



N12<505043399 021

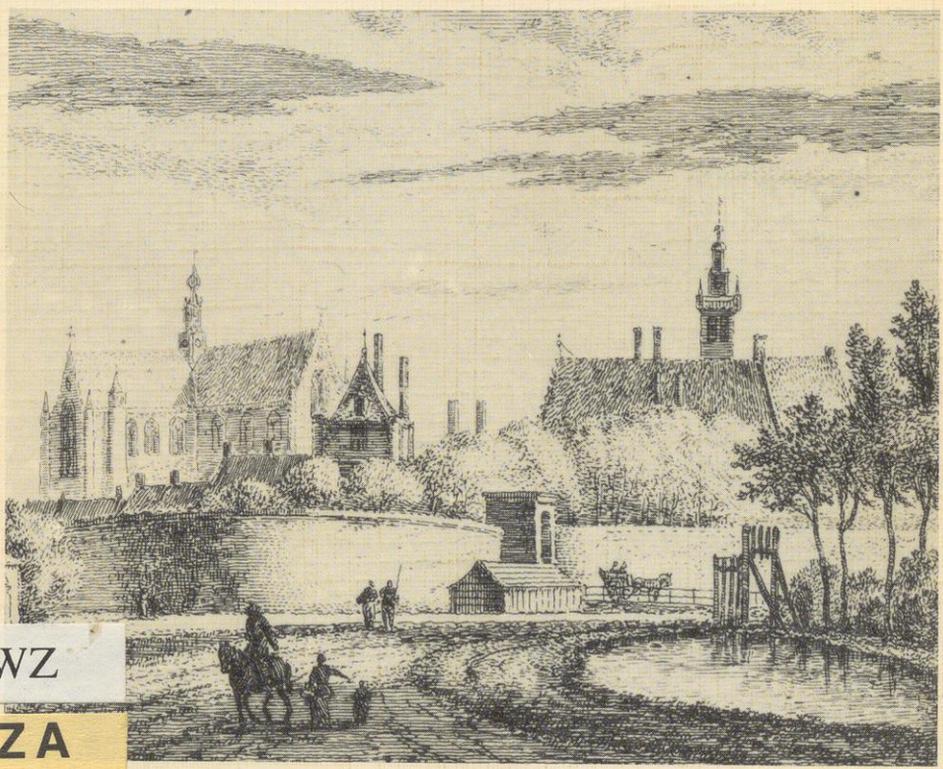
UB Tübingen

Heft

UNITAS FRATRUM

27-30
012

Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine



WZ

ZA

3996

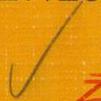
Wittig

626
101

Heft 27/28

ZF 3996

LA 1001



N12<502619386 021

UB Tübingen

Unitas Fratrum
Heft 27/28

Herausgegeben von
Hans-Walter Erbe, Dietrich Meyer, Hans-Beat Motel,
Jörn Reichel und Hans Schneider

Unitas Fratrum

Zeitschrift für
Geschichte und Gegenwartsfragen
der Brüdergemeine

Friedrich Wittig Verlag Hamburg

Geschäftsführender Schriftleiter: Professor Dr. Hans Schneider
D 3550 Marburg-Cyriaxweimar, Im Feldchen 20

American Editor:
Professor Dr. Winfried A. Kohls,
Moravian College, Bethlehem, Pa. 18018, USA

©1990 Friedrich Wittig Verlag Hamburg
ISBN 3-8048-4381-6

Ausgegeben Dezember 1990

Umschlagbild: Ansicht von Haarlem 1731

»Unitas Fratrum« wird im Auftrag des Vereins für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine herausgegeben. Jährlich erscheinen 2 Hefte mit fortlaufender Numerierung.

Der Mitgliedsbeitrag von 48 DM im Jahr umfaßt die Lieferung von »Unitas Fratrum« frei Haus und berechtigt zum Besuch von Veranstaltungen des Vereins, vor allem seiner Jahrestagungen. Anmeldungen zum Beitritt werden an die Geschäftsstelle in D 7744 Königfeld, Zinzendorfplatz 3, erbeten.

For American Subscriptions and Inquiries: Librarian J. Thomas Minor, Moravian College, Bethlehem, Pa. 18018, USA.

Die Konten des Vereins: Postgiroamt Karlsruhe 1192 72-750 oder bei der Bank für Kirche und Diakonie Duisburg, Konto 29 595 (BLZ 350 601 90).

Einzelhefte besorgt der Buchhandel oder der Friedrich Wittig Verlag in D 2000 Hamburg 61, In der Masch 6.

ZA 3996



Menno van Oel: Die Brüdergemeine zu Haarlem im 18. Jahrhundert 1740 bis 1764 8 - 1765 bis 1800 15 - Summary 22	7
Guntram Philipp: Herrnhuter Texte für Telemann'sche Passionsmusiken?	23
<i>Vier Abbildungen:</i> Georg Philipp Telemann 35 - Erdmann Neumeister 45 - Titelblatt >Einführung Irriger Lehre ...< 55 - Johann Friedrich Fasch 75 - <i>Anhang:</i> Edikt Georg II. zum Verbot des Herrnhutischen Gesangbuchs 83 - Zusammenfassung 84 - Summary 86	
Gary Steven Kinkel: The Big Chill	89
First Contacts 92 - The road to the 1741 meeting 95 - The meeting 101 - Deutsche Zusammenfassung 111	
Arthur Freeman: Brüderische Glaubensidentität und die Weitergabe des Evangeliums	113
Theologie und Identität der Brüdergemeine 114 - Zinzendorfs Verständnis der Weitergabe des Evangeliums 116 - Weitere Überlegungen 119 - Sum- mary: >Moravian Faith / Identity and Evangelism< 130	
Sigurd Nielsen: Die Spiritualität der frühen Herrnhuter	133
Der Ursprung der Spiritualität der Herrnhuter 133 - Die charakteristische und wesentliche Natur der Spiritualität 135 - Die Anwendung der Spirituali- tät 137 - Die beiden Dimensionen der Spiritualität 140 - Die wesentlichen Züge der Spiritualität 147 - Nachträgliche Gedanken 149 - Summary 153	
Henning Schlimm: Bemerkungen zu dem Artikel von Sigurd Nielsen	155
Helmut Hickel: Die Geschichte der Diakonie der Evangelischen Brüder-Unität, Distrikt Herrnhut, seit 1945	157
Die Situation im Mai 1945 157 - Das Erziehungswerk 158 - Übernommene und neue diakonische Werke 161 - Gesamtüberblick (1981) 163 - Verbin- dung zum Diakonischen Werk 164 - Geistliche Dimensionen 165 - Sum- mary 167	
Paul Martin Peucker: Bibliographische Übersicht der 1989 erschie- nenen Veröffentlichungen über die Brüdergemeine	169
Buchbesprechung	178
Kottje/Moeller >Oekumenische Kirchengeschichte, Bd.3< (Dietrich Meyer)	
Personen- und Ortsregister	181
Inhaltsübersicht der Unitas-Fratrum-Hefte 1 bis 27/28	185

Zum vorliegenden Heft

Das vorliegende Doppelheft bietet recht verschiedenartige Beiträge zu "Geschichte und Gegenwartsfragen" der Brüdergemeinde.

Menno van Oel, ein niederländischer Doktorand an der Theol. Fakultät der Freien Universität Amsterdam, schildert die frühe Geschichte der kleinen Brüdergemeinde in Haarlem. Nach dem Aufsatz von Paul Peucker über Heerendyk im vorigen Heft ist dies ein weiterer Mosaikstein zur besseren Kenntnis der Brüdergeschichte in den Niederlanden. Guntram Philipp liefert in seiner umfangreichen Untersuchung "Herrnhuter Texte für Telemann'sche Passionsmusiken?" nicht nur einen hochinteressanten Beitrag zur Musikgeschichte des 18. Jahrhunderts, sondern auch zur Wirkungsgeschichte Herrnhuts und den Auseinandersetzungen um die brüderische Frömmigkeit. Gary S. Kinkel geht der Frage nach, worin der Grund für den Bruch zwischen Zinzendorf und Wesley, zwischen Brüdergemeinde und Methodismus zu suchen ist.

Eine Brücke von der Vergangenheit zu aktuellen Fragen schlägt Sigurd Nielsen in seinem Aufsatz über "Die Spiritualität der frühen Herrnhuter", zu dem Henning Schlimm ein kurzes Diskussionsvotum liefert.

In die Rubrik "Gegenwartsfragen" gehört auch der Aufsatz von Arthur Freeman, Professor am Theologischen Seminar in Bethlehem, Pa. Seine Gedanken über "Brüderische Glaubensidentität und die Weitergabe des Evangeliums" werden manchen Lesern ungewohnt sein. Für die nächsten Hefte sind Diskussionsbeiträge zu diesen Thesen vorgesehen. Einen wertvollen Beitrag eines Zeitzeugen zur jüngsten Geschichte liefert die Darstellung Helmut Hickels über die diakonische Arbeit im Distrikt Herrnhut nach 1945.

Zum zweitenmal erscheint in diesem Heft eine Bibliographie der Neuerscheinungen zur Brüdergeschichte. Paul Peucker hat sie mit gewohnter Sorgfalt zusammengestellt.

Den Schwerpunkt des nächsten Heftes werden Beiträge zur Geschichte der Brüdergemeinde in der Schweiz bilden.

Kurz vor Druckbeginn erreichte uns die Nachricht, daß Dr. Jörn Reichel, Mitherausgeber von >Unitas Fratrum<, verstorben ist. Ein Nachruf wird im nächsten Heft erscheinen.

Die Brüdergemeine zu Haarlem im 18. Jahrhundert*

von
Menno van Oel

In der Zeit nach 1736, dem Jahr der Verbannung Zinzendorfs aus Sachsen, kam es in mehreren Staaten Europas zur Gründung von Brüdergemeinen. In den Niederlanden wurden innerhalb eines Jahrzehnts vier Gemeinden gegründet: die Ortsgemeinen 's-Heerendijk (1736) und Zeist (1746) sowie zwei Stadtgemeinen in Amsterdam (1738)¹ und Haarlem (1744). Von diesen war die Haarlemer Gemeine, die bis zum Ende des Jahrhunderts bestand, die am wenigsten bekannte, und das ist auch verständlich. Als Stadtgemeinde trat sie viel weniger in Erscheinung als irgendeine Ortsgemeine, die ja immer eine Besonderheit war. Die Gemeine blieb klein und stand im Schatten der größeren und für die Gesamtheit der Brüderunität wichtigeren Gemei-

* Diese Arbeit fußt auf meiner theologischen Abschlußarbeit (doctoraalscriptie): M.E. van Oel, *De evangelische Broedergemeente te Haarlem in de achttiende Eeuw* (Theologische Faculteit der Vrije Universiteit Amsterdam, 1989). Für diese Arbeit konnten nur zwei Archive benutzt werden: das Predigerarchiv der Brüdergemeine Zeist und das Archiv der evangelischen Brüdergemeinen außer Zeist (Inventar durch J.M.C.M. Siebers, Inventarisreeks Rijksarchief Utrecht, 25). Beide Archive sind im Rijksarchief Utrecht untergebracht. - Für die sprachliche Überarbeitung dieses Beitrags danke ich Frau Margot Kraatz und Prof. Dr. Hans Schneider, Marburg.

Abkürzungen

ABZ	= Archiv Brüdergemeine Zeist
AEBGbz	= Archiv der Evangelische Broedergemeenten buiten Zeist
AK	= Ältesten-Konferenz
Inv.Nr.	= Inventar-Nummer
PA	= Prediger-Archiv
UAC	= Unitätsältesten-Konferenz

1 Über 's-Heerendijk s. Paul Martin Peucker, *Heerendyk. Gründung und Auflösung einer Herrnhuter Kolonie in den Niederlanden*, *Unitas Fratrum* 26 (1989), S. 7-36; über Amsterdam s. C.A. van der Berg, *Zinzendorf en de Herrnhutters te Amsterdam*, *Jaarboek Amsterdam* 46 (1952), S. 77-104.

nen Amsterdam und Zeist. Bezeichnenderweise hat Zinzendorf Haarlem nur ein- oder zweimal besucht, und zwar immer auf der Durchreise und nur für ein paar Stunden. So sehr Haarlem auch am Rande der Brüderunität stand, die Geschichte der Gemeinde ist interessant genug, um hier kurz dargestellt zu werden.² Denn innerhalb einer Stadt war die Brüdergemeinde, anders als in einer relativ geschlossenen Ortsgemeinschaft, direkt und stark abhängig von den Einflüssen der sozialen, politischen und kirchlichen Umwelt. Die Geschichte der Haarlemer Brüdergemeinde zerfällt in zwei Teile, die Zeit von 1740 bis 1764 und von 1765 bis 1800.

I 1740-1764

Haarlem, ungefähr 20 km westlich von Amsterdam gelegen, war im 18. Jahrhundert eine von Manufakturbetrieben geprägte Stadt, deren Bedeutung aber langsam zurückgegangen war. Im vorausgehenden, dem "goldenen" 17. Jahrhundert, hatte die Stadt dank der Brauereien, der Leinen- und Tuchindustrie und der Bleichereien einen großen Wohlstand erreicht. Sie waren aber der einheimischen und vor allem der stärker werdenden ausländischen Konkurrenz nicht gewachsen und verschwanden im Laufe des 18. Jahrhunderts. Der wirtschaftliche Rückschritt spiegelt sich wider in der sinkenden Einwohnerzahl. Zählte die Stadt im Jahre 1707 schätzungsweise noch 31.000 Einwohner, so betrug diese Zahl im Jahre 1748 nur noch 26.500, und am Ende des Jahrhunderts wohnten nicht mehr als 20.000 Menschen in Haarlem. 60 % der Bevölkerung waren Mitglieder der privilegierten reformierten Kirche; die Katholiken und die Mennoniten bildeten mit 30 % bzw. 10 % auffallend starke Minoritäten.³ Die Gruppe der Mennoni-

2 Über die Geschichte der Brüdergemeinde Haarlem gibt es kaum Literatur. Das Standardwerk über die Diaspora der niederländischen Brüdergemeinde, W. Lütjeharms, *Het philadelphisch-oecumenisch Streven der Hernhutters in de Nederlanden in de achttiende Eeuw*, Zeist 1935, entlehnt seine Information über Haarlem einer Jubiläumsbroschüre aus dem Jahre 1927: *Überblick über die Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeinde zu Haarlem. Kirchensaal-Jubiläum der Brüdergemeinde zu Haarlem, 1927*. Diese Broschüre ist ein Auszug aus dem *Gemeinediarium*, das der Prediger Johann Friedrich Klawe um 1790 verfaßte. Ferner ist zu erwähnen: F.J. Allan, *Geschiedenis en Beschrijving van Haarlem van de vroegste tijden tot op onze dagen*, Bd. III, Haarlem 1873, S. 555-574.

3 Über Haarlem in den Jahren um die Jahrhundertmitte vgl. J.A.F. de Jongste, *Onrust aan het Spaarne. Haarlem in de jaren 1747-1751*, *Hollandse Historische Reeks*

ten, die im Rahmen dieses Aufsatzes wichtig ist, war in sich gespalten und nur sehr locker organisiert. Es gab damals in Haarlem mindestens fünf Gruppen der Mennoniten verschiedener Größe, die alle selbständig waren.⁴

Diese Mennonitengemeinden bildeten den Ausgangspunkt für die Entstehung der Brüdergemeine in Haarlem. Den Anfang machte der Amsterdamer mennonitische Prediger Johannes Deknatel, der auch an seinem Wohnort ein wichtiges Bindeglied zwischen den Mennoniten und der Brüdergemeine war. Deknatel predigte Ende April 1739 erstmals in der Kirche "De Vlaamsche Blok" in Haarlem und in den darauf folgenden Wochen auch in Hauszusammenkünften (wohl im Zusammenhang mit einem schon länger bestehenden Konventikel vornehmlich von Mennoniten⁵). Die Zahl der Mitglieder bei diesen Zusammenkünften wuchs und mußte in mehrere Kreise aufgeteilt werden. Anfangs waren die Kreise noch nicht nach Geschlechtern geschieden, aber schon im Jahre 1741 gab es separate Männer- und Frauenkonventikel. Von 1740 an wurden Leute aus Haarlem als Mitglieder der Brüdergemeine in 's-Heerendijk und Amsterdam aufgenommen; in Haarlem bestand die Brüdergemeine zu dieser Zeit noch nicht. Die Leitung der Brüderunität reagierte in angemessener Weise auf diese Entwicklungen und entsandte einen Diasporaarbeiter nach Haarlem. Es handelte sich um Gabriel Briski, der bald nach seiner Ankunft eine Haarlemer Schwester heiratete und mit Einverständnis des Hochamtmannes von Kennemerland (ein Amt, das von einem Mitglied der Stadtregierung bekleidet wurde) ein Haus außerhalb der Stadt bezog.⁶

Briski⁷ organisierte, zusammen mit der Ältestenkonferenz in Amsterdam, das Leben der Gemeine. Auffällig dabei ist, daß man einen größeren Unter-

2, (Dieren) 1984; zu den Zahlen der Bevölkerung und der Religionsgruppen, s. S. 59-60.

⁴ Vgl. S. Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Holland, Zeeland, Utrecht en Gelderland*, Bd.II, Amsterdam 1847, S. 190.

⁵ Es ist sehr gut möglich, daß es sich hier, wie W. Lütjeharms, *Het philadelphisch-oecumenisch Streven* (s.o. Anm. 2), S. 56 und 212-213, vermutet, um Kollegianten handelt. Da die Geschichte der Kollegianten in Haarlem nicht untersucht worden ist, ist hier Zurückhaltung geboten. Über die Amsterdamer Brüdergemeine kann gesagt werden, daß ein großer Teil der Gemeine den Kollegiantenkreisen entstammte, darunter auch die Familien Beuning und Schellinger, s. M. Quak, *De Collegianten te Amsterdam in de Periode 1722-1775* (doctoraalscriptie nieuwe geschiedenis, Instituut voor Geschiedenis, Rijksuniversiteit Utrecht, 1983).

⁶ AEBGbZ, Inv. Nr. 170, S. 1-15.

⁷ Gabriel Briski war von 1742-1743 Gemeinearbeiter in Haarlem. Nach ihm kamen Friedrich Peter (1744-1748); Conrad Kastenhuber (1748-1752); Conrad Lange (1752-

schied zwischen den Mitgliedern der Gemeinde und den nur mit ihr Sympathisierenden machte. Der erste Gemeinrat beschloß, daß künftig zweimal in der Woche Gottesdienste gehalten werden sollten, von denen nur einer auch für Nichtmitglieder zugänglich war, die sich überdies zuvor angemeldet haben mußten. Im Jahre 1742 zählte man schon 19 Mitglieder und ungefähr 70 Besucher der öffentlichen Gottesdienste. Die Gemeinde entwickelte sich in den ersten Jahren recht gut und hatte entsprechend große Pläne. Auf acht Klassen sollten einhundert Freunde der Brüdergemeinde verteilt werden, und drei Brüder, die zugleich Prediger bei den Mennoniten waren, sollten diese Gesellschaften betreuen. Zur Verwirklichung dieser Pläne ist es vermutlich nicht gekommen, denn 1743 verbot der Hochamtmann von Kennemerland, wohl unter Hinweis auf ein Konventikelreskript, noch länger in dem Hause außerhalb der Stadt Zusammenkünfte zu halten. Der Grund dieser Meinungsänderung war vielleicht die soziale Unruhe, die in diesen Jahren, in denen eine Wirtschaftskrise herrschte, in Haarlem aufkam. Daraufhin kam die Gemeinde in den nächstliegenden Dünen oder in Privathäusern in der Stadt zusammen. Allmählich nahm der Zulauf zu den Gottesdiensten wieder zu.⁸

Anstelle des im Jahre 1743 nach Herrnhag versetzten Briski kam 1744 ein neues Arbeiterpaar, Friedrich Peter und seine Frau, nach Haarlem. Noch im selben Jahr teilte Leonhard Dober den Haarlemern mit, daß die Gemeinschaft offiziell zu einer Brüdergemeinde erklärt worden sei. Als Stiftungsdatum bezeichnete man den 2. Dezember 1744. Die Gemeinde, die bisher von Amsterdam abhängig gewesen war, wurde relativ selbständig. Jetzt wurden auch die Ämter durch Haarlemer besetzt: Peter wurde zum "Generalarbeiter", seine Frau und Jakobus de Witt zu Ältesten, und Georg Pieter Swertner und seine Frau, die zu den ersten Herrnhutern in Haarlem gehörten, wurden zu Vorstehern eingesegnet. Nur für das Abendmahl war man von den Amsterdamer Arbeitern abhängig, da Peter nicht über die notwendige Ordination verfügte. Auch der Aufnahmeakt für die meisten neuen Mitglieder erfolgte in Amsterdam. So war Haarlem in wenigen Jahren von einer Diasporagesellschaft zu einer fast selbständigen Gemeinde ge-

1755). Zehn Jahre war Haarlem vakant, bis Biörge Piehl berufen wurde. Auf Piehl (1765-1767) folgten Johann Friedrich Klawe (1767-1774), Bernhard Christian van Calker (1774-1775; ad interim); Johann Conrad Herold (1775-1780); Christian Andreas Hoffmann (1780-1782); Friedrich Siwicke (1783-1784); Johann Friedrich Klawe (1787-1793); David Schiffert (1794-1795); Ephraim Stare (1795-1797; bediente sowohl Haarlem als Amsterdam); Gottlob Martin Schneider (1797-1798).

⁸ AEBGbZ, Inv. Nr. 170, S. 16-27.

worden. Bis 1750 gab es in Haarlem sogar eine Kinderanstalt, wo schließlich dreizehn Knaben wohnten. Diese Anstalt wurde später nach Zeist verlegt.⁹

In dem Moment aber, da die Brüdergemeine offiziell gegründet wurde, hatte das Wachstum der Gemeine schon den Höhepunkt überschritten. Das ergibt sich aus einem Mitgliederverzeichnis im Gemeinediarium. Darin ist bei 66 (der insgesamt 70¹⁰) Personen das Datum erwähnt, an dem sie in die Brüdergemeine aufgenommen wurden. Hierbei geht es um das Jahr ihrer Taufe als Erwachsene ("groß" getauft; 18 Personen) oder ihrer Aufnahme, in den Fällen, da sie schon woanders getauft worden waren (48 Personen).

Jahr	Mann	Frau	zusammen	"groß getauft"	aufgenommen
1740	-	2	2	1	1
1741	-	3	3	1	2
1742	10	3	13	1	12
1743	3	7	10	1	9
1744	4	8	12	3	9
1745	3	4	7	1	6
1746	1	1	2	1	1
1747	-	2	2	1	1
1748	2	2	4	2	2
1749	1	1	2	1	1
1750	1	5	6	3	3
1751	1	2	3	2	1
1752	-	-	-	-	-
unbekannt	2	2	4		
zus.	28	42	70		

Aus den Angaben der Tabelle ergibt sich, daß mehr als die Hälfte (40) dieser 66 Personen schon vor der Gründung der Gemeine Mitglied geworden waren. Im Jahre 1745 wurden noch weitere 7 Personen aufgenommen.

⁹ AEBGbZ, Inv. Nr. 170, S. 29-37 und Nr. 171, S. 29-34.

¹⁰ In dem Verzeichnis der erwachsenen Mitglieder (AEBGbZ, Inv. Nr. 173, S. 40-42) sind zwar 72 Personen aufgenommen, aber die zwei Söhne von Swertner: Pieter (geb. 1743) und Johan (geb. 1746) sind wegen ihres Alters nicht mitzurechnen. Pieter ging 1765 erstmalig zum Abendmahl; er wurde Arzt in der Gemeine. Johan siedelte nach dem Tode seines Vaters 1762 vermutlich nach Amsterdam über; er wurde Gemeinuarbeiter.

Danach war es immer nur eine kleinere Anzahl. Nach 1751 wurden gar keine Haarlemer mehr Mitglied; ebensowenig wurden seit diesem Jahr noch Kinder von Gemeingliedern getauft.¹¹ Auffallend in der Tabelle ist, daß die Zahl der als Erwachsene Getauften ungefähr gleich blieb, dagegen die Anzahl Aufgenommener in den Jahren 1742-46 einen Höhepunkt erreichte. Da es sich im gegebenen Fall fast ausschließlich um Mennoniten handelt, liegt die Vermutung nahe, daß sich in diesen Jahren eine oder mehrere mennonitische Gruppen der Brüdergemeine angeschlossen haben. Auffällig ist ebenfalls, daß 1742 das einzige Jahr ist, in dem die Zahl aufgenommener Männer die der Frauen überstieg.

Es ist aufgrund dieser Angaben zu vermuten, daß die Gemeinde ihren größten Umfang 1746 erreichte und seitdem einige Jahre mehr oder weniger stabil blieb. Der Zahl der neuen Mitglieder standen natürlich auch Verluste durch Abgang oder Tod gegenüber. In den Jahren 1748 und vor allem 1752 hatte die Gemeinde zwei harte Schicksalsschläge zu verkraften, wodurch fast alles, was aufgebaut worden war, wieder zerstört wurde. Ende 1747 kaufte die Brüdergemeine für 7.000 holländische Gulden die mennonitische Kirche "De Vlaamsche Blok", wo vormalig Deknatel gepredigt hatte. Wieder entwickelte man große Pläne: in der Kirche sollten abwechselnd deutsch- und niederländischsprachige Gottesdienste gehalten werden. Aber auch dieses Mal trat die Stadtobrigkeit dazwischen und verbot im Februar 1748 jeden Gottesdienst. Unter Hinweis auf den gescheiterten Versuch Abraham von Gersdorfs im Jahre 1742, bei den Generalstaaten der Vereinigten Niederlande Anerkennung zu finden, stellte die Obrigkeit fest, sie könne die Brüdergemeine nicht anerkennen noch ihr eine Kirche zugestehen. Wie schon 1743 spielte bei der Reaktion der Stadtregerieung vermutlich mit, daß 1748 große politische und soziale Unruhen herrschten. Vor Privathäusern, in denen die Gemeinde zusammenkam, kam es öfter zu Aufläufen des "Pöbels".¹²

Ein halbes Jahr später, am 11. September 1748, reichten der Lehrer Georg Pieter Swertner und die Diakone Jakobus de Witt und Pieter Huurkamp van der Vinne bei den Staaten von Holland und West-Friesland im Namen der Brüdergemeine zu Haarlem eine Bittschrift ein.¹³ Als Glieder der alten protestantischen Kirche der Brüder baten sie um die Freiheit, Gottesdienste

11 AEBGbZ, Inv. Nr. 173, S. 43.

12 AEBBbZ, Inv. Nr. 173, S. 20-25.

13 S. die Bittschrift mit einer Widmung an Statthalter Willem IV., AEBGbZ Inv. Nr. 202.

zu halten. Eben weil sie kein Konventikel sein wollte, hatte die Gemeinde ein Kirchengebäude gekauft und darin die Landesdank-, Bet- und Bußtage gefeiert. Sehr auffallend ist, daß die Gemeinde in dieser Bittschrift ihre Unabhängigkeit von der ausländischen Brüdergemeinde feststellte. Das Argument der Stadtregierung, im Jahre 1742 sei keine endgültige Entscheidung über die Gottesdienstfreiheit getroffen worden, wiesen die drei Unterzeichner zurück. Damals war es eine Bitte der ausländischen Gemeinden gewesen, jetzt baten sie als "Landeskinder und Stadteingesessene" um Freiheit. Ihre Interessen ständen in keiner Beziehung zu der Bittschrift der ausländischen Gemeinden. Es ist nicht bekannt, ob sich die Gemeinde über den Text der Bitte mit Zinzendorf oder anderen Brüdern abgesprochen hatte. Die Bitte blieb ohne Erfolg, und die Gemeinde konnte ihre Kirche nie in Gebrauch nehmen. Von 1750 bis 1753 nutzte die Stadtobrigkeit die Kirche, um darin Soldaten unterzubringen, die im Namen des Statthalters Willem IV. die allgemeine Ordnung wiederherstellen sollten. Danach stand das Gebäude der Gemeinde wieder zur Verfügung; aber mittlerweile war die Gemeinschaft zu klein geworden und konnte es nicht mehr unterhalten. Im Jahre 1753 kaufte Swertner ein viel kleineres Anwesen am "Groot Heiligland", wo bis zum Ende des Jahrhunderts das Gemeinhaus blieb.¹⁴

Unbekannt ist, ob und wie viele Mitglieder wegen der Schwierigkeiten mit der Obrigkeit die Brüdergemeinde verlassen haben. Feststeht, daß in der Gemeinde Spannungen auftraten über die Frage, ob man der Obrigkeit gehorchen oder besser aus Haarlem weggehen sollte.¹⁵ Diejenigen, die der Gemeinde treugeblieben waren, und das war die übergroße Mehrheit, wurden unangenehm überrascht durch einen Brief, den Zinzendorf anlässlich des Ältestenfestes im November 1752 schrieb. In diesem Rundschreiben bezeichnete Zinzendorf einige Handlungen (z.B. den Umgang mit falschen Lehrern oder Ungehorsam gegenüber den geistlichen und weltlichen Vorgesetzten) "im Namen unsers Herrn Jesu" als "Todsünde".¹⁶ Vermutlich haben die Arbeiter den Brief, der am 26. November der Gemeinde vorgelesen wurde, in Zeist angefordert, um damit auch Konflikte in ihrer Gemeinde schlichten zu können.

14 AEBGbZ, Inv. Nr. 173, S. 20-21. S. auch die Briefe von G.P. Swertner an Zeist, ABZ, PA II. R 9. B 14a.

15 AEBGbZ, Inv. Nr. 173, S. 21.

16 Dieser Brief ist abgedruckt bei W. Lütjeharms, *Het oecumenisch-philadelphisch Streven* (s.o. Anm. 2), S. 222-223.

Dieser "Bannbrief" machte in Haarlem böses Blut. Einige Brüder sandten der Ältestenkonferenz in Zeist Briefe, worin sie ihre Beschwerde und Enttäuschung äußerten. Nikolaas van Kampen z.B. schrieb ein "Declaratoir" und erklärte darin, daß er wegen der "päpstlichen Herrschaft" der Vorgesetzten seine Mitgliedschaft aufkündige.¹⁷ Fünfzehn Jahre später sagte derselbe Van Kampen noch immer, die Brüdergemeine wolle wie die Jesuiten über die Menschen herrschen.¹⁸ Auf einer Provinzialkonferenz im Jahre 1754 berichteten Swertner und der damalige Gemeinuarbeiter Conrad Lange über die abgegangenen Brüder und Schwestern: "Sie führen einerley Sprache, einer moderater als der andere, daß ein Papstthum unter uns sey."¹⁹ Ob diese Beschuldigungen einer Papstherrschaft nur auf Zinzendorf gemünzt war oder die Vorgesetzten der Gemeine allgemein betrafen, ist nicht ganz deutlich. Jedenfalls empfanden die Ausgetretenen anscheinend die geistliche Autorität und den von ihnen geforderten Gehorsam als befremdlich in der Brüdergemeine. Der Unterschied zwischen der Brüdergemeine und der mennonitischen Kirche war in dieser Hinsicht größer, als sie je gedacht hatten. Die schockartigen Reaktionen zeigten, wie sehr man sich in dieser Mennonitengemeinde an der Peripherie der Brüderunität befand; denn Zinzendorf vertrat in dem umstrittenen Brief keine grundsätzlich neuen Ansichten.

Der Brief brachte der Haarlemer Brüdergemeine beträchtliche Verluste. Swertner und Lange meldeten der Provinzialkonferenz zwei Jahre später, daß am Ende des Jahres 1752 von den vierzig Mitgliedern nur ein Viertel übrig sei. Teils kämen die Abgewanderten wohl wieder in die Gottesdienste, aber zu neuen Mitgliedschaften komme es nicht: "sie möchten gern mit der Gemeine in connection seyn und ihre Seligkeiten genießen, aber independent."²⁰ Teils besuchten sie die Zusammenkünfte von Joost Daams, einem ehemaligen Bruder, der auch Lehrer bei den Mennoniten war. Und da in den Gemeinden in den Jahren nach 1752 keine neuen Mitglieder aufgenommen wurden, konnten die Verluste, die durch den Tod älterer Mitglieder entstanden, nicht ausgeglichen werden, so daß die Mitgliederzahl immer weiter zurückging. Conrad Lange wurde im Jahre 1755 als vorläufig letzter Prediger abberufen, und danach versorgte Swertner so gut wie möglich das

17 S. seinen Brief, ABZ, PA II. R 9. B 14a.

18 S. Klawes Brief, d.d. 14. April 1767 ABZ, PA II. R 9. B 14b. Das angegebene Datum dieses Briefes stimmt nicht: Klawe kam erst ein Jahr später nach Haarlem.

19 Protokoll provinziiale Konferenz, d.d. 21.-22. August 1754, ABZ, PA II. R 8. B 2.

20 Protokoll provinziiale Konferenz, d.d. 21.-22. August 1754, ABZ, PA II. R 8. B 2.

Leben der Gemeinde. Als Swertner 1762 starb, bestand die Gemeinde nur noch aus einer Person. Um dieses einen, Gilles van Meekeren, willen kamen ab und zu einige Brüder aus Amsterdam herüber, um mit ihm das Abendmahl zu feiern; denn Van Meekeren war zu alt und krank, um nach Amsterdam zu reisen. Im Jahre 1764 blieb das Gemeinhaus an 31 Sonntagen und an allen Festtagen geschlossen.²¹ Kurz gesagt, die Gemeinde in Haarlem hatte faktisch aufgehört zu bestehen.

Aus dem schon angeführten Mitgliederverzeichnis²², das der spätere Prediger Johann Friedrich Klawe rekonstruierte, kann ein grobes Bild von der Haarlemer Gemeinde gezeichnet werden. Auffallend ist der hohe Prozentsatz der Frauen: Unter den 70 registrierten Erwachsenen waren 43 Frauen und 27 Männer. Fast die Hälfte der Frauen war in der Zeit ihrer Mitgliedschaft noch unverheiratet, und von diesen gingen sieben Frauen nach Zeist oder in eine andere Ortsgemeinde. Von den 27 Männern waren nur acht ledige Brüder; nur der genannte Van Meekeren wurde, einige Jahre vor seinem Tod, in Zeist aufgenommen. Über das Alter der Mitglieder ist wenig mit Sicherheit zu sagen. Es gab einige Witwer und Eltern, deren Kinder auch zu der Gemeinde gehörten; die meisten aber werden etwa zwanzig gewesen sein. Bei allen Männern wird ein Beruf erwähnt. Vier von ihnen waren Fabrikanten, drei davon hatten Textilmanufakturen. Zwei oder drei Brüder besaßen Blumenzwiebelzüchtereien, eine der wenigen erfolgreichen Erwerbsmöglichkeiten in Haarlem. Im übrigen zählten zu der Gemeinde kleine Unternehmer und Handwerker, wie z.B. Buchbinder, Bäcker, Organisten, Zimmerleute, Maurer und Schuster. Einige waren als Weber, Färber oder Patronenmacher mit der Textilindustrie verbunden. Die Frauen arbeiteten als Bleicherinnen, Näherinnen oder Hausangestellte; bei den meisten Frauen wird jedoch keine Berufstätigkeit erwähnt.

II 1765-1800

Nach dem Tode Zinzendorfs begann für die Gemeinde Haarlem im Rahmen der Neugestaltung der Brüderunität ein neues Leben. In enger Zusammenarbeit mit dem Direktorium in Berthelsdorf strebte die Ältestenkonferenz (AK) in Zeist die Wiederbelebung der Gemeinde an. Im Juni 1763, also noch vor der wichtigen Synode von Marienborn 1764, richtete die AK an

²¹ AEBGbZ, Inv. Nr. 173, S. 38.

²² AEBGbZ, Inv. Nr. 173, S. 40-42.

eine Gruppe in Haarlem, die durch die Jahre hindurch mit der Brüdergemeine in Verbindung geblieben war, die vorsichtige Frage, wie sie über die Erneuerung der Gemeine dächte.²³ Diese Gruppe, zu der höchstens zehn Personen gehörten und die fast nur aus alten Mitgliedern bestand, die 1752 abgegangen waren, reagierte positiv. Einer der Abgeordneten der AK hörte von einem Schöffen, daß auch die Obrigkeit der Gemeine gegenüber wohlgesonnen war.²⁴ Nachdem die Synode von Marienborn ebenfalls die Erneuerung der Gemeine gebilligt hatte, trafen im Frühjahr 1765 Biörge Piehl und seine Frau in Haarlem ein, zehn Jahre nachdem das vorige Arbeiterpaar den Ort verlassen hatte. Piehl organisierte das Gemeindeleben.²⁵ Am Sonntagmorgen las er eine Predigt vor und am Dienstagabend aus Missionsberichten und Lebensläufen. Auch einige Chöre wurden wieder ins Leben gerufen. Auf Bitten einiger Freunde der Brüdergemeine wurde auch an den Freitagabenden Gottesdienst gehalten, allerdings nur im Winter. Im Sommer, wenn es abends noch lange hell war, hatten diese Freunde nicht den Mut, die Brüderkirche zu betreten.

Abgesehen von seiner Armut war das größte Problem für Piehl (und auch für seine beiden Nachfolger Johann Friedrich Klawe und Johann Conrad Herold) das Verhältnis zur Gruppe der im Jahre 1752 abegangenen Glieder. Aufgrund von Mitteilungen von Piehl, Klawe und Herold ist zu vermuten, daß diese Abegangenen noch immer eine selbständige Gruppe bildeten, die bis in die siebziger Jahre bestand. In der Regel besuchten sie die Brüderkirche, aber wenn in der Stadt ein anderer beliebter Prediger sprach, z.B. die mennonitischen Prediger Jan Beets oder Cornelis Ris aus Hoorn, hörten sie diesen zu, und die Brüderkirche blieb fast leer - sehr zum Ärger der Brüderprediger.²⁶ Einige aus dieser Gruppe erneuerten in den folgenden Jahren ihre Mitgliedschaft, andere scheuten vor diesem Schritt zurück. Wie kompliziert die Verhältnisse waren, zeigt ein Beispiel aus dem Herbst 1772. Der schon erwähnte Jan Beets sollte im Hause von Pieter Huurkamp van der Vinne, dem Unterzeichner der Bittschrift von 1748, der gerade der Gemeine erneut beigetreten war, die Tochter von Jakobus de Witt, dem ehemaligen Ältesten, taufen. Die Sache kam dem damaligen Prediger Klawe

23 Protokoll AK, d.d. 11. Juni 1763, ABZ, PA II. R I. 14.

24 Protokoll AK, d.d. 11. April 1764, ABZ, PA II. R I. 14.

25 S. Piehls Briefe an die AK, d.d. 4. April und 17. Juni 1766, ABZ, PA II. R 9. B 14a.

26 Piehl verschob einmal eine Kollekte, weil an demselben Sonntag Ris in Haarlem predigte; s. seinen Brief, d.d. 2. April 1766, ABZ, PA II. R 9. B 14a.

zu Ohren, und dieser tadelte Huurkamp scharf, worauf die Taufe an einem anderen Ort stattfand. Klawes Beschwerde betraf sowohl die Tatsache, daß die Taufe nicht in einer Kirchengemeinde, sondern in einer sektiererischen Umgebung stattfinden sollte, als auch die Person von Jan Beets, der zwei Schriften gegen die Herrnhuter veröffentlicht hatte. Die AK zu Zeist billigte das strenge Vorgehen Klawes in dieser Sache, wogegen die Unitätsältestenkonferenz (UAC) damit nicht einverstanden war: durch seine Intoleranz habe Klawe sich selbst in den Verdacht des Sektierertums gebracht.²⁷

Piehl, der 1767 nach Gothenburg versetzt wurde, hinterließ seinem Nachfolger Klawe eine sehr bescheidene Gemeinschaft, die aus einer Abendmahlsschwester, der Witwe Schneevoogt, die 1766 wieder zugelassen worden war, und zwei ledigen Abendmahlsbrüdern bestand. Die zwei Brüder, der alte Van Meekeren und der mittlerweile erwachsene Sohn Swertners, reisten aber schon im nächsten Jahr nach Zeist bzw. Barby ab. In den folgenden Jahren wuchs die Zahl der Abendmahlsgänger dennoch beträchtlich; 1773 erreichte die Gemeine ihren größten Bestand mit 19 Mitgliedern. Diese Zunahme entstand dadurch, daß fünf alte, abgewanderte Mitglieder wieder und zwölf andere zum ersten Mal in die Gemeine aufgenommen wurden. Wieder zugelassen wurden der Fabrikant Pieter Huurkamp und seine Frau, die Witwe van der Schaft, der Buchbinder Christian Heinrich Bohn und der Organist Johann Gottlieb Bertram, die beide in Deutschland, in Lübeck bzw. Erfurt, geboren waren. Unter den neuen Mitgliedern waren vier Ehepaare, die Frau von Bertram, die Tochter der Witwe Schneevoogt und noch zwei andere ledige Schwestern.²⁸

Zwischen diesen beiden Gruppen gab es einige auffallende Unterschiede. Die neuen stammten, im Vergleich zu den alten Mitgliedern, aus einer sozial niedrigeren Schicht. Sie waren arm und brauchten fast alle kürzere oder längere Zeit Unterstützung in Form von Torf (als Heizmaterial), Medizin oder Geld. Von 1772 an zahlten die reicheren Mitglieder der Gemeine Klawe ein festes Gehalt von jährlich 400 Gulden, dazu noch Licht und Heizung. Auch übernahmen sie alle Kosten, die in Zeist für das Abschreiben der Wochen- und Gemeinnachrichten, die Post und die Reisen entstanden.

²⁷ Vgl. über diese Angelegenheit den Brief von Klawe an die AK, d.d. 19. November 1772, ABZ, PA II. R 9. B 14b, und das Protokoll der AK, d.d. 20. November 1772 und 14. Januar 1773, ABZ, PA II. R 1. BI 9.

²⁸ Diese und die folgenden Daten können den Mitgliederverzeichnissen aus AEBGbZ, Inv. Nr. 173, S. 83 und AEBGbZ, Inv. Nr. 221 entnommen werden.

Die Gemeinde stützte sich in finanzieller Hinsicht auf die Beiträge von Huurkamp, Schneevoogt und Van der Schaft. Die alten Mitglieder bestimmten zusammen mit dem Prediger das Gemeindeleben und waren auch alle beteiligt an den Konferenzen, die ab 1772 monatlich über die Gemeindeangelegenheiten berieten.²⁹

Mit Ausnahme der beiden lutherisch getauften Deutschen waren alle alten Mitglieder Mennoniten. Unter den neuen Mitgliedern waren sieben Mennoniten und sieben Reformierte. Die Tochter Schneevoogt, Maria, war lutherisch getauft. Unter den neuen Mitgliedern war sogar eine katholische Frau. Die Gemeinde war also, im Vergleich zu früher, kirchlich vielfältiger geworden. Eine weitere auffällige Sache ist, daß alle alten Mitglieder bis zu ihrem Lebensende in der Gemeinde blieben, während unter den neuen eine größere Fluktuation zu beobachten ist. Nur wenige von ihnen sind als Mitglied der Brüdergemeinde gestorben; die meisten haben die Gemeinde innerhalb weniger Jahre wieder verlassen. Dabei spielten verschiedenste Beweggründe eine Rolle: der Maurer Frans Jongejan verließ die Gemeinde verärgert, weil ihn Gottlieb Bertram sein Haus nicht reparieren ließ. Maria Schneevoogt und das Ehepaar Stann wurden wegen einer sexuellen Verfehlung ausgeschlossen. Maria Moreau wurde geisteskrank und zog zu ihrer Familie nach Amsterdam. Verschiedene andere verabschiedeten sich in aller Stille. Die katholische Frau Geertraud van der Vlucht suchte vergeblich Verbindung zu den arminianischen Remonstranten.

Nur in einer Hinsicht gab es eine Übereinstimmung zwischen den alten und neuen Mitgliedern: das Durchschnittsalter war sehr hoch. Klawe und seine Frau ausgenommen, waren 1773 nur fünf von den siebzehn Gemeindegliedern jünger als 49 Jahre, was für das 18. Jahrhundert ein hohes Alter ist. Kinder gab es in der Gemeinde nicht. In den Jahren 1774 und 1775 wurden noch zwei weitere gebürtige Haarlemer aufgenommen; aber das waren dann auch die letzten.³⁰ Wäre nicht von außen Zuwachs gekommen, hätte die Gemeinde erneut einen langsamen Rückgang erlebt. Von 1772 an ließen sich aber ab und zu ledige Brüder aus Zeist in Haarlem nieder. Sie hatten als Handwerker in Zeist keine guten Existenzmöglichkeiten oder waren dem Leben in einer geschlossenen Ortsgemeinde nicht gewachsen. Deshalb zogen

²⁹ AEBGbZ Inv. Nr. 173, S. 76-79.

³⁰ Darunter war auch die Tochter des ehemaligen Ältesten de Witt, Josina. Sie kam 1785 ins Schwesternhaus zu Zeist.

sie mit Genehmigung der AK nach Haarlem um.³¹ Diese Brüder heirateten in Haarlem herrnhutische Frauen aus Akkrum, Amsterdam und Haarlem und gründeten Familien. Auch einige Brüder, die aus Zeist fortgegangen waren, suchten in Haarlem erneut Verbindung mit der Brüdergemeinde. Aber diese Kontakte waren meist nur von kurzer Dauer. 1777 trat noch ein Deutscher, der Maler Christian Henning aus Erfurt, der Gemeinde bei; die fünf Kinder, die er mitbrachte, waren zu diesem Zeitpunkt die einzigen in der Gemeinde. Die Brüdergemeinde zu Haarlem wurde mehr und mehr Heimat für deutschsprachige Einwanderer und ihre Frauen.

Diese Handwerker hatten stark wechselnde und oft nur geringe Einkünfte und waren allein nicht im Stande, einen Prediger zu unterhalten. Die Finanzfrage wurde immer mehr zu einem großen Problem. Nachdem 1777 Pieter Huurkamp, als erster der älteren und reichen Mitglieder, verstorben war, wurde das Gehalt des Predigers Herold schon um ein paar Gulden pro Monat geringer.³² In diesen Jahren besaß die Gemeinde nur eine geringe Anziehungskraft auf die Haarlemer Bevölkerung, da Herold, im Gegensatz zu seinem Vorgänger Klawe, nicht in der niederdeutschen Sprache predigte. Von den frühen achtziger Jahren an erwogen die AK und die UAC die Aufhebung der Gemeinde, aber man konnte sich nicht dazu entschließen. Für die Nachfolge von Christian Andreas Hoffmann, der 1782 in Haarlem starb, und Friedrich Siwicke, der nach dem Tod seiner Frau Haarlem wieder verließ, suchten die UAC und die AK einen Prediger, der zum einen gut predigte (und dadurch die Kollektenbüchsen füllte), und zum anderen Eigenkapital besaß.³³ Die Suche dauerte lange, und von 1784 bis 1787 war Haarlem vakant. Schließlich berief man erneut Johann Friedrich Klawe, der zum zweiten Mal nach Haarlem kam.³⁴ Unter seiner Leitung erlebte die Ge-

31 Es betraf den Schuster Johann Andreas Euchenauer (geb. in Stockhausen, 1739) in 1772; den Bildhauer Johann Peter Nyborg (geb. in Kopenhagen, 1736) in 1783; den Silberschmied Johann Ludwig Orthlieb (geb. in Gnadenberg, 1755) in 1790 und den Knopfmacher Johann Jacob Reuss (oder: Reiss) (geb. in Gellhausen, 1753) in 1792.

32 S. seinen Brief an der AK, d.d. 13. März 1780, ABZ, PA II. R 9. B 14c.

33 S. z.B. das Protokoll der AK, d.d. 1. April 1786, ABZ, PA II. R 1. BI 17.

34 Es war überraschend, daß Klawe nach Haarlem zurückkehrte. Seine erste Amtsperiode in Haarlem endete damit, daß er seines Amtes enthoben und nach Zeist gerufen wurde. Er hatte Gemeinglieder beleidigt, die seinen Amsterdamer Kollegen auch einmal predigen hören wollten. Danach weigerte er sich, den immer dringlicheren Bitten der AK und der UAC zu gehorchen und sich bei der Gemeinde zu ent-

meine einen letzten Aufschwung. Die Gottesdienste zogen ab 1787 immer mehr Besucher an, unter ihnen viele preußische Soldaten, die sich bis 1795 in den Niederlanden aufhielten, um den Statthalter Willem V. zu stützen. Einige Soldaten kannten die Brüdergemeinde schon aus ihrer Heimat. Auch viele Bürger kamen, wohl zuerst aus Neugier, in die Brüderkirche. Ende 1790 vergrößerte man den Kirchsaal um dreißig Plätze; trotzdem reichte die Kapazität nicht immer aus.³⁵ Zu Klawes großer Enttäuschung wurde jedoch kein einziges Mitglied gewonnen. Bald zeigte sich, daß die Prognosen für die Zukunft der Gemeinde doch zu optimistisch gewesen waren; denn 1792 war der Höhepunkt schon längst überschritten.

Nachdem Klawe im Jahre 1794 verstorben war, hatte die Gemeinde innerhalb von fünf Jahren drei Prediger, die auf unterschiedliche Weise unterhalten wurden. David Schiffert erhielt von der Gemeinde nur 200 holländische Gulden, obwohl man ihm 350 versprochen hatte, und wurde von der Zeister Diakonie unterstützt.³⁶ Der nächste Prediger, Ephraim Stare, diente sowohl der Gemeinde zu Amsterdam als auch der zu Haarlem. Er wohnte in Amsterdam und reiste sonntags nach Haarlem, predigte und reiste wieder zurück. Auch das war keine befriedigende Lösung, und deshalb suchte man nach einer anderen Möglichkeit. Zwölf Haarlemer Freunde der Brüdergemeinde, die schon lange Zeit enge Beziehungen zu der Gemeinde hatten und sie auch finanziell unterstützten, sicherten zu, zwei Jahre lang einem Prediger ein Gehalt von 450 Gulden zu zahlen.³⁷ Dieser Prediger, Gottlob Martin Schneider, blieb aber nur knapp ein Jahr. Gegen die AK und die getroffenen Verabredungen hob die UAC die Predigerstelle im Frühjahr 1798 auf.³⁸ Die UAC sah offenbar keinen Sinn mehr darin, die bestehende Situation zu halten. Die Brüdergemeinde in Haarlem war allmählich aus einer richtigen Herrnhuter Gemeinde mehr und mehr zu einer Predigtveranstaltung für Interessenten und Freunde geworden. Nach der Aufhebung fiel die Gemeinde auseinander. Nur ab und zu predigte ein Bruder aus Zeist in Haarlem. Erst

schuldigen. Schließlich sahen die AK und die UAC keine andere Lösung und beriefen ihn ab. Nach einigen Jahren wurde Klawe in die Schweiz berufen.

³⁵ AEBGbZ, Inv. Nr. 173, S. 135-137.

³⁶ S. Protokoll AK, d.d. 17. Januar, 19. März und 17. Juni 1795, ABZ, PA II. R 1. BI 20.

³⁷ S. Protokoll AK, d.d. 16. Oktober 1796, ABZ, PA II. R 1. BI 21. Die zwölf Spender erhielten bei dieser Gelegenheit auf ihre Bitte hin die Zustimmung, einmal pro Jahr in der Brüdergemeinde zum Abendmahl zu gehen.

³⁸ Vgl. dazu das Protokoll der AK, d.d. 23. November 1797 und 24. Januar 1798, PA II. R 1. BI 21.

nach mehr als einem halben Jahrhundert wurde im Jahre 1856 erneut ein Prediger nach Haarlem gesandt. Die Brüdergemeinde besteht seitdem noch immer.

Auch der zweite Versuch der Brüdergemeinde, in Haarlem Fuß zu fassen, war also gescheitert. Es zeigte sich, daß die Gemeinde im letzten Viertel des Jahrhunderts immer weniger im Stande war, sich selbst zu erhalten. Die UAC zog Konsequenzen daraus und hob die Gemeinde auf, wenn auch, in Anbetracht der mit den Freunden getroffenen Verabredungen, der Moment dazu schlecht gewählt war. Ein Blick auf den Mitgliederbestand zeigt deutlich, daß es eigentlich nie eine zweite Generation herrnhutischer Haarlemer gegeben hat. Von den Menschen, die zwischen 1740 und 1751 Mitglieder wurden, sind zwar einige Kinder in der Gemeinde getauft worden; aber diese verschwanden mit ihren Eltern im Jahre 1752. Als ein Teil dieser ehemaligen Mitglieder um 1770 wieder in die Brüdergemeinde zurückkehrte, waren die Kinder schon erwachsen, gehörten aber nicht der Brüdergemeinde an. Andere Haarlemer, die in diesen Jahren bis 1775 der Gemeinde beitraten, brachten keinen "Nachwuchs" mit. Nur die später hinzukommenden deutschsprachigen Handwerker hatten Kinder, die aber bis zum Ende des Jahrhunderts noch nicht erwachsen waren. Dieser "Nachwuchsmangel" ist eine der Ursachen dafür, daß die Brüdergemeinde nicht länger bestehen konnte. Hinzu kam, daß sich nach 1776 aus nicht bekannten Gründen gebürtige Haarlemer der Gemeinde nicht angeschlossen haben.

Betrachtet man nur die kleine Zahl der eigentlichen Mitglieder, so bekommt man einen falschen Eindruck. Um die Mitglieder des innersten Kreises der Gemeinde herum bestand ein größerer Kreis von Freunden und Sympathisanten. Diese waren sehr eng mit der Gemeinde verbunden und wurden z.B. auch zu Liebesmahlen eingeladen. In den letzten Jahren waren sie es, die die Gemeinde finanziell am Leben erhielten. Aber auch ihre Beiträge für die Missions- und Anstaltenkollekten waren beachtlich. Unter diesen Freunden gab es auch einige Kinder von ehemaligen Mitgliedern, so z.B. Söhne von Huurkamp van der Vinne und der Schwester Schneevoegt. Daneben müssen viele Haarlemer die Jahre hindurch die Brüderkirche besucht oder auf andere Weise mit der Brüdergemeinde Kontakt gehabt haben. Vor allem die Weihnachts-, Karfreitags- und Ostergottesdienste scheinen sehr beliebt gewesen zu sein. An diesen Festtagen war die Brüderkirche immer gut besucht. Im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts zeigten auch einige reformierte Prediger reges Interesse an den Gedanken und den Schriften der Brüdergemeinde.

Überblickt man die wechselvolle Geschichte der Brüdergemeinde in Haarlem, so kann man eine Beobachtung machen, die auch für die anderen Gemeinden in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zutreffend sein dürfte: die Zahl der Mitglieder allein ermöglicht keine zuverlässige Aussage über den tatsächlichen Einfluß der jeweiligen Gemeinde. Vielmehr muß das Umfeld (Freunde, Sympathisanten) der Gemeinden mit berücksichtigt werden. Gerade in Haarlem zeigt sich, daß die Brüdergemeinde eine viel größere Ausstrahlung besaß, als man aufgrund der Gemeindegröße vermuten sollte.

SUMMARY

From 1739 to the end of the 18th century there existed in the Dutch town of Haarlem a small Moravian congregation. This group, consisting mainly of Mennonites in the beginning, came into existence through the preaching activities of Johannes Deknatel, the well-known Mennonite preacher who also played an important role in the Moravian congregation in the neighbouring city Amsterdam. The community, which was officially declared a *Gemeine* at the end of 1744, grew quickly in the early stages, and in 1746 it had approximately 45 members. Its disintegration in the following years was equally rapid. At the end of 1747, the congregation, which until then had assembled in private houses, purchased a Mennonite church. It was never able to take advantage of this acquisition, as its use was forbidden by the municipal authorities because they were unable to recognize the Brethren as a Church. For a time, religious gatherings by the Brethren were even proscribed by the authorities, but this does not appear to have caused the congregation to suffer any serious disadvantage. In November 1752 a pastoral letter by Zinzendorf was read out to the congregation in which he demanded that the members submit to the authorities in discipline and obedience. The majority of the Haarlem congregation felt unable to follow this command and they left in disappointment. As a result, it found itself suddenly deprived of three-quarters of its membership. In 1755 the last temporary preacher was recalled, and the congregation ceased to exist.

In the course of the reorganization of the Moravian Church after Zinzendorf's death, an attempt was made to resurrect the Haarlem congregation. From 1764-1798 there were once again Brethren in Haarlem directing the life of the congregation. In this second phase of its existence the congregation failed to increase its size measurably, and its membership did not exceed 19. Some of those members who had left in 1752 returned to the congregation. The remaining members consisted of craftsmen who had no means of earning a livelihood in the Zeist community and who settled in Haarlem for economic reasons. The congregation enjoyed the patronage of a not inconsiderable circle of well-wishers who also contributed most of the financial support. In spite of this, the last preacher was recalled in 1798 by the Conference of Elders because the congregation had become too small and impoverished to maintain its own preacher.

Herrnhuter Texte für Telemann'sche Passionsmusiken?

Georg Philipp Telemann (1681-1767) Erdmann Neumeister
(1671-1756) Johann Friedrich Fasch (1688-1758)

von
Guntram Philipp

Hans-Walter Erbe, dem Nestor der Brüdergeschichtsschreibung, gewidmet zu seiner Ehrenpromotion 1987 durch das Moravian College in Bethlehem (USA)

Von seiner Leipziger Inauguraldissertation über "Zinzendorf und der fromme hohe Adel seiner Zeit"¹ im Jahre 1928 bis hin zu den unser Thema berührenden Beiträgen, "Zur Musik in der Brüdergemeinde"², "Zinzendorf und Bach"³ und "Die Herrnhag-Kantate von 1739"⁴ sowie die tiefeschürfende Monographie "Herrnhag. Eine religiöse Kommunität im 18. Jahrhundert"⁵, spannt sich der Bogen des wissenschaftlichen Werkes von Hans-Walter Erbe. Auch die in den folgenden Zeilen aufgeworfene Frage knüpft immer wieder an Forschungsergebnisse dieses verdienten Wissenschaftlers an. Ich verdanke seinen Arbeiten wichtige Anregungen.

In seinen "Vermischte Bemerkungen auf zwei Reisen durch Niedersachsen; in den Jahren 1774 und 1775"⁶ berichtet der Karlsruher Theologe und Naturwissenschaftler Heinrich Sander (1754-1782) auch über einen Besuch in Hamburg. Er schildert u.a. den Pesthof vor den Toren der Stadt und die Gegend zwischen den Hamburger Gärten, wo auch das Lazarett steht, das eine "eigene schöne neumodische Kirche" hat. Er fährt in seinen Schilderungen fort: "Um den Unterhalt der Armen zu erleichtern, pflegt man in der Charwoche in dieser Kirche eine prächtige, affektvolle, die Leidenschaften der auftretenden Personen wohl ausdrückende Passionsmusik aufzuführen, und lockt damit ganz Hamburg hinaus. Die Poesie ist 50 Jahr alt, herzlich schlecht, voll herrenhuthisch-papistischer Tändeleien, aber die Musik ist von Telemann, einem berühmten Hamburger Komponisten."⁷

Im Gegensatz zu der Mehrzahl seiner Reisebeschreibungen bringt der Bericht Sanders über Hamburg nicht die exakten Tagebuchaufzeichnungen, so daß unklar bleibt, ob seine Bemerkungen eigene Erfahrungen widerspiegeln oder auf Aussagen Dritter beruhen. Seine musikalischen Interessen wa-

ren nicht besonders ausgeprägt. Bei dem Besuch von Esterháza (ung. Fertöd), dem "ungarischen Versailles", weiß Sander manches über die ausgedehnten Parkanlagen nach "neuestem Englischen oder Naturgemäßen Geschmack", über das prächtige Schloß mit seinen kostbaren Einrichtungen (u.a. auch den neuen Sommermusiksaal) und dessen kunstbeflissenen Fürsten zu berichten ("liebt Musik, Komödie, Opern etc."); über den dort schon seit Jahren tätigen Joseph Haydn (von 1766 bis 1790 in den Diensten des

Die hinter dem Namen der Verf. in () gesetzten Zahlen verweisen auf die Fußnote mit den vollständigen bibliographischen Angaben.

Abkürzungen

- ADB = Allgemeine Deutsche Biographie. Bd. 1-56, Leipzig 1875-1912, Nachdruck Berlin 1981
- JGP = Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus, Göttingen 1974ff.
- MGG = Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Allgemeine Enzyklopädie der Musik, Bd. 1-16, Reg.-Bd. 1. Kassel-Basel 1949-1986, Studienausgabe 1989.
- NDB = Neue Deutsche Biographie, Bd. 1-15 (-Maltzan), Berlin 1953-1987.
- RGg = Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3. Aufl. Bd. 1-6, Reg.-Bd. 1. Tübingen 1957-1965, Studienausgabe 1986.
- UF = Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine, Hamburg 1976ff.

1 Diss. phil. Leipzig 1928; Reprint in: Erich Beyreuther, Gerhard Meyer und Amadeo Molnár (Hrsg.), N.L. von Zinzendorf. Materialien und Dokumente, Reihe 2, Bd. 12, Hildesheim/New York 1975.

2 in: UF 2 (1977), S. 46-74.

3 in: Dietrich Meyer (Hrsg.), Pietismus - Herrnhutertum - Erweckungsbewegung. Festschrift für Erich Beyreuther, Köln 1982, S. 303-322.

4 UF 11 (1982).

5 UF 23/24 (1988).

6 in: Heinrich Sander, Beschreibung seiner Reisen durch Frankreich, die Niederlande, Holland, Deutschland und Italien..., Zweiter Theil, Leipzig 1784, S. 641-683.

7 Ebenda, S. 676. Vgl. Harald Schultze, Telemann und seine kirchliche Umwelt in Hamburg, in: Die Bedeutung Georg Philipp Telemanns für die Entwicklung der europäischen Musikkultur im 18. Jahrhundert, Teil 3, Magdeburg 1983, S. 46-60, hier S. 53 und Eckart Klessmann, Materialien zum Hamburger Konzertleben in der Zeit Telemanns, ebd., S. 61-70, hier S. 64f; ders. Telemann in Hamburg, Hamburg 1980 sowie Lutz Buchmann, Das Hamburger Musikleben nach Telemanns Tod im Urteil Carl Philipp Emanuel Bachs, in: Kleine Beiträge zur Telemann-Forschung, VII, Magdeburg 1983, S. 36-40.

Fürsten Nicolaus I. Esterházy) fällt kein Wort.⁸ Auch das Anerbieten zum Besuch der beim Eintreffen soeben begonnenen Komödie schlug Sander aus ("Schlaf und Ruhe waren mir lieber."⁹). Ein Verhalten, das bei dem ebenfalls weitgereisten Zeitgenossen Karl von Zinzendorf (1739-1813), dem Neffen des Herrnhuter Zinzendorf, undenkbar gewesen wäre; dieser verzeichnete in seinem Tagebuch 4148 Theaterabende!¹⁰

Die musikalische Kompetenz Sanders mag also umstritten sein, obwohl ihm von Haus aus kirchenmusikalische Fragen nicht fremd gewesen sein dürften. Sein Vater, der Markgräfl. Badische Konsistorialrat und Superintendent Nikolaus Christoph Sander (1722-1794) brachte u.a. 1774 eine "Sammlung verbesserter und neuer Gesänge, als ein Vorschlag zur Verbesserung des Markgräfl. Badenschen Gesangbuchs" heraus.¹¹ Die saloppe Äußerung eines jungen (20jährigen!), kritischen Aufklärers über die Telemann'schen Passionstexte (in späteren Jahren hat sich Sander sehr positiv über die Brüdergemeinde geäußert!) ist zumindest ein interessantes Zeugnis des sich wandelnden Zeitgeistes.

Ging es dem Verfasser offensichtlich mehr um eine Charakterisierung der Texte und weniger um den Nachweis der Autorenschaft, so wäre es trotzdem nicht uninteressant zu untersuchen, ob und in welchem Umfang Zinzendorfsche, bzw. Herrnhuter Dichtung in das musikalische Werk Georg Philipp Telemanns (1681-1767) eingeflossen ist.

In seiner Dissertation über die Telemann'schen Passionsmusiken¹² hat Hans Hörner trotz eifriger Nachforschungen die meisten Text-Autoren

⁸ Vgl. H.C. Landon, Joseph Haydn, Kap. II, Die Jahre in Esterháza 1766-1790, Wien u.a. 1981, S. 51-93.

⁹ Tagebuch der Reise durch Tirol, Oesterreich, Ungarn und das Venetianische. Im Jahre 1782, wie Anm. 6, S. 425-640, hier S. 559ff, Reise nach Esterhas.

¹⁰ Vgl. Ulrich Harbecke, Das Tagebuch des Grafen Karl von Zinzendorf und Potendorf als theatergeschichtliche Quelle. Diss. phil. Köln 1969, S. 116. - Über die vielfältigen Beziehungen Karl von Zinzendorfs zu seinem Onkel und zur Brüdergemeinde soll an anderer Stelle berichtet werden.

¹¹ Vgl. Johann Gorg Meusel, Lexikon der vom Jahr 1750 bis 1800 verstorbenen deutschen Schriftsteller, Bd. 12, Leipzig 1812, S. 37.

¹² Hans Hörner, Gg. Ph. Telemanns Passionsmusiken. Ein Beitrag zur Geschichte der Passionsmusik in Hamburg. Diss.phil. Kiel 1930, Borna-Leipzig 1933, 136 S. - Hörner nennt 46 Passionsmusiken, die Telemann geschrieben hat, von denen jedoch mehr als die Hälfte verloren ging. Vgl. S. 56. - "Die 46 Passionen stellen einen höchst bedeutsamen, bisher aber noch kaum erschöpfend ausgewerteten Beitrag zur Geschichte der Passionskompositionen des 18. Jh. dar." Martin Ruhnke, Art. Telemann, Georg Philipp, in: MGG 13 (1966, Repr. 1989), Sp. 175-211, hier Sp. 199. Vgl. auch

nicht feststellen können, zumal die poetischen Einlagen der Passionen keine individuellen Züge, keine scharf umrissene Dichterpersönlichkeit erkennen lassen; ausgenommen die Texte der Dichter B.H. Brockes, Hunold-Menantes und Postel, aus deren bekannten Passionsdichtungen Telemann Arien in unveränderter Fassung übernommen hat. Von den wenigen, von Hörner identifizierten Passionstextdichtern: dem Rektor des Johanneums, Samuel Müller (1701-1773); dem Pastor J.J.D. Zimmermann (1710-1767) und dem Juristen M.A. Wilkens (einem intimen Freund von Brockes und Hagedorn), handelt es sich ausschließlich um Hamburger Poeten, die kaum eine Verbindung zur Brüdergemeinde vermuten lassen.¹³

Die übereinstimmende religiöse Grundstimmung und Ausdrucksform der Passionsmusiken Telemanns mit Herrnhuter Liedgut und Musik sind je-

Elke Axmacher, "Aus Liebe will mein Heyland sterben." Untersuchungen zum Wandel des Passionsverständnisses im frühen 18. Jahrhundert, (= Beiträge zur theologischen Bachforschung, 2), Neuhausen-Stuttgart 1984. Vgl. auch Walter Blankenburg, Die protestantische Passion, in: MGG 10 (1962, Repr. 1989), Sp. 911-933, bes. Sp. 924ff. "Freilich bedarf es noch einer besonderen Untersuchung, wie weit sich Telemanns Dichtung noch im Passionsverständnis der lutherischen Orthodoxie bewegt, bzw. wie weit sie darüber hinausführt wie z.B. Karl Wilhelm Ramlers Dichtung der Tod Jesu..." Walter Blankenburg, Zum Telemann-Jahr, in: Musik und Kirche 51 (1981), S. 54-58, hier S. 56.

¹³ H. Hörner (12), 2. Teil, Kap. b) Die Textdichter, S. 59-67; vgl. auch Kap. c) Der textliche Aufbau, S. 68-86. Vgl. auch "Telemann und seine Dichter", Konferenzbericht der 6. Magdeburger Telemann-Festtage vom 9. bis 12. Juni 1977, I. Teil, Magdeburg 1978, bes. d. Beitrag von Günter Hartung, Telemann und seine Dichter, S. 12-30. "Wie Telemann zu den Texten seiner nachweisbar schon in Frankfurt komponierten Kantaten gekommen ist, läßt sich anscheinend nicht sicher feststellen; ..." Ebd., S. 29, Anm. 22. - In einem Brief Karl Wilhelm Ramlers (1725-1798), dem Dichter des von Karl Heinrich Graun (1704-1759) vertonten "Der Tod Jesu" (s.u.), an Joh. Wilh. Gleim (1719-1803) vom 9. Febr. 1755 erwähnt dieser die von Telemann vertonte "Betrachtung der 9. Stunde am Todestage Jesu" des Joachim Johann Daniel Zimmermann (1710-1767). Vgl. Wolf Hohohm, Drei Telemann-Miszellen, in: Beiträge zur Musikwissenschaft 14 (1972), S. 237-240, hier S. 239. Vgl. auch Joh. Gg. Meusel, Lexikon der vom Jahre 1750-1800 verstorbenen deutschen Schriftsteller, Bd. 15 (1816), S. 407f, Art. Zimmermann, J.J.D., und G.L. Richter's biographisches Lexikon der geistlichen Liederdichter, 1804; Repr. Leipzig 1970, S. 462. Zimmermann wohnte im Hause Erdmann Neumeisters, war ab 1732 Hauslehrer des jüngsten Sohnes. Ab 1741 war er Diakon an St. Katharinen. 1745 schrieb er die Arien-Fassung für die Telemann'sche Johannes-Passion. Vgl. Werner Menke, Georg Philipp Telemann: Leben, Werk u. Umwelt in Bilddokumenten, Wilhelmshaven 1987, Personenregister, S. 186.

denfalls frappant. Wenn man z.B. Texte¹⁴ wie: "Ihr blutgen Schweiß Rubinen, Ihr sollt mir zum Mahl-Schatz dienen", liest oder den Eingangschor der Passion v.J. 1757 hört: "Küßt die Wunden des Geliebten, Sucht bei seinem Kreuze ruh!", dann ist die Ähnlichkeit evident.

Von etwa 1740 ab hat Telemann häufig die wichtigsten Ereignisse der Passionsgeschichte zum Zwecke einer lebendigeren Darstellung zu kleinen dramatischen Szenen ausgebaut und in den letzten Passionen liebte er es, einzelne Szenen (z.B. die Beschreibung der Geißelung in der Passion v.J. 1763) im Recitativ breit und drastisch schildern zu lassen. "Die Geißelung, Verspottung und der Tod Christi werden so mit lebhaftester Phantasie immer wieder ausgemalt und plastisch vor uns hingestellt."¹⁵ In der genannten Passion v.J. 1763 heißt es in kaum zu überbietender Realistik: "... Und jetzt zerfleischt ihn die Wut der Schar - Er schmiegt sich - winselt - rieselnd Blut quillt Schlag auf Schlag - Ein Schmerz, noch namenlos, erschüttert jedwede Nerve - tief durch jede Ader zittert ein Todesschauer -. Der Bosheit Rotte, von Worten endlich matt, erneut den kühlen Grimm in niedrem Spott; reißt Jesum hin, wirft ein beschimpfend Kleid auf den zerfetzten Leib..."

14 H. Hörner (12), S. 71, Anm. 51 und S. 78. - Ganz ähnliche Texte finden wir auch in der Musik Johann Sebastian Bachs (1685-1750). Wenn man bei ihm hören kann: "Mein Herze schwimmt im Blute" (1714; vgl. F. Blume (23), S. 193), dann läßt sich eine direkte Beziehung zu der Gemeinrede Zinzendorfs auf dem Herrnhaag am 1. Januar 1747 herstellen: "Eine / Gemein-Rede / von dem seligen / Beysammen- wohnen / derer / in JESU lebenden / und schwimmenden Herzen." Vgl. D. Meyer (17), Nr. 180, S. 91; auch Nr. 308, S. 150. - Über den für das kirchenmusikalische Werk J.S. Bachs so wichtigen Dichter, den Weimarer Hofprediger Salomon Franck (1659-1725), der nach dem Urteil von Ph. Spitta an formaler Gewandtheit mit Neu- meister auf eine Stufe zu stellen sei und an Reinheit des Ausdrucks diesem nur wenig nachstünde, schreibt der Bach-Biograph: "Ein Leser seiner Dichtungen würde bei oberflächlicher Kenntnis der Verhältnisse sicherlich auf einen pietistischen Ver- fasser raten." Seine "innigste Wärme der Empfindungen", seine "sinnige Schwärme- rei und weiche Melancholie" legten diese - ansonsten völlig unbegründete - Vermu- tung nahe. Ph. Spitta (38), S. 97-101, hier S. 98; vgl. auch S. 223-226. Vgl. auch O. Brodde (61), Sp. 1563; Heinrich Bessler, Johann Sebastian Bach (1685-1750), in: Johann Sebastian Bach, hrg. v. Walter Blankenburg, (= Wege der Forschung, CLXX), Darmstadt 1970, S. 1-22, hier S. 9f; ders. Bach als Wegbereiter, ebd., S. 198- 246, hier S. 210; Martin Geck, Bachs künstlerischer Endzweck, ebd., S. 552-567, hier S. 554.

15 H. Hörner (12), S.82. Vgl. auch Martin Ruhnke, (12), S. 199f; E. Klessmann (7), S. 63.

usw.¹⁶ Diese übersteigerte, ungemein bildhafte Sprache, deren dichterisch-ästhetischer Wert dahingestellt sein mag, bot jedenfalls sehr brauchbare Texte zur Vertonung und entsprach durchaus Telemanns tonmalerischen Tendenzen - und nicht auch Zinzendorfscher Ausdrucksform?¹⁷

16 Ebenda, S. 82ff. Vgl. auch Edward Olleson, IV. Church Music and Oratorio, in: *The Age of Enlightenment 1745-1790*, ed. by E. Wellesz a.F. Sternfeld, (= *New Oxford History of Musik*, VII), London 1973, S. 288-335, hier S. 328. "Telemann's Tag des Gerichts (1761) is full-blooded almost to the point of vulgarity in its melodramatic scene-painting." Walter Siegmund-Schultze (Gedanken zum gegenwärtigen Telemann-Bild, in: *Die Bedeutung Georg Philipp Telemanns für die Entwicklung der europäischen Musikkultur im 18. Jh.*, Teil 1, Magdeburg 1983, S. 14-23, hier S. 17f), der meint, daß auch die kirchenmusikalische Gebrauchsmusik Telemanns noch erforscht werden müsse, sieht heute die oft kritisierte Tonmalerei positiv. Ludwig Finscher (Der angepaßte Komponist. Notizen zur sozialgeschichtlichen Stellung Telemanns, in: *Musica*, 23 (1969), S. 549-554, hier S. 554) sieht im Abrücken des alten Telemann von der affektiven und figurenhaften Nachzeichnung des Wortes, Ansätze zu einem eigenständigen, nicht am musikalischen Geschmack und Kunstverständnis seiner Umgebung orientierten Kompositionsstil. Vgl. auch die kritische Stellungnahme zu diesem Aufsatz: Martin Ruhnke, Zu Ludwig Finschers neuestem Telemann-Bild, in: *Musica*, 24 (1970), S. 340-345, und Siegfried Kross, Telemann und die Aufklärung, in: *Musica scientiae collectanea*. Festschr. K.G. Fellerer, Köln 1973, S. 284-296, der auf Telemanns "durchaus revolutionäres ästhetisches Programm, das mit Anpassung nichts zu tun hat", (S. 290) hinweist.

17 "Da vor allem die physischen Leiden Christi vergegenwärtigt werden, ist der Körper des Geißelten und Gekreuzigten Gegenstand breitester Ausmalung." Jörn Reichel, Dichtungstheorie und Sprache bei Zinzendorf. Der 12. Anhang zum Herrnhuter Gesangbuch, Bad Homburg 1969, S. 46; vgl. das ganze Kapitel 2. Das Leiden Christi, S. 46-59. - "Die drastische sensualistische Ausmalung der Einzelzüge der Passion Jesu (Blut, Wunden, Schweiß, Leichengeruch) sollten die Realität der Erlösung verdeutlichen, dabei aber mehr das Gefühl als den Verstand ansprechen." Hans Schneider, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, in: Martin Greschat (Hg.), *Orthodoxie und Pietismus*, (= *Gestalten der Kirchengeschichte*, 7), Stuttgart u.a. 1982, S. 347-372, hier S. 368. Vgl. auch Walther Baudert, Der Beitrag der Brüdergemeine zur deutschen Dichtung, in: Otto Riedel (Hg.) *Vom göttlichen und menschlichen Wort*, Berlin 1953, S. 18-56; Heinz Schmidt, Zinzendorf als Liederdichter, in: *Zinzendorf-Gedenkjahr 1960*, Hamburg 1961, S. 71-86; Jörn Reichel, Zinzendorf als anonym Autor geistlicher Lyrik?, in: *Euphorion* 67, (1973), S. 71-73; ders., Zinzendorfs Ausdrucksweise und das Nachschreiben seiner Reden, in: H.-Chr. Hahn und H. Reichel (Hg.), *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760*, Hamburg 1977, S. 142-148; *Liturgische Versammlungen*, ebd., S. 216-219; *Gesang, Singstunden*, ebd., S. 220-228; *Musik*, ebd., S. 229-235; Helmut Bintz, Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Dichter der christlichen Gemeinde, Stuttgart 1979; Gerhard Meyer, Einführung in Zinzendorfs dichterisches

Daß Telemann, der von sich sagte, daß er "allemahl die Kirchen-Musik am meisten werth geschätzt"¹⁸ habe, auch selbst als Dichter in Erscheinung trat, darf in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben. Von seiner poetischen Ader legen nicht nur die zahlreichen Reime in seinem Briefwechsel¹⁹ und die beiden Gedichte auf des Musiktheoretikers, Schriftstellers und Komponisten Johann Mattheson (1681-1764) "Organisten-Probe" sowie das dem Freund Barthold Heinrich Brockes (1680-1747) gewidmete Sonett anlässlich des frühen Todes von dessen Sohn²⁰ Zeugnis ab, sondern auch die

Schaffen. (Des Grafen geistige Entwicklung im Spiegel seiner Dichtung), in: Erich Beyreuther und ders. (Hg.), N.L. v. Zinzendorf, Hauptschriften, Erg.Bd. 2, Hildesheim 1964, S. VII-LXVII; ders., Zinzendorf und seine Gesangbücher als Ausdruck barocken Lebensgefühls, in: Erich Beyreuther u. ders. (Hg.), N.L. v. Zinzendorf, Materialien und Dokumente, Bd.3, Hildesheim 1981, S. IX-XX; Siegfried Höfermann, Stil bei Zinzendorf. Beobachtungen und Erwägungen zu seiner Lehre von der Rechtfertigung, Diss.theol. Zürich 1967. Und weitere Literatur bei Dietrich Meyer (Hg.), Bibliographisches Handbuch zur Zinzendorf-Forschung, Düsseldorf 1987, S. 630.

18 Georg Philipp Telemann. Autobiographien 1718. 1729. 1739, (= Studien zur Auführungspraxis und Interpretation von Instrumentalmusik des 18. Jahrhunderts), hg. v. Rat d. Bez. Magdeburg, Blankenburg/H. o.J. [1977], S. 18. Neuere Forschungen haben ergeben, daß die zuletzt genannte Autobiographie in das Jahr 1740 zu legen ist. Die folgenden Zitate sind der hier genannten Faksimile-Ausgabe entnommen.

19 Besonders in seiner Korrespondenz mit dem Rigaischen Kaufmann J.R. Hollander, wo ganze Briefe oder die meisten Passagen in Reimform abgefaßt sind. Vgl. Hans Grosse und Hans Rudolf Jung (Hrsg.), Georg Philipp Telemann. Briefwechsel. Sämtliche erreichbare Briefe von und an Telemann. Leipzig 1972, S. 179-185; Werner Rackwitz (Hrsg.), Georg Philipp Telemann. Singen ist das Fundament zur Music in allen Dingen. Eine Dokumentensammlung, (= Taschenbücher z. Musikwissenschaft, 80), Wilhelmshaven 1981, S. 172-176 und 183f. - Seine poetischen Ergüsse zeichnet er nicht selten mit dem Anagramm "Melante". Vgl. ebd., S. 136 und 358. - "Daneben dürfte Telemann in seinen Leipziger Jahren (1701-1705) auch die weniger 'gelehrte' als 'galante' Strömung in der hohen Beamten- und Adelspoesie des 17. Jahrhunderts kennengelernt haben. [...] Die volkstümlichen Züge mögen durch sein Musikertum, durch Operntexte und durch den Sorauer Verkehr mit vielgeristen Musikanten (wie sein Schwiegervater Eberlin einer war) sich erklären lassen." G. Hartung (13), S. 15f. Die 1709 in Eisenach geheiratete Amalie Louise Juliane Eberlein starb bereits 1710 bei der Geburt ihres ersten Kindes. Vgl. W. Menke (13), S. 12.

20 H. Grosse/H.R. Jung (19), S. 258-269, Nr. 91 und 92 und S. 246, Anm. 69. Wladimir Rabey bezeichnet Telemann auch als einen begabten Schriftsteller, Librettisten und Dichter. In: Kleine Beiträge zur Telemann-Forschung, VII, (= Magdeburger Telemann-Studien), Magdeburg 1983. Züge eines neuen Künstlertypus in Leben

Gedichte in den Autobiographien. Seine umfassende Bildung und seinen geschickten Umgang mit der Sprache wollte er nicht nur durch ständige Zitate antiker Schriftsteller demonstrieren, sondern mit den vielfach eingeflochtenen Reimen beweisen, daß er sich auch in diesem Medium souverän auszudrücken vermochte. So fehlen bei der Aufzählung der musikalischen Werke nicht die Hinweise auf selbst verfaßte Texte. Und wenn er auch im Hinblick auf B.H. Brockes' Passions-Oratorium erklärt, daß "dessen Poesie von allen Kennern für unverbesserlich gehalten wird", so stellt er sich mit diesem Dichter doch auf eine Stufe, wenn er am Schluß bei der Erwähnung der Passions-Musiken schreibt: "worunter zwei ganz poetisch, und zu deren einer, nemlich dem Seligen Erwägen, die Worte von meiner Feder sind."²¹ Mit bezug auf diese, 1719 herausgekommene Passionsmusik meint der Enkel Georg Michael: "Sein so genanntes *Selige Erwägen* ist wirklich fast mehrentheils ein Muster einer geistlichen Cantaten-Poesie, so, wie es allemahl ein Muster der musikalischen Ausführung bleiben wird."²² Das außerordentlich reichhaltige musikalische Schaffen - man bedenke nur, daß 1518 Kirchenkantaten für Telemann nachgewiesen sind!²³ - ließ ihm jedoch nicht genügend Zeit, seine dichterischen Fähigkeiten zu entfalten, und so war er unermüdlich auf der Suche nach geeigneten Texten. Dem Frankfurter Gelehrten, Poeten und Kupferstecher Johann Friedrich Armand von Uffenbach (1687-1769) schrieb er z.B. 1724: "Indessen ersuche Ew. HochEdelgehobren so wohl von dero eigenen Arbeit, als auch von andern, /:wiewohl ich zu glauben habe, daß *Ihr* Schwan ohne Verwandten und Nachbarn ist:/ be-

und Werk Georg Philipp Telemanns, S. 4-9, hier S. 8; Wolf Hohohm, Zwei Gedichte. Ebd. S. 21-28.

²¹ G.Ph. Telemann (18), S. 20 und 50, siehe auch S. 44 und 47; Harald Kümmerling (Hrsg.), Georg Philipp Telemann redet hier selber. In: Fusa, Journal für Kenner & Liebhaber von Kunst, Literatur, Musik, 1 (1981), S. 2-12 und 4 (1981), S. 5-18, hier S. 7, 11f und 18. - Telemann bedankt sich bei dem Frankfurter Schöffen und Ratsherrn J.F. Armand von Uffenbach für den "Lobspruch auf meine wenige Passions-Musik..." (4.X.1724), zit. n. H. Grosse/H.R. Jung (19) S. 215. W. Blankenburg (12), S. 56, bezeichnet dies Werk als das beliebteste und auch noch über den Tod des Verf. hinaus immer wieder aufgeführte Vokalwerk. Vgl. auch Martin Ruhnke, Telemann und seine selbst verfaßten Texte unter besonderer Berücksichtigung des Passionsoratoriums "Seliges Erwägen", in: Konferenzberichte der 6. Magdeburger Telemann-Festtage 1977, Magdeburg 1978, S. 27-40.

²² Zit. n. H. Grosse/H.R. Jung (19), S. 152, Anm. 3.

²³ Vgl. Friedrich Blume, Geschichte der evangelischen Kirchenmusik, Kassel u.a. 1965², S. 190. Nach Bernd Baselt, Georg Philipp Telemann und die protestantische Kirchenmusik. In: Musik und Kirche 37 (1967), S. 196-207, hier S. 198 "etwa 1400".

sonders von dem, was in die Music laufft, mir etwas mit zu theilen." Und ein Jahr darauf bittet Telemann um "ein halb oder ganz Dutzend Cantaten von geistlich-moralischen Inhalte...", deren Komposition er "nach allem besten Vermögen" übernehmen wolle.²⁴ Ein erst kürzlich entdeckter Brief von Telemann aus dem Jahre 1757 macht die Verlegenheit um fähige und zuverlässige Kantatendichter deutlich. Da war bereits ein Konzert nach Michaelis (29.IX.) im "Drillhaus" zu Hamburg angekündigt und Friedrich Wilhelm Zachariae (1726-1777) hatte bis Ende August noch nicht den versprochenen Text übersandt. Telemann beschwört den unbekanntes Adressaten, ihm zu helfen, gegebenenfalls "Selbst Hand dran zu legen"²⁵. Ein gewichtiger Teil seines erhaltenen Briefwechsels befaßt sich mit dem Problem, brauchbare Textvorlagen zu erhalten. Natürlich lag Telemann sehr daran, angesehene und gute Dichter für seine Kompositionen zu gewinnen, und er war darin auch in vielen Fällen sehr erfolgreich.

Mit dieser Problematik ungeeigneter Texte für Kirchenkantaten setzte sich auch Carl Heinrich Graun (1704-1759) in einem Brief an Telemann²⁶ auseinander. "Meine Gedancken wegen des all zu hefftigen Feuers eines Poeten zur Kirchen Musique habe aus meiner eigenen Erfahrung genommen, indem meine Freunde über dergleichen hefftige Plätze Gelegenheit bekommen, mit raison zu kritisiren, ich aber habe zu meiner Excuse nichts anders finden können, als des Poeten allzuhefftige, und mannichmahl an un-rechten Orte applicirte Ausdrücke." Ein "dergleichen übel applicirter Ausdruck in Dero sonst durchaus schönen Passion...", weiß auch Graun gegen-

²⁴ Zit. n. H. Grosse/H.R. Jung (19), S. 217 und 219; vgl. auch Briefe v.J. 1726 und 1727, Nr. 74 und 75, S. 221-223. - 1726 war auf Kosten des Hrzg. von Braunschweig gedruckt worden: "Poetischer Versuch, worinnen die Nachfolge Christi in Betrachtung seiner heilsamen Lehre [...] zu einem Kirchen-Jahrgange [...] entworffen wird." Telemann vertonte eine Reihe von Texten dieses Jahrgangs. Ebd., S. 241f, Anm. 36 und 37. - Die "Nachfolge Christi" hat übrigens auch Joh. Fr. Fasch vertont. Welche Schwierigkeiten damit verbunden waren, schildert er in einem Brief an Uffenbach vom 1. März 1752. Bernhard Engelke bezeichnet in seiner Leipziger Dissertation, Johann Friedrich Fasch. Sein Leben und seine Tätigkeit als Vokalkomponist, Halle a.S. 1908, S. 38, diesen Brief fälschlicherweise (s.u.) als "den einzigen erhaltenen Privatbrief des Meisters."

²⁵ Wolf Hobohm, Ein unbekannter Brief. Aus dem Alltag des Kapellmeisters Telemann. In: Kleine Beiträge zur Telemann-Forschung, VII, (= Magdeburger Telemann-Studien), Magdeburg 1983, S. 29-35 und 49-51, hier S. 30 und 33. - Tatsächlich fand die Uraufführung der "Tageszeiten" wie geplant bald nach Michaelis am 20. Oktober statt; Zachariae hatte den Text offenbar noch rechtzeitig abgeliefert.

²⁶ Berlin, den 20. Juni 1747. H. Grosse/H.R. Jung (19), S. 273.

über Telemann zu erwähnen. Allerdings fügt er entschuldigend hinzu: "Hier fället die Critique absolut auff den Poeten... Solten auch unsere Herren Poeten künfftig mit einem himmlischen Feuer begabet werden, als wie die alten Propheten, so würde ich es vor eine Blasphemie halten, darwieder was ein zu wenden."

Auch Johann Friedrich Fasch (1688-1758), der übrigens ebenso wie Telemann viele Texte selbst verfaßte, kannte das Problem, "zur Music erwünscht einschlagende Poesie" zu erhalten. Auch er wandte sich mit diesem Anliegen an Uffenbach und vergaß nicht in einem P.S. zu erwähnen: "Euerer Gn. schöne & erweckliche Poesie habe ich es zu danken, dass von vielen Music Liebhabern versichert worden, es wäre mir hier noch keine Arbeit so gerathen als diese itzige."²⁷ In dem Verzeichnis der Kirchenjahrgänge finden sich u.a.: 8) Texte zur Kirchenmusik, 1725 der sogenannte Hallische von Zachau; ... 12) Benjamin Schmolckens Nahmen Buch Christi und der Christen, 1732 bis 1733."²⁸ Im Hinblick auf das gesamte Kantatenwerk Faschs urteilt jedoch Engelke: "Begegnet man in den Messen wahren Perlen des Sologesangs, so wird man in den Cantaten nach solchen Stücken vergeblich suchen, der oft über jeden Begriff platte Text lähmt die Phantasie des Tondichters."²⁹

Oft waren die angesprochenen Personen keine Dichter im eigentlichen Sinne, sondern schlichte Pastoren oder begabte Schulmeister, die schlecht und recht ihr Handwerk beherrschten und nach entsprechenden Vorlagen ihre Texte reimten.³⁰ Sollten sich auf diesem Wege brüderische Texte in die Kirchenmusik Telemanns "eingeschlichen" haben?

Für eine zustimmende Antwort der im Titel dieses Aufsatzes gestellten Frage spräche auch der Umstand, daß in den baltischen Provinzen, wo das

²⁷ B. Engelke (24), S. 39 u. 42f. Es handelt sich um die 1751 komponierte Kantate "Von der Nachfolge Christi von Uffenbach". Vgl. auch Anhang III, Johann Friedrich Fasch als Dichter (ebd., S. 76-88) u. "Vollständige Kirchen=Jahr Gänge", ebd. S. 55.

²⁸ Ebd., S. 55.

²⁹ Ebd., S. 45.

³⁰ Vgl. H. Grosse/H.R. Jung (19), IV Telemann und seine Dichter, S. 135-164, hier S. 138. Telemann mahnte den Eisenacher Hof, seinen Textdichter Erdmann Neumeister, "den berühmtesten, und einzigen guten Poeten in geistlichen Sachen", angemessen zu bezahlen, weil er sonst "zu besorgen habe, von gedachtem Herrn Neumeister niemahls etwas wieder zu bekommen". Brief v. 27. Dez. 1714. Ebd., Nr. 55, S. 175. Vgl. auch G. Hartung (13), S. 14 u. 18. Ch.D. Ebeling (1770) spricht daher von "elenden und mittelmäßigen Texten", zit. n. B. Baselt (23), S. 200. - Ob womöglich diese Aussage das Urteil Sanders bestimmt hat?

orthodoxe Luthertum und der Pietismus Zinzendorfscher Prägung heftig aufeinanderprallten, gegenüber den Texten Telemann'scher Passionsmusiken erhebliche Vorbehalte bestanden. In Riga zählten die Passionsmusiken in der Karwoche zu den musikalischen Höhepunkten. Durch Initiative des wohlhabenden Kaufmanns und Musikliebhabers J.R. Hollander, der selbst einen Kantatentext gedichtet und Telemann zugeschickt hatte, auch Auftragsarbeiten (u.a. Hochzeitskantate 1732/33) an Telemann vergab, wurde dort eine beachtliche Telemann-Musikpflege getrieben.³¹ Seit der Berufung des Enkels Georg Michael Telemann (1748-1831) als "Cantor u. Music-Director der Rigischen Stadt-Kirchen" (1773-1828), kamen vornehmlich Werke seines Großvaters zur Aufführung. H. Hörner³² gibt für die Jahre 1758 bis 1827 insgesamt 28 Aufführungen Telemann'scher Passionen an den Karfreitagen für Riga an. Der Enkel zog aus der kirchenpolitischen Situation die notwendigen Konsequenzen und erklärte schon 1805, daß er da, "wo es ihm unumgänglich nöthig schien", die "veraltete Sprache ... in die Sprache unsers Zeitalters..." übertragen habe. "Die neuen Worte der Choräle sind, wiewohl an einigen Orten, gewisser Umstände wegen, [Hervorhebung G.Ph.] etwas abgeändert, sämmtlich aus dem neuen Rigischen Gesangbuche entlehnt; womit man hoffentlich zufrieden seyn wird."³³ Die Affinität der ursprünglichen Texte zu brüderischer Theologie und Poesie wird auch durch die Tatsache indirekt bestätigt, daß der in den Auseinandersetzungen zwischen der lutherischen Landeskirche und der Herrnhuter Brüdergemeine an vorderster Front stehende Generalsuperintendent K.G. Sonntag (1765-1827)³⁴ sich gemüßigt sah, neben dem Vermerk der Dorpat'schen Zensurbehörde im Textbuch von 1827 zu Telemann's Markuss Passion (1759) zu erklären: "daß in diesen Blättern nichts, was gegen die Grundsätze der Augsburgischen Confession verstößt, enthalten..." sei.³⁵

31 Vgl. H. Grosse/H.R. Jung (19), S. 173 und Briefe Nr. 59-62, S. 179-185; W. Rackwitz (19), S. 172-176 und 183f. Vgl. auch M. Ruhnke (12), Sp. 200 u. 210ff.

32 H. Hörner (12), S. 136.

33 Zit. n. H. Grosse/H.R. Jung (19), S. 152f. - Vgl. auch Martin Ruhnke, Zur Hamburger Umtextierung von Telemanns Passionsoratorium "Seliges Erwägen", in: Festschrift Georg von Dadelsen, Neuhaus-Stuttgart 1978, S. 255-265, hier S. 257f.

34 Vgl. Guntram Philipp, Die Wirksamkeit der Herrnhuter Brüdergemeine unter den Esten und Letten zur Zeit der Bauernbefreiung (Vom Ausgang des 18. bis über die Mitte des 19. Jhs.), (= Forschungen z. internat. Soz.- u. Wirtsch.gesch., Bd. 5), Köln-Wien 1974, S. 123, 213, 214, Anm. 108, 294 und 301.

35 Heinrich Miesner, Die Lebensskizze des jüngeren Telemann (1748-1831) und sein Werk. In: ZsVerHbgGesch., 33 (1933), S. 143-156, hier S. 145 und 149.

Mangels ausreichenden Belegmaterials sind die Beiträge Telemanns zur Geschichte der protestantischen Passionskompositionen heute kaum bekannt.³⁶ Leider haben sich Hinterlassenschaftsakten, die über Notenbestände und die Bibliothek Telemanns Auskunft geben könnten, bis jetzt nicht finden lassen;³⁷ im Gegensatz zu dem Nachlaß J.S. Bachs. Unter den zur Inventarisierung gelangten Büchern befanden sich 81 theologische Werke und Erbauungsbücher. Bei einer kritischen Analyse dieses Bestandes kommt J. Wallmann entgegen bisherigen Aussagen zu dem Ergebnis: "nach den geistlichen Büchern seiner Bibliothek steht Bach weder der Frühaufklärung noch dem Pietismus nahe, sondern er gehört ganz dem geistigen Raum der lutherischen Spätorthodoxie zu, wie sie im frühen 18. Jahrhundert an den Stätten seines Wirkens in Arnstadt, Mühlhausen, Weimar und zuletzt in Leipzig herrschte." - "Bach und Spener haben Luther mit verschiedenen Augen gelesen ... Bach lebte in eben jener Welt der lutherischen Orthodoxie und ihrer Gottesgewißheit, die Spener und der Pietismus in Frage gestellt haben."³⁸

Um der Beantwortung unserer Fragestellung etwas näher zu kommen, liegt es nahe, dem Lebensweg Georg Philipp Telemanns zu folgen. Der führt uns an seine erste Wirkungsstätte nach Sorau in der Niederlausitz.

"Was Telemann", so schreibt Werner Rackwitz in dem Vorwort zu der von ihm herausgegebenen Dokumentensammlung³⁹, "an die Hofhaltung des Grafen Erdmann II. von Promnitz in Sorau [heute Żory, Kr. Rybnik] zog, ist

³⁶ B. Baselt (23), S. 204.

³⁷ Wolf Hobohm (13), S. 239, hat daher Nachforschungen nach Telemanns Bibliothek und Musikaliensammlung angeregt. Hier dürften vielleicht auch Bücherkataloge weiterführen. Vgl. Reinhard Breymayer, Auktionskataloge deutscher Pietistenbibliotheken, in: Reinhard Wittmann (Hg.), Bücherkataloge als buchgeschichtliche Quellen in der frühen Neuzeit, (= Wolfenbütteler Schriften zur Geschichte des Buchwesens, 10), Wiesbaden 1984, S. 113-208.

³⁸ Johannes Wallmann, Johann Sebastian Bach und die "Geistlichen Bücher" seiner Bibliothek, in: JGP 12 (1986), S. 162-181, hier S. 177 und Ders., ebd., Geistliche Erneuerung der Kirche nach Philipp Jakob Spener, S. 12-37, hier S. 12 u. 14. Religiöse Dichtung, die sich zweifellos im Besitz J.S. Bachs befunden hat, ist - abgesehen von dem achtbändigen Gesangbuch von Paul Wagner, darin nicht verzeichnet; offenbar hatten schon vorher einige der Erben "aufgeräumt". Vgl. Philipp Spitta, Johann Sebastian Bach. Gekürzte Ausgabe mit Anmerkungen und Zusätze von Wolfgang Schmieder, Leipzig 1935, S. 354-357. Vgl. auch H.W. Erbe (3).

³⁹ W. Rackwitz (19), S. 16. Auch W. Menke (13; S. 10) schreibt noch 1987: "Unter welchen Umständen es zu seiner Berufung an den Hof des Grafen Erdmann von Promnitz nach Sorau kam, ist nicht bekannt."



Georg Philipp Telemann 1681-1767

Aquatintablatt von V.D. Preisler nach L.M. Schneider
Archiv für Kunst und Geschichte, Berlin

letztlich nicht zu ermitteln, noch wodurch und bei welcher Gelegenheit er die gräfliche Aufmerksamkeit auf sich gelenkt hatte. Möglicherweise hat ihm die 'Gnade Sr. Hoch.Fürstl. Durchl. des Hertzogs von Weissenfels' den Weg bereitet." Die durchaus zutreffende Vermutung von W. Rackwitz kann durch die Dissertation von H.W. Erbe und die Biographien über Erdmann Neumeister bestätigt und begründet werden.

In zweien seiner Autobiographien berichtet Telemann, daß ihm während seines Studiums in Leipzig nicht nur 1702 das "Directorium über die Musik in der neuen Kirche" übertragen worden sei, sondern daß er auch das Collegium musicum an der Universität aufgebaut habe. Voller Stolz berichtet er: "Es hat etliche mahl die Gnade gehabt / Se. Königliche Pohlnische Majestät/ und andere grosse Fürsten zu divertiren." Das waren günstige Voraussetzungen, sich durch "einige für Dero Theater componirte Schau-Spiele" das Wohlwollen des Weißenfesler Herzogs zu erwerben. Vor allem aber war ihm wichtig, mit diesen Werken "derer Herren Virtuosen in Dreßden/ bey denen die Delicatesse Welschlandes/ und Franckreichs Lebhaftigkeit/ als in einem Mittel-Puncte zusammen kommt", Anerkennung zu finden. "Dieser ihre Approbation, sage ich/ womit sie meine Executionen beehrten/ half allhier nicht wenig zu meinem ferneren Fortgange." Wenn sich mit dieser, in der damaligen Zeit kompetentesten Legitimation, schon nicht direkt der Weg nach "Elbflorenz", der unbestrittenen Musikmetropole,⁴⁰ bahnen ließ, so lag es nahe, über eine mit dem sächsischen Hof eng verbundene Residenz die Berufskarriere zu eröffnen. Daß Telemann sein Vorwärtkommen unter diesem Aspekt ganz zielstrebig verfolgte, bezeugen seine eigenen Worte: "Ist etwas in der Welt/ wodurch der Geist des Menschen aufgemuntert wird/ sich dem/ was er gelernet/ immer geschickter zu machen/ so wird es wohl der Hoff seyn. Man suchet die Gnade derer Grossen/ die Höflichkeit derer Edlen/ und die Liebe nebst der Hochachtung derer übrigen

⁴⁰ Karl Friedrich Zelter (1758-1832) schreibt in seiner Biographie von Karl Friedrich Fasch (1736-1800), dem Begründer der Berliner Sing-Akademie, (Faksimileausgabe v.J. 1801 in den Studien z. Aufführungspraxis u. Interpretation v. Instrumentalmusik d. 18. Jhs., H. 21, o.J. [1983], S. 11): "Der Wunderruf der Dresdner Kapelle und die Schönheiten der Musiken, die daselbst aufgeführt wurden, erfüllte dazumal ganz Deutschland." Vgl. auch: Musikzentren in der ersten Hälfte des 18. Jhs. und ihre Ausstrahlung, (= Studien zur Aufführungspraxis u. Interpretation v. Instrumentalmusik des 18. Jhs., H. 8), Blankenburg [1979]; hier bes. Eleonore Zeim, Musikzentrum Dresden. Notizen zur Ära Hasse (S. 64-69) und Ortrun Landmann, Zur Standortbestimmung Dresdens unter den Musikzentren der ersten Hälfte des 18. Jhs. (S. 47-55); W. Menke (13), S. 14.

Bedienten zu erlangen/ und läßt sich keine Mühe verdriessen/ seinen Zweck zu erreichen/ zumahl wenn man noch bey denen Jahren ist/ die zu solchen Unternehmungen das benöthigte Feuer haben."⁴¹ Telemann plante konsequent nach dieser Maxime seine Karriere.

Der in Schlesien reich begüterte Graf Erdmann II. von Promnitz (1683-1745)⁴² war kurfürstlich sächsischer Kabinettsminister und Ritter des polnischen Weißen Adlerordens. Der lebhafte Verkehr mit dem Dresdener Hof und nicht zuletzt die Besuche August des Starken (1670-1733) in Sorau/Niederlausitz boten immer wieder Anlaß zu repräsentativen Festlichkeiten.⁴³ Was also lag näher für einen jungen, aufstrebenden Musiker, sich an dieser kleinen aber nicht ganz einflußlosen Residenz seine Sporen zu verdienen! Die bereits erwähnten guten Beziehungen Telemanns zum Weißenfeler Hof sollten sich bezahlt machen, denn Graf Erdmann II. von Sorau schuf verwandtschaftliche Beziehungen zum Hause Sachsen-Weißenfels. Er heiratete am 16. Juni 1705 die Schwester Anna Maria (gest. 1731) des regierenden Herzogs Johann Georg, dem Telemann seine ersten Opern geschrieben hatte. Ob Graf Erdmann II., der nach seinem Studium von 1700 an seine Kavaliereisen durchführte, Telemann in Leipzig persönlich kennen lernte, mag dahingestellt bleiben, von ihm gehört hat er ohne jeden Zweifel in Weißenfels.

Ob die Berufung Telemanns nach Sorau auch im Zusammenhang mit der Kirchenpolitik der "mit aller Geheimdiplomatie der Zeit glänzend vertrauten Männer um August Hermann Francke"⁴⁴ gesehen werden muß, sei hier als Frage zur Diskussion gestellt. Immerhin hatte sich der junge Student in Leipzig auch als ein exzellenter Kirchenmusiker hervorgetan. Von der pieti-

41 G.Ph. Telemann (18), S. 15f. Vgl. auch Ludwig Finscher (16), S. 551.

42 Über die genealogischen Angaben zum Geschlecht der von Promnitz, siehe Gerhard Meyer, Gnadenfrei. Eine Herrnhuter Siedlung des schlesischen Pietismus im 18. Jahrhundert, Hamburg 1950, S. 128f. Vgl. auch Friedrich Wilhelm Barthold, Die Erweckten im protestantischen Deutschland während des Ausgangs des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, besonders die frommen Grafenhöfe. 1852/53, Repr. Darmstadt 1968, S. 227-240.

43 H.W. Erbe (1), S. 55. - Anlässlich der Beerdigung des Vaters 1703 wird der Pomp des Zeremoniells hervorgehoben, "welche den Reichthum und die fürstengleiche Geldtung des Geschlechts bezeugten". F.W. Barthold (42), S. 231.

44 Erich Beyreuther, Zinzendorf und die sich allhier beisammen finden, Marburg/L. 1959, S. 139. Vgl. Hans Rudolf Jung, Telemanns Wirkung und Ausstrahlung auf Musiker und das Musikleben in Thüringen, in: Die Bedeutung... (16), S. 30-44. Die Frage scheint auch im Zusammenhang mit der Berufung Erdmann Neumeisters nach Sorau gerechtfertigt.

stischen "Leipziger Bewegung" August Hermann Franckes (1663-1727) am Ausgang des 17. Jhs. war - neben Erdmann Neumeister - jedenfalls der Musiker Johann Schelle (1648-1701), der Vorgänger des Thomaskantors Johann Kuhnau (1660-1722) nicht unberührt geblieben. Er führte die Evangelienkantate mit eingefügten geistlichen Liedversen in Leipzig ein. "Der damit gewonnene subjektive und verinnerlichte Ton weist auf Beeinflussung Schelles durch das Frömmigkeitsideal des Pietismus hin." 1682 schrieb er zusammen mit Johann Pezel (1639-1694) die Melodien für das Gebet- und Liederbuch "Der andächtige Student" des später (1690) seiner pietistischen Haltung wegen gemäßregelten Leipziger Universitätsprofessors J. Feller.⁴⁵ Die pietistische Gesinnung des Thomaners in der Ära Kuhnau, Johann Friedrich Fasch, ist - jedenfalls für die späteren Lebensjahre - unbestritten. Der Einfluß Halles scheint trotz der siegreichen orthodoxen Richtung in Leipzig nicht gänzlich verloren gegangen zu sein. Eine persönliche Beziehung Telemanns zum Hallischen Pietismus in seiner Leipziger Zeit liegt also durchaus im Bereich des Möglichen. Dagegen spricht auch nicht die mit keinem einzigen Beleg abgesicherte Aussage von Günter Hartung: "übrigens scheint auch Telemann keine Neigungen zum Pietismus besessen zu haben."⁴⁶ Vielleicht bietet diese Hypothese eine Erklärung für Telemanns unvollständige und unzutreffende Angaben über seinen Aufenthalt in Sorau.

Unter der Regierung des Balthasar Erdmann von Promnitz (1659-1703) war es zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen Pietisten und orthodoxen Lutheranern in Sorau gekommen; die letzteren behielten schließlich die Oberhand. Erdmann II. hatte seit 1698 an der erst vier Jahre zuvor gegründeten Reformuniversität Halle die Juristerei studiert, wobei er unter den starken Einfluß A.H. Franckes (1663-1727) geriet. Er hörte nicht nur die juristischen Vorlesungen, sondern auch theologische Kollegien bei Buddeus, Breithaupt und Francke. Auf seiner Kavaliereise wurde er von Gottfried Ernst von Wuttgenau (geb. 1673), - allgemein nur als "der fromme General" bezeichnet - begleitet. Dieser hatte die gleiche Aufgabe zwei Jahre zuvor (1698) bei dem jungen Grafen Heinrich XXIV. Reuß-Köstritz (1681-1748) wahrgenommen.⁴⁷ Wuttgenau war es auch, der "nach der Heimkehr die Wahl Erdmanns II. auf die Prinzessin Anna Maria von Sachsen-Weißenfels"

⁴⁵ Peter Hauschild, Art. Johann Schelle, in: MGG 11 (1963, Repr. 1989), Sp. 1658-1661, hier Sp. 1659.

⁴⁶ Vgl. Hartung (13), S. 19. Siehe unten S. 40 Anm. 52 und S. 45f.

⁴⁷ H.W. Erbe (1), S. 54f und passim; G. Meyer (42), S. 25; F.W. Barthold (42), S. 221f und 227.

lenkte.⁴⁸ Der junge Graf scheint die religiösen Eindrücke seiner Studienzeit sehr schnell wieder abgeschüttelt zu haben. Er liebte Pracht und Etikette, baute ein repräsentatives Schloß, hielt einen großen Hof, und "das 'zierliche Tanzen' wurde mit Eifer und Hingabe gepflegt". Von 1705 an - dem Jahr, in dem Telemann nach Sorau kam -, so berichtet H.W. Erbe⁴⁹, waren aber die Augen von Francke und Heinrich XXIV. Reuß "nach Sorau gerichtet, unter dessen Bürgerschaft es noch 'christliche Herzen' gab, dessen weltfreudiger Hof ihnen aber Besorgnis erregte. Vorläufig war dort jedoch nichts zu erreichen". Daß trotz des kritischen Urteils aus Halle der evangelische Sinn Erdmanns II. durchaus lebendig war, bezeugt jedoch die folgende Tatsache. Durch die Altrandsädter Konvention (1.IX.1707), in der u.a. den Evangelischen Gewissensfreiheit und sechs "Gnadenkirchen" zugebilligt wurden, war der schlesische Protestantismus gerettet worden. Graf Erdmann II. hätte gerne an der Spitze der evangelischen Stände des Hzt. Teschen in seiner Standesherrschaft Pleß (Pszczyna) in Oberschlesien eine der "Gnadenkirchen" errichtet. Als ihm das versagt wurde, förderte er mit ebenso großem Eifer den Bau der Kirche in Teschen (re. d. Olsa poln. Cieczyn; li. d. Olsa tschech. Těšín). Er errichtete ein Pfarrhaus und erhöhte auf seine Kosten das Gehalt des Geistlichen. Künftig hielt er sich mit den Evangelischen seiner Herrschaft stets zu dieser Kirche.⁵⁰

In der Strategie Halles (und hier geriet sie sehr bald in einen Konflikt mit Zinzendorf) spielte dieser bedeutsame "Vorposten" in den kaiserlichen Landen eine entscheidende Rolle. Für die evangelisch gesinnten Mähren erlangte Teschen eine große Bedeutung. Es lag also den Vertretern Halles sehr viel daran, den untreu gewordenen Sohn fest in ihre Reihen einzubin-

48 F.W. Barthold (42), S. 232f.

49 H.W. Erbe (1), S. 55. Vgl. auch G. Meyer (42), S. 16f, 25f, 44f und 66-68; Erich Beyreuther, Geschichte des Pietismus, Stuttgart 1978, S. 159f und 189f. - Trotz einer vorübergehenden Annäherung in der Mitte der 20er Jahre kam es zu keinem persönlichen Kontakt zwischen Erdmann II. und N.L. v. Zinzendorf. "Der Sorauer Hof war und blieb hallisch; mit Zinzendorf hatte man jedenfalls nichts mehr zu tun." H.W. Erbe (1), S. 103, vgl. auch S. 128-131. Das sollte sich später ändern. Zwei Jahre nach Graf Erdmanns II. Tod heiratete die jüngste Tochter des Sorauer Grafen, Agnes Sophia, im November 1747 Heinrich XXVIII. Reuß-Ebersdorf (1726-1797). Vgl. D. Meyer (17), S. 128 und 621; F.W. Barthold (42), S. 320f; H.W. Erbe (1), S. 62, Anm. 7.

50 H.W. Erbe (1), S. 56; F.W. Barthold (42), S. 239f; vgl. auch Hugo Weczerka, Art. Pless und Sorau. In: ders. (Hrsg.), Handbuch der historischen Stätten, Band Schlesien, Stuttgart 1977, S. 410-413 und 510-512; Walter Kuhn, Art. Teschen, ebd., S. 530-534.

den. Und tatsächlich vollzog sich seit 1707 eine entschiedene Zuwendung zur pietistischen Frömmigkeit, gelangte die "langverhaltene schwärmerische Neigung, ... vorbereitet oder plötzlich? zum Durchbruch..."⁵¹ Telemann war es trotz seines guten Verhältnisses zum Hofe nicht möglich, die Partei der "Frommen" zu ergreifen. Das wäre einer Selbstverstümmelung seines musikalischen Genies gleichgekommen. Pietistisch gefärbte Texte in sein kirchenmusikalisches Schaffen aufzunehmen, war eine Sache, den strengen und dunklen, oft von Selbstzweifeln geprägten Pietismus halescher Prägung anzunehmen eine andere Sache. Da hätte die heiter-gelöste herrnhutische Frömmigkeit schon eher dem Telemann'schen Naturell entsprochen.

Im Herbst 1706, als sich die neue Entwicklung am Sorauer Hof abzuzeichnen begann und es bereits zu öffentlich ausgetragenen theologischen Streitereien kam, verließ Telemann Sorau; "für ihn war hier kein Boden mehr"⁵². Die Kündigung erfolgte offenbar einvernehmlich und im Frieden⁵³ dafür spricht die folgende Passage in seinem Lebenslauf⁵⁴: "Etwas merkwürdiges ist hier nicht zu vergessen. Der Hof wurde zu zweienmahlen grossen Theils abgedanckt, und selbst Günstlinge wurden mit fortgerissen; ich aber blieb. Sonst hat die Musik insgemein den Vortantz."

Der musikalische Ertrag dieser kurzen Zeit in Sorau war für Telemann beträchtlich. Dort konnte er seine Erfahrungen mit dem französischen Stil vertiefen, "weil Se. Excellence der Herr Graf kurtz zuvor aus Franckreich kommen waren", die Arbeiten von "Lulli, Campra, und anderer guter Autoren" studieren und nahezu zweihundert Ouvertüren komponieren. Dadurch trug er nach dem Urteil Johann Adolf Scheibes (1708-1776) wie kein anderer zur Verbreitung dieser Kunstform in Deutschland bei. Auch begegnete

51 F.W. Barthold (42), S. 234. - Im März 1714 schreibt Heinrich XXIV. Reuß an A.H. Francke: "Nach Sorau wird wenigstens alle Woche ein mahl auch wohl zweymal geschrieben und diese Correspondenz auf das sorgfältigste unterhalten." zit. n. H.W. Erbe (1), S. 57.

52 H.W. Erbe (1), S. 56. - Telemann gibt in seinen Autobiographien v.J. 1718 und 1739 die Jahre seiner Tätigkeit als Hofkapellmeister in Sorau von 1704-1708 an. Martin Ruhnke (12), Sp. 182, hat jedoch ermittelt, daß der Aufenthalt nur 1½ Jahre währte; bis Herbst 1706. Eine so weit auseinanderklaffende Zeitangabe kann doch wohl schwerlich auf mangelndem Erinnerungsvermögen beruhen. Was mögen die bewußten oder verdrängten Gründe für diese "Gedächtnislücke" sein?

53 In den späteren Jahren verfuhr man viel rigoroser, um "das Schloß zu Sorau von allen gottlosen Elementen zu reinigen und einen christlichen Hofhalt zu bilden". H.W. Erbe (1), S. 57.

54 G.Ph. Telemann (18), S. 42. - In Sorau - wie später auch in Eisenach - hatte Telemann seinen "Platz an der Marschallstafel". Ebd., S. 45.

ihm in der Standesherrschaft Pleß zum ersten Mal "die polnische und hana-kische Musik", die ihn bis in sein Spätwerk hinein begleitete und sowohl seine instrumentale Kammermusik, als auch die im französischen Stil gehaltenen Orchestersuiten und die Vokalmusik beeinflusste.⁵⁵

Die Anteilnahme Telemanns an dem Sorauer Hof - nun allerdings wohl kaum noch von musikalischen Interessen geleitet -, war auch nach seinem Weggang nicht erloschen. Das wird aus einer Notiz vom Jahre 1725 deutlich. Telemann hatte sich als Nachfolger des verstorbenen Hamburger "Agenten" des Eisenacher Hofes neben seiner Tätigkeit als "Capellmeister von Haus aus" am 12. Mai 1725 noch als "Correspondent von Haus aus"⁵⁶ beworben und diese Stelle auch erhalten. Es oblag ihm, "die merckwürdigsten Neuigkeiten im Norden wöchentlich zweimahl zu berichten..."⁵⁷. Um seine Fähigkeit (daß "ich niemand in diesem metier etwas werde nachzugeben haben") und Zuverlässigkeit unter Beweis zu stellen, erwähnt er gleich in einem seiner ersten Briefe (20. Juni 1725) eine Angelegenheit der Comtesse von Promnitz. Er schreibt in dem Begleitbrief: "Zum wenigsten habe dadurch darthun wollen, daß, benebst den größern Sachen, mir auch dergleichen Particularitäten zu Händen kommen, wie auch, damit man draußen sehen könne, wie weit meine Nachrichten mit der Wahrheit überein kommen."⁵⁸ Die abenteuerlichen Vorkommnisse, die "ersten Acte der Promnitz'schen Haustragödie", können bei H.W. Erbe und F.W. Barthold⁵⁹ nachgelesen

55 G.Ph. Telemann (18), S. 16 und 42. J.A. Scheibe, *Critischer Musikus*, Neue Aufl. Leipzig 1745, S. 673. Vgl. auch W. Rackwitz (19), S. 16f; H. Kümmerling (21), S. 10 und die Beiträge von Karol Musiol, *Der Anteil Schlesiens an der Musikkultur des Barock*, in: *Die Bedeutung...* (16), S. 45-55, hier S. 49-53. Vgl. auch Zofia Steszewska (ebd., S. 56-69), Klaus-Peter Koch (ebd., S. 70-80) und Jiri Sehnal (ebd., S. 81-88).

56 Telemann wurde 1726 auch zum Kapellmeister von Haus aus vom Bayreuther Hof ernannt. Vgl. G.Ph. Telemann (18), S. 48. Eine Tätigkeit "von Haus aus", sei es als Komponist oder als Kapellmeister, war damals allgemein üblich; z.B. blieb J.S. Bach noch mehrere Jahre nach seiner ehrenvollen Entlassung "Cöthener Hofcapellmeister von Haus aus". Vgl. Hans Grosse und Hans Rudolf Jung (19), S. 75.

57 G.Ph. Telemann (18), S. 48.

58 Grosse/Jung (19), S. 83. In der Anm. 16 (S. 107) erklären die beiden Autoren: "Über die von Telemann angedeuteten Vorgänge in bezug auf die Gräfin von Promnitz blieben die Ermittlungen trotz großer Bemühungen erfolglos."

59 H.W. Erbe (1), S. 61 und 132. Erdmann II. berichtet in einem Brief an N.L. v. Zinzendorf v. 8.X.1725, daß er persönlich nach Wien gereist sei, um schließlich mit einem "vollkommenen absolutorio" zurückzukehren. Ebd. S. 61. Vgl. auch F.W. Barthold (42), S. 211-215. Ebenso ausführlich Anton Friedrich Büsching. *Beiträge zu der*

werden. Hier sei nur soviel gesagt, daß Graf Erdmann II. wegen der durch seine Mutter veranlaßten Entführung seiner Nichte Agnes Maria Friederika von Promnitz vom kaiserlichen Hof in Wien zu einer hohen Geldstrafe und zur Herausgabe des Mädchens verurteilt wurde. Die leibliche Mutter, die berüchtigte Gräfin Callenberg, verw. Promnitz, geb. Tenczin, hatte aus der Entführung eine Religionsangelegenheit gemacht und der Kaiserin ihr Mutterrecht abgetreten. Die junge Gräfin wurde nach Wien gebracht und an einen Grafen Althan verheiratet; sie mußte konvertieren und starb kurz darauf. Ihr Bruder, der feinsinnige und dichterisch begabte Graf Balthasar Friedrich von Promnitz-Halbau (1711-1744), nach dem frühen Tod des Vaters Friedrich von Promnitz (1684-1712) sofort der Großmutter zur Erziehung überlassen, blieb unbehelligt. Er sollte später, bei der Gründung der schlesischen Brüdergemeinen eine entscheidende Rolle spielen.⁶⁰

Die Herrschaft Sorau spielt im Zusammenhang mit unserem Thema auch insofern eine Rolle, als hier von 1706 bis 1715 der streitbare Theologe und Schriftsteller Erdmann Neumeister (1671-1756) tätig war.⁶¹ Von ihm spricht

Lebensgeschichte denkwürdiger Personen, insonderheit gelehrter Männer, 6 Bde., Halle 1783-89; hier Bd. 1, S. 267ff.

⁶⁰ G. Meyer (42), S. 96-100; H.W. Erbe (1), S. 131-140; F.W. Barthold (42), S. 317-320; Guntram Philipp, Art. Gnadenberg, Gnadenfeld, Gnadenfrei, Neusalz. In: H. Weczerka (Hrsg.), Handbuch der historischen Stätten, Bd. Schlesien, Stuttgart 1977, S. 134-137 und 351-353. - Zum Tode des Balth. Friedr. v. Promnitz dichtete N.L. v. Zinzendorf eine Kantate, die "von der Gemeine JESu Christi als - Mährischer Discipulin und Augsp. Confession allda [Burau] abgesungen worden." D. Meyer (17), S. 148.

⁶¹ Eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Biographie Neumeisters gibt es leider noch nicht. Wir sind also auf die Biographien von Max von Waldberg. In: ADB 23 (1886, Repr. 1970), S. 543-548, angewiesen und auf die Artikel "Neumeister" von Luigi Fernando Tagliavini. In: MGG 9 (1961), Sp. 1401-1405; von S. Farnaçon. In: RGG³ 4 (1960), Sp. 1426; O. Brodde. In: Evangel. Kirchenlexikon, Bd. 2, (1958), Sp. 1563; Riemann Musik Lexikon, Personenteil, Bd. 2, Mainz 121961, S. 309; J.C. Zedler, Großes vollständiges Universal-Lexikon..., Bd. 24, Leipzig und Halle 1740, Sp. 259-273 (Bibliographie mit 135 Titeln); Gabr. Wilh. Götten, Das jetzt lebende gelehrte Europa. Braunschweig 1735, Bd. 1, S. 84-112; Joh. Jac. Moser, Beitrag zu einem Lexikon der luther. und reform. Theologen, Züllichau 1740, S. 585-603; Joh. Georg Meusel, Lexikon der vom Jahr 1750 bis 1800 verstorbenen deutschen Schriftsteller, Bd. 10, Leipzig 1810, S. 81-92 (umfangreiche Bibliographie!); Lexikon d. hamburg. Schriftsteller, Bd. V., hg. v. H. Schröder, fortges. von C.R.W. Klose, 1860, S. 494-512; Deutsches Literatur-Lexikon, Biographisch-bibliographisches Handbuch, Bd. 11, Bern - Stuttgart, 31988, Sp. 211-215; Franz Heiduk und G. Merwald (Hrsg.),

im Vorwort zu seinen "fünffachen Kirchenandachten", Leipzig 1716, der Herausgeber als dem "Ersten unter uns Teutschen, der die Kirchenmusik durch die Einführung geistlicher Cantaten in besseren Stand gebracht und in den jetzigen Flor versetzt hat."⁶²

Der aus Thüringen stammende E. Neumeister widmete sich nach dem Besuch der Fürstenschule Pforte ab 1689 theologischen, literarischen und dichterischen Studien an der Universität zu Leipzig. Zu Anfang seiner Studienzeit habe nicht viel gefehlt, daß er ein "Pietistenschüler" geworden wäre, denn "er fühlte sich durch das gerade in sein erstes Studienjahr fallende Auftreten August Hermann Franckes, der mit brennendem Eifer damals seine biblischen Vorlesungen in Leipzig eröffnete, mächtig angezogen".⁶³ Beinahe wäre er, wie er einmal später bekannte, "in die pietistische Grube gefallen"⁶⁴. Und an den Theologen Valentin Ernst Löscher (1673-1749) schrieb E. Neumeister am 31. Juli 1708: "... ich kann nicht leugnen, daß ich bei meinen ersten akademischen Jahren mit auf den pietistischen Höhen geopfert und geräuchert habe."⁶⁵ Noch in seiner Amts-Jubelpredigt im

Erdmann Neumeister, *De Poetis Germanicis*, Bern - München 1978, Bibliographie mit 192 (+ 20) Titeln, S. 513-526, und Lebenslauf, S. 507-512.

⁶² Zit. n. M. v. Waldberg (61), S. 548. Vgl. auch Ph. Spitta (38), S. 81; Max Frhr. von Waldberg, Erdmann Neumeister, Versuch einer Charakteristik. In: *Germ.-röm. Monatsschrift*, II, (1910), S. 115-123, hier S. 116f und die meisten Artikel unter Anm. 61. L.F. Tagliavini (61), Sp. 1403, erklärt: "Ihm verdankt die deutsche madrigalische Kirchenkantate ihre Entstehung und Festigung." Neumeister selbst hat berichtet, wie er zu dieser Dichtungsart gekommen ist: "Wenn nun die ordentliche Amtsarbeit des Sonntags verrichtet, versuchte ich das vornehmste dessen, was in der Predigt abgehandelt worden, zu meiner Privatandacht in eine gebundene Rede zu setzen." Und Walter Blankenburg weist auf Martin Dibelius hin, der darauf aufmerksam gemacht habe, "daß dies nach dem (unausgesprochenen) Vorbild von August Hermann Franckes 'Kurtzer Unterricht, wie man die Heilige Schrift zu seiner wahren Erbauung lesen solle' geschah." W. Blankenburg, Johann Sebastian Bach, in: Martin Greschat (Hg.), *Orthodoxie und Pietismus*, (= Gestalten der Kirchengeschichte, 7), Stuttgart u.a. 1982, S. 301-315, hier S. 305.

⁶³ Eduard Emil Koch, *Geschichte des Kirchenliedes und Kirchengesangs der christlichen, insbesondere der deutschen evangelischen Kirche*, Bd. 5, (1868), S. 371f. - "Bey dem Anfange seines Academischen Lebens fehlte nicht viel, daß er sich zu der Parthey geschlagen, welche er nachmals so scharff bestritten." J.C. Zedler (61), Sp. 259.

⁶⁴ F. Heiduk (61), S. 508.

⁶⁵ Zit. n. Heinrich Bessler, *Bach als Wegbereiter*. In: Walter Blankenburg (Hrsg.) *Johann Sebastian Bach (= Wege der Forschung, CLXX)*, Darmstadt 1970, S. 198-246, hier S. 209.

Jahre 1747 sprach er rückblickend von der Gefahr, "unter die Rotten und Schwärmer zu geraten"⁶⁶. Die Parallelität der Studiums-Erfahrungen seines späteren Dienstherrn, des Grafen Erdmann II. von Promnitz (s.o.) ist bemerkenswert, und ebenso die später diametral verlaufende Weiterentwicklung dieser beiden Persönlichkeiten.

Im Jahre 1695 promovierte er mit einer Arbeit über "De Poetis Germanicis..." und hielt anschließend Vorlesungen über die Dichtkunst.⁶⁷ Die Dissertation löste einen heftigen literarischen Streit aus, wobei sich vor allem die "älteren poetisch dilletierenden Geistlichen" provoziert fühlten, die es nicht ertragen konnten, daß ein Grünschnabel sie durch "frühzeitige und hochmütige Censuren aufs neue meistern [man beachte das Wortspiel! G.Ph.] wolle"⁶⁸. Das Gezänk nahm einen solchen Umfang an, daß die akademischen Behörden schließlich eingreifen mußten. Die Kontroverse zog sich noch bis in die Sorauer Jahre hin.⁶⁹ Widerspruchsgeist und Lust an scharfer Polemik kennzeichnen also bereits den jungen Neumeister. Diesen Charakterzug sollte er bis an sein Lebensende bewahren.

Über eine Hilfspredigerstelle in Bibra (1697) und eine Pfarrstelle in Eckertsberg (1698) gelangte Neumeister 1704 - ein Jahr, bevor Telemann seinen Ruf nach Sorau erhielt - als Hofdiakon und späterer Hofprediger nach Weißenfels. Dort erteilte er der Tochter und der Schwester des Herzogs Johann Georg, der Prinzessin Anna Maria, Religionsunterricht. Als diese im Jahre 1705 den Grafen Erdmann II. von Promnitz heiratete, berief ihn dieser als Oberhofprediger, Konsistorialrat und Superintendent nach Sorau. Am Neujahrstage 1706 trat er sein neues Amt an.

Ob mit dieser Vokation nur dem Wunsch des befreundeten Weißenburger Herzogs und dem jung vermählten Paar Genüge getan wurde oder auch hier Halle seine Hand im Spiel hatte - immerhin nahm 1714 Johannes Anastasius Freylinghausen (1670-1739) in den zweiten Teil seines Gesangbuches fünf Lieder des in diesen Jahren bereits zum Pietistengegner gewordenen

⁶⁶ Erich Beyreuther, Erdmann Neumeister (1671-1756) unter den galanten Poeten. In: Ders. u.a. (Hrsg.), Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Materialien und Dokumente, Reihe 2, Bd. XV, Antizinzendoriana II, Einführung, S. 22-61, hier S. 30f, Hildesheim - New York 1982.

⁶⁷ Siehe F. Heiduk (61) und Peter Schäffer, Reflections on the literary history of Erdmann Neumeister. In: *Simpliciana*, IX, (1987), S. 185-191.

⁶⁸ M. v. Waldberg (61), S. 543; F. Heiduk (61), S. 509.

⁶⁹ M.D. Omeis wandte sich in seiner "Gründlichen Anleitung zur deutschen acuraten Reim- und Dichtkunst" (1712) gegen Neumeisters Urteil über M. Kempe und die Pegnitzschäfer. Vgl. M. v. Waldberg (61), S. 544.



Erdmann Neumeister 1671-1756

Kupferstich von C. Fritsch nach J.S. Wahl, um 1720
Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg

Autors auf⁷⁰ -, oder auch schon Wünsche Georg Philipp Telemanns Rechnung getragen wurde, darüber dürften nur intensivere Nachforschungen⁷¹ Aufschluß geben. F. Heiduk erwähnt⁷², daß der junge Hofdiakon bei der Vermählung des Grafen Erdmann II. von Promnitz mit "solchem Erfolg" gepredigt habe, "daß der Graf den Gedanken faßte, Neumeister an seinen Hof zu holen". Bezeichnend ist, daß der Hofrat Mencke zur Begrüßung in Sorau ein Gedicht verfaßte, das die Frage behandelte, "Ob ein Poete wol Superintendentens seyn könne?"⁷³ Telemann, der ja auch an der Poesie außerordentlich interessiert war, hat zweifellos schon während seiner Leipziger Studienzeit von Neumeister Notiz genommen; dafür war die öffentlich ausgetragene literarische Fehde mit ihrem Rumor an der Universität noch zu lebendig. Und es spricht vieles dafür, daß er schon in Weißenfels Neumeister persönlich kennengelernt hat. Dort waren bereits 1696 und 1699 von Johann Philipp Krieger (1649-1725) Texte von Neumeister als "Poetische Oratorien" vertont worden und auch die "Geistliche Cantaten über alle Sonn- Fest- und Apostel-Tage, zu Beförderung Gott-geheiliger Haus- und Kirchen-Andacht, in *ungezwungenen Teutschen Versen* [Hochvorh. G.Ph.] ausgefertigt", (Halle 1705), entstanden.⁷⁴ Das Interesse an einer engeren Zusammenarbeit dürfte also schon seit längerer Zeit bestanden haben. Wenn nicht schon in Sorau, dann aber gewiß in Eisenach, wird Telemann die gegen Neumeisters Wunsch und ohne sein Wissen herausgegebenen Leipziger Vorlesungen über die Dichtkunst, "Die allerneueste Art zur

70 Vgl. E.E. Koch (63), S. 377, Anm. - Es ist auch bemerkenswert, daß heute im Gegensatz zum EKG, das nur noch ein Lied (Nr. 268) von E. Neumeister enthält, im Brüdergesangbuch fünf Lieder zu finden sind. Vgl. Register S. 32.

71 Z.B. möglicherweise die ungedruckten Briefe an Valentin Ernst Löscher (1673-1749) vom 1.V.1708 bis 3.IX.1747 in Hamburg. Auch müßte in diesem Zusammenhang der Ruf nach Bouxwiller im Elsaß 1697 (s.u.), den E. Neumeister auf Bitten seiner Eltern ausschlug, unter die Lupe genommen werden. - Siehe H.C. Zedler (61), Sp. 260 und F. Heiduk (61), S. 510 (dort: Buschweiler). Hans Schneider hat in seiner Rezension des Anti-Zinzendorfiana-Bandes von E. Beyreuther u.a. darauf hingewiesen: "die pietistischen Phasen in der Jugendzeit Neumeisters ... verdienen noch weitere Erforschung." In: JGP 10 (1984), S. 266.

72 F. Heiduk (61), S. 510f.

73 Zit. n. J.C. Zedler (61), Sp. 260. Johann Burkhard Menke (1674-1732) ist unter dem Namen "Philander von der Linde" in die Literaturgeschichte eingegangen. Vgl. W. Menke (13), S. 10.

74 J.G. Meusel (61), S. 82; L.F. Tagliavini (61), Sp. 1402 und 1404; F. Heiduk (61), S. 515, Nr. 18.

reinen und galanten Poesie zu gelangen"⁷⁵ kennen gelernt haben. In dieser 1707 erschienenen Schrift waren ja auch Belehrungen über die Technik der Oper und der geistlichen Lyrik zu finden. In Neumeisters Sorauer Zeit fällt auch die Veröffentlichung: "Geistliches Singen und Spielen, Das ist: Ein Jahrgang von Texten, welche dem Dreyeinigen Gott zu Ehren bey öffentl. Kirchen-Versammlung in Eisenach musicalisch aufgeführt worden von Georg Philipp Telemann, Gotha 1711."⁷⁶

Merkwürdigerweise erwähnt Telemann in seiner Autobiographie v.J. 1718 nur die für ihn so fruchtbare "Conversation" mit dem "berühmten Musici theoretici", Wolfgang Caspar Printz (1641-1717)⁷⁷ und mit keinem Wort den befreundeten, in Sorau allerdings bald heftig umstrittenen Erdmann Neumeister, der bei der ersten Tochter Telemanns, Maria Wilhelmina Eleonora (geb. 1711), die Patenschaft übernahm.⁷⁸ Hier mögen wohl diplomatische und taktische Erwägungen die Feder geführt haben.

In kirchlichen Kreisen hatte Neumeister sich mit dem 1705 in Weißenfels herausgegebenen Kommunionbuch "Der Zugang zu dem Gnaden-Stuhle Jesu Christi; oder Christliche Gebete und Gesänge..." bekannt gemacht und damit sogleich großen Anklang gefunden. Dieses Buch erfuhr zu seinen Lebzeiten 20 Auflagen (!), es wurde nachgedruckt und in fremde Sprachen übersetzt; noch 1772 erfolgte in Jena eine neue Ausgabe.⁷⁹

Bewegte sich Neumeister - wenn auch in dichterisch freierer Form - hier durchaus noch in den üblichen kirchlichen Bahnen, so zeigt sich schon in den Publikationen der folgenden Jahre seine ungebändigte Streitlust auch im theologischen Bereich. Anlaß dazu bot die Kinder-Betstunden-Bewegung in Schlesien und im Zusammenhang damit das Eindringen der Apokatasta-

⁷⁵ Diese, von Menantes (d.i. Ch.F. Hunold) herausgegebene Schrift erfuhr 11 Auflagen; zuletzt Hamburg 1742. Vgl. F. Heiduk (61), S. 515, Nr. 21. - Von Neumeister befreundeter Seite wurde die Autorenschaft wegen des häufig lasziven Inhalts für ihn geleugnet. "Seine Dichtung ist trotz seiner Vorliebe für lebhaftere Wendungen und gnomische Pointen, von einer, bei einem so kirchlich gesinnten Manne überraschenden Weltfreudigkeit und Genußsucht." M. v. Waldberg (61), S. 544; Ders. (62), S. 122f; J.G. Meusel (61), S. 82; L.F. Tagliavini (61), Sp. 1401.

⁷⁶ Vgl. L.F. Tagliavini (61), Sp. 1402; F. Heiduk (61), S. 516, Nr. 31.

⁷⁷ G.Ph. Telemann (18), S. 17.

⁷⁸ L.F. Tagliavini (61), Sp. 1401. W. Menke (13; S. 11) nennt die Namen der 1711 in Eisenach geborenen Tochter: Maria Wilhelmina Andrea Telemann.

⁷⁹ J.G. Meusel (61), S. 82. Nach F. Heiduk (61), S. 515, Nr. 17, erfolgte 1770 die 12. und letzte Auflage. G.L. Richter (13; S. 256) schreibt: "Sein Zugang zum Gnadenstuhle Jesu, Weißenfels 1705, enthält 77 und sein Evangelischer Nachklang, Hamb. 1718. 83 Lieder, deren einige von Diterichen sind verbessert worden."

sislehre (die Lehre vom tausendjährigen Reich und von der Wiederbringung aller Dinge) durch den eigenwilligen pietistischen Theologen Joh. Wilhelm Petersen (1649-1727) in Sorau. Es ist verwunderlich, daß Neumeister trotz (oder womöglich gar wegen?) seiner Begegnung mit A.H. Francke in seiner Studienzeit zu Petersen (der sich ja ebenfalls als kirchlicher Liederdichter einen Namen gemacht hatte)⁸⁰ überhaupt keinen Zugang fand. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), der schon von seiner Theodicee her positiv der Apokatastasislehre gegenüberstand, war da viel aufgeschlossener. Er bezeichnete Petersen als den Mann, der am geeignetsten wäre, "die Weltentwicklung als Dichter zu besingen; 'eine Uranias ... den Gottesstaat und das ewige Leben zu besingen', endend mit der Apokalypse..."⁸¹ Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803) griff diese Anregungen auf; und aus diesem Boden ist die unvergängliche Frucht der Gesänge des Messias (1748-1773) erwachsen.

Für Neumeister brachte die persönliche Begegnung mit Petersen im Jahre 1708 und das zunehmende Eindringen des halleischen Pietismus in Sorau eine Wende; er profilierte sich von nun an als einer der streitbarsten Theologen des 18. Jhs. Die Auseinandersetzungen in Sorau müssen für Neumeister ein entscheidendes, die persönliche Entwicklung maßgeblich beeinflussendes Ereignis gewesen sein. Das wird deutlich in dem Vorwort zu seiner 1736 erschienenen Kampfschrift: "Gründliche Nachricht von Einführung Irriger Lehre durch Lieder und Gesänge..." Er schreibt dort: "Noch erinnere ich mich, daß als der Schwarm-Teufel zu Sorau seine Basiliskeneyer zu legen anfieng, auch kleine Gesang-Bücher von ungereimten Liedern; denn sie waren ohne Reime gemacht, aber voll Chiliastischer und anderer groben Irrthümer; daselbst ausgesträuet wurden, derer ich etliche mahl in den *Priesterlichen Lippen* gedencken müssen."⁸² Bei dem streitsüch-

80 "Stimmen aus Zion" 1696-1698.

81 Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Protestantisches Christentum im Zeitalter der Aufklärung, (= Evangel. Enzyklopädie, 5/6), Gütersloh 1965, S. 48, vgl. auch ebd., S. 176-179; E. Beyreuther (49), S. 284 und 294f; H.W. Erbe (1), S. 18 und 56; Hans Petri, Der Pietismus in Sorau N.-L. In: JbBrandenbgKigesch 9/10, (1913), S. 165ff, bes., S. 169 mit Schmähdgedicht auf Petersen. "Herder und Lessing haben erkannt, daß sich im Pietismus eine neue Blüte der Kirchenlieddichtung entfaltete, insbesondere die Dichtung Petersens hoch gerühmt." Ernst A. Schering, Johann Wilhelm und Johanna Eleonore Petersen, in: Martin Greschat (62), S. 225-239, hier S. 238.

82 Siehe unten, Anm. 101 und Seite 55 (Kopie und Film in der Seminar-Bibliothek der Brüdergemeine in Bad Boll), S. 10. Der "Sorauische Abschieds-Kuß" und "Hamburgischer Antritts-Gruß", 2 Predigten, wurden in Hamburg 1716 gedruckt; ebenso

tigen Charakter Neumeisters wäre ein solcher Konflikt aber auch an jedem anderen Ort und bei jeder anderen Gelegenheit wahrscheinlich aufgeflammt, denn das Polemisieren gehörte seit seiner Leipziger Studentenzeit offenbar zu seinem Lebenselement. Auch das wird deutlich in der Vorrede, wenn er schreibt: "So unwürdig ich mich des Vertrauens zu meiner Wenigkeit achte, daß dergleichen heilsame Schrifften durch mich befördert werden könnten: so empfindlich ist meine Freude, wenn ich sehe und höre, daß dem Schwarmteufel überall und auf allerley Weise gesteuert wird."⁸³

Auslösendes Moment dürften nicht nur theologische Probleme gewesen sein, sondern innerste seelische Konflikte und tiefgreifende persönliche Kränkungen. Dafür sprechen Formulierungen wie: "Pietistenintriguen der Schwärmer und des Patriarchen der Enthusiasten D. Petersen."⁸⁴ Der blinde Haß, der maßlose Zorn und die unbarmherzige Rücksichtslosigkeit müssen tiefere Wurzeln gehabt haben als nur theologische Meinungsverschiedenheiten. Das gleiche Phänomen können wir ja auch bei zahlreichen enttäuschten Sympathisanten und ehemaligen Mitgliedern der Brüdergemeine im 18. Jh. beobachten; hier seien nur die Namen Joh. Chr. Edelmann (1698-1767) und Alexander Volck genannt.⁸⁵ Der Biograph Erdmann Neumeisters, M. Frhr. v. Waldberg, erklärt: "... ja nicht einmal seine *geistlichen Dichtungen* und *theologischen Prosaschriften* geben einen sicheren Umriß seines Wesens, das manchen rätselhaften Zug enthält, hinter dem sich die letzten Geheimnisse der Individualität verbergen."⁸⁶

Die Auseinandersetzungen gewannen auch dadurch an Schärfe, daß sie öffentlich ausgetragen wurden und das Patronatsrecht berührt war.⁸⁷ Seit

die Sorauer Predigtsammlung, Hamburg 1716 und 1735. Vgl. Joh. Georg Meusel (61), S. 83.

⁸³ Gründliche Nachricht (101), S. 5f.

⁸⁴ M. v. Waldberg (61), S. 545.

⁸⁵ D. Meyer (17), S. 610 und 626; Guntram Philipp, Rez. Joh. Chr. Edelmann: Sämtliche Schriften, Stuttgart 1970ff. In: UF 10 (1981), S. 154-167. - Es ist bemerkenswert, daß Edelmann ein Sohn des Pagen-Informators und Kammermusici am Weißenfesler Hof war und daß er vorübergehend in Dresden in der Familie des Grafen von Callenberg lebte, "welche in religiös-dunkler Beziehung zu den frommen Promnitz, zu Zinzendorf stand." F.W. Barthold (42), S. 323f.

⁸⁶ M. v. Waldberg (62), S. 117.

⁸⁷ Siehe J.G. Meusel (61), S. 83 und F. Heiduk (61), S. 516, Nr. 28. Freymüthige Wider-Rede... [wegen] D. Joh. Wilh. Petersens freymüthiger Anrede an den Grafen von Promnitz und die Gemeinde zu Sorau..., Görlitz 1709. - Diese Schrift war eine Entgegnung auf Petersens "Freymüthige Anrede an den hochgeborenen Reichsgra-

1709 hielt sich der Graf von Neumeister fern; von 1712-1714 wurde der Superintendent sogar von seinem Amt suspendiert. M. v. Waldberg bezeichnet die Sorauer Jahre als "eine wahre Leidensgeschichte", die erst mit einer Vokation als Hauptpastor an die Jakobikirche in Hamburg im Herbst 1715 endete. "Noch heute", schreibt er, sei in Sorau die Sage lebendig, daß Neumeister "beim Weggehen haßerfüllt eine Verwünschung des gräflichen Schlosses ausgesprochen habe, die auch später wörtlich eingetroffen sein soll."⁸⁸ Und E.E. Koch⁸⁹ weiß noch ausführlicher zu berichten, daß Neumeister vom sog. Lügkeberge "sein Wehe gerufen, indem er prophetisch verkündet habe, das Grafengeschlecht werde bald untergehen und im Schlosse werden Verbrecher und Wahnsinnige wohnen und die Eulennisten". Bestätigend fügt er noch hinzu, daß die gräfliche Herrlichkeit 1765 zu Ende gegangen sei und daß gegenwärtig tatsächlich eine "Criminal- und Irren-Anstalt" sich im Schloß befinde. In den Rahmen einer solchen Geschichte fügt sich natürlich auch sehr schön ein das angebliche Ende von Graf Erdmann II. v. Promnitz: "Auf dem Schlosse Sorau oder auf der Reise dorthin ermordeten ihn am 7. September 1745 ungarische Husaren."⁹⁰ Von H.W. Erbe⁹¹ wird diese Legende auf ihren historischen Kern zurückgeführt. Danach wurde Graf Erdmann tatsächlich am 2. September von herumstreifenden ungarischen Husaren überfallen und "vielleicht dabei auch verwundet; jedenfalls hatte ihn der Schreck arg mitgenommen. Am 7. September trat ein zweiter Schlaganfall ein, und noch am gleichen Tage ist er gestorben."

M. Petzold gibt in diesem Zusammenhang den folgenden Hinweis: "Keineswegs unwesentlich wäre eine Prüfung der nachweislich in Sorau entstandenen Kantatentexte Neumeisters, von denen auch Johann Sebastian Bach einige vertont hat, bezüglich spürbarer Merkmale der Reaktion Neumeisters auf diese unruhige Zeit in seinem Leben." Der Autor verweist in diesem Zusammenhang nur auf den von J.S. Bach weggelassenen, ihm of-

fen von Promnitz-Sorau, wegen des Erdmann Neumeisters, darin er als ein Lügner und Verleumder überführt wird". F.W. Barthold (42), S. 234.

⁸⁸ M. v. Waldberg (61), S. 545. Vgl. auch H.W. Erbe (1), S. 56; E. Beyreuther (66), S. 32; F. Heiduk (61), S. 511.

⁸⁹ E.E. Koch (63), S. 373.

⁹⁰ F.W. Barthold (42), S. 320.

⁹¹ H.W. Erbe (1), S. 63.

fensichtlich zu stark polemisch gefärbten Absatz in BWV 18, letzter Teil von Satz 3.⁹²

Erdmann Neumeister verlegte nun für 41 Jahre "den Sitz seines Grimms gegen die Pietisten und Alles, was ihnen verwandt, nach Hamburg"⁹³. Seine streitbare Feder nahm den Kampf mit allen nur denkbaren Gegnern auf; ob es die Calvinisten, Unionisten, Mennoniten, Labadisten, Pietisten, ob es Spener, Zinzendorf, Petersen und Dippel waren, keiner wurde ausgespart. "Jede wichtige theologische Streitfrage der Zeit fand seine Aufmerksamkeit, zu jeder nahm er Stellung, in Vers und Prosa."⁹⁴ Selbst seine Freunde konnten ihn nicht davon abhalten, seine Polemik auch in die Kirchenlied-Dichtung einfließen zu lassen. So fügte er z.B. dem Lied "Erhalt uns, Herr,

⁹² Martin Petzold, Johann Friedrich Fasch als Briefkorrespondent des Grafen Zinzendorf, in: Johann Friedrich Fasch (1688-1758), Wissenschaftliche Konferenz in Zerbst am 5. Dez. 1983 aus Anlaß des 225. Todestages, (= Studien z. Aufführungspraxis u. Interpretation v. Instrumentalmusik d. 18. Jhs., H. 24), Blankenburg [1984], S. 32-43, hier S. 37 u. 42, Anm. 24. - J.S. Bach hatte die Bekanntschaft mit der Neumeister'schen Kantatendichtung durch den herzoglichen Hof zu Eisenach gemacht. Dabei spielten nicht nur die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen den Häusern Sachsen-Weimar und Sachsen-Eisenach eine Rolle, sondern vor allem die freundschaftlichen Beziehungen zu dem von Sorau nach Eisenach gewechselten Kapellmeister Gg.Ph. Telemann, der auch die Patenschaft bei dem zweiten Sohn Carl Philipp Emanuel (1714-1788) übernahm. (Vgl. W. Menke (13), S. 12). J.S. Bach, der sich in den ersten Jahren der zweiten Weimarer Zeit der Neumeister'schen Kantatenreform völlig anschloß, komponierte fünf Kantaten auf Texte von Neumeister (einen Text vom 3. Kantatenjahrgang (BWV 18) und vier vom 4. Jg. (BWV 24, 28, 59 u. 61). Der Text der Anfangsarie der Kreuzstabkantate (BWV 56) folgt dem Vorbild der Anfangsarien von Neumeisters "Ich will den Kreuzweg gerne gehen" vom 1. Jg. der 1700 gedruckten Kantatenjahrgängen. Vgl. Ph. Spitta (38), S. 86; F. Blume (23), S. 193; L.F. Tagliavini (61), Sp. 1404; H. Grosse/H.-R. Jung (19), S. 193f, Anm. 5 u. 9 und S. 166.

⁹³ F.W. Barthold (42), S. 234.

⁹⁴ F. Heiduk (61), S. 511; siehe auch die Bibliographie S. 513-526, dieselbe auch bei J.G. Meusel (61), S. 82-92. "Am hervorragendsten unter seinen polemischen Broschüren war der 'Kurze Auszug Spenerischer Irrthümer' [1727], die durch die Schärfe des Tones, glücklich gewählten Ausdruck und feste Ueberzeugungstreue allgemeines Aufsehen erregte, in Sachsen verboten wurde und den Kampf, der etwas nachgelassen hatte, wieder entfachte." M. v. Waldberg (61), S. 546. Vgl. auch J.G. Meusel (61), S. 85. - Und M. v. Waldberg resümiert: "... viel mehr als Aufsehen erregenden Theologenhader oder vorübergehende Sensation war er zu erreichen nicht im Stande." Ebd.

bei deinem Wort und steure deiner Feinde Mord", die folgende Strophe zum Beten und Singen bei⁹⁵:

Und da der Teufel in der Welt
Sich auch durch Frömmigkeit verstellt.
So decke seine Bosheit auf
Und gib, daß unser Lebenslauf
Von Herzen fromm, und nie darbei
Kein pietistisch Wesen sey.

Mäßigung oder gar Bedenken über diese Form der polemischen Auseinandersetzung waren von einem Menschen nicht zu erwarten, der sich durch die "gnädige Providenz" Gottes zu dieser Aufgabe berufen fühlte.⁹⁶ Selbst politische Konflikte, die Neumeister durch sein aggressives Verhalten in Hamburg hervorrief, konnten den streitbaren Theologen nicht zur Besinnung führen.⁹⁷ Rückblickend werden wir jedoch mit G. Bebermeyer übereinstimmend feststellen können, daß Schmä- und Streitschriften "ein lohnendes Feld für Historiker, Soziologen wie Politologen", ich möchte hinzufügen: und Psychologen, sind.⁹⁸

Ausdrücklich und ausschließlich befaßte Neumeister sich i.J. 1736 mit der Brüdergemeine in zwei Streitschriften. Er setzte sich mit den theologischen Bedenken der Universität Tübingen v.J. 1733⁹⁹ auseinander, in der den

⁹⁵ E.E. Koch (63), S. 374f. - Und er läßt diesem Lied das Rezitativ folgen:

So laßt uns seinem Worte gläuben,
Im Glauben heilig leben
Und in der Heiligkeit voll guter Früchte stehn,
Als rechte, fromme Christen,
Und nicht als Pietisten;

die er in diesem Zusammenhang auf eine Stufe mit dem Papst und den Türken stellt. Zit. n. Ph. Spitta (38), S. 83.

⁹⁶ "Zu dem Ende erwecket er nach seiner gnädigen Providenz hier und da den Geist redlicher Gottes-Männer, welche des Teufels Bosheit, die er auch bey geistlichen Liedern im Sinne hat, offenbaren, und die seelen dafür warnen." Wie Anm. 101, Einführung, S. 5.

⁹⁷ Vgl. Franklin Kopitzsch, Zwischen Hauptreiß und Franzosenzeit 1712-1806, in: Hamburg. Geschichte der Stadt und ihrer Bewohner, Bd. I, Von den Anfängen bis zur Reichsgründung, hrg. v. H.-D. Loose, Hamburg 1982, S. 315-414, hier S. 391.

⁹⁸ Gustav Bebermeyer, Art. Schmähschrift (Streitschrift), in: Reallexikon der dt. Lit.gesch., Bd. 3 (1977), S. 665-678, hier S. 676.

⁹⁹ Der / Hochw. Theologischen / Facultaet / zu Tübingen / Geistliches / Bedencken / über die Frage: / Ob die Mährische Brüder- / Gemeine / Supposito in doctrinam Evangelicam / Consensu, / Bey ihren seit 300. Jahren her gehabten Ein-

Brüdern die Übereinstimmung in der Lehre mit der lutherischen Kirche bestätigt worden war. In seiner Schrift "Mene Tekel"¹⁰⁰ widerlegte er in 35 Punkten die Aussagen der theologischen Fakultät.

In einer zweiten, für unsere Fragestellung viel wichtigeren Veröffentlichung gab Neumeister eine "Gründliche Nachricht / von / Einführung / Irriger Lehre / Durch / Lieder und Gesänge, / wohin sie abgezielet, / und / wie ihr widerstanden worden. / Benebst einer / Untersuchung / Des / Herrenhutischen Gesang-Buchs"¹⁰¹. Offenbar war das ein Jahr zuvor erschienene Herrnhuter Gesangbuch¹⁰² der Anlaß für Neumeister gewesen, sich gründlicher mit der Herrnhuter Brüdergemeine auseinanderzusetzen und im Zusammenhang damit das nun schon Jahre zurückliegende Theologische Bedenken aufzugreifen. Schon der Umfang beider Schriften spricht für sich; die Broschüre über die Tübinger Bedenken umfaßt 27 Seiten, das Buch über die Lieder und Gesänge 100 Seiten. Hier war ganz unmittelbar sein Interesse angesprochen.

Womöglich wurde Neumeister durch den anonymen thüringischen Autor, der im gleichen Jahr eine Streitschrift veröffentlichte, "...da das Neue Lieder-Buch bißher Irrungen und Zwietracht erregt..."¹⁰³, auf das Herrnhuter

/ richtungen und bekanter Disciplina Ecclesiastica ver- / bleiben / und dennoch ihre Connexion mit der Evan- / gelischen Kirchen behaupten könne / und sollte? - Siehe D. Meyer (17), S. 30f, Nr. 119.

100 Mene Tekel, / Des / Bedenkens, / Welches die Theologische Facultaet zu / Tübingen / Wegen der Mährischen Brüder-Ge- / meine zu Herrenhut / gestellet, / Wie selbige nach der Wahrheit des Göttlichen Worts / und der gesunden Theologie / in XXXV. Puncten abgewogen, / und zu leichte befunden worden. - E. Beyreuther (66), S. 37ff und Repr. S. 1-27; vgl. auch D. Meyer (17), S. 298, Nr. 28 und J.G. Meusel (61), S. 87; F. Heiduk (61), S. 523, Nr. 143.

101 D. Meyer (17), S. 297, Nr. 26 und J.G. Meusel (61), S. 87; vgl. E. Beyreuther (66), S. 38. - Ganz ähnlich äußerte sich der dänische Prediger Olrog 1768, daß "schädliche Meinungen, wie die der Herrnhuter, mit Hilfe von Kirchenliedern verbreitet worden sind", zit. n. Sybille Reventlow, Weltmusik, Kirchenmusik und Gemeinmusik. Über die liturgische Musik der Herrnhuter, in: Lehmann, Hartmut u. Dieter Lohmeier (Hgg.), Aufklärung und Pietismus im dänischen Gesamtstaat. 1710-1820. Neumünster 1983, S. 169-189.

102 Siehe D. Meyer (17), S. 203-205, Nr. 505.

103 Neu-eröffneter | Schau-Platz | Der | Brüder zu Herrenhuth, | mit ihren Adhaerenten in Thüringen, | Besonders in der | Kayserl. Freyen Reichs-Stadt Nordhausen, | Da das | Neue Lieder-Buch | bißher Irrungen und Zwietracht erregt, ... Gedruckt den 15. Sept. Anno 1736. 39 S. 4°. - Siehe D. Meyer (17), S. 296, Nr. 24 und Reg., S. 612 Gesangbuch-Kritik. - Im November des gleichen Jahres folgte noch ein Pamphlet "Der zerstörhte | Schau-Platz | Der eingebildeten | Herren-

Gesangbuch aufmerksam gemacht. Nach F. Heiduk stammt allerdings auch diese Streitschrift aus der Feder Neumeisters.¹⁰⁴

Die Streitschrift über das Herrnhuter Gesangbuch sollte in ihrem ersten Teil (S. 11-41) die theologische Gelehrsamkeit des Autors dokumentieren, denn er referiert die Kirchenväter in ihren Auseinandersetzungen mit den "magicas cantiones Zauber-Lieder" der Gnostiker,¹⁰⁵ schreibt über die Thaleia der Arianer,¹⁰⁶ die Kollekten Gregor d.Gr. und seiner Nachfolger, durch die "die Anrufung der Heiligen, die Verdienste der Wercke, und andere gefährliche Irrthümer durch die Gesänge und Lieder mehr und mehr eingeführet worden..."¹⁰⁷ Die Entwicklung gipfelt natürlich in der "Reformation des seligen Lutheri", durch die "die bishero verdunkelte und unterdrückte Wahrheit wieder ans Licht" gebracht worden sei. Auf ihn und dessen Warnung in der Vorrede der 1529 erschienenen Liedersammlung be ruft er sich ausdrücklich und zitiert:

Viel falsche Meister itzt Lieder tichten,
Sieh dich für, und lehre sie recht richten.
Wo GOTT hinbaut sein Kirch und Wort,
Da will der Teufel seyn mit Trug und Mordt.¹⁰⁸

Inwiefern Neumeister in diesem Teil seiner Arbeit wirklich Originäres bringt, würde eine genauere Untersuchung des Textes zeigen. Wohl weist er ausdrücklich darauf hin, daß er sich der Dissertation des Sachsen-Gothaischen Konsistorialrats Ernst Salomon Cyprianus und des Cunradi, die ver-

huthischen Adhärenten in | Thüringen..." Vgl. ebd., S. 299, Nr. 31. In der Univ.-Bibl. Göttingen befindet sich: "Wohlgegründetes | Rechts-Bedencken, | über | Herrn PALAEOLOGI PHILYMNI | Christlich=vernünfftige Gedancken, | von | dem Geschmack der geistlichen Lieder, | wie auch | Herrn Chilian Volckmar Riemanns, | Bürgermeisters in Nordhausen, Vertheidi= | gung des dasigen neuen Gesangbuchs, | und | derer beyden Herren Prediger, | Johann Christoph Tebels, | und | Friedrich Christian Leffers, | wohlgemeinten Zuschrift an die Evangelische | Bürgerschaft in Nordhausen, | wegen | des neuen Nordhäusischen Gesangbuchs, | abgefasset | von | PHILALETHE, ICto. Mühlhausen 1736.

¹⁰⁴ Vgl. F. Heiduk (61), S. 523, Nr. 148. - Im Jahr darauf folgte allerdings noch eine umfassendere (198 S.) Kampfschrift von Christian Gottlieb Kluge, "Historischer Bericht / von dem / Neuen Nordhäusischen / Gesang-Buche..." Vgl. D. Meyer (17), S. 302, Nr. 35.

¹⁰⁵ S. 18.

¹⁰⁶ S. 21ff. "So ward auch diß Buch Arii, Thalia genannt, in dem Concilio Nicaeno öffentlich verdammet, und Arius aus der Gemeine verstossen." S. 24.

¹⁰⁷ S. 35; vgl. auch S. 33.

¹⁰⁸ S. 36f.

Gründliche Nachricht
von
Einführung
Irriger Lehre
Durch
Sieder und Gesänge,
wohin sie abgezielet,
und
wie ihr widerstanden worden.
Benehft einer
Untersuchung
Des
Herrnhutischen Gesang-Buchs;
Zum Druck befördert
von
Erdmann Neumeistern,
Pastor zu St. Jacob in Hamburg.

LEIPZIG,
Bey Johann Adam Melchior,
1736.

Titelseite von Erdmann Neumeisters Hauptschrift
gegen das Herrnhuter Gesangbuch

mutlich der Generalsuperintendent Balthasar Mentzer 1720 in London in einer Neuauflage drucken ließ, nicht bedient habe.¹⁰⁹ Von dem mehrfach zitierten Johann Andreas Schmidt mit seiner Dissertation "De modo propagandi Religionem per Carmina" wird das nicht gesagt.¹¹⁰ Die eigene Handschrift Neumeisters tragen ganz unverkennbar die einleitenden Passagen¹¹¹ - die bezeichnenderweise auch den Wortlaut des 1736 in Hannover verfügbaren Verbots des Herrnhuter Gesangbuchs enthalten¹¹² - und die detaillierte Auseinandersetzung (S. 43-100) mit diesem Gesangbuch. Zuvor erwähnt er noch kurz das Hohensteinische Gesangbuch und das 1719 in vermehrter Auflage erschienene Hallische Gesangbuch, von welchem er nicht versäumt mitzuteilen: "Theodorus Dassaw gab auch A. 1720. die treuhertzige Warnung aus vor die Quäkerische und Enthusiastische Lieder, welche in diesem Hällischen Gesang-Buch häufig enthalten sind."¹¹³

Der Autor war mit den aktuellen Streitschriften gegen Herrnhut wohlvertraut, angefangen von den "Anmerkungen" Joh. Gottfr. Häntzschels (1734), dessen Vater eine Schulfreundschaft aus Pforta mit Neumeister verband, und der Verteidigungsschrift des "strohern Goliath aus Schwaben"¹¹⁴, Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782), "Fester und schriftmäßiger Grund"¹¹⁵. Er kannte die "Beschreibung und zuverlässige Nachricht von

109 "Dissertatione de propagatione haeresium per cantilenas" und "Oratione de mixta haereticorum prudentia." Vgl. S. 9f.

110 Helmstedt 1710. S. 11 u. passim.

111 "Hatte aber Beelzebub oder Beelzebul in Herrnhuth ein ganz sonderliches Nest, zu grosser Betrübniß rechtgläubiger Christen, gebauet: so säumete er auch nicht, seinen Dreck unter Balsam zu mengen, ich wolte schreiben, sowohl seine offenbaren Irrthümer, als noch verborgene giftige Absichten, unter geistliche Lieder zu mischen, und darinnen zu verstecken, auch so fort selbige durch ein absonderliches Gesang-Buch auszubreiten." S. 6.

112 Siehe Anhang 1.

113 S. 43.

114 Das Urteil über den "strohern" Oetinger verwundert insofern, als man erwarten dürfte, daß dessen Emblemik (die übrigens auch von Polykarp Müller (1684-1747) aufgegriffen wurde) bei einem Poeten Interesse, wenn nicht Zustimmung finden würde. Vgl. Reinhard Brey Mayer, Zu Friedrich Christoph Oetingers Theologia Emblematica und deren niederländische Wurzeln. In: Pietismus und Reveil, hrg. v. J. van den Berg u. J.P. van Dooren, Leiden 1978, S. 253ff. Zu Polykarp Müller s. S. 269, Anm. 52.

115 Vgl. D. Meyer (17), S. 289, Nr. 17 und 18.

Herrnhut" von Christian David (1691-1751) v.J. 1735.¹¹⁶ Das 1731 gedruckte Tonderische Gesangbuch und das 1735 erschienene Gesangbuch von Nordhausen, von welchem er hoffte, daß sich jemand fände, "solchen Unfug" zu widerlegen,¹¹⁷ war ihm bekannt. Neumeister berichtet im Vorwort unserer Streitschrift, daß ihm kürzlich das Tonderische Gesangbuch zur Prüfung zugesandt worden sei und kurz darauf "von unbekannter Hand" mit dem gleichen Anliegen das Herrnhuter Gesangbuch. Offenbar fand letzteres sein größeres Interesse, denn noch in der hier besprochenen Schrift erwähnt er im Hinblick auf das zuerst genannte Gesangbuch, daß es eine nützliche Arbeit wäre, "wenn sich jemand derselben Gegend drüber machte, und sie den Gemeinen vor Augen legte, damit sie von dem Giffte nicht inficiret würden"¹¹⁸. Das war offensichtlich nur eine rhetorische Floskel und mehr eine verdeckte Selbstanpreisung, denn noch im gleichen Jahr (Leipzig 1736) erschien im gleichen Verlag die "Schriftmäßige Prüfung" des Tonder'schen Gesangbuchs, und in der hier untersuchten Kontroversschrift zitiert er bereits seine eigene, 54 Seiten umfassende Untersuchung.¹¹⁹

Mit dem Hinweis auf die Passage in Christian Davids "Beschreibung und zuverlässige Nachricht von Herrnhut" (p. 130): "Die kleinen Kinder werden mit der heylsamen Lieder-Theologie geweydet, durch welches Mittel sie ihren Hertzen und Sinnen die herrlichste Wahrheiten auf das lebhafteste insinuiren", folgert Neumeister durchaus zutreffend: "Daher diß Gesang-Buch billig als ein Systema der Theologiae bey denen Herrenhutern anzusehen, darinn ihre Lehrsätze vorgetragen werden."¹²⁰ Er hätte sich auch auf die Vorrede des Herrnhuter Gesangbuches berufen können, wo von der Singstunde als "Liederpredigt" die Rede ist. Die Gemeinde sollte "die Wahrheiten der Schrift durchsingen und sie dadurch lebhaft machen..."¹²¹ Zinzendorf maß dem Gemeindegeseang eine zentrale Bedeutung bei. "Eins meiner

116 Ebd., S. 291. - Neumeister bezieht sich (S. 50) auf das Lied: "Schein vom Morgenstern, warum heist du,; eine Hut des HERRn..." und resümiert: "solte aber auch nicht auf solche Art im Pabstthum des HERRn Hut seyn, sonderlich im Escorial, da auch alle Stunde gesungen und geweyhet wird, diß letztere aber werden die Herrnhuter wohl schwerlich zustehen."

117 S. 44.

118 Ebd.

119 s. S. 85, 88, 90ff. Siehe auch D. Meyer (17), S. 298, Nr. 27.

120 S. 52.

121 Zit. n. Otto Uttendörfer, Zinzendorfs Gedanken über den Gottesdienst, Herrnhut 1931, Kap. 8. Die Singstunden, S. 41-51, hier S. 44. Vgl. auch H.-W. Erbe (2), S. 48.

Hauptanliegen bei der Gemeine ist allemal die Singsache. ... Ich habe in unsern Gemeinen das Prinzipium etabliert, daß eine Singstunde versäumen müssen dem Herzen unangenehmer fällt, als drei, vier Reden versäumen."¹²² Und auf der Synode 1750 wurde erklärt, daß die Singstunden "nach dem Heiligen Abendmahl das Wichtigste sind und allen Lehrstunden weit vorgehen"¹²³

Daß eine so hohe Wertschätzung des Gemeindegesangs poetische Kräfte in den Gemeinden freisetzte, ist nicht verwunderlich, zumal man versuchte, diese Fähigkeiten gezielt durch eine regelrechte "Dichterschulung" - vor allem im theologischen Seminar der Brüdergemeine - zu wecken und zu entfalten.¹²⁴ Ein "Poetenliebesmahl" ist aus dem Jahre 1744 überliefert. "Diese Gemeinschaftsdichtung ist durch eine Gleichartigkeit der Thematik, Gestaltungsweise und Sprache gekennzeichnet", sie war Ausdruck "einer homogenen religiösen Gemeinschaft, die nicht nur die Unterschiede der Religiosität, sondern auch die der Sprache aufhob". So war es auch nur logisch und konsequent, daß in dem Herrnhuter Gesangbuch dieser frühen Jahre die knapp 1000 Lieder ohne Angabe von Verfassern abgedruckt wurden, was einen Kritiker wie Neumeister natürlich sehr erboste. "Hier aber wird durchgehends der Name der Auctoren mit Fleiß ausgelassen, damit alle Schwärmerey desto leichter eingeführet werde."¹²⁵ Daß darüber hinaus das

122 Ebd. S. 49; vgl. auch S. 12ff.

123 Zit. n. Jörn Reichel, *Gesang, Singstunde*, in: *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760*, hrg. v. H.-Ch. Hahn u. H. Reichel, Hamburg 1977, S. 220-228, hier S. 222. Diese Einsicht hat selbst in die Theologie Schleiermachers noch Eingang gefunden, wenn er von der "singenden Frömmigkeit" schreibt, daß sie "am herrlichsten und geradesten zum Himmel aufsteigt". Zit. n. Albert L. Blackwell, *The Role of Music in Schleiermacher's Writings*, in: K.V. Selge (Hg.), *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, (= *Schleiermacher-Archiv*, Bd. 1,1), Berlin 1985, S. 439-448, hier S. 446. Die Inspiration für seine Schrift "Weihnachtsfeier" sei ihm nach dem Besuch eines Flötenkonzerts gekommen. Und die Kirchenmusik der Berliner Singakademie, in der er Tenor sang, erinnerte ihn an die "festival music and antiphonal choruses from his Herrnhuter upbringing. [...] He loved sacred choral music for reasons far deeper than mere nostalgia for his upbringing in Herrnhut pietism." Ebd., S. 440.

124 Vgl. hierzu und im folgenden J. Reichel (17), S. 15f u. 93f. - Zinzendorf spricht in diesem Zusammenhang von der "Liedergnade" und "daß auch die geringsten Glieder der Gemeine die wichtigsten Lieder machen". Zit. n. O. Uttendörfer (121), S. 45 u. J. Reichel (123), S. 223.

125 S. 50. - Daß statt der Verfasser einschlägige Bibelstellen zu den Liedern angegeben werden, erschwerte zusätzlich die Kritik.

Gesangbuch "fast durchgehends neue" Lieder enthielt,¹²⁶ mußte bei einem orthodoxen Lutheraner von vornherein äußerste Skepsis hervorrufen. Und tatsächlich konzentrierten sich die Angriffe zunehmend auf das Herrnhuter Liedgut. Zinzendorf versuchte dem entgegenzuwirken. Vor allem im Hinblick auf die seit 1740 erschienenen Zugaben und Anhänge zum Herrnhuter Gesangbuch,¹²⁷ die in besonders eindrücklicher Weise die schwärmerische Periode der Brüdergemeinde (1743-1749) dokumentieren,¹²⁸ wollte Zinzendorf die gedruckten Sammlungen als "*Privat-Collection*" verstehen, um die "*Elegantien* unserer Poeten zu *conserviren*, ..." Er stellte sie bezeichnenderweise auf eine Stufe mit den kirchenmusikalischen Sammlungen seiner Zeit; "daß eine Kirchfarth die Kirchen- und Fest-*Cantaten* besitzt, die ein *Cantor* oder *Director Chori Musici* an derselben Kirche, sammlet, und Jahr-Gänge daraus *formiret*, wol nimmermehr zu erweisen ist, daß dergleichen Jahr-Gänge und *musicalische* Texte Glaubens-Bekenntnisse derselben Kirche oder Religion sind."¹²⁹ Diese Argumentationsweise dürfte wohl auf Neumeister gemünzt sein.

Aber Zinzendorf schlug auch noch schärfere Töne an, wie die Vorrede zur Zugabe der dritten Auflage des Herrnhuter Gesangbuches v.J. 1735 zeigt.¹³⁰ Dort wird mit den Kritikern hart ins Gericht gegangen und dem potentiellen Erwerber des Gesangbuchs, der "... von einem jeden pfuscher erklärungen annehmen muß, die doch nicht besser gerathen können, als es der allemal schlechte *genie* der leute von dieser profession mit sich bringt, welche aufs höchste so viel erläutern, als wenn ein junger studente noten zum *Lycophon* macht, der allemal doch ein bißgen bequemer zu reden hat, weil die leute, denen er einen sinn *affingiret*, nicht mehr bey der hand sind",

126 Ebd. - "So löste sich die Gemeinde vom überkommenen Liedgut und schuf sich ein ihrer Eigenart entsprechendes Gemeindelied." J. Reichel (17), S. 16.

127 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Materialien und Dokumente, hrg. v. E. Beyreuther u.a., Reihe 4, Bd. III, Herrnhuter Gesangbuch, Teil III, Zugabe. Mit einem Verfasserverzeichnis von G. Meyer-Hickel, Hildesheim - New York 1981.

128 Vgl. J. Reichel (17), S. 13-15; Hellmut Reichel, Die Sichtungszeit 1743 bis 1750, in: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760, hrg. v. H.-Chr. Hahn u. H. Reichel, Hamburg 1977, S. 162-176. - Das findet nicht nur in den zuweilen überspannten und bizarren Texten ihren Ausdruck, die einer Erläuterung bedurften; siehe z.B. Zugabe S. [2259] "Observanda" mit dem Vermerk: "Die übrige Lateinische und andere, *Energiae gratia*, vorkommende *Exotica*, erklären sich besser *discursive*."

129 Zugabe, S. [2260].

130 Zugabe, S. [2031-2038]. Eine gelegentliche Erinnerung bey den so genannten Anhängen und Zugaben seit 1740; hier S. [2032].

vom Kauf abgeraten. Der scharfe Gegensatz zu der in "Hochtrabenheit und Weitläufigkeit"¹³¹ sich äußernden Gelehrsamkeit spricht aus diesen Zeilen. Zinzendorf setzt dem die Sprache des einfältigen, unverbildeten Handwerkers und Bauern, die "simple Bibelsprache der Brüder", entgegen. J. Reichel hat die brüderische "Gemeinschaftslyrik" sicher recht zutreffend charakterisiert, wenn er feststellt, "daß es sich in erster Linie um eine Kampfsprache gegen die gelehrte Terminologie der orthodoxen Theologie handelt". Daß dabei auch gelegentlich die ganze Theologie in Verruf geraten konnte, verwundert nicht.

Sicher war die Erinnerung an Neumeister in Sorau noch lebendig, als 1725-28 der mährische Exulant Johann Töltzschig (geb. 1703 in Zauchenthal, gest. 1764 in Dublin/Irland), einer der "5 Kirchenmänner", die den Anstoß zur Gründung Herrnhuts gaben, dort die Kunst- und Ziergärtnerei erlernte.¹³² Ob die Gespräche über diesen streitbaren Theologen - neben den leidvollen Erfahrungen mit der katholischen Kirche in seinem Vaterland und den theologischen Querelen in der Anfangszeit Herrnhuts - seine kritische Distanz zur Theologie mit geprägt haben? Von ihm stammt ein Liedvers im Herrnhuter Gesangbuch,¹³³ den ein Mann wie Neumeister zurecht als Provokation empfinden mußte. Im 6. Vers seines Liedes "Ein Valet-Se-gen" heißt es:

Des bluts [Christi. G.Ph.], das dein herz dringt
so auszubrechen,
und der theologie zu widersprechen,
die Satan darum selber inventiret,
weil sie so neben rum zur hölle führet.

Es ist verständlich, daß Argumentationen, wie sie am Beispiel Zinzendorfs und Töltzschigs aufgezeigt wurden, Kritiker vom Schlage eines Erdmann Neumeister zu noch stärkerer Polemik herausfordern mußten. Wie beurteilte nun Neumeister das Herrnhuter Gesangbuch vom Jahre 1735? Stil und Argumentation der Neumeister'schen Kritik werden bereits an dem ersten Lied, das er sich vornimmt, deutlich. Es ist das von Luther

131 J. Reichel (17), S. 68f.

132 Unter Töltzschigs Leitung wurde 1728 der Herrschaftsgarten in Herrnhut angelegt und 1731 erweitert. Vgl. Felix Moeschler, Alte Herrnhuter Familien. Die mährisch/böhmischen und österreichisch-schlesischen Exulanten, Herrnhut 1922, S. 106. Sein Lebenslauf ist gedruckt in den "Nachrichten aus der Brüdergemeine", Jg. 1823, I.4.

133 Wie Anm. 127, Teil II, Nr. 1798, S. 1711 und G. Meyer-Hickel, Alphabetisches Dichterverzeichnis, ebd., Teil III, S. 16-267, hier S. 65f.

"verbesserte"¹³⁴ Abendmahls-Lied des Johann Huß, "Jesus Christus unser Heiland". Darin heißt es im zweiten Vers: "Daß wir nimmer des vergessen, gab er uns sein Leib zu essen, verborgen im Brodt so klein, und zu trincken sein Blut im Wein." Im Herrnhuter Gesangbuch lautete nun der gleiche Vers: "Daß wir nimmer des vergessen, gab er uns sein Leib zu essen, und zu trincken sein rein Blut, das genug für die Sünden thut." Aus diesem inhaltlich doch offenkundig übereinstimmenden, wenn auch im Wortlaut abweichenden Text, konstruiert Neumeister die folgende Aussage, daß nur in dem lutherischen Text deutlich werde, daß "der wahre Leib und das wahre Blut Christi, denen Gästen des Heil. Abendmahls gegeben, und von ihnen genossen werde". Die Herrnhuter Gemeinde mache es "in diesem Stück ärger, als die Herbornischen Calvinisten, diese liessen in dem Herbornischen Gesang-Buch dieses geistliche Lied aus, die Herrnhuthische Gemeinde aber führet es zwar mit ein, verfälsche es aber dermassen, daß sie von der wahren wesentlichen Gegenwart Christi im Heil. Abendmahl, ... ja von dem Sacrament des Heil. Abendmahls nach Christi Einsetzung nichts wissen will"¹³⁵.

Es ist müßig, die theologischen Spitzfindigkeiten hier alle auszubreiten. Neumeister konzentriert sich in seiner Argumentation auf die Wahrung der reinen lutherischen Lehre und den Nachweis der geistigen Verwandtschaft der Herrnhuter z.B. mit "denen groben und gefährlichen Irrgeistern, nemlich 1) Andreae Osiandro, und dessen Anhängern, 2) Caspar Schwenckfeldt, und Sigismund Johann Werner. 3) Valentin Weigel. 4) Einigen deren Calvi-

¹³⁴ Was Neumeister seiner höchsten Autorität, Martin Luther, selbstverständlich zubilligt, wird anderen zum schwerwiegenden Vorwurf gemacht. "Man möchte aber bey denselben billig fragen, wer doch denen Herrnhutern die Macht und Freyheit gegeben, anderer Auctoren Lieder dermassen zu verstümmeln und zu verfälschen? Wenn jemand mit ihren Liedern also umgienge, würden sie es schwerlich gut heissen. Aber der Frey-Geist meynet alles Macht zu haben, es sey unrecht und unbillig, als es immer wolle." S. 49. - Zu den Umdichtungen von Vorlagen zu brüderischen Liedern vgl. auch J. Reichel (17), S. 29-43. - Neumeister selbst nahm zahlreiche Umdichtungen vor. Als Telemann 1764 von dem streitbaren Hamburger Theologen Melchior Goeze (1717-1786) wegen der Verwendung von Klopstocks Luther-Parodien heftig angegriffen wurde, berief er sich auf Neumeister. "Sollten aber dergleichen Parodien unzuläßig seyn, so würde der sel. Herr Past. Neumeister Übel gethan haben, da Selbiger im Zugange zum Gnadenstuhl mit einer ganzen Anzahl von Chorälen ein gleiches vorgenommen, und worüber meine Music in vielen evangelischen Kirchen bis hieher ohne Anstoß gehöret worden ist." Zit. n. H. Grosse/H.R. Jung (19), S. 46.

¹³⁵ S. 46f; vgl. auch S. 83-85.

nisten, wie auch 5) Einigen derer Päbstlern, 6) Denen Socianern, 7) Enthusiasten und Fanaticis, 8) Rathmann. 9) Caspar Movio. welche alle Calovius der Länge nach anführet, und auf den ich mich beliebiger Kürtze halber beziehe"¹³⁶. Das Urteil lautet dann z.B.: "Es verräth sich aber der Auctor dieses Liedes, nebst denen, die es singen, gut, daß sie mit Schwenckfeldt, Weigel und Christian Hoburg eine Schule des Heiligen Geistes erdichten, und desselben Schüler seyn wollen."¹³⁷ Noch ein Beispiel zu dem bemerkenswerten Vers (Lied 216, V. 3, S. 207) im Herrnhutischen Gesangbuch: "Wenn man den Tag vollendet, so legt man sich zur Ruh: Von Christo unverwendet, thut man die Sinnen zu, und weiß auch denen Träumen, wens ja geträumt muß seyn, nichts anders einzuräumen, als Christi Widerschein." Neumeister urteilt darüber: "Solcher Widerschein, oder Darstell- und Offenbahrung Christi soll nun nach dem Ausspruch des Auctoris dieses Liedes auch bey den Träumen, und zwar noch heutiges Tages geschehen, sintemahl er deutlich redet von dem, was annoch bey der Nacht zu geschehen pflaget." Von dergleichen "Offenbahr- und Erscheinung Christi" fände sich in der Heiligen Schrift keine Spur, und auch der Reformator habe sich nur sehr behutsam mit den Träumen befaßt. So fällt es Neumeister auch nicht schwer, sehr schnell eine Verbindungslinie zu den Münsterischen Wiedertäufern und zu David Georg herzustellen, der "durch nächtliche Träume zu seinen abscheulichen Lehrsätzen sey verführt worden". Außerdem seien "dergleichen Erscheinungen Christi von denen Enthusiasten, Quäckern, und andern Schwärmern erdichtet, und an ihnen bestraffet worden"¹³⁸.

Eine umfangreiche Analyse der Streitschrift verbietet sich an dieser Stelle. Es soll genügen, darauf hinzuweisen, daß Neumeister seine Aufgabe in zweifacher Hinsicht definiert: "1. die darinn vorkommende gefährliche Irrthümer und falsche Lehren, 2. die Enthusiastische und Fanatische Redens-Arten" aufzuzeigen.¹³⁹ Uns interessiert im Zusammenhang mit der eingangs gestellten Frage vor allem die Behandlung des zuletzt genannten Aspektes. Die Kritik in diesem Punkt fällt jedoch ganz anders aus, als zu erwarten steht.

Neumeister führt bereits in seinem Vorwort aus, daß er die Lieder nicht "nach den Kunst-Regeln der heutigen Poesie" beurteilen wolle, "sintemahl

¹³⁶ S. 55.

¹³⁷ S. 56f.

¹³⁸ S. 81-83.

¹³⁹ S. 52.

des HErrn Mund in seinem Worte nichts davon gebothen hat". Seine Kritik richtet sich gegen "offenbare Irrthümer" und Lieder, die u.a. "aus ungewöhnlichen, dunckeln, mystischen, mithin zur Erbauung unnützen Redens-Arten bestehen..."¹⁴⁰.

Wenn Neumeister Herrnhuter Formulierungen, wie z.B. im Hinblick auf das Heilige Abendmahl "Pag. 345. V. 5. O Laß mich dein Abendmahl täglich allhier mit halten bey diesen Blutfliessenden Quellen, der Kelch, den du segnest, geh immer herfür: ...", oder unter dem Stichwort "Die wesentliche Vereinigung", den Liedvers im Herrnhuter Gesangbuch "p. 253. V. 4. Mein Geist zerfließt in Jesu Angst-Schweiß-Tropffen", zitiert,¹⁴¹ dann nicht, um an dieser Ausdrucksform Kritik zu üben, - sie entsprach offenbar "den Kunst-Regeln der heutigen Poesie" -, sondern nur, um theologischen Dissens anzumelden. Selbst in dem abschließenden Kapitel über "Deren Fanatischen, Enthusiastischen und anderer Schwärmerischen Redens-Arten"¹⁴², werden nur eine Reihe angeblich theologisch unzulässiger Begriffe aufgezählt, die "in Göttlicher Schrift nicht zu finden, noch bey reinen rechtschaffenen Lehrern unserer Kirche gebräuchlich, denen verdammten Irrgeistern aber zur Einführung ihrer falschen Lehrsätze gemein sind..."¹⁴³. Merkwürdigerweise übt Neumeister nur einmal Kritik ausgerechnet an einer Liedform, die durchaus in zeitgenössischen Kantaten und Oratorien zu finden ist;¹⁴⁴ und zwar das in Dialogform gekleidete "Lied, 750. p. 677. s. woselbst der bußfertige Sünder und Christus also redend eingeführet werden". Seine Kritik lautet: "In weltlichen Sachen mögen Poeten eine Freyheit zu dichten haben, und einige Personen redend einführen, ... In Gött- und geistlichen Sachen aber wird dergleichen Freyheit zu dichten nicht gestattet, sondern da

¹⁴⁰ S. 4; falsche Seitenzählung.

¹⁴¹ S. 84-86. - Oder unter dem Stichwort "Die Entzückung" (S. 92f), den Herrnhuter Vers "p. 739, V. 9 So schmeckt des Himmels süßen Kuß die Seele, die der Liebe Guß von oben überschwemmt..."

¹⁴² S. 95-100.

¹⁴³ S. 99.

¹⁴⁴ z.B. in Johann Sebastian Bachs Kantate am zweiten Weihnachtsfesttage, "Selig ist der Mann", (BWV 57), die ausdrücklich als "Concerto in Dialogo", zwischen der Seele und Jesus (Text in der Art Henricis. Entstehungszeit Leipzig etwa 1740), bezeichnet ist. Aber auch die Kantate "Ich hatte viel Bekümmernis" (BWV 21, Entstehungszeit 1714), das Sopran-Baß Duett: "Komm, mein Jesu, und erquicke ... Ja, ich komme und erquicke", und im Weihnachtsoratorium (BWV 248, Entstehungszeit 1734) und die Sopranarie "Flößt, mein Heiland..." sowie die Kantate "Gottes Zeit ist die allerbeste Zeit" (BWV 106, Entstehungszeit Weimar 1711 [?]) sind hier zu nennen. - Für diese Hinweise danke ich meiner lieben Frau.

muß die Göttliche Schrift die einzigste Richtschnur seyn.¹⁴⁵ Es ist immerhin bezeichnend, daß dieser in 21 Versen gekleidete Dialog das einzige Lied in Neumeisters Streitschrift ist, das er komplett abdruckt. Offenbar hat ihn die Dramatik dieser Liedform in besonderer Weise angesprochen - und womöglich in der eigenen Dichtkunst inspiriert?

Wie dem auch sei; uns interessierte hier die Tatsache, daß Erdmann Neumeister spätestens seit den Jahren 1735/36 sich nachweislich intensiv mit dem brüderischen Liedgut beschäftigt hat. Und auch in späteren Jahren blieb dieses Interesse rege. Davon legt Zeugnis ab, daß Joh. Gg. Schütz (gest. 1773) in seiner Streitschrift "Herrnhutianismus in Tumore...", im 2. Band, Leipzig und Görlitz 1749, die 14. und 15. Homilie der Zinzendorfschen Wundenlitanei Neumeister widmete und dieser sich mit einer Vorrede (6.IV.1750; 4 Seiten) zu dessen Streitschrift "Herrnhutianismus In Nuce...", Hamburg 1750, revanchierte. In dieser Vorrede erfahren wir, daß der streitbare Hamburger Theologe auch nach Erscheinen seiner gegen Herrnhut gerichteten Streitschriften "weder in Predigten noch sonst bey aller Gelegenheit" versäumt habe, "meinen Eyfer wider sie an den Tag zu legen". Bei seinem 50jährigen Amtsjubiläum i.J. 1747 habe er "bey Poetischer Andacht auch gesungen:

Ach Gott! Wie raas't der Widerchrist,
Den Herrnhuth ausgehecket?
Viel Länder hat, das schrecklich ist,
Sein Gift schon angestecket...¹⁴⁶

Nun wäre es interessant, festzustellen, ob und in welchem Umfang brüderische Poesie - trotz aller Feindschaft - in das Werk Neumeisters eingedrungen ist; direkt und unverändert oder reflektiert und umgeformt. Eine Zuordnung mancher seiner Texte zu brüderischem Schrifttum würde auf den ersten Blick leicht möglich sein, doch dürften erst gründliche Textanalysen und Vergleiche, wie sie z.B. J. Reichel in seiner Miscelle über "Zinzendorf als anonymen Autor geistlicher Lyrik?"¹⁴⁷ und Hans Schneider in "Die

145 S. 77-80, hier S. 79f.

146 Zit. n. E. Beyreuther (66), S. 43-49, hier S. 48; D. Meyer (17), S. 418f, Nr. 241 und S. 451, Nr. 300.

147 J. Reichel, (17), Zinzendorf, S. 72, wo klar nachgewiesen wird, daß ein bisher Zinzendorf zugeschriebenes anonymes Gedicht sich ausgerechnet als ein Produkt seines schärfsten Widersachers, des Heinrich Ernst, Graf zu Stolberg-Wernigerode, erweist.

rechte Gestalt der Wölffe in der Kirche"¹⁴⁸ durchgeführt haben, zu gesicherten Erkenntnissen führen.

Sein Biograph M. v. Waldberg wies bereits darauf hin, daß "es zumeist unbeachtet geblieben, daß er selbst mit dem Apparat der pietistischen Liederdichter arbeite, und daß er sich öfter durch mystisch angehauchte Bilder und Vergleiche, durch die Innigkeit der Empfindung, süßliche Sentimentalität und eine stark entwickelte Subjektivität dem mystischen Andachtsliede der Spenerischen Richtung näherte."¹⁴⁹ Und F. Blume bestätigt noch in jüngster Zeit, daß die unnachgiebigsten orthodoxen Prediger zugleich "die zartesten Dichter überschwänglicher Lyrik" gewesen sind, daß der hartnäckige Pietistenfeind Erdmann Neumeister in seiner Dichtung "eine Sprache mystizierend-sentimentalen Überschwangs oder trockenen Raisonsnements" verwendete.¹⁵⁰ War das etwa nur Ausdruck taktischer Überlegungen, um damit den "neuen Gesängen, in welche die heutigen fanatischen Schwärmer das

148 Hans Schneider, "Die rechte Gestalt der Wölffe in der Kirche. Herkunft und Geschichte eines anonymen Beitrages in der 'Freiwilligen Nachlese'", in: UF 1/1978, S. 74-110. Das Beispiel zeigt, wie in diesen Fragen selbst ausgewiesene Forscher (in diesem Fall L. Aalen) auf's Glatteis geführt werden. - Hilfreich dabei dürfte sich erweisen: Werner Menke, Bericht über Anlage und Verwendungsmöglichkeit des fertiggestellten "Thematischen Verzeichnisses der Vokalwerke von Georg Philipp Telemann", in: Die Bedeutung... (16), Teil 2, S. 52-62 und Ortrun Landmann, Die Telemann-Quellen der Sächsischen Landesbibliothek. Anmerkungen zum Gesamtbestand und zu einigen speziellen Fragen. Ebd., S. 63-72.

149 M. v. Waldberg (61), S. 547; ders. (62), S. 120f.

150 F. Blume (23), S. 124 und 170. Ähnlich S. Fornaçon: "... kam aber in manchem seiner Lieder dem Pietismus nahe." S. Fornaçon (53), Sp. 1426. Wahrscheinlich kommt Blume der Lösung des Problems am nächsten, wenn er schreibt, daß der lautstark ausgetragene theologische Streit, "hie Orthodoxie - hie Pietismus" nicht darüber hinwegtäuschen darf, daß erst in der gegenseitigen Durchdringung beider Richtungen (die Wirkung des Pietismus erstreckte sich tief auch in Kreise, die ihm grundsätzlich feindlich entgegenstanden), die Voraussetzungen für die neue Musik geschaffen wurden. "Nicht in der theologischen Polemik, sondern in der psychologischen Durchdringung von Orthodoxie und Pietismus, wie sie sich in der geistlichen Dichtung der Zeit unmißverständlich manifestiert, liegt für die Musik das entscheidende Moment. [...] Die Musik der Meister von Buxtehude bis Bach kennt keinen Gegensatz zwischen Orthodoxie und Pietismus." Ebd, S. 117 u. 170. Ähnlich J. Wallmann (38), S. 179. Auch M.v. Waldberg (62; S. 120) stimmt dieser Einschätzung zu, und er folgert daraus: "Es wäre eine reizvolle Aufgabe, dieses Mischungsverhältnis in beiden Lagern zu untersuchen und analytisch festzustellen, dann aber würde Neumeister als Ausgangspunkt dieser Kontamination orthodoxer und pietistischer Stileigenheiten in erster Reihe zu berücksichtigen sein."

Gift ihrer neuen Lehre so subtil zu verstecken wissen¹⁵¹, die Spitze zu bieten? Mit dem "Gift der Schwärmer" war zweifellos auch das Herrnhutische Liedgut zu verstehen. Neumeister beklagt: daß "Beelzebub in Herrnhut ein ganz sonderlich Nest sich gebauet, und sich nicht gescheut, seinen Dreck in Balsam zu mengen."¹⁵² Aus diesen Worten spricht bei aller Kritik eine unverhohlene Anerkennung der poetischen Fähigkeiten der Herrnhuter Brüder. Es bleibt die Frage, wie dieser innere Widerspruch von den Betroffenen bewältigt wurde; ob die Poesie Ausdruck persönlichen Empfindens oder virtuoser Handhabung eines vorgegebenen Stils war. In letzterem Falle stellt sich dann natürlich die Frage nach den Vorbildern. Vielleicht ließe sich am Beispiel Neumeisters, von dem es leider noch keine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Biographie gibt¹⁵³, dieses Problem darstellen.

In einzelnen Liedern hat er durch Verse, wie z.B.:

Andreas hat gefehlet,
Philippus falsch gezehlet,
Sie rechnen wie ein Kind,
Mein Jesus kann addiren,
Und kann multipliciren,
Auch da, wo lauter *Nullen* sind...

(Evangelischer Nachklang 1718), der familiär-vertraulichen Art der Zinzendorfischen Lieder vorgearbeitet.¹⁵⁴

151 Erdmann Neumeister, zit. n. Paul Gabriel, Das deutsche evangelische Kirchenlied von Martin Luther bis zur Gegenwart, Berlin 31956, S. 111.

152 Zit. n. M. v. Waldberg (54), S. 120.

153 So O. Brodde (61), Sp. 1563; M. Frhr. v. Waldberg (62), S. 116.

154 Im Liede "Mein lieber Gott mag walten". M. v. Waldberg (62), S. 118; ders. (61), S. 547. - Auch in den "fünffachen Kirchenandachten" (1716), seinem Hauptwerk, aus dem auch J.S. Bach sich Texte zu seinen Kantaten ausgewählt hat, wird im Rezitativ der zweiten Kantate auf Sonntag Lätare "Jesus sorgt für unser Brot" die Terminologie der Arithmetik ähnlich verwendet:

Schweig, zweiffelmüth'ger Sinn.
Was willst du mir den Mangel numeriren?
Den Auffgang subtrahiren?
Und dann mit Tag- und Jahren dividiren?
So kommt ein schlechtes Facit raus!
Schweig, zweiffelmüth'ger Sinn.
In Christi Schule gehe hin,
Und siehe da die Rechnung an.
Sein Segen kan

In den frühen Brüdergemein-Gesangbüchern waren ja nicht nur die üblichen, viel gesungenen Gemeindelieder aufgenommen, sondern in den zahlreichen Anhängen auch die Gemeinde-Kantaten.¹⁵⁵ Brüderische Poesie dürfte gerade durch diese Anhänge eine weitere Verbreitung gefunden haben, als dies bisher angenommen wurde. Nach W. Blankenburg¹⁵⁶ sei die Verbreitung der Brüdergesangbücher "ein unvergleichlicher Vorgang in der evangelischen Gesangbuchsgeschichte: Mindestens 70 verschiedene Ausgaben drangen von etwa 1740 an in elf verschiedenen Sprachen mit der Zeit in alle Welt." Hier dürften vergleichende Text-Analysen und sprachwissenschaftliche Untersuchungen von Dichtungen für kirchenmusikalische Kompositionen womöglich noch ganz unerwartete Ergebnisse zu Tage fördern. Dabei wären auch "Umwege" über nichtbrüderische Gesangbücher zu berücksichtigen, wie z.B. das von dem elsäßischen Pfarrer Joh. Jak. Engelbach (1692-1737) in Bouxwiller 1736 herausgegebene Gesangbuch "Girrendes Täublein in einem Gesangbuch alter und neuer Lieder", in dem sich halleische und herrnhutische Lieder finden.¹⁵⁷

Bey wenig viel addiren,

Und nichts mit allem genug multipliciren.

N.L. v. Zinzendorf konnte von dieser Terminologie ganz ähnlichen Gebrauch machen; z.B. in den Büdingischen Sammlungen, Bd. 2 (1742/43), S. 924f: Verba valent sicut nummi. Die Worte gelten wies Geld in Einnahme und Ausgabe (Aufsatz von dreyerley Arten sich auszudrücken). - Siehe D. Meyer (17), S. 260, Nr. 910. Es ist die Zeit der Aufklärung und der ungeheuren Wertschätzung der Arithmetik, wie das in Johann Daniel Intelmanns "Arithmetischer Wegweiser oder Erstes Revalsches Rechenbuch", 1736 zum Ausdruck kommt; der Verfasser erklärt die "Rechen-Kunst [...] zum Fundament aller irdischen Glückseligkeit".

¹⁵⁵ Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Materialien und Dokumente. Hrsg. von E. Beyreuther, G. Meyer und A. Molnár. Reihe 4 (Gesangbücher der Brüdergemeine und hymnologische Untersuchungen, 6 Bde., Hildesheim/New York 1977/1981. Vgl. Walter Blankenburg, Die Musik der Brüdergemeine in Europa. In: Unitas Fratrum. Herrnhuter Studien, hrg. v. M.P. van Buijtenen, C. Dekker und H. Leeuwenberg, Utrecht 1975, S. 351-386, hier S. 364 und 373-375; H.W. Erbe (2), S. 50; Ders. (4), S. 28, 33 und 47f; Erich Beyreuther (44), S. 80-85; Ders., Zinzendorf und die Christenheit, 1732-1760, Marburg/L. 1961, S. 270f; Dietrich Meyer, Zinzendorfs englische Gelegenheitslieder und das englische Gesangbuch von 1754. In: UF 6 (1979), S. 107-121; Karl Kroeger, James Hutton's Tunebook of 1744: An early Source of Moravian Chorals, in: UF 6 (1979), S. 44-58, hier S. 51f.

¹⁵⁶ Walter Blankenburg (155) S. 351-386, hier S. 364 und 373-375; H.W. Erbe (2), S. 50; Ders. (4), S. 28, 35 und 47; E. Beyreuther (155), S. 68-73 und 270f.

¹⁵⁷ H.W. Erbe (4), S. 57. - Zinzendorf sprach 1758 davon, daß im Gemeindegesang das "Girren der Turteltauben" nicht gedämpft werden dürfe. "... die Zärtlichkeit und

Doch nicht allein die polemischen Dichtungen waren es, die den Widerspruch herausforderten, sondern vor allem auch die neuen Formen, in denen die Kirchenmusik seit 1700 in Erscheinung trat. Die Übertragung des italienischen Oratorienstils auf die Kirchenmusik in Deutschland war "eine Art von Kunstrevolution"¹⁵⁸, die vor allem von pietistischer Seite (man sah darin eine Entweihung des Gotteshauses) auf's heftigste abgelehnt wurde. Die zahllosen Streitschriften in diesem erbittert geführten literarischen Krieg legen davon ein beredtes Zeugnis ab. Daß sich diese "theatralische Musik" auch sogleich der dramatischen Passionsgeschichte bemächtigte, lag auf der Hand. Und wenn man auch den Anfang dieser neuen Passionsmusik in dem in der Karwoche 1704 in Hamburg aufgeführten, von Christian Friedrich Hunold (1681-1721) verfaßten und von dem bei Weißenfels geborenen Reinhard Keiser (1674-1739) vertonten "blutigen und sterbenden Jesus" sehen muß¹⁵⁹, so war zweifellos doch Neumeister mit seinen 1700 herausgegebenen madrigalischen Kantatendichtungen der intellektuelle Urheber dieser neuen Form (s.o. S. 47). Diese wurde von ihm nicht "erfunden", sondern was an neuen Ausdrucksformen im Laufe der Zeit nach Deutschland vorgedrungen war, verstand er unter entschiedener Abstoßung der veralteten Formen planvoll und konsequent einzuführen.¹⁶⁰ Der konservativere Thomaskantor Kuhnau lehnte den von Neumeister initiierten und vor allem von Telemann populär gemachten stilus theatralicus in der Kirchenmusik

Andächtigkeit bringen in die gewöhnlichen Melodien etwas Göttliches herein, das bleiben muß." J.H.D., den 8. Dez., zit. n. Otto Uttendorfer, Zinzendorfs Gedanken über den Gottesdienst, Herrnhut 1931, S. 58.

¹⁵⁸ Ph. Spitta (38), S. 82. Vgl. ebd., S. 55-62, 82-86 u. 243f; F. Blume (23), S. 189f; L.F. Tagliavini (61), Sp. 1403f; P. Gabriel (151), S. 111; Alfred Dürr, Johann Sebastian Bachs Kirchenmusik in seiner Zeit und heute. In: W. Blankenburg (65), S. 290-303, hier S. 295; S. Kross (16), S. 288f.

¹⁵⁹ Heinz Becker, Art. Keiser, Reinhard, in: MGG 7 (1958, Repr. 1989), Sp. 784-801, hier Sp. 799. Fr. Chr. Hunold (pseudon. Menantes) hatte im 10. bis 13. Stück seiner in Halle 1718ff herausgegebenen "Auserlesene und teils noch nie gedruckte Gedichte" auch Gedichte von N.L. v. Zinzendorf (so u.a. das bekannte Abendmahlslied: "So ist es denn geschehen, ich habe Gott gesehen!") veröffentlicht. Vgl. D. Meyer (17), S. 118, Nr. 222a; Gerhard Reichel, Zu Zinzendorfs Abendmahlslied. In: ZBG 13 (1919), S. 99-103.

¹⁶⁰ Vgl. F. Blume (23), S. 188f u. 204; Ph. Spitta (38), S. 79-81 u. 243f. In den verschiedenen Gedichtsammlungen des Menantes ist auch Poesie von Neumeister enthalten. Vgl. M. v. Waldberg (62), S. 544. Friedrich Blume, Der junge Bach. In: Walter Blankenburg (Hrsg.), Johann Sebastian Bach, (= Wege der Forschung, CLXX), Darmstadt 1970, S. 518-551, hier S. 524.

ab. Bezeichnenderweise näherte er sich aber in seinem Passionsatorium, das er wenige Jahre vor seinem Tode verfertigte, auch dieser Ausdrucksform. Manche Konflikte zwischen Telemann und Kuhnau, vor allem aber auch zwischen Johann Friedrich Fasch und Kuhnau, sind auf diese grundlegende Differenz in der Auffassung von Kirchenmusik zurückzuführen.¹⁶¹ Es bleibt trotzdem festzuhalten, daß Kuhnau nicht nur Neumeister'sche Texte vertonte, sondern auch in dessen Manier gedichtet hat.¹⁶² Auch Carl Heinrich Graun (~1704-1759), der mit seiner Passionskantate "Der Tod Jesu" (1755) eine außerordentlich weite Verbreitung und bis weit ins 19. Jh. reichende Wirksamkeit fand, und der in der Harmonik das von Telemann verwendete "scharfe musikalische Gewürz" ablehnte, befand sich im Hinblick auf die neue Kunstform der Kantate noch in völliger Übereinstimmung mit Telemann. "Wegen der Opern mäßigen Galanterien als den lebhaftesten Theil auch in der Kirchen Musique bin völlig Dero Meynung."¹⁶³ Neumeister selbst beschrieb den neuen Musikstil folgendermaßen: "Soll ich kürzlich aussprechen, so siehet eine Cantata nicht anders aus, als ein Stück aus einer Opera von Stylo Recitativo und Arien zusammengesetzt."¹⁶⁴ Um so verwunderlicher ist es daher, wenn ausgerechnet Neumeister in seiner Polemik gegen Zinzendorf (und den "gräulichen Schwärmer Gottfried Arnold") den Herrnhutern vorwirft, daß sie in ihrem Gesangbuch "solche Lieder gebracht, welche nach weltlicher unzüchtiger, schandbarer Lieder Melodie eingerichtet worden, z.E. Bricht an mein Licht. Num. 291"¹⁶⁵. Tatsächlich

161 Vgl. Friedrich Wilhelm Riedel, Art. Kuhnau, Johann, in: MGG, 7 (1958, Repr. 1989), Sp. 1878-1887, hier Sp. 1880f und 1886. - S. Kross (16), S. 287, relativiert die im Telemann-Schrifttum betonte konservative Haltung Kuhnaus.

162 Vgl. Ph. Spitta (38), S. 220.

163 "Die 'gleichgestimmte' weiche Musik entsprach dem Charakter des empfindsamen Mannes." Werner Freytag, Art. Graun, Carl Heinrich, in: MGG 5 (1956, Repr. 1989), Sp. 710-720, hier Sp. 716f. H. Grosse/H.R. Jung (19), S. 273. - Vgl. auch E. Olleson (16), S. 329 u. 331; Sybille Reventlow, Helligånden som dirigent. Om det musikalske repertoire hos Brødrementigheden i Christiansfeld i det 18. og 19. århundrede, in: Dansk Årbog for Musikforskning, VII (1973-1976), S. 213-235, hier Seite 228.

164 Zit. n. W. Blankenburg (62), S. 304. - Vgl. auch Hans Joachim Marx, Solo Song and Vocal Duet, (b) Germany, in: G. Abraham (Ed.), Concert Music (1630-1750), (= New Oxford History of Music, VI), Oxford - New York 1986, S. 124-134, hier Seite 126.

165 Siehe Anm. 101, S. 14. - "Die lieblichen Blicke, Num. 767. Conf. Kern, pag. 78. 139. kann man desto leichter erkennen, daß das Zinzendorfsche und Arnoldsche

finden sich in der ältesten brüderischen Choralmelodiensammlung des James Hutton (1715-1795) vom Jahre 1744 weltliche Melodien, "such as No. 15 in Hutton's collection, which was adapted from a Swiss 'Gassenhauer' by Zinzendorf"¹⁶⁶. Hier tritt in der Tat ein grundlegender Dissens in der Musikauffassung zutage.

Die Intention der Brüdergemeine ist in der folgenden Formulierung deutlich gekennzeichnet: "Die Schönheit der Gemeinmusik besteht darin, daß sie die naturellen Schönheiten, das ist die göttliche Simplizität und Gravität des Textes, den Ohren gefühlig macht. Die Kunst sowohl der Weltmusik als der sogenannten Kirchenmusik ist dem Zweck der Gemeinmusik ganz entgegen."¹⁶⁷ Gg. Ph. Telemann dürfte dieser Auffassung durchaus Verständnis entgegengebracht haben, denn in der *Critica Musica* des Mattheson antwortet er auf die Frage, ob die Kunst dem Naturell oder dieses jenem vorzuziehen sei: "Die Kunst ohne Naturell verlangt nur bei Kennern, als etwas Mühsames, ihren Wert; das Naturell aber, ohne Kunst, kann einer Menge Menschen, öfters auch Kennern, gefallen; woraus sich der Vorzug dieses vor jener erweist."¹⁶⁸ Und Johann Adolph Scheibe (1708-1776) schreibt in seinem "Chritischen Musicus" 1745 von den Melodien Tele-

Unwesen mit Wagenseilen zusammen gekoppelt ist." Ebd. - Vielfach verwendeten die Brüder veränderte Volksmelodien; siehe S. Reventlow (163), S. 218.

¹⁶⁶ K. Kroeger (155), S. 55.

¹⁶⁷ Jüngerhaus-Diarium, 21. April 1759, zit. n. J. Reichel, Kap. 21 Musik, in: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760, hrg. v. H.-Ch. Hahn u. H. Reichel, Hamburg 1977, S. 229-235, hier S. 232; vgl. auch H.-W. Erbe (2), S. 49f; O. Uttendörfer (121), auch J. Reichel (17), Kap. I. Sprachtheorie, 1. Das Ideal der Einfalt und Natürlichkeit (S. 66ff) und Kap. II. Dichtungstheorie, 1. Die Kunstlosigkeit der Dichtung (S. 94ff).

¹⁶⁸ Zit. n. M. Ruhnke (12), Sp. 205. Vgl. ders. (16), S. 343; ders. (18), S. 27. Im Kreis der Berliner Aufklärer setzte sich zuerst das durch, was die Literaturgeschichte den "Anbruch der bürgerlichen Gefühlkultur" nennt. Christian Gottfried Krause, der geistige Vater der Berliner Liederschule, formulierte, daß "die Stärke und Vollkommenheit unserer Tonkunst in genauer Abbildung der Herzensempfindungen ... besteht. ... Das Herz ist die Mutter der musikalischen Empfindungen." Zit. n. Siegfried Kross, Telemann und die Liedästhetik seiner Zeit, in: Die Bedeutung Georg Philipp Telemanns für die Entwicklung der europäischen Musikkultur im 18. Jahrhundert, Teil 2, Magdeburg 1983, S. 31-46, hier S. 41. Und Johann Mattheson schreibt in "Vollkommener Capellmeister" II, 13, § 4/5, S. 211, Hamburg 1739: "Die Schönheit aber, so sich ungeachtet bey etlichen Choral-Melodien auf eine Hertzrührende Weise hervorthut, übersteiget auch die grösseste Kunst." Ebd., S. 44, Anm. 27.

manns: "Sie sind ungemein bequem zu singen. Eine ganz natürliche und ungewundene Leichtigkeit machet sie überaus angenehm und singbar."¹⁶⁹

Von pietistischer Seite wurde in der neuen Kirchenmusik nur die geistliche Arie toleriert. Es ist bezeichnend, daß der Neffe Zinzendorfs, Karl v. Zinzendorf, vor seiner Übersiedlung nach Wien i.J. 1761 seinem geistlichen Mentor Heinrich XXIII. Reuß-Köstritz und der Ernestine Reußin zum Abschied sein Portrait und eine Arie dedizierte.¹⁷⁰ Nun ist interessant festzustellen, daß die erste Sammlung kirchlicher Lieder ("Priesterliche Lippen", 1700) von Erdmann Neumeister ausschließlich geistliche Arien enthalten hat (eine Form, von der er später abgewichen ist), deren Anpassung für die Vertonung (und zur stärkeren Einprägbarkeit) durch die öftere Verwendung derselben Verse erfolgte. Nur aus dem Einfluß einer vom Pietismus geprägten Kunstanschauung ist die Gestaltung dieser frühen Kirchenlieder zu verstehen. Und M. v. Waldberg sieht darin zu Recht "Rudimente pietistischer Gesinnung". Neumeister hat das durchaus selbst erkannt, wenn er schreibt: "ich wollte mich vor keinem *Pietisten in der Poesie* schelten lassen, wenn ich das Capo (in den Arien) zweimal, in der Mitte und am Ende setze."¹⁷¹

¹⁶⁹ Zit. n. S. Kross (16), S. 294. In Telemanns Vorwort zum Kantatenjahrgang, Hamburg 1731/32 lesen wir: "Beim Recitative hat man sich bestrebet, die Aussprache vernehmlich zu machen, die Unterscheidungs-Puncte möglichst in Acht zu nehmen und die Rhetorischen Figuren so anzubringen, daß die in der Poesie befindlichen Regungen erwecket werden mögen...", zit. n. B. Baselt (23), S. 201f. Willi Maertens (Georg Philipp Telemanns Chöre - Versuch einer Charakterisierung, in: Die Bedeutung ... (16), Teil 3, S. 36-45, hier S. 40) erwähnt zum Beispiel die fast "entrückt" schöne Siziliano-Schluß-Arie vor dem Abschlußchoral der Lukaspassion 1728 'So ruhe, gekreuzigte Liebe', "einem Stück voller Innigkeit und Gefühlstiefe, das man getrost den besten Leistungen von Telemanns Freunden Bach und Händel hinzugesellen kann". Vgl. auch K.H. Wiechers, Das Wort-Ton-Verhältnis im Vokalwerk Gg.Ph. Telemanns, Staatsexamensarbeit (Masch.) der Hochschule für Musik Hamburg 1957. W. Rackwitz (18), S. 28f. Zur Wort-Verständlichkeit im brüderischen Gesang vgl. O. Uttendörfer (120), S. 57f.

¹⁷⁰ Deutschordens Zentralarchiv, Wien, HS 51, fol. 73r u. 78r. - Vor allem unter dem Einfluß Neumeisters und Hunolds war "die Kantate in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts zur beliebtesten Großgattung der deutschen Gesellschaftslyrik, zur Hauptgattung musikalischer Gelegenheitsdichtung geworden." Eberhard Haufe, Daniel Stoppe als Textdichter Telemanns, in: Telemann und seine Dichter (13), S. 75-86, hier S. 80.

¹⁷¹ M. v. Waldberg (54), S. 121.

Zinzendorf und die Brüdergemeine haben in dem Streit um die "neue Musik" keine so radikal abweisende Haltung eingenommen. Schon seiner gesellschaftlichen Herkunft nach und dem sehr stark von aristokratischem Geist geprägten Lebensstil der Herrnhuter entsprach es, daß N.L. v. Zinzendorf "speziell eine Musikkultur um sich wünschte, die etwas Weltläufiges an sich hatte"¹⁷². Und so verwundert es auch nicht, daß er nicht nur in seiner Poesie sich bewußt des Stils seiner Zeit bediente. Heinz Schmidt hebt "die volle Freiheit des Ausdrucks, die ungezwungene Leichtigkeit von Rhythmus und Reim, die sprühende Vielfalt der Worte und Bilder" hervor.¹⁷³ Eine kritischere Würdigung erfährt die Zinzendorfsche Dichtung durch Friedrich Blume, nach dessen Urteil die Lieder "von Paul Gerhardt-scher Schlichtheit bis zu fast psychopathischer Verstiegtheit reichen. [...] Der Herrnhutische Kreis trieb die rationalistische Verflachung auf die Spitze und führte durch seine Überproduktion eine Entwertung und indirekt eine weitere Säkularisierung des neuen Liedschaffens herbei."¹⁷⁴

In dieser Untersuchung ist bereits mehrfach der Komponist Johann Friedrich Fasch (1688-1758) erwähnt worden. Er verdient an dieser Stelle noch etwas ausführlicher behandelt zu werden, da sich bei ihm nicht nur enge Verbindungen zu Telemann und Neumeister, sondern auch ganz persönliche Beziehungen zu Zinzendorf und der Brüdergemeine nachweisen lassen.

Der Kapellmeister des Zerbster Hofes, "einer der entscheidenden Wegbereiter der neuen Musik"¹⁷⁵, der in seiner Autobiographie freimütig bekannte, daß er während seiner Leipziger Schul- und Studienjahre (1701-1711) aus seines "geehrtest- und geliebtsten Freundes, des Herrn Capell-

¹⁷² Martin Geck, Die erste überlieferte geistliche Musik der Brüdergemeine. In: UF 11 (1982), S. 91-95, hier S. 94; ders. Art. Zinzendorf, N.L.v., in: MGG 14 (1968, Repr. 1989), Sp. 1314-1316.

¹⁷³ Zinzendorf als Liederdichter, in: Zinzendorf-Gedenkjahr 1960, (= Herrnhuter Hefte, 16), Hamburg 1961, S. 71-86, hier S. 77. Siehe o. Anm. 17.

¹⁷⁴ F. Blume (23), S. 174.

¹⁷⁵ Adam Adrio, Johann Friedrich Fasch, in: MGG 3 (1954; Repr. 1989), Sp. 1847-1857, hier Sp. 1857. Engelke (24) S. 47 weist auf "die frappantesten Anticipationen Gluckscher und Mozartscher Wendungen". Entscheidende Anregungen hatte Fasch von der böhmischen Musik erhalten. Er hatte vor seiner Berufung als Kapellmeister nach Zerbst in Diensten des kunstsinnigen Grafen Morzini auf Lucavec bei Hohenelbe gestanden. "...ein Effekt, wie die Begleitung von 6 Waldhörnern (in G und D) zu einem Baßsolo, ist in jener Zeit ohne den böhmischen Aufenthalt undenkbar." - In diesem Zusammenhang sei auf die bevorzugte Verwendung von Waldhörnern in der brüderischen "Gemeinmusik" verwiesen. Vgl. H.-W. Erbe (3), S. 308.

meister Telemanns schönen Arbeit damahlen meist alles" erlernt habe,¹⁷⁶ führte mit bewegten Worten Klage über die von der orthodoxen Geistlichkeit an den Kantatendichtungen geübten Zensur und den dadurch immer wieder veranlaßten Änderungswünschen. "Der Zensor und Oberhofprediger am Zerbster Hof, Dr. Töpfer, war ein orthodoxer Eiferer, der Fasch und seine Textdichter wie z.B. Neumeister (sic!), Offenbach, Brocke und Jacobi u.a. wegen sogenannter 'pietistischer Schwärmereien', 'papistischen Brocken' und Versen über die 'Nachfolge Christi' als Verketerzung angriff."¹⁷⁷ W. Schmidt spricht von einem permanenten geistlichen Krieg mit überspitzten Zensurbestimmungen, die erst nach dem Tode von Serenissimus (1747) gelockert wurden. "Der excessieren Ketzermacherey" so schrieb Fasch an Uffenbach, seien "Ziehl und Schranken gesetzt worden..."¹⁷⁸ Zum Nachfolger Töpfers wurde der Schwiegersohn von Erdmann Neumeister, der Hofprediger Dr. Kluge, nach Zerbst berufen. Auch er scheute sich nicht, eine sehr eigenmächtige Zensur auszuüben. Obwohl die "Durchlachtigste Regentin Hochfürstl. Durchlaucht" einer Vertonung der Uffenbach'schen "Nachfolge Christi" nach der Wolfenbüttelschen Textvorlage zugestimmt hatte, wurden auf Anweisung von Dr. Kluge trotzdem "ein paar Papistische Brocken geändert..." Hier übernahm der Zensor offenbar die Argumentationsweise seines Vorgängers, dessen Verdikt auch gegen den eigenen

¹⁷⁶ Johann Friedrich Fasch-Autobiographie, in: Friedr. Wilh. Marburg: Historisch-kritische Beyträge..., 3. Bd. Berlin 1757, Faksim.-Abdruck in: Georg Philipp Telemann und seine zeitgenössischen Kollegen. Dokumentation zu Johann Friedrich Fasch 1688-1758, (= Studien zur Aufführungspraxis u. Interpretation v. Instrumentalmusik des 18. Jhs., H. 15), Blankenburg [1981], S. 11-16, hier S. 12 (orig. S. 125). Vgl. A. Adrio (175), Sp. 1854; Günter Fleischhauer, Zu den Einflüssen G.Ph. Telemanns im Overtürenschaften von J.F. Fasch, in: Johann Friedrich Fasch (1688-1758). Wissenschaftl. Konferenz in Zerbst am 5. Dez. 1983 aus Anlaß des 225. Todestages, (= Studien z. Aufführungspraxis u. Interpretation v. Instr.musik d. 18. Jhs., H. 24), Blankenburg [1984], S. 89-92, hier S. 89. Von 146 aufgelisteten Overtüren während der späteren Tätigkeit als Zerbster Hofkapellmeister (1722-1758), waren von Fasch selbst 69 und von Telemann 43. Vgl. auch B. Engelke (24), S. 58-61.

¹⁷⁷ Wilfried Schmidt, Genealogische Aspekte und geistige Umwelteinflüsse bei J.F. Fasch, in: Johann Friedrich Fasch (1688-1758), Wissenschaftliche Konferenz in Zerbst am 5. Dez. 1983 aus Anlaß des 225. Todestages, (= Studien zur Aufführungspraxis u. Interpretation v. Instrumentalmusik d. 18. Jhs., 24), Blankenburg [1984], S. 19-21, hier S. 20.

¹⁷⁸ Hierzu u.i. folgenden: B. Engelke (24), S. 40f. - Fasch hat den 2. und wahrscheinlich auch den 3. Kantaten-Jahrgang von Erdmann Neumeister komponiert. Vgl. ebd., S. 40 u. 43.

Schwiegervater ausgesprochen worden war. Das Beispiel macht deutlich, daß unkritisch übernommene Schlagworte - und um ein solches scheint es sich auch bei den eingangs zitierten Äußerungen Heinrich Sanders zu handeln - ein zähes Eigenleben entfalten und Jahrzehnte überdauern können.

Daß Fasch in seinen kirchenmusikalischen Werken seiner lutherischen Herkunft und Überzeugung verbunden blieb - bezeichnenderweise sind einige Kompositionen Faschs nur durch Manuskripte Johann Sebastian Bachs überliefert worden -, steht außer Frage. Allerdings belegen gerade neuere Forschungen, daß er von der persönlichen Gefühlskraft pietistischer Frömmigkeit erfüllt war. "Es bleibt" - so schrieb noch Adam Adrio in der MGG - "die noch ungelöste Aufgabe, das Ineinanderwirken beider Kräfte im kirchenmusikalischen Werk Faschs, insbesondere an seinen Kantaten zu untersuchen..."¹⁷⁹. Tatsächlich ist - veranlaßt vor allem durch den 225. Todestag - die Fasch-Forschung in den letzten Jahren ein ganzes Stück vorangekommen. Nicht nur, daß durch einen Faksimiledruck die von Marburg 1757 veröffentlichte Autobiographie und die Lebensbeschreibung von Johann Adam Hiller (Leipzig 1784) wieder zugänglich gemacht worden sind, sondern auch drei Briefe Faschs an N.L. v. Zinzendorf veröffentlicht wurden. In dem Bericht der wissenschaftlichen Konferenz in Zerbst am 5. Dezember 1983 wurden zahlreiche neue Aspekte zur Fasch-Forschung vorgebracht, so auch: "Johann Friedrich Fasch als Briefkorrespondent des Grafen Zinzendorf. Ein Beitrag zur theologischen Lokalisierung Faschs."¹⁸⁰

Es zeigen sich im Leben Faschs bemerkenswerte Parallelen und Beziehungen nicht nur zu Telemann, sondern auch zu Erdmann Neumeister. Auch seine berufliche Laufbahn begann am Weißenfelser Hof, wo ihm der Tenor Scheele die vakant gewordene Diskantenstelle verschaffte. Auch er absolvierte sein Studium in Leipzig 1707-1711 (nach dem Besuch der Thomasschule bei Kuhnau 1701-1707). Ebenso begannen auch dort die ersten kompositorischen Versuche; Fasch setzte "Cantaten in den Discant" nach Hunolds Texten. Noch in Leipzig erreichten ihn größere Kompositionsaufträge. Seine erste Anstellung fand er beim Böhmischem Grafen Morzini. Nach gut pietistischer Art übernahm er erst nach dreimaliger Aufforderung die Kapellmeisterstelle in Zerbst. Sein Brief an N.L. v. Zinzendorf vom 18.

¹⁷⁹ A. Adrio (175), S. 1857

¹⁸⁰ Von Martin Petzold, in: Johann Friedrich Fasch (1688-1758), Wissenschaftliche Konferenz in Zerbst am 5. Dezember 1983 aus Anlaß des 225. Todestages, (= Studien z. Aufführungspraxis u. Interpretation von Instrumentalmusik des 18. Jhs., 24), Blankenburg [1984], S. 32-43.



Johann Friedrich Fasch 1688 - 1758

Zeitgenössische Bleistiftzeichnung von Wagner aus dem
Nachlaß von Philipp Emanuel Bach
Deutsche Staatsbibliothek Berlin, Unter den Linden
Musikabteilung

Sept. 1731 macht deutlich, daß er an dessen Erbauungsstunden in Dresden teilgenommen hat.

Wenn man M. Petzold auch zustimmen muß, daß Fasch - wie der Briefwechsel mit Zinzendorf zweifelsfrei deutlich macht - die verschiedenen Strömungen und Gruppierungen des Pietismus nicht durchschaut hat, so ist seine starke Hinneigung zu dieser Ausdrucksform christlicher Frömmigkeit doch unübersehbar. Nicht nur seine Teilnahme an den Erbauungsstunden Zinzendorfs in Dresden und seine spätere Korrespondenz mit dem Grafen sowie die uneingeschränkte Hochachtung, die er für die Herrnhuter Brüdergemeine hegte¹⁸¹, legen davon Zeugnis ab, auch die Sorge um seinen Sohn Karl Friedrich Christian (1736-1800) macht dies deutlich. Diesen ließ er bezeichnenderweise an der nach hallischem Vorbild gegründeten Internatsschule im evangelischen Kloster Bergen b. Magdeburg erziehen. Dort waltete seit 1732 als Generalsuperintendent des Herzogtums Magdeburg und Abt des Klosters Bergen der mit Zinzendorf und der Brüdergemeine in Verbindung stehende Johann Adam Steinmetz (1689-1762) seines Amtes.¹⁸² Für die Einstellung des Zerbster Kapellmeisters ist in diesem Zusammenhang auch typisch, daß er den an seinen Sohn ergangenen Ruf als 2. Cembalist am Berliner Hof ablehnte, "weil er um das Seelenheil seines Sohnes fürchtete"¹⁸³. Die unter Friedrich II. herrschende Freigeisterei und die ganze Richtung der Berliner Rationalisten waren dem Vater zuwider. Nur dem Versprechen Carl Philipp Emanuel Bachs (1714-1788), dem ersten Cembalisten am Berliner Hof, der - Taufpate Gg. Ph. Telemanns - 1768 dessen Nachfolge als Musikdirektor der fünf Hauptkirchen und Kantor am Gymnasium Johanneum in Hamburg antreten sollte, "besonders auf den Sohn zu achten", war es zu verdanken, daß der junge Musiker schließlich doch noch in die preußische Residenz ziehen durfte. Bach nahm ihn in Kost

181 In seinem Brief an Zinzendorf vom 18. Sept. 1731 spricht er den Wunsch aus, Zinzendorf möge es gelingen, "... zu dem, von der Welt, auserwählten Häuffgen Christi, aus allerhand Volk und Religionen noch immer mehrere herbeyzuziehen zu helfen"; Drei Briefe an den Grafen N.-L. von Zinzendorf (Faks. u. Transskript.), in: (187), S. 27-40, hier S. 31. - Fasch äußerte auch den Wunsch, Herrnhut besuchen zu dürfen.

182 Vgl. W. Jannasch, Art. Steinmetz, Johann Adam (1689-1762), in: RGG³ 6 (1962), Sp. 351. - Das pietistische Magdeburger Gesangbuch von 1738 ging auf ihn, der 1739 Herrnhut besuchte, zurück.

183 W. Schmidt (177), S. 21.

und Logis und wollte ihn "so viel wie möglich vor Verführung" bewahren.¹⁸⁴ Der von Skrupeln und Unsicherheit geprägte Charakter des Vaters scheint sich auch auf den Sohn, den Begründer der Berliner Singakademie, übertragen zu haben. Carl Friedrich Zelter (1758-1832) berichtet in der Biographie über seinen Mentor und Freund, daß Fasch vor seinem Tode noch alle seine Manuskripte verbrennen ließ.¹⁸⁵

Wenn der Biograph Joh. Adam Hiller 1784 schreibt: "Indeß war Fasch mit seinem Zustand in Zerbst so zufrieden, daß er den Ruf zum Cantorate in Leipzig verbat, obgleich der damals regierende Bürgermeister, Hofrath Lange, zweymal an ihn schreiben ließ"¹⁸⁶, so läßt sich das genaue Gegenteil aus dem Briefwechsel mit Zinzendorf nachweisen. Fasch erwähnt "hier in Zerbst von Gott mir zugeschickte schwere Creütz-Umstände"¹⁸⁷. Ihn drücken nicht nur schwere finanzielle Schulden, er leidet auch unter der vergifteten Atmosphäre, die an der Zerbster Residenz herrscht. So sehnt er sich nach einer Kapellmeisterstelle an einem Hof, "worin ungeheucheltes Christenthum angerichtet ist". "Da deroselbten fast alle diejenigen Höffe u. Orthe sattsam bekant seyn, wo Christus angefangen hatt sein Reich wieder

184 Karl Friedrich Zelter (40), S. 13. - Als 1758 Berlin von den Russen bedroht wurde, zog sich C.Ph.E. Bach mit seiner Familie und seinem Schützling nach Zerbst zurück. Vgl. B. Engelke (24), S. 37.

185 K.Fr. Zelter (40), S. 38-40. Er starb nach den Aussagen von Zelter heiter und gelöst und sah viele Dinge, die ihn beschäftigten (die Fragen der Harmonie und die Fortpflanzung des Schalls) klar und deutlich und er bedauerte sein Unvermögen, dies aufschreiben zu können. Er verlangte von allen Chören Berlins, bei seiner Beerdigung nur die Arie von Graun und Klopstock singen zu lassen: Auferstehn wirst Du... - Eine gleiche Gesinnung spricht auch aus der Neujahrskantate des Vaters, "Gehet zu seinen Thoren ein". B. Engelke (24) S. 44 u. 46 urteilt über sie: "Wie genial und wohl symbolisch ist der Zug, daß, während sonst 3 Trompeten den Choral begleiten, bei der Schlußzeile "ein glücklich's neues Jahr" Tromp. 2 und 3 schweigen, und nur, gleichsam zagend, die erste den Wunsch ins neue Jahr hinüber geleitet!"

186 Joh. Adam Hiller, Lebensbeschreibungen berühmter Musikgelehrten und Tonkünstler, neuerer Zeit, 1. Th. Leipzig 1784, S. 59-65, Faksim.-Abdruck in: Georg Philipp Telemann und seine zeitgenössischen Kollegen - Dokumentation zu Johann Friedrich Fasch 1688-1758, (= Studien z. Aufführungspraxis u. Interpretation v. Instrumentalmusik d. 18. Jhs., H. 15), Blankenburg [1981], S. 18-25, hier S. 25 (Origin., S. 65).

187 Brief v. 20.II.1732. Vgl. Drei Briefe an den Grafen N.-L. von Zinzendorf. (Faksim. u. Transkript.), in: Georg Philipp Telemann und seine zeitgenössischen Kollegen - Dokumentation zu Johann Friedrich Fasch 1688-1758, (= Studien z. Aufführungspraxis u. Interpretation v. Instr.musik d. 18. Jhs., H. 15), Blankenburg [1981], S. 27-40, hier S. 32 u. 37f. - Fasch war auch "beß an die 1000 Tlr. verschuldet".

auffzurichten", so bittet er Zinzendorf, "ob etwa nach göttlicher Schickung, durch deroselbten hohe Vermittlung..." eine Kapellmeisterstelle am Dänischen Hofe zu bekommen sei. Unter den bekannten Entwicklungen am Kopenhagener Hof unter Christian VI.¹⁸⁸ mußten in diese Richtung gehende Bemühungen erfolglos bleiben.

Daß Fasch den zweimaligen Ruf für das Kantorat an der Thomaskirche in Leipzig aus Gründen des Wohlbefindens in Zerbst abgelehnt habe, ist damit wohl hinlänglich als falsch erwiesen. Bleibt die Frage, warum er ausgerechnet in dieser Situation das doch zweifellos attraktive Angebot aus Leipzig nicht angenommen hat. Mir scheint der Grund in der aus vielen pietistischen Lebensläufen nachweisbaren Unsicherheit bei Berufsentscheidungen zu liegen. Wäre der im tiefsten Inneren wahrscheinlich sehnlichst erwartete dritte Ruf gekommen, Johann Friedrich Fasch - und nicht J.S. Bach - hätte sicherlich die Nachfolge Kuhnaus angetreten.

Auf die von M. Petzold im Zusammenhang mit dem Briefwechsel Faschs mit Zinzendorf ausführlich behandelte Problematik der Heirat des Köthener Fürsten August Ludwig (1697-1755) mit der Anna Friederica Reichsgräfin von Promnitz und die Besonderheit der pietistischen Bewegung in Köthen und deren Beziehungen zum Pietismus in Sorau, soll hier nicht weiter eingegangen werden. Es sei nur erwähnt, daß bei diesem Fragenkomplex Interessen Zinzendorfs und der Brüdergemeinde berührt wurden und vor allem natürlich auch die heftigen theologischen Auseinandersetzungen E. Neumeisters eine nicht geringe Rolle spielten. In unserem Zusammenhang ist bemerkenswert, daß der Herausgeber der pietistischen "Cöthnischen Lieder", der Hofprediger Johann Ludwig Konrad Allendorf (1693-1773), Hauslehrer in Sorau gewesen war und daß durch die Briefe Faschs an Zinzendorf die Aufführung von Faschs 2. (vielleicht auch 3.) Neumeister-Jahrgangs durch Telemann in Hamburg sich exakt auf die Zeit zwischen Advent 1732 bis Ewigkeitssonntag 1733 bestimmen läßt.¹⁸⁹

188 Siehe E. Beyreuther (155), S. 94-97. - Christian VI. holte 1744 Johann Adolph Scheibe (1708-1776) an die Spitze des Kopenhagener Hoforchesters; zuvor der Kapellmeister am Hofe des Schwagers, des Markgrafen Friedrich Ernst von Brandenburg-Kulmbach, des damaligen Statthalters in Holstein. In Kopenhagen wurde er in dessen, "offensichtlich in Zusammenhang mit dem Thronwechsel, dem Umschlag des musikalischen Geschmacks ... schon 1748 pensioniert". Caroline Bergner/Hans Gunter Hohe, Art. Scheibe, Johann Adolph, in: MGG 11 (1963, Repr. 1989), Sp. 1616-1620, hier Sp. 1617.

189 Vgl. Martin Petzold (180), S. 43. - Fasch hatte auch - nach eigenen Worten - "eine starke Passion" komponiert (wahrscheinlich 1723); von Breitkopf noch 1770 als

Zum Schluß unserer Überlegungen stellt sich die Frage, ob die Kirchenmusik von Telemann und Fasch Eingang in die Brüdergemeinde gefunden hat. H.-W. Erbe¹⁹⁰ erwähnt die beiden Namen nicht, obwohl die einer Rezeption entgegenstehenden theologischen und musikalischen Unterschiede, die er im Hinblick auf J.S. Bach in so überzeugender Weise dargestellt hat, für Telemann und Fasch in dem Maße zweifellos nicht gegeben sind. Auch bei Geck¹⁹¹ finden die Namen der beiden Komponisten keine Erwähnung. Wohl spricht er im Hinblick auf die Herrnhag-Kantate von den zwei unüberhörbaren Stilelementen, dem "Ton der pietistischen Aria" und einer "gewisse[n] italienische[n] Klangsinnlichkeit", auch von der lebhaften "Sprach-Gestik" und der "insgesamt interessanten Harmonik mit ihren gelegentlich chromatischen Baßgängen" und von dem geschickten Einsatz der Blockflöten, die man damals nicht zufällig "flauto dolce" oder "flute douce" nannte. Hier drängt sich geradezu ein Vergleich mit der Telemann'schen Kirchenmusik auf. Und wenn man bedenkt, daß nach dem Urteil eines kompetenten Zeitgenossen vom Jahre 1758 seine "Kirchensachen ... einen so allgemeinen Beyfall gefunden [haben], daß in Teutschland wenig protestantische Kirchen zu finden seyn werden, wo man nicht die Telemannischen Jahrgänge aufgeföhret"¹⁹² dann liegt die Vermutung nahe, daß diese

"Oratorium" angezeigt. Sie basierte auf dem Brocke'schen Passionstext, den Fasch für seine Zwecke jedoch bedeutend kürzte und mit Chorälen versah. "So gewann er eine Cantate für Gründonnerstag und Charfreitag. Die Musik ist bei allem Ernste besonders im ersten Teile mehr lieblich gehalten, ja die Arie "Gott selbst der Brunnquell aller Gnaden" bildet in ihrer natürlichen Anmut eines der schönsten geistlichen Lieder des 18. Jahrhunderts." B. Engelke (24), S. 46. Vgl. auch Autobiographie (176), S. 15 (Orig., S. 128).

¹⁹⁰ (2), S. 52-54; (3), S. 310-320; (4), S. 11-53.

¹⁹¹ Martin Geck: Die erste überlieferte geistliche Musik der Brüdergemeinde, in: UF 11 (1982), S. 91-95, hier S. 92f. "So musizierte man in den 1740er Jahren in Herrnhag graziöse Kantaten des Rokoko auf verzückte Jesus-Texte..." Ders. (172), Sp. 1316. Auch bei der Geburtstagskantate für Johannes von Watteville am 18./19. Oktober 1744 folgte man dem Schema: Aria, Rezitativ und Chor. Siehe D. Meyer (17), S. 150, Nr. 309. Von dem brüderischen Komponisten Joh. Dan. Grimm (1719-1760) wird berichtet: "There is occasional word painting; at these places the harmony is often more complex." Edwina Thedford, Cantatas for one or two solo voices by Johann Daniel Grimm, in: UF 17 (1985), S. 78.

¹⁹² Zit. n. Winfried Hoffmann, Telemann-Aufführungen des Delitzscher Kantors und potentiellen Bachschülers Christoph Gottlieb Fröber, in: Kleine Beiträge zur Telemann-Forschung, VII, (=Magdeburger Telemann-Studien), Magdeburg 1983, S. 10-20, hier S. 12. Vgl. auch B. Baselt (23), S. 197 u. 206). Und Telemann selbst

Musik auch in die Brüdergemeinen eingedrungen ist. Doch diese Annahme erweist sich als Trugschluß. Der Musikalienkatalog im Unitätsarchiv in Herrnhut nennt nicht ein einziges Mal die Namen unserer Komponisten. Das gilt in gleicher Weise von dem Zeister Katalog.¹⁹³ Neben dem allseits beliebten Carl Heinrich Graun (1701-1759; S. 703) werden nur Georg Friedrich Händel (1685-1759; S. 706), Joseph Haydn (1732-1809; S. 707f) und Michael Haydn (1737-1806; S. 708) aufgeführt. Der Christiansfelder Musikatalog¹⁹⁴ enthält ebenfalls keine Kompositionen von Telemann und Fasch. Auch hier dominieren unter den "fremden" Komponisten, wie in den anderen Brüdergemeinen, neben Händel und Haydn, Johann Heinrich Rolle

schreibt in seiner Autobiographie (18; S. 47) v. J. 1740 über das Passions-Oratorium "Der für die Sünden dieser Welt gemarterte und sterbende Jesus" (1712) des Barthold, Heinrich Brockes (1680-1747): "Sonst hat diese Passion in vielen Städten Deutschlands die Chöre und Klingsäle erschallen gemacht." Vgl. auch Hans Rudolf Jung, Einführung in Telemanns Leben und Werk, in: Georg Philipp Telemann. Leben - Werk - Wirkung, Berlin 1980, S. 7-22, hier S. 17. Und Käte Lorenz (Art. Brockes, B.H., in: MGG 2 (1952, Repr. 1989), Sp. 331-333, hier Sp. 332) schreibt: "Sein Werk traf so sehr den Zeitgeschmack, daß der Besucherstrom bei den Aufführungen wiederholt durch Wachen geregelt werden mußte." Der Dichter des Sturm und Drangs, der freiheitlich gesinnte Christian Friedrich Daniel Schubart (1739-1791) hat die Wirkung Telemann'scher Kirchenmusik wohl am treffendsten beschrieben: "Am größten war Telemann in Chören; man hat Hallelujas und Amen von ihm, welche das Aufjauchzen und den Jubel der himmlischen Chöre so nachahmen, daß die gefrorenste Seele dabei auftauen und sich in Empfindungen ergießen muß." Ideen zu einer Ästhetik der Tonkunst 1784/85, hrg. von Jürgen Mainka, Leipzig 1977, S. 148ff zit. n. Willi Maertens, Zum Chorschaffen Georg Philipp Telemanns, in: Georg Philipp Telemann. Leben - Werk - Wirkung, Berlin 1980, S. 24; ders. Georg Philipp Telemann, Chorsätze aus vokal-instrumentalen Werken, Leipzig 1983. Mit ähnlichem Überschwang hatte er schon 1769 Klopstocks 3. Teil des Messias gelobt: "...der Triumph der Erlösung und die Entzückungen der Auferstehung sind mit Farben geschildert, die dem Himmel abgeborgt zu seyn scheinen." Zit. n. F.W. Kantzenbach (81), S. 179. "Telemann wählte den vieldiskutierten Anfang des Ganzen und eine 'dramatische' Partie aus dem 10. Gesang zur Vertonung." G. Hartung (13), S. 27. Und W. Blankenburg (12; S. 57) erwähnt, daß Telemann der "einzige Komponist seiner Zeit" gewesen sei, dessen Kantaten-Jahrgänge bereits zu dessen Lebzeiten gedruckt worden seien.

193 Tollefsen, Randall H., Catalogue of the Music collection of the Moravian congregation at Zeist, 2 Bde., Rijksarchief Utrecht 1985. Hier Bd. 1.

194 Vgl. Sybille Reventlow (163), S. 224f u. 234; dies. und Suzanne Summerville, Die Christiansfelder Musikataloge - Neues Forschungsunternehmen in Dänemark, in: UF 1/1978, S. 65-69. - Herrn Pfr. H. Rønnow danke ich für die Zusendung von Computer-Ausdrucken.

(1716-1785)¹⁹⁵ und Carl Heinrich Graun mit ihren Kompositionen; letzterer vor allem mit der Passionsmusik "Der Tod Jesu" und "Ein / Wuermlein / roth ringt / mit dem Tod;...". Besonders an Haydn, Händel und Graun wurde viel geändert. "Das empfindsame Nacherleben der Passion Jesu entsprach dem seelischen Bedürfnis der Zeit."¹⁹⁶

Die ersten Ergebnisse der Forschungen von Karl Kroeger in den englischen Brüdergemeinen ergeben kein wesentlich anderes Bild.¹⁹⁷ Einzige Ausnahme bilden die Musikalien des Brüderbischofs C.I. Latrobe; er "hatte eine große Sammlung deutscher Musik des 18. Jahrhunderts erworben und edierte eine Arie mit englischem Text aus einem 'Oratorio Passionale' von Telemann, 'deservedly celebrated as one of the best and most learned composers for church in his day'.¹⁹⁸

Auch die Musik-Kataloge der amerikanischen Brüdergemeinen¹⁹⁹ geben keinen Hinweis, weder auf Telemann, noch auf Fasch, wobei die Mittlerrolle der Moravians für die Aufnahme der Musik von Joseph Haydn in Amerika eine außerordentliche gewesen ist. Die persönlichen Beziehungen des John Antes (1740-1811) zu Haydn, der in seinem ersten Londoner

195 Vgl. Erich Valentin, Art. Rolle, Johann Heinrich, in: MGG, 11 (1963, Repr. 1989), Sp. 653-655; vor allem "Der Tod Abels" (1769).

196 H.-W. Erbe (2), S. 58. - Die Bedeutung dieser Passionsdichtung für Telemann hebt G. Hartung (13), S. 27 hervor: "Es ist eine nicht unbegründete Annahme, daß sich Telemann 1755 zur Wiederaufnahme seines Schaffens durch die ungewohnte Poesie des "Tod Jesu" bewegen ließ." Vgl. Joh.Gg. Meusel, Lexikon der vom Jahre 1750-1800 verstorbenen teutschen Schriftsteller, Bd. 11 (1811), Art. Ramler, K.W., S. 25-31, hier S. 30; W. Blankenburg (12), S. 56. Werner Freytag, Graun, Carl Heinr., in: MGG 5 (1956; Repr. 1989), Sp. 710-720. "Die Passions-Kantate "Der Tod Jesu" wurde 1807-1858 und noch 1866-1884 auf Wunsch König Wilhelm I. fast jeden Karfreitag von der Berliner Singakademie aufgeführt." Ebd., S. 717.

197 Karl Kroeger, A Preliminary Survey of Musical Life in the English-Moravian Settlements of Fulneck, Fairfield and Ockbrook During the 18th and 19th Centuries, in: UF 14 (1983), S. 95-100; ders. John Antes at Fulneck, in: UF 18 (1986), S. 25-37.

198 Percy M. Young, Die Entwicklung eines Telemann-Interesses in England, in: Die Bedeutung... (16), Teil 2, Magdeburg 1983, S. 15-20, hier S. 18.

199 Vgl. Karl Kroeger, Moravian Music in America. A Survey, in: Unitas Fratrum. Herrnhuter Studien, hrg. v. M.P. van Buijtenen, C. Dekker u. H. Leeuwenberg, Utrecht 1975, S. 387-400; Bibliography S. 399f; ders., (155), S. 57f; H.-W. Erbe (2), S. 71-73; ders., Alte Musikalien in Herrnhuter Archiven, in: UF 1/1978, S. 118; Frances Cumnock (Ed.), Catalog of the Salem congregation music. The University of North Carolina Press 1980; Robert Steelman (Ed.), Catalog of the Lititz congregation collection, 1981.

Notenbuch in einer Zeile 1791 vermerkte²⁰⁰: "Mr. Antis, Bishop and a minor composer", mögen da eine gewisse Rolle gespielt haben; auch die freundschaftlichen Beziehungen des Christian Ignatius Latrobe (1757-1836), der Haydn drei Triosonaten widmete.²⁰¹ Irving Lowens ermittelte für die Zeit von 1789 bis 1809 in Amerika 247 Konzerte, in denen der Name Haydn's auf dem Programm erschien. Von diesen fanden allein 59 in Nazareth, Pa. statt.²⁰² "The tiny settlement of Nazareth in Pennsylvania, a dot on today's map, has more documented performances of Haydn through 1809 than any other American cities except New York and Philadelphia."²⁰³ Zu verdanken war dies den Collegia Musica, die sich in allen amerikanischen Niederlassungen der Herrnhuter im 18. Jh. gebildet hatten,²⁰⁴ und dem Zuzug begabter Musiker, wie dem in Heerendijk geborenen John Frederik Peter (1746-1813),²⁰⁵ der 1770 Dutzende Kopien der Werke von Stamitz, J.C.F. Bach, J.C. Bach, Abel, Bocherini und Haydn aus Europa mitbrachte - aber offenbar keine von Telemann und Fasch.

200 Irving Lowens, Haydn in America, in: Haydn Studies. Proceedings of the International Haydn Conference, Washington, D.C., 1975, ed. by J.P. Larsen, H. Serwer and J. Webster, New York o.J., S. 35ff, hier S. 45.

201 H.-W. Erbe (2), S. 58. Vgl. auch K. Kroeger, John Antes at Fulneck, in: UF 18 (1986), S. 25-37, hier S. 32; Mc Corkle, Donald M., John Antes. American Dilettante, in: The Musical Quarterly, 42 (1956), S. 486-499.

202 I. Lowens (200), S. 36.

203 Ebd., S. 37f.

204 1744 in Bethlehem, Pa.; in Lititz, Pa. 1765; in Nazareth, Pa. 1780 und in Salem, N.C. 1786. Ebd., S. 43f. Vgl. auch H.-W. Erbe (2), S. 52 u. 56-59. "Die Herrnhuter haben Musicos von allen Instrumenten unter sich, die theils für Virtuosen passieren können, und wird man in mancher Fürstlichen Capelle keine so solide Music antreffen." So urteilt in einer gegen Herrnhut gerichteten Streitschrift (!) Alexander Volck i.J. 1750; zit. n. H.-W. Erbe (2), S. 50; vgl. auch D. Meyer (17), S. 411, Nr. 236.

205 H.-W. Erbe (2), S. 59 u. 61; I. Lowens (200), S. 44. Die mehr als 500 Manuskripte umfassende Sammlung des Johannes Herbst (1735-1812), der 1786 nach Amerika kam, ist von Marilyn Gombosi 1970 ediert worden. Immanuel Nitschmann (1736-1790) war ebenfalls ein bedeutender Kopist. I. Lowens, ebd. und H.-W. Erbe, ebd., S. 59.

Anhang

Edikt des englischen Königs und Kurfürsten von Hannover Georg II. (1727-1760) vom 21. April 1736 zum Verbot des Herrnhuter Gesangbuchs, abgedruckt bei Erdmann Neumeister, "Einführung Irriger Lehre...", S. 7f.

Wir Georg der Andere, von Gottes Gnaden König von Groß-Britannien etc. etc.

Uns ist referirt worden, daß ein zu Herrnhuth gedrucktes Gesang-Buch an einigen Orten Unserer Teutschen Lande öffentlich feil gebotten werde, und viele Unserer Unterthanen sich selbiges angeschaffet haben, welches folgenden Titul führet:

**Sammlung geist- und lieblicher Lieder, eine grosse Anzahl der Kern-
vollsten alten und erwecklichsten Gesänge enthaltende, nebst einer
Vorrede des Editoris, worinn die Ordnung der Titel und zugleich
eine ziemlich deutliche Einleitung in das gantze Geschäft der See-
ligkeit zu befinden.**

Und unter dessen Vorrede der Graf Ludwig von Zintzendorff benennet ist. Nachdem aber die darinn befindliche Lieder von Unserem Consistorio zu Hannover mit Fleiß examiniret, und befunden worden, daß in einigen derselben Ausdrückungen und Lehr-Sätze enthalten seyen, welche der Göttlichen heiligen Schrift und den Symbolischen Büchern schnurstracks zuwider lauffen, immassen ermeldtes Consistorium deren einige deutliche Exempeln angeführet hat; Und dann zu besorgen stehet, daß bey solcher Bewandniß viele, so keinen festen Grund und genaue Einsicht in Glaubens-Sachen haben, durch den Gebrauch solches Gesang-Buchs zu irrigen Meynungen verleitet werden könnten; So haben Wir nöthig gefunden, selbiges in Unseren Teutschen Landen überall zu verbieten.

Befehlen demnach allen und jeden Unterthanen und Eingesessenen ermeldter Unserer Lande hiermit ernstlich, sich des Gebrauchs solches Gesang-Buchs gänzlich zu enthalten, und falls ein oder ander selbiges in Händen hat, es wegzuschaffen; Untersagen anbey männiglich, absonderlich denen Buchführern, solches Gesang-Buch in Unsere Lande zu bringen, und dasselbe heimlich oder öffentlich feil zu bieten, mit der Verwarnung, daß

nicht allein diejenige Exemplaria, welche nach Verkündigung dieses bey jemanden gefunden werden, confisciret seyn, sondern auch die Uebertretere dieser Verordnung mit willkührlicher Straffe belegt werden sollen. Wor-nach sich jederman zu achten. Geben Hannover den 21. April. 1736.

Ad mandatum Regis & Electoris
proprium

H.Fhr. Grote.

Zusammenfassung

Diese Studie wurde angeregt durch die Äußerung eines jungen, aufgeklärten Theologen, der bei einem Besuch in Hamburg 1774/75 über die Passionsmusiken dort urteilte: "Die Poesie ist 50 Jahr alt, herzlich schlecht, voll herrnhutisch-papistischer Tändeleien, aber die Musik ist von Telemann, einem berühmten Hamburger Komponisten." Tatsächlich zeigen Textvergleiche frappierende Ähnlichkeiten mit herrnhutischer Passionsdichtung. Telemann selbst verfaßte zahlreiche Texte und beklagte wie viele seiner zeitgenössischen Komponisten (Graun, Fasch) den Mangel an vertonbaren Poesien. Der Frage, ob und auf welchem Wege Herrnhuter Texte in die Hände Telemanns gelangt sein könnten, wird anhand der Biographien und der umfangreichen, von der Magdeburger Telemann-Forschung angeregten Literatur nachgegangen. Berührungen mit dem Pietismus während des Studiums in Leipzig sind möglich, ja sogar wahrscheinlich, jedoch bisher noch nicht erforscht.

Die Verbindung Telemanns, die dort und über den Weißenburger Hof zu dem herausragenden Textlieferanten Erdmann Neumeister geknüpft wurde, wird aufgezeigt; der Weg beider führte an den Sorauer Hof des Grafen von Promnitz. Während Telemann noch vor dem Einzug des strengen Pietismus hallescher Prägung in Sorau an den Hof von Eisenach übersiedelte, wandelte sich Neumeister vom Pietistenfreund zum unerbittlichen Gegner dieser Frömmigkeitsrichtung. Auch Herrnhut geriet in seine Schußlinie. Wichtigste Kampfschrift ist seine "Einführung Irriger Lehre durch Lieder und Gesänge..." (1736).

Neumeister ist nur ein Glied in der Kette der Kritiker Herrnhuts, die bei ihren Attacken das brüderische Liedgut ins Feld führten. Zinzendorf, in diesem Punkt an einer seiner zentralen theologischen Aussagen, die bis zu Schleiermachers "Singender Frömmigkeit" ausstrahlen sollten, getroffen,

versuchte mit allen Mitteln, diese Angriffe abzuwehren. Die Neumeister'sche Kritik und Argumentationsweise wird an einigen Beispielen dargestellt, wobei seine Kritik an "enthusiastischen und fanatischen Redens-Arten" sehr überrascht. Nicht die drastische Blut- und Wunden-Sprache wird abgelehnt - sie entsprach offenbar "den Kunst-Regeln der heutigen Poesie" - sondern nur einige angeblich theologisch unzulässige Begriffe verfallen dem Verdikt.

An dem Beispiel Neumeister, dessen Text auch von J.S. Bach verwendet wurden, läßt sich exemplarisch die vielfach von der Aufklärung geprägte psychologische Durchdringung von Orthodoxie und Pietismus darstellen. Die Frage, ob und in welchem Maße brüderisches Liedgut in diese Symbiose eingegangen ist, müßten künftige Forschungen erweisen. Bei der außerordentlich weiten Verbreitung der zahlreichen Gesangbuch-Auflagen - nach Blankenburg "ein unvergleichlicher Vorgang in der evangelischen Gesangbuchgeschichte" - dürfte der Einfluß größer sein, als zunächst vermutet. Die durch Neumeisters Kantatendichtungen und Telemanns Übertragung des italienischen Oratorienstils auf die Kirchenmusik in Deutschland ausgelöste "Kunstrevolution" erfuhr vor allem von pietistischer Seite heftigen Widerspruch, obwohl eine vom Pietismus geprägte Kunstanschauung dieser Entwicklung zu Grunde lag. Zinzendorf und die Brüdergemeinde haben in dem Streit um die "neue Musik" keine so radikal abweisende Haltung eingenommen.

Nach den Aussagen von A. Ott (in NDB 5, 1961) ist das Werk des Zerbstener Hofkapellmeisters J.F. Fasch "noch nicht eigentlich erforscht", obwohl er "einer der entscheidenden Wegbereiter der neuen Musik" (A. Adrio) war und "durch die Bekenntniskraft seiner verinnerlichten Kantatentexte über seine Lebenszeit" hinaus wirkte. Seine vielfältigen Beziehungen zu Telemann und Neumeister und seine Korrespondenz mit Zinzendorf zeigen deutlichere Spuren einer pietistischen Frömmigkeit, als bisher gesehen wurde. Auch für ihn gilt in gleicher Weise wie für Neumeister, "die noch ungelöste Aufgabe, das Ineinanderwirken beider Kräfte [Luthertum und Pietismus] im kirchenmusikalischen Werk Faschs, insbesondere an seinen Kantaten zu untersuchen" (A. Adrio). Fasch litt nicht nur unter der Zensur des Oberhofpredigers Dr. Töpfer und seines Nachfolgers Dr. Kluge, des Schwiegersohns von Erdmann Neumeister, er war auch von typisch pietistischen Skrupeln geplagt, was u.a. darin zum Ausdruck kommt, daß der Ruf in die Nachfolge von J. Kuhnau nach Leipzig nur zweimal und nicht, wie es pietistischer Tradition als sicherer Ausdruck göttlichen Willens entsprach, dreimal erfolgte, um angenommen zu werden. Das bisherige Urteil, daß

Fasch sich in Zerbst so wohl gefühlt habe, daß er aus diesem Grunde den Ruf ausgeschlagen habe, erweist die Korrespondenz mit Zinzendorf als völlig haltlos. Der skrupulöse Charakter des Vaters hat sich offenbar auch auf den Sohn Karl Friedrich Christian, den Begründer der Berliner Singakademie, der seine Schulbildung im pietistisch geprägten Kloster Bergen bei Magdeburg erhielt, übertragen. C.Fr. Zelter berichtet von seinem Mentor und Freund, daß er vor seinem Tode noch alle Manuskripte verbrennen ließ.

Abschließend wird der Frage nachgegangen, ob die Kirchenmusik von Telemann und Fasch Eingang in die Brüdergemeinde gefunden habe. Bei allen bisher erschlossenen Musikalienkatalogen der europäischen und amerikanischen Brüdergemeinen ist Fehlanzeige zu erstatten. Den Gründen, die dafür maßgeblich waren, nachzuspüren, wäre die Aufgabe eines Forschers vom Range H.-W. Erbes, dem diese Zeilen gewidmet sind.

Guntram Philipp

SUMMARY

The inspiration for this article was provided by the remarks of a young theologian of the Enlightenment who, during a visit to Hamburg in 1774/1775, expressed the following opinion on passion music: "The verse is 50 years old, extremely bad, full of Herrnhut and papist tendencies, but the music is by Telemann, a famous Hamburg composer." Text comparisons do indeed reveal remarkable similarities with Herrnhut passion verse. Telemann himself wrote several texts, and like several of his contemporary fellow composers, such as Graun and Fasch, he deplored the dearth of suitable verse for setting to music. The available biographies as well as the extensive research by Telemann scholars in Magdeburg have been used to investigate the question as to whether and how Telemann came into the possession of Herrnhut texts. Contacts with Pietism during his studies in Leipzig are possible, indeed probable, but these have not yet been studied.

Telemann's connection through the Weißenburg court to the outstanding text composer, Erdmann Neumeister is demonstrated. Their paths led them both to the court of the Count of Promnitz at Sorau. Whereas Telemann moved to the court at Eisenach before the strict Pietism practised at Halle took hold in Sorau, Neumeister changed from being a friend of the Pietists

into one of their bitterest foes. Herrnhut was also the target of his criticism and his most important tract against the movement was "The Introduction of False Doctrines through Songs and Hymns" (1736).

Neumeister is only one link in the chain of critics who attacked the Moravian hymns. Zinzendorf, stung by the opposition to one of his central theological teachings, which influenced Schleiermacher's idea of "singing devotion", did everything in his power to repel these attacks. Neumeister's criticism and argumentation are described by use of examples, whereby his censure of "enthusiastic and fanatic turns of phrase" is surprising. It is not the drastic blood and wounds style which he rejects - that evidently corresponded to the "artistic requirements of contemporary poetics" - but rather some concepts he considered theologically dubious. Taking Neumeister, whose texts were also used by J.S. Bach, as an example, it is possible to demonstrate the psychological penetration of orthodoxy and Pietism which were heavily influenced by Enlightenment philosophy. The question as to whether and to what extent the Moravian hymns entered into this symbiosis is a matter for further research. In view of the extremely wide circulation of the many hymn-book editions, which, according to Blankenburg, was "a unique event in the history of the Protestant hymn-book", this influence was most probably greater than at first supposed.

The "art revolution" set in motion by Neumeister's cantata compositions and Telemann's transfer of the Italian oratorio style to church music in Germany met with strong opposition, especially from the Pietists, although the origin of this development had actually been a concept of art based on Pietism. Zinzendorf and the Moravian Church did not take such a radical stand in the controversy surrounding the "new musik".

According to A. Ott, the work of J.F. Fasch, director of music at the court of Zerbst, "has not yet been properly researched", although he was "one of the most crucial precursors of the new music" (A. Adrio), and his influence extended "beyond his lifetime because of the strength of his beliefs which found spiritual expression in his cantata texts". His manifold connections with Telemann and Neumeister, and his correspondence with Zinzendorf show clearer traces of Pietist spirituality than have been previously acknowledged. The same also applies to Fasch: "the interrelationship and effect of both forces (Lutherism and Pietism) in Fasch's church music, and especially in his cantatas, remains to be examined" (A. Adrio). Fasch suffered not only under the censorship of the principal court preacher, Dr. Töpfer, and his successor, Dr. Kluge, Erdmann Neumeister's son-in-law, he was also plagued by typical Pietist scruples. This is evident in the fact that he turned

down the chance to succeed J. Kuhnau in Leipzig because the offer was extended to him only twice and not a third time, which Pietist tradition demanded as proof that it was God's will and therefore safe to accept. Fasch's correspondence with Zinzendorf proves that the previous opinion that Fasch rejected the offer because he was perfectly content at Zerbst is completely untenable. The father's scrupulous character was evidently inherited by his son Karl Friedrich Christian, founder of the Berlin Choral Academy, who received his schooling in the Pietist-influenced monastery of Bergen near Magdeburg. C.Fr. Zelter tells how his mentor and friend ordered all his manuscripts to be burned before he died.

Finally, the question as to whether church music by Telemann and Fasch was accepted by the Moravian Church is examined. A search of all available music catalogues of the European and American congregations shows no trace of their works.

The Big Chill

The Theological Disagreement which Separated
John Wesley and Count Zinzendorf

by
Gary Steven Kinkel

In the eighteenth century John Wesley and Nicholas Ludwig, Count of Zinzendorf and Pottendorf, each played key roles in movements which were significant sources of renewal in the Christian Church. Neither wished to separate from the established ecclesiastical bodies of the time. Both, for theological reasons, attempted to transcend traditional walls of separation within the Christian movement. Both prayed and worked passionately for the spiritual awakening of people within the established churches-people for whom Christianity had become, all too often in the eighteenth century, an empty social convention or a cold and barren acceptance of moral and religious propositions. Both were keenly interested in missions to people who were outside of the Christian faith, and both earnestly desired the established churches to return to the simplicity of the Christian life and teaching of the New Testament period.

But despite all this common ground Wesley and Zinzendorf found it necessary to part. As a result, the movements with which they were associated went their separate ways after a period of close affiliation. John Wesley's activity bore fruit primarily in the birth and growth of the Methodist Church and in numerous so-called holiness churches which point to him as having been important for the development of their teaching. Zinzendorf's work issued in the reconstituting of the Moravian Church and an explosion of missionary activity.

The decisive clash, the watershed event, after which the two movements separated with finality, took place in London on September 3, 1741. Differences had arisen more than a year earlier and the result had been a sharp division within the religious society that met at Fetter Lane in London. In an attempt to reconcile the two factions James Hutton, an English supporter of

Zinzendorf, arranged the 1741 meeting. The aim was for Wesley and Zinzendorf privately to work out the differences. But this conversation did not result in rapprochement. On the contrary, it clarified and hardened the line of separation between the two men.

In the generation which followed that of Wesley and Zinzendorf stories began to circulate among both Methodists and Moravians that purportedly set forth the reason for this separation. These anecdotes attribute the clash to personal factors. The stories spread widely and were generally regarded as good accounts of the causes of the break. As a result, these secondary tales have become the lens through which the controversy is interpreted. Whatever is thought to be the theological issue involved, it is invariably seen by nineteenth and twentieth century writers to be a reflection of a more fundamental personality clash. Thus, it is not surprising to find a competent scholar explaining the break with these words: "...the clash between their personalities was undoubtedly the chief factor behind their churches going along separate courses ... (one group) was not roomy enough for both a Wesley and a Zinzendorf."¹

I shall argue here that this is not the case. The fact that the incidents upon which the hypothesis of a personality clash are based have no grounds in the writings of either Wesley or Zinzendorf ought at least to make one suspicious, especially since neither man was prone to hide his true feelings and thoughts. With just this suspicion Nehemiah Curnock, editor of the standard edition of John Wesley's *Journal*, considers the anecdotes in question in an extended footnote and concludes that "it is unjust to both Wesley and Zinzendorf to attribute the quarrel ... to apocryphal stories of intolerance, discourtesy, and personal pique. The true causes were wholly different, and really much more serious."²

The aim of this paper is to show that the true causes were theological; that the two men disagreed with each other concerning a matter central to the way each understood Christianity. The result was that each regarded the views of the other as a grossly distorted version of the Christian gospel. Given this, the question of their personalities becomes superfluous in relation to the attempt to account for their parting of the ways. It was the case, to put it bluntly, that neither could accept in good conscience a position

1 John R. Weinlick, *Count Zinzendorf* (Nashville: Abingdon Press, 1956), pp. 216-217.

2 John Wesley, *The Journal of John Wesley*, ed. by Nehemiah Curnock, 9 vols., (London: the Epworth Press, 1938). 1:11-12.

which seemed to him to surrender the integrity and truth of the proclamation of Jesus Christ and to compromise the meaning of grace in the life of the believer. Any genuine reconciliation between Wesley and Zinzendorf would have required theological compromise of a sort that neither, for what should become obvious reasons, was willing to make.

In order to make this clear I shall undertake a critical interpretation of the substance of their 1741 conversation. Although the two differed theologically in more ways than the one which occupied them directly when they sat down to talk in London, their other differences did not drive them apart as did the matter they actually discussed. My interest here is in the theological views over which they broke with each other.

As surprising as it may seem, the two disputants absolutely agreed about what was said that September day in 1741. This is demonstrated by the fact that Wesley published "the most material part" of the conversation in his *Journal* in 1744³ and the Moravians published an identical account of the same one year later.⁴

My interpretation is not an attempt to make generalizations about either man or the controversy for the purpose of classification. This kind of generalizing and classifying produces tidy-looking arguments and conclusions, but it leaves outside of its purview too much that is important.⁵ Because such a method ignores what is unique and original for the sake of showing relationships between thinkers and ideas, and in order to establish and maintain clear and distinct categories, it is unhelpful as a way to understand and come to grips with any thinker as such and on his or her own terms.

Furthermore, my interpretation does not include a judgment concerning the truth, validity, or relative merit of the views in question. This is not to say that I have no such judgments, but rather that these have been, to the best of my ability, bracketed out of this study. I want to present, precisely and briefly, what each believed with regard to the substance of their 1741 interchange. The history of the discussion of the quarrel is already filled with polemics and a good deal of distortion has been the result.⁶ It takes a clear

3 Ibid., 2:488-490.

4 Nicholas Ludwig, Graf von Zinzendorf, *Ergänzungsbände zu den Hauptschriften*, ed. by Erich Beyreuther and Gerhard Meyer, 14 vols., (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966), 9:1026-1030.

5 e.g., Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*. 2 vols., (New York: Charles Scribner's Sons, 1964), 2:174-175.

6 e.g., the Rev. L. Tyerman, *The Life and Times of the Rev. John Wesley, M.A.*, 2 vols., (London: Hodder and Stoughton, 1875). 1:341.

eye to see past this distortion to the actual convictions of Wesley and Zinzendorf, an eye unblinded by any concern to show one figure wrong or dangerous and the other right.

This investigation will proceed in three stages. First, I shall recount the well-known tale of John Wesley's early contacts with, and impressions of, the Moravians. Following this, it will be necessary to note the development of the conflict; the crystallization of the issues. And finally, with the clash thus placed in the context of the relationship between Wesley and the Moravians which preceded the difficulties, I shall consider the convictions of the two men. The substance of what they said in their 1741 interchange will be examined in the light of their own words spoken on other occasions close in time to the London meeting. This will make clear precisely what was at stake as far as each man was concerned, as well as what each meant by what he said in that pivotal conversation. This should also make clear whether there is good reason to think that at the root of this altercation was a fundamental disagreement about what constitutes the essence of Christianity, and not merely the refusal of two great men to work together because their personalities clashed.

I. First Contacts

John Wesley's early relationship with the Moravians was both positive and fruitful. In the fall of 1735 the young Anglican was on board a ship bound for Georgia. On the same ship were twenty-six Moravians. John's Journal entry for Friday, October 17, 1735 contains the first evidence of contact between them. In this passage Wesley describes the Moravians as "meek and lowly, dead to the world, full of faith and the Holy Ghost"⁷.

That journey to Georgia was a difficult one. The ship was buffeted by fierce storms. The violence of the weather and the sea drove John to face his own death as a real, indeed an imminent, possibility. But this threw him into inner turmoil, for he found himself unwilling to die.⁸ He felt deeply ashamed at this unwillingness,⁹ and on January 23 confronted himself with the question: "How is it that thou hast no faith?"¹⁰

⁷ Wesley, *Journal*, 1:110.

⁸ *Ibid.*, 1:122-123.

⁹ *Ibid.*, 1:138.

¹⁰ *Ibid.*, 1:140.

Two days later, on January 25, the weather turned particularly savage. The wind howled and roared. The ship trembled both from the force of the wind and from the battering of the sea. Wesley testifies that they were tossed about with such severity that it was impossible to remain standing without holding onto something, and that it was only with great difficulty that one could even keep such a hold.¹¹

That evening, as the storm continued unabated both on the sea and in Wesley's own heart, he joined the Moravians in their usual period of worship. Having seen their manner of life, which he considered to be a shining example of what the Christian life ought to be,¹² he burned to see their response to the threat of death.¹³ When he saw it his warm appreciation of the Moravians turned to respect and wonder. In his own words, this is what happened that night.

In the midst of the psalm wherewith their service began, wherein we were mentioning the power of God, the sea broke over, split the main-sail in pieces, covered the ship, and poured in between the decks, as if the great deep had already swallowed us up. A terrible screaming began among the English. The Germans (Moravians) looked up, and without intermission calmly sang on. I asked one of them afterwards, "Was you not afraid?" He answered, "I thank God, no." I asked, "But were not your women and children afraid?" He replied mildly, "No; our women and children are not afraid to die."¹⁴

Those Moravians possessed precisely what John lacked but fervently desired. The last line of his *Journal* entry for that day reveals the force of the impression which the simple fearlessness of their faith in the Savior had made upon him: "This was the most glorious day which I have hitherto seen."¹⁵

After the ship's arrival in Georgia, Wesley remained in close contact with the Moravians there. He continued his efforts to learn German, begun aboard ship, so that he could communicate with them more easily. And when he felt the need of advice on spiritual or pastoral matters he did not hesitate to seek out A.G. Spangenberg, a Moravian leader, and wrote of him

11 Ibid., 1:141.

12 Ibid., 1:142.

13 Ibid., 1:142.

14 Ibid., 1:142-143.

15 Ibid., 1:143.

during this period: »Mr. Spallenberg (sic) a wise man! Advised me as to myself! The cross once more.«¹⁶

Wesley was no less impressed by a Moravian conference he attended in February 1736, his first month in the colony. After prayer the assembly had elected and ordained a bishop. Wesley exulted:

The great simplicity, as well as solemnity, of the whole, almost made me forget the seventeen hundred years between, and imagine myself in one of those assemblies where form and state were not, but Paul the tent-maker or Peter the fisherman presided, yet with the demonstration of the Spirit and of power.¹⁷

When he returned to England two years later John's relationship with the Moravians continued to be positive. He entered into an affectionate friendship with a Moravian preacher named Peter Böhler which proved to be of importance for Wesley personally and for Methodism historically. Together these two men formed the Fetter Lane Society in May of 1738.¹⁸ Böhler "advised" the society as to how it ought to be constituted.¹⁹ In accordance with his advice, it was a religious society within the Church of England; it was divided into bands, or small groups (as were the Moravians on the European continent and in America), and had lovefeasts (as did the Moravians); its members sang hymns, confessed their sins to each other, prayed for each other, and shared the true state of their hearts with one another.²⁰ From this society sprang both the later-organized Methodism of the so-called United Societies and the Moravian Church in England.²¹

In 1738, relations between John Wesley and the Moravians were so good, and the experience of Christianity Wesley had among the Moravians in England was so delightful to him, that in June he set out to visit Moravian communities and Count Zinzendorf in Germany. In July he wrote from Westphalia to his brother Charles. His letter is important for the attempt to understand the development of a problem in his relationship with the Moravians. It is short and to the point. Wesley wrote:

16 Ibid., 1:151.

17 Ibid., 1:170-171.

18 Ibid., 1:458-459.

19 Ibid.

20 Ibid., 1:458-459.

21 Ibid., 1:458.

I am now with the Count ... The spirit of the Brethren is above our highest expectation. Young and old, they breathe nothing but faith and love ... I do not therefore concern myself with the smaller points that touch not the essence of Christianity, but endeavour (God being my helper) to grow up in these after the glorious example set before me.²²

Something appears to have troubled Wesley during this visit. But the practice of Christianity he saw ("they breathe nothing but faith and love") continued to impress him to such a degree that he considered the causes of his concern to be "smaller points that touch not the essence of Christianity". The manner in which the Moravians exercised faith and love even moved him to attempt to "grow up" in these smaller points so that he might imitate the Moravians more closely.

Still, he began a letter to the Moravians shortly after his return to England in September 1738. This letter, never finished and never sent, constitutes the earliest documentary evidence that something had begun to bother Wesley about the Moravians, and that this something might become a hindrance in his future relationship with them. At the same time, the letter was Wesley's first attempt to work out just what it was that bothered him. With this letter as a starting point, I turn now to a brief consideration of the crystallization of the disagreement.

II. The road to the 1741 meeting

This section will deal with the crystallization of the issues in Wesley's mind. This may appear one-sided, but it is necessary. First, this approach is necessary because Zinzendorf was not directly involved in the difficulties as they developed. We only hear his own voice when he declares John and Charles Wesley to be "false teachers and deceivers of souls in respect of the doctrine of Christian Perfection,"²³ and when he actually sits down to talk with Wesley. The second reason for an apparently one-sided approach to this section is that one finds no development in Zinzendorf concerning the issues in question after 1730-1731. When he referred to the Wesleys as false teachers because of their doctrine of Christian Perfection he was only applying to a specific situation what he had already articulated in principle. Moreover, he

²² *Ibid.*, 2:12.

²³ *Ibid.*, cf., footnote, 2:488.

remained steadfast in the views which led him to this judgment of John and Charles.

As was said above, Wesley's unfinished letter of 1738 was his first statement of the things which disturbed him about the Moravians. In the opening paragraph of this letter he expresses his continuing affection for the Moravians and the reasons for it. The rest of the document provides an insight into those points which, he had earlier written to Charles, "touch not the essence of Christianity". Wesley listed the following as the items that troubled him:

Do you (the Moravians) not wholly neglect fasting?

Is not the Count all in all?...

Is there not something of levity in your behaviour? Are you, in general, serious enough?

Are you zealous and watchful to redeem time?...

Do you not magnify your own Church too much? Do you believe any who are not of it to be in gospel liberty?

Are you not straitened in your love? Do you love your enemies and wicked men as yourselves?

Do you not mix human wisdom with divine; joining worldly prudence to heavenly?

Do you not use cunning, guile, or dissimulation in many cases?

Are you not of a close, dark, reserved temper and behaviour?

Is not the spirit of secrecy the spirit of your community?

Have you that childlike openness, frankness, and plainness of speech so manifest to all in the apostles and first Christians?²⁴

Behind nearly all of these questions lies a single theological matter. Furthermore, eighteenth century Moravians maintained a relatively consistent position regarding this matter. Their view was formed under the influence and guidance of Zinzendorf. But he had not imposed it upon them. Rather, they had come to agree with him on the proper understanding and importance of this theological theme.

What is indirectly in question here is the proper relationship between law (God's universal, absolute, righteous command) and gospel (God's free, unmerited and unmeritable offer of forgiveness of sins and personal fellowship in and through Jesus Christ). For Zinzendorf, and for Moravians in the eighteenth century, to misconstrue this relationship was to distort Christia-

²⁴ Ibid., 2:496-497.

nity, or even to change Christianity into a different religion. But this will become clear below. Suffice it to say at this point that the way the Moravians understood the law-gospel relationship determined their attitude toward fasting, levity, the use of time, their use of what Wesley interpreted as "cunning" and "guile", and the manner in which they "mixed", as Wesley put it, "human wisdom with divine".

At the time that he composed this letter Wesley did not seem to recognize any such theological issue behind the things which vexed him. His unfinished epistle suggests that he held the problem to be one of diligence in practice and not of theology. Although he considered the Moravian's practice of Christianity to be, in general, exemplary, he felt that greater earnestness was required on the points he listed. He apparently believed, in 1738, that if the Moravians would only apply themselves and exert more effort the causes of his concern would disappear.

But one year later the situation began to change rapidly. In October of 1739 Philip Henry Molther, lately tutor to the son of Count Zinzendorf, arrived in London. James Hutton was eager to bring the Fetter Lane Society as a whole under Moravian teaching concerning fellowship with the Savior. To further this end he brought Molther to the Society meetings.

Almost immediately people began to be confused and upset by Molther's teaching. He was telling them that there were no degrees of faith. According to him, one either has faith without any doubt or fear or one has no faith at all.²⁵ As a result, many in the Fetter Lane Society questioned whether they had ever had any faith at all.

Molther counseled people to "be still" and wait for the Savior to come to them and give them true faith. Stillness consisted of abstaining from outward works which John Wesley was accustomed to think of as means of grace (e.g., attending church in general and participating in the Lord's Supper in particular, reading the Scriptures, and praying).²⁶ Mr. Molther considered Jesus to be the only means of God's grace to human beings and the supplier as well as the object of faith. Not only did he hold that acts such as Bible reading and partaking of holy communion were not means of grace - he was convinced that they were dangerous for those who lacked true faith. It was his view that people without faith in the Savior would inevitably regard these activities as righteous works the performing of which would

²⁵ *Ibid.*, 2:314,328-329.

²⁶ *Ibid.*

fulfill their duty to God.²⁷ Consequently, the people who do these things without faith are unaware that they need to be saved. They believe themselves to stand righteous before God quite apart from a Savior, since they think that they have done all that God requires of them. Their situation is worse than if they had never been inside a church or heard the Bible read. For Molther, they are the spiritual equivalent of a blindfolded man, unaware that he is blindfolded, walking happily towards the edge of a cliff which will be his certain destruction.

With the arrival of Molther, Wesley found himself in a quarrel which was distinctly theological. He later wrote that from November 1, 1739, he could see more and more things which he could "in nowise reconcile with the gospel of Christ".²⁸ Wesley disagreed completely with Molther's notions of stillness and true faith.²⁹ He met with Molther in December 1739, and again in April 1740, but hours of discussion brought them no closer.³⁰ Meanwhile, the Fetter Lane Society had become a divided company. Some members sided with Wesley and others with Molther, and suspicion replaced love as the spirit of the meetings. John described a meeting of the Society during this period like this:

In the evening our society met; but cold, weary, heartless, dead. I found nothing of brotherly love among them now; but a harsh, dry, heavy, stupid spirit. For two hours they looked at one another, when they looked up at all, as if one half of them was afraid of the other;...³¹

Martin Schmidt understands this situation not so much as a conflict simply between Wesley and Molther, but as a disagreement between Molther and Wesley's friend, the Moravian, Peter Böhler.³² Schmidt holds that Wesley and the Moravian leaders were still theologically united and that, for Wesley, "it was a matter of having to defend the classic Pauline-Lutheran ideas about justification, represented by Zinzendorf and Böhler against a Herrnhuter of the younger generation..."³³

27 cf., *Ibid.*, 2:328-329.

28 *Ibid.*, 2:497.

29 *Ibid.*, 2:329-331.

30 *Ibid.*, 2:329-331, 344.

31 *Ibid.*, 2:343-344.

32 Martin Schmidt, *John Wesley: A Theological Biography*, trans. by Norman P. Goldhawk, 2 vols., (New York: Abingdon Press, 1972), vol. 2, part 1, p. 42.

33 *Ibid.*

Schmidt may be right about the controversy involving Molther. But it is difficult to judge, since Zinzendorf, who was not in England at the time, did not enter the discussion at all, and Böhler too was absent during the crucial moments of the disagreement. Curnock writes, "Had (Böhler) been in England in July 1740, the misunderstanding with the Moravians might have had a different result."³⁴

It remains to be seen whether the presence of either Böhler or Count Zinzendorf would have made a difference in the long run. In any case, after months of strife, discussion, and mutual distrust among the Society members John Wesley took decisive action on the evening of July 20, 1740. Following a lovefeast, he rose and read a paper summarizing the points upon which the two factions within the Society disagreed. The essential words were these:

... you (those who agree with Molther) asserted ... That there is no justifying faith where there is ever any doubt or fear ... That a man ought not to use those ordinances of God which our Church terms 'means of grace', before he has such faith as excludes all doubt and fear...

You have often affirmed that to search the Scriptures, to pray, or to communicate before we have this faith is to seek salvation by works; and that till these works are laid aside no man can receive faith.

I believe these assertions to be flatly contrary to the Word of God.³⁵

Wesley invited those who agreed to follow him and promptly left the Society.

Even if Martin Schmidt is correct about the character of this break in the Fetter Lane Society, and even if Curnock is accurate in his speculation that the presence of Böhler might have changed the outcome, it does not alter the fact that a fundamental theological disagreement was emerging between Wesley and Zinzendorf. While Zinzendorf remained silent in relation to the Wesley-Molther quarrel, he felt he could not remain silent about something else altogether. John had kept a rigorous schedule of preaching during the breakdown of the Fetter Lane Society, and Count Zinzendorf, ignoring the points at issue with Molther, responded to an element of Wesley's teaching that was central to Wesley's understanding of Christianity.

In the spring of 1741 Zinzendorf published a little pamphlet in England. In it he declared both John and Charles Wesley to be false teachers and de-

³⁴ Wesley, *Journal*, 2:441.

³⁵ *Ibid.*, 2:370.

ceivers of souls because of their teaching concerning Christian perfection.³⁶ But he stated that if they would only "become humbled in the principal Point",³⁷ that is, cease teaching and preaching Christian perfection, all the rest of their conduct would not hinder him from "embracing them with candor and Love".³⁸

The appearance of Zinzendorf's pamphlet marks the beginning of a new quarrel. It is not a continuation of the Molther debate. Zinzendorf and Wesley did not part over points which initially split the Fetter Lane Society. It was Wesley's idea of "Scriptural holiness" that caused Zinzendorf to take action to preserve, in his words, "the little Flock of Sinners who love their Savior from being confounded with Pretenders to such Perfection of whom I cannot but be suspicious, that in the same time that they preach Perfection, they are willfull Servants of Sin..."³⁹

On the second day of May 1741 Wesley talked with Spangenberg and Böhler. Their discussion concerned the point which Zinzendorf had raised in his pamphlet. The two Moravians sided with the Count and affirmed Luther's paradox that the Christian is at the same time justified and a sinner; righteousness is imputed by God but original sin is not essentially removed until the Last Day. The Christian in the world is not righteous in fact, but in hope, wholly dependent in every moment on God's grace in Jesus Christ.

The key interchange in the conversation took place between John Wesley and Spangenberg.

I (Wesley) asked him: "Is there still an old man in you?" He (Spangenberg) said: "Yes; and will be as long as I live." I said: "Is there, then, corruption in your heart?" He replied: "In the heart of my old man there is; but not in the heart of my new man." I asked: "Does the experience of your brethren agree with yours?" He answered: "I know what I have now spoken is the experience of all the brethren and sisters throughout our church."⁴⁰

At that point several people who were with Wesley spoke of their experience of a progressive expunging of the sin that was in them. They believed themselves to be growing righteous, not merely passively by divine imputation,

³⁶ Zinzendorf, *Ergänzungsbände*, 9:852-853.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, 2:853.

⁴⁰ Wesley, *Journal*, 2:451-452.

but actively by their own grasping and acting on God's grace. Spangenberg told them, with great emotion, that they were deceiving their own souls and were in a very dangerous error.⁴¹ "You fancy", he said, "your corruptions are taken away, whereas they are only covered. Inward corruption never can be taken away till our bodies are in the dust".⁴²

Following his record of this in the *Journal*, Wesley asks his readers: "Was there inward corruption in our Lord? Or, cannot the servant be as his Master?"⁴³

With Zinzendorf's pamphlet and this discussion the stage is set for the final meeting between Wesley and the Count. Months before, in August 1740, Wesley had written a long letter to the Moravians in Germany. He had elaborated essentially the same points contained in his unfinished letter of 1738, adding his concern that the Moravian's teaching on justification did not include "the cleansing our souls from all sin", and did not "imply liberty from sinful thoughts".⁴⁴ Further, he was disturbed that the Moravians seemed to undervalue good works, "never publicly insisting on the necessity of them, nor declaring their weight and excellency".⁴⁵ The nearest thing to a response to his letter was the pamphlet and this meeting with two of the Germans he had known since the earliest days of his acquaintance with the Brethren's church. He had a deep personal affection for both Spangenberg and Böhler. But this affection could not efface his concern for what he understood to be the essential content of Christianity.

III. The meeting

As is the case with every historical event, the break between John Wesley and Count Zinzendorf was the result of the convergence of numerous factors. Nonetheless, I shall attempt to show in this section that the particular historical event about which we are concerned had a theological disagreement as its root cause. In order to carry out the project it will be unnecessary to try to penetrate the deepest motivations of either of the men. It will become clear enough that each regarded the views of the other as a danger-

41 *Ibid.*, 2:452.

42 *Ibid.*

43 *Ibid.*

44 *Ibid.*, 2:490-495.

45 *Ibid.*, 2:495.

ous misunderstanding of the essence of Christianity. Given the importance both attached to the truth of Christianity - each holding that apart from it human beings remain lost in darkness and sin, cut off from true life, separated from God in time and eternity - it is not difficult to understand the passion with which they responded to a perceived threat to that truth.

To posit a personality clash as the root cause of this breach in relations is to qualify this concern for the truth of the Christian message in such a way that one could, if the hypothesis were true, disregard the theological views in question. What would justify such disregard would be that their respective positions would cease to qualify as theology. They would be mere ideologies, set forth by the proponents to further personal ends, and therefore little worthy of serious attention as theology.

This position also leaves aside some important facts. The first of these is that Wesley and Zinzendorf barely knew each other.⁴⁶ This does not mean that they could not have had a personality clash. But if they had clashed in such a way, is it odd of me to expect some kind of personal remarks from each about the other, somewhere in their writings, which would reflect such a clash? Yet, such remarks do not appear. And in the conversation of 1741 the two men focused their attention on the substance of their disagreement, not on personal matters. The absence of any negative personal remarks and of discussion of the issues alone are important facts numbers two and three.

Martin Schmidt has written a very helpful account of what happened between Wesley and Zinzendorf in volume 2, part 1 of his theological biography of John Wesley.⁴⁷ I am in substantial agreement with his conclusions that in Wesley and Zinzendorf we see two fundamentally different ways of thinking about Christianity⁴⁸ and that at the root of their dispute were different understandings of how to read the Bible.⁴⁹ Professor Schmidt does not elaborate what the content of these two different approaches to the Bible might be. In a brief fashion, that elaboration will occupy us as we inquire into the meaning of their statements to each other in 1741. Let us turn now to this inquiry.

The two met for their conversation in the Gray's-Inn Walks on September 3, 1741. It was a Thursday.

46 Schmidt, *Wesley*, vol. 2, part 1, p. 59.

47 *Ibid.*, pp. 53-60.

48 *Ibid.*, pp. 59-60.

49 *Ibid.*, p. 60.

Count Zinzendorf asked his younger contemporary: "Why have you changed your religion."⁵⁰ His question reveals the seriousness with which he regarded the matter they were about to discuss.

John Wesley protested that he did not know that he had changed his religion and wanted to know who had reported such a thing.⁵¹

Zinzendorf replied that he could see it in the letter Wesley had sent to the Moravians in Germany earlier.⁵² The Count was referring to the August, 1740 letter mentioned at the end of the preceding section of this paper.

One side of the theological dispute I intend to make clear appears in Zinzendorf's response to Wesley's query concerning how his epistle had shown him to have departed from his previous confession of faith. The count declared:

... you say there, that Christians are not miserable sinners: This is most false. The best of men are most miserable sinners, even unto death. If any speak otherwise, they are either manifest imposters, or diabolically seduced.⁵³

For talking about sin, or about the relationship between human beings and God, Zinzendorf's starting place is God's law. The law reveals what God righteously wills his creatures to do and to be. It commands and judges human beings. Because it is God's law, its commands and its judgments are absolute and universal. God reveals his commands, for Zinzendorf, in the Mosaic laws - this is the written law, and in Jesus' life and teaching - this is the law in person. And the latter, for Zinzendorf, is the clearer and more direct of the two, since it is a living law. As he put it in a 1747 sermon,

...the Savior says: I will that you be perfected, but I do not will that one should form, what is called among you an image of virtue, in conformity with people in the world, in conformity with a book in the world, in conformity with the Torah; I forbid you: you shall form yourselves

50 For an English translation side by side with the original Latin text, cf., the Rev. Henry Moore, *The Life of the Rev. John Wesley, A.M.*, 2 vols., (London: James Nichols, 1824), 1:481-488.

51 *Ibid.*, 1:481.

52 *Ibid.*

53 *Ibid.*, 1:482.

after me, as in conformity to the character and living law of the Father...⁵⁴

But precisely because it is God's will that human beings be perfected and actually be in conformity, perfectly, with the image of the Savior, the law condemns every person. The law assails people by vividly revealing the gulf that separates them from the perfection demanded by the law. And whether one is a Christian or not the judgment of the law is the same. Judged by its divine standard of absolute perfection, human beings are utter failures. As a result of this absolute and universal character of the law, which judges both act and motive, Zinzendorf asserted in 1738:

We cannot deny that we have sin in us, (I John 1:8), and that we carry it on us until we are in the grave. On account of this the body is dead for the sake of sin (Romans 8:10) and decomposition befalls it. In nature and in the mass of humanity the matter of the poison of sin is planted so firmly, that the healthiest thing would be for them to pass into the grave and to the state of worthlessness, and with that the Savior can make something better out of them.⁵⁵

Further, there can be no degrees of sin in this view. To fail to fulfill or carry out one small part of the law is to break it absolutely, and so rebel against God. One is either a sinner, or else one is perfect and righteous. Before God's law there is no ground in between. Thus, the Count continued in the same speech,

None is better on account of his little morsel of good, and none is more wicked on account of his many evils.⁵⁶

With the best works and actions we are sinners, as well as with the greatest sins.⁵⁷

All need grace, compassion, and a Savior's blood; nothing counts before God, neither our walking and running about, nor our repentance

54 Nicholas Ludwig, Graf von Zinzendorf, *Hauptschriften*, ed. by Erich Beyreuther and Gerhard Meyer, 5 vols., "Gemeinreden I", (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962), 4:231.

All the translations of Zinzendorf's words are my own. I take full responsibility for them.

55 *Ibid.*, *Berlinische Reden*, 1:13-14.

56 *Ibid.*, 1:21.

57 *Ibid.*, 1:22.

and self-reform, but rather his mercy, Christ's atonement, satisfaction and reconciling sacrifice on the cross.⁵⁸

In the law God commands human beings what to do and to be and human beings do not and are not in perfect obedience to him. Thus, with reference to the law, "the best of men are most miserable sinners".

As long as there remains a law that one should love God, as long as there remains one commandment; so long the human being remains an enemy of God ... The force of sin is the law, the person regards it continually as his Master, as his Orbilium, Tyrant, and Baal...⁵⁹

The office of the law, in Zinzendorf's understanding, is to drive people to despair of all works and to cause them to turn to Christ. The law of God makes people give up trying to please God and achieve the righteousness the law demands by their own doing and being and to cast themselves upon the grace of the Savior. In his "Pennsylvania Addresses", delivered in 1742, Zinzendorf made this point in the following way:

For all commandments and ceremonies were given for this purpose, that through them people be made lost, and that people should be brought into such a prison and dungeon that they all learned to wait for redemption, for the doors to open. That was the point and purpose of the many commandments in the Old Testament.⁶⁰

It is important to note that the Count articulated this position regarding the law and sin both before and after his dispute with Wesley. Moreover, he set it forth in the heart of Germany and on the edge of the wilderness in North America - two very different contexts and two different audiences. Whatever else one might say about Zinzendorf, one could not accuse him of inconsistency in his view of the law of God and the status of human beings in its light, or of equivocation in his use of the terms "law" and "sin".

When he told Wesley that any who teach that people can be something other than miserable sinners in this life "are either manifest imposters, or diabolically seduced", Zinzendorf was only speaking what he held to be the truth. To speak of a personal dislike for Wesley, or a personality clash of some kind between the two men, in order to account for the uncompromising character of his assertion is to obscure the real issue. Zinzendorf

⁵⁸ Ibid., 1:21.

⁵⁹ Ibid., *Einundzwanzig Discurse über die Augspurgische Konfession*, 6:184.

⁶⁰ Ibid., *Pennsylvanische Reden*, part 2, 2:215.

simply would not compromise in regard to the meaning of the human situation as he interpreted it by means of God's absolute, universal command. In his mind, such a move would have been a surrender of something essential to the Christian faith. This surrender would have entailed, for him, the distortion, the gross misinterpretation, of the gospel. He was completely unwilling to negotiate concerning a matter he held to be so critical to a proper understanding of Christianity.

After his assertion about the status of human beings before God's law, Zinzendorf brought up the one personal element of the conversation.⁶¹ He spoke of the contention between Wesley and the English Moravians. John quickly denied that it was a matter of personal enmity and added that the dispute was wholly doctrinal.⁶² It is both interesting and important that the Count took him at his word and asked him to elaborate.⁶³ Wesley replied:

I feared lest they (the Moravians in England) should teach falsely: 1) Concerning the end of our faith in this life, to wit, Christian Perfection. 2) Concerning the means of grace, so termed by our church.⁶⁴

The remainder of the discussion revolved around the meaning of grace and holiness in the life of the Christian. Zinzendorf accepted John Wesley's stated reason for the trouble in the Fetter Lane Society. And accordingly, they dropped personal matters altogether and hammered at the doctrine which they approached so differently.

Having glimpsed Zinzendorf's understanding of God's law and its function, not to mention the situation of human beings before it, Zinzendorf's response to the term "Christian Perfection" becomes perfectly comprehensible. With the integrity of the gospel at stake, he thundered:

I acknowledge no inherent perfection in this life. This is the error of errors. I pursue it through the world with fire and sword. I trample upon it: I devote it to utter destruction. Christ is our sole perfection. Whoever follows inherent perfection, denies Christ.⁶⁵

The Count had long held this view. And the violence with which he stated it to Wesley had nothing to do with his feelings about John. It had to do,

61 Moore, *Life of Wesley*, 1:482-483.

62 Ibid., 1:483.

63 Ibid.

64 Ibid.

65 Ibid., 1:484.

rather, with the danger Zinzendorf perceived in any misunderstanding of law and sin. If one were to think that one could become relatively good, or less a sinner, in God's sight by doing the works of the law; that is, if one were to suppose that one could become, on one's own initiative and strength, more or less righteous in relation to God by virtue of external acts in accordance with the law, Zinzendorf would give warning that such a notion is profoundly dangerous. In February 1738, long before Molther's arrival in England, Zinzendorf had explained his position in his Berlin speeches.

Many a one, who has had no opportunity and provocation to sin, and therefore cannot perceive whether his heart looks like this or like that, should he have time, opportunity, instruction, and capacity for it, he perhaps sins even more crudely than all others; because sins surely lie hidden one and all in his heart only more disguised, more concealed, more deceptive, and more dangerous.

Yes such people express great hostility toward the Savior, great unbelief, great fury over the decorum of grace.⁶⁶

The Count articulated much the same thing in a homily to a Moravian community in Germany just months prior to his September meeting with John Wesley. His three points in that homily concerned how it is that the gospel concerning Jesus Christ is 1) foolishness to some, 2) a scandal to others, and finally 3) the power of God to those who are being saved. About the second group Zinzendorf said:

To some the blood and cross of Jesus is a scandal. These are the people who want to be *religieuser*, more devout and pious, than is the usual practice in the world. And they are even greater enemies of the cross and death of Jesus than (those who view the gospel as foolishness) ... it cannot be given to these people to understand, that Christ had to become an offering for us, and that we are saved out of pure mercy and grace, consequently, that the holiest, most pious, most generous, the most blameless person is as widely separated from heaven, as the most infuriating evildoer.

This is a scandal for them. It causes in the depth of their being not scorn so much as it does resentment.⁶⁷

⁶⁶ Zinzendorf, *Hauptschriften*, "Berliner Reden", 1:20.

⁶⁷ *Ibid.*, "Letzte sieben Reden vor seiner Reise nach Amerika", 2:92-93.

Clearly, Zinzendorf believed that John Wesley was one of these people. Despite the fact that Wesley preached that a person is saved only by the grace of God in Christ, the Count thought that John was endangering others by his call for growth in holiness toward Christian Perfection. To Zinzendorf this appeared as an attempt to place, not mere grace, but grace and growth in devotion, an increase in good works, and a decrease in outward sin at the very heart of Christianity. In other words, Zinzendorf saw Wesley's talk about holiness as a way of making the Christian message consist not of grace alone, but of grace and works.

Even when Wesley tried to explain that he believed it was precisely the Spirit of Christ that brought about perfection, Count Zinzendorf sharply rejected the idea.⁶⁸ Along with his rejection of any perfection understood as something that appears in the world through a person's activities and affections, Zinzendorf stated the second side of the theological dispute. According to him, the only thing to which the phrase "Christian Perfection" can properly refer is faith in the blood of Christ.⁶⁹ This is because, in his own words, "Christian Perfection is *imputed*, not inherent. We are perfect in Christ: in ourselves we are never perfect".⁷⁰

The person, who is a sinner separated absolutely from God from the perspective of the law, is declared righteous and perfect by God in and through Jesus Christ. But this imputed righteousness is alien and external to the self according to Zinzendorf. What is central is not what appears directly, or clearly and distinctly, in the present world, but what God declares concerning the sinner. At a 1746 synod of the Moravian Church, Zinzendorf asserted:

When the Savior created the world, he commanded: Let it be, and it was so. And when he reconciles the whole world in general, and each individual soul in particular, he also commands: Let it be, and thus is it clean.⁷¹

Zinzendorf takes the position that faith receives and accepts the gracious declaration of the Savior. Therefore, Christian perfection is faith, which rejoices in a righteousness not its own. Christian perfection is the perfect

⁶⁸ Moore, *Life of Wesley*, 1:484.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Zinzendorf, *Hauptschriften*, "Die an den Synodum der Brüder, in Zeist vom 11. Mai bis den 21. Junii 1746, gehaltene Reden", 3:11.

righteousness of Christ himself which is imputed to the believer through this faith.

The Christian, altogether pure by God's word, does not cease to stand under the law. Simultaneously the Christian is a sinner under the law of God and perfectly righteous by the gospel. This paradoxical expression of what it is to be a Christian - simul justus et peccator - is the direct consequence of a dialectical understanding of law and gospel.

Wesley's position on the matter is undialectical, and he does not see the Christian life as a grand paradox. While in the last portion of their discussion Zinzendorf presses his dialectical and paradoxical understanding, Wesley stands firmly with his undialectical and unparadoxical view. John stated the kernel of his undialectical concept of the law-gospel relationship very succinctly in his sermon "On Sin in Believers".

The sum of all is this: there are in every person, even after he is justified, two contrary principles, nature and grace, termed by St. Paul the 'flesh' and the 'spirit'. Hence although even babes in Christ are sanctified, yet it is only in part. In a degree, according to the measure of their faith, they are spiritual; yet in a degree they are carnal.⁷²

It is this idea, grounded in a wholly undialectical way of thinking about law and gospel, which Zinzendorf fundamentally rejects. Rather than thinking of the Christian as standing under law and gospel wholly and simultaneously, Wesley envisions a continuum. At one end of the continuum is total wickedness and at the other is perfection. According to him, every person stands somewhere on this continuum between carnality and holiness - between wickedness and perfection. The law does not condemn absolutely, but tells us what we ought to do to please God and to move toward perfection. At the same time, the gospel saves, but does not make us perfect instantaneously. Perfection is a goal to work toward by the grace of Christ.

The Christian, in Wesley's view, is neither wholly sinner nor wholly perfect and holy. In Zinzendorf's view, the Christian is both simultaneously.

Thus, the explicit issue over which Wesley and Zinzendorf argued was the meaning of the new creature, or the Christian life in the world. But the issue which determined the position each took on that matter was the relationship between God's law and the gospel. Given the way each understood this relation, they were virtually bound to clash over their difference, since each also

⁷² John Wesley, *The Works of John Wesley*, ed. in chief Frank Baker, 4 vols., "Sermons", (Nashville: Abingdon Press, 1984), 1:332.

took the interpretations of sin and holiness that their views of law and gospel logically entailed to be central to Christianity.

John Wesley's undialectical understanding of the relationship between law and gospel, and his consequent view that one could have faith and perfection (or sin) in degrees, could only look to Count Zinzendorf like an attempt to mitigate the absolute character of God's law, and to make salvation in some sense dependent upon the appearance of good works. Therefore, it could only look to him like a denial of the gospel of the forgiveness of sins by grace alone through faith alone. To Zinzendorf, Wesley's manner of talking about holiness had the disconcerting appearance of an attempt to elevate works of the law - mere civil righteousness - to saving status.

On the other hand, Zinzendorf's thoroughly dialectical understanding of the law-gospel relationship and his consequent paradoxical view of the Christian in the world could only look to Wesley like a denial of the doctrine of regeneration. And Zinzendorf's manner of speaking about the Christian as perfect in Christ could only sound like a dangerous denial that the outward life of the Christian changes, since Zinzendorf held that perfection is wholly imputed to the believer. Therefore, Wesley was bound to look upon the Count as an antinomian at the same time that Zinzendorf looked upon Wesley as a legalist.

Although the discussion continued, nothing new was added. The last portion consists of the two contrasting positions on the meaning of holiness, based on contrasting understandings of the relationship between law and gospel, standing at loggerheads. For example, the following is typical:

Z: [the Christian] is not more holy if he loves more, or less holy, if he loves less.

Z: Lead, if it should be changed into gold, is gold the first day, and the second day, and the third: ... but it is never more gold than in the first day.

W: But I thought that we should grow in grace!

Z: Certainly; but not in holiness...⁷³

While much more could be said concerning the nuances of the positions of these two Christians, it should be clear that no personality clash is necessary to account for their split. Neither could abide the distortion of something he considered essential to Christianity. For Wesley, this had to do with his long-held notion of holiness. For Zinzendorf, it had to do with the Christian as

⁷³ Moore, *Life of Wesley*, 1:485-487.

simul justus et peccator. However we set about appropriating the theological traditions in which we stand as Methodists and Moravians, let us at the outset be clear about the nature of the separation of our respective spiritual parents. And perhaps we ought to take seriously to heart their passionate concern for the integrity and truth of the gospel. For it was out of concern for that truth that they separated. As Count Zinzendorf once said:

One must only concern oneself rightly about Christ, but let all other things quickly go ... And Jesus must become our faith, love, hope, the only object and point of our life: all thoughts, speeches and desires must become fully his; thus they are right and have value in the presence of God on account of him. And so, with faith we must not tremble like the devils, but rather we can be sincere and confident, like children.⁷⁴

I close as Augustine concluded his monumental work *The City of God*, "I think I have now, by God's help, discharged my obligation ... Let those who think I have said too little, or those who think I have said too much, forgive me; and let those who think I have said just enough join me in giving thanks to God."⁷⁵

ZUSAMMENFASSUNG

Im 18. Jahrhundert spielten John Wesley und Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf wichtige Rollen bei der Erneuerung der christlichen Kirche. Obwohl sie zunächst vieles gemeinsam hatten, trennten sich später die Wege der beiden Männer und ihrer Anhänger. Das entscheidende Ereignis, das jene Trennung zeitlich markiert, ist das Treffen zwischen Wesley und Zinzendorf am 3. September 1741 in London.

Die Zusammenkunft wurde von James Hutton arrangiert, einem englischen Anhänger Zinzendorfs. Ihr Ziel war die Verständigung über die in letzter Zeit entstandenen Konflikte innerhalb der >Fetter Lane Society<, doch traten tiefe Differenzen zwischen Wesley und Zinzendorf zutage. Die bisherige Forschung sah den Streit nicht zuletzt in persönlichen Konflikten

⁷⁴ Zinzendorf, *Hauptschriften*, "Berlinische Reden", 1:23.

⁷⁵ Augustine of Hippo, *The City of God*, trans. by Marcus Dods, The Modern Library, (New York: Random House, Inc., 1950), p. 867.

begründet. Demgegenüber ist die Ursache aber stärker in den theologischen Differenzen zu sehen. Dies wird bei einer Rekonstruktion der Gespräche zwischen Zinzendorf und Wesley 1741 in London deutlich.

Die Untersuchung ist in drei Teile gegliedert:

Teil I schildert die Begegnung Wesleys mit den Herrnhutern auf der Überfahrt nach Amerika, seine Bekanntschaft mit Spangenberg und den Beginn der Freundschaft mit Peter Böhler, aus der die >Fetter Lane Society< entstand; und Wesleys Besuch bei Zinzendorf und den Herrnhutern in Deutschland, bei dem sich die ersten Anzeichen künftiger Unstimmigkeiten zeigten.

Der II. Teil der Darstellung zeichnet die Gedanken Wesleys und Zinzendorfs auf, die zu ihrer Londoner Begegnung führten. Die Darstellung konkreter Bedenken Wesleys gegen die Sitten der Herrnhuter leitet eine Diskussion über den entscheidenden theologischen Unterschied ein, der Wesley und Zinzendorf schließlich trennte. Der unmittelbare Anlaß zur Auflösung der >Fetter Lane Society< wird der Lehre des 1739 in London eingetroffenen Herrnhuters Philipp Heinrich Molther zugeschrieben, der kurz zuvor Lehrer von Zinzendorfs Sohn gewesen war. Wesley und seine Anhänger verließen die Sozietät, und die zunehmende Spannung drückte sich aus in einem Brief Wesleys an die Herrnhuter in Deutschland, in einer Veröffentlichung Zinzendorfs und auch im Gespräch zwischen Wesley und Spangenberg, über das in Wesleys *Journal* berichtet wird.

Der III. Teil der Untersuchung behandelt das Treffen von Wesley und Zinzendorf. In dem Gespräch vom 3. Dezember 1741, das rekonstruiert wird, treten die theologischen Meinungsverschiedenheiten klar hervor. Es wird deutlich, daß Wesleys Heiligkeitslehre und Zinzendorfs Rechtfertigungslehre nicht in Einklang gebracht werden konnten. Offensichtlich empfand Zinzendorf die Lehre Wesleys als eine Kompromittierung des reformatorischen *simul justus et peccator*, während Zinzendorfs Verwerfung von Wesleys "christlicher Vollkommenheit" Wesley als Verleugnung der Wiedergeburt erschien.

Brüderische Glaubensidentität und die Weitergabe des Evangeliums

von
Arthur Freeman

In Amerika besteht Besorgnis über den Mitgliederschwund in den Großkirchen. Mehrere sprechen deshalb jetzt über Programme für Evangelisation und Wachstum. Auch die beiden Provinzen der Brüderunität in den USA haben dieser Besorgnis Ausdruck verliehen und vor einigen Jahren die Abteilung für kirchliches Wachstum am Fuller Seminar beauftragt, der Brüdergemeinde einen neuen Ausblick zu vermitteln, was sie "Augen für kirchliches Wachstum" nennen. Eine Kritik, die die Leiter von Fuller vorbrachten, war, daß die Brüdergemeinde gut gewußt hat, wie sie sich um ihre eigenen Mitglieder kümmern muß, aber wenig Energie zur Einsicht in die Möglichkeiten der Ausweitung aufgebracht hat.

Das Thema Ausweitung und Weitergabe des Evangeliums berührt die Frage nach der Möglichkeit des weiteren Weges der Brüdergemeinde als verfaßter Kirche in der Zukunft. Wird sie genügend Mitglieder haben, die ihre Einrichtungen und die Mission unterstützen? Wie auch immer, es ist dies nicht nur eine "rein praktische Frage". Es handelt sich dabei um die grundsätzliche Frage, wie wir in unserer Zeit auf den Ruf unseres Herrn zu Sendung und Dienst antworten. Insofern handelt es sich um eine Forderung des Evangeliums.

Die Weitergabe des Evangeliums kann nicht lediglich durch die Wiederholung einiger alter Modelle geschehen, seien sie biblisch oder aus dem 18. Jahrhundert. Die Frage nach dem *Kontext*, in dem diese Weitergabe geschehen soll, gehört dazu, außerdem, wie die Art ihrer *Botschaft* und *Methode* in diesem Kontext zu sein hat - bei gleichzeitigem Verantwortlichbleiben für die biblische Tradition und in einem angemessenen Dialog mit der Erfahrung der Kirche durch die Jahrhunderte hindurch.¹

¹ Ein in diesem Zusammenhang sehr hilfreiches Buch ist J. Schreier, *Constructing Local Theologies* [Lokale Theologien entwickeln], Orbis 1985. Schreier, Dekan der Katholischen Theologischen Vereinigung in Chicago, untersucht den Weg, auf dem sich Theologie in einem lokalen Kontext als ureigenster Ausdruck und dennoch in Kontinuität mit der Tradition entwickelt. Er bietet das Handwerkszeug für beides, eine kulturelle Analyse (in der Semiotik) und eine soziologische Analyse der ver-

Es gibt eine Erfahrungsweisheit, die in der brüderischen Tradition verkörpert ist. Sie kann uns nicht im einzelnen sagen, was zu tun ist, weil sie an ihre eigenen historischen Kontexte gebunden ist. Gleichwohl kann sie zur Anzeige unserer gegenwärtigen Besorgnis beitragen. Es ist wichtiger, daß wir zuerst darauf hören, als daß wir unmittelbar versuchen, die Techniken zu borgen, die von anderen entwickelt worden sind. Wir müssen auf unsere eigenen Erfahrungen hören.

Theologie und Identität der Brüdergemeine

Obwohl oft behauptet worden ist, die Brüdergemeine habe keine Theologie oder zeige keine Neigung zur Theologie, habe ich das Gefühl, daß sie eine sehr bestimmte Theologie besitzt. In ihrer langen Geschichte hat sie ihre mannigfaltigen Eigenheiten gehabt und war den theologischen Ausformungen der anderen theologischen Traditionen zugeneigt. Im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert war die Alte Unität entscheidend durch die reformierte Tradition geprägt. Im 18. Jahrhundert war die Erneuerte Unität in Deutschland ganz lutherisch, indem sie die besondere Bedeutung des Augsburgischen Bekenntnisses betonte.

Für gewöhnlich hat man manchmal mehr und manchmal weniger bewußt erkenntnistheoretische Fragestellungen wahrgenommen, was die Stellung der Brüdergemeine zur Theologie entscheidend beeinflußt hat. Das kommt gut zum Ausdruck in der Stellungnahme zur Theologie von 1979 der gemeinsamen theologischen Kommission der amerikanischen Nord- und Südpfrovinz:

"Theologische Reflexion in der Tradition der Brüdergemeine ist nicht als ein Versuch zu verstehen, zu letztgültigen Antworten zu gelangen, sondern sie ist ein Weg des Nachdenkens über Gott und seine Beziehung zu uns, so daß er uns durch seinen Geist zu sich und zu seinem Sohn ziehen kann und wir ihn als die Quelle unseres Lebens kennenlernen können. Solche Reflexion sollte dazu anleiten, an Gedanken und Erfahrungen teilzuhaben, an der Artikulation unseres Glaubens, an neuen Maßstäben des gegenseitigen Vertrauens als

schiedenen Wege, auf denen sich Theologie in unterschiedlichen kulturellen Kontexten entwickelt. Schreiters Unternehmen ist Teil der Besinnung darauf, daß Theologie immer kontextual ist, etwas, was Zinzendorfs Einsicht und einer bezeichnenden Perspektive in seiner Entwicklung der brüderischen Mission entspricht.

Menschen, durch die Gott sich auf verschiedenen Wegen teilweise enthüllt, an dem Antrieb des christlichen Lebens und unseres aufmerksamen Wartens auf Gott und seine Erleuchtung unseres Verstehens."

Man kann sagen, daß die theologischen Ansichten, die der Brüdergemeinde eigen sind, durch das Bewußtsein geformt worden sind, daß Christentum in seinem Kern etwas Relationales ist, nichts Konzeptionelles; daß die Pflege des christlichen Lebens zentral ist, ohne die Konzepte kein "Profil" haben, und daß konzeptionelle, liturgische und institutionelle Ausdrucksformen durch die historischen Kontexte gebildet worden sind. Das Verständnis der Alten Unität war besonders geprägt von ihrer Einteilung aller theologischen und kirchlichen Gegenstände in wesentliche, dienliche und zufällige Dinge. In der Zinzendorfzeit liegt der Nachdruck auf Grund- oder Fundamentalwahrheiten und der Herzens-Religion - etwas Gleichbedeutendes mit den wesentlichen Dingen der Alten Unität. Das ist eine sehr ausgeführte Theologie, auch wenn es keine "systematische" Theologie ist. Zinzendorf zum Beispiel hat keine systematische Theologie geschrieben, weil es seine theologische Überzeugung war, daß dies nicht möglich ist - man kann Gott auf diesem Wege weder erkennen noch ausdrücken. Jeder Versuch, das Verständnis von Gott zu systematisieren, wird immer Lücken haben, aufgrund der menschlichen Begrenztheit. Man muß anerkennen, daß das einzige christliche System Christus selber ist, die geschichtliche Verwirklichung der *Person* Gottes. So läßt Zinzendorf Gott in einem Gedicht sagen, das seine Erkenntnislehre ausdrückt: "Meine Natur, die niemand sehen kann, hat sich selbst einen Körper geschaffen."² Zinzendorfs Überzeugung, daß die Herzensreligion³ die Grundlage aller christlichen Religion ist, erlaubte es ihm

² "Allgegenwart", in: Graf Ludwigs von Zinzendorf Teutscher Gedichte Erster Theil, Herrnhuth 1735 (BHZ A 122), S. 106-108. "Gott, den kein leiblich Auge schauet, hat etwas sichtbarlich erbauet, der ganzen Gottesfülle Spur."

³ Zinzendorf definierte "Herz" als die innere Person, die fünf Sinne wie die äußere Person besitzt. Das "Herz", besonders wenn es durch den Heiligen Geist zum Leben gebracht worden ist, kann den Heiland *objektiv* und *direkt* wahrnehmen. Modern ausgedrückt könnten wir von Intuition oder außersinnlicher Wahrnehmung reden. Zinzendorfs Ansatz ist der "vernünftigen Schau" der Teresa von Avila sehr ähnlich. Man kennt, man hat gesehen und erfahren, aber das ist nicht abhängig von Bildern oder Gefühlen. Das beste Zeugnis für die Herzensbeziehung zum Heiland ist ein geändertes Leben. Es gibt verschiedene biblische Beispiele für "Herzensreligion", die Zinzendorf gern anführt. Eines davon war das von Johannes und der Mutter Jesu unter dem Kreuz. Ein anderes war die objektive Wahrnehmung Jesu durch Johannes

anzuerkennen, daß Glaubenssätze und Theologien festgehalten sind als legitime kulturelle Verkörperungen des Christentums, gültig für ihren Kontext. So hielten sich die Glieder der Erneuerten Brüderunität in verschiedenen Ländern zu verschiedenen Glaubensbekenntnissen, jedoch alle gehörten zur selben Brüdergemeinde. Im 18. Jahrhundert wurden sogar unterschiedliche Mitgliedschaftslisten für Mähren, Reformierte und Lutheraner innerhalb der Brüdergemeinde beibehalten. So gingen die Schätze eines jeden nicht verloren. Die Brüdergemeinde ist also Erbe eines besonderen Zuganges zur Theologie und eines besonderen Verständnisses von Christentum, dessen sie sich nicht immer angemessen bewußt oder klar gewesen ist. Sie ist auch Erbe einer bunten 500jährigen Erbschaft. Sie ist weder eine Kirche ohne Glaubensbekenntnisse oder Theologie, noch ist ihre Theologie (im definitiven Sinne) in der Liturgie am Ostermorgen ausgedrückt, wie es so oft behauptet wird.⁴ Die Alte Unität hatte ihre Glaubenssätze, die Erneuerte Unität nahm die großen Glaubensbekenntnisse der Christenheit als eigene Bekenntnisse des Glaubens an, bei gleichzeitiger Anerkennung, daß christlicher Glaube nicht primär konzeptionell, auf festgeprägten Glaubensformulierungen ruhend, ist.

Zinzendorfs Verständnis der Weitergabe des Evangeliums

Zinzendorf hatte einen gut durchdachten Ansatz zu Mission und Evangelisation im Einklang mit seinem Verständnis von Christentum. Dieser hat sich in verschiedenen Kontexten auf verschiedene Weise verwirklicht: der äußeren Mission, Strategien für Europa und Großbritannien (Ortsgemeinden und Diasporasozietäten), und einer besonderen Strategie für den amerikanischen Kontext (ausgedrückt in seinem Wunsch, eine einheimische, deutschsprachige Kirche in Pennsylvanien zu gründen, die "Gemeinschaft Gottes im Geist"). Sein Verständnis der Weitergabe des Evangeliums beinhaltete:

1. Es gibt eine geistliche Dimension des Lebens, deren sich viele bewußt sind, auch wenn sie die wahre Natur von Gott und Christus nicht kennen.

den Täufer, während er noch im Leib seiner Mutter war (Lk 1). Siehe: Einige seit 1751 von dem Ordinario Fratrum zu London gehaltene Predigten in Dreyen Haupt-Abtheilungen edirter Erster Band, London und Barby 1756 (BHZ A 208), Abth. II, S. 153-156.

⁴ Es ist gleichwohl wahr, daß Theologie und Gottesdienst in der brüderischen Tradition miteinander auf das engste verbunden sind.

Die Verantwortung der kirchlichen Mission ist es, wie Petrus an Cornelius tätig zu sein, Menschen zu helfen, ihre Erfahrung zu interpretieren und zu identifizieren. Der "Heidenkatechismus" ist ein treffendes Beispiel dafür.⁵ Man beginnt folglich mit dem Hören auf die geistlichen Erfahrungen anderer. Für Zinzendorf war die universale Gotteserfahrung eine reale Erfahrung Christi, der der Schöpfer und der "erfahrbare Vater" für die gesamte Menschheit ist.

2. Gemeinden als Gestaltungen christlichen Glaubens und Lebens müssen so gegründet sein, daß es eine Wirklichkeit, eine Gegenwart gibt, auf die hingewiesen werden kann, wenn das Evangelium ausgesprochen worden ist. Das bedeutet gleichwohl nicht, daß das Mitgliederwachstum der Gemeinden primär ein Geschäft ist, sondern vielmehr das Werk des Schöpfers/Heilands mit dem Einzelnen (s.u. 4.).

3. Das Evangelium muß für gewöhnlich so gepredigt werden, daß andere die Gute Nachricht zu hören vermögen, also so, daß die christlichen Verkündigungstermini allbekannt sind.

4. Gleichwohl ist es eine andere Sache, wenn man mit Einzelpersonen arbeitet. Man darf mit der Bekehrung einzelner nicht voranschreiten, noch sie in ihrem Fortschreiten mit Gott drängen, wenn man nicht zuvor erkennt, was Gott in diesem einzelnen Leben tut. Das Fortschreiten ist Gottes, nicht unsere Sache, und wir können dabei nur unterstützend und erklärend wirken. Wir dürfen nicht das Verlangen haben, "viele Bekehrte zu machen". Der Heiland ist der Schöpfer aller Seelen und hat für jede einzelne seine Pläne. Wenn Gottes Tun an einem Menschen nicht in diesem Leben an sein Ziel gelangt, wird er es im kommenden vollenden.⁶

5. Wozu die Menschen gerufen werden sollen, ist in erster Linie die Beziehung zu Gott/Christus (Herzensreligion) und das neue Leben, das aus dieser Beziehung herausfließt. Alles, was ein Mensch braucht, um für den Beginn des christlichen Lebens ausgerüstet zu sein, ist, daß der Heiland vor

⁵ Es handelt sich dabei um einen Katechismus, der für den Gebrauch in der Mission entwickelt wurde und der seinen Brennpunkt allein in Christus besitzt. Er setzt die menschliche Erfahrung eines Schöpfers mit der Erfahrung Christi gleich. Auf diese Weise hilft der Missionar ihnen, den Einen, den sie schon erfahren haben, zu verstehen. Der Katechismus entwickelt christliches Leben in Verantwortung vor Christus. Die Trinität findet nur im Zusammenhang der Taufe Erwähnung. Wenn die Frage gestellt wird: "Wer sind diese?" (Vater, Sohn und Heiliger Geist, in deren Namen getauft wird), ist die Antwort, daß Jesus dich darüber belehren wird.

⁶ S. bes. Diskurs XIII der 21 Diskurse über die CA (BHZ 182) und Rede V der 9 öffentlichen Reden (BHZ 177).

dem Herzen erscheint und das Herz ihn "erfährt" und ihm antwortet. "Erfahren" bedeutet nicht, etwas Bildhaftes sehen, Worte hören oder Bewegungen fühlen. Es meint ein objektives Erfahren, mehr als eine Intuition, welches nur im Nachhinein verstanden werden kann durch seine lebensverändernden Folgen. Unterweisung kann dem folgen, aber kann nicht seinen Platz einnehmen oder es hervorrufen.

6. Sowohl auf der individuellen als auch auf der ekklesialen Ebene gibt es verschiedene Gestaltungen des Christentums. Die Kirche muß zwischen ihnen für die Einheit einer Gemeinschaft Sorge tragen, die um das Kreuz des gekreuzigten Heilandes herum existiert. Man muß sorgsam auf kulturelle und eingeborene Gestaltungen des Christentums achten, als lediglich die Modelle der missionierenden Kirche wiederholen. Man muß sich deshalb des zeitlichen Charakters der eigenen Gestaltungen des Christentums bewußt sein.

7. Der Heilige Geist ist der gestaltende Einfluß auf das individuelle und das gesellschaftliche christliche Leben und führt die Christen zu rechtmäßigen Gestaltungen des Christentums in ihrem Kontext. Der Geist ist auch der Hauptprediger des Heilandes, nicht wir.

8. Während Glauben und Leben in der Gefahr schweben, vielschichtig zu werden, müssen wir dafür Sorge tragen, die Einfachheit zu erhalten. Religion ist die Beziehung zum Heiland, und Leben ist die Antwort an ihn. Wir sollten nicht über Gebühr von Vielschichtigkeit geprägt sein.

9. Die relationale Natur des Christentums bedeutet, daß es für alle da ist: Kinder, Erwachsene, Greise. Es ist nicht abhängig von unserem Verstehen, obwohl das Verstehen zur Verantwortung derer gehört, die dazu in der Lage sind. Für diejenigen, die nicht verstehen können, soll für Erfahrung Sorge getragen werden: z.B. soll die Erfahrung des Heilands und des christlichen Lebens für Kinder in der Gemeinde und in der Familie ermöglicht werden, so daß sie die Wirklichkeit kennen, von denen ihnen später Begriffe vermittelt werden.

10. Im Gegensatz zu einer *theologia gloriae* muß das Kreuz, das Jesu Leiden und menschliche Natur verdeutlicht, zentral gehalten werden. Der erhöhte Christus trug ja tatsächlich seine menschliche Natur und seine Wunden an sich, hat sie nicht hinter sich gelassen und bleibt immer der Gekreuzigte. So drückt das Kreuz als Symbol den Weg aus, auf dem der Heiland mit uns in Verbindung tritt (sanft, ohne Gewalt zu gebrauchen); die vollständige Umgreifung des menschlichen Lebens durch den Heiland bis hin zur Geschlechtlichkeit; die Konkretheit der menschlichen Erlösung; und

den Weg, auf dem die Kirche ebenfalls leben muß. Es ist auch die "Kreuzgestalt", in der der Heiland dem Herzen erscheint.

11. Ausprobieren ist wichtig, es ist der Weg, auf dem man die Wahrheit erproben kann. Die Brüdergemeinde des 18. Jahrhunderts stürzte sich in eine ganze Reihe von Versuchen, bemerkenswert nicht nur wegen ihrer Mannigfaltigkeit, sondern auch wegen ihrer Berücksichtigung von kontextualen Fragen. Ortsgemeinden wurden gegründet. Die Diasporaarbeit wurde begonnen, um die Landeskirchen neu zu beleben. Eine "Pilgergemeinde" reist mit Zinzendorf. Für die verschiedenen Stände und Altersgruppierungen wurde mit dem Chorsystem eine Betreuungsmöglichkeit geschaffen. Die äußere Mission wurde begonnen, wenigstens mit der erklärten Absicht, einheimische Formen des Christentums zu entwickeln. Ein ökumenischer Vorstoß wurde im amerikanischen Kontext unternommen, wo es keine Landeskirche gab: die Gemeinschaft Gottes im Geist.

Weitere Überlegungen

Während man aus den obigen Punkten erschließen könnte, was der Beitrag der Brüdergemeinde zu einem zeitgenössischen Ansatz für die Weitergabe des Evangeliums sein könnte, gibt es ein paar weitere Bemerkungen, die gemacht werden müssen.

1. Die brüderliche Betonung, daß Gott/Christus der Schöpfer aller Seelen und Bestandteil der Erfahrung aller Menschen in irgendeiner Weise, wenn auch unbestimmt, ist, ist bedeutsam. Modern ausgedrückt bedeutet das, daß jedes Leben eine spirituelle Dimension besitzt und daß Gott in den Prozeß eines jeglichen Lebens eingeschlossen ist. Eine bedeutende Verantwortung des Evangelisten/Pfarrers ist es folglich, den Menschen zu helfen, diese spirituellen Dimensionen zu entdecken und ihnen eine Bestimmung zu geben.

Die Brüdergemeinde des 18. Jahrhunderts hat dies mit einem christozentrischen Schwerpunkt getan. Es ist nötig, diesen abermals zu überprüfen. Die Brüdergemeinde des 18. Jahrhunderts und Zinzendorf waren stark von der johanneischen Theologie und ihrer christozentrischen Exklusivität beeinflusst. (Christus ist der einzige Weg.) Alle menschliche religiöse Erfahrung wurde in Begriffen, die in Bezug auf Christus, den einzigen Mittler zwischen Gott und Mensch, stehen, erklärt. In unseren Tagen mit dem neuen Selbstbewußtsein anderer großer Weltreligionen ist zu zweifelhaft, ob wir mit ihnen *ihre* religiöse Erfahrung mit Begriffen *unserer* eigenen Besonder-

heit (Christus) erörtern können. Wie Zinzendorf seinen Ansatz im Kontext der Aufklärung formulierte, so müssen wir den unseren in unserem Kontext formulieren. Das bedeutet nicht, die Bedeutung des Christozentrismus für uns selbst zu verneinen, als etwas, was den besonderen Schatz unserer Art von Spiritualität ausdrückt. Es bedeutet aber, daß wir um der Mission willen darüber nachdenken müssen, wie das Evangelium in den modernen Kontexten, innerhalb derer sich die Mission vollzieht, ausgedrückt werden kann.

Ein Beitrag hierzu mag sein, die Darstellung der Rolle Christi durch Paulus im I. Korintherbrief zu hören, in einem Brief, der von den meisten als echter Paulusbrief anerkannt wird. Die Kirche ist hier Kirche Gottes und Gott ist die Quelle des Lebens der Kirche. Es ist der Herr (Gott), dessen wir uns rühmen sollen, und es ist genauso problematisch zu sagen, daß wir zu Christus gehören (ohne die Quelle unseres Lebens in Gott zu erkennen), wie zu sagen, wir gehören zu Paulus oder Apollos (I Kor 1). In I Kor 15 zeigt Paulus, daß, während der auferstandene Christus eine bedeutende Rolle in der Zwischenzeit vor dem Ende spielt, er am Ende alles dem Vater übergeben wird, so daß Gott alles in allem sein wird. Der Römerbrief enthält ähnliche Gedanken. In 1,1-7 ist das Evangelium "Evangelium Gottes ... von seinem Sohn Jesus Christus" und die Kirche ist die von Gott geliebte. Das Evangelium ist "eine Kraft Gottes" (1,16), und in 3,21ff zeigt Paulus an, daß das, was Gott in Christus getan hat, geschehen ist, um *öffentlich* darzutun, was er schon vorher getan hat. In Gal 4,6 ist es das Werk des Geistes "seines Sohnes" (des auferstandenen Christus) Menschen zu helfen, "Abba, lieber Vater" zu rufen, indem er das tut, was er auch zu Lebzeiten getan hat, als er seine Jünger "Vater" beten lehrte.

Das Interessante ist, daß die Behandlung Christi durch Paulus, wie oben erwähnt, ein Versuch zu sein scheint, am jüdischen Monotheismus, an Gott als der Quelle von allem, festzuhalten, während er Christus eine einzigartige Rolle in diesem Zeitalter zuweist, eine Rolle, die am Ende Gott übergeben wird. Die Behandlung dieser Frage durch Paulus zeigt eine engere Beziehung zu der Darstellung Jesu in den synoptischen Evangelien, in denen Jesus derjenige ist, der das Reich Gottes verkündigt und seine Jünger gelehrt hat, zum Vater zu beten.⁷ Sein Verständnis der Rolle Christi in diesem Zeit-

⁷ Daß dies so sein dürfte, ist nicht verwunderlich, wenn man sich daran erinnert, daß Paulus wirklich unsere früheste Informationsquelle über Jesus ist und den Evangelien vorzudatieren. So scheint er in größerer Nähe zu unseren früheren Evangelien zu stehen (Markus und Lukas) und unterscheidet sich in verschiedenen Punkten von Matthäus und Johannes, die die Sicht des späten ersten Jahrhunderts

alter ist ähnlich wie die Beschreibung einiger irdischer und himmlischer Mittler in der jüdischen religiösen Literatur: der Messias, der Menschensohn oder der Himmelsmensch in der apokalyptischen Literatur⁸ und möglicherweise die Weisheit als eine personifizierte Auswirkung Gottes.⁹ Vieles aus der christologischen Terminologie des Paulus ist seinem Kulturkreis entlehnt, um die Bedeutsamkeit der Wirklichkeit auszudrücken, der er in Christus begegnete. Man muß immer fragen, wie er uns wörtlich anleiten würde, diese zu verstehen, d.h. ob die Sprache funktionalen oder ontologischen Zwecken dient.

Die übrigen Briefe, in denen es am schwierigsten ist, die paulinische Sicht ausgezogen zu entdecken, sind der Kolosser- und der Epheserbrief. In ihnen ist die Kirche nicht nur Leib Christi (wie in I Kor 12), sondern Christus ist Haupt der Kirche, die Quelle des Lebens der Kirche (Eph 4,15-16). Besonders auffällig ist der große christologische Hymnus in Kol 1,15-20, in dem Christus wie die Weisheit der Ursprung von allem ist. "Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes." In Kol 2,9 wird gesagt: "In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig."¹⁰

darstellen. Obwohl dies nicht der Ort ist, die Zeugnisse für das Interesse des Paulus am historischen Jesus zu erörtern, ist die Überzeugung des Autors, daß Paulus sich selbst als verantwortlicher Zeuge Jesu und in Übereinstimmung mit der Jerusalemer Urgemeinde angesehen hat. Man braucht nur den Galaterbrief zu lesen und die Argumentation des Paulus zu hören, daß er sich in theologischer Übereinstimmung mit Jerusalem befand. Die Judaisten vertraten weniger eine unterschiedliche theologische Position als das Bestreben, einer jüdischen Verfolgung zu entgehen durch die Unterwerfung unter die grundlegenden Forderungen des Gesetzes (Gal 6, 11-13). So verstand Paulus sich selbst als eine verantwortliche und zuverlässige Quelle der Ansichten der frühesten Christenheit.

⁸ Der apokalyptische "Mensch" oder "Menschensohn" (eine Umschreibung für "Mensch") war wahrscheinlich nach dem "Menschen" von Gen 1 gebildet worden, welcher als Ebenbild Gottes geschaffen worden war. Gen 2-3 wurde angesehen als in Bezug auf den irdischen "Menschen" stehend, der nach dem originalen "Menschen" von Gen 1 gebildet worden war. Wir wissen, daß Philo die beiden Schöpfungsberichte in Gen 1-3 auf diese Weise interpretiert hat.

⁹ Die Weisheitsliteratur ist entscheidend für das Verständnis, wie sich eine "hohe" Christologie nicht nur im hellenistischen Kontext, sondern auch in einem jüdischen entwickeln konnte. Viele der paulinischen christologischen Gedanken können als aus der frühesten jüdischen Periode des Christentums herkommend verstanden werden.

¹⁰ Im Gegensatz zum Kolosser- und Epheserbrief sagt Paulus in Phil 2,5ff: "ob er wohl in göttlicher Gestalt war" (wahrscheinlich in Anspielung auf den Menschen von Gen 1, der als Ebenbild Gottes geschaffen war), "nahm er's nicht als einen Raub

Diese Differenzen innerhalb der paulinischen Literatur mögen entweder anzeigen, daß der Epheser- und der Kolosserbrief nicht von Paulus abgefaßt sind, oder sie mögen eine Veränderung oder Entwicklung in den Ansichten des Paulus darstellen, oder sie mögen einen unterschiedlichen Ausdruck der Natur Christi im Kontext einer unterschiedlichen kulturellen Situation beinhalten. Zinzendorf stimmte der Darstellung Christi im Epheser- und Kolosserbrief zu und befand sich im starken Widerspruch zu Paulus im I. Korintherbrief, indem er meinte, Paulus hätte gesagt haben sollen, daß er nur seine eigene Meinung zum Ausdruck bringt.¹¹

Es ist nicht so, daß die Glieder der Brüdergemeinde mit der Betonung der konkreten persönlichen Beziehung zu Christus und der Rolle Christi als Vermittler der Gottheit nichts kostbares hätten, aber wir haben es nötig, mehr über die Rolle des Vaters und des Geistes nachzudenken, wie Zinzendorf es selbst in späteren Jahren getan hat.¹² Wir dürften es auch nötig haben, über die Exklusivität hinwegzukommen, die in der johanneischen Christologie inbegriffen ist, im Kolosser- und Epheserbrief, und zu sehen, was uns die Sicht des Markus, Lukas und des oben erwähnten paulinischen Materials lehrt. Wir haben es auch nötig, im Sinn zu behalten, daß die Weitergabe des Evangeliums Kommunikation mit solchen bedeutet, die außerhalb der Kirche stehen, nicht innerhalb, so daß die traditionelle Sprache und Darbietung nicht genügen dürften.

2. In einer Welt, in der Menschen nach Beziehungen hungern, wird die brüderische Betonung der Beziehungen sehr bedeutsam: die Beziehung zu Gott, vermittelt durch die konkrete Beziehung zum Heiland, der als unser Herr Teilhaber unseres Lebens wird. In der biblischen Überlieferung ist klar, daß die Beziehung zu Gott neue Möglichkeiten zwischenmenschlicher Beziehung schafft, geformt und gefördert durch Gottes Gnade. Brüderische Frömmigkeit hat die Beziehung zu Gott und die menschliche Beziehung der Nächstenliebe, d.h. die Gemeinschaft, immer zusammengebunden. Obwohl Beziehung eine "Einheit" in der Schöpfung (an der Geschaffenes, menschlich-

Gottes gleich zu sein" (wie es Adam in Gen 2-3 tat). Weil er sich selbst seiner himmlischen Stellung entäußerte und die Gestalt eines Knechtes annahm, wurde er in der Folge zu einer höheren Stellung erhöht. Diese spätere Erhöhung zu einer kosmischen Stellung paßt nicht ganz zur Darstellung Christi im Epheser- und Kolosserbrief, aber sie kann zur Aufgabe des erhöhten Christus in I Kor 15 passen.

11 21 Diskurse über die CA (in der englischen Ausgabe von 1753 S. 54-55).

12 Vgl. die interessante Darstellung bei Dieter Meyer, *Der Christozentrismus des späten Zinzendorf. Eine Studie zu dem Begriff "täglicher Umgang mit dem Heiland"*. Bern und Frankfurt 1973.

che Existenz und der eine Schöpfer teilhaben), eine Einheit im Herrn und eine Einheit im Geist bedeutet, beschreibt dies nicht, wie die Beziehung sich verwirklicht. Die Glieder der Brüdergemeine in der Zucht der alten Unität und den Gemeinschaftsstrukturen des 18. Jahrhunderts suchten Methoden, Beziehungen zu fördern. Gleichwohl gab es viel von der modernen Psychologie zu lernen über die Art, die Schwierigkeiten und die Entwicklung von Beziehungen und den Umgang mit Konflikten in der Beziehung. Die Erforschung der modernen Erkenntnisse über den Weg menschlicher Entwicklung und Wirksamkeit können zur Gemeinschaft ebenso beitragen wie die Chöre, Banden und der "brüderliche Verein" des 18. Jahrhunderts. Wenn wir als eine Gemeinschaft nicht fähig sind, Beziehungen zu fördern, wird dann das Evangelium glaubhaft sein?

3. Bei allem zeitgenössischen Bewußtsein für die Psychologie muß daran erinnert werden, daß es im brüderischen Ansatz des 18. Jahrhunderts implizit eine sehr genaue Psychologie gab. Zinzendorf war der Meinung, daß Ethik bzw. das Leben eine Sache des Umganges mit dem inneren Leben des Menschen, dem Herzen, sei. Die Handlungen kamen somit aus der Realität eines Lebens heraus. Wenn sich falsche Handlungen ereignet hatten, wurde man der inneren Wirklichkeit eines Menschen mehr gewahr. Im Gegensatz zu Halle, welches nachdrücklich eine eifrige äußerliche Zucht betonte, sprach Zinzendorf von einer Zucht, die die Wirklichkeit fördert, die sich innerhalb des Herzens entwickelt hat. Man könnte sagen, daß Zinzendorf seinem Ansatz nach ein Jungianer war.¹³ Diese Erforschung der Natur der Seele, des christlichen Lebens und der Entwicklung dürfte uns heute zu einem Schwerpunkt rufen, der den Lebensfortschritt der Menschen befähigen würde und ihn auf die Wichtigkeit der spirituellen Dimension des Lebens konzentrieren würde. Der Erforschung ebenfalls wert sind die zeitge-

13 Der Schweizer Psychoanalytiker Carl G. Jung, der mit Freud brach, bietet ein sehr bedeutungsvolles Beispiel der menschlichen Entwicklung, die die zweite Hälfte des Lebens als eine besondere Zeit der inneren und geistlichen Entwicklung ansieht. Hilfreich zum Verständnis seiner Ansichten sind solche Bücher wie C.G. Jung: Der moderne Mensch auf der Suche nach der Seele; Jungs Autobiographie: Erinnerungen, Träume, Gedanken, eine Arbeit, die vieles von seiner geistlichen Erfahrung beschreibt; Wallace B. Clift: Jung and Christianity, New York 1985, und John Welch: Spiritual Pilgrims, Carl Jung and Teresa of Avila, New York 1982 (ein interessanter Vergleich von Jungs Ansichten mit denen von Teresa in ihrer "Inneren Burg").

nössischen Studien, die über die Entwicklung des Glaubens angestellt worden sind und die beiden Beispiele von Erik Erikson und Piaget verwenden.¹⁴

4. Die brüderische Betonung der kulturell bedingten Natur aller religiösen Gestaltung zeigt klar die Notwendigkeit anzuerkennen, daß das Evangelium zu Menschen mit "unterschiedlichen Welten in ihren Köpfen" gebracht wird. Eine Sache, auf die die moderne Psychologie hingewiesen hat ist die, daß das, was wir von unserer Lebenserfahrung und Kultur innerhalb unserer Köpfe tragen, unsere "wirksame Realität" ist. Obwohl es Wege gibt, unser inneres Vorhandensein herauszufordern und zu ändern, ist dies ein langwieriger Prozeß und man muß mit den Menschen dort beginnen, wo sie sich befinden. Ein sehr einfaches Beispiel dafür, wie das funktioniert, ist die relative Leichtigkeit, auf traditionelle Weise über das Evangelium zu sprechen

14 James Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, Harper and Row, 1981; Neil Q. Hamilton, *Maturing in the Christian Life: A Pastors Guide*, Geneva Press 1984; James and Evelyn Whitehead, *Christian Life Patterns*, Doubleday 1979. Fowler verwendet das strukturelle Beispiel von Piaget und Kohlberg, indem er Glauben von der Perspektive der sich entwickelnden geistigen Strukturen her versteht, durch die man Glauben haben kann. Auf diese Weise wird die Entwicklung wie folgt gesehen (Ich vereinfache die Stufen und verwende nicht die gesamte Terminologie von Fowler): unmittelbar von der Familie übernommener Glaube, dann konventioneller Glaube (der der jeweiligen Religionsgemeinschaft), dann individualisierter Glaube (welcher eine kritische Aneignung der Traditionen mit beinhaltet).

Die letzte Stufe ist der universalisierbare Glaube, Glaube, der die geistlichen Erfahrungen in anderen Traditionen wahrnimmt. So erweitert sich der Glaube zu Lebenserfahrung, die auf die geistigen Strukturen einwirkt und einen Menschen veranlaßt, Dinge differenziert zu sehen. Einige Religionsgemeinschaften erlauben keine Entwicklung über den konventionellen Glauben hinaus. Universalisierbarer Glaube ist auch für diejenigen ein Problem, die ihre Tradition als etwas ansehen, was exklusiv die Wahrheit besitzt.

Die Whiteheads verwenden das Modell von Erikson, der Entwicklung von einer psychosozialen Perspektive her betrachtet. Die verschiedenen Entwicklungsstufen stellen ein und dasselbe dar wie die Aufgabe, die Spannung zwischen gegensätzlichen Haltungen günstig aufzulösen: Vertrauen - Mißtrauen, Selbstbestimmung - Scham und Zweifel, richtiges Handeln - Schuld, Fleiß - Untergeordnetsein, Identität - Identitätsverwirrung, Vertraulichkeit - Isolation, Wachstum - Stagnation, Selbstintegrität - Verzweiflung. Obwohl man damit im Leben auf gewissen Stufen der Entwicklung konfrontiert ist, verbleiben sie als Lebensaufgaben. Die Pointe ist, daß der Schwerpunkt und Inhalt des Glaubens, der Weg, den wir von der Glaubenstradition her entwerfen, durch die Aufgaben, mit denen wir uns befassen, beeinflusst wird. Glaube ist deshalb nicht immer für jedermann dasselbe.

zu Menschen, die die christliche Tradition aufgesogen haben und die Schwierigkeit, die Menschen außerhalb der Kirche haben mögen, zu begreifen, was wir mit all unserer innerhäuslichen Sprache sagen. Im Umgang mit Jugendlichen, auch innerhalb eines einfachen und gewöhnlichen Kulturkreises, wird man rasch gewahr, daß der "kulturelle Satz" junger Leute sich reißend schnell ändert. Paulus hat in I Kor 9 bewußt darüber nachgedacht, wie er um des Evangeliums willen allen alles sein mußte, um es unterschiedlich im jüdischen und im griechisch-römischen Kontext mitteilen zu können. Das ist heute nicht anders. Der Mensch, der das Evangelium mitteilt, muß deshalb in einem lockeren Verhältnis zu seiner/ihrer eigenen Verkörperung des Evangeliums stehen und auf irgendeine Weise fähig sein, die Fragen, Probleme und Empfindungen anderer zu hören und in sie einzutreten.

5. Unser Ansatz zur Weitergabe des Evangeliums muß "integrativ" sein, indem wir alles, was zum Leben und zur Wahrheit dazugehört, so weit wir dazu fähig sind, zusammenbringen, bei gleichzeitiger Bewahrung der Einzigartigkeit der Offenbarung, die im Evangelium verkörpert ist: das Geheimnis, das die Mächtigen dieser Welt nicht verstanden haben (I Kor 2,6ff). Dieser ganzheitliche Ansatz ist wichtig, um die Rolle des Evangeliums im Ganzen des Lebens bejahen zu können. Um das zu tun, brauchen wir solche Leute, die Experten auf Gebieten außerhalb der traditionellen theologischen Disziplinen sind. Zinzendorf zum Beispiel versuchte, auf die Fragen und die Methodologie der Aufklärung zu hören, während die Versuche des Comenius bekannt sind, die Breite menschlichen Wissens zu umfassen. Auf diesem Weg hilft die Kirche Menschen, die Welt und das Leben zu erklären, und führt im Leben zu einer sinnvollen Existenz.

6. Wir müssen gewisse Aspekte der christlichen Tradition überdenken, die zu Barrieren werden können, neue Zugänge zum Glauben zu suchen. Eine solche ist unsere Sicht der Schriftautorität. Die historische Untersuchung hat es schwierig gemacht, abzuweisen, daß die Schrift innerhalb eines historischen Prozesses entstanden ist. Auch wenn man die Schrift als Ganzes liest und nicht nur ausgewählte Texte, wird die große Menge von Ansichten und Antworten auf gemeinsame Fragen innerhalb der Schrift augenscheinlich. Das macht es sehr schwierig, die Schrift als einzige Quelle unseres Glaubens und Lebens anzusehen.

Es gibt auch einen guten Grund, innerhalb des Neuen Testaments selbst für die Behauptung, daß wir Seite an Seite mit der Schrift andere Quellen der Autorität haben. Die meisten neutestamentlichen Traditionen sprechen von der Rolle, die dem Geist zukommt. Der Geist ist Gott, der die Kirche

zu ständiger Neuauslegung ihrer Traditionen anleitet. In Joh 16,12ff sagt Jesus selbst seinen Jüngern, daß der Geist eine neue Wahrheit bringen wird, die er ihnen nicht vorher geben konnte, obwohl diese neue Wahrheit in Kontinuität zur Wahrheit Jesu und des Vaters steht. Der Geist leitet die Kirche folglich zu einem reiferen Verständnis ihrer Traditionen und zur angemessenen Einsicht in neue Herausforderungen und Kontexte an. Jesus, der die Buchstabengläubigkeit der Pharisäer bekämpfte, hätte niemals eine Religion gestiftet, die auf einer neuen Buchstabengläubigkeit basiert. Die Irrtumslosigkeit der Schrift wird von vielen aufrichtigen Christen verteidigt, die meinen, daß die Wahrheit des Christentums darauf beruht. Manche brauchen dies auch als einen Weg, das Leben in ungewissen Zeiten zusammenzuhalten. Gleichwohl kann nur Gott allein letzte Autorität und Wahrheit sein. Das ist es, was die ersten beiden Gebote aussagen. Es ist wichtig festzuhalten, daß Zinzendorf vieles vom entstehenden historischen Kritizismus seiner Zeit übernahm, mitunter zur Bestürzung anderer. Die Autorität des fortschreitenden Offenbarungshandelns Gottes zu untersuchen und die Entdeckung von Gottes Wahrheit in den Human- und Naturwissenschaften zu bejahen, ist ein Weg, Gott treu und nicht untreu zu sein. Es ist wiederzuentdecken, was unter der Schrift in der Alten Unität als einem der "dienlichen Dinge" verstanden wurde, die den "wesentlichen Dingen" dienen, und bei Zinzendorf als heiliger Ort (Sakristei) zur Begegnung mit Christus, welcher aber nie an die Stelle Christi treten sollte.¹⁵

Ein hilfreicher Weg, an der Schriftautorität festzuhalten, ohne ihre Worte zu verabsolutieren, ist es, nochmals den andächtigen Gebrauch der Schrift zu bejahen als etwas, was mit den Wirklichkeiten christlicher Erfahrung in Berührung bringt, die letzte Autorität sind: Die Person Gottes, die Person des Heilandes, die Erfahrung des Geistes und die Schaffung des christlichen Lebens. Die Bejahung dieser Ansicht war ein großer Beitrag Zinzendorfs. Dann wird die Schrift weniger ein Antwort-Buch, als ein Leben spendendes Buch.

Ein anderer Bereich, der der Reflexion bedarf, ist das apokalyptische System, das oftmals zu einem Teil der Verkündigung des Evangeliums gemacht wird. Sowohl das Judentum als auch die frühe Kirche waren stark von der jüdischen Apokalyptik beeinflusst. Dies hat die neutestamentlichen Stoffe so stark durchdrungen, daß man das Problem nicht lediglich durch die Eliminierung des am stärksten apokalyptischen Buches des Neuen Te-

¹⁵ Die Predigten, die der Ordinarius Fratrum ... zu London gehalten hat, Zweyter Band (BHZ A 208), Abth. IV, S. 85ff.

stamentes, der Offenbarung, lösen kann. Die wesentlichsten Aussagen der Apokalyptik sind: Die Welt steht im Begriff, an ihr Ende zu kommen, das jüngste Gericht steht unmittelbar bevor (von dem das Heil erwartet wird - dies ist die erste Bedeutung von Heil im Neuen Testament), die Welt und dieses Zeitalter sind böse und vom Satan beherrscht, die Zeit für die letzten Kämpfe mit dem Bösen ist gekommen (diese werden häufig dargestellt, einschließlich einer Zeit der "großen Anfechtung" vor dem Ende). Es gibt unterschiedliche Auffassungen von der Auferstehung der Toten und der Möglichkeit eines messianischen Zwischenkönigreiches (oft eines tausendjährigen Reiches) vor der endgültigen Errichtung des Reiches Gottes. In diesem Schema wird das Heil oft in Beziehung zu diesen Dingen gesehen und die gegenwärtige Geschichte als die Zeit aufgefaßt, in der sich die vorhergesagten Ereignisse vollziehen. Gewöhnlich besitzt das Anziehungskraft für solche Christen, die auf solchen Ansichten gegründet sind, die mit ihrem Eingeweihtheit in die Geheimnisse der Geschichte Intriegen schmieden und die sich damit identifizieren, weil sie in apokalyptischen Zeiten zu leben meinen (zum Beispiel in unserer gegenwärtigen). Für solche, für die dies ein kultureller Ausdruck des Christentums ist, mag es nötig sein, das Evangelium in diesen Begriffen zu diskutieren. Wie auch immer, gerade die frühe Kirche befand sich in einem Prozeß der Erinnerung an die Apokalyptik, das Hauptbeispiel dafür ist das Johannesevangelium, die hauptsächlichste theologische Quelle für Zinzendorf. Die brüderische Theologie der Zinzendorfzeit stellte eine realisierte Eschatologie in Übereinstimmung mit den johanneischen Ansichten dar, im Gegensatz zu dem pietistischen Gelehrten Albrecht Bengel, mit dessen apokalyptischer Eschatologie Zinzendorf Schwierigkeiten hatte. Sich damit zu befassen, bedeutet Verantwortlichsein sowohl für die Grundfrage, als auch für die Gestalten des Evangeliums, die richtig sind für seine Verkündigung in unserer Zeit. Es ist auch wichtig, daß wir für das Evangelium keine "Stolpersteine" schaffen, die nicht im Evangelium selbst begründet liegen.¹⁶

¹⁶ Das Judentum selbst verwarf die Apokalyptik im zweiten nachchristlichen Jahrhundert nach dem Fehlschlagen der zwei jüdischen Aufstände gegen die Römer. Seine mündliche religiöse Tradition, die Auslegung der Thora, wurde kodifiziert und in der Mischna sowie den biblischen Kommentaren (Midraschim) im 2. Jahrhundert n. Chr. festgeschrieben. Seine Verwerfung der Apokalyptik spiegelt sich in deren Zurücktreten in der Mischna. Gleichwohl fahren viele Christen damit fort, sie aufgrund apokalyptischer Sehnsüchte und ihrer Gegenwart in einem Großteil des neutestamentlichen Stoffes, der die frühzeitigen jüdischen Ansichten widerspiegelt, die seit der Zeit der Mischna nicht weiter verbreitet wurden, zu bejahen.

7. Die Einzigartigkeit des Evangeliums: Wie man auch immer die Einzigartigkeit Christi und der christlichen Offenbarung verstehen mag, man muß bejahen, daß sich die menschliche Existenz letztlich auf Gottes Gnade stützt - die eine Frage, bei der Paulus auf einem unnachgiebigen Standpunkt beharrte (Gal 1). Dies ist nicht nur eine Frage von Gesetz und Gnade. Es ist eine Frage, die mit aller menschlichen Lebenserfahrung zu tun hat. Bei unserer Arbeit, unserem Sport, unserer Bildung und sogar in unserem Familienleben stützt sich unser Wert oft auf Leistung und Erfolg. In manchen Kontexten ist das so drückend, daß es genügend Besorgnis erzeugt, Menschen unfunktional zu machen und unfähig, jeweils zufrieden mit sich selbst zu sein, eine Treitmühle sondergleichen. Die Welt kann sich da nicht grundlegend ändern, auch wenn wir hoffen möchten, daß die Kindererziehung freundlicher werden kann und ökonomische, politische und Bildungssysteme menschlicher werden können.¹⁷ Wie auch immer, irgendwie und irgendwo muß jeder Mensch in Berührung kommen mit dem gnädigen Ursprung seiner Existenz, Gott, der sich so wenig in der Erfahrungswelt des Menschen spiegelt. Das ist es, wonach alle hungern, ein Hunger, den nichts anderes sonst stillen kann, wie es die zwei verlorenen Söhne des Vaters entdecken (Gleichnis vom verlorenen Sohn, Lk 15). Wo anders kann man dies klar finden, außer im Evangelium? Wo anders kann man erfahren, daß das, was man ist, ein Geschenk darstellt und nicht einen endlosen Kampf. Es gibt Zeiten, in denen man einen Schimmer davon im Leben erfährt, in der Liebe eines anderen Menschen. Aber Paulus erfaßte, daß er dies nicht verstehen konnte bis zu seiner Christusbegegnung auf der Straße nach Damaskus. Hier dachte er ganz und gar, er werde vernichtet, und alles, was er war und hatte, kam zu ihm wie ein Geschenk. Es ist kein Zufall, daß es einfacher ist an Theologien und an Kirchen zu glauben als an die Gnade.

8. Freiheit: Paulus spricht in Gal 3-5 von Christus, der die Menschheit zu einer Zeit der Reife und der Freiheit bringt, in der sie das verheißene Erbe empfangen kann und nicht länger unter Vormündern leben muß (dem Gesetz und den "Elementargeistern").¹⁸

17 Siehe die Schriften von Alice Miller, einer Schweizer Psychoanalytikerin, z.B.: Du sollst nicht merken.

18 Das Wort, das in Gal 4,3ff verwendet wird, ist "elementar", ein Adjektiv. Es kann bedeuten "Grundprinzipien oder -material" oder "die Geister, die hinter den Elementen und Strukturen der Welt stehen". Die meisten Gelehrten entscheiden sich für das zweite. Das bedeutet, daß die Strukturen der Welt, die das menschliche Leben beeinflussen haben - politische und ökonomische Systeme, Natur, Astralmächte - in belebter Gestalt gesehen wurden. Diese, so gut wie das Gesetz für die Juden,

Diese Freiheit, zu antworten und zu handeln, muß auch in Beziehung zu dem Verständnis des Paulus der Grenzen der Erkenntnis gesehen werden. In I Kor 13 spricht er von der Liebe als Bleibendes, aber von der Erkenntnis als Vorübergehendes, Unvollkommenes, Kindliches, wie das trübe Sehen in einem Spiegel. Es ist erst eschatologisch, daß wir von Angesicht zu Angesicht sehen werden. Jetzt müssen wir damit zufrieden sein, gänzlich verstanden zu werden (von Gott), später dann werden wir gänzlich verstehen. Erkenntnis hat auch ihre Gefahren. Erkenntnis bläst auf, Liebe aber baut auf (I Kor 8,1). In I Kor 7 gibt Paulus uns einen Einblick in die verschiedenen Grundlagen, aufgrund derer er Entscheidungen findet und Ratschläge erteilt, indem er manchmal aus seiner eigenen Weisheit heraus redet oder das, von dem er fühlt, daß es der Geist zu ihm spricht. In I Kor 4,1-5 erkennt er an, daß der Herr ihn richten wird, wenn er kommt und Dinge ans Licht bringen wird, die jetzt im Dunkel verborgen sind. Nach der Ausarbeitung seiner Sicht der Heilsgeschichte in Röm 9-11, eine Theorie, auf der er seine gesamte Missionsstrategie gegründet hat, scheint er zu sagen: Wer kann es wirklich wissen? "O welch eine Tiefe des Reichtums der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege!" Wem ist Gott eine Erklärung schuldig?

Die bewußte Betonung der Grenzen auch inspirierter menschlicher Erkenntnis durch Paulus ist, für mein Verständnis, einzigartig im Neuen Testament. Seine Anerkennung der Verschiedenheit in der Aufnahme und Gestaltung des Evangeliums ist ebenfalls einzigartig ausgeführt. Er drückte das Evangelium nicht nur unterschiedlich gegenüber Juden und Griechen aus, sondern war willens, auch die sich unterscheidenden Anschauungen der "Schwachen" zu akzeptieren: "allen alles, damit ich auf alle Fälle einige rette" (I Kor 9,19). Die Schwachen sind, wie in I Kor 8-10 und Röm 14 dargelegt wird, solche, die die Bedeutung und die Implikationen des Evangeliums nicht vollständig verstanden haben. Gerade nach der glühenden Argumentation gegen die Beschneidung bei den Galatern schließt er mit der Aussage, daß das, worauf es letztlich ankommt, nicht ist, ob jemand beschnitten ist oder unbeschnitten, sondern ob er eine "neue Schöpfung" ist (Gal 6,12).

Die Einsichten des Paulus in die Verschiedenheit und die Begrenztheit sowie in die Schwierigkeiten der Erkenntnis sind Partner für sein Verständnis von Freiheit. Man muß frei sein zu denken, zu handeln, Strategien und Theologien zu entwerfen, auszuprobieren, ohne zu fürchten, daß Gott into-

kümmerten sich um die Menschheit, bis sie in Reife und Freiheit verantwortlich handeln konnte, ohne diese Freiheit als Vorwand für das Böse zu gebrauchen.

lerant gegenüber Irrtum und Mißverständnis ist. Wenn man immer richtig sein muß, ist man ein Kind geblieben - unter Aufsehern. Wir müssen unsere Reife in Anspruch nehmen, um Gottes Anspruch in unserer Zeit mutig zu erforschen, um alle Wahrheit zu erforschen und ihre Beziehung auf die Wahrheit des Evangeliums - und um die Form unserer Sendung und Botschaft zu erforschen. Und noch mehr müssen wir Mut, Einfühlungsvermögen und Nachsicht haben, einander in den Differenzen und Konflikten, die entstehen werden, zu ertragen. Vielleicht wird dies die anregendste und fruchtbarste Periode in der 500jährigen Geschichte unserer Kirche werden.

Übersetzung: Frieder Vollprecht

SUMMARY: Moravian Faith / Identity and Evangelism

The Moravian Church in America has been deeply concerned about finding an approach to evangelism, both as a way of responding to the commission given by Jesus to the church and also as a way of maintaining the future viability of the Moravian Church. To evangelize cannot be simply to repeat the patterns of the past or the techniques of the present, but must consider how to be faithful to the Gospel in terms of the nature of the message needed in the modern context and the method appropriate to its expression.

The five hundred year Moravian tradition, though varied, preserves a persisting wisdom which can give the Moravian Church today a sense of direction, though one must also ask what reformulation of it is necessary in the modern context. Contrary to what American Moravians often think, there is a clear Moravian theology, formed by an awareness that Christianity as its heart is relational, not conceptual. Out of this relationship with God a new life issues which is not peripheral but central to being Christian. The "theological system" of which the Christian may speak is to be found in the person of God, especially the person of the Saviour, and what is to be experienced in relationship with them: salvation and life.

Zinzendorf developed an understanding of mission and evangelism, arising from his theology and expressed in experimentation in Settlement Congregations, Diaspora and foreign missions. This consisted of:

1. A recognition of the universal experience of God (Christ) and a universal human spirituality, a point of contact;
2. The need of Christian presence to the world (concrete Christian Communities wherever the Gospel is to be proclaimed) so that Christian life may be experienced;

3. General proclamation of the Gospel to all, but in application to individuals the process is the Saviour's who as Creator of all souls has his own plans for each (The church needs to discern the Saviour's plans rather than forcing the process.);

4. The primary goal of evangelism as bringing to awareness the relationship the Saviour seeks with all and helping persons know the life that God wishes to come out of this relationship;

5. Recognition that expressions of Christianity, though growing out of the same "heart" relationship with the crucified Saviour, will always be varied individually, ecclesially, historically and culturally;

6. Belief that relationship was available to all, unlike concepts or theology; (The Saviour relates to infants and handicapped as well as those who "understand".)

7. The Saviour being always the suffering Saviour who in the cross renounced the use of force with souls;

8. Experimentation as the way to discover what works and what God wishes.

This understanding took Moravians all over the world in the name of the Saviour in the 18th century. While sensing its possibilities for our present attempts to formulate a method of evangelism, there are several considerations in the reformulation of this methodology for the present. First there is its inherent Christocentrism. Modern scholarship has indicated that Jesus' message in the earliest Gospels was more theocentric and the movement towards Christocentrism in Matthew and John, for example, was due to apologetic needs and the experiential role Christ fulfilled in the lives of early Christians. Paul struggles with this issue in a very significant way, seeing this age as temporarily Christocentric but leading to a time when Christ hands over all to God (I Cor. 15:28), a passage that Zinzendorf did not like. Without denying the precious Moravian insights of the simplicity, concreteness, and personal nature given to religion by the relationship with Jesus, it is becoming apparent that in our day the sharing of the Christian Gospel with other great religious traditions may be best done with the recognition of the common experience of God, Creator and Father, whom we understand in the light of the story of the Saviour. Moreover, even for Christians it is not always the person of the Saviour who seems most real of the persons of the Trinity.

Second, we need the insights of modern psychology to help us understand the ways in which the experience of relationship is blocked or distorted by life experience, the ways in which human development occurs, and the dy-

namics of community. We will also find a friend in Jungian psychology to support the Moravian insights on the importance of the inner life to personal growth.

Thirdly, we need greater appreciation and application of Zinzendorf's insights into the way religion is variously expressed in differing individuals and cultures. Paul himself recognized this as he spoke of the need to express the Gospel differently to Jews, Gentiles, and the "weak" (I Cor. 9:19ff). Though Jews and Gentiles are cultural designations, for Paul "the weak" designated those whose *understanding* of Christianity was limited and whose practice of Christianity was still influenced by their previous religious backgrounds.

Fourth, our approach needs to be as sensitive to the modern discovery of truth in all areas of life, integrating this into the Christian perspective, as Zinzendorf's was to the Enlightenment. We also need to rethink aspects of Christian tradition which, though they served in various ways in the past, now become barriers to acceptance of the Gospel: such as the exclusive authority of the initial cultural expressions of the Gospel found in the New Testament (for example the Jewish Apocalyptic framework and its schema of salvation). In regards to the latter it is important to note how biblical literalists in their preaching of the Gospel often address questions and repeat answers significant within the context of early Jewish Christianity, but not the primary questions of the modern age. Even the early church realized that the questions within Jewish and Greco-Roman culture were different and that one cannot preach to questions not asked or to cultural assumptions which do not exist.

In searching for ways in which to reformulate Moravian insights for today we need to both affirm the uniqueness of the Gospel (which is part of what is meant by the uniqueness of Christ): a gracious God who suffers for us and is ultimately the source of human existence ... and we need to affirm the freedom which God gives us to think, act and experiment. Too much need to be right(eous) ties our hands and makes us judge too quickly those whose insights are different. As Zinzendorf indicated, the church and its mission is the laboratory in which truth and action is tested.

Die Spiritualität der frühen Herrnhuter

von
Sigurd Nielsen

Was "spirituell" ist, also einen geistlichen Lebensstil ausmacht, das ist nicht aus menschlichem Geist oder menschlicher Seele, sondern aus dem Heiligen Geist, von Gott bewirkt, aus Gott hervorgehend. Ein "spiritueller" Christ ist einer, der vom Heiligen Geist geführt ist.

Die Spiritualität der Herrnhuter hat Christus zum Mittelpunkt. Sie ist eine christozentrische und am Kreuz orientierte Spiritualität. Es gibt in der Tat keine christliche Spiritualität ohne das Kreuz.

Die Spiritualität der Herrnhuter beruht auf dem Glauben an die versöhnende Kraft des Blutes, das am Kreuz für uns vergossen wurde. Aber die Herrnhuter wußten auch, daß das Blut seine Kraft nur wirksam werden lassen kann durch den Heiligen Geist.

Diese Spiritualität ist alldurchdringend, allerfüllend, das heißt, sie ist nicht nur nach innen gerichtet als Kontemplation, Gebet und Gottesdienst, sondern auch nach außen als Engagement, Tat und Werk. Sie hat nicht nur den Charakter des Andersseins in der Welt, sondern auch den der Weltlichkeit, soweit sie in dieser Welt ihren Ausdruck findet. Die Liebe Gottes, wie sie sich in Jesus durch seine Menschwerdung, sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung manifestiert, muß in Liebe zum Ausdruck kommen, und zwar in Liebe zum Bruder und zum Nachbarn, das heißt durch Kommunikation, Kommunion und Gemeinschaft unter dem Zeichen des Kreuzes.

1. Der Ursprung der Spiritualität der Herrnhuter

In den frühen zwanziger Jahren des 18. Jahrhunderts kam es zu einer seltamen Begegnung in Herrnhut. Zuerst waren es Emigranten der Alten Brüder-Unität aus Mähren und Böhmen, dann gab es Lutheraner, Calvinisten, Separatisten, Pietisten, römische Katholiken und andere, die sich dort ansiedeln wollten. Es handelte sich überwiegend um Flüchtlinge, die nicht nur sehnsüchtig ihren Gottesdienst zu halten und ein christliches Leben in Freiheit zu führen wünschten, sondern die auch bereit waren, sich einem neuen Leben zu widmen. Sie hielten sich an das, wovon sie fest überzeugt waren, und hatten jeder seine eigenen Prinzipien und sein Verständnis von christlicher Lebensführung, so daß sie in fast allen Dingen verschiedener Auffas-

sung waren. Dies schuf einen Geist des Mißtrauens und der Gegnerschaft, der Disharmonie und des Streits, der ihr gemeinsames Leben in Gottesdienst und Alltag beeinträchtigte und die Gemeinschaft in Herrnhut fast zerstörte.

1726 und 1727 entstand eine große Krise, die in einem Fanatismus von eschatologischem Ausmaß gipfelte, als zum Beispiel Zinzendorf mit dem in der Offenbarung erwähnten "Tier" identifiziert wurde. Zinzendorf mit seiner Autorität als Graf hätte versuchen können, die Ordnung durch Gewalt wiederherzustellen, aber da er Toleranz gelehrt hatte, akzeptierte er jetzt die Situation als eine Zeit der Prüfung. Er schritt nicht ein, sondern wartete geduldig darauf, was Gott tun würde - und Gott trat dazwischen. Der Unruhestifter erlitt einen geistigen Zusammenbruch, wurde verwirrt und mußte Herrnhut verlassen. Trotzdem gelang es nicht, Versöhnung und Frieden vollkommen wiederherzustellen, aber es begann eine Zeit der Erneuerung mit neuen Impulsen für das geistliche Leben.

Für das bürgerliche Zusammenleben wurden Regeln festgestellt, und Statuten wurden unterzeichnet, die den Passus enthalten: "Herrnhut mit seinen eigentlichen alten Einwohnern soll in beständiger Liebe mit allen Kindern Gottes in allen Religionen stehen, kein Beurteilen, Zanken oder etwas Ungebührliches gegen Andersgesinnte vornehmen, wohl aber sich selbst und die evangelische Lauterkeit, Einfalt und Gnade unter sich zu bewahren suchen."¹

Anders verhielt es sich jedoch mit dem geistlichen Zusammenleben. Hier war mehr nötig. Gebetsgruppen wurden gebildet, Älteste und leitende Älteste wurden gewählt, und man machte Hausbesuche. Mit anderen Worten: es wurde ein Dienst der Versöhnung eingeführt, und die Situation besserte sich allmählich. Gott wirkte unter den Bewohnern von Herrnhut, und die Erneuerung fand ihren Höhepunkt in dem geistlichen Geschehen vom 13. August 1727, als sie sich versammelten, um das Heilige Abendmahl zu feiern, bei der die Gegenwart des Heiligen Geistes tief empfunden wurde. Auf dem Weg zum Gottesdienst fanden kleine Gruppen von zweien oder dreien in einer neuen Weise zueinander. Alle waren mit sich selbst unzufrieden. Während des Gottesdienstes kniete die versammelte Gemeinde nieder und sang: "Hier legt mein Sinn sich vor dir nieder..." Es war schwierig, zwischen Weinen und Singen zu unterscheiden. Die Brüder beteten voller Hingabe und Inbrunst, daß sie die "wahre Natur Seiner Kirche" gelehrt werden mögen und daß "sie nicht weggeführt würden von der Blut- und Kreuzestheologie".

¹ A.J. Lewis, Zinzendorf, The Ecumenical Pioneer, London 1962, S. 53.

Zinzendorf beichtete stellvertretend für die Gemeinde, die Vergebung wurde verkündet und danach das Heilige Abendmahl gefeiert.

Die folgenden Tage verbrachten sie in einer ruhigen und freudigen Atmosphäre, und sie lernten lieben, wie es im Diarium heißt. Einer, der dabei war, schrieb später: "Alle Glieder dieser Herde überhaupt wurden auf eine einmalige Weise von der Kraft des Wortes von der Versöhnung durch das Blut Christi angerührt und wurden so überzeugt und bewegt, daß ihre Herzen angezündet wurden mit neuem Glauben und neuer Liebe zum Heiland und auch mit brennender Liebe zueinander."² Ein anderer sagte: "Von der Zeit an ist Herrnhut zu einer lebendigen Gemeinde Jesu Christi geworden." Zinzendorf sprach von diesem Tag als einem "Tag der Ausgießung des Heiligen Geistes über die Gemeinde". Tatsächlich war das der Tag der Erneuerung der alten Brüderkirche, das Pfingsten durch das Blut Jesu Christi.

2. Die charakteristische und wesentliche Natur der Spiritualität

Welches war die treibende Kraft der frühen Herrnhuter, was machte sie für ihre Zeit außergewöhnlich, und was hatten sie? War es die Ausgießung des Heiligen Geistes? Ja, sie erfuhren die Kraft des Heiligen Geistes. War es die Wirklichkeit der brüderlichen Liebe? Ja, sie lernten zu lieben. War es der Glaube an Jesus Christus als ihren Erlöser? Ja, aus Glauben gingen sie hinaus. War es die Hoffnung der Erwartung der Wiederkunft des Herrn? Ja, diese Hoffnung öffnete ihnen den Blick über die vergängliche Welt hinaus. All dies war da, aber es gab noch etwas anderes, das die Herrnhuter bekannt werden ließ, das die Menschen aufhorchen machte, sie zu Widerspruch oder Zustimmung veranlaßte, das sie zu dem machte, was sie waren: Es war dies ihr Festhalten am Lamm und am Blut - es war die Theologie des Blutes oder, wie sie sagten, die "Blut- und Wundentheologie". Zu einer Zeit, als das Hauptthema die Rechtfertigung durch Glauben war, betonten Zinzendorf und die Herrnhuter besonders das Blut Jesu Christi. Es wurde zur Botschaft an die Christen in Europa und an alle Menschen in der Welt: die Botschaft von der Erlösung durch das Blut Christi.³

Zinzendorf schrieb: "... daß wir kein ander Christenthum statuirten, als das sich aufs Blut und auf die Wunden des Heilandes gründet; und daß wir mit der ganzen Blut-Gemeine wolten ewiglich Zeugen seyn, 'daß im Opfer

² a.a.O., S. 59.

³ S. Nielsen, *Aim of Christian Unity*, *Nederduitse gereformeerde theologiese tydskrif* 11 (1969), S. 166f.

Jesu allein zu finden gnade und freyheit von allen sünden für alle welt.'" "... dieses grosse und ausnehmende gnaden-geschenk hat uns der Heiland gegeben, daß dabey unser glaube anfangen soll, daß das unsere haupt-sache wird, daß wir nicht den zehnten, zwölften, funfzehnten Artikel draus machen, sondern den Artikel aller Artikel, das lied der lieder, den Text aller Texte, der in zeit und ewigkeit bleiben soll: Du bist geschlachtet!" "... daß die Lehre von GOTTes Marter der punct ist, dabey wir leben und sterben müssen, der uns vor aller versuchung bewahren, vor der sünde, vor allem unglük und schädlicher noth der erden zusiegeln kan und muß." Für jeden, "dem die geheime Weisheit offenbart wird ... Weishèit vom Tod Jesu, von seinem Blut, für uns vergossen, von der Wirkung dieses Blutes für Zeit und Ewigkeit, wird dies eine große Veränderung bedeuten." "Wenn je gesagt werden könnte, daß wir zuviel aus dem Verdienst und den Wunden des Heilands reden, denken und handeln könnten, dann wäre das ein meisterlicher Streich des Teufels." Zinzendorf kann das auch so ausdrücken: "die ewige Todsünde ist, wie ihr wißt, die aktive Gleichgültigkeit gegenüber den Wunden Jesu."⁴

Es ist auch bezeichnend, daß Zinzendorf das Wort Jesu, des erhöhten Herrn, an die Gemeinde in Philadelphia "Dieweil du hast bewahrt das Wort meiner Geduld" übersetzte: "Weil du bey der Lehre von meiner Marter geblieben bist..." - das Wort, das gegeben worden war als das Wort, das bewahrt werden sollte.⁵ Wenn Jesus wiederkommen wird, "wird Er mit seinen glänzenden und ewig gesegneten Wunden und Nägel-Malen erscheinen".

Die Herrnhuter entdeckten die Bedeutung des Blutes neu. Die Wahrheit des gekreuzigten Christus und die Wirklichkeit seines für uns vergossenen Blutes wurde die wesentliche Botschaft des Evangeliums - und in der Tat, wenn wir das Blut entfernen, entfernen wir gleichzeitig die Erlösung des Menschen. Das Wort "Blut" drückt genauer aus, was der Tod Christi war: Sühne, Buße, Versöhnung. "...die Creuzigung (hat) die Sache des Todes nicht ausgemacht, sondern das Blutvergießen am Creuze ... (man muß) das Blutvergießen nicht von der Passion ausschließen, sondern zum Haupt-Umstand machen." So konnte Zinzendorf auch behaupten, "... daß wir durch sein Blut gerecht werden"⁶.

4 Zinzendorf, Reden über die Litaney des Lebens, Leidens und der Wunden Unsers Herrn Jesu Christi, 2. Edition, 1747, S. 51.52.63.55.67.

5 Theologischès Wörterbuch IV, S. 126; Zinzendorf a.a.O., S. 171.

6 S. Nielsen, Intoleranz und Toleranz bei Zinzendorf; s. Nielsen: Der Toleranzgedanke bei Zinzendorf. Bd. 2.3., 1952-1960.

Die Herrnhuter glaubten an die Kraft und die Wirksamkeit des Blutes, weil in Jesus Christus Gott und der Mensch, der Sünder, sich begegnen und beide nur das Blut Jesu sehen. Sie wandten sich von einem passiven Glauben an den Tod Christi ab und hin zu einem lebendigen Glauben an das Blut Christi - und dies war und ist Gottes Plan und Werk der Erlösung durch das Blut Christi. Der Opfertod ist es, der Jesus Christus zu dem Herrn macht, der das Königreich zu seiner vollkommenen Herrlichkeit führen wird.

Das Blut wurde die Grundlage ihres geistlichen Lebens, da es die wesentliche Natur ihrer Spiritualität wurde. Das Blut erinnerte sie an das vollendete und beendete Werk Jesu am Kreuz. Sie konnten zu ihm kommen durch das Blut, in dem Wissen, daß das Blut Gnade vermittelt, das heißt Verzeihung und Vergebung; Rettung und Befreiung; Schutz und Heilung; Liebe und Freude.

Diese Spiritualität richtete sich nicht nur nach innen, sondern auch nach außen. Zinzendorf erwähnte die folgenden Implikationen: "Die erste ist: Ich lebe nicht mehr, ich bin nicht mehr mein, nein, nein, ich bin des Lamms, ... Die andere regel ist: Ich stekke an, wie ich angestekt worden bin, ..., ich soll mich communiciren, ich soll meine gnade, meine Christheit, mittheilen ... die Dritte regel ... ist: Wenn wir unter uns selbst eins sind, wenns bey uns ausgemacht ist ... wir wollen hineinschwimmen ins Wunden-meer ... So zittert alle welt mit ihren heeren..."⁷

3. Die Anwendung der Spiritualität

Die Spiritualität wurde wirksam durch die Herzensreligion. Die Herzensreligion wurde - sozusagen - das Gefäß der Spiritualität. Wichtig für Zinzendorf waren nicht die Kenntnis bestimmter Ideen und Konzepte oder das Akzeptieren bestimmter Dogmen und Wahrheiten, sondern das Wissen von der Wirklichkeit Gottes, der Wirklichkeit Jesu Christi. So konnte er sagen: "Leute, die den Heiland im Kopf und nich im herzen haben ... sind gar keine Christen."⁸ Darum konnte er auch erklären: "Wir predigen nichts als den gekreuzigten Christus für das Herz"⁹, und er fügte hinzu, daß die Botschaft darin bestehe, "Ihn und sein Creutz und Tod von Herzen zu Herzen" zu tragen. "Da darf man eine Sache nur mit halben Worten ausdrucken, so rich-

⁷ Zinzendorf, a.a.O., S. 183.

⁸ Nielsen, a.a.O., II, S. 162.

⁹ Lewis, a.a.O., S. 71.

tets mehr aus als wenn man sich viele Jahre Mühe gibt, den rechten Sinn des Redners und eines Buchs den Leuten klar zu machen."¹⁰

Die Spiritualität fand ihren Ausdruck durch die Herzensreligion. Das Herz ist das Zentrum des Menschen, seine innerste Persönlichkeit. In der Herzensreligion ist nur das Herz wichtig und "es hat nur ein Objekt und das ist der Heiland"¹¹. Durch den Glauben hat der Mensch ein neues Herz; das ist ein eschatologisches Konzept.

Neben diesem zentralen Konzept des Herzens haben wir noch zwei andere Konzepte, die für die Herzensreligion bedeutsam sind: das Gefühl und der Geist, beide dem Herzen untergeordnet.

Das Gefühl ist nicht ein konkretes, sondern ein abstraktes Konzept. Es ist das undefinierbare Etwas ("je ne sais quoi": "es ist mir so"), "ich weiß nicht was es ist, aber es ist so"¹². Durch das Gefühl als die kommunikative Funktion des Herzens werden die Wahrheiten des Herzens durch dieses "es ist mir so" erkannt. Schließlich drückt der Geist die Wahrheiten des Herzens in Worten aus. Der Geist hat also nichts mit logischem Denken zu tun. Die Wahrheiten, die durch das Herz erfaßt werden, werden Wahrheiten des Herzens. Aber *das* Empfinden des Herzens ist das Empfinden des Kreuzes, und *die* Wahrheit des Herzens ist die Wahrheit des Kreuzes. Auf diese Weise wird die Wahrheit der Erlösung erfahren und ausgedrückt; und es ist ganz wichtig für Zinzendorf, daß die Wahrheit des Kreuzes zur erfahrenen Wirklichkeit des Glaubens wird, reflektiert als Gewißheit des Glaubens.

Die Herzensreligion hat also auch ihre eigene "Herzessprache" wie ihre "Hertzenstheologie", die die Blut- und Wundentheologie ist, "daß Er Sein Blut für mich, den elenden Menschen vergossen hat". Bevor diese Wahrheit und Wirklichkeit ergriffen, erkannt und erfahren ist, wird "nichts reelles, nichts wahres, nichts zuverlässiges, nichts Evangelisches im Herzen gewirkt"¹³. Aber wenn es "Herzensübereinstimmung mit dem Wort" gibt, findet man auch den Weg zu den anderen "Herz-Wahrheiten", die man "mit dem Herzen" erfassen muß.

Hier haben wir das Zentrum des christlichen Empfindens, Denkens und Lebens bei Zinzendorf vor uns, das auf seine Erfahrungen mit dem Herzen gegründet war. Dies ist auch das Zentrum der Spiritualität der frühen Herrnhuter. Charakteristisch für diese Spiritualität ist nicht, daß der

¹⁰ Nielsen, a.a.O., II, S. 175 und 176.

¹¹ a.a.O., S. 163.

¹² Nielsen, a.a.O., II, S. 169.

¹³ Nielsen, a.a.O., II, S. 177.

Mensch Gott zu finden versucht, sondern daß Gott den Menschen ergreift, sogar in seinem Herzen, in seiner innersten Persönlichkeit. Die Herzensreligion hat nichts mit dem Weg und dem Ziel der Kontemplation oder dem mystischen Einssein mit Gott zu tun, sondern es ist die persönliche Gegenwart Gottes als einer durch den Glauben an den gekreuzigten Herrn erfahrenen Wirklichkeit. Dies verlieh den Herrnhutern Glaubwürdigkeit, da sie nicht nur über Jesus Christus redeten, sondern ihn persönlich kannten, wie Zinzendorf einmal sagte: "Wir müssen mit dem Heiland in person bekant werden, sonst ist alle Theologie nichts. Darinn besteht die Brüderreligion."¹⁴

In der Tat finden wir in der Herzensreligion den Schlüssel zum Verständnis der Spiritualität der frühen Herrnhuter. Das Herz ist "der tiefste Grund und letzte Gedanke", wie Zinzendorf sagte, und es ist etwas, das die Bewußtseinschwelle überschreitet und in das Unterbewußtsein eindringt. "Das Hertz ist ... der Ort, wo der Heil(ige) Geist, sein Werck hat."¹⁵

Aber trotz der Objektivität, die Zinzendorf immer betonte, konnte er nicht verhindern, daß eine Art Enthusiasmus durch seine subjektiven Vorstellungen entstand. Die Verwirklichung der Spiritualität trat mit der sogenannten "Sichtungszeit" in eine kritische Phase, die zum Prüfstand für diese Spiritualität wurde. Der Enthusiasmus führte zu einer Verzerrung der Herzentheologie. Sie veränderte sich zu einer Religion, die natürlich und unverfälscht sein wollte, die darauf hinzielte, die Blut- und Wundentheologie stärker zu verwirklichen und wie Kinder zu sein, wobei die Karikatur einer kindgemäßen Sinnesart geschaffen wurde. Die Sprache, die verwendet wurde, um den Sühnetod Jesu zu artikulieren, war anstößig, wenn sie zum Beispiel von der "sichtbaren Wundenkirche" oder "den Blutwürmchen im Meer der Gnade" sprach.¹⁶ Die Herrnhuter trennten sich von ihrer Einfachheit, und Extravaganz nahm überhand. Die Würde ihrer Gottesdienste wurde ersetzt durch Spiele und Feiern, deren Ziel es war, die Blut- und Wundentheologie lebendiger und sichtbarer zum Ausdruck zu bringen.

Diese kurze, aber kritische Periode war jedoch bedeutsam, da sie nicht nur zu Fehlhandlungen und Mißbräuchen führte, sondern auch dazu beitrug, das potentielle Risiko der Entwicklung zu einer Sekte zu überwinden. Die rokokohafte Extravaganz, wie wir das nennen könnten, wurde abgelegt.

14 N.L. v. Zinzendorf, Hauptschriften Bd. V, Londoner Predigten I, Hildesheim 1963, S. 163.

15 Nielsen, a.a.O., II, S. 160.

16 J.R. Weinlick, Count Zinzendorf, Nashville 1956, S. 199.

Das rein emotionale Empfinden wurde nicht der Weg zur Erlösungsgewißheit. Es war das Gefühl des Herzens als ein Konzept tieferen Wissens, das mit Hilfe des Heiligen Geistes dazu führte, Jesus Christus als Retter und Herrn, der die Gewißheit des Glaubens gibt, zu kennen und anzuerkennen.

4. Die beiden Dimensionen der Spiritualität

Die Herrnhuter erfuhren die Wirklichkeit der durch Gott in Jesus Christus gewirkten Erlösung durch den Heiligen Geist, mit all ihren Konsequenzen. Das neue Leben war zunächst ein Leben der Anbetung, ein Leben mit Jesus Christus als dem Retter und Herrn, ein Leben gelebt in der Gewißheit des Glaubens durch die Erfahrung der Gegenwart des Herrn. Außerdem war es eine Bereitschaft, sich zu engagieren, und man war bereit, in Seinem Dienste alles zu tun, ein Leben zu führen im Vertrauen auf Ihn in allen Situationen des Lebens, oft im Gegensatz zu den Erfahrungen, die man gemacht hatte. Aber - sie beteten oder arbeiteten - ihre Augen waren immer auf den gekreuzigten Herrn gerichtet.

4.1. Die Spiritualität der Innerlichkeit

Die Spiritualität der Herzensreligion fand ihren Ausdruck im persönlichen Umgang mit dem Heiland, der eine tägliche Verbindung mit dem Herrn sein sollte. Das war die wichtigste Äußerung der Herzensreligion.

Neben diesem individuellen Akt der Anbetung haben wir die Anbetung durch die Gemeinde, die Gemeinschaft der Herzen. Zinzendorf sagt: "Ich statuiere kein Christentum ohne Gemeinschaft." Es handelte sich nicht um eine Gemeinschaft, die aus natürlicher Neigung und dem Wunsch des Menschen entsprang, also von Menschen bewirkt war, sondern um ein Geschenk des Herrn durch den Heiligen Geist. Es war eine Gemeinschaft, die alle natürlichen Schranken, egal welcher Art, niederbrach und heilte; denn ihr Mittelpunkt war der gekreuzigte Herr. Die Entwicklung der Gemeinschaft und der Gemeinde war bemerkenswert.

Das geistliche Leben war auf das Wort Gottes und die Sakramente gegründet. Alle Formen der Anbetung, die man eigenführte hatte, waren bestimmt durch und gerichtet auf das Wort. Die Karwoche wurde mit täglichen Lesungen aus der "Geschichte der letzten Tage Jesu Christi auf Erden" begangen, mit Höhepunkten während der Versammlungen am Gründonnerstag, Karfreitag und am Ostermorgen. Der Gebrauch einer täglichen Losung aus der Bibel führte zur Herausgabe des Losungsbüchleins.

Die Gottesdienste waren einfach und würdig. Neue liturgische Formen erwachsen aus der Spiritualität und durchdrangen das Leben in Herrnhut. Jeden Tag fanden Gottesdienste statt. "Eine lebendige Gemeinde muß sich immer alle Tage zusammendenken und -reden und -beten und -singen."¹⁷ Das entscheidende Merkmal war die Freude. "Wann haben", fragt Zinzendorf, "die Gläubigen ihre tägliche gemeinsame Freude?" und antwortet: "So oft sie sich ins Heiligtum begeben und dem vors Herz knien, dem sie leben, wenn sie aufgestanden sind und kommen in die Gemeinde und kriegen ihren Morgensegen, wenn sie ihres Heilands sein Wort hören, wenn sie miteinander Liebesmahl halten in seiner Gegenwart, wenn sie singen von seiner Gottes- und Wundenherrlichkeit, wenn sie in ihren Chören den Tag beschließen und sich gemeinschaftlich in seine Arme werfen."¹⁸

Wie bereits in dem Zitat erwähnt, wurden verschiedene Arten von Gottesdiensten eingeführt, wie Singstunden, spezielle Bettage, das Liebesmahl, die Feier des Bundeskelches, aber auch besondere Gottesdienste und Tage für die verschiedenen Gruppen der Gemeinde, je nach Alter und Geschlecht. Sonntags fanden beinahe den ganzen Tag über Gottesdienste statt, vom frühen Morgen bis zum späten Abend.

Obwohl strenge Disziplin bewahrt wurde, war die Stimmung der Freude vorherrschend, da sie die Gegenwart des Herrn erfuhren. Der Höhepunkt des gottesdienstlichen Lebens war das Heilige Abendmahl, das den Gemeinschaftsgedanken betonte. Es war der Gottesdienst der Gemeinschaft mit Christus und der unsichtbaren Gemeinde. Herrnhut wollte als eine Gemeinschaft unter der Herrschaft Jesu Christi leben, der als das Haupt der Gemeinde angenommen wurde. Die stündliche Fürbitte wurde durch 24 Brüder und 24 Schwestern vollzogen, die jeweils Tag und Nacht je eine Stunde damit verbrachten. Gesang und Musik gehörten zu ihrem täglichen Leben und Gebet. Liedertexte wurden gedichtet und Melodien wie auch Kammermusikstücke wurden komponiert. Zinzendorf selbst schrieb mehr als 2000 Liedertexte. Ihre Lieder brachten ihren Glauben, besonders an die erlösende Kraft Jesu Christi, zum Ausdruck.

Die Spiritualität der Innerlichkeit war gekennzeichnet durch den Geist der Liebe. "... die Creutz-Gestalt ... kan kein Glaube und keine Hoffnung schön und erträglich machen, das thut allein die Liebe." "Jesu lieben, ohne sein Blut und Wunden ... sey eine abgeschmackte Liebe, die weder Freudigkeit noch Hoffnung in einer Seelen zur Seligkeit, noch Leben gäbe." "Er hat

17 O. Uttendörfer, Zinzendorfs Gedanken ü. den Gottesdienst, Herrnhut 1931, S. 7.

18 a.a.O., S. 6f.

mich geliebet, ich muß Ihn wieder lieben, ich kan nicht anders, als Ihn lieben." Dies ist die Liebe, die "ins Herz hineingegossen ist durch den Heiligen Geist".¹⁹ Diese Liebe, die sie erfuhren und in ihren Herzen trugen, konnte nicht auf Herrnhut beschränkt bleiben, sondern sie mußte ausströmen und anderen mitgeteilt werden; denn sie war allumfassend, auch alle Aspekte des Lebens miteinbeziehend. Sie bot einen neuen Zugang zur und führte zu einer neuen Annäherung an und zum Kontakt mit der Welt draußen, das soziale und auch wirtschaftliche Spektrum eingeschlossen, aber immer blieb sie christozentrisch, d.h. sie war ausgerichtet auf das besondere Verständnis des Kreuzes.

4.2. Die Spiritualität in der Wirkung nach außen

Wie die Spiritualität sich nach innen richtete, ebenso richtete sie sich auch nach außen. In Herrnhut gab es keine Trennung zwischen einem religiösen und einem säkularen Bereich, denn das christliche Leben umfaßte beide Bereiche mit Jesus Christus als dem einzigen Herrn. Wie die Gemeinde eine betende Gemeinde war, so war sie auch eine hart arbeitende. Jede Arbeit, sei es die als Kaufmann oder als Kirchenmann, war immer ein Dienst für den Herrn. Jeder fühlte sich durch den Herrn zu all und jedem Dienst in der Gemeinde berufen, in Verantwortung vor ihm. Der Arbeitstag hatte mehr als acht Stunden, und es herrschte eine strenge Disziplin. "Man arbeitet nicht allein, daß man lebt, sondern man lebt um der Arbeit willen, und wenn man nichts mehr zu arbeiten hat, so leidet man oder entschläft." Zinzendorf betonte die Treue im Kleinen: "Treue im Kleinen auch in der Werkstatt, als ob der Heiland gegenwärtig wäre, solche Treue auch beim geringsten Geschäft ist nicht Vollkommenheit aber die höchste Würde über alle Apostel und Märtyrer."²⁰ Es gab überhaupt keine Zeit für Leerlauf.

Die Herrnhuter sollten nicht nur die Diener des Herrn, sondern auch seine Streiter sein. Der Gedanke des Streiters war der konsequente Ausdruck eines von ganzem Herzen geleisteten Dienstes für den Herrn. Es war dies der Dienst eines Dieners, der bereit war, dem Herrn voller Ergebenheit zu dienen, sein Leben für ihn aufs Spiel zu setzen, in Vorfreude auf den Sieg am Ende und das Kommen des Königsreichs Christi. Wir erkennen hier eine motivierende Kraft und den Antrieb, jede Forderung, die ein Dienst möglicherweise erfordern könnte, auf sich zu nehmen, ohne irgendwelche

¹⁹ Nielsen, a.a.O., II, S. 182f.

²⁰ O. Uttendorfer, Zinzendorfs christliches Lebensideal, Gnadau 1940, S. 23 und 31.

Bedingungen, da sie dem Herrn vertrauten. Doch Zinzendorf rückte dieses Ideal in die richtige Perspektive, indem er sagte: "Man hat ehemals die Idee gehabt, ein Streiter sei mehr als ein ordinäres Kind Gottes. Jetzt aber ist unsere Erkenntnis: Zwanzig Streiterehren weichen der Würde, ein Kind Gottes zu sein."²¹

Die Auswirkungen ihrer Spiritualität machten an den Grenzen Herrnhuts nicht halt. Die Spiritualität der Innerlichkeit war so stark, daß sie keine Grenzen kannte, im Gegenteil, sie überwand alle Grenzen und durchdrang alle Bereiche des Lebens. Aber immer war sie ausgerichtet und konzentriert auf Jesus Christus. Dies erkennen wir an ihrer Missionsaktivität und an ihrer Rückbesinnung auf das Evangelium, wie Zinzendorf sagte: "Drum eilet, was der Geist itzt sendt, ins nahe oder ferne, und alles wird an Seel'n gewendt, man hätte sie so gerne, und sparet keine mühe nicht..."²²

4.2.1. Fünf Jahre nach dem Ereignis von 1727 wurde die Vision einer Missionsarbeit für die ganze Welt verwirklicht, und die ersten Missionare wurden ausgesandt. Aus der kleinen Gemeinde von Herrnhut zogen hunderte aus, um die frohe Botschaft von der Erlösung zu verkünden. Die neue Ära des Engagements in der Missionsarbeit begann. Die Botschaft ging aus an die ganze Welt, um, wie Zinzendorf sagte, "Seelen für das Lamm zu werben". Sie sollten "nicht christliche Ideen und moralische Lehren, sondern das Evangelium" weitergeben. Sie sollten nicht mit Gott beginnen, sondern mit dem Heiland zum Menschen gehen, damit er "auf sein Herz komme"²³. Auch hier ging es wieder um die Blut- und Wundentheologie, bezogen auf die Kraft des Blutes und das Wirken des Heiligen Geistes. "Wir wurden nicht gerufen, den Tod ihres Schöpfers Herzen zu predigen, die nicht präpariert sind, dazu muß der Heilige Geist erst die Herzen geöffnet haben wie es von Lydia geschrieben steht: Der Herr tat ihr das Herz auf, so daß sie acht hatte auf das, was von Paulus gepredigt wurde."²⁴

Aber Zinzendorf betonte auch, daß sie Beispiel sein sollten. "Laßt die Leute sehen, welche Art Menschen ihr seid; laßt sie euch beten und singen hören; und dann werden sie gezwungen werden zu fragen: Wer schafft solche Menschen?" Die Brüder sollten bereit sein zu leiden, zu sterben und

²¹ a.a.O., S. 209.

²² Zinzendorf, a.a.O., S. 195.

²³ K. Müller und A. Schulze (Hgg.), 200 Jahre Brüdermission, I: Müller, Das erste Missionsjahrhundert, Herrnhut 1931, S. 263f.

²⁴ Zinzendorf, Londoner Reden II, S. 9.

vergessen zu werden,²⁵ und in der Tat starben während der ersten zwei Jahre zweiundzwanzig in der Missionsarbeit. "Ihr Zeugen, kennt ihr euren Weg? Er geht in Todes Rachen. Das ist ein gar gemeiner Steg/ für die, so Frieden machen, daß dem, der Christum prediget, es so wie seinem Meister geht." Sie fürchteten nichts. "Wenn du nach Labrador gehst", sagte jemand zu einem Missionar, "werden die Eskimos dich töten." "Wenn sie mich töten", antwortete er, "so werden sie mich töten."²⁶

Die Missionare waren an der Verbesserung, dem allgemeinen Fortschritt und der Förderung der Bekehrten und anderer, die sie lesen und schreiben lehrten, beteiligt. Sie bildeten sie auch zu Berufen aus, kümmerten sich um ihr Wohlergehen. Die Haltung gegenüber der weltlichen Regierung sollte die des Gehorsams sein. Zinzendorf schrieb einmal: "Ihr sollt nicht gegen die Polizei arbeiten oder die Regierung mit Argwohn betrachten. Mischt euch nicht zwischen Herren und Knechte; habt nichts zu tun mit Auseinandersetzungen zwischen Parteiungen, sondern lehrt die Heiden durch euer Beispiel, Gott zu fürchten und den König zu ehren."²⁷ Aber wir wissen auch, daß die Missionare viel unternahmen, um den Sklaven, unter denen sie auch lebten und arbeiteten, zu helfen, ihre Freiheit zu erlangen.

4.2.2. Aber Zinzendorf hielt es nicht nur für notwendig, das Evangelium unter den Nicht-Christen zu verkündigen, sondern auch unter den Christen. Er fühlte sich gedrängt, die Kirchen seiner Zeit zum Evangelium zurückzuführen. Damit begann sein ökumenisches Engagement. Die Botschaft der Einheit war der gekreuzigte Herr, in den Worten Zinzendorfs: "Es ist nicht eigentlich unser Geschäft, das Wissen der Christen welcher Religion [= Konfession] auch immer zu erweitern, oder ihre Grundsätze zu korrigieren; sondern für sie das Bild Jesu aufzufrischen, das gequälte Bild des leidenden Gottes, das in allen Religionen erkannt und aller Ehren wert geachtet wird."²⁸

Zinzendorf entwickelte das sogenannte Tropen-Prinzip. "... die Tropi beziehen sich gar nicht aufs Herz. Da ist kein unterscheid in Christo JESU, da ist Ein Glaube, Ein Heiland, Ein Verdienst Christi, Ein Leben und Seligkeit. Der unterscheid besteht nur in der differenz der ideen, darinnen man erzo-

25 J.E. Hutton, A History of Moravian Missions, S. 177.

26 a.a.O., S. 184 und 186.

27 a.a.O., S. 177.

28 Lewis, a.a.O., S. 141.

gen worden ist.²⁹ Mit Tropos ist eine "synagoge eis Christon" (Versammlung auf Christus hin) gemeint, deren Zweck es ist, Menschen in Jesus Christus zu führen. Als solche hat sie Ihn als das einzige Ziel und den einzigen Zweck, aber sie trägt die Zeichen der Unvollkommenheit an sich; sie erscheint in ihrer Kreuzesgestalt; sie ist eine "ecclesia sub cruce". So liegt ihr besonderer Charakter darin, daß sie unter dem Kreuz steht.

Die Spiritualität der Herzensreligion zeigt deutlich die wahre christliche Einheit als Einheit des Herzens, eine Einheit des Glaubens an den gekreuzigten Herrn, und sie ist eine spirituelle und eschatologische Einheit, die sich in brüderlicher Liebe zeigt. Christliche Einheit zielt nicht auf eine Entwicklung zu einer organischen Vereinigung im Sinne einer Verschmelzung. Trotzdem ist es die Einheit des Einsseins in Jesus Christus, eine Einheit unter dem Kreuz über alle kirchlichen Grenzen hinweg. Sie ist eine Gabe Gottes und wird immer wieder offenbar, wo und wann auch immer Christen sich unter dem Kreuz treffen. Die Spannung zwischen dem Vorhergehenden und dem Endgültigen in einer christlichen Einheit gehört zu unserer Existenz unter dem Kreuz und wird bleiben, solange wir in dieser Welt leben.

Doch wir stehen in der christlichen Verantwortung, der Botschaft von der Blut- und Wundentheologie treu zu bleiben und Zeugnis von Jesus Christus abzulegen, dem Haupt der einen Kirche. Zinzendorf erkannte die Konsequenzen der christlichen Spiritualität, die zu einer Scheidung der Geister führt. Er charakterisierte die religiöse Situation seiner Zeit folgendermaßen: "... es ist eine solche Zerschneidung, und Zerrüttung d[er] Ideen, daß man nicht mehr weis was man bekennen soll, man hats mit lauter Leuten zu thun die eben das bekennen, und die ... nicht ... haben wollen, daß sie nicht an Heiland glaubten. Das macht zu unsrer jezigen Zeit das Bekäntnis vom Heiland erstaunlich schwer. Und daher ist kein andrer Rath, als es muß es d[er] Heiland wieder auf zwey Religionen bringen, daß es ausgemacht ist, wer sich zum Heiland bekennt und wer sich zur Welt bekennt."³⁰

Zinzendorf unterschied so zwischen den beiden Religionen: der einen von Jesus Christus und der anderen vom Teufel: "... es soll kurtz vor des Heilands Zukunft geschehen, daß die alle mit einander entweder Kinder Gottes, oder Kinder der Welt heißen, und daß man von keiner dritten Religion was weiß, sondern daß nur 2 Religionen in der Welt seyn. Darauf ists Joh. 17 im

²⁹ Nielsen, a.a.O., S. 150.

³⁰ a.a.O., S. 156.

Gebeth des Heilandes angelegt darauf gehts fort, und wir arbeiten auch auf den Plan."³¹

4.2.3. Alle Menschen einbeziehend, Christen und Nicht-Christen, sagte Zinzendorf: "Wer den Sohn nicht hat, der hat das Leben nicht, sondern der Zorn Gottes bleibet über ihn. Das ist der einige Punct, worinnen wir weder bey Juden noch Heyden, noch sogenannten Christen einiges tergivirsiren (= ausweichen), mit seinem Schöpfer-Namen und dem Versöhnungs-Mittel seines heiligen Blutes am Stamme des Creuzes vergossen, anfangen." "An die Wunden Jesu glauben und keinen Gott glauben, das ist unmöglich, hingegen einen Gott glauben, und keinen Heiland, das ist gewöhnlich."³²

Die Spiritualität der Herzensreligion wurde dargestellt, und sie wurde sichtbar durch die Liebe zum Bruder und durch die Liebe zum Nächsten. "Die Bruderliebe" ist "eines der gewissensten Kennzeichen des Lebens aus Gott". Es ist eine "Herzensliebe". Sie drückt sich aus in einer Gemeinschaft, die Christus als Mittelpunkt hat. "... weil doch alle Brüder nur um Christi willen geliebet werden." "Er will, daß wir daran erkant sollen als Seine Jünger, wenn wir uns unter einander lieben."³³ Die Wirkung dieser Liebe kannte keine Grenzen. Die Bruderliebe erstreckte sich durch die Nächstenliebe auf alle Menschen. Während die Bruderliebe eine gegenseitige Liebe war, war die Nächstenliebe eine einseitige Liebe. Diese Liebe schloß alle Christen und Nicht-Christen, sogar "alle Kinder Belials" ein.

Die Spiritualität der Herzensreligion schloß auch die Gewissensfreiheit ein. Diese Freiheit spiegelte jedoch nicht jene Haltung der Gleichgültigkeit wider, die ohne Interesse und Mitgefühl war, sondern sie war ein positives Konzept, das am Kreuz orientiert war. Die Freiheit des Gewissens erlaubte Toleranz gegenüber einer Atmosphäre der Intoleranz. "... in einer Gemeine des Heilands ... läßt man ein iedes Herz von der Mutter [dem hl. Geist] selbst in aller Freiheit leiten, wies ihm und seinem Führer gut deucht", und "jeder Bruder in einem gewissen Maß seinen eigenen tropos haben". Aber diese Freiheit wurde, wie die Liebe, ausgedehnt, um alle Menschen einzuschließen. "... wenn einer keinen Gott glauben kan, muß man ihm darum nichts thun, das erfordert die Gewissens-Freiheit." "... so muß die Gewissens-Freiheit auch einen Atheisten-Prediger mit einschließen, oder Gott muß ihn todt schlagen; und so lange Gott es nicht thut, müssen wir ihn ge-

31 a.a.O., S. 155.

32 Nielsen, a.a.O., III, S. 301 und II, S. 118.

33 a.a.O., S. 182f. und 187.

hen lassen." Die Predigt des Evangeliums setzt nicht irgendeine Religion voraus, sondern ein elendes Herz, das durch das Blut und den Tod Christi gerettet werden muß, und "das kan heute der Mohamedaner und Bramane und der Wilde im Canada Busch, so wohl als der Lutheraner" sein.³⁴

Wie intolerant die Spiritualität der Herzensreligion auch war, indem sie auf Jesus Christus als den Einzigen hinwies, so tolerant war ihre Haltung gegenüber allen Menschen ungeachtet ihrer Glaubensbekenntnisse und ihrer Ideologien. Aber immer war es Liebe, die offenbar wurde.

5. Die wesentlichen Züge der Spiritualität

Die Spiritualität war nicht einfach eine Spiritualität, eine unbestimmte religiöse Spiritualität, sondern eine besondere Spiritualität, eine Spiritualität, deren Mittelpunkt Christus ist. Der Mittelpunkt der Spiritualität der Herrnhuter war die Meditation über den gekreuzigten Herrn Jesus Christus und seine Anbetung, konzentriert auf das Blut, am Kreuz vergossen für alle Menschen, wirksam für jene, die glauben.

Die Spiritualität war bezogen auf und eng verbunden mit dem Wort Gottes, mit dem Gebet und den Sakramenten. Das geistliche Leben war begründet auf das Wort, das gepredigt und gelehrt wurde. Es fand seinen Ausdruck in den Liedern und in den Litaneien, in den Bekenntnissen und Katechismen, die herausgegeben und benutzt wurden. Die Gebete waren auch wesentlich für die Spiritualität, die durch Gebete des Einzelnen, Gebete in Gruppen und in der Gemeinde noch verstärkt wurde. Der Höhepunkt der geistlichen Gemeinschaft war die Feier des Heiligen Abendmahls als die Gemeinschaft mit dem Herrn.

Die herrnhutische Spiritualität beruhte auf Erfahrung. Die göttliche Wahrheit der Erlösung durch Jesus Christus mußte im Herzen erfahren werden, um eine Wirklichkeit des Glaubens zu werden. Zinzendorf und die Herrnhuter betonten die Bedeutung der religiösen Erfahrung, die christozentrisch war und ihnen Glaubensgewißheit gab. Sie wurde gelebt in der Haltung christozentrischer Frömmigkeit als einer Herzensgemeinschaft. Der Heilige Geist befreite sie und führte sie hin zur Anbetung auf einer tieferen Bewußtseinsstufe, aber er machte sie auch dazu frei, eine wahre Bruderschaft und eine Gemeinsamkeit zu erfahren, die tiefer sah und allumfassend war, und zugleich exklusiv.

³⁴ a.a.O., S. 190-192.

Diese Spiritualität hatte daher nichts mit Vernunft oder Denken zu tun, sondern mit dem Herzen, d.h. dem Gefühl und Gemüt, soweit diese Christus und das Kreuz als Mittelpunkt hatten, soweit sie zur Erfahrung und Gewißheit des Glaubens hinführten und diese zum Ausdruck brachten. Die Spiritualität stützte sich nicht auf psychologische Methoden oder irgendeine Form des Sensitivitätstrainings, sondern auf den Heiligen Geist, der weht, wo er will, und ohne den nichts erfahren oder erlangt werden kann, sei es in einer Person, in einer Gemeinde oder außerhalb der Gemeinde.

Die Spiritualität wird außerdem durch die Haltung der Liebe charakterisiert. Es war eine Liebe zu Jesus Christus, dem Erlöser und dem Herrn, aber es war auch eine Liebe zum Bruder und zum Nächsten. Die himmlische Liebe Gottes spiegelte sich in der Liebe zum Bruder und Nächsten wider.

Die herrnhutische Spiritualität war eine dynamische Kraft, gelenkt durch den Heiligen Geist. Sie richtete den Blick nicht nur nach innen, sondern auch nach außen und reichte so in alle Lebenssituationen hinein, z.B. als Treue und Disziplin in der täglichen Arbeit, als sorgende und liebende Haltung gegenüber allen, die in Not sind, als Bereitwilligkeit, jede Arbeit auf sich zu nehmen, wo es auch sei, mit der Bereitschaft zu jedem Opfer, selbst zum Tode - aber immer war Jesus Christus ihr Mittelpunkt und das Kreuz ihr Orientierungspunkt. Sie war immer ein Dienst für den Herrn.

Die Spiritualität gab Freiheit des Denkens, Redens und Handelns, was zu jener Zeit, als Rationalismus und Pietismus sich begegneten, als die damalige Welt in Gärung versetzt wurde, erfrischend war.

Es war eine Spiritualität, die an der Kirche orientiert war, soweit sie sich nicht außerhalb des Wortes und der Sakramente bewegte, aber sie war auch etwas mehr, da sie auf die Erfahrung des Glaubens an Jesus Christus gegründet war und deshalb die geistliche Kraft hatte, wo andere sich nicht bewegen konnten.

Unter den Herrnhutern gab es ein charismatisches Christentum, dessen treibende Kraft neue Wege und neue Lebensstile eröffnete. Einer von diesen war die Wiederentdeckung des Priestertums aller Gläubigen. Dieses Priestertum, das in Herrnhut verwirklicht wurde, überwand das kirchliche Klassendenken und die damit verbundene Diskriminierung im kirchlichen Leben und überwand das weltliche Klassendenken und die damit verbundene Diskriminierung in der Welt. Sie entdeckten die Wirklichkeit, die alle Barrieren und Grenzen überschreitet. Im ökumenischen Bereich, wo innerhalb des Christentums große Uneinigkeit herrschte, bemühten sie sich in verschiedenen verfaßten Kirchen um Erneuerung und Einheit in Jesus

Christus. Auf dem Missionsfeld bemühten sie sich um erste Früchte unter den Nicht-Christen. Aber wo immer sie dienten und Zeugnis von Jesus Christus ablegten, suchten sie nicht nach einem geistlichen Kompromiß oder nach irgendeinem geistlichen Synkretismus. Für die Herrnhuter galt: Jesus Christus oder keiner. Die Kraft ihrer Spiritualität war die Kraft des Blutes, die durch den Heiligen Geist offenbar gemacht wurde. In der Tat kann nur der Heilige Geist das Kreuz in Erfahrung und Tat umwandeln.

Nachträgliche Gedanken

1. Zinzendorfs *Theologie des Kreuzes* steht nicht im Widerspruch zu seiner *Theologie der Erfahrung*; sie bilden keinen Gegensatz, sondern sie gehören beide zusammen. Die Erfahrung ist theologisch insofern von Bedeutung, als sie nicht dem frommen Einzelnen gehört, sondern der ganzen Gemeinde.³⁵ Das Kreuz Christi ist der Ort, an dem Gott dieser Welt begegnet und wo die Menschen vor Gericht und Erlösung gestellt sind.

Die Theologie des Kreuzes braucht die Erfahrung, soweit wir sind, was wir in Jesus Christus sind, d.h. soweit unsere gegenwärtige Existenz an Ihn gebunden ist und soweit unsere Zukunft in Ihm ruht. Aber die Theologie der Erfahrung braucht wiederum die Kreuzestheologie, denn nur das Kreuz Christi macht es uns möglich, unsere gegenwärtige Situation, wie immer sie sein mag, anzuerkennen und anzunehmen, da wir im Kreuz Gottes Liebe und unsere Erlösung erkennen.

Die Wirklichkeit und Verwirklichung geschieht im Gehorsam und im Dienst in jeder konkreten Situation, selbst wenn dabei Leid erfahren wird. Hand in Hand damit geht die Identifikation mit denen, die leiden, wenn sie alle zusammen unter dem Kreuz Jesu Christi stehen. Dies bedeutet jedoch nicht die Billigung des status quo, obwohl Zinzendorf Gehorsam gegenüber den vorhandenen Autoritäten akzeptierte, selbst wenn sie atheistisch sein sollten. Er würde keineswegs eine Revolution vorbereiten oder etwa zu Gewalt gegen Gewalt ermuntern. Es sei denn, daß Jesus Christus selber in der Endzeit die Initiative ergreift. (Im Alten Testament ergriff Jahwe die Initiative.) Bis dahin muß der Christ mit den Leidenden leiden, ebenso wie er der Macht des Bösen widerstehen muß. - Der Weg Jesu war der Weg des Lei-

³⁵ J. Roloff, "Persönliche religiöse Erfahrung und Theologie des Kreuzes", in: H. Reller und M. Seitz (Hgg.), Herausforderung: Religiöse Erfahrung, Göttingen 1980, S. 166f.

dens und Sterbens und nicht der Weg der Gewalt. Es war der Weg des Gehorsams und der Verherrlichung des Vaters, der Jesus zu der einen oder anderen Tat führte. Auch der Gläubige wird, wenn er für Jesus Christus einsteht, zu der einen oder anderen Tat geführt werden.

Die Spiritualität, die Zinzendorf vertrat, hatte ihren Ursprung nicht im Geist dieser Welt, sondern im Heiligen Geist. Sie steht nicht zu unserer Verfügung, so daß wir sie benutzen könnten, wo immer, wie immer und wann immer wir wollen. Nein, sie ist immer ein Geschenk Gottes.

Spiritualität bedeutete für Zinzendorf nicht nur geistliches Leben, sondern auch konkrete Taten. Der Glaube an Jesus Christus verhalf den Herrnhutern nicht nur zu geistlicher Erfahrung, sondern führte sie auch zum Dienst hier auf dieser Erde, als Dienst für den Herrn in jeder konkreten Situation. Wir finden hier die Glaubensgewißheit ebenso wie die Bereitschaft zur Tat und zum Opfer, d.h. zum Glauben, der auch handelt. In seinem Verständnis von Spiritualität setzt Zinzendorf immer voraus, daß das Handeln Gottes jeder Tat des Menschen vorausgeht - und in diesem Sinne gebrauchte er auch das Los.

2. *Zum Dialog mit anderen Religionen.* Zinzendorf ist nicht bereit anzuerkennen, daß es bei irgendeiner anderen Religion irgendeinen Berührungspunkt oder Ausgangspunkt für ein Miteinander gäbe.

"Wer den Sohn nicht hat, der hat das Leben nicht, sondern der Zorn Gottes bleibet über ihn. Das ist der einige Punct, worinnen wir weder bey Juden noch Heyden, noch sogenannten Christen das geringste nachgeben können; sondern wo wir hinkommen, müssen wir, ohne einiges tergiversiren (= ausweichen), mit seinem Schöpfer-Namen und dem Versöhnungs-Mittel seines heiligen Blutes am Stamme des Creuzes vergossen, anfangen."³⁶ Die Botschaft des Kreuzes wird vom Herzen im Glauben angenommen oder nicht; der Mensch ist durch die Verkündigung des Wortes aufgerufen, sich für oder gegen Christus zu entscheiden. Da es sich um eine Botschaft von Gott handelt, muß die Entscheidung ohne irgendeinen Kompromiß verkündigt werden. Deshalb kann gegenüber den nicht-christlichen Religionen nur eines getan werden: nur das Evangelium mit seiner intoleranten Botschaft verkündigen - ein wirklicher Dialog ist also nicht möglich.

Aber so intolerant die Botschaft ist, so tolerant ist die Haltung gegenüber allen Menschen. Zinzendorf war tolerant (nicht gleichgültig!) gegenüber denen, die das Wort Gottes nicht annahmen, und er verurteilte niemanden.

³⁶ Nielsen, a.a.O., III, S. 301.

Die Liebe zu allen Menschen, auch zu den Ungläubigen, bleibt die gleiche. - Zur Ausübung des Missionsauftrags vertrat er die Meinung, daß die Boten, wenn das Werk keine Früchte trage, keine anderen Mittel, die Botschaft weiterzugeben, anwenden sollten, weder mit noch ohne Gewalt, und sie sollten nicht den Mut verlieren, da sie im Dienste des Herrn stünden.

3. *Die Suche nach Spiritualität in der ökumenischen Bewegung.* Das Interesse an Spiritualität ist mit den Jahren gewachsen, und "Spiritualität" ist zu einem Schlüsselbegriff in der ökumenischen Arbeit geworden. 1962 fand eine Konsultation über "östliche und westliche Spiritualität" statt, die sich mit dem biblischen Verständnis von Spiritualität beschäftigte; Spiritualität und Heiligkeit; Spiritualität und tägliches Leben; ein Aufruf an die Menschen, ihr geistliches Leben in Christus zu untersuchen und sich überall in der Kirche zu engagieren und dabei geographische, ethische und politische Grenzen zu überschreiten.³⁷ In den siebziger Jahren wurde das Studienprojekt ausgeweitet, um den Dialog mit "Menschen lebender Religionen und Ideologien" einzubeziehen. Nach der Versammlung in Vancouver wählte der Weltkirchenrat das Bemühen um Spiritualität zu einem seiner Schwerpunkte. Ab 1975 fand der Slogan "Spiritualität statt Kampf" in der Ökumene breite Aufmerksamkeit.³⁸ Die erste Ausgabe der Zeitschrift "Ecumenical Review" von 1986 beschäftigte sich mit Perspektiven der Spiritualität; darunter waren auch Artikel über die Spiritualität in anderen Weltreligionen.

Das Konzept von "Spiritualität" wird, so scheint es, durch den Dialog mit nicht-christlichen Religionen ebenso beeinflußt werden, wie durch sozio-ökonomische und politische Trends und Ideologien. So können sowohl das synkretistische Element wie auch der soziale Aspekt einen starken Einfluß auf das Verständnis von Spiritualität ausüben.

Die Erforschung der Spiritualität gibt nicht dem biblischen und theologischen Verständnis den Vorrang, sondern sie will zuerst das Konzept der Spiritualität phänomenologisch verstehen und blickt dabei vor allem auf die gegenwärtige sozio-ökonomische und politische Situation. Nicht der biblische, sondern eher der humanistische Zugang wird wohl gewählt. Der Weg und die Methode, mit denen man versucht, das Konzept der Spiritualität zu verstehen und zu definieren, hat als Ziel wohl eine gerechte und eine bessere Welt. Wenn das so ist, wird dies eine Welt ohne Christus sein - und darum ist das nicht richtig und nicht akzeptabel.

³⁷ The Ecumenical Review, Vol. 38, Nr. 1, Jan. 1986, S. 104f.

³⁸ ebd., S. 112f., vgl. International Review of Missions 65/Nr.257 (1976), S. 94f.

Mildenberger schrieb in seinem Artikel "Spiritualität als Alternative" (schon 1977): "Anscheinend wird Synkretismus das unvermeidbare Schicksal der Religion." Und Günther Lanczkowski war bereits der Meinung, daß "die wirklichen religiösen Probleme der Gegenwart sich nicht durch die säkularistischen Angriffe auf den Glauben ergeben, sondern durch die Begegnung der Religionen selber, durch ihre Erfahrung mit dem Pluralismus"³⁹. Das ist in der Tat die große Gefahr, daß der Dialog zu einer synkretistischen Spiritualität führen kann, d.h. zu einer von Menschen gemachten Spiritualität, die in eine zerfallende Welt passen wird.

Wahre Spiritualität dagegen kann niemals von Menschen gemacht werden. Gruppendynamik sollte nicht dazu benutzt werden, eine christliche Spiritualität zu schaffen. Auch ein Dialog mit anderen Religionen und Ideologien bietet keinerlei Hilfe. Indem wir aufeinander hören und phänomenologisch etliche ähnliche Züge von Spiritualität herausarbeiten, können wir dem Wesen der christlichen Spiritualität nicht näherkommen. Allgemeine Merkmale und Methoden können zwar in der Form ähnlich sein, aber niemals im Inhalt. Wahre Spiritualität wird immer christo-zentrisch sein. Wir mögen wohl in der Lage sein, eine bestimmte geistliche Dynamik zu entwickeln, aber sie wird nicht und kann nicht die Probleme dieser Welt lösen, denn sie wird ohne Christus sein, und nur Er kann alle Probleme lösen, wie er es endlich tun wird, wenn er in Herrlichkeit wiederkommt.

Wir brauchen eine spezifisch christliche Spiritualität. Sie sollte nicht auf den Exodus ausgerichtet, d.h. auf die Befreiung Israels aus der Sklaverei in Ägypten zurückgehen und auf sie gegründet werden, sondern sie sollte sich an Christus orientieren, d.h. auf den gekreuzigten und auferstandenen Herrn gegründet sein. Die Spiritualität sollte nicht von der Befreiung, sondern von ihrem Befreier als ihrer Quelle ausgehen. M.M. Thomas erwähnt den "Messianismus des leidenden Gottesknechtes"⁴⁰. Er schreibt: "Die Menschheit kann diese zwei Alternativen - Selbsterstörung in Freiheit oder Überleben durch eine Rückkehr in den Leib der Unfreiheit - nur vermeiden durch den Messianismus des Leidenden Gottesknechtes." Das Schlüsselwort sollte nicht "Befreiung" sondern "Befreier" sein. Das Wort "Befreiung" im Sinne des Exodus kann zu leicht den "Befreier" vergessen lassen und zu sehr in den Prozeß der Befreiung einbezogen werden. Das Wort "Befreier" aber wird immer anzeigen, um welche Art von Befreiung es geht, und die Hoffnung und das Ziel angeben: das Königreich unseres Herrn Jesus Christus.

³⁹ The Ecumenical Review 29 (1977), S. 298.

⁴⁰ a.a.O., S. 300.

"Spiritualität statt Kampf" wird deshalb dadurch geprägt sein, ob "Befreiung" oder "der Befreier" im Brennpunkt steht. Nicht der Geist der Befreiung, sondern der Geist des Befreiers sollten motivieren, führen und leiten. Durch den Befreier wird "Spiritualität statt Kampf" gegen Ausbeutung und Ungerechtigkeit, gegen Armut und Elend kämpfen, gemäß dem Geist Christi und nicht gemäß dem Geist der Befreiung. Park Hyung Kyu, der sich in den Menschenrechtskämpfen in Korea engagiert hat, schrieb: "Ich bringe unsere Situation zur Bibel, dann sagt die Bibel uns, was zu tun ist, wie zu denken ist, wie die Situation zu analysieren ist. Und das ermutigt und inspiriert uns." Er bezieht sich in seinem Artikel auf König Josaphat, der das Wort des Herrn empfing: "Die Schlacht ist nicht deine, sondern Gottes."⁴¹ Zusammen mit anderen schrieb er seinen Artikel unter dem Titel: "Die Spiritualität des Widerstandes."

SUMMARY

The author emphasizes the following points: "The concern for spirituality has grown over the years, and 'spirituality' has become one of the key words in the ecumenical work. In 1962, a consultation on 'Eastern and Western Spirituality' took place, dealing with the biblical understanding of spirituality; spirituality and holiness; spirituality and daily life; calling people to study their spiritual life in Christ and be engaged in the Church everywhere, transcending geographical, ethnic and political boundaries. In the Seventies the study was extended to include dialogue with 'People of Living Faiths and Ideologies'. After the Assembly in Vancouver the World Council of Churches chose the concern for spirituality as one of its major emphases. As from 1975 the slogan 'spirituality for combat' caught the ecumenical attention. The first issue of the 'Ecumenical Review' 1986 dealt with perspectives on spirituality, including also articles on spirituality of other World Religions.

The concept 'spirituality', it seems, will be influenced by the dialogue with non-Christian religions as well as by socio-economic and political trends and ideologies. Thus the syncretistic element as well as the social aspect may well exert great influence on the understanding of spirituality. The search for spirituality does not give priority to the biblical and theological understanding, but rather first wishes to understand the concept of

⁴¹ Die Ecumenical Review 38 (1986), S. 100.

spirituality phenomenologically, focusing also on the present socio-economic and political situation. Not the biblical but rather the humanistic approach may be opted." "This is, indeed, the great danger that the dialogue may lead to a syncretistic spirituality, i.e. a man-made spirituality which will fit into an analysed situation of the world."

"The spirituality of the Moravians is Christ centred. It is a christocentric and cross orientated spirituality. There is, indeed, no Christian spirituality without the cross. The Moravian spirituality is based on the faith in the atoning efficacy of the Blood shed on the cross for us. But the Moravians also knew that the Blood can only exercise its power through the Holy spirit."

"The spirituality found its expression through the heart religion. The heart is the centre of man, his innermost personality. In the heart religion only the heart is important, and 'it has only one object which is the Saviour'. Through faith man has a new heart which is an eschatological concept." "The spirituality of the heart religion found its expression through the personal connection with the Saviour which was to be a daily communion with the Lord. This was the essential manifestation of the religion of the heart."

Besides this individual act of worship we have the worship of the congregation, the fellowship of hearts. Zinzendorf said, 'I recognize no Christianity without fellowship'. It was not a fellowship which arose out of the natural inclination and wish of man, being man-made, but it was a gift of the Lord through the Holy Spirit. It was a fellowship which broke down and healed all natural barriers of whatever kind they may be, because it was centred in the crucified Lord."

"The spirituality of the heart religion manifests the true Christian unity as unity of heart, a unity of faith in the crucified Lord and is a spiritual and eschatological unity which is manifested through brotherly love. Christian unity does not envisage a development towards an organic union as amalgamation. Nevertheless, it is the unity of oneness in Christ Jesus, as unity under the cross beyond all ecclesiastical divisions." "The spirituality of heart religion was exposed and became visible through brotherly love and neighbourly love." "As intolerant the spirituality of the heart religion was, pointing only at Jesus Christ, as tolerant its attitude was towards all men, irrespective of their beliefs and ideologies. But always, it was love which was revealed."

"The Moravian spirituality was a dynamic force directed by the Holy Spirit. It was not only inward looking but also outward looking and thus reached out into all situations of life, f.i. as faithfulness and discipline in the daily work, as caring and loving attitude to all in need, as willingness to take

up any work anywhere with the readiness for any sacrifice, even death, but always it was centred in Jesus Christ and orientated at the cross, always it was a service for the Lord."

"The Moravian spirituality was experiential. The divine truth of redemption through Jesus Christ had to be experienced in the heart to become a reality of faith." "Zinzendorfs theology of the cross is not in opposition to his theology of experience, and the one is not an antithesis to the other, but both belong together. The experience is theologically relevant as it does not belong to the pious individual but to the whole congregation. The cross of Christ is the place where God encounters this world and where men are placed before judgement and salvation. The theology of the cross needs the experience as far as we are what we are in Jesus Christ, i.e. as far as our present existence is bound to Him and as far as our future lies in Him."

Bemerkungen zum Artikel von Sigurd Nielsen

von Henning Schlimm

Als jahrelangem Mitarbeiter dieser Zeitschrift und als Mithelfer bei der Bearbeitung der Übersetzung dieses Artikels wie auch besonders als Freund von Sigurd Nielsen seien mir folgende Bemerkungen gestattet:

1. Ich freue mich über diesen Artikel und bin dankbar für die engagierte und konsequente Darstellung der Spiritualität, des geistigen Lebensstils der frühen Herrnhuter. Sie ist unlösbar verbunden mit den Erfahrungen, die Sigurd Nielsen in jahrzehntelangem treuen Dienst in der Brüder-Unität, besonders in Südafrika gemacht hat. Wir danken dafür!

2. Mich beschäftigt besonders, was Sigurd Nielsen im Nachtrag zu seinem Artikel sagt.

a) Das Thema *Gewalt*, das im ersten Punkt angesprochen wird, sollte m.E. im Blick auf Dokumente, die aus der Brüdergemeinde im südlichen Afrika vorliegen, differenzierter behandelt werden. Ich glaube, daß Geschwister in Südafrika, gerade weil sie bewußt in "zinzendorfischer" Tradition stehen, nicht einfach entsprechend dem Schema "Gewalt - Gewaltlosigkeit" entscheiden, sondern daß es ihnen vor allem darum geht, sich im Namen Jesu Christi und in seiner Nachfolge gegen die ihnen begegnende Gewalt eines Systems zu wenden und ihr auch Widerstand zu leisten. (Vgl. den

Hirtenbrief der Provinzial-Kirchenleitung der Brüdergemeine im südlichen Afrika vom 12.10.1989, vor allem die Punkte 1.4 und 3.3.)

- b) Das Thema *Dialog* ist kurz angesprochen. Bei der heutigen Gesprächslage, vor allem auch im Bereich der Ökumene, wünschte ich mir einen gemeinsamen Beitrag (gerade auch zusammen mit Sigurd Nielsen, dem besonderen Kenner dieser Materie) von Seiten der Brüdergemeine, aus der zinzendorfschen Tradition. M.E. könnte da die "tolerante" Haltung von Menschen mit einer "intoleranten" Botschaft gerade auch im innerkirchlichen Bereich wichtig sein. Könnte nicht die Verkündigung selbst doch auch "dialogischen Charakter" haben?
- c) In Punkt 3 des Nachtrags wird die *Ökumenische Bewegung* angesprochen. Die Europäisch-Festländische Provinz der Brüdergemeine gehört, wie andere Provinzen, von allem Anfang an dazu, die Südafrikanische Provinz seit der Selbständigwerdung der (damals noch) beiden Provinzen im südlichen Afrika. Wir haben bewußt und unbewußt - in unserer gemeinsamen Mitverantwortung - die Suche nach Spiritualität begleitet und nehmen weiter am Weg des Ökumenischen Rats der Kirchen teil. Selbstverständlich ist diese Solidarität immer auch eine kritische. In diesem Zusammenhang wünsche ich mir, daß nicht einfach ein Schritt von Zinzendorf zur ökumenischen Bewegung heute vollzogen und dann einseitig kritisch-negativ geurteilt wird. Hier ist unbedingt ein Zwischenschritt nötig, der aufzeigt, wie die Entwicklung vor allem im 19. Jahrhundert gegangen ist. Mir scheint, daß in der Brüdergemeine, wie in anderen Kirchen, eine "Verbürgerlichung" stattgefunden hat, die es unumgänglich notwendig gemacht hat, im Namen Jesu Christi den "sozialen Aspekt" in die Spiritualität einzuführen (vgl. den "Grund der Unität", vor allem §§ 9-11). Die Hinweise auf den Exodus finden sich indirekt auch in den amtlichen öffentlichen Äußerungen der Brüdergemeine im südlichen Afrika seit 1984 wie auch die Terminologie "liberation" (*Befreiung*) (Hirtenbrief Oktober 1989, Punkt 1.4). Mir schiene es wichtig, die Kriterien für eine spezifisch christliche Spiritualität gemeinsam mit unseren Geschwistern in Südafrika, die sich zu diesem Thema geäußert haben, herauszuarbeiten. Dazu müßten dann z.B. auch Stimmen aus Nicaragua gehört werden (Hirtenbrief Pfingsten 1990).

Ich bin überzeugt, daß Sigurd Nielsen bei diesem Bemühen, die von ihm selbst gegebenen Anstöße weiterzuführen, mittun wird, und freue mich auf diese Fortsetzung seines Beitrags. In diesem Sinn grüße ich ihn dankbar zu seinem 70. Geburtstag, den er am 27. September 1990 gefeiert hat.

Die Geschichte der Diakonie der Evangelischen Brüder-Unität, Distrikt Herrnhut, seit 1945

von
Helmut Hickel

1. Die Situation der Diakonie im Mai 1945

Wenn wir zunächst die Situation der Diakonie im Sommer 1945 darstellen wollen, können wir gar nicht anders, als alles das zu beschreiben, was die Brüder-Unität in der damaligen Ostzone als Erbe aus der Vergangenheit übernommen hat.

Wer die Diakonie der Brüder-Unität beschreiben will, muß davon ausgehen, daß seit der Gründung Herrnhuts im Jahre 1722 die Diakonie in erster Linie Arbeit der einzelnen Brüdergemeinen war, die in den sog. "Chorhäusern" (Brüderhäuser, Schwesternhäuser, Witwenhäuser) sich auch der hilfs- bzw. pflegebedürftigen Glieder der Gemeinde annahmen.

Zunächst soll davon die Rede sein, was an diakonischen Werken im Mai 1945 übernommen werden konnte:

- 1.1 Die *Diakonissenanstalt "Emmaus"* der Brüder-Unität in *Niesky*: ein Krankenhaus (Kreis Krankenhaus mit Röntgeninstitut), ein Altenheim, ein Mutterhaus, eine Wirtschaftsschule mit hauswirtschaftlichem Unterricht, ein Kindergarten, in *Ebersdorf*: die Kinderheime "Gottesschutz" und "Sonnenschein". Damals arbeiteten 143 Schwestern und 9 Verbandsschwestern, die z.T. auch in Dänemark und Holland und in 52 Gemeindepflegestationen tätig waren.
- 1.2 Das *Witwenhaus* in *Herrnhut* als Altenwohnheim
- 1.3 Das *Unitätswaisenhaus*, das im April 1945 auf seiner Flucht aus *Dauba/Sudetenland* (jetzt *Dúba/CSSR*) nach *Herrnhut* gekommen und mit 15 Kindern nun ein Werk der Brüder-Unität geworden war.
- 1.4 Das *Kinderheim "Gottestreue"*, das 1910 von den Schwestern *Moeschler* in *Herrnhut* privat errichtet und 1947 auf deren Wunsch von der Unität übernommen worden war.
- 1.5 Ein *Kindergarten* der Brüdergemeinde *Herrnhut*.

- 1.6 Ein *Kinderheim* in *Niesky*, das ursprünglich als Rettungshaus eingerichtet worden war und dann von "Emmaus" als Kinderheim geführt wurde.
- 1.7 Das *Zinzendorfhaus* in *Niesky*, früher als "Herberge zur Heimat" von der Ortsgemeine *Niesky* geführt, das 1945, als Schwesternhaus und Witwenhaus abgebrannt waren, als Nachfolge dieser beiden Einrichtungen zur Aufnahme lediger Schwestern und Witwen diente. Im Zuge der Überalterung der Einwohner in den 70er Jahren wurde es in ein offizielles Altenheim umgewandelt, das nun seit dem 1. Januar 1979 mit kostendeckenden Pflegesätzen der Diakonissenanstalt "Emmaus" angeschlossen ist.

An Einrichtungen der Brüder-Unität waren *verlorengegangen*:

- 1.8 Das Brüderhaus und Schwesternhaus in *Herrnhut*; beide brannten im Mai 1945 völlig aus. Die Ruine des Schwesternhauses wurde abgetragen, und aus einem kleinen Teil der Ruine des Brüderhauses entstand 1957 das Christian-David-Gästehaus in *Herrnhut*.

Wenn wir diese diakonischen Werke mit den heutigen vergleichen, stellen wir fest, daß es damals wenig organisierte Diakonie in der Brüder-Unität gegeben hat. Das lag zunächst einmal an dem "geordneten Dienen der Gemeinde" (vgl. das Buch von Hans Joachim Wollstadt), aber auch daran, daß die Hauptaufgabe der Brüder-Unität das Missionswerk und Erziehungswerk gewesen ist.

2. Das Erziehungswerk

Da die Brüder-Unität vom Erziehungswerk eine ganze Anzahl Häuser übernommen hatte, die dann z.T. mit neuer, auch diakonischer Arbeit, belegt werden konnten, folgt jetzt ein *Überblick über das Erziehungswerk vor 1945*, und zwar im Raum des Distrikts *Herrnhut*.

2.1 Vor 1945

In einer Statistik von 1940 steht, daß insgesamt 1.512 Schüler in den Schulen und Heimen der Brüder-Unität in Deutschland untergebracht und unterrichtet wurden, davon 450 als Tagesschüler, die also nicht in den Internaten wohnten. Etwa 175 Lehrer und Lehrerinnen waren in diesem Werk tätig. Von den 10 Brüdergemeinden, in denen solche Schulen und Heime bestanden, liegen 5 Gemeinden im Distrikt *Herrnhut*. Dadurch, daß in diesen Schulen und Internaten die meisten Schüler und Schülerinnen waren, mußte der Distrikt *Herrnhut* etwa Dreiviertel des gesamten Schulwerkes übernehmen.

Schon während des Krieges wurde ein schwerer Kampf um das Erziehungswerk gekämpft. Nachdem die Haushaltungsschule im Schwesternhaus Herrnhut schon 1940 geschlossen wurde, und die Knaben- und Mädchenanstalt in Kleinwelka Ostern 1942 ihre Arbeit einstellen mußte, wurde während des Schuljahres 1942/43 in Berlin die "SS-Heimschulen-Inspektion" geschaffen, der alle deutschen Heimschulen direkt unterstellt wurden. Damit war das Todesurteil für die Schulen der Brüder-Unität ausgesprochen. Wenn es in den einzelnen Schulen auch unterschiedlich gehandhabt wurde - am längsten hielt sich das Schulwerk in Gnadau -, so war doch damals schon abzusehen, daß sich die Schulen auf die Dauer nicht halten lassen würden. Am 1. Oktober 1944 wurde das Pädagogium Niesky verstaatlicht, und nach dem Mai 1945 stand die Brüder-Unität wirklich nur noch vor den Trümmern dieses einst so gesegneten und blühenden Werkes.

2.2 *Das Erbe des Erziehungswerkes*

Eine ganze Anzahl der Häuser, die ausbrannten, sind von der Brüder-Unität nicht wieder aufgebaut und in Betrieb genommen worden. So ist z.B. von dem großen Schulwerk in Niesky nichts übriggeblieben.

2.2.1 In *Kleinwelka* wurde eines der großen Häuser, die ehem. Mädchenanstalt, an den Staat als Internat für die Sorbische Oberschule verpachtet. Es ist noch nicht geklärt, was aus diesem Gebäudekomplex werden soll, wenn der Staat in absehbarer Zeit in Bautzen ein eigenes Oberschul-Internat bauen wird.

2.2.2 In *Neudietendorf* konnte eins der großen Häuser, das ehem. Schwesternhaus, 1949 an die Thüringische Landeskirche verpachtet und 1980 an diese verkauft werden. In diesem "Zinzendorfhause" führt die Thüringische Landeskirche große Tagungen durch, und wir freuen uns, daß dieses Haus nun auch weiterhin der kirchlichen Arbeit dienen kann.

Das andere große Schulgebäude Neudietendorfs, das "Erdmuth-Dorotheen-Haus", wurde an den Staat als Oberschule mit Internat verkauft und dient heute noch diesem Zweck.

2.2.3 In *Gnadau* wurde nach dem Ende des offiziellen Erziehungswerkes im Jahre 1949 noch ein Schüler- und Schülerinnen-Internat bis 1960 weitergeführt, das nun der Art der Kinderheime entsprach, in denen Kinder untergebracht waren, die die jeweilige Kommunalsschule besuchten. Als 1960 die Kommunalsschule nach Felgeleben verlegt

wurde, hörte auch diese Arbeit auf, nachdem die Internate für die Oberschule schon im Herbst 1950 durch die Neuerrichtung einer staatlichen Oberschule mit Internat in Barby hatten aufhören müssen. Es gelang dann, ab September 1951 ein "Zinzendorfseminar" für den kirchlichen Dienst einzurichten, das aber nach neunjähriger Tätigkeit 1960 wieder auslaufen mußte. In die freiwerdenden Räume wurde das Pastoralkolleg der Kirchenprovinz Sachsen von Ilseburg aufgenommen und gleichzeitig ein Not-Predigerseminar der Evang. Kirche der Union (Kurzurse für Männer) eingerichtet, aus dem im Oktober 1962 ein Vikarinnenseminar der EKU und 1969 ein Predigerseminar der EKU wurde, so wie es heute noch in Gnadau seinen Dienst tut.

Die Brüder-Unität eröffnete 1960 dort ein Tagungsheim mit 60 Plätzen. Im Oktober 1951 war bereits ein Altenheim eingerichtet worden, so daß nun der gesamte Komplex der "Gnadauer Anstalten" mit kirchlichen Arbeiten belegt ist, einschl. eines Kindergartens der Brüdergemeinde Gnadau.

- 2.2.4 Eine eigene Arbeit der Brüder-Unität wurde in *Kleinwelka* mit dem Feierabendheim im Jahre 1948 eingerichtet, und zwar in dem Haus der ehem. Knabenanstalt. Es wurden zunächst 60 Heimplätze geschaffen, die 8 Jahre später auf 90 erweitert werden konnten. Z.Zt. sind über 100 alte Menschen in diesem Feierabendheim untergebracht, das nach dem Auszug des staatlichen Kindergartens im Dezember 1977 auch noch eine Pflegestation einrichten konnte.

In diesem Gebäude konnte in den letzten Jahren die umfassendste Rekonstruktion eines Altbaus in unserem Bereich vorgenommen werden, und zwar handelte es sich sowohl um den Einbau einer Zentralheizungsanlage in dem Teil des Gebäudes, das noch Ofenheizung hatte, und den Bau einer vollbiologischen Kläranlage, sowie den Einbau einer zentralen Warmwasserbereitung und -versorgung. Im Dezember 1981 konnte der erste Strang der neuen Sanitäranlage in Benutzung genommen werden.

- 2.2.5 Die Haushaltungsschule im Schwesternhaus *Herrnhut* wurde bereits Ostern 1940 aufgelöst, da der Staat behauptete, es läge kein Bedürfnis für diese Schule vor. Gleichzeitig wurde die Mittelschule Herrnhut vom Staat übernommen, während das Töchterschulheim bis Ostern 1945 weiterbestehen konnte. Dieses wollte eigentlich im Herbst 1939 sein 100jähriges Bestehen feiern, doch mußte diese Feier des Krieges wegen abgesagt werden.

Als im Mai 1945 die Städtische Volksschule in Herrnhut abgebrannt war, wurde das hintere Gebäude des aufgelösten Töcherschulheimes an die Stadt als Schulgebäude vermietet. Das vordere Gebäude wurde als Ersatz des abgebrannten Schwesternhauses genutzt.

Als die Stadt ein neues Schulgebäude als Zentralschule für 700 Schüler aus Herrnhut und Umgebung am Platz, Zittauer Straße, errichtete, stand die Frage nach der Weiterverwendung der "alten Schule". Am 15. Januar 1973 fand ein Gespräch bei der Direktion statt, um das der Rat des Kreises gebeten hatte. Wir erklärten uns bereit, das Gebäude des ehem. Theologischen Seminars, in dem sich außer einer Anzahl Wohnungen auch ein kleines Rüstzeitenheim befand, an die Stadt zu verkaufen, wenn wir das Gebäude der "alten Schule" zur freien Verwendung der Brüder-Unität zurückerhalten würden. Am nächsten Tag kündigte der Rat der Stadt bereits den Mietvertrag, so daß in diesem Haus mit Hilfe des Sonderbauprogramms des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR ein "Schulungszentrum der Evangelischen Brüder-Unität" mit 60 Plätzen eingerichtet werden konnte, das allen Kirchen und Freikirchen zur Verfügung steht. Im September 1976 konnte dieses Haus eingeweiht werden, und es können nun in Herrnhut in Kooperation mit dem Christian-David-Gästehaus große Tagungen aufgenommen werden. So konnten im März 1977 z.B. die Psychiatrische Fachkonferenz von IMHW mit 100 Teilnehmern, im Herbst 1977 die Synode des Bundes der Ev. Kirchen in der DDR mit 120 Teilnehmern und im Herbst 1981 die Synode der gesamten Brüder-Unität mit 80 Teilnehmern untergebracht werden.

Nachdem 1981 auch das Vorderhaus des Schulungszentrums rekonstruiert werden konnte, entspricht dieses Haus den Anforderungen großer Tagungen, und wir können einen sehr begehrten, wichtigen Dienst für Kirchen und Freikirchen in unserem Bereich und weit darüber hinaus tun.

3. *Übernommene und neue diakonische Werke*

- 3.1 Das Unitätswaisenhaus und das Kinderheim "Gottestreu" in *Herrnhut* boten die Möglichkeit, die Arbeit des ehem. Erziehungswerkes, wenn auch in veränderter Form weiterzuführen.

Die Direktion plante, die beiden Kinderheime unter *eine* Leitung zu stellen und in *einem* Hause unterzubringen. Dazu ergab sich die

Möglichkeit, als im September 1948 das Diakonissenhaus "Bethanien", Berlin, mitteilte, daß es das Haus "Abendfrieden", das früher ausruhenden Diakonissen gedient hatte und nach dem Krieg Wohnhaus geworden war, verkaufen wollte.

Im Oktober 1949 konnte ein neuer Leiter in diese Arbeit berufen werden, und bereits am 1. April 1950 zogen beide Kinderheime in den mittlerweile von Mietern freigemachten "Abendfrieden" ein.

Durch eine Anzahl Neuaufnahmen konnte die Zahl der Kinder auf 70 erhöht werden. Diese Einrichtung erhielt den Namen "*Unitätskinderheim*" und hat 25 Jahre ihren Dienst, wenn auch unter veränderten Umständen, tun können. Am Anfang des Jahres 1950 waren 40 Jungen und 30 Mädchen untergebracht. 1959 waren es nur noch 40 Jungen, und 1973 nur noch 18 Jungen. Das lag vor allem daran, daß die große Not der Nachkriegsjahre im Blick auf vollwaise und halbweise Kinder nachgelassen hatte, aber auch daran, daß von 1970 an zur Aufnahme in solche Kinderheime die Genehmigung der bisher zuständigen Schule vorliegen mußte. Um das Haus der kirchlichen Arbeit zu erhalten, wurde bereits 1968 der Kindergarten der Brüdergemeinde Herrnhut in die unteren Räume des Hauses aufgenommen. Als das Unitätskinderheim 1975 dann geschlossen werden mußte, war auch das letzte Stück brüderische Erziehungsarbeit in der Nachfolge unserer früheren Heimschulen beendet.

Das Kinderheim in *Niesky*, sowie der "Sonnenschein" in *Ebersdorf* mußten ebenfalls ihre Arbeit als Kinderheime beenden, da die Belegungsfrage nicht mehr zu lösen war. Der "Sonnenschein" in Ebersdorf wurde zum 1. September 1978 umgestellt und wird auch in Zukunft der Kinderarbeit zur Verfügung stehen, indem Kinderrüstzeiten, Erholungszeiten für evangelische Kindergärten, Familienrüstzeiten und Erholungszeiten für geistig behinderte Kinder durchgeführt werden. Das Kinderheim in *Niesky* soll in Zukunft für Rüstzeiten von Kindern und Jugendlichen dienen.

- 3.2 Eine neue diakonische Arbeit wurde in *Herrnhut* mit dem *Altenheim* der Brüder-Unität begonnen, das 1953 in einem ehem. Wohnhaus eingerichtet wurde und nach allerlei Um- und Einbauten ein sehr begehrtes Altenheim mit 30 Plätzen geworden ist.
- 3.3 Um den Gedanken des Erziehungswerkes nun in einer Form weiterzuführen, wie es in unserer Situation möglich ist, entschloß sich die Direktion im Jahre 1969, die in *Herrnhut* vorhandene Ruine des ehem. "Herrschaftshauses" wiederaufzubauen. Auf der danebenlie-

genden freien Fläche war genügend Platz für weitere Bauten. Hier sollte ein Heim für hirngeschädigte Jugendliche entstehen, *das Förderungszentrum "Johann Amos Comenius"*.

So entstanden insgesamt vier Gebäude (Zinzendorfhaus als Verwaltungs- und Wirtschaftsgebäude nebst einigen Mitarbeiterwohnungen, Wohnungsflügel für die Jugendlichen, Mitarbeiterwohnungen und Testwerkstatt), die mit Hilfe des Sonderbauprogramms für "Hirngeschädigte" des Diakonischen Werkes von 1973 an gebaut werden konnten.

Die Tatsache, daß in Herrnhut kircheneigene Werkstätten, einschl. der Firma Abraham Dürninger, ein Gartenbau-Betrieb, 700 ha Forst und ein kleines Gut bestehen, trug mit zu dem Beschluß bei, dieses neue Werk in Herrnhut entstehen zu lassen. So konnten 80 neue Plätze zur Förderung hirngeschädigter Jugendlicher (40 für Jungen, 40 für Mädchen) zur Verfügung gestellt werden. Die Einweihung erfolgte am 17. Juli 1977 unter großer Beteiligung der Gemeinde, des Diakonischen Werkes und des Staates.

Zur Einrichtung eines so großen diakonischen Werkes wäre die Brüder-Unität alleine nicht in der Lage gewesen. Mit Hilfe der Mitglieder und Freunde der Brüdergemeinde sind 1,8 Millionen M zusammengekommen, die Gesamt-Unität, einschl. des Distrikts Bad Boll, hatte 1 Million DM aufgebracht, und das Diakonische Werk zahlte mit Hilfe der Bruderkirchen 5 Millionen DM, so daß die Gesamtkosten von 7,8 Millionen Mark gedeckt waren.

4. Gesamtüberblick der jetzigen Arbeit (1981)

Nach Aufnahme dieser Arbeiten verfügt die Brüder-Unität im Distrikt Herrnhut über folgende diakonische Einrichtungen mit insgesamt etwa 1000 Plätzen:

Diakonissenmutterhaus "Emmaus", Niesky
mit Krankenhaus, zwei Altenheimen, einem Pflegeheim in Niesky sowie einem Altenheim und zwei Kinderheimen in Ebersdorf und einem Altenheim in Hohen-Neuendorf b. Berlin.

Gnadauer Anstalten, Gnadau

mit Zinzendorfhaus (Heim für kirchl. Rüstzeiten), Altenheim und Kindergarten.

In Herrnhut

Altenheim, Christian-David-Gästeheim, Kindergarten, Förderungszentrum "Johann Amos Comenius" und Schulungszentrum

In Kleinwelka

Feierabendheim

Was im Hinblick auf das Förderungszentrum bereits gesagt wurde, gilt auch für die gesamte Diakonie der Brüder-Unität: Sie kann nur getan werden mit Hilfe des Diakonischen Werkes in Berlin.

5. Verbindung zum Diakonischen Werk

Vor dem Zweiten Weltkrieg gab es eine Zinzendorfschulen-GmbH, und die Brüder-Unität war mit dieser als "Fachverband Erziehungswerk" dem damaligen Central-Ausschuß der Inneren Mission angeschlossen.

Bereits im April 1949 hatte das Amtsgericht Herrnhut, das damals noch existierte, der Direktion mitgeteilt, daß die "Zinzendorfschulen-GmbH" erloschen ist. Als dann im Februar 1949 bereits drei Einrichtungen da waren, die zur "Inneren Mission" gehörten, entschloß sich die Direktion, diese drei Einrichtungen (Unitätswaisenhaus in Herrnhut, Kinderheim "Gottestreu" in Herrnhut und Feierabendheim in Kleinwelka) in freier Weise dem Landeskirchlichen Amt für Innere Mission der Ev. Luth. Kirche in Sachsen, Radebeul, anzuschließen "als Beweis unserer freundschaftlichen Verbundenheit mit der IM, jedoch ohne unsere Aufsichtsrechte dadurch preiszugeben".

Im Laufe der nächsten Jahre entstanden weitere diakonische Einrichtungen in den Brüdergemeinen Gnadau, Ebersdorf und Niesky, und es konnten gleiche Vereinbarungen mit den entsprechenden Ämtern der Inneren Mission in Magdeburg, Eisenach und Görlitz abgeschlossen werden. Auf diese Weise wurde die Direktion entlastet und den Diakonischen Werken durch die Landeskirchlichen Ämter für Innere Mission wesentlich geholfen.

Hier zeigte sich jetzt die besondere Struktur der Brüder-Unität, bei der sowohl die "Äußere Mission" als auch "Innere Mission" keine selbständigen Werke sind, sondern von der ganzen Kirche verantwortet und getragen werden. So hat es auch in der Brüder-Unität nie eine Teilung in "Innere Mission" und "Hilfswerk" gegeben.

Früher gab es innerhalb der Direktion einen Dezernenten für das Schulwerk, und bereits 1951 wurde dieses Erziehungsdezernat umbenannt in "Dezernat für Erziehung und Innere Mission" und entsprechend erweitert.

Als 1970 die neue Ordnung des Diakonischen Werkes von der Bundessynode durch Kirchengesetz anerkannt worden war, wurden auch die Fachverbände dieses Werkes neu überprüft. So erhielten wir eine Anfrage vom Diakonischen Werk wegen der noch nicht geänderten Bezeichnung "Fachverband Erziehungswerk der Brüder-Unität". Da die Brüder-Unität als Freikirche nicht gut Fachverband des Diakonischen Werkes werden konnte, entschloß sie sich, eine "Diakonische Konferenz der Evang. Brüder-Unität, Distrikt Herrnhut" ins Leben zu rufen, die nun diesem Fachverband ihren Namen gab.

Diese Diakonische Konferenz hat insofern eine besondere Bedeutung, als sie den diakonischen Vertreter der Brüder-Unität in die Synode wählt und damit auch innerhalb unserer Kirche eine Rechtsfunktion wahrnimmt.

So ist die Brüder-Unität dankbar, durch diesen Fachverband mit dem Diakonischen Werk eng verbunden zu sein und ihren Diakonie-Dezernenten an den Geschäftsführerkonferenzen und an der Hauptversammlung des Werkes regelmäßig teilnehmen lassen zu können.

Durch die Verbindung zum Diakonischen Werk wurde die Brüder-Unität auch mit einbezogen in die Aktion "Stätten des kirchlichen Wiederaufbaus 1971/72", an der die Görlitzer Kirche, der Katharinenhof Großhennersdorf und die Brüder-Unität beteiligt waren, letztere mit den Schwerpunkten: Kirchensaal der Brüdergemeinde Niesky, Christian-David-Gästeheim in Herrnhut und Kinderheim Niesky.

Das Christian-David-Gästeheim konnte dadurch seine bereits im Bau befindliche Erweiterung finanzieren. Die Nieskyer Kirche konnte 1981 während der Unitätssynode wieder eingeweiht werden, und da sie wesentlich teurer wurde als geplant, verpflichtete sich die Direktion, die für das Kinderheim Niesky vorgesehenen Kosten, die nun für die Kirche mit verwendet wurden, selbst zu finanzieren. Z.Zt. läuft die Projektierung für ein Rüstzeitheim für Kinder und Jugendliche.

6. Die geistlichen Dimensionen der Diakonie

Bei einem Bericht wie dem vorliegenden, der in Kürze zusammenzufassen versucht, was im Verlauf von dreieinhalb Jahrzehnten sich in der Diakonie alles getan hat, kommt naturgemäß das Wichtigste immer zu kurz. Das ist die Frage, wie sich die Arbeit an den Pflegebefohlenen ausgewirkt hat und ob und wie es gelungen ist, die Diakonie als eine Art der Verkündigung des Evangeliums zu betreiben.

Das meiste, das hier geschehen ist, wird kaum bekannt, geschweige denn an die Öffentlichkeit dringen können und auch dürfen.

Wie viel seelsorgerliche Hilfe an Kindern und Jugendlichen sowie an deren Eltern, an den Bewohnern der Alten- und Pflegeheime getan worden ist, wird genauso verborgen bleiben, wie die Wirkung der vielen Predigten, die innerhalb der Kirchen Jahr für Jahr gehalten werden. Aber eins darf nicht verschwiegen werden:

Wer in dieser Arbeit gestanden hat oder noch steht, weiß wie wichtig es ist, daß alle Mitarbeiter der Diakonie immer wieder erneut auf diese Hauptaufgabe hingewiesen werden und daß versucht wird, ihnen durch Rüstzeiten und Kurse das nötige Rüstzeug zu vermitteln. Da die einzelnen Einrichtungen dazu kaum in der Lage sein werden, ist es zu begrüßen, daß von zentraler Stelle solche Möglichkeiten angeboten und auch in Anspruch genommen werden. Man sollte nicht verkennen, was gerade in den letzten Jahrzehnten neu im Blick auf die Arbeit an Alten und geistig Behinderten getan werden konnte.

Ein noch nicht überall gelöstes Problem ist die Frage der Integration der diakonischen Werke in die jeweilige Ortsgemeinde. Auch in der Brüder-Unität gibt es da Probleme, obwohl die Diakonie aus der Arbeit der Ortsgemeinden heraus entstanden ist. Wir können aber mit Dank feststellen, daß große diakonische Werke innerhalb der Ortsgemeinden diesen nicht nur ihr Gepräge geben, sondern daß auch nach unserer Kirchenordnung eine feste Verbindung durch Mitgliedschaft der Leiter der diakonischen Werke in den Ältestenräten der Ortsgemeinden gegeben ist.

Die geistliche Betreuung der Heimbewohner liegt z.T. bei den Leitungen selbst, aber manchmal auch offiziell in der Ortsgemeinde. Bei der Einrichtung des Förderungszentrums "Johann Amos Comenius" hat es sich erfreulicherweise gezeigt, in wie starkem Maße die Brüdergemeinde Herrnhut inneren Anteil an dieser Arbeit nimmt, und die Jugendlichen auch in der Stadt Herrnhut, in Geschäften und Betrieben sich ungehindert bewegen können; der Kirchensaal der Brüdergemeinde Herrnhut ist auch ihr Zuhause. Mitarbeiter und Pflegebefohlene sollen und dürfen in den diakonischen Werken und den Ortsgemeinden das Gefühl haben, daß sie in einer christlichen Gemeinde leben und geborgen sein dürfen.

SUMMARY

The collapse of Germany in May 1945 brought about the complete destruction of the educational institutions established by the Moravian Church in the "Eastern Zone" which was to become the German Democratic Republic in the autumn of 1949. This was a catastrophe since about three quarters of all its educational institutions were to be found in this part of Germany: the teacher training college at Niesky, the boarding schools for boys and girls at Kleinwelka, the "Gnadauer Anstalten", the boarding schools at Neudietendorf and Herrnhut. Statistics from the year 1940 show that the Moravian Church then had 1,500 pupils and 175 teachers.

A number of buildings which had been destroyed during the war could not be rebuilt, and there is now no trace, for example, of the teacher training college which once existed in Niesky.

In Kleinwelka it proved possible to transform the boarding school for boys into an old people's home with 100 places.

After various experiments, an old people's home, children's homes, a kindergarten and a conference centre were set up in the "Gnadauer Anstalten". Further rooms were rented out to the Protestant Church. In Herrnhut a new old people's home was opened.

In spite of all the difficulties involved, the Church directing committee attempted to continue the work of the former schools by setting up children's homes. Children were provided with boarding accommodation and they attended the local school. In Herrnhut the two children's homes "Gottestreu" and the "Unitätswaisenhaus" (Moravian orphanage) were amalgamated into the "Unitätskinderheim" (Moravian children's home), which had accommodation for 40 boys and 30 girls. There were other children's homes located at Niesky, Ebersdorf and Gnadau. This charitable work was able to continue unhindered for about 40 years before the state ordered the homes to be closed down. The kindergartens in Herrnhut, Gnadau, and Neudietendorf were allowed to continue.

Fortunately, however, it proved possible to continue working in the educational field, this time with mentally handicapped teenagers. Thus in 1977 the "Support Centre Johann Amos Comenius" was opened. It was built on the ruins of the former Manor House in Herrnhut on the vacant site where once the Sisters' Residence had stood. The Centre has room for 80 mentally handicapped teenagers who receive training and support in the Moravian Commercial enterprises.

The State had taken over the building, which had once housed the boarding school for daughters in Herrnhut, for use as a school, but in 1973 a new school was constructed. The Unity was able to regain possession of the building in which it set up a training centre for conferences. This is now available for use by Church members, as well as the Christian David Guest House built in 1957 from the ruins of the former Brethren's residence.

The "Diakonissenanstalt Emmaus" in Niesky belongs to those pre-1941 institutions which it was possible to take over. It consists of a district hospital, as well as old people's and children's homes in Niesky and Ebersdorf, including a school where domestic science is also taught. This means that the Herrnhut district of the Moravian Church in continental Europe has a social welfare organization with 1,000 places and a staff of 450 persons.

This work could not be carried out without close cooperation with the charitable welfare organizations of the Protestant Churches. We are grateful, therefore, for all the help received from them, our friends and supporters, and all the Moravian Congregations.

Charitable welfare work is the expression of the Christian way of life in the community, and it is of vital importance that the individual communities consider these institutions to belong to them and that they give them their support. Carers and the cared-for are entitled to feel that they live in a Christian Community and to find a sense of security in it.

Bibliographische Übersicht der 1989 erschienenen Veröffentlichungen über die Brüdergemeine (mit Nachträgen)

Zusammengestellt von Paul Martin Peucker

Zum zweiten Mal erscheint diese jährliche Bibliographie, die erstellt wird unter Mitarbeit des Unitätsarchivs in Herrnhut (Frau Pastorin Inge Baldauf und Frau Pastorin Renate Böttner) und des Moravian College in Bethlehem, Pennsylvania USA (Rev. John Thomas Minor). Erfasst werden Veröffentlichungen über die Erneuerte Brüder-Unität (Brüdergemeine), aber auch unveröffentlichte Dissertationen, Diplomarbeiten, Magisterschriften u.ä. Die Meldungen von Titeln oder Belegexemplare werden erbeten an die Bibliothek der Brüdergemeine Zeist, Zusterplein 20, NL-3703 CB Zeist.

Abkürzungen

- Bb* Der Brüderbote. Mitteilungen aus der Herrnhuter Brüdergemeine.
BHZ Bibliographisches Handbuch zur Zinzendorf-Forschung hg. von Dietrich Meyer (Düsseldorf 1987), mit Angabe von Teil und Nummer.
UA Archiv der Brüderunität, Herrnhut.
UF Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine.

I. Bibliographien, Buchwissenschaft

- 1 Deppermann, Klaus u. Dietrich Blaufuß, Pietismus-Bibliographie 1989 mit Nachträgen, in: *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Pietismus* 15 (1989) 266-293.

- 2 Krieg, Dieter, Bibliographie zur Geschichte der Brüdergemeine Neuwied, in: *UF* 26 (1989) 77-87.
- 3 Peucker, Paul Martin, Bibliographische Übersicht der 1987 und 1988 erschienenen Veröffentlichungen über die Brüdergemeine, in: *UF* 26 (1989) 92-106.

II. Allgemeine Darstellungen

- 4 Weinlick, John R., u. Albert H. Frank, *The Moravian Church through the ages. The story of a worldwide, Pre-Reformation Protestant church* (Bethlehem - Winston-Salem: Moravian Church in America, 1989).

III. Alte Brüder-Unität

- 5 Lee, Sook Jong, The relationship of John Amos Comenius' theology to his educational ideas (unveröff. Ph.D. Diss. New Brunswick: Rutgers University, 1987).

IV. Zinzendorfzeit (1722-1760)

- 6 Dam, Willem C. van, *Sie trugen die Fackel weiter. Zwanzig Männer und Frauen, die sich von Gottes Geist bewegen ließen*. Aus dem Holländischen übersetzt von Edith van Dam-Peters (Metzingen, Württemberg: Ernst Franz, 1987) 171 S.
U.a. über Zinzendorf
- 7 Doerfel, Marianne, Georg Leonhard Stock, ein Neustädter Schüler Paul Eugen Layritz' im Dienste der Herrnhuter, in: *Streiflichter aus der Heimatgeschichte* (Neustadt a.d. Aisch: Geschichts- und Heimatverein, 1989).
- 8 Doerfel, Marianne, Ein zweites Halle in Neustadt/Aisch? Zur Geschichte des Neustädter Gymnasiums unter Pietisten und Herrnhutern im 18. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für bayrische Kirchengeschichte* (1989) 141-178.
- 9 Durnbaugh, Donald F., Brethren and Moravians in Colonial America, in: *UF* 25 (1989) 51-68.

- 10 Erbe, Hans-Walter, Herrnhag - Tiefpunkt oder Höhepunkt der Brüdergeschichte?, in: *UF* 26 (1989) 37-51.
- 11 Fabian, Dietrich, *Entwicklung der Roentgen Frisiermöbel* (o.O. [1989]) 31 S.
- 12 Frenzel, Ralf, Die Ausgestaltung der Erziehungswirklichkeit am ersten Pädagogium der Evangelischen Brüder-Unität in Schlesien während der Zeit seines Bestehens (1744-1749) (Diplomarbeit an der Pädagogischen Hochschule "Karl Friedrich Wilhelm Wander" Dresden Sektion Pädagogik/Psychologie/Freundschaftspionierleiter, 1989) 74 S. + Anlagen. [Maschinenschrift, Ex. im UA]
- 13 Grope, Leslie B., Fruit that remained: Zinzendorf's influence on the Australia Lutheran Church, in: *Lutheran Theological Journal* 22 (1988) 123-128.
- 14 Groot, Aart de, Het kusje. Samuel Crellius op de grens tussen socinianisme en piëtisme, in: *Geschiedenis godsdienst letterkunde. Opstellen aangeboden aan dr. S.B.J. Zilverberg ter gelegenheid van zijn afscheid van de Universiteit van Amsterdam*. Hg. von E.K. Grootes u. J. den Haan (Roden: Nehalennia, 1989) 186-195.
Übersetzung d.T.: Das Küsschen. Samuel Crellius auf der Grenze zwischen Sozinianismus und Pietismus. Über sein Verhältnis zur Brüdergemeine.
- 15 Kinkel, Gary Steven, *Count Zinzendorf's doctrine of the Holy Spirit as mother* (unpubl. Ph.D. diss., University of Iowa, 1988) 354 p.
- 16 Peucker, Paul Martin, Heerendyk. Gründung und Auflösung einer Herrnhuter Kolonie in den Niederlanden, in: *UF* 26 (1989) 7-36.
- 17 Podmore, Colin J., Sein Herz sagte ja, sein Kopf sagte nein: Über Wesleys Trennung von den Herrnhutern, in: *Bb* 473 (Dez. 1988) 24-26, 475 (Feb. 1989) 22-25.
- 18 Reichel, Hellmut, Das Ende der Brüdergemeine Herrnhag 1750, in: *UF* 26 (1989) 52-72.
- 19 Reichel, Hellmut, Isaak Iselins Begegnung mit Zinzendorf 1757, in: *UF* 25 (1989) 7-32.
- 20 Schneider, Thomas, Zur Geschichte der Evangelischen Brüdergemeine im 18. Jahrhundert. Eine Religionsgemeinschaft im Spannungsfeld zwischen fortschrittlichem Beitrag und Grenzen. Erziehung und Unterricht in der Brüdergemeine als Spiegelbild dieses Spektrums in der Übergangsperiode vom Feudalismus zum Kapitalismus (Maschinenschrift, Diss. Leipzig 1988) 274 S.

- 21 Seifferth, Sörine, Anstelle Buchgelehrsamkeit - Teilnahme an der vita communis, in: *Bautzener Kulturschau. Monatsschrift über das kulturelle Geschehen des Kreises Bautzen* (1989) H. 7 S. 15-17, H. 8 S. 19-21, H. 9 S. 20-22, H. 11 S. 17-19, H. 12 S. 10-11.
Über die Pädagogik der Brüdergemeine im 18. Jht. Enthält sehr viele Druckfehler, besonders in den Quellenangaben.
- 22 Stephens, W.P., Wesley and the Moravians, in: *John Wesley: contemporary perspectives*. Hg. v. John Stacey, (London: Epworth Press, 1988) 23-36.
- 23 Straube, G., Vidzemes Bralu Draudzu Kustibas Piekriteju Skaita Dinamika, in: *Latvijas PSR Zinatnu Akademijas Vestis [UdSSR]* 6 (1988) 52-64.
Übersicht über die Mitgliederzahl der Brüdergemeine in Vidzeme (Lettland).
- 24 Thorp, Daniel B., *The Moravian community in colonial North Carolina: pluralism on the Southern frontier* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1989) 248 S.
- 25 Tuttle, Robert G., *Mysticism in the Wesleyan tradition* (Grand Rapids: Francis Asbury Press, 1989) 192 S.
S. 100-111: The Moravian Synthesis: Peter Böhler on justification by faith and the doctrine of assurance.
- 26 Ward, W.R., The Renewed Unity of the Brethren: Ancient Church, New Sect or Interconfessional Movement?, in: *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* LXX (1988) 77-92.
- 27 Weinlick, John R., *Count Zinzendorf. The story of his life and leadership in the Renewed Moravian Church* (Bethlehem - Winston-Salem: The Moravian Church in America, 1989).
Neuaufgabe des 1956 erschienenen Buches mit einer neuen Bibliographie von Dr. Gary Kinkel.
- 28 Willmer, Peter, *Lessing und Zinzendorf: eine vergleichende Studie zu Lessings Glauben* (American University Studies Ser. 1, 72) (New York - Bern - Frankfurt am Main - Paris: Peter Lang, 1989) 224 S.
- 29 Zimmerling, Peter, Zinzendorfs Schriftverständnis im Spannungsfeld der Geistesströmungen seiner Zeit, in: *UF* 25 (1989) 69-103.
- 30 Zinzendorf, Nikolaus Ludwig, Zinzendorfs letzte Rede in Herrnhag: Aus dem Jüngerhaus-Diarium vom 9. August 1750, in: *UF* 26 (1989) 73-76.

V. Zeit der Ortsgemeine (1760-1900)

- 31 Doerfel, Marianne, Ein Brief des russischen Reichskontrolleurs Balthasar von Campenhausen zur Verteidigung der Brüdergemeine aus dem Jahre 1823, in: *UF* 25 (1989) 33-50.
- 32 Doerfel, Marianne, John Hartley, an eighteenth-century British headmaster of a German public school, in: *British Journal for Eighteenth-Century Studies* 12 (1989) 145-164.
John Hartley (1762-1811) war 1787-1791 Schulleiter in Uhyst.
- 33 Johnson, Eugene M., u. Ruth Mewaldt Johnson, *John Christian Jacobson: letters and drawings* (Lincoln, Nebraska: Selbstverlag, 1989).
Lebensbeschreibung von J.C. Jacobsen, Herrnhuter Prediger, Lehrer, Musiker, Künstler und achtzehn Jahre lang Vorsitzenden der Provinzial-Ältestenkonferenz (Nordprovinz), mit vielen Briefen, Zeichnungen und Auszügen aus seinen Reisediarien nach Green Bay, New Fairfield, Indiana und Ohio.
- 34 Reinberger, Mark E., *The Baltimore exchange and its place in the career of Benjamin Henry Latrobe* (unveröff. Ph.D. Diss. Ithaca: Cornell University, 1988)
- 35 Wright, Barbara Dowd, *Pilgrim in Bethlehem: a study of the influence of American Moravian pietism on the identity formation of a nineteenth century adolescent woman* (unveröff. Ph.D. Diss. Drew University (USA), 1989) 161 S.
Über Sophia Louise Krause (1811-1846).

VI. 20. Jahrhundert

- 36 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, Der Gebrauch der Täglichen Losungen und Lehrtexte der Brüdergemeine durch Kaiser Wilhelm II. im Exil Doorn 1940/41, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 11 (1989) 52-61.
- 37 Meyer, Matthias, Zwischen Herrnhutertum und Humanismus. Leben und Werk von Landesbibliotheksdirektor Dr. Gerhard Meyer, in: Gerhard Meyer, *Zu den Anfängen der Straßburger Universität*. Hg. von Hans Georg Rott u. Matthias Meyer, (Historische Texte und Studien, 11) (Hildesheim - Zürich - New York: Georg Olms, 1989) 1-16.
Enthält eine Bibliographie von Gerhard Meyer.

- 38 Motel, Hans-Beat, Ein Abbild der weltweiten Ökumene - Synode der Herrnhuter Brüdergemeine auf Antigua, in: *Ökumenische Rundschau* 38 (1989) 224-227.
- 39 Wilde, Margaret D., Moravian Synod meets, in: *One World. A monthly magazine of the World Council of Churches* 140 (Nov. 1988) 18-19.
Bericht über die Unitätssynode 1988 auf Antigua.

VII. Mission und (ehemalige) Missionsgebiete

- 40 Augustin, Stephan, Julius Konietzko und frühe Objekte aus Nordamerika in der ethnographischen Sammlung der Evangelischen Brüder-Unität, in: *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg* NF 18 (1988) 85-92.
- 41 Balie, Isaac, *Die Geskiedenis van Genadendal 1738-1988* (Kaaopstad - Johannesburg: Perskor, 1988) 263 S.
Übersetzung d.T.: Die Geschichte von Genadendal.
- 42 Bray, John, A.H. Francke's La Dvags Kyi Adhbar: the first Tibetan newspaper, in: *The Tibet Journal* (1988) 58-63.
- 43 Bredekamp, H.C., Die verhouding tussen Africo Christian en George Schmidt, 1737-1743, in: *Historia* 33 (Mai 1989) 1-18.
Übersetzung d.T.: Das Verhältnis zwischen Africo Christian und George Schmidt.
- 44 Davis, Davena, *The Dayspring On High Hath Visited Us. An examination of the missionary endeavours of the Moravians and the Anglican Church Missionary Society among the Inuit in the Arctic regions of Canada and Labrador, 1880s-1920s* (Ottawa: National Library of Canada, 1989).
- 45 Johansen, Birgit Julie Fryd, *Slave Schools in the Danish West Indies 1839-1853*, (Examensarbeit Universität von Kopenhagen 1988), 106 S.
Die Verfasserin fußt bei ihrer Untersuchung der Sklavenschulen auf Quellen aus der Brüdergemeine. Besprechung von Helmut Bintz, in: *UF* 26 (1989) 89-91.
- 46 Johnson, Eugene M. u. Ruth Mewaldt Johnson, *The Diaries of John Schnall translated by Elsie Thomas* (Lincoln, Nebraska: Selbstverlag, 1989).
Lebensbeschreibung von John und Margaret Schnall, sein Lebenslauf und 200 Seiten übersetztes Material aus seinen Diarien.

- 47 Loskiel, Georg Heinrich, *Geschichte der Mission der evangelischen Brüder unter den Indianern in Nordamerika* (Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Materialien und Dokumente. R. 2 Leben und Werk in Quellen und Darstellungen, 21) Hg. von Erich Beyreuther und Matthias Meyer, (Hildesheim - Zürich - New York: Georg Olms, 1989) 100* + (16) + 783 S.
Reprographischer Nachdruck der Barbyer Ausgabe von 1789.
- 48 Motel, Hans-Beat, *Nicaragua - Zwischen Gewehr und Gebet: Notizen einer Reise an die Ostküste* (Stuttgart: Quell Verlag, 1989) 119 S.
- 49 *Nördlich von Europa. Reisen deutschsprachiger Forscher nach Grönland, Spitzbergen und anderen Inseln der Arktis zwischen 1760 und 1912.* Ausgewählt u. eingeleitet v. Gerhard Grümmer (Berlin: Verlag der Nation, 1989).
S. 25-58 eine Auswahl aus David Cranz (1723-1777), *Historie von Grönland* (Leipzig 1765): Vorrede, 177-252.
- 50 Perl, Matthias, Gedanken zu den ersten lexikographischen Beschreibungen der romanischen Kreolensprachen unter besonderer Berücksichtigung des Saramakkischen in Suriname, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst-Moritz-Armdt-Universität Greifswald. Geschichtswissenschaftliche Reihe* 37 (1988) 65-68.
- 51 Schneider, Robin, Die Frommen und die Sünder - Zivilisierte und Wilde: die Mission der Rama im Mittelamerikanischen Tiefland [Bibl.], in: *Zeitschrift für Mission* 14 (1988) 221-231.
- 52 Vilas, Carlos M., *State, class, and ethnicity in Nicaragua. Capitalist modernization and revolutionary change on the Atlantic Coast* (Boulder: Lynne Rienner, 1989) 240 S.
Enthält Beschreibungen und Interpretationen der Arbeit der Brüdergemeine in Nicaragua.

VIII. Liturgie, Musik, Verfassung

- 53 *Alternative Orders of Worship* (o.O.: The Moravian Church in Great Britain and Ireland, [1987]) 25 S.
- 54 *Aria-Singi nanga dem wijze vo dem, vo gebruike na hosu en na skolo* (4. Aufl. Paramaribo, Stadszending E.B.G.S. [Evangelische Broedergemeente in Suriname], 1987) VIII + 266 + (2) S.
Unveränderter Nachdruck dieses surinamischen Liederbuches.

- 55 Bosch, Ben van den, Die Entstehung und Entwicklung der Posaunenarbeit der Brüdergemeinen in Deutschland und aller Welt, in: *Posaunen in der Bibel und bei uns vor 1843* (Beiträge zur Geschichte Evangelischer Posaunenarbeit, 1) Herausgegeben von Horst Dietrich Schlemm (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1989) 43-65
- 56 *Handbuch für Versammlungen in der Brüdergemeinde. Eine Arbeitshilfe für Liturgen und Kirchenmusiker* ([Herrnhut - Bad Boll: Direktion der Brüder-Unität, 1989]) 76 S.
- 57 Nicholas, Steve, *The Moravian way of evangelism. A study, discussion, and action guide for congregations* ([Bethlehem: Moravian Church, Northern Province?], 1989).
- 58 Winkler, Klaus, Zur Entwicklung der Blasmusik bei den Herrnhutern im 18. Jahrhundert: Quellenkundliche Studien zu Instrumentarium, Zeremoniell und Repertoire der ersten Posaunenchor, in: *Posaunen in der Bibel und bei uns vor 1843* (Beiträge zur Geschichte Evangelischer Posaunenarbeit, 1) Hg. von Horst Dietrich Schlemm (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1989) 66-96.

IX. Die Gemeinden: Europa

BEDFORD

- 59 *The Bedford Moravian Church in the Eighteenth Century*. Hg. von Edwin Welch, (Bedfordshire Historical Record Society, 68) (Bedford: Bedfordshire Historical Record Society, 1989) 283 p.
Besprechungen von C.J. Podmore, in: *Bedfordshire Magazine. A Quarterly Miscellany and Review of Bedfordshire Life and History* 22 (1989) 129; und von C.J. Podmore, in: *Proceedings of the Wesley Historical Society* XLVII (1990) 132.

BERLIN

- 60 [Wanzlik, Johannes], *Der Böhmisches Gottesacker am Neuköllner Karl-Marx-Platz* (Berlin: Wichern-Verlag, 1989) (7) S.

EBERSDORF

- 61 Weber, Hans-Eberhard, *Ebersdorf in früher Zeit und als Residenz der Reußen (1694 bis 1848)* (Schriftenreihe zur Geschichte Ebersdorfs im Kreise Lobenstein, 2) (Lobenstein: Rat des Kreises, 1987) 39 S.

KÖNIGSFELD

- 62 *Festschrift zum 175jährigen Bestehen [des Königsfelder Schulwerks]* ([Königsfeld: Zinzendorfschulen, 1989]) 82 S.

NEUWIED

- 63 Gollan, Karin, Denkmalschutz und Denkmalpflege im Landkreis Neuwied, in: *Heimatjahrbuch des Landkreises Neuwied* (1989) 45-46.
- 64 Krieg, Dieter, Odyssee einer Kirchturm-Uhr, in: *Heimatjahrbuch des Landkreises Neuwied* (1989) 45-50.

X. Die Gemeinden: Nordamerika

BETHLEHEM

- 65 Zug, Jeannette Barres, *The Old Moravian Chapel. A guided tour* (Bethlehem: Oaks Printing Company, 1989).

NAZARETH

- 66 Weil, Lorna F., *The Indian Graveyard. Nazareth's first burial ground* (Nazareth, Pennsylvania: Nazareth Hall Museum Craft Shop, 1989).

XI. Verschiedenes

- 67 Haar, Jan ter, *De pleinen. Een korte zakenroman* (Amsterdam: Contact, 1989) 142 S.
Roman über die Firma Van Wees & Weiss, die frühere Textilgroßhandlung der Brüdergemeinde Zeist.
- 68 Moore, Ruth M., *The Christmas Surprise* (Scottsdale, Pennsylvania: The Herald Press, 1989) 160 S.
Roman für Jugendliche über Bethlehem, die Brüdergemeinde und den französischen und indianischen Krieg.
- 69 Schiel, Ruth, *Das Haus unter den Sieben Buddhas. Vorwort und Nachwort von Marianne Doerfel* (Stuttgart - Hamburg, J.F. Steinkopf, 1989) 264 S.
Setzt den Roman >Hochzeit in Tibet< von Ruth Schiel (Bibl. 1987/1988: 140) fort und schildert das Wirken der drei herrnhutischen Missionäre

Heyde, Pagell und Jäschke unter den Tibetanern. Nachwort von Marianne Doerfel >Zur Geschichte der Herrnhuter Mission<, S. 238-260.

- 70 Weber, Christian, *Ich bleibe! Alltag in der DDR* (Stuttgart: Quell Verlag, 1989) 120 S.
Besprechung von Burkhard Gärtner, in: *Bb* 485 (Dez. 1989) 26-27.

XII. Buchbesprechungen

- 71 Erbe, Hans-Walter, Besprechung von: Elke Nowak, *Samuel Kleinschmidts "Grammatik der Grönländischen Sprache"* (Studien zur Sprachwissenschaft 4) (Hildesheim 1987), in: *UF* 26 (1989) 88-89. (S. Bibl. 1987/1988: 67).
- 72 Price, Richard, A Caribbean Mission: blood, sweat, and tears - and more blood, in: *Nieuwe West-Indische Gids* 61 (1987) 175-181.
Rezension von Oldendorp, *History of the Mission of the Evangelical Brethren* (Nachdruck, Ann Arbor 1987). (S. Bibl. 1987/1988: 68).

Buchbesprechung

Ökumenische Kirchengeschichte, hg. v. Raymund Kottje und Bernd Moeller. Band 3 *Neuzeit*, 4. veränderte Auflage, Mainz, München 1989, 407 S., Zeittafel

Es ist ein beachtlicher Erfolg für die Herausgeber und die beiden Verlage, daß der hier anzuzeigende 3. Band der "Ökumenischen Kirchengeschichte" seit seinem ersten Erscheinen 1974 nun in 4. Auflage vorgelegt werden kann. Dabei ist die Konzeption der Herausgeber bewußt anspruchslos. Geschichte soll hier nicht aus einem ökumenischen, überkonfessionellen Blickwinkel geschrieben werden, sondern in bewußter Gegenüberstellung behandeln ein katholischer und ein evangelischer Forscher dieselbe Periode je aus ihrer Sicht. Sie legen also eine "gemeinschaftliche Bestandsaufnahme" vor (S. 378). Dies regt zum Vergleich, auch zum kritischen Gespräch an und macht dem Leser häufig seine Unkenntnis der je anderen Position bewußt.

Die neue Auflage besitzt für den Abonnenten dieser Zeitschrift den besonderen Wert, daß hier der Herausgeber von *Unitas Fratrum* das Kapitel über Pietismus und Aufklärung (bisher von Martin Schmidt verfaßt) neu geschrieben hat. Er liefert also eine sehr willkommene Übersicht über die entscheidenden geistigen Bewegungen des 18. Jahrhunderts auf dem engen Raum von knapp 50 Seiten und skizziert damit den für jede Zinzendorf-forschung notwendigen Hintergrund. Schneider besitzt die Gabe, verständlich, sachgerecht und flüssig zu schreiben. Ein Vergleich mit dem Aufsatz von M. Schmidt zeigt, worin die Forschung weitergekommen ist und neue Schwerpunkte setzt. Schneider gliedert überlegt und übersichtlich und wird den Erfordernissen eines Lehrbuchs besser gerecht, wie man deutlich an dem Abschnitt über die Aufklärung erkennen kann. Er behandelt zunächst die zeitlich frühere Entwicklung in den Niederlanden, in England und Frankreich und unterscheidet dann in der deutschen Aufklärung zwischen den drei Phasen Übergangstheologie, Aufklärungstheologie 1740-1780 (= Neologie) und von Kant beeinflusste Aufklärungstheologie nach 1780. Martin Schmidt beschränkte sich im wesentlichen auf die deutsche Entwicklung, stufte zeitlich nicht ab, sondern war vor allem an dem Verhältnis von Pietismus und Aufklärung interessiert, wozu er anregende Perspektiven (auch zu Zinzendorf) aufzeigte. Insofern ist es durchaus wertvoll, die älteren Auflagen ebenfalls einzusehen.

Was nun die Darstellung des Pietismus angeht, so fügt Schneider einen neuen Abschnitt "Frömmigkeits- und Reformbewegungen vor dem Pietismus" (S. 48-52) ein, der den auch von Schmidt behandelten Puritanismus skizziert, aber darüber hinaus die wichtige Entwicklung in den Niederlanden, die sog. *nadere reformatie*, und vor allem die neuen Forschungsergebnisse zu Johann Arndt als dem Auslöser der neuen Frömmigkeitsbewegung des Pietismus (so Johannes Wallmann) aufnimmt. Arndt reagierte auf die Frömmigkeitskrise Ende des 16. Jahrhunderts und hat die lutherische Frömmigkeit für den breiten Strom der katholischen und spiritualistischen Mystik geöffnet, ja wurde auch in den Niederlanden (J.A. Comenius) und Schottland (John Durie) gelesen.

Während M. Schmidt den "mystischen Spiritualismus" recht eindrücklich, aber etwas einseitig nur am Beispiel von Christian Hoburg erläuterte, nimmt Schneider seine ganze Breite in den Blick und geht auf Caspar von Schwenckfeld, Jakob Böhme und vor allem im Trend der heutigen Forschung auf die philadelphische Bewegung um Jane Leade und die Bewegung der Quäker ein. Er behandelt auch die Socinianer in diesem Zusammen-

hang wegen ihrer Ablehnung der Kirchen und ihrer Dogmen, obwohl sie keine Spiritualisten waren.

Wie J. Wallmann läßt Schneider den Pietismus als soziale Bewegung mit Spener und der Errichtung von Konventikeln im Jahre 1670 beginnen. Während noch M. Schmidt die Lehre der Wiedergeburt als das Kennzeichen des Pietismus schlechthin bezeichnete, hält Schneider mit Wallmann die "Hoffnung besserer Zeiten für die Kirche" vor dem Jüngsten Tage neben der Konventikelbildung für das Charakteristische. Schneider behandelt dankenswerterweise neben den großen Gestalten des lutherischen Pietismus, Spener, Francke, Zinzendorf, auch den reformierten Pietismus, der mit dem separatistischen Jean de Labadie (seine Schrift *La réforme de l'église* 1667) und dem kirchlichen Theodor Underreyck (1660 in Mülheim/Ruhr) sogar noch vor dem lutherischen Pietismus Einfluß gewann. Daß Schneider wenigstens einige der großen radikalen Pietisten (Johann Jakob Schütz, Johanna Eleonora von Merlau, Johann Wilhelm Petersen, Gottfried Arnold, Johann Konrad Dippel) vorstellt, entspricht den Forschungen der letzten Jahre, zu denen er selbst wesentlich beigetragen hat. Während der Abschnitt über Gerhard Tersteegen und Johann Heinrich Reitz leider sehr knapp ist und der Bedeutung beider nicht ganz gerecht wird, kommt Zinzendorf nun viel ausführlicher und nuancenreicher zur Geltung als bei M. Schmidt. Zinzendorf wird hier dem radikalen Pietismus nachgeordnet und nicht wie bei M. Schmidt dem lutherischen Pietismus zugerechnet. Auch redet Schneider nicht von einer lutherischen Wende bei Zinzendorf im Jahre 1734. Andererseits werden die Württemberger J.A. Bengel und F.Ch. Oetinger im Anschluß an Spener und Francke vorgestellt, während Schmidt sie als Beispiel für eine territoriale Ausprägung des Pietismus an den Schluß des Abschnitts stellte. Hier hat in der Tat die heutige Forschung andere Akzente gesetzt. Möge dieser Vergleich zur Lektüre anregen.

Düsseldorf

Dietrich Meyer

Personenregister

- Agnes Maria Friederika von
Promnitz 42
- Allendorf, Johann Ludwig Konrad
78
- Anna Maria von Sachsen-Weißen-
fels 38, 44
- Anna Friederika Reichsgräfin von
Promnitz 78
- Antes, John 81
- Arnold, Gottfried 69
- August der Starke 37
- August Ludwig, Fürst 78
- Augustinus 111
- Bach, Carl Philipp Emanuel 76
- Bach, Johann Sebastian 23, 27, 34,
50, 63, 66, 74, 79
- Balthasar Friedrich von Promnitz-
Halbau 42
- Barthold, Friedrich Wilhelm 37,
41
- Bebermeyer, Gustav 52
- Beets, Jan 16f
- Bertram, Johann Gottlieb 17f
- Beyreuther, Erich 29, 37, 39, 44
- Bintz, Helmut 28
- Blankenburg, Walter 67
- Blume, Friedrich 65, 72
- Böhler, Peter 94, 98, 100
- Bohn, Christian Heinrich 17
- Briski, Gabriel 9f
- Brockes, Barthold Heinrich 26, 29f
- Calker, Bernhard Christian 10
- Callenberg, Gräfin 42
- Comenius, Johann Amos 125
- Curnock, Nehemia 90, 99
- Cyprianus, Ernst Salomon 54
- Daams, Joost 14
- Dassa, Theodorus 56
- David, Christian 57
- Deknatel, Johannes 9, 12
- Dippel, Johann Konrad 51
- Dober, Leonhard 10
- Edelmann, Joh. Chr. 49
- Engelbach, Johann Jakob 67
- Engelke, Bernhard 31f, 73, 77
- Erbe, Hans-Walter 23, 36f, 39-41,
79
- Erdmann von Promnitz, Balthasar
38
- Erdmann II. von Promnitz 34, 37,
39, 42, 44, 46, 50
- Erikson, Erik 123
- Euchenauer, Johann Andreas 19
- Fasch, Johann Friedrich 23-88
- Fasch, Karl Friedrich Christian 36,
76
- Feller, J. 38
- Finscher, Ludwig 28
- Fowler, James 123f
- Franck, Salomon 27
- Francke, August Hermann 37ff,
43, 48
- Freeman, Arthur 113
- Freylinghausen, Johannes Anasta-
sius 44
- Friedrich II. 76

- Geck, Martin 79
 Georg, David 62
 Gersdorf, Abraham von 12
 Goeze, Melchior 61
 Graun, Carl Heinrich 31, 69, 80f
 Grimm, Johann Daniel 79
- Händel, Georg Friedrich 80
 Häntzschel, Joh. Gottfried 56
 Hagedorn, Friedrich 26
 Hartung, Günter 38
 Haydn, Joseph 24, 80f
 Haydn, Michael 80
 Heiduk, Franz 46, 51, 54
 Heinrich XXIII. Reuß-Köstritz 71
 Heinrich XXIV. Reuß-Köstritz 38f
 Henning, Christian 19
 Herold, Johann Conrad 10, 16, 19
 Hickel, Helmut 157
 Hiller, Johann Adam 74, 77
 Hoburg, Christian 62
 Hörner, Hans 25f, 33
 Hoffmann, Christian Andreas 10, 19
 Hoffmann, Winfried 79
 Hollander, J.R. 33
 Hunold, Christian Friedrich (Me-
 nantes) 26, 68, 71
 Huß, Johann 61
 Hutton, James 70, 97, 144
 Huurkamp van der Vinne, Pieter
 12, 16-19, 21
- Jung, Carl G. 123
 Jongejan, Frans 18
- Kampen, Nikolaas van 14
 Kasthuber, Conrad 9
 Keiser, Reinhard 68
- Kinkel, Gary Steven 89
 Klawe, Johann Friedrich 10, 14-20
 Klopstock, Friedrich Gottlieb 48, 61
 Kluge, Dr. 73
 Koch, Eduard Emil 50
 Krause, Christian Gottfried 70
 Krieger, Johann Philipp 46
 Kroeger, Karl 81
 Kuhnau, Johann 38, 68f
- Lanczkowski, Günther 152
 Lange, Conrad 9, 14
 Latrobe, Christian Ignatius 81f
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 48
 Lewis, A.J. 134
 Löscher, Valentin Ernst 43, 46
 Lowens, Irving 82
 Lütjeharms, Wilhelm 8f
 Luther, Martin 34, 60
- Marpurg, Friedrich Wilhelm 73f
 Mattheson, Johann 29
 Meekeren, Gilles van 15, 17
 Menke, Johann Burkhard 46
 Meusel, Johann Georg 42, 51
 Meyer, Dietrich 178, 185
 Meyer, Gerhard 28, 37
 Mildenerger, Michael 152
 Molther, Philipp Heinrich 97f
 Moreau, Maria 18
 Morzini, Graf 72, 74
 Movio, Caspar 62
 Müller, K. 144
 Müller, Samuel 26
- Neumeister, Erdmann 23-88
 Nielsen, Sigurd 133
 Nikolaus I., Esterházy 25
 Nyborg, Johann Peter 19

- Oel, Menno van 7
 Oetinger, Friedrich Christoph 56
 Orthlieb, Johann Ludwig 19
 Osiander, Adreas 61
- Park, Hyung-Kyu 153
 Paulus 120ff, 125, 127ff
 Peter, Friedrich 9f
 Peter, John Frederik 32
 Petersen, D. 49
 Petersen, Johann Wilhelm 48, 51
 Petzold, Martin 50, 74, 76, 78
 Peuker, Paul Martin 169
 Pezel, Johann 38
 Philipp, Guntram 23
 Piehl, Björge 10, 16f
 Postel, G. 26
 Printz, Wolfgang Caspar 47
- Rackwitz, Werner 34, 36
 Rahtmann, Hermann 62
 Reichel, Jörn 28, 60
 Reuss, Johann Jacob 19
 Reußin, Ernestine 71
 Ris, Cornelis 16
 Rolle, Johann Heinrich 80
 Ruhnke, Martin 28, 40
- Sander, Heinrich 23f, 74
 Sander, Nikolaus Christoph 25
 Schaft, van der (Witwe) 17f
 Scheibe, Johann Adolf 40, 70, 78
 Schelle, Johann 38
 Schiffert, David 10, 20
 Schlimm, Henning 155
 Schmidt, Heinz 72
 Schmidt, Johann Andreas 56
 Schmidt, Martin 98f, 102
 Schmidt, Wilfried 73
- Schmolck, Benjamin 32
 Schneevoogt (Witwe) 17f
 Schneevoogt, Maria 17f
 Schneider, Gottlob Martin 10, 20
 Schneider, Hans 46, 64, 185
 Schreiter, J. 113
 Schütz, Joh. Georg 64
 Schulze, A. 144
 Schwencckfeld, Caspar 61f
 Siwicke, Friedrich 10, 19
 Sonntag, K.G. 33
 Spangenberg, A.G. 93, 100
 Spener, Philipp Jakob 34, 51
 Spitta, Ph. 27
 Stann (Ehepaar) 18
 Stare, Ephraim 10, 20
 Steinmetz, Johann Adam 76
- Telemann, Georg Michael 30, 33
 Telemann, Georg Philipp 23-88
 Telemann, Maria Wilhelmina Eleonora 47
 Thomas, M. M. 153
 Töltshig, Johann 60
 Töpfer, Dr. 73
- Uffenbach, Johann Friedrich Armand von 30, 32
 Uttendörfer, O. 141, 143
- Vlucht, Geertraud van der 18
 Volck, Alexander 49
- Waldberg, Max von 49f, 65, 71
 Wallmann, Johannes 34
 Weigel, Valentin 61f
 Weinlick, J.R. 140
 Werner, Sigismund Johann 61

Wesley, John 89-112
Wilkens, M.A. 26
Willem IV. 13
Willem V. 20
Witt, Jakobus de 10, 12, 16
Witt, Josina de 18
Wollstadt, H.J. 158
Wuttgenau, Gottfried Ernst von 38

Zachariae, Friedrich Wilhelm 31
Zelter, Carl Friedrich 36, 77
Zimmermann, J.J.D. 26
Zinzendorf, Karl von 25, 71
Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von
7f, 13ff, 23, 25, 39, 51, 57-60, 64,
69, 72, 74, 89-112, 115f, 119f,
122f, 126, 134-156

Ortsregister

Akkrum 19
Amsterdam 7ff, 15, 18ff
Arnstadt 34
Barby 17, 160
Berlin 107, 159, 162
Berthelsdorf 15
Bethlehem, Pa. 23
Bouxwiller 67
Christiansfeld 80
Dänemark 157
Dauba 157
Dresden 36f, 76
Ebersdorf 157, 162, 164
Eckertsberg 44
Eisenach 47, 51, 165
Erfurt 17, 19
Felgeleben 160
Gnadau 159f, 164
Görlitz 165
Gothenburg 17
Großhennersdorf 165
Haarlem 7-22
Halle 39, 44
Hamburg 23, 31, 50ff, 68, 76
Hannover 56
Heerendyk 7, 9, 82
Herrnhut 53, 56f, 60, 63f, 80,
133f, 141ff, 157ff

Hohen-Neuendorf 164
Holland 157
Hoorn 16
Kleinwelka 159f, 164
Köthen 78
Leipzig 34, 36ff, 43, 46, 72, 74
London 89, 97
Lübeck 17
Magdeburg 76, 165
Marienborn 15f
Mühlhausen 34
Nazareth, Pa. 82
Neudietendorf 159f
Niederlande 7
Niesky 157ff, 162, 164f
Nordhausen 57
Philadelphia 136
Pleß 39, 41
Riga 33
Sorau 34, 37-40, 44, 46-51, 60
Teschen 39
Tübingen 52
Vancouver 151
Weimar 34
Weißenfels 44, 46f
Wien 71
Zeist 7f, 13ff, 18-21
Zerbst 74, 77

Unitas Fratrum

Inhaltsübersicht für die Hefte 1 bis 27/28

"Unitas Fratrum" ist das wissenschaftliche Organ des Vereins für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine und erscheint seit 1977. Die folgende Inhaltsübersicht führt alle Beiträge auf - ausgenommen die Buchbesprechungen - und veranschaulicht die spezifische Thematik der brüdergeschichtlichen Forschung. Angesichts der durch die Brüder-Unität gegebenen globalen Spannweite wird in Deutsch und Englisch publiziert. Kurze Zusammenfassungen (Summaries) geben den Gedankengang der Beiträge wieder. Jedes Heft wird durch ein Namens- und Ortsregister erschlossen. Seit 1989 erscheint jährlich eine bibliographische Übersicht der im Vorjahr erschienenen Veröffentlichungen über die Brüdergemeine, bearbeitet von Paul Martin Peucker. Die ausführliche Rezensionstätigkeit, die hier aus Platzgründen nicht ausgewiesen werden kann, informiert in enger Zusammenarbeit mit der Pietismusforschung über die gesamte für die Brüdergeschichte wichtige Literatur. Besondere enge Verbindungen bestehen zum Moravian Theological Seminary in Bethlehem, Pa., dem amerikanischen Zentrum der brüdergeschichtlichen Forschung.

Die Schriftleitung für die Hefte 1 bis 16 lag in den Händen von Kirchenoberarchivrat Pfarrer Dr. Dietrich Meyer (Düsseldorf). Die Hefte 17 bis 27/28 wurden von Professor Dr. Hans Schneider (Marburg) redigiert.

1	84 Seiten. 1977. Nachdruck 1979	
	Otto Uttendorfer: Die Dichtungen Zinzendorfs von 1750 bis 1760	3
	Hans-Walter Erbe: Die Zinzendorfschule in Tossens	26
	Stephan Mulder: Moratorium oder Fortsetzung der Missionsarbeit in Suriname?	41
	Selwyn Hastings: Eröffnungspredigt der Unitätssynode 1974 in Kingston, Jamaica	47
	Dietrich Meyer: Deutschsprachige Zeitschriften der Brüderunität (mit Bibliographie)	53
2	104 Seiten. 1977	
	Theodor Gill: Herrnhut - Freikirche in der Landeskirche	3
	Gudrun Meyer, geb. Hickel: Herrnhuts Stellung innerhalb der sächsischen Landeskirche bis 1737	21
	Hans-Walter Erbe: Zur Musik in der Brüdergemeine	46
	Zinzendorfs Rede zum 12. Mai 1759 in Heerendyk	75
3	140 Seiten. 1978	
	Wolfgang Forell: Die Mission der Brüdergemeine unter den Delawaren in Ohio während des Unabhängigkeitskrieges	3
	Ilse Tödt, geb. Loges: Die Kultur der Delawaren und die Herrnhuter Mission	22
	Theodor Gill: Die Jugend der Brüdergemeine in Deutschland 1910-1945 (1. Teil)	32
	Sybille Reventlow und Suzanne Summerville: Die Christiansfelder Musikataloge - Neues Forschungsunternehmen in Dänemark	65
	Joan M. Ritchie: The family of La Trobe	70
	Hans Schneider: »Die rechte Gestalt der Wölffe in der Kirche«	74
	Zum Verhältnis Brüder-Unität - Evangelische Kirche in Deutschland	111
	Alte Musikalien in Herrnhuter Archiven. Angezeigt von Hans-Walter Erbe	118

4 128 Seiten. 1978

W. Lutjeharms: Der Beitrag Zinzendorfs zum Begriff des Numinosen	3
Theodor Gill: Die Jugend der Brüdergemeinde in Deutschland 1910–1945 (2. Teil).	17
Miroslav Plecháč: J. A. Comenius und die Belebung der Brüder-Unität im 18. Jh.	35
Ekkehard Langner: Eine Ortsgemeine um 1800. Die Herrnhuter in Neuwied in Reiseberichten der Zeit	52
Erich Beyreuther: Der Glaube an Gott bei Zinzendorf und bei Martin Buber	70
Hermann Wellenreuther: Politische Patronage von John, Fourth Duke of Bedford, und die Stellung der Herrnhuter Brüdergemeinde in dem Borough of Bedford, 1745–1755	85
Theodor Kootz: Kapitalismus und Christentum im Blick auf die Wirtschaftsordnung Alt-Herrnhuts	94

5 Themenheft »Südafrika-West«

144 Seiten. 1979

Martin Schütz: Die Herrnhuter Mission in Südafrika-West am Ende des 19. Jh.	3
Bernhard Krüger: Die Brüdermission in Südafrika-West während des Burenkrieges 1899–1902	25
Paul Willibald Schaberg: Herrnhutischer Kirchbau in Südafrika-West	53
Paul Willibald Schaberg: Die Finanzielle Verselbständigung von Südafrika-West	72
August William Habelgaarn: The role of the local Church in Socio-Economic change. The »alternative Community«	97
Henning Schlimm: Zeugnisse aus der südafrikanischen Brüder-Unität zum Leben in Südafrika	103

Kleine Mitteilungen

Siegfried Bayer: Ein Kreuzifix Zinzendorfs?	111
Hermann-Ad. Stempel: Zinzendorfs Kinderreden	112

6 144 Seiten. 1979

Hans-Walter Erbe: Die Grundsteinlegung zum Brüderhaus in Herrnhag 1739	3
Karl Kroeger: James Hutton's tunebook of 1744: An early source of Moravian chorales	44
Walther Günther: Richtungskämpfe im Protestantismus heute, besonders in der Bundesrepublik Deutschland	59
Hans-Windekilde Jannasch: George Meredith in Neuwied	81
Theodor Kootz: Christentum und Sozialismus, gestern bei den Herrnhutern und heute	89
Dietrich Meyer: Zinzendorfs englische Gelegenheitslieder und das englische Gesangbuch von 1754	107

7 Themenheft »250 Jahre Losungen«

106 Seiten. 1980

Grußwort von Landesbischof D. Helmut Claß	1
Erich Beyreuther: Die Herrnhuter Losungen und ihre Entstehungsgeschichte	4
Hans-Wolfgang Heidland: Die Losungen im Ringen des Glaubens heute	16
Rudolf Kassühlke: Anfragen an das Auswahlprinzip und die Sprache der Losungen	34
Wolfgang Caffier: Wie das Losungsbuch entsteht	42
Erfahrungen mit dem Losungsbuch. Ein Rundgespräch mit einer Einführung von Johannes Kuhn	53

Walther Günther: Dietrich Bonhoeffer und die Brüdergemeine	62
Willibald Schaberg: Die Losung in Südafrika, westliche Kapprovinz	72
Wilhelm Lutjeharms: The Litany	76

8 112 Seiten. 1980

Ingeborg Baldauf: Das Archiv der Brüder-Unität in Herrnhut	3
Jan Marinus van der Linde: Der andere Comenius	35
Amedeo Molnár: Die Auseinandersetzung zwischen der kleinen und der großen Partei der Alten Brüder-Unität	49
Werner Burckhardt: Die Jahreswechselfeier in der Brüdergemeine	59
Eberhard Bernhard, Hans-Walter Erbe: Ein »Offener Brief« von Otto Uttendörfer im März 1945	77
Martin Theile: Zum Verhältnis von Christentum zu Kapitalismus und Sozialismus	89

Kleine Mitteilungen

Hans-Walter Erbe: Wechsel in der Leitung der Moravian Music Foundation	93
Hans-Walter Erbe: Zum Tode von John R. Weinlick (1908–1980)	93
Dietrich Meyer: Spurensicherung – ein Zugang zur Geschichte für Jugendliche?	94

9 164 Seiten mit 1 Abbildung. 1981

Amedeo Molnar: Luther und die Böhmisches Brüder	3
Martin Theile: Politische Ethik aus der Liebe Gottes. Die Theologie des Bauern Petr aus Chelcice	24
Hartmut Beck: Die peregrinatio hominum in der missio dei	57
Horst Orphal: Karl Adolph von Schachmanns Leben und Apologie für Zinzendorf	71
Arthur Freeman: The understanding of scripture within the Moravian Tradition	102
Arthur Freeman: Reflections on the right use of scriptures with a view to the love of god	111
Dietrich Meyer: Biblische Theologie als Aufgabe für die Brüdergemeine heute	121
Hans-Walter Erbe und Theo Kootz: Wilfried Tietzen; ein brüderischer Erzieher	126

Leserbriefe – Zum »Offenen Brief« von Otto Uttendörfer

Aus einem Brief von Heinz Schmidt	133
Aus einem Brief von Theo Kootz	135
Aus einem Brief von Theo Kootz an Martin Theile	137
Aus einem Brief von Martin Theile an Theo Kootz	140
Aus einem Brief von Theo Kootz an Martin Theile	143
Aus einem Brief von Martin Theile an Theo Kootz	147

10 180 Seiten. 1982

Boris Uher: Blahoslav als Pädagoge	3
Jan Marinus von der Linde: Eine holländische Pfarrfrau begegnet der Brüdergemeine. Briefe von Jacobina Masman-Uden 1796–1798, 1820	11
Pieter Jansen: Die Surinamer in den Niederlanden und die Kirchen	23
J. van Raalte: Eine Kulturkrise ist kein Teufelskreis	36
Joachim Bieneck: »Wahre Theologie hat allemal Kraft«. Zur Gegenwartsbedeutung von Zinzendorfs Kreuzestheologie	53
Aleksander Radler: Die Theologischen Implikationen der Zinzendorfdeutung Hermann Plitts	68
Dennis Glew: Christian Wedsted's Journey from London to Pennsylvania, June 13 – September 14, 1753	86

Die Bible Studies der Unitätssynode 1981 in Herrnhut: Address by Dr. Philipp Potter on August 31, 1981 in Herrnhut	99
Dorothea Moreton: »Unity«. Philippians 2: 1–11	104
Theo Gill: The Moravian Church on its Pilgrimage	111
Martin Wessels: »Peace«. Ephesians 2: 11–22	118
Dick W. C. van Rheenen: »Christian Life«. Philippians 2: 12–18	122

Miszellen

Hans Walter Erbe: Hans Windekilde Jannasch 1883–1981	127
Dietrich Meyer: Zeugnisse der Brüdergemeine Berlin-Neukölln auf der Preußen-Ausstellung 1981	132
Dietrich Meyer: Geisterfahrung und Gemeindeleben. Ein Tagungsbericht	133
Gerhard Meyer: Nachtrag zum Uttendörfer-Brief	147

11 Die Herrnhag-Kantate von 1739

Ihre Geschichte und ihr Komponist Philipp Heinrich Molther.
Von Hans-Walter Erbe mit Beiträgen von Martin Geck und Robert Steelmann.
176 Seiten mit 6 Abbildungen und vollständiger Partitur-Wiedergabe. 1982

Der historische Hintergrund	11
Die Feier am 2. September 1739	17
Der Inhalt der Kantate	23
Der Text der Kantate	29
Erläuterungen zum Text	35
Wandlungen und Wirkungen der Kantate	46
Philipp Heinrich Molther. 1714–1780. Ein herrnhutisches Lebensbild	55
Martin Geck: Die erste überlieferte geistliche Musik der Brüdergemeine	91
Robert Steelmann: Die Herrnhag-Kantate in Amerika	96
Wiedergabe der Partitur	103
Anmerkungen	145
Zitierte Quellen und Literatur	164
Personenregister, Ortsregister	167

12 136 Seiten mit 5 Abbildungen. 1983

Helmut Bintz: Triebkräfte und Ziele der Brüdermission bei Zinzendorf und ihre Bedeutung für uns	3
Hans Merian: Nikolaus Andreas Jäschke. Zu einem Portrait von Joh. Valentin Haidt	13
Paul Willibald Schaberg: Die Herrnhuter Mission und die Broederkerk in Südafrika-West während des Zweiten Weltkrieges und danach (1939–1949)	20
Theodor F. Hartmann: The Prospective of the American Moravian Church in its Overseas Mission	33
Arthur F. Freeman: Mission, Church and World	38
Hartmut Beck: Herrnhuter und Salzburger vor 250 Jahren. Die Nürnberger Bibelaktion 1732	45
Noemi Rejchrtova: Zur alten Brüderunität. Ein Forschungsbericht über die nach 1945 entstandene Literatur	74
Klaus Künzel: Die Brüdergemeine Neuwied in siedlungsgeschichtlicher Sicht. Die Geschichte des Herrnhuter Viertels	89

Kleine Mitteilungen

Marianne Doerfel: Bruder Quadratfuß	103
Peter Stein: Die kreolischen Lieder des Weihnachtsgottesdienstes vom 25. Dezember 1754 in St. Thomas	106

13	116 Seiten und 4 Tafeln mit 4 Abbildungen. 1983	
	Karl-Heinz Lochter: Brüdergemeinde und Singgemeinde	3
	Gerhard Schäfer: Der Württembergische Pietismus und die Brüdergemeinde	45
	Erich Beyreuther: Anmerkungen zum Thema Zinzendorf und Oetinger	65
	Adolf Vacovsky: Geschichte der Brüdergemeinde in Herzogwald	76
	Suzanne Summerville: Two late 18th century songbooks in the Christiansfelder Col- lection	93

14	132 Seiten. 1984	
	Hans-Walter Erbe: Albrecht Sutor (1691–1758). Ein Pfarrerleben in Estland zwi- schen Luther und Zinzendorf	3
	Pierre Deghaye: Die Religionen und die eine wahre Religion bei Zinzendorf	58
	Karl Kroeger: A Preliminary Survey of Musical Life in the English-Moravian Settle- ments of Fulneck, Fairfield and Ockbrook during the 18th and 19th Centuries	95
	Werner Jäckh: Die Übergabe von Bad Boll an die Brüdergemeinde 1920. Mit zwei An- sprachen von Adolf Preiswerk und Eduard Vopelius	101

15	106 Seiten und 2 Tafeln mit 3 Abbildungen. 1984	
	Hans-Walter Erbe: Die Nieskyer Erweckung 1841	3
	Jan Marinus van der Linde: Theologische Ausbildung in Zeist und Paramaribo	32
	Arthur Freeman: Moravian Theological Seminary Bethlehem, Pa.	41
	Andrew A. Kyomo: Work at the Moravian Church Theological College Mbeya, Tanzania	46
	Peter Stein: Die ersten »Kreolisten«: Die Herrnhuter Missionare im 18. Jahrhundert auf Sankt Thomas	53
	Arthur Freeman: Recovering our heritage: envisioning our future	64
	Marianne Doerfel: Die Brüdergemeinde in Philadelphia bei Rudyard Kipling. Histori- sche Hintergründe	78

Kleine Mitteilungen

	Klaus Schaller: Die Geschichte der böhmischen Exulanten in Berlin (1732–1766) nach Matthias Servus	87
	Die Comeniusforschungsstelle in Bochum	90

16	156 Seiten und 3 Tafeln mit 6 Abbildungen. 1985	
	Ernst Schering: Philipp Jacob Spener, der Vater des Pietismus	3
	Boris Uher: Schulwesen und Erziehung in den Anfängen Herrnhuts	14
	Willem Lutjeharms: Drei Gelegenheitsgedichte Zinzendorfs	30
	A. Pontoppidan Thyssen: Die Bedeutung der Herrnhuter im Kampf gegen die Auf- klärung am Beispiel Christiansfeld	38
	Dietrich Meyer: Dozent Gustav Claß und sein Ausscheiden aus dem Theologischen Seminar der Brüdergemeinde im Jahr 1872	45
	Ruth Felgentreff: Die Kirchenlitanei der Brüdergemeinde als Grundlage für das Fürbittengebet der Kaiserswerther Diakonissenschaft	89
	Paul Willibald Schaberg: Die Gesangbücher der Brüdergemeinprovinz Südafrika- West	101
	Norman Driver: Entstehungsgeschichte der tibetischen Bibel	114

Dokumentation

	Auszug aus dem Tagebuch der Brüder Heyde und Pagell vom 24. Juni bis 4. August 1855 während ihrer Tibetreise	122
--	---	-----

17	96 Seiten. 1985	
	Hellmut Reichel: Die Anfänge des Herrnhuter Predigerkonferenz	7
	Leiv Aalen: Zinzendorf als Kommentator der Confessio Augustana	57
	Hans Schneider: Ein "Schreiben an die Juden" (Freiwillige Nachlese III. 4) Hochmann, Zinzendorf und Israel	68
	Edwina Thedford: Cantatas for one or two Solo Voices by Johann Daniel Grimm (1719-1760)	78
	Paul Theile: Zur Tibetischen Bibel	79

18	96 Seiten mit 2 Abbildungen. 1986	
	Gerhard Reichel: Die Anfänge der Brüdergemeine in Neuwied	7
	Karl Kroeger: John Antes at Fulneck	25
	Hermann-Adolf Stempel: Zinzendorfs religionspädagogische Ansätze in den "Kinder-Reden"	38
	Klaus Koschorke: Die ersten Herrnhuter auf Ceylon. Das Unternehmen des David Nitschmann Syndikus und Dr. Eller nach einer neuen Quelle	53
	Annette Luise Birkner: Fremdsprachige Buchproduktion in Herrnhut 1860-1930. Mit einer Bibliographie	69

19/20	176 Seiten mit 16 Abbildungen. 1987	
	Winfred A. Kohls: Der Donationsbrief der russischen Kaiserin Katharina II. vom 27. März/7. April 1767 für Sarepta	7
	Jaroslav Pánek: Der Weg nach Rixdorf. 250 Jahre Böhmisches Dorf in Berlin-Neukölln (früher Rixdorf), 1737-1987	67
	Eberhard Bernhard: Die Entstehung des Buches der Versammlungen. Ein Beitrag zur neueren Liturgiegeschichte der Brüdergemeine	91
	Manfred Taube: Tibetisch-sprachige und tibetische Sprache betreffende Literatur im Archiv der Evangelischen Brüder-Unität Herrnhut	110

21/22	Themenheft > American Indians and the Moravians < Tagungsbericht mit den Vorträgen, gehalten auf dem American Indian Symposium 1986 in Bethlehem, Pa (USA). Herausgegeben von Professor Dr. Winfred A. Kohls. 220 Seiten mit 9 Abbildungen. 1988. Englisch-sprachig mit deutschen Zusammenfassungen.	
	Winfred A. Kohls: Foreword	7
	Henry W. Bowden: Achievements and Prospects in Studying Indian Missions	15
	Henry L. Williams: A Brief Survey of the Moravian Mission to the North American Indians	29
	David A. Schattschneider: Moravian Approach the Indians. Theories and Realities	37
	Donald P. St. John: The Regeneration of Time. Indian Prophets and Frontier Pressures 1760 - 1820	49
	James Loan Bear Revey: A Lecture Presented at the Sun Inn Indian Symposium	61
	Marshall J. Becker: The Moravian Mission in the Forks of Delaware	83
	Paul Larson: Mahican and Lenape Moravians and Moravian Music	173
	Jean Wesner: American Indians and Moravians	189
	Marshall J. Becker: William A. Hunter. In Memoriam	203

23/24 Herrnhag

Eine religiöse Kommunität im 18. Jahrhundert.

Von Hans-Walter Erbe: 220 Seiten mit 25 Abbildungen. 1988. Kapitel-Übersicht	
1 Vorbemerkungen	13 Das Seminar
2 Die Gründung von Herrnhag 1738	14 Mährische Opposition
3 Die Mähren und Graf Zinzendorf	15 Die Rolle der Dichtung
4 Die Bewohnerschaft von Herrnhag	16 Kreuzluftvögelein
5 Die Parole für Herrnhag	17 Die Geschlechtlichkeit
6 Frömmigkeit und Sprache	18 Das Leben ein Fest
7 Zinzendorfs Aufbruch nach Amerika 1741	19 Das Leben ein Spiel
8 Die Generalkonferenz	20 Zwischenphase
9 Eine Ordensgründung	21 Wende
10 Zinzendorfs Rückkehr 1743	22 Sichtung
11 Die jüngere Generation	23 Umschlag und Ende 1750
12 Die Entscheidung	24 Rückschau

25 111 Seiten mit 1 Abbildung. 1989

Hellmut Reichel: Isaak Iselins Begegnung mit Zinzendorf 1757	7
Marianne Doerfel: Ein Brief des russischen Reichskontrolleurs Balthasar von Campehausen zur Verteidigung der Brüdergemeine aus dem Jahr 1823	33
Donald F. Durnbaugh: Brethrens and Moravians in Colonial America	51
Peter Zimmerling: Zinzendorfs Schriftverständnis im Spannungsfeld der Geistesströmungen seiner Zeit	69
Hans-Walter Erbe: Nachruf auf Richard Träger (1901-1988)	104

26 111 Seiten. 1989

Paul Martin Peucker: Heerendyk. Gründung und Auflösung einer Herrnhuter Kolonie in den Niederlanden	7
Hans-Walter Erbe: Herrnhag - Tiefpunkt oder Höhepunkt der Brüdergeschichte?	37
Hellmut Reichel: Das Ende der Brüdergemeine Herrnhag 1750	52
Zinzendorfs letzte Rede in Herrnhag am 9. August 1750	73
Dieter Krieg: Bibliographie zur Geschichte der Brüdergemeine Neuwied	77
Paul Martin Peucker: Bibliographische Übersicht der 1987 und 1988 erschienenen Veröffentlichungen über die Brüdergemeine	92

27/28 192 Seiten mit 4 Abbildungen. 1990

Menno van Oel: Die Brüdergemeine zu Haarlem im 18. Jahrhundert	7
Guntram Philipp: Herrnhuter Texte für Telemann'sche Passionsmusiken?	23
Gary Steven Kinkel: The Big Chill (Wesley and Zinzendorf)	89
Arthur Freeman: Brüderische Glaubensidentität und die Weitergabe des Evangeliums	113
Sigurd Nielsen: Die Spiritualität der frühen Herrnhuter	133
Henning Schlimm: Bemerkungen zu dem Artikel von Sigurd Nielsen	155
Helmut Hickel: Die Geschichte der Diakonie der Evangelischen Brüder- Unität, Distrikt Herrnhut, seit 1945	157
Paul Partin Peucker: Bibliographische Übersicht der 1989 erschienenen Veröffentlichungen über die Brüdergemeine	169

Anschriften der Herausgeber

Oberstudiendirektor i.R. Dr.phil. Dr.h.c. Hans-Walter Erbe
D 7801 Stegen, Am Sommerberg 16

Kirchenarchivdirektor Pfarrer Dr. Dietrich Meyer
D 4000 Düsseldorf 1, Graf-Recke-Straße 221

Unitätsdirektor Pfarrer Hans-Beat Motel
D 7325 Bad Boll, Badwasen 6

Privatdozent Dr. Jörn Reichel
D 6832 Hockenheim, Rudolf-Diesel-Straße 21

Professor Dr. Hans Schneider
D 3550 Marburg-Cyriaxweimar, Im Feldchen 20

Anschriften der Autoren

Professor Dr. Arthur Freeman
Moravian Theological Seminary Bethlehem Pa 19018 USA

Unitätsdirektor i.R. Helmut Hickel
D(O) - 8709 Herrnhut, Zittauer Straße 29

Dr. Gary Steven Kinkel
c/o Moravian College, Bethlehem Pa 19018 USA

Bischof Dr. Sigurd Nielsen
19 Minerva Avenue, Glen-Asley, 4051 Durban, Südafrika

Menno van Oel
NL 1094 KG Amsterdam 1. Atjehstraat 107-I

Akademischer Oberrat Dr. Guntram Philipp
D 5064 Rösrath, Farnweg 15

Pfarrer Henning Schlimm
Montmirail, CH 3084 Thielle

Bibliothekar Paul Martin Peucker
NL 3703 CC Zeist, Broederplein 11

Übersetzung der Summaries: Madeleine Kinsella, Marburg
Register: Margot Kraatz, Marburg
Repro-reife Seitenerstellung: Andrea Siebert, Neuendettelsau
Druck und Einband: Freimund-Druckerei, Neuendettelsau