. Glitsch (Anm.3).
- 61) Nach einem Verzeichnis aller Lehrer und Aufseher im Pädagogium 1808-1858 bei Gammert (Anm.4), S.90.
- 62) Verbeek an Plitt, 21.9.42 - R 4..IV,7 -. Zum Ganzen auch Plitt, Seminarium (Anm.4), S.136.
- 63) Plitt, Erweckung (Anm.20), Bl.67ff.
- 64) 1778-1841. Ll.: Gem.-Nachr. 1841, S. 851-869.
- 65) Nur als Handschrift mit wenig Abschriften vorhanden. Arch.Hhut.
- 66) Ll.: Gem.-Nachr. 1901, S.85-92. Vgl. Aleksander Radler, Die theologischen Implikationen der Zinzendorfdeutung Hermann Plitts Unitas Fratrum, Heft 10, S. 68-95.
- 67) 1854 erscheint seine Geschichte des Seminars (Anm.4), worin er schreibt (S.136f): "Eine neue Zeit hat mit dem Jahre 1841 angefangen..und das stärkste Gottessiegel für diese Glaubenszuversicht war, daß der Herr diesen Tag in unsrer Nieskyer Jugendwelt zu einem Pfingsttag gemacht hat, wie er seit der Gründungszeit der Gemeine kaum dagewesen ist...Der 13. November 1841 war es, welcher dies wirklich ins Leben rief. Dadurch zuletzt hat der Herr und Er allein eine neue Zeit begründet".
- 68) Sie hat bis 1870 bestanden. Briefe daraus von 1846-48 unter R 4..V, 1-4.
- 69) Plitt (Anm.20), Bl.60.
- 70) Verbeek an Plitt, 15.4.1848 - R 4..IV,11 -.
- 71) Verlaß der Synode der evang. Brüder-Unität, gehalten zu Herrnhut im Jahre 1848. Gnadau 1848, § 99, S. 190.
- 72) Den Auftakt bilden die in Anm.67 zitierten (gekürzten) Bemerkungen von Hermann Plitt.
- 73) Anm.4. Die Personalien von Gammert in Arch.Herrnhut, D.B.1,S.24; auch "Herrnhut" 1903, S.6: Geb.1825 Neusalz; 1838 Niesky: Anstalt; 1839 Pädag., 1845 Gnadenfeld Seminar; 1847 Niesky; 1862 Herrnhut; 1878 Kleinwelka Pred.; 1883 Straßburg; 1902 +.
- 74) Die Erweckung an dem Pädagogium zu Niesky im Herbst 1841 (von einem der damals Erweckten). In: Der Brüderbote, 1869,S.44-73.
- 75) Anm.20.
- 76) Anm.2, S. 1.
- 77) Plitt (Anm.20), Bl.103.
- 78) Skizze vom Vortrag im Seminar vom 6./7.11.1866 - R 4.., V,5.
- 79) Plitt (Anm.20), Bl. 104.
- 80) 1836-1908, Sohn des Hausvaters der Knabenanstalt in Niesky, Dozent am Seminar in Gnadenfeld 1865-72; nach seinem Ausscheiden wurde er Professor in Erlangen und Tübingen; getsorben in München.

Uttendörfer sagt, daß "die Behörde den denkbar größten Fehler gemacht hat, indem sie Claß aus dem Gemeindedienst entließ...Plitt war geistig stehen geblieben und hatte mit einem Schlag seinen früher so großen Einfluß auf die Studenten verloren". *Unitas Fratrum*, Heft 8, S. 81, 1980. Plitt hatte die Sache von der anderen Seite her gesehen: Durch Claß wurde "das Gnadenwerk von 1850" entscheidend untergraben, und es gelang, das Seminar von 1848 "zu stürzen als ein veraltetes, dem Fortschritte der Zeit nicht mehr gerechtes". Die Philosophie und Kritik derjenigen von 1871/72 hat den Früchten der Erweckungszeit ein Ende gemacht, "weil dem Träger der neuen Bewegung die Erweckungszeit von 41-50 schon etwas Fremdes war". Plitt (Anm.20), Bl.103-106.

- 81) "Herrnhut" 1891, S. 21-39, unterschrieben von M's.
- 82) ebd., S. 45f.
- 83) (Anonym), *Der 13. November 1841 in Niesky*. Ebd., S. 244. Ll.: Mitt. 1920, S. 64-117. Hermann Bauer, 1850-1919.
- 84) J. William Verbeek, *Beitrag zur Vorgeschichte der Erweckung im Pädagogium in Niesky 1841*. Ebersdorf, 30. November 1891 - R 4, B IV a, Nr.3a, VIII -, hdschr.
- 85) Zur Erinnerung an meinen am 17. Mai 1894 selig entschlafenen Gatten John William Verbeek, geb. in Montmirail 10. Febr. 1823. Arch. Herrnhut. Privatdruck.
- 86) Das eindrucklichste Dokument ist das Nieskyer Liederbuch: *Lieder der Nieskyer Turner* nebst ihren Singweisen, 2. stark vermehrte Auflage. Niesky, im Selbstverlag der Unitäts-Anstalten, 1862. Besonders charakteristisch die Lieder von Th. Bourquin.
- 87) Über diese Vorgänge liegt zum ersten Mal eine gründliche Arbeit vor: Dietrich Meyer, *Das theologische Seminar der Brüdergemeine zwischen Erweckung und 'moderner Wissenschaft'*. Zur Auseinandersetzung zwischen den Dozenten Hermann Plitt und Gustav Claß. In: *Pietismus - Herrnhutertum - Erweckungsbewegung*, ed. Dietrich Meyer, Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, Bd. 70, Köln 1982, S. 412-442.

English Summary of "The Niesky Awakening of 1841"

Beginning 1760, Niesky (Silesia) served as the home of the Pädagogium, the central school of the Moravian Church in Europe. It enjoyed close ties with the Knabenanstalt, the boys' boarding school for lower division pupils. The Pädagogium prepared for the Seminary which provided the academic training of future servants of the Church. Located at first at Barby near Magdeburg and moving from there to Niesky, the Seminary came to make its home in Gnadenfeld (Upper Silesia) as of 1818.

During the 1780's the Seminary was caught up in the intellectual crosscurrents of the times, especially in philosophy and literature, and experienced intellectual confrontations within its walls. Friedrich Daniel Schleiermacher, Jakob Friedrich Fries, and others, ended up leaving the congregation, in several instances to become influential exponents of philosophy and literature at German universities. In Niesky, the decades following were years of unsureness in the pedagogical approach to the education of youth and were also marked by religious uncertainty.

This, in turn, gave rise to a counter current among the students at the Pädagogium, and soon also at the boys' boarding school, which took the form of religious revivalism. The revival movement climaxed around 13 November 1841, the 100th anniversary of the doctrine of the Headship of Jesus Christ (Aeltestenfest). Overwhelmed by mass religious ecstasy, the participants pledged to live in religious fellowship. Old and ingrained habits were swept aside without effort. The generation gap vanished as teachers and pupils shared without inhibition a frank and unqualified commitment to the Savior. The frenzied phase of this experience lasted only a few weeks, but the community emerged from it healthier and more natural in its interrelationship. Extending soon also to the Seminary, it had a corresponding impact upon the Moravian Church as a whole.

Beginning 1870, serious but enlivening, the seminary once more found itself drawn into the debate over new theological-philosophical currents. Niesky's educational institutions, in contrast were entering upon decades marked by harmonious balance between intellectual challenge, healthy youthful exuberance, and simple piety.

Theologische Ausbildung in Zeist und Paramaribo

von Jan Marinus van der Linde, Zeist

Ein Zeister Seminar

Bis heute wurde nicht untersucht, inwiefern sich das Brüderhaus in Zeist in der zweiten Hälfte des 18. und dem 19. Jahrhundert in den Dienst der Mission gestellt hat. Es ist zwar bekannt, daß Missionskandidaten aus der Reformierten Kirche zwischen 1810 und 1850 im Brüderhaus in Zeist eine Zeitlang wohnten. Sie sollten nach Indien (Indonesien) ausreisen. In den Vormittagsstunden wurden sie vom Zeister reformierten Pfarrer unterwiesen, nachmittags verrichteten sie praktische Arbeiten in den verschiedenen Werkstätten des Brüderhauses, zudem wurden sie in Musik und Zeichnen unterwiesen. Abends schließlich wurde nach der kurzen Abendandacht um 7.00 Uhr in einem Kreis ein wissenschaftliches Werk vorgelesen.

Unter der Leitung eines anderen reformierten Pfarrers machten die zukünftigen Missionare Besuche mit evangelistischer Zielsetzung bei den Leuten, die zwischen Zeist und Amersfoort im Niemandsland wohnten: bei Armen, Analphabeten und "halben Heiden". In der Zeister Brüdergemeinde begegneten die reformierten Studenten einer Gemeinde, die sich der Tradition einer Missionskirche verbunden wußte, die mit einer theologischen Tiefe, liturgischen Höhe und ökumenischer und geographischer Breite ausgestattet war. In diesem Fall also war das Brüderhaus zum Teil eine Herberge und zum Teil eine Schule (1).

Hundert Jahre später legte Harald Schütz, Pfarrer der Brüdergemeinde in Haarlem und Amsterdam, einen Plan vor, um in Zeist ein Unitätsseminar zu gründen. Er war der Sohn eines Missionars in Surinam, war selbst dort gewesen und stand in Holland ganz im Dienst der Schule, der Kirche und der Missionsarbeit der Brüdergemeinde. Er beschäftigte sich immer wieder mit dem Fundament und der Zukunft der Kirche, die er liebte. Er las die Kirchenordnung wie ein Brevier und stellte Überlegungen an, was man tun könnte, um den Gemeingeist und die Einheit der Unitas Fratrum, die in dem gerade zurückliegenden Krieg gelitten hatte, wieder auf ein höheres Niveau zu bringen.

Bruder Schütz versuchte 1946, mittels einer Umfrage in Erfahrung zu bringen, ob in Brüdergemein-Kreisen Interesse da war, um gemeinsam in Zeist eine allgemeine Unitätsbildungsstätte zu gründen. Diese Einrichtung sollte, wenn der Plan verwirklicht werden konnte, Pfarrern und Missionaren dienen "mit der Verpflichtung für angehende Gemein-diener sich für jeden Dienst in der Heimat oder Übersee zur Verfügung zu stellen". Wenn dieses Ziel zu weit gesteckt war, sollte wenigstens ein internationaler Vor- und Nachkurs in Zeist gut organisiert werden. Harald Schütz dachte noch an eine weitere Variante: eine allgemeine

Missionsschule, eventuell nur für die Europäisch-Kontinentale Provinz und die Britische Unitätsprovinz, könnte sich auch schon als sehr sinnvoll erweisen. Zwar sah er die sprachlichen, kulturellen und anderen Probleme, aber er meinte, daß die Provinzen für die gute Sache schon ein Opfer bringen könnten. Er vertrat nicht die Auffassung, daß Zeist der einzig mögliche Ort sei, aber "ein neutrales Zentrum ist jedoch erwünscht". Schütz sandte seinen kurzen Entwurf verschiedenen Provinzen und Personen innerhalb der Unität zu. Aus England, Dänemark und der Schweiz erhielt er keine Antwort. Nordamerika "hat den Plan, wie zu erwarten, ziemlich glatt abgelehnt". Schweden sah mancherlei Probleme und Surinam wies auf die großen Unterschiede der Denkweisen zwischen Amerika und Europa hin und fragte sich, ob überhaupt ein vollständiges Theologiestudium in der Brüdergemeinde notwendig sei. Ostafrika meldete: "Auf die Dauer je länger je weniger europäische Kräfte. Afrikanische Kräfte sollen im Lande bleiben". Positiv reagierten auf diesen ersten Entwurf von Harald Schütz die Brüder B. Krüger, Kaapstad; K. Reichel, Prag; H. Renkewitz, Bad Boll; P. W. Schaberg, Heidelberg und H.G. Steinberg, Hannover (2).

Hermann Steinberg wollte zwar "ein Zentrum für Afrika", aber er bezweifelte, ob Zeist dafür der rechte Ort sei. Aus Prag kamen sogar noch weitergehende Vorschläge: "Lieber zwei Schulen, eine für Theologen in England, die andere (für Mission) in Zeist".

Als Schütz sich schließlich die eingegangenen Antworten ansah, sagte er: "Weiter sind wir nicht gekommen. Wir sollen tun, wenn uns der Herr ruft. Wir sollen der Ruh' absagen, die's Tun vergißt".

Ein Memorandum im Jahre 1947

Nach der Umfrage von 1946, die wenig Anlaß gab, um über die Sache weiter nachzudenken, schrieb Br. Schütz 1947 ein "Memorandum über die Errichtung einer eigenen Missionsschule, eventuell eines theologischen Seminars in Zeist" (3). Auf der Synode von Bad Boll in diesem Jahr wurde über dieses Papier ausführlich verhandelt. Es zeigte sich, daß in Deutschland vorläufig keine eigene Ausbildungsstätte kommen würde. Die Brüder P.M. Legéne und H. Schütz stellten aber weiterhin die Frage, "ob es nicht möglich sei in Zeist zu einer vollständigen Ausbildung von Missionaren und Theologen zu kommen". Diese Unterscheidung war damals in und außerhalb der Brüdergemeinde noch üblich. Br. Schütz beschrieb ausführlich, wie das Lehrprogramm der beiden möglicherweise zu gründenden Seminare aussehen sollte - beide erfüllt "von echtem Brüdergemeingeist". Der Unitätsgedanke sollte gestärkt werden, wenn Studenten aus vielen Provinzen einige Jahre zusammen wohnen und studieren würden. Schütz hatte in seinen praktischen Ausführungen an alles gedacht. Die Zulassungsbestimmungen sollten für die künftigen Pfarrer höher sein als für die Missionare. Da spielte der alte Pioniergedanke noch mit, aber er führte hier und da in Wirklichkeit auch zu unerwünschten Unterschieden. Die Lehrprogramme konnten vollständig und recht breit angelegt sein, oder auch nur Ergänzungen bieten. Englisch sollte die Umgangssprache sein. Natürlich konnte Zeist die Kosten nicht allein tragen: "Wenn Amerika von dem 1.000.000 Dollar für das Seminar in Bethlehem 100.000 Dollar für diese Schule gibt, dann ist sie gesichert". Das wäre "Licht aus dem Osten" und "Geld aus dem Westen" gewesen, muß Br. Schütz damals gedacht haben.

Er meinte jedenfalls: "Die Zeit ist reif".

Das Zinzenöorfhaus in Zeist

Auf der Synode 1949 kam noch einmal ein Antrag, der auf der Linie der Anträge von 1946 und 1947 lag. Die Brüder Legéne sen., Schütz und Schuling (Vorsteher in Zeist) baten um eine "engere Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Unitätsprovinzen, Provinzen im Übergangsstadium und den Missionsfeldern. Diese Zusammenarbeit könnte sich äußern in: einer zentralen Missionsbehörde, einer zentralen Ausbildungsstätte, eventuell in Nachkursen, Austausch von Geistlichen und Studierenden, Austausch von Literatur usw.". Die Träume von Zeist waren nicht so schnell ausgeträumt. Durch eine unerwartete Wende wurde davon doch noch ein Stück Wirklichkeit. Die theologische Schule der Brüdergemeinde von Surinam wurde 1951 nach Zeist verlegt (4). In diesem Beitrag werden wir später noch darüber berichten. In den ersten Jahren war das Problem dieses Zeister Seminars die Unterbringung, und 1956 wurde beschlossen, ein eigenes Gebäude zu beziehen, das Zinzenöorfhaus am Lageweg in Zeist, an der Ecke des Zusterpleins. Damit wurde das Memorandum von Br. Schütz vom Jahre 1947 wiederbelebt und Zeister Abgeordnete baten die Synode von Berlin 1956: "Die Synode erwäge die Möglichkeit, ein brüderisches Seminar in Zeist zu gründen, an dem europäische Studenten aus Surinam und vielleicht auch aus Südafrika und Ostafrika ihre Ausbildung erhalten können". Das geschah im Juni dieses Jahres, und im September bat der Ältestenrat von Zeist von Bad Boll finanzielle Hilfe, damit ein eigenes Haus bezogen werden könnte, das ein Seminar für Surinamer Studenten ermöglichen sollte. Dabei wurde festgestellt: "Das Seminar soll ja auch anderen Feldern und der EFBU dienen". Aus Bad Boll kam im Oktober die Antwort: Der Zeister Plan ist sicher sehr begrüßenswert, aber für die Bedürfnisse der kontinentalen Provinz, einschließlich Ostdeutschlands, ist der Königsfelder Plan noch wichtiger: "Die eigentliche theologische Ausbildung wird von den Universitäten vermittelt. Zusätzlich genügen Kurse in Brüdergeschichte, brüderische Theologie, Missionsgeschichte usw.". Im übrigen schließen sich der Königsfelder und der Zeister Plan ja nicht aus (5). Für kurze Zeit konnte der Plan von Br. Schütz verwirklicht werden, wenn auch in reduzierter Form, als im Seminar von Fairfield/England und im Seminar von Zeist im Oktober 1960 ein Unitätskurs stattfand, der in Fairfield eröffnet und nach drei Wochen nach Zeist verlegt wurde. Er dauerte bis Juni 1961. Auch darüber später noch mehr.

Pfarrerausbildung in Paramaribo

In den Jahren 1951 - 1954 gab es bei all diesem Nachdenken über ein Unitätsseminar in Europa ein kleines Intermezzo in Paramaribo. Seit Jahren schon bestand in Surinam das Bedürfnis nach einer eigenen Ausbildung von Evangelisten und Pfarrern. 1890 kannte die Brüdergemeinde in Surinam schon eine Ausbildung von Evangelisten und Hilfsmissionaren, um die bestehende Gruppe der einheimischen "Helfer" zu vergrößern. Aus ihnen kam auch der erste ordinierte Surinamer Pfar-

rer: Cornelis Winst Blijd. Im selben Jahr wurde in Paramaribo eine theologische Schule unter Leitung von Bruder Theodor Müller eröffnet (6). Sie bestand aus einem dreijährigen Kurs für Evangelisten und einem sechsjährigen Lehrgang für Pfarrer. Diese Schule lieferte zur Selbständigwerdung der Provinz einen wichtigen Beitrag und stattete die Kirche und die Mission mit einer Reihe von Evangelisten aus, die später zu Pfarrern ordiniert werden konnten. Leider wurde diese theologische Schule 1923 nach der Abreise von Theodor Müller aufgehoben. Nachwuchs gab es kaum und die Probleme der notwendigen Vorbildung waren nicht klein. Surinam half sich auf verschiedene Weise. Zwei Studenten, R.C. Doth und G. Polanen wurden in die reformierte Missionsschule nach Oegstgeest in Holland geschickt und erhielten dort ihre Ausbildung. Beide waren Lehrer gewesen. Ein Teil ihrer Ausbildung fand auch in Herrnhut statt. Ein anderer Surinamer Pfarrer, A. A. Breeveld, der ebenso wie die zwei anderen Brüder später Bischof in Surinam wurde, erhielt in Curacao eine Privatausbildung von einem der reformierten Pfarrer auf dieser Insel, während er gleichzeitig Angestellter bei der Ölgesellschaft Shell blieb. Bruder Ehrhardt leistete in den vierziger Jahren in Paramaribo gute Dienste, indem er wenigstens einige Jahre lang eine Evangelistenausbildung organisierte.

Von Paramaribo nach Zeist

Die Kirchenleitung in Surinam spürte nun das Bedürfnis, eine bleiben- und umfassendere Ausbildungsmöglichkeit zu bekommen, vor allem für Pfarrer, aber auch für die Ausbildung von Evangelisten und die Bildungsarbeit für Ältestenratsmitglieder und andere Gemeindemitarbeiter. 1951 wurden Geschwister Van der Linde-Rijksen, beide in Utrecht ausgebildete Theologen, die durch die Synode der niederländisch-reformierten Kirche an die Brudergemeine ausgeliehen wurden und Doppelmitglieder waren, vom Zeister Missionsvorstand nach Paramaribo ausgesandt. Mit Hilfe vieler Surinamer und europäischer Kollegen bauten sie auf Bitten der Surinamer Kirchenleitung wiederum eine theologische Schule auf, gewissermaßen als Fortsetzung des Werks von Bruder Theodor Müller. Man fing mit sieben Studenten an, und ihre Zahl stieg nach einem Jahr auf zehn.

Aus Krankheitsgründen mußte Familie Van der Linde 1953 wieder nach Holland zurückkehren. Bruder G.J. Graafland übernahm nun die Leitung der Schule und setzte mit einem großen Stab von Surinamer und europäischen Dozenten die Arbeit fort.

1953 bat die Surinamer Kirchenleitung den Missionsvorstand und den Ältestenrat in Zeist, die Möglichkeit zu schaffen, die theologische Schule von Paramaribo nach Zeist zu verlegen. Obwohl in Zeist gegen diesen Plan anfänglich einige Bedenken erhoben wurden, fand die Verlegung der Studenten im Sommer 1954 statt und im September dieses Jahres begann das Seminar in Zeist seine Arbeit. Es wurde eine Art Hausseminar, vergleichbar mit dem des Theologen Walaeus in Leiden von 1622-1633, bei dem zu Hause die Ausbildung von Missionaren durchgeführt wurde.

Die Lösung dieses Hausseminars in der Wohnung der Familie Van der Linde auf dem Zusterplein 18 in Zeist trug deutlich einen sehr experimentellen Charakter: Geld fehlte und auch ein eigenes Gebäude, jedenfalls in den ersten Jahren. Fünf ledige Brüder aus Surinam wohnten bei Familie Van der Linde und zwei Ehepaaren wurde eine Wohnung

auf den Zusterpleinen zugewiesen. Die Unterrichtsstunden fanden im Hause Zusterplein 18 statt. Es war eine unvergeßliche und große Zeit, jedenfalls für Familie Van der Linde.

Das Experiment, um in Zeist zu einem Seminar zu kommen, nun allerdings ohne direkten Zusammenhang mit den Ideen von Bruder Schütz, erhielt ein sehr tüchtiges Kuratorium mit Dr. H.G. Steinberg als Vorsitzendem und Professor Hans Hoekendijk von der Utrechter theologischen Fakultät, dem Juristen W.J. Kolkert, einem Freund der Brüdergemeinde, und den Brüdern Dr. J. Meerdink und Dr. H. Motel und Dr. O.Th. Polanen als Mitglieder. Das bedeutete eine große und ermutigende Unterstützung in diesen Jahren. Als Dozenten dienten aus der Brüdergemeinde selbst die Brüder Dr. W. Lutjeharms, DRS. G.J. Graafland, Dr. J. Voorhoeve, ein sehr guter Kenner Surinams und später Professor für afrikanische Sprachen, der Zeister Kantor und Organist M. van Huis und Rektor J.M. van der Linde und seine Frau. Gelegentlich hielt auch Bruder Steinberg einen Vortrag. Außerhalb der Brüdergemeinde kamen Fachleute für das Alte und Neue Testament wie Dr. J.M. van Minnen und Dr. P.L. Schoonheim. Diese Genannten trugen sehr viel zum Gelingen der Sache bei, wobei die Kosten minimal blieben. Der Aufbau dieses Seminars mit seinem kleinen Umfang - sieben Studenten einschließlich der beiden Ehefrauen der verheirateten Brüder, die bei einigen Vorlesungen und anderen Aktivitäten dabei waren - war einfach. Wir gingen den Weg weiter, der in Paramaribo eingeschlagen worden war. Eine Ausbildung für Pfarrer muß sich bemühen, die grundlegenden Fächer zu unterweisen: Altes und Neues Testament und dabei auch Hebräisch und Griechisch, Dogmatik und Ethik, Kirchengeschichte und Liturgiegeschichte, praktische Theologie, Theologiegeschichte, Kirchenordnung und Liturgie der Brüdergemeinde. Die Dozenten achteten darauf, daß der Stoff nicht zu umfangreich wurde und daß nicht zu hohe Anforderungen gestellt wurden, aber die Einsatzfreude und das Engagement der sieben Studenten war außergewöhnlich groß. Schon bald wurden Kontakte zur theologischen Fakultät der Universität Utrecht gelegt und die Studenten besuchten auch dort einzelne Vorlesungen. Außerdem wurden sie gebeten, sich den verschiedenen Theologengesprächskreisen anzuschließen, von denen viel Bildung in wissenschaftlicher und praktischer Hinsicht in Zusammenhang mit freundschaftlichen Begegnungen ausging. Es war für die Studenten und Dozenten in Zeist und Utrecht eine einmalige Zeit. Ende des Jahres 1956 kehrten die Studenten nach ihrer Ausbildung nach Surinam zurück und wurden mit Freude in ihren Gemeinden eingesetzt.

Ein Rahmenseminar

Nur einmal konnte das Zeister Seminar sieben bis neun Studenten gleichzeitig unter einem Dach beherbergen. Damals konnten alle theoretischen und praktischen Fächer von eigenen Dozenten unterrichtet werden. Nach 1956 wurde das schwieriger. Die Surinamer Brüdergemeinde konnte natürlich nicht jedes Jahr eine Anzahl geeigneter Studenten nach Holland schicken. Manchmal kamen zwei, einmal drei, manchmal einer oder gar keiner. Daraus ergaben sich Probleme. Zudem war der Leiter des Zeister Seminars seit 1954 auch Generalsekretär des Zeister Missionsvorstandes, so daß er nicht jederzeit für Vorlesungen

zur Verfügung stand.

Wie schon gesagt, zur theologischen Fakultät der Universität Utrecht bestanden Beziehungen, die Zeister Studenten waren zunächst "Gast-Hörer", später vollwertige Studenten bei den Vorlesungen. Zudem bat die Fakultät, die sich eine bleibende Beziehung zu Surinam erhoffte, die Brüdergemeinde, einen besonderen Lehrstuhl für die Kirchengeschichte der Karibik und der Geschichte der Unitas Fratrum zu gründen. 1958 kam dieser Lehrstuhl zustande und J.M. Van der Linde hatte das Vorrecht, ihn besetzen zu dürfen.

Etwa bis in die sechziger Jahre hinein lag der Hauptakzent des Studiums der Surinamer Theologiestudenten auf den Vorlesungen, die im Zinzendorfhaus gehalten wurden, wobei an einzelnen Vorlesungen in Utrecht teilgenommen wurde. Nach 1960 veränderte sich dies aber. Nun wurde praktisch das gesamte Studium in die theologische Fakultät von Utrecht oder zur nicht akademischen theologischen Ausbildung im holländischen Bibelinstitut in Bos en Duin nahe Zeist verlegt. In diesem Institut wohnten alle Studenten auch während drei Jahren. So wurde das Zeister Seminar eine Art Herberge, vor allem auch für die Wochenenden, und dort wurden auch ergänzende Vorlesungen gehalten und selbstverständlich auch eine Studienbegleitung für alle Studenten durchgeführt. Gelegentlich kamen auch Studenten aus der Bundesrepublik und einmal aus der DDR oder von anderswoher in das Zinzendorfhaus, um dort kürzere oder auch einmal längere Zeit zu wohnen. Auch verschiedene Surinamer Studenten, die sich dem Medizinstudium widmeten oder Pädagogen oder Ingenieure werden wollten, haben jahrelang mit anderen zusammen im Zinzendorfhaus gewohnt. Daraus erwuchs wiederum eine Art Evangelisationskurs für Surinamer Studenten und andere, die aus verschiedenen Teilen des Landes einmal in vierzehn Tagen nach Zeist kamen.

Buntheit und Spezialisierung

Das Zeister Experiment ging weiter und nahm an Vielfarbigkeit noch zu. Die Surinamer Studenten kamen aus verschiedenen Bevölkerungsgruppen, Kreolen, Inder, Indonesier und einmal auch ein chinesischer Student, der schon in Hong Kong ein Seminar besucht hatte. Dieser Tatbestand forderte außer dem gemeinsamen Unterricht und der Praxiserfahrung auch eine Spezialisierung. Die indische Familie Rambaran-Sansaar erhielt die Gelegenheit, ein Jahr nach Indien zu gehen und dort an einem theologischen College Vorlesungen zu hören und praktische Erfahrungen für Kirche und Mission zu sammeln. Zwei indonesische Studenten aus Surinam, die Brüder Ramin und Trimoredjo, letzterer mit Frau und Kind, reisten nach Indonesien und studierten zwei Jahre an der theologischen Hochschule von Jogjakarta auf Java; sie lernten dort die christlichen Minderheiten inmitten des dominierenden Islam kennen. Ein dritter Surinamer indonesischer Herkunft, Bruder Wongsodikromo, bestand in Utrecht sein Doktoralexamen und spezialisierte sich in Javanischer Sprache und Kultur, worin sich noch ein großer Teil der Javanen in Surinam befindet. Für ihn ergab sich die Möglichkeit, aus verschiedenen Quellen Geld zu sammeln, so daß er vor seiner Rückkehr nach Surinam nach Indonesien reisen konnte, um das Land kennenzulernen, aus dem seine Vorfahren nach Surinam gekommen waren und auch zu beobachten, wie die Kirche und ihre

Mission in der neuen Situation nach dem Zweiten Weltkrieg ihren Dienst erfüllt. Er kehrte mit Erfahrung und viel Lektüre wieder zurück. Der Kreole Karel Zeefuik belegte in Leiden bei Professor Jan Voorhoeve Vorlesungen in Westafrikanischen Sprachen und Kultur. Beide bilden immer noch einen lebendigen Hintergrund im Leben der kreolischen Bevölkerungsgruppen in Surinam. Leider war es ihm noch nicht möglich, eine Studienreise nach Westafrika durchzuführen. Harold Ronde zeigte als Student großes Interesse an den Fragen der gesellschaftlichen Verhältnisse in seinem Land Surinam, dem Stellenwert der Gewerkschaften und der Begegnung der Industriearbeiter mit dem Evangelium. Als einer der ersten Studenten aus Holland verbrachte er eine Zeit bei Horst Symanowski, der im Rahmen der Gossner Mission in Mainz-Kastell eine Art Industrieseminar für Studenten abhielt, die tagsüber in einer Fabrik arbeiten wollten. Abends war dann die Gelegenheit zum Studium und zum Gespräch über das Verhältnis von Evangelium und den modernen Arbeitsstrukturen und einer verantwortlichen Gesellschaft.

Nach Brüssel

Eine besonders gute Gelegenheit, um Theologie zu studieren, fand sich in Brüssel, wo nach 1945 eine protestantische theologische Fakultät mit einer niederländisch- und einer französischsprachigen Abteilung gegründet wurde. Bruder Dr. W. Lutjeharms, bis 1957 Pfarrer in Zeist, war dort Professor und viele Jahre lang Rektor. Dr. J.M. van der Linde las dort mehrere Jahre als Gastdozent für Missionswissenschaft. Wie auch in anderen Instituten in Holland zeigte man auch in Brüssel viel Liebe und Bereitschaft, um Studenten aus der Dritten Welt in die eigenen Reihen aufzunehmen. Fünf Surinamer Studenten legten in Brüssel ihr theologisches Examen ab und Bruder J.F. Jones promovierte dort zum Doktor der Theologie (7). Bruder Ronald Berggraaf, zur Zeit Pfarrer in Curacao, erhielt in Brüssel sein Lizentiat (8). Kurz davor wurde Karel Zeefuik der erste Surinamer Theologe, der in Utrecht einen Dokortitel erhielt (9).

Der Unitätskurs 1960-1961

Kurz muß hier noch mitgeteilt werden, daß aufgrund eines Vorschlags der Unitätssynode 1957 zum ersten Mal und vorläufig auch zum letzten Mal im Oktober 1960 in Fairfield und Zeist ein Unitätskurs durchgeführt wurde. Er zählte 13 Teilnehmer: einen aus Südafrika, zwei aus Tansania, sechs aus Surinam, einen aus den Vereinigten Staaten, einen aus der Bundesrepublik und zwei aus Holland. Die ersten drei Wochen wurden in Fairfield nahe Manchester in dem prächtigen historischen Moravian Seminary zugebracht. Es war die letzte Aufgabe, die dieses Gebäude für Theologiestudenten erfüllen konnte. Eine Reihe englischer Dozenten unterrichteten die Teilnehmer vom Leben und von der Arbeit der Brüdergemeine, ihrer Mission und ihres Schulwerks. Ausführliche Exkursionen führten uns in praktisch alle Gemeinden und Schulen der Britischen Provinz. Die Aufnahme und die Versorgung in Fairfield waren außergewöhnlich gut. Bischof Porter war der eigentliche Leiter dieses ersten Unternehmens eines Unitätskurses in England.

Der Kurs wurde dann vom November 1960 bis Mai 1961 in Zeist weitergeführt. Die Dozenten kamen aus der Tschechoslowakei, der Bundesrepublik und den Niederlanden und gehörten alle der Brüdergemeine an. Die Zeit wurde mit Vorlesungen und Ausflügen ausgefüllt. Auch hier handelte es sich um ein Experiment, das mit einer ganzen Reihe von verschiedenen Aspekten verbunden war. Der Leiter des Kurses erinnert sich noch gut daran, daß die Schwierigkeiten eines solchen Kurses zunächst unterschätzt worden waren. Jetzt wartet man auf eine mögliche Wiederholung eines solchen Kurses, die allerdings einer gründlichen Vorbereitung und eines genügend großen und verantwortungsbewußten Mitarbeiterstabes bedarf (10).

Das Ende des Zeister Seminars. Zurück nach Surinam

Damit haben wir einen Blick in die Geschichte des Zeister Seminars zwischen 1954 und etwa 1975 geworfen. Im ganzen gesehen war es eine sehr eindrucksvolle Zeit mit Menschen aus verschiedenen Ländern, die gewissermaßen auf der Durchreise nach unterschiedlichen Wohn- und Arbeitsplätzen waren. Es hatte etwas von einem Mikrokosmos, mit dem es gelegentlich auch Probleme gab. In den Zeiten, als noch ziemlich viel dänische, gelegentlich auch deutsche, und viele holländische Männer und Frauen für die Arbeit in der Kirche, der Mission, in den Schulen, der medizinischen Arbeit, für das Diakonissenkrankenhaus und für die Verwaltung nach Surinam ausgesendet wurden, fanden gesondert oder zusammen mit den anwesenden Studenten jahrelang kurze Lehrgänge im Zinzendorfshaus statt, die in die Geschichte und das Leben der Brüdergemeine einführten, aber auch über die Missionsarbeit und über Surinam selbst berichteten. Auch Surinamer Evangelisten und andere Mitarbeiter kamen für kürzere Zeit nach Zeist, um ihre Kenntnisse auffrischen zu lassen. Diejenigen, die 1954 die theologische Schule von Paramaribo nach Zeist verpflanzten, waren sich immer der Tatsache bewußt, daß einmal das gesamte Unternehmen wieder nach Surinam zurückgebracht werden mußte. Zeist war in gewissem Sinn ein Notbehelf. Der erste Schritt im Blick auf diese Rückkehr wurde getan, als drei Studenten aus Surinam, die den Kurs im niederländischen Bibelinstitut belegt hatten, die Gelegenheit erhielten, in der Karibik ihr Studium abzuschließen. Sie kamen in das United Theological College in Jamaika. Diese Hochschule war mit der Universität der Westindischen Inseln verbunden. Die Brüdergemeine in der Karibik beteiligte sich an diesem College und hat dort auch immer einen Dozenten. Bruder J.M. W. Schalkwijk war Dozent und Studentenpfarrer, als die drei Studenten, Carlo Guiamo, John Kent und Cecile Müller nach Jamaika kamen. Ferner soll noch genannt werden Rudi Polanen, der in Stuttgart eine theologische Ausbildung von drei Jahren erhalten hat.

Inzwischen hatte man in Surinam die Dinge nicht liegenlassen, sondern sich vorbereitet auf die Heimkehr der eigenen theologischen Ausbildung. Zunächst behalf man sich, kam dann aber bald zu einem schönen und zweckmäßig eingerichteten Seminargebäude in Paramaribo, dem "Studien- und Bildungszentrum". Namen wie Schalkwijk, Zeeuik, Van Raalte, Jones und Kent verbinden sich mit dem Zustandekommen und der Leitung dieses Zentrums. Die Vorgeschichte und die Geschichte dieser Arbeit können wir hier nicht beschreiben. Das muß von den Betroffenen selbst geschehen.

1975 schloß das Zeister Seminar die Arbeit, die es 21 Jahre tun durfte, ab. Auch die Bibliothek wurde nach Paramaribo gebracht. Das war eine richtige und ganz normale Lösung. Der Lehrstuhl in Utrecht "ruht" seitdem.

Für jemanden, der so stark in das ganze Geschehen einbezogen war, ist es nicht leicht, eine richtige Bewertung dieses ganzen Experimentes zu geben. Sorge bereitete uns immer, daß die ganze Arbeit zu westlich und zu niederländisch ausgerichtet war und für die Surinamer Studenten zu weit weg von der Wirklichkeit, in der die Kirche und die Mission dort in ihrer Vielschichtigkeit bestehen und leben. Darum ist es gut, daß Paramaribo seit Jahren eine eigene Ausbildung für Pfarrer, Evangelisten, Ältestenratsmitglieder, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in Kinderheimen usw. hat. Wir wünschen dieser Einrichtung alles Gute und viel Segen, Auf die "Erweisung des Geistes und der Kraft" kam und kommt es an.

Wie in den Niederlanden, gerade auch mit Blick auf die vielen Surinamer Geschwister in den Gemeinden, die Arbeit der Ausbildung und Weiterbildung gestaltet werden muß, das ist eine Frage, mit der sich die verschiedenen Leitungsgremien beschäftigen.

übersetzt: H.-B. Motel

A n m e r k u n g e n

- 1) J.M. van der Linde: Hernhutter zending in Nederland. 1738-1968. Zeist 1968, Ss 26f.
- 2) Korrespondenz H. Schütz mit vielen Brüdern: 18-9-1947 bis 11-2-1948. Archiv Zeister Seminar.
- 3) Memorandum. Deutsch und Niederländisch. H. Schütz, Zeist, 14 September 1947, Stencil. Archiv Zeister Seminar.
- 4) J.M. van der Linde, Hernhutter zending, S.28.
- 5) Korrespondenz Direktion EFUD mit Kuratorium Seminar: 2-1-1957, 18-2-1957, 23-5-1957. Archiv Zeister Seminar.
- 6) H.G. Steinberg: Ons Suriname, 's Gravenhage 1933, blz 178-180.
- 7) J.F. Jones: Kwakoe en Christus. Een beschouwing over de ontmoeting van de Afro-Amerikaanse cultuur en religie met de Hernhutter zending in Suriname. Diss. Brussel 1 Oktober 1981.
- 8) R.E. Berggraaf: Vo Singi a de Switi. (Es ist herrlich zu singen) Een kritische beschouwing over het Singi-boekoe en het lied van Herrnhut in Suriname. Prot. Theologische Fakultät Brussel, 27 November 1968.
- 9) K.A. Zeefuik: Hernhutter zending en Haagsche Maatschappij. 1828-1867. Een hoofdstuk uit de geschiedenis van zending en emancipatie in Suriname. Diss. Theologische Faculteit Utrecht 10 mei 1973.
- 10) General Report of the first Unity Course of the Unitas Fratrum. October 1960-June 1961. Zeist, J.M. van der Linde, July 1961. Archiv Zeister Seminar.

Moravian Theological Seminary Bethlehem, Pa. 18018

von Arthur Freeman, Bethlehem/USA

Moravian Theological Seminary was born in 1807 as a cooperative venture of American Moravians, North and South, with the approval and guidance of European Moravians, to provide pastors and teachers for the American Church. Among the first of the seminaries founded on the North American continent, Moravian Seminary is now approaching its 175th year of service to the *Unitas Fratrum*. This is an occasion which deserves serious reflection, not merely with regard to the Seminary's history, but more importantly with a view to its role within the life of the American Provinces and the international Unity. The potentials of such a role can only be understood when all involved enter into significant dialogue and together determine the future course of this institution. This article is intended to describe the present development and directions of the Seminary so that we may all participate in its future.

It is probably true that the continuance of the Moravian Church, as that of any other church, is dependent on the lines of communication within it and the institutions by which it preserves the traditions out of which it lives. Traditions are in a sense preserved by each Pastor and congregation, but there needs to be places where our biblical, doctrinal, pastoral, and historical traditions are researched, examined for their truth and relevance to our day, and perpetuated in contemporary dress so that the Gospel may be preached, that persons may understand and experience the dynamics of the presence of God, and that Christ may be obeyed in the complexities of our world. Though this may be done by gifted individuals struggling with the burden of other responsibilities, there needs to be an institution dedicated to this. Such an institution can never exist apart from the life of the church or churches that it serves, for its responsibility is not merely an academic or historical one: describing beliefs, practices and religious institutions. Its responsibility is to speak to the church faithful words which identify and facilitate its life with God, in Christ. It must be seriously academic, without academic pride, without turning religion into something for the intellectual elite. Zinzendorf has taught us this. The intellectual seeks to speak faithful words about religion, but has no special claim on the "essentials" of religion which is God's gift to all, the heart relationship with the Saviour. Moravians indeed are the inheritors of a particular philosophy of theological education which sees "essentials" served by "ministerials", which is where theological education would be classed, and refuses to confuse the two. This is true of both the Ancient and Renewed Moravian Churches.

Moravian Theological Seminary, begun in Nazareth, Pa., in 1807, was housed first in the Nazareth Hall Academy. After wanderings between Nazareth, Bethlehem and Philadelphia, in 1858 it was relocated in Bethlehem as Moravian College and Theological Seminary. In 1954 it merged

with Moravian Seminary and College for Women, an institution tracing its origin to 1742, founded by Benigna von Zinzendorf as the first private girl's school in the thirteen American colonies. Now the Seminary is technically a graduate/professional department of religion within the corporation Moravian College. With its own new building, Bahnsen Center, providing offices and class rooms and with its own dormitories, it still shares the use of many College buildings, including a jointly supported Library. In the context of a college of 1300 students it has available numerous resources beyond its own.

Following the practices of American theological education, Moravian Seminary offers several graduate and professional programs which assume a four year college or university degree. The three year Master of Divinity program prepares a student for professional ministry. This is a new name for what used to be called a Bachelor of Divinity degree. The two year Master of Arts in Theological Studies provides a student with the traditional theological disciplines without the professional courses. The two year Master of Arts in Pastoral Counseling provides one year of theological training and one year of clinical experience in a local Pastoral Institute. The Master of Arts in Religious Education is a three year program offered in cooperation with the Presbyterian School of Christian Education in Richmond, Virginia. The two year Doctor of Divinity program, offered in cooperation with Drew University School of Theology, Madison, New Jersey, provides advanced training in professional ministry beyond the Master of Divinity program.

The Seminary is staffed by six full-time faculty, the Dean and a number of part-time instructors, each academic discipline being represented by at least one full-time professor. Among the 102 students registered this year, the largest number in the Seminary's history, 44 are Moravian and 12 other religious denominations are represented. Thirty-two of the 102 are women, representing the increase of women preparing for ministry characteristic of most American seminaries. This, together with the raising of consciousness brought about by the feminist movements and liberation theology, has caused the Seminary to look seriously at how our responsibility to women and our women students affects the teaching of traditional disciplines and the professional training provided. The average age of students has also been increasing with an influx of older students who have determined to study for the ministry after pursuing another career or who wish to engage in part-time ministry while earning a living otherwise.

The Seminary, through its faculty and other resources, has intentionally sought to develop its ministry both to the Moravian Church in America and to the non-Moravian denominations of the area in which the Seminary resides. Most striking as an aspect of its ministry to Moravians is the "Mobile Seminary" which takes faculty each year to areas of the Church away from Bethlehem: to the central, southern and western states, to Alaska, to Canada, and to the Carribean. Its ecumenical service to its home area includes not only a large number of non-Moravian students, but also continuing education programs for clergy and laity, library resources, and representation of other denominations on the Board of Trustees and various advisory committees. Leaders of other denominations have come to regard the Seminary as an important resource and these denominations contribute financially to some of its programs.

The nature of the program and curricula at Moravian Seminary has been shaped in dialogue, with the needs of the churches, the insights of its faculty and administration, and the trends of theological education on

the North American continent. For a summary of the latter one may turn to the last several issues of *Theological Education*, Spring and Autumn 1981, the journal of the Association of Theological Schools in the U.S. and Canada. This has resulted in curricula and auxiliary programs which include the following concerns:

1) Since the 1950s there has been a decided development of what was called the Practical Department and is now called the Department of Pastoral Theology, while still seeking to retain and affirm the significance of the traditional fields of biblical studies, historical studies and doctrine. This parallels what has been happening in most American seminaries. This includes not only a serious attempt to correlate the human studies of psychology and sociology with theological and biblical insight, but a strong concern for *praxis* as application of theological insight, as a way of developing professional capability, and as also foundational for theological reflection. (It is frequently only in the context of practice that one understands). Thus a course in Liturgies would involve supervised and evaluated conduct of worship in a local congregation, a course in ministry to the physically ill would occur in the context of a hospital. As one of the professors of Pastoral Theology has commented, "It is impossible to prepare for ministry apart from ministry." Moreover, traditional academic courses, such as a course in Psalms, without sacrificing academic concerns, could deal with the construction of contemporary psalms and liturgies, a course on Job could facilitate reflection on suffering and pastoral care, and a study of Galatians could be approached from Paul's autobiographical discussion of his spiritual and theological development which might help the student gain insight into his/her own process. Frequently students will take a year internship in a congregation and all Master of Divinity students are required to take a several month program in a mental or general hospital (Clinical Pastoral Education) which facilitates both professional competency and personal growth. This wedding of the practice of ministry with the traditional disciplines seeks to produce a person academically, professionally and personally prepared for the practice of ministry.

2) From a number of quarters in American church life one now hears discussion of lay ministry or the mutual ministry of clergy and laity. This has a two-fold focus. First, there is concern for lay persons sharing the ministry that occurs among Christians within the congregation: preaching, teaching, reading Scripture, pastoral care, hospital calling, etc.. To some extent this is related to the present inability of many small congregations to afford a pastor or larger congregations to afford multiple staff. Thus some lay persons are being trained to assume responsibilities of ministry, sometimes receiving licensing or occasionally ordination. Moravian Seminary in recent years has trained a number of non-stipendiary priests for the local diocese of the Episcopal Church who serve small congregations or assist in larger ones with the equivalent of about one year of theological education, usually supporting themselves by another vocation. Second, there is the need to train laity for their ministry within the world. The Lay Academy, which Moravian Seminary helped found and which is housed by the Seminary, conducts regular programs in areas within a ten mile radius of Bethlehem for Protestant and Catholic laity.

3) Continuing Education in most of the professions has become a requirement for maintaining one's credentials. This is also true for clergy. Some denominations require a certain number of hours of continuing

education each year, while others make it quite clear that advancement and placement depend on keeping current. The Seminary now houses the Ecumenical Committee for Continuing Education, chaired by a faculty member, to which belong six Protestant denominations, two Seminaries (one Roman Catholic), and several other educational institutions or departments which are concerned with continuing education for clergy. This Ecumenical Committee publishes a newsletter of educational events in the area, acts as a resource for local clergy, coordinates the planning of its member organizations, makes available to all clergy programs offered by a single denomination, and supplements what is available with its own programming. Many denominations have developed a process for planning continuing education which involves the interests and needs of the clergy person, the needs of the congregation and its ministry, and the needs of the denomination. Agencies are available which help clergy to plan their long-range professional development.

4) The Association of Theological Schools has developed in the last decade a "Readiness for Ministry" testing instrument. Along with other testing instruments this is utilized when a student enters Seminary and in the last year of Seminary when the student is preparing for graduation. This instrument was developed by trying to determine the criteria by which the North American churches evaluate a person's readiness for ministry. Students with special needs are referred to a center for personal and professional guidance or receive recommendations in their academic programming.

5) Within the 1970s "Spiritual Formation" has been developing as a significant concern in American theological education. A term long familiar to Roman Catholics who state it as their primary focus in theological education, it represents a concern for spiritual and personal development as well as academic and professional development. It borrows from Christian mysticism, modern psychology (particularly Jungian), and our biblical and theological traditions, to help persons understand the nature of legitimate spiritual experience, the process of personal and spiritual growth, the ways in which life may be understood with a spiritual or transcendent dimension, how one may act and live as a Christian, and the disciplines by which the Christian life may be maintained. It is related to the more familiar topics of sanctification and prayer, and represents a realization that in our secular and pluralistic society the reality of religion is often sustained only by one's personal experience and appropriation of it. For two years the Seminary has had a course in Spiritual Formation and the Dean this fall conducted an experimental program in which older students acted as spiritual friends to new students. This is all very much in tune with the Moravian experiment of the 18th century under Zinzendorf.

6) The Seminary is continuing to develop its capabilities in Moravian studies. Presently two semesters of Moravian history and theology are required of all Moravian students, a course on the Theology of Zinzendorf is taught, and the professor of church history is presently on sabbatical researching the history of the American Moravian Church. With the Archives of the Northern Province only a few meters away, there are rich resources for research by interested students. It is the hope of the Seminary that at some point an Institute for Moravian Studies may be established, focusing not only on the Renewed Moravian Church, but the ancient Unitas Fratrum. The Seminary presently educates many of the clergy of the Czech Brethren's Church in Texas, who share with us an interest in our common heritage from the ancient Unitas.

7) The Seminary has served and been served by the international Moravian Church in a number of ways. Students have attended the Seminary from Europe, England, Africa, India and the Carribean. Some have come for only a year of Moravian or specialized studies. Others have come because of the value of a Master's degree which is not offered by their local theological institutions. The relationship of the Seminary with the College and other educational institutions in the area makes it possible to design a program with the special needs of the student in mind, providing courses not offered specifically at the Seminary.

In 1976 the Seminary arranged for a tour of West European Moravians in the United States. In 1973 Moravians in West Germany, East Germany and Czechoslovakia helped a group of Seminary faculty, students and a few laity study European Church life. Frequently Moravians from other countries offer lectures at the Seminary while visiting Bethlehem for other purposes. Whenever these contacts take place, we are mutually enriched, for the wealth of God's gifts are never fully found in any one segment of the Church. The Seminary's developing use of audio and video tape makes possible the sharing of lectures and resources around the world.

This is Moravian Theological Seminary in its 175th year, seeking directions for the future from its Lord, from the international Moravian Church, and from the churches of its geographical area. It is not only helpful but necessary that we dialogue about these directions.

(written 1982)

Zusammenfassung

Im Jahre 1807 wurde in Nazareth/USA das erste amerikanische Brüderseminar begründet und 1858 endgültig nach Bethlehem verlegt. Schon seit 1742 bestand die von Benigna von Zinzendorf errichtete Mädchenschule, die 1954 mit dem Seminar verbunden wurde. Das heutige Seminar mit seinen ca. 100 Studenten und 6 hauptamtlichen Lehrkräften ist ein Teil des größeren Moravian College (mit ca. 1.300 Studenten) und bildet sowohl zum Pfarrer- wie zum Lehrerberuf aus, ja in Verbindung mit der Drew University School of Theology in Madison bietet es den Doctor of Divinity an. Um den gegenwärtigen Aufgaben gerecht zu werden, müssen vielfach neue Wege beschritten werden. Ein solcher Versuch ist das sog. "Mobile Seminar", der Unterricht von Fakultätsmitgliedern in Alaska, Kanada und auf den Karibischen Inseln und wo immer der Unterricht im einzelnen für wichtig erachtet wird. Das Seminar legt das Schwergewicht auf die Praktische oder Pastoraltheologie und das heißt auf die Anwendung des Gelernten in der Gemeindesituation. Eine besondere Aufgabe ist die Ausbildung von Laien zu speziellen pfarramtlichen Diensten bzw. auch für den Dienst in der Welt. So war das Seminar Mitbegründer der "Laien Akademie" im Gebäude des Seminars, einer Einrichtung für katholische und evangelische Christen. Es beherbergt ferner das "ökumenische Komitee für Fortbildung", dem 6 evangelische Denominationen und andere pädagogische Einrichtungen angehören. In den 70er Jahren ist ein Programm der "Geistlichen Bildung" (spiritual formation) entwickelt worden, um den Menschen einer säkularen, pluralistischen Gesellschaft mit Möglichkeiten christlicher Erfahrung, mit der Realität von Gebet und Heiligung vertraut zu machen und ihn sowohl an die Tradition christlicher Mystik als moderner Psychologien heranzuführen. Natürlich weiß sich das Seminar auch der Brüdergeschichte verpflichtet, ja, will sogar ein entsprechendes Institut begründen.

Work at the Moravian Church Theological College Mbeya, Tanzania

by Andrew A. Kyomo, Mbeya

The college was founded in 1969. In 1984, 15 years of its existence will be celebrated. Arrangements for that occasion are underway. Graduates of this college totaled over 70 in 1980. The 11th commencement on 28th November, 1982 will comprise of 10 Moravians and 4 Lutherans. The door is open to other denominations which are members of the Christian Council of Tanzania (CCT).

For 9 years the college occupied temporarily the buildings of the Bible School at Chunya. In 1978, the college moved to its permanent campus at Mwakibete, Mbeya. The campus is 7 kilometers from the centre of the town. An official opening of the new buildings took place on 11th September, 1978. Dr. H. Bintz, representing the Provincial Board of the Continental Province officially opened the buildings. The Continental Province raised almost the whole total cost of the buildings and furniture.

Since its founding, 10 indigenous teachers and 6 missionaries (expatriates) have worked at the college. The present staff is made up of 3 indigenous teachers and 3 missionaries. The number of students has been increasing through the years. The present number is 58. Out of this number, 55 are men and 3 are women. The maximum number of students the campus is able to hold is 60.

Entrance procedure for students

The call starts from the parish. The character of a candidate is critically analysed by the parish council. His moral life in general is assessed. A candidate has a better chance if he/she has been active in various activities in the parish - namely: as a Sunday School teacher, a leader of youth, a choir leader, a parish worker etc. At last, the parish council recommends chosen candidates to the Provincial Board.

The college sets an Entrance Examination of 4 subjects: English, Swahili, Bible Knowledge and General Knowledge. The centres of this examination are the offices of the Provinces and Dioceses. This examination is usually done in October. The papers are marked at the college and the results are sent to the respective Provinces and Dioceses.

The selection of students needed is done by the Provincial Board. It is confined to those only who pass the Entrance Examination and Interview conducted internally by each Province. Besides passing the Entrance Examination, the following qualifications are needed: a) 11 years of schooling (Form IV) with a National Certificate of Education or equivalent b) 20 - 40 years of age and c) having gone through an accepted Bible School. (This last qualification is not compulsory).

Once the Provincial Board has made its selection, the names are sent to the college. The student signs a contract with his/her church. A letter

of information about the college is sent to all selected students at least three weeks before the opening day. Each new student produces a medical certificate which testifies his physical health. Without this certificate, no admission is granted.

College Curriculum

A college curriculum is planned for a course of 4 years. It is divided into five departments: Biblical Theology (OT & NT); Dogmatics; Practical Theology; Church History and Liberal Arts. Specialization in teaching the subjects is not emphasized at present.

In 1980, the Board of Governors of the college approved a programme of Internship. This programme started in 1981 for the first time in the history of the college. According to this programme, 3rd year students go out to work into the field for 6 months (July - December). A student is supervised by an experienced pastor. The supervisor and the student follow the college guidelines for the whole programme. In each month, two reports (one from the student and the other one from the supervisor) are sent to the college. Copies of the reports are sent to the office of the Province/Diocese. Teachers visit each student in his respective parish.

The first evaluation of the programme took place in the beginning of this year (1982). The students (now in their last year) were given a three hours time to answer the questions concerning the programme as part of the evaluation. In general, they highly recommended the programme to continue. Students and teachers exchanged their experiences. A number of recommendations and advices from the students have been approved by the Board of Governors. One of the recommendations is that, a period of 6 months in the field is not enough, it should extend to one year. This suggestion is to be effective in 1984.

An example of a typical experience in the field

1) Pastoral Counseling

Client: I was very much touched by your sermon last Sunday. I thank you for that.

Student: I don't deserve your thanks, only Jesus does. I was just His instrument in that sermon. By the way, I like to know your name and if possible your Christian experience.

Client: My name is "Msema Kweli" (it means one who speaks the truth). I 'm not a Christian. I like to be a Christian but there is a problem which I don't know how to solve it. I'm a polygamist - I have three wives. I love them all. According to the Christian teaching, I'm told that in order to become a Christian, I have to chase away my two wives so that I remain with only one!

Student: Yes, you have a big problem but it can be solved.

Client: How can it be solved? In your sermon you preached that one is saved by faith through Jesus Christ. I have heard about this man from many people. His love to men was finally expressed on the Cross. He died for my sins. I love Him and I believe in Him. Can't He accept me as I am with all my three wives?

Student: Well, I see now, it is not a simple problem as I thought. I remember very well how I stressed in my sermon that faith is the only requirement for anyone to be saved. You say you have faith in Jesus but

the church demands that you chase away your two wives first!

Client: As you see me, I'm very old, my wives too are very old. Where can I send them? No one is going to take care of them. They all love me. They were baptized four years ago. They are therefore Christians - but I'm not. How would you interpret God's love to all men if I chase away my two wives with whom I have lived for more than 40 years?

Student: I very feel your concern, I take your problem and I welcome you to come again after two weeks for further discussion on this issue.

The conversation ended in that way. In the student's report, he asked for an advice how to deal with this problem of that polygamist. The advice was given and in the following three months, "Msema Kweli", started receiving baptismal instructions.

2) A student's problem

Student: I'm somehow frustrated the way Br. John, the Elder of Kaloreni Street handles me. He wants me to follow every thing he says. He thinks that he knows every thing.

Supervisor (Pastor): Do you know, Br. John has been a church Elder for ten years? He is an experienced Elder.

Student: I honour his experience but I don't think that he knows every thing - nobody on earth can claim to know every thing.

Supervisor: How can you show him that nobody on earth knows every thing?

Student: That's why I have raised this problem to you - I need your help.

Supervisor: It seems to me that you have reached a quick judgement on Br. John. I don't think that he really claims to know every thing. It is just your own interpretation.

Student: A quick judgement! Surely, I don't like to do this - there is no wisdom in it.

Supervisor: I'm glad that you can see your shortcoming. Your good approach to Br. John is the only way which can change your relationship with him. If you will indicate to him that you don't know every thing, he will also indicate to you that he too doesn't know every thing. It seems to me that Br. John's impression on you is a negative one. He thinks that you are proud because of your education. In defending his inferiority complex, he argues against every thing you say. I know, you don't like to argue with him - so you become frustrated. Have you understood your problem?

Student: Yes pastor, I thank you very much for your insight and advice. My weakness is now very clear. I look forward to seeing a new relationship with Br. John.

The Supervisor handled the problem very tactfully. He pointed out the student's weakness in such a way that his counselee (student) made an evaluation of himself in a positive way. This was an encouraging growth in the student's experience.

Life at the college

The day starts with a morning service led by a student at 1.40 to 1.55 a.m. A teacher on duty for the week leads this service on Mondays and Fridays. The day ends with an evening prayer of intercessions. One of

the touching intercessions on 7th June, 1982 I still remember vividly had the following words:

Dear Lord, Jesus Christ
We pray that you bring peace
where there is no peace.
We think of our brothers and sisters
who are suffering because of the
war which is going on in the Falklands,
in Chad and in Lebanon. Innocent people
- children, young and old men die
and some remain handicapped for life.
We pray that the shedding of blood in
these countries will come to an end.
We know that it is not your will that
your people suffer under such circumstances
which are caused by human-beings
to their fellow human-beings. We ask
this in your Holy Name. Amen.

Morning classes start at 8.00 to 12.15 p.m. There is a short break at 10.25 - 10.40 a.m. At this time of relaxation, students take tea outside the kitchen. One hears arguments originated from a discussion in a class. Opinions are aired sometimes with emotions. Sometimes, staff participate in the arguments playing the role of being "catalysts". In the afternoon, there is one period from 2.00 - 2.45 p.m. From 2.50 - 4.00 p.m. students study for themselves in the library. Studies continue in the evening from 8.00 - 10.00 p.m. The library contains 4,000 books. Most of them are written in English. There is a very high demand for books in Kiswahili language. The very few African theologians we have in our country don't have enough spare time to write theological books in Kiswahili. Therefore, for the students to understand well what they read from English books, an adequate knowledge of English is essential.

Students have manual work twice a week in the evening. A staple food at our college is "Ugali" (stiff-porridge) made from maize (corn) grown by students. We annually harvest an average of 38 bags of maize. 3/4 of the vegetables is produced from the college garden. It is our aim to be self-reliant in food. It is quite possible to achieve this objective if the land we have will be wisely used. The whole college area is 30 acres. Other crops like potatoes, wheat and beans thrive very well.

We have recently started raising four pigs and at the same time, we have submitted some applications to the Christian Council of Tanzania asking for a grant to enable us operate the following projects: a) raising of rabbits for meat b) piggery project and c) a Day Care Centre for children. We need a total capital of about Tsh. 150,000.- (\$18,750.-) to start these three projects. One of the important things in training students in the Third World is to encourage them to value manual work. This emphasis is in line with the policy of our Government which encourages institutions to be self-reliant in food. The aim behind this policy is to decrease the running cost of an institution.

Besides manual work, students play games twice a week. The popular games are soccer and volleyball. Some students like indoor-games, namely: draughts, cards, "bao" etc. We encourage students to participate in games of their choice. Friday evening at 8.00 - 10.00 p.m. is when college choir practises its songs for Sunday services etc. Life

at the college reaches its peak during the weekends. Students whose homes are near get permission to go out two times a month. In the beginning of each term, a programme of different activities is drawn covering all the weekends. Some of these activities are: debates, concert, filmstrips, slides and evangelistic trips.

There is a danger for a residential theological school like ours to be "an island" - that's to be cut off from the needs and concerns of the people. We believe that a meaningful life at our college is one which takes seriously the Gospel so that it reaches the human needs that surround us. The following experience will help to show what I mean by taking the Gospel seriously:

New life at Nsenga village

East of our college is Nsenga village. It is 8 kilometers away. A call to preach the Word of God to Nsenga came through a head-teacher of a nearby Primary school of Iyela in 1979. He shared the news with two members of our staff - the Rev. Zacharia Shimwela and the Rev. Charles Lord. Responding to the call, they surveyed the village by using a motorcycle. They found out that the villagers were all followers of African Traditional Religion. In 1979, an evangelistic committee for Nsenga was formed at the college. The committee arranged trips to Nsenga involving all the students and staff. The following methods of evangelism were used: choir with trumpets, showing of slides, home visitation, preaching at public places - at the funeral, market place, at the "pombe" (beer) shop, usage of tracts etc. We suggested to the nearby congregation (Ruanda Moravian parish) to appoint a full time evangelist for Nsenga. The suggestion was accepted. An evangelist was appointed in 1980. He worked for two years. He laid the foundation. In the beginning of this year (1982) another evangelist was appointed. He is a very hard working young man. Right now, there are 20 youth taking baptismal instructions. The baptism is scheduled to take place in September. About 12 - 15 are expected to be baptized. The college chapel was privileged to have a few of these catechumen visit us on Sunday 16th May, 1982. These young people surprised us as they sang very beautifully. I do remember a few words in the first verse of their song:

"Oh Lord, we love thee,
We testify our joy to be your
followers....."

A few of us remaining at the college will be privileged in September to witness the first fruits of our 4 years of labour at Nsenga village. New life at Nsenga is quite visible now. A church is planned to be built in the near future.

Mobilization of ministry

Our college is in the urban area where the population is growing very rapidly because of the new industries being opened yearly. We feel that we are obliged to take theological education to the people. The suitable time to do this is during the weekends. In this way, our students use the chance applying their theory into practice. We visit the hospital, jail, psychiatric unit, etc. for pastoral work. It is interesting as we realize that the feedback we get strengthens our faith. There is a great hunger

for the Word of God. People want to read the Word of God for themselves but we don't have enough Bibles or Christian Literature to offer or to sell. The report we have from the Bible Society of Tanzania is that the demand for Bibles throughout the country is extremely high. The Society faces it with little hope of reaching a balanced demand.

Engaged in the full time training of candidates for ordained ministry, we value the academic as well as the practical aspects. We aim at integrating the normal context of life and ministry in such a way that real human problems are brought to surface for effective solution.

Prospects for the future

One of the problems we face right now is the difficulty in getting qualified indigenous teachers. The very few we have are badly needed in their respective Provinces. The need to prepare theologians for the college is very important. As the situation indicates, the need for missionaries remains. Br. Charles Lord's contract terminates in the end of this year. A replacement is needed. I'm glad that the Board of World Mission of the Moravian Church, Bethlehem U.S.A., is looking for a successor.

We have learned through experience that relationships between our college and congregations or parishes, teachers and students, theory and experience of practice, theology and context generate progressive change in the models for teaching and learning. We have learned that the traditional methods of spreading the Word of God by pulpit preaching and lecture method are no longer as effective as they used to be thirty years ago. Good Christian life in the midst of non-Christians "speaks" more loudly than just mere words. Further more, we have learned that the Gospel has to reach the people by mobilization which involves lay people. The new agenda then is this: How can this involvement of lay people be effective? The right answer to this question would be a new way of doing theology in our contemporary situation. The expectation of the world around us is to see the church line up in joint action with the wider human community in building up a just society. Part of our contribution we are making towards a just society is a practical one. The college family operates a communal shop. This shop serves the community on the campus and the surrounding neighbours. This shop has a very wide attraction because of its fair prices and good service to all. In doing all this, we endeavor to make theological education a continual process rather than an accumulation of knowledge which is not applied in everyday life.

Zusammenfassung

Die Arbeit am Theologischen College der Brüderkirche in Mbeya

Das College wurde im Jahr 1969 gegründet und zunächst in der Bibelschule von Chunya untergebracht. 1978 erhielt es dann ein eigenes Gebäude, 7 km von der Stadt Mbeya entfernt. Seit der Gründung waren 10 einheimische Lehrer und 6 Missionare im Lehrkörper tätig. Die Zahl der Studenten hat sich jährlich gesteigert und betrug im Jahr 1983 insgesamt 58 Studenten (darunter drei Damen). Das College nimmt nur solche Studenten an, die von der Gemeinde ausgewählt werden, die nötigen

schulischen Voraussetzungen besitzen und in einem Eintrittsexamen in den Fächern Englisch, Suaheli, Bibelkunde und Allgemeinwissen sowie in einem Gespräch mit der Kirchenleitung der Provinz ihre Eignung unter Beweis stellen. Die Ausbildungszeit beträgt vier Jahre. Seit 1980 wurde zusätzlich zu dem Unterricht in den theologischen Hauptfächern ein halbjähriger Kursus in praktischer Gemeindegarbeit bei einem erfahrenen Pfarrer eingerichtet, der sich sehr bewährt hat, so daß dieser Kursus auf die Dauer eines Jahres ausgeweitet werden soll. Was solche praktische Erfahrung für Studenten bedeutet, zeigt der Verfasser an zwei Beispielen, einmal an einem Gespräch mit einem Polygamisten über seine Aufnahme in die Kirche und zum anderen an dem Ärger eines Studenten über einen Kirchenältesten. Großer Wert wird auf die praktische Handarbeit der Studenten gelegt. So sind sie für den Mais- bzw. Kornbedarf des Seminars verantwortlich ebenso wie für einen großen Teil des Gemüsebedarfs, was auf Feldern des Seminars angebaut wird. Ziel ist die Selbstversorgung des Colleges. Man betreibt sogar einen eigenen Musterladen mit nicht überhöhten festen Preisen. Natürlich sollen die Studenten in ihrer Freizeit auch singen und spielen und vieles andere. Damit das Seminar nicht zu einer geistigen Insel wird, betätigt man sich evangelistisch in der näheren Umgebung. Der Verfasser zeigt dies am Beispiel des Dorfes Nsenga, dem man das Evangelium mit Bläserchor, Lichtbildern, Besuchen, Straßenpredigten, Schriftenverteilung u.a. nahezubringen sucht. Insbesondere an den Wochenenden werden die Studenten in der Stadt Mbeya zum Besuch im Krankenhaus, Gefängnis, psychiatrischer Klinik u.a. eingesetzt. Vornehmstes Ziel der Ausbildung ist die Verbindung von College und Gemeindegarbeit, von Theorie und Praxis, und hier sucht man ständig nach besseren, lebendigeren Lernmethoden.

Die ersten „Kreolisten“: Die Herrnhuter Missionare im 18. Jahrhundert auf Sankt Thomas (1)

von Peter Stein, Regensburg

I

Als die ersten Herrnhuter Missionare Leonhard Dober und David Nitschmann 1732 nach St. Thomas kamen, trafen sie dort auf eine spezielle sprachliche Situation, wie sie sich in den auf Plantagenwirtschaft und Sklavenhaltung basierenden Kolonien auf den Inseln der Antillen und einigen Gebieten des umliegenden Festlandes entwickelt hatte: Beim Zusammentreffen der weißen, europäischen Kolonialherren mit ihren aus Afrika importierten Sklaven, die ihnen an Zahl schon nach wenigen Jahrzehnten um ein Vielfaches überlegen waren, und unter dem Zwang zur gegenseitigen Verständigung, wurden die europäischen Sprachen so weit verändert, daß neue Sprachen (2) entstanden. Diese wurden für die Sklaven schon bald, vielleicht sogar zum Teil schon für die erste in der Kolonie geborene Generation, zur Muttersprache. Denn einerseits war die Verständigung mit den weißen Herren für die Sklaven von entscheidender Bedeutung, um ihnen zunächst das Überleben, und dann vielleicht auch gewisse Vorteile gegenüber den anderen Sklaven zu sichern; und dafür waren ihre afrikanischen Sprachen nutzlos, da die Weißen keinerlei Interesse zeigten, sie zu lernen. Andererseits waren die Afrikaner, die zusammen als Sklaven nach Amerika gebracht wurden, bzw. dann auf den Plantagen zusammen lebten und arbeiteten, in der Regel von sehr unterschiedlicher ethnischer und sprachlicher Herkunft, so daß sie keine gemeinsame afrikanische Sprache hatten, um sich miteinander zu verständigen. Das Auseinanderreißen sprachlicher Gruppen wurde von den Sklavenhändlern und dann von den Plantagenbesitzern sogar bewußt praktiziert, um heimlichen Verschwörungen der Sklaven gegen sie vorzubeugen.

Vorbild und "Zielsprache" für die afrikanischen Sklaven war die Sprache der jeweils dominierenden Gruppe europäischer Siedler, die meist mit dem Kolonialherrn identisch war, so daß es zur Herausbildung verschiedener *kreolischer Sprachen*, wie diese bald genannt wurden, kam. *Kreolisch* hatte dabei die Bedeutung von "einheimisch", "in der Kolonie geboren", im Gegensatz zu allem von außen Hereingebrachten. So bezeichnete man die in den Kolonien geborenen Weißen als *Kreolen*; man sprach von *Kreolnegern*, die mehr geschätzt wurden, als die aus Afrika neu angekommenen *Bossalen*; Tiere, Pflanzen, Geräte, Bräuche, Gewohnheiten, usw. konnten *kreolisch* sein, bis das Wort schließlich auch auf die Sprachen angewendet wurde (3).

In der Karibik (Westindien oder Antillen) waren die Voraussetzungen besonders günstig, so daß sich dort Kreolsprachen auf der Grundlage des Französischen (Haiti, Guadeloupe, Martinique, franz. Guyana u.a.),

Englischen (Jamaica, brit. Honduras, Surinam, brit. Guyana u.a.), Spanischen (Curaçao, Aruba, Bonaire) und Niederländischen (St. Thomas, St. Jan, St. Croix) entwickeln konnten. Und die letztere war es, auf die die Herrnhuter Missionare auf St. Thomas trafen. Auf dem mittel- und südamerikanischen Festland, aber auch auf Kuba und dem spanischen Teil von Santo Domingo (Dominikanische Republik) kam es dagegen aufgrund veränderter Bedingungen nicht zur Herausbildung von Kreolsprachen. Kreolsprachen gibt, bzw. gab es außer in der Karibik auch in anderen Teilen der Welt, in denen es zu entsprechenden Kontakten zwischen Europäern und der einheimischen Bevölkerung oder Sklaven kam. Eine Reihe von Kreolsprachen sind inzwischen wieder ausgestorben und durch andere Kreolsprachen oder europäische Standardsprachen ersetzt worden. Die Zahl der Sprecher von Kreolsprachen dürfte heute weltweit über 20 Millionen liegen; alleine die französische Kreolsprache von Haiti zählt über 6 Millionen Sprecher, womit sie die wichtigste gegenwärtige Kreolsprache ist.

In den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts begannen eine Reihe von Sprachwissenschaftlern, aber auch von interessierten "Amateuren", die Kreolsprachen zu beschreiben und zu untersuchen. Zu nennen ist hier vor allem der Romanist Hugo Schuchardt, der als einer der Väter der "Kreolistik" gilt. Zu einer eigenständigen Disziplin innerhalb der Linguistik, aber auch anderer Humanwissenschaften wie Soziologie, Anthropologie usw. hat sich die Kreolistik jedoch erst in den letzten rund zwanzig Jahren entwickelt.

Die vorliegende Abhandlung möchte nun zeigen, daß der Beginn der "Kreolistik" nicht eigentlich erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts anzusetzen ist, sondern daß das Interesse an diesen Sprachen, zumindest an einer von ihnen, mehr als 100 Jahre älter ist, und daß diese ersten "Kreolisten" die Herrnhuter Missionare auf Sankt Thomas waren.

II

Sankt Thomas ist die wichtigste der 1917 von Dänemark an die USA verkauften Jungferninseln (Virgin Islands). Diese liegen östlich von Puerto Rico und wurden 1493 von Christoph Kolumbus entdeckt. Sankt Thomas hat eine Oberfläche von 83 km², 1972 zählte es 30.000 Einwohner. Als die Dänen die Insel 1671 in Besitz nahmen, fanden sie dort eine sehr gemischte weiße Bevölkerung vor, unter der die Niederländer allerdings deutlich in der Überzahl waren. Bei einer Volkszählung am 25. Juli 1688 zählte man 778 Bewohner, davon 317 Weiße und 422 Sklaven. Die weiße Bevölkerung setzte sich zusammen aus 66 holländischen Familien, 32 englischen Familien, 20 dänischen Familien, 18 französischen Familien, 3 deutschen Familien, 3 schwedischen Familien, je einer holsteinischen und einer portugiesischen Familie (Knox 1852, S. 9). Die Zahl der Sklaven stieg rasch und betrug 1725 bereits 4.490 Personen (Larsen 1950, S. 55), während die weiße Bevölkerung eher abnahm.

III

Der Beginn der Missionsarbeit der Herrnhuter auf Sankt Thomas konnte kaum konkrete Erfolge bringen, da Nitschmann schon bald wieder nach Europa abgereist und somit Dober alleine zurückgeblieben war. Sie hatten jedoch die Aufmerksamkeit der Sklaven auf sich zu ziehen gewußt,

da ihr Verhalten den Schwarzen gegenüber sich deutlich von dem der anderen Weißen unterschied. Auf diese Weise bereiteten sie den Weg für das kommende Missionswerk vor, an dessen Beginn die Ankunft Friedrich Martins am 13. März 1736 auf Sankt Thomas steht.

Friedrich Martin erkannte schon sehr bald, welche Bedeutung dem *Kreolischen* in der Missionsarbeit zukommen sollte, da es die Verständigung mit den Sklaven erst eigentlich möglich machte. Es handelte sich dabei um ein aus dem Niederländischen entstandenes Kreolisch, dem später so genannten *Negerhollands*. Bereits am 8. November 1736, also nicht einmal acht Monaten nach seiner Ankunft auf St. Thomas, notierte Friedrich Martin in sein Tagebuch: "Br. Carstens war fleissig wolt das neije restament ins carriolse bringen: es ist aber sehr schwer: den sie besteht in all zu vieler Sprachen" (Archiv-Nr. R 15 Ba Nr. 2b). Martin hatte also nicht nur die Existenz einer eigenen Sprache der Sklaven erkannt, sondern er sah auch die Notwendigkeit (und die Vorteile), diese Sprache in der Missionsarbeit zu verwenden. Darüber hinaus stellt dieser Ausschnitt aus Friedrich Martins Tagebuch den bisher ältesten Beleg für die Verwendung des Wortes *Kreolisch* zur Bezeichnung einer dieser Sprachen dar. Der erste Beleg für das Wort *Kreolisch* überhaupt ist rund 170 Jahre älter und stammt aus dem Jahr 1567, als ein spanischer Beamter in Peru die dort geborenen Spanier als *criollos* bezeichnete (4).

In den folgenden Jahren ist in den Dokumenten zur Missionsarbeit der Herrnhuter Brüder oft vom Kreolischen die Rede, und zwar sprechen sie immer von der *k r e o l i s c h e n S p r a c h e* (*cariolische/ criolische/ creolische Sprache*), nicht aber von einem kreolischen Dialekt oder einer kreolischen Mundart, wie man es häufig im Zusammenhang mit anderen Kreolsprachen und in anderen Sprachbereichen, besonders dem französischen, lange Zeit fand und zum Teil auch heute noch findet. Diese Kreolsprachen haben erst in letzter Zeit durch den Einfluß der Sprachwissenschaft allmählich die Anerkennung als "Sprachen" gefunden. Die Herrnhuter Missionare waren folglich hier ihrer Zeit um über 200 Jahre voraus, denn sie begegneten dieser Sprache der Sklaven vorurteilslos und in einer Haltung, die in vielen Gebieten sich erst jetzt auszubreiten beginnt.

Um diesen Kontrast zu zeigen, möchten wir einen kurzen Ausschnitt aus einem anderen Dokument aus dem Archiv der Brüder-Unität zitieren. Es handelt sich um einen Brief aus Mauritius, einem Gebiet mit einer französischen Kreolsprache, das aber später unter englische Herrschaft gekommen war. In diesem Brief vom 25. Juni 1852, also rund 120 Jahre später, bedauert der Verfasser, daß die Herrnhuter Brüder die Einladung zur Missionsarbeit auf Mauritius nicht angenommen haben. Gegen Ende seines Briefes kommt er auf die in Mauritius gesprochenen Sprachen zu sprechen: "In your previous letter you asked me what language ought to be known to Missionaries settling in this island. I reply: 1° French, which is generally spoken here; - 2° Hindostanee or Tamil in order to communicate more fully with the Indians" (Archiv-Nr. R 15 A 11-7). Erwähnt wird dagegen nicht die französische Kreolsprache, die der Schreiber wohl nicht für erwähnenswert hielt, obwohl sie für die Missionsarbeit wesentlich wichtiger und nützlicher gewesen wäre als das Französische, dessen Kenntnis weder bei den Nachfahren der ehemaligen Sklaven, noch bei der indischen Bevölkerung in Mauritius verbreitet war (5).

IV

Doch kehren wir zurück nach St. Thomas im Jahr 1736. Auch wenn Friedrich Martin und die übrigen Herrnhuter Brüder die Bedeutung der dortigen Kreolsprache für ihre Missionsarbeit erkannt hatten, so konnten sie diese doch (noch) nicht im gewünschten Maß verwenden, da sie diese Sprache noch nicht entsprechend beherrschten. Noch wichtiger aber war, daß es keine schriftlichen Texte in dieser Sprache gab, die sie hätten verwenden können. So begannen sie, sich auf Niederländisch, der Ausgangssprache für das Kreolisch von St. Thomas, mit den Sklaven zu verständigen. Außerdem war das Niederländische auch ihrer nieder- oder mitteldeutschen Muttersprache recht ähnlich. Eine ihrer ersten Tätigkeiten bestand nun darin, mit der Missionsarbeit auch den Unterricht im Lesen und Schreiben zu verbinden, so daß einige der von ihnen getauften Schwarzen lesen und schreiben lernten. Auch wenn nicht alle Schwarzen, die zu ihnen kamen, an diesem Unterricht teilnahmen, war dies doch ein für die damalige Zeit unerhörtes, "revolutionäres" Unterfangen. So berichtet Friedrich Martin am 24. Juni 1736 in einem Brief an Johannes Decknatel in Amsterdam: "...obgleich die Meister ihr vill von ons ab wendig machen: so wächst die Zall desto mer: 2 lernen wir auch schreiben: der eine wil euch schreiben so bald er kan, und euch er innern sein elend gott vor zu tragen: doch lassen sie alle herzlich grüssen: und sollen vor sie beten: es reut mich sehr daß ich so einfältig gewest und keine ab bücher hab mit genomen: doch 2 könen schon in den evanielim matäum von bruder von alven buchstabiren: sie fangen auch schon an zu lesen: der her seij auch da vor gelobt: aber om etliche abc boecken bit ich so bald möglich" (Archiv-Nr. R 15 Ba Nr. 10).

Bald begannen nun auch einige der getauften Sklaven, selbst Briefe an die Gemeinde in Europa zu schreiben. Die ersten Briefe stammen aus dem Jahr 1737 und sind in niederländischer Sprache geschrieben; an einigen Stellen sind aber auch Einflüsse des Kreolischen zu erkennen. Die ersten bewußt auf Kreolisch abgefaßten Briefe stammen vom Beginn des Jahres 1739, und ihnen folgten in den nächsten Jahren eine Reihe weiterer kreolischer Briefe. Einige von ihnen wurden in deutscher Übersetzung im ersten Band der *Büdingischen Sammlung* (1742) abgedruckt.

V

Der erste und längste der "kreolischen Briefe" stammt von Zinzendorf selbst, der bei der Abreise von seinem dreiwöchigen Besuch auf St. Thomas zu Anfang des Jahres 1739 ein "Abschied-Schreiben" an die schwarze Gemeinde richtete. Wahrscheinlich hat Zinzendorf den Brief nicht selbst abgefaßt, sondern Carstens, bei dem er auf St. Thomas wohnte (vgl. Degn 1974, S. 51). Das Wesentliche ist aber, daß er den Brief an die Sklaven richtete, und daß der Brief bald darauf in Deutschland in der *Büdingischen Sammlung* (1742, Band 1, S. 453-457) in seiner ursprünglichen Form, d.h. auf Kreolisch, abgedruckt wurde. Er trägt dort die Überschrift: "Des Hrn. Grafen von Zinzendorff Abschied-Schreiben an die Negers in St. Thomas, in Cariolischer Sprache."

Es dürfte dies der erste längere Text in einer Kreolsprache sein, der gedruckt wurde, und es ist gleichzeitig der erste gedruckte Beleg für das Wort *Kreolisch* als Sprachbezeichnung. Der erste Band der *Büdingischen Sammlung* enthält noch zwei weitere kreolische Texte: "Der erweckten Negros in St. Thomas Schreiben an Ihre Majest. den König in Dänne-

No. 5.

Mi liever Broeder Johannes

Mi te Groet na almal ons Gredijand
Broeder en suster mi te Groet en kust
ijender muschie Duyssend mal uit di
Bloedige zonden van ons Go en heylam
van mi ijender swart broeder Cornelius en
mi moeder Benigna en mi ~~te wijf~~
Barbara en mi suster ijender Sappira
en Apolonia en Gebul ons almal te
Groet muschie Duyssere mal na ijender
en suster Anna met si Dochter Domiga
en ons na haber ander meer voor sij Zondens
van ons God en heylam si bloedig worden
Dadi allen ons te soelt na sener ons
Hart en geloof di slecht te maar
ons veepland ook voor hoort van ijender
mi ijender arme broeder Cornelius van
Den Hooglofliche Compagnie mit hand
St Thomas den Gapi Schrijft mi te kan
Cfo j 752 - Schrijft beter

mark. An 1739" (S. 483-385), geschrieben im Namen von 650 "swarte scholieren van Jesus Christus, die Bas Martinus leert", und unterzeichnet von sieben von ihnen; und "Der Ältestin der Gemeine der Negros in St. Thomas Schreiben an die Königin von Dännemarck. An. 1739" (S. 485-487), abgedruckt sowohl in einer afrikanischen Sprache, wohl der Muttersprache der Schreiberin, als auch in seiner kreolischen Übersetzung. Ob es sich beim kreolischen Text tatsächlich um die Übersetzung des afrikanischen Briefes handelt, oder ob es zwei unabhängige Briefe derselben Schreiberin sind, wobei der Herausgeber den kreolischen Text willkürlich als Übersetzung bezeichnet hat, können wir nicht mit Sicherheit sagen.

Bei der Sprache dieser Briefe darf man natürlich nicht vergessen, daß es sich um geschriebene und damit mehr oder weniger stilisierte Sprache handelt, nicht aber um spontan gesprochene Sprache. Sie spiegeln also nur beschränkt die damals auf St. Thomas gesprochene Kreolsprache wider. Außerdem wurden sie wohl auf Betreiben und mit Unterstützung der Missionare geschrieben. Diese entschieden sich jedoch bewußt für das Kreolische und unterstützten die schwarzen Sklaven, diese Briefe in ihrer eigenen Sprache und nicht in der Sprache der Adressaten, dem Dänischen also, abzufassen. Und dann wurden diese Briefe in Deutschland sogar gedruckt und veröffentlicht, und zwar gemeinsam mit Texten in deutscher, französischer, englischer, niederländischer, ja selbst lateinischer Sprache. Das Kreolische stand für die Verantwortlichen also gleichwertig neben diesen Sprachen. Wir wollen hier den Anfang von Zinzendorfs Abschiedsschreiben zusammen mit Oldendorps Übersetzung (1777, S. 592) zur Illustration anführen:

Min hartlive Vrinde,
Mi a kom deze verr pad, vor kik
yoe, en bin bly vor kik een begin,

dat mi a wens over ses jaar, di tit
mi a stier die eerste van mi
broeders voor leer yoe Li.

Gedankt bin onze Heere God, di a
zegen yoe Bas Martinus, mi dier-
baare Broeder, en die help hem!

Meine herzlich geliebten Freunde,
Ich bin diesen weiten Weg her-
gekommen, euch zu sehen, und
freue mich, daß ich einen
Anfang unter euch sehe,
welches ich mir vor mehr als 6
Jahren gewünscht habe, als ich
meine ersten Brüder zu euch
schickte, euch zu lehren.
Dank sey Gott unserm Herrn,
daß er euren Baas Martinus,
meinen theuren Bruder, und
seine Gehülfen gesegnet hat.

Außer diesen kreolischen Texten enthält der erste Band der *Büdingischen Sammlung* auf den Seiten 600-621 noch die deutsche Übersetzung von 32 "Brieffe(n) der in St. Thomas zu Jesum Christum bekehrten Negers an die Mährische Brüder-Gemeine in Europa, in Cariolischer Sprache geschrieben, und von Wort zu Wort ins Deutsche übersetzt". Solche Briefe wurden seit 1741 mehrfach geschrieben und nach Europa oder an die Indianergemeinde in Nordamerika geschickt. Die Zahl der im Archiv in Herrnhut vorhandenen Briefe beläuft sich auf rund 150 (Archiv-Nr. R 15 Ba 15, sowie weitere Packen aus R 15 Ba) (6).

Die Untersuchung der Briefe ist noch nicht sehr weit fortgeschritten, so daß ich mich hier auf einige Anmerkungen beschränken muß:

- Die Briefe wurden nur von einer kleinen Zahl von Personen geschrieben, denen die Verfasser sie wohl diktiert haben. Die Fähigkeit zu schreiben

scheint deswegen auf einen kleinen Kreis beschränkt geblieben zu sein. Unter den Schreibern befindet sich auch einer der Missionare (Löhans).

- Der Anteil der "Schreiber" an den Briefen läßt sich nicht genau bestimmen. Korrekturen in einigen Briefen deuten darauf hin, daß sie von Vorlagen abgeschrieben haben. Einige der Schreiber konnten wir identifizieren (Peter, Domingo Gesoe, Cornelius). Neben kreolischen Briefen haben diese drei auch Briefe in fast korrektem Niederländisch geschrieben.
- Die Sprache variiert, und einige Probleme müssen interpretiert werden. So haben wir als Subjekts-Personalpronomen der ersten Person Singular neben dem kreolischen *mi* auch niederländisch *i (c) k*. In einigen Briefen wechseln beide sogar miteinander ab. Die Verbalpartikel *le* zur Kennzeichnung des Präsens erscheint erst in späteren Texten, so daß sich die Frage stellt, ob sie um 1740 noch nicht existierte (was unwahrscheinlich ist), oder ob sie von den Schreibern/Verfassern der Briefe für die schriftlichen Texte nicht beachtet wurde.
- Die Wortstellung könnte das zentrale Kriterium für die Bewertung und Klassifizierung der Briefe als Kreolisch oder Niederländisch sein. Denn im Niederländischen wie im Deutschen haben wir ein recht komplexes System von Regeln, während die Kreolsprachen insgesamt nur die Wortstellung Subjekt-Prädikat-Objekt kennen, nicht aber die Möglichkeit der Inversion.

Im Anhang findet man die Kopien von drei "Negerbriefen". Die ersten beiden wurden 1741 geschrieben, ihre Übersetzung findet man in der *Büdingischen Sammlung*. Der "Schreiber" des ersten ist der Missionar Löhans, der des zweiten Domingo Gesoe. Die Briefe haben das Format 9,5 x 11,8 cm; die Blätter sind beidseitig beschrieben, wobei bis zu drei kurze Briefe auf einer Seite hintereinander stehen können. Den dritten Brief hat Cornelius 1752 für einen gewissen Peter (nicht identisch mit dem zuvor genannten) geschrieben. Das nur einseitig beschriebene Blatt hat das Format 17,8 x 22,6 cm. Hinsichtlich der sprachlichen Eigenheiten der Briefe wollen wir nur auf einen Punkt eingehen: das Personalpronomen der ersten Person Singular. Im ersten Brief haben wir *mi* mit einer Ausnahme *ick* in der fünften Zeile von unten; im zweiten Brief wechseln beide Formen anscheinend willkürlich miteinander ab, und der letzte Brief kennt nur *mi*.

Bemerkenswert ist vielleicht auch, daß der "Schreiber" Löhans in einigen seiner Briefe eine Analyse der Verbgruppe unternimmt, indem er die vor dem Verb stehenden Partikel zur Tempusangabe (eine der typischen Besonderheiten aller Kreolsprachen) durch Punkte mit dem Verb verbindet, wobei er manchmal auch das Subjekt mit einschließt. Allerdings geht er nicht in allen seinen Briefen so vor, und manchmal unterlaufen ihm auch Fehler. Hier einige Beispiele:

- | | |
|--------------------------------|---|
| - Die Heijland.a.gii Mi bardon | (Der Heiland hat mir verziehen), |
| - de heijland.a.wasch mi hart | (der Heiland hat mein Herz gewaschen), |
| - Mi a.was.een arem sondelar | (ich war/bin gewesen ein armer Sünder), |
| - em.a.hab mi op genomen | (er hat mich aufgenommen), |
| - em.a.nem | (er nahm/hat genommen), |
| - as mi nu.a.fine die | (als/weil ich die/das nicht gefunden habe), |
| - em.a.bardon mi | (er hat mir verziehen), |
| - em.a.kom en help | (er kam und half). |

Die Verwendung der kreolischen Sprache in der Missionsarbeit setzte nicht nur ihre Kenntnis durch die Missionare voraus - Oldendorp 1777 geht auf diese Frage wiederholt ein - sondern sie erforderte auch die Existenz geschriebener religiöser Texte (Lieder, Gebete, Bibeltexte...) in dieser Sprache. Man begann deswegen bald, solche Texte zu übersetzen. Joh. Böhner, auf den wir gleich noch zu sprechen kommen, übersetzte sogar Spangenberg's *Idea Fidei Fratrum* (1779) unter dem Titel "Korte Begriep van die christliche Leer nabin die evangelische Broeder gemeenten,.."im Umfang von 650 Seiten (Archiv-Nr. NB VII R3,6i_{1/2}). Daneben gibt es auch einige Originaltexte. Ein Teil der Texte wurde gedruckt, die Mehrzahl liegt jedoch nur handschriftlich vor. Einen solchen handschriftlichen Text haben wir vor kurzem in Heft 12 dieser Zeitschrift herausgegeben (Stein 1982b).

Der bedeutendste und "fleißigste" Übersetzer war Johann Böhner, auch wenn seine Übersetzungen zum Teil heftig kritisiert wurden. So heißt es im Visitationsbericht von Loretz aus dem Jahr 1784: "Das einzige zum Vorlesen noch brauchbare Stück aus der Bibel ist die von Br. Auerbach übersetzte Leidensgeschichte Jesu aus der Harmonie der 4 Evangelisten. Unser 1. Br. Böhner hat sich zwar viel Mühe gegeben, so wol das neue als das alte Testament zu übersetzen; Allein, seine Übersetzungen erfordern in der That eine ganze Umarbeitung, ehe sie gebraucht werden können. (...) Daher kommt es auch, daß sich unsere Brüder genöthigt finden, die Texte und Evangelia, darüber sie in der Gemeine reden wollen, selbst zu übersetzen" (7). (Archiv-Nr. R 15 Ba 24.1a). Inwieweit diese Kritik berechtigt war, läßt sich schwerlich nachvollziehen, da neben den Böhnerschen Übersetzungen keine weiteren im Archiv in Herrnhut vorhanden sind und es damit fraglich ist, ob diese geplanten Übersetzungen überhaupt ausgeführt worden sind. Sie steht jedoch für die kritische Haltung der Herrnhuter Missionare ihrer eigenen Arbeit gegenüber und für ihr Bemühen um die kreolische Sprache. Außerdem zeichnet Oldendorp ein ganz anderes, positives Bild von der Übersetzungsarbeit Böhners: "Johann Böhner, der in der langen Zeit seines Dienstes bey der Mißion eine grosse Fertigkeit in der creolischen Sprache erlangt hatte, machte sich durch die Übersetzung vieler Kirchenlieder und Abschnitte der heiligen Schrift, insonderheit der aus den vier Evangelien in eine zusammenhangende Erzählung gebrachten Geschichte Jesu Christi, um die Negergemeine sehr verdient. Mit der letzten Arbeit wurde er im August 1761 fertig. Sie diente hauptsächlich zum öffentlichen Vorlesen in der Gemeine." (Oldendorp 1777, S. 914).

Für Böhner, der 40 Jahre seines Lebens auf St. Thomas verbrachte, wo er 1785 im Alter von 74 Jahren starb, scheint das Übersetzen ins Kreolische die bevorzugte Tätigkeit im Alter gewesen zu sein. So schreibt er im Vorwort zu seiner Übersetzung der Evangelienharmonie auf Kreolisch (wir fügen eine Übersetzung bei):

En soo mi a ka skriev die af na die Creol Taal, soo as mi a ka leer die van die Creol Sender, met die mi a ka hab omgang na die veertig Jaar, mi ben hier. En mi a ka volg die Text na die heilig Skrift, soo as mi a ka hab die na voor mi.
(Archiv-Nr. NB VII R3 6f).

Und so hatte ich dies in der kreolischen Sprache aufgeschrieben, wie ich diese von den Kreolen gelernt hatte, mit denen ich an die 40 Jahre Umgang hatte, (solange) ich hier bin. Und ich war dem Text in der heiligen Schrift gefolgt, so wie ich sie vor mir hatte.

In der Folge kommt Böhner dann auf die Schwierigkeiten zu sprechen, auf die er beim Übersetzen gestoßen ist, und die er auf eine recht moderne Weise zu überwinden versucht hat (wir übersetzen den kreolischen Text Böhners): "Und auch wenn ich beim Übersetzen in die kreolische Sprache nicht immer ganz die zutreffenden Worte gefunden habe, so ist die Übersetzung doch nicht so, daß ein Einheimischer (der kreolisch geboren ist) diese nicht im Ganzen gut verstehen könnte. Denn der Zusammenhang der Rede vermittelt das Verständnis für die Wörter, die ich aus der holländischen oder der hochdeutschen Sprache genommen habe (...) Und es war auch meine Absicht, der kreolischen Sprache einige neue Wörter zu geben, die wir in anderen Sprachen haben und die im Kreolischen noch fehlen, und zwar ganz besonders bei der Übersetzung der Heiligen Schrift."

Leider haben die Manuskripte unter dem Einfluß des tropischen Klimas stark gelitten und befinden sich zum Teil in einem sehr schlechten Zustand, so daß es fraglich ist, ob man sie noch erhalten und für eine Veröffentlichung verwenden wird können. Leider scheinen auch die finanziellen Mittel zu fehlen und keine Spezialisten für eine Restaurierung zur Verfügung zu stehen.

VII

C.G.A. Oldendorp ist der einzige der Herrnhuter Brüder, der, zumindest dem Namen nach, den Kreolisten bekannt ist. Er verbrachte 1767/68 17 Monate auf den drei Inseln St. Thomas, St. Jan und St. Croix, beauftragt, eine Geschichte der Mission der Herrnhuter Brüder auf diesen Inseln zu schreiben. Das Ergebnis ist ein Manuskript von ungefähr 3.000 Seiten, von dem das von Bossart überarbeitete und 1777 herausgegebene Werk mit seinen 1.068 Seiten nur einen Ausschnitt darstellt. Oldendorp interessierte sich nicht nur für die Mission, sondern er beschrieb in seinem Werk auch Lage und Geschichte, Natur, Klima, Sitten und Gebräuche der Bewohner usw., so daß sein Buch, und noch mehr das Manuskript, eine der wichtigsten Quellen für das Leben auf den westindischen Inseln im 18. Jahrhundert darstellen. Und seine Arbeit enthält auch eine Beschreibung (oder "Grammatik") der kreolischen Sprache. Welche Beziehungen zwischen seiner Beschreibung der Sprache und der 1770 erschienenen *Grammatica* des Dänen Magens besteht, muß noch untersucht werden.

Über die Beschreibung der kreolischen Sprache hinaus erwähnt Oldendorp sie noch recht häufig im Verlauf seiner Darstellung. Dabei kommt es ihm besonders auf die Funktion und Bedeutung des Kreolischen bei der Missionsarbeit an. Die Buchausgabe enthält eine Reihe von Übersetzungen der kreolischen Briefe der Sklaven, sowie die vollständige Übersetzung von Zinzendorfs Abschiedsschreiben. Im Manuskript findet man darüber hinaus auch noch kreolische Zitate. Außerdem enthält die Buchausgabe eine Liste von rund 30 Wörtern mit ihren Entsprechungen in mehr als 20 afrikanischen Sprachen, Sprachen der Sklaven auf St. Thomas.

Während seiner Arbeit auf St. Thomas hat Oldendorp schließlich auch ein im Manuskript fast 200 Seiten umfassendes deutsch-kreolisches Wörterbuch zusammengestellt, dessen Ausgabe wir vorbereiten. Es ist das erste Wörterbuch überhaupt, das für eine Kreolsprache zusammengestellt wurde.

VIII

Die Mission der Herrnhuter Brüder bekam bald einen Konkurrenten durch die dänische lutherische Kirche. Diese begann 1756 und verwendete ebenfalls das Kreolische, da sie die Erfolge und die Vorteile dieser Sprache bei den Herrnhutern beobachtet hatte. Den Dänen gelang es sogar, den Herrnhutern in der Veröffentlichung einer Grammatik (Magens 1770) und einer Übersetzung des Neuen Testaments (durch Magens 1781,² 1818) zuvorzukommen. Eine Herrnhuter Übersetzung des Neuen Testaments erschien erst 1802. Die Einstellung der dänischen Missionare zum Kreolischen unterschied sich kaum von derjenigen der Herrnhuter. Wir führen dafür einen Ausschnitt aus der kreolischen Einleitung zu ihrer Übersetzung des Neuen Testaments an, die wir auf Deutsch übersetzt haben: "Die Missionare haben die kreolische Sprache nach und nach gelernt, und sie haben nun angefangen, sie in ihrem Unterricht zu verwenden. Dies hat die glückliche Wirkung gehabt, daß die Neger, die zuvor das Lernen für etwas sehr Mühseliges gehalten haben aufgrund der Schwierigkeiten der fremden Sprache, in der sie die Unterweisung beginnen mußten, nunmehr viel mehr Freude ("Geschmack") daran gefunden haben, da sie die ihnen angebotene Lehre leichter und angenehmer in ihrer eigenen Sprache verstehen können."

IX

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts wurde der Einfluß der englischen Sprache auf den drei Jungferninseln immer stärker. Gleichzeitig mit dem Niederländischen verlor auch die niederländische Kreolsprache immer mehr an Boden, bis sie schließlich vom Englischen bzw. einer englischen Kreolsprache völlig verdrängt wurde. In einem Manuskript mit Kirchenliedern und katechetischen Texten, von dem Missionar Wied in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts verfaßt, notiert dieser auf dem Umschlag: "In den 40er Jahren des 19. Jahrh. verschwand auf den Westindischen Inseln die kreolische Sprache und wurde durch die englische verdrängt." Das Manuskript umfaßt ca. 80 Seiten kreolischer Texte, die aus den Jahren 1842 und 1843 stammen, und rund 20 Seiten englischer Texte aus dem Jahr 1847. In dieser Zeit haben foglich die Herrnhuter Missionare begonnen, anstelle des niederländischen Kreolisch die englische Sprache zu verwenden, da ihr Kreolisch von der Gemeinde anscheinend nicht mehr recht verstanden wurde. Daß das Kreolische trotzdem noch bis in unser Jahrhundert überlebt hat, zeigen die Arbeiten von Josselin de Jong (1926) und die kurze Zusammenstellung von Nelson (1936).

A n m e r k u n g e n

- 1) Der vorliegende Aufsatz ist die überarbeitete und übersetzte Fassung eines Vortrags, den ich im Mai 1983 auf dem "4^eColloque International des Etudes Créoles" in Lafayette, Louisiana gehalten habe. Dieser Vortrag trägt den Titel "Les premiers créolistes: Les Frères Moraves à St. Thomas au XVIII^e siècle". Die Teilnahme an dieser Tagung wurde

mir durch ein Stipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft ermöglicht. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft unterstützt auch das Projekt der Edition der "Negerbriefe", indem sie mir zwei Aufenthalte im Unitäts-Archiv in Herrnhut ermöglicht hat. Mein besonderer Dank gilt Frau Ingeborg Baldauf und ihren Mitarbeitern für ihre Gastfreundschaft und ihre große Hilfsbereitschaft während meines Aufenthaltes im Archiv in Herrnhut.

- 2) Wir wollen hier nicht an der Diskussion um die Definition von "Sprache", "Dialekt" usw. teilnehmen. Das Kriterium für die Klassifizierung der Kreolsprachen als eigenständige "Sprachen" ist für uns, daß eine Verständigung zwischen Kreolsprechern und den Sprechern der jeweiligen Ausgangssprache nur sehr begrenzt oder gar nicht möglich ist.
- 3) Vgl. dazu Stein 1982a, S. 9ff., Stein 1982c, u.a.
- 4) s. Anm. 3).
- 5) Für die Sprach(en)geschichte von Mauritius und die heutige Situation vgl. z.B. Stein 1982a.
- 6) Zusammen mit Hartmut Beck bereite ich eine kommentierte Ausgabe dieser Briefe vor.
- 7) Für den Hinweis auf diese Diskussion um die Übersetzertätigkeit Böhnerns und die Kritik an seiner Arbeit danke ich Hartmut Beck.

L i t e r a t u r v e r z e i c h n i s

- Beck, Hartmut (1981): Brüder in vielen Völkern. 250 Jahre Mission der Brüder-Gemeine, Erlangen (Verlag der ev. Mission).
- Degn, Christian (1974): Die Schimmelmans im atlantischen Dreieckshandel. Gewinn und Gewissen, Neumünster (Wachholtz).
- Dewitz, A.v. (1882): In Dänisch-Westindien. Hundert und fünfzig Jahre der Brüdermission in St. Thomas, St. Croix und St. Jan, Teil I: Die erste Streiterzeit in des Grafen Zinzendorf Tagen, Von 1732 bis 1760, Niesky.
- Hesseling, D.C. (1905): Het Negerhollands der Deense Antillen. Bijdrage tot de Geschiedenis der Nederlandse Taal in Amerika, Leiden (Sijthoff).
- Josselin de Jong, J.P.B. de (1926): Het huidige Negerhollands (Teksten en Woordenlijst), Amsterdam (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, nieuwe reeks, deel XXVI, n^o 1).
- Knox, John P. (1852): A Historical Account of St. Thomas, W.I.,, New York (Scribner).
- Larsen, Jens (1950): Virgin Islands Story. A History of the Lutheran State Church,, Philadelphia, Pa. (Muhlenberg).
- Lawaetz, Eva (1980): Black Education in the Danish West Indies from 1732 to 1853. The Pioneering Efforts of the Moravian Brethren, St. Croix (St. Croix Friends of Denmark Society).
- Magens, Jochum Melchor (1770): Grammatica over det Creolske Sprog, som bruges paa de trende danske Eilande St. Croix, St. Thomas of St. Jans i Amerika, Kiöbenhavn.
- Nelson, Frank (1936): Words and Texts collected in Virgin Islands, June 1936, Masch.-schr., 8 Seiten, o.O. (vorhanden in der Library of the University of Hawaii in Honolulu).

- Die Nieuwe Testament van ons Heere en Heiland Jesus Christus, na Creol-Taal (1802), Barby.
- Die Nywe Testament van ons Heer Jesus Christus ka set over in die Creols tael en ka giev na die ligt tot dienst van die Deen Mission in America, (1781, 2 1818), Kopenhagen. (Übersetzer: Magens).
- Oldendorp, C.G.A. (1777): Geschichte der Mission der evangelischen Brüder auf den caraibischen Inseln S. Thomas, S. Croix und S. Jan, herausgegeben durch Johann Jakob Bossart, Barby (Laux).
- Reinecke, John E. et al. (1975): A Bibliography of Pidgin and Creole Languages, Honolulu (UP of Hawaii; Oceanic Linguistics Special publication n° 14).
- Stein, Peter (1982a): Connaissance et emploi des langues à l'île Maurice, Hamburg (Buske, Kreolische Bibliothek 2).
- ders. (1982b): Die kreolischen Lieder des Weihnachtsgottesdienstes von 25. Dezember 1754 in St. Thomas, in: Unitas Fratrum 12, S. 106-112.
- ders. (1982c): Quelques dates nouvelles de l'histoire du mot 'Créole', in: Etudes Créoles V, 1-2. S. 162-165.
- Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von (1742): Büdingische Sammlung einiger in die Kirchen-Historie einschlagender Schrifften, Erster Band, Büdingen (Stöhr); Reprint: Hildesheim (Olms) 1965.

Recovering our heritage: envisioning our future

von Arthur Freeman, Bethlehem, Pa., USA

Recovering our heritage

We live in a problematic but intriguing era, when the pronouncement from the heavenly throne in Revelation, "Behold I make all things new" (Rev. 21:5) would sound like the pronouncement of a cultural analyst or a futurist. We live in a time of rapid change, instability and multiplying problems. Yet as we look back at history there were many periods more difficult to live in than ours and if we trust the God who loves us, in all situations he will work with us for good (Rom. 8:28).

The church is faced with the task of living in, maintaining its faith in and speaking in a relevant way to a developing global society with its economic, political, ecological and population problems. The world is pluralistic in politics, economics and religion, which interjects complexity into attempted solutions. The church is faced with this task at a time when culture no longer supports religion, economic resources are diminishing, other religions are competing to answer spiritual longing, and the means by which religious reality is maintained have been seriously affected (the authority of religious institutions and traditions and the possibility of creating a community supportive of faith in the church and in the family). The responsibility now falls more on the individual believer. For example, in some recent Catholic literature (1) the need to interiorize values and faith within the individual rather than the individual depending upon the church for this has been stressed. The individual must be able to sustain faith and make Christian decisions, functions previously performed by the church. Moreover, the literature on the developmental stages of faith which is now appearing acknowledges personal appropriation and individuation of faith as an essential part of maturation (2).

Church and theology are responding and seeking to cope with the political, economic and social movements of the time, to rethink bases of authority, to involve laity in the church's ministry - necessitated economically and sound theologically, to preserve and save whatever of community can be saved. They are seeking to help laity and pastors alike deal with stress, and to reach deep into the experiential realities of the faith and interiorize Christian values in ways that provide transcendent resources for living in a secular and pluralistic society. But this is not a simple matter, and political and religious movements to the right seek to recreate the old ways and simpler approaches.

The issues of contemporary society are not really all that new. The Enlightenment even in the 17th century began to pose many of the questions which today affect our understanding of the authority of religious traditions and institutions. The Ancient and Renewed Moravian

Churches, as did others, struggled with the issue of what it is essential to believe within the tradition. The Ancient Moravian Church, in changing historical circumstances, formulated different views about its relationship with society and politics. Zinzendorf called the Renewed Church to think seriously about the issues posed for faith by nascent biblical criticism and the philosophies of the culture...and sought to fill the experiential emptiness of the established churches with the reality of the risen Saviour. This reminds us of the comment in Ecclesiastes that "there is nothing new under the sun". What may be new to us has likely in some fashion been dealt with before.

In our individual lives, we deal with life out of the accumulated wisdom, or foolishness, of our life experience. Perhaps we may also have absorbed some of the wisdom of others, contemporaries or ancestors. If we have not, then we must live only out of the limitations of our own experience, conducting the same experiments to which others may have already formulated solutions. Life is really too short to seek wisdom within the confines of one's own individual existence.

Whatever problems the church and Christians must cope with today, the Christian community stands within a 3000-year stream of living experience. One thousand years of this represents the history of life and experience with God embodied within the biblical material, and 2,000 years represents the history of the church. Our own denomination has behind it a 500-year history. What a wealth of life experience, if it is only appropriated. Thus to adequately envision our future we need to recover our heritage...and to recover it in a way that is contemporarily usable.

Essentials, ministerials, incidentals

From accumulation of life experience one begins to be able to sort out the important from the unimportant, the essential from the peripheral. This seems to have happened even from the early days of the Ancient Moravian Church. Amedeo Molnar, one of the foremost authorities on the Ancient Unity, points out: "The Brethren of the Unitas considered the recognition of the difference among the things essential, ministrative, and incidental and the understanding of the theological importance of their mutual relationship and non-mixing, practically during the whole time of their historical existence, a special expression of God's favor which they had received. The staking out of these differences was to them the most precious principle and, in its consequences, also most revolutionary.." (3).

The "essential things" have to do with relationship with God and salvation. "Ministerial things" serve what is essential and by "incidental things" are meant "orders, regulations and customs pertaining to Christian piety" (Struple, p. 270). This caused the Ancient Church to focus on the centrality of relationship with God, and the Christian's response to him in faith, hope and love; to know that this was the real source of Christian life; and to place doctrine and liturgy over which Christians long argued in the category of the ministerials. There is no more important insight which comes from our heritage, an insight which has affected the character of the life and faith of the Moravian from the fifteenth century to the present.

The theology of Zinzendorf in the Renewed Moravian Church preserved these insights, though recasting them into a Christocentric form, adding to them personal insights gained from his life and his response to issues

posed by the Enlightenment. True religion was "heart religion", the relationship of the believer with the crucified Saviour and the experience of his Atonement. Religion is not dependent on concepts and reason, for that limits religion to those with education and intellectual capacity. Relationship is available to all, even to the infant and the senile. Concepts and worship forms are the response to the heart relationship with the Saviour which are determined by the historical and cultural contexts in which they develop, and therefore vary. Thus if concepts, theological systems and liturgical forms are understood to be ultimate expressions of truth, they will divide Christians. It is only the religion of the heart that unites, and this relationship with the Saviour is a gift of God's grace, which is not in human control (4).

Theological reflection then according to the Moravian heritages has a very distinct purpose which is quite different from "Arriving at the truth". This was well-expressed by the Joint Theological Commission of the Northern and Southern Provinces of the Moravian Church in America in its report to the Provincial Elders Conferences of November 27, 1979: "Theological reflection in the Moravian tradition is not to be understood as an attempt to arrive at final answers but is a way of thinking about God and His relationship to us so that He can, through His Spirit, draw us to Himself, and to His Son, and we can know Him as the Source of our living. Such reflection should lead to sharing of ideas and experiences, articulation of our faith, new levels of trust toward each other as persons through whom God partially discloses Himself in various ways, stimulation of the Christian life and our attentive waiting upon God for His clarification of our understanding."

Faithful life

Both the Ancient and Renewed Moravian Churches began in movements which sought to restore the quality of the Christian life. The Ancient Church, drawing on the Sermon on the Mount, the Taborite movement and to some extent medieval asceticism, tried to develop a style of Christian purity, somewhat isolated from its society. Throughout its 200-year history, it then had to come to terms with ways it could become a part of its society (without qualifying its essential values) and modify its discipline in the light of new understandings. It was able to do this because it knew that "ministerials" and "incidentals" all serve the "essentials". Though it did not at first have the strong emphasis on grace which was part of the Second Reformation, it knew that how one lives must grow out of and serve one's relationship with God.

The Renewed Moravian Church was strongly related to both Lutheran tradition and Pietistic developments. Zinzendorf felt that he had rediscovered Luther (5) and in his emphasis on grace as the basis of life he was quite Lutheran. One of the concerns of the Ancient Moravian Church about the Lutheran movement was its lack of discipline, but for the Renewed Church this was supplied through Pietism.

Zinzendorf was clear that the Christian life must begin with the resources of the relationship with God (Christ) and the new reality (creation) which comes into being in Christians because of this. Zinzendorf points out that "We can do nothing, before we have something." "The Beginning is not to be made with Doing what our Saviour has commanded: For, as has been often mention'd before, whoever will

begin with Doing, when he has yet no strength in Spirit, but is dead and blind, has no Grace, has not yet perceived that Power of God in his Heart, but stands still upon his own Bottom and Strength, he can do nothing at all, but whatever he doth in his own Activity, is but like a Cobweb, i.e. good for nothing.

The Foundation he lays, is too shallow, and that will sink him into deeper Perdition, the more he fancies himself to stand upon a sure Bottom.

We can do nothing, before we have something.

We must have Grace and Forgiveness in the Blood of Christ. We must first know why he is the Lord of the whole Universe, so that every particular Soul must experience, why he is her Lord.

And every Soul must be able to say with the utmost Cheerfulness. He is my Lord" (6).

Contrary to the "moral struggle" characteristic of Halle Pietism, Zinzendorf's approach to life was a happy one. In a play on words he speaks of morality and behaviour as not a *Muss* and *Last* (compulsion and burden), but a *Lust* (a pleasure). It is a joy, grace and privilege (7). As Paul recognized, to legislate morality is only to demand of persons what one cannot do because of one's human constitution, and ultimately this frustrates one and causes one to rebel (8). Church discipline then is not morality legislated, but rather it is an expression of the reality which lies at the heart of the individual and congregation, and facilitates the order of their lives: "As long as Church-Discipline consists of nothing but Orders, which lie already in the Minds of all discreet Brethren and Sisters; which the Brethren and Sisters cannot but be always agreed in, because they are Orders *stantis et cadentis Ecclesiae*, it being impossible that the Congregation could subsist a Day, if Things did not go in this Order, according to these Principles; so long it is excellent" (9).

This was the intent of the Brotherly Agreement.

The Christian life is then to be lived out not in a carefully studied and introspective fashion, but in a spontaneous living out of inner realities:

"But what is the proper Advantage, the Preference, which we have above other even blessed Dispensations, Religions or Institutions, which likewise are edifying; It is the Speediness of the Matter, this is it properly, the Plan.

The Church is a school of the Children of Wisdom; a nigh Opportunity to get that from the Saviour, which we stand in need of; it is the Happiness of walking in this World, as He also walked; we get such a Nature, that without much Thinking, without going far about or pursuing many Considerations, without consulting Books, we can really and effectually behave so, as if we had studied it; it flows of itself. Therefore the Scripture speaks so much of the Divine Nature, of the Mind of Christ; Let this Mind be in you, which was also in Christ Jesus, Phil. 11,5. for Things are so as the Apostle says, (Eph. v. 1) Be ye Followers of God, as dear Children. Not such Followers as Students or Sectaries are of some one; but if ye will be Followers of God, of that God who was manifested in the Flesh, be it then in the same Way as a Child is a Follower or Successor of his Father; so that one says, "He is the Father's own Picture", he perpetuates the Memory that there was once such a Man in the World, who lives still in his Children and Posterity by the Likeness and Family-Face: So likewise Jesus the Son of God, who once has been in the World, lives now manifestly in all those in whom He is form'd, till He shall come again; so that one may see still that there has been once

a Saviour in the World; that there has been a Man who himself was the essential and living Law of God, who had it in his Heart, and needed not first to study and meditate much upon it..." (10).

Zinzendorf was not so naive as to feel that the new reality in the life of the Christian completely transformed one. One always remained a justified sinner. By acting simply and spontaneously one could become aware of all that was within one, even those elements which were part of our humanity and not an expression of the new creature in Christ. When one knew what was within one, then one could deal with it. Most importantly, allowing Christ through the Spirit to transform one's heart was the appropriate approach to dealing with behaviour. But Zinzendorf also was not overly pessimistic about human nature. The Atonement of Christ had affected the whole world, removing it from the results of original sin and breaking the power of Satan over life. The Spirit, through the suffering of Christ, has been poured out on the world, working in each person and nation in ways and times right for them. Sin after the Atonement happens by relapse of humans into their original situation (11). Thus the nature of children could be approached very positively in the Moravian educational systems as something that could be built on, and the concern for all was to prevent the relapse, or where it had happened to cooperate with the Holy Spirit in bringing the person back under Christ's Lordship, free from the power of Satan, and to allow the Spirit to bring into reality the new being.

Moral behaviour could be expressed quite simply as doing what is suitable to Jesus: "Since the Lord Jesus became a man, so is all what the Saviour according to his heart has expressed to be thought and done moral; and what his heart rejects...that is immoral...Now what is suitable to Jesus decided morality"(12).

Zinzendorf describes the effect of the perpetual look of Jesus in our hearts: "Here there is no need to tell people, do not steal, do not get drunk, do not lead a disorderly life, do not be so fond of the creature, do not set your heart on this and that, do not be hostile. Now there is no need to preach one point of morality after the other at a person, not even of the most refined and subtle. Even though a person were to be most adept in the matter and become an example to the whole country, still there would be no need for reasoning. For every loving look from the Saviour indicates our morality to us throughout our whole life: one dissatisfied, one sorrowful, one painful look from the Saviour embitters and makes loathsome to us everything that is immoral, unethical, and disorderly, all fleshly-mindedness, as often as it is necessary.

I suppose that we remain men; it is a part of the state of sin not to think more highly of ourselves. But we shall succeed, if our Head but look now and then, as some interval, upon us...

And when you have once caught sight of the beauty of His suffering, so that in all your life you will not be able to get rid of that sight, then He conducts you with His eyes wherever He will have you; then with His eyes He teaches you what good and evil is. Your knowledge of good and evil lies in His eyes, not in the tree from which Adam poisoned himself, from which Adam ate his curse" (13).

What then characterizes Zinzendorf's approach to the Christian life is simplicity, utter simplicity. One could describe it as responding to the suffering Saviour and allowing him to conduct one's life. Both in theological reflection and ethics Spangenberg's hymn expresses the character of the Moravian approach:

When simplicity we cherish,
Then the soul is full of light;
But that light will quickly vanish,
When of Jesus we lost sight...

Who in Jesus Christ abideth,
And, from self-dependence free,
In naught else but Him confideth
Walks in true simplicity (14).

Faithful words

Words need to bear some relationship to reality, otherwise they are meaningless and empty, merely word-games. Christian words have two primary functions: to assist persons in interpreting life (identify what they are experiencing) and to function as mediators of new life-possibilities (which is what the words of the Gospel do). In the interpreting of what is going on in a person's life one soon becomes aware of whether the words applied to our experiences are true or not. One may say, "What you are saying does not fit; it does not describe my experience." In the second case, where words offer new possibilities, one cannot adequately test out their reality until one has given them some time to bring about what they promise. Thus Paul was confident that the power of God could be communicated in his proclamation of the Gospel, but he wanted to exercise care that he did not use words that were merely "lofty", but were faithful to God and would ultimately be verified in Spirit and power (I Cor. 2:1-5).

In the early church, the words the Christian church used about its Gospel were changed to some extent as the church moved into various cultural contexts. In I Cor. 9:19-23, Paul points out how he became all things to all men-- "for the sake of the Gospel". Thus we find that at times he expresses himself in Jewish terminology (e.g., Galatians) and at other times in the terminology of Hellenistic religion (e.g., I Corinthians and Colossians). However, the changes in words descriptive of the Gospel were not merely accommodations to the problems of communication. In several cases the church had learned by its historic experience that new words and new descriptions were needed and old ones were no longer adequate. For example, the delay of the Second Coming of Jesus and the disappointment of the form of future hope embodied in Christian Apocalyptic thought caused some to reinterpret eschatology, so that in the Gospel of John all that had been expected in the future was to be experienced now in Christ. Of course, this did not mean that Apocalyptic everywhere died out. The book of Revelation, reaffirming Apocalyptic, was probably written about the same time as the Gospel of John. Another interesting example is that of Christology in the early church. It is clear from the Gospels that Jesus' disciples only understood him in a limited way during his ministry with them. However, after the Resurrection and Pentecost their understanding of him grew and they began to say things about him that went beyond their previous understanding of him.

The Christian church has several choices with regard to its theological language. It may qualify, interpret and re-word its language to bring it into conformity with reality, it may make its words "faithful", or it may

seek within the confines of a close-knit community, withdrawn from all that will challenge the reality of its words, to give its words a reality they would not have for persons confronted with ordinary life-processes. This latter is what the Christian community represented by the book of Revelation did. It represents a Christian community, totally withdrawn from its world and society, maintaining by its own inner life the reality of its words...and shoving off the ultimate verification of them to the end of time-- a very neat trick which bypasses all need for verification. There is a truth to the ultimate verification being eschatological, but most of the New Testament tradition speaks of at least an "earnest" or foretaste of God's reality in the present.

To seek words about life, Gospel and God which are faithful to reality does not mean that individuals can judge all experience by the narrow stream of their own lives, nor does it fail to recognize that perceptions of life may be different and be expressed differently in various situations. For example, Luke and Paul seemed to have different types of religious experience: for Luke this was symbolized in the Spirit and the Resurrection of Jesus; for Paul this was symbolized by including the cross of Jesus with whatever was experienced of the power of God, an approach which Paul seems to have felt was more "realistic". Though the issue cannot be simply settled and though some aspects of reality will always elude our description, we must try to make our words "faithful".

Zinzendorf gave great attention to this. When only twenty-three years old, he produced "Thoughts on Speech and the Use of Words" (15). Since he came to understand the essentials of Christianity as an experience of relationship with the Saviour and his Atonement, he sought for ways to communicate experience. As was customary of the well-educated at that time, he was conversant with a number of languages, including classical languages. So he frequently chose words from other languages which would serve better to communicate experience than some German words. He expressed a preference for the "pictorial language" of the Bible. He composed poetry and hymns (16). He called Jesus Christ our "Bridegroom", God our "Father", and the Holy Spirit our "Mother". His extensive use of the imagery of marriage to describe the relationship between Christ and the church and his descriptive language about the sufferings and wounds of Christ, derived to some extent from Lutheran piety and mysticism, are all to be understood as attempts to communicate the experience of God to the believer. His extensive rethinking of the nature and limitations of theological reflection and his founding all on Christology are attempts to be "faithful" in words.

What follows here is then an attempt to raise questions about our words in three areas of theology: the place of Christology in the Moravian Church, and the areas of eschatology and religious experience.

In the area of Christology, the evidence of the New Testament is varied. The Synoptic Gospels present a Jesus who confronts persons with the Kingdom of God and teaches his disciples about his heavenly Father. The Gospel of John presents a Jesus who is conscious of his own preexistence, speaks openly about his coming from heaven (e.g., 6:38, 16:28), has the power to lay down and take up again his own life (10:17ff), and returns to heaven to prepare there a place for his disciples (14:1-3). He is "the way and the truth and the life; no one comes to the Father, but by me" (14:7). Thus John is Christocentric, even including a Prologue to the Gospel which speaks of "the Word's" role in creation and Old Testament history. While the Johannine presentation of the Gospel is Christocentric, that of the Synoptics is Theocentric. Paul at first glance is quite

Christocentric, with a very high Christology. However, when one reads closely, one finds something else. In the opening addresses of Paul's letters those to whom the letters are written are sometimes identified as "saints in Christ", but where the ultimate ownership of the church is mentioned, one finds the phrase "Church of God". When Paul speaks of the divisions of the Corinthians he also criticizes those who say, "I belong to Christ" (I Cor. 1:12). This strange remark which has puzzled exegetes seems to find its explanation in I Cor. 1:26ff where Paul indicates that "He (God) is the source of your life in Christ Jesus... therefore, as it is written, 'Let him who boasts, boast of the Lord (God)'" In I Cor. 15:20-28, Paul indicates that Christ is now in the process of extending his reign over every rule and authority and power. "When all things are subjected to him, then the Son himself will also be subjected to him who put all things under him, that God may be everything to everyone." In Judaism there was the idea of a preliminary Messianic Kingdom before the final establishment of God's Rule, and this seems to be the way Paul understands the time between Christ's historical ministry and the End and final Kingdom of God. Once Christ has completed the extension of his Rule he then steps back and delivers over all to the Father, for this is the purpose for which he came: to bring all to the Father. Thus for Paul, Christocentrism, if one may speak of his views this way, is a necessity of this age because of what God has chosen to do in Christ, but the final goal and end of Christology is Theology. Of course, these comments of Paul were before the development of Trinitarian doctrine.

Zinzendorf is sometimes spoken of as the most thorough-going and consistent Christocentric of all time. One contemporary writer calls him "the noble 'JesusFreak'" (17). Without taking time to cite evidence for every detail, Zinzendorf understood that God could not be grasped by human reflection or perception, only by revelation. Therefore, the only aspect of the Godhead or Person of the Trinity who has been directly experienced (before the sending of the Spirit) is the Son. The rest of the Trinity is only disclosed through conversation with the Son. In his Catechism for the Heathen, he first deals with the whole of Christian faith and life in terms of the Son. It is only when the questions turn to Baptism that the Father and Spirit are also mentioned. A question then asks, "Who is that all?" The answer is that the Father is the Father of Jesus and that he is too high to be described. Jesus will tell the person about him when Jesus' Father is his Father. The Holy Spirit is Jesus' Father's Helper and the baptized have him for a Mother (18).

Zinzendorf relies heavily on Johannine theology and in his Christology prefers the Gospel of John to Paul. He sees John as the climax of Christological development and insight in the N.T. literature and in his second attempt at a translation of the N.T. he places the Gospel of John first as a key to the rest (all other books are arranged in the order of what he understood to be their historical origin). Jesus was God's agent in Creation and thus the whole world and all souls belong to him. He was also God's agent in Old Testament history and wherever God was experienced in the Old Testament, this was really an experience of Jesus. The Father in himself could not be experienced. Wherever anyone has ever had a legitimate experience of the God who is the creator of the world, this was an experience of Jesus. Thus in the Catechism for the Heathen Zinzendorf begins by identifying people's experiences of a Creator with Jesus, telling them who the Creator is.

When Jesus, after his death and resurrection, ascended to heaven, he then took a rest from his labors. The Holy Spirit had been poured out on the world through his Atonement, and now the Father was working through the Spirit, subjecting all to the Saviour. (However, Jesus was still being experienced through the Spirit, the mark of conversion for Zinzendorf was for the person to gain a glimpse of the Saviour, and the Christian life was to be directed by the Saviour). When ultimately the Spirit brings all to the Saviour in manners and times that are right for them, then the Kingdom will be handed over by the Father to the Son, and the Son will reign forever. Thus Zinzendorf explicitly disagrees with what Paul said in I Cor. 15 about the delivering of the Kingdom to the Father (19) and offers various solutions to Paul's statement. Zinzendorf's Christology had a number of values for him and others:

- 1) It grounded all in grace and revelation. All was dependent on God's gift. God and his grace could not be grasped by human effort. This is well expressed in Zinzendorf's poem "Allgegenwart" ("Omnipresence") composed in 1725:
 8. Why, thou foolish child,
Wilt thou fetch Me from the depths?
Where do you think I can be found?
Seekest thou Me heaven's poles?
Seekest Me in the creature?
My nature, which no eye sees,
Has built itself a body
And still you miss My presence.
 9. Humanity, come and see
The concealed abyss
The hidden majesty
In Jesus, the humble child!
See whether one in grace stands free,
See whether He your praise deserves!
Whose heart with love for Him is filled,
Who believes, from all care is freed (20).
- 2) It was the essence of simplicity. All of Christian faith, understanding and life came from the relationship with Jesus, which relationship was not primarily dependent on conceptual understanding.
- 3) It was rooted in historical reality, especially the unforgettable reality of the cross which could be "painted" vividly before the minds and imaginations of believers.
- 4) It was relevant. Since God disclosed himself in Jesus, his Son, in a way that fully took up human existence, even sexuality, all persons can identify with various stages of Jesus' life process and use him a model.
- 5) It fitted Zinzendorf's experience. He says that he long struggled with doubt concerning a God whom he could understand with his mind, but he had no doubts about the God, Jesus his Saviour, whom he knew with his "heart".

- 6) It provided for respect of universal religious experience, by identifying all religious experience as an experience of Christ. Therefore the function of the missionary was to be like Peter to Cornelius in clarifying the experience of Christ which the Spirit had brought to the hearts of persons.
- 7) It provided for mission without pressure (or as Zinzendorf calls it, "the itch of making many Converts"). Since Christ is Creator, all souls belong to him and he will see that they are brought home to him at the appropriate time.

Most Moravians are to some extent Christocentric without really being aware of or accepting Zinzendorf's total view. One problem with his view today is that the same biblical criticism which he used so successfully in his day has now pointed up that there is a good deal of biblical material besides Paul that does not support his views. He did not adequately deal with the presentation of Jesus in the Synoptics, which is quite different than that in his favored Gospel of John. The more serious problem with his view is that where his emphasis on Jesus as the agent of universal religious experience gave him a way of recognizing the legitimacy of religious experience in the lives of non-Christians, many non-Christians today cannot accept this and so our assertion of Christocentricity becomes an assertion of our particularity. Thus what distinguishes us as Christians (Christ, the Way we have come to the Father), no longer functions as a dialogical bridge to the religious experience of others...as Zinzendorf intended it. We will more and more live in a pluralistic society where we as Christians must both maintain the uniqueness of God's revelation in Jesus Christ and find a "commonality" with others so that we can dialogue and cooperate in the interests of greater understanding and the improvement of the quality of life in our world. Particularly with the resurgence of national religions, such as Islam, the recognition that we worship the same Father, though understand him differently, offers opportunity for dialogue which our assertion of Christ as the only way to the Father will not. Dialogue may be one of the few options left open to us in our relationship with Islam in the near future and even with some segments of Judaism. Thus the Father, at the risk of losing some simplicity, may have to be taken out of Zinzendorf's closet. The primary question, and it is a Zinzendorffian question, is, "What will facilitate the relationship of people with God in our day, be responsible to the truth (ultimately, God), be responsible to the limitations of our understanding, and be the statement of the Gospel that God would lead us to in our time?" (Zinzendorf's Christocentricity was stated over against the limitations he perceived in the Enlightenment, Deism, some forms of Mysticism, and Lutheran Scholasticism).

In the matter of eschatology, Zinzendorf has some very significant things to say, relevant to the rising current of interest in eschatology in our time. He strongly opposed speculation about the nature of and the timing of the Second Coming of Jesus and the establishment of the Kingdom. He felt that this subject in the biblical materials was under the classification of "secrets", matters not adequately expressed in Scripture so that conclusions could be clearly drawn. This can only be a matter for private speculation and was better not discussed publicly. Certainly one should not try to force one's ideas on others. (Here Zinzendorf opposed the Pietist N.T. scholar Albrecht Bengel who did a great deal of eschatological speculation). Zinzendorf did develop an eschatological

scheme related to the church's mission which felt that the Jews would need to be converted before one could expect large conversions from the rest of mankind (contrary to what Paul says in Rom. 9-11), but this was part of his strategizing and he did attempt a number of conversations with Jews. On the whole, however, his eschatology was Johannine, or "realized eschatology": realized in the Christian community and experience. Beyreuther describes it in this way: "The world above is to him and the Brethren the real one, the earthly world is only a copy which points to the future. The congregation lives in a close relationship with the congregation above, it is one congregation with it. Even in the construction of the Brethren's places of worship this feeling is expressed... If a member of the congregation, a redeemed sinner, goes home, it is only a going through a curtain to the congregation above... If a Brother goes home on a festival day of the congregation, he is understood to be "a deputy for the festival to the congregation above." The whole worship service is related to this. Since 1748 the Liturgist and his Helpers appear at the Lord's Supper in the white gown of the "one who overcomes" (the white gown of Revelation)..." (21).

The Moravian "Saal" is white inside, with clear or frosted windows letting in the light and symbolizing the presence of heaven. The choir organization of the congregation, and of the cemetery (God's Acre), repeats that of the heavenly congregation.

In a day when eschatological speculation is again rife, and this happens during every difficult period in history, we can learn from Zinzendorf as to the inappropriateness of such speculation and redirect our attention to the ways in which the transcendent realities affect the life of the earthly congregations. To engage in such eschatological speculation is to found our faith on the least Christian of the New Testament materials (the book of Revelation which shows little reflection of the historical Jesus and his teachings), to ignore the lessons of history about such speculation, and to ignore the clear advice of Jesus in such passages as Mark 13:32ff, Luke 17:20ff.

The last area I would like to examine is that of religious experience. Today the church is confronted not only by the charismatic movement, but a general hunger for religious experience. Zinzendorf and the Moravians of the 18th century dealt extensively with religious experience and made it the basis of their understanding of religion. To my knowledge there was no speaking in tongues, but there were manifestations of emotionalism and excess during the "Sifting Period" in the 1740s-- which was then corrected in the latter decade of Zinzendorf's life. During the 1750s the Moravians had attained a measure of "maturity" in the handling of religious experience.

Though experience came to have emotional manifestations during the "Sifting Period", Zinzendorf believed that religious experience was not primarily emotional in nature. Experience is the result of the real, objective Saviour through the Spirit coming into contact with the "heart", the new inner person which the Spirit brings to life. This inner person has five senses just, as the outer person does and is able to sense the presence of the Saviour (22). Zinzendorf's idea was really akin to what today would be called "extrasensory perception".

One may understand the experience of God as being subtle, mysterious, in and among the realities and difficulties of life, ... or one may understand the experience of God, if it is legitimate, as overcoming all of the difficulties of life and being overwhelming in nature. The book of Acts presents this second interpretation of religious experience and many

charismatics fasten upon it as a paradigm for their experience. I do encounter some persons whose religious experience seems to be of this second type, but the majority of persons I meet do not have this type of experience. Their experience is more that of the first type where one is left with the problems of one's life, but somehow the transcendent reality of God is sensed in the mysterious processes of life, encounters with other persons, and deep resources to live with one's problems. This would seem to have been Paul's experience when he prayed for relief from his "thorn in the flesh" (II Cor. 12:7ff). His great description of the experience of God is in II Cor. 4:7ff: "But we have this treasure in earthen vessels, to show that the transcendent power belongs to God and not to us. We are afflicted in every way, but not crushed; perplexed, but not driven to despair; persecuted, but not forsaken; struck down, but not destroyed; always carrying in the body the death of Jesus, so that the life of Jesus may also be manifested in our mortal bodies."

Like Paul, Zinzendorf affirmed a "Theology of the Cross" in opposition to a "Theology of Glory" (which emphasizes the way the power of God overcomes life) and in opposition to the religious and philosophical systems of his time which thought that God and life could be figured out. For Zinzendorf, not only the nature of God, but the nature of life and the nature of the church's existence became apparent in the Cross (23). In this he believed he was affirming Pauline and Johannine insights.

One of the primary needs each Christian has is to somehow sort out the factors of life and be able to identify the presence, activity and effects of God; otherwise our religious language is empty, perhaps an expression of human longing, with little correspondence to reality. The development of Spiritual Formation as a science today is a significant contribution to this area and is similar to what Zinzendorf was doing: trying to get Christians to take God for real, not merely intellectually; trying to help them identify what he is doing in life; and trying to provide the tools for the imagination (experiential language and pictorial language) and the communal and personal structures for life which would allow God to become perceptible and Christian life to be possible.

Notes

- 1) John English, *Choosing Life: The Significance of Personal History in Decision Making* (Paulist Press, 1978).
- 2) E.g., James Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, Harper and Row, 1981.
- 3) Milo Strupl, *Confessional Theology of the Unitas Fratrum*, Vanderbilt University, Ph.D., 1964, p. 155. Also see Amadeo Molnar, "The First Reformation", *The Bulletin*, Moravian Theological Seminary, vol. 1972-77, Bethlehem, Pa.
- 4) Nicolas von Zinzendorf, *London Predigten*, Abth. II, 1753, pp. 153f; *Der Öffentlichen Gemein-Reden im Jahr 1747, 1749*, p. 78; "Gedancken vor gelehrte und doch gutwillige Schüler der Wahrheit", *Der teutsche Sokrates*, Samuel B. Walter, 1732, pp. 280-90; *Der Predigten die der Ordinarius Fratrum von Anno 1751 bis 1755. zu London gehalten hat*,

Abth. IV, 1757, pp. 35ff.

- 5) E.g. August G. Spangenberg, Darlegung richtiger Antworten auf mehr als dreyhundert Beschuldigungen gegen den Ordinarium Fratrum, Marche, 1751, question 103; Apologetische Schluss-Schrifft, Marche, 1752, p. 481.
- 6) Nicolas von Zinzendorf, Sixteen Discourses on the Redemption of Man by the Death of Christ, preached at Berlin, 1740, p. 72.
- 7) Spangenberg, Schluss-Schrifft, pp. 480, 482.
- 8) Nicolas von Zinzendorf, Twenty-One Discourses or Dissertations upon the Augsburg Confession, trans. by F. Okeley, W. Bowyer, 1753, pp. 119ff.
- 9) Zinzendorf, Twenty-One Discourses, p. 127.
- 10) Nicolas von Zinzendorf, Seven Sermons on the Godhead of the Lamb, James Hutton, 1742, pp. 41ff.
- 11) Zinzendorf, Twenty-One Discourses, pp. 76-77, 109-110.
- 12) Spangenberg, Schluss-Schrifft, p. 484.
- 13) Nicolas von Zinzendorf, Nine Public Lectures on Important Subjects In Religion...1746, trans. and ed. by G. Forell, University of Iowa Press, 1973, pp. 84-86.
- 14) August G. Spangenberg, Hymn 388, Hymnal and Liturgies of the Moravian Church, Provincial Synods of the Moravian Church, 1969.
- 15) Nicolas von Zinzendorf, "Gedenken vom Reden und Gebrauch der Worte", in Barbysche Samlungen, 1760.
- 16) See Graf Ludwigs von Zinzendorf Teutsche Gedichte, Herrnhuth, 1751.
- 17) George Forell, in his translation of Zinzendorf's Nine Public Lectures, p. xxx.
- 18) Büdingsische Sammlung einiger in die Kirchen-Historie einschlagender sonderlich neuerer Schrifften, Band III, Korte, 1744, pp. 402ff.
- 19) Zinzendorf, Twenty-One Discourses, p. 51.
- 20) Graf Ludwigs von Zinzendorf Teutscher Gedichte, Erster Theil, Herrnhuth, 1753, pp. 106-108.
- 21) Erich Beyreuther, Studien zur Theologie Zinzendorfs, Neukirchener Verlag, 1962, pp. 168-169.
- 22) E.g. Spangenberg, Schluss-Schrifft, pp. 450, 541.
- 23) Nicolas von Zinzendorf, Vier und dreissig Homilien über die Wunden-Litaney der Brüder (1848), n.d., pp. 60ff.

Zusammenfassung (von Prof. Freeman)

Unser Erbe rückgewinnen, unsere Zukunft in den Blick nehmen!

Angesichts einer pluralistischen, sich rasant verändernden und in mancher Hinsicht problematischen Welt ist die Kirche gut beraten, den Wissensschatz ihrer dreitausendjährigen Geschichte aufzuspüren und aus ihrer langen Erfahrung mögliche Antworten auf gegenwärtige Fragen zu entdecken. Die Brüderunität hat eine fünfhundertjährige Geschichte, die eine reiche Quelle bildet, aus der sich eine Fülle von Erkenntnissen für die Zukunft schöpfen läßt.

Besonders hilfreich ist die in der alten und erneuerten Brüderkirche gemachte Unterscheidung zwischen den "wesentlichen" und den "dienlichen" Dingen und den zufälligen Dingen von beiden. Die wesentlichen Dinge beziehen sich auf das Verhältnis zu Gott und das Heil des Men-

schen, die dienlichen Dinge (wie heilige Schrift, Predigt und Sakramente) dienen den wesentlichen. Der zufälligen Dinge bedienen wir uns gewöhnlich bei der Ausübung unseres christlichen Lebens. Zinzendorf stimmte darin entschieden mit der alten Unität überein. Das persönliche Verhältnis zu Gott als das Herz der Religion erkennen und nicht eine Institution, Liturgie oder Begrifflichkeit ist nicht nur biblisch, sondern ist auch eine Hilfe für die menschlichen Nöte in unserer Zeit.

Die alte und erneuerte Brüderunität bemühten sich um einen angemessenen christlichen Lebensstil. Insbesondere Zinzendorf sah, daß das Leben seine Nahrung aus der persönlichen Gemeinschaft mit Gott, mit dem Heiland empfängt. "Wir können nichts tun, wenn wir nicht zuvor etwas bekommen haben." Christliche Ordnung besteht darum nicht in einer gesetzlichen Moral, sondern in Richtlinien oder Regeln, um den freudigen Prozeß in unserem Leben zu befördern, den Christus in Gang gebracht hat. Schlicht formuliert: Sich-christlich-verhalten heißt das tun, was Christus gefällt, wenn er uns mit seinem Blick vom Kreuz her leitet.

Die Unität war immer darauf bedacht, glaubwürdig und der Wahrheit verpflichtet zu reden, indem sie ihre Einsicht und ihr Verständnis der Schrift auf den sich wandelnden historischen Kontext und ihre christliche Erfahrung bezog, ganz so wie die Urkirche ihr Verständnis von Christi zweitem Kommen im Licht des Fehlschlags einer in apokalyptischen Formen entworfenen Hoffnung neu definierte. Zinzendorf lag vor allem an dem Realitätsgehalt der Worte und dachte über Art und Zweck theologischer Begrifflichkeit nach. Es ist in seinem Sinne, wenn wir uns heute um eine theologische Sprache mühen, die in unserer Zeit glaubwürdig ist. Auch wenn heute viele von einer in apokalyptischen Bildern formulierten christlichen Hoffnung angezogen werden, so können wir von Zinzendorf lernen, daß nach der Erfahrung und nach einem schriftgemäßen Verständnis christlicher Hoffnung die Endzeit nicht vorausberechnet werden kann und daß wir darum viel besser daran tun, uns auf Gottes Gnade für die Gegenwart zu konzentrieren. Bezüglich christlicher geistlicher Erfahrung argumentierte Zinzendorf, daß die paulinische Kreuzestheologie sowohl der Absicht Gottes als menschlicher Erfahrung gemäßer sei als eine Theologie der Herrlichkeit, die sich einseitig auf Gottes Allmacht stützt.

Obwohl Zinzendorfs Sicht von Eschatologie und christlicher Erfahrung unserer Zeit glaubwürdig erscheint, sollte die Brüdergemeine in Treue zu Zinzendorfs Prinzipien ihren traditionellen Christozentrismus neu bedenken. Die zu Zinzendorfs Lebzeiten aus sehr bewußten Gründen sachgemäß vertretene Christusfrömmigkeit entspricht doch nicht völlig dem biblischen Zeugnis und mag in unserer pluralistischen Welt nicht mehr sachgemäß sein. Heute erscheint uns die "Heilandsfrömmigkeit", obwohl sie Zinzendorf damals so nicht verstand, als eine eigentümliche Besonderheit des Christentums, die göltige religiöse Erfahrungen in anderen religiösen Traditionen nicht adäquat anerkennt. Der christlichen Mission steht heute in vielen Teilen der Welt nur noch der Weg in den Dialog mit anderen Religionen offen, aber nicht mehr die "Bekehrung". Hier mag der Theozentrismus paulinischer Theologie, gegen den Zinzendorf starke Einwände hatte, sachgemäßer sein als der Christozentrismus des Johannesevangeliums, den Zinzendorf so liebte.

Es ist darum im Sinne Zinzendorfs zu fragen: Was erleichtert heute die Beziehung des Menschen zu Gott? Was entspricht gegenwärtig der Wahrheit (letztlich Gott)? Worin liegen die Grenzen unseres Verständnisses? Und was wird die Gestalt (statement) des Evangeliums sein, zu der Gott uns in unserer Zeit führen will?

Die Brüdergemeine in Philadelphia bei Rudyard Kipling: Historische Hintergründe

von Marianne Doerfel, Dillendorf-Liederbach

In Nr. 12 der UNITAS FRATRUM wurde über eine Geschichte von Rudyard Kipling berichtet, die in der Brüdergemeine in Philadelphia zur Zeit der amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung angesiedelt ist. Es konnte damals nichts darüber mitgeteilt werden, in welchem Zusammenhang Kipling (1865-1936) der Brüdergemeine begegnet war oder von ihr gehört hatte. Namen und Ortsangaben waren historisch korrekt, das Leben in der Gemeine in Einzelheiten genau geschildert.

Ein Besuch beim Kipling-Archiv in London und dem Archiv der Brüdergemeine in Muswell Hill hat nun interessante Aufschlüsse über die Hintergründe und die Entstehung der Geschichte "Brother Square Toes" und der in innerem Zusammenhang zu ihr stehenden Geschichte "A Priest inspite of himself" gebracht.

Anlaß und Stoff zu den beiden Erzählungen fand Kipling bei einem Amerika-Aufenthalt 1889. Er wohnte bei Freunden in Pennsylvanien. Später hielt er sich noch einmal vier Jahre in den USA auf. Vermutlich fiel ihm dort ein Buch in die Hände, aus dem er alle Daten und Fakten, die die Brüdergemeine betrafen, gewann. Es handelt sich um Abraham Ritter: *"History of the Moravian Church in Philadelphia"* Philadelphia 1857 (1). Ritter war in der Brüdergemeine in Philadelphia aufgewachsen und gibt in seinem Buch einen detaillierten Rückblick auf das Leben der Gemeine, beschreibt Straßenzüge und ihre Bewohner, das Innere des Kirchensaals, die Musik in der Gemeine usw. Besonders ausführlich berichtet Ritter über ein Original, den Apotheker Tobias Hirte. Ritter nennt ihn einen "Vertreter der alten Zeit": einen "Einsiedler und "reisenden Apotheker", der sich Jahr für Jahr über längere Zeit bei den Indianern aufhielt und auch häufig von ihnen besucht wurde. Der Verfasser berichtet, wie er selbst als Junge in der Wohnung Hirtes die beiden Indianerhäuptlinge, Red Jacket und Cornplanter, kennenlernte und von ihnen die Seneca-Fassung eines Gesangbuchliedes lernte ("Jesus mil u ner, Toma Tima na..."). Interessanterweise teilt Ritter nichts mit über die frühere Tätigkeit Hirtes, der von 1769-78 Lehrer in Lititz gewesen war. Darüber findet sich jedoch ein Absatz in der Darstellung von Mable Haller über die Anfänge des brüderischen Schulwesens in den USA (2). Hirte war, so heißt es bei Haller, durchaus erfolgreich in seiner pädagogischen Tätigkeit gewesen, eine zeitlang auch Assistent des Schulleiters, Br. Rösler. Durch seinen Umgang mit Soldaten begann er jedoch sich stärker für weltliche Dinge zu interessieren und gab den Schuldienst auf (3). Durch seine heilkundlichen Kenntnisse schuf er sich, so Ritter, nicht nur viele soziale Kontakte, sondern auch eine gewisse Wohlhabenheit. Das Öl, das er bei den Seneca-Indianern kaufte oder gegen Van-Swieten-Tabletten (4) eintauschte, gewannen die Indianer, indem sie

ihre Decken in das Wasser des French Creek tauchten. Das auf dem Wasser schwimmende Petroleum blieb an den Decken hängen und wurde dann abgeschabt (5).

Ein interessierter Leser hatte seinerzeit Kipling geschrieben und über die "Herstellung" des Heilmittels berichtet. Kipling antwortete, daß er das zwar in Amerika gehört hätte, die Darstellung ihm jedoch nicht hinreichend glaubwürdig erschienen wäre. Alte homöopathische Heilbücher weisen jedoch mehrfach auf die Heilkraft von Petroleum hin, über die Tobias Hirte offenbar auch informiert war.

Auch die Vorliebe Tobias Hirtes für das Geigenspiel hat Kipling dem Bericht Ritters entnommen. Ritter erinnerte sich, daß Hirte darauf bestand, die kleine Orgel im Kirchensaal stets mit seinem Geigenspiel zu begleiten, obwohl seine Auffassung von Melodie und Harmonik durchaus nicht immer im Einklang mit der Orgelmusik stand. Doch die Gemeinde ertrug das mit "brüderlicher Nachsicht" (Ritter).

Hirtes Wohnung wies ein Sammelsurium von Musikinstrumenten auf - Geigen, Flöten, Hörner, ein Spinett und eine Spieluhr. Diese Uhr, so heißt es bei Ritter, wurde vor allem von den Schwenkfeldern bewundert, die Hirte mit Sahne, Butter und holländischem Käse belieferten, der die Wohnung mit seinem durchdringenden Geruch erfüllte. (Diese Schilderung übernimmt Kipling in allen Einzelheiten - der Held seiner Geschichte, der englische Schmuggler Pharaoh, wird von dem Käsegeruch fast ohnmächtig). Hirte, ein Epicureer, soweit es ums Essen ging, speiste abends reichlich und beschloß die Mahlzeit mit einigen Gläsern Madeira, dessen Qualität Kipling in der anschließenden Geschichte historischen Ruhm verleiht.

In dieser Fortsetzung von "Brother Square Toes" wird der Aufenthalt Talleyrands in Philadelphia behandelt. Auch hier nimmt Kipling einen Hinweis Ritters auf, der berichtet, daß Talleyrand in der Nähe von Drinker's Alley ein Knopfgeschäft betrieben haben soll.

In der Erzählung "A Priest in spite of himself" ("Ein Priester wider Willen") geht es zunächst noch einmal um Tobias Hirte, der von seinem, ebenfalls bei Ritter belegten "Sommer-Wohnsitz" Lebanon zurückkehrt, um bei der Bekämpfung des gelben Fiebers zu helfen. Die Epidemie forderte viele Todesopfer, doch in der Brüdergemeinde, so heißt es bei Kipling, starb niemand an dem Fieber. "Es schien, als ob sie einfach weiter ihrer Arbeit nachgingen und der Herr beschützte sie".

Dann kauften die Brüder einen Ofen für die Kirche. Das stieß jedoch bei einigen auf Widerstand, da die Bibel nichts über Ofen berichtet. Andere brachten sich Holzkohlen-Fußwärmer mit und nahmen weder für noch gegen die Ofen-Anschaffung Stellung (6). Schließlich wurde das Los befragt. Hier verläßt die Erzählung den brüderischen Hintergrund und wendet sich nunmehr den französischen Emigranten zu. Der Erzähler, der englische Schmuggler Pharaoh, bringt Talleyrand zu Tobias Hirte, der ihn mit seinem guten Madeira bewirtet. Dort lernt Talleyrand auch die Indianer kennen, die ihn wegen ihrer Kontakte zu George Washington sehr interessieren. Es bleibt jedoch offen, ob sie ihm die gewünschten Informationen über die Politik der USA gegenüber England vermitteln. Pharaoh nützt seine Vermittler-Dienste geschickt aus, erhält von Talleyrand einen größeren Geldbetrag und macht sich selbständig. Die Bemühungen der Brüder, ihn ein Handwerk lernen zu lassen, sagten ihm wenig zu und er beginnt einen Tabakhandel. Bei dem Versuch, den Tabak nach Europazu bringen, fällt er in die Hände der Franzosen, sein Schiff wird beschlagnahmt. Durch einen glücklichen Zufall gelingt es

ihm, die Fürsprache Talleyrands bei Napoleon zu erwirken und Schiff und Ladung werden zurück erstattet.

Soweit die Erzählung, Bemerkenswert ist, daß Kipling selbst später in einer kurzen Autobiographie darauf hinwies, daß er mit diesen beiden Erzählungen das Gerüst für einen historischen Roman geliefert habe, eine Aufforderung an die Nachwelt, den - sehr reizvollen - Stoff auszuarbeiten (7). Dieser Anregung scheint jedoch noch niemand nachgekommen zu sein.

Auffallend ist weiterhin, daß in der hier angeführten englischen Literatur über die Hintergründe der beiden Erzählungen sich nur sehr wenige Hinweise auf die Geschichte der Brüdergemeine finden. Lediglich ein amerikanischer Major ist, vermutlich aus persönlichem Interesse an der frühen Geschichte der USA, den Quellen nachgegangen. Er berichtet, daß Pastor Meder, der in beiden Erzählungen mehrfach erscheint, eine bekannte Figur gewesen sei, "über den viele humorvolle und menschlich anrührende Geschichten berichtet worden seien".

Der Bäcker Conrad Gerhard - vor dessen Geschäft Pharaoh in der ersten Erzählung den Indianer Red Jacket trifft - sei ein bekannter Mann gewesen. Seine Tochter habe einen Du Pont aus Wilmington/Del. geheiratet und sein Sohn William habe später eine bedeutende Rolle in der politischen Verwaltung Philadelphias gespielt.

Es fehlt jedoch jeder Hinweis auf die brüderische Indianermission. Der eben genannte Major, Irving E. Mansback, geht zwar kurz auf die Geschichte der Delawaren ein, bezieht sich dabei jedoch nur auf die Tätigkeit Conrad Weissers (8), der Friedensrichter und Regierungsdolmetscher war (und Spangenberg bei dessen erstem Amerika-Aufenthalt über die Situation der Indianer berichtete).

Dieser Umstand - die Vernachlässigung der brüderischen Geschichte - mag zunächst von sekundärer Bedeutung erscheinen. Er erhält jedoch ein anderes Gewicht, wenn man zwei weitere Texte Kiplings hinzuzieht.

Kipling hat nicht nur Prosa, sondern auch eine große Anzahl von Gedichten und Balladen verfaßt. Häufig wurde eine Erzählung von solchen Gedichten eingerahmt. Sie variieren stets den Kerngedanken oder das Leitmotiv der Prosatexte, verdeutlichen oder verfremden sie, ziehen die Quintessenz oder verdichten den historischen Bezug.

"Brother Square Toes" wird durch das Gedicht "Philadelphia" eingeleitet, eine Art poetischer Remineszenz, die aus literarischer Sicht keinen besonderen Wert beansprucht, aber eine deutliche Einstimmung auf die Brüdergemeine in Philadelphia darstellt. Zwar ist Zinzendorf zu "Zinnendorf" entstellt (ein Druckfehler?), während alle anderen deutschen Namen korrekt im Druck erscheinen, doch ist das ohne Belang. Überraschend ist jedoch, daß der bekannteste Biograph Kiplings, Charles Carrington, den brüderischen Hintergrund von "Brother Square Toes" großzügig den Quäkern zuordnet (9); eine Verdrängung der Moravian Church aus dem öffentlichen Bewußtsein, die sich möglicherweise durch die beiden Kriege erklärt.

Völlig ungeklärt ist dagegen die Zuordnung des Epilogs von "Brother Square Toes". Es handelt sich dabei um eines der berühmtesten Gedichte Kiplings, das unter dem Titel "If -" erschien und in 27 Sprachen übersetzt wurde. Es ist eine Art moralischer Appell an junge Menschen, der ihnen alle Tugenden nennt, die die Persönlichkeit, das Vorbild ausmachen. Offenheit, Maßhalten, Geradlinigkeit, Mut in schwierigen Situationen, Selbstvertrauen ohne Überheblichkeit, Verständnis für menschliche Schwäche, Gelassenheit bei Erfolgen ebenso wie Mißerfolgen, Geduld bei

scheinbar aussichtslosen Unternehmen und Verleumdungen - es ist das Menschenbild des Humanismus, das hier in sprachlich eindrucksvoller, aber auch einprägsamer Form entworfen wird. Warum, so fragt man sich, hat er diese Verse gerade an das Ende von "Brother Square Toes" gesetzt? Kipling selbst erklärte später, er habe dabei an Dr. Jameson gedacht, den südafrikanischen Politiker.

Diese Erklärung macht den Zusammenhang noch unverständlicher. Der Einfall Jamesons in die Burenrepublik führte zum Anschluß der Gebiete an das englische Südafrika. Die Haltung Deutschlands zu diesem politischen Gewaltakt wurde in England mit großer Verärgerung aufgenommen (was die deutsche Brüdergemeine unmittelbar zu spüren bekam: die bis dahin sehr hohe Zahl englischer Schüler in der Knabenanstalt Neuwied ging drastisch zurück und der finanzielle Rückschlag konnte nicht aufgefangen werden, die Schule mußte mit großen Verlusten 1913 geschlossen werden).

Es soll hier keinen unbegründeten Spekulationen nachgegangen werden, doch die eingehende Charakterisierung der Brüder in den Erzählungen reflektiert deutlich den in "If -" gezeichneten Idealtypus. Erzählung und Epilog bilden eine Einheit, die offensichtlich vom Verfasser beabsichtigt war. Allerdings fehlt der religiöse Bezug - und das mag der Grund dafür sein, daß das Gedicht von der Öffentlichkeit ausschließlich als Verherrlichung der kriegerisch-männlichen Persönlichkeit verstanden wurde und in späteren Jahren (nach dem 1. Weltkrieg) bei der jungen Generation auf entschiedene Ablehnung stieß (10).

A n m e r k u n g e n

- 1) Kipling weist in seiner kurzen Autobiographie "Something about myself" London 1937, nicht auf diese Quelle hin. Er hat jedoch in einem Brief an einen Leser auf ein Buch über die Brüdergemeine in Philadelphia Bezug genommen. Dieser Brief wird in einem Beitrag von Major Irving E. Mansback für Das Kipling Journal, Oct. 1944, S. 4 zitiert. Ausführlich wird der gesamte Zusammenhang dargestellt von Prof. Anne Weygandt, University of Delaware, in einer Studie über Kiplings Verwendung historischer Quellen. Die Verf. hat anhand dieser und anderer Angaben das Rittersche Buch aufgespürt und führt die Darstellung des brüderischen Lebens in Philadelphia bei Kipling in allen Einzelheiten auf Ritters Angaben zurück. Ann M. Weygandt in Delaware Notes, 27th series, 1954 Graduate Sections.
- 2) Mabel Haller: Early Moravian Education, in: Transactions of the Moravian Historical Society, Nazareth, Penn., 1953. Diese ausgezeichnete Studie über das brüderische Schulwesen in den USA fand ich im Londoner Archiv der Brüdergemeine und entdeckte darin den Hinweis auf Tobias Hirtes Lehrtätigkeit in Lititz.
- 3) Haller, S. 99, zitiert nach dem Diarium der Gemeinde zu Lititz, Memorabilia 1776.
- 4) Van Swieten, ein Holländer, war Leibarzt der Öst. Kaiserin Maria Theresia und begründete eine eigene medizinische Schule. Nach Ritter enthielten die Van-Swieten-Tabletten vor allem Aloe (S. 250).

- 5) Die Erklärungen für das Seneca-Öl sind nicht einheitlich. Mansback spricht von Seneca- oder Schlangenöl. Es ist jedoch anzunehmen, daß er dabei zwei Heilmittel durcheinanderbringt. Loskiel berichtet in seiner Geschichte der Mission der ev. Brüder ausführlich sowohl über die von Schlangen gewonnenen Arzneien (S. 145ff.) als auch über das Erdöl als Heilmittel "Eine unter den Indianern vorzüglich beliebte Arznei ist das Oel, welches aus der Erde, gemeinlich mit Wasser zugleich, hervorquillt" (S. 151ff.). Über die primitive Gewinnung des Öls mit Hilfe von Decken findet sich bei Loskiel nichts, er spricht von Abschöpfen und Abkochen, doch mag das von Ort zu Ort verschieden gewesen sein.
- 6) Auch diese Episode findet sich bei Ritter, ebenso wie ausführliche Hinweise auf die zahlreichen Obst- und Blumengärten der Brüder, die Pharaoh in Kiplings Erzählung ausführlich beschreibt.
- 7) R. Kipling, *Something about myself*, S. 142.
- 8) Irving E. Mansback "Some Kipling Backgrounds" in *The Kipling Journal*, Dec. 1944, S. 13ff.
- 9) Charles Carrington: *Rudyard Kipling*, London 1955, S. 382. Ebenso unverständlich ist der Hinweis eines anderen englischen Kipling-Forschers: "Die Figur des Tobias Hirte in *Brother Square Toes* ist Dr. Benjamin-Rush nachgebildet, der während der schrecklichen Fieber-epidemie in Philadelphia 1793 ausgezeichnete Arbeit leistete, obwohl seine Kollegen, die seine Methoden ablehnten, ihn erbarmungslos verfolgten". R. Durand *A Handbook to the Poetry of R. Kipling*, London 1914, S. 295.
- 10) *Lord Birkenhead*: Rudyard Kipling, London 1978, S. 368. Das dort angeführte Zitat stammt von dem Amerikaner Lionel Trilling.

Anlage

PHILADELPHIA

If you're off to Philadelphia in the morning
 You mustn't take my stories for a guide.
 There's little left indeed of the city you will read of,
 And all the folk I write about have died.
 Now few will understand if you mention Talleyrand,
 Or remember what his cunning and his skill did.
 And the cabmen at the wharf do not know Count Zinnendorf,
 Nor the Church in Philadelphia he builded.

It is gone, gone, gone with lost Atlantis
 (Never say I didn't give you warning).
 In Seventeen Ninety-Three 'twas there for all to see
 But it's not in Philadelphia this morning.

If you're off to Philadelphia in the morning,
 You mustn't go by every thing I said
 Bob Bicknell's Southern Stages have been laid aside for ages
 But the Limited will take you there instead.
 Toby Hirte can't be seen at One Hundred and Eighteen,
 North Second Street - no matter when you call;
 And I fear you'll search in vain for the wash-house down the lane
 Where Pharaoh played the fiddle at the ball.

It is gone, gone, gone with Thebes the Golden
(Never say I didn't give you warning)
In Seventeen Ninety-Four 'twas a famous dancing-floor
But it's not in Philadelphia this morning.

If you're off to Philadelphia in the morning,
You must telegraph for rooms at some Hotel.
You needn't try your luck at Epply's or the 'Buck'
Though the Father of his Country loved them well.
It is not the slightest use to inquire for Adam Goos,
Or to ask where Pastor Meder has removed - so
You must treat as out-of-date the story I relate
Of the Church in Philadelphia he loved so.

He is gone, gone, gone with Martin Luther
(Never say I didn't give you warning).
In Seventeen Ninety-Five he was (rest his soul) alive,
But he's not in Philadelphia this morning.

If you're off to Philadelphia this morning,
And wish to prove the truth of what I say,
I pledge my word you'll find the pleasant land behind
Unaltered since Red Jacket rode that way.
Still the pine-woods scent the noon; still the car-bird sings his tune;
Still Autumn sets the maple-forest blazing.
Still the grape-vine through the dusk flings her soul-compelling musk;
Still the fire-flies in the corn make night amazing.

They are there, there, there with Earth immortal
(Citizens I give you friendly warning).
The things that truly last when man and times have passed
They are all in Pennsylvania this morning!

IF -

If you can keep your head when all about you
Are losing theirs and blaming it on you;
If you can trust yourself when all men doubt you,
But make allowance for their doubting too;
If you can wait and not be tired by waiting,
Or being lied about, don't deal in lies,
Or being hated, don't give way to hating,
And yet don't look too good nor talk too wise;

If you can dream - and not make dreams your master;
If you can think - and not make thoughts your aim,
If you can meet with Triumph and Disaster
And treat those two imposters just the same;
If you can bear to hear the truth you've spoken
Twisted by knaves to make a trap for fools
Or watch the things you gave your life to, broken,
And stoop and build'em up with worn-out tools;

If you can make one heap of all your winnings
And risk it on one turn of pitch-and-toss,
And lose, and start again at your beginnings
And never breathe a word about your loss;
If you can force your heart and nerve and sinew
To serve your turn long after they are gone,
And so hold on when there is nothing in you
Except the Will which says to them: "Hold on!"

If you can talk with crowds and keep your virtue
Or walk with kings- nor lose the common touch,
If neither foes nor loving friends can hurt you
If all men count with you, but none too much;
If you can fill the unforgiving minute
With sixty seconds worth of distance run,
Yours is the Earth and everything that's in it
And - which is more - you'll be a Man, my son!

English Summary

"BROTHER SQUARE TOES" - Rudyard Kipling and the Moravians

In 1910 Rudyard Kipling (1864-1935) published a collection of stories for children (and adults) based on episodes from English and American history; the volume was called "Rewards and Fairies" and won him a great deal of literary fame.

In one of these stories, "Brother Square toes", an English South Coast smuggler, called Pharaoh, involuntarily emigrates to America. He spent some time in Philadelphia with the Moravian Brothers and lived with the Moravian apothecary, Tobias Hirte.

The description of early Moravian life in Philadelphia was based on so many facts that I tried to trace the origins of the story. A visit to the Kipling Society in London disclosed Kipling's source. It was Abraham Ritter: History of the Moravian Church in Philadelphia (Philadelphia 1857).

Kipling had come across the book when visiting the United States in the 80s and 90s of the last century. The account that Ritter gives is based on his own life in Philadelphia, with a detailed description of streets and passages, house-owners and tenants.

Tobias Hirte was obviously quite a character, according to Ritter, well known for his medical experience and on very friendly terms with the Indians, who often came to see him. Ritter recalls how he met the two chiefs, Red Jacket and Cornplanter in Hirte's flat and learned the Indian translation of a hymn from them. Hirte used to spend the summer months with the Indians buying Seneca oil from them, a very popular medicine at the time. This natural oil, floating on French Creek, was extracted from the river waters by dipping blankets into the water.

Interestingly enough Ritter does not mention Hirte's earlier occupation. According to the excellent study of M. Haller on "Early Moravian Education" (1), Hirte had been a teacher in Lititz, "not without success". After more than 10 years' teaching however, he got "familiar with soldiers and worldly thinking" and "trifled away" the "joy and blessing" of his work" (2).

Hirte's collection of musical instruments, his playing the violin in church (not always in tune with the organ) as well as his love for Dutch cheese, delivered weekly by some Schwenkfelders, is described lovingly by Ritter and almost quoted verbatim by Kipling.

The apothecary hurriedly returned from his summer retreat, Lebanon, when the yellow fever devastated the town in 1793. Strangely enough, this incident leads a Kipling researcher to believe, that the personality of Hirte was based on that of Dr. Benjamin Rush, who helped to combat the disease.

The lack of familiarity with the Moravian history is further illustrated by a remark of Charles Carrington, the much praised Kipling biographer, who places the story "Brother Square Toes" in Quaker surroundings (3). Nor is the Indian mission work mentioned anywhere although it is highly probable that Hirte got his knowledge of homoeopathy from Loskiel's History of North America, which deals extensively with natural cures, used by the Indians.

A remark in Ritter's book about Talleyrand living for 2 years in Philadelphia and earning his life by selling buttons was developed by Kipling into a sequel to "Brother Square Toes" ("A priest in spite of himself"). The Moravian scene fades into the background and the French politician's aspirations become the focus of attention. In "Something about myself" (1935) Kipling offers these two sketches for further development "the bones of one entire historical novel for any to clothe who cared" (4).

The story "Brother Square Toes" (the title alludes to the footwear worn by the smuggler) is, like almost all of Kipling's stories, introduced and concluded by poems. These lyrics usually take up the main theme, sometimes enlightening it or dwelling on a certain aspect or just transferring the events onto a poetical level. The poem preceding the story, called "Philadelphia", is a friendly reminiscence of the early Moravians in Philadelphia. The epilogue, however, is rather puzzling, not so much because of its contents but rather because of its placing. This poem, called "If -" developed into one of Kipling's most famous creations. It was translated into 28 languages and, for some time, being considered a sort of spiritual guide-line for youngsters. Kipling said later that he had the South African politician Jameson in mind, when he wrote it. But why did he put it at the end of this particular story? There is no doubt that all poems bear a distinct relevance to the story they introduce or conclude, i.e. he wanted to "express the same idea in contrasting media" (5). The poem calls for human virtues that certainly become apparent in the tale, though there is no allusion to religion.

The biographies that I checked all refer to "If -" in more or less detail, none mention "Brother Square Toes", however. There is no point going into any speculations here. The poem was discarded by later generations, to whom "virtues of courage and discipline had become not merely tedious but repulsive" (6).

Footnotes

- 1) Mabel Haller: *Early Moravian Education*, in: *Transactions of the Moravian Historical Society*, Nazareth, Penn., 1953.
- 2) Haller, op. cit., p. 99, quoted from *Gemeindiarium Lititz 1776*.
- 3) Charles Carrington: *Rudyard Kipling*. London 1955, p. 382.
- 4) Rudyard Kipling: *Something about myself*. London 1935, p. 142.
- 5) Hilton Brown: *Rudyard Kipling*. London 1945, p. 193.
- 6) Lord Birkenhead: *Rudyard Kipling*. London 1980. p. 368.

Kleine Mitteilungen

DIE GESCHICHTE DER BÖHMISCHEN EXULANTEN IN BERLIN (1732-1766)
nach Matthias Servus

von Klaus Schaller, Bochum

In der Bibliothek des Nationalmuseums in Prag liegt unter der Signatur KNM IG 11 ein tschechisch geschriebenes Manuskript von *Matej Servus* mit dem Titel "Historia o cirkvi české, Díl II. a III." - "Acquisivit 1845 Dr. Martinus Alexander Přibil". Von ihm erfahren wir in einem NB, daß der erste Teil verloren gegangen sei. Dieser aber habe nur die Flucht der Böhmen aus der Heimat behandelt, "so daß die Geschichtsschreibung der Berliner böhmischen Ansiedlung doch vollständig ist". Das Manuskript umfaßt 337 Seiten.

Teil II "enthält in sich die Dinge, die sich bei dem bereits in Berlin ansässigen böhmischen Volke ereigneten", Teil III ist eine "Geschichte jener Böhmen, die im Jahre 1741 die böhmischen Länder verließen und sich in Schlesien ansiedelten". Nach dem Inhaltsverzeichnis, auf S. 1 unserer Abschrift des Manuskriptes, finden wir folgende Bemerkung: "Haec historia est nationis Bohemicae, id est eiusdem Coloniae, quae Berolini a. MDCC XXXII. et XXXVII. sub ducibus Liberda atque Schultze advenit et recepta est a rege Friderico Guilielmo I. Scripta est a concionatore S e r v o . Quum hanc historiam reperit valde hac de re gavisus est M. Johann Wilhelm Rückert hoc tempore praeceptor scholae Bohemico-Germanicae. Berolini die septimo mensis Iulii. Anno MDCCCXXII."

Der vorliegende Text ist *Skalský* bekannt ("Z dějin české emigrace 18. století", I, Chotěboř 1911). R. *Říčan* schrieb dem Verfasser dieses Berichtes vor Jahren: "Der I. Teil Servus' Geschichte wurde m.W. noch nicht aufgefunden und *Skalský*, der seinerzeit die Herausgabe des II. Teils beabsichtigte, schrieb sein Buch eigentlich als einen Ersatz des verlorenen Werkes von *Servus*. Der I. Teil müßte eher in Deutschland als in Böhmen auftauchen, sollte man noch mit dieser Möglichkeit rechnen." Parallel zum eben genannten Buche schrieb *Skalský* die deutschsprachige Abhandlung "Der Exulantenprediger *Joh. Liberda*" (Jb. f. Gesch. des Protestantismus in Österreich, 31, Wien-Leipzig 1910; im selben Jahrbuch - 42-44, Wien 1923 - gab der Wiener Kirchenhistoriker *Georg Loesche* eine umfangreiche Sammlung von archivalischen Belegen zur Frage der böhmischen Exulanten in Sachsen heraus. Über den Text von *Servus* lesen wir auch bei *Eduard Winter*: Die tschechische und slowakische Emigration in Deutschland im 17. und 18. Jahrhundert, Berlin 1955. Neuere Arbeiten zur Geschichte der Böhmisches Brüder (*Noemi Rejchrtová*: Zur alten Brüderunität. Ein Forschungsbericht über die

nach 1945 erschienene Literatur - *Unitas Fratrum*, H. 12, Hamburg 1982, S. 74-88) beachten die Darstellung von *Servus* merkwürdigerweise nicht mehr, wie Frau *Rejchrtová* mir kürzlich bestätigte.

Einige Bemerkungen zum Autor dieser Kirchengeschichte, *Matthias Servus* aus Poděbrad, soweit der Text über ihn Auskunft gibt: "Im Jahre 1746 wurde der Prediger *Andreas Macher* zu den Böhmen berufen, welcher sogleich dafür Sorge trug, einige junge Leute des böhmischen Volkes zur Schule zu schicken. Er nahm sich zweier Jünglinge an, namens *Daniel Pakosta* und *Matthias Servus*, die er beide zur Schule des hochverehrten Herrn Rat (*J.J.*) *Hecker* schickte, und die, nachdem sie eine kurze Zeit auf der erwähnten Schule gewelt hatten, auf die Hohe Schule nach Halle gesandt wurden - der erste von ihnen, nämlich *D. Pakosta*, gelangte im Jahre 1747 und der zweite, *Matthias Servus*, 1749 in Halle an" (182). Am 5. Januar 1754 erhielt *Servus* seine Vokation an die Rixdorfer Kirche. Zugleich war er damit beauftragt worden, *Andreas Macher* bei der Berliner Kirche zu helfen (186). Nach dem Tode (1762) des Nachfolgers von *Macher* an der Berliner Kirche, *Daniel Pakosta*, wurde auf dessen Stelle *Servus* berufen, der "schon 1754 an die Rixdorfer Schule einen Ruf erhalten hatte und nebenbei über acht Jahre als Hilfsprediger auch an dieser Berliner Kirche gearbeitet hatte. Am 15. August des zuvor genannten Jahres (1762) hatte ihn...der hochverehrte Konsistorialrat *Hecker* (sein ehemaliger Lehrer also) der böhmischen Berliner Kirche vorgesetzt" (212f., 214). (*Servus* wirkte dort bis 1792). (Zu den Vorgängen in Berlin vgl. die Einleitung zu *J.A. Comenius: Centrum securitatis*, nach der deutschen Ausgabe von *A. Macher* herausgegeben von *Klaus Schaller*, Heidelberg 1964). *M. Servus* benutzte bei der Abfassung seiner Kirchengeschichte folgende Quellen:

1. Erinnerungen des Kantors *Martin Kopecký*. "Martin Kopecký war böhmischer Kantor, ein glaubwürdiger Zeuge der Wahrheit, welcher bei all diesen Dingen zugegen war, der, was immer geschah, mit seinen eigenen Augen gesehen und mit seinen eigenen Ohren gehört hatte und der auch diese Dinge der Wahrheit gemäß in verschiedenen seiner Schriften aufgeschrieben hatte. Ich führe diese Geschehnisse aus seinen Schriften hier mit folgenden Worten an:...(9)" - *Kopecký* hatte die Gemeindegeschichte auch in Gedichtform abgefaßt. Sein Gedicht war bereits 1762 in freier deutscher Wiedergabe in "Nova Acta Historico-Ecclesiastica, oder Sammlung zu den neuesten Kirchengeschichten", Weimar 1762, 22. Teil, S. 714-754, aufgenommen worden: "Kopetzki Schwanengesang oder glaubwürdige Nachricht von den böhmischen Emigranten, welche seint A. 1725 um der evangelischen Wahrheit willen aus ihrem Vaterlande ausgezogen und sich anfangs gröszten Theils in Gross-Hennersdorf bey Zittau niedergelassen, von dar aber A. 1732 sich nach Berlin begeben haben. Wie solche Martin Kopetzky, gewesener redlicher Schulhalter bey gedachten Emigranten kurz vor seinem seligen Ende A. 1754 in böhmischer Sprache gesangsweise entworfen der Nachkommenschaft zum gesegneten Andenken hinterlassen... anjetzo aber noch durch viele Hundert glaubwürdiger Zeugen mündlichen und schriftlichen Bericht gründlich bestätigt werden kann." Der sicherlich nicht von *Kopecký* stammende tschechische Titel lautet: "Historie prawdiwá o přestěhovwánj Cjrkwe České ze země Saské od Žitawy a z Henersdorfu, do země Brandeburské do města Berlina w roku 1732 dne 10. řjgna. W pješň uwedena od Martina Kopeckého, kterýž přijtel všech wěc byl." (Zu weiteren frühen Zeugnissen der Gemeindegeschichte s. die angeführte Comeniusausgabe, S. 20, Anm. 36).

2. Erinnerungen des Lehrers *Georg Petermann*. Nach *Servus* war *Petermann* in Ungarn geboren, konnte gut tschechisch und gab in der Gemeinde seit 1734 deutschen Unterricht (15).
3. Gutachten des Abtes *Johann Adam Steinmetz* aus Magdeburg (18.9.1735) zur Frage: Brot oder Oblaten beim Abendmahl.
4. Erinnerungsurkunde, niedergelegt in der Kuppel der Bethlehemskirche zu Berlin.
5. Mitteilung über den Verlauf der Einweihung der Bethlehemskirche zu Berlin.
6. Autobiographie des Predigers *Augustin Schulz*.
7. Schreiben des Inspektors *Georg Sarganek* aus Halle (12.3.1740).
8. Kirchenbuch der böhmischen evangelischen Gemeinde Augsburger Konfession zu Berlin - Notiz über den dahingegangenen Prediger *Pakosta*.
9. Text der Bittschrift, die den protestantischen Gesandten in Regensburg überreicht wurde.
10. Chronik eines ungenannten Autors über die Emigration der böhmischen Protestanten nach Schlesien im Jahre 1741-1742, niedergeschrieben nach der Jahresmitte 1743.

Der Augenzeuge *Servus* weiß viele Einzelheiten zu berichten, die über die genannten Quellen hinausgehen. Sie hier anzuführen, ist aus Raumgründen nicht möglich. Wir beschränken uns lediglich auf eine Notiz, die für die Comeniusforschung von Interesse sein dürfte: Im Jahre 1736, am 22. Oktober, war die Bethlehemskirche für die 1732 in Berlin angesiedelten Böhmen vollendet worden, "und zwar so, daß aus der Gnade und in der Obhut Gottes keiner, obwohl es doch sehr viele Arbeiter waren, dabei einen Unfall erlitten hatte oder zu Schaden gekommen war. An diesem Tag wurde auch die Kuppel glücklich auf ihr errichtet, der wieder in tschechischer und in deutscher Sprache die nachfolgenden Schriften beigegeben wurden:

'Zum Ruhme Gottes wird für die Nachkommen vermerkt, welch große Gnade Gott dem Rest des tschechischen Volkes, welches sich an der Wahrheit Gottes festhält, erwies, da er gnädig die demütigen und hoffnungsstarken Gebete seines treuen Dieners *Jan Amos Comenius* erhörte, die er im Jahre 1620 an den Herrgott sandte, als er aus seiner Heimat, der tschechischen Erde, floh und im Riesengebirge Gott bat, er möge mit dem Licht seines Wortes nicht gänzlich von dieser Erde weichen' (27)."

Gegen Ende des II. Teils (S. 232) verweist *Servus* auf die Gnade und die Liebe, die Gott diesem Volke in den vergangenen dreißig Jahren erwiesen hat und schreibt: "Zum Schluß dieser Geschichte muß ich noch dieses hinzufügen: Es gibt meiner Ansicht nach kein Volk, nirgendwo auf der Welt, das sich Gott gegenüber von solcher Dankbarkeit, solcher Treue, solcher Liebe und solchem Gehorsam erweisen sollte wie dieses Volk der Böhmen."

Die Kirchengeschichte von *Servus* liegt der Comeniusforschungsstelle im Institut für Pädagogik der Ruhr-Universität Bochum in einer Abschrift vor, welche die modernen tschechischen Transkriptionsregeln beachtet, versehen mit 69 vor allem philologischen Anmerkungen. Die Einleitung umfaßt die Teile: I: Vorbemerkungen zur Wiedergabe des Textes, II: Übersicht über die wichtigsten Ereignisse aus der Geschichte der böhmisch-evangelischen Emigration, III: Quellen des *Matthias Servus*. Bei hinreichendem Interesse könnte das vom Berichterstatter druckfertig vorbereitete Manuskript (127, XVI Seiten) veröffentlicht werden.

COMENIUSFORSCHUNGSSTELLE IN BOCHUM

Am Institut für Pädagogik der Ruhr-Universität Bochum (D-4630 Bochum 1, Postf. 102148) wurde im Jahre 1970 im Gedenken an den 300. Todestag des tschechischen Theologen, Pädagogen und Philosophen Jan Amos Comenius (Jan Amos Komenský, 1592-1670) eine Comeniusforschungsstelle gegründet. Sie wird von Prof. Dr. Klaus Schaller, einem international bekannten Comeniusforscher, geleitet.

Die Comeniusforschungsstelle verstand und versteht sich als Korrespondenzzentrum "zwischen Ost und West". Es sollte verhindert werden, daß die durch neue Textfunde neu angeregte Comeniusforschung in zwei Blöcke auseinanderdriftet; eine positive Zusammenarbeit auf personaler und sachlicher Ebene zwischen an der Comeniusforschung interessierten Personen und Institutionen in den westlichen Ländern sowie in (vor allem) der Tschechoslowakei sollte eingeleitet werden.

Dieses Ziel wurde voll erreicht: Die Comeniusforschungsstelle begann 1970 ihre Arbeit mit einem internationalen Comenius-Colloquium (7. und 8. Dezember) und einer Comeniusausstellung. Auf vielen Kongressen im In- und Ausland war die Comeniusforschungsstelle vertreten. Jährlich versendet sie an ihre Korrespondenten "Mitteilungsblätter", welche Nachrichten aus der Comeniusforschung, kleinere und zur Diskussion anregende Beiträge sowie eine Bibliographie bringen (Interessenten mögen sich melden!). Es wurde nötig, eine Publikationsreihe "Schriften zur Comeniusforschung" (Verlag Hans Richarz, Sankt Augustin) einzurichten, in der Monographien zu Comenius (und Umfeld), sowie neu erschlossene Quellen (z.B. "Clamores Eliae" von J.A. Comenius) erscheinen. (Liste der erschienenen und in Vorbereitung befindlichen Titel auf Anfrage).

Vom 30.9.-4.10.1984 richtet die Comeniusforschungsstelle zusammen mit dem Theologischen Seminar der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau in Herborn aus Anlaß des 400. Jahrestages der Gründung der alten "Hohen Schule", auf der Comenius studierte, ein internationales Comenius-Colloquium aus.

Ulrich Kunna

Buchbesprechungen

DETAILED REPORTS ON THE SALZBURGER EMIGRANTS

Who settled in America... Edited by Samuel Urlsperger, Volume VII, 1740, Translated and Edited by George Fenwick Jones and Don Savelle, The University of Georgia Press, Athens, 1983, US.Doll. 25,--

Diese Edition gibt Veranlassung, auf ein Werk hinzuweisen, das für die Emigrationsgeschichte der evangelischen Salzburger, für die Geschichte des Pietismus von Halle und die Geschichte der Brüdergemeinde von erheblichem Interesse ist.

Eine Gruppe der 1732 ausgewanderten Salzburger reiste Ende 1733 in einem ersten Schiffstransport, dem bis 1741 drei weitere folgten, nach Amerika in die kurz zuvor gegründete Kolonie Georgia und über deren Hauptort Savannah eine halbe Tagesreise weiter landeinwärts. Dort entstand der 1734 gegründete und zwei Jahre später noch einmal verlegte Salzburgerort Ebenezer. Der Augsburgener Senior Samuel Urlsperger, Vertrauter und Freund August Hermann Franckes und seines Sohnes Gotthilf August Francke, der den Salzburgern schon vor deren Auswanderung Schriften und Traktate zugeleitet hatte und Kontaktperson für deren Auswanderung nach Nordamerika war, veröffentlichte für die Jahre 1733 bis 1751 in Tagebuchform abgefaßte Berichte der beiden lutherischen Prediger Johann Martin Boltzius und (diesem zugeordnet) Israel Christian Gronau, die von Halle den Salzburgern beigegeben waren. Der erste Band mit dem Titel "Ausführliche Nachricht von den Salzburgerischen Emigranten die sich in America niedergelassen haben usw." erschien 1735 im Verlag des Waisenhauses in Halle. Er enthält neben einem Historischen Vorbericht und verschiedenen Reisediarien auch eine Beschreibung von Georgia und führt bis kurz vor die Jahresmitte 1734. Vom 17. Juli 1734 an folgen in fortlaufender Ausführlichkeit die Tagebuchaufzeichnungen der beiden Pfarrer, die sich, zugleich väterlich über den Auswanderern wachend und sie geistlich leitend, ganz mit in deren Wege und Geschehnisse einfügten.

In insgesamt 18 Fortsetzungsbänden (Continuationen), die jährlich veröffentlicht wurden, füllen sie heute im Quartformat einen knappen halben Meter Regalraum. Die späteren Mitteilungen für die Jahre 1751 bis 1767 erhielten den Titel "Americanisches Ackerwerk Gottes oder zuverlässige Nachrichten, den Zustand der americanischen und von salzburgischen Emigranten erbauten Pflanzstadt Ebenetzer...", erschienen ab 1755 in Augsburg.

Die Mitteilungen über die Anfangsgeschichte der Salzburgersiedlung Ebenezer sind unter vielen Gesichtspunkten interessant. Hier wird ein Stück Kolonisierungsprozeß detailliert mit allen von Tag zu Tag anfallenden Einzelheiten dargestellt und nachgezeichnet. Viele Abschnitte informieren über Land und Leute, Klima und Witterung, Besiedlung, Ackerbau, Viehhaltung, gewerbliche und handwerkliche Arbeit, Lebenskosten, Krankheiten, die zeitgeschichtliche Situation und den Grenzkrieg mit Spanien (Florida gehörte noch in dessen Machtbereich), kurz, über die vielfältigen Lebensbedingungen in der Kolonie im allgemeinen und für die

Salzburger und andere Immigranten im besonderen. Diese fast täglichen und präzisen Aufzeichnungen sind auch für die hallisch-pietistische Frömmigkeitspraxis in der Zeit aufschlußreich, kommen doch hier die Salzburger Evangelischen ganz unmittelbar unter dessen Einfluß. Viele der Tagebuchaufzeichnungen gleichen Gesprächsprotokollen, in denen festgehalten wird, mit welchen Menschen auf Grund welcher Umstände in welcher Weise gesprochen wird und wie sie sich dabei verhalten, mit welchen Überlegungen, Argumenten und Bibelworten ihnen seelsorgerlich begegnet wird mit Liebe und Mahnung, und was diese Bemühungen austragen. Der Leser erfährt, was für gottesdienstliche Versammlungen gehalten wurden und welche Texte ihnen zu Grunde lagen, oft auch die Giederung von Hauptgedanken der Ansprachen und Predigten.

Die ersten fünf Continuationen mit den Berichten bis Ende 1738 umfassen 2598 Druckseiten mit einem Namens- und Stichwortregister von 35 Seiten. Es sind nirgends Herrnhuter insgesamt oder namentlich erwähnt. Dies ist überraschend, da es zwischen beiden Gruppen spätestens seit der 1732 erfolgten Emigration der Salzburger eine ganze Anzahl von Berührungspunkten gegeben hat und die erste Herrnhuter Siedlergruppe, die für Savannah bestimmt war, Ende 1734 gleichzeitig mit dem zweiten ebenfalls dorthin gehenden Salzburgertransport ausreiste, in einem Convoy, wo man sich auch zuweilen von Schiff zu Schiff besuchte und persönlichen Kontakt hatte. In Savannah, wo es 1734-1740 eine Gruppe Herrnhuter Siedler gab, begegnete man sich; Leute aus Ebenezer erfuhren dort Gastfreundschaft und Hilfe, und Herrnhuter aus Savannah kamen nach Ebenezer, auch August Gottl. Spangenberg selbst, wie aus anderen Quellen und Berichten mit Sicherheit bekannt ist. Manche mit den Salzburgern gekommene Immigranten schlossen sich, wenigstens zeitweise, den Herrnhutern in Savannah an und umgekehrt. Es gab gegenseitige Hilfeleistungen und Aversionen. In den Beziehungen spiegelt sich das oft gespannte Verhältnis von Halle zu Herrnhut und umgekehrt wieder, aber es fehlt dabei auch nicht an verständnisvollen und freundlichen Momenten.

Durch die Übersetzung der AUSFÜHRLICHEN NACHRICHT ins Englische und ihre Veröffentlichung - der erste Band erschien 1968, der siebente (bis einschl. 1740) 1983 - hat George Fenwick Jones fast zweieinhalb Jahrhunderte nach den berichteten Ereignissen neues Licht auf das damalige Geschehen fallen lassen. Er ist ein Nachkomme des Noble Jones, der einst A.G. Spangenberg an den Ogeechee Fluß begleitet hatte, um ihm dort 500 acres Land zu vermessen. Es ist das ein Verdienst, von G.F. Jones, daß wichtige erste Teile dieser Tagebuchaufzeichnungen aus Ebenezer, die in der Ausgabe Urlspergers ohnehin nicht in vielen Exemplaren erhalten sind, gedruckt werden. Die Besonderheit dabei ist, daß er nicht einfach die gedruckte Textausgabe Urlspergers, sondern die ursprünglichen Manuskripte zu Grunde legt, soweit diese vorhanden und erreichbar sind, oder deren unveränderte Übertragung in Briefbücher. Diese Manuskripte hat er nicht nur in der Universitäts- und Staatsbibliothek in Halle selbst einsehen, sondern er hat auch Mikrofilme davon erhalten können, an Hand derer jetzt fortlaufend in Amerika (University of Maryland) die englische Ausgabe besorgt wird, Band für Band nach Maßgabe der Möglichkeiten. Als Professor für Deutsch und Vergleichende Literaturwissenschaft verbindet Jones mit seinem Fachwissen ein großes historisches Interesse und Sachkenntnis. Obwohl die z.T. über die Maßen ausführlichen Anmerkungen Urlspergers selbst ganz erheblich reduziert werden mußten, ist die englische Ausgabe von Jones mit Anmerkungen versehen, die vorwiegend von ihm selbst erarbeitet sind und die Einzelpersonen, auch wo sie nicht namentlich genannt

sind (N.N.), zitierte Lieder und Verse, sowie Bibelworte, auch aus apokryphen Schriften, identifizieren und Begleitumstände erhellen helfen. Ein Namensregister mit Einzelangaben erleichtert es dem Leser, auch bezüglich einzelner namentlich genannter und Geschick und Weg einzelner Personen durch viele Jahre und Bände hindurch zu verfolgen.

Das Wesentliche aber ist, daß diese Ausgabe den Text so enthält, wie er vor den redaktionellen Änderungen, Kürzungen und Streichungen durch Urlsperger gefaßt war. Gestrichene oder für den Druck geänderte Abschnitte sind, durch Klammern gekennzeichnet, wieder eingefügt, Namen wieder eingesetzt, wo sie genannt waren. So treten nun nicht nur John Wesley (der englische Prediger) und George Whitefield (oft nur als N.N. genannt) ins Blickfeld, sondern auch der Graf N.L. von Zinzendorf (auch wenn dieser nie in Georgia war), David Nitschmann, Peter Böhler, Georg Schulius, der Arzt Joh. Fr. Reynier (John Regnier) und die Herrnhuter als Gruppe insgesamt, auch an Stellen, die im Register nicht vollzählig erfaßt sind.

Unter Auswertung dieser Quelle kann das Material über die Herrnhuter 1735 bis 1740 in Georgia und ihr Verhältnis zu den Salzbergern in Ebenezer um einiges erweitert werden, auch wenn Ad. Fries (*The Moravians in Georgia, 1735-1740*, Winston-Salem 1904) darüber schon vieles in ihrer ausgezeichneten Arbeit gebracht hat. Leider bringt der Band VII mit den Tagebuchberichten für 1740, das Jahr in dem die meisten Herrnhuter (größtenteils nach Pennsylvanien) Savannah wieder verließen (auch Peter Böhler und David Zeisberger, nachdem der Leiter der ersten Gruppe, Joh. Töltshig, schon 1738 nach Europa zurückgekehrt war) in dieser Sache keine neuen Erkenntnisse, da gerade dafür nur der gedruckte Text, wie er von Urlsperger veröffentlicht ist, zur Verfügung stand. In diesem Band kommen die Herrnhuter daher gar nicht vor.

Die Absicht der redaktionellen Eingriffe, Kürzungen, Streichungen und Namensauslassungen ist an vielen Stellen deutlich und von Boltzcius expressis verbis im Tagebuch selbst vermerkt (Bd. VII, S. 152, 7.6. 1740). Nicht der kleinste Anlaß sollte zu Skandal oder Mißverständnis führen können. Alles was kontrovers oder kirchenpolitisch ausgelegt werden konnte, mußte fortfallen. In seelsorgerlichen Dingen war sicher auch das Bestreben im Spiel, Menschen, von denen ausführlich und oft kritisch die Rede war, nicht durch Namensnennung vor der Öffentlichkeit bloßzustellen. Diese Tagebuchaufzeichnungen, die über den Hofprediger Friedr. Michael Ziegenhagen von Savannah nach Halle speditiert wurden, waren zugleich auch immer so etwas wie ein Rechenschaftsbericht gegenüber den Trustees in London, von deren Hilfe und Wohlwollen für die Entwicklung von Ebenezer viel abhing. An einer Stelle (Bd. VII, S. 170, 24.6.1740) erwägt Boltzcius (aus dessen Feder die größten Teile der Aufzeichnungen stammen), ob man nicht in England die Trustees bewegen sollte, Teile in das Englische zu übersetzen und zu verbreiten, um dem schlechten Ruf, unter dem die Siedlungsarbeit in Georgia offensichtlich litt, aufzubessern durch Nachrichten darüber, wie gut auch Landwirtschaft, Viehhaltung und Hausarbeit in der Kolonie florieren konnten bei Fleiß und Tüchtigkeit. Darüber hinaus waren aber die Tagebuchaufzeichnungen bei Verbreitung in der Öffentlichkeit dafür nützlich, immer wieder (z.T. mit Nennung der Heimatstädte) allen Wohltätern in Deutschland, woher die meisten Gaben und Hilfsmittel für Ebenezer kamen, vorab dem hochwürdigen Prof. Gotthilf Aug. Francke und dem Senior in Augsburg, mit Segenswünschen öffentlich zu danken. Weitere mögliche Wohltäter werden es auch nicht überlesen haben, wenn im Text die Hoffnung ausgesprochen wurde, daß der Herr für dieses oder jenes

Bedürfnis sicher auch auf dem einen oder anderen Wege würde Hilfe schaffen können. Die Continuationen bewirkten auch, was Nachrichten- und Verdankungsblättchen vieler Hilfsorganisationen in allen Zeiten zum Ziel haben. Auch deshalb mußte aus ihnen entfernt werden, was Ärger- nis erregen oder Freunde abschrecken konnte. Vielen Bekehrungs- geschichten fehlt nicht die erbauliche Note, anderen Berichten über Unglück nicht der Hinweis auf den Ernst von Gottes Strafgerichten.

Bei der Glättung dieser Berichte sind viele historisch interessante Einzelheiten verloren gegangen. Es ist das Verdienst von Jones und sei- ner Mitarbeiter, daß davon jetzt vieles wieder greifbar wird. Wenn es auch noch besser wäre, diese Texte in ihrer ursprünglichen deutsch- sprachigen Fassung zu haben, ist es dankenswert, daß sie nun, wenig- stens für die Zeit bis einschl. 1740, in guter englischer Übersetzung vorliegen.

Die Einzelbände (Preis je US.Doll. 25,--) sind solide aufgemacht, mit einigen Abbildungen versehen, sie haben jeweils eine ausgezeichnete historische Einführung von Dr. G.F. Jones mit Zusammenfassung der wesentlichen Ereignisse und Entwicklungen im jeweiligen Zeitraum, einen kleinen Anhang mit besonderen Einzelstücken, ein Liederregister und Namensregister. Auf manche der in Urlspergers Ausgabe auch nachge- druckten Briefe u. dgl. Anlagen mußte aus Raum- und Kostengründen verzichtet werden. Ohne die Subventionierung des Werkes aus verschie- denen Quellen wäre auch so die Herausgabe der bislang vorliegenden sieben Bände nicht möglich gewesen.

Hartmut Beck

Personen-, Orts- und Sachregister

Abkürzungen:

Bgm.	=	Brüdergemeinde	N.N.	=	Vorname unbekannt
Dir.	=	Direktor	P.	=	Prediger, Pfarrer
GB	=	Gesangbuch	UA	=	Unitätsarchiv in Herrnhut
Jhd.	=	Jahrhundert	Z.	=	Nik. Ludw.v. Zinzen- dorf
Mag.	=	Magister			
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, Regierungszeit oder das im Text angegebene Datum.

A

- Afrika-Ost 33f
 Afrika-Süd 34
 v. Albertini, Jakob Ulrich
 (1727-1789) 6
 v. Albertini, Johann Baptist
 (1769-1831) 6-8,23
 von Alven, N.N. (1736) 56
 Amersfoort/Nl. 32
 Amsterdam 56
 Aruba, westind. Insel 54
 Auerbach; Missionar
 (18. Jhd.) 59
- B
- Bad Boll 33,34
 Baldauf, Ingeborg (1983)
 62
 Barby 5-7,9
 Bauer, Hermann (1850-1919)
 21
 Becham, Alonso 12
 Beck, Hartmut (1984) 62
 Bengel, Albrecht 73
 Berggraaf, Ronald;
 Lic. theol. 38
 Berlin 7f,18
 -, Böhmisches Gemeinde
 87-89
 Berthelsdorf 5,7,9,17
 Bethlehem/USA, Morav.Theol.
 Seminary 33,41-45
- Bethlehem, College for Women 42
 -, Ecum.Comm.for Continuing
 Education 44
 -, Lay Academy 43
 -, Mobile Seminary 42
 -, Moravian Theol. College 42
 Beyreuther, Erich; Prof.theol.
 74
 Bielitz, Caroline Amalie, vh. Claß
 (1807-1871) 10
 Bintz, Helmut, Dr. (1978) 46
 Blijd, Cornelis Winst.; P. (um
 1900) 35
 Böhner, Johann; Miss. (1711-85)
 59,60
 Bonaire, westind. Insel 54
 Bos en Duin/Nl., Bibelinstitut
 37,39
 Bossart, Johann Jakob (1777) 60
 Bourquin, Theodor (1833-1914)
 30
 Breeveld, A.; P. (ca. 1935) 35
 Breslau 7
 Brüderunität, alte 65
 Brüssel, prot.theol. Fakultät 38
- C
- Carrington, Charles (1955) 80
 Carstens, Johann Lorenz (1739)
 56
 Chunya/Tanzania, Bible School 46

Claß, Christian Gottfried
(1798-1862) 10, 15, 16, 23, 25
-, Dr. Gustav; Prof. phil.
(1836-1908) 21, 25
Comenius, Jan Amos; Theol.
(1592-1670) 88-90
Connor, James 12, 18f
-, Sam 12, 18
Cornelius; Kreole (1752) 58
Curacao, westind. Insel
35, 38, 54
Czech Brethren's Church,
Texas 44

D

Decknatel, Johannes; Pf.
(1736) 56
Dober, Leonhard; Miss.
(1732) 53f
Santo Domingo (Dominikanische
Republik) 54
Domingo Gesoe; Kreole (1741)
58
Doth, R.C. (um 1930) 35

E

Ebersdorf, Bgm. 21
Ehe, Vielehe in Tanzania 47f
Ehrhardt; P. in Surinam
(um 1940) 35
England 33, 38
Enkelmann, Theodor (1827-
1870) 28
Erfahrung, christliche bei Z.
73-75
Erweckung in der Bgm. 3-30

F

Fairfield/England, Bgm.
34, 38
Friedrich Wilhelm I. von
Preußen (1713-1740) 87
Friedrich Wilhelm IV. von
Preußen (1840-1861) 13
Fries, Jakob Friedrich; Prof.
phil. (1773-1843) 7f, 23
Fürstenberger, Johann Rudolf
(1797-1862) 14f

G

Gammert, Ernst Julius
(1825-1902) 20

Garve, Karl Bernhard (1763-
1841) 7, 20, 23
Geißler, Moritz (1816-1878)
13, 16-18
-, Theodor (1824-1902) 12f,
15, 18
Geller, Ferdinand (1813-1883)
10, 12, 18, 23, 26, 28
Glitsch, Alexander (1826-1907)
25
Gemuseus, Ottmar (1823-1897)
12
Gerhard, Conrad; Bäcker 80
Gnadenfeld 5, 11, 18, 20
Görlitz 13
Göteborg 11
Graafland, G.J.; P. (1953)
35, 36
Großhennersdorf bei Zittau 88
Guadeloupe, westind. Insel 53
Guiamo, Carlo; Student der
Theol. (ca. 1975) 39
Guyana, französisch, westind.
Insel 53
-, britisch 54

H

Haiti 53f
Halle 18, 88f
Haller, Mabel (1953) 78
Hecker, J.J.; Kons.Rat (1762)
88
Hentschel, Gustav (1823-1884)
12
Herborn 90
Herrnhut 5, 7, 17, 24
-, theol. Seminar 35
-, UA 4, 57, 59, 62
v. Heynitz, Georg 14, 20
Hirte, Tobias; Apotheker
(18. Jhd.) 78, 79
Hoekendijk, Hans; Prof. Dr.
(ca. 1960) 36
Honduras 54
Hongkong 37
van Huis, M.; Organist (1954)
36

I-J

Jacobi, Friedrich Heinrich
(1743-1819) 7
Jänkendorf, Rittergut bei Nies-
ky 13

Jamaica 54
-, United Theol. College 39
Jameson, Dr. Leander Starr;
südafr. Politiker (1853-1917)
81
Indianer in USA u. Bgm. 78, 80
Jogjakarta; theol. Schule 37
Jones, J.F.; Dr. theol. 38, 39
Josselin de Jong, J.P.B. (1926)
61f
Jungferninseln (Virgin Islands)
54
Iyela/Tanzania, Schule 50

K

Kant, Imanuel 7, 10
Kent, John; Student der Theologie (ca. 1975) 39
Kleinwelka, Bgm. 10
Kleinschmidt, Friedrich Emanuel
(1806-1882) 10-12, 18, 23, 27
Kipling, Rudyard; Dichter
(1865-1936) 78-83
Kirche, reform. und Bgm.
32, 35
Königsfelder Plan für theol.
Ausbildung 34
Kolkert, W.J.; Jurist (1954) 36
Kopecky, Martin; Kantor (1754)
88
Kramer, Jonathan Friedrich
(1817-1887) 28
Kreolen, Kreolsprache 53-63
Krüger, Bernhard; Bischof
(1947) 33
Kuba 54

L

Lafayette/Louisiana 61
Lebensstil, christlicher 66-69
Legéne, Peter M. sen. 33f
Liberda, Johann; P. 87
van der Linde-Rijksen, Jan
Marinus; Prof. (1951) 35, 36, 38
Lititz/CSSR 78
Löhans, Valentin; Miss. (1741)
58
Loesche, Georg; Kirchenhistoriker (1923) 87
Lonzer, Christian (1779-1842)
13
-, Julius (1816-1882) 13, 18
Lord, Charles; Dozent am
College in Mbeya (1979) 50f

Loretz, Johannes (1727-1798)
59
Loskiel, Georg Heinrich (1740-
1814) 82
Luther, Martin 66
Lutjeharms, Dr. W.; Prof., P.
36, 38

M

Macher, Andreas; P. (1746)
88
Madison/USA, Drew Univ.
School of Theol. 42
Magdeburg 5
Magens, Jochum Melchor; dän.
Miss. (1770) 60-63
Mainz 38
Mansback, Irving E.; Major 80
Martin, Friedrich; Miss. (1736)
55-57
Martinique, westind. Insel 53
Mauritius, Insel östl. von
Madagaskar 55
Mbeya/Tanzania, Moravian
College 46-51
Meder; P. in USA (18. Jhd.)
80
Meerdink, Dr. J. (1954) 36
van Minnen, Dr. J.M.; Dozent
(1954) 36
Molnar, Amedeo; Prof. theol.
65
Montmirail 10
Motel, Dr. Heinz; P. Unitäts-
dir. 36
Müller, Cecile; Student der
Theologie 39
-, Franz Heinrich (1815-1894)
12, 20f
-, Heinrich (1826-1912) 26
-, Theodor; P. (1890) 35
München 18

N

Napoleon 80
Nazareth/USA; morav. theol.
seminary 41
Nelson, Frank (1936) 61, 62
Neuwied, Bgm. 6, 81
Niesky 3-30 passim
Nitschmann, David; Miss. (1732)
53f
Nordamerika 33
-, Indianergemeinden 57
Nsenga/Tanzania bei Mbeya 50

O

- Oegstgeest/Nl.; ref. Missions-
schule 35
Oldendorp, Christian Georg
Andreas (1721-1787) 57,59,60

P

- Pakosta, Daniel; P. (gest. 1762)
88
Paramaribo/Surinam; theol.
Schule 34-35
-, Studien- und Bildungszen-
trum 39,40
Peter; Kreole (1741) 38
Peter, Friedrich Wilhelm
(1822-1884) 26
Petermann, Georg; Lehrer
(1734) 89
Philadelphia/USA 78-83
-, Moravian Theol. Seminary 41
Planta von Wildenberg, Marga-
rete, vh. von Albertini
(1735-1787) 6
Plitt, Hermann E. (1821-1900)
18-21,25
-, Johannes R. (1778-1841) 18
Poděbrad/CSSR 88
Polanen, G. (ca. 1930) 35
-, Dr. O. Th. (1954) 36
-, Rudi; Student der Theologie
39
Porter; Bischof (1960) 38
Prag 33
Přibil, Dr. Mariinus Alexander
(1845) 87

R

- van Raalte (1975) 39
Rambaran-Sansaar; indische
Fam. aus Surinam 37
Ramin; Student aus Surinam
(ca. 1960) 37
Regensburg 89
Reichel, Friedrich Benjamin
(1759-1835) 26
-, Heinrich Benjamin (1801-1869)
26
-, Heinrich Levin (1813-1905)
21,24
-, Karel; Bischof (1947) 33
-, Samuel Christlieb (1774-1853)
7,8,23
-, Theophil 12,16,18

- Rejchrtová, Noemi (1982) 87f
Renkewitz, Heinz 33
v. Reuß, Fürst Heinrich LXIII,
Stonsdorf und Jänkendorf
13f
-, Prinz Heinrich VII. (= Septi)
14,20
-, Prinz Heinrich IX., Jänken-
dorf (= Harry) 29
Říčan, Rudolf; Prof. 87
Richmond/USA, presb. school
for christ. education 42
Ritter, Abraham (1857) 78
Rösler; Lehrer 78
Ronde, Harold; Student (ca.
1960) 38
Ruanda/Tanzania; Bgm. 50
Rückert, Johann Wilhelm; Leh-
rer (um 1740) 87

S

- St. Croix, westind. Insel 54,60
St. Jan, westind. Insel 54,60
St. Thomas, westind. Insel
53-63
Sarganek, Georg; Inspektor
(1740) 89
Servus, Matthias; P. (1746-1792)
87-89
Shimwela, Zacharia; Dozent am
College in Mbeya (1979) 50
Skalsky; Historiker (1911) 87
Spangenberg, August Gottlieb
59,68,80
Surinam 32-40,54
van Swieten; Arzt (van Swieten-
Tablette) 78,81
Symanowski, Horst; P. 38
Schaberg, Willibald; Bischof 33
Schalkwijk, J.M.W.; Dozent
(ca. 1975) 39
Schaller, Dr. Klaus; Prof.
88,90
Schleiermacher, Friedrich
Daniel (1768-1834) 6-8,23
Schoonheim, Dr. P.L.; Dozent
(1954) 36
Schordan, Carl Friedrich (1792-
1870) 12f,16f,20
Schuchardt, Hugo; Romanist
(19. Jhd.) 54
Schütz, Harald; P. 32-34,36
Schuling; Vorsteher in Zeist
(1949) 34

Schultz, Augustin; P.
(1693-1752) 87,89
Schweden 33
Schwenkfelder 79
Steinberg, Dr. Hermann G.
(1947) 33,36
Steinmetz, Johann Adam (1735) 89
Stonsdorf 14
Stuttgart 39

T

Talleyrand, Charles Maurice (?)
(1754-1838) 79f
Texas, Tschechische Brüder-
kirche 44
Tietzen, Gustav Theodor (1809-
1882) 12,14-18,23,25
Trimoredjo; Student aus Suri-
nam (ca. 1960) 37
Tschechische Brüderkirche in
Texas 44
Tübingen 21

U

Unitätskurs 1960/61 38-39
Utrecht/Nl.; Universität, theol.
Fak. 36,37,40

V

Verbeek, Jakob Wilhelm (1785-
1854) 10
-, John William (1823-1894)
10-12,14-16,18-21,23,25
Voorhoeve, Dr. Jan; Dozent
(1954) 36,38

W

Walaeus, Antonius; Theol.
(1573-1639) 35
Washington, George; 1. Präsi-
dent der USA (1732-1799) 79
Weisser, Conrad; Friedensrich-
ter (18. Jhd.) 80
Weygandt, Anne (1954) 81
Wied, Hans (?); Miss. (19. Jhd.)
61
Winter, Eduard; Historiker
(1955) 87
Wongsodikromo; Student; Dr.
aus Surinam (ca. 1960) 37
Wunderling, Theobald (1826-
1893) 20
Wünsche, Levin (1815-1878)
12,16

Z

Zeefuik, Karel; Student; Dr.
theol. (1975) 38f
Zeist 32-40
-, Zinzendorffhaus 34,37
von Zinzendorf, Benigna Hen-
riette verh. v. Wattewille
(1725-1789) 42
-, Nikolaus Ludwig von 56
-, Theologie 65-68,70-76

Verzeichnis der Mitarbeiter

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

D o e r f e l , Dr. Marianne; Oberstudienrätin; Mozartstr. 25,
6541 Dillendorf-Liederbach

E r b e , Dr. Hans-Walter; Oberstudiendirektor; Am Sonnenberg 16,
7801 Stegen

F r e e m a n , Dr. Arthur; Professor; Moravian Theological Seminary,
Bethlehem, Pa. 19 018, USA

K y o m o , A. Andrew; Dozent; The Moravian Church Theological
College, P.O. Box 1104 Mbeya, Tanzania

v a n d e r L i n d e , Dr. Jan Marinus; Professor; Woudenbergseweg
12, NL-2740 Zeist

S c h a l l e r , Dr. Klaus; Professor; Institut für Pädagogik - Comenius-
forschungsstelle, Ruhr-Universität Bochum, Postfach 102148,
4630 Bochum 1

S t e i n , Dr. Peter; Köferinger Weg 22a, 8401 Alteglöfsheim

Neu im Herbst '84

All Geschöpf ist Zung' und Mund

VESTIGIA BIBLIAE

Jahrbuch des Deutschen Bibel-Archivs Hamburg

Band 6/1984. Herausgegeben von Heimo Reinitzer.

384 Seiten mit etwa 50 Abbildungen. Efalibroshur, ca. 80 DM

ISBN 3-8048-4280-1

VESTIGIA
BIBLIAE

Von Jahr zu Jahr gewinnt das Jahrbuch VESTIGIA BIBLIAE an Profil, findet es zunehmendes Interesse im In- und Ausland bei Wissenschaftlern und Studierenden unterschiedlichster Fachrichtungen, bei engagierten Laien, die die Spuren und Wirkungsgeschichte der Bibel anhand der Beiträge verfolgen wollen.

Der Verlag betrachtet das Engagement für das Jahrbuch als seinen Beitrag zur Förderung der Erforschung von Tradition und Wirkungsgeschichte der Bibel. Der Band 6/1984 enthält 9 zum Teil umfangreiche und mit Abbildungen versehene Originalbeiträge eines Kolloquiums, das der Herausgeber Professor Dr. Heimo Reinitzer in Verbindung mit dem Deutschen Bibel-Archiv Hamburg veranstaltet hat.

Die Aufsätze widmen sich dem Thema der Wechselbeziehungen von Naturkunde und Theologie, von theologisch motivierten Betrachtungsweisen der Natur, von allegorisch-bildhaftem Verstehen der Natur als Schöpfung Gottes. Die Studien sind geschrieben unter sprach- und literaturwissenschaftlichem, kunsthistorischem und theologischem Aspekt und verfolgen quellenkundliche, methodologische und historische Fragestellungen. Übergreifende und Einzel-Untersuchungen ergänzen hierbei einander. Es werden nicht nur bisher unbekannte oder unbeachtete Zeugnisse vorgelegt, sondern oft zitierte Quellen in neue Zusammenhänge gestellt. Dabei werden nicht nur griechische, lateinische und deutschsprachige, sondern auch slawische Texte berücksichtigt und ein Bereich europäischer Kultur- und Geistesgeschichte vom 3. bis 18. Jahrhundert dargelegt. Es wird gezeigt, daß die Methode der Naturexegese von allen Konfessionen der christlichen Religion geübt wird und ein Interesse an der Natur formuliert, das die moderne Naturwissenschaft nicht nur hindert, sondern auch fördert und in gewisser Weise bis heute beispielhaft ist.

INHALT: Klaus Alpers Untersuchungen zum griechischen Physiologus und den Kyraniden - Dieter Beyerle Affe, Nuß und ewige Seligkeit in der mittelalterlichen Literatur - Christoph Gerhardt Marienpreis und Medizin. Zu Feige und Weinstock in Heinrichs von Mügeln "Tum" - Christoph Gerhardt Schwierige Lesarten im "Buch der Natur". Zum "Wartburgkrieg" - Dietrich Gerhardt Die Sprache des Raben - Heimo Reinitzer Kinder des Pelikans - Horst Bredekamp Der Mensch als Mörder der Natur. Das "Iudicium Iovis" von Paulus Nivis und die Leibmetaphorik - Udo Krolzik Christliche Wurzeln der neuzeitlichen mechanistischen Naturwissenschaften und ihres Naturbegriffs - Heimo Reinitzer und Peter Ukena Das Königs-Einhorn. Ein Einblattdruck von Philipp von Zesen - Herwarth von Schade Bibliographie zur biblischen Wirkungsgeschichte 1979-1981.

Friedrich Wittig Verlag

2000 Hamburg 76 Papenhuder Straße 2
Telefon 040 - 22 10 59

