

These

UNITAS FRATRUM

Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine



(79. 200
120
Heft 48

✓2

Helmut Biaz, Gottfried Geiger, Karl-Eugen Langefeld,
Dietrich Meyer, Hans-Bear Motel, Paul Penker,
Helmut Reichel, Hans Schneider

Unitas Fratrum
Heft 48

(2004)

Herausgegeben von
Helmut Bintz, Gottfried Geiger, Karl-Eugen Langerfeld,
Dietrich Meyer, Hans-Beat Motel, Paul Peucker,
Hellmut Reichel, Hans Schneider

Universitätsbibliothek
Halle 48

Unitas Fratrum

Zeitschrift für
Geschichte und Gegenwartsfragen
der Brüdergemeine

(79. 2000 / 2001)

Heft 48

Redaktion: Dr. Paul Peucker, Unitätsarchiv

D-02747 Herrnhut, Zittauer Straße 24

American Editor: The. Rev. Otto Dreydoppel, Jr.

Director of Moravian Studies

Moravian Theological Seminary

1200 Main Street, Bethlehem, PA 18018, USA

© 2001 Herrnhuter Verlag Herrnhut

ISBN 3-931956-10-5

Druck: WinterDruck, Herrnhut

Ausgegeben im November 2001

Umschlagbild:

Karte von Savannah und Umgebung, Georgia/ USA

»Unitas Fratrum« wird im Auftrag des Vereins für Geschichte und Gegenwartfragen der Brüdergemeine herausgegeben. Jährlich erscheinen zwei 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 D-02747 Herrnhut, Zittauer Str. 27 (Frau Przyluski) 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 10 11843 014 (BLZ 350 601 90).

Einzelhefte besorgt der Buchhandel oder der Herrnhuter Verlag, Geschäftsstelle D-02747 Herrnhut, Zittauer Str. 27 (Frau Przyluski)

Zum vorliegenden Heft

Vielseitig sind die Themen dieses umfangreichen Heftes geworden. Die Anfänge der Brüdergemeinde in Georgia behandelt Prof. Dr. Aaron S. Fogleman (Mobile, Alabama). Nur wenige Jahre konnte die kleine Gruppe von Herrnhutern in Savannah tätig sein. Die Gründe, warum diese Gemeinschaft auseinandergefallen ist, waren in der Literatur bisher umstritten, sie werden hier von neuem untersucht. Ebenfalls zurück in das 18. Jahrhundert führt Pfr. i.R. Henning Schlimm, Bischof der Brüder-Unität (Bad Boll) in seiner Geschichte von Montmirail in der Schweiz, in der er aber auch das 19. Jahrhundert und die Gegenwart beleuchtet. Montmirail, das 222 Jahre als Mädcheninternat der Brüdergemeinde gedient hat, ist auch heute noch ein Zentrum der herrnhuter Arbeit in der Schweiz. Der Frage, ob die Ereignisse des Jahres 1848 für die deutsche Brüdergemeinde eine entscheidende Rolle gespielt haben, geht Pfr. Albrecht Stammler (Gnadau) nach. Die politische Situation in Deutschland und ihre Auswirkung auf die Brüdergemeinde ist ebenfalls das Thema im Artikel von Pfr. i.R. Theodor Gill, Bischof der Brüder-Unität (Herrnhut). In einem Vortrag bei der Jahresversammlung des Vereins für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeinde im September 1999 in Herrnhut behandelte er die Stellung der Brüdergemeinde während des Sozialismus in der DDR. Eine Diskussion im Vorfeld der Provinzialsynode der Europäisch-Festländischen Brüder-Unität im Jahre 2000 veranlasste Dr. Peter Vogt (Kittery Point, Maine, jetzt in Niesky) dazu, den Ursprung und die Bedeutung des Namens "Brüdergemeinde" zu untersuchen. Diese Studie, in der er auch den Vorschlägen für einen neuen Namen nachgeht, hat der Synode bei der Diskussion vorgelegen. Im Zusammenhang mit diesem Beitrag steht ein Aufsatz von Edita Sterik (Rödermark) über den Namen "Mährische Brüdergemeinde". Woher kommt eigentlich die Bezeichnung "Mährische Brüder" und in welcher Auseinandersetzung ist dieser Name, der bis heute in *Moravian Church* oder *Iglesia Morava* fortlebt, entstanden?

Mit der jährlichen Bibliographie, die durch das Zinzendorfjubiläum und das späte Erscheinen dieses Heftes sehr umfangreich geworden ist, und einigen Buchbesprechungen schliesst dieses Heft.

Herrnhut, September 2001

Paul Peucker

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort

Aaron S. Fogleman

The Decline and Fall of the Moravian Community in Colonial Georgia:
Revising the Traditional View 1

Henning Schlimm

Die Geschichte Montmirails und des Instituts Montmirail der
Brüdergemeine. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft 23

Albrecht Stammeler

Die Brüdergemeine in Deutschland im Umfeld der
politischen Krise von 1848 47

Theodor Gill

Brüdergemeine im Sozialismus. Erfahrungen aus 40 Jahren 70

Peter Vogt

Brüdergemeine - das theologische Programm eines Namens 81

Edita Sterik

Mährische Brüder, böhmische Brüder und die Brüderunität 106

Paul Peucker

Bibliografie der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine 115

Anschriften der Autoren 140

Buchbesprechungen 141

Personen- und Ortsregister 163

The Decline and Fall of the Moravian Community in Colonial Georgia | Revising the Traditional View¹

4359 Aaron Spencer Fogleman, Mobile, Alabama

In the 1730s the Moravians rapidly expanded their missionary networks throughout the world. They reached the shores of British North America in 1735, when ten members led by August Gottlieb Spangenberg arrived at Savannah in the new colony of Georgia. While the Moravian community in that colony did not last long and was never large, most historians have considered it important because it marked the beginning of what would become the group's very successful settlement in North America and because the reasons usually attributed to the community's decline fit in with traditions of suffering, oppression, and religious freedom important to the history of the Moravians and early America. In the first decade after the founding of Georgia by the British in 1733 many important developments in the history of the colony took place, including growth and expansion caused primarily by the nearly continuous immigration of British, Germans, and other Europeans, rising tensions with Native Americans, war with Spain, and religious conflict among European settlers, including Moravians. Somehow in the midst of these and other developments the Moravian community in Georgia disintegrated. This essay will deal with the causes of its disintegration and how historians from the eighteenth century to the present have interpreted this event. Was the community victimized by pressure from the government and inhabitants of the colony to bear arms in the war against Spain, as most of the literature emphasizes? Did it collapse under the pressure of religious adversaries in the colony? Or did something else cause its downfall? Why have so many historians taken the view that the pressure to bear arms was the chief cause for the decline of this early Moravian community in America?

American Moravian historian Adelaide H. Fries provides the most detailed modern account of how the pressure to bear arms forced the pacifist Moravians to abandon their colony in Georgia. When writing her influential monograph

1 Research for this project was funded by the American Philosophical Society, the Alexander von Humboldt Foundation, and the University of South Alabama Research Council.

*The Moravians in Georgia, 1735-1740*², she had access to most if not all of the relevant sources. Fries lists numerous internal problems within the Moravian community, but these were less important to her when deciding why the community collapsed. Fries clearly shows that there was significant pressure against the Moravians to bear arms, from both local inhabitants and from the authorities. When the Moravians pointed out to officials that they were exempt from military service by prior agreement between Count Nicolaus Ludwig von Zinzendorf and the Georgia Trustees in London, they met resentment and threats from other colonists. Then they confronted James Oglethorpe (the colonial governor), explained their pacifist principles, and convinced him not to pressure them into taking up arms. This may have swayed Oglethorpe, but other colonists still resented the Moravians' military exemption. As the pressure from local officials and inhabitants increased, the Moravians evoked a regulation forbidding servants to bear arms, and then claimed that all but two of their members were servants. When Zinzendorf gave explicit instructions in 1737 for them not to bear arms and then requested permission from the colony's Trustees in London to allow four Indian missionaries to remain while the others left if this could not be honored, the Georgia Moravians found themselves in a no win situation. The »death-blow« to the settlement came when the Trustees responded to Zinzendorf that the Moravians could leave the colony after paying their debts, but that no missionaries could remain. Fries is certain that if the Trustees had fully respected their religious principles, enough members would have stayed to form the nucleus of a larger colony, which surely would have followed them. »If the Trustees had even permitted the Moravians to stay as missionaries it might have saved the settlement...,« she wrote, but the Trustees »shut the door in their faces.« Under this pressure the community languished and finally left Georgia.³

A number of eighteenth-century accounts support Fries' view, or at least appear to on the surface. The most important of these is the view of Georg Neisser, who was in Georgia from 1736 to 1737 and later wrote a series of three unpublished treatises describing the early history of the Moravian movement in North America in which he emphasized the problem of bearing arms: In spite of the promised military exemption, Moravians »could not enjoy their wishes for liberty,« he wrote. Fellow residents »insisted upon their rendering war-service commensurate with themselves.« Spangenberg was unable to help them, according to Neisser, and »because of the prospect of still further oppression and hostility,«

2 Adelaide L. Fries, *The Moravians in Georgia, 1735-1740*, Raleigh, North Carolina, 1905. Although her work is clearly based on original documents kept by the Moravians, Fries unfortunately chose not to include footnotes.

3 Fries, *The Moravians in Georgia*, 162-220, especially 171-187.

the Moravians decided to leave Georgia as soon as they had paid off their debts and »betake themselves gradually to Bethlehem, which, indeed, they affected.« Also, John Brownfield, a Moravian recruit and one of their last holdouts in Georgia, finally left the colony in 1745 because of the military pressure, according to a contemporary account, although this occurred so late that it can hardly be considered an example of why the entire community left – by this time only a few Moravian stragglers remained in the colony, and the »community« by all accounts had long since disintegrated. Finally Spangenberg himself, who travelled back and forth between Georgia and Pennsylvania from 1735 to 1739, suggested in a work published in 1752 that the Moravians left because of the local pressure to bear arms, even though the Trustees had exempted them.⁴

The theme of military pressure and suffering recorded by Georg Neisser and amplified by Fries is a powerful one that influenced many later historians, but there are other possible explanations for the Moravians' departure from Georgia. Many of the Moravians' neighbors not only resented their military exemption, but also despised their religious beliefs and practices as well. Early on George Whitefield (like John Wesley and many others) had been impressed with Moravian piety and enthusiasm in England and Georgia, but later his views changed. He had supported their efforts in Georgia and helped them get land in Pennsylvania, but by late 1740 a rift had developed between Whitefield and the Moravians. For the Moravians in Georgia, trouble came when Johann Hagen

4 Neisser only briefly mentioned other causes for the decline of the community, namely the hot climate and the hostility of the Halle Lutheran pastors working in the Salzburger community in Ebenezer, a few miles upriver from Savannah. See Georg Neisser, »Kurzgefasster Aufsatz von der Mährischen u. Böhmischen Brüder anfänglicher Ausbreitung in den Nord-Americanischen Colonien u. Missionen vom Jahr 1732 bis 1741.« I have used the modern English translation of this work translated and edited by William N. Schwarze and S.H. Gapp. See *A History of the Beginnings of Moravian Work in America*, Bethlehem 1955, especially 16-23 and 41-42. Schwarze and Gapp also included two other early works by Neisser in this edition: »Angemerkte Vorkommenheiten bey den Brüdern in den Forks of Delaware um die Zeit des Anbaues von Bethlehem, in dem Jahr 1741« and »Kurzgefasste Berichte von den Vorgängen der Ersten Hälfte des Jahres 1742.« Taken together, Neisser's three works provide an important comprehensive early history of the Moravian settlements in North America. On John Brownfield, see entries for 27 July and 4 August 1742, 5 July 1743, and especially the entry for 16 March 1745 in E. Merton Coulter (ed.), *The Journal of William Stephens, 1741-1745*, 2 vols. Athens 1958-1959. For Spangenberg's comments see August Gottlieb Spangenberg, *Apologetische Schluß-Schrift, Worinn über tausend Beschuldigungen gegen die Brüder-Gemeinen und Ihren zeitherigen Ordinarium nach der Wahrheit beantwortet werden*, 2 vols. Leipzig and Görlitz 1752, 398-399. Note: Unless otherwise stated, all translations are my own.

began preaching four times per week to Germans in Whitefield's house in Savannah. In July 1740 Hagen wrote that Whitefield still thought dearly of the brethren («er hat die Brüder lieb»), but by October the situation had changed. According to Moravian reports, Hagen had argued directly with Whitefield himself over the doctrine of unconditional reprobation, and later some of Whitefield's supporters had challenged Hagen in his own house about his teaching of universal grace. When Hagen rejected their belief in the doctrine of limited atonement, they denounced him. Hagen countered with accusations of sexual misconduct on the part of the Whitefield supporters, but this only worsened his position. By the end of the year Whitefield was in a dispute with Moravians in Pennsylvania over the land he had given them for establishing a community there, and the rift between them was irreparable.⁵

While Moravian relations with Whitefield's followers had turned from good to bad by 1740, they began badly and never improved with the Lutherans. Indeed, some of the worst religious tensions in the early history of the colony developed between these two groups, who had been battling each other since the Moravians' arrival in 1735. Two pastors chosen by Gotthilf August Francke (the head of the Lutheran pietist center in Halle) named Johann Martin Boltzius and Israel Christian Gronau led the settlement of Salzburg Lutheran refugees at Ebenezer, near Savannah, where the Moravians lived. Francke warned Boltzius to beware of the dangerous Moravians and instructed him to watch the group closely and report on their activities, but to avoid contact with them. Under these conditions Boltzius developed a bitter hatred toward the Moravians in Georgia and elsewhere, which he expressed in his correspondence and reports to Francke. John Wesley, who admired both the Halle pietists and the Moravians, attempted to bring the two groups together in Ebenezer and help them negotiate a truce, but after a brief improvement in relations, his mediation attempt failed. The tensions between these two groups in the colony were part of a large web of interests, maneuvers, and conflicts that involved the Moravians, the Halle Lutherans, and many other

5 Hagen to Moravians in Europe, 9 July 1740 and 5 October 1740, printed in *Büdingische Sammlung Einiger In die Kirchen-Historie Einschlagender Sonderlich neuerer Schriften*, vol. 2, Leipzig 1742-1743, 194-196 and 173-178; Neisser, *History of the Beginnings*, esp. 19-23. On the problem between the Moravians and Whitefield in Pennsylvania see J. Taylor Hamilton and Kenneth G. Hamilton, *History of the Moravian Church, the Renewed Unitas Fratrum, 1722-1957*, Bethlehem, Pennsylvania, 1967, 85-86. On the Moravians in Georgia see Hamilton and Hamilton, 82-85.

religious groups at that time and were an important part of the evangelical revival just then developing in both Europe and North America.

While tensions between the Lutherans in Georgia were significant, was this the primary cause of the collapse of the Moravian community there?⁷ Probably not. The Hallensers did successfully exert pressure which led to the removal of Moravians from other mission fields where both groups worked, for example in Denmark, Danish Schleswig, and in Holstein. In these areas the Hallensers were able to gain court favor, while the Moravians were not, and this favor assisted them in their campaigns against the Moravians, as well as other enemies like orthodox Lutherans, and Swedish separatists in these territories.⁸ But in Georgia the situation was different. There the government nominally supported the Anglican Church, but in reality tolerated all of the German groups and stayed out of the Lutheran-Moravian conflict. If anything, Oglethorpe and the Georgia Trustees actually supported the Moravians to some extent. Further, there was never a direct assault by the Hallensers on the Moravians, but instead verbal exchanges, arguments, and competition, mostly through third parties like Wesley or other inhabitants of the colony. In other words, relations between the two were tense, but they never exploded, and although the Lutherans at Ebenezer may have made life harder for the Moravians, it appears that they never really did anything that would have actually forced them to leave.⁹

The most persuasive evidence that might explain the decline and fall of the Moravian community in Georgia points not toward external factors like the pressure to bear arms against the Spanish or religious conflict with other groups,

6 Aaron Spencer Fogleman, »Shadow Boxing in Georgia: The Beginnings of the Moravian-Lutheran Conflict in British North America,« *Georgia Historical Quarterly*, 83 (1999), 629-659. There is a voluminous literature on the eighteenth-century transatlantic evangelical revival. I have relied primarily on the following: W.R. Ward, *The Protestant Evangelical Awakening*, Cambridge 1992, e.g. 44-46 and 116-159; W.R. Ward, *Faith and Faction*, London 1993; several essays in Martin Brecht and Klaus Deppermann (eds.), *Geschichte des Pietismus*, vol. 2, *Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert*, Göttingen 1995; Johannes Wallmann, *Der Pietismus*, Göttingen 1990; and F. Ernst Stoeffler, *German Pietism during the Eighteenth Century*, Leiden, 1973.

7 Neisser (16-17) lists this as one cause of the collapse, although he ranked it well below the military problem.

8 Manfred Jakubowski-Tiessen, »Der Pietismus in Dänemark und Schleswig-Holstein«. In: Brecht and Deppermann, *Geschichte des Pietismus*, vol. 2, 446-471.

9 Later in northern Virginia, for example, the Lutherans did force Moravian itinerants (Landprediger) to flee the colony, and they used colonial authorities to help them. See Aaron Spencer Fogleman, *Hopeful Journeys: German Immigration, Settlement, and Political Culture in Colonial America, 1717-1775*, Philadelphia 1996, 117-120.

but instead toward internal problems within the community. After a few years it was becoming clear that the Moravian mission in Georgia in general was failing. Their attempt to work with the Salzburgers was blocked by the Hallensers. Their Native American mission had been halted by the war. The slave mission across the river in Purysburg, South Carolina did poorly from the beginning and ended when Georg Schullius died in 1739 and Peter Böhler departed for Pennsylvania a few months later. One of the biggest failures of the original Georgia mission was their inability to settle the Schwenkfelders there. For years this persecuted group from Silesia had sought and received refuge and support from Zinzendorf and the Moravians in Upper Lusatia. For the count, close contact and interaction with this group was an important part of his rapidly developing ecumenical plans for Europe and North America. Throughout the negotiations with the Georgia Trustees in London, the Moravians had emphasized their desire to settle the Schwenkfelders there. Early on that group tentatively agreed to the Moravian plan, and Zinzendorf, Spangenberg, and others worked furiously to keep them on course for Georgia. But ultimately the Schwenkfelders concluded that the Moravians could not meet their needs and settled instead in the Pennsylvania backcountry. Later Spangenberg tried hard to get them to forsake Pennsylvania for Georgia: Believing that the Schwenkfelders were unhappy in Pennsylvania, he expedited his plans to visit that colony in the summer of 1735 in order to attempt to persuade the Schwenkfelders to move south. After arriving there, Spangenberg met on numerous occasions with members of the group, but the Schwenkfelders would not budge. By then they had learned what many other of the small, German religious groups had learned in America – Pennsylvania had more to offer than Georgia, or any other colony. Thus yet another part of the Moravian mission in Georgia had failed.¹⁰

The way the Moravians departed Georgia supports the idea that the community left for reasons other than the pressure to bear arms. Their own records indicate that its members trickled away from the colony, many of them on their own, without official sanction or assignments from their leadership and before there

10 On the failure of the Moravian Schwenkfelder mission see Horst Weigelt, »The Emigration of the Schwenkfelders from Silesia to America,« 2-15, and John B. Frantz, »Schwenkfelders and Moravians in America,« 101-111, in Peter C. Erb (ed.), *Schwenkfelders in America*, Pennsburg 1987; August Gottlieb Spangenberg, *Leben des Herrn Nicolaus Ludwig Grafen und Herrn von Zinzendorf und Pottendorf*, 8 vols. Barby 1773-1775, 803-804; Spangenberg's letters dated 16 June and 11 July 1735 in George Fenwick Jones and Paul Martin Peucker (trans. and ed.), »We Have Come to Georgia with Pure Intentions«: Moravian Bishop August Gottlieb Spangenberg's Letters from Savannah, 1735,« *Georgia Historical Quarterly*, 82 (1998), 84-120.

was a significant threat from the Spanish (see Table 1).¹¹ Four of them left in 1736, another six in the next year, and ten more the year after that. Indeed by 1740 the preacher and Native American missionary Johann Hagen was the only Moravian who had come from Europe that still remained in the colony. He continued to work with a small number of English and German recruits until early 1742, when he departed for Bethlehem, Pennsylvania. The last remaining recruits followed him to Bethlehem in 1745.

When the Moravians left Georgia they did not settle in one area, but instead scattered across the northern colonies and Europe. Most journeyed to Pennsylvania, and many of these settled in Germantown, refusing to contact the rest of the Moravians. Others scattered to Bethlehem, to Philadelphia, to Skippack, Nazareth, Goshenhoppen, and to the Native American mission at Matetsche. Additionally, one Moravian from Georgia went to New York, and eight returned to Europe.¹²

This slow withering away and scattering of the Moravian community in Georgia suggests that something other than oppression may have caused its decline. Usually oppression and expulsion causes a community to become even more cohesive in its new homeland. When the Lutherans were persecuted and expelled from the Archbishopric of Salzburg in 1731-1732, for example, most moved and settled in large groups, forming distinct, cohesive communities. Indeed, their exclusive community at Ebenezer, Georgia flourished for decades. Yet when the Moravians left Georgia, their community disintegrated and scattered throughout the northern colonies, and some returned to Europe.¹³

11 Jean François Reynier, for example, left Georgia in 1738 to join the Moravians at Herrnhag, although he had no authorization from either the Georgia community or Herrnhag to do this.

See Reynier to Spangenberg, 27 August 1738, R.14.A.6.e, Unity Archives, Herrnhut.

12 Some of the recruits, like John Brownfield, Heinrich and Sybilla Barbara Beck and their three children, and Anne Catharine Krempe departed Georgia for Bethlehem, Pennsylvania in 1745. James Burnside and his daughter Rebecca departed in 1744, and Abraham Büninger left with Hagen in 1742. See Neisser, 6-10 and 23, and Fries, 236-242.

13 Mack Walker, *The Salzburg Transaction: Expulsion and Redemption in Eighteenth-Century Germany*, Ithaca, New York, 1992; George Fenwick Jones, *The Salzburger Saga: Religious Exiles and Other Germans Along the Savannah*, Athens 1984 and Renate Wilson, »Public Works and Piety in Ebenezer: The Missing Salzburger Diaries of 1744-1745«. In: *Georgia Historical Quarterly* 77 (1993), 336-366.

Table 1 Arrivals and Departures of Moravians in Savannah, Georgia, 1735-1745

Year	Arri-vals	Recruits	Births	Deaths	Departures	Total Present at Year's End
1735	10	3	0	1	0	12
1736	25	0	0	4	4	29
1737	0	5	2	2	6	28
1738	5	5	0	0	10	23
1739	0	0	0	2	5	23
1740	1	1	0	0	11	12
1741	0	0	0	0	0	12
1742	0	0	0	0	2	10
1743	0	0	0	0	0	10
1744	0	0	0	0	2	8
1745	0	0	0	0	8	0
Total	41	14	2	9	48	

Note: The date of joining the Moravian community is unknown for ten recruits who left Georgia with other Moravians. I have estimated that five joined in 1737 and five in 1738 – that is after the arrival of the main parties and the initial settling in period, but while the community was still relatively strong. Temporary recruits who joined the group in Georgia, but did not remain with them as they departed were not considered.

Source: Based primarily on Neisser, *History of the Beginnings of Moravian Work in America*, especially 6-10, and Fries, *The Moravians in Georgia*, 221-224.

The most crucial body of evidence, not yet investigated by historians that sheds light on the failure of the colony lies in the Unity Archives in Herrnhut, namely Spangenberg's »Letters from America.« Written in Pennsylvania from 1736 to 1739, just after his own departure from Georgia, Spangenberg directly addressed the issue. He had worked hard within the community and then witnessed its dissolution from afar, observing the behavior of its disgruntled former inhabitants trickling into Pennsylvania. In his private letters written during and immediately after these events took place, Spangenberg emphasized above all that an internal crisis within the Moravian community caused its

collapse – a view he did not project in his published work of 1752, which was a polemic designed to publicly defend the Moravians against their many detractors, not a history of the movement.¹⁴

Spangenberg's letters provide a realistic, detailed first-hand account of the decline and fall of the Moravian community in colonial Georgia – a view not present in his earlier »Letters from Savannah,« which were written when all was well among the Moravians, as they worked together in their communal economy during the first difficult weeks and months to overcome sickness and get started in their New World.¹⁵ His later »Letters from America« describe the whereabouts and activities of individual members in Georgia, and former members who went to Pennsylvania. He wrote them in Pennsylvania, where he stayed off and on until 1739, when Zinzendorf recalled him to Europe. In 1738 Spangenberg wrote that many of the society who had gone to Georgia had come north and now lived in Germantown, or in New York, and that things were going badly for those who remained in the southern colony. Newly-arriving »Palatines« were being given hard terms as indentured servants, and the location was being turned into a »field of war« (*campus martis*). Of those Moravians remaining in Georgia, some were with Indians and some were in Savannah. Things weren't much better in the north either. There a few were trying to maintain a religious community with him, but most were on their own. By the spring of 1738 Spangenberg was living in a house near Skippack with Christoph Wiegner, Christoph Baus, and Baus' mother and sister. Meanwhile people from all religions or parties came to visit them. They lived in a place where mostly Schwenkfelders settled, but there were also Mennonites, Lutherans, Reformed, and other groups. Visitors from all groups were welcome in their house, and many came, but in spite of Spangenberg's efforts, the Schwenkfelders rejected him and by 1739 broke off contact completely. Georg Neisser (who later wrote the influential account of the Moravian settlements in Georgia and Pennsylvania) was also there, but he was a problem case – his awakening in Georgia had been exaggerated. Gottlieb Haberecht, who was in Germantown, wanted nothing to do with Spangenberg's group and talked badly about the Moravians in Georgia. (Later he joined the cloister at Ephrata, led by the German mystic, Conrad Beissel.) David Tannenberger was in Germantown and wanted to move in with them. Michael

14 See »Briefe von A.G. Spangenberg aus America während seiner 4 Aufenthalte daselbst, 1736-1739« R.14.A.18.1, Unity Archives, Herrnhut, which includes a collection of 15 letters he wrote in Pennsylvania to various Moravians in Europe during this period. For his later publication see Spangenberg, *Apologetische Schluß-Schrift*, 398-399.

15 Jones and Peucker, »Spangenberg's Letters from Savannah.«

Meyer, Gotthard Demuth, and David Jag were in Germantown as well, but wanted nothing to do with them. (Jag later took a wife and settled in the country somewhere.) Georg and Anna Waschke and Gotthard and Regina Demuth were temporarily in New York. They were building a house in Germantown and wanted to remain to themselves. Matthias Seybold left the problems in Georgia and was in limbo – neither part of the Moravian community, nor a »free spirit« (*Freygeister*). Lastly, Augustin Neisser was learning clockmaking from the radical separatist Christopher Saur in Germantown, and was not as guilty as the others for their problems.¹⁶

Clearly something was wrong with the remnant Moravian community that had moved north from Georgia. Spangenberg described it not as a victim of war, government persecution, religious rivalry, or some other kind of »suffering,« but rather as a community experiencing a »Confusion« – a German-American euphemism for religious strife within a community. Upon arriving in 1735, according to Spangenberg, the Moravians in Georgia began a communal economy: All earnings went to the group's coffers, and each received what he or she needed. Spangenberg believed that the trouble came in Georgia (as it had in their West Indian colony at St. Croix) when they mixed business (»earning our bread«) with spreading the Gospel. Some did not want to become full-fledged members (*aufgenommen werden*) and were only loosely associated. Most joined the community to get food and other care, not to better understand Jesus, Spangenberg thought.¹⁷ So the Georgia community divided into two parts: Those who remained and were still doing well, although they were under pressure to take up arms against the Spanish, and those who moved to Germantown. It was not long before most of the rump congregation left Georgia as well. By the time he moved to Pennsylvania in 1736, Spangenberg found the Moravians from Georgia living there scattered and divided. It was difficult to describe the damage done by their behavior, and he recommended that the remaining members in Georgia come to Pennsylvania, as well. There they ought to live and work together, to heal their wounds. Spangenberg suggested that they form another communal economy, in which everyone voluntarily worked together and no one was forced to follow the rules. This would be only for themselves (i.e. they had

16 Spangenberg to Isaac LeLong, 21 March 1738; Spangenberg to Zinzendorf, 21 March 1738; Spangenberg to LeLong, 9 June 1738; Spangenberg to LeLong, 25 September 1738; Spangenberg to ?, 20 July 1739; Spangenberg to Nitschmann, 7 March 1739, in »Briefe Spangenbergs aus Amerika.«
17 »Aber viele unter ihnen, davon aber doch die meisten noch nicht als glieder der gemeine aufgenommen waren, sondern nur unter der gemeine besorgung u. Verpflegung stunden, nicht lauterlich suchten, was Jesu Christi ist...« Spangenberg to Isaac LeLong, 9 June 1738, R.14.18.1, Unity Archives, Herrnhut.

no intention to extend this to other groups in the area), and members could leave at any time. As the Moravians from Georgia continued to trickle into Pennsylvania, Spangenberg's group encouraged them to join the economy, so that they would not have to scatter into the countryside to earn their daily bread, and thus »fall into the hands of the Tempter« (*»dem Versucher in die Hände zu fallen«*). But many of them ignored Spangenberg's call and scattered anyway, since they had left Georgia to avoid living with each other in the first place. The internal problems there had been so severe that most were not willing to try again. Spangenberg specifically stated that these problems had little to do with their unwillingness to bear arms against the Spanish: »The threat of war with the Spanish alarmed them (the Moravians), because they did not want to bear arms, but it did not do them any harm,« he wrote.¹⁸ In short, Spangenberg carefully outlined what the military issues were, and even though he complained about the »field of war« in Georgia, he categorically stated that this did not cause them to leave the colony – internal problems did.¹⁹

Other Moravian spokesmen in the Georgia community corroborate Spangenberg's view of internal dissention rather than external pressure to bear arms as the primary cause of its disintegration. Johann Töltzschig, who returned to Europe in the spring of 1738 to get help for the mission and never went back, indirectly supported Spangenberg's view in his letters and report to Zinzendorf from Georgia. Like Spangenberg, Töltzschig described all of the problems the Georgia Moravians were having (including the military pressure) and stated specifically that internal dissension, not war, caused the collapse: »It was to be then, that the dear Savior had us depart, not because of the war, but because most did not want to remain with us since the country and the entire set up here did not suit or please them.«

Töltzschig then elaborated at length on their internal disputes and failures, especially emphasizing that many individuals like Peter Rose (the Indian missionary) and his wife were untrue, even rotten, and that others wanted to leave and strike out on their own. Yet Töltzschig only briefly mentioned the military pressure, noting satirically that official promises to respect their pacifism

18 »Der Kriegslerm mit den Spaniern, darüber sie sehr in die Lerne kamen, weil sie die Waffen nicht ergreifen wolten, hat ihnen aber keinen schaden gethan.« Spangenberg to LeLong, 9 June 1738.

19 Spangenberg to Zinzendorf, 21 March 1738; Spangenberg to ?, 20 July 1739. Spangenberg informed Isaac LeLong that he would be hearing about the problems in Georgia from Johann Töltzschig, who was sent home by them (they had their reasons) and was on his way to Herrnhut (see Spangenberg to LeLong, 9 June 1738).

were only kept during peacetime.²⁰ Also, years later Georg Waschke told a Lutheran pastor in Pennsylvania how he had joined the Moravians in Herrnhut, was sent by Zinzendorf to their community in Savannah, and then left them for Pennsylvania in 1738 after seeing the »horrors and the corruption« (»*Greul u. die Unlauterkeiten*«) of these people.²¹

The Moravians' inability to live and work together in a communal economy and the resulting decline of the Georgia community occurred while the leadership of the colony was away – both Spangenberg and David Nitschmann had gone to Pennsylvania. The problems that developed after they left seem to have been more than Johann Töltshig, Johann Hagen, and the others could handle.²² After the Salzburger, Schwenkfelder, Native American, and slave missions had failed, Hagen focused on relations with the Whitefield group in Savannah, but ultimately this led to trouble as well. Throughout it all the Halle pietist pastors in Ebenezer continued to denounce those Moravians remaining in Georgia, and the military threat continued, although no Moravians were ever actually forced to bear arms.²³

20 »Sollte es auch sein, daß uns der liebe Heiland nicht von wegen des Krieges willen hätte heißen ausgehen, so könnt es sein um dessenwillen, weil die allermeisten nicht bei uns bleiben wollen, weil ihnen das Land und die ganze Einrichtung hier nicht anstehet und gefällt.« Töltshig to Zinzendorf, 14 December 1737, R.14.A.6.d.20. See also Töltshig's report to Zinzendorf 1738, R.14.A.6.e, Unity Archives, Herrnhut. Karl Müller, *200 Jahre Brüdermission*, vol. 1, *Das erste Missionsjahrhundert*, Herrnhut 1931, 200-206, read these and other letters of Töltshig and came to the same conclusion.

21 Johann Friedrich Hanschuchs *Diaria*, 1748-1753, here 19 January 1752, AFSt/M IV H 10, Archives of the Francke Foundation, Halle.

22 Fries mentions the following internal problems in the Savannah community: a dispute over who would marry couples and baptize children, two men trying to marry the same (non-Moravian) woman, a number of men complaining to Spangenberg when he returned from Pennsylvania in 1737 that they wanted to leave, and Jean François Reynier arguing with Schulius and then departing for Europe. Also, Juliane Jaeschke was »ill-mannered, and obstructing everything« – especially causing trouble when choosing a husband, many mistrusted Peter Böhler when he returned from the South Carolina slave mission in 1740 (by which time the »bands« had been dropped and communion was no longer being celebrated in Savannah), and a dispute between the community and Judith Töltshig and her brother, both of whom left for Germany in 1740, which pleased other members of the Moravian colony greatly. See Fries, 158-159, 174-178 and 213-215.

23 George Fenwick Jones notes that neither Moravians, nor Salzburg Lutherans, nor any other Germans were ever forced to serve in any of the colonial wars, although many individual (non-Moravian) Germans did serve in the wars. See George Fenwick Jones, »The 'Dutch' Participation in Georgia's Colonial Wars,« *Georgia Historical Quarterly* 75 (1991), 771-783.

In the face of these external problems, the Moravians could not resolve their internal problems, and the colony failed.

If Spangenberg's initial views are so clear and are corroborated by other evidence, why have so many Moravian and other historians, beginning with Georg Neisser, who participated in the Georgia settlement himself, emphasized the pressure to bear arms instead? Neisser had at least two possible reasons for describing the decline of the Georgia community the way he did. First, like most contemporary historians Neisser lived through the events he wrote about and was influenced (or biased) by them. Neisser was sent from Georgia to Pennsylvania in 1737 to seek Spangenberg's help, and there were tensions between the two. In fact, Neisser worked outside the Moravian community there for the next four years and was clearly in some kind of trouble with Spangenberg, if not the entire community, although he later reconciled with them. The second reason why Neisser may have emphasized oppression and suffering above all was because this fit in better with his larger goals as an historian of the movement. Neisser felt that it was his duty to promote the cause and legitimacy of the troubled Moravian Church by demonstrating its connections to the ancient *Unitas Fratrum* in Bohemia and Moravia, which had been a severely persecuted, pacifist movement that many Protestants in the eighteenth century held in high esteem. Thus his own personal involvement in the Georgia mission, which may not have always been entirely positive, together with his later goals as an historian, seem to have influenced which issues Neisser chose to emphasize in his account of the decline of the Moravian community in Georgia, and his choices had long-range consequences for the writing of the history of the colony.²⁴

Other eighteenth-century Moravian historians followed Neisser's lead and emphasized suffering in order to gain sympathy and legitimacy for their struggling group. In his *Alte und Neue Brüder-Historie (Old and New History of the Brethren)*, first published in 1771, David Cranz stressed the Native American mission and assistance to the Schwenkfelders as the causes of the Moravian mission to Georgia. According to him, things were going well until 1739, when the war with Spain led to the pressure to bear arms. This forced them to abandon their flourishing settlement and move to Pennsylvania.²⁵ Georg Heinrich Loskiel

24 For an evaluation of Neisser as an historian and a discussion of the above themes see Albert H. Frank, »Georg Neisser: An Early Moravian Historian,« *Transactions of the Moravian Historical Society* 23:2 (1979), 1-11.

25 I have consulted the second edition of Cranz's work, published a year later. See David Cranz, *Alte und Neue Brüder-Historie oder kurz gefaßte Geschichte der Evangelischen Brüder-Unität in den ältern Zeiten und insonderheit in dem gegenwärtigen Jahrhundert*, 2nd edition Barby 1772, 219-220 and 248-251.

echoed these themes in his *Geschichte der Mission der evangelischen Brüder unter den Indianern in Nordamerika*, published in 1789. He, too, wrote that the Moravian colony in Georgia flourished, that the Indian mission was going well, that they affectionately served their neighbors, and that the authorities considered them to be peaceful, orderly, and God-fearing people. All was well until the Spanish threat arose. The government exempted the Moravians from bearing arms, but other settlers resented this, so the Moravians paid off their debts and began leaving their flourishing plantations for Pennsylvania in 1738. The move to Pennsylvania was complete by 1740, and this ended the Indian mission in Georgia, which according to Loskiel had gotten off to such a good start.²⁶

Thus three eighteenth-century Moravian historians – Georg Neisser, David Cranz, and Georg Heinrich Loskiel – developed and promoted the suffering theme to explain why the Moravian community in Georgia had failed, and their views became the standard that more than anything else shaped the views of later historians, Moravian and non-Moravian alike. These historians wrote in an era after Zinzendorf's death in 1760 when the leadership of the *Unitas Fratrum* consciously strove to improve its controversial standing and its legitimacy in the Christian world by emphasizing their separate institutional development and historical connections to the highly-esteemed ancient Unity, whose experiences were clearly wrought with persecution and suffering. Meanwhile Spangenberg's eyewitness view, which is more detailed, complete, and balanced than those of any of his contemporaries, failed to find a place in the eighteenth-century histories of the Moravian Church. Indeed, Spangenberg's remarks in 1752 on the decline of the community in Georgia, which appeared in his rigidly constructed and carefully worded published defense of the Moravians, merely repeated the language in the 1749 Act of Parliament that granted the Moravians exemption from military service in the colonies, yet never mentions Georgia or the Moravian experience there. In this case Spangenberg chose not to provide his own personal views, which he did do in many other parts of his defense. By the time he wrote his biography of Zinzendorf 35 years later, Spangenberg avoided the issue, only mentioning how the community in Georgia was established and ignoring its decline. In fact, at one point Spangenberg refers readers to Cranz's work for more information. This may have paved the way for later historians, who

26 Georg Heinrich Loskiel, *Geschichte der Mission der evangelischen Brüder unter den Indianern in Nordamerika*, Barby 1789, Part II, 209-215. The Moravians published an English translation in London in 1794. See Christian Ignatius La Trobe (ed. and trans.), *History of the Mission of the United Brethren among the Indians in North America*, 3 vols., here vol. 2, 2-6.

essentially accepted the other Moravian historians' view and saw nothing in Spangenberg's published accounts that contradicted it. Meanwhile Spangenberg's original observations remained buried in the voluminous collections of Moravian documents in Herrnhut from this period.²⁷

In the nineteenth century, by which time the *Unitas Fratrum* had achieved a secure, if limited, place in the Protestant world, some denominational historians finally began dealing with the internal problems of the Georgia community in their overviews of Moravian work and settlement in North America, but this took time. As late as 1827 and 1831 the English Moravian historian John Holmes and A. Bost in Geneva continued the old theme of Moravian successes, followed by the pressure to bear arms and the forced move to Pennsylvania.²⁸ It was Johannes Plitt who began the reevaluation of events in Georgia during the previous century. In his »Geschichte der Brüder Unität alter und neuer Zeit« (»History of the *Unitas Fratrum* in Past and Recent Times«) Plitt provided a comprehensive view of the Moravians' undertakings in the colony (something few historians previously or hence have done), including their missions to the Schwenkfelders and Native Americans, and their work with John Wesley. When discussing the decline of the community he never mentioned the military issue. To him the trouble came when the group proved unable to accommodate their temporal and spiritual purposes, just as had been the case in their mission on St. Croix, in the Caribbean. Their task was too difficult, members did not follow instructions on how to maintain love and community, and the operation failed. »How different was the situation of an agape community than this present one!« (»Aber wie verschieden war hier

27 Spangenberg, *Apologetische Schluß-Schrift*, 398-399, and Spangenberg, *Leben des Zinzendorf*, vol. 4. 803-804, 872-873 (see the footnote on p. 873 for the reference to Cranz), 923, and 1035-1037. For the text of the 1749 Act of Parliament see 22 Geo II c. 30, »An Act for encouraging the People known by the Name of *Unitas Fratrum* or United Brethren, to settle in His Majesty's Colonie in America,« in: *The Statutes at Large, From the Twentieth Year of the Reign of King George the Second To the Thirtieth Year of the Reign of King George the Second*, vol. 7, London 1764, 155-156.

28 I have consulted the second edition of Holmes' work and a later abridged English translation of Bost's work. See John Holmes, *Historical Sketches of the Missions of the United Brethren for Propagating the Gospel among the Heathen*, 2nd edition London 1827, 122-123, and A. Bost, *History of the Bohemian and Moravian Brethren*, London 1834, 323-325, 340-341, and 351, the original of which is A. Bost, *Histoire ancienne et moderne de l'Eglise des Frères de Bohême et de Moravie, depuis son origine jusqu'en 1741*, 2 vols., Geneva 1831.

die Situation einer agapologischen Gemein von jeder gegenwärtigen!«), Plitt wrote.²⁹

While Johannes Plitt appears to have been the first Moravian historian to stress the internal crisis in Georgia, his work was never published, and so it was not until 1852 that an alternative to the early histories appeared in print. In that year the first volume of Ernst Wilhelm Cröger's *Geschichte der erneuerten Brüderkirche* (*History of the Renewed Church of the Brethren*) was published.³⁰ Cröger wrote that all was well in Georgia until the pressure to bear arms in the war against Spain arose. While their refusal to do so led to significant problems for the group, they handled this well, and only a few of them moved to Pennsylvania in 1739 to avoid the problem. A difficult »sifting« (»Sichtung«) followed, as some went to Philadelphia and thereabouts, while others waited in Georgia, »to each his own« (»wo Jeder das Seine suchte«). Cröger then quoted Spangenberg's condemnation of the Georgia group: "»Thus there have to be troublemakers in the community,« writes Spangenberg, »in order for those who are righteous to be noticed.«" ("»So müssen Rotten sein in der Gemeinde« schreibt Spangenberg, »daß die, so rechtschaffen sind, offenbar werden.«")

Cröger also quoted Peter Böhler (a member of the Georgia community), who wrote in 1739 that, »the good children lost sight of their Plan. Since forever and a day they had no Communion, the bands began weakening, and they no longer wished to speak from the heart. Off the record, I heard that there was always quarreling among themselves. And some made it known that they were better than other brethren.«³¹

Thus Cröger became the first Moravian historian to stress in print that internal problems above all else, not the pressure to bear arms, caused the disintegration of the Moravian community in Georgia, and he used in part Spangenberg's unpublished observations of events there as one of his sources.

29 Johannes Plitt, »Geschichte der Brüder Unität alter und neuer Zeit,« (unpublished manuscript, Moravian Archives, Bethlehem and Herrnhut). Although this particular work of Plitt's was never published, it is a substantial one, consisting of four volumes. He wrote it before 1850, and judging by his other published works, it was likely in the 1830s or 1840s.

30 Ernst Wilhelm Cröger, *Geschichte der erneuerten Brüderkirche*, 3 vols. Gnadau 1852-1854, here vol. 1, which covers the years 1722-1741.

31 »... die guten Kinder haben ihren Plan verloren. Seit Jahr und Tag haben sie kein Abendmahl, die Banden sind in Abnahme gekommen, sie sprachen nicht gern von ihrem Herzen. Unter der Hand höre ich, daß immer Zank zwischen ihnen ist. Im Aeußern haben sie's besser als irgend Brüder.« This and the other quotes above are in Cröger, *Geschichte der erneuerten Brüderkirche*, 362-364.

If Moravian denominational histories in the mid-nineteenth century began emphasizing internal dissension over suffering, at what point did historians change the common perception back to suffering, and why did they do it? In his *Abriß einer Geschichte der Brüdermission (Historical Sketch of the Brethren's Mission)* in 1901, Adolf Schulze briefly reenforced Plitt and Cröger's view that severe internal problems helped cause the dissolution of the Georgia community. But unlike Plitt and Cröger, Schulze exaggerated the successes of the colony and still considered the pressure to bear arms as equal to internal conflict when explaining why the Moravian mission in Georgia failed, even though he introduced no new evidence supporting his view.³²

It was the American Moravian historians who did the most to reintroduce the notion that suffering was the *primary* cause of the failure of the Moravian community in Georgia. Adelaide Fries was not the only one, and she was not even the first to do this: The trend began in 1888, when Levin Theodore Reichel published the first American interpretation of Moravian history during this era, written in English and based on historical documents. Reichel's *The Early History of the Church of the United Brethren, (Unitas Fratrum) Commonly Called the Moravians, in North America, A.D. 1734-1748* revived the older view emphasizing suffering and found a way to deal with the problem pointed out by Plitt and Cröger: If there were documents indicating that something else caused the decline of the Georgia community, then he would marginalize these points by mentioning them in another context which could in no way cause his readers to miss the main point that the pressure to bear arms must have been the true cause of the community's decline. Reichel began by placing the beginnings of the colony in a context of pressure and persecution against the Moravians. With Moravians in Europe in trouble, Zinzendorf intended Georgia (and three other colonies) to be a place of refuge – first for Schwenkfelders, and then, when that group decided to go elsewhere, for Moravians themselves, should things get out of hand in Silesia and they be forced to flee. Zinzendorf fought off numerous enemies trying to prevent him from establishing the colony, and for awhile the Moravians in Georgia did well, even making progress on their Cherokee and Creek mission. Prosperity received a »sudden check,« however, when the Spanish threat arose. The Moravians resisted the pressure to bear arms, even to the point of receiving favorable concessions from the Trustees and the governor, but the end came, according to Reichel, when »...the jealousy of their neighbors was thereby aroused,

32 Schulze sums up this view by stating, »Both of these causes made the situation of the colony untenable, and in spite of the appearance of blossoming, it had to be dissolved.« (»Diese beiden Ursachen machten die Lage der Kolonie unhaltbar; und trotz der schönen äußeren Blüte mußte sie aufgelöst werden.«) Adolf Schulze, *Abriß einer Geschichte der Brüdermission*, Herrnhut 1901, 23-24.

internal harmony became disturbed and the death-blow was given to the colony.« Thus they began their move to Pennsylvania, settling near Germantown, and so ends the section of Reichel's work devoted entirely to Georgia.³³

Thus Reichel was able to preserve and promote the old story of suffering in the Georgia colony, while showing that he knew the documents Plitt, Cröger, and Schulze had used and the issues they had raised. Reichel even read Spangenberg's »Letters from America« (perhaps the first historian to do so), yet ignored his analysis of what happened in Georgia. Reichel attributed the internal dissent itself to the pressure to bear arms, although there is no evidence for this, and he discussed some of the details of the problems and failures of the settlement later, in piecemeal fashion and in other contexts, presumably at least in part so that they could not be linked to the community's decline. For example, he briefly mentions the slave mission to South Carolina, yet provides no hint that this represented yet another failure of the Georgia colony. More importantly, Reichel finally mentions that the Moravians did not all leave Georgia in groups, and some left without church permission, preferring to live on their own in Pennsylvania, away from the others. Still later, Reichel describes the Moravians moving around in Pennsylvania in a disoriented, purposeless fashion before settling down in German-town, a portrayal that closely matches Spangenberg's view. By using the archival evidence Reichel abided by new professional standards, yet he blatantly manipulated that evidence in a way that would allow him to preserve and reinvigorate the old story of suffering. Indeed, the most important footnote in the earlier section that told the »story« cited Loskiel, one of the eighteenth-century historians who had originally helped develop that story.³⁴

Reichel's impact on later American Moravian historians was direct and lasting. Fries essentially adopted his technique of presenting the other evidence, yet not letting it interfere with the story of suffering. She even employed some of Reichel's language, for example, when referring to the »death-blow« to the colony.³⁵ Five years before Fries, in 1900, J. Taylor Hamilton's *A History of the Church Known as the Unitas Fratrum, or the Unity of the Brethren, during the Eighteenth and Nineteenth Centuries* appeared.³⁶ This work, along with the

33 Levin Theodore Reichel, *The Early History of the Church of the United Brethren, (Unitas Fratrum) Commonly Called Moravians, in North America, A.D. 1734-1748*, Nazareth, PA, 1888, 62-68. The quote is from p. 68.

34 Reichel, *Early History of the Church of the United Brethren*, 70-72, 76-77, and 78.

35 Fries, 187.

36 J. Taylor Hamilton, *A History of the Church Known as the Moravian Church, or the Unitas Fratrum, or the Unity of the Brethren, during the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Bethlehem 1900.

updated version of 1967 co-authored by Kenneth G. Hamilton, became the standard works of American Moravian scholars on the history of the renewed *Unitas Fratrum*. Like Reichel and Fries, these historians recognized the internal problems in Georgia revealed in the original documents and pointed out by Plitt, Cröger, and Schulze, but felt compelled to return to the theme of suffering stressed by eighteenth-century Moravian historians and gave this problem the most weight when explaining the dissolution of the Georgia community. Kenneth G. Hamilton sums up this view in his slightly altered version of J. Taylor Hamilton's earlier version:

Even prior to this [i.e. death and disease in the colony and difficulties caused by the Spanish War] the Moravian colony in Georgia was languishing. It had dwindled from thirty persons to twelve because of internal dissension as well as political pressure. Some of the settlers died, others had returned to Europe or had migrated to Pennsylvania. When the Spaniards of Florida prepared to invade Georgia, the Moravians were called upon to join in its defense. This they refused to do, for at that time most of the Brethren had conscientious scruples against bearing arms. Finally six Moravians who were left in Georgia determined to go to Pennsylvania.³⁷

In short, the most influential American Moravian historians since Reichel have tended to carefully mention all of the problems in the first Moravian settlement in North America based on their readings of the documents, yet chose to indicate that suffering was the chief or final problem, without presenting any documentation supporting their choice.³⁸

By elevating suffering above all other causes for the decline of the Georgia community, American Moravian historians followed trends well established by non-Moravian American scholars of their time. Modern historians of religion in colonial North America have often emphasized the themes of struggle and suffering in the founding of America, as well as mission, religious freedom, and diversity. When Moravian historians like Reichel, Hamilton, and Fries wrote about a small, persecuted group that came to America and, after a difficult struggle, ultimately succeeded in planting yet another denomination in the land of religious freedom and diversity, they not only placed the American Moravian Church squarely in the middle of these traditional »American« themes, but also gave non-Moravian historians fodder for their overall argument about the American people and their history. Consequently, the brief Moravian story of piety and suffering in early Georgia appeared in numerous nondenominational histories of America throughout the twentieth century. These works, which have

37 Hamilton and Hamilton, *History of the Moravian Church*, 84-85. Kenneth G. Hamilton made minor changes to J. Taylor Hamilton's version of these events (see Hamilton, *History of the Church Known as the Moravian Church*, 81).

38 Other twentieth-century American Moravian historians who followed this trend include Edmund Schwarze, *History of the Moravian Missions among Southern Indian Tribes*, Bethlehem 1923, 5-14, and Jacob John Sessler, *Communal Pietism among Early American Moravians*, New York 1933, 72-73.

directly or indirectly relied on Hamilton and Fries (who were more widely available than Reichel), include state histories of Georgia or special topics about that colony,³⁹ as well as surveys of religion in colonial America,⁴⁰ southern history,⁴¹ American history,⁴² and also monographs about religious groups or topics in the colonial period.⁴³ With few exceptions, historians of early America have stated that the pressure to bear arms caused the Moravians to leave Georgia.⁴⁴ In fact, in their brief allotment of space to this small chapter in American colonial religious history few even mention the other factors listed by Hamilton and Fries – factors that hardly fit into their larger themes. This suggests that if the most influential American Moravian historians had not stressed suffering above all else, then the story of how a handful of this group came and went from the colony may not have appeared at all in these histories. Yet they did choose to stress suffering, perhaps because they were American and were influenced by the same nationalist impulses that affected American historians in general. In any event, the Moravians do appear in many of the histories of colonial America, struggling to maintain their religious principles and moving to

39 Reba Carolyn Strickland, *Religion and the State in Georgia in the Eighteenth Century*, New York 1939, 40 and 76-79; Harold E. Davis, *The Fledgling Province: Social and Cultural Life in Colonial Georgia, 1733-1776*, Chapel Hill 1976, 17-18 and 200-201; Kenneth Coleman, *Colonial Georgia: A History*, New York 1976, 48; George Fenwick Jones, *The Georgia Dutch: From the Rhineland and the Danube to the Savannah, 1733-1783* Athens, Georgia, 1992, 48-54.

40 For example, Harry M. Ward, *Colonial America, 1607-1763*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1991, 223-224.

41 For example, John B. Boles, *The South through Time: A History of an American Region*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1995, 52 and 77.

42 For example, Louis B. Wright, *The Cultural Life of the American Colonies, 1607-1763*, New York [et al.] 1957, 61 and 90; Winthrop S. Hudson, *Religion in America*, New York 1965, 54; Edwin Scott Gaustad, *A Religious History of America*, New York 1966, 107.

43 Patricia U. Bonomi, *Under the Cope of Heaven: Religion, Society, and Politics in Colonial America*, New York 1986, 32-33, and Jon F. Sensbach, *A Separate Canaan: The Making of an Afro-Moravian World in North Carolina, 1763-1840*, Chapel Hill and London 1998, 43.

44 Exceptions include William Warren Sweet, *The Story of Religion in America*, New York [et al.] 1930, 106, and Clifton E. Olmstead, *History of Religion in the United States*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1960, 134, who both list sickness and death, as well as the pressure to bear arms, without emphasizing either as the most important, and Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven and London 1972, 241-243, who provides a good overall account of Moravian activities in Georgia and the shift in focus to Pennsylvania without even mentioning the pressure to bear arms.

Pennsylvania when the pressure to fight became unbearable. This has solidified the common, what I believe to be erroneous, view that the Moravian community in Georgia failed because of the pressure to bear arms against the Spanish.

Meanwhile since Cröger's work of 150 years ago, Karl Müller is the only German Moravian historian to extensively investigate and discuss the Georgia episode, and like his nineteenth-century forerunners (as well as Spangenberg and myself), he emphasized the overall failure of the mission and concluded that the settlement finally collapsed because of severe internal dissension, specifically denying that the pressure to bear arms was the reason. Müller based his findings on archival evidence in Herrnhut, relying heavily on Töltshig's letters, but not Spangenberg's.⁴⁵ Few other German Moravians in the twentieth century even dealt with the issue in their histories.⁴⁶ They had emphasized suffering in their earlier histories and used it to support the group's larger strategy of gaining sympathy and legitimacy in the Protestant world after Zinzendorf's death. But after Cröger's work appeared in 1852 and seemed to demonstrate the more complicated, less heroic nature of this small chapter in the history of the overseas mission of the *Unitas Fratrum*, perhaps German Moravian historians saw no need to deal with the issue any further (with the exception of Müller). Their legitimacy had been achieved, and they had no use for modern American notions of religious freedom and diversity. Even Schulze, who came close to renewing the eighteenth-century position, would not take the step the Americans did and place suffering ahead of internal conflict as the most important cause of the community's collapse. Thus the historiography of this brief episode in Moravian mission history reflects a divergence in style and emphasis between German accounts and the relatively newer American views.

45 Müller, *200 Jahre Brüdermission*, 200-206.

46 Hartmut Beck, *Brüder in vielen Völkern: 250 Jahre Mission der Brüdergemeine*, Erlangen 1981, 91, takes the American view and stresses suffering (though not exclusively), but he treats the issue only very briefly and provides no new evidence or insight, nor did he intend to. Some non-German European historians in the twentieth century have mentioned the pressure to bear arms as the primary cause of the decline of the Georgia community. These include J.E. Hutton, *A History of the Moravian Missions*, London 1923, 78-81, who was probably influenced by Holmes' work of a century earlier and heavily stressed the suffering theme without providing any new evidence. See also Jones and Peucker, »Letters from Savannah,« 119, who mention that the Moravians left Georgia for Pennsylvania because of the military pressure. But while Peucker, who is Dutch, and Jones, who is American, worked with original documents and provided new insight into the Georgia experience of the Moravians, their analysis (and the documents they used) focused on the beginning, not the end of the mission. For the latter they provide no new evidence or insight, nor did they intend to.

Although suffering no longer appears to have been the primary cause for the failure of the Moravian community in Georgia, this should not belittle the importance of this episode in either Moravian or North American history. The history of the decline and fall of the first Moravian community on the North American continent reveals how difficult it was to build cohesive, lasting communities during the early period of their expansion. Not only external pressures but also internal tensions shaped the outlook of their settlements and whether they lasted. Also, the Georgia episode provides further evidence that the Moravian movement was no monolith controlled by Zinzendorf, or the inner circles in Herrnhut and Herrnhag. To understand how Moravian communities worked, one must investigate not only what the larger plans and struggles were, but also what was happening in the many far-flung mission communities, where small groups labored under difficult, perhaps unique conditions. There were always individuals who gave up and left the Moravians, but sometimes there were relatively large numbers who did so – so many that the community itself collapsed. Building and maintaining communities in colonial North America was a difficult task for any religious group, and the Moravians were no exception. The Georgia episode is also important because it was connected to large-scale religious conflict between the Moravians and their many enemies on both sides of the Atlantic. It was a direct prelude to explosive events involving Moravians and other German-speakers in the northern colonies during the Great Awakening. While in Georgia the Moravians dealt with major figures and groups in the ongoing transatlantic evangelical awakening, including John Wesley, George Whitefield, the Halle Pietists, and the Salzburg refugees. Indeed, these events were closely-watched by religious leaders and observers from Silesia to London to North America. Perhaps a better way to view their early history in Georgia is not primarily as a case of oppression and suffering, but rather as a failed prelude to building bigger and better things to come, which would impress many and threaten some.

Aaron S. Fogleman, *Der Niedergang der herrnhutischen Gemeinschaft im kolonialen Georgia*

Der Versuch der Herrnhuter, in Savannah (Georgia) eine Niederlassung zu gründen (1735), musste schon 1742 aufgegeben werden. In der Literatur wird der Grund dafür meist in der pazifistischen Haltung der Herrnhuter gesehen, die nicht bereit waren, Waffen zu tragen, was während des Krieges mit Spanien zu Spannungen mit der Obrigkeit geführt hätte. Der Autor bestreitet diese Erklärung und kommt aufgrund der Quellen im Unitätsarchiv zu dem Ergebnis, dass die Gemeinschaft in Savannah durch interne Meinungsverschiedenheiten über die gemeinsame Haushaltung auseinander gefallen ist.

Die Geschichte Montmirails und des Instituts Montmirail der Brüdergemeine. || Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft

Henning Schlimm, Bad Boll

I. Geschichte der Brüdergemeine in Montmirail 1730-1766

1. Montmirail wird »entdeckt«⁴⁷

Im Zuge des »Botschaftgehens« von Herrnhut aus nach 1727 wurden zunächst der »Syndikus« David Nitschmann und der Schuhmacher Friedrich Riedel in die Schweiz geschickt. Am 2. September 1730 kamen sie nach Montmirail.⁴⁸ 1731 wurde Christian David, der Zimmermann aus Mähren, zusammen mit David Tannenberger auf die gleiche Reise geschickt.⁴⁹ Sie hielten sich mehrere Wochen lang in Montmirail auf. Hausherr von Montmirail, einem kleinen Landsitz öst-

47 Das Hauptwerk für den ersten Teil dieses Aufsatzes ist W. Senft, *Ceux de Montmirail*, Neuchâtel 1947. Senft gibt auf S. II Literatur an, aber er gibt keine Verweise auf seine Quellen. Bei der Suche nach diesen Quellen stiess der Verf. im zentralen Archiv der Brüdergemeine in der Schweiz in Basel auf einen Karton voller Exzerpte. Aus diesen Exzerpten von der Hand von Senft lassen sich die Quellen im Unitätsarchiv in Herrnhut und Montmirail gut rekonstruieren. Hingegen hat ein Kirchenhistoriker aus Bern (Prof. Pierre Barthel) festgestellt, dass die Quellen aus dem Staatsarchiv in Neuchâtel z.Zt. nicht auffindbar sind. Sie beziehen sich v.a. auf die 30er und 40er Jahre des 18. Jh., in denen die Auseinandersetzungen zwischen der reformierten Kirche und den Pietisten ihren Höhepunkt erreichten. Die Informationen aus diesen Akten lassen sich also nur aus den Exzerpten von W. Senft in Basel rekonstruieren. Das Archiv in Montmirail ist 1988 neu gesammelt und in den Jahren danach weitgehend geordnet und katalogisiert worden. Es enthält alle Akten aus dem Besitz der Brüdergemeine über die Geschichte des Ortes Montmirail (z.T. von vor 1722), seiner Gebäude und Ländereien, über den Zeitraum bis 1766 (Gründung der Schule) und über die Schule Montmirail (1766-1992), sowie über die Verhandlungen mit dem heutigen Pächter, der Kommunität Don Camillo, und die Geschichte seither. Wichtig sind weiter die Beiträge von Hellmut Reichel, Rudolf Dellsperger, Ernst Saxer, Martin Theile und Henning Schlimm im Doppelheft 29/30 von *Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine* (1991).

48 H. Reichel, »Die Anfänge der Brüdergemeine in der Schweiz mit besonderer Berücksichtigung der Sozietät in Basel«. In: UF 29/30 (1991): 9-127, ebd. 20.

49 Ebd. 29-31.

lich von Neuchâtel, zwischen St. Blaise und Thielle, am Ufer des Thielle-Flusses gelegen, war damals Friedrich von Wattenwyl (de Watteville) sen., Vater des Friedrich von Watteville, mit dem Zinzendorf gemeinsame Schuljahre am Adelspädagogium August Hermann Franckes in Halle verbracht hatte. Die Wattevilles, ein Berner Adelsgeschlecht, besaßen das Gut Montmirail seit 1722. Montmirail war gegründet worden im Jahr 1618 von Abraham de Tribolet, Vogt von Thielle. Henri II d'Orléans, Fürst von Neuchâtel, hatte ihm zum Dank für seine Verdienste Land am Thielle-Fluss geschenkt. Tribolet legte ein Schloss mit Gärten und einen Gutshof an, Schloss und Garten waren ummauert, mit vier Ecktürmen, ein Kanal verband das Ende des Gartens mit dem Thielle-Fluss.

Josua Tribolet tauschte 1693 Montmirail gegen andere Ländereien mit David de Lerber aus Bern. Lerber vergrösserte das Anwesen. 1716 kaufte François de Langes, Baron von Lubières, Kommandant der preussischen Truppen in Neuchâtel, das Anwesen und gab ihm den Namen »Montmirail«, nach herkömmlicher Auslegung von 'mons mirabilis', Wunderberg, wunderbarer Berg. Die Aussicht von dem kleinen Schlosshügel über der Thielle (dt. Zihl) ist noch heute prächtig, vor dem Anlegen von Baumreihen und Alleen in der Nähe und grösseren Verbauungen in der Ferne war sie noch besser. Bei klarem Wetter und wenig Dunst oder Industriequalm kann man die Alpenkette sehen. In der Umgebung liegen zwei weitere Schlösser ähnlicher Art, das Schloss von Thielle an der Brücke in Richtung Bern und das Schloss La Poissine, beide auf der (seit der Jura-Gewässerkorrektion) gegenüberliegenden Seite der Thielle.

Schon 1722 kauften also die Wattevilles den Besitz, nominell der Sohn Friedrich, und Vater und Bruder Nicolas wohnten längere Zeiten permanent in Montmirail. Vater de Watteville empfing Christian David freundlich, er hatte dem Wanderer »eine Ausruhung auf einige Zeit angeboten«. So blieb er vier bis fünf Wochen und nutzte die Zeit, einen Brief an die Geschwister in der Schweiz zu schreiben und einen Bericht vom Werden Herrnhuts und der Ordnung der Gemeinde in Herrnhut.⁵⁰ Auch versuchte er, wie andere vor und nach ihm, Näheres über die Waldenser und die Hugenotten zu erfahren, die in der Schweiz und in anderen Ländern Europas Zuflucht gesucht hatten. Die Brüder und Schwestern in Herrnhut wollten mit ihnen in Verbindung treten; später war Montmirail selbst als so ein Zufluchtsort, den die Brüder gründen wollten, aussersehen. Anscheinend schon seit 1739 lebten einzelne Menschen aus der Brüdergemeinde in Montmirail, zusammen mit der Familie de Watteville.

⁵⁰ Ebd. 29-30.

2. Zinzendorf in Montmirail

Joseph Theodor Müller listet in Zinzendorfs Itinerar⁵¹ vier Besuche Zinzendorfs in Montmirail auf:

1. 1. bis 8. Januar 1740
2. 17. bis 23. Mai 1741 (nach Aufenthalt in Genf von Anfang März bis 16. Mai)
3. 1. bis 9. August 1751
4. 3. Oktober bis 15. November 1757 (dazwischen in Genf (1.11.) und Lausanne (8.11.), ab 11.11. wieder in Montmirail).

Zinzendorf und andere haben sich z.T. recht enthusiastisch, aber immer wieder liebevoll über Montmirail geäußert: Montmirail als das »Versailles des Heilands in der Schweiz«⁵², der Alpenblick (Vue des Alpes) zeigt ihm »die schönsten Refraktionen der Sonne«⁵³ und Montmirail mit den Menschen um die Ufer des Neuenburger Sees wird für Zinzendorf zu einem Symbol des noch zu füllenden Weidelandes des guten Hirten.⁵⁴

Der zweite Besuch steht für Zinzendorf in engem Zusammenhang mit der Gründung der Sozietäten in Bern, Basel und Genf. Beim letzten Aufenthalt nahm Zinzendorf nochmals programmatisch Stellung zur Existenz der Brüdergemeine als Diaspora, einer exemplarischen Existenz der Kirche Jesu Christi auf Erden,⁵⁵ die in der Schweiz denn auch in der Gestalt der Sozietäten mit ihrer Doppelmitgliedschaft besonders deutlich verwirklicht wurde. Auch der Ort Montmirail sollte als Stützpunkt dieser Art dienen. Die Gegenwart des Grafen und seiner Begleiter, der Pilgergemeine, hat viele faszinierende Impulse zur Gemeinschaft im Glauben geben können: Menschen aller Stände, Brüder und Schwestern, schlossen sich zu einer Gemeinschaft im Herrn zusammen. Auch das Leben in Montmirail änderte sich.

51 Joseph Theodor Müllers Itinerar ist abgedruckt bei E. Beyreuther, *Zinzendorf und die Christenheit*, Marburg 1961, 291-294. Siehe die überarbeitete und ergänzte Fassung: Paul Peucker, »Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Übersicht der wichtigsten Lebensdaten«. In: *Graf ohne Grenzen. Leben und Werk von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf*. Hg. von Dietrich Meyer und Paul Peucker. Herrnhut 2000, S. 1-9. Siehe über die Besuche Zinzendorfs in der Schweiz den Beitrag von Rudolf Dellsperger, »Zinzendorf und die Schweiz« im gleichen Band (65-69).

52 O. Uttendörfer, »Aus Zinzendorfs Alltagsleben«. In: *Zinzendorf-Gedenkjahr 1960*, Hamburg 1960, 69. 53 Ebd.

54 Reichel, »Anfänge«, 97. Zit. nach Herrnhuter Gesangbuch, 12. Anhang, Nr. 2155, XXVI, darin ebenfalls der Vergleich zwischen Versailles und Montmirail.

55 Reichel, »Anfänge«, 11. Ders., »Versuche in der Brüdergemeine zur ökumenischen Sammlung der Christen. Die Aufnahme von Zinzendorfs Diasporagedanken und die Herrnhuter Predigerkonferenz (1750-1800)«. In: UF 29/30 (1991): 176-198, ebd. 186. Uttendörfer, »Zinzendorfs Alltagsleben«, 69f.

3. Der Versuch einer Gemein­gründung

Zinzendorf beauftragte 1741, selbst auf dem Weg in die Neue Welt, den Kaufmann Henri Giller aus St. Gallen, in Montmirail eine Gemeinde zu gründen. Giller hatte seine Lehre in Lyon absolviert und war dort zum Glauben gekommen. 1734 zog er sich aus dem »gefährlichen Leben« der Stadt zurück nach Amsoldingen (Kanton Bern) zu seinem geistlichen Vater, dem pietistischen Pfarrer Samuel Lutz. 1739 finden wir Giller durch Vermittlung von Lutz, der mit Zinzendorf befreundet war, und durch Vermittlung der Brüder in Marienborn.⁵⁶ Im Jahre 1740 wurde er in die Brüdergemeine aufgenommen. Er begleitete Zinzendorf 1741 als Dolmetscher auf der Reise in die Schweiz nach Genf, St. Blaise, Montmirail und Basel. Giller sollte sich an den Hofprediger Cochius in Berlin wenden und ihn um Vermittlung bitten. Ziel war, vom preussischen Staat als Souverän über das Gebiet von Neuchâtel die Erlaubnis zu einer Gemeindeg­ründung zu erwirken. In Montmirail sollten vor allem Waldenser, aber auch Hugenotten Aufnahme finden, denn »sie wollen uns hören«. Am 13. Dezember 1741 kam Giller in Begleitung von Friedrich Wenzel Neisser und Henri Cossart in Berlin an, eine lange, mühevoll­e Kette von Versuchen begann, durch Antichambrieren (das klassische »Lobbying«), eine Genehmigung des Königs zu erhalten. Zehn Monate dauerten die Verhandlungen (mit Unterbrechungen), aber sie führten zu keinem greifbaren Ergebnis. Der König musste auf die Stände in Neuchâtel, die allem gegenüber, was pietistisch und »deutsch« wirkte, argwöhnisch eingestellt waren, Rücksicht nehmen und wollte es nicht mit ihnen verderben. Sie witterten hinter der Absicht, Waldenser anzusiedeln, einen Plan, »nur« eine Siedlung der Brüdergemeine anzulegen. So widersetzten sich die Stände in Neuchâtel einer Empfehlung des preussischen Königs.

Die Generalkonzession Friedrichs II. von Weihnachten 1742 für die Brüder in Schlesien und allen preussischen Landen löste das Montmirail­er Problem nur zum Teil. Die Angelegenheit blieb in der Schwebe. Am 2. Mai 1742 hatte H. Giller Montmirail im Namen der Brüdergemeine gekauft. Inzwischen war er Verwalter von Montmirail geworden und Cossart Prediger. Cossart, ein Nachfahre von Hugenotten, war durch die Predigt des Berthelsdorfer Pfarrers Johann Andreas Rothe zum Glauben gekommen. Schon 1741 war das Schloss in Montmirail nach Westen hin erweitert worden, ohne die Genehmigung zur Gemeindeg­ründung abzuwarten. In der ersten Etage entstand ein Versammlungsraum, ein weiterer im Erdgeschoss. 1745 wurde der Bau des »Neuen Hauses« abgeschlossen. Es handelte sich um einen massiven dreistöckigen Bau in

⁵⁶ Reichel, »Anfänge«, 50-52, 84f. Rudolf Dellsperger, »Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine zwischen Berner Patriziat und Heimberger (Oberländer) Brüdern«. In: *UF* 29/30 (1991): 128-156, ebd. 131-134.

Richtung Norden vom Schloss aus gesehen, durch eine Galerie mit dem Schloss verbunden. Dieses Gebäude war als »Gemeinhaus« gedacht, mit 18 Zimmern und mehreren Küchen als Wohnungen für mehrere Familien. Hier sollten die ersten Gemeindeglieder untergebracht werden. Auch ein Bäckereigebäude war vorhanden (östlich vom Schloss). Messerschmied Pintard aus Morges nahm seine Tätigkeit in Montmirail auf, hugenottische Flüchtlinge aus dem Languedoc in Frankreich waren da, zwei Schwestern Preud'homme aus den Waldensertälern (sie ziehen später nach Herrnhaag), Uhrmacher Choudens aus Genf, Schuhmacher Macrait aus Hanau und andere mehr. 1745 trat Philipp Heinrich Molther⁵⁷ die Nachfolge von Cossart als Seelsorger in Montmirail an. Wir kennen Molther aus seiner musikalischen Tätigkeit, z.B. als Komponisten der »Herrnhaag-Kantate«. Auch gilt Molther als der Vater der »psalmodie morave«, des französischen brüderischen Gesangbuchs; er hat zahllose Lieder ins Französische übersetzt.

Die kleine Gemeinde in Montmirail wuchs – 1745 zählte sie 34 Personen. Die Geschwister teilten, wie in einer Herrnhuter Gemeinde der damaligen Zeit, weithin ihr Alltags- und Sonntagsleben; regelmässige Versammlungen durchzogen den Tag. Genau dies gemeinsame Leben weckte aber den Argwohn der Nachbarn.

4. Der Widerstand der reformierten *Classis* von Neuchâtel

Ähnlich wie an anderen Stellen der reformierten Welt (z.B. in den Niederlanden, in Kapstadt, auf Ceylon) leistete auch die *Classis* von Neuchâtel, die Vertretung der reformierten Gemeinden in diesem Bereich, den Herrnhutern Widerstand. Es war eine Mischung aus theologischen Vorwürfen, kirchenpolitischem Argwohn und Angst vor neuem geistlichem Leben in einer nicht direkt kontrollierbaren Form neben der Kirche. Am 2. Mai 1742 kaufte Henri Giller Montmirail von Nicolas de Watteville für die Brüdergemeine. Die Frage war jetzt deutlicher denn je: Wie würden sich die Neuchâteler dazu verhalten? Wie die Obrigkeit, wie die Kirche?

Im Gegensatz zu den Städten Bern und Genf und ihrem Umland, in denen alle Pietisten als Sektierer und Partikularisten schwer verfolgt wurden, liess Neuchâtel für lange Zeit pietistische Gruppen zu. 1725 gab es z.B. in Colombier bei Neuchâtel eine ganze Anzahl von solchen Gruppen, die aus Bern, Genf und Zürich nach Neuchâtel »geflohen« waren. Der Sohn des Pfarrers von Colombier zählte sich zu ihnen. Die Stadtverwaltung von Valangin bei Neuchâtel aber unternahm 1734 einen »Feldzug« gegen alle Partikularisten, der sogar Friedrich II bekannt wurde und zu einem königlichen Brief an die Behörde von Valangin

⁵⁷ Zu seiner Biographie: H.W. Erbe, »Die Herrnhaag-Kantate von 1739«. In: UF 11 (1982): 55ff, bes. 81-83.

führte, in dem der »Alte Fritz« schrieb: »Jeder Geist der Verfolgung ist mir ein Horror...«⁵⁸ Die staatlichen Behörden der Zentralverwaltung in Neuchâtel gingen wenigstens zunächst auf die Wünsche des Königs ein, in der Kirche hingegen, unter einigen führenden Pfarrern, vor allem J.F. Ostervald⁵⁹, regte sich nun mehr und mehr Widerstand, vielfach gar nicht aus theologischen, sondern aus praktischen und patriotischen Gründen.

Dieser Widerstand traf vor allem die Herrnhuter, als sie 1742 mit dem Kauf von Montmirail durch Giller an die Öffentlichkeit traten. In der Stadt und Umgebung hatten sie eine Menge Freunde, auch in der Kirche, aber in der *Classis* nahm man in zunehmendem Masse kritisch Stellung. Der Sohn des deutschsprachigen Pfarrers von Neuchâtel, Pierre Conrad Stadler, ein junger Mann, voll brennender Liebe zum Heiland, schuf Querverbindungen, vor allem auch zum Kreis der Frommen in St. Blaise. Im Februar 1742 ist er zum ersten Mal in Montmirail. Unter den Frommen in St. Blaise, die mit der Brüdergemeinde in Verbindung standen, war vor allem der Berner Postmeister Beatus Rudolf Fischer, der schon seit 1730 zu den Freunden der Brüdergemeinde zählte. Er war bei den Anfängen der Sozietät Bern beteiligt und wurde 1741 Mitglied.⁶⁰ Er war ein Freund Zinzendorfs.

Im Januar 1742 zog sich das erste Gewitter über den Häuptern der Pietisten von Neuchâtel zusammen. Die Klasse beschloss, die freien Versammlungen der Christen, neben den Gottesdiensten, zu verbieten und die leitenden Brüder vor die Klasse zu zitieren. Da ihnen die öffentlichen Versammlungen damit untersagt wurden, fügten sie sich, aber sie beschlossen, weiter private Versammlungen zu halten. Vater Stadler mischte sich in den Streit ein und schrieb – selbst deutschsprachig, aber aus Rücksicht auf seine französischsprachigen Kollegen in lateinischer Sprache – eine Verteidigung seines Sohnes und von dessen Freunden. Er bekam keine Antwort. Der Sohn Stadler zog darauf zu den Herrnhutern nach Marienborn, wo er Frieden fand und als junger 25-jähriger Mann im gleichen Jahr 1745 starb.

Guillaume Farel, der Reformator Neuchâtels, hatte die Kirche straff organisiert, die dadurch immer mehr zu einer geistlich-religiösen Macht wurde, die über alle Angelegenheiten des Glaubens zu bestimmen hatte. Die Obrigkeit hatte das zu achten und zu unterstützen. In der Diskussion traten theologische Fragen zurück oder wurden in Bagatellform abgehandelt. Immer wieder wurde die Frage laut, in wieweit die erneuerte Brüder-Unität die Fortsetzung der alten Brüder-

58 Senft, *Ceux de Montmirail*, 30. Übers. durch den Verfasser.

59 Ostervald ist ironischerweise gerade der, der der Aufklärung wie dem Pietismus gegen die calvinistische Orthodoxie Raum verschaffte. Reichel, »Anfänge«, 70, Anm. 142.

60 H. Reichel, »Anfänge«, S. 43, Anm. 35 und S. 67, Anm. 136.

Unität sei, und vor allem, was die Stellung des Bischofsamtes sei. In einem Gespräch zwischen Ostervald und Cossart am 3. Juli 1744 kam das sehr deutlich zum Ausdruck. Ostervalds Vorwurf wegen des Bischofsamtes traf vor allem Friedrich von Watteville, der inzwischen zum Bischof des »reformierten Tropus« in der Brüder-Unität geweiht worden war. Er hatte eben im Jahre 1743 eine öffentliche Bitte an die Klasse von Neuchâtel ausgesprochen, die kleine Herde, die der Heiland in diesem Land hatte Zuflucht finden lassen, nicht zu verjagen. Es half nichts. An jedem ersten Maisonntag des Jahres wurde ohnehin in allen Gemeinden eine gesetzliche Verfügung verlesen, dass alle Einwohner am Sonntag zu Hause bleiben sollten und nicht verreisen durften, um so in der eigenen Gemeinde den Gottesdienst zu besuchen. Die Pfarrer von St. Blaise und Cornaux, den Nachbarorten von Montmirail, wurden gebeten, Montmirail streng zu überwachen. Dabei handelte es sich ja 1745 um eine kleine Gemeinschaft in Montmirail: 34 Erwachsene, einschliesslich die Mitarbeitenden in Haus und Landwirtschaft. Der Vogt von Thielle berichtete dem Gouverneur von Neuchâtel über Montmirail. Die Regierung (»Conseil d'Etat«) ordnete den Vogt und den Generalstaatsanwalt von Neuchâtel ab, als amtliche Delegation Montmirail zu besuchen. Sie fanden jedoch nichts grob Verkehrtes. Dennoch ging die Auseinandersetzung weiter. Man warf den Herrnhutern vor, dass sie nicht oft genug nach Cornaux zum Gottesdienst gingen. Man klagte sie öffentlich der »Verbrechen« und der »Unordnung« an und machte ihnen das Leben als Ausländer schwer.

5. Ende und Neubeginn

Einmal hatte schon die Regierung von Neuchâtel, dem Druck der kirchlichen Kräfte nachgebend, dem preussischen König geschrieben, dass die Siedlung Montmirail unpraktisch und unmöglich sei. Das Land habe schon zu viele Einwohner und der Boden könne nicht weitere Menschen ernähren. Die Gemeinden, vor allem um St. Blaise herum, seien hoffnungslos überfüllt, man finde keinen Platz mehr, auch nur ein oder zwei Häuser zu bauen, geschweige denn Land, um Feldfrüchte anzubauen. Der König konnte nicht wissen, dass das Gegenteil in dieser Ecke des Landes Neuenburg der Fall war, aber er konnte ohnehin nicht helfen. Der Brief ist durch eine Indiskretion den Brüdern zur Kenntnis gekommen.⁶¹

Schliesslich sind die Brüder des Streits müde. 1748 beschlossen die Verantwortlichen der Brüdergemeinde, Montmirail zu verlassen. Nur Br. Dardel, der Verantwortliche für die Landwirtschaft, und Br. Pintard sollten zurückbleiben und das Gut verwalten. Am 31. Juli erklärte Molther der kleinen Gemeinde den

61 Text des Briefs (in der Rekonstruktion von Cossart) bei Senft, *Ceux de Montmirail*, 25.

Beschluss, nach Herrnhaag bei Frankfurt abzureisen. Am 16. September verließen neun Personen, dazu das Ehepaar Molther mit zwei kleinen Kindern Montmirail per Schiff. Die Fahrt ging vom Kanal am Schlossgarten (oberes Ende der heutigen unteren Allee), über den Bielersee, die Aare bei Solothurn, Aarau und Koblenz, den Rhein bei Basel nach Mainz und von dort den Main hinauf nach Frankfurt; von Frankfurt ging es mit dem Fuhrwerk nach Herrnhaag, wo sie am Abend des 30. September ankamen. Als Herrnhaag zwei Jahre später geschlossen wurde, gingen einige der Montmirailer Geschwister weiter nach Neuwied.

Schon 1751 kehrten Henri Giller und seine Frau nach Montmirail zurück. Sie fanden den Ort in einem heruntergekommenen Zustand. Man machte sich an die Wiederherstellung. Im Jahr 1753 verkaufte man Montmirail nominell an Nicolas de Watteville zurück, um zu vermeiden, dass der Gemeindebesitz Anstoss erregte. Im gleichen Jahr 1751, als die Gillers in das verlassene und verkommene Schloss einzogen, kam auch Zinzendorf am Anfang August wieder nach Montmirail. Berner Geschwister halfen beim Wiederaufbau.⁶² Diesmal bat man weder Staat, Kirche noch König um Erlaubnis, um nicht unnötig Widerstand zu wecken.

Die Tage vom 1. bis 9. August 1751 waren gesegnet. Unter den Gästen waren auch der Geschichtsschreiber der Unität, David Cranz, und Zinzendorfs Sekretär, Johann Friedrich Frank, später erster Direktor des Töchterinstituts. Georges Wallis, der die Leitung übernahm, plädierte mit Nicolas de Watteville dafür, dass der Kern der Neuwieder Gemeinde, die früheren Montmirailer, nach Montmirail zurückkehren sollten. Das geschah jedoch nicht. Der schon damals vorhandene Plan, in Montmirail eine christliche Schule zu gründen, wurde in Herrnhut einstweilen verworfen (10. Mai 1756).

Im Jahre 1757 war Zinzendorfs unvergesslicher letzter Besuch in Montmirail. Menschen aus der Umgebung, Geschwister aus allen Ständen, versammelten sich zu gesegneten Stunden. Man besuchte Schwestern und Brüder in der Nachbarschaft, auch den Pfarrer von Cornaux. Der Aufenthalt Zinzendorfs, der durch eine weitere Reise nach Genf mit Aufenthalt in Lausanne unterbrochen wurde, dauerte sechs Wochen. Sechzig bis achtzig Menschen lebten in diesen Tagen in Montmirail. Unter den Gästen waren auch drei Pfarrer aus dem Pays de Montbéliard (Duvernoy, Jaquin und Fries), zusammen mit sieben weiteren Geschwistern von dort. Man dachte viel an die Geschwister in der Diaspora, besonders im Gebiet von Montbéliard und Montécheroux, wo 1743 eine Sozietät der Brüdergemeine entstanden war.⁶³ Vor allem Duvernoy und Fries übersetzten

62 Reichel, »Anfänge«, 97.

63 Vgl. dazu: N. Baranoff, *Présence morave au Pays de Montbéliard*, Montbéliard 1990, S. 13-18, 31-33.

Werke ins Französische, und auch Cossart und James Hutton sprachen Französisch.⁶⁴

Für den Besitz Montmirail bahnte sich eine neue Krise an. Von 1751 an hatte Nicolas de Watteville, der ab 1753 wieder Eigentümer von Montmirail war, Schwierigkeiten wegen des 1689 in der Triboletzeit angelegten Stichkanals von der Thielle zum unteren Ende des Schlossgartens, die sich zu einem neuen Streit mit der Umgebung auswuchsen. Man warf Montmirail vor, dass das Wasser der Thielle sich durch den Kanal stauete und die umliegenden Felder von Zeit zu Zeit überflute.

Bauliche Schwierigkeiten kamen dazu. Der Berner Bürger Jean-Jacques Lutz, ein Verwandter des Pfarrers Samuel Lutz von Amsoldingen, später Diessbach, hörte von der geldlichen Not und erklärte sich bereit, ab 1765 zusammen mit einem kleinen Konsortium für sechs Jahre die Domäne zu übernehmen. Man wollte die Domäne erhalten und deshalb auch die Schulden für Investitionen tragen. Als Gegenleistung sollten die landwirtschaftlichen Erzeugnisse des Ortes dienen, allerdings mit der Möglichkeit, auf dieses Recht zugunsten von Montmirail dann auch wieder zu verzichten. So konnte langsam renoviert werden. Ebenfalls im Jahr 1765 kaufte die Brüder-Unität Montmirail endgültig von der Familie de Watteville.

Am 2. September 1765 traf Johann Friedrich Frank in Montmirail ein. Er hatte den Auftrag, wegen der Gründung einer Töcherschule zu sondieren und die entsprechenden Vorbereitungen zu treffen. Eine Konferenz verantwortlicher Brüder in Bern am 15. März 1766 beschloss, die Schule zu gründen. Man suchte zunächst acht bis zwölf Schülerinnen, für die eine monatliche Pension von 12 Pfund festgelegt wurde. Adrienne Archinard aus Genf und Suzanne Quillet aus Montécheroux wurden als Lehrerinnen von Neuwied nach Montmirail berufen. Als erste Schülerinnen wurden Catherine Hasler und Marguerite Stephani, die bei Schwester Duvernoy in Montbéliard in Pension gewesen waren, von ihren Eltern nach Montmirail geschickt. Am 6. Oktober 1766 kamen sie in Montmirail an.

Madelon Tannaz, eine junge Frau aus der Umgebung, die schon um 1748 regelmässig in Montmirail gewesen war und den Aufbruch per Schiff erlebt hatte, war bereit, zusammen mit Judith Favarger die Hausarbeit zu tun. Von Tannaz haben wir verschiedene Zeugnisse über das Leben in Montmirail in jenen Jahren. Ehe die neuen Bewohner kamen, lief Schwester Favarger zu Fuss nach Cerlier (deutsch: Erlach), um dort zwei Mass Korn zu kaufen und mahlen zu lassen, die sie dann auf dem Kopf nach Montmirail trug. Madelon Tannaz schrieb über diese Tage:

»Der Segen des Heilands ruhte über diesem Haus, sehr fühlbar; und jeder fühlte sich auf seinem kleinen Pfad glücklich«.

64 Reichel, »Anfänge«, 98ff.

Der neue Abschnitt des Lebens in Montmirail sollte unter der gleichen Losung stehen wie der erste: Paix, Amour, Simplicité (Friede, Liebe, Einfachheit), wie noch heute im Treppenhaus des Neuen Hauses zu lesen.

II. Geschichte der Schule in Montmirail

Die Losung am 6. Oktober 1766 lautete: Durch den Glauben hat Noah Gott geehrt und die Arche gebaut zur Rettung seines Hauses, als er ein göttliches Wort empfing über das, was man noch nicht sah (Hebr. 11,7). Jemand bemerkte die zahlenmässige Übereinstimmung zwischen Noahs Gruppe und den Ersten Bewohnern der Schule in Montmirail. Im ersten Winter waren es acht Personen, wie in der Arche: der Direktor, Johann Friedrich Frank, und seine Frau, die beiden Lehrerinnen, die beiden Haushalthilfen und die beiden Schülerinnen. Im Sommer des folgenden Jahres stiessen Mädchen aus Bern, Basel, Genf und Aarau dazu, und der Anfang war gemacht.

1. Programm und äusserer Fortgang der Schule

Das Programm Montmirails war das auf kürzere Zeiten zugeschnittene Programm einer »höheren Töcherschule« der damaligen Zeit, wenn auch mit einem bescheidenen Stil. Das Bildungskonzept verband Theologie, Sprachen und Naturwissenschaften miteinander. Dafür ist die noch vorhandene Schulbibliothek von Montmirail, die einzige ihrer Art in der ganzen europäisch-festländischen Unitätsprovinz, ein gutes und sehr interessantes Zeugnis.⁶⁵

Das Unterrichtsprogramm war in den allerersten Jahren etwas lose zusammengestellt. Frank war auch kein ausgebildeter Schulmann. Das änderte sich schon 1770, als mit Pierre Curie aus Montbéliard ein jüngerer Mann das Amt des Direktors übernahm. Er war in der Lage, das Schulprogramm fachmännisch zusammenzustellen. In Montmirail wurden 1789 folgende Fächer unterrichtet: Französisch, Geographie, französische und deutsche Literatur, Arithmetik, Schönschrift, Zeichnen, Musik und Religion. Madelon Tannaz schrieb am 22. April 1787:

»Unser lieber Gott, der Heiland, möge darin fortfahren, dies Haus zu segnen und zu pflegen, es zu schützen und zu bewahren ... bis zum Ende der Zeiten. Amen.«⁶⁶

65 Die Bibliothek befindet sich z.Zt. in einem früheren Klassenzimmer des Südflügels. Raum und Inhalt werden von der Kommunität Don Camillo gehütet. Sie ist mit Hilfe verschiedener Geschwister geordnet und per Datenverarbeitung katalogisiert. Besonders interessant sind die verschiedenen älteren Kataloge, weil sie den Aufbau der Bibliothek widerspiegeln.

66 Deutsche Übersetzung des französischen Zitates bei Senft, *Ceux de Montmirail*, 140.

Die Kette der Direktoren und ihrer Frauen (zuweilen teilten sich zwei Ehepaare die Leitung) riss nicht ab. Neben sie traten Scharen von Lehrerinnen und Erzieherinnen, die z.T. mit grosser persönlicher Aufopferung auf allen Gebieten den Dienst an der Schule und im Internat getan haben. Besonders hervorzuheben ist die Rolle der »ersten Lehrerin«, die vor allem für den Schulbetrieb verantwortlich war. Die Mädchen lebten in Gruppen zusammen, waren Tag und Nacht begleitet und schliefen bis im 20. Jahrhundert im grossen Schlafsaal zusammen. Noch heute sind die etwa 30 Bilder der leitenden Geschwister in der Galerie des Neuen Hauses zu sehen.

Bis 1820 lebten die Schülerinnen im ersten Anbau des Schlosses, dem Neuen Haus, das das Gemeinhaus von 1745 war. 1816 waren sechzehn Schülerinnen am Ort, 1829 waren es schon 55. Der mittlere Bau des Hauptgebäudes (Corps Central, erkennbar an den drei Türen und Aussentreppen) wurde 1820 begonnen, 1829 wurde eine zweite Etage hinzugefügt. 1842, unter Henri-Auguste Richard, folgte das Peristyl, das dann 30 Jahre lang als Kirchensaal diente (danach war es Klassenzimmer, später Werkstatt und z.Zt. Büro und Speiseraum). Inzwischen war die Schülerinnenzahl auf 64 angestiegen. 1852 folgte, unter Uh und Nitschke, der Südflügel mit den Klassenzimmern, und schliesslich 1872 (typischerweise unmittelbar nach einem grossen Krieg!) wurden die grossen Gebäude durch den dritten Bauabschnitt des Corps Central in ihrer heutigen Form fertiggestellt: es entstand der nördliche Querflügel mit Küche, Speisesaal und Kapelle. Beim 150jährigen Jubiläum 1916 zählte man seit dem Beginn 1766 insgesamt 470 Lehrerinnen, 880 Konfirmandinnen und 5094 Schülerinnen (2511 Schweizerinnen, 2583 Ausländerinnen). Dabei hatte sich das Bild in den letzten zwanzig Jahren vor dem Ersten Weltkrieg sehr zugunsten der Ausländerinnen verschoben: 701 Schweizerinnen, 571 aus England, 1016 Deutsche und 260 Schülerinnen anderer Nationalitäten.

2. Montmirail als Zentrum der Brüdergemeine

Während langer Jahre war Montmirail sozusagen Hauptort der Brüdergemeine in der Schweiz. Die Sozietäten, Basel, Zürich und Bern, sowie die in der *Suisse romande* waren zahlenmässig beträchtlich grösser. Aber in Montmirail trafen sich die Mitarbeitenden; hier war eine kleine gemeinsame Verwaltung; hier war das Archiv. Dies hat sich auch darin gezeigt, dass der Name der Gemeinde der (früher so betrachteten) »Vollmitglieder« der Brüdergemeine in der Schweiz für eine lange Zeit »Brüdergemeine Montmirail« war, deren Mitglieder über die ganze Schweiz verstreut lebten. Montmirail blieb Begegnungsort für die Unität, vor allem lange Jahre für die französischsprachige Schweiz und für die publizistische Arbeit der Brüdergemeine in der Schweiz und in der *Suisse romande* und in Frankreich. Die Arbeit im Pays de Montbéliard geschah ebenfalls von hier aus, z.T. noch nach dem Zweiten Weltkrieg. Für die Mission und den Missionsreisedienst

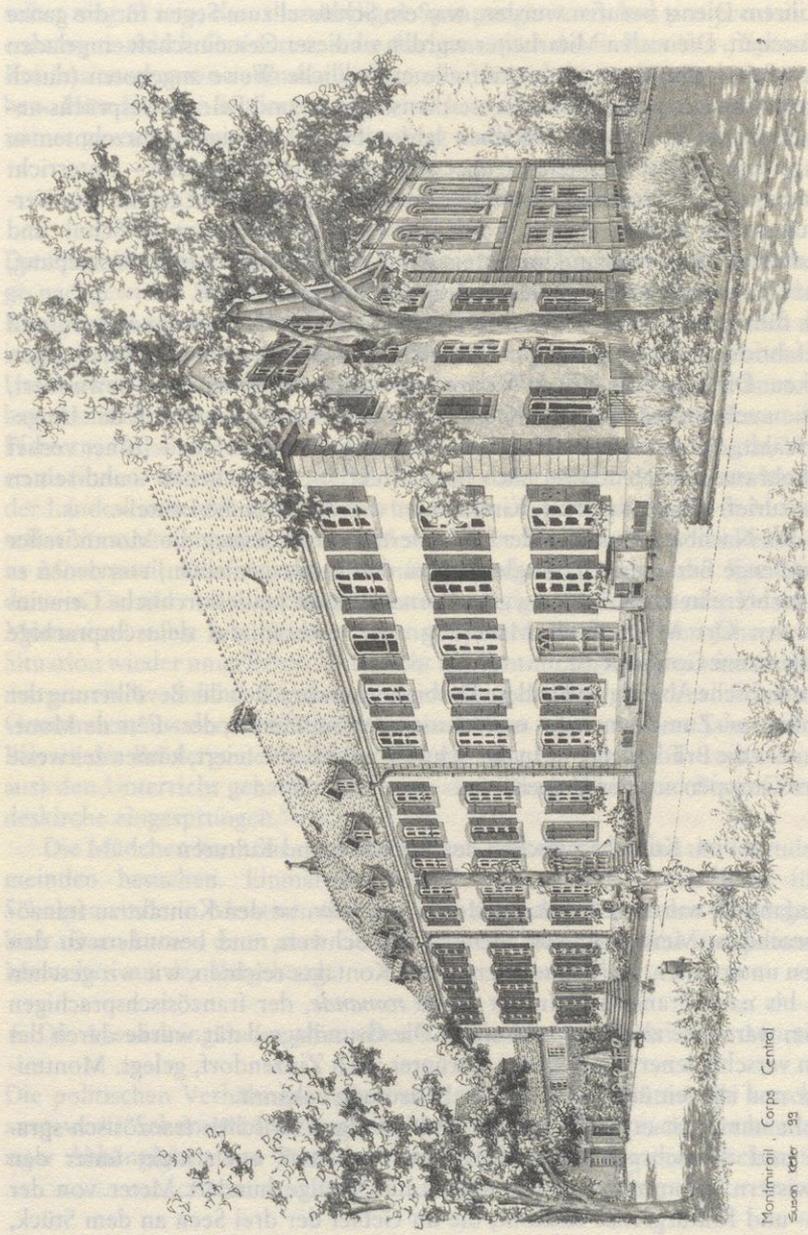
der Brüdergemeine, sowie für die Veröffentlichung der französischen Losungen hat Montmirail eine große Bedeutung gehabt.

Ein besonderer Begegnungspunkt war die Gemeinschaft mit Lehrerinnen aus der »Kirche Jesu Christi auf Erden durch den Gesandten Simon Kimbangu«, einer unabhängigen afrikanischen Kirche aus dem Kongo. Dieser Kontakt war durch die christliche Friedensbewegung zustande gekommen und führte dazu, dass die Brüdergemeine in der Schweiz gebeten wurde, dieser Kirche zur Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen und bei ihrer Ausbildung von Theologen zu helfen. Dies alles nahm seinen Ausgangspunkt bei der Gemeinschaft kimbangu-istischer Lehrerinnen, die mehr und besser Französisch lernen wollten, mit der Schulgemeinde in Montmirail in den frühen 60er Jahren des 20. Jahrhunderts.

3. Beobachtungen zur Geschichte Montmirails als »Anstalt der Brüdergemeine«

Montmirail zeigt die typischen Lebensformen einer Einrichtung der Brüdergemeine. Die Mädchen sollten in einem zweiten »Haus von Bethanien« wie Maria und Martha leben, dort arbeiten und »zu den Füßen des Meisters sitzen« und das »Eine was not ist«, das »ein(z)ige Notwendige« lernen: ihn selbst kennenlernen. Dazu gehörte eine glaubhafte Gemeinschaft und eine eindeutige und einfühlsame Verkündigung. Für beides gibt es viele gute und authentische Beispiele aus allen Zeiten des Lebens der Schule. Es wurde versucht, den Unterricht auf die Mädchen bezogen und gerecht zu gestalten. Mädchen aus schwierigen Familienverhältnissen wurden mit Liebe und Festigkeit aufgenommen. Wer Lernschwierigkeiten hatte, bekam eine oder mehrere Chancen, die ihr gemässe Stufe des Französischunterrichts oder den ihr gemässen Berufsvorbereitungskurs zu finden und auch nach einer Anfangsphase innerhalb der Schule zu wechseln. Seelsorgerliche Hilfe wurde nicht aufgedrängt, sondern mit Geduld und Einfühlungsvermögen angeboten. Die Verkündigung versuchte, die Mädchen nicht nur frontal anzureden, sondern sie beim Hören und Beten, bei der Gestaltung der Gottesdienste und in der Sprache der Verkündigung einzubeziehen. Im Blick auf das gemeinsame Leben wurde versucht, den Lebensstil so zu gestalten, dass Alleingelassene und Geliebte, Reiche und Anspruchslose, Privilegierte und formell weniger Gebildete zusammen neue und gültige Erfahrungen in einer christlichen, familiärenähnlichen Gemeinschaft machen konnten. Das wurde mit dem wachsenden Druck der »Leistungsgesellschaft« immer schwieriger und immer wichtiger, gerade deshalb aber auch immer wertvoller. Darum fiel es der Brüdergemeine schwer, geeignete Versuche der letzten Zeit der Schule ganz aufzugeben. Die Arbeit war eine Herausforderung für alle Christen, und ganz besonders für die Brüdergemeine in der heutigen Zeit.

Die Lebensgemeinschaft des Direktors und seiner Familie, des Predigers und seiner Familie mit den Lehrerinnen und Erzieherinnen aus der Brüdergemeine,



Montmirail - Corpa Central
Susan Keller '93

Abb. 1 Hauptgebäude – gezeichnet kurz vor der Renovierung durch Susan Keller, Sommer 1999

die zu ihrem Dienst berufen wurden, war ein Schlüssel zum Segen für die ganze Gemeinschaft. Die vielen Mitarbeiter wurden zu dieser Gemeinschaft eingeladen und den Schülerinnen wurde sie auf alle erdenkliche Weise angeboten (durch Tischgemeinschaft, gemeinsame Gottesdienste, Feste und Feiern, Gesprächsangebot, Seelsorge usw.). Die Mädchen lebten bis vor wenigen Jahrzehnten in Stubengemeinschaften, schliefen früher weitgehend in Schlafsälen – Unterricht und Arbeitszeit, Freizeit und Gottesdienst wurden miteinander geteilt. Die Versammlungen der Brüdergemeine wurden im Haus gehalten. Um die Schul- und Ortsgemeinde herum bestand immer ein Kreis von Freunden aus der Umgebung, aber im Ganzen lebte die Gemeinschaft in Montmirail für sich.

Das führte auch zu einer Art von »Inseldasein« für die Bewohnerinnen und zur Gefahr der Separation von der Umgebung. Man hat auch versucht, dagegen zu wirken. Die Gemeinschaft in Montmirail wurde viel geliebt und bewundert, wenn sie auch ein wenig fremd blieb. Es wird von einem Bauern in der Umgebung erzählt, der mit seinem Wagen an Montmirail vorüberfuhr – früher verlief die Fahrstrasse von Neuchâtel nach Bern direkt vor der Scheune – und seinen Söhnen zurief: »Zieht den Hut, Kinder, hier wohnen fromme Leute!«.

Zu den Nachbargemeinden der reformierten Kirche hatten die Montmirailer gute und enge Beziehungen, desgleichen zu den Brüdergemeinen, von denen es früher mehrere in der Umgebung gab. Cornaux ist die landeskirchliche Gemeinde für den Ort Montmirail. Man ging aber auch in das deutschsprachige Gampelen zum Gottesdienst.

Musikalische Abende und andere Darbietungen sprachen die Bevölkerung der Umgebung an. Zum Gemeinde- und Missionsfest im Herbst, der »Fête de Montmirail«, das die Brüdergemeine in der Schweiz noch heute feiert, kamen zeitweise grössere Gruppen aus der Umgebung.

4. Kontakt zwischen den Sprachen und Kulturen

Von Anfang an wurde versucht, in Montmirail bewusst den Kontakt zu französischsprachigen Menschen, vor allem in der Schweiz, und besonders zu den Christen unter ihnen, wahrzunehmen. Diese Kontakte reichten, wie wir gesehen haben, bis nach Frankreich. In der *Suisse romande*, der französischsprachigen Schweiz, waren sie zeitweise sehr stark. Die Grundlage dafür wurde durch das Wirken verschiedener Geschwister, darunter auch Zinzendorf, gelegt. Montmirail war und ist weit über seine nähere Bedeutung bekannt.

Nicht immer ist es gelungen, die Verbindungen zwischen französischsprachigen und deutschsprachigen Menschen zu halten, auch nicht unter den Geschwistern. Montmirail liegt übrigens nur wenige hundert Meter von der Sprach- und Kulturgrenze entfernt, die im Gebiet der drei Seen an dem Stück, wo die Zihl die Grenze zwischen den Kantonen Neuchâtel und Bern bildet, besonders markiert wahrgenommen und empfunden wird. Im Neuenburger Land

selbst mag es sein, dass die unseligen Spannungen zwischen pro-preussisch und contra-preussisch Gesinnten, – die übrigens quer durch Familien-, Sprach- und Konfessionsgrenzen verlaufen konnten – sich auch in der Kirche ausgewirkt haben. Hier hat die Brüdergemeinde eine besondere Aufgabe, der sie aber nicht immer gewachsen war und ist. Hier liegt noch viel vor dieser Gemeinschaft.

5. Verhältnis zu Staat und Kirche in Neuchâtel

Die Spannungen zur Neuenburger Kirche und zum Neuenburger Staat haben lange nachgewirkt. Wir haben gesehen, dass sie 1748 so stark wurden, dass die Kerngruppe den Ort verlassen und nach Herrnhag ziehen musste. Auch danach ist die Brüdergemeinde hier und da als »Sekte« angesehen worden, wobei sich oft Unkenntnis mit Argwohn und Ablehnung mischte. Durch lange, immer wieder bewusst unternommene Versuche, mit den umliegenden Gemeinden und ihren Pfarrern, vor allem in Cornaux, Verbindung zu suchen, ist es gelungen, Vertrauen zu finden. Oft richteten sich die Montmirailer so ein, dass sie am Morgen in der Landeskirche den Gottesdienst besuchten und erst am Abend in Montmirail selbst Versammlungen hielten. 1803 wurde der Brüdergemeinde das Recht erteilt, in Montmirail Konfirmandenunterricht abzuhalten, wobei die Konfirmation dann in Cornaux oder in Gampelen stattfand. Seit 1850 gibt es die Erlaubnis, in Montmirail selbst Schülerinnen zu konfirmieren. In den letzten Jahren war die Situation wieder umgekehrt: Unterricht in Montmirail, Konfirmation in der Heimatgemeinde. Solche Regelungen widerspiegeln das gute Verhältnis zu den Gemeinden, aus denen die Schülerinnen kamen. Über mehrere Jahre haben die Pfarrer der Brüdergemeinde in der Schweiz (von Bern oder z.T. sogar von Basel aus) den Unterricht gehalten, zeitweise sind Pfarrerinnen und Pfarrer der Landeskirche eingesprungen.⁶⁷

Die Mädchen konnten am Sonntag den Gottesdienst in den umliegenden Gemeinden besuchen. Einmal im Monat war zuletzt Gottesdienst für die Schulgemeinde in Montmirail selbst, den der Schulpfarrer der Brüdergemeinde hielt. Dazu kamen dann auch Geschwister der Brüdergemeinde und befreundete Menschen aus der Umgebung.

6. Die Auswirkungen der politischen Verhältnisse auf die Arbeit in Montmirail

Die politischen Verhältnisse haben sich auf die Lage Montmirails verschieden ausgewirkt. Schon 1814 hatte sich Neuchâtel/Neuenburg, nach über hundertjähriger Abhängigkeit von Preussen, aus dem Verband des preussischen Staates

67 So z.B. vor 1983 Pfr. Dr. G. Deluz aus Neuchâtel als Direktor, Frau Pfrn. S.I. Kammacher, zuerst Kirche Neuchâtel, dann Kirche Bern, als Schulpfarrer bis 1985.

gelöst und war Mitglied der Eidgenossenschaft geworden. Nach 1814 blieb das Gebiet jedoch unter der preussischen Krone. Dieser Zustand dauerte bis zur friedlichen Revolution im Jahr 1847. Die Abhängigkeit von Preussen blieb aber auch nach diesem Jahr in milderer Form bestehen. Preussen hat sogar eine gewaltsame Rückeroberung des Gebietes erwogen. Von 1852 bis 1857 zog sich der »Neuenburger Handel«hin.⁶⁸ Es handelt sich dabei um eine bizarre Auseinandersetzung zwischen der Eidgenossenschaft und Preussen, hervorgerufen durch schweizerische (!) Royalisten in Neuchâtel, die aus verschiedenen Gründen Partei für Preussen ergriffen. Erst 1857 wurde der Kanton dann endgültig schweizerisch. Die Präsenz der Brüdergemeine in Montmirail wurde hier und da als Präsenz der Deutschen und speziell der Preussen verstanden, zumal Friedrich II. ja den Brüdern 1742 die Generalkonzession erteilt hatte.

Neue Schwierigkeiten ergaben sich in und nach den beiden Weltkriegen des 20. Jahrhunderts. Das Eigentum, das die Brüdergemeine in der Schweiz hatte, wurde 1939 endgültig in Schweizer Eigentum überführt. Für Montmirail geschah das schon vor dem Ersten Weltkrieg mit der Schaffung der *Unité des Frères en Suisse*, dem Trägerverein für das Institut Montmirail und den gesamten Besitz. Obwohl dies alles aus verständlichen Gründen geschah, um den Besitz zu erhalten und nicht als »Feindeigentum« zu verlieren, war es z.T. mit unangenehmen Nebenwirkungen verbunden: Herrnhut wurde »Zentralismus« im Umgang mit der Schweiz und sogar »autoritäres Gebaren« vorgeworfen; umgekehrt war die schweizerische Eigeninitiative mit einer gewissen Privatisierung verbunden. Es gab nachfolgende Schwierigkeiten mit Gremien, die die Brüdergemeine in der Schweiz vertraten, aber in der französischsprachigen Schweiz nicht voll bekannt und daher auch nicht akzeptiert waren. Das galt z.T. für den Teil des »Randverbandes« in Basel, der die Schweizer Arbeit der Brüdergemeine vertrat, wobei »Rand« auf die um Deutschland herum, am Rande der Provinz der Europäisch-Festländischen Brüder-Unität liegenden Länder deutete, in denen es Arbeit der Brüdergemeine gab. Die Gemeinschaft hat erst später ein Gleichgewicht zwischen gemeinsamer und eigener Verantwortung zwischen der Leitung der Provinz und der brüderischen Arbeit in der Schweiz gefunden, nicht zuletzt durch die Krise der vergangenen Jahre in Montmirail.⁶⁹ Auf der anderen Seite ist es bemerkenswert, wieviel Verständnis füreinander es auch in schwersten Zeiten in der Unität gegeben hat. Das gilt vor allem für die Zeit zwischen den beiden Weltkriegen, die Zeit des Nationalsozialismus und im und nach dem Zweiten

68 Wobei »Handel« mit dem oberdeutschen Wort »Händel« = Streit zusammenhängt, von »händeln«.

69 So lag der Synode der Brüder-Unität (Distrikt Bad Boll) 1987 ein Memorandum betr. Montmirail vor, das besprochen und mit einem ermutigenden Brief beantwortet wurde.

Weltkrieg. Es ist bemerkenswert, wieviel treue und gewissenhafte Arbeit in Basel und in Zürich und an anderen Orten geleistet wurde, um die Arbeit der Brüdergemeine in der gesamten Schweiz zu erhalten, und dies war weitgehend eine freiwillige, ehrenamtliche Arbeit.

7. Die Geschichte Montmirails bis 1988

Mit dem Abschluss des Dienstes von Pierre und Marie-Louise Suter als Direktorsehepaar 1980 ist die direkte Mitarbeiterschaft von Kräften aus der Brüdergemeine im Bereich des hauptamtlichen Dienstes in Montmirail mehr oder weniger zu Ende gegangen. Die Schule hatte dann schwere Störungen durch die Tätigkeit eines Direktors, dem schliesslich gekündigt werden musste. Danach gab es ein Interim, in dem der Neuenburger Pfarrer Dr. Gaston Deluz uns als Direktor aushalf. Im August 1983 kamen endlich neue Direktorsleute, die wieder permanent in Montmirail zu leben und zu arbeiten bereit waren: Max Bernard und seine Frau Rosemarie.⁷⁰ Zusammen mit Daniel Müller und seiner Frau Claire-Lise, die als Verwaltungsleiterehepaar nach Montmirail kamen, haben sie die letzten Jahre der Schule gestaltet. Mit einer grossen Schar von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern im Schul-, Internats- und Betriebsbereich haben sie die Lasten getragen und die Verantwortung vor Gott und auch im Namen der Brüdergemeine wahrgenommen.

Der Unterricht beschränkte sich in den letzten Jahren auf einen einjährigen Kurs in Französisch, verbunden mit einer französischsprachigen mehrfach gefächerten Berufsvorbereitung (Haushalt; Handel; Hotelfach; medizinische Hilfsberufe).

Eine Schwierigkeit war, dass die Lehrerinnen und Erzieherinnen zuletzt weitgehend extern lebten. Das bedeutete praktisch eine Internatsschule mit weitgehend externer Mitarbeit – eine sehr schwierige, wenn auch typische Situation. Es ist auch nicht gelungen, Kräfte aus der Brüdergemeine für den Dienst in Montmirail zu gewinnen, und nur ganz vereinzelt fand eine Schülerin aus der Brüdergemeine den Weg in die Einrichtung. Die Arbeit blieb ein Dienst an anderen. Durch die Berufung eines Schulpfarrers aus der Brüdergemeine wurde eine Lücke gefüllt.⁷¹ Aber es ist zu fragen, ob nicht auch diese Schwierigkeiten bei

70 Max Bernard hat in seinem Buch *Nanou, le sens d'une vie écourtée*, Chailly-s-Montreux 1996, den Weg des Ehepaars Bernard nach Montmirail beschrieben (S. 83ff), wobei der Unfalltod ihrer jungen Tochter ihnen einen entscheidenden Impuls zum Dienst als Christen an andere Mädchen gab.

71 Pfr. Henning Schlimm und seine Frau Anne wurden 1984 nach Montmirail berufen. Bis 1988 haben sie diesen Dienst von Bern aus versehen. 1989 wurden sie berufen, nach Montmirail zu ziehen, wo sie bis 1996 wohnten. Von 1997-1999 wohnten Pfr. Friedemann und Pfrn. Elke Hasting in Montmirail als Prediger der Brüdergemeine für den Bereich Bern, Westschweiz und Montmirail.

der Rekrutierung von Kräften aus der Brüdergemeinde schliesslich zum Ende einer kirchlichen Schule unter der Trägerschaft der Brüdergemeinde führen mussten.

8. Das Ende der Schularbeit in Montmirail

Die Geschichte Montmirails zeigt verschiedene Höhen und Tiefen. Die Jubiläen von 1866, 1916 und 1966 sind voll ergreifender Zeugnisse des Dankes. Die Zeit des Ersten und Zweiten Weltkriegs hat zu grossen Entbehrungen geführt, die schwere Opfer erforderte. Die wirtschaftliche Lage war in jenen Jahren sehr schlecht. Im Jahre 1972 gab es einen erneuten wirtschaftlichen Tiefstand, der zu einer Aufkaufferte des Neuenburger Staates führte. Dem Staat lag besonders viel an dieser Schule, denn sie gehörte als älteste kirchliche Internatsschule im Kanton zum »patrimoine Neuchâtelois«, dem angestammten Erbe des Kantons. Auch für viele Mitchristen im Land und natürlich für die Mitglieder der Brüdergemeinde ist das Erbe des Ortes und der Schule kostbar. Andererseits können wir gerade in der Brüdergemeinde Beispiele des geradezu abrupten Loslassens studieren; eins davon wurde 1748 ganz bewusst in Montmirail praktiziert.

Seit mehreren Jahren war eine negative Entwicklung in Montmirail deutlich. Die Brüdergemeinde in der Schweiz war wesentlich kleiner und damit schwächer geworden. Die Besitz- und Zuständigkeitsverhältnisse um Montmirail waren nicht immer klar. Nominell ist der 1909 gegründete Trägerverein »Unité des Frères en Suisse«⁷² Besitzer und Verwalter von Montmirail. Er wählt aus seiner Mitte ein »Comité«, das als Verwaltungsrat die Verantwortung trägt. Der Trägerverein hat zeitweise (zu) stark ein Eigenleben geführt und die Brüdergemeinde konnte sich andererseits nicht, so wie es nötig gewesen wäre, um Montmirail kümmern.

Gleichzeitig setzte eine Krise der Internatsschulen in der Schweiz ein, vor allem der kirchlichen Internatsschulen. Gewiss traf dieser Prozess nicht alle Einrichtungen und auch nicht alle im gleichen Masse, aber er war überall spürbar. Montmirail traf er durch die Koppelung mit anderen Problemen besonders hart. Die zurückgehenden Geburtenziffern, die veränderte Arbeitslage (damit auch veränderte Arbeitsmöglichkeiten für die in Montmirail vorbereiteten Berufe), die neue Sicht von Internatserziehung, die neue Konzeption vom »Welschlandjahr« (Aufenthalt für die Dauer eines Jahres in der französischsprachigen Schweiz), starke Emanzipation der Mädchen im Alter zwischen 15 und 17

72 Nicht identisch mit der Brüdergemeinde als Kirche. Sie trägt den Namen Eglise morave oder *Unité des Frères moraves*.

Jahren – alle diese Faktoren gingen Hand in Hand. Dazu kam, dass wir als Einrichtung über Jahrzehnte keine Rücklagen schaffen konnten. So konnten auch (mit Ausnahme des Erlöses von Landverkäufen für die Autobahn) keine Investitionen vor-genommen werden. Es gab keine Subventionen, weder von der Brüdergemeine, noch von den Kirchen noch vom Staat. Wir mussten die Schul-gelder erhöhen bis zu einem Punkt, an dem das nicht mehr zu verantworten war. Gleichzeitig konnten wir die mit den Erhöhungen verbundenen Ansprüche nicht decken und es entstand ein »circulus vitiosus«. Die Gebäude waren in einem be-dauernswerten Zustand, und wir konnten nichts investieren. Die nötigen Reparaturen wuchsen zunächst langsam, dann lawinenartig an, so dass der Nach-holbedarf ins Unermessliche stieg. Gleichzeitig gingen die Schülerinnenzahlen drastisch zurück, trotz vermehrter Werbung.

Die Schule hatte 1987 nur noch 40 bezahlende Schülerinnen und Platz für ca. 80-90, dazu fünf Volontärinnen, die ein Grossteil der Hausarbeit besorgten. Die Mitarbeiterschaft (voll- und teilzeitlich) war von 32 auf 25 reduziert, was enorme Beanspruchungen für die Verbleibenden mit sich brachte. Nach langen Überle-gungen und vielen Versuchen, Hilfe zu finden, blieb uns nur der Schlies-sungsbeschluss. In der Jahresversammlung des Trägerkreises im Juni 1987 gab es dann endgültig keinen anderen Ausweg.

Vorausgegangen waren Bemühungen verschiedenster Art auf Seiten der zu-ständigen Stellen. Von Seiten der Europäisch-Festländischen Brüder-Unität war dies der Schuldezernent der Direktion, der regelmässig Montmirail besuchte, und das von der Direktion berufene und der Synode verantwortliche Schulkuratorium für alle Schulen der Brüdergemeine in der Provinz. In der Schweiz war das »Comité de l'Unité des Frères en Suisse« verantwortlich, das wiederum mit dem Leitungsgremium der Brüdergemeine in der Schweiz (zunächst »Schweizer Ver-band der Ev. Brüder-Unität«, dann »Brüdergemeine in der Schweiz«) eng zusammenarbeitete.

Im Jahr 1987 beriefen diese beiden Gremien ein »Comité de Liaison«, einen Verbindungsausschuss, bestehend aus sechs Geschwistern, der den laufenden Schulbetrieb begleiten und Wege für die Weiterverwendung des Ortes Montmirail und des gesamten Schulkomplexes finden sollte. Der Verbindungsausschuss hat viele verschiedene Projekte geprüft und die entsprechenden Verhandlungen geführt. Dabei wurde immer auch die Verbindung zu den Lan-deskirchen in der Schweiz gesucht, besonders in den Kantonen Neuenburg und Bern, aber auch mit dem Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund, dem Zu-sammenschluss aller evangelischen Kirchen in der Schweiz. Alle haben nach besten Kräften geholfen, besonders wichtig war die langfristige Mithilfe von Al-fred Kunz, Mitglied der Kirchenleitung der Berner Kantonalkirche, dazu amtlich entsandt von seiner Kirche. Erst in den allerletzten Monaten des Jahres 1987 suchte eine evangelische Kommunität aus Basel mit dem Namen »Don Camillo«

Verbindung mit der Brüdergemeine im Blick auf eine mögliche Nutzung von Montmirail. Der Vorsitzende des Verwaltungsrats, Paul-Peter Preiswerk und der Verbindungsausschuss führten die entscheidenden Verhandlungen, die den Schliessungsbeschluss für alle Beteiligten leichter anzunehmen machten.

Ende März 1988 wurde die Schule geschlossen. Die Kündigungen waren nicht einfach. Wir haben versucht, einander zu helfen. Der Abschiedsgottesdienst und das Liebesmahl am 20. März 1988 waren ein bewegender, aber getroster Abschied.

III. Montmirail heute – die Geschichte ab 1988 gemeinsam mit der Kommunität Don Camillo

Noch im Jahre 1987 kamen wir zu einer Einigung mit dem neuen Partner für Montmirail: der Kommunität Don Camillo aus Basel. Die Kommunität begann 1977 als Musikgruppe junger Christen in Basel. Zugleich fingen sie an, das gemeinsame Leben einzuüben. Sie gaben sich den Namen Don Camillo nach der Romanfigur von Guareschi, dem Priester, der das Leben mit Gott, im Gespräch mit Christus, mit dem Leben unter den Mitmenschen der Zeit verbindet. Nach Monaten des Verhandeln fanden wir einander in der Gemeinschaft des Glaubens und bei aller Unterschiedlichkeit zwischen einer Kommunität und Gliedern einer kleinen Freikirche.⁷³

Nachdem die Schule Ende März 1988 ihre Pforten offiziell geschlossen hatte, blieb Familie Müller vom Mitarbeiterstab der Schule noch, um die Zwischenzeit zu überbrücken und den Übergang zu ermöglichen. Marilies Schmid von der Brüdergemeine aus Königsfeld erklärte sich bereit, während der Übergangszeit in Montmirail zu wohnen. In wenigen Tagen galt es, Bücher und Akten zu sammeln und Bücherei und Archiv zusammenzustellen, auf den Böden und in den Kellern der verschiedenen Häuser alles einigermaßen in Ordnung zu bringen. Den grössten Teil des Hausrats und der Möbel übernahm Don Camillo für ihre Wohnungen und für den Beginn eines Gästebetriebs für ca. 60 Personen in den Räumen des Internats. Montmirail war geplant als Wohn- und Lebensort der Kommunität, mit täglichem Gebet und mit Gottesdienst, Wohnmöglichkeiten für Familien und für Ledige. Andererseits sollte der Ort als Begegnungs- und Tagungsort zur Verfügung stehen. Neben den ca. 30 erwachsenen Mitgliedern der Kommunität, von denen freilich einige in Basel blieben und andere im Missionsdienst in Angola standen, sollten einige Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sowie hilfeschende Menschen in Montmirail Platz finden. Die Brüdergemeine

73 Die Kommunität hat ihre Ziele in einer Arbeitsmappe März 1997 erneut formuliert unter der Überschrift »Was wir wollen«, die Konzeption beider Partner gemeinsam ist in der Präambel zum Vertrag von 1988/89 niedergelegt (Texte beim Verf.).

plante, dass mindestens zwei Familien nach Montmirail ziehen sollten, mit der Möglichkeit, ein kleines Begegnungszentrum für Tagungen der Brüdergemeine einzurichten. Von Anfang an war daran gedacht, zusammenzuarbeiten, sich im gemeinsamen Leben zu begegnen und einander zu helfen.

Am 11. April 1988 zogen die ersten Glieder der Kommunität in Montmirail ein. Der Vertrag zwischen Don Camillo und der Brüdergemeine wurde als Bauvertragsvertrag konzipiert (deutsch: Erbpachtvertrag) und bis Ende 1988 weitgehend fertiggestellt. Er sah vor, dass Don Camillo den Grossteil der Gebäude auf der inneren Parzelle in Pacht übernahm und nach und nach die Gärten und sämtliches Landwirtschaftsgebiet (mit separaten Verträgen). Die Brüdergemeine behielt die *Ferme* (das alte Bauernhaus), die *Grange* (Scheune) und das alte Pfarrhaus (*Maison Roulet; Maison du Pasteur*), wobei die Scheune wiederum an Don Camillo verpachtet wurde, jedoch nur auf Zeit und zu einem nominalen Preis. Das Geheimnis des Vertrags ist, dass er mit Pacht und Rechten und Pflichten arbeitet, aber eine gemeinsame Nutzung von Kapelle, *Grand Salon* und Park vorsieht und im Ganzen darauf eingerichtet ist, das Wohlbefinden des Vertragspartners zu suchen und nicht in erster Linie die Wahrung der eigenen Rechte.⁷⁴

Die Kommunität Don Camillo hat die Verantwortung für Montmirail sofort und tatkräftig übernommen. Im Frühjahr 1989 zog eine Familie der Brüdergemeine nach Montmirail, im Herbst 1989 folgte eine weitere. Zwischenzeitlich halfen z.T. über Monate hinweg die Schwestern Elisabeth Senft, Margrit Kaltenrieder, Maieli Baudert und Monika Schordan, sowie Ruth König und Galina Baskina tatkräftig an verschiedenen Stellen in Montmirail, später Erdmuth und Christoph Terno-Gill und andere, vor allem eine große Anzahl Schweizer Familien aus der Brüdergemeine. Wir haben versucht, den Dienst der Brüdergemeine in Montmirail bewusst in der gelebten Nachbarschaft zur Kommunität zu tun, und wir sind dankbar für das Vertrauen und die Gemeinschaft. Neben der gelebten Nähe am Ort steht das gemeinsame Eintreten für Häuser und Ländereien, wobei die Hauptlast wiederum auf der Kommunität liegt. Die Gestaltung des gemeinsamen Lebens in Montmirail und die Planung von gemeinsamen Aufgaben liegen bei einem »Geistlichen Rat«, dem »Conseil spirituel« mit gleich vielen Mitgliedern aus der Kommunität und der Brüdergemeine,

74 Die Aufzeichnungen über die Verhandlungen mit der Kommunität, die Vertrags-exemplare, die Protokolle über die Arbeit des Trägerkreises von Montmirail von Seiten der Brüdergemeine (der ja wie eh und je weiterbesteht und natürlich mit der Kommunität zusammenarbeitet) usw. sind in Montmirail aufbewahrt. Don Camillo hat eine Fülle von Rundbriefen, Informationen und Anregungen, auch aus ihrer Erfahrung in der Mission in Angola herausgebracht. Darunter ist auch die Beschreibung der Kommunität in ihrer heutigen Gestalt, die Geschichte, die Planung zur Gestaltung von Montmirail und die Planung für das jeweilige Jahr und einen mittelfristigen Zeitraum.

der sich etwa alle dreiviertel Jahre trifft. Es gab und gibt eine Reihe von gemeinsamen grösseren Veranstaltungen. Die Brüdergemeinde konnte eine Synode, eine Gemeindienerkonferenz und das Jugendtreffen »Moravial« in Montmirail halten, sowie eine Fülle von kleineren und grösseren Tagungen. Die eine oder andere Tagung der Kommunität haben Geschwister aus der Brüdergemeinde mitgestaltet durch ihr Dabeisein und Mitwirken. Wir wissen voneinander, begleiten einander und versuchen, einander die Lasten tragen zu helfen.

Die Gemeinschaft im Gottesdienst in Montmirail, der in der Regel jeden Sonntag stattfindet, haben wir über die Jahre hin halten können. Etwa einmal im Monat predigte jemand aus der Brüdergemeinde. Durch Rundbriefe und Informationen halten wir wechselseitig Kontakt und geben einander Bescheid. Der Prediger der Brüdergemeinde für den Bereich Bern und Westschweiz (Suisse romande) wohnte jahrelang in Montmirail, auch das französische Losungsbuch wurde von Montmirail aus versandt. Mitglieder der Kommunität haben der Brüdergemeinde bei ihrer Arbeit in der Schweiz, besonders in der Suisse romande, geholfen, aber auch in der Missionsarbeit in Tanzania. Es gibt Zusammenarbeit bei gesamtkirchlichen Aufgaben (z.B. Schweizerische Nationalausstellung 2002). Das französische Losungsbuch wird nun von Marin, einem Nachbarort von Montmirail versandt. Informationen über und Impulse aus der Mission werden über Montmirail vermittelt. Genau an dieser Stelle begegnen sich die beiden Gemeinschaften, denn Evangelisation und Mission sind auch besondere Aufgaben der Kommunität, sowohl am Ort wie als Dienst der Gruppe an anderen Menschen, in Montmirail oder an anderen Orten. Dazu gehört auch das jährliche Missions- und Gemeindefest der Brüdergemeinde in der Schweiz in Montmirail.

Die Arbeit der Kommunität hat sich kontinuierlich weiterentwickelt. Die Mitglieder wohnen in Montmirail, sind zum grossen Teil dort in der Gästebetreuung, in der Landwirtschaft, im technischen und im Baubetrieb tätig. Einige arbeiten ausserhalb. Neben dem Leben der Kommunität ist der Tagungs- und Gästebetrieb prägend. Christliche Gruppen halten ihre eigenen Tagungen im Gästetrakt. Don Camillo bietet vielfach Begleitung dieser Tagungen an und tut damit einen wichtigen Dienst. Die Kommunität veranstaltet aber gleichzeitig auch eigene Tagungen, über das ganze Jahr verteilt. Die Belegung ist unvermindert gut, auch in der Zukunft. An dieser Stelle zeigte sich, dass der Gästetrakt von Montmirail, vor allem das dreiteilige Hauptgebäude und der Südflügel, dringend sanierungsbedürftig waren. Während des laufenden Betriebs wurde der Südflügel repariert und z.T. renoviert. Im Herbst 1999 begann die große Renovation, während der der gesamte Gästebetrieb geschlossen werden musste. Dächer wurden erneuert, die Raumgestaltung verändert, auch sanitäre Anlagen und Lift installiert. Zu Ostern 2001 wurde der gesamte Gästetrakt wieder in Gebrauch genommen. Der Nordflügel mit dem Speisesaal und der Kapelle soll in einem späteren Gang folgen, wie auch das Schloss. Das Gärtnerhaus wurde schon früher saniert, daneben

entstand ein neues Gebäude für Gärtnerei und Landwirtschaft, Maschinen, Heizung, Schreinerei und Schlosserei. Im Zusammenhang mit diesen Umbauten sind auch zwei gründliche Arbeiten über Bauten, Geschichte und Konzeption der Anlagen erschienen.⁷⁵

Der Abschluss dieser Umbauarbeiten leitet eine neue Phase der christlichen Arbeit in Montmirail ein, an der die Brüdergemeine auch weiter bewusst Anteil nimmt. Seit der Pfarrer der Brüdergemeine, der sich um die Arbeit in der französischen Schweiz bemüht, nicht mehr in Montmirail wohnt, wird der Kontakt durch die Gremien gehalten und auch auf persönlicher Basis. Noch immer hat die Brüdergemeine zwei Ferienwohnungen in Montmirail, die durch Don Camillo verwaltet und vor allem durch Menschen aus dem Umfeld der Brüdergemeine gut benutzt werden.

Don Camillo ist eine Gemeinschaft des verbindlichen Lebens und des gemeinsamen Dienstes (Gemeinsames Gebet; Gütergemeinschaft; geordnete Form des gemeinsamen Lebens in der Gruppe). Die Brüdergemeine versucht, in verbindlicher Gemeinschaft und bewusster Offenheit zu leben. Wir haben immer wieder dankbar erkannt, wieviele Elemente wir gemeinsam haben. Wir bitten Gott, dass er uns in der Nachfolge Jesu Christi stärkt und segnet und dass wir einander helfen können, in Montmirail und von Montmirail aus ein gutes Zeugnis seiner Barmherzigkeit und seiner Gerechtigkeit zu geben.⁷⁶

Henning Schlimm, 'The History of Montmirail and of the Montmirail Moravian School: Past, Present and Future'

The Montmirail estate in the Swiss Canton of Neuchâtel was owned by the von Watteville family from 1722. Through the family's close relationship with the Moravian Church Montmirail became a base for Moravian activity in Switzerland. A first attempt to form a congregation in Montmirail, beginning in 1742, had to be given up in 1748 because of opposition from the local authorities, but in 1751 the Moravians were able to move back to Montmirail.

75 D. Appenzeller, »Die Kapelle von Montmirail«, Seminararbeit Kunstgeschichte, ETH Zürich 2000, 44 S. Ders., »Der Hof von Montmirail«, ebd., 2000, 51 S.

76 Weitere Quellen seien hier genannt: *Eglise Morave – Unité des Frères moraves* (Faltblatt), Montmirail 1990. – *La communauté Don Camillo se présente. Vie et Liturgie*, September-Heft, Genève 2000. – »Montmirail: Paix, Amour, Simplicité« in: *Der Brüderbote* Nr. 424 (1984). – R. Träger, »Eigentumsverhältnisse am Besitztum Montmirail«, Ms. Herrnhut 1955 [Ex. beim Verf.]. – Chronologie von Montmirail (1618-1988), Ms. [Ex. beim Verf.] – Bildmaterial: W. Senft, *Iconographie de Montmirail*, Neuchâtel 1955 [Beschreibung und Abbildung aller klassischen Darstellungen]. – *Montmirail, Pensionnat de jeunes demoiselles, aux environs de Neuchâtel (Suisse)*, Neuchâtel 1966 [Bildmappe zum Jubiläum].

In 1766 the Moravians established a girls' school, which continued to exist until 1988. The Moravian Church then found new occupants for the buildings – the 'Don Camillo' Community from Basel, who moved in in April 1988. The community's members live in Montmirail; for the most part they also work there – looking after guests, farming the land, or restoring and maintaining the buildings. Montmirail continues to be a meeting place for the Moravian Church in Switzerland.

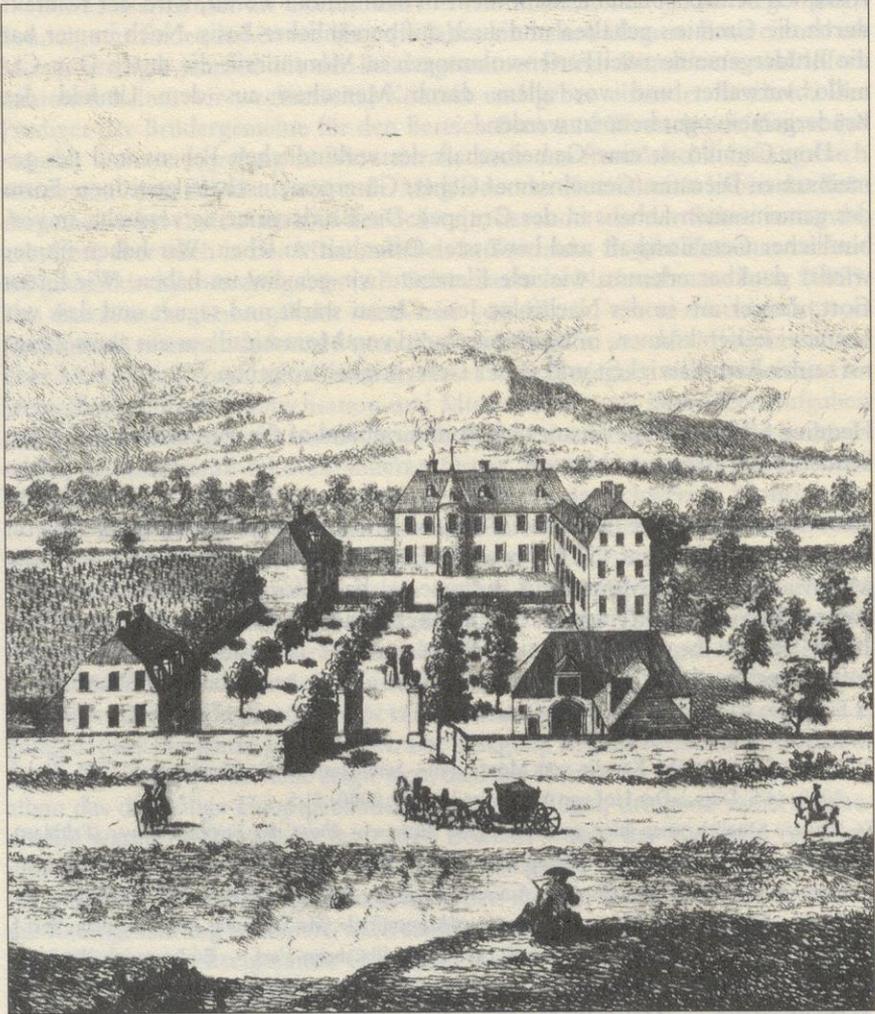


Abb.2 Montmirail um 1755

Die Brüdergemeine in Deutschland im Umfeld der politischen Krise von 1848

Albrecht Stammer, Gnadau

Die Krise in Deutschland von 1848

Markanter Anfangspunkt des politischen 19. Jahrhunderts ist die Französische Revolution von 1789. Durch die Napoleonische Fremdherrschaft, die ihr Ende in den Befreiungskriegen von 1813 bis 1815 fand, wurde die Auflösung der feudalen Strukturen in Deutschland eingeleitet. Doch zunächst folgte dem Wiener Kongreß 1815 eine konservative Phase. Die in vielen deutschen Staaten aufbrechende revolutionäre Krise von 1848 fand einen gewissen Höhepunkt in den blutigen Unruhen am 18. und 19. März in Berlin sowie in den parlamentarischen Bemühungen um eine neue Verfassung in Frankfurt und Berlin. Unmittelbares Vorspiel waren Aufstände wie z.B. die der schlesischen Weber gewesen, besonders aber die Februar-Demonstrationen in Paris und die Straßenkämpfe in Wien Anfang März 1848. Obwohl in Berlin der auf Ausgleich bedachte König Friedrich Wilhelm IV. dem öffentlichen Druck mit einer Lockerung der Zensur und angekündigten Verfassungsreformen nachgeben wollte, eskalierte der Konflikt am 18. März. Als die Berliner auf einer Massenversammlung dem König für sein Einlenken danken wollten, begann das Militär »versehentlich« zu schießen. Die Bevölkerung glaubte sich vom König verraten. Es kam zu Straßenkämpfen, die bis zum 19. März andauerten und bei denen 121 Menschen starben. Der König versuchte eine Schadensbegrenzung und ließ die Truppen aus Berlin abrücken. Demonstrativ nahm er an der Beisetzung der »Märzgefallenen« teil und stellte sich mit dem Aufruf »An mein Volk und an die deutsche Nation« gewissermaßen an die Spitze der Bewegung. Am 18. Mai trat in der Frankfurter Paulskirche die Nationalversammlung als das erste frei gewählte gesamtdeutsche Parlament zusammen. Doch statt der in langwierigen Diskussionsprozessen verabschiedeten Erklärungen bestimmten die z.B. vom preußischen König »oktroierten« Verfassungen das alltägliche Leben der Menschen im Land. Der preußische König lehnte die ihm von der Frankfurter Nationalversammlung am 3. April 1849 angebotene Kaiserkrone ab und machte so deutlich, daß eine nationale deutsche Einigung nur »von oben« zu kommen habe. Die Nationalversammlung brach durch Abzug ihrer Vertreter zusammen. Das »Rumpfparlament« rief zwar zum bewaffneten Volkswiderstand auf, mußte aber vor den preußischen Truppen weichen. Einen gewissen Schlußpunkt setzte 1850 die neue politische und bürgerliche Gemeindeordnung für Preußen.

Im 19. Jahrhundert wurden diejenigen geistigen, politischen und wirtschaftlichen Ideen und Systeme entwickelt, auf denen unsere heutige Gesellschaft beruht. Zu nennen sind hier vor allem die dominante Stellung der Naturwissenschaften, die wirtschaftlichen und die sozialen Veränderungen durch Industrie und Technik und die politischen Gedanken von Demokratie, Liberalismus und Rechtsstaatlichkeit. Idealismus und Naturrechtsphilosophie, bibelkritischer Rationalismus und lutherische Orthodoxie, Erweckungsbewegungen und Missionswerke, protestantische Unionsbestrebungen und der katholische Kölner Kirchenstreit, das Wachsen von Freikirchen methodistischer und baptistischer Prägung sowie überragende Persönlichkeiten wie z.B. Goethe, Schleiermacher, Hegel, Kant und viele andere prägten das geistesgeschichtliche Leben. Zur Schlüsselfrage des 19. Jahrhunderts wird die Frage nach den sozialen Chancen des einzelnen: Wie können die persönlichen Freiheits- und politischen Mitbestimmungsrechte in angemessenen gesellschaftlichen Strukturen verwirklicht werden?

Der Zustand der Brüdergemeine in Deutschland um 1848

Treffend charakterisiert H.-W. Erbe die Brüdergemeine in jener Zeit:

Sie war »die 'Welt der Stillen im Lande', ein Stück deutsches Biedermeier, bürgerlich und adlig, in sich abgeschlossen in ihren 'Ortsgemeinen', diesen stillen, sauberen Siedlungen, schlicht und vornehm, abseits der großen Welt, intim und weltweit zugleich, mit ihrer liebenswürdigen Kultur in Lebensformen und Künsten, in immer neuen Verwirklichungen der gestalteten, in sich kreisenden Gemeine. Es ist die Ortsgemeine des 19. Jahrhunderts, in der nahezu 100 Jahre lang kein Haus gebaut wurde und die Zahl der Bewohnerschaft gleich blieb (meist zwischen 200 bis 500 Mitglieder umfassend)... Tradition beherrschte das Leben. Dazu gehörte der weiße Saal und die Vielfalt der liturgischen Formen und Feiern..., gehörten die Trachten..., Musikpflege, Stickereien, Briefe und Tagebücher, Umgangsformen... Die große Leistung nach außen hin wurde... weniger von der akademischen Führungsschicht und von der seßhaften Bevölkerung der Ortsgemeine getragen, sondern von der Menge der Laienprediger ... es ist die Zeit der brüderischen Erziehung mit 30 Knaben- und Mädchenanstalten allein im festländischen Europa, in der Hauptsache nicht mehr für die eigenen Kinder, sondern für andere, die von ihren Eltern auf Zeit und gegen Bezahlung der Gemeine anvertraut wurden ...«¹

Unter dem Blickwinkel der Frömmigkeit und der theologischen Entwicklung kann man die Periode von 1818 bis 1857 als eine Zeit der Wiederbelebung nach

1 H.-W. Erbe, »Herrnhaag – Höhepunkt oder Tiefpunkt der Brüdergeschichte?« in *Unitas Fratrum* 26 (1989): 45f.

einer durch Erstarrung in Formen gekennzeichneten Krisenzeit bezeichnen.² Eine wichtige Rolle in der Entwicklung spielten übrigens die brüderischen Jubiläen: Die der Erneueren Brüderunität ihre Prägung gebenden Ereignisse, wie der Beginn der Ansiedlung in Herrnhut am 17. Juni 1722, das Abendmahl in Berthelsdorf am 13. August 1727 und die Besinnung auf Christus als den »Generalältesten«, was am 13. November 1741 den Gemeinden bekanntgegeben wurde, aber auch die Chorjubiläen, die auf Anlässe wie den Auszug der ersten Missionare oder die Hochzeit Zinzendorfs zurückgehen, jährten sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum hundertsten Mal. In der mit Jubiläen verbundenen Rückbesinnung liegt zunächst ein konservatives Element. Doch durch die Faszination der einst lebendigen ersten Begeisterung bei der Erinnerung an die kraftvollen Wurzeln der überkommenen Traditionen griff zunehmend ein »inneres Verständnis« um sich. Doch auch mit diesem neuen Verständnis des »inneren Wesens« der Brüdergemeinde wird ein Grundzug des vorangegangenen und immer noch wirksamen »Idealherrnhutianismus« fortgeschrieben: Sowohl dieser als auch die sich z.B. in der »Nieskyer Erweckung« zeigende neue Bewegung fallen nicht durch dogmatische Spitzenleistungen auf, sondern sind verschiedene Durchführungen der Grundelemente brüderischer Theologie: Gemeindefrömmigkeit und Christusgemeinschaft.³

Die für die Zeit um 1848 relevanten theologischen Grundgedanken sind folgende: Die brüderische »Heilandsfrömmigkeit« betont einen persönlichen, geradezu intimen Umgang mit dem »Heiland« als gegenwärtigem Helfer, Mahner, Freund und liebevoll Verzeihenden. Wichtig ist hierbei das Gebet als eine Form ständiger Kommunikation. Die Sündhaftigkeit des Menschen wird nicht vordergründig in ethischen Kategorien betrachtet, sondern ist eine Störung dieser Verbindung mit dem Heiland. Das Verlassen, Vergessen, das »Ihn-Betrüben« hat freilich auch Folgen im sittlichen Bereich. Mit der Rede vom »Sünderheiland« wurde aber – in theologisch verantwortlicher Weise – die »Eintrittsschwelle« insofern niedrig gehalten, als nicht die Einhaltung ethischer Normen Vorbedingung für eine »Konnexion mit dem Heiland« war. Diesem nahekommenden Heiland wird nun auch die »Schöpfergottheit« zugesprochen, so daß sich bei aller Freude über die geschenkte Gerechtigkeit hier eine universale, die menschliche Seele erschreckende Dimension auftut. Im brüderischen »Christozentrismus« werden so

2 G. Burckhardt, *Die Brüdergemeinde*, Gnadau 1893, 145.

3 Vgl. dazu M. Kähler, *Geschichte der Protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert*, Berlin 1962, 64.

sämtliche Aussagen über Schöpfung und Erlösung christologisch durchgeführt, d.h. vom »Ansprechpartner« Jesus Christus her entfaltet.⁴

Die Brüdergemeine im Jahr 1848

1. Das Wahrnehmen von Zeitereignissen in der Brüdergemeine

Die politischen Tagesereignisse des Jahres 1848 wurden in der Brüdergemeine mit wachem Interesse verfolgt. In den »Diarien« der Gemeinden und Chöre sind die jeweils bewegenden Angelegenheiten schon nach wenigen Stunden niedergeschrieben worden. Nachträgliche Uminterpretationen und Geschichtsfälschungen sind so fast ausgeschlossen. Die Niederschreibenden standen oft unter dem unmittelbaren Eindruck des Erlebten oder des gerade Gehörten, was sich gelegentlich bis in den Schriftstil hinein widerspiegelt. Dabei wurde sicher versucht, konsensfähig und objektiv zu schreiben, wurden doch die Diarien regelmäßig den Geschwistern vorgelesen. Durch diese besonders wertvollen Quellen läßt sich nachweisen, daß z.B. die Geschwister in Niesky schon am 19. März, in Neudietendorf am 20. März 1848 von den blutigen Zeitereignissen in Berlin wußten. Erste innerbrüderische Informationen waren »schneller als die Post« gewesen. Zeitungen und Wochenblätter waren als Informationsquellen ebenfalls vorhanden. Über ihren Gebrauch in der Brüdergemeine in jener Zeit gibt es freilich keine genauen Untersuchungen.

Bei der Frage nach dem Interesse an aktuellen Zeitereignissen kommen die vielfältigen Vernetzungen innerhalb der Brüdergemeine in den Blick:

1. Brüdergemeinorte waren oft Ziele für Reisen und Besuche. Dafür gab es viele Anlässe. Manchmal war es der Verlust des eigenen Wohnortes durch Unfall oder Verfolgung, Verwandtschaftsbesuche zu besonderen Familienfesten, Teilnahme an Gemeindeveranstaltungen, besondere Predigten zu Festen im Kirchenjahr, aber auch Handelskontakte und Bauvorhaben, wobei sich die Gemeinden gegenseitig wiederholt mit Fachkräften aushalfen. Auch wurden brüderische Orte gern zu Ruhepausen auf größeren Reisen genutzt. Ferner gab es Bildungsreisen und erste Ansätze zu einem »Schüleraustausch«.

2. Manchen Brüdergemeinorten war die Anbindung an moderne Verkehrsmittel wichtig. In Neudietendorf wird das z.B. bei der Einrichtung einer Poststation 1843 deutlich. Und schon im Mai 1847 wurde der Ort an das Thüringer Eisenbahnnetz angeschlossen.⁵ Auch der Ausbau des Straßennetzes hatte Bedeutung.

4 H.-W. Erbe, »Die Nieskyer Erweckung 1841« in: *Unitas Fratrum* 15 (1984): 3f., dort Verweis auf D. Meyer, *Der Christozentrismus des späten Zinzendorf. Eine Studie zu dem Begriff »täglicher Umgang mit dem Heiland«*. Europ. Hochschulschriften, R. XXIII, Bd. 25, Bern 1973.

5 Vgl. H. Benneckenstein, »Ein neuer Ort wird geboren« in *Neudietendorf*, Gotha 1995, 65ff.

Hintergrund waren meist wirtschaftliche Gründe. Zu erwähnen ist freilich auch, daß einige Brüdergemeinorte (z.B. Königsfeld und Niesky) verkehrsmäßig isoliert blieben - meist aus Angst vor den verderblichen Einflüssen »der Welt«.

3. Das Element der Gemeinschaft gehört zum Wesen der Brüderunität. Über der »persönlichen Konnexion mit dem Heiland« wird gerade nicht der Bruder und die Schwester aus dem Blick verloren. So nahm man Anteil am Ergehen, an den Sorgen, Nöten, Freuden und Segnungen der Geschwister, weil hierin Gottes bewahrendes und segnendes, aber auch sein richtendes und strafendes Handeln gesehen wurde. Eine umfangreiche Korrespondenz und ein beispielloses Vertriebsystem von hand- und druckschriftlichen Gemein- und Missionsnachrichten aus »aller Welt« und in »alle Welt« war die Folge dieses damals bemerkenswerten Mitteilungsbedürfnisses.⁶

So fällt es uns leicht, festzustellen, daß eine historische Tragweite des 18. März 1848 und auch größere Geschichtszusammenhänge damals bereits wahrgenommen wurden. Die Erinnerung an die französischen Revolutionen von 1789 und 1830 war noch lebendig. Es wurden entsprechende Parallelen gezogen. Auffallend häufig und regelmäßig wiederkehrend begegnet man Formulierungen, die die beunruhigende Wirkung der Ereignisse auf »das Gemüth« aussagen. Nimmt man dabei wahr, daß diese Formulierungen in der Charakteristik Herrnhuter Frömmigkeit einen zentralen Sachverhalt schildern, so wird deutlich, daß den Ereignissen auch eine wichtige religiös-geistliche Bedeutung zugemessen wurde. Dies soll nun weiter entfaltet werden.

2. Die Synode von 1848

Nach einer Losentscheidung wurde beschlossen, im Jahr 1848 eine Synode zu halten. Eine äußere Notwendigkeit bestand dadurch, daß 1841 der preußische Staat und 1844 das Königreich Sachsen durch neue Landgemeindeordnungen die organisatorische Trennung von (kirchlicher) Gemeinde und (politisch-öffentlicher) Kommune neu regeln wollten. Die Unitätsältestenkonferenz mußte sich deshalb zur Klärung ihrer Besitzrechte als ein legitimes Gremium ausweisen. Dazu brauchte die Synode durch eine gerichtlich geleitete Wahlhandlung die Bevollmächtigung von allen Gemeinden. Die Brüdergemeine mußte sich also einem »Rechtsstaat« gegenüber definieren und verlor fast unmerklich das Privileg der kommunalen Selbstverwaltung in den Gemeinorten.

So fand vom 29. Mai bis zum 5. September 1848 eine Synode mit insgesamt 76 Sitzungen in Herrnhut statt. Es nahmen 55 stimmberechtigte Mitglieder daran teil, von denen 36 vom europäischen Festland, 12 aus England und sieben aus Nordamerika waren. Beratend wirkten ein Bruder aus Jamaika und einer aus Surinam mit.

6 H. Steinberg, *Die Brüderkirche in ihrem Werden und Sein*, Herrnhut 1921, 157.

Auffällig und neu im Vergleich zu den vorangegangenen Synoden war die große Aufmerksamkeit, die dieser Synode von der »brüderischen Öffentlichkeit« zuteil wurde. Dies zeigte sich schon an vielen Eingaben von Gemeinden und einzelnen Geschwistern. Die Sitzungen wurden erstmalig öffentlich gehalten. Im Unterschied zu früheren Synoden setzten sich die Synodalen nicht mehr wie bisher gegen die »bürgerlichen Interessen« ein. Die kirchenleitende »Unitäts-Aeltesten-Conferenz« (UAC) hatte sogar vorher dazu angeregt, zur Wahl auch Geschwister aus Abürgerlichen« Kreisen vorzuschlagen.⁷ Noch im gleichen Jahr wurden – ein weiterer Beleg für eine neue bürgerlich-demokratische Offenheit – mit einem gedruckten »Synodalverlaß« die Gemeinmitglieder und der breite Freundeskreis über die Synode informiert.

Die Brüdergemeinde konnte – im Gegensatz zur übrigen Gesellschaft in Deutschland! – auf demokratische Erfahrungen und Traditionen zurückgreifen. Zugrunde liegt dem das theologische Prinzip der Selbstverantwortung vor dem Heiland: Weder Institutionen noch Autoritäten können eine eigene persönliche Gottesbeziehung ersetzen. In Verbindung mit dem Element des geschwisterlichen Aneinandergewiesenseins in Liebe und Achtung wuchs die in den Chören, den Gemeinden und der Gesamtunität praktizierte Selbstverwaltung. Diese war freilich immer begrenzt durch die »Gemeinordnung«. Die demokratischen Formen waren nicht unbeeinflusst von zeitgeschichtlichen Denkstrukturen, und auch der autoritäre Einfluß von Persönlichkeiten, angefangen beim Reichsgrafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, hat phasenweise eine richtungweisende Steuerungskraft entfaltet. Insofern ist das Bemerkenswerte an dieser Synode vielleicht weniger das »demokratische Element« als vielmehr die Art und Weise, in der es hier zur Entfaltung kam: Es war ein offensichtlich breiter Konsens in der kirchenleitenden UAC, den Gemeindeleitungen und unter den meisten Gemeinmitgliedern darüber vorhanden, daß diese Synode von einem offenen Geist geprägt sein sollte. Wenn man dies mit der gesellschaftlichen Entwicklung in Deutschland vergleichen will, so ist die Verständigung hier zwischen »oben« (Monarchie/UAC) und »unten« (Bürgertum, Proletariat/ Basis der Gemeinde) in der Brüdergemeinde ohne äußeren Kampf (in Berlin am 18. und 19. März) und ohne »Bauernopfer« (Zugeständnisse des Königs, Auswechslung auf Ministeriebene, zeitweise Duldung der Frankfurter Nationalversammlung) zustande gekommen.

Angesichts der sachlich bisweilen sehr kontrovers geführten Diskussionen ist das »brüderische Harmoniebedürfnis« hier nur begrenzt als Ursache für das gute Gelingen der Synode anzuführen. Die – auch in der Brüdergemeinde – durchaus vorhandenen Strömungen, die jeglichem Neuen ablehnend gegenüberstanden,

7 G. Burkhardt, *Die Brüdergemeinde*, Gnadau 1893, 166.

wirkten in Sachfragen offenbar nicht blockierend, man blieb diskussionsbereit. Andererseits waren es auch gerade die Geschwister, die für Weiterentwicklung und demokratische Öffnung kämpften, welche das neu erwachende Glaubensleben förderten. Man attestierte sich gegenseitig – bei allen sachlichen Differenzen! – immer wieder die »herzliche Liebe« untereinander und zur Gemeinde. Als eine wesentliche Ursache für das Gelingen der Synode ist deshalb – bei allem recht reifen demokratischen Benehmen – die gelebte Frömmigkeit anzusehen.

Die Synode verhandelte die verschiedenen Anliegen in der Reihenfolge, die der Synodalverlaß von 1836 vorgab. Einige wichtige Themen sollen kurz vorgestellt werden:

1. Neben den bestehenden »Ortsgemeinen« wurde die Bildung von »Stadt- und Landgemeinen« und »auswärtigen Gemeinden« angeregt. Bei aller dabei geübten Vorsicht sieht man hier, daß sich die Synode auf die veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen einstellen wollte.

2. Fragen bezüglich der »Gemein-Jugend« – christliche Unterweisung, Erstabendmahl, Konfirmation – wurden differenziert bedacht. Neu ist die Regelung, Gemeinkinder ohne Losentscheid aufzunehmen.

3. Liturgische Formulierungen der Begräbnis- und Osterliturgie wurden geändert. Bei der Behandlung dieses und des zuvor genannten Bereiches ist das Bestreben deutlich, durch pragmatische Lösungen Tendenzen zu »ritualisierter Heuchelei« zurückzudrängen.

4. Die Formulierungen über das »Ältestenamt des Heilandes« wurden stärker akzentuiert. Dies zeigt den Einfluß der neuen Erweckungsfrömmigkeit. Sicher ist die Betonung des »Regiments des Heilandes« auch auf dem Hintergrund der damaligen Unsicherheit der »weltlichen Throne« zu verstehen.

5. Die Ausbildungszeit am Theologischen Seminar in Gnadenfeld wurde auf drei Jahre verlängert. Diese Entscheidung entsprang dem Bestreben, den Anforderungen der Gemeinden besser genügen zu können. Man hatte – wohl auf dem Hintergrund der Erweckung von 1841 – ein entspannteres Verhältnis zur Theologie gewonnen.

Stärker als zuvor waren die beiden außerdeutschen Unitätsprovinzen vertreten. Besonders die Amerikaner traten recht selbstbewußt auf und kamen auch »einen kleinen Schritt« auf dem Weg zu mehr Selbständigkeit voran. Anfangs waren sie voll Verwunderung gewesen. Sie hatten geglaubt, zur »Leichenbestattung der Unität« zu kommen und erlebten nun, zumal in der jüngeren Generation, ein neu erwachendes Leben, das alle Einzelfragen in seine mächtige Strömung mit hineinzog. Im Synodalverlaß zeigt sich, daß viele nichtdeutsche Angelegenheiten mit besonderem Blick auf die jeweiligen Verhältnisse geregelt und daß verständnisvoll auf viele Anregungen eingegangen wurde. Jedenfalls ist festzustellen: Der frische Wind der Erweckung und der Demokratie der Synode von 1848 hatte keine nationalistischen Töne.

3. Neudietendorf – eine brüderlich-lutherische Handwerkersiedlung

Brüdergemeinorte waren von ihrer Struktur her oft Handwerkersiedlungen. So kann man in der »Gnädigst-privilegierten Thüringischen Vaterlandskunde« von 1802 über Neudietendorf nachlesen:

»Die Einwohner sind fast sämtlich Manufakturisten, Künstler und Handwerker, die in mehr als 30 Fabriken und Manufakturen arbeiten. Es sind hier beträchtliche Woll- und Baumwoll-Manufakturen im Gange, man verfertigt baumwollne und Kastorstrümpfe, Mützen und Handschuh aller Art; die Zeugmanufactur liefert Everlastings, wollne Plüsch, Kalmangs, Mamelots, Etamine, Serge u. dergl. Eine andere liefert Kattonaden und dergl., baumwollne, halbseidne und die feinsten leinenen bunten Zeuge; noch eine andere Kastor- und andere Strümpfe. Die Werkstätten der Schuhmacher, Schreiner, Huthmacher, Horndreher, Drechsler und Seifensieder liefern die besten Arbeiten. Die Federspulen- und die beträchtliche Lilienthalische Siegellackfabrik, so wie eine wegen ihrer türkischen Papiere besonders bekannte Papiermanufactur des Herrn Petsch, hat sehr stark Abgang; auch die Fischbeinreißerey des Hrn. Lilienthal und Compag. war vormals sehr beträchtlich, als noch das Fischbein zum Kleiderputz und den so schädlichen Schnürbrüsten stark verwendet wurde. So wird auch hier jährlich aus Thüringischem Waid an 300 Pfund guter, allen Proben haltender Indigo gemacht. Man braut hier die besten englischen und deutschen Biere, fabriziert Liqueure aller Art und brennt guten Brandtwein; man braut gesunden Eßig, bäckt Zwiebacke, Pfefferkuchen, und ander Backwerk von besonderer Güte und Feinheit; wer kennt nicht die ihnen nachgeahmten Zuckerbrezeln? Außerdem kann man in ihrer Apotheke, Materialhandlung und andern Kaufmannsläden alles mögliche haben, als Gold- und Silberwaren, Uhren, alle nur mögliche Stahl- und Eisen-, auch Galanteriewaren, ausländischen Flachs, Leder und dergl.«

Viele dieser Gewerke bestanden über längere Zeit. Die Revolution von 1848 verursachte im Hinblick auf die wirtschaftliche Entwicklung brüderischer Betriebe keine dramatischen Einbrüche. Ursachen dafür sind die weltweiten Verbindungen: regionale Einbußen wirkten sich nicht so verheerend aus, aber auch der gute Ruf der Firmen: äußere Verunsicherungen hemmten weniger als bei vielen anderen Betrieben den Absatz. Bei der Herrnhuter Firma Dürninger & Co. kam es nach meist verlustreichen Abschlüssen der Jahre 1836 bis 1846 und nach einem recht geringen Verlust im Jahr 1848 schon ab 1849 zu positiven Jahresabschlüssen.⁸ Anders war es dagegen in den deutschen Großstädten, wo nach dem konjunkturellen Einbruch von 1848 Massenarbeitslosigkeit herrschte und sich dieser Zustand erst wieder in den fünfziger Jahren änderte.⁹

Bei der oben erwähnten, weltweite Verbindungen unterhaltenden Lillien-dahlschen Siegellackfabrik ist das »hausväterlich-soziale« Engagement bemerkenswert: am 18. Oktober 1834 wurde eine Betriebs-Krankenkasse, am 1.

8 H. Wagner, *Abraham Dürninger & Co.*, Herrnhut 1940, 210.

9 W. Ströhm, *Die Herrnhuter Brüdergemeine im städtischen Gefüge von Neuwied*, Boppard 1988, 103.

Januar 1852 die »Wittwencasse« eingerichtet.¹⁰ Sicher waren konkrete soziale Härtefälle hierzu der Anlaß. Daß sich dies aber nicht zu Problemen mit »gesellschaftlicher« (in diesem Fall kommunaler) Relevanz auswuchs, ist der damals durchaus vorbildlichen und außergewöhnlichen Wirtschaftsethik der Firma zu verdanken. Zeichnete sich im Industrialisierungsprozeß mit der Vergrößerung des Produktionsumfangs die Tendenz zur Entpersonalisierung der Arbeit ab, so wurde hier gezielt versucht, die negativen Folgen der Entfremdung von der Arbeit durch eine verstärkte Bindung an den Betrieb – durch soziale Absicherung – aufzufangen. Dies bewirkte, daß es in den Brüdergemeinorten lange Zeit kein »Proletariat« und keine »soziale Frage« gab.

Denn auch sonst wurden viele Nöte gemeinschaftlich getragen. Bei kollektiven Unglücken – z.B. bei Bränden, wie in Rixdorf 1849, militärischen Übergriffen, wie in Christiansfeld, oder bei Schwierigkeiten mit der Obrigkeit, wie 1750 bei der Auflösung der Kommunität auf dem Herrnhaag – erhielten die Geschwister Unterstützung von anderen Gemeinden. Doch es wäre zu kurz argumentiert, hier nur wirtschaftliche und soziale Indikatoren anzuführen: Die wesentliche Motivation zu solchem sozialen Engagement ist in der auf Achtung jeder menschlichen Persönlichkeit bedachten brüderischen Frömmigkeit zu sehen.

So kam es, daß nicht nur wegen der blühenden Wirtschaft und den eigenartigen religiösen Formen, sondern auch durch den guten moralischen Ruf brüderischen Orten die Aura des Exotischen anhaftete. Wiederholt interessierten sich berühmte Künstler und Schriftsteller für die Brüdergemeine und ihre »Kolonien«. Die Wochenschrift *Herrnhut* führt z.B. in diesem Zusammenhang die Schriftsteller Goethe, Lessing, Herder, Jean Paul, Novalis (v. Hardenberg), Schleiermacher, Jung Stilling, Karl Philipp Moritz, Christoph Kaufmann, Karl Gutzkow, Wilhelm von Kügelgen, Heinrich Zschokke, Ed. Duboc-Waldmüller, Gottfried Keller, Theodor Fontane und Fritz Reuter auf.¹¹

Die umliegenden Dörfer sahen auf brüderische Orte wie Neudietendorf teils neidisch – wegen des dort herrschenden Wohlstandes, teils abgeschreckt – wegen einer tatsächlichen oder vermeintlichen Arroganz und der exklusiven Frömmigkeit, und teils dankbar – konnten sie doch die Vorteile einer städtischen Zivilisation mitgenießen. Dem äußeren Umfang nach war die »Brüderkolonie« ein Dorf, doch Wirtschaftskraft, Infrastruktur und die Bebauung mit massiven mehrgeschossigen Häusern verliehen ihr einen städtischen Charakter. Die Sozialkontrolle und religiöse Ausrichtung wiederum wiesen auf eine klosterähnliche Lebensart hin.

10 A. Lilliendahl, *Fabrik-Ordnungen, Straf-Gesetze, Statuten der Krankenkasse, Statuten der Wittwencasse in der Fabrik von A. Lilliendahl (Firma J.G.R. Lilliendahl)*, Neudietendorf 1863, S. 7, 13.

11 *Herrnhut, Wochenblatt aus der Brüdergemeine*, (1932) Nr. 40, S. 332f.

In Neudietendorf war man sich dieser Sonderrolle wohl bewußt. Mit Selbstbewußtsein vertrat man die Anliegen der Gemeinde auch bei den staatlichen und kirchlichen Stellen. Die eigenartige Geschichte dieser Gemeinde hat nun auch ein Kapitel, das unmittelbar in die Revolutionszeit von 1848/49 fällt: die Loslösung vom Gothaer Oberkonsistorium. Die wichtigsten Hintergründe dieser Entwicklung seien kurz erwähnt: Die wechselvolle Gründungsphase bis zu einer gewissen Konsolidierung dauerte von 1734 bis 1764, also 30 Jahre! Hier kamen schon viele Elemente vor, die auch später (und teils bis heute) für diesen Ort charakteristisch sein sollten: von bürokratischer Enge und Mißgunst behinderter innovativer Wirtschaftsgeist sowie Dirigismus und Engherzigkeit amtlicher, kirchlicher und staatlicher Stellen. Theologisch bedeutsam ist, daß in Neudietendorf eine konkrete Umsetzung der Tropenidee Zinzendorfs lange Zeit »funktioniert« hat: Neudietendorf war eine »lutherische Brüdergemeinde«. Neben den brüderischen Einrichtungen galt die landeskirchliche Kirchenordnung. Die Gemeinde war sowohl der Unitätsältestenkonferenz als auch dem Gothaischen Oberkonsistorium unterstellt.

Im Laufe der Zeit wurde jedoch die Oberaufsicht des Gothaer Oberkonsistoriums als hemmend empfunden. Es durften z.B. keine »Ausländer«, also Personen, die nicht zum Herzogtum Gotha gehörten, die Pfarrstelle besetzen. So beantragte schon 1820 die Gräfin Einsiedel, welche die Patronatsrechte innehatte, beim Landesherrn u.a. die Loslösung von der Gothaer Oberaufsicht. Die Regierung in Gotha taktierte jedoch. Sie gab z.B. in der Stellenfrage nach, regelte auch die Frage der Kirchen- und Schulinspektionen großzügig, hielt aber an ihrer Oberaufsicht fest.

In den Revolutionswirren um 1848 schien sich eine Trennung von Staat und Kirche abzuzeichnen. In der Brüdergemeinde hatte man Bedenken, daß die mögliche Unterstellung unter ein demokratisch gewähltes bürgerliches oder synodales Gremium Schwierigkeiten bringen könnte. In Absprache mit der UAC und der Ältestenkonferenz in Neudietendorf reichte schließlich die Gräfin von Einsiedel am 15. Oktober 1848 abermals ein »unterthäniges Gesuch« an den Herzog ein. Am 19. März 1849 kam der positive Bescheid. Die landeskirchlichen Bewohner Neudietendorfs wurden seitdem vom Prediger der Brüdergemeinde mit betreut. Pfingsten 1849 wurde der bisherige Kirchenraum auf dem Rittergut geräumt und von nun an der große Gemeinssaal als Gottesdienstraum genutzt. Das Brüdergesangbuch durfte jetzt auch im Sonntagsgottesdienst gebraucht werden und nicht mehr nur bei den besonderen brüderischen Veranstaltungen. Der schwarze lutherische Talar jedoch wurde weiterhin – noch bis vor wenigen Jahren! – vom Prediger zur sonntäglichen Predigtversammlung getragen. An der weiteren Entwicklung des Miteinanders von Brüdergemeinde und Landeskirche in Neudietendorf wird deutlich, daß das gemeindliche und geistliche Miteinander, wie es in der Tropenidee Zinzendorfs angelegt ist, nicht mit der organisatorischen Loslösung der Brüdergemeinde vom Gothaer Konsistorium abgebrochen

wurde. Die 1965 erfolgte Bildung eines gemeinsamen Kirchspiels, welches die landeskirchlichen Gemeinden Dietendorf und Neudietendorf sowie die Brüdergemeine umfaßt, steht in dieser Tradition.

Für die Fragestellung nach der Rolle der Brüdergemeine in der politischen Situation von 1848 läßt sich am Beispiel von Neudietendorf zusammenfassend folgende Linie nachzeichnen:

1. Ein durch konkrete Einengungen begründetes Streben nach größerer Unabhängigkeit vom Gothaer Oberkonsistorium ist deutlich. Das Oberkonsistorium versuchte, der Brüdergemeine weitgehend entgegenzukommen. Der Sonderstatus sollte gewahrt – und die Oberaufsicht erhalten bleiben.

2. Der jeweilige Herzog setzte – wie in lutherischen Ländern üblich – sein »landesherrliches Summepiskopat« mit Hilfe einer konsistorialen Kirchenbehörde durch. Nach den revolutionären »Vormärz-Unruhen«, die schließlich auch in Gotha 1848 kulminierten, rückte eine Trennung von Kirche und Staat in den Bereich des Möglichen. Mit dem Sturz der Fürstenherrschaft wäre somit auch die kirchliche Herrschaft »entthront« worden.

3. Die Brüdergemeine war grundsätzlich am Fortbestehen der fürstlichen Herrschaftsverhältnisse interessiert, da ihr diese durch die erlassenen Konzessionen einen Rechtsschutz garantierten. Diese Untertanentreue wollte man nicht aufgeben. Dennoch unternahm man realpolitisch sinnvolle Schritte zur eigenen Bestandssicherung.

4. Eine von einem Landesfürsten unabhängige Kirche würde höchstwahrscheinlich durch eine weltlich-demokratische oder kirchlich-synodale Macht beeinflußt bzw. geleitet werden. Dies erschien der Brüdergemeine Neudietendorf als ein unabwägbares Risiko.

5. Als sich gesellschaftspolitische Umstrukturierungen abzeichneten, in deren Folge der fürstliche Rechtsschutz unterhöhlt werden konnte, wandte man sich an die zuständige Stelle, den Herzog, um größere Freiheit zu bekommen. Dieses Streben lag im Trend der Zeit nach freier Selbstbestimmung.¹²

6. Die regierenden Herzöge waren sich der wirtschaftlichen und kulturellen Bedeutung von Neudietendorf durchaus bewußt. Möglicherweise wußten sie auch noch um die Entschlossenheit, mit der die Brüdergemeine fruchtbare Niederlassungen aufgeben konnte, wenn sie politisch dazu gedrängt wurde. Es entsteht der Eindruck, daß bewußt die Schwäche des Herzogs ausgenutzt wurde.

7. Obwohl es 1849 auch Neudietendorf betreffende politische Veränderungen gab (z.B. wurde die Gerichtsbarkeit nach Ichttershausen verlegt), änderte sich grundsätzlich und praktisch wenig an den Herrschaftsverhältnissen. Die befürchtete Trennung von Kirche und Staat – und die daraus resultierende

12 H. Billhardt, *Neudietendorf und seine Umwelt*, Kornhochheim 1985, 53ff.

Konstituierung einer selbständigen Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Thüringen – geschah erst als Ergebnis der Novemberrevolution von 1918.

4. Christiansfeld »eine Gemeinde im Krieg«

Christiansfeld ist die einzige Brüdergemeinde in Deutschland, die in dieser Revolutionszeit unmittelbar mit kämpfenden Armeen konfrontiert wurde, auch wenn keine Opfer unter der Zivilbevölkerung und keine Zerstörung von Gebäuden zu beklagen waren.¹³

Der dänische König Friedrich VII. – sein Vorgänger war am 20. Januar 1848 gestorben – mußte sich dem Druck von 15.000 Demonstranten in seiner Hauptstadt beugen, die einen Wechsel der Minister erzwangen. Die dänische Regierung wollte die augenscheinliche Schwäche Preußens nutzen und traf Anstalten, die Provinz Schleswig an Dänemark anzugliedern, um auf diese Weise die (seit Jahrhunderten von allen Königen Dänemarks immer wieder feierlich bestätigte) Vereinigung der Herzogtümer Schleswig und Holstein aufzuheben. Die Ständeversammlung in Kiel sprach sich dagegen am 18. März 1848 (!) im Namen der Bevölkerung für einen Anschluß Schlesiws an den Deutschen Bund aus. Als der dänische König dennoch am 24. März die »unzertrennliche Verbindung Schlesiws mit Dänemark« proklamierte, konstituierte sich noch am selben Abend eine provisorische Regierung – in einer bemerkenswerten Zusammensetzung: zu ihr gehörten ein Professor, ein Prinz, ein Graf, ein Kaufmann und ein Advokat. Das dänische Volk jubelte – und die Bevölkerung Deutschlands stand in seltener Einmütigkeit hinter den Schleswig-Holsteinern. Der schleswig-holsteinische Konflikt – entstanden aus einem erwachenden dänischen Nationalbewußtsein – wurde so praktisch auch zu einem Ausdruck des Strebens nach einer einigen deutschen Nation.

Ein Teil des schleswig-holsteinischen Militärs schloß sich der provisorischen Regierung an. Freikorps besetzten die Festung Rendsburg. Am Sonntag Palmatum, dem 15. April, kam Friedrich VII. mit einem Teil der – damals noch gut gelaunten – Garde auf dem Weg nach Friedericia durch Christiansfeld, frühstückte und versicherte der Gemeinde sein Wohlwollen. Auf Antrag der provisorischen Regierung wurden im alten Bundestag die Bundesexekution gegen Dänemark beschlossen und die Regierungen von Preußen und Hannover damit beauftragt. Auch dies geschah unter dem Druck des Volkes. Friedrich Wilhelm IV. hatte freilich wenig Neigung, gegen einen »König von Gottes Gnaden« für eine revolutionäre Sache Krieg zu führen. Dennoch waren die Weichen gestellt: Auf deutscher Seite standen insgesamt 30.000 Mann – darunter übrigens

13 Vgl. zu diesem Kapitel Bericht von Christiansfeld vom Jahr 1848 (1849, Bd. II, Teil 3, S. 245-271) und 1849 (1850, Bd. II, Teil 3, S. 140-160) in *Nachrichten aus der Brüdergemeinde*.

6.000 Sachsen, die zur »Erhaltung der Ordnung« unmittelbar zuvor schon in Thüringen eingesetzt worden waren, weiterhin Soldaten aus Oldenburg, Braunschweig, Mecklenburg, Hannover, Mainz usw.; unter den Freischärlern befanden sich auch zwei Neudietendorfer. Die dänische Streitmacht umfaßte etwa 14.000 Mann. Dänemarks Flotte blockierte wirkungsvoll die Elbe-Häfen (was auch die Herrnhuter Firma Dürninger betraf). Besonders das deutsche Freikorps unter Major v.d. Tann ging energisch und siegreich vor. General Wrangel (»Papa Wrangel« – bemerkenswert diese väterliche Vertrautheit ausstrahlende Formulierung, die Assoziationen zum im brüderischen Sprachkontext gebräuchlichen »Papachen« als Bezeichnung für den Grafen Zinzendorf nahelegt!) jedoch bremste und verbot sogar nach der dänischen Niederlage bei Schleswig am 23. April die Verfolgung der geschlagenen Dänen.

Doch zuvor geriet der Prediger von Christiansfeld, Br. Röntgen, in eine schwierige Lage: Er sollte seine möglichen Kontakte zur provisorischen Regierung offenlegen, seine politische Gesinnung erklären und sagen, »ob er ein guter dänischer Patriot sein und seinem angestammten Herrscherhause treu ergeben« sein wolle. Bezüglich der ersten Frage gab es für ihn nichts (Gegenteiliges) zuzugeben. Und »wegen der zweiten Frage bemerkte er, wie er sich gern von allen politischen Händeln fern hielt, indem seine Wirksamkeit für das göttliche Reich unsers Erlösers seine ganze Thätigkeit in Anspruch nähme, wobei er sich indeß stets werde angelegen sein lassen, der Vorschrift der heiligen Schrift nachzuleben, der Obrigkeit, die Gewalt über uns hat, unterthan zu sein«. So heißt es im Jahresbericht von 1849.

Am 1. Mai erschienen preußische Truppen unter General Wrangel. Der Ort erlebte noch viele Durchmärsche und Einquartierungen, war sogar für kurze Zeit preußisches Hauptquartier. Mit dem auf den Druck der Großmächte England und Rußland auf Preußen zustande gekommenen Waffenstillstand vom 10. Juli 1848 kehrte – bis zum Aufflammen der Kämpfe 1849 – wieder Ruhe im Land ein. Die deutschen Truppen zogen sich zurück.

Wie hat sich die Brüdergemeinde Christiansfeld in dieser Zeit politisch verhalten? Sie mußte ja »Farbe bekennen«. Br. Röntgens Hinweis auf Römer 13 zeigt eine geläufige und pragmatische Ansicht. Von freiwilliger politischer Meinungsäußerung kann unter den gegebenen Umständen nicht geredet werden. Dagegen ist der Hinweis auf die wichtigere Tätigkeit für das Reich Gottes durchaus als ehrlich zu verstehen und Grundanliegen der Brüdergemeinde. Die politische Dimension eines solchen Dienstes wird hier freilich verleugnet.

Erhellend war eine weitere, ähnlich schwierige Situation: Nachdem Unbekannte vor der Predigerwohnung eine schleswig-holsteinische Fahne »aufgepflanzt« hatten und diese von einem »dänisch gesinnten Landsmann« zerrissen worden war, ließ der preußische Ortskommandant die Ortseinwohner antreten und drohte im Wiederholungsfall mit ernsthaften Strafen. Diese Drohrede, so wird im Jahresbericht erläutert, gelte freilich nicht »uns« (den

Christiansfeldern), sondern »dem uns umgebenden fanatischen dänischen Landvolk«. Danebrog-Fahnen und landsturmtaugliche Waffen wurden daraufhin in der Umgegend eingesammelt – und in Christiansfeld deponiert. Christiansfeld erscheint hier wie eine Insel im national wallenden Meer, als ein natürlicher deutscher Vorposten. Die Bewohner kamen mit dem preußischen Militär gut aus.

»Es that uns doch sehr wohl, nun vor den Insulten des uns umgebenden dänischen Landvolkes gesichert zu sein. Wir waren bei demselben einmal in üblem Ruf wegen unsrer deutschen Gesinnung; es ließ uns seinen fanatischen Haß gegen alles Deutsche bei jeder Gelegenheit fühlen...«¹⁴

So bat man General Wrangel, als der Ort wieder einmal vom Militär geräumt werden sollte, um eine preußische Besatzung, – vergeblich. Als Br. Röntgen sich bald darauf rechtfertigen sollte, warum er nicht für den König von Dänemark und um den Sieg der dänischen Waffen im Gottesdienst gebetet habe, zog er es vor – natürlich im Bewußtsein, sich den dänischen Behörden gegenüber mit dem Schreiben eines Briefes legitim verhalten zu haben – nach Herrnhut zur Synode zu reisen.

An diesen und ähnlichen Begebenheiten wird deutlich, wie Christiansfeld ein Fremdkörper im Land war. Auch dies ist für Brüdergemeinorte charakteristisch: So wie jeder Brüderische in jedem Brüdergemeinort auf der weiten Welt (fast) selbstverständlich zu Hause war, so fremd waren die Brüdergemeinorte (oft) in ihrer Gegend. Wir haben dieses Phänomen schon in wirtschaftlicher, sozialer, kultureller und religiöser Hinsicht beschrieben. Hier tritt nun noch der nationale Aspekt hervor: In Christiansfeld war »man« deutsch. So sah es jedenfalls von außen aus. Doch es ist zu differenzieren! Eine Episode mag dies veranschaulichen: Ein »Anstaltsbruder« wurde in der Nähe des Ortes von einem dänischen Bauern »angefallen«.

»Da er auf die Frage: ob er ein Deutscher sei? nicht gleich antwortete, erhielt er einen starken Schlag über den Rücken. Hierauf sagte ihm der Bruder auf dänisch, er sei ein Russe (denn er war ein geborner Livländer), worauf der Däne ihn sehr demüthig um Vergebung bat.«¹⁵

Man bedenke: Was sucht im dänisch-ländlichen Schleswig-Holstein ein deutsch und dänisch sprechender und in Livland geborener Mensch? Das eingängige Freund-Feind-Schema funktionierte hier nicht. Zugleich zeigte sich aber die brüderische Exklusivität in voller Schärfe – und dabei wurde durch gelingende verbale Kommunikation brachiales Vorgehen überwunden.

Freilich gab es auch innerhalb des scheinbar so geschlossenen Ortes unterschiedliche nationale Sympathien. Die Erfahrung, daß man politisch in verschiedene Lager aufgespalten gewesen war, wird rückblickend für »betrü-

14 Jahresbericht in *Nachrichten aus der Brüdergemeine* (1849), II S. 255.

15 Ebenda, S. 256.

licher« gehalten als die materiellen Verluste. Persönliche Freundschaften und die geschwisterliche Liebe waren hier und da zerbrochen. Junge Brüder hatten einander in den feindlichen Heeren gegenübergestanden. Es klingt merkwürdig zu hören, welche Plätze als Versöhnungsorte erlebt wurden: am Krankenbett – auch der Kirchsaal wurde als Lazarett genutzt – und am Grab reichte man sich wieder die Hand. 117 Soldaten beider Seiten sind auf dem Christiansfelder Gottesacker beigesetzt.

So verständlich die nationalen Parteinahmen auch gewesen sein mögen: Eine multinationale Gemeinschaft, die in einer so engen Lebens-, Arbeits- und Glaubensgemeinschaft lebt, wie es in einer Ortsgemeinde der Fall ist, wird in ihrem Bestand durch solche Frontenbildungen bedroht. Dies konnte nur – nach brüderlicher Lebensart – durch den Glauben in Liebe überwunden werden. Das Ver- und Aburteilen anderer lag der Brüdergemeinde von jeher fern. Selbst bei der Klage über diese »Sichtung« (!) wird dennoch offengelassen, ob diese Entwicklung ein »Abkommen der Herzen von der seligen Gnadenspur« gewesen sei oder ob nicht aus einer tieferen Selbsterkenntnis heraus eine um so festere Verbindung zu »dem einigen Herrn und Heiland« das Ergebnis war. Die Niederschriften jener Zeit atmen jedenfalls über weite Strecken einen solchen Geist der Versöhnung, des Mitleides mit den Verwundeten und der aufopfernden Liebe, auch wenn sie dabei auf uns wenig politisch pointiert wirken.

Die Christiansfelder begegneten auch bei dem preußischen Militär Menschen, »die mit uns auf einem Grunde des Glaubens standen, und die hier einen brüderlichen Umgang suchten und fanden«. Doch diese Sympathie machte nicht blind:

»Von einem dänischen Soldaten wurde erzählt, wie er vor dem Beginn der Schlacht den Herrn angerufen, daß Er es doch so leiten wolle, daß seine Kugel Keinen träfe, der nicht bereit sei, aus diesem Leben abzuschneiden. Als nun der Kampf anging, geschah es, daß Alle um ihn her flohen; er aber bemerkte, daß sein Nebenmann verwundet zu seiner Seite lag. Er nahm ihn auf seine Schulter, und brachte ihn glücklich in ein Haus, wo er die Erlaubniß erhielt, ihn zu pflegen. Hier nun hatte er die Freude, daß der Verwundete zur Erkenntniß seiner Sünden und des Heils in Christo Jesu gelangte und selig starb.«¹⁶

Auf dem Hintergrund brüderlicher Frömmigkeit, besonders dem unverkrampften, von fröhlicher Erwartung getragenen Verhältnis zum Sterben, erscheint dies nicht als zynisch, sondern ist als ein gutes Zeugnis lebendiger Frömmigkeit – hier zugunsten des »Gegners« – zu werten. Wichtiger als national-politische Zugehörigkeiten war also der persönliche Glaube an den Heiland. Selbst im militärischen Gegner wird noch der einer Gottesbeziehung bedürftige Mensch erkannt. Selbstlos halfen die Christiansfelder den Verwundeten beider Seiten.

Die Ältestenkonferenz mußte nach dem Ende des Krieges mit »unbelasteten« Geschwistern neu besetzt werden. Die Diasporaarbeit von Christiansfeld aus

16 *Nachrichten aus der Brüdergemeinde* (1849) II, 258

stieß dänischerseits zunehmend auf einen national begründeten Widerwillen.¹⁷ Der von Christiansfeld aus seit 1843 arbeitende »Nordschleswigsche Missionsverein« – er wurzelte in den Erweckungsbewegungen der 1820er Jahre – übernahm die Rolle und Bedeutung der brüderischen Diasporaarbeit durch die Sammlung von an Heidenmission interessierten dänisch-national orientierten Geschwistern, die vormalig von der Brüdergemeinde betreut worden waren. Aus ihm wurde später die »Brødremenighedens Danske Mission«. 1891 mußten die Internate aufgegeben werden, da auch die skandinavischen Länder Norwegen und Schweden zunehmend antideutsch eingestellt waren. Die deutsche Prägung Christiansfelds wirkte sich also faktisch negativ aus. Das lag allerdings nicht an einer besonderen »deutschen Aggressivität« in der Brüdergemeinde, sondern an der größeren politischen Entwicklung.

Abschließend ist zu erwähnen, welcher regen Anteil die übrigen Brüdergemeinen – auch weit über Deutschland hinaus – am Ergehen Christiansfelds nahmen. Es wurden besondere Kollekten gesammelt. Insgesamt kamen auf diese Weise 990 Taler zusammen. Sie wurden an die von Einquartierung Betroffenen sowie an arme und hilfsbedürftige Geschwister verteilt.

5. Herrnhut, Niesky und Ebersdorf – und ihre Fürsten

Am Beispiel dieser drei Ortsgemeinden soll das Verhältnis zu königlichen und fürstlichen Obrigkeiten exemplarisch entfaltet werden. Zunächst ist auffällig, welches großes Interesse Fürsten und Könige an Brüdergemeinorten immer wieder hatten. Besonders durch Kriegsereignisse ergaben sich Begegnungen, die das Bild von der Brüdergemeinde positiv veränderten. Es gab viele Besuche von Fürsten, Herzögen und Königen usw.¹⁸ Ein besonderes Interesse galt dabei immer wieder Herrnhut als dem »Ursprungsort« der Erneueren Brüderunität mit seiner besonderen Ausstrahlung. In eigentümlicher Weise gleichen sich die Berichte. Das betrifft nicht nur die organisatorischen Abläufe, die Begrüßung, das Besichtigungsprogramm usw., sondern auch die seitens der Besuchten zum Ausdruck gebrachte »innige Verehrung«, die von »Ehrfurcht« getragen wurde und die »huldreiche Aufmerksamkeit« sowie das »gnädige Wohlwollen«, welche die Besuchenden beteuerten. Zweifellos haben solche Besuche ein positives und »persönliches« Verhältnis vieler Gemeinmitglieder zu den jeweiligen Herrschern hergestellt.

17 B. Hägglund, *Geschichte der Theologie*, Berlin 1983, 287: Die nach N.F.S. Grundvig genannte theologische Richtung des »Grundvigianismus« in Dänemark ist hier zu nennen. Sie trug in ihrem Bestreben nach einer freien Staatskirche (freilich ohne Glaubenszwang und unter Aufnahme volkstümlicher Elemente aus der nordischen Mythologie) wesentlich zur Nationalisierung Dänemarks bei.

18 Eine ausführliche Auflistung ist zu finden bei G. Korschelt, *Geschichte von Herrnhut*; Berthelsdorf-Leipzig 1853, 125-133.

Der gute Ruf der Brüdergemeinde war viele Jahrzehnte lang – neben der schon benannten handwerklich-wirtschaftlichen Seite – besonders durch das Schulwesen begründet. Auch die Jugend begeisterte sich für »Helden, Könige und Fürsten«, und wenn diese selbst erschienen, so hinterließ dies zweifellos einen tiefen Eindruck. Später kann man darüber lesen:

»Besondere Pflanzstätten preußisch-vaterländischer Gesinnung waren die Schulen, allen voran das Pädagogium. Friedrich der Große, Zieten, Seydlitz, der greise Feldmarschall Blücher, das waren die Helden, denen das jugendliche Herz damals begeistert entgegen schlug. Diese Liebe zu Preußen und dem preußischen Königshaus schuf in der Unterabteilung das 'Nieskyer Regiment' mit seinen soldatischen Übungen. Und der Tag, an dem dieses Regiment sich 1844 auf den Königshainer Bergen Seiner Majestät König Friedrich Wilhelm IV. vorstellen durfte, galt immer als der größte Ehrentag seiner Geschichte.«¹⁹

Das »Nieskyer Regiment« war übrigens kein Sonderfall, sondern solche »paramilitärischen Kinderorganisationen« – ursprünglich angeregt übrigens von einem Bruder aus der Schweiz! – lagen durchaus im Geist der Zeit und blieben nicht auf Niesky beschränkt. In eigenartig ganzheitlicher Weise waren im brüderischen Erziehungswesen erweckte Frömmigkeit, Bildung, Patriotismus sowie Sport und Spiel ineinander verschränkt, so daß uns eine pauschale Beurteilung nach den alternativen Kategorien »fortschrittlich« und »konservativ« nicht recht gelingen will.²⁰

Die politischen Erschütterungen des Jahres 1848 wurden deshalb auch in Niesky »sehr ernst« genommen. So erfüllten die Vorgänge in Berlin das »königstreue Niesky mit tiefer Betrübniß«. In diese Situation passen ebenso die Feierlichkeiten anlässlich landesfürstlicher Jubiläen, wobei man freilich zugeben muß, daß ein gewisser »gesellschaftlicher Zwang« bestand. Drei Faktoren bei der Beschreibung des Verhältnisses von Brüdergemeinorten zu Herrscherpersönlichkeiten sind noch besonders zu erwähnen:

1. Viele Brüdergemeinmitglieder wechselten im Laufe ihres Lebens wiederholt ihren Wohnort. Sie erlebten also unterschiedliche jeweils zuständige Herrschaften B im Gegensatz zur bodenständigen bäuerlichen und der städtischen Bevölkerung. Welche Auswirkungen mag das auf das enge »persönliche« Verhältnis zu den regierenden Fürsten und Königen gehabt haben? Auch wenn damals weitgehend diese Herrschaftsform als gottgegeben bzw. als natürlich angesehen wurde, so darf daraus – bezüglich der Brüdergemeinde – nicht ein

19 F. Geller, *Aus Nieskys Vergangenheit*, Sonderdruck aus dem *Volksfreund aus der Oberlausitz* (September 1941), 10.

20 Vgl. *Zinzendorfschulen, Festschrift zum 175jährigen Bestehen*, Villingen 1992, 69; ferner auch G. Philipp, »Die Sozial- und Wirtschaftsstruktur und die kulturellen Ausstrahlungen der Herrnhuter Brüdergemeinde in Schlesien im 18. und 19. Jahrhundert« in: *Kirchen und Bekenntnisgruppen im Osten des Deutschen Reiches*, Hg. von B. Jähning u. S. Spieler, Bonn 1991, 71-76, 101, 118f.

statisches Prinzip blinder Kritiklosigkeit oder ein latentes Gefühl von persönlicher Abhängigkeit geschlußfolgert werden. Im Gegenteil! Das immer wieder zu beobachtende Selbstbewußtsein, der »Freimut«, mit dem man auch vor Throne trat, hatte auch eine ganz praktische Wurzel: Man hatte ja unterschiedliche Herrscher kennengelernt und wußte um die Endlichkeit und menschliche Begrenztheit ihrer Macht.

2. Eng damit zusammen hängt der Aspekt der »Theokratie«, wie sie in der Praxis der Ortsgemeine gelebt und vom »Generalältestenamte« Christi her begründet wurde. In der Brüdergemeine sollten Menschen nicht »vergottet« werden. Personenkult galt in einer solchen Frömmigkeit als Fehlentwicklung. Die Argumentation ist freilich nicht die, daß etwa mit Apostelgeschichte 5,29 (Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen) die Aussage von Römer 13 (Seid untertan der Obrigkeit, welche Gewalt über euch hat) unterlaufen worden wäre oder betont würde, daß die Göttlichkeit Gottes ohnehin keinem Menschen zustünde. Sondern (um es mit Worten Zinzendorfs zu einer vergleichbaren Situation zu formulieren) weil der, der das »Regiment über Luft und Winde, Land und See, Licht und Finsternis hat« mit jedem Menschen einen brüderlichen und vertrauten Umgang haben will, deshalb ist nicht Menschenfurcht, sondern eine Freimütigkeit angemessen, welche »die hohe Idee, die ihre [der Mächtigen] Größe und Gewalt einflößt, ... vergessen« läßt.²¹

3. Viele Brüdergemeinorte wurden auf Rittergütern errichtet. Durch Konzessionen der Ortsherrschaften wurde der Rechtsstatus festgelegt. Das ist hier insofern von Bedeutung, als mit der klaren Unterstellung der Brüderischen unter die Obrigkeit im Rahmen dieser Bedingungen ein gewisser Freiraum von direkter herrschaftlicher Machtausübung erlangt wurde. Ein »Hineinregieren« in die Angelegenheiten der Gemeinde war unerwünscht und wurde nach Möglichkeit unterbunden.

1840 hatte der Ort Ebersdorf²² 1192 Einwohner, wovon in diesem Jahr 272 Glieder der Brüdergemeine waren, die in einer besonderen Siedlung wohnten. Ebersdorf war damals eine typische kleine Residenzstadt. Der regierende Fürst Heinrich LXXII. galt als launisch, brutal, herrschsüchtig und jähzornig bis zur Unbeherrschtheit. Alles drehte sich um diesen Fürsten, der seine Untertanen als Kulisse für seine Feste brauchte. Dennoch ist z.B. aus dem Jahr 1839 überliefert,

21 Zit. nach Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder, Hg. von Hans-Christoph Hahn und Hellmut Reichel, Hamburg 1977, 318f, Abs. 10, (*Nachrichten aus der Brüdergemeine* (1819): 318ff.

22 Vgl. hierzu *Ebersdorf – Schriftenreihe zur Geschichte Ebersdorf im Kreis Lobenstein*, Lobenstein: H.-E. Weber, *Ebersdorf in früherer Zeit und als Residenz der Reußen*, Heft 2, 1987; Fr. Vollprecht, *Die Evangelische Brüdergemeine in Ebersdorf seit 1730*, Heft 3, 1991; H.-W. Weber, *Der Ebersdorfer Park*, Heft 5, 1991; H.-W. Weber, *Die Reußen in Ebersdorf*, Heft 8, 1996.

daß »die Liberalität des Fürsten den Eintritt in den Garten und die Anlagen« gern erlaubt habe. Die unmittelbare Abhängigkeit vom Hofe verhinderte zwar revolutionäre Handlungen der Ebersdorfer. Aber am 8. März 1848 kam es zu einem Protestmarsch von Bewohnern der umliegenden Dörfer – von den »Hirschbergern«, die eine Deputation zum Fürsten begleitet hatten. Sie forderten »Pressefreiheit, Öffentlichkeit und Mündlichkeit der kriminellen Rechtspflege, Volksbewaffnung und selbständige Repräsentativverfassung«. Angesichts der bewaffneten Soldaten vor dem Schloß und im Wissen um die Rücksichtslosigkeit und Brutalität des Fürsten war ein noch schlimmeres Blutbad zu befürchten, als es der Despot 1826 in Harra hatte anrichten lassen. Die Hirschberger kehrten um. Von den Brüdern wurde eine Sicherheitswache eingerichtet, die zusätzlich zu der gewöhnlichen Nachtwache nachts patrouillierte. Solche Kommunalgarden gab es auch in anderen Brüdergemeinorten, wie z.B. Herrnhut und Berthelsdorf, Neusalz und Neuwied. Dennoch erreichte in Ebersdorf der öffentliche Druck, daß einige Forderungen, wie z.B. die der Pressefreiheit und öffentlichen Gerichtsverhandlungen, bewilligt wurden. Heinrich LXXII. dankte am 15. April ab, legte am 1. Oktober 1848 sein »Regierungsamt« nieder und zog sich auf seine auswärtigen Güter zurück. Ebersdorf fiel an die Schleizer Herrschaft. »Viele Ebersdorfer« baten Heinrich LXXII. jedoch bald darauf, wieder in Ebersdorf zu leben. Man war bereit, die fürstlichen Launen zu ertragen, »wenn man nur wieder den Geldstrom (durch die fürstliche Hofhaltung) zum Fließen hätte bringen können.«²³ Doch der Fürst kam nicht wieder. Als die Brüdergemeine in einer »Ergebenheitsadresse« ihrer »Pflicht« genügen wollte, »Seiner Durchlaucht in diesen Zeiten zuzusprechen, daß die früher schon gegebenen Versicherungen von Ergebenheit der Ausdruck unserer innersten Gesinnung seien«, kam der Fürst auf die Idee, Ebersdorf in »Treuen-Ebersdorf« umzubenennen, was aber – glücklicherweise – ebenfalls nicht geschah. Auch in Ebersdorf beteiligte man sich an der Wahl zur Bundesversammlung in Frankfurt: Es wurde Dr. Franz aus Lobenstein gewählt. Die Bevölkerungszahl von Ebersdorf halbierte sich in den nächsten 50 Jahren, was sich freilich nicht entsprechend auf die Mitgliederzahl der Brüdergemeine auswirkte.

6. Die Diasporaarbeit »fromm und lebensnah«

Zunächst sei auch an dieser Stelle auf die enge Verbindung zwischen der Gesamtunität und den Diasporakreisen hingewiesen, die durch das Vorlesen der geschriebenen und gedruckten Berichte und der Mitteilungen aus »aller Welt« vorhanden war. Die Berichte aus der Diaspora der Jahre 1848/49 enthalten zunächst viele Schilderungen, die in jenen Jahren als allgemein üblich bezeichnet werden können: Es wird erzählt von den Reiseerlebnissen, von Einzelgesprächen

23 Weber, Ebersdorf in früher Zeit, 37.

und Erbauungskreisen, von persönlichen Glücks- und Unglücksfällen, von Liebe, Krankheit und Tod, von Zweifeln, Hoffnung und Glauben, von Sünde und Bewahrung, von gelungener und mißglückter Seelsorge, von konfrontativen und emphatischen Gesprächen, von volkskirchlicher Normalität und sektiererischen Entgleisungen, von weltlichen Dingen und von tiefen religiösen Erfahrungen. Hier wird deutlich: Über die Diaspora-Arbeit hatte die Brüdergemeinde persönliche Kontakte zu weiten Volkskreisen und einen großen seelsorgerlichen Einfluß auf viele Menschen.

Zum Thema »1848« finden sich eine ganze Reihe interessanter »Randbemerkungen«, aber auch längere Passagen: Br. Enkelmann berichtet z.B. von seinen Besuchen im Ebersdorfer Diaspora-Bezirk:

»Die Ruine des fürstlichen Schlosses Schönburg-Waldenburg gewährte einen schauer-vollen Anblick. Ein Kind von 6 Jahren erzählte mir mit Thränen, wie fürchterlich es ausgesehen habe, als die Feuerfunken über die Stadt flogen.«²⁴

Im Bericht von Br. Buch von seinen Besuchen in der sächsischen Oberlausitz und Niederschlesien 1848 ist zu lesen:

»Die Unruhen im Lande bringen manche unsrer Geschwister in eine mißliche Lage. Bei den Zügen zu den herrschaftlichen Wohnungen wurden manche zur Theilnahme aufgefordert, und im Weigerungsfalle ihnen wohl die Fenster eingeworfen. Dies bewog einen Bruder in Leupe sich dem Zuge anzuschließen; er versicherte aber, daß seine Nachgiebigkeit ihm mehr Kummer gemacht habe, als wenn er seine Fenster preisgegeben hätte, indem er bei der dreitägigen Belagerung des Schlosses, bis die nach dem Herrn abgesendete Deputation zurückgekommen war, Zeuge der rohesten Ausschweifungen sein mußte. Das Gute – meinte er – habe es für ihn gehabt, daß er nun einsehe, wie er ohne die rettende Gnade Gottes zu gleichen Handlungen fähig geworden wäre, und wie wir, je länger wir es mit der Bekehrung anstehen lassen, immer tiefer unter unsre menschliche Würde herabsinken.«²⁵

Aus dem Bericht von Br. Baudert von seinen Besuchen am Ober-Rhein 1849:

»In der nämlichen Nacht (des 13. Mai) brach nämlich in der 2 Stunden entfernten Residenz Karlsruhe die bekannte Revolution aus, die sich in diesem schönen Lande blitzschnell verbreitete. Schon am andern Morgen erfuhren wir die traurige Kunde in dem einsam gelegenen Hofe, bei welchem Männer und Frauen kleine Kinder tragend und größere an der Hand führend flüchtend vorbeikamen ... Unterwegs begegnete ich einige Mal mehreren hundert Freischaaren, deren zum Theil furchtbares Aussehen auf mich einen wehmüthigen Eindruck machte. Da war es denn kein Wunder, wenn Väter und Mütter ihren mit Gewalt ihnen entrissenen Söhnen händeringend und bitterlich weinend nachblickten, bis ihnen der wilde Zug unter grausigem Johlen in kurzem ent-schwand. War es doch nicht anders als ob der Satan mit seinem ganzen Höllenheer sichtbar auf Erden hauste. Aus den mit lang herabhängenden Haaren bewachsenen Gesichtern der Unholde funkelten nach Vernichtung und Blut dürstende Augen ...«

24 *Nachrichten aus der Brüdergemeinde* (1849) III, 109.

25 *Nachrichten aus der Brüdergemeinde* (1850) III, 26.

Von der politischen Bewertung und der theologischen Rezeption her entsprechen diese Berichte den schon geschilderten Tendenzen. Bemerkenswert ist aber, daß aus der Diaspora gelegentlich positive Stimmen bei der Beurteilung der liberalen Ergebnisse der Revolution zu hören sind. Im Bericht von Br. Baudert aus Neuwied von seinen Besuchen am Ober-Rhein 1848 heißt es:

»Zum Schluß meines Berichts muß ich noch zu Gottes Preis und Ehre bemerken, daß ich in diesem verhängnisvollen Jahr allenthalben ungestört habe reisen und Versammlungen halten können. Diese sogenannte 'März-Errungenschaft,' wie das Wort von Vielen in gutem und bösem Sinn gebraucht wird, ist auch von vielen Christen sowohl zu ihrer eignen Erbauung, als auch zur Ausbreitung des Reiches Gottes benutzt worden. Allen, die an der Ausbreitung des herrlichen Gnadenwerkes auf Erden Theil nehmen, wird es interessant sein zu vernehmen, daß auch im Großherzogthum Hessen-Darmstadt, in welchem noch im vorigen Jahr das Verbot aller Missionsstunden streng ausgeübt wurde und nicht einmal Missionsbeiträge gegeben werden sollten, in diesem Jahr ein öffentliches Missionsfest in dem am Rhein gelegenen Städtchen Oppenheim feierlich begangen wurde ... Auch wurde überhaupt allen unsern Geschwistern durch die Zeitverhältnisse Hoffnung gegeben, sich in Zukunft einer unbeschränkteren Glaubens- und Gewissensfreiheit erfreuen zu können.«

Aus Frankreich schließlich schreibt Br. Enequist in seinem Bericht über die Pensionsmädchenanstalt in Montauban 1847/48:

»So hatte denn die so plötzlich ausgebrochene Revolution doch wenigstens für dieses Land zwei gesegnete Folgen: sie gab den Sklaven in den Colonien die Freiheit und den Protestanten in Frankreich ihre seit Jahren von der Regierung immer mehr verkannten Rechte. Möchten wir Alle die Stimme Gottes in diesem Ungewitter nicht verkennen!«²⁶

Es war ja ein Anliegen der Brüdergemeine, »erweckte Seelen« in Hauskreisen zu sammeln, um ihnen ein geistliches Überleben in den vorhandenen landeskirchlichen Strukturen zu ermöglichen. Ziel war es nicht, Proselyten zu machen. Dennoch wirkte eine zeitweise und regional durchaus florierende Diasporaarbeit faktisch als eine Kritik an den verfaßten Kirchen. Ein latenter Vorwurf des Separatismus hat hier seine gewisse Berechtigung, auch wenn er – meist mit Erfolg! – seitens der Brüdergemeine durch die bewußte Einbindung der Diasporafreunde in die jeweiligen Kirchgemeinden als unbegründet dargestellt werden konnte. Diese Form gemeindlicher Arbeit war immer von der Zulassung von Treffen und Versammlungen in Privathäusern und teilweise auch in »öffentlichen« Räumen, z.B. in Gasthäusern, abhängig. Landesregierungen und kommunale Behörden verboten oder behinderten aber immer wieder die Diasporaversammlungen, manchmal übrigens nicht nur aus religiösen Gründen, sondern weil man einen wirtschaftlichen Schaden befürchtete, wenn Spendengelder außer Landes geschafft werden würden. Die Liberalisierungstendenzen von 1848 hatten nun zur Folge, daß viele Versammlungen leichter durchzuführen waren. Auch wenn

26 *Nachrichten aus der Brüdergemeine* (1849) II, 363.

durch die für die kommunale Ordnung Verantwortlichen versucht wurde, »vaterlandsverräterische« Treffen zu unterbinden, so waren sie gegenüber den sogenannten brüderischen »Erbauungsstunden« großzügig. So ist festzustellen: Die Diasporaarbeit profitierte dankbar von der revolutionär erkämpften neuen Versammlungsfreiheit.

7. Wertungen und Interpretationen

Bei einem Vergleich der Jahresberichte aus den Gemeinden und Diasporakreisen fällt auf, daß sich die Schilderungen und Wertungen der revolutionären Ereignisse in Berlin am 18. und 19. März 1848 gelegentlich bis in die Formulierungen hinein sehr ähnlich sind. Es wird von einer »drohende(n) Gewitterwolke, (die) über unsern Häupten hing«, von »Empörung und Aufruhr«, von »Anarchie und Bürgerkrieg«, von »Unruhe und Zerrüttung« in einem »an erschütternden Begebenheiten so überreichen Jahr ..., welches Schrecken und Verderben über Unzählige ... gebracht hat«, von »Radicalismus und Communismus«, die »frech ihr Haupt (erhoben), um die vollständige Anarchie herbei zu führen«, von einer »gewaltige(n) Erschütterung aller Staatsverhältnisse«, von dem »Geist der Unzufriedenheit und des offenen Auflehns gegen Gesetz und Obrigkeit«, der »mit Erstaunen-erregender Geschwindigkeit von einem Ende Deutschlands bis zum andern« die »Throne wanken« ließ, usw. gesprochen. Doch zum Glück »löste sich auch da und dort das zusammengeworfene Chaos wieder in Ordnung auf ...«. Es wird übrigens gelegentlich von einer »Offenbarung Seines heiligen Zornes«, von einem »gerechten Strafgericht Gottes« nicht nur »über Völker«, sondern auch über »Fürsten« geredet – ein bemerkenswert kritischer Ton.

Die theologischen Reflexionen stehen übrigens in fast allen Berichten im Zusammenhang mit Losungsversen (!) oder laufen recht einhellig darauf hinaus, daß die Treue und Beständigkeit Gottes im Gegensatz zur Unbeständigkeit der Zeit betont werden und daß auch bei diesen »Gerichten des Herrn ... unser Heil und unsre Hoffnung nicht erschüttert werden« kann. Gott hat das alles zugelassen, es handelt sich also um »Versuchungen«, die man in Treue dem Herrn gegenüber bestehen kann. Dem Herrn ist »das Steuer des Weltregiments nicht entfallen«, ja, »das Alles (ist) nur die Vorbereitung zu Seiner Zukunft«.

Dieses »Einschwenken« von den teils durchaus differenzierenden Wertungen der Ereignisse auf religiöse Deutungsmuster und seelsorgerliche Hilfestellungen ist typisch. Grundtenor dabei ist: Trotz der »Ereignisse von 1848« – und in ihnen! – erweist sich Gott als Herr der Geschichte. In politischer Hinsicht teilte die Brüdergemeinde weitgehend die kirchlich-konservative Kritik an revolutionären Aktionen. Sie hielt sich aber – mit ihrer theologischen Interpretation! – trotz der Präferenz für die Wiederherstellung der überkommenen Ordnung auch die Möglichkeit offen, sich einer politisch veränderten Situation gegenüber positiv äußern und sich für sie öffnen zu können.

Mit den in vielen frommen Kreisen grassierenden Endzeitvorstellungen wird in seelsorgerlicher Weise theologisch verantwortlich umgegangen. In den Memorabilien der UAC von 1848 werden z.B. folgende Gedanken ausgeführt:

Endzeitgedanken haben zwar eine »biblische Deckung« durch Jesu Weissagungen, aber das Weltende wird »plötzlich« hereinbrechen, Zeit und Stunde zu wissen »gehört« uns nicht. In der 1800jährigen Kirchengeschichte hat sich schon wiederholt das Weltende angedeutet, auf jeden Fall sollen wir »wachen und beten«, denn Jesu Kommen kann geschehen so, daß es alle betrifft: auf den »Wolken des Himmels«; oder zur »einzelnen Seele«, wenn man stirbt. Die Leiden dieser Zeit können durch Gottes gnädiges Eingreifen überwunden werden - oder uns zugemessen sein zur Prüfung und Läuterung. Immer sind wir zur Treue Gott gegenüber aufgefordert. Seine Zukunft ist unser aller Trost.

Sowohl Bürgerkriegsereignisse als auch liberale Verfassungsänderungen warfen die Brüdergemeine nicht unmittelbar aus der Bahn. Die brüderische Frömmigkeit bewältigte die politische Krisenzeit nicht durch Resignation, Radikalisierung, Weltflucht oder platte Jenseitsvertröstung, sondern es gelang ihr, in alledem den »Ruf des Heilands« nach tieferer Verbindung mit dem »selig-gemachten Sünder« zu sehen.

Das, was – wie wir im Nachhinein feststellen können – die Brüdergemeine tatsächlich in ihrem Grundbestand nachhaltig veränderte, wurde damals freilich nicht in voller Tragweite erkannt: Durch die neuen Landgemeindeordnungen, also durch staatliche Eingriffe, die zwar nicht unmittelbare Folge der Ereignisse von 1848 waren, aber im »Geist der Zeit« lagen, wurde die kommunale Autarkie der Ortsgemeinden aufgebrochen. Die beispiellose christlich-kommunitäre Sozialisationsform »brüderische Ortsgemeine«, die eine »soziale Frage des 19. Jahrhunderts« so nicht kannte, wurde »1848« in ihrem Kern ausgehebelt. Vielleicht haben sogar die revolutionären Unruhen jener Zeit ein tieferes Erkennen dieser Zusammenhänge eher verhindert. Der zeitliche Scheitelpunkt jenes Jahrhunderts fiel somit zusammen mit einem Wendepunkt, der das Ende des »Jahrhunderts der geschlossenen Ortsgemeinen« (H.W. Erbe) einleitete.

Albrecht Stammler, The Moravian Church in Germany and the Political Crisis of 1848

1848, a year of revolutions across Continental Europe, also saw a meeting of the General Synod of the Moravian Church in Herrnhut. The author investigates how individual Moravian congregations responded to the political events of 1848, and establishes that the fresh winds of revival and democracy which blew through the 1848 Synod bore no nationalistic overtones. He examines in detail developments in the congregations of Neudietendorf, Christiansfeld, Niesky, Herrnhut and Ebersdorf. References to the disturbances of 1848 are also to be found in the reports of preachers working among Moravian adherents away from the congregational settlements. It is to be noted that it was above all the local government reforms of the second half of the 19th century which broke up the traditional structure of settlement congregations and altered the character of the Moravian Church.

Brüdergemeine im Sozialismus. | Erfahrungen aus 40 Jahren¹

Theodor Gill, Herrnhut

Brüdergemeine im Sozialismus, das ist ein Thema nicht nur für einen Vortrag, sondern für eine Tagungswoche oder für eine mehrjährige Studienarbeit. Im Sozialismus haben Brüdergemeinen in der DDR gelebt, aber auch in der CSSR, in einer anderen Spielart des Sozialismus auch im sandinistischen Nicaragua, und wieder anders in Tanzania mit dem Ujamaa-Experiment. Es gab, wenn auch verboten, Brüdergemeine im Baltikum. In stets zunehmender Zahl wurden die Losungen in sozialistischen Ländern herausgegeben, mit je eigenen Erfahrungen mit den staatlichen Behörden im Lande.

Aber nicht nur geographisch, sondern auch thematisch ist es ein weites Feld. Unser Distrikt Herrnhut war zwar im Gesamtrahmen der Kirchen ein sehr kleines, ziemlich überschaubares Gebilde, aber die Erfahrungen waren auch in unserm kleinen Häuflein sehr komplex, vieles kann man nicht verallgemeinern. Ob von 1950 oder 1980 zu berichten ist, ob aus dem Gesichtswinkel eines Betriebsleiters oder einer Schülerin, einer Gemeindehelferin oder eines Wehrpflichtigen, aus der brüderischen Diakonie oder einem Wirtschaftsbetrieb – das ist sehr unterschiedlich erlebt worden.

Unmöglich, hier jeden Bereich auch nur zu nennen, geschweige denn Besonderheiten herauszuarbeiten. Wenn der Untertitel lautet: Erfahrungen aus 40 Jahren, dann sind vor allem meine persönlichen Erfahrungen gemeint. Erwähnen möchte ich, daß ich zwar aus der sowjetischen Zone kam, aber die beiden ersten Jahre der DDR nicht von innen erlebt habe, sondern als Student in Basel und Westberlin. Das Leben in der Schweiz, einer vom Krieg verschonten klassischen Demokratie, und in der damals noch nach allen Seiten offenen Viersektorenstadt Berlin kennenzulernen, hat mir für den geistigen, nicht nur politischen Horizont viel bedeutet.

Für diesen Vortrag bestünde die Möglichkeit einer chronologischen Gliederung, z.B. eine Dreiteilung in die Zeit bis zum Bau der Berliner Mauer, dann die mittleren Jahre der größten Abgrenzung der DDR bis etwa zur Helsinki-Konferenz 1975 und den dritten Abschnitt mit den größten außenpolitischen

1 Als Vortrag gehalten bei der Jahresversammlung des Vereins für Geschichte und Gegenwartfragen der Brüdergemeine am 24. September 1999.

Erfolgen der DDR, mit äußerer Machtentfaltung und gleichzeitig wirtschaftlichem Abstieg und innerer Aushöhlung des ganzen Systems.

Ich möchte es anders versuchen, nämlich thematisch mit drei großen Bereichen:

1. Die Nation. Wie verstanden wir uns im neuen Deutschland des »realen Sozialismus« und gegenüber dem anderen Teil unseres Landes?
2. Die Ideologie. Was bedeutete es für uns, in einem Staat zu leben, der sich von einer Weltanschauung her definierte?
3. Die Kirche. Wie haben wir Gemeinde Jesu Christi und speziell unsere kleine Kirche in diesem Land erlebt?

Dies kann und soll nicht allgemein und abstrakt entfaltet, sondern von eigenen Erfahrungen her erzählt und an Beispielen erläutert werden.

1. Die Nation

Wir waren Bürger eines deutschen Teilstaates. Uns, die wir als Kinder noch auf das mächtige Deutschland eingeschworen waren und Briefmarken mit der Landesbezeichnung »Großdeutsches Reich« gesammelt hatten, war es klar, daß wir jetzt in einem provisorischen, kleinen Staat lebten. Erst allmählich, bei den Jüngeren zuerst, die Westdeutschland nie aus eigener Anschauung erleben konnten, verblaßte das Bewußtsein, zu einer größeren Nation zu gehören. Vor allem in den 50er Jahren war auch in der offiziellen Politik der DDR noch lange Zeit die Wiederherstellung der Einheit Deutschlands ein ständiges Thema. Ich besinne mich gut, daß wir in Herrnhut in Singstunde oder Predigtversammlung sehr oft um die Wiedervereinigung unseres Vaterlandes gebetet haben. Zwar war seit 1947 die organisatorische Teilung unserer Europäisch-Festländischen Unitätsprovinz in die Distrikte Bad Boll und Herrnhut vorgenommen worden. Aber wo immer möglich, wurden Kontakte aufrechterhalten oder geknüpft.

Zu den Distriktssynoden war ein offizieller Gast von der anderen Seite eine Selbstverständlichkeit. Im Bad Boller Synodalbericht von 1959 heißt es:

»Zum Schluß dankte Br.Vogt in bewegenden Worten für die herzliche Zusammenarbeit zwischen den Behörden in Herrnhut und Bad Boll. Darin beweist und bewährt sich der gemeinsame Grund, auf dem wir dort und hier stehen. Br.Motel dankte für dieses Wort und dafür, daß er und die Brüder in Bad Boll, die sich als Platzhalter Herrnhuts wissen, von dort und den Vätern, mit denen sie besonders verbunden sind, lernen dürfen.«

Und im gleichen Jahr bei der Synode in Herrnhut sagte der Gast aus Bad Boll, Br. Wunderling:

»'Hüben' und 'drüben' sind für uns keine bindenden Begriffe. Wir können sie nur in Anführungszeichen gebrauchen und dürfen die Realität der Trennung von Ost und West nur insoweit anerkennen, als sie nicht auch eine innere Zertrennung bedeutet.«

Wir jüngeren Gemeindendiener hatten vielfach aus unserer Studentenzeit Verbindung untereinander, nicht zuletzt durch die Ferienkurse, in denen wir um 1950 mehrfach aus Ost und West für jeweils mehrere Wochen zusammenkamen. Im Jahre 1957 trafen sich etwa zwanzig Teilnehmer in Hohensolms in Hessen, inzwischen im Gemein- oder Schuldienst stehend. Wir nahmen uns acht Tage Zeit, um über Fragen unseres Dienstes, über gesamtkirchliche und auch über politische Fragen zu sprechen. Ich hatte ein Thesenpapier zur Diskussion mitgebracht. Aus ihm zitiere ich:

1. Wir sind im Osten und Westen im Grunde in der gleichen Lage: als Diener Christi in der Welt, die ohne Gott leben will.

13. Als besondere Aufgabe für den Diener Christi im Osten ergibt sich daraus: mit freimütigem Wort, seelsorgerlicher Hilfe oder im stellvertretenden Leiden (dies letzte mit allem Vorbehalt gesagt!) einzustehen für alle, die unter dem Druck eines totalen Staates innere Not leiden.

15. Die Wiedervereinigung Deutschlands muß bis zu ihrer Verwirklichung Hauptziel der Innenpolitik in beiden Teilen Deutschlands sein.

16. Wir können zur Wiedervereinigung beitragen durch unser Gebet und durch eine innere Vorbereitung.

17. Zu solcher Vorbereitung gehört:

a) gegenseitiges Kennenlernen und Besuchen,

b) Bemühung um Korrektur falscher Vorstellungen bei uns selbst und andern,

c) in Demut lernen, Deutscher zu sein.

Als 1961 die Mauer um Westberlin gezogen wurde, wurde uns klar, daß die Spaltung Deutschlands nicht in absehbarer Zeit zu überwinden war. Von beiden Seiten versuchten wir aber, die Möglichkeiten auszuschöpfen, die es für Begegnungen und Information gab. Wir konnten nicht mehr nach Westdeutschland reisen. Aber viele Geschwister aus dem Westen haben in den Jahrzehnten der Trennung durch Besuche, Briefe und Gaben unermüdlich das Ihre getan, um die Verbindung lebendig zu erhalten.

Dazu gehörten auch junge Leute. Sobald es für Berlin eine Passierscheinregelung gab, begannen die Silvesterrüstzeiten im Ostteil der Stadt. Die Westteilnehmer mußten sich jeden Morgen im sog. Tränenpalast im Bahnhof Friedrichstraße in der Schlange anstellen, um zum Tagungsort zu gelangen. Nach dem gemeinsamen Tagesprogramm im Osten hatten sie sich vor Mitternacht – wieder am Grenzübergang – einzufinden und abzumelden. Diese Begegnungen an der Nahtstelle der beiden Machtblöcke waren wichtig für das gegenseitige Kennenlernen und Verstehen der jungen Generation in der Brüdergemeinde, wenn es natürlich auch nur ein Bruchteil war, der daran teilnahm. 1962 habe ich für die Silvesterfreizeit, die unter dem Thema »Gebet und Gesellschaft« stand, die Hohensolms' Thesen noch einmal hervorgeholt und bearbeitet. Einige ließ ich unverändert, z.B.

»9. Politik kann zwar von Christen in Verantwortung vor ihrem Herrn getrieben werden; es gibt aber keine christliche Politik und keine christlichen Parteien.«

Aber die Wiedervereinigung kam nicht mehr vor. Statt dessen hieß es nun u.a.:

»5. Wichtiger als der Ost-West-Gegensatz ist heute die Bewährung oder das Versagen der reichen Völker gegenüber den armen.

10. Atomare und ideologische Abschreckung verhindern gegenwärtig den Krieg, aber auch den Frieden. 'Mit der Bombe leben' und 'mit der Mauer leben' sind Notlösungen, aber keine Dauerlösungen.«

Die Dauer der Mauer war viel länger, als wir damals dachten. In den 70er Jahren gab es kleine Erleichterungen. Rentner aus der DDR, Dienstreisende und ab und zu auch 'Normalbürger' durften zu bestimmten Gelegenheiten nach dem Westen reisen.

Die Brüdergemeinde war mit den anderen evangelischen Kirchen im Lande in vielfältiger Weise verbunden. Von der Gründung der EKD an waren wir dieser durch Vertrag angegliedert (nicht eingegliedert). Das bedeutete für die Verantwortlichen, daß sie oft nach Berlin zu reisen hatten, weil vieles nur persönlich zu regeln war. Ich weiß noch, daß in den 50er Jahren die Brüder der Direktion ziemlich oft mit dem Früh-Eilzug um 3 von Herrnhut nach Berlin fuhren, um 8 bei Meyers in Neukölln frühstückten und dann zu ihren Besorgungen und Gesprächen in der Stadt weiterfuhren. Die Dienststellen der EKD, der Diakonie, der kirchlichen Land- und Forstwirtschaft, später auch des Staatssekretärs für Kirchenfragen waren wichtige Anlaufpunkte.

Auf gesamtdeutscher Ebene zu handeln wurde nach der Abschottung der DDR immer schwerer. Sollte man die organisatorische Einheit der EKD festhalten auch um den Preis, daß die Handlungsfähigkeit der Kirchen in der DDR gelähmt wurde, weil der Staat mit einer »NATO-Kirche« nicht mehr verhandelte? 1967 tagten in gleichzeitigen Sitzungen in Fürstenwalde und Berlin-Spandau zwei Teilsynoden der EKD. Es kam darauf an, die Ergebnisse so gut wie möglich aufeinander abzustimmen. Als Kurier zwischen beiden fungierte unser Bruder Wilfried Merian. Weil er Schweizer Bürger war, konnte er ziemlich unbehelligt über die Grenze. Als Verantwortlicher für kircheneigene Landwirtschaft, auch über die Brüder-Unität hinaus, war er in viele Einzelheiten der EKD-Problematik eingeweiht. 1967 wurde noch einmal die Einheit der EKD auch organisatorisch gewahrt. Zwei Jahre später war nicht mehr zu umgehen, daß der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) mit seinen acht Landeskirchen ins Leben gerufen wurde. Es ging u.a. darum, dem Staat gegenüber möglichst mit einer Stimme sprechen zu können. Auf der nächsten Bundessynode in Potsdam wurde der Distrikt Herrnhut der Brüder-Unität dem Bund angegliedert in gleicher Weise wie bisher der EKD. Ziemlich zur gleichen Zeit wurde ich in die Direktion gewählt.

In den dann folgenden 20 Jahren hat sich die Mitarbeit im Bund für uns in vielerlei Weise bewährt. Das Haus in der Auguststraße in Berlin-Mitte hat wohl fast in jeder Woche Besucher aus der Brüdergemeinde gesehen, die in einem der Büros zu tun hatten. Dort gab es auch ein Postfach »Herrnhut«, wo man Briefe abholen konnte, die dann garantiert nicht von Unbefugten unterwegs geöffnet

wurden. In der Verfassung des BEK war der Satz von der »besonderen Gemeinschaft der ganzen evangelischen Christenheit in Deutschland« verankert. Wegen dieses Satzes hat der DDR-Staat noch lange mit dem Kirchenbund gehadert. Doch hat »die Auguststraße« gerade diesen Satz mit Leben erfüllt. Übrigens hatte unser Synodaler Br. Hans-Georg Hafa, Oberkirchenrat in der Verwaltung der EKU, sein Büro ebenfalls in der Auguststraße.

Wenn sich die DDR auch immer mehr Mühe gab, ein geordnetes und gleichberechtigtes Verhältnis zum andern deutschen Staat aufzubauen, so hatte sie doch ein tiefes Mißtrauen gegen alle Verbindungen, die nicht direkt von ihr gesteuert und kontrolliert waren. Das wird deutlich an der Überwachung des Reiseverkehrs wie auch der Brief- und Telefonverbindungen. Es gab Personen der politischen Öffentlichkeit, die aus ganz persönlichen Gründen Herrnhut kennenlernen wollten oder von früher her Verbindung hatten: Jürgen Schmude, Hans-Jochen Vogel, Otto Bräutigam, der britische Botschafter Peter Foster und andere. Das wurde natürlich als Politikum gewertet und, wie inzwischen aus Stasipapieren hervorgeht, genau beobachtet.

Auf dieser Linie lag für den Staat auch unsere Beziehung zum Distrikt Bad Boll. Ein Beispiel: Im Jahre 1976 habe ich als Gäste in unserer Wohnung in Herrnhut 50 Westdeutsche, ebenso viele aus dem westlichen Ausland und 25 aus dem östlichen (meist CSSR) notiert. Da sind noch nicht die dabei, die wir im Vogtshof oder sonst in der Gemeinde begrüßten. Aus der Sicht der Bezirksverwaltung für Staatssicherheit Dresden sieht das so aus:

»Zur Nachweisführung einer feindlichen Tätigkeit der reaktionären Kräfte innerhalb der Direktion und der Synode der Evangelischen Brüder-Unität gemäß § 106, Abs.1 Ziffer 3 StGB sowie zur allseitigen Aufklärung des Charakters und des Umfangs der Verbindungen in das kapitalistische Ausland und in die Zentrale der EBU Bad Boll wegen Verdacht gemäß § 100 StGB werden folgende Maßnahmen zur operativen Bearbeitung des Vorganges eingeleitet:«

Zu diesen Maßnahmen gehört:

»Einsatz operativ-technischer Mittel: Über die Abteilung 26 der BV wird ein A-Auftrag zur Kontrolle der Telefongespräche der Direktion eingeleitet. T. 31.07.76«

Und ein paar Jahre später meint die Staatssicherheit:

»daß die engen Kontakte der EBU zu leitenden Kirchenvertretern und Regierungsmitgliedern in der BRD und im NSW die politisch-negative Haltung des G. gegenüber unserem sozialistischen Staat maßgeblich beeinflussen. Ein konkreter Ausdruck für die enge Bindung der EBU an die Direktion des Distrikts Bad Boll (BRD) ist die Einführung von Bischof G. am 2. März 1980 durch den Bischof Reichelt aus Königsfeld (BRD).«

Tatsache war sicher unsere enge Verbindung über den Eisernen Vorhang hinweg. Tatsache ist aber auch, daß wir es nicht als unsere Aufgabe ansahen, aktiven politischen Widerstand zu leisten. Daß es noch vor dem Jahr 2000 zu einem vereinigten Deutschland kommen würde, glaubte selbst während der ersten Jahre der Perestroika in der Sowjetunion kaum jemand ernsthaft, weder bei uns noch in Westdeutschland.

Immerhin habe ich zum brüderischen Gedenktag des 13. August im Jahre 1987 in der Predigt – der Text war der Schluß der Bergpredigt: Bauen wir unser Haus auf den Fels oder auf Sand? – folgendes gesagt:

»Habt ihr die beiden Mauer-Losungen am Freitag und am morgigen Montag bemerkt? Da steckt einiges zum Meditieren drin sowohl über die Notwendigkeit als auch über die Vorläufigkeit von Mauern. Wir denken da alle gleich an 26 Jahre Berliner Mauer – ein Zehntel der Zeit seit 1727 –, aber es sind ja zunächst Worte an uns. Wo müssen wir uns abgrenzen, und wo müssen wir uns öffnen, über unsern eigenen Schatten springen?«

Die beiden Losungsworte hießen:

»Ich suchte jemand unter ihnen, ob jemand eine Mauer ziehen und in die Bresche vor mir treten würde für das Land, damit ich's nicht vernichten müßte; aber ich fand keinen.« – »Mit meinem Gott kann ich über Mauern springen.«

2. Die Ideologie

Das waren ein paar Streiflichter zum Thema Nation. Aber die DDR versuchte ja immer mehr, so gut oder schlecht es ging, sich in ihrem Selbstverständnis eben nicht von der Nation her zu definieren. Hieß in der Verfassung von 1949 das erste Wort Deutschland und war ausdrücklich von nur einer deutschen Staatsangehörigkeit die Rede, so ist dies in der neuen Verfassung von 1968 völlig anders; hier gibt es nur noch Bürger der Deutschen Demokratischen Republik. Und gleich im 1. Artikel wird festgelegt: Die DDR »ist die politische Organisation der Werktätigen in Stadt und Land unter Führung der Arbeiterklasse und ihrer marxistisch-leninistischen Partei.« Diese Partei und der Marxismus kamen in der ersten Verfassung vorsichtshalber noch gar nicht vor. Religion und Kirche bekamen in der ersten Verfassung neun Artikel, in der zweiten gerade noch einen. So heißt auch »Brüdergemeine im Sozialismus« ein Dasein als christliche Gemeinde in einem von Ideologie durchtränkten Lebensraum. Ob in Schule oder Betrieb, in Zeitung oder Rundfunk, kommunaler Verwaltung oder Kulturbetrieb – überall kam der Anspruch hervor: Der Marxismus ist allmächtig, weil er wahr ist.

Es gab in den ersten Jahren durchaus Leute, die dies mit Überzeugung vertraten. Nach dem Zusammenbruch des Hitlerreichs sahen sie nichts Besseres. Aber der Marxismus wurde nie zu einer begeisternden Lehre für die Massen. Die Jugend lernte ihn als Weltanschauungsunterricht kennen. In der kirchlichen Jugendarbeit nahmen wir die Herausforderung bewußt an. Ich habe noch alte Vortragskonzepte, z.B. »Marxistisches und biblisches Menschenbild«, »Christusglaube und weltliche Heilsbotschaft«. Von der Auseinandersetzung besonders 1952/53 im Kampf gegen die Junge Gemeinde und dann ab 1955 um Jugendweihe und Konfirmation will ich nicht erst anfangen zu erzählen, das würde schnell den Abend füllen. Ich will mich auf zwei schriftliche Beispiele beschränken. Zunächst ein Abschnitt aus meinem Jahresbericht 1957 über die Herrnhuter Jugendarbeit:

»Unsere Jugend ist durch die marxistische Bekenntnisschule in die tägliche Auseinandersetzung gestellt. Im Schuljahr 1957/58 ist in der DDR der Grundsatz der 'sozialistischen Erziehung' als

Erziehungsziel proklamiert worden... Was heißt das aber? 'Sozialistische Erziehung heißt in erster Linie ideologischer Kampf. Deshalb müssen die politische Führung der Schulen, die Anleitung und Inspektion aller Einrichtungen und Organe der Volksbildung verbessert werden...' – In Herrnhut ist die Bildung einer tatkräftigen FDJ-Gruppe noch immer nicht gelungen, doch hat die Pioniergruppe unter dem Protektorat der Schule und der Leitung einer jungen und rührigen Pionierleiterin einige Fortschritte machen können... Wie stellt sich die Jugend zum Marxismus? Man hat den Eindruck, daß die heftige Ablehnung, die man fast überall findet, ... vor allem zwei Gründe hat: 1. die spontane Abwehrreaktion des Jugendalters gegen alles Aufgezwungene, 2. die neuerlichen wirtschaftlichen Krisenerscheinungen in der DDR... Die wirtschaftliche Überlegenheit der Bundesrepublik ist zu eindeutig, die Schäden und die Korruption in der hiesigen Planwirtschaft zu offensichtlich, als daß man sich noch die Mühe machte, eingehend zu prüfen, zu sichten, nach Gründen zu fragen. – Daß daneben die Jugend, ohne es zu wissen, manchen marxistischen Gedanken unbesehen übernimmt, daß sie darüber hinaus Lebensformen und Denkungsart aus der Proletarierbewegung zu einem gewissen Teil assimiliert, sowohl im positiven wie im negativen Sinn, liegt auf der Hand.«

Und einige Sätze aus einer Gnadauer Predigt 1966 an Konfirmanden:

»Ihr wachst in eine Zeit hinein, in der es immer weniger selbstverständlich wird, zur Kirche zu gehören. Christ sein wird nicht mehr heißen, in der großen Masse mitschwimmen... Sondern es wird heißen, sich eine eigene Meinung bilden und diese auch vertreten. Christ sein wird nicht heißen, einfach mitmarschieren, mitunterschreiben, mitmachen und gleichzeitig mitschimpfen. Sondern es wird heißen, mit Überlegung handeln, wissen, was man tut, wissen, warum man ja sagt und warum man nein sagt. Ich weiß, daß das nicht leicht ist und daß viele meinen, das ginge überhaupt nicht im Leben... Schwer ist es gewiß; und trotzdem: es gibt in unserm Land viele tausend Menschen, die an jedem Morgen von ihrem Herrn und Gott die Kraft erbitten: hilf uns, daß wir heute fest stehn und nicht fallen!... Wir nehmen heute euch Jungen und Mädchen keine Versprechungen ab, wie man es wohl früher bei Konfirmationen gehalten hat. Wir haben Sorge, wenn wir sehen, wie leichtfertig heute in unserm Volk Gelöbnisse gegeben, Unterschriften geleistet, ja Eide geschworen werden, und wenn wir hören, was viele wirklich denken über ihre Unterschrift bei irgendeiner Unterschriftensammlung, über ihr Jugendweihegelöbnis, über ihren Fahneid. Wir haben Sorge um unser Volk, wenn ein gegebenes Wort und Versprechen so niedrig im Kurs steht. Umso nötiger haben wir es alle, daß wir uns festhalten. Nur wenn wir uns ganz fest an unsern Herrn Jesus Christus halten, werden wir die nötige Festigkeit haben für die Belastungsproben, die auf uns zukommen.«

Wir haben uns als kirchliche Mitarbeiter, die nicht selbst unter den Belastungen standen wie die Schüler und Lehrlinge, manchmal gefragt, ob wir es verantworten könnten, in dieser Weise sie zu ermutigen, gegen den Strom zu schwimmen. Viele von uns haben es getan in der Hoffnung, daß so ihr Glaube gestärkt werden kann und daß sie zu Hause und in der Gemeinde Rückhalt für ihr Bekenntnis bekommen.

Schule und Militär waren die beiden Bereiche, in denen die Ideologie so konsequent wie nur möglich herrschen sollte. Darum fielen auch – im Unterschied etwa zum Gesundheitswesen – die Ministerien für Verteidigung, Volksbildung und Hochschulwesen als Gesprächspartner für die Kirchen so gut wie völlig aus. Eingaben und Beschwerden der Kirchen wurden – jedenfalls von diesen Behörden – meist ignoriert.

Ein Beispiel, das beide Bereiche betrifft, war die Einführung des Wehrkundeunterrichts an den Schulen. Eine Eingabe des damaligen Herrnhuter Predigers und Bischofs Günther Hasting an Frau Honecker als zuständigen Minister lief

ins Leere. Es gelang aber, wenn Eltern sich persönlich einsetzten, daß ihre Kinder vom Wehrkundeunterricht befreit wurden. Dies wurde freilich nur in seltenen Fällen versucht.

Von besonderer Bedeutung für Herrnhut wurden die Friedensdekaden der Evangelischen Kirchen jeweils im November ab 1980. Jahrelang wurden Lesezeichen und Leporellos mit Texten zur Friedensdekade in großer Auflage bei der Firma Winter gedruckt. Breite Wirkung ging von dem Bildsymbol mit der Umschrift aus Micha 4 »Schwerter zu Pflugscharen« aus. Namentlich die bei der Firma Dürninger als Textildruck hergestellten Aufnäher wirkten im Jahr 1982 in die Öffentlichkeit und sorgten für Aufregung.

In einem vom Minister unterschriebenen Rundschreiben an die Dienststellen der Staatssicherheit werden die »Bestrebungen feindlich-negativer Kräfte, in der DDR eine sogenannte staatlich unabhängige pazifistische Friedensbewegung zu etablieren«, beschrieben und Maßnahmen dagegen angeordnet. In einer Anlage zum Rundschreiben werden die Evangelische Brüder-Unität und die Dürninger-Stiftung genannt.

»Operativen Hinweisen zufolge lieferten die vorgenannten Einrichtungen allein dem Landesjugendpfarrer Bretschneider (Dresden) innerhalb eines Monats 110.000 Aufnäher und 52.000 Lesezeichen.«

Die Maßnahmen dagegen werden genau beschrieben und die damit beauftragten Stellen genannt. Dazu gehört auch ein Gespräch, das der Stellvertreter für Inneres des Vorsitzenden des Rates des Bezirkes Dresden mit der Leitung der Brüder-Unität zu führen hatte. Ich besinne mich auf dieses Gespräch in Dresden, zu dem ich mit Bruder Müller fuhr. Eine Abkündigung am Ostermontag im Herrnhuter Kirchensaal habe ich mir im Wortlaut aufgehoben:

»Da es jetzt auch hier vorgekommen ist, daß von einem Angehörigen der Staatssicherheit ein Jugendlicher aufgefordert worden ist, den Aufnäher 'Schwerter zu Pflugscharen' abzutrennen mit dem Hinweis, daß dies verboten sei, möchte ich in der Öffentlichkeit feststellen: es ist mir kein Verbot bekannt, es hat weder in den Zeitungen noch im Gesetzblatt etwas von einem Verbot gestanden. Es ist auch schwer einzusehen, wieso in der DDR ein biblisches Symbol in sowjetischer Darstellung verboten sein sollte. Noch immer hatten bei uns die Bekundungen des Friedenswillens den Vorrang gegenüber den Demonstrationen militärischer Macht. Dies muß auch so bleiben. Mindestens wir werden auch weiter, gerade in der Zeit erhöhter Spannungen, dieses zu sagen haben. Ich hoffe sehr, daß dies uns zu sagen auch in der Öffentlichkeit weiter möglich sein wird. Noch vor 2 1/2 Wochen bei einem Gespräch in Dresden hatten wir durchaus das Empfinden, daß man dies achtet. Und noch immer hoffe ich, daß Überreaktionen staatlicher Stellen in dieser Sache nicht das letzte Wort unseres Staates sein werden.«

Nun, das letzte Wort dieses Staates wurde acht Jahre später gesprochen; es war der Einigungsvertrag. Einigung mit dem ideologischen Gegner, Selbstaufgabe gerade in dem Punkt, der so lange als der wichtigste hingestellt wurde: im Marxismus-Leninismus.

Wenn man die Frage stellt: haben denn die Kirchen überhaupt Widerstand geleistet, so möchte ich antworten: gegen die Herrschaft der Ideologie ja. Nicht gewaltsame Revolution haben wir gepredigt, wohl aber den inneren Widerstand

gegen eine Weltsicht, die Gott leugnen und den Menschen auf den Thron setzen wollte. Ich will als Beispiel dafür aus einer Predigt von 1984 zitieren, über Offenbarung 15, 2-4, das Lied des Lammes, wo es heißt: »Du allein bist heilig! Ja, alle Völker werden kommen und anbeten vor dir.«

»Märtyrer heißt Zeuge, nicht Widerstandskämpfer... Das Zeugnis für den dreieinigen Gott wird dann zum Widerstand, wenn es auf eine andere Größe stößt, die sich selbst absolut setzt... Wo ist heute unser Zeugnis geboten, auch im Sinne eines Gegenzeugnisses? Ich möchte drei Bereiche nennen.

1. Wo eine Ideologie, Philosophie oder Religion sich in einem Lande absolut setzt, müssen Christen Widerstand leisten... Bei uns gibt es ja die marxistische Ideologie der staatstragenden Partei mit einem sehr weitgehenden Anspruch auch auf alle, die dieser Philosophie nicht anhängen. In Schule und Armee ist ihre Herrschaft nahezu total. Daher wird es wie in der Vergangenheit so auch weiterhin an dieser ideologischen Front Konflikte geben... Solange es heißen wird: der Geist der allmächtigen Lehre Karl Marx' hat die Grundlage für alles Geistesleben abzugeben, so lange wird auch der Widerstand nötig sein. Gottes heiliger Geist und ein absolut gesetzter menschlicher Geist, wie groß er auch sei, werden sich nie vertragen.«

Ich habe dann als zweiten und dritten Bereich, wo Widerstand geboten ist, den Mammon genannt und die Ausbeutung und Zerstörung der Schöpfung.

3. Die Kirche

Es ist heute üblich geworden, streng zu unterscheiden, ja zu trennen: Kirche als Institution und als Versammlung der Gläubigen. Ich kann sagen, daß dies in jenen vierzig Jahren von mir und wohl den meisten anderen, die ich kenne, nicht so empfunden wurde. Zwar war es für einen protestantisch geschulten Theologen theoretisch klar, daß die Kirche Jesu Christi mehr ist als die Summe der eingeschriebenen Mitglieder oder Beitragszahler. Und für den brüderischen Gemeindeneuerer war konkrete Gemeinde immer das reale Bezugsfeld, bedeutsamer als kirchliche Gremien und Verwaltungsbehörden. Aber wir wußten auch, daß die Gemeinde Jesu auf dieser Erde nicht existieren kann ohne Gebäude, ohne anerkannte Leitungsstrukturen, ohne eine wenn auch stets zu überprüfende Kirchenordnung, also in einem klaren institutionellen Rahmen.

Wir haben nach dem Krieg als Studenten viel diskutiert über die Existenzberechtigung der Brüdergemeine. Aber dann haben wir gesehen, daß es so viele Aufgaben für unsere kleine Kirche gab, daß wir gar nicht anders konnten als uns zur Verfügung zu stellen. Was zu tun war, war sicher meist ähnlich wie in anderen Kirchen. Aber es waren auch Aufgaben dabei, die wir nicht einfach an andere delegieren konnten, wie die Losungen oder die Kontakte und Hilfen für überseeische Provinzen der Unität. Wir wurden ermutigt – wie etwa vom Generalsekretär des Kirchentages, Bruder Heinrich Giesen, der uns zurief: »Wenn ihr die Brüdergemeine auflöst, dann gründe ich morgen eine neue!«. Wir sahen, daß wir auch unter DDR-Verhältnissen manches für die anderen Kirchen tun konnten, unter anderem wegen unserer Kleinheit und unserer Verbindungen nach draußen. Die Tätigkeit der Brüder Vogt, Heinrich Meyer, Hickel, der Ge-

schwister der Finanzdirektion und der Diakonie mit vielen Mitarbeiterinnen und freiwilligen Helfern wären hier in eigenen Kapiteln ausführlich zu beschreiben.

Ist alles dies nun Geschichte der Institution Kirche oder der Gemeinde Jesu? Ich kann hier nicht trennen. Ich und viele andere ebenso haben unsere kleine Kirche erlebt als Heimat und als Freiraum, also als einen Bereich, in dem man geborgen leben und etwas Sinnvolles tun kann. Ich besinne mich auf den Besuch einer Gruppe Germanistikstudenten aus Bremen, die ich in Herrnhut zu führen hatte. Sie hatten von Goethe, der schönen Seele und der Herrnhuterei gehört und wollten an Ort und Stelle mehr erfahren. Ich gab mir Mühe, Herrnhut nicht nur als Relikt aus dem 18. Jahrhundert, sondern als einen sehr gegenwärtigen DDR-Ort mit sozialer und wirtschaftlicher Arbeit darzustellen. Aber der Eindruck einer Studentin ist mir erinnerlich, die gegen Schluß der Führung fragte: »Leben Sie hier nicht doch auf einer Insel?«. Meine spontane Entgegnung war: »Falls das so ist, meinen Sie nicht, daß es in unserer Welt viel mehr solcher Inseln geben müßte?«

Wir haben uns gewiß manchmal die Frage gestellt, ob wir uns zu viel oder zu wenig von der uns umgebenden Welt abgrenzen. Zu viel, indem wir uns in ein freiwilliges Ghetto begeben und damit auch nicht mehr in die Welt hineinwirken können. Zu wenig, indem wir Dinge hinnehmen, die unrecht sind, ohne laut zu protestieren. Eine Pauschalantwort gab es nicht; wir mußten lernen, immer neu zu entscheiden.

Bei allen Einschränkungen hatten wir für die Verkündigung des Evangeliums, für diakonischen und sozialen Einsatz einen Freiraum, der erheblich größer war als in fast allen sozialistisch regierten Ländern. Bei einer Mitgliederzahl von etwa 3000 hatten wir in unseren diakonischen Einrichtungen einschließlich Emmaus an die 1000 Betreuungsplätze für Alte, Kinder, Kranke, Behinderte und Gäste. Wenn wir Menschen in gemeindliche und diakonische Stellen beriefen, mußten wir nicht anfragen, ob sie auch dem Staat genehm waren. Es gab Gespräche mit Vertretern des Staates und der Nationalen Front (der Dachorganisation der Parteien und anderen staatsnahen Verbände), aber keinen Befehlsempfang. Die Jugendarbeit, auch übergemeindlich, war uns immer besonders wichtig. Hier wurden immer wieder versuchte staatliche Behinderungen erfolgreich abgewehrt, namentlich bei der Veranstaltungsverordnung, die z.B. die Dauer der Rüstzeiten auf wenige Tage beschränken wollte. Da wir nachweisen konnten, daß Rüstzeiten wirklich biblischer Zurüstung dienten und kirchlichen Charakter hatten, ließen wir es lieber auf Geldstrafen ankommen, als uns in Art, Zeit und Gestaltung hineinreden zu lassen. Der Staat gab an dieser Stelle nach einigen Jahren nach, ließ uns gewähren, obwohl die Verordnung offiziell nicht aufgehoben wurde.

Zu den erfreulichen Erinnerungen gehört auch ein geistlicher Aufbruch in der Jugend, der nach 1970 begann. Er hatte zunächst den Charakter einer innerkirchlichen Erneuerungsbewegung. Persönliche Hingabe an Christus, Bibelstudium, Beichte und Lossprechung, Gemeinschaft in kleinen Gruppen und bei häufigen Treffen, neue Lieder und gleichzeitig Entdecken des Gesangbuches gehörten zu den Kennzeichen. Damals hatte eine erste charismatische Welle die DDR erreicht, der

es um innere Erneuerung in den Kirchen ging. Eine ganze Reihe unserer heutigen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in Gemeinden und Diakonie haben damals wichtige Anstöße für ihr Leben und ihren Dienst empfangen. Zur Krise kam es um 1980, als einige, besonders in der Tauflehre, einen eigenen Weg gingen. Auch fand der Ruf, aus den »toten Kirchen« auszuziehen, bei einer kleinen Zahl Gehör.

Wenn ich nicht schon so viel erzählt hätte, wäre jetzt noch ein Kapitel mit Höhepunkten anzufügen, die ich miterlebt habe: Bau und Einweihung des Herrnhuter Kirchensaals ganz am Anfang und des Förderungszentrums 25 Jahre später; Gemeintage, vor allem um 1960 und in den 80er Jahren; das Jahr des Unitätsjubiläums 1957, Festspiel und erste Begegnungen mit tschechischen Geschwistern; Anstalts- und Gemeinjubiläen in Gnadau; die Unitätssynode in Herrnhut 1981. Daß wir so zusammenkommen, arbeiten und feiern konnten, ist mir noch nachträglich erstaunlich und ein Grund zum Dank gegen Gott und Menschen.

Mag sein, daß mancher meine Darstellung der Brüdergemeine im Sozialismus als zu positiv empfindet, vielleicht als geschönten Erfolgsbericht. Aber ich wollte ja Erinnerungen weitergeben, und zu ihnen gehören für mich diese ganz positiven Seiten. Ich weiß auch, daß das nicht etwa nur die Sicht eines Kirchenfunktionärs ist, sondern daß viele Geschwister, ältere und jüngere, ähnliche Erinnerungen haben. Die Gemeinde – und eben auch unsere Brüderkirche und -gemeine – war Heimat und Freiraum, in dem man leben und atmen konnte. Wie viel wir in diesen 40 Jahren falsch gemacht haben, was wir den Menschen an Zuwendung schuldig geblieben sind, auch den Menschen auf der anderen Seite der Weltanschauungsbarrikade, wo wir unsere Sicherheit oder unsern Ruf höher geachtet haben als die Nachfolge Jesu, das können wir hier und da ahnen. Die Erinnerung läßt unsere eigene wertige Person ja meist in einem freundlichen Licht erscheinen. Gottes Urteil wird uns wohl auch anderes aufdecken. Ihn bitte ich, daß er uns, die wir in sozialistischer Umgebung seine Gemeinde sein wollten, ein gnädiger Richter sei.

Theodor Gill, Moravian Church in Socialism: Experiences of Forty Years

After 1945 a socialist state was established in the eastern part of Germany. The border between two power blocks ran straight through the Moravian Church's European Continental Province. Herrnhut and a number of other Moravian congregations lay in the socialist-ruled German Democratic Republic and were confronted with a totalitarian state. The author, who experienced these years personally and was a member of the Provincial Board from 1971 until 1990, studies the following questions: How did the Moravian Church conduct itself in this socialist state? What was the Moravian Church's relationship to the West? How did Moravians behave in a state which regarded its Marxist ideology as absolute? How did members of the Moravian Church experience their church?

Brüdergemeine^{u u} - das theologische Programm eines Namens¹

Peter Vogt, Niesky

Jedes Wort besitzt eine Geschichte, - wie es entstanden ist und wie sich seine Bedeutung im Laufe der Zeit und in unterschiedlichen Situationen entfaltet hat. Die Assoziationen, die sich mit einem Wort verbinden, und der Klang, den es für uns hat, sind Teil dieser Geschichte, aber unter dem Vorbehalt, daß wir es dabei nicht mit konstanten Größen zu tun haben, sondern mit Aspekten, die jeweils durch den Gebrauch des Wortes in einer bestimmten Situation bedingt sind. Die Bedeutung eines Wortes ergibt sich aus dem Zusammenhang, in dem es steht, aus dem besonderen »Sprachspiel« (Wittgenstein), dem es angehört. Somit kann ein und dasselbe Wort je nach Verwendungszusammenhang und Situation ganz verschiedene Klangfarben und Bedeutungen annehmen (siehe z.B. Worte wie »Volk« oder »Mauer«). Jeder bestimmte Zusammenhang, jedes »Sprachspiel« hat seine eigenen Regeln für den Gebrauch eines Wortes, die erlernt werden können bzw. erlernt werden müssen. Sprachkompetenz besteht dementsprechend in der Fähigkeit, verschiedene Bedeutungsnuancen eines Wortes richtig wahrzunehmen und einzusetzen; es ist die Fähigkeit, Worte im Blick auf ihre Geschichte und im Blick auf ihre Gegenwartssituation angemessen zu verwenden.

Die Frage nach der Bedeutung und angemessenen Verwendung des Wortes »Brüdergemeine« als Name für unsere Kirche bildet den Gegenstand dieses Aufsatzes. Der äußere Anlaß dafür ist ein Synodalantrag, der auf eine Änderung des Namens unserer Kirche abzielt. Die Synode in Ebersdorf (1998) wurde in diesem Antrag dazu aufgefordert, eine Arbeitsgruppe einzusetzen, die sich mit den Namen unserer Kirche (Herrnhuter Brüdergemeine, Evangelische Brüder-Unität und andere) befassen und der nächsten Synodaltagung Vorschläge zur Namensänderung vorlegen soll. Begründet wurde dieser Antrag mit den folgenden Gedanken:

1 Dieser Aufsatz wurde aus aktuellem Anlaß für die Synode der Europäisch-Festländischen Brüder Unität im April 2000 in Herrnhut verfaßt. Er kommt hier zum Abdruck, da die Frage der Geschichte und Bedeutung des Namens »Brüdergemeine« von allgemeinem Interesse ist und die Entscheidung der Synode, den Ausdruck »die Herrnhuter« als einen offiziellen Namen der Brüdergemeine anzuerkennen, an der eigentlichen Problemlage nichts geändert hat.

»Wer sich nicht nur in den engsten Kreisen der Brüdergemeine bewegt, bemerkt schnell, wie problematisch die Namen der Brüdergemeine geworden sind. Sie lösen Abwehr und Unverständnis aus, werden spöttisch kommentiert oder erwecken den Verdacht weltfremder Frömmelerei.

Der Gedanke der Geschwisterlichkeit, der Solidarität und der Gleichwertigkeit aller Menschen aus verschiedensten gesellschaftlichen Schichten und kirchlichen Strömungen als Kennzeichen der Reformation in Böhmen und Mähren und der Erkenntnis des 13. August 1727 ist heute durch unseren Namen nicht mehr zu vermitteln.

Unser Name entscheidet als 'Visitenkarte' über den ersten Eindruck, den wir über unsere Kirche weitergeben. Wenn die gegenwärtigen Namen nicht sofort auf Ablehnung stoßen, bleibt immer noch erheblicher Erklärungsbedarf, um uns als frauenfreundliche, ökumenische und gegenwartsbezogene Kirche darzustellen.²

Die Synode entsprach dem Antrag, und eine vierköpfige Arbeitsgruppe machte sich daran, einen Namensvorschlag zu erarbeiten, »der die Schwestern nicht ausschließt und möglichst verständlich ist, also z.B. auf das unbekannte Wort 'Unität' verzichtet.« Als Ergebnis ihrer Arbeit hat sie den konkreten Vorschlag »Die Herrnhuter« zur Diskussion gestellt und die Gemeinden und Sozietäten zu Rückmeldungen und Alternativvorschlägen aufgefordert.³

Die vorliegende Ausarbeitung versteht sich in gewissem Sinn als eine solche Rückmeldung, als eine Stellungnahme eines Mitglieds der Brüdergemeine zu dieser konkreten Frage. Zugleich aber geht es um mehr, denn mit der Frage, ob der Name *Brüdergemeine* für uns heute noch angemessen ist, drängt sich sofort die grundsätzlichere Frage auf, was denn das Wort »Brüdergemeine« überhaupt besagt. Was bedeutet es, daß wir uns (bisher wenigstens) als Kirche *Brüder-Gemeine* nennen? Welche inhaltlichen Vorstellungen, was für eine Geschichte verbinden sich mit diesem Namen?

Es ist klar, daß diese Frage nicht nur im Bezug auf den Synodalantrag von Bedeutung ist, sondern in ganz fundamentaler Weise die theologische und geschichtliche Identität unserer Kirche thematisiert. Im Namen *Brüdergemeine* äußert sich ein bestimmtes kirchliches Selbstverständnis. Gerade weil dieses Selbstverständnis immer in Gefahr ist, in eine unreflektierte Selbstverständlichkeit umzuschlagen, müssen wir uns klarmachen, daß es eigentlich alles andere als selbstverständlich ist, daß sich eine kirchliche Gemeinschaft gerade »Brüdergemeine« nennt. Es lohnt sich - von der Debatte um Frauenfreundlichkeit und Verständlichkeit einmal ganz abgesehen -, den Versuch zu machen, dem Namen »Brüdergemeine« so gegenüberzutreten, als hätte man ihn noch nie gehört, und sich so gleichsam mit der unbelasteten Neugier eines Fremden auf ihn einzulassen. Erst in dieser Perspektive kommt die Eigentümlichkeit des Wortes »Brüdergemeine« richtig zum Vorschein: Es ist der ungewöhnliche Name einer

2 Antrag 16 an die Synode der Evangelischen Brüder-Unität, Tagung 1998 in Ebersdorf.

3 Brief von Hans-Beat Motel an die Ältestenräte der Gemeinden der Evangelischen Brüderunität und Vorstände der Sozietäten, Bad Boll, 17. Juni, 1999.

ungewöhnlichen Kirche, der seine besondere Klangfarbe und Bedeutungstiefe durch seine vielfältigen Beziehungen zum Glauben und Leben dieser Kirche erhält.

Die Debatte um die Bedeutung und Angemessenheit des Namens *Brüdergemeine* kann also auf zwei Ebenen geführt werden: Einmal im Blick auf seine Wahrnehmung im Rahmen der allgemeinen säkularen Umgangssprache und ein anderes Mal im Blick auf seine besondere Prägung im Rahmen der innerkirchlichen »Gemeinsprache«. Im ersten Fall wird das Wort *Brüdergemeine* gleichsam von außen her verstanden und beurteilt. Sprachspiele, die eigentlich mit der Brüdergemeine nichts zu tun haben, z.B. der Jargon der Medien und der Wirtschaft, bilden den Kontext für das Verständnis dieses Begriffs. Im zweiten Fall erfolgt die Wahrnehmung des Wortes *Brüdergemeine* von seinem eigenen Umfeld her, das heißt, im Rahmen des Sprachspiels, dem es ursprünglich angehört. Während im ersten Fall ein pragmatisches Interesse überwiegt (Akzeptanz und Verständlichkeit nach außen), wird der zweite Ansatz von einem theologischen Anliegen geleitet, nämlich von dem Wunsch, die geistlichen Einsichten und Erfahrungen einer kirchlichen Gruppe angemessen zur Geltung zu bringen. Das Wort *Brüdergemeine* wird also nicht primär als eine Art kirchlicher Markenname aufgefaßt, der von Zeit zu Zeit dem wechselnden Publikumsgeschmack angepaßt werden muß, sondern als ein theologisches Programm, das den Maßstab, an dem es gemessen werden muß, in sich selber trägt.

Der Gang der folgenden Überlegungen bewegt sich auf der zweiten Ebene und zielt darauf ab, der facettenreichen Geschichte und Bedeutung des Namens *Brüdergemeine* nachzuspüren und so sein spezifisches theologisches Programm herauszuarbeiten.

1. Eine kleine Typologie kirchlicher Namen

Wenn man den Namen *Brüdergemeine* mit den Namen anderer Kirchen vergleicht, stellt sich schnell heraus, daß es verschiedene Typen von Kirchennamen gibt. Ganz allgemein kann man zwischen vier Grundmustern unterscheiden:

Namen, die an einen bestimmten Ort oder eine bestimmte ethnische Gruppe gebunden sind, z.B. *Church of England* und *Church of South India*;

Namen, die an einen Gründer gebunden sind, z.B. *Lutherische Kirche* und *Mennonitische Kirche*;

Namen, die einer Gruppe von Außenstehenden als Spott- oder Spitznamen angehängt wurden, z.B. *Quäker* und *Methodisten*;

Namen, die ein bestimmtes theologisches Programm zum Ausdruck bringen, z.B. *Katholische Kirche*, *Baptisten*, *Orthodoxe Kirche*, *Reformierte Kirche*.

Natürlich sind auch Mischformen möglich, zum Beispiel wenn ein gegebener Namen durch eine Ortsangabe oder eine genauere theologische Bestimmung präzisiert wird (*Römisch-Katholische Kirche, Griechisch-Orthodoxe Kirche, Evangelisch-Lutherische Kirche*).

Der Name *Brüdergemeinde* bzw. *Brüder-Unität* gehört in die Kategorie der Namen, die ein bestimmtes theologisches Programm zum Ausdruck bringen. Die beigefügten Ausdrücke »Herrnhuter« bzw. »evangelisch« dienen der Präzisierung, einmal im Blick auf einen Ort, das andere mal im Blick auf eine bestimmte konfessionelle Position, aber sie dominieren nicht. Schon die außergewöhnliche Schreibweise des Wortes »Gemeine« (ohne »d«) bzw. die Verwendung des lateinischen Ausdrucks »Unität« unterscheidet die Brüdergemeinde von anderen Gruppen mit dem ähnlichen Namen *Brüdergemeinde*. Das Wort *Brüdergemeinde* ist zudem der Name, den die Brüdergemeinde selbst traditionell für sich bevorzugt hat, im Gegensatz zu den Ausdrücken »Herrnhuter«, »Mähren« (bzw. »Moravians«) oder »Zinzendorfianer«, die ihr von Außenstehenden - oft mit spöttischem oder abwertendem Unterton - angehängt wurden.⁴ Es kommt darin zum Ausdruck, daß sich die Brüdergemeinde in ihrem Selbstverständnis nicht primär irgendwelchen Gründergestalten oder einer bestimmten Herkunft, sondern einem grenzüberschreitenden theologischen Anspruch verpflichtet gefühlt hat. Ihre kirchliche Identität liegt in ihrem Gemeinschaftsideal und kommt deshalb im Prinzip ohne Rückgriff auf eine besondere orts- oder personengebundene Tradition aus.⁵ Wenn im Blick auf die Namen unserer Kirche überhaupt von einer Tradition die Rede sein kann, dann ist es grade das konsequente Festhalten an dieser *theologischen* Orientierung unserer kirchlichen Identität.

2. Namen und Namenswechsel in der Geschichte der Brüdergemeinde

Wir wenden uns jetzt der Frage zu, welche Namen die alte und erneuerte Brüderunität im Laufe ihrer Geschichte benutzt hat und wo es gegebenenfalls zu einem Namenswechsel gekommen ist. Dazu gibt es bisher noch keine fundierte Untersuchung, aber schon ein provisorischer Überblick zeigt sowohl ein Moment der Kontinuität als auch ein Moment des Wechsels im Namen und im kirchlichen Selbstverständnis der Brüderunität. Das Moment der Kontinuität besteht darin, daß sich ihre Mitglieder von Anfang an als »Brüder« verstanden und bezeichneten. Es war mir nicht möglich, einen genauen Quellenbeleg zu finden, aber es

4 Vgl. etwa die Streitschriften gegen die Brüdergemeinde, die im Teil B von Dietrich Meyers Bibliographischen Handbuch zur Zinzendorf-Forschung (Düsseldorf 1987), abgekürzt BHZ, aufgeführt sind.

5 So lehnt Spangenberg den Ausdruck »Herrnhuter« ab, denn, wie er sagt, »Herrnhut ist ja keine Religion, sondern ein Örtchen in der Oberlausitz.« Zitiert in Paul Peucker, *Herrnhuter Wörterbuch* (Herrnhut 2000), 32-33.

scheint, als ob der einfache Ausdruck *bratři* («die Brüder») die früheste Bezeichnung für die alte Unität darstellt. Im Anschluß daran bezeichnete sich die erste Generation auch als *bratři zákona Kristova* (lat.: *fratres legis Christi*), d.h. »Brüder des Gesetzes oder Testaments Christi«. ⁶ Im 16. Jahrhundert setzte sich dann der Ausdruck *Jednota bratrská* durch, der auch heute von der Tschechischen Provinz der Brüderunität (1870 von Herrnhut aus wiederbegründet) verwendet wird und so besonders die Kontinuität dieser Provinz mit der alten Unität betont. ⁷ In den deutschen und lateinischen Veröffentlichungen der alten Unität gab es zunächst keine einheitliche Übersetzung des Namens *Jednota bratrská*. In den deutschen Werken bezeichnen sich die Mitglieder der Unität als »Böhmische und Mährische Brüder« bzw. »Brüder in Böhmen und Mähren«, als »Böhmische Brüder Einigkeit« oder als »vereinigte Böhmische Bruderschaft«, und fügen manchmal als Erklärung hinzu, daß sie von einigen auch »Pikarden« und »Waldenser« genannt werden. ⁸ Im allgemeinen scheint sich dann der Ausdruck »Böhmische Brüder« bzw. »Kirche der Böhmischen Brüder« durchgesetzt zu haben. Die lateinischen Schriften verwenden ebenfalls verschiedene Ausdrücke als Übersetzungen für *Jednota bratrská*, so ist zum Beispiel in den Titeln einiger Veröffentlichungen aus dem 16. Jahrhundert von *communitas fratrum*, *Fratres quos unitatem Boëmicam appellantur*, *Unitas Fratrum Bohemorum* und *Fratres Bohemorum* die Rede. ⁹ Der griffige Ausdruck *Unitas Fratrum* als Übersetzung von *Jednota bratrská* begegnet zum ersten Mal im Titel der handschriftlichen Dokumentensammlung »Acta Unitatis Fratrum« von 1553. Im Jahre 1575 wird er in der offiziellen lateinischen Fassung der sogenannten »Böhmischen Konfession« (einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis der verschiedenen protestantischen Kirchen in Böhmen) verwendet, aber erst in den von Comenius herausgegebenen Werken zur Geschichte und Verfassung der Böhmischen Brüder avanciert der Ausdruck *Unitas Fratrum* wirklich zum Status eines Eigennamens. Die Mischform

6 Der Ausdruck *zákon* bedeutet sowohl »Gesetz« als auch »Testament« (*Nový zákon* = Neues Testament), so daß der Name »Brüder des Gesetzes oder Testaments Christi« nicht in einem verengt legalistischen Sinne mißverstanden werden sollte. Ich danke Pfr. Karl Eugen Langerfeld für seine freundliche Hilfe in der tschechischen Terminologie.

7 Es ist eine traurige Ironie, daß in der gegenwärtigen Krise in der Tschechischen Provinz der Name *Jednota bratrská* (wörtlich übersetzt: brüderliche Einigkeit) von der Seite der Mehrheitsgruppe in exklusiver Weise für sich in Anspruch genommen und als ein Rechtsinstrument gegen die Gemeinden der Minderheitsgruppe verwendet wird, obwohl beide Seiten nach wie vor zur weltweiten Unität gehören.

8 Vgl. die Titel der Schriften, die in William G. Malin, *Catalogue of Books Relating to, or Illustrating the History of the Unitas Fratrum* (Philadelphia 1881), 39-41, verzeichnet sind.

9 Ebd., 39-41, 45.

»Brüder-Unität« taucht das erste Mal 1633 in der deutschen Übersetzung der brüderischen Kirchenordnung auf.¹⁰

Allem Anschein nach knüpften Zinzendorf und die ersten Herrnhuter Siedler nicht bewußt an Terminologie der alten Brüderkirche an, als sie ihrerseits in den Anfangsjahren der Herrnhuter Gemeinde von dem Ausdruck »die Brüder« Gebrauch machten. Daß man sich unter den Erweckten gegenseitig als Brüder ansah und anredete, war auch im Pietismus nichts ungewöhnliches. Das 'philadelphische' Ideal einer 'unpartheyischen', d.h. überkonfessionellen Bruderschaft aller wahren Christen lag in der Luft. Auch der junge Zinzendorf war ständig bestrebt, in diesem Sinne Menschen um sich zu scharen, und schloß so beispielsweise 1723 mit seinem Schulfreund Friedrich von Watterville, dem Berthelsdorfer Pfarrer Rothe und dem Görlitzer Pfarrer Scheffer einen »Bund der vier Brüder«, der der Ausbreitung des Evangeliums dienen sollte. Auch der im Entstehen begriffenen Herrnhuter Gemeinde dürfte das pietistische Ideal einer überkirchlichen Gemeinschaft wahrer Kinder Gottes zugrunde gelegen haben, obwohl hier die unterschiedlichen Erwartungen und Frömmigkeitsstile der verschiedenen Ansiedler bald zu großen Spannungen führten. Das Geschenk des Gemeinschaftsbewußtseins in den Ereignissen und Erfahrungen des Jahres 1727 rückte den Begriff der Bruderschaft noch stärker ins Zentrum, was vor allem in den ersten drei Punkten der Übereinkunft »Brüderlicher Verein und Willkür« vom 12. Mai 1727 zum Ausdruck kommt.¹¹ Der konkrete Bezug zur alten Brüderunität und ihrem Namen ergab sich erst zwei Monate später, als Zinzendorf durch eine zufällige Lektüre mit der Geschichte und Verfassung der alten Brüderkirche vertraut wurde und die überraschende Übereinstimmung zwischen dem Leben der alten Brüderunität und den Herrnhuter Statuten entdeckte. Für die Herrnhuter Gemeinde und die Bewegung, die von diesem Ort ausgeht, wird der Ausdruck »die Brüder« nun zur maßgeblichen Bezeichnung, der nicht nur das neugefundene Gemeinschaftsbewußtsein, sondern auch die Kontinuität zur alten Brüderkirche zum Ausdruck bringt.¹²

10 Vgl. Joseph Theodor Müller, *Geschichte der Böhmisches Brüder*, Bd. 3 (Herrnhut 1931), 375-376.

11 Abgedruckt bei Hans-Christoph Hahn und Hellmut Reichel, (Hg.), *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder Unität* (Hamburg 1977), 75-80.

12 Vgl. das »Notariatsinstrument« der mährischen Ansiedler von 1729 in der Bidingischen Sammlung (BHZ, A 146), Bd. 1: »Wir können nicht läugnen, daß wir von denjenigen Stillen im Böhmer-Lande herkommen, die ums Jahr 1453 von Georgio Podiebrad die Vergünstigung erhielten, in eine abgelegene Gegend von Böhmen sich zusammen zu ziehen, und daselbst den Namen der Brüdern und Schwestern statt aller sectierischen Benennung, auch gewisse Statuta und äusserliche Einrichtungen beliebt haben« (S. 14), »Wir wollen den Namen der Brüder und Schwester nicht wegwerffen, weil er einfältig und schriftmäßig, den Zusatz aber von Böhmisches und Mährisch nicht als einen sectirischen Trennungs-Namen angesehen wissen, dann Christus ist nicht getrennt« (S. 16-17).

Die weiteren Namen, die die Brüdergemeine nach 1727 für sich verwendet, hängen eng mit der inneren und äußeren Entwicklung der Gemeinde zusammen. Sobald sich mit den Ereignissen von 1727 eine eigene Gemeindestruktur und -identität herausbildet, wird es üblich, innerhalb der Brüdergemeine einfach von der »Gemeine« zu sprechen. Damit ist natürlich zunächst nur die eigentliche Herrnhuter Gemeinde gemeint, aber mit der Ausbreitung der Brüdergemeine nimmt dieses Wort eine differenziertere Bedeutung für die gesamte Kirche an (siehe unten). Daneben werden vor allem in den ersten zwei Jahrzehnten die Bezeichnungen »Herrnhuter Gemeinde« bzw. »Gemeine zu Herrnhut« und »Herrnhutische Bruderschaft« verwendet.¹³ Das äußere Wachstum der Bewegung (Beginn der Missionsarbeit, Gründung von weiteren Gemeinden, Diasporaarbeit) und ihr verändertes kirchliches Selbstverständnis schlagen sich ab ca. 1730 in der Verwendung des Namens *Brüdergemeine* nieder. Es ist unklar, wann dieser Name zum ersten Mal gebraucht wird, aber er findet sich schon in dem »Notariatsinstrument« der mährischen Ansiedler vom August 1729.¹⁴ In den Titeln brüderischer Veröffentlichungen ist er ab 1733 nachweisbar.¹⁵

Interessanterweise sprechen die deutschen Veröffentlichungen im 18. Jahrhundert oft von »Brüdergemeinen« im Plural, wodurch die Vielzahl der einzelnen Ortsgemeinden stärker zum Ausdruck kommt.¹⁶ Andererseits wird der Name *Brüdergemeine* bzw. *Brüderkirche* auch direkt im Bezug auf die Mährische Kirche gebraucht, die ja in einem Teil der Herrnhuter Siedler und durch die Übernahme der alten brüderischen Bischofsweihe (1735) innerhalb der Brüdergemeine fortbestand. Dieser Tatbestand macht deutlich, daß der Ausdruck *Brüdergemeine* zunächst keineswegs völlig eindeutig war, sondern wenigstens drei

13 Vgl. BHZ, A 124.

14 *Büdingische Sammlung*, Bd. 1, S. 10. Vgl. auch Christian Davids Schrift, *Beschreibung und zuverlässige Nachricht von Herrnhut* (1735, BHZ, B 21), 9-10, deren Ursprünge in das Jahr 1728 zurückreichen.

15 Ein von Zinzendorf 1733 ediertes Gutachten der Tübinger theologischen Fakultät beschäftigt sich mit der Frage, ob »die Mährische Brüder Gemeine« im Blick auf ihre besondere Verfassung mit der evangelischen Kirche verbunden sein könne (BHZ, A 119). Ein 1735 von Isaak Lelong herausgegebenes Buch spricht im Titel von der »evangelische broedergemeente«, in der die alten Mährischen und Böhmisches Brüder wiederaufgelebt sind (BHZ, B 22). Die »Probe eines Lehrbüchelchen« von 1740 richtet sich an »die sogenannten Brüder-Gemeinen«, und die dritte Auflage des Herrnhuter Gesangbuchs (1741) ersetzt den Ausdruck »Gemeine in Herrnhut« mit »evangelische Brüder-Gemeinen« (BHZ, A 140 und A 505).

16 Vgl. beispielsweise BHZ A 177, A 181 und A 194.

verschiedene Bezüge hatte: 1. die von Herrnhut ausgehende Bewegung als ganze; 2. die jeweilige Ortsgemeinde; und 3. die in die Herrnhuter Brüdergemeine hinübergerettete Kirche der Mährischen und Böhmisches Brüder. Verständlich wird diese Vieldeutigkeit durch Zinzendorfs besondere Auffassung der Brüdergemeine (im weitesten Sinne) als einer überkirchlichen Gemeinschaft. Auf der einen Seite lag es ihm daran, das »Kleinod« der Böhmisches und Mährischen Brüderunität als einer selbständig verfassten Kirche nicht preiszugeben, sondern es im Rahmen der Brüdergemeine zu bewahren; auf der anderen Seite wehrte er sich dagegen, die Brüdergemeine als eine eigenständige Kirche oder gar als eine kirchliche Neugründung anzusehen. Vielmehr sah er in der Brüdergemeine einen Zusammenschluß wahrer Christen aus unterschiedlichen Konfessionen, in der ihre innere Einheit im Glauben an Christus Wirklichkeit wird, ohne die jeweilige konfessionelle Identität aufzuheben. In diesem Sinn bildeten für Zinzendorf die Mähren nur eine kirchliche Gruppe neben anderen innerhalb der gesamten Brüdergemeine. Andererseits konnte Zinzendorf die Mährische Kirche auch als das »Haus« bezeichnen, das der überkonfessionellen brüderischen Gemeine ein äußeres Zuhause bot.¹⁷ Die Anerkennung der Brüdergemeine durch das englische Parlament 1749 als fortbestehende *Unitas Fratrum* diente genau diesem Ziel. Jedoch scheint schon bei Zinzendorf der lateinische Name *Unitas Fratrum* auch für die Brüdergemeine als ganze gebraucht zu werden.¹⁸

Nach Zinzendorfs Tod treten neben dem Namen *Brüdergemeine* die Bezeichnungen *Brüderunität* und *Brüderkirche*, die besonders das Moment der kirchlichen Organisation und Kontinuität mit der alten Unität betonen, stärker in den Vordergrund. Während *Unitas Fratrum* bzw. *Brüderunität* im 20. Jahrhundert zum offiziellen Namen der weltweiten Brüdergemeine avanciert, beschränkt sich die Popularität des Namens *Brüderkirche* vorwiegend auf das 19. Jahrhundert.

Es würde zu weit führen, die Namen der Brüdergemeine außerhalb des deutschen Sprachraums in Betracht zu ziehen, aber immerhin soll darauf hingewiesen werden, daß zumindest in einigen europäischen Sprachen das Wort *Brüdergemeine* ein ähnliches Gegenstück hat, z.B. »Broedergemeente« im Niederländischen oder »Brødremenigheden« im Dänischen. Im englischen Sprachraum bezeichneten sich die Mitglieder der Brüdergemeine im 18. Jahrhundert vorwiegend als »United Brethren« bzw. »Unity of Brethren«, während sie von Außenstehenden oft einfach »Moravians« genannt wurden. Erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts zeigt sich vor allem in den beiden amerikanischen Provinzen ein Trend zur Verwendung des Begriffs »Moravian Church« als kirchlicher Eigenname. Dieser Name hat sich heute im Englischen so durchgesetzt, daß

17 Vgl. Zinzendorfs Abschiedsrede von Pennsylvanien in: *Büdingische Sammlung*, Bd. 3, S. 204.

18 Vgl. A. G. Spangenberg, *Apologetische Schluss-Schrift* (BHZ, B 350), 43, und *Kurze Zuverlässige Nachricht* (BHZ, A 206.2), 18-19.

die mit dem Begriff »Brethren« verbundene Terminologie fast ganz aus der Erinnerung verschwunden ist und der Ausdruck »Unity« nur noch in Bezug auf die gesamte Unität verwendet wird.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß es in der Geschichte der alten und der erneuerten Brüder-Unität zahlreiche Namensbildungen und Namenswechsel gegeben hat. Das kirchliche Selbstverständnis war niemals an eine ganz bestimmte Formel gekettet, sondern hat sich - bedingt durch Übergänge von einer Sprache in die andere und durch innere und äußere Entwicklungen - in einer erstaunlich großen Vielfalt von Namen artikuliert. Dabei haben sich allerdings relativ schnell zwei konstante Elemente herauskristallisiert: einmal der Bezug auf den Begriff »Brüder« (bzw. »Bruderschaft«, »brüderisch« usw.), und dann der Gedanke der Vereinigung zu einer kirchlichen Gemeinschaft, der mit Worten wie *Jednota*, *unitas*, und *Gemeine* beschrieben wird. Die Verbundenheit dieser beiden Elemente kommt in den Namen *Jednota bratrská*, *Unitas Fratrum* und *Brüdergemeinde* trotz unterschiedlicher Bedeutungsnuancen in klassischer Weise zum Ausdruck. Weitere Namenselemente wie »Mährisch«, »evangelisch« oder »Herrnhuter« sind generell zweitrangig und dienen nur der genaueren Bestimmung des eigentlichen Namens.

Es kommt jetzt darauf an, ein genaueres Bild von dem theologischen Gehalt der beiden Hauptelemente, die den Kern der drei klassischen Namen *Jednota bratrská*, *Unitas Fratrum* und *Brüdergemeinde* bilden, zu gewinnen. Was ist gemeint, wenn sich Worte wie »Brüder« bzw. »Bruderschaft« und »Unität« bzw. »Gemeine« auf das Zusammensein von Christen beziehen?

3. Der Gedanke der Bruderschaft

Bruderschaft ist ein Verwandtschaftsgrad. Wenn von Brüdern, Schwestern oder Geschwistern die Rede ist, denken wir normalerweise an eine bestimmte biologische Beziehung zwischen zwei oder mehr Menschen, die dadurch gebildet wird, daß diese Personen gemeinsame Eltern haben. Diese Beziehung hat ein einzigartiges Profil: abgesehen von der Beziehung zwischen Elternteil und Kind ist es die denkbar engste Form der Blutsverwandtschaft, aber im Gegensatz zur Eltern-Kindbeziehung liegt kein Macht- und Statusunterschied vor. Geschwister stehen im Prinzip auf der gleichen Ebene, auch wenn es natürlich im Blick auf das Alter eine Rangordnung geben kann. Ihr gemeinsames Aufwachsen in der gleichen Familie verleiht der Beziehung eine besondere Enge und Intensität, ein Vertrautsein, wie es sonst vielleicht noch zwischen langjährigen Freunden möglich ist, aber im Unterschied zu seinen Freunden kann man sich seine Geschwister nicht aussuchen; sie sind einem auf Gedeih und Verderb mitgegeben, man muß sich mit ihnen arrangieren. Obwohl die gleiche biologische Abstammung keine Garantie für Sympathie und Wohlwollen ist, scheint es doch

so etwas wie eine grundlegende Familienloyalität und -solidarität zu geben, ein Gefühl der unauflöselichen Verbundenheit, das sich in einem gewissen Grundvertrauen und Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem Bruder oder der Schwester äußert. Aus diesem Grund haben die Worte »brüderlich« und »geschwisterlich« trotz allem Bruderzwist einen positiven Klang.

Bei der kirchlichen bzw. theologischen Verwendung des Gedankens der Bruder- bzw. Geschwisterschaft erhält die biologische Grundbedeutung einen übertragenen Sinn: der Bruder und die Schwester sind jetzt nicht mehr meine biologischen Geschwister, sondern Menschen, mit denen ich durch eine ideelle oder geistliche Zusammengehörigkeit verbunden bin. Diese übertragene Bedeutung des Brudernamens gibt es in vielen Kulturen, sie ist auch nicht auf den religiösen Bereich beschränkt (z.B. Skatbrüder), aber sie spielt in der Bibel und im Christentum eine ganz besondere Rolle. Im Alten Testament ist der Unterschied zwischen der eigentlichen und der übertragenen Bedeutung des Wortes *Bruder* fließend: es kann den leiblichen Bruder, einen Verwandten oder einen Stammesgenossen bezeichnen. Das Moment der Verpflichtung zur gegenseitigen Achtung und Fürsorge schwingt dabei immer mit. Psalm 133 rühmt das einträchtige Zusammenwohnen von Brüdern, aber in den Geschichten von Kain und Abel, von Isaak und Esau und von Josef und seinen Brüdern kommt auch die dunkle Seite der Beziehung zwischen Brüdern zur Sprache.

Das Neue Testament rückt die übertragene Bedeutung des Wortes *Bruder* in den Vordergrund. In der Bergpredigt spricht Jesus vom »Bruder« im Sinne von »Mitmensch«: man soll ihm nicht zürnen und soll sich mit ihm versöhnen, bevor man seine Gabe zum Altar bringt (Mt 5,22-24). Später stellt Jesus in kritischer Distanz zu seiner leiblichen Familie die Frage nach seinen eigentlichen Brüdern und antwortet: mein Bruder und meine Schwester ist, wer Gottes Willen tut (Mt 12,48-50). In der Rede vom Weltgericht (Mt 25) bezeichnet Jesus die Armen, Notleidenden und Verachteten als seine Brüder. An anderer Stelle nennt er seine Hörer und Jünger »Brüder« und charakterisiert so das besondere Verhältnis der Jünger untereinander: »einer ist euer Meister, ihr aber seid Brüder« (Mt 23,8). In diesem Sinn verstand sich dann die Urchristenheit als eine Gemeinschaft, in der die Gläubigen sich gegenseitig als Brüder und Schwestern »im Herrn« ansahen. Im geschwisterlichen Zusammenleben der Jerusalemer Urgemeinde kam diese neue Einstellung zum Ausdruck: sie waren einmütig beisammen, hatten alles gemeinsam und halfen sich gegenseitig je nach Bedürftigkeit (Apg 2, 44-45). Auch wenn dieser brüderliche »Liebeskommunismus« wohl nur kurze Zeit andauerte, blieb die Grundeinstellung unter den Christen bestehen und zeigte sich nun mit der Ausbreitung des Christentums im römischen Reich als Gefühl der geschwisterlichen Verbundenheit zwischen den Gemeinden an verschiedenen Orten. In den neutestamentlichen Briefen tauchen die Worte »Bruder« und »Schwester« am häufigsten als Anrede auf; oft ist sogar von den »lieben« bzw. »geliebten Brüdern« die Rede (vgl. Phlm 4,1). Dieses christliche

Selbstverständnis als »Bruderschaft« (vgl. 1Petr 2,17) spiegelt nicht eine äußere Organisationsform wieder, sondern zielt auf die Qualität des Zusammenlebens und der Zusammengehörigkeit der Christen: eine gegenseitige Verbundenheit in Christus, in der alle weltlichen Rangunterschiede aufgehoben sind und die einzelnen Glieder in Solidarität und Partnerschaft füreinander da sind (vgl. das Bild des Leibes in 1Kor 12). Besonderes Merkmal der Bruderschaft ist die Liebe, weshalb immer wieder betont wird, »habt die Brüder lieb!« (1Petr 2,17).¹⁹ Dementsprechend ist für Verachtung, Streit, einseitige Bevorzugung oder üble Nachrede unter Brüdern kein Platz. Stattdessen wird gegenseitiges Dienen und Teilen und gegenseitige Hilfe, Achtung und Demut gefordert. Die christliche Gemeinschaft wird so zu einer »Kontrastgesellschaft« (G. Lohfink), die im radikalen Widerspruch zu den vorherrschenden Wertvorstellungen ihrer Umgebung lebt. Die Taufe bildet dabei den Übergang eines Menschen aus seinen konventionellen Bindungen in die geistliche Geschwisterschaft der christlichen Familie.

Mit der zunehmenden Institutionalisierung der frühen Kirche verlor der Gedanke der gegenseitigen Bruderschaft aller Christen an Bedeutung und wurde auf bestimmte Gruppen (Kleriker, Mönche, Armenfürsorger) eingeschränkt. Die Mönche und Nonnen in den mittelalterlichen Klöstern bezeichneten sich als Brüder bzw. Schwestern, und im Spätmittelalter kam es auch zur Bildung von Laienbruderschaften, d.h. von Zusammenschlüssen zum Zweck der gegenseitigen sozialen Unterstützung, der gemeinsamen Frömmigkeitsvertiefung und der Nächstenhilfe.

Beides, das neutestamentliche Ideal und die mittelalterlichen Vorbilder, dürften eine Rolle gespielt haben, als sich die ersten Mitglieder der alten Unität als »Brüder« bezeichneten. Welche genauen Vorstellungen sie mit dem Brudernamen verbanden, ist unklar, aber es liegt nahe, daß sie danach strebten, an die Zeit der Urgemeinde anzuknüpfen, und zwar in einem zweifachen Sinn. Zum einen sahen sie sich sicher dem neutestamentlichen Ethos der brüderlichen Nachfolge Christi verpflichtet, einschließlich der Vorstellung der geschwisterlichen Gleichheit, Eintracht und gegenseitigen Verbundenheit. Andererseits dürfte der Wunsch bestanden haben, die Kontinuität zwischen der von Jesus gegründeten urchristlichen Bruderschaft und der eigenen Gemeinschaft zu betonen. Wie viele andere kirchliche Randgruppen im Spätmittelalter teilte die erste Generation der Brüderunität die Meinung, daß die wahre Kirche Christi im 4. Jahrhundert durch die Verstaatlichung unter Kaiser Konstantin korrumpiert worden sei und danach nur noch im Verborgenen in kleinen verfolgten Gruppen weiterbestanden habe. Mit der Verwendung des Brudernamens dürfte sich die Unität bewußt in diese Tradition gestellt haben, an der sie ja durch ihre Kontakte mit den Waldensern direkten Anschluß gefunden zu haben meinte.

19 Vgl. Röm 12,10; 1Thess 4,9; 1Joh 4,20-22; 1Petr 1,22; 2Petr 1,7; Hebr 13,1.

Bei Zinzendorf und der erneuerten Brüderunität begegnet uns ebenfalls die Vorstellung der Rückkehr zur Urgemeinde, doch nun unter dem Vorzeichen der pietistischen Innerlichkeit. Das Moment der persönlichen Bekehrung und Glaubensüberzeugung ist jetzt zum zentralen Kriterium für christliche Gemeinschaft geworden. Kirche stellt sich dar als Bruderschaft der Erweckten. In diesem Sinn hatte vor allem Gottfried Arnold (1666-1714) in seinen kirchengeschichtlichen Werken das Leben der Urgemeinde beschrieben und dabei auch die Terminologie des Bruder- und Schwesternnamens unter den Pietisten zur Geltung gebracht. Im Jahre 1693 publizierte er eine Schrift, *Von dem Bruder- und Schwesternamen der ersten Christen*, in der er die Bildung der *familia dei* durch die geistliche Wiedergeburt der Gläubigen hervorhob.²⁰ Drei Jahre später folgte das Werk, *Die erste Liebe, das ist, Wahre Abbildung der ersten Christen nach ihrem lebendigen Glauben und heiligen Leben...* Hier werden die paradisischen Zustände der frühen Kirche in den glühendsten Farben, wenn auch nicht immer historisch ganz korrekt beschrieben. Von der Brüderlichkeit heißt es in diesem Buch, daß sie der Ordnung Christi entspreche und auf der gemeinsamen Gotteskindschaft der Gläubigen beruhe. Mit großer Gründlichkeit schildert Arnold daraufhin die Details des geschwisterlichen Zusammenlebens der ersten Christen: ihre herzliche Liebe, Eintracht und Sanftmut, gegenseitige Hilfe, brüderliche Ermahnung, Gütergemeinschaft, Armenpflege und Gastfreundschaft.

Für unseren Zusammenhang ist Arnolds *Erste Liebe* deshalb interessant, weil sie bei der Gemeindebildung im frühen Herrnhut sozusagen Pate gestanden hat. Seine eindrucksvolle Beschreibung der frühchristlichen Brüderlichkeit vermittelte Zinzendorf und den mährischen Exulanten wesentliche Anstöße für die Organisation der Herrnhuter Gemeinde.²¹ Wohl von Anfang an bezeichneten sich ihre Mitglieder als Brüder und redeten sich auch im täglichen Umgang gegenseitig als Brüder und Schwestern an. In den Statuten von 1727 wird Herrnhut im ersten Absatz als eine »für Brüder und um der Brüder willen errichtete Anstalt« bezeichnet. Der zweite Absatz macht deutlich, daß diese Selbstbezeichnung nicht in einem exklusiven Sinn zu verstehen ist: auch an anderen Orten gibt es Brüder bzw. Kinder Gottes und die Einwohner Herrnhuts sollen ihnen mit Liebe begegnen. Schließlich folgt eine Definition, aus der hervorgeht, wer aufgrund bestimmter geistlicher Kennzeichen als Bruder angesehen werden kann und wer

20 Vgl. Robert Stupperich, Art. »Bruderschaften / Schwesterschaften / Kommunitäten« in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 7, 195-206, hier 203.

21 Vgl. Hanns-Joachim Wollstadt, *Geordnetes Dienen in der christlichen Gemeinde dargestellt an den Lebensformen der Herrnhuter Brüdergemeine in ihren Anfängen* (Göttingen 1966), 43-46.

nicht.²² Der Begriff *Bruder* im Herrnhuter Verständnis hat also einen zweifachen Bezug: einmal auf die erweckten Kinder Gottes im allgemeinen und dann auf die Mitglieder der Herrnhuter Gemeinde im besonderen. Er ist abgrenzend und grenzüberschreitend zugleich.

Selbstverständlich war für Zinzendorf und die Brüdergemeine mit dem Begriff der Bruderschaft auch eine bestimmte Vorstellung des gemeinschaftlichen Zusammenlebens verbunden. Als Stichpunkte seien genannt: Bruderliebe, gegenseitige Hilfe und Dienst an den Bedürftigen, Gefühl der unauflöslichen Zusammengehörigkeit auch über Distanz hinweg und ein gewisses Maß an Gleichheit untereinander (jedoch ohne radikale Aufhebung aller Standesunterschiede). Diese Momente wirkten sich konkret auf die Gemeindeorganisation aus. Aufgrund der Geschlechtertrennung ergab sich die grundlegende Unterscheidung zwischen Brüdern und Schwestern, auf der das Chorsystem aufbaute. Eine weitgehende Symmetrie im liturgischen Bereich (z. B. Wechselgesang von Brüdern und Schwestern), in den Leitungsstrukturen (parallele Ämter wie Brüderpfleger und Schwesternpflegerin usw.) und in der Architektur der Gemeinorte, Kirchensäle und Gottesäcker (Brüderseite und Schwesternseite) war die Folge. Zinzendorfs Vorstellung der Trinität als Familie mit Vater, Mutter (= Heiligem Geist) und Sohn, die um 1740 entstand, trug sicher dazu bei, den Gedanken der Bruder- bzw. Geschwisterschaft theologisch zu untermauern.

Zu dieser Beschreibung muß vielleicht noch hinzugefügt werden, daß die brüderliche bzw. geschwisterliche Verbundenheit in der Brüdergemeine zur Zinzendorfzeit, nicht so sehr eine moralische Forderung war, sondern eine Sache der erfahrenen Gemeinschaft, ein reales Zusammengehörigkeitsgefühl. In diesem Sinn spricht Zinzendorf auch von der Freude der Gemeindeglieder aneinander:

»Der erste Gedanke, den man von einem Bruder oder einer Schwester hat, ist lieblich, vergnügt und in Erwartung: was Schönes zu sehen oder was Seliges zu hören.«²³

22 Hahn, Reichel, *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder*, 75-76: »Dieses sind die Kennzeichen eines Mitglieds an Christi Leib, welche wir in Herrnhut nach dem auf das bloße Wort Gottes gebauten einfältigen Grunde, darauf wir stehen, gewiß achten: Ein jeglicher, der da nicht bekennt, daß ihn die bloße Erbarmung Gottes in Christo ergriffen, und er derselbigen nicht einen Augenblick entbehren könne, daß auch die größte Vollkommenheit des Lebens, wo sie zu erhalten wäre ohne Jesu auf sein Blut und Verdienst gegründete Fürbitte, bei Gott gar schlecht angesehen sei, in Christo aber angenehm werde, und neben dem nicht täglich beweist, daß es ihm ein ganzer Ernst sei, die Sünde, die Christus gebüßt, wegnehmen zu lassen, und täglich heiliger, dem ersten Bilde Gottes ähnlicher, von aller Anklebung der Kreatur, Eitelkeit und Eigenwillen täglich reiner zu werden, zu wandeln wie Jesus gewandelt hat und seine Schmach zu tragen, der ist wahrhaftig kein Bruder.«

23 Hahn, Reichel, *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder*, 206.

In dieser Intensität hat sich das Bewußtsein der Geschwisterschaft in der Brüdergemeinde nach Zinzendorfs Tod sicher nicht immer gehalten, aber die zugrundeliegende Haltung hat sich, denke ich, bis heute fortgesetzt.

Zusammenfassung: Mit dem Begriff der Bruderschaft verbindet sich für die alte und für die erneuerte Brüderunität der bewußte Rückgriff auf das Leben der Urgemeinde und das neutestamentliche Vokabular. Der Begriff *Brüder* bezieht sich im weiten Sinn auf alle Gläubigen, im engeren Sinn auf die Mitglieder der eigenen Gemeinschaft und schließt Männer und Frauen ein (im Sprachgebrauch der erneuerten Brüderunität ist deshalb häufig auch ausdrücklich von »Brüdern und Schwestern« bzw. »Geschwistern« die Rede). Die angestrebte geistliche bzw. kirchliche Bruderschaft, die auf gegenseitiger Bruderliebe beruht, enthält das Moment der Zusammengehörigkeit und Gleichheit aller Gläubigen und den Anspruch eines solidarischen und partnerschaftlichen Zusammenlebens. Die Verwendung des Brudernamens signalisiert den Übergang der Familienloyalität von einer biologischen auf eine geistliche Gemeinschaft und definiert diese Gemeinschaft als einen Bereich, in dem die konventionellen »weltlichen« Umgangsformen durch den Anspruch der Brüderlichkeit außer Kraft gesetzt sind.

4. Der Gedanke der gemeinschaftlichen Vereinigung bzw. Eintracht

Wir wenden uns dem zweiten Hauptelement der drei klassischen Namen *Jednota bratrská*, *Unitas Fratrum* und *Brüdergemeinde* zu, dem Gedanken der gemeinschaftlichen Vereinigung bzw. Eintracht, der in den Worten *Jednota* bzw. *Unitas* und *Gemeine* zum Ausdruck kommt. Gemeinsam ist allen drei Begriffen die Wurzel in dem Zahlwort »eins« (*jeden, unus*); ihre jeweilige Bedeutung im Blick auf das kirchliche Selbstverständnis der alten und der erneuerten Brüderunität ist jedoch nicht identisch. Bei den Begriffen *Jednota* und *Unitas* liegt die Betonung auf der klaren Umgrenzung einer Gruppe als einer einheitlichen kirchlichen Gemeinschaft. Bei dem Wort *Gemeine* steht hingegen mehr das Moment der organischen Zusammengehörigkeit und des konkreten Zusammenlebens im Vordergrund. Beide Aspekte müssen sich nicht gegenseitig ausschließen, aber, wie wir sehen werden, beinhalten *Jednota* bzw. *Unitas* und *Gemeine* im brüderischen Sprachgebrauch zwei durchaus unterschiedliche Vorstellungen, in was für einem Verhältnis die eigene Gemeinschaft zu anderen kirchlichen Gruppen steht.

Es ist schwer zu sagen, wie die frühen Böhmisches Brüder dazu kamen, sich als *Jednota* bzw. *Unitas* zu bezeichnen. Das Wort bedeutet soviel wie Vereinigung, Gemeinschaft oder Zusammenschluß und bezeichnet eine Gruppe, deren Mitglieder aufgrund ihrer Übereinstimmung in einer Sache zu einem festen Verband geeint sind. Die theologischen Wurzeln für dieses Gemeinschaftsverständnis liegen sicher in der neutestamentlichen Betonung der Einheit, Einmütigkeit und verbindlichen Gemeinschaftlichkeit der ersten Christen, z.B. »die Menge der

Gläubigen war *ein* Herz und *eine* Seele« (Apg 4,32) oder »seid fleißig, zu halten die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens« (Eph 4,2). Daß die Mitglieder der alten Unität stets Wert auf ihre Einheit und innere Einigkeit gelegt haben, steht außer Zweifel. Sicher schwingt bei dem Begriff *Jednota* bzw. *Unitas* auch der Zug zur klaren Abgrenzung und Definition der eigenen Gemeinschaft mit. Entscheidend ist aber seine ökumenische Dimension: die alte Brüderunität versteht nicht nur sich selbst als *Jednota*, sondern ist auch bereit, diese Bezeichnung anderen kirchlichen Gruppen zuzugestehen. Der Begriff *Jednota* bezieht sich also auf konkrete kirchliche Gruppen, die zwar als solche jeweils eine innere Einheit haben, aber deswegen nicht die Existenz anderer Gruppen von vorn herein ausschließen. Durch geographische und geschichtliche Umstände kann es durchaus mehrere *Jednoty* zugleich geben, zum Beispiel neben der *Jednota bratrská* auch die *Jednota německá* (»deutsche Unität« für die lutherische Kirche) und *Jednota helvetcká* (»Schweizer Unität« für die reformierte Kirche). Die eigentliche Kirche Christi, die mit dem Begriff *Církev* bezeichnet wird, bleibt dennoch ungeteilt. Dementsprechend hat die alte Brüderunität sich zu keiner Zeit als die einzig wahre bzw. alleinseligmachende Kirche verstanden, sondern stets das Vorhandensein wahrer Christen in anderen Kirchengemeinschaften anerkannt. Diese Haltung war die Voraussetzung für ihre zahlreichen Kontakte zu den anderen reformatorischen Kirchen und ihre Beteiligung an zwei ökumenischen Übereinkommen, dem Konsensus von Sendomir in Polen (1570) und der Böhmisches Konfession von 1575. Das gleiche Verständnis von *Jednota* bzw. *Unität* liegt auch bei Comenius vor, wenn er im »Testament der sterbenden Mutter« sich an die verschiedenen anderen »christlichen Unitäten« in Europa wendet, um ihnen das Erbe der Brüderunität anzuvertrauen.²⁴

Der Begriff *Gemeine* in der erneuerten Brüderunität und bei Zinzendorf ist keine Übersetzung von *Jednota* bzw. *Unität*, die an das eben geschilderte Verständnis anzuknüpfen sucht, sondern ein Wort mit einer eigenen Geschichte und Bedeutung. Sein Ursprung liegt in der Bibelübersetzung Martin Luthers, die die griechische Vokabel *ekklesia* generell mit *Gemeine* verdeutscht. In der griechischen Antike ist die *Ekklesia* die zusammengerufene Versammlung der Bürger einer Stadt. Die griechische Übersetzung des Alten Testaments (Septuaginta) verwendet *Ekklesia* für den hebräischen Ausdruck *qahal*, der die Zusammenkunft und Gesamtheit des Volkes Israel bezeichnet. An diese Bedeutung - Gemeinde bzw. Gemeindeversammlung des Volkes Gottes - knüpfen im Neuen Testament Paulus und die Apostelgeschichte an, jetzt in Bezug auf die Gemeinschaft der Christen. Das Wort *Ekklesia* hat nun eine zweifache Bedeutung: einmal kann es die konkrete christliche Gemeinde an einem bestimmten Ort meinen, z.B. die Gemeinde in Korinth oder in Ephesus, und dann die universale Gemeinschaft der

24 Vgl. Theodor Gill, »Ökumene im Kleinen: Die Unitas Fratrum« in: Helmut Ristow und Helmuth Burgert (Hg.), *Konfession und Ökumene* (Berlin 1965), 469-79, hier 471-472.

Christen als ganze. Die Vorstellung, daß das Wesen der christlichen Gemeinschaft in der jeweiligen Gemeinde vor Ort verwirklicht wird und daß diese wiederum alle zusammen in Christus zu einem Ganzen verknüpft sind, verbindet die beiden Bedeutungen miteinander.

Luthers Entscheidung, *Ekklesia* nicht mit »Kirche« sondern mit »Gemeine« (modernisiert: »Gemeinde«) zu übersetzen, dürfte mit seinen Vorbehalten gegen ein veräußerlichtes und institutionalisiertes Christentum zusammenhängen. Worauf es ankommt, ist das Zusammensein des Volkes Gottes, nicht das Gebäude oder die Leitungsstruktur. Das Wort »Gemeinde« entspricht dieser Orientierung. Mit ihm verbindet sich die Vorstellung eines Gemeinwesens, das durch ein gemeinsames Leben in einem bestimmten Bereich gebildet wird. Die ursprüngliche Bedeutung war wohl die einer dörflichen Gemeinschaft auf einem gemeinsamen Stück Land. Daraus ergab sich dann der übertragene Begriff der kirchlichen Gemeinde bzw. Pfarrgemeinde, und im weiteren Sinne der Bezug auf die christliche Kirche als ganze.

Im Pietismus um 1700 verwendeten Gottfried Arnold und andere kirchenkritische Stimmen das Wort »Gemeine« im Blick auf die unsichtbare Gemeinschaft aller wahren Kinder Gottes und betonten so, daß die institutionelle Kirche für die eigentliche geistliche Verbundenheit der Erweckten im Prinzip belanglos ist. Übrigens war *Gemeine* (ohne -d-) im allgemeinen Sprachgebrauch für lange Zeit gleichbedeutend und gleichrangig mit *Gemeinde*; erst im späten 18. Jahrhundert setzt sich die Form *Gemeinde* als allgemeingültig durch.

Die spezifische Bedeutung des Wortes *Gemeine* für Zinzendorf und die Brüdergemeine weist das gleiche Grundmuster auf, das uns schon bei dem brüderischen Verständnis des Gedankens der Bruderschaft begegnet ist: es hat einen zweifachen Bezug, einmal auf die eigene Gemeinschaft und dann auf die Gesamtheit aller Gläubigen, und wirkt so zugleich abgrenzend und grenzüberschreitend. *Gemeine* im weitesten Sinne ist die universale Gemeinschaft der Heiligen, die eine allgemeine Kirche des Leibes Christi mit allen seinen Gliedern aus allen Zeiten und Orten.²⁵ Das Modell für diese *Gemeine* ist die Gemeinschaft, die die Personen des dreieinigen Gottes, Vater, Sohn und Heiliger Geist, miteinander haben. Die Dreieinigkeit bildet somit die Urgemeinde, deren vollkommenes Miteinander- und Füreinandersein sich in dem Zusammensein der *Gemeine* der Gläubigen widerspiegelt. Auf der Erde ist diese *Gemeine* allerdings unsichtbar und zerstreut. Die konkreten sichtbaren Kirchen und konfessionellen

25 Zu Zinzendorfs Kirchenverständnis vgl. Liemar Hennig, *Kirche und Offenbarung bei Zinzendorf* (Zürich 1938), Theodor Wettach, *Kirche bei Zinzendorf* (Wuppertal 1971), und Erich Beyreuther, »Bruderschaft und neue Schau der *Gemeine*« in: *Studien zur Theologie Zinzendorfs* (Neukirchen 1962), 172-200, und Peter Vogt »Kirche und kirchliche Einheit bei Zinzendorf«, *Transatlantische Moravische Dialog-Korrespondenz*, Nr. 23 (Mai 2001), 6-13.

Traditionen nennt Zinzendorf generell »Religionen«, z.B. Lutherische Religion, Reformierte Religion oder Katholische Religion. Glieder der Gemeine Gottes befinden sich in allen »Religionen«, aber nicht jedes Mitglied einer »Religion« gehört notwendigerweise zur wahren Gemeine. Die Aufgabe der jeweiligen »Religionen« ist es, die ihr anvertrauten Menschen auf ihre besondere Weise im Glauben zu erziehen. Diese Sicht der »Religionen« als »Erziehungsweisen« (griech. *Tropos paideias*) schlug sich ab ca. 1740 in der sogenannten Tropenlehre nieder, die darauf abzielte, die Eigenart der verschiedenen Konfessionen innerhalb der Brüdergemeine zu erhalten.

Das Prinzip der Tropenlehre macht deutlich, das sich die Brüdergemeine der Zinzendorfzeit nicht als eine kirchliche Organisation neben anderen verstand, sondern als eine überkirchliche und überkonfessionelle Sammelbewegung, die die zerstreuten Kinder Gottes in den verschiedenen »Religionen« zusammenzubringen sucht. Zinzendorf geht davon aus, daß die unsichtbare Gemeine Gottes partiell und vorübergehend in einer lokalen Gemeine sichtbar werden kann, wenn sich einige wahre Gläubige aus unterschiedlichen Kirchen in brüderlicher Liebe zusammenschließen. In diesem Sinn betrachteten die Mitglieder der Brüdergemeine ihre Gemeinschaft nicht als eine »Religion«, sondern als eine »Gemeine«, die Mitglieder verschiedener »Religionen« (unter anderem die Böhmischemährische Brüderkirche) in sich vereinigt. Die überkommene Kirchenverfassung der alten Unität bildete für sie nur das »Haus«, in der die eigentliche, überkonfessionelle brüderische Gemeine ihr äußeres Zuhause findet.

Aus dieser engeren Verwendung in Bezug auf die eigene Gemeinschaft erhielt das Wort *Gemeine* im brüderischen Sprachgebrauch nun sein ganz besonderes Profil. Zunächst ist festzuhalten, daß *Gemeine* sowohl die Brüdergemeine als ganze, als auch die einzelne Gemeinde vor Ort (Ortsgemeinde) bezeichnen kann. Diese Doppelbedeutung hebt den organischen Zusammenhang zwischen den beiden Ebenen hervor. Mit dem Begriff der »vollendeten Gemeine« (die Gruppe der heimgegangenen Geschwister) kommt noch eine dritte Ebene ins Spiel, so daß das Wort *Gemeine* die Momente der Ausdehnung und der Kontinuität im geographischen und im zeitlichen Sinn beinhaltet.

Zweitens bringt der Begriff *Gemeine* die besondere Qualität der Gemeinschaft innerhalb der Brüdergemeine zum Ausdruck. Die Zusammengehörigkeit ihrer Mitglieder beruht nicht primär auf einem äußeren organisatorischen Rahmen, sondern ist gleichsam von innen her konstituiert²⁶. Christen sind zur Gemeinschaft geschaffen, und es ist nach Zinzendorfs berühmten Ausspruch oh-

26 Vgl. Heinz Renkewitz, »Was versteht die Brüdergemeine unter Gemeine?« *Mitteilungen aus der Brüdergemeine*, 6. Heft (Nov./Dez. 1938), 147-157, und Hellmut Reichel, »Wir geben alles hin, nur eins nicht, die Gemeine: Das Selbstverständnis der Herrnhuter Gemeine auf dem Herrnhag im 18. Jahrhundert«, *Büdingische Geschichtsblätter* 13 (1988), 7-12.

ne Gemeinschaft kein Christentum denkbar. Diese Gemeinschaft gründet nicht so sehr auf dogmatischer Übereinstimmung, als in der gemeinsamen Herzensreligion und in der gegenseitigen Liebe: »Das ist das essentielle einer Gemeine, daß sie sich vom ersten bis zum letzten Bruder ... einander recht zärtlich liebt.«²⁷ An anderer Stelle bezeichnet Zinzendorf die Gemeine als eine »geistliche, souveräne Zusammenverbindung lebendiger Herzen« und als ein »gefühliges, zärtliches, lebendiges System, zusammengesetzt von Geistern mit ihm, die aus seinem Herzen entsprossen und mit seinem Blute geheiligt sind.«²⁸ Diese Beschreibungen zeigen schon, daß in der Gemeine das Gemeinschaftsbewußtsein nicht auf Kosten der Individualität der einzelnen Mitglieder geht, sondern diese gerade voraussetzt und hervorhebt. Der Einzelne geht in der Gemeine nicht unter, sondern wird mit seinen besonderen Fähigkeiten und Besonderheiten wahrgenommen und gefordert und kann so seine individuellen Gaben wirklich zur Entfaltung bringen. Nur wenn jeder einzelne ein eigenes Glaubensverhältnis zum Heiland hat, kann auch das geistliche Leben der Gemeine als ganzer gedeihen. Die Gemeine ist deshalb keine vorgegebene statische Größe, sondern eher ein Geschehen, das sich ständig neu aus der dynamischen Interaktion ihrer Mitglieder ergibt: »Eine lebendige Gemeine muß sich alle Tage zusammen denken und reden und beten und singen.«²⁹ Wo dies gelingt, da entsteht eine einzigartige Form des Zusammenlebens: eine Gemeine ist »ein Genuß der Seligkeit«; zugleich ist sie »der einzige Beweis gegen den Unglauben.«³⁰

Schließlich verbindet sich mit dem Wort *Gemeine* ein besonderer Sprachgebrauch. Es entstehen Begriffe wie *Pilger-*, *See-*, *Orts-* und *Diasporagemeine* für die verschiedenen Situationen des Lebens der Gemeine. Ausdrücke wie *Kreuzgemeine* oder *Sündergemeine* geben dem Namen eine bestimmte theologische Interpretation. Umgekehrt werden durch die Vorsilbe »Gemein-« die besonderen Einrichtungen und Eigenheiten der Brüdergemeine benannt: *Gemeindienner*, *Gemeinhaus*, *Gemeinsaal*, *Gemeinorte*, *Gemeinehe*, *Gemeinmusik*, *Gemeingeist*, *Gemeingefühl*, *Gemeinsinn*, *Gemeinwille* usw.³¹ Diese Begriffe aus der »Gemeinsprache« weisen darauf hin, wie stark das Denken und Handeln der Brüder und Schwestern im 18. Jahrhundert von der Gemeine her und auf

27 A. G. Spangenberg, *Apologetische Schluß-Schrift* (Leipzig 1752, Wiederabdruck in Zinzendorf, Ergänzungsbände zu den Hauptschriften, Bd. 3), 535.

28 Otto Uttendörfer, (Hg.), *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, Evangelische Gedanken* (Berlin 1948), 169.

29 Ebd., 175.

30 Ebd., 169 und 178.

31 Vgl. dazu die Einträge, die Paul Peucker in seinem *Herrnhuter Wörterbuch* zusammengestellt hat.

die Gemeine hin bestimmt war. »Du weißt, wir geben alles hin, nur eins nicht, die Gemeine.«³²

Nach der Zinzendorfzeit hat der Begriff *Gemeine* in seiner Bedeutung keine wesentliche Umgestaltung erfahren, sondern nur seine begriffliche Schärfe verloren. Die Unterscheidung zwischen Brüdergemeine als überkirchlicher Bewegung und Brüderunität als einem äußeren kirchlichen Haus hat sich nicht gehalten. Mehr und mehr hat sich die Brüdergemeine als Kirche empfunden, auch wenn eine gewisse ökumenische Offenheit stets bestehen blieb. Auch die Verbindungslinie zwischen der sichtbaren irdischen Gemeine und der allumfassenden Gemeine Gottes ist verblaßt. Heute wird das Wort *Gemeine* wohl am stärksten als ein kirchlicher Eigenname empfunden, bei dem die besondere Bedeutung der Gemeinschaft für unsere Kirche noch deutlich mitschwingt.

5. Das theologische Programm

Brüdergemeine bedeutet: eine Gemeine von Brüdern. Durch den Zusatz »Brüder-« wird der Begriff der Gemeine näher bestimmt. Viele Arten von Gemeinschaft sind denkbar, - das Wort »Brüder« signalisiert uns, mit was für einer Gemeine wir es zu tun haben. Genauer gesagt weist es darauf hin, worauf die Gemeine beruht (nämlich auf dem Gedanken der Bruderschaft), woraus sie besteht (nämlich aus Menschen, die sich als Brüder, bzw. als Geschwister betrachten) und wie sich ihr Zusammenleben gestaltet (nämlich brüderlich). Indem die beiden Grundbegriffe so zusammenwirken und sich ihre jeweiligen theologischen Inhalte gegenseitig verstärken und ergänzen, erhält der Name *Brüdergemeine* seine besondere Bedeutung und seinen unverwechselbaren Klang.

Wir sind jetzt in der Lage, das theologische Programm des Namens *Brüdergemeine* (mit dem tschechischen *Jednota bratrská* und dem lateinischen *Unitas Fratrum* im Hintergrund) in zwölf Punkten zusammenzufassen.

1. **Gemeinschaft.** Der Name *Brüdergemeine* drückt die Überzeugung aus, daß christlicher Glaube nicht im Alleingang, sondern nur in Gemeinschaft möglich ist, und verweist auf eine bestimmte Gruppe, die für sich in Anspruch nimmt, eine solche dem christlichen Glauben entsprechende Gemeinschaft zu sein.
2. **Verbindliche Zusammengehörigkeit.** Das Wesen dieser Gemeinschaft wird mit dem Namen *Brüdergemeine* genauer beschrieben als ein verbindliches und organisches Zusammengehören. Das Verhältnis zwischen den einzelnen Mitglieder gründet nicht in einem unbestimmten Gemeinschaftsgefühl oder in der Übereinstimmung gewisser Ansichten

32 Herrnhuter Gesangbuch (1735), 7. Anhang, Lied Nr. 1204, 2 (1736 von Zinzendorf gedichtet).

oder Interessen, sondern darin, daß sie in Christus wie Brüder einander angehören und so radikal aufeinander angewiesen sind.

3. **Gotteskindschaft.** Die theologische Grundlage der Gemeinschaft ist die Gotteskindschaft ihrer Mitglieder. Weil Gott ihr gemeinsamer Vater ist, nehmen sich die Gläubigen gegenseitig als Brüder, bzw. Geschwister an. Diese Form der Bruderschaft versteht sich als eine von Gott vorgegebene Wirklichkeit, betont aber zugleich die Bedeutung des persönlichen Glaubens. Ohne ein lebendiges Verhältnis zu Gott bleibt das Verhältnis der Mitglieder zueinander oberflächlich; ohne lebendige Gemeinschaft untereinander bleibt der Glaube an Gott kraftlos.
4. **Kontinuität zur Urgemeinde.** Mit seinem bewußten Rückgriff auf die biblische Terminologie bringt der Name *Brüdergemeine* das Moment der Kontinuität mit der Urgemeinde zum Ausdruck. Das heißt nicht nur, daß die Urgemeinde das Idealbild christlicher Gemeinschaft darstellt, sondern auch, daß sich die jetzige Gemeinde in einer lebendigen Verbundenheit mit ihr sieht. Der gleiche Geist der brüderlichen Liebe, Gleichheit und Partnerschaft, der die Urgemeinde geprägt hat, ist auch weiterhin unter den Gläubigen am Werk.
5. **Ökumenische Offenheit.** Neben der Verbundenheit zur Urgemeinde signalisiert der Name *Brüdergemeine* eine grundlegende Offenheit zur ökumenischen Weite der Christenheit. Er erkennt an, daß die Gemeinschaft aller Kinder Gottes größer ist als jede bestehende kirchliche Organisation, und drückt das Bewußtsein einer grenzüberschreitenden Zusammengehörigkeit aus.
6. **Besondere kirchliche Identität.** Zugleich betont der Name *Brüdergemeine* die konkrete Umgrenzung der eigenen Gemeinschaft, die im Blick auf die kirchliche Vielfalt der Ökumene ihre spezifische Identität behauptet, sich aber nicht absolut setzt. Er definiert die Gemeinschaft über ihre besondere Geschichte und ihr Gemeinschaftsbewußtsein als einen Bereich, der sich von anderen kirchlichen Gruppen klar unterscheidet, ohne dabei diesen Unterschied gegen die anderen Gruppen auszuspielen und sich auf ihre Kosten zu profilieren.
7. **Kirchliche Einheit als Gemeinsinn.** Der Name *Brüdergemeine* betont das Moment der inneren Einheit und Eintracht. Die Gemeinschaft der Geschwister beruht auf dem Gedanken ihrer gegenseitigen Bruderschaft, nicht auf einer äußeren konfessionellen oder institutionellen Autorität. Während einige Kirchen ihren Zusammenhalt vorwiegend in einem besonderen Bekenntnis oder einer besonderen hierarchischen Leitungsstruktur finden, weist der Name *Brüdergemeine* auf ein Verständnis von Gemeinschaft, das schlicht in dem Gemeinsinn ihrer Mitglieder wurzelt. Der Wille zur Gemeinschaft, der bei allen vorausgesetzt wird, erübrigt eine äußerliche bzw. institutionelle Begründung ihrer Einheit.³³

8. **Konkret gelebte Gemeinschaft.** Die Vorstellung der Gemeinschaft, die der Name *Brüdergemeine* zum Ausdruck bringt, ist untrennbar verbunden mit der Praxis des christlichen Zusammenlebens im Rahmen von konkreten Gemeindestrukturen. Eine Gemeinde zu sein heißt nicht nur, sich geistlich zusammengehörig zu fühlen, sondern auch, gemeinsam zu wohnen und zu arbeiten und zu gottesdienstlichen Versammlungen zusammenzukommen.
9. **Geschwisterschaft als soziale Norm.** Die Norm für dieses Zusammenleben ist der Anspruch der Geschwisterlichkeit im biblischen Sinne, d.h. ein von gegenseitiger Liebe und Partnerschaft geprägter Umgang. Die verschiedenen Mitglieder der Gemeinde betrachten sich als einander gleichrangig, tragen Verantwortung füreinander, nehmen in Solidarität gegenseitig Anteil aneinander und suchen einander nach besten Kräften zu helfen und zu dienen. In diesem Verhältnis geschwisterlicher Gegenseitigkeit bilden Gemeinschaftlichkeit und individuelle Entfaltung keinen unversöhnlichen Widerspruch sondern eine fruchtbare Ergänzung.
10. **Diakonische Gemeindestruktur.** Der Anspruch des geschwisterlichen Zusammenlebens findet seine konkrete organisatorische Umsetzung in einer anspruchsvollen diakonischen Gemeindestruktur. Der Name *Brüdergemeine* enthält die Forderung, daß die leiblichen und seelischen Nöte und Bedürfnisse innerhalb und auch außerhalb der Gemeinde durch die Organisation von geeigneten Ämtern und Einrichtungen (z.B. ärztliche Versorgung, Armen- und Altenpflege, Seelsorge, Erziehung) Abhilfe finden.
11. **Gemeinde als Ort des Heils.** Die besondere Auffassung und Praxis der geschwisterlichen Gemeinschaft, die der Name *Brüdergemeine* ausdrückt, versteht sich nicht einfach als Weg oder Mittel zur Erlangung des Heils, sondern als ein Vorgesmack und Offenbarwerden des Heils selbst. Das Zusammenleben und der gemeinsame Gottesdienst der Geschwister in der Gemeinde orientiert sich und nimmt teil an dem Leben der vollendeten Gemeinde und der heiligen Dreieinigkeit, wenn auch auf Erden nur in unvollkommener Form unter dem Zeichen des Kreuzes.

33 Daß dieser Zug unserer Kirche, den ich prinzipiell für einen Vorzug halte, auch eine ihrer Schwächen ist, hat sich in dem Konflikt in der Tschechischen Provinz gezeigt. Gerade weil die Einheit unserer Kirche auf der Voraussetzung beruht, daß auf allen Seiten trotz unterschiedlicher Ansichten ein echter Wille zur Gemeinschaft vorliegt, sind diejenigen Konflikte unlösbar, in denen eine Seite diese innere Verpflichtung zur Gemeinschaft aufkündigt. Die offensichtliche Ausgrenzungstaktik der Mehrheitsgruppe, die in ihrem charismatisch geprägten Kirchenverständnis wurzelt, hat alle Vermittlungsversuche, die weiterhin von der Voraussetzung eines geschwisterlichen Gemeinwillens ausgehen, in Verlegenheit geführt.

12. **Berufen zum Zeugnis.** Als Ort des Heils ist die Gemeinde kein Selbstzweck, sondern ein lebendiges Zeugnis von der Wirksamkeit Gottes für die Welt. Das Moment der kritischen Distanz zur Welt, das der Name *Brüdergemeine* signalisiert, bedeutet daher nicht Weltflucht, sondern Berufung zum Dienst an der Welt. Dabei erhält das missionarische Zeugnis der Gemeinde gerade durch ihr Anderssein sein besonderes Gewicht: Gottes Lebensangebot zeigt sich im Entstehen einer Form der Gemeinschaft, die den eingefahrenen Regeln und Erwartungen der Welt widerspricht und ihr so Hoffnung auf Befreiung, Erneuerung und Erfüllung bietet.

6. Konkrete Vorschläge zur Frage der Namensänderung

Ist der Name *Brüdergemeine* noch aktuell? Ich meine, im Blick auf die vorangegangenen Überlegungen ist klar, daß es bei dieser Frage um etwas anderes geht, als nur um eine Modernisierung der Sprache. Die eigentliche Frage lautet vielmehr: ist das theologische Programm des Namens *Brüdergemeine* noch aktuell? Das ist das Thema, das in der Brüdergemeine heute zur Diskussion stehen sollte. Das Unbehagen, das einige Mitglieder unserer Kirche am Namen *Brüdergemeine* empfinden, fordert uns auf, uns über unser kirchliches Selbstverständnis Gedanken zu machen. Wie sehen wir uns selbst? Wer sind wir als Brüdergemeine? Worauf gründen wir uns? Was wollen wir? Was hat Gott mit uns vor?

Der oben zitierte Synodalantrag zur Namensänderung konfrontiert uns unweigerlich mit diesen Fragen, auch wenn er vordergründig nur darum besorgt ist, wie unsere Kirche von außen wahrgenommen wird. Die Synode sollte das Thema des Namenswechsels deshalb nicht einfach unter dem Gesichtspunkt »public relations« angehen, sondern im Blick auf das spezifische theologische Programm, das bei einem möglichen Namenswechsel auf dem Spiel steht.³⁴ Daß das Wort *Brüdergemeine* mehr ist, als ein Name, den man einfach so auswechseln kann, bedarf wohl keiner weiteren Erklärung mehr.

34 Es sei an dieser Stelle nochmals erwähnt, daß die letzte Synode den Namen *die Herrnhuter* als einen offiziellen Namen unserer Kirche in die Kirchenordnung aufgenommen hat; zugleich wurde die Theologische Kommission zur Weiterarbeit an der Namensthematik beauftragt, vgl. *Herrnhuter Bote* (Juni/Juli 2000), 17.

Ich möchte jetzt zum Schluß in drei Punkten darstellen, worin ich den konkreten Ertrag unserer Untersuchung für die Behandlung der Frage der Namensänderung sehe.

Der erste Punkt stellt die Frage nach der Zuständigkeit und nach einer angemessenen Vorgehensweise. Hat die Synode überhaupt die Autorität, die Namen unserer Kirche zu ändern? Kann ein Begriff, der über 500 Jahre gewachsen ist, einfach per Abstimmung - womöglich nur mit knapper Mehrheit - gegen eine andere Bezeichnung ausgetauscht werden? Rechtlich gesehen ist das vielleicht möglich, im Blick auf die Bedeutung dieser Entscheidung für das Leben unserer Kirche ist es sicher falsch. Eine wirkliche Änderung unseres kirchlichen Selbstverständnisses kann nicht per Synodalbeschuß eingeführt werden, sondern muß gleichsam »von innen« kommen und erfordert deshalb die Beteiligung und Zustimmung der ganzen Gemeinde.

Der zweite Punkt betrifft die Alternativvorschläge zu den bisherigen Namen *Brüdergemeine* bzw. *Brüderunität*. Um die Kontinuität zu unserer Geschichte zu wahren, wurde der Ausdruck »Die Herrnhuter« vorgeschlagen. Denkbar wäre auch ein Rückgriff auf die alte Unität, z.B. »mährische Kirche« oder im Trend der Zeit ein Amerikanismus: »International Moravian Church - German Division«. Daß diese und ähnliche Vorschläge weder sprachlich noch inhaltlich wirklich befriedigend sind, liegt auf der Hand. Ob der Name *die Herrnhuter* im Blick auf Verständlichkeit, Frauenfreundlichkeit, ökumenische Offenheit und Gegenwartsbezug wirklich weniger erklärungsbedürftig ist als *Brüdergemeine* oder *Brüderunität* sei dahingestellt. Worauf es mir an dieser Stelle ankommt, ist der Hinweis, daß diese Namensvorschläge, die auf Herrnhut oder einen anderen Herkunftsort Bezug nehmen, darauf hinauslaufen, daß sich unsere Kirche nicht mehr über ein theologisches Programm, sondern über eine Tradition definiert. Eine Verengung und Verzerrung unserer kirchlichen Identität ist die Folge.

Der Name *Brüdergemeine* hat einen universalen Horizont, er bringt ein bestimmtes Verständnis von kirchlicher Gemeinschaft zum Ausdruck, das im Prinzip ohne Verweis auf eine besondere geschichtliche oder geographische Herkunft auskommt. Die ortsgebundenen Namen suggerieren dagegen, es käme in unserer Kirche vor allem auf Herrnhut, auf Mähren oder irgendeinen anderen Ort an. Sie haben dadurch unwillkürlich etwas Provinzielles an sich und laufen Gefahr, eine Nebensache zur Hauptsache zu machen. Bei allem Respekt für die Orte, die in unserer Geschichte eine wichtige Rolle gespielt haben, halte ich es für wesentlich angemessener, daß sich unsere Kirche nach ihrem theologischen Programm und nicht nach ihrem Herkunftsort nennen sollte. Auch diejenigen Zeitgenossen, die an dem Namen unserer Kirche zunächst vielleicht Anstoß nehmen, wird das, was wir wollen, letztlich sicher mehr interessieren als die Frage, wo wir denn nun herkommen.

Der dritte Punkt betrifft schließlich das theologische Programm des Namens *Brüdergemeinde* selbst. Wie wir sahen, hat es in der Geschichte unserer Kirche durchaus Namenswechsel und inhaltliche Akzentverschiebungen gegeben. Es ist daher denkbar, daß wir uns einen anderen Namen mit einem anderen theologischen Programm geben könnten, wenn uns neue theologische Einsichten dazu veranlassen sollten. Der Zeitpunkt, sich darüber Gedanken zu machen, ist dann erreicht, wenn deutlich wird, daß das theologische Programm des Namens *Brüdergemeinde* unserem kirchlichen Selbstverständnis nicht mehr entspricht, wenn es uns überholt und abwegig erscheint.

Aber ist das heute wirklich der Fall? Ist die Sicht der kirchlichen Gemeinschaft, wie sie mit dem Wort *Brüdergemeinde* beschrieben wird, für uns wirklich bedeutungslos geworden? Oder bildet sie nach wie vor die Grundlage unseres Zusammenseins und die Verheißung, zu der wir uns von Gott berufen fühlen? Wenn letzteres zutrifft und das theologische Programm des Namens *Brüdergemeinde* in der Tat für uns weiterhin im großen und ganzen maßgeblich ist, dann bieten sich im Blick auf die Frage des Namenswechsels zwei Möglichkeiten an. Entweder können wir uns bewußt dazu entscheiden, an den bisherigen Namen unserer Kirche trotz ihrer Mängel und Risiken festzuhalten. Oder wir können versuchen, die Grundbedeutung der Namen in Formulierungen auszudrücken, die weniger problematisch sind.

Der schwerwiegendste Vorbehalt gegen die Weiterverwendung der bisherigen Namen ist sicher die Tatsache, daß der Begriff *Brüder* einseitig ist. Nur von »Brüdern« zu reden, suggeriert, daß entweder keine Schwestern vorhanden sind oder daß sie eine untergeordnete Stellung einnehmen. Die Solidarität und Gleichstellung aller Geschwister, die das Wort *Brüder* ursprünglich angezeigt hat, wird heute von diesem Begriff eher verdeckt. Gerade weil Brüderlichkeit - im besten Sinne des Wortes - so ein wesentlicher Bestandteil der theologischen Grundlage unserer Kirche ist, legt es sich nahe, über Namen nachzudenken, die an der Intention des Wortes *Brüdergemeinde* festhalten, aber das Gleichgewicht zwischen Brüdern und Schwestern besser zum Ausdruck bringen. Denkbar wären Formulierungen wie »Herrnhuter Brüder- und Schwesterngemeinde« oder »Geschwistergemeinde« oder erklärende Zusätze zu den bisherigen Namen, wie z.B. »Herrnhuter Brüdergemeinde - Männer und Frauen in der Nachfolge Christi«. Auch wenn diese Varianten zum Teil stilistisch unbefriedigend sind, scheinen sie doch unserem kirchlichen Selbstverständnis wesentlich näher zu stehen als alle anderen Vorschläge.

Andererseits ist es auch möglich, die bisherigen Namen beizubehalten, wenn dies mit bewußtem Rückgriff auf ihre ursprüngliche Intention im Rahmen der Gemeinsprache geschieht. Hier ist zu bedenken, daß der Begriff der Brüderlichkeit in verschiedenen Sprachsituationen verschiedene Bedeutungen haben kann. Während er in der gegenwärtigen aufgeklärten Umgangssprache leicht als frau-

enausschließend oder sogar frauenfeindlich empfunden wird, zielt er - wie wir sahen - im neutestamentlichen und im traditionellen brüderischen Sprachgebrauch auf eine Form der Geschwisterlichkeit, die Männer und Frauen gleichermaßen miteinschließt. Da es für beide Interpretationsmöglichkeiten gute Gründe gibt, ist nicht einzusehen, warum die eine besser sein sollte als die andere. Vielmehr sind beide Bedeutungsnuancen in ihrem jeweiligen Zusammenhang berechtigt, und es ist größtenteils eine Sache des jeweiligen »Sprachspiels« und der Gewohnheit, ob man den Begriff der Bruderschaft eher so oder so versteht. Gleichermäßen kann auch der Name *Brüdergemeine* unterschiedlich wahrgenommen und positiv oder negativ gewertet werden. Die Entscheidung darüber liegt bei uns selbst. Wir können uns durchaus dazu entschließen, den Namen *Brüdergemeine* von unserer Sprachtradition her in seinem frauenfreundlichen Sinn zu verstehen und weiter zu verwenden. Dieser Schritt erfordert jedoch die Bereitschaft, die Spannung unseres besonderen Sprachgebrauchs zur allgemeinen Umgangssprache auszuhalten und für unsere Position gegenüber Unverständnis oder Kritik einzustehen.

Die bisherigen Namen unserer Kirche, die jetzt zur Debatte stehen, sind Worte mit einer langen Geschichte; es sind Worte, die Teil unserer Gemeinsprache sind und erst im Rahmen dieses »Sprachspiels« ihren Klang und ihre besondere Bedeutung haben. Ist das unbedingt ein Nachteil? Bewahrt dieser besondere Sprachgebrauch nicht auch einen Schatz an geistlicher Erfahrung und Weisheit, der, wenn er gehoben wird, Möglichkeiten des gemeinschaftlichen Zusammenlebens eröffnet, die sonst undenkbar wären? Unsere Analyse des Namens *Brüdergemeine* als einer theologischen Programmformel deutet in diese Richtung. Ich möchte der Synode deshalb den Mut wünschen, sich beim Nachdenken über den Namen unserer Kirche nicht nur an der Umgangssprache zu orientieren, sondern auch die Geschichte und die theologischen Inhalte der bisherigen Namen im Rahmen unserer Gemeinsprache zu beherzigen. Sie sind es wert!

Peter Vogt, »Brüdergemeine«: the theological programme implicit in the Moravian Church's German name

Looking at the question as to whether the Moravian Church's German name, '*Brüdergemeine*', which is not easy to understand today, can be retained, the author investigates the history of this name and in doing so establishes that the name also implies a theological programme. The term '*Brüder*' (brothers) refers to all the members of a community and includes both men and women. The spiritual and ecclesial brotherhood, resting on mutual brotherly love, to which the Moravian Church aspires has among its aspects the mutual belonging and equality of all the faithful.

Mährische Brüder, böhmische Brüder und die Brüderunität

Edita Sterik, Rödermark

Als der letzte Bischof der Böhmischen Brüder, Johann Amos Comenius, nach dem Westfälischen Frieden das Ende der alten Brüder-Unität kommen sah, schrieb er im Jahre 1650 das *Vermächtnis der sterbenden Mutter, der Brüderunität*. Darin ermahnt die sterbende Mutter, die Brüder-Unität, ihre Kinder zum größeren Glaubenseifer und empfiehlt ihnen (den Predigern und auch den Zuhörern), sich den evangelischen Kirchen (»Unitäten«) anzuschließen, in denen die Wahrheit des Evangeliums Christi gelehrt wird¹. Die Ermahnung für die Prediger, sie sollen nie den Streitereien zwischen den evangelischen Kirchen dienen, sondern dem Frieden und gegenseitiger Liebe, galt auch für die Zuhörer.

Nach Fertigstellung dieser Schrift lebte Comenius noch zwanzig Jahre. Er kümmerte sich auch weiterhin im Rahmen der gegebenen Möglichkeiten um die »Kinder« der Brüder-Unität, darunter besonders auch um seine ehemalige deutsche Gemeinde in Fulnek in Mähren. Er schrieb für sie 1661 einen neuen Katechismus² und ließ in einer neuen Bearbeitung das alte deutsche Gesangbuch erscheinen³.

Der polnische Zweig der Brüder-Unität (oder die »polnische Tochter« der böhmischen Brüder-Unität, wie sie Comenius nannte) konnte nicht lange für die

1 »...Wenn welche von euch Predigern übrigbleiben und zu Hause niemanden mehr haben, um ihm zu predigen und zu dienen, dient Christus, wo ihr könnt, in welcher evangelischen Kirche immer, die euren Dienst verlangen würde... Und ihr verwaisten Zuhörer, wenn es dazu kommen sollte, daß ihr kirchliche Dienste nach der Ordnung der Unität nicht mehr werdet erreichen können, nehmt es als Rat an, solchen zu folgen, die also wandeln, wie ihr uns zum Vorbild habt (Phil. 3, 17), das heißt, die euch nicht lehren, auf Erden sich Meister, Väter, Führer zu schaffen, sondern zu dem Einzigen, der im Himmel ist, dem Meister, dem Vater, dem Führer, führen (Mat. 23, 8). Schließt euch der Unität an, in der ihr die Wahrheit des Evangeliums Christi erblickt«. (J. A. Komenský: *Kšaft umírající matky Jednoty bratrské*, Zitat nach der deutschen Übersetzung von Miloš Bič: J. A. Comenius: *Vermächtnis der Sterbenden Mutter, der Brüderunität*, Neukirchen 1958, S. 91-92.)

2 *Die uralte christliche katholische Religion in kurtze Frag und Antwort verfasst*.

3 *Kirchen- Haus und Hertzens-Musica*. Das alte Gesangbuch (Kirchengeseng) von 1566, das die Brüder (in ihrer Verbundenheit mit allen biblisch-reformatorischen Bewegungen) der deutschen evangelischen Kirche insgesamt (der »reformierten Kirche Deutscher Nation«) widmeten, gab im 18. Jh. Anlaß zu Mißverständnissen, als ob die Kirche des helvetischen Bekenntnisses gemeint gewesen wäre.

böhmischen Exulanten sorgen. Die politischen Verhältnisse in Polen erlaubten es nicht. Allerdings hatte sich das Wesen der polnischen Brüder-Unität vom Anfang an anders entwickelt als das der böhmischen Brüder-Unität. Das wurde schon bei dem ersten Synodus der polnischen Brüder-Unität im Jahre 1560 durch die Wahl einiger adeligen Mitglieder als *seniores politici* deutlich. Die Abhängigkeit der Brüder in Polen von dem polnischen Adel war viel zu groß. Bei dem einfachen Volk dagegen gelang es ihnen nicht, Interesse zu wecken.

Im 18. Jahrhundert galt es für die Exulanten, dem weisen Rat des letzten Bischofs der böhmischen Brüder-Unität zu folgen. Das war jedoch, wie das praktische Leben zeigte, nicht so einfach.

In Böhmen und Mähren wußte man auch noch im 18. Jahrhundert von dem polnischen Zweig der Brüder-Unität, und es gab wohl einige Kontakte⁴, jedoch aus Polen konnte man keine große Unterstützung erwarten. Leider ist die Geschichte der nichtkatholischen Bewegung in Böhmen und Mähren in der Zeit der Gegenreformation noch nicht befriedigend bearbeitet worden. Die letzten Untersuchungen jedoch beweisen, daß es unter den Nichtkatholiken auf bestimmten Wegen gut organisierte Verbindungen gab⁵, die die Tätigkeit der Predikanten und die Verbreitung der verbotenen Literatur ermöglichten. Die Bücher der alten Brüder-Unität waren im 18. Jahrhundert rar geworden. Sie wurden von den katholischen Missionaren unermüdlich gesucht und verbrannt. Der Senior der polnischen Brüder-Unität Daniel Ernst Jablonski hatte zwar erwogen, in Zusammenarbeit mit Halle die Comeniusschriften neu herauszugeben, aber er selbst konnte nicht mehr gut tschechisch, und deswegen spürte er dazu »wenig Lust und viel Schwierigkeit«⁶. Sein Vorhaben wurde nicht verwirklicht. Die meiste evangelische Literatur lieferten in die böhmischen Länder im 18. Jahrhundert die lutherischen Pietisten. Die pietistischen Schriften in tschechischen Übersetzungen wurden dankbar und begierig aufgenommen, und sie brachten den Lesern unter anderem auch den Begriff von der lutherischen Kirche nahe. Das Land, aus dem diese Schriften kamen, wurde bei den geheimen Bibellesern in Böhmen und Mähren als das Land der evangelischen Freiheit idealisiert, und es verstand sich

4 Vgl. Augustin Neumann: *Prostonárodní náboženské hnutí*, Hradec Králové 1931, 47.

5 Eva Melmuková: *Patent zvaný toleranční*, Prag 1999, bes. S. 78-81 (Kartenskizzen). - Auch einige Lebensläufe der böhmischen Emigranten bezeugen diese Verbindungen.

6 Ed. Winter: *Die Pflege der west- und südslawischen Sprachen in Halle. Beiträge zur Geschichte des bürgerlichen Nationverdens der west- und südslawischen Völker*, Berlin, 1954, S. 88-89. - Aus Halle konnte ihm kein geeigneter Helfer geschickt werden. Nach 1747 bat sein Sohn und Nachfolger, Friedrich Wilhelm Jablonski, den böhmisch-reformierten Prediger in Berlin Johann Theofil Elsner, den Nachlaß seines Urgroßvaters Comenius durchzusehen. Elsner beschäftigte sich mit diesem Archivmaterial sehr gerne. Sein großes Anliegen war es ja zu beweisen, daß die böhmisch-lutherische Gemeinde sowie die Herrnhuter das Erbe der böhmischen Brüder-Unität unrechtmäßig beanspruchen.

von selbst, daß alle, die die evangelische (biblische) Wahrheit bekennen, sich einig sein müssen.

Die böhmischen und mährischen Exulanten des 18. Jahrhundert, die sich in ihrem Heimatland vergeblich nach der Toleranz ihres Glaubens sehnten und deswegen in die Lausitz emigrierten, mußten hier erst selbst Toleranz lernen. Die lutherischen Kirchen erinnerten sie sehr an katholische Kirchen. Die Heiligenfiguren, Kruzifixe und Jesusbilder verstießen nach ihrer Ansicht gegen die Gebote Gottes. Es war für sie nicht leicht, sich mit dem lutherischen Kultus zu identifizieren. Auch das Gemeindeleben der deutschen Lutheraner sah nicht so aus, wie sie es in ihrer Tradition für biblisch hielten. Für die tschechisch sprechenden Emigranten bedeutete die Sprachbarriere zugleich ein wenig Schutz vor dem Identifikationszwang. Sie versuchten, sich in größeren Gruppen anzusiedeln, einen eigenen Prediger zu gewinnen und in ihrem Gemeindeleben (innerhalb der lutherischen Kirche) eigene Akzente zu setzen.

Im Sommer 1722 bauten die deutsch sprechenden mährischen Emigranten das erste Haus am Hutberg. Kaum ein halbes Jahr später, Anfang des Jahres 1723 baten einige Vertreter der tschechisch sprechenden Emigranten im benachbarten Großhennersdorf um die Aufnahme einer größeren Gruppe von Flüchtlingen aus Böhmen⁷. Sie waren mit den angebotenen Bedingungen zuerst nicht zufrieden, kamen aber nach einigen Monaten wieder, um zu verhandeln, bis sie sich mit der Herrschaft einigen konnten. Sie meldeten 55 Personen an, die gleich bleiben wollten und weitere 200 Böhmen, die sich zerstreut in der Umgebung aufhielten, sollten bald nachkommen⁸. Den Exulanten wurde eine eigene Kolonie oberhalb des Dorfes versprochen. Ab Mai 1726 wirkte unter den Böhmen in Großhennersdorf der böhmische Prediger Johann Liberda⁹. Liberdas Beziehungen nach Herrnhut waren sehr gut und auch die tschechisch sprechenden Emigranten besuchten gelegentlich gerne Herrnhuter Versammlungen, auch wenn sie deutsch nicht oder nur wenig verstanden. Unter den Mähren und deutschsprachigen Böhmen in Herrnhut gab es allerdings einige, die auch tschechisch sprachen.

Die beiden in nächster Nachbarschaft gelegenen Exulantenkolonien Herrnhut und Großhennersdorf (Schönbrunn) beeinflussten sich gegenseitig. Es ist

7 Auf Großhennersdorf machte die böhmischen Exulanten der Magister Johann Christoph Schwedler in Niederwiese aufmerksam.

8 Archiv der Franckeschen Stiftungen in Halle, Sig. H/ C 18 (Correspondenz der Hochadel. Gersdorffischen Familie in Sachsen 1697-1725), Schreiben Henriette von Gersdorf an Prof. Francke in Halle am 12.10.1723 (Bl. 340-342)- und am 07.01.1724 (Bl. 344).

9 Er wirkte die ersten Monate in Großhennersdorf als Katechet. Im Februar 1727 wurde er ordiniert. Liberda (geb. 1700) stammte aus Teschen in Schlesien, studierte in Halle und eine Zeitlang war er unter der Leitung von J. A. Steinmetz Lehrer an der Teschener Schule.

schon in der älteren Geschichtsschreibung die Frage gestellt worden, ob Zinzendorf und die Herrnhuter schon vor dem Jahr 1727

»durch die Exulantengemeinde in Großhennersdorf nicht eben viel mehr vom alten hussitisch-brüderischen Geist bis hin in die Gottesdienstauffassung und -gestaltung und der böhmischen Kirchenordnung in gelegentlichen Äußerungen und Wahrnehmungen aufgenommen, als ihnen bewußt geworden war.«¹⁰

Die Tschechen in Großhennersdorf identifizierten sich mit den Herrnhuter Statuten (die ihr Prediger unterschrieb) und strebten ähnliche Freiheiten an, die sie bei ihren deutsch-mährischen Nachbarn wahrgenommen hatten.

In dem ziemlich engen Nebeneinander von zwei Emigrantengruppen, in denen sich alle untereinander *Brüder* nannten, festigten sich wohl im Sprachgebrauch aus praktischen Unterscheidungsgründen in den Jahren 1725-1728 die Bezeichnungen *mährische Brüder* für die deutschen Kolonisten in Herrnhut und *böhmische Brüder* für die Emigranten in Großhennersdorf. Dabei gab es unter den tschechisch sprechenden *böhmischen Brüdern* selbstverständlich auch tschechisch sprechende Mähren¹¹ und unter den *mährischen Brüdern* auch deutschsprachige Böhmen.

Die besondere, freiere, durch den Grafen Zinzendorf geprägte Entwicklung der Gemeinde in Herrnhut machte bald von sich reden, und die Außenstehenden verstanden den Begriff *mährische Brüder* als den Namen einer neuen Glaubensgemeinschaft mit ausgefallenen Einrichtungen und Ansichten. Die Pietisten meinten, im eigenen Interesse den eigentlich noch nicht vorhandenen separatistischen Namen der Herrnhuter Gemeinschaft rechtzeitig bekämpfen zu müssen.

Es ist bezeichnend und sehr verständlich, daß im Sommer 1728 die Mähren mit Christian David an der Spitze, als ihnen in Zinzendorfs Abwesenheit vorgehalten wurde, daß sie durch den Namen ihrer Gemeinschaft in den Verdacht kommen würden, eine Sekte zu sein, gewillt waren, den angefochtenen Begriff *mährische Brüder* fallen zu lassen. Den Mähren lag es ja nicht an diesem praktischen, aber zufälligen Namen sondern an den Herrnhuter Statuten, an der Lebensordnung, die im Einklang mit ihrer Tradition war. Zinzendorfs Reaktion auf den Vorstoß der Pietisten ist jedoch weniger verständlich. Von Jena aus, wo er sich gerade aufhielt, erließ er ein Verbot aller Neuerungen und drohte den Herrnhutern, sollten sie sich den Forderungen der pietistischen Freunde beugen, mit einer Translocation, was nicht nur das Ende aller Freiheiten, sondern auch das Ende der Herrnhuter Statuten bedeutet hätte. Zinzendorf veranlaßte auch die drei mit ihm in Jena weilenden Mähren (David Nitschmann, Georg Böhnisch und Matthäus Miksch) ebenfalls einen Protest an die Brüder in Herrnhut zu schicken. Sie

10 Erich Beyreuther: *Die Bedeutung der tschechischen Exulantengemeinde Na Kopečku im Nachbarort Herrnhuts 1724-1732*. In: *Communio viatorum*, Prag 1959, S. 170.

11 Der Großteil der tschechisch sprechenden Mähren emigrierte nach Ungarn.

warnten ihre Landsleute in Herrnhut nachdrücklich davor, »die Gemeinde der Brüder aus Mähren von der alten 1457 errichteten Vereinigung« loszulösen.¹²

Zinzendorf stellte durch diese seine Entscheidung im August 1728 die Weichen: die Mähren lernten, die ursprünglich rein praktische Bezeichnung *mährische Brüder* in eine eindeutige, sogar enge Verbindung mit der alten böhmischen *Brüder-Unität* zu bringen.

Als Zinzendorf 1731 die Herrnhuter Lebensordnung in Frage gestellt hatte und die Herrnhuter Einrichtungen, die der Lebensordnung der alten Brüder-Unität so ähnlich waren, abschaffen wollte, wehrten sich die Mähren nachdrücklich, denn diesmal handelte es sich um einen wesentlichen Bestandteil ihrer Tradition und um ihr praktisches Glaubensverständnis.¹³

Die böhmischen Brüder in Großhennersdorf konnten bei der Obrigkeit, Frau Henriette von Gersdorf, ihre wichtigsten Wünsche nicht durchsetzen. Ihre Missionsreisen in das Heimatland hatten eine starke Vermehrung der böhmischen Gemeinde in Großhennersdorf zur Folge, jedoch hatten die Exulanten letzten Endes nicht einmal die Aussicht, ein eigenes Bethaus zu bekommen. Bei ihrem Prediger Johann Liberda fanden sie viel Verständnis für ihre Anliegen, die Herrschaft dagegen versuchte, das Gemeindeleben der Emigranten nach ihren Vorstellungen zu bestimmen und sie kompromislos in den Rahmen der lutherischen Kirche zu zwingen. Die Differenzen führten zu einem Bruch. Der größere Teil der Großhennersdorfer böhmischen Gemeinde, mehr als 400 Personen an der Zahl, verließ nach und nach Großhennersdorf und suchte den Schutz in Herrnhut bei Zinzendorf. Die tschechisch sprechenden Exulanten verursachten allein durch ihre Anwesenheit in so einer hohen Zahl in Herrnhut viel Unruhe. Graf Zinzendorf bemühte sich, wenigstens die Böhmen, die seine Tante als ihre Untertanen beanspruchte, zur Rückkehr nach Großhennersdorf zu bewegen. Außerdem konnte auch er alle Anliegen der Tschechen nicht billigen (etwa ihre Missionsreisen nach Böhmen, und das Verlangen nach dem Brotbrechen beim Abendmahl). Im Sommer 1732 kam es zwischen Zinzendorf und dem gleichal-

12 Jos. Th. Müller: *Zinzendorf als der Erneuerer der alten Brüderkirche*, Leipzig 1900 (weiter nur Müller), S. 32-34.

13 Müllers Bemerkung (S. 42), die Mähren hätten auch für den Fall, daß sich Zinzendorf mit seinem Vorschlag durchsetzt, ihren Abzug aus Herrnhut nicht erwogen, sonst hätten sie sich einer Losentscheidung nicht unterwerfen können, ist nicht von grundsätzlicher Bedeutung. Die Mähren glaubten ja, daß durch das Los der Wille Gottes kundgegeben wird, und Gottes Wille stand über ihren Wünschen. (Sie wußten vielleicht inzwischen auch von dem Losgebrauch in der alten Brüder-Unität.) Es ist jedoch anzunehmen, daß sie in diesem Fall (bei der Abschaffung ihrer Einrichtungen durch den Losentscheid) bald wieder eine neue, veränderte, verbesserte Form der Gemeinlebensordnung erwogen hätten, denn daran lag den mährischen sowie auch den böhmischen Emigranten sehr.

trigen böhmischen Prediger Liberda wegen der tschechisch sprechenden Emigranten zu einer scharfen Diskussion. Wie das Gespräch im Einzelnen verlief, können wir nur ahnen. Es ist vorstellbar, das Zinzendorf die unerwünschten Akzente der Böhmen für unvereinbar mit den Herrnhuter Statuten erklärt hatte¹⁴ und folglich ihnen die Anrede *Brüder* im Sinne der Statuten absprach. Liberda verteidigte die Böhmen höchstwahrscheinlich mit der Begründung, sie seien die Nachkommen der böhmischen Brüder-Unität, sie hätten sich schon vor der Gründung von Herrnhut Brüder und Schwestern genannt. Er hielt Zinzendorf wohl auch vor, daß die Mitglieder der alten Brüder-Unität doch *böhmische* und nicht *mährische* Brüder hießen. Dieses Argument beeindruckte jedoch Zinzendorf wenig:

»Wohlan ihr zu Hennersdorf möget die Böhmischn Brüder heißen und wir in Herrnhut wollen uns Mährische Brüder nennen.«¹⁵

Die Mitglieder der alten Brüder-Unität waren tatsächlich seit zwei Jahrhunderten auch unter dem Namen *Böhmische Brüder* bekannt. So nannte man sie auch in Polen, obwohl die Gemeinden ab 1700 nur noch polnisch oder deutsch waren. Die Bezeichnung *polnische Brüder* bezog man nämlich auf die Sozinianer, und als *mährische Brüder* waren noch bis Ende des 17. Jahrhundert die Wieder-täufer bekannt. Dies alles jedoch störte Zinzendorf kaum.

Zinzendorf bezeugte selbst nicht selten, daß er die Bezeichnung *mährische Brüder* ursprünglich nur auf die Nationalität seiner Kolonisten bezieht¹⁶. Auch die

14 In einem späteren Bericht (in *Acta historico-ecclesiastica*, Weimar 1738, Bd. 2, S. 802ff, »Nachricht aus Berlin von der bischöflichen Weihung des Herrn Graf Zinzendorfs«), der aus den Reihen von Zinzendorfs Gegnern kam, hieß es, Zinzendorf hätte die Böhmen »weggejagt«, weil »dieselben seine Statuta nicht annehmen wollten« (S. 804).

15 So berichtete über die letzte Aussprache zwischen Liberda und Zinzendorf 30 Jahre später der böhmische reformierte Prediger in Schlesien Wenzeslaus Blanicki (»Geschichte der in Schlesien etablierten Hussiten«, Hs. von 1763 in Zentralbibliothek Zürich, Sig Ms S 294, Cap. XI, § 6). Blanicki lernte Liberda im Jahre 1739 in Berlin kennen und er sprach mit ihm auch über den Bruch zwischen den *böhmischen* und *mährischen* Brüdern in der Lausitz. Die tschechisch sprechenden Emigranten, an der Zahl mehr als 500 Personen, brachen am 10. Oktober 1732 von Herrnhut nach Berlin auf.

16 So sollte man auch laut Notariats-Instrument von 1729 den »Namen der Brüder und Schwestern« als biblisch festhalten und »den Zusatz böhmisch und mährisch nicht als einen sektirischen Trennungsnamen« verstehen. (Müller, S. 38.) Allerdings mit der Zeit, besonders nach der Bischofsweihe von Nitschmann, lernten die Herrnhuter Mähren immer mehr die Bezeichnung *mährische Brüder* mit dem Begriff der böhmischen Brüder-Unität gleich zu setzen. Zu dieser Identifikation ließ sich manchmal auch Zinzendorf verleiten. Am 20. Mai 1736 schrieb er den Mähren: »Wäret ihr lutherisch geboren, ihr würdet ja keine mährische Brüder sein; und nun ihr mähr. Brüder seid, wollt ihr freilich eure Verfassung nicht ändern lassen« (nach Müller, S. 59). Im Jahre 1745 setzte er die Bezeichnung *mährische Kirche* der alten böhmischen Brüder-Unität gleich, der gegenüber er Vorbehalte hatte, und von der er sich durch die Benennung *Brüderkirche* distanzieren wollte (Müller, S. 88). Als dann um die Anerkennung der brüderischen Kirche in England verhandelt wurde, lag es Zinzendorf sehr daran, daß das Wort *mährisch* in dem Namen der Kirche nicht vorkommt: »Ich habe das Wort mährische Brüder nie gut leiden können« (Zitat bei Müller, S. 92). Zinzendorf konnte diese Bezeichnung nicht leiden als einen Namen für die ganze Herrnhuter Brüdergemeinschaft. Der Name *Unitas Fratrum* störte ihn weniger, denn - er verstand ihn auf seine Weise.

tschechisch sprechenden Emigranten verstanden es so. Die herrnhutisch gesinnten Böhmen in Berlin, die oft genug nach Herrnhut gepilgert waren, empfanden die Bezeichnung *mährische Brüder* 1743 noch nicht als den Namen der Herrnhuter Gemeinde. So baten sie in dem o. g. Jahr den preußischen König um die Erlaubnis, sich ein Bethaus bauen zu dürfen, denn sie, die »böhmischen Brüder«, wollen zusammen mit den »mährischen Brüdern und den Herrnhuter Brüdern« Gemeinschaft haben. Sie würden ja schon seit zweieinhalb Jahren »zu den lieben deutschen Brüdern« gehören¹⁷. Die Betonung und der Nachdruck lagen dabei auf dem Wort *Brüder*.

Alle böhmischen und mährischen Emigranten in der Lausitz, in Berlin und später in Schlesien nannten sich untereinander Brüder und Schwestern. Es war für sie eine biblische Anrede unter den Gläubigen, die auch zu der alten, ihrer Überzeugung nach bibeltreuen, böhmischen Brüder-Unität (und damit auch zur böhmischen Konfession¹⁸) gehörte. Während Graf Zinzendorf die Bezeichnung *Brüder-Unität* mehr von seiner philadelphischen Ausrichtung verstand, war sie für die mährischen und böhmischen Exulanten eindeutig mit der tradierten und idealisierten Erinnerung an die reformatorische böhmische Kirche der Böhmischen Brüder verbunden. Der Name *Brüder-Unität* zog die böhmischen Emigranten stark an. So empfand es auch der *Arbeiter* unter den herrnhutisch gesinnten Böhmen in Berlin, Nicolaus Andreas Jeschke. Als er ab 1744 versuchte, die interessierten Böhmen in Berlin zu einer Gemeinde zu formieren, machten sie es ihm trotz ihres Eifers nicht leicht. Wegen ihrer vielen Fragen und der von

17 Gesuch vom Herbst 1743 (ohne Datum) im Geheimen Staatsarchiv, Preußischer Kulturbesitz, Berlin, Sig. IX D 10 Fasc. 5. - Auch das Gebet am Schluß der Vorrede zu der tschechischen Übersetzung der Berliner Reden (*Některých Ewanglických Rzočí, které od Pana Hraběte Mikuláše Ludvíka z Zinzendorfu...*, Lauban 1743) bringt das rein nationale Verständnis der Bezeichnung mährische Brüder deutlich zum Ausdruck. - Erst 1747 gaben die herrnhutisch gesinnten böhmischen Emigranten in Berlin (die seit zweieinhalb Jahren unter der Leitung eines Arbeiters aus Herrnhut lebten) der Untersuchungskommission, die das Bekenntnis der böhmischen Emigranten feststellen sollte, eine gut überlegte Antwort: Wir bekennen uns zu der *Evangelisch-Mährischen Brüderkirche* (Archiv der Brüder-Unität Herrnhut, R.7.B.a.1).

18 Der Begriff *böhmische Konfession* hatte für die Emigranten des 18. Jahrhundert eine breitere Bedeutung. Sie meinten damit ja auch keine bestimmte Bekenntnisschrift sondern ihre ganze böhmische Reformationstradition.

dem »Arbeiter« nicht genehmigten Konventikel kamen mehrere von ihnen in den Verdacht, daß sie »nur den Bruder Namen suchen«.¹⁹

Die böhmischen Emigranten wurden in Berlin mit zwei Brüder-Unitäten konfrontiert: mit der Herrnhuter und mit der polnischen, die der Senior Jablonski vertrat. Beide Brüder-Unitäten beriefen sich auf das Erbe der alten böhmischen Brüder-Unität. 1747 gelang es einem Teil der böhmischen Emigranten in Berlin, aus Lissa einen Prediger zu bekommen, jedoch die Enttäuschung war groß, als sich ihre Hoffnungen auf den Anschluß an die polnische Brüder-Unität zerschlagen hatten²⁰. Sie schlossen sich notgedrungen der reformierten Kirche an, mit der die polnische Brüder-Unität seit den dreissiger Jahren des 17. Jahrhundert in einer Union lebte, aber sie versuchten, ihre brüderische Tradition weiter zu pflegen.

Auch die 2000 böhmischen Emigranten, die sich 1742 im schlesischen Münsterberg versammelt hatten, merkten stets auf, wenn sie nur den Namen *Brüder-Unität* hörten. Unter der Leitung von Prediger Liberda, der sie in Münsterberg versammelte, waren sie in der lutherischen Kirche zufrieden. Nach Liberdas Tod im August 1742 konnten sie jedoch keinen Prediger finden, der bereit gewesen wäre, ihnen nach der böhmischen Tradition beim Abendmahl das Brot zu brechen. Als sich dann der reformierte Kandidat Blanicki bei ihnen vorstellte, der in Holland studiert hatte, waren sie zuerst etwas verunsichert. Er konnte sie aber leicht von seiner Rechtgläubigkeit überzeugen, indem er sie an den Aufenthalt Comenius' in Holland und an die böhmischen brüderischen Bücher, die in Holland gedruckt worden waren, erinnerte. Die Ordination suchte Prediger Blanicki bei der Brüder-Unität in Lissa. Zwei der böhmischen Exulantenkolonien in Schlesien bekamen ihre Prediger von der polnischen Brüder-Unität, aber sie mußten sich, ähnlich wie die Berliner Böhmen, der reformierten Kirche anschließen. Viele von ihnen fühlten sich mehr von der Herrnhuter Brüder-Unität angezogen. Die Beziehungen zwischen Lissa und Herrnhut waren nicht gut, und auch die böhmischen Prediger in den Exulantenkolonien wehrten den Beziehungen ihrer Pfarrkinder nach Gnadenfrei und Rixdorf.

Zu den beiden Brüder-Unitäten, die sich unter den böhmischen Emigranten in Schlesien begegneten, kam noch eine dritte, als in den fünfziger Jahren des 18. Jahrhunderts der Exulant und langjährige, heimliche Volksprediger Jan Šlerka aus Böhmen nach Schlesien gekommen war und anhand der alten brüderischen

19 Diarium der Gemeinde in Rixdorf, 7.6.1745: »...es wurden fünf von den Ricksdorfschen Männern aus den Gesellschaften gethan und überhaupt von uns abgewiesen, den es sind Leute, die nur den *Bruder Nahmen suchen...*« (Unterstreichung im Original, Pfarrarchiv der Brüdergemeinde in Berlin-Neukölln).

20 Der polnische Senior Cassius erklärte in seinem Schreiben vom 23.1.1751 die notwendige Rücksichtnahme auf den preußischen König und besonders auch auf die Lage der Brüder-Unität in Polen, die unter starkem Druck von Seiten der katholischen Kirche stand (Zentralarchiv der EKD, Berlin, sig. 14/39951).

Bücher die *echte* alte Brüder-Unität erneuern wollte. Auch er fand in den böhmischen Exulantengemeinden viele Anhänger, wurde aber von der Breslauer Kammer als Unruhestifter aus Schlesien vertrieben.

Der Name der Brüder-Unität wirkte auf die böhmischen und mährischen Emigranten in der Lausitz, in Sachsen, in Berlin und in Schlesien gleichermaßen anziehend, denn sie verbanden ihn mit dem besten Teil ihrer böhmischen Reformationstradition. An den oft parallel benutzten Namen *Mährische Brüder* oder *Mährische Kirche* als Benennung für eine begehrenswerte Glaubensgemeinschaft mußten sie sich erst gewöhnen. Für die mährischen Exulanten in Herrnhut und für einen Teil der tschechisch sprechenden Emigranten ergab sich diese Benennung aus der Entwicklung der Herrnhuter Gemeinschaft. Aber auch den sonstigen und späteren tschechisch sprechenden Emigranten bereitete der ungewohnte Kirchennamen keine Schwierigkeiten, wenn sie nur festgestellt hatten, daß die Frömmigkeitsart und Lebensordnung der *Mährischen Brüder* ihren Vorstellungen und Sehnsüchten entsprachen.

Edita Sterik, Moravian Brethren, Bohemian Brethren and the Moravian Church

When Bohemians and Moravians went into exile in the eighteenth century they tried to settle in larger groups, to acquire the services of their own ministers and to give their congregational life (within the Lutheran Church) its own distinctive features. In very close proximity to Herrnhut, in Großhennersdorf, a congregation of Bohemian exiles came into being, which had its own minister from May 1726. It identified itself with the Herrnhut Statutes. In the context of the close association between the German-speaking exiles (mostly from Moravia) in Herrnhut and the Czech-speaking exiles (mostly from Bohemia) in Großhennersdorf, the designations *Moravian Brethren* and *Bohemian Brethren* became fixed in the years 1725-1728 for the practical reason of distinguishing between the two groups.

After a breach between the Bohemians in Großhennersdorf and the lady of the manor, nearly 400 Bohemians sought refuge in Herrnhut. Zinzendorf did not succeed in mastering the extremely difficult situation. When the Bohemians were not willing to give way, he denied them the right to be addressed as 'Brother', as provided for in the Herrnhut Statutes. The Bohemian minister Liberda quarrelled with Zinzendorf and among other things pointed out to him that the members of the old Unity of the Brethren had been called *Bohemian Brethren* and not *Moravian Brethren*. Zinzendorf replied, 'Well then, you in Hennersdorf can call yourselves the Bohemian Brethren and we in Herrnhut will call ourselves Moravian Brethren.' This answer was in line with his previous approach, since in calling his settlers Moravian Brethren he had always referred to their nationality, but now this also served to draw a boundary between himself and the unruly Bohemians. The term '*Brüder-Unität*' (Unity of the Brethren) was very attractive to all the Bohemian and Moravian exiles (in Lusatia, in Berlin and in Prussian Silesia), reminding them as it did of the old Bohemian Brethren.

Bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine

359 *Zusammengestellt von Paul Peucker*

Unter Mitarbeit von Dr. Peter Vogt und Dr. Matthias Meyer. Meldungen von Titeln und Belegexemplare für die Bibliographie werden erbeten an: Unitätsarchiv, Postfach 21, 02745 Herrnhut. Email: peucker@archiv.ebu.de. Die Arbeit an dieser Bibliographie wurde abgeschlossen am 30. August 2001.

Abkürzungen:

- TMHS *Transactions of the Moravian Historical Society*. Nazareth, Pennsylvania: Moravian Historical Society.
- UA Unitätsarchiv, Herrnhut.
- UF *Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine*. Königsfeld: Herrnhuter Verlag.

I. Bibliographien, Archivwesen, Buchwissenschaft

1. *Afrikabestände im Unitätsarchiv der Herrnhuter Brüdergemeine*. 4 Tle. in 6 Bde. University of Leipzig Papers on Africa 10–15. Leipzig: Institut für Afrikanistik, 2000. 132, 93, 330, 318 S.
I: Schriftliches Material, Ethnographica, Bilder, Karten. Bearb. von Adam Jones, unter Mitarbeit von Petra Albert, Anja Reimers u. Anja Schrödter.
II: Die in Afrika tätigen Geschwister, Literaturverzeichnis. Bearb. von Adam Jones, unter Mitarbeit von Petra Albert, Anja Reimers u. Anja Schrödter.
III: Das Bildarchiv (Südafrika). Bearb. von Petra Albert, unter Mitarbeit von Adam Jones u. Anja Schrödter.
IV: Das Bildarchiv (Ostafrika), Bearbeitet von Anette Volk, unter Mitarbeit von Adam Jones und Anja Schrödter.
2. »Bibliographie 1999 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen)«. In: *Freikirchen-Forschung* 10 (2000): 512-557.
3. Dühr, Ulrich. »Bibliographie Dietrich Meyer«. In: (13), S. 1133-1149.

4. Durnbaugh, Donald F. »Christopher Sauer – Pennsylvania-Deutscher Drucker. Seine Jugend in Deutschland und seine späteren Beziehungen zu Europa«. In: *Deutschsprachige Kolonialpublizistik am Vorabend der Amerikanischen Revolution. Fünf Beiträge zur Funktion deutscher Drucker und ihrer Periodika*. Hg. von Winfried B. Lerg. Kommunikationsgeschichte, 3. Münster: Lit, 1999. 123–149.
5. Feige, Ingeborg u. Onno Frels. »Bibliografie 1999. Veröffentlichungen kirchlicher Archive, Bibliotheken, Museen«. In: *Kirchliches Buch- und Bibliothekswesen. Jahrbuch* 1 (2000): 269–269.
6. Lerg, Winfried B. »Der Herrnhuter Wanderdrucker Johann Henrich Miller. Eine Kommunikatorbiographie des 18. Jahrhunderts«. In: *Deutschsprachige Kolonialpublizistik am Vorabend der Amerikanischen Revolution. Fünf Beiträge zur Funktion deutscher Drucker und ihrer Periodika*. Hg. von Winfried B. Lerg. Kommunikationsgeschichte, 3. Münster: Lit, 1999. 151–176.
7. Peucker, Paul. »Bibliographie der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine«. In: *UF* 45/46 (1999): 224–233.
8. Peucker, Paul. »»In Staub und Asche«. Bewertung und Kassation im Uni-tätsarchiv 1760–1810«. In: (13), S. 127–158.
9. *Schätze als Alltag. Dokumente aus kirchlichen Archiven und Bibliotheken*. Hg. von Jochen Bepler, Hans Otte u. Thomas Scharf-Wrede. Regensburg: Schnell & Steiner, 2001. [S. 104–105: Herrnhuter Lösungsbüchlein im Uni-tätsarchiv]
10. Sträter, Udo, und Christel Butterweck. »Pietismus-Bibliographie«. In: *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus* Bd. 25 (1999): 288–327.
11. Sträter, Udo, und Veronika Albrecht-Birkner. »Pietismus-Bibliographie«. In: *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus* Bd. 26 (2000): 265–304.
12. Vogt, Peter. »Bibliographie und Diskographie zur Herrnhuter Musik«. In: *UF* 47 (2000): 128–136.

II. Allgemein

13. »*Alles ist euer, ihr aber seid Christi*«. *Festschrift für Dietrich Meyer*. Hg. von Rudolf Mohr. Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, 147. Köln: Rheinland Verlag, 2000. XXII + 1228 S.
14. *Biographical Dictionary of Christian Missions*. Hg. von Gerald H. Anderson. Grand Rapids, Michigan – Cambridge: William B. Eerdmans, 1998. Enthält Beiträge über: Comenius, J. M. Mack, C.G.A. Oldendorp, G. Schmidt, S. Lieberkühn, Fr. Martin, D. Nitschmann, Chr.J. Protten, Chr.M. Rauch, A.G. Spangenberg, M. Stach, Chr.I. la Trobe, D. Zeisberger, Zinzendorf, G.R. Heath, J. Heckewelder, G. Grossmann, H.

- Jaeschke, Tr. Bachmann, Ch. Buchner, W. Weinland, P. Böhler, Fr. Böhnisch, A. Grassmann, Chr. David, J.C. Kleinschmidt, J.L. Dober, J.H. Kilbuck, G. Dalman, J. Haven, P. Braun, M. Hartmann, Chr. Kersten, F. Drebert, A.H. Francke, J. King, F.A. Hagenauer und H.P. Hallbeck.
15. Davis, Chester S. *Moravians in Europe and America 1415-1865. Hidden Seed and Harvest*. Winston-Salem: Wachovia Historical Society, 2000. 74 S. [Neubearb. Aufl. von *Hidden Seed and Harvest*, Winston-Salem 1959 u. 1973).
 16. Dreydoppel Jr., Otto. *Here We Stand. The Moravian Church Among the Churches of the Reformation*. [Bethlehem]: Provincial Women's Board, 1999. 50 S.
 17. Hamilton, J. Taylor und Kenneth G. Hamilton. *Die Erneuerte Unitas Fratrum 1722-1957. Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeine*. Bd. 1: 1722-1857. Übs. von Joachim Haarmann. o.O.: Herrnhuter Verlag, 2001. VIII + 378 S.
 18. *Herrnhuter Architektur am Rhein und an der Wolga*. [Begleitbuch zur Ausstellung im Kreismuseum Neuwied]. Hg. von Reinhard Lahr und Bernd Willscheid. [Neuwied: Kreismuseum], 2001. 134 S.
 19. Hope, Nicholas. *German and Scandinavian Protestantism 1700-1918*. Oxford: Clarendon Press, 1995. S. 238-255: Herrnhut.
 20. Meyer, Dietrich. *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, 1700-2000*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. 175 S.
Umgearbeitete und um 2 Kapitel erweiterte Ausgabe von D. Meyer, »Zinzendorf und Herrnhut«. In: *Geschichte des Pietismus*, Bd. 2. Hg. von M. Brecht u.a., Göttingen 1995, 5-106.
 21. *Moravian History Magazine*. Nr. 17 ([1999]) 32 S.
Inhalt u.a.: Rod Evans, John Amos Comenius; Edna Cooper, Moravian Schools in the 18th Century; Ockbrook Boarding School for Girls and ist Search for a Teacher; Robin Hutton, Olim.
 22. *Moravian History Magazine*. Nr. 18 ([2000]) 32 S.
Inhalt: Marianne Doerfel, Zinzendorf's Boarding Years in Halle; N.L. von Zinzendorf, The Renewal of the Brethren's Church at Herrnhut; Zinzendorf's Visits to England; Arthur Freeman, Zinzendorf's Theology - a Gift to Enable Life; Peter Vogt, Count Zinzendorf and the Ministry of Women.
 23. Peucker, Paul. *Herrnhuter Wörterbuch. Kleines Lexikon von brüderischen Begriffen*. Herrnhut: Unitätsarchiv, 2000. 64 S.
 24. *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*. Hg. von Ulrich Gäbler. Geschichte des Pietismus 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. XII + 605 S.
 25. Schicketanz, Peter. *Der Pietismus von 1675 bis 1800*. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/1. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001. [S. 114-139: Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und die Brüdergemeine]
 26. Shawe, Clarence H. und Edwin W. Kortz (Bearbeitung). *The Spirit of the*

Moravian Church. Bethlehem – Winston-Salem: Moravian Church in America, [1997]. 45 S.

27. Theile, Martin. *Herrnhuter Brüdergemeine und Charismatische Bewegung. Eine Orientierung aufgrund des Denkens von N.L. von Zinzendorf*. Herrnhut: Ev. Brüder-Unität, 2000. 16 S.

28. TMDK. *Transatlantische Moravische Dialog-Korrespondenz*. 20 (November 1999). [Englische Fassung: TMDK. *Transatlantic Moravian Dialogue-Correspondence* 19 (November 1999).

Thema: Zum Millennium und Zinzendorf Jubiläum 2000. Inhalt: Craig D. Atwood, Die Bedeutung Zinzendorfs am Beginn eines neuen Milleniums; Gary Kinkel, Der Schlüssel zu einem authentisch zinzendorfgemäßen Zeugnis im 21. Jahrhundert; Duncan Wood, Ein Neues Lied der Troubadoure Gottes. Das Wesentliche der Brüderkirche über Zinzendorf hinaus; David S. Fischler, Zinzendorf und Papst Johannes Paul II. Ökumenismus und Verheißung Ut Unum Sint; Arthur Freeman, Zinzendorfs Verständnis der Kirche.

29. TMDK. *Transatlantische Moravische Dialog-Korrespondenz*. 21 (Mai 2000). [Englische Fassung: TMDK. *Transatlantic Moravian Dialogue-Correspondence* 20 (May 2000).]

Thema: Zinzendorf im Jahre 2000. Inhalt: Peter Zimmerling, Aspekte zu Zinzendorfs Ehechor-Reden; Henning Schlimm, Mission und Dialog bei Zinzendorf und den Herrnhutern; Walther Günther, Zum Thema Brüdergemeine und Rom; Hartmut Beck, Dem Christozentrismus zu ehren – dem Christomonismus zu wehren; Matthias Meyer, Zur 70-bändigen Zinzendorf-Werkausgabe im Georg Olms Verlag.

30. TMDK. *Transatlantische Moravische Dialog-Korrespondenz*. 22 (November 2000). [Englische Fassung: TMDK. *Transatlantic Moravian Dialogue-Correspondence* 21 (November 2000).

Thema: Die Laien und ihr Amt in der Moravian Church in Nordamerika und weitere Beiträge. Inhalt: Reeder Herrick, Ich meinte eine Stimme zu hören; Betsy Reed Bombick, Ein ganz besonderer Dienst; Josephine Clark, Kleine Missionsaufträge; Gloria Conrad, Das Nagen an meiner Seele; Glenn H. Hertzog, Kein geborener Morave; Deborah Larrimore, Die heilende Hand; Mavis Boyne-Stephenson, Das Laienamts als meine eigene Geschichte; Samuel E. Propson, Die Ostermorgenlitanei als das ökumenisch und liturgisch vielleicht wichtigste Werk Zinzendorfs; Christoph Levin, Das Christuszeugnis des Alten Testaments.

31. TMDK. *Transatlantische Moravische Dialog-Korrespondenz*. 23 (Mai 2001).

Thema: Die Kirche und ihre Einheit. Inhalt: Peter Vogt, Kirche und kirchliche Einheit bei Zinzendorf; Hartmut Beck, Ökumene als Gemeinschaft des Glaubens und praktischen Handelns; Volker Schulz, Einheit der Kirche in der heutigen Unität - Realität oder Fiktion?; Christ Wessels, Die Suche nach Einheit der Provinzen der Moravian Church in Südafrika; Henning Schlimm, Kirche und Einheit - Spannung, Spaltung und Versöhnung im Ostteil der Südafrikanischen Provinz der Brüdergemeine; Urmie Mingo, Die sozialen und diakonischen Herausforderungen der Brüdergemeine in Surinam auf dem Hintergrund der missionstheologischen Gedanken Zinzendorfs; Hellmut Reichel, Die große Freude - gerechtfertigt durch Christus. Zinzendorfs Wiederentdeckung der Kreuzestheologie Luthers; Burkhard Gärtner, Dietrich Bonhoeffer und die Losungen.

32. Ward, W.R. *Christianity under the Ancien Régime, 1648-1789*. New Approaches to European History, 14. Cambridge: University Press, 1999. [S. 112-125: Zinzendorf und die Brüdergemeine]

III. Alte Brüderunität

33. Beck, Hartmut. »Jan Amos Comenius als Christ, Theologe und Bischof der Brüder-Unität«. In: *Beziehungen zwischen Religion (Geisteshaltung) und wissenschaftlicher Umwelt (Theologie, Naturwissenschaft und Musikwissenschaft)*. Hg. von Manfred Büttner, Frank Richter. *Geographie im Kontext*, 5. Frankfurt a.M. [u.a.]: Peter Lang, 1999. 151-155.
34. Blanitzky, Wenzeslaus. *Geschichte der in Schlesien etablierten Hufsitzen. Königsberg 1763*. Hg. von Ditmar Kühne, kommentiert von Edita Sterik. Kulmbach: [Selbstverlag], 2001. 329 S.
35. Büttner, Manfred. »Comenius als Physiker. Seine Stellung innerhalb der Geschichte der christlichen Physik«. In: *Beziehungen zwischen Religion (Geisteshaltung) und wissenschaftlicher Umwelt (Theologie, Naturwissenschaft und Musikwissenschaft)*. Hg. von Manfred Büttner, Frank Richter. *Geographie im Kontext*, 5. Frankfurt a.M. [u.a.]: Peter Lang, 1999. 157-170.
36. Fudge, Thomas A. *The Magnificent Ride. The First Reformation in Hussite Bohemia*. Aldershot [e.a.]: Ashgate, 1998.
37. Hilsch, Peter. *Johannes Hus (um 1370–1415). Prediger Gottes und Ketzer*. Regensburg: Friedrich Pustet, 1999. 327 S.
38. Michel, Gerhard. »Der Haupt-Zweck bey Erziehung und Unterweisung der Jugend«. Johann Friedrich Hähns pietistische Erziehungs- und Schultheorie im Geiste des J.A. Comenius. Ein Beitrag zur Schulerziehung der Pietisten«. In: *Das Kind in Pietismus und Aufklärung. Beiträge des Internationalen Symposiums vom 12.-15. November 1997 in den Franckeschen Stiftungen zu Halle*. Hg. von Josef N. Neumann u. Udo Sträter. *Hallesche Forschungen*, 5. Halle: Franckesche Stiftungen – Tübingen: Max Niemeyer, 2000. 321-331.
39. Rieder, Heinz. *Die Hussiten. Streiter für Glauben und Nation*. Gernsbach: Katz, 1998.
40. Schaller, Klaus. »Das Kind in der Pädagogik des J.A. Comenius (1592-1670)«. In: *Das Kind in Pietismus und Aufklärung. Beiträge des Inter-*

nationalen Symposions vom 12.-15. November 1997 in den Franckeschen Stiftungen zu Halle. Hg. von Josef N. Neumann u. Udo Sträter. Hallesche Forschungen, 5. Halle: Franckesche Stiftungen – Tübingen: Max Niemeyer, 2000. 17-31.

41. Sperling, Walter. »Johann Amos Comenius als Geograph. Sachstandsbericht und Quellenhinweise (Kurzfassung)«. In: *Beziehungen zwischen Religion (Geisteshaltung) und wissenschaftlicher Umwelt (Theologie, Naturwissenschaft und Musikwissenschaft)*. Hg. von Manfred Büttner, Frank Richter. *Geographie im Kontext*, 5. Frankfurt a.M. [u.a.]: Peter Lang, 1999. 171-175.

IV. Zinzendorfzeit (1700-1760)

42. *Allerwegen*. 31 (2000), Heft 38: Driehonderd jaar Zinzendorf.
Inhalt: Helmut Bintz, »Zending volgens Zinzendorf«, 4-10.
»Wat Zinzendorf zelf gezegd heeft: een keus uit zijn geschriften«, 11-31.
Johan Jones, »Zinzendorf en de Surinaamse Broedergemeente van vandaag«, 32-39.
Jaap van Slageren, »De zending en oecumene van Zinzendorf«, 40-45.
43. Atwood, Craig. »The Mother of God's People: The Adoration of the Holy Spirit in the Eighteenth-Century Brüdergemeine«. In: *Church History* 68 (1999): 886-909.
44. *Auf dem Weg zum Dialog der Religionen. Zinzendorfs Begegnungen mit fremden Kulturen und das interreligiöse Gespräch heute. Textsammlung einer Veranstaltung zum 300. Geburtstag von Nikolaus Ludwig von Zinzendorf in Beteiligung der Theologischen Fakultät, der Katholischen Erwachsenenbildung und der Herrnhuter im Zinzendorfhause. Basel, Februar 2000*. Basel: Zinzendorfhause, 2000. 82 S.
Martin H. Jung, »Zinzendorf und das Christentum. Sein Verständnis von Religion«, 3-13.
Dietrich Meyer, »Zinzendorfs Verständnis von Religion, 13-23.
Christoph Rymatzki, »Die Begegnungen Zinzendorfs und der Herrnhuter mit dem Judentum. Jüdische Erfahrungen mit christlicher Mission«, 23-36.
Ernst-Ludwig Ehrlich, »Jüdische Erfahrungen mit christlicher Mission. Die Begegnungen Zinzendorfs und der Herrnhuter mit dem Judentum«, 37-44.
Hannes Müri, »Die Begegnungen Zinzendorfs und der Herrnhuter mit indianischen Völkern. Indianische Erfahrungen mit dem Christentum«, 44-56.
Peter R. Gerber, »Indianische Erfahrungen mit dem Christentum. Die Begegnungen Zinzendorfs und der Herrnhuter mit indianischen Völkern«, 56-67.
45. Bauer, Jiří. *Šlachtic Duchá. k trisému výročíu narodenia Nicolauša Ludwiga Zinzendorfa*. slowakische Übs. aus dem Tschechischen von Tiana Koprdová. Loket: [Selbstverlag], 2000.
46. Benz, Martin. *Wenn der Geist fällt. Das ungewöhnliche Wirken des Heiligen Geistes – einst und jetzt*. Metzingen: Ernst Franz, 1995. 161-163: Zinzendorf und die Herrnhuter.

47. Beyreuther, Erich. *Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Selbstzeugnisse und Bilddokumente. Eine Biographie*. Mit einer Einführung von Peter Zimmerling. Giessen–Basel: Brunnen, 2000, XXIII + 148 S.
Frühere Auflagen: Hamburg: Rororo, 1965 und Stuttgart: Steinkopf, 1975.
48. Beyreuther, Erich. *Studien zur Theologie Zinzendorfs. Gesammelte Aufsätze*. 2. mit Nachbemerkingen und Registern versehene Auflage. Hg. von Erich Beyreuther und Matthias Meyer. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Materialien und Dokumente. Reihe 2, 31. Hildesheim [u.a.]: Georg Olms, 2000. 302 S.
Fotomech. Nachdruck der Ausgabe Neukirchen-Vluyn 1962.
49. Breunlich, Maria, u. Marialuise Mader. »Die Ahnengalerie der Zinzendorfer in der Bibliothek von Schloß Wasserburg – Ein Frühwerk Daniel Grans«. In: *Unsere Heimat. Zeitschrift für Landeskunde von Niederösterreich* 69 (1998): 200-220.
50. Daniel, Thilo. »Die Bedeutung des biographischen Umfeldes für Zinzendorfs Dresdener Unionspläne«. In: *Union – Konversion – Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert*. Hg. von Heinz Duchhardt und Gerhard May. Mainz: Philipp von Zabern, 2000. 267–287.
51. Dithmar, Christiane. *Zinzendorfs nonkonformistische Haltung zum Judentum*. Schriften der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg, 1. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 2000. 335 S.
52. Faull, Katherine M. »Relating Sisters' Lives: Moravian Women's Writings from 18th Century America«. In: *TMHS* 31 (2000) 11-27.
53. Fogleman, Aaron Spencer. »Shadow Boxing in Georgia: the Beginnings of the Moravian-Lutheran Conflict in British North America«. In: *The Georgia Historical Quarterly* 83 (1999): 629-659.
54. Franz, Inog. »Revolutionäre Gemeinschaftsbewegung. Entdeckungen aus der Gründungszeit der Herrnhuter Brüdergemeine«. In: *Diachronie. Das Magazin der Diakonischen Hausgemeinschaften* (2000/2001): 42-46.
55. Freeman, Arthur J. »Count Nicholas Ludwig von Zinzendorf: an Ecumenical Pioneer«. In: *Journal of Ecumenical Studies* 36 (1999): 287-302.
56. Freeman, Arthur J. *Zinzendorfs ökumenische Herzenstheologie*. Übs. von Barbara Reeb. Basel: Friedrich Reinhardt, 2000. 377 S.
57. Geiger, Erika. *Countess Erdmuth Dorothea von Zinzendorf. 300th Anniversary of her Birth*. Übs. von Irene Geiger. [Niesky]: Gudrun Schiewe, 2000. 26 S.
58. Geiger, Erika. *Erdmuth Dorothea Gräfin von Zinzendorf. Die »Hausmutter« der Herrnhuter Brüdergemeine*. Holzgerlingen: Hänssler, 2000. 136 S.

59. Geiger, Erika. »Hast Du aber ein Los für Dich, so schweige ich stille...«. Gedanken zur Frömmigkeit der Erdmuth Dorothea von Zinzendorf«. In: (13), S. 897–918.
60. Geiger, Erika. *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Seine Lebensgeschichte*. Holzgerlingen: Hänssler, 1999; 2. Aufl. 2000. 316 S.
61. Geiger, Gottfried. »Die Publikationsvorhaben des Vierbrüderbundes in Zinzendorfs ersten Jahren als Standesherr von Berthelsdorf-Herrnhut«. In: (13), S. 839–856.
62. Geiger, Gottfried. »Selbst-ständige Ewigkeit«. Beobachtungen zur Tradition und Bedeutung eines christologischen Terminus bei Zinzendorf«. In: *Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Wolfgang Sommer zum 60. Geburtstag*. Hg. von Hans-Jörg Nieden und Marcel Nieden. Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer, 1999. 273-279.
63. Geiger, Gottfried. »Zinzendorfs Katechismus »Gewisser Grund« (1725) als seine »Theologie« in der Frühzeit Herrnhuts«. In: *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus* Bd. 25 (1999): 43-82.
64. Gill, Markus. »Die Zeit der Brüdergemeine auf dem Herrnhag in der Wahrnehmung späterer Generationen«. Hausarbeit zum 2. Theol. Examen. Herrnhut: Predigerseminar der Brüder-Unität, 2000. 53 + (8) S. [Ex. im UA].
65. *Graf ohne Grenzen. Leben und Werk von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf*. Ausstellung im Völkerkundemuseum Herrnhut, Außenstelle des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden, und im Heimatmuseum der Stadt Herrnhut vom 26. Mai 2000 bis zum 7. Januar 2001. Hg. von Dietrich Meyer und Paul Peucker. Herrnhut: Unitätsarchiv – Comeniusbuchhandlung, 2000. VIII + 216 S.
 Inhalt: Teil A: Paul Peucker, »Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Übersicht der wichtigsten Lebensdaten«, 1–9.
 Hans Schneider, »Nikolaus Ludwig von Zinzendorf als Gestalt der Kirchengeschichte«, 10–29.
 Gottfried Geiger, »Die Oberlausitz zur Zeit Zinzendorfs«, 30–31.
 Ulrike Fischer, »Die Entwicklung des Ortes Herrnhut bis 1760«, 32–36.
 Theodor Gill, »Zinzendorf und die Mähren«, 37–42.
 Erika Geiger, »Zinzendorfs Ehen und sein Eheverständnis«, 43–51.
 Albert Frank, »Zinzendorf in Amerika«, 52–54.
 Colin Podmore, »Zinzendorf und England«, 55–59.
 Paul Peucker, »Zinzendorf in den Niederlanden«, 60–64.
 Rudolf Dellsperger, »Zinzendorf und die Schweiz«, 65–69.
 Gvido Straube, »Graf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und Livland«, 70–72.
 Jørgen Bøytler, »Zinzendorf und Dänemark. Zu Zinzendorfs direktem und indirektem Einfluss in Dänemark«, 73–81.
 Hartmut Beck, »Zinzendorfs Missionsmotive und die Anfänge der Mission bis 1760«, 82–88.
 Peter Vogt, »Zinzendorfs Sicht der Ökumene«, 89–95.
 Dietrich Meyer, »Leitmotiv und Provokationen Zinzendorfscher Theologie«, 96–100.
 Anja Wehrend, »Zinzendorfs Musikverständnis«, 101–107.
 Helmut Schiewe, »Die Losungen im Wandel der Zeiten«, 108–112.

- Marianne Doerfel, »Zwischen Jan Amos Comenius und Jean Jacques Rousseau. Erziehung und Glaube bei Zinzendorf«, 113–123.
- Inge Baldauf, »Zinzendorfs Gemeinidee«, 124–136.
- Peter Zimmerling, »Seelsorge in der Gemeinde – Zinzendorf als Seelsorger«, 137–144.
- Dietrich Meyer, »Das Bild Zinzendorfs nach seinem Tod«, 145–151.
- Vernon Nelson, »Johann Valentin Haidt und Zinzendorf«, 152–169.
Teil B: Objektbeschreibungen der Ausstellung.
66. Grotz, Elfriede. *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf*. [Breidenbach-Wolzhausen]: Kinder-Evangelisations-Bewegung in Deutschland, 2000. 27 [Textheft] + 9 S.
67. Günther, Walter. »Nikolaus Ludwig Graf v. Zinzendorf (1700-1760). Ein genialer Außenseiter und Zeuge für die Einheit der Kirche«. In: *Der Johanniterorden in Baden-Württemberg*. H. 102 (2000): 7-12.
68. Hamoen, »Von Zinzendorf en Nederland«. In: *De Hoeksteen. Tijdschrift voor Vaderlandse Kerkgeschiedenis* 30 (2001): 3-15. [über Heerendijk].
69. *Herrnhut im 18. und 19. Jahrhundert. Drei Schriften von Christian David, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und Heinrich Friedrich von Bruiningk*. Mit einer Einführung von Peter Zimmerling. Hg. von Erich Beyreuther und Matthias Meyer. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Materialien und Dokumente R. 2 Bd. XXIV 1-2. Hildesheim [e.a.]: Georg Olms, 2000. 76* + 200, 318 + XVI + 272 + 3 Abb.
Fotomech. Nachdruck von: [Christian David], Beschreibung und zuverlässige Nachricht von Herrnhut..., Leipzig 1735; [Johann Gottlob Seidel, Haupt-Schlüssel zum Herrnhutischen Ehe-Sacrament..., Frankfurt-Leipzig 1755; Heinrich Friedrich von Bruiningk, Ideen im Geiste des wahren Herrnhuthianism, Leipzig 1811.
70. Itterheim, Roland. »Leibsonge in der Brüderunität. Jubiläumsgedenken an Nicolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700-1760)«. In: *Ärzteblatt Thüringen* 11 (2000): 710-713.
71. Jones, George Fenwick. *The Georgia Dutch. From the Rhine and Danube to the Savannah, 1733–1783*. Athens – London: University of Georgia Press, 1992. XI + 364 S.
Auch über die Brüdergemeine in Savannah, Georgia.
72. Jones, George Fenwick. »A Plea for Ecumenical Understanding in Defense of Count Zinzendorf«. In: *TMHS* 31 (2000): 77-80.
Edition eines Schreibens von James Horner an einen unbekanntenen Empfänger, London 7. Jan. 1735. Original im UA.
73. Karels, J.C. »David Brünings (1704–1749). Predikant tussen gereformeerden en herrnhutters«. In: *Documentatieblad Nadere Reformatie* 22 (1998): 123–139.
74. Kiersch, Tilman. »Versöhnung als soteriologische Kategorie bei Zinzendorf«. Examensarbeit zum 2. Theol. Examen. Herrnhut: Predigerseminar der Brüder-Unität, 2000. IV, 77 S.

75. Křížová, Markéta. »Herrnhut: City Upon a Hill in Turbulent Times (Religious and Social Experiment of the Moravian Church«. In: *Urbanistyka. Mięzyczelniana Zeszyty Naukowe Rok v.* (Special Edition for Firth International Conference on Urban History Berlin 30 August - 2 September 2000). Warszawa 2000. 59-64.
76. Lessing, Margit und Birgit Porter-Lessing. *Der Graf, der aus dem Rahmen fiel. Zinzendorf für Kinder*. Basel: Friedrich Reinhardt Verlag & Herrnhut: Comenius-Buchhandlung, 2000. 124 S.
77. Lewis, A.J. *Zinzendorf, the Ecumenical Pioneer. A Study in the Moravian Contribution to Christian Mission and Unity*. Bethlehem – Winston-Salem: Moravian Church: [1999]. 208 S. [Fotomech. Nachdruck der Ausgabe London 1962].
78. Masuch, Herbert. *So machten sie es! Das Erfolgsgeheimnis dynamischer Christen*. Bd. 1. Metzingen/Württ.: Ernst Franz – Scheeßel: GBU-Verlag, 1994. S. 68-84: Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf.
79. Meyer, Dietrich. »Kirche und Geist bei Zinzendorf«. In: *Rezeption und Reform. Festschrift für Hans Schneider zu seinem 60. Geburtstag*. Hg. von Wolfgang Breul-Kunkel u. Lothar Vogel. Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte, 5. Darmstadt – Kassel: Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung, 2001. 295-308.
80. Meyer, Matthias. »Zinzendorf-Jubiläum 2000«. In: *Evangelische Orientierung. Zeitschrift des Evangelischen Bundes* (2000) H. 2. 10-11.
81. Mihan, Volker. »Die Brüdergemeinde Kleinwelka in ihrem Verhältnis zu den Sorben im 18. Jahrhundert«. Examensarbeit zum 2. Theol. Examen. Herrnhut: Predigerseminar der Brüder-Unität, 2000. 40 + XVI S. [Ex. im UA]
82. Miller, Eloise Bassett. *James Burnside. Moravian Missionary and Pennsylvania Assemblyman*. Bethlehem: Historic Bethlehem Partnership, 1998. III + 108 S.
83. Nelson, Vernon H. »The »Geistliche Gedichte« of Zinzendorf and the Brüder-Unität 1745–1748«. In: (13), S. 827–838.
84. Nelson, Vernon H. »John Valentine Haidt: His Life and Work«. In: *Der Reggeboege. Journal of the Pennsylvania German Society* 33 Nr. 1&2 (1999): 18-25.
85. Overduin, Jan. *Graaf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Een hernbuter in Holland*. Zeist: Zeister Zendingsgenootschap, 2000. 24 S.
86. Pagel, Arno. *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Leben und Wirken*. Lahr: Johannis, 2000. 78 S.
87. Petzoldt, Klaus. *Der unterlegene Sieger. Valentin Ernst Löscher im absolutistischen Sachsen*. Leipzig: Ev. Verlagsanstalt, 2001. 229 S.

88. Peucker, Paul M. »»Onder den glimpigen naam van de Boheemse en Moravische Kerk«. De acceptatie van de herrnhutters in de Nederlanden als Moravische Broeders«. In: *50 Jaar Neerlandistiek in Moravië. 50 Let Nederlandistiki na Moravě*. Hg. von Leopold R.G. Decloedt [u.a.]. Brüner Beiträge zur Germanistik und Nordistik, XIII, Sonderheft. Brno: Masarykove Univerzita, 1999. 161-173.
- Über die Akzeptanz der Herrnhuter in den Niederlanden als Mährische Brüder. Vortrag einer Tagung über tausend Jahre Beziehungen zwischen Mähren und den Niederlanden, Brno und Olomouc 23.-26. Oktober 1997. Auf Tschechisch: »Pod zářivým jménem české a moravské církve«. Přijmutí ochranovských v Nizozemí jako moravských bratrů«, ibidem, S. 175-186.
89. Peucker, Paul. »Was geschah mit Zinzendorfs »Grünen Büchern«? Ein Fund in den Beständen des Unitätsarchivs«. In: *Rezeption und Reform. Festschrift für Hans Schneider zu seinem 60. Geburtstag*. Hg. von Wolfgang Breul-Kunkel u. Lothar Vogel. Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte, 5. Darmstadt – Kassel: Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung, 2001. 309-321.
90. Pfister, Ulrich. »Reformierte Sittenzucht zwischen kommunaler und territorialer Organisation : Graubunden, 16.-18. Jahrhundert«. In: *Archiv für Reformationsgeschichte* 87 (1996): 287-333.
91. Philipp, Guntram. »Zinzendorf, Nikolaus Ludwig Graf von. Stifter der Brüdergemeine/Brüderunität«. In: *Ostdeutsche Gedenktage 2000. Persönlichkeiten und historische Ereignisse*. Bonn: Kulturstiftung der deutschen Vertriebenen, 1999. 95-102.
92. Podmore, Colin. »The Moravians and the Evangelical Revival in England: 1738-1748«. In: *TMHS* 31 (2000): 28-45.
93. Pryor, Tracy. *Study Guide for an Ecumenical Theology of the Heart*. Bethlehem: Interprovincial Board of Communication. Moravian Church in America, 2001. 48 S. [siehe Nr. 55]
94. Reichel, Hellmut. »David Nitschmann. Syndikus und erster Archivar der Brüdergemeine, ein lebendiger Zeuge und treuer Bewahrer«. In: (13), S. 857-896.
95. Schneider, Hans. »Eine unbekannte Jugendschrift Zinzendorfs«. In: (13), S. 797-825.
96. Schneider, Rolf. »Medaillen erzählen: Nikolaus Ludwig Graf Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine«. In: *Münzen & Papiergeld. Zeitschrift für Münzen, Medaillen & Papiergeld*. (Juli/August 2000) 134-137.
97. Schneider-Böklen, Elisabeth. »Henriette Luise von Hayn (1724-1782)«. In: *UF* 45/46 (1999): 73-102.
98. Sensbach, Jon F. »Race and the Early Moravian Church: a Comparative Perspective«. In: *TMHS* 31 (2000): 1-10.

99. Slageren, Jaap van. »Driehonderd jaar Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf«. In: *Wereld en Zending. Oecumenisch tijdschrift voor missiologie en missionaire praktijk, voor Nederland en België*. 29 (2000): 3-12.
100. Stead,-Geoffrey. »Moravian Spirituality and its Propagation in West Yorkshire during the Eighteenth-Century Evangelical Revival«. In: *Evangelical-Quarterly*. 71 (1999): 233-259.
101. Stempel, Hermann-Adolf. »Zinzendorfs religionspädagogische Ansätze in den »Kinder-Reden«. In: *Spurensuche. Beiträge zur Geschichte christlich-pädagogischer Praxis von der Alten Kirche bis zum 20. Jahrhundert. Festschrift für Hermann-Adolf Stempel (1934-1996)*. Hg. von Günter Ruddat. Bochum: Ev. Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe, 1999. 69-83.
Wiederabdruck nach *Unitas Fratrum* 18 (1986): 38-52.
102. *Suriname Zending* (2000) Nr. 3.
Inhalt: [Anonym]: Zinzendorf: een man met een missie, 4-7.
Paul Peucker, Zinzendorf in Nederland, 10-12.
J. Verkuyl, Het visioen van Herrnhut, 13-14.
Theodor Gill, Het geheim van Herrnhut, 15-16.
103. Theile, Martin. *Offen und verbindlich. Anstöße für unseren Glauben aus dem Denken von Nikolaus Ludwig von Zinzendorf*. Basel – Herrnhut: Reinhardt & Comeniusbuchhandlung, 2000. 86 S.
104. Vogt, Peter. »The Circulation and Transformation of Ideas about the Church in the Transatlantic World: The Case of German Immigrant Groups in Eighteenth-Century Pennsylvania«. International Seminar on the History of the Atlantic World, 1500-1800. Working Paper No. 00-15. Cambridge, MA: Harvard University 2000.34 S.
105. Vogt, Peter, »Herrnhuter Schwestern der Zinzendorfzeit als Predigerinnen«. In: *UF* 45/46 (1999): 28–60.
106. Wallmann, Johannes. »Der Grenzüberschreiter. Vor 300 Jahren wurde Nikolaus von Zinzendorf geboren«. In: *Evangelische Kommentare. Monatsschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft* 33 (2000) H. 5, 18-20.
107. Weigelt, Horst. *Geschichte des Pietismus in Bayern. Anfänge - Entwicklung - Bedeutung* Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 40. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. S.257-302: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine.
108. Wenz, Gunther. *Ergriffen von Gott. Zinzendorf, Schleiermacher und Tholuck*. München: Herbert Utz, 2000. 174 S.
109. Zimmerling, Peter. »Christus im Herzen – Christus für die Welt. Zum 300. Geburtstag von Nikolaus Ludwig und Erdmuth Dorothea von

- Zinzendorf«. In: *Diachronie. Das Magazin der Diakonischen Hausgemeinschaften* (2000/2001): 36-42.
 Auch in: *Theologische Beiträge* 31 (2000): 310-321.
110. Zimmerling, Peter. *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine. Geschichte, Spiritualität und Theologie*. Holzgerlingen: Hänssler, 1999. 206 S.
111. Zimmerling, Peter. »Zinzendorfs Bild der Frau«. In: *UF* 45/46 (1999): 9–27.
112. *Zinzendorf 300. Geburtstag. »Wir wolln uns gerne wagen«. Nikolaus Graf Zinzendorf als Begründer der Ökumene. 11.-13. Februar 2000 in der Evangelischen Akademie Bad Boll. Protokolldienst 10/2000*. Bad Boll: Evangelische Akademie, 2000. 77 + (6) S.
 Inhalt: Klaus Engelhardt, »Zinzendorf als Vater der Ökumene«, 4-12.
 Helmut Bintz, »Kreuzestheologie und Ökumene bei Zinzendorf«, 16-23.
 Thilo Daniel, »Bemerkungen zu Zinzendorfs theologischer Jugendentwicklung«, 24-30.
 Peter Zimmerling, »Zinzendorfs Tropenlehre«, 31-42.
 Martin Theile, »Zinzendorf zwischen Charisma und Institution«, 43-55.
 Theodor Marx, »Zinzendorfs Botschaft von der Einheit«, unpag.
113. Zinzendorf, N.L. von. *Alles zu Liebe tun in der Freiheit. Zitate von Graf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760)*. Hg. von Peter Zimmerling. Basel – Herrnhut: Reinhardt Verlag – Comeniusbuchhandlung, 2000. 116 S.
114. Zinzendorf, N.L. von. *Er der Meister, wir die Brüder. Eine Auswahl seiner Reden, Briefe und Lieder*. Hg. von Dietrich Meyer. Giessen – Basel: Brunnen, 2000. XX + 356 S.
115. Zinzendorf, N.L. von *Führ uns an der Hand*. Giessen – Basel: Brunnen, 2000. 16 S. [Zinzendorflieder].

V. Zeit der Ortsgemeinde (1760-1900)

116. Aschoff, Peter. *Die Kirche im Leben und Werk von Gottfried Thomasius (1802-1875)*. Die Lutherische Kirche – Geschichte und Gestalten, 21. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999. S. 126-129: Gemeingeist bei Schleiermacher und Zinzendorf.
117. Beck, Hartmut. »Herrnhuter in aller Welt und deren Verhältnis zu anderen Kirchen und Menschen und zur Wissenschaft unterschiedlicher Disziplinen«. In: *Beziehungen zwischen Religion (Geisteshaltung) und wissenschaftlicher Umwelt (Theologie, Naturwissenschaft und Musikwissenschaft)*. Hg. von Manfred Büttner, Frank Richter. Geographie im Kontext, 5. Frankfurt a.M. [u.a.]: Peter Lang, 1999. 31-40.

118. DeVine, Mark. »Friendship and the Cradle of Liberalism: Revisiting the Moravian Roots of Schleiermacher's Theology«. In: *Churchman* 112 (1998): 339-356.
119. Fischer, Hermann. *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*. München: Beck, 2001. 167 S.
120. Gestrich, Andreas. »German Religious Emigration to Russia in the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries: Three Case Studies«. In: *In Search of Peace and Prosperity. New German Settlements in Eighteenth-Century Europe and America*. Hg. von Hartmut Lehmann, Hermann Wellenreuther u. Renate Wilson. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2000. 77-98.
Über die Brüdergemeine Sarepta (79-85), die Mennoniten (86-92) und chiliastische Pietisten (92-97) in Russland.
121. *Gian Battista Frizzoni (1727-1809): ein Engadiner Pfarrer und Liederdichter im Zeitalter des Pietismus*, Hg. von Holger Finze-Michaelsen in Zusammenarbeit mit Gion Guadenz-Ganzoni u. Hans-Peter Schreich-Stuppan. Chur: Verlag Bündner Monatsblatt, 1999. 238 S.
122. Killough, Mary. »The Tank Family of Green Bay«. In: *Voyageur. Northeast Wisconsin's Historical Review* 17 (2000): 26-32.
123. Landrock, Dieter. »Peter Paulson. Ein Uhrmacher der Herrnhuter Brüdergemeine«. In: *Deutsche Gesellschaft für Chronometrie. Jahresschrift* 40 (2001): 23-28.
124. Loosli-Locher, Annemarie. »Katharina Riegel-Stamm, 1844-1930: Missionarin, genannt »Wippelkätter««. In: *Frauen über Frauen. 21 Schaffhauserinnen im Porträt*. Schaffhausen: Meier Buchverlag, [2001]. 84-91.
Katharina Riegel war 1877-1900 Missionarin in Grönland.
125. Menzel, Claudia. »Die Krise am Theologischen Seminar der Brüder-Unität in Barby in den 1780er Jahren (bis 1789). Auseinandersetzungen um das Bildungskonzept«. Unveröff. Diplomarbeit Kirchengeschichte, Leipzig: Universität, 2001. 54 S. [Ex. im UA]
126. Mettele, Gisela. »Bürgerinnen und Schwestern – Weibliche Lebensentwürfe in (bürgerlicher) Gesellschaft und (religiöser) Gemeinschaft im 19. Jahrhundert«. In: *UF* 45/46 (1999): 113-140.
127. Osten-Sacken, Harald von der. *Segensspuren im Baltikum. Von den Anfängen der Inneren Mission in Kurland*. Marburg: Wenzel-Verlag, 2001. 176. [S. 20-46: Der Einfluss Herrnhuts in Kurland].
128. Peucker, Paul. »»Gegen ein Regiment von Schwestern« – Die Änderungen nach Zinzendorfs Tod«. In: *UF* 45/46 (1999): 61-72.
129. *Records of the Moravians in North Carolina*. Vol. XII 1856-1866. Hg. von C. Daniel Crews und Lisa D. Bailey. Raleigh: Division of Archives and History, 2000. XVI + S. 6211-6765.

130. Rice, Christian und Robin A. Clouser. »Goethe's View of Moravianism in »Bekenntnisse einer schönen Seele«. In: *UF* 45/46 (1999): 193–205.
131. Sommer, Elisabeth W. *Serving Two Masters. Moravian Brethren in Germany and North Carolina, 1727–1801*. Lexington: University Press of Kentucky, 2000. xvii + 234 S.
132. Stapleton, Darwin H. »Introducing... Clean Water«. In: *American Heritage of Invention & Technology* 14/3 (1999): 24–35.
Über den brüderlich erzogenen Ingenieur und Architekten Benjamin Henry Latrobe (1764–1820) und seine Rolle bei der Anlegung der Wasserleitung in Washington.
133. Straube, Gvido. *Latvijas brāļu draudzes diārijs (jaunākais noraksts) jeb Hernhūtiēšu brāļu draudzes vēsture Latvijā*. Riga: SIA »NIMS«, 2000. 317 S.
134. Stuber, Christine. »Eine fröhliche Zeit der Erweckung für viele«. *Quellenstudien zur Erweckungsbewegung in Bern 1818-1831*. Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, 69. Bern [e.a.]: Peter Lang, 2000. 391 S. [zahlreiche Hinweise auf die Brüdergemeinde]
135. Vormeland, Jostein. *Otto Tank: Pioneren fra Rod herregård*. Oslo: Genesis, 1999. 122 S.
136. Wallmann, Johannes. »Separatisten, Pietisten, Herrnhuter? Goethe und der kirchliche Pietismus in Frankfurt am Main«. In: *Rezeption und Reform. Festschrift für Hans Schneider zu seinem 60. Geburtstag*. Hg. von Wolfgang Breul-Kunkel u. Lothar Vogel. Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte, 5. Darmstadt – Kassel: Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung, 2001. 379-398.
137. Weigelt, Horst. »Die Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine und die Wirksamkeit der Deutschen Christentumsgesellschaft im 19. Jahrhundert«. In: *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*. Hg. von Ulrich Gäbler. Geschichte des Pietismus 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. 112-149.

VI. Zeit nach 1900

138. Baldauf, Inge. »»Wir kommen!« – Frauendienst in der Brüdergemeine im 20. Jahrhundert, dargestellt am Beispiel der Gemeindedienerin Magdalena Kücherer, geb. Beck«. In: *UF* 45/46 (1999): 164–192.
139. Gärtner, Burkhard. »Dietrich Bonhoeffer und die Losungen«. Breklumer Vorträge, 18. Breklum: Aktions- und Besinnungszentrum, 2000.
140. Küchler, Heidrun. »Herrnhut – Nest – Weltstadt«. In: *Nach-Lese [der Evangelischen Akademie Berlin-Brandenburg]* 3 (1994): 12–16.
Begegnung mit dem anderen Deutschland. Deutsche Literatur und Lebenserfahrung zwischen

Kriegsende und Wende. Dokumentation der Tagung »Nest im Kopf« (Beate Morgenstern) vom 14.–15. Mai 1993.

141. Meyer, Dietrich. »Bericht über das Zinzendorfjubiläum«. In: *Freikirchen-Forschung* 10 (2000): 334-336.
142. Meyer, Matthias. »Dietrich Bonhoeffers Impulse durch Zinzendorf und die Brüdergemeinde«. In: (13), S. 919–857.
143. Silomon, Anke. »Schwerter zu Pflugscharen«. *Die Friedensarbeit der evangelischen Kirchen in der DDR im Rahmen der Friedensdekaden 1980 bis 1982*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. XI + 398 S.
Mit Hinweisen auf Herrnhut und die von der Firma Dürninger hergestellten Aufnäher.
144. Töpelmann, Sigrid. »Entstehung und Verortung des Buches von Beate Morgenstern »Nest im Kopf«. In: *Nach-Lese [der Evangelischen Akademie Berlin-Brandenburg]* 3 (1994): 3-11.
Begegnung mit dem anderen Deutschland. Deutsche Literatur und Lebenserfahrung zwischen Kriegsende und Wende. Dokumentation der Tagung »Nest im Kopf« (Beate Morgenstern) vom 14.–15. Mai 1993.

VII. Mission und (ehemalige) Missionsgebiete

145. Arnold, Bernd. »Zur Erschließung ethnologischer Materialien Herrnhuter Missionare durch Mitarbeiter des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden«. In: *Tribus. Jahrbuch des Linden-Museums*. Bd. 48. Stuttgart: Linden-Museum, 1999. 41-48.
146. Augustin, Stephan. »Elise Kootz-Kretschmer – Missionarsfrau und Ethnologin der Safwa«. In: *UF* 45/46 (1999): 152–163.
147. Augustin, Stephan. »Zur Geschichte ethnographischer Erkundungen bei den Kalmyken im Missionsgebiet der Evangelischen Brüder-Unität (Herrnhuter Mission) an der unteren Wolga«. In: *Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden* 50 (1999): S. 217-240.
148. Bintz, Helmut. »Zinzendorfs Missionstheologie«. In: *Freikirchen-Forschung* 10 (2000): 51-63.
149. *Contact Points. American Frontiers from the Mohawk Valley to the Mississippi, 1750-1830*. Hg. von Andrew R.L. Cayton u. Fredrika J. Teute. Chapell Hill – London: University of North Carolina, 1998. X + 390 S.
150. Crews, C. Daniel. *Faith and Tears. The Moravian Mission Among the Cherokee*. Winston-Salem: Moravian Archives, 2000. 60 S.
151. *The Dansbury Diaries. Moravian Travel Diaries 1748 of the Reverend Sven Roseen and others in the area of Dansbury, now Stroudsburg, Pa.* Übs. von William N. Schwarze und Ralf Ridgway Hillmann. Camden, Maine: Picton Press, 1994. XVIII + 274 S. [Neuausgabe der Auflage 1939]

152. Doerfel, Marianne. »Mission im Himalaya: Herrnhuter unter Buddhisten gestern und heute«. In: (13), S. 959–990.
153. Edwards, Bill. »The Fate of an Aboriginal Cricketer: When and Where Did Dick-a-Dick Die?«. In: *Australian Aboriginal Studies*, (1999): Nr. 2, 59–61.
Dick-a-Dick war ein bekannter Aboriginal Cricketspieler, der 1870 in der Missionsstation Ebenezer starb.
154. Edwards, Bill. »Moravian Missionaries to Aboriginal Australia, Part I: Who were the Moravians?«. In: *Church Heritage* [Australien], 11 (2000): 223–237.
155. Edwards, Bill. »Moravian Missionaries to Aboriginal Australia, Part 2: Victoria and South Australia«. In: *Church Heritage* [Australien], 12 (2001): 41–63.
156. Exalto, John. »Standbeeld voor Georg Schmidt«. In: *Zuid-Afrika. Onafhankelĳk Maandblad* 77 (2000): 128–129.
157. *The Genadendal Diaries. Diaries of the Herrnhut Missionaries H. Marsveld, D. Schwinn and J.C. Kühnel*, Vol. II (1795–1796). Hg. von H.C. Bredekamp und H.E.F. Plüddemann. Übs. von A.B.L. Flegg. Bellville: University of the Western Cape Institute for Historical Research, 1999. 198 S.
158. Hertzsch, Johanna, »Die Tätigkeit des Missionars Hans Peter Hallbeck in Südafrika (1817–1840)«. Unveröff. wissenschaftliche Hausarbeit zur ersten Staatsprüfung für das Amt des Studienrats im Fach Geschichte, Berlin 1999. 102 S. [Ex. im UA]
159. Hills, Archie Chalmers. »David Zeisberger (1721–1808): His Missionary Labours amongst the Red Indians of New York, Pennsylvania, Ohio, Michigan and southern Ontario, North of Lake Erie«. Unveröff. MA-Thesis [ohne Angabe der Ausbildungsstätte], 2000. 85 S. [Ex. im UA]
160. *Informationsbrief*, Hg. von Evangelisches Missionswerk in Südwestdeutschland, 8 (1999).
Thema: Südafrika. Kirche und Landreform in Südafrika. Inhalt: Angelika Weber, Zur Landreform in Südafrika; Christoph Reichel, Ansätze zu einer »Schwarzen Theologie des Landes«; Angelene Swart, Eine Liturgie aus Südafrika zum Thema Land; Christoph Reichel, Die Kirchen und ihr Land; Henning Schlimm, Die Geschichte des Landerwerbs der Moravian Church in Südafrika; Jacobus Wynand u. Crystal Jannecke, Der Fortgang der Landreform in der Moravian Church in Südafrika; Das Genadendal Protokoll; Henning Schlimm, Die Rückkehr der Mfengu nach Clarkson; Karel Th. August, Moravian Hill – unsere Kathedrale in der Mutterstadt; Ferdinand Engel, Die Rooibospflanzerkooperative in Wupperthal.
161. Jabini, Franklin. *Het kruis voor een kankantri. Een beknopt overzicht van de Surinaamse kerkgeschiedenis*. Paramaribo: Evangelische Boekhandel »De Christen«, 1999. 202 S.
162. Jenz, Felicity. »The Moravian-Run Ebenezer Mission Station in North-Western Victoria: a German Perspective«. Unveröff. Masters of

- Arts Thesis, University of Melbourne, Department of German and Swedish Studies, 1999. viii + 146 S. [Ex. im UA]
163. Krieger, Martin. *Kaufleute, Seeräuber und Diplomaten. Der dänische Handel auf dem Indischen Ozean (1620-1868)*. Wirtschafts- und Sozialhistorische Studien, 8. Köln [e.a.]: Böhlau, 1998. [auch über die Herrnhuter in Brüdergarten und den Nikobaren]
164. Křížová, Markéta. »Apoštol Indiánů. David Zeisberger, bratrský misionář v Severní Americe«. In: *Dějiny A Současnost* 6 (2000): 16-21.
165. Křížová, Markéta. »Los intentos des establecer una colonia Morava en el Caribe (siglo XVIII)«. In: *Ibero-Americana Pragensia, Supplementum* 8 (2000): 91-97.
166. Lampe, Armando. *Mission or Submission? Moravian and Catholic Missionaries in the Dutch Caribbean During the 19th Century*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. 244 S.
167. Marx, Samuel Benno, und Grace Hoppe Marx. *Marx – Twain. The Story of Early Moravian Medical Missions in North-Eastern Honduras and Nicaragua*. [Winston-Salem]: Selbstverlag, 1999. 225 S.
168. Mason, John. »The Influence of Moravian Missionary Thought on Leaders of the Modern Missionary Movement from England, 1792 to c. 1800«. Position Paper 18a. Cambridge: Currents in World Christianity Project, o.J. 29 S. [Ex. im UA].
169. Mason, John. »Moravian Connections with Evangelical Calvinists During the Missionary Awakening in England, 1700 to 1790«. Position Paper 3. Cambridge: Currents in World Christianity Project, o.J. 33, 2 S. [Ex. im UA].
170. Meier, Gudrun. »Drei Frauen im Himalaya – Beruf und Berufung«. In: *UF* 45/46 (1999): 141–151.
171. Meier, Gudrun. »Emancipation Day auf den Virgin Islands in der Karibik. Impressionen aus Historie und Gegenwart«. In: *Kleine Beiträge aus dem Staatlichen Museum für Völkerkunde Dresden* 17 (1999): 55-60.
172. Merritt, Jane T. »Metaphor, Meaning, and Misunderstanding. Language and Power on the Pennsylvania Frontier«. In: *Contact Points. American Frontiers from the Mohawk Valley to the Mississippi, 1750–1830*. Hg. von Andrew R.L. Cayton und Fredrika J. Teute. Chapel Hill – London: University of North Carolina Press, 1998. 60-87.
173. Mulholland, Kenneth B. »Moravians, Puritans, and the Modern Missionary Movement«. In: *Bibliotheca sacra* 156 (1999): 221-232.
174. Nielsen, W. Sigurd. *The Twin Blossom of the Pear Tree Bears Fruit. The History of the Moravian Church Eastern Province in South Africa*. o.O. 1999. 499 S.

175. Oldendorp, Christian Georg Andreas. *Historie der caribischen Inseln Sanct Thomas, Sanct Crux und Sanct Jan, insbesondere der dasigen Neger und der Mission der evangelischen Brüder unter denselben. Erster Teil. Kommentierte Ausgabe des vollständigen Manuskriptes aus dem Archiv der Evangelischen Brüder-Unität Herrnhut*. Hg. von Gudrun Meier [u.a.]. *Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden*, 51. Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung, 2000. 764 + XXXVIII S.
176. Plaisier, K.J. »Evangelieverkondiging door zendelingen van de Evangelische Broedergemeente te Zeist onder de bosnegers in Suriname. Een beschrijving vanuit de periodieken (1798-1880)«. Unveröff. Doctoraalscriptie Universiteit Utrecht, 1999.
177. Raalte, Jan van. *Zoektocht naar vrede voor de stad. Over de betekenis van de stadszending in Paramaribo sinds 1869*. Paramaribo: Stadszending der Evangelische Broedergemeente, 1999. 105 S.
178. Sabathy-Judd, Linda. *Moravians in Upper Canada: The Diary of the Indian Mission of Fairfield on the Thames 1792-1813*. Translated from the Original German Script and Edited with an Introduction by Linda Sabathy-Judd. Publications of the Champlain Society, 62. Toronto: The Champlain Society, 1999. lxxiv + 563 + xx S.
179. Schalkwijk, L.F.M. »Een proeve van experimentele participatie. De bijdrage van de Jeugdevangelisatiegroep van de Stadszending aan het werk van de Evangelische Broedergemeente in Suriname (1976-1985)«. Unveröff. doctoraalscriptie Universität Utrecht, 1999.
180. Schwarze, Edmund. *History of the Moravian Missions Among Southern Indian Tribes of the United States*. [With a new Index by Joanne Fix and Rose Stauber]. Fotomech. Nachdruck der Ausgabe Bethlehem 1923. Grove, Oklahoma: Stauber Books, 1999. 344 S.
181. Timmel, Barbara. »Herrnhuter Missionierung und Kulturwandel an der Mosquitoküste Nicaraguas. Die Erweckungsbewegung von 1881/82«. Unveröff. Magisterarbeit Universität Leipzig, Institut für Ethnologie, 1999. 86 S.
182. Ulbricht, Horst. »Zum Beispiel Elisabeth Weber – Die Frauen in den ersten Jahren der Karibik-Mission«. In: *UF* 45/46 (1999): 103–112.
183. Wessel, Carola. »We Do Not Want to Introduce Anything New«. Transplanting the Communal Life from Herrnhut to the Upper Ohio Valley«. In: *In Search of Peace and Prosperity. New German Settlements in Eighteenth-Century Europe and America*. Hg. von Hartmut Lehmann, Hermann Wellenreuther u. Renate Wilson. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2000. 246-262.

184. Wilhjelm, Henrik. »Brødremissionen i Grønland 1733-1900«. In: *Den grønlandske Kirkesag* Nr. 136 (Febr. 2000): 5-17.
185. Wilhjelm, Henrik. »Brødremissionens overgivelse. Udviklingen i og omkring brødremissionen i Grønland 1850-1900«. In: *Tidsskriftet Grønland* (2000): 203-244.
186. Zamuel, Hesdie. *De missionaire gemeente. Pleidooi voor behoud van het missionaire elan van de christelijke gemeente in de 21ste eeuw*. Publikaties van het Theologisch Seminarie der EBSG, 3. Paramaribo: Theologisch Seminarie, 1997.
187. Zamuel, Hesdie. *De zending der kerk. Een leesboek voor belangstellende gemeenteleden over de roeping van de kerk in de wereld*. Publikaties van het Theologisch Seminarie der EBSG, 2. Paramaribo: Theologisch Seminarie, 1997. III + 72 S.
188. Zeisberger, David. *History of the Northern American Indians*. Hg. von Archer Butler Hubert u. William Nathaniel Schwarz. Fotomech. Neuausgabe der Ausgabe Columbus, Ohio (1910), Lewisburg, Pennsylvania: Wennawoods Publishing, 1999. II + 189 S.

VIII. Liturgie, Musik, Verfassung

189. Atwood, Craig. »The Joyfulness of Death in Eighteenth-Century Moravian Communities«. In: *Communal Societies. Journal of Communal Studies Association* 17 (1997): 39-58.
190. Bunnars, Christian. »Pietismus und Musik im 18. Jahrhundert. Eine Problemskizze«. In: *UF 47* (2000): 1-12.
191. Burcaw, Robert T. *Discovering the New Moravian Book of Worship*. o.O.: Interprovincial Women's Board of the Moravian Church, 1995. 48 S.
192. Caldwell, Alice. »Zwischenspiele im Herrnhuter Choralgesang«. In: *UF 47* (2000): 107-120.
193. Crews, C. Daniel. *Confessing Our Unity in Christ. Historical and Theological Background to »The Ground of the Unity«*. 2. Aufl. Winston-Salem: Provincial Elders Conference, 2000. 38 S.
194. Crews, Daniel. »Die Stellung der Musik im gottesdienstlichen Leben der Brüdergemeine«. In: *UF 47* (2000): 12-28.
195. Crews, C. Daniel. *Zinzendorf: The Theology of Song*. Winston-Salem: Moravian Archives & Moravian Music Foundation, 1999. 19 S.
196. Dohm, Burkhard. »Des Blutes Licht-Tinctur. Alchemistische Konzepte in Herrnhutischer Poesie«. In: *Künste und Natur in Diskursen der Frühen Neuzeit*. Hg. von Hartmut Laufhütte. Tl. 2. Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 35. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000. 1171-1182.

- Dargestellt an Hand eines Liedes »O Du wunderschönes Lamm« von Marianne Ringold (HG 2144).
197. Frack-Kevin, C. »A Moravian perspective on Holy Communion.« In: *The Lord's Supper*, Scottsdale, Penn: Herald Press, 1997. 225-230, 326.
 198. Frank, Albert. »Johann Christian Bechler«. In: *UF* 47 (2000): 83-88.
 199. Hartmann, Andrea. »Musik zu den Festtagen der Brüdergemeine 1759 - 1800«. In: *UF* 47 (2000): 29-40.
 200. Hauptert, Thomas J. »The Moravian Lebenslauf. An Outmoded Tradition or Present-Day Opportunity?«. In: *The Moravian* (April 2001): 15-17.
 201. Hose, Susanne. »»Für die Stunde meines Begräbnisses«: Zur kommunikativen Funktion von Lebensgeschichten in der Herrnhuter Brüdergemeine«. In: *Lētopis* 47 (2000) 2, 80-94.
 202. Knouse, Nola Reed. »Die *Moravian Music Foundation* und brüderische Musikforschung in Amerika«. In: *UF* 47 (2000): 121-127.
 203. Knouse, Nola Reed. »Not to Glory, But to Serve:« The Musical Gifts of Johann Friedrich Peter«. In: *UF* 47 (2000): 41-60.
 204. Kümmerle, Julian. »Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und die Dichtung im 12. Angang des Herrnhuter Gesangbuchs«. In: *Freikirchen-Forschung* 10 (2000): 429-443.
 205. *Liedbundel voor kerk en huis*. [o.O.:] Evangelische Broedergemeente in Nederland, [2000]. 73 S.
 206. *Lieder – Liederer – Songs – Písň. Christus im Herzen – Christus für die Welt*. Herrnhut: Evangelische Brüder-Unität, 2000. unpag. [Liederheft zum Zinzendorfjubiläum].
 207. Lost, Christine. »Das Leben als Dienst und Lehre«. In: *Mitteilungen & Materialien. Zeitschrift für Museum und Bildung* 53 (2000): 24-36. [Über die Lebensläufe als Quellengattung].
 208. Meyer, Dieter. »Christian Gregor als Kantor, Liederdichter und Bischof der Brüdergemeine«. In: *UF* 47 (2000): 61-82.
 209. Peter, Johann Friedrich. *Six String Quintets for two violins, two violas and violoncello*. Vol. I: Quintet 1 in D Major, Quintet 2 in A Major. Winston-Salem – Bethlehem: Moravian Music Foundation, 1999.
 210. Peucker, Paul. »De gebedswacht in de geschiedenis van de Broedergemeente«. In: *De kracht van het gebed. Conferentie ter gelegenheid van het 10-jarig bestaan van de Gebedsgroep Bethel in Amsterdam Zuidoost*. Amsterdam: Gebedsgroep Bethel, [1999]: 20-23.
Über das Stundengebet und die engere Gebetsversammlung.
 211. »*Pleasing for Our Use*«. *David Tannenbergh and the Organs of the Moravians*. Hg. von Carol A. Traupman-Carr. Bethlehem: Lehigh University Press – London: Associated University Presses, 2000. 168 S.

Inhalt: Nola Reed Knouse, »Moravian Musical Origins«, 17-23.
 Barbara Owen, »Brother Klemm, Organ Builder«, 24-39.
 Paul Larson, »James Burnside, the Burnside Plantation, and Pennsylvania Organ Building in the Eighteenth Century«, 40-48.
 Barbara Owen, »Pleasing for Our Use«. David Tannenbergs Moravian Organs«, 49-67.
 Raymond J. Brunner, »The Historical and Cultural Importance of David Tannenbergs and Other Pennsylvania German Organ Builders«, 69-78.
 Laurence Libin, »Music-Related Commerce in Some Moravian Accounts«, 79-115.
 Alice Caldwell, »Singing from the Heart: Origins of the Moravian Singstunde«, 116-135.
 Timothy Duncan, »The Organ in Moravian Choral Anthems«, 136-151.
 C. Daniel Crews, »Epilogue: Musical Past, Musical Future«, 152-154.

212. Polanen, R.F. »Begivereniging, een Surinaamse traditie«. In: *De kracht van het gebed. Conferentie ter gelegenheid van het 10.jarig bestaan van de Gebedsgroep Bethel in Amsterdam Zuidoost*. Amsterdam: Gebedsgroep Bethel, [1999]: 29-32.
213. *Readings for Holy Week*. Bethlehem: Moravian Church in America, 2000.
 Drei Ausgaben: gebunden, 144 S.; gebunden mit Noten, 170 S.; gebunden Grossdruck, 144 S.
214. Wehrend, Anja. »Gottesdienstliches Musizieren als Vorspiel zur himmlischen Harmonie: Der Einfluß der barocken Musikanschauung auf Zinzendorfs Abbild- und Harmoniebegriff«. In: *UF 47* (2000): 89-106.

IX. Die Gemeinden: Europa

215. Best, Violet. *A History of Ballinderry Moravian Church*. Lower Ballinderry: Ballinderry Moravian Church, 2000. 32 S.
216. Petzold, Lothar. *Fundorte. Kirchengeschichten aus Thüringen*, Weimar: Wartburg, 2000.
 Darin S. 74-77: »Das Gebet setzt uns keine Grenzen«. Das eigene Korn der Brüdergemeine am Beispiel der Gemeinde Ebersdorf.«
217. Stead, Geoffrey. *The Moravian Settlement at Fulneck, 1742-1799*. Publications of the Thoresby Society, Ser. 2, 9, Leeds: Thoresby Society, 1999. viii + 128 S.
218. Menzel, Gerd. *Herrnhut zur Zinzendorfzeit. Ortsentstehung – Ortsentwicklung – Orthserrschaft*. Herrnhut 2001. 16 S.
219. Passig, Helmut. »Flora und Fauna von Herrnhut und Umgebung«. In: *Berichte der Naturforschenden Gesellschaft der Oberlausitz* Bd. 9 Supplement (2000) 76 S.
220. Thompson, Steve. »Herrnhut – A Prophetic Warning«. In: *The Morning Star* Vol. 9 Nr. 4 (1999): 40-45.
 Über einen Besuch an Herrnhut und eine »prophetische« Warnung über den Unglauben hier.
221. Rockenschuh, Wolfgang. *Königsfeld. Beiträge zur Geschichte*. Königsfeld: Gemeinde, 1999. 272 S.

222. Zager, Gerrit Jan. *Ringe. Die Geschichte einer Landgemeinde in der Grafschaft Bentheim*. Bad Bentheim: [Selbstverlag], 1998. X + 346 S.
Mit vielen Angaben zu Neugnadenfeld.
223. Krieg, Dieter. »Johannes Schade, ein Neuwieder Glockengießer«. In: *Heimat-Jahrbuch des Landkreises Neuwied* (2000): 156-159.
224. Krieg, Dieter. »Heinzes Haus in der Engerser Strasse. Zur Baugeschichte Neuwieds«. In: *Heimat-Jahrbuch des Landkreises Neuwied* (2001): 155-159.
225. Kupfer, Friedel-Wulf. »Die Anfänge der Brüdergemeinde in Neuwied 1750-1756«. In: *Heimat-Jahrbuch des Landkreises Neuwied* (2001): 151-154.
226. Muscheid, Helmut. »Der Neuwieder Sportpionier Professor Dr. Ferdinand Hueppe«. In: *Heimat-Jahrbuch des Landkreises Neuwied* (2001): 259-260.
Über die Anfänge des Fussballsportes in Deutschland an der Neuwieder Knabenanstalt.
227. Franz, Hans-Jürgen. »Zeittafel zur Geschichte Nieskys. Mit Quellenachweisen und Literaturangaben«. [Masch.-schr.] Niesky 2000. 189 S. [Ex. im UA]
228. Muckle, James. *Bold Shall I Stand. The Education of Young Women in the Moravian Settlement at Ockbrook Since 1799*. Ockbrook: Ockbrook School, 2000. xii + 140 S.
229. *Moravian History Magazine*. 19 (2000). Thema: 18th Century Ockbrook.

X. Die Gemeinden: Nordamerika

230. Sweitzer, Vangie Roby. *Christmas in Bethlehem. A Moravian Heritage*. Bethlehem: Central Moravian Church, 2000. X + 86 S.
231. Fishel, S.H., C.J. Livengood Jr. und Herman E. Foltz. *God's Acre Burial Records 1766-1998*. [Winston-Salem:] Friedberg Moravian Church, 1999. 62 S. [Gottesackerverzeichnis].
232. *A History of the Lititz Moravian Congregation 1749-1999*. o.O. o.J. 207 S.
Kap. 1-10 (1749-1949) sind von Mary Huebener verfasst und waren in den *Transactions of the Moravian Historical Society* XIV (1949) veröffentlicht. Die Kap. 11-24 sind von ungenannten Mitgliedern der Brüdergemeinde Lititz verfasst.
233. Jordan, John Woolf. *Memories of Old Nazareth. Stories of a German-American Moravian Village, 1740-1860*. Hg. von Donald R. Repsher. Nazareth: Jacobsburg Historical Society, 1997. 104. [Ursprünglich erschienen in: *Nazareth Item*, 1894].
234. Niven, Penelope, u. Cornelia B. Wright. *Old Salem: The Official Guidebook*. Winston-Salem: Old Salem, 2000. 123 S.
235. Frank, Albert H. »West Salem, Illinois: A Different Story«. In: *TMHS* 31 (2000): 46-62.

XI. Erziehung

236. Lost, Christine. »Kinder in Gemeinschaft bringen.« Zu Konzept und Praxis der Kindererziehung in der frühen Herrnhuter Brüdergemeine«. In: *Das Kind in Pietismus und Aufklärung. Beiträge des Internationalen Symposions vom 12.-15. November 1997 in den Franckeschen Stiftungen zu Halle*. Hg. von Josef N. Neumann u. Udo Sträter. Hallesche Forschungen, 5. Halle: Franckesche Stiftungen – Tübingen: Max Niemeyer, 2000. 95-109.
237. Lost, Christine. »Lehrplanverinselung – Herrnhut als Beispiel«. In: *Geschichte und Gegenwart des Lehrplans. Joseph Dolchs »Lehrplan des Abendlandes« als aktuelle Herausforderung*. Hg. von Rudolf W. Keck u. Christian Ritzi. Baltmannsweiler: Schneider, 2000. 79-98.

XII. Wirtschaft

238. Arlt, Anja. »Rolle, Wirtschaftsweise und Standortbildung der Abraham Dürninger & Co. Handelsgesellschaft innerhalb der Herrnhuter Brüdergemeine«. unveröff. wissenschaftliche Hausarbeit Berlin 2000. 90 S. [Ex. im UA]
239. Turdo, Mark A. »May Love Set You to Spinning: A Sketch of 18th-Century Moravian Textile Production in Bethlehem and Nazareth, Pennsylvania«. In: *TMHS* 31 (2000): 63-75.

XIII. Verschiedenes

240. Benjamin, Guy H. *Me and My Beloved Virgin and More Tels for Me and My Beloved Virgin*. o.O. 1998. 79, 72 S.
Über das Leben in der Brüdergemeine auf St. John, Virgin Islands.
241. Delbridge, Mary Lynnette. »She's in My Face. On Advocacy. Matthew 15:21-28«. In: *The Book of Women's Sermons. Hearing God in Each Other's Voices*. Hg. von E. Lee Hancock. New York: Riverhead Books, 1999. 79-85. [Delbridge ist ordinierte Pfarrerin der Brüdergemeine und lehrt Neues Testament in Berkely, California].
242. Halama, Jindřich. *A kámen je ten tam. Sborníček kázání*. Turnov: Ochránovská Jednota bratrská, 2000. 95 S.
243. Harney, Jutta, und Gottfried Stamm. »Frühes russisches Feuerwerk«. In: [myslešču svobod'no imen'm' i pravom'] Zu Ehren von Dietrich Freydank. Hg. von Svetlana Mengel unter Mitarbeit von Thomas Daiber. *Slavica Varia Halensia*, 6. Halle: Martin-Luther-Universität; Münster: LIT, 2000. 107-112.
Über drei russische Quellen im Herrnhuter Völkerkundemuseum über die russische Feuerwerkskunst im frühen 18. Jahrhundert.

244. Mojem,-Helmuth. »Der Unglaubige : zu Heinrich Heines Umgang mit der Bibel, nebst einem Seitenblick auf Zinzendorf«. In: *Das Buch und die Bücher*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997. 89-113.
245. Moore, Ruth Nolton. *The Christmas Surprise*. Scottsdale, Pennsylvania – Waterloo, Ontario: Herald Press, 1989. 160 S.
Kinderbuch über Bethlehem und die Indianer.
246. Moore, Ruth Nolton. *Distant Thunder*. Scottsdale, Pennsylvania – Waterloo, Ontario: Herald Press, 1991. 160 S. [Fortsetzung von Nr. 245]
247. *Profeititaki foe Haggai, Sakaria nanga Maleaki*. Übs. von Hesdie Zamuel. Paramaribo 1996. 40 S. [Übersetzung der Bücher Haggai, Sacharja und Maleachi ins Surinamische]
248. Raalte, Jan van. *Van gedenken tot meedenken. Ter herinnering aan Jan van Raalte (18-04-1926 t/m 12-01-1995)*. Hg. von Johan Jones, Anemarijke Spijkerboer u. Hesdie Zamuel. Paramaribo: Theologisch Seminarie, 1999. 126 S.
249. Routh, Cornelius Bright. »Finding Christian community: A model for interracial dialogue among Christians in Mount Airy, North Carolina«. Unveröff. Diss. Drew University: 2000, 96 S.
250. Schott, Christian-Erdmann. »Dietrich Meyers Bedeutung für die Erforschung und Vermittlung der Kirchengeschichte Schlesiens«. In: (13), S. 1029-1039.
251. Skripkin, Anatolij Stepanovič. »Archäologische Untersuchungen deutscher Gelehrter im unteren Wolgagebiet«. In: *Kölner Jahrbuch* 30 (1997):321-327.
252. Ulrich, Adolf. *V uniformě a v taláru*. [Praha:] Bonaventura, 1999. 56 S.
253. Ward, Kay. *Of Seasons & Sparrows*. Bethlehem: Interprovincial Board of Communication, 2000. 123 S.
254. Zamuel, Hesdie. *Inleiding op de bijbel. Een leerboek ten behoeve van de extramurale opleiding*. Publikaties van het Theologisch Seminarie der EBGs, 4. Paramaribo: Theologisch Seminarie, 1998. 72 S.
255. *Zinzendorf 2000. Aufbruch zu Neuen Ufern. Kunstpreis des Kulturforums Dreiländereck e.V., Herrnhut 2000*. ohne Paginierung. [Ausstellungskatalog zur Ausstellung im Kunstbahnhof Herrnhut, 25. Mai – September 2000].

Anschriften der Autoren

Dr. Hartmut Beck, Eugen-Richter-Str. 159, 76187 Karlsruhe

Prof. Donald F. Durnbaugh PhD, P.O. Box 484, James Creek, PA 16657, USA

Prof. Aaron Spencer Fogleman, University of South Alabama, Department of History, Mobile, Alabama 36688, USA

Pfarrer i.R. Bischof Theodor Gill, Gewerbestr. 2, 02747 Herrnhut

Professor Dr. Martin H. Jung, Theologische Fakultät der Universität Basel, Nadelberg 10, CH-4051 Basel

Pfarrer Dr. Matthias Meyer, Werderplatz 15, 68161 Mannheim

Dr. Paul Peucker, Oderwitzer Strasse 13, 02747 Herrnhut

Pfarrer i.R. Bischof Henning Schlimm, Friedhofweg 12, 73087 Bad Boll

Pfarrer Albrecht Stammer, Barbyer Str. 6, 39249 Gnadau

Archivarin Edita Sterik, Im Jochert 43, 63322 Rödermark

Dr. Peter Vogt, 23 Pepperell Rd., Kittery Point, ME 03905, USA;
jetzt: Zinzendorfplatz 2, 02906 Niesky

Dr. Carola Wessel, Schiefer Weg 3, 37073 Göttingen

BUCHBESPRECHUNGEN

Dietrich Meyer, *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine 1700-2000*, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 2000, 175 S. ISBN 3-525-34019-2. DM 23,80.

Als Rezensent wiederhole ich mich gern mit dem, was ich an verschiedenen Stellen nach dem Lesen dieses Buches schon spontan zum Ausdruck gebracht habe: Mit seinem für den großen thematischen Bereich sehr knappen (in die Veröffentlichungsreihe des renommierten Göttinger Verlages passenden) Ausführungen über die Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeine 1700-2000 erfüllt der Autor ein vielerseits schon lange bestehendes Desiderium nach einer bis in die Gegenwart führenden Gesamtdarstellung, wie es eine solche schon seit langem nicht mehr gegeben hat. Die umfassenden Geschichtsdarstellungen von D. Cranz (1771), Joh .Plitt (1828-40, handgeschrieben), E.W. Cröger (1852-1854), Jos.E. Hutton (1895, englisch) und J.T. und K.G. Hamilton (1967, englisch) datieren fast alle aus älterer Zeit. Seither haben sich die Gelehrten damit vornehm zurückgehalten und sich lieber auf Monographien, Biographien, auf die Behandlung von Teilbereichen oder thematische kürzere oder längere Einzelstudien, Lexikon- oder Zeitschriftenartikel beschränkt. Ein wesentlicher Grund dafür ist sicher die Komplexität und unterschiedliche Einschätzung vieler Einzelaspekte der Gesamtgeschichte, von der man sehr viel wissen muß, um auch nur kurz richtig darüber zu schreiben. Dietrich Meyer bringt alle Qualitäten dafür in exzellenter Weise mit. Neben anderen Veröffentlichungen ist er vor allem durch sein Buch über den Christozentrismus (1973) Zinzendorfs schon als Kenner von dessen Theologie, durch sein Bibliographisches Handbuch zur Zinzendorf-Forschung (1987) und mit seiner Arbeit als langjähriger Archivdirektor der Evangelischen Kirche im Rheinland als dafür tüchtig ausgewiesen.

In seinem Ansatz ist von besonderem von Interesse, wie stark er statt von der Geschichte der alten Brüder-Unität (seit 1457 in Böhmen und Mähren) und den von ihr hergekommenen Exulanten von der Person des Grafen N. L. von Zinzendorf und dessen Einbettung in die kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen seiner Zeit ausgeht. Das gibt diesem Buch eine über den Bereich der Brüdergemeingeschichte hinausgehende kirchenhistorische Perspektive für einen großen auch weit über deren Mitgliedschaft hinausgehenden Leserkreis. Von besonderem Interesse ist es aber auch für sachkundige Leser aus der Brüdergemeine und mit dieser befasste Gelehrte, weil die Lektüre des Textes schnell erkennen läßt, dass hier nicht nur eklektisch und ornamental aus schon vorhandener Sekundärliteratur geschöpft worden ist, sondern in großem

Maße aus eigener Forschungsarbeit. Auch in kleinen Halbsätzen werden neue Details und Erkenntnisse angeboten, die das Bild ergänzen und eventuell korrigieren, das alte Zinzendorfkenner schon längst selbst haben. Es gibt viele Bücher über Spezialgebiete biographischer Art, besondere Zeitabschnitte und Regionen, über Theologie, Mission, Diaspora, das Erziehungswesen, Wirtschaft, finanzielle Aspekte und Entwicklungen, über die Verfassungsgeschichte und Jugendarbeit, zu den Ämtern und Ordnungen in der Zeit Zinzendorfs und danach. Für jedes einzelne von diesen muß der jeweilige Autor in irgendeiner Weise Spezialist sein. Meyer ist es gelungen, viele dieser Momente in der gebotenen Kürze, sie manchmal fast lexikalisch zusammenfassend, mit einzubeziehen und das dabei Wesentliche an der richtigen Stelle treffend herauszustellen.

Während viele historische Publikationen schwerpunktmäßig, vor allem im Zinzendorf-Jubiläumsjahr 2000, beim Grafen N.L. von Zinzendorf selbst und auch sonst vor allem bei der Brüdergemeinde des 18. Jahrhunderts liegen, über das man dann fast bis auf Punkt und Komma Bescheid weiß, ist es das Verdienst des Autors, dass er sich der Mühe unterzogen hat, auch das weniger spektakuläre 19. Jahrhundert hinreichend ausführlich auf immerhin 30 Seiten darzustellen. Die Zeit nach Zinzendorfs Tod bis zur nächsten Jahrhundertwende ist mit ihrem Hauptinhalt durch die Überschrift dieses Abschnittes gekennzeichnet: Der eigene Weg in der Gemeinschaft der Kirchen. Die Abschnittsüberschrift für das 19. Jahrhundert kennzeichnet bei aller Vielfalt der darin beleuchteten Entwicklungen dessen generellen Wesenszug: Stillstand und neues Leben. Meyers gut das Wesentliche zusammenfassende Beschreibung der Entwicklungen im 20. Jahrhundert (Die Brüdergemeinde zwischen Bedrängnis und Hoffnung) führen ihn schließlich zu einer realistischen Einschätzung dessen, was Herrnhuter Brüdergemeinde in den vergangenen Jahrzehnten war und heutzutage noch und weiterhin ist.

Ein für die historische Darstellung immer noch schwieriger Abschnitt der Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeinde ist die Zeit des NS-Regimes. Mit viel anfänglicher Begeisterung, weitgehender Akzeptanz, bedingter Anpassung, stillen Vorbehalten, reservierter Ablehnung und vorwiegend vorsichtigem Widerstand, dies alles zu verschiedenen Zeiten durch verschiedene Personen in verschiedener Weise und in verschiedenem Maße, ist ihr Bild für diese Zeit mehr ein Kaleidoskop als eindeutig. Das Einerseits-Andererseits spiegelt sich auch in dem wichtigen Wort der Synode (S. 144) von 1935, in dem wohl die bleibende Glaubensüberzeugung klar ausgesprochen wurde (ohne Nennung der Stücke der NS-Ideologie, von der man sich damit distanzierte), in dem aber (für die reichsdeutschen Mitglieder) auch der Dank (an Gott) für »alles Gute« im »Neuaufbau« des Vaterlandes enthalten war. Die Bemühung, das rechte Bekenntnis hochzuhalten, steht neben dem Versuch, sich aus dem Kirchenkampf herauszuhalten. Der Frage eines gemeinschaftlichen Schuldbekenntnisses ging man nach Kriegsende aus dem Wege durch das Ausweichen in die persönlichere innerliche

Dimension. Meyer weist auch darauf hin, wo Erwartung und Illusion oder Verschleierung und Bekenntnis nebeneinander oder einander gegenüber standen. Man hätte über diese Zeit auch mit schärferer Kritik oder freundlicherer Apologie schreiben können. Wer tief in die vorhandenen Akten und Zeugnisse hineinsteigt, wird sehen, wie weit von unterschiedlichen Standpunkten her Texte oft unterschiedlich gelesen, verstanden und gedeutet werden, sodaß diesbezügliche Überlegungen und Gespräche auch zu unterschiedlichen Bewertungen führen können. Vieles aus dieser Zeit wird man darum gar nicht völlig aufarbeiten können, sondern letztendlich auf sich selbst beruhen lassen müssen. In gut sachlicher Ausgewogenheit hat der Autor die wichtigsten und oft gegensätzlich erscheinenden Fakten und Entwicklungen dieses Zeitabschnittes fair nebeneinandergestellt und die ihm hier gestellte Aufgabe damit bravourös gelöst.

An die Geschichte dieses Jahrhunderts bis zur jüngsten Gegenwart schließen sich Reflexionen, die nicht nur für die Herrnhuter Brüdergemeine selbst und für ihr Selbstverständnis wichtig sind, sondern auch dem geneigten Leser dienlich für den Fall, dass er bei der Breite der historischen Werke über das 18. Jahrhundert etwa den Eindruck hat, die heutige Brüdergemeine sei wie die damalige. Zum Schluß bietet Meyer selbst Antworten dafür an, was die Aufgabe und Bedeutung der Herrnhuter Brüdergemeine im jetzigen ökumenischen 21. Jahrhundert sein könnte: 1. Berufungsgewißheit, persönlich erlebten Glauben zu bezeugen (Formulierung von O.Uttendörfer); 2. in durch die Erlösung empfundener Lebensfreude exemplarisch zu existieren; 3. die Dialektik zwischen finanzieller Notlage und geistlichem Neuaufbruch (auch für alle Großkirchen heute wichtig) fruchtbar zu machen; 4. Die eschatologische Zielsetzung (Erbe Blumhardts, Bad Boll) hochzuhalten und 5. als Glied im Gespräch der Religionen, Brücke zwischen Landeskirche und Freikirche und Modell der Bruderschaft in einer evangelischen Minderheitskirche zu funktionieren. Dieses sind Aspekte, die weit über die Brüdergemeine und auch in Gemeinschaft mit diesen für alle Kirchen, Landeskirchen und Freikirchen, von großer Bedeutung sind. Das gibt weit über den Interessentenbereich in der Brüdergemeine selbst hinaus dieser historisch orientierten Darstellung der Brüdergemeine und ihrer Geschichte die Qualität einer Grundlage für vertiefte Gemeinschaft, engere Zusammengehörigkeit und gegenseitige Gespräche mit allen anderen Kirchen.

Schließlich ist darauf hinzuweisen, dass das Buch mit einem guten Anhang versehen ist. Ein zweiseitiges allgemeines Literaturverzeichnis ist hilfreich für alle Weiterarbeit. Zu jedem Kapitel ist Literatur, z.T. mit Nennung der relevanten Abschnitte, aufgeführt. In Übersichten sind seit frühester Zeit die Generalsynoden (mit Spezifizierungen), die Präsidien der Direktionen (Kirchenleitung), die Inspektoren des Theologischen Seminars und die Fabriken und Betriebe der Brüdergemeine um 1900 angeführt, so wie man das sonst nicht leicht findet.

Hartmut Beck

Peter Vogt, (Hg.) *Authentische Relation von dem Anlass, Fortgang und Schlusse der am 1sten und 2ten Januarii Anno 1741/2 in Germantown gehaltenen Versammlung einiger Arbeiter derer meisten Christlichen Religionen und vieler vor sich selbst Gottdienenden Christen-Menschen in Penssylvania / An Authentic Relation of the Occasion, Continuance and Conclusion of the First Assembly of some Labourers out of most of the Christian Religions and other private religious People in Penssylvania kept in German Town 1st & 2nd Jan. 1741/2*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1998. lxx, 314 p. DM 148.

Published as volume 30 in the second series (Materialen und Dokumente) of the collected works of Nicholas Ludwig von Zinzendorf, this valuable bilingual sourcebook will be of great interest to a wide-ranging number of scholars – first, of course, those studying the Moravian Church and its fascinating leader, Count Zinzendorf, followed by those interested in ecumenical, American colonial, and general church history. Long recognized as the earliest attempt at church unity in North America, the seven Pennsylvania Synods here chronicled had the ironic effect of heightening denominational consciousness in the Quaker colony of Pennsylvania. The tolerant religious policy of colony founder William Penn – as contrasted with the church establishments in most other colonies – had attracted a diverse and confusing number of religious adherents from several European nations and provinces. It was just the diversity of belief and freedom of religious affairs in Pennsylvania that attracted the Moravian leader.

Actually, the long title of the present volume does not accurately reveal its contents. Far more than a relation of the proceedings of only the first of the Pennsylvania Synods, the book contains the official records of all seven. The German text is reproduced from the contemporaneous printing (in Roman type) by Philadelphian printer and politician Benjamin Franklin; synods six and seven were published in one volume. Published here side-by-side with Franklin's German text is a contemporary English translation by an unknown assistant of the count. Vogt suggests (p. lxx) that the translator could have been the Swedish-born teacher-minister Olaf Malander, who worked in Franklin's printshop from late 1742 to early 1744.

The authors of the original German text are anonymous, but the editor makes clear that Count Zinzendorf played a significant role in what was to be printed, probably by editing the minutes kept by other hands (p. viii). What is now well-known is the fact that as the synods progressed, the number of delegates diminished, to the extent that the count's leading role became more obvious. Suspicions grew among the non-Moravians that the attractively-sounding concept was at bottom an attempt to gain proselytes. The complex ecumenical

vision of Count Zinzendorf, which sought religious renewal without actual Moravian aggrandizement, was poorly understood at that time and since.

Editor Vogt provides a concise and clear introduction, first in German and then in English, to set the stage for the synodical proceedings. To save space, he combines the endnote citations, which, as needed, are presented in both German and English. The same pattern is followed in the explanatory «Notes to the Text,» where the reference numbers are inserted in the English translation, so as not to mar the reproduction of the German text from the Franklin imprints. Pagination is kept uniform for German text and English translation on opposing pages, unlike the practice used for the introductions (with endnotes), notes to the text, expansive bibliography, bilingual general index, and scriptural index. The effect of this decision is to obscure the actual length of the book, the last page of which is numbered 195, following the separately-numbered seventy-pages of introductory material. It would have been useful to have had included a running pagination.

Where needed, editorial clarifications have been added to the English translation, including (in three cases) new translations of documents lacking in the original manuscript. Only slight editorial modifications have been made to the English text for the purpose of clarity, as for example, correction of confusing punctuation. Editorial interpolations have been made deftly, with adequate information added to enable readers to understand the course of the meetings and to identify the protagonists, without obscuring the flavor of the original records.

A number of tables provide succinct information. These include an overview of the complicated publication history of the original Franklin imprints, the reprintings in Germany, and the translations, as well as a chronology of Zinzendorf's movements in Pennsylvania. Of special value is the comprehensive bibliography, divided into bibliographical aides, primary sources, and secondary sources. This reflects the editor's intensive study of the synods, beginning with a honors thesis completed at Moravian College in 1992, followed by two essays in Moravian scholarly journals (1994, 1997). With this editorial achievement, Peter Vogt has established himself as one of the leading younger scholars in Pietist studies.

Following the style of the larger Zinzendorf publications, the book is well-produced and sturdily-bound. Various type-fonts are found in the German text, because of the variations in the reproduced originals, but all of these pages are quite legible. The same variation of font is true of the pages of English translations, to retain the parallel with the German text. A small number of typographical errors were noted: (p. xvi), »Inspriationsbewegung«; (48), »a Bother from Ephrata« (at some points the Moravians felt that this was true!); (155), »Pittsburg« twice, instead of Pittsburgh; (160), »Schultz,« instead of Shultz. In a text this complicated, these minor blemishes are hardly worth mentioning, except for the thought that in a possible reprinting they could be eliminated.

All of those with interest in an especially intriguing and historically significant event in the history of 18th century church development will welcome this useful and important volume.

Donald F. Durnbaugh

Graf ohne Grenzen. Leben und Werk von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. [Katalog der] Ausstellung im Völkerkundemuseum Herrnhut [...] und im Heimatmuseum der Stadt Herrnhut vom 26. Mai 2000 bis zum 7. Januar 2001, Hg. von Dietrich Meyer und Paul Peucker. Herrnhut, Unitätsarchiv im Verl. der Comenius-Buchhandlung, 2000. VIII, 215 S., 218., teilw. farb. Abb., ISBN 3-9804690-9-3. DM 40.-

Unter dem originellen, in vieler Hinsicht treffenden, aber auch zu kritischen Rückfragen provozierenden Titel »Graf ohne Grenzen« (von Peter Bentzien) fand im Zinzendorf-Jubiläumjahr in Herrnhut eine gut gemachte und vielbesuchte Ausstellung statt, deren Objekte im gleichnamigen Katalog beschrieben (S. 160-210) und teilweise abgebildet werden. Der Katalog bietet auch einen umfangreichen Aufsatzteil zu vielen wesentlichen Fragen, die mit Zinzendorfs Leben und Wirken zusammenhängen (1-158).

Unter der Federführung von Dietrich Meyer haben insgesamt 22 Autorinnen und Autoren aus der ganzen Welt, viele aus Kreisen der Brüderunität, etwas beigetragen. Nicht alle Aufsätze führen die Forschung weiter, aber insgesamt wird ein beeindruckender und lesenswerter Überblick geboten, der auf dem aktuellen Stand der Forschung basiert. Insgesamt wird ein positives Bild des Grafen gezeichnet, die kritische Auseinandersetzung mit seinem Wesen und Denken wird kaum gesucht. Anders formuliert: Die Grenzen des Grafen »ohne Grenzen« werden nicht aufgezeigt. Die Aufsätze bieten knappe Literaturangaben und notwendige Quellenhinweise, sind also für den wissenschaftlichen Gebrauch verwertbar.

Am Anfang steht ein von Paul Peucker verfaßter, auf der schon von Beyreuther abgedruckten Arbeit von Joseph Theodor Müller (1935) basierender chronologischer Überblick über Zinzendorfs Leben (S. 1-9), der teilweise sehr detailliert nachweist, wann Zinzendorf auf seinen zahlreichen Reisen welche Orte besucht hat. Bedauerlich ist, daß in diese Übersicht nicht Zinzendorfs letzter Besuch in Tübingen (29.11.-1.12.1757) eingearbeitet wurde (vgl. *Unitas Fratrum* 39, 1996, S. 69-76).

Hans Schneider behandelt Zinzendorf als »Gestalt der Kirchengeschichte« (10-29). Es ist der längste Beitrag im Katalog. Schneider bietet, worauf er aus-

drücklich hinweist, einen »geringfügig überarbeitete[n] Abdruck« seines Artikels, der vor 19 Jahren in Martin Greschats »Gestalten der Kirchengeschichte« erschienen ist (28). Trotz ihres Alters ist diese einführende Darstellung noch aktuell und lesenswert. Schneider schildert Zinzendorf als der »dritten Generation des Pietismus« zugehörige »dritte große Gestalt des deutschen Pietismus«, als eine der »originellsten Gestalten der Kirchengeschichte«, als »theologische[n] Autodidakt[en]« und »Aristokrat[en]« (10) und zeigt, wie Zinzendorf von seiner Großmutter (12), von Halle (13) und von Ebersdorf (15f.) nachhaltig geprägt wurde. Kritische Bemerkungen finden sich zu Zinzendorfs Ehereligion (26) und zu seiner Umkehrung des Lutherschen »simul iustus et peccator« (27). Mit geringem Mehraufwand hätte sich der Beitrag allerdings an einigen Stellen aktualisieren lassen. Es irritiert den Leser der Jahre 2000/2001, wenn der 1906 geborene, ehemalige Osloer Theologieprofessor Leiv Aalen, der Anfang der 50er Jahre über Zinzendorf gearbeitet hat, als »[e]iner der schärfsten [...] gegenwärtigen Kritiker Zinzendorfs« bezeichnet wird (28, Hervorhebung durch M. H. Jung).

Der Oberlausitz, der Ortsgeschichte Herrnhuts, den mährischen Exulanten und Zinzendorfs Ehen sind weitere Beiträge gewidmet (Gottfried Geiger, Ulrike Fischer, Theodor Gill, Erika Geiger). Unter der Zwischenüberschrift »Das Werden der Brüdergemeine« wird eine schöne Übersicht gegeben über die Anfänge und die weitere Geschichte der Brüdergemeinen in Amerika (Albert Frank), England (Colin Podmore), den Niederlanden (Paul Peucker), der Schweiz (Rudolf Dellsperger), Livland (Guido Straube) und Dänemark (Jörgen Boytler). Ferner werden die Themen Mission (Hartmut Beck), Ökumene (Peter Vogt), Musikverständnis (Anja Wehrend), Pädagogik (Marianne Doerfel), Gemeindeverständnis (Inge Baldauf) und Seelsorge (Peter Zimerling) behandelt. Besonders erwähnenswert ist Helmut Schiewes Überblick über die Geschichte der »Losungen im Wandel der Zeiten« (108-112), der von den ersten Anfängen bis in die Gegenwart führt und u.a. zeigt, wie stark sich Zinzendorfs Praxis von der heutigen unterschied. Dietrich Meyer behandelt »Leitmotiv und Provokationen Zinzendorfscher Theologie« (96-100), wobei er insbesondere auf Fragen der Christologie, aber auch der Ekklesiologie eingeht.

Neuen, bisher nicht oder kaum beachteten Fragestellungen gehen die beiden letzten Beiträge des Aufsatzteils nach: Dietrich Meyer gibt unter der Überschrift »Das Bild Zinzendorfs nach seinem Tod« einen Überblick über die Nach- und Wirkungsgeschichte Zinzendorfs und Entstehung und Entwicklung der Zinzendorfforschung (145-151). Dem »Hofmaler« Zinzendorfs (152) Johann Valentin Haidt wendet sich Vernon Nelson zu (152-158).

Besonders hinzuweisen ist auf die Karten über Zinzendorfs Bildungsreise (14) und über die Missionsgebiete (194), auf den Stammbaum der Familien Zinzendorf und Gersdorf (31) und auf die Übersicht über die verschiedenen, zu Lebzeiten Zinzendorfs gegründeten Gemeinden (132). Erwähnenswert sind un-

ter den vielen schönen und mitunter auch theologisch aussagekräftigen Bildern in hoher Druckqualität (21: Zinzendorf als Lehrer der Völker; 82: Erstlingsbild; 98: verschiedene Zeichnungen vom Seitenhöhlchen) folgende ganzseitige Reproduktionen: Brief von Heitz mit der ersten Erwähnung Herrnhuts (33), Erdmuth Dorothea von Zinzendorf (45), Anna Nitschmann (47), Theophilus Schumann mit einem Arawak-Indianer (87), Herrnhuter Schutzbrief 1723 (125), Witwenchöre mit dem Auferstandenen (141), Christian Gregor (159), Brief Friedrich Wilhelms I. (173), zeitgenössische Karte von North Carolina (177), Spener (184), verschiedene Bildnisse Zinzendorfs (S. II, 74, 154, 166). Die Karten und Bilder des Katalogs veranlassen mich, ein dringendes Desiderat anzumelden: Es gibt keine brauchbare Dia-Serie zur Geschichte der Brüdergemeinen, obwohl das Medium Bild hervorragend dazu geeignet ist, mit dieser Geschichte, ja sogar mit der Theologie Zinzendorfs bekannt zu machen. Mit Leichtigkeit ließe sich der vorliegende Katalog zu einer kommentierten Dia-Serie, nach dem Vorbild von Heinz Scheibles Melancthon-Dia-Serie, umgestalten.

Der Katalog ist sehr ansprechend und überaus sorgfältig gestaltet und außerordentlich preiswert. Er enthält ein Personenregister. Wünschenswert wäre eine Kurzübersicht mit biographischen Angaben zu den verschiedenen Autoren gewesen, die zum Aufsatzteil beigetragen haben. Auf S. 70 wurde der Titel des Beitrags nicht an die anderen Titelformulierungen angeglichen und weicht von dem im Inhaltsverzeichnis angegebenen ab (S. VIII). Die ehemalige Hauptstadt der Helvetischen Republik und heutige Hauptstadt des schweizerischen Kantons Aargau heißt Aarau, nicht »Arau« (S. 9). Ein Wegeverzeichnis ist ein Itinerarium, nicht »Itenarium« (S. 9).

Der Katalog ist für ein breites an Zinzendorf interessiertes Publikum gedacht und geeignet, aber auch Fachleute werden ihn mit Gewinn lesen. Er sollte in keiner mit einer theologischen Abteilung ausgestatteten öffentlichen Bibliothek fehlen.

Martin H. Jung

Karl Graf von Zinzendorf, *Aus den Jugendtagebüchern 1747, 1752-1763*. Hg. u. kommentiert von Maria Breunlich und Marieluise Mader, (Veröffentlichungen der Kommission für neuere Geschichte Österreichs Bd. 84), Böhlau-Verlag: Wien - Köln - Weimar 1997, 798 S. ISBN 3-205-98157-X. DM 154,-.

Johann Karl Christian Heinrich Graf von Zinzendorf und Pottendorf, (05.01.1739 in Dresden - 05.01.1813 in Wien) war österreichischer Staatsmann in höchsten Ämtern. In der Wiener Gesellschaft wurde er »Graf Karl« genannt. Neben Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700-1760) ist er der gesell-

schaftlich und politisch bedeutendste Vertreter der Familie vom 18. zum 19. Jahrhundert. Doch wer war dieser »Graf Karl«, dessen Leben und Werk weitgehend in Vergessenheit geraten ist? Karl von Zinzendorf war Sohn von Friedrich Christian Graf von Zinzendorf (1697-1756) und Enkelsohn von Georg Ludwig Graf Zinzendorf (1662 -1700), der in zweiter Ehe mit Charlotte Justine Freiin von Gersdorf verheiratet war. Aus der zweiten Ehe ging Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf als einziges Kind hervor. Für Graf Karl ist Nikolaus Ludwig der geschätzte, verehrte Onkel.¹

Karl Graf von Zinzendorf studierte Rechtswissenschaften in Jena. Dort trat er der Deutschen Gesellschaft bei. Seit 1759 war er Hof- und Justizrat in Dresden. Die Einladung durch seinen Halbbruder Ludwig nach Wien wurde für ihn beruflich weichenstellend. In Wien trat er 1762 in den Staatsdienst. Er konvertierte als Anhänger des Herrnhutertums in Österreich zum Katholizismus und trat in den Deutschen Orden ein. Seit 1766 war er Kommerzienrat und wurde 1763 Kanzleidirektor des Kommerzienkollegiums. Im Auftrag der Kaiserin Maria Theresia bereiste er West- und Südosteuropa. 1770 wurde er Hofrat bei der Hofrechnungskammer und von 1776-1782 Gouverneur von Triest. 1782 berief ihn Kaiser Joseph II. zum Präsidenten der neuen Hofrechnungskammer. 1792 wurde er Staats- und Konferenzminister und Mitglied des Staatsrats, 1800 Landmarschall von Niederösterreich. 1801-1813 arbeitete er als Landkomtur des Deutschen Ordens in Österreich und 1808 vorübergehend als dirigierender Staats- und Konferenzminister. »Graf Karl« blieb unverheiratet und kinderlos. Er gleicht rückblickend dem letzten Spross der fast 700 Jahre alten Adelsfamilie. (Vgl. Aus der Ahnentafel der sächsischen Zinzendorfs, S. 711, vgl. die Lit.-Angaben S. 709).

Die Tagebücher von Karl Graf von Zinzendorf sind handschriftlich erhalten. Dem Geschmack und der Gepflogenheit der Zeit folgend sind sie weitgehend in französischer Sprache abgefaßt. Im Lichte von über sechzig Bänden sind die Jugendtagebücher ein Fragment, das jedoch für die Erforschung von Geschichte, Kultur und Politik von herausragender Bedeutung ist. Die Kommission für neuere Geschichte Österreichs, unter dem Vorsitz von Prof. Dr. Fritz Fellner, hat die Realisierung und Drucklegung der gewichtigen Arbeit begleitet. Die Herausgabe der Jugendtagebücher besorgten Maria Breunlich und Marieluise Mader.

In einer umfassenden Einleitung der Herausgeberinnen werden »Zinzendorfs Herkunft und Familie« (S. 3-12), seine »Jugend in Sachsen« (13-20), das »Stu-

1 Vgl. grundlegend zur Familie Zinzendorfs Gerhard Meyer: Nikolaus Ludwig Reichsgraf von Zinzendorf und Pottendorf. Eine genealogische Studie mit Ahnen und Nachfahrenliste. Mit 59 Tafeln. In: N. L. von Zinzendorf. Ergänzungsbände zu den Hauptschriften, hg. von Erich Beyreuther und Gerhard Meyer, Bd. 1, Hildesheim 1966. Der gute Austausch mit Österreichischen Forschern, wie Dr. Emil Rajakovics in Graz, wirkt nach.

dium in Jena« (21-30), »die ersten Jahre in Wien« (30-40), »Zinzendorfs Vermächtnis« (40-44) dargestellt. In den »Bemerkungen zur Auswahledition« (44-48) wird deutlich, welche intensiven Vorarbeiten Prof. Hans Wagner (1921-1990) als Archivar am Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien für die Edition geleistet hatte. Er ist als unermüdlicher Zinzendorfforscher »Initiator« und langjähriger Vorarbeiter der Ausgabe (49). Der Textauswahl ist eine hilfreiche Übersicht, »Inhalte der Textauswahl« (59-64), vorangestellt.

Jugend in Sachsen, 1747, 1752 bis 1756, (67-111):

Seine Jugend verbrachte Karl seit 1742 größtenteils auf dem Rittergut Gauernitz. Diese Herrschaft war 1707-1804 im Besitz der Familie von Zinzendorf. Das Schloss lag im Westen von Dresden im Talkessel zwischen Eiberg und Füllberg (vgl. 391, An.1). Die Jugendtagebücher beginnen mit religiösen Betrachtungen des Achtjährigen zum Gründonnerstag, Karfreitag und Ostern 1747: »D(en) 30. wurde ich durch die Ermahnungen meiner beyden (älteren) Schwestern, (11 und 13. Jahre alt) und meines Bruders Adolphs (19 Jahr) sehr erweckt, meinen lieben Heiland zu lieben u(nd) mich ihm zu ergeben, insonderheit durch das Lied 'Gekreuzigter mein Herze sucht' etc. u(nd) durch den Spruch Jes L,10: 'Es sollen wol Berge fallen' etc. in dem Collegio Biblico u(nd) auch durch die Predigt des Herrn Pastors, die da handelte von dem würdigen Genuß des h(eiligen)Abendmahls.« (67).

In kenntnisreichen »Anmerkungen zur Textauswahl« werden biographische, bibliographische, geographische und geschichtliche Erläuterungen gegeben, die hilfreich sind. (389-707).

Religiöses und Alltägliches durchdringen sich in den Tagebüchern: 1752 »Aus dem Alltag auf Schloß Gauernitz« (69-72) und »auf dem Allodialgut Hof« (72-73), 1753 »Aus dem Alltag in Hof und Gauernitz« (73-76), »Blatternepidemie im Hause Zinzendorf« (76-77), »Aus dem Unterricht. Besuche in Gauernitz. Gegenbesuche« (77-80) »Neuerlicher Aufenthalt in Hof. Weihnachten und Gauernitz.« (80-81), 1754 »Aus den Tätigkeiten des Fünfzehnjährigen.« (81-83), »Zur Konfirmation Gf. Karls« (83-85), »Besuche aus Dresden und Muskau in Gauernitz« sowie »Aus dem mehrmonatigen Aufenthalt in Hof. Weihnachten in Gauernitz« (85-93). 1755 zeigt »Gf. Karl als Sekretär seines Vaters« (93-94), »Beschäftigung mit Botanik. Vorbereitung auf das Osterfest«, »Adolf Gf. Zinzendorfs Aufenthalt in Gauernitz. Die Erbschaft Friesen. Beschäftigung Gf. Karls mit Genealogie« (94-97), »Beginn der Krankheit des Vaters«, »200 Jahre Augsburger Religionsfriede. Zur Erbschaft Friesen« (97-98). Wie eine Vorankündigung seiner späteren diplomatischen Missionen liest sich »Louis Gf. Zinzendorf in Petersburg. Lektüre. Zum Erdbeben in Lissabon. Jahreswende« (99-100). 1756 wird zum Schicksalsjahr: »Ausbruch des Siebenjährigen Krieges. Die Preußen in und um

Gauernitz« (103-105) sowie »Kg. Friedrichs II. Sieg bei Lobositz. Sächsische Kapitulation in Pirna« (105-107). »Der Tod von Christian Gf. Zinzendorf« (108-112).

Studium in Jena, 1757-1760, (112-184):

Die »Begegnung mit Nikolaus Ludwig Zinzendorf in Herrnhut« öffnete neue Horizonte. Die gräfliche Familie in Herrnhut, das Gemeinleben und Eindrücke aus der weltweiten Mission prägten. Richtig urteilen die Herausgeberinnen: »Die persönliche Begegnung mit seinem Onkel beeindruckte G. Karl tief. Der 18jährige trug sich damals mit dem Gedanken, in Herrnhut Landwirtschaft zu studieren; bis 1763 erwog er immer wieder, sich dort niederzulassen.« (461, Anm. 32). Dass in den Anmerkungen einschlägige Quellen bis in die Zinzendorf-Werkausgabe des Georg Olms-Verlags belegt sind, erleichtert den Rückgriff auf die den Tagebüchern zugrundeliegenden Schriften.² Die Tagebücher lesen sich im Herrnhuter Kontext wie eine verkürzte Niederschrift aus dem »Jüngerhaus-Diarium«. Die Personen, Orte und Inhalte werden meisterhaft erläutert.³

Nachhaltig erlebte Graf Karl 1758 die »Zweite Begegnung mit Nikolaus Ludwig Gf. Zinzendorf in Ebersdorf« (130-132). Dazu notiert er im Geistlichen Diarium: »In Ebersdorf befand ich mich recht wohl, ich redete besonders von Herzens Sachen mit B(ruder) Daniel, Johannes, Brand und Andreßen. Das, was mir aber auch nach meiner Zurükunft hier Kummer machte, war die Anhänglichkeit an Menschen. Ich wollte meine Seligkeit fast in ihrem Iudicio suchen und in der Gemeine, und kam darüber von dem beständigen Sehnen nach dem, durch den ein jeder selig Bruder begnadigt worden ist, ab, ohngeachtet sie mir alle sagten: Seelig könne man außer der Gemeine seyn, und wenn man hineinkäme, ohne die Kosten überschlagen zu haben, so sey man ein noch mehr gequälter Mensch als vorher. So ist es mit mir, so sehr bin ich geneigt, über denen Objecten, mit denen ich zu thun habe, zu vergeßen, daß ich nicht eher ruhig, nicht eher bey meiner äußerlichen Berufs Arbeit vergnügt kann werden, als bis ich von ihm selbst meinen Pardon gekriegt. Nun, lieber Heiland! Curire du mich von meinen Schan-

2 Vgl. Erich Beyreuther/Matthias Meyer: Vorwort zum Zinzendorf-Jubiläum, in: Herrnhut im 18. und 19. Jahrhundert. 1. Teil, in: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Materialien und Dokumente, Reihe 2, Bd. XXIV.1, hg. von Erich Beyreuther und Matthias Meyer, Hildesheim, Zürich, New York 2000, 3-6.

3 Anders die Rezensentin Renate Zedinger, in: Das achtzehnte Jahrhundert und Österreich 12, 1997, 156-158, die kritisiert, dass »trotz der Fülle der Informationen« bei »weniger bekannten Persönlichkeiten« »die Hinweise auf die biographischen Quellen« fehlen. (157). Welches Vorwissen bringt sie mit?

den mit dir selbst, deinem Blut und Wunden, laß mich Menschen nicht höher achten als ich soll, sondern nur dir als ein kleines Kind nachweinen.« (484, Anm.26).

Der Tod von Nikolaus Ludwig von Zinzendorf war einschneidend: »Vom Begräbnis«: »L f(rère) Daniel m'envoya d'Ebersdorff die 20. Woche darinnen des lieben Jüngers Begräbnis« (172, VII.25/vgl. 536, Anm.160). Darauf entschließt sich Karl, weiter zu studieren (174-175). Es folgt ein »Neuerlicher Ausflug nach Gnadenthal«, dem späteren Neudietendorf (175f.). Vielfältige Begegnungen mit Bürgerlichen und Adelsfamilie der Brüdergemeine sind nachweisbar.

Nun setzt eine »Intensive Beschäftigung mit Herrnhuter Literatur« ein, »j'y lus Nachrichten aus den übrigen deutschen Gemeinen v(om) Nov. 59. Gnadefrey, Gnadenbergel, Böhmisch und Wendisch Nieska (= Niesky), Berlin u(nd) Rrüxdorf (=Rixdorf bei Berlin), Ebersdorff, Marienborn, Neuwied und Zeyst.« (176, X 20/vgl. 541, An.227). Dass Graf Karl auch im »Jüngerhaus-Diarium« las, ist klar: »je ... lus die Nachrichten aus der Diaspora, aus Norwegen, von dem verbundenen Häuflein in Taubenheim, aus Gnadenthal, aus der Schweitz von B(ruder) Macrait. Angefangen das Jüngerhaus D(iarium) 34. Woche in Neuwied.« (175, IX 29/vgl. 540, Anm.209; 165, V 13/vgl. 527, Anm.39). Graf Karl las auch in späteren Jahren Schriften von Zinzendorf und den Herrnhutern.

Erste Jahre in Wien, 1760-1761, (184-387):

Die Zeit in Wien wurde für den gebürtigen Sachsen zu einem überwältigenden, neuen Erlebnis. Nach Jugend, Erziehung und Ausbildung in der alten Heimat erhob sich nun das Leben in der Kaiserstadt, in dessen Salons über Wirtschaft, Kultur, Wissenschaft und Politik eifrig diskutiert wurde, wobei auch Intrigen sowie Tratsch und Klatsch sich einstellten. Dank seines Halbbruders gelangte »Graf Karl« in die führenden Familien Wiens und erhielt so Voraussetzungen, um politisch Karriere zu machen.

Auch in Wien war er dem verstorbenen Onkel verbunden: So heißt es 1761: »Ich laß im 'Teutschen Socrates' unter andern den 21. Discurs, der mir sehr erbaulich war, und mir diesen Morgen zu einem angenehmen Sabbath machte.« (235 VII 30/vgl.597, Anm.554; 185, Anm.31/vgl. 549, Anm.31).

Ich bin der Auffassung, dass wir in den Jugendtagebüchern des Graf Karl von Zinzendorf eine großartige Quellenedition vorfinden, die im Gegenüber von Einleitung, Quellenabdruck und Kommentaren anspruchsvolle Maßstäbe setzt. Die »Genealogischen Tabellen« (709-715), das »Quellen- und Literaturverzeichnis« (716-729), das »Personenregister« (730-774!), sowie das »Ortsregister« (775-794) sind wertvolle, unverzichtbare Lesehilfen. Die Ausgabe ist eine Zusammenfassung zu Politik, Wirtschafts- und Sozialgeschichte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Im Hochadel integriert blieb Graf Karl auch im ka-

tholischen Österreich im Sinne F.D.E. Schleiermachers ein »Herrnhuter höherer Ordnung«. ⁴ Die Lektüre der Jugendtagebücher kann für alle, die französisch sprechen, zum Vergnügen werden. Der Forschung wird mit der Veröffentlichung ein neues Terrain erschlossen. Möge es genutzt werden. Quellenkundlich und editorisch liegt ein Meisterwerk vor. Werden weitere Auszüge der Tagebücher zur Veröffentlichung gelangen?

Matthias Meyer

4 Vgl. zu Einflüssen im 19. Jahrhundert E.R.Meyer: Schleiermachers und C.G. von Brinkmanns Gang durch die Brüdergemeine, Leipzig 1905 und Dorette Seibert: Auf dem Weg zum »Herrnhuter höherer Ordnung«? Schleiermacher und Herrnhut, in: *Evang. Theol.* 56, 1996, 395-414. Unter umgekehrtem, atheistischem Vorzeichen wäre an Ludwig Feuerbach zu erinnern. Dazu: Matthias Meyer. Feuerbach und Zinzendorf. Lutherus redivivus und die Selbstauflösung der Religionskritik, Hildesheim, Zürich, New York 1992, bes. 160-164. Zur herrnhutischen Wirkungsgeschichte vom 19. zum 20. Jahrhundert vgl. z.B.: Matthias Meyer: Dietrich Bonhoeffers Impulse durch Zinzendorf und die Brüdergemeine. In: »Alles ist euer, ihr aber seid Christi.« Festschrift für Dietrich Meyer, hg. von Rudolf Mohr, (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, Bd. 147), Köln 2000, 919-957.

Stefan Hertrampf: »Unsere Indianer-Geschwister waren lichte und vergnügt« *Die Herrnhuter als Missionare bei den Indianern Pennsylvanias 1745-1765*. Frankfurt am Main etc. : Peter Lang Verlag, 1997 (Mainzer Studien zur Amerikanistik Bd. 35.) 397 S. ISBN 3-631-31003-X. DM 98,-.

Die Herrnhuter Missionare haben ausführliche Tagebücher geschrieben, die einen umfassenden Einblick in den Alltag der Missionsgemeinden ermöglichen. Leider sind diese Aufzeichnungen bisher viel zu wenig ausgewertet worden, obwohl sie gerade im Hinblick auf Fragen der Kontakte zwischen Missionaren und indigenen Gesellschaften neue Erkenntnisse ermöglichen. Sowohl für die Missionsgeschichtsschreibung als auch für die amerikanische Kolonialgeschichte und die Ethnohistorie ist daher eine Arbeit wie die vorliegende Dissertation von Stefan Hertrampf von großer Wichtigkeit. In seiner Analyse der Herrnhuter Mission in Pennsylvania von 1745 bis 1765 wertet der Verfasser die reichen Bestände der Archive in Herrnhut, Bethlehem und Philadelphia aus. Über eine reine Beschreibung der Missionssiedlungen hinausgehend fragt er dabei nach Mentalitäten und Einstellungen. Daher will Hertrampf das Indianerbild der Missionare, die Motive der Indianer sowie die Kontakte zu Missionaren anderer Kongregationen und zu nicht-christlichen Indianern untersuchen (S. 17-18).

Nach einem Überblick über andere Missionsversuche in Nordamerika, insbesondere der Jesuiten in Kanada und der Puritaner in Neuengland, und einer Vorstellung der Herrnhuter Brüdergemeine führt Hertrampf in die Missionsvorstellungen der Herrnhuter ein. Dabei werden erfreulicherweise die oft vernachlässigten Unterschiede zwischen Zinzendorf und Spangenberg herausgearbeitet und verdeutlicht, wie die praktischen Erfahrungen in Nordamerika Spangenberg's Vorstellungen beeinflussten.

Das vierte Kapitel bietet mit einer Darstellung der Missionsversuche der Herrnhuter in Nordamerika, der Indianerpolitik Pennsylvanias und der Ethnographie der beiden wichtigsten Ethnien, der Mahican und Delaware, den politisch-historischen und ethnologischen Rahmen der Untersuchung.

Sehr aufschlußreich ist die Schilderung der Leitung und Organisation der Mission durch die verschiedenen Konferenzen in Bethlehem, die Synoden und die Bischöfe. Hier wird deutlich, daß sich unterschiedliche Gremien mit Fragen der Mission beschäftigten und Einfluß auf die Entscheidungen in den Missionsorten nahmen.

Anschließend wird das Indianerbild der Herrnhuter Missionare dargestellt, eine Fragestellung, die sich durch die gesamte Arbeit zieht. Demnach sahen die Herrnhuter in den Indianern keine edlen, sondern arme Wilde. Besonders wichtig ist Hertrampfs Beobachtung, daß die Herrnhuter die Indianer als Kinder betrachteten, die erzogen werden mußten.

Den größten Teil der Arbeit nimmt die Analyse der Mission in den Orten Gnadenhütten und Meniolagomekah ein. Hier wird ein detaillierter, hochinteressanter Einblick in die Entwicklung der Orte und die verschiedenen Aspekte des Alltagslebens gewährt und gezeigt, daß die Missionare großen Wert auf »Ordnung« legten und versuchten, alle Bereiche des Lebens der konvertierten Indianer nach ihren Vorstellungen zu regeln. Hertrampf erläutert, wie die Missionare die ihnen vertraute Lebensweise in die Missionsorte übertrugen und nicht bereit waren, auf die Kultur der Indianer einzugehen. In seiner Kritik der Missionare berücksichtigt der Autor allerdings zu wenig, daß diese Kinder ihrer Zeit waren und nicht zwischen Religion und Kultur, Christentum und europäischer Zivilisation trennten, sondern in ihrer Lebensweise die einzig richtige Ausprägung ihres Glaubens sahen, die alle Bekehrten übernehmen sollten. Auch wenn die Regeln zu großen Veränderungen in der Lebensweise der Indianer führten, dienten sie nicht der Unterdrückung der Konvertierten, sondern wurden ebenso von den Missionaren befolgt, die in ihrer Lebensweise Vorbilder sein wollten; auch sie arbeiteten hart, kleideten sich schlicht, losten bei der Entscheidung über den Ehepartner etc.

Als Motive der Indianer für ihren Umzug in die Missionsorte nennt Hertrampf folgende Elemente: Die Voraussetzung für ein Interesse der Indianer an der Mission sei eine Destabilisierung ihrer eigenen Gesellschaft, sie suchten in den Missionsorten eine gesicherte Versorgung, Schutz und Einrichtungen wie z.B. einen Schmied. Nur so schien es möglich, trotz des Vordringens weißer Siedler weiterhin auf ihrem Land leben zu können. Außerdem wollten sie die europäische Lebensweise besser verstehen lernen. Häufig folgten Angehörige der Entscheidung eines Familienmitgliedes. Auch religiöse Motive erwähnt der Autor: Da das eigene System in Frage gestellt wurde und die Schamanen machtlos schienen, wandten viele sich der offensichtlich stärkeren Religion zu. (Ob die »Zahl wirklicher 'bona fide'-Bekehrungen... ohne Zweifel sehr gering« war [S. 368], wird sich wohl nicht ergründen lassen.) Meist kamen sicher mehrere Aspekte zusammen. Diese Ergebnisse decken sich mit den Erkenntnissen für die Motive anderer ethnischer Gruppen und bestätigen damit die Einsicht, daß die Indianer durchaus bestimmte Erwartungen an die Missionare hatten und nicht einfach Opfer der Mission waren.

Leider nur kurz beschäftigt sich Hertrampf mit der Frage, warum die Mahican und Delaware ausgerechnet zu den Herrnhutern zogen und sich nicht anderen Kongregationen zuwandten. Neben dem erwähnten persönlichen Ansatz und den ähnlichen Problemen als Minderheit hätte man hier stärker auf die Besonderheiten der Herrnhuter eingehen können: Sie predigten keine Dogmen, sondern legten Wert auf das Gefühl; durch ihre Betonung des »Schauens« ihres Heilandes kamen sie der von Visionen geprägten Auffassung der Indianer entgegen; außerdem lebten sie enger mit den Indianern zusammen als manche anderen Prediger.

Nach der ausführlichen Schilderung des Lebens in den Missionsorten wendet sich der Autor den Außenkontakten und Konflikten zu. Insbesondere wird die Krise zu Beginn der 1750er Jahre untersucht, in der es sowohl politische Probleme als auch Schwierigkeiten innerhalb der Gemeinde gab. Wie Hertrampf anführt, wurden unter der Leitung von Cammerhoff und Watteville die Regeln etwas gelockert (S. 292) – hier kann man sich fragen, warum dann nicht mehr Indianer in die Missionsorte zogen, wenn sie zuvor durch die strikten Regeln abgeschreckt worden waren. Die Übertragung größerer Vollmachten auf die christlichen Indianer wird mit der Einsicht der Missionare begründet, daß sie bisher zu patriarchalisch regiert hätten (S. 301). Möglicherweise waren die »Kinder« inzwischen aber auch etwas herangewachsen, so daß die Missionare ihnen mehr zutrauten.

Als Gegenbild zu den Missionsorten wird die Tätigkeit der Missionare in Shamokin geschildert, wo sie nur geduldete Gäste waren und die oben genannten Motive für eine Zuwendung zum Christentum offensichtlich nicht griffen.

Das zweite Jahrzehnt der Missionsbemühungen nimmt mit der Beschreibung der Zeit in Bethlehem während des Krieges (1755-1758), der Neugründungen Nain und Wechquetank (1758-1763) und schließlich der Unterbringung in Philadelphia nur wenig Raum ein.

Abschließend bleibt die Frage nach der Wahl des Zitats für den Titel dieser Arbeit - Hertrampf geht in seiner Darstellung kaum darauf ein und sagt zum Schluß selbst, daß dieser Satz die Realität in den Missionsorten nur bedingt widerspiegelt (S. 369).

Formal ist nur wenig anzumerken: Eine Karte mit den erwähnten Orten würde das Verständnis des Geschilderten gerade für jene Leser etwas erleichtern, die nicht mit der Missionsgeschichte in Nordamerika vertraut sind. Von S. 319 zu S. 320 fehlen offensichtlich etliche Zeilen; die in einigen Fußnoten angemarkten Unterstreichungen oder Hervorhebungen in den Zitaten finden sich im Text nicht.

Will man Näheres über die interkulturellen Interaktionen in der nordamerikanischen Kolonialzeit erfahren, sind Darstellungen des Alltags wie die hier vorliegende unverzichtbar. Hertrampf gelingt es, die Kulturkontakte in den Missionsorten anschaulich zu beschreiben. Die Bemühungen und Begrenztheiten der Missionare werden ebenso deutlich wie die Motive der Indianer, die in diesen Orten Zuflucht suchten und fanden. Dies ist eine gut lesbare, faktenge sättigte Analyse, die unsere Kenntnisse über die Mission der Herrnhuter in Nordamerika und die (Re)Aktionen der Indianer wesentlich bereichert.

Carola Wessel

Records of the Moravians in North Carolina. Vol. XII 1856-1866. Hg. von C. Daniel Crews und Lisa D. Bailey. Raleigh: Division of Archives and History, 2000. XVI + S. 6211-6765. ISBN 0-86526-290-X. US \$ 40,-.

Im Jahre 1922 gab Adelaide Fries, Archivarin der Südprovinz der Brüder-Unität in Amerika in Winston-Salem, den ersten Band einer Quellenedition zur Geschichte der Brüdergemeinde in North-Carolina heraus. Besonders wichtig war dieses Vorhaben, da die Quellen des ersten Jahrhunderts Deutsch geschrieben waren. Durch ihre Übersetzung und Transkribierung machte Fries es möglich, dass sich die wachsende Zahl von Historikern, die der Kenntnisse der deutschen Sprache und der deutschen Schrift nicht mächtig waren, mit der Geschichte der Brüdergemeinde befassen konnte. Bis 1947 gab sie sieben Bände (= 3612 Seiten) heraus. Dass bei einem derartigen magnum opus Inkonsistenzen auftreten (so wird Liebesmahl sowohl als »Lovefeast« wie als »Vesper« übersetzt), lässt sich verzeihen. Nach Fries' Tode setzen Douglas L. Rights (Band 8), Minnie J. Smith (9) und Kenneth G. Hamilton (10 u. 11) die Arbeit fort. Der zuletzt erschienene Band war bislang 11 (1969), der den Zeitraum 1852-1879 umfasst. Vergleichbare Editionsprojekte in anderen Teilen der Unitas Fratrum, können sich keineswegs eines ähnlichen grossartigen Resultates rühmen: vom Bethlehemer Diarium ist 1971 nur der erste Band (1742-1744) erschienen und von der deutschen Zinzendorf-Edition liegt bis heute noch gar nichts vor!

Nun ist nach 31-jähriger Unterbrechung Band 12 der *Records* herausgekommen. Eine angenehme Überraschung, denn im Vorwort des elften Bandes hiess es noch, dass das Projekt damit abgeschlossen wäre. In der ursprünglichen Edition wollte man nur die deutschen Quellen übersetzen und zugänglich machen und hiermit war man mit Band 11 fertig. Die jetzigen Herausgeber haben jedoch festgestellt, dass auch die englischen Quellen – auch wenn sie nicht übersetzt werden müssen – keineswegs leicht zugänglich sind: auch bei diesen Texten braucht man paläographische Kenntnisse, und man konnte sie bisher nur an einer Stelle einsehen, nämlich im Archiv. Darum haben das Archiv der Brüdergemeinde in Winston-Salem und die staatliche Archivleitung in Raleigh, Hauptstadt von North Carolina, beschlossen, die Edition fortzusetzen und auch englischsprachige Quellen aufzunehmen. Eine gewisse Überschneidung in den Jahren des elften Bandes ist dadurch entstanden, dass Band 11 deutschsprachige Quellen bis 1879 enthält.

Verantwortliche Herausgeber für Band 12 sind Dr. C. Daniel Crews, Leiter der Moravian Archives in Winston-Salem, und Lisa D. Bailey, tätig bei der Division of Archives and History in Raleigh. Für die Jahre 1856-1866 enthält der Band jeweils nach einer knappen Auflistung der wichtigsten Ereignisse in der Weltgeschichte folgende Quellen: die Memorabilien (Jahresbericht) der Ge-

meinde Salem, Protokolle von verschiedenen Gremien und Diarien einzelner Gemeinden. Nicht jedes Jahr enthält die gleichen Quellen.

Es wurde eine Auswahl getroffen und die abgedruckten Quellen sind (vermutlich) auch nicht vollständig abgeschrieben. Ganz deutlich erkennen kann man dies allerdings nicht, da die Auslassungen nicht gekennzeichnet sind. In der Einführung schreiben die Herausgeber, dass der Band ein Drittel enthält von dem, was geschrieben wurde. Aufgenommen wurde »material of broad historical value« und weggelassen wurden z.B. Wiederholungen wie die Nennung der Gottesdienste.

Nach den Berichten und Protokollen folgen die Kirchenbücher der Gemeinden Salem, St. Philips, Bethania, Bethabara, Friedberg, Hope, Friedland, Macedonia und New Philadelphia, wo nötig ergänzt mit Angaben aus den Diarien: Eine Freude und Fundgrube für Genealogen und alle anderen, die sich mit einzelnen Personen oder mit Bevölkerungsstatistiken beschäftigen. Nicht zuletzt ist die Edition auch gut für die Kirchenbücher selber, da sie im allgemeinen durch die rege Benutzung sehr zu leiden haben. Am Schluss steht ein sehr sorgfältig zusammengestellter Index, der die insgesamt 527 Seiten erschliesst. Ein nächster Band, der den Zeitraum 1867-1876 umfasst, ist schon in Vorbereitung.

Paul Peucker

J. Taylor Hamilton und Kenneth G. Hamilton, Die Erneuerte Unitas Fratrum, Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeine, Bd.1: 1722-1857, aus dem Amerikanischen übertragen von Joachim Haarmann, Beiheft 5 der Zeitschrift Unitas Fratrum, Herrnhuter Verlag 2001, 378 S. Preis DM 28,-. ISBN 3-931956-1.

Dieser Band 1 ist der erste Teil der großen nordamerikanischen Geschichte der Brüder Unität, History of the Moravian Church (amerik. 723 S.), die zunächst der Vater J.T. Hamilton (für 1722-1899, erschienen 1900) herausgegeben hat und die sein Sohn K.G. Hamilton dann bis zur Zeit der 500-Jahrfeier neu bearbeitet und weitergeführt (für 1857-1957) herausgegeben hat (erschieden 1967, Bethlehem / Winston-Salem). Verdienstvoll hat sich J. Haarmann jahrelang der großen Mühe unterzogen, dieses nordamerikanische Standardwerk in gefälliger Sprache zu übertragen, so dass es jetzt auch deutsch verfügbar ist. Das ist auch für europäische Kenner der Brüdergeschichte von größtem Interesse. Seit E.W. Crögers dreibändiger »Geschichte der erneuerten Brüderkirche« (erschieden 1851-1854, insgesamt 1453 S.) gab es keine Geschichtsdarstellung in vergleich-

barer Ausführlichkeit. Und die der Hamiltons ist zudem weitergeführt bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts. Vater und Sohn Hamilton, die beide selbst viele Jahre in der Brüdergemeine in Deutschland lebten, hatten für ihr Werk auch in Bezug auf die europäisch-kontinentale Brüdergeschichte und deren Quellen (Archivbestände und Literatur) beste Voraussetzungen.

Abweichend vom Ansatz K.G. Hamiltons jr. in der History von 1967 greift der Übersetzer für die Anfangszeit noch einmal zurück auf die Erstausgabe von 1900 von J.T. Hamilton sen. mit der Verortung der Geschichte der erneuerten Unität im deutschen Pietismus (Ph.J. Spener und A.H. Francke, S.3). So ordnet er hier auch den Grafen N.L. von Zinzendorf (S.17) im Unterschied zur amerikanischen Ausgabe von 1967 dem mährischen Zimmermann Christian David (S.28) vor, im Ansatz die Person Zinzendorfs den mährischen Exulanten. Von S.33 an folgt die deutsche Wiedergabe dem Hamiltontext von 1967 (Ham. S.23).

Aus ihrer besonderen Sachkenntnis stellten die Hamiltons auch mit vielen Einzelheiten sehr ausführlich die in europäisch-kontinentalen Ländern wenig wirklich bekannte Geschichte der Brüdergemeine in Nordamerika (Kap.8, 12, 22, 23) und in Großbritannien (Kap.7, 20, 21) dar, in einer Weise, wie es für einen in Deutschland beheimateten und angehenden Historiker schwerlich möglich gewesen wäre. Es ist bemerkenswert, in welcher Ausführlichkeit dabei mit vielen Details auch die gesamte Missionsgeschichte (Kap. 3, 4, 8, 13, 24-29) mit einbezogen ist.

Die Hamiltons brachten für ihre Geschichte der Brüder Unität mancherlei von der kontinentalen Sicht abweichende, interessante typisch amerikanische Perspektiven mit, auch mit vielen kritischen Gesichtspunkten zur Sichtungszeit (S.131f.), zur Person Zinzendorfs selbst (S.141), zum Leitungsstil des 18. Jahrhunderts (S.204) und zu der damaligen Finanzwirtschaft (mit der großen Krise nach 1753 bis in den Anfang des nachfolgenden Jahrhunderts, S.138-141, 200, 220), zu Verwaltungsabläufen (S.204, 223, 271), dem Losgebrauch (S.202) und dann vor allem zu den Synoden des anfangenden 19. Jahrhunderts (S. 212ff) und deren Beschlüssen bis zur Verselbständigung der zwei Nordamerikanischen Provinzen der Unität (S.225, 293f) und der Britischen (S. 267f) Provinz (Generalsynode 1857).

Dabei wird immer wieder der zentralistische und in vielen Dingen restriktive zinzendorfsch-herrnhutisch-kontinentale Führungsstil kritisiert (S.178), dem man es noch heute verbreitet zuschreibt, dass in Nordamerika die günstige Zeit kirchlichen Wachstums (in dem z.B. die Methodisten weltweit eine große Kirche geworden sind) bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts verpasst hat, was später auch nicht nachgeholt und ausgeglichen werden konnte (S.276f).

Die deutsche Übertragung ist gemäß der Gestalt der nordamerikanischen Vorlage über lange Strecken wie eine fortlaufende Erzählung zu lesen. Fakten und Ereignisse werden nicht nur angeführt, sondern in ihren Zusammenhängen

erklärt. Besondere Umstände von mancherlei Ereignissen werden erwähnt, Länder und Orte mit geographischen und Völker oder Personengruppen mit ethnischen oder für sie typischen Eigenschaften profiliert. Bei vorkommenden wichtigen Persönlichkeiten wird durch Nennung von deren Charakteristika in eigenen Sätzen deren Wesen und Bedeutung gekennzeichnet. In Verbindung mit Entwicklungen wird oft genau mitgeteilt, wer beteiligt war, wie die Konstellation und das Zusammenwirken von manchmal sehr unterschiedlichen Persönlichkeiten erfolgte, aber auch wer kritisch eingestellt war und wo es Meinungsunterschiede oder Gegensätze gab. Es werden Personen namentlich genannt, die Kontakte vermittelten oder bei denen Begegnungen stattfanden, die bei der Erwerbung von Land oder Liegenschaften halfen oder solche selbst an die Brüder verkauften. So enthält diese Geschichte eine große Zahl von Namen und Details, von denen man sonst nur wenig oder nichts erfahren würde.

Zusätzlich zum Inhalt des fortlaufenden Textes haben die Hamiltons viele zusätzliche Informationen und Details in 192 Anmerkungen ihres Gesamtwerkes angefügt. Statt der 91 Anmerkungen der Teile 1 und 2 (zu 312 Seiten im amerikanischen Text) bringt die Übersetzung (auf 387 Seiten des deutschen Textes) in dem vorliegenden Band 1 nur 33 Anmerkungen, die sich mit denen der amerikanischen Vorlage nur zum Teil decken. Spezialisten, die weiterforschen wollen, werden darum gut daran tun, für genauere und weitergehende Einzelheiten eventuell auch einmal die amerikanische Ausgabe zu Rate zu ziehen.

Leider sind bei der enorm großen und oft schwierigen Übersetzungsarbeit ein paar Versehen unterlaufen, die um der Richtigkeit des Sachverhaltes und der Leser willen berichtigt werden sollten; z.B. S. 131 »Oberschlesien« muss heißen Oberlausitz; die Synode »entließ« 1801 nicht H. Chr. A. von Schweinitz und Chr. Ign. La Trobe (S.216) in den Stand der seniores civilis, sondern setzte sie darin ein. Eine Liste von einschlägigen Berichtigungen wird im Band 2 (mit Teil 3, 1857-1957) enthalten sein, den dann sicher alle Besitzer des Bandes 1 auch gern werden haben wollen.

Dieser ist in Vorbereitung und sollte im Jahr 2002 herauskommen. Im Anhang, zusammen mit der hochinteressanten Bischofsliste der beiden Hamiltons, wird dieser auch ein Register für beide deutschen Teilbände enthalten. Da im Werk der Hamiltons manche Abschnitte den Charakter eines Zeitquerschnittes für Entwicklungen unterschiedlicher Art in der gesamten Unität haben, in denen dann manchmal sehr verschiedene Dinge zusammengeordnet sind (S.182), ist es nicht immer leicht, Einzelereignisse zu orten oder Entwicklungen durchgängig zu verfolgen. Das Gesamtregister wird auch dafür hilfreich sein.

Der Band 1 enthält eine Reihe von geographischen Skizzen von Fred Bees aus der Hamilton-Ausgabe von 1967 und Abbildungen vieler bedeutender Persönlichkeiten dieser Geschichte, die der Hamilton-Ausgabe von 1900 entnommen sind.

Dieses Geschichtswerk ist nicht als ein sachlich-neutrales Kompendium geschrieben. Das Element Herrnhuter Frömmigkeit, das für dieses Stück Kirchengeschichte bestimmend ist, wird auch im Verständnis und Stil der beiden Autoren sichtbar, die sich als leitende Persönlichkeiten (Bischöfe) der Brüderkirche dieser eng zugehörig und verbunden wussten.

Es ist schließlich auch allen zu danken, die durch finanzielle Unterstützung dieses Projektes und persönliche Förderung desselben das ausgesprochen preiswerte Erscheinen dieses Buches ermöglicht haben.

Hartmut Beck

Aaron Spencer Fogleman: *Hopeful Journeys. German Immigration, Settlement, and Political Culture in Colonial America, 1717-1775*. Philadelphia 1996, 257 S. ISBN 0-8122-3309-3 (Leinen) und 0-8122-1548-6 (Paperback)

Das vorliegende Werk wird in der amerikanischen Ausgabe als die erste umfassende Darstellung der deutschen Siedlungen in Amerika während des 18. Jahrhunderts bezeichnet. Dabei handelt es sich, wie Fogleman einleitend ausführt, um die dritte Welle der deutschen Einwanderung: die erste Welle erfolgte 1683-1709 meist von religiös Verfolgten und Utopisten, die zweite 1709-1714 angesichts einer landwirtschaftlichen Krise in Europa. Die dritte Welle war geprägt durch eine lang andauernde Auswanderungsbewegung aus unterschiedlichsten Gründen insbesondere aus Südwestdeutschland und der Schweiz und bedeutete einen Zuwachs der weißen und schwarzen Bevölkerung Amerikas von 250 Tausend auf zweieinhalb Millionen bis zum Jahr 1775, wobei die schwarzen Sklaven die weißen Zuwanderer bei weitem überwogen. Unter den europäischen Immigranten hatten die deutschen nach den Iren den größten Anteil.

Das Buch gliedert sich in 5 Kapitel. Die beiden ersten betrachten die Situation in Deutschland nach dem 30jährigen Krieg in einer Zeit aufgeklärter Regierungen, denen an der Peuplierung ihrer Länder viel gelegen war, wie am Beispiel von Karl Friedrich von Baden-Durlach (Karlsruhe) erläutert wird. Das zweite Kapitel geht der Situation und den Motiven der ländlichen Auswanderung am Beispiel des Kraichgau nach. Kapitel 3 bis 6 behandeln die Lage der Aussiedler im »Neuland«, dem »Greater Pennsylvania«. Fogleman zeigt, daß die Deutschen stark von ihrer Vergangenheit geprägt waren, auch in Amerika, sich möglichst in der Nähe deutscher Siedler niederließen und ihre ethnische Identität als Hilfe und Weg zum Erfolg in ihrer Behauptung in einem fremden Land erkannten. Die Strapazen der Auswanderung, die Auseinandersetzung mit den neuen Gegebenheiten und politischen Verhältnissen zwangen sie freilich zu einer Amerikanisierung, die zu einer neuen ethnischen Identität führte.

Für die Leser dieser Zeitschrift ist Kapitel 4 von besonderem Interesse, denn es befaßt sich fast ausschließlich mit den Herrnhutern unter der Überschrift: »Die radikalpietistische Alternative«. Das an Karten und Tabellen reiche Werk zeigt, daß die Moravians im Vergleich mit den Amish, Mennoniten, Täufern, Schwenckfeldern und Waldensern mit 830 Einwanderern von 1717 bis 1774 nach den Mennoniten (1536 Einwanderer) an zweiter Stelle stehen, während die Zahl der anderen unter 266 liegt. Der Reiz des Buches besteht darin, die brüderische Einwanderung nach Pennsylvanien einmal unter rein historisch-weltlichen Perspektiven zu beobachten. Fogleman hebt den scheinbaren Gegensatz brüderischer Lebensführung hervor: eine extrem pietistische Frömmigkeit (»extremely pietistic, spiritualistic religiosity«) bei einer kosmopolitischen ökumenischen Weltanschauung (»cosmopolitan, ecumenical Weltanschauung«). Seine Beschreibung der Herrnhuter folgt einer weitgehend soziologischen Orientierung, und er beobachtet »the top-heavy nature of Moravian society«, das Übergewicht der Geistlichen und des Adels. Die Ortsgemeinde beschreibt er als »exclusive, compartmentalized and gendered community« (Choridee). Am Beispiel von Johann Philipp Meurer, einem Schuhmacher aus dem Elsaß, der zur »Seegemeinde« 1741/42 gehörte, verfolgt er die straffe, vorausschauend geplante Organisation brüderischer Auswanderung. Er berichtet über die Feindschaft vor allem der lutherischen Kirche gegen die Herrnhuter, die die Versuche einer Niederlassung in Virginia vereiteln, und verfolgt den Weg brüderischer Siedler von Pennsylvania nach North Carolina (Bethabara, mit Karte). Am Ende des Kapitels fragt er, wozu denn die so auffallende religiöse Hingabe der Herrnhuter geführt habe. Seine Antwort: zum Erfolg, zu ihrem Überleben in den Kolonien. »The Moravian, with their unusual combination of spiritualism, collectivism, and engaging, cosmopolitan Weltanschauung were the most successful of all« mit einer »phenomenal survival rate and better health« (S. 125f). Nur einer von den 830 Einwanderern sei auf der Überfahrt nach Amerika gestorben.

Der deutsche Leser mag über dieses Ergebnis verblüfft sein: Der Glaube als Weg zum Erfolg im Irdischen. Ein solch moderner Gesichtspunkt hätte Zinzendorf und den Brüdern völlig fern gelegen, wenn sie sich auch über jede gelungene Reise und jede neue Siedlung als Geschenk Gottes freuen und danken konnten. Aber nicht um Erfolg im Irdischen, sondern um eine lebendige Gottesbeziehung und eine missionarische Gemeinde ging es ihnen. Zinzendorfs religiöse Hoffnungen in der neuen Welt spielen bei Fogleman keine Rolle. Auch wollten die Brüder ja nicht innerhalb der lutherischen Kirche »Anhänger« finden (Fogleman spricht von proselytizing), sondern sie verlebendigen. Zinzendorf verstand sich ja als Lutheraner. So ist es schade, daß die theologischen Anliegen der Brüder nicht scharf erfaßt sind. Den Wert des Buches erblicke ich vielmehr in der Darstellung des allgemeinen historischen Hintergrundes, der Motive und Gründe, die zur Auswanderung führten, und der Übersicht über das Ausmaß der Auswanderung, die mit der viel bedeutenderen nach Osteuropa bescheiden wirkt,

sowie in den Vergleichsmöglichkeiten der Herrnhuter Amerikareisen mit den anderer deutscher Auswanderer anhand von genauen Listen und Karten. Das Buch enthält eine umfassende Literaturliste und ein sorgfältiges Register. Es empfiehlt sich auch durch seine ansprechende Aufmachung mit guten Fotos.

Register

(ohne Bibliographie und Buchbesprechungen)

- Aarau/ Schweiz 32
Amsoldingen bei Bern 26, 31
Angola 43
Archinard, Adrienne 31f
Arnold, Gottfried 92, 96
- Bad Boll 71
Bad Boll, Distrikt 74
Baltikum 70
Barthel, Pierre 23
Basel 25f, 32f, 37-39, 43, 70
Baskina, Galina 43
Baudert, Bruder (1849) 66f
Baudert, Maieli 43
Baus, Christoph 9
Beck, Heinrich 7
Beck, Sybilla Barbara 7
Beissel, Conrad 9
Berlin 47, 50, 52, 63, 68, 70, 73, 111-113
Berlin, Silversterrüstzeiten 72
Berliner Mauer 70, 72f, 75
Berlin-Rixdorf 55
Bern 25, 27f, 30-33, 37, 40f, 44
Bernard, Max 39
Bernard, Rosemarie 39
Berthelsdorf 49, 65
Bethlehem/ USA 3, 7
Blanicki, Wenzeslaus 111, 113
Blücher, Gebhardt Leberecht 63
Böhler, Peter 6, 12, 16
Böhmen 85
Böhmische Brüder 88, 94f, 109-113
Böhmische Konfession von 1575 95
Böhnisch, Georg 110
Boltzius, Johann Martin 4
Bost, A. 15
Bräutigam, Otto 74
Bremen 79
Bretschneider, Jugendpfarrer 77
Brownfield, John 3, 7
Buch, Bruder (1848) 66
Büniger, Abraham 7
- Burnside, James 7
Burnside, Rebecca 7
- Cassius, Senior 113
Cerlier (=Erlach)/ Schweiz 31
Choudons, Uhrmacher 27
Christiansfeld 55, 58-62
Cochius, Hofprediger 26
Colombier bei Neuchatel 27
Comenius, Jan Amos 85, 106f, 113
Cornaux/ Schweiz 29f, 36f
Cossart, Henri 26f, 31
Cranz, David 13-15, 30
Cröger, Ernst Wilhelm 16-21
Curie, Pierre 32
- Dänemark 58
Dardel, Bruder 29
David, Christian 23f, 109
Dellsperger, Rudolf 23
Deluz, Gaston 37, 39
Demuth, Gotthard 9f
Demuth, Regina 10
Diessbach/ Schweiz 31
Dietendorf 57
Don Camillo, Kommunität 23, 42-46
Dresden 74, 77
Duboc-Waldmüller, Ed. 55
Dürninger, Firma in Herrnhut 54, 59, 77
Duvernoy, Pfarrer 30f
- Ebenezer/ USA 3, 4, 5, 7, 12
Ebersdorf 64-66
Ebersdorf, Synode 1998 81
Einsiedel, Gräfin von 56
Elsner, Johann Theofil 107
Enequist, Bruder (1848) 67
Enkelmann, Bruder (1848) 66
Ephrata 9
Erbe, Hans-Walter 48, 69
Erlach/ Schweiz 31

- Farel, Guillaume 28
 Favarger, Judith 31f
 Fenwick, George 12
 Fischer, Beatus Rudolf 28
 Fontane, Theodor 55
 Foster, Peter 74
 Francke, August Hermann 24
 Francke, Gotthilf August 4
 Frank, Johann Friedrich 30-32
 Frankfurt 47
 Frankfurt, Versammlung in der Paulskirche 47, 52, 65
 Franz, Abgeordneter (1848) 65
 Fridericia/Dänemark 58
 Friedrich II. von Preußen 26f, 38, 63
 Friedrich VII. von Dänemark 58
 Friedrich Wilhelm IV. von Preußen 47, 63
 Fries, Adelaide H. 1-3, 12, 17-21
 Fries, Pfarrer 30
 Fulnek/ CS 106
 Fürstenwalde, EKD-Synode 73
- Gampelen/ Schweiz 36f
 Genf 25, 27, 30-32
 Georgia, Kolonie in Amerika 1-22
 Germantown/ USA 7, 9, 18
 Gersdorf, Henriette von 110
 Giesen, Heinrich 78
 Gill, Theodor 70-80
 Giller, Henri 26-28, 30
 Gnadau 76, 80
 Gnadenfeld, Theol. Seminar 53
 Goethe, Johann Wolfgang 48, 55, 79
 Goshenhoppen/ Penns. 7
 Gotha, Oberkonsistorium 56f
 Gronau, Israel Christian 4
 Großhennersdorf 108-110
 Grundvig, N. F. S. 62
 Guareschi, Giovanni 42
 Gutzkow, Karl 55
- Haberecht, Gottlieb 9
 Hafa, Hans-Georg 74
 Hagen, Johann 4, 7, 12
 Halle 3, 4, 22, 107
 Hamilton, J. Taylor 4, 18-21
 Hamilton, Kenneth G. 4, 19-21
 Hanau 27
- Harra bei Lobenstein/ Thüringen 65
 Hasler, Catherine 31f
 Hasting, Elke 40
 Hasting, Friedemann 40
 Hasting, Günther 76
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 48
 Heinrich LXXII. von Ebersdorf 64f
 Helsinki-Konferenz 70
 Henri II. von Orléans 24
 Herder, Johann Gottfried von 55
 Herrnhag 8, 22, 27, 30, 37, 55
 Herrnhut 22f, 38, 49, 60, 62, 64, 70f, 74-81, 84f, 92, 109-113
 Herrnhut, Distrikt 70, 73
 Herrnhuter Statuten 109
 »Herrnhuter« 81f, 84, 86f, 102f
 Hickel, Helmut 79
 Hirschberg bei Lobenstein 65
 Hohensolms bei Wetzlar 72
 Holmes, John 15, 21
 Honecker, Margot 76
 Hugenotten 26
 Hutton, James 21, 31
- Jablonski, Daniel Ernst 107
 Jablonski, Friedrich Wilhelm 107, 113
 Jaeschke, Juliane 12
 Jag, David 9f
 Jaquin, Pfarrer 30
 Jena 109f
 Jeschke, Nicolaus Andreas 113
 Jones, NN 21
 Jung Stilling, Johann Heinrich 55
- Kaltenrieder, Margrit 43
 Kammacher, S. I. 37
 Kant, Immanuel 48
 Kapstadt/ Südafrika 27
 Karlsruhe 66
 Kaufmann, Christoph 55
 Keller, Gottfried 55
 Kiel 58
 Kimbangu, Simon 34
 Kölner Kirchenstreit 48
 Kongo 33
 König, Ruth 43
 Königsfeld 51
 Königshainer Berge 63
 Konstantin I., Kaiser 91

- Krempe, Anne Catharine 7
 Kügelgen, Wilhelm von 55
 Kunz, Alfred 42
- La Poissine, Schloß 24
 Languedoc/ Frankreich 27
 Langerfeld, Karl Eugen 85
 Langes, François de 24
 Lausanne 25, 30
 Lelong, Isaac 1, 87
 Lerber, David de 24
 Lessing, Gotthold Ephraim 55
 Leupe/ Oberlausitz/ Schlesien 66
 Liberda, Johann 108, 110f, 112
 Lilliendahl/ Lilienthal 54f
 Lissa 113
 Lobenstein 65
 Lohfink, G. 91
 Loskiel, Georg Heinrich 13f, 18
 Luther, Martin 95
 Lutz, Jean-Jacques 31
 Lutz, Samuel 26, 31
 Lyon 26
- Macrait, Schuhmacher 27
 Mährische Brüder/ Mährische Kirche 87f,
 95, 109, 111
 Mantetsche/ USA 7
 Marienborn 26, 28
 Marin/ Schweiz 44
 Marx, Karl /Marxismus 75, 77f
 Merian, Wilfried 73
 Meyer, Heinrich 73, 79
 Meyer, Michael 9f
 Miksch, Matthäus 110
 Molther, Philipp Heinrich 27, 30
 Montauban, Mädchenanstalt 67
 Montbéliard 30-33
 Montécheroux/ Schweiz 30f
 Montmirail/ Schweiz 23-46
 Montmirail, Fête de 36
 Moritz, Karl Philipp 55
 Motel, Hans-Beat 82
 Motel, Heinz 71
 Müller, Christian 77
 Müller, Claire-Lise 39, 42
 Müller, Daniel 39, 42
 Müller, Joseph Theodor 25
 Müller, Karl 21f
- Münsterberg/Schlesien 113
- Nazareth/ Pennsylvania 7
 Neisser, Augustin 10
 Neisser, Georg 2-3, 9, 13f
 Neisser, Wenzel 26
 Neuchâtel (=Neuenburg) 23f, 27-29, 37-
 39, 41
 Neudietendorf 50, 54-58
 Neuenburg (=Neuchâtel)/ Schweiz 23f,
 27-29, 37-39, 41
 Neusalz 65
 Neuwied 30f, 65
 New York/ USA 7, 9f
 Niesky 51, 63
 -, Diakonie Emmaus 79
 »Nieskyer Erweckung« 49
 »Nieskyer Regiment« 63
 Nikaragua 70
 Nitschke, Bruder 33
 Nitschmann, David, Bischof 12, 110f
 Nitschmann, David, Syndicus 23
 Noah 32
 Novalis (Friedrich Leopold
 v. Hardenberg) 55
- Oglethorpe, James 2, 5
 Oppenheim/ Hessen-Darmstadt 67
 Ostervald, J.F. 28f
- Paris 47
 Paul, Jean 55
 Petsch, Fabrikant 54
 Peucker, N.N. 21
 Pintard, Messerschmied 27, 29
 Plitt, Johannes 15-19
 Podiebrad, Georg 86
 Polen 107, 111-113
 Potsdam, Bundessynode 73
 Preiswerk, Paul-Peter 42
 Preud'homme, Waldenser 27
 Puryrsburg/ USA 6
- Quellet, Suzanne 31f
- Reichel, Hellmut 23, 74
 Reichel, Levin Theodor 17-20
 Rendsburg 58
 Reuter, Fritz 55

- Reynier, Jean Francois 7, 8, 12
 Richard, Henri-Auguste 33
 Riedel, Friedrich 23
 Rixdorf (Berlin-Rixdorf) 55
 Röntgen, Prediger 59f
 Rose, Peter 11
 Rothe, Johann Andreas 26, 86
 Salzburg 7
 »Salzburger« 3, 4, 7, 12, 22
 Saur, Christopher 10
 Savannah/ USA, Georgia 1, 9, 12
 Saxer, Ernst 23
 Scheffer, Melchior 86
 Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel
 48, 55
 Schleiz 65
 Schlesien 17
 Schleswig 58f
 Schlimm, Henning 23-46, bes. 40
 Schmid, Marilies 42
 Schmude, Jürgen 74
 Schönbrunn (=Großhennersdorf) 109
 Schönburg-Waldenburg, Schloß 66
 Schordan, Monika 43
 Schulius, Georg 6, 12
 Schulze, Adolf 17-19, 22
 Schwarze, Edmund 19
 Schwenckfelder 6, 9, 12f, 15, 17
 Sendomir, Konsensus von 1570 95
 Senft, Elisabeth 43
 Senft, Willi 23
 Sessler, John 19
 Seydlitz, Friedrich Wilhelm von 63
 Skippack/ Pennsylvania 7, 9
 Slerka, Jan 114
 Spangenberg, August Gottlieb 1-3, 6-17,
 21, 84
 St. Blaise/ Schweiz 26, 28f
 St. Croix/ Westindien 15f
 St. Gallen/ Schweiz 26
 Stadler, Pierre Conrad 28
 Stammler, Albrecht 47-69
 Steinmetz, Johann Adam 108
 Stephani, Marguerite 31f
 Suter, Marie-Louise 39
 Suter, Pierre 39
 Synode, Ebersdorf 1998 81
 -, Herrnhut 2000 81
 Tann, Major von der 59
 Tannaz, Madelon 31-32
 Tannenberger, David 9, 23
 Tanzania 44, 70
 Terno-Gill, Christoph 43
 Terno-Gill, Erdmuth 43
 Teschen 108
 Theile, Martin 23
 Thielle, Schloß von 24
 Töltschig, Johann 11f, 21
 Töltschig, Judith 12
 Tribolet, Abraham de 24, 31
 Tschechische Provinz 85
 Tschechoslowakei 70, 74
 Uh, Bruder 33
 Valangin bei Neuchatel 27
 Versailles bei Paris 25
 Vogel, Hans-Jochen 74
 Vogt, Johannes 71, 79
 Vogt, Peter 81-105
 Waldenser 24, 26, 91
 Wallis, Georges 30
 Waschke, Anna 10
 Waschke, Georg 10-12
 Watteville, Friedrich v., jun. 24, 29, 86
 Watteville, Friedrich von, sen. 24
 Watteville, Nicolas von 24, 27, 30f
 Wesley, John 3, 4, 5, 15, 22
 Whitefield, George 3, 4, 12, 22
 Wiegner, Christoph 9
 Wiener Kongreß 47
 Winter, Druckerei in Herrnhut 77
 Wittgenstein, Ludwig 81
 Wrangel, General 59f
 Wunderling, Kurt 71
 Zieten, Hans Joachim von 63
 Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von 2, 6, 9-
 17, 21f, 24-26, 28, 30, 36, 49, 52, 56,
 59, 86, 88, 92f, 95-97, 111f
 Zschokke, Heinrich 55
 Zürich 27, 33, 39

