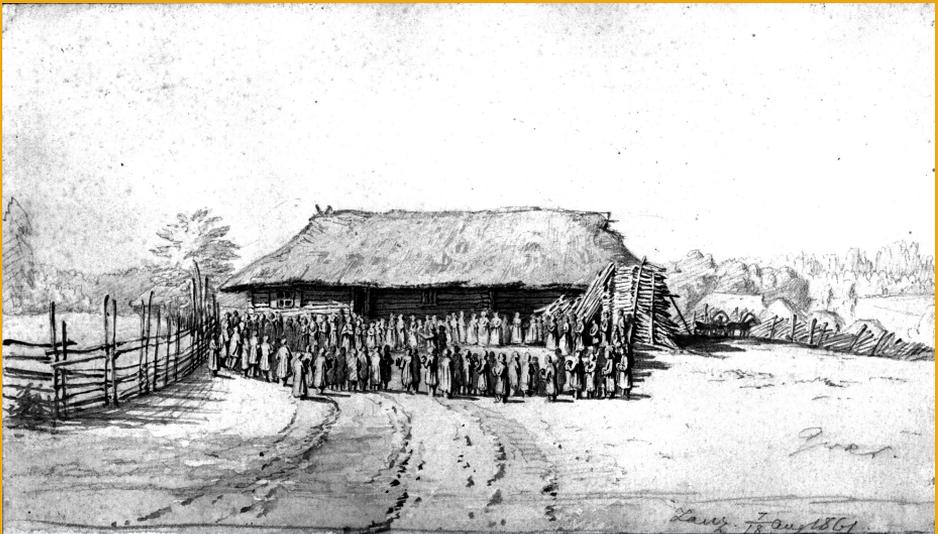


UNITAS FRATRUM

Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine



Heft 65/66

Unitas Fratrum

Heft 65/66

Herausgegeben von
Thilo Daniel, Rüdiger Kröger, Claudia Mai,
Gisela Mettele, Dietrich Meyer, Paul Peucker,
Hans Schneider, Peter Vogt

Unitas Fratrum

Zeitschrift für
Geschichte und Gegenwartsfragen
der Brüdergemeine

Heft 65/66

Herrnhuter Verlag, Herrnhut

Redaktion: Rüdiger Kröger, Unitätsarchiv
D-02747 Herrnhut, Zittauer Straße 24

American Editor: The Rev. Otto Dreydoppel, Jr.
Bethlehem, PA 18018, USA

2011 Herrnhuter Verlag Herrnhut
ISBN 978-3-931956-37-0

Druck: Gustav Winter, Herrnhut

Ausgegeben im September 2011

Umschlagbild: Versammlungshaus in Zauz
von Johann Woldemar Nitschmann, 1861
(Unitätsarchiv, TS Mp.290.12)

„Unitas Fratrum“ wird im Auftrag des Vereins für Geschichte und Gegenwartfragen der Brüdergemeine herausgegeben. Jährlich erscheinen zwei Hefte mit fortlaufender Nummerierung bzw. ein Doppelheft.

Der Mitgliedsbeitrag von 25 € im Jahr umfaßt die Lieferung der Zeitschrift „Unitas Fratrum“ frei Haus und berechtigt zum Besuch von Veranstaltungen des Vereins, vor allem seiner Jahrestagungen. Anmeldungen zum Beitritt werden vom Unitätsarchiv (D-02747 Herrnhut, Zittauer Str. 20) entgegen genommen.

For American Subscriptions and Inquiries: Dr. Paul Peucker, Moravian Archives, 41 W. Locust Street, Bethlehem, Pa. 18018, USA.

Die Konten des Vereins: Postgiroamt Karlsruhe 1192 72-750 oder KD-Bank, Dortmund, Konto 10 11843 014 (BLZ 350 601 90).

BIC: GENODED1DKD, IBAN: DE85 3506 0190 1011 8430 14

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

Zum vorliegenden Heft

Die in dem vorliegenden Doppelheft versammelten Beiträge gehen auf Vorträge zurück, die im Mai 2009 auf einer von Frau Prof. Dr. Ieva Kalnina (Riga) in Herrnhut in Verbindung mit dem Verein Unitas Fratrum veranstalteten Tagung „Lettische Kultur und Herrnhuter Brüdergemeine“ (Latviešu kultūra un Hernhūtes brāļu draudze) gehalten wurden. Frau Prof. Kalnina hatte den Kontakt zum Verein gesucht, um gemeinsam mit lettischen Kollegen und Forschern aus Deutschland in einen Austausch zu kommen. Die Tagung war ein wenig überschattet von der großen wirtschaftlichen Krise Lettlands. Dass die Tagung dennoch stattfinden konnte, ist in erster Linie das Verdienst der Tagungsorganisatorin wie der Bereitschaft der lettischen Teilnehmer. Es ist deshalb eine besondere Freude, den wissenschaftlichen Ertrag der Tagung hier nun der breiteren Öffentlichkeit zugänglich machen zu können. Eine lettische Ausgabe ist derzeit ebenfalls in Vorbereitung.

Gvido Straube gibt in seinem Beitrag einen Überblick über die verschiedenen Phasen und Wirkungsbereiche der Herrnhuter Brüdergemeine in Livland. Guntram Philipp gibt in seinem ebenfalls überblickartigen Beitrag Anregungen für die Diskussion. Die übrigen Beiträge widmen sich vorwiegend einzelnen Themenschwerpunkten. Ein besonderes Augenmerk gilt den Spuren der Herrnhuter Brüdergemeine in der lettischen Literatur der zweiten Hälfte des 19. und 20. Jahrhunderts, sowohl der handschriftlich verbreiteten wie der gedruckten. Es ist zu bedauern, dass keines der in den Aufsätzen behandelten literarischen Werke in einer deutschsprachigen Ausgabe greifbar ist. Deshalb mussten die Autoren auch alle Zitate übersetzen, um sie überhaupt für die deutschsprachigen Leser zu erschließen. Von deutscher Seite wurden einige ergänzende historische Themen neu erarbeitet. In verschiedenen Beiträgen kommt dabei auch das Verhältnis zwischen Herrnhutertum und Hallischem Pietismus im Baltikum zur Sprache.

Ein Tagungsbeitrag zur Geschichte der Brüdergemeine zwischen den beiden Weltkriegen von Gundars Ceipe erschien bereits in der Zeitschrift Internationaler Theologischer Dialog, Nr. 15 (2010), S. 54–64.

Eine abschließende Behandlung des Fragenkomplexes um die Wirkung der Herrnhuter Brüdergemeine auf die lettische Kultur konnte und wollte die Tagung nicht darstellen. Sie hat vielmehr neue Fragen und Desiderate eröffnet, an denen weiter gearbeitet werden soll.

An der Erstellung der redaktionellen Endfassung des Heftes wirkten Ferdinand Pöhlmann und Colin Podmore tatkräftig mit, denen herzlich für Ihre mühevollen Arbeit gedankt wird.

Herrnhut, September 2011

Rüdiger Kröger

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
<i>Guido Straube</i>	
Die Letten zwischen zwei Reformationen.....	1
<i>Guntram Philipp</i>	
Die Bedeutung der Herrnhuter für die Entwicklung eines fortschreitenden Bildungsniveaus und die Herausbildung einer eigenen Identität der indigenen Bevölkerung Est- und Livlands.....	13
<i>Pavel Štoll</i>	
Die Triaden Jan Amos Komenskýs in Lettland.....	41
<i>Christian Soboth</i>	
Zwischen dem „hallischen Pflanzgarten“ und der „lieben Kreuzgemeinde“. Anmerkungen zur Biographie einer Kippfigur: Christian David Lenz (1720–1802) in Livland.....	49
<i>Iveta Leitane</i>	
Herrnhut – Halle Kontroverse in Livland: Zur Frage des Radikalismus der Brüdergemeinde	67
<i>Claudia Mai</i>	
Die Mädchenanstalt zu Neuwelke in Livland 1814–1851. Dargestellt anhand der Quellen im Unitätsarchiv	75
<i>Dietrich Meyer</i>	
Die Synode von 1857 und der Rückgang des livländischen Werkes	93
<i>Janis Krēsliņš</i>	
DEIN Wort ist die Wahrheit. Über die Entstehung und die Auswirkungen der lettischen Bibel im 17. und 18. Jahrhundert	123
<i>Māra Grudule</i>	
Mēs šeitam esam viesi (Wir sind hier Gäste). Einblick in lettische Gesangbücher der livländischen Brüdergemeinde.....	133
<i>Pauls Dajja</i>	
John Bunyans Roman „Die Pilgerreise zur seligen Ewigkeit“ und die Literatur der lettischen Brüdergemeinde.....	149

<i>Ieva Kalniņa</i>	
Gestalten der reinherzigen Menschen in der lettischen Literatur	163
<i>Ojārs Lāms</i>	
Darstellung der Herrnhuter in der lettischen Prosa der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts	179
<i>Rüdiger Kröger</i>	
Kommentierte Bibliographie zur lettisch-sprachigen Literatur der Brüdergemeine im Unitätsarchiv	187
Buchbesprechungen	211
Nachruf auf Professor Voldemar Ilja (1922–2010).....	216
<i>Kai Dose</i>	
Vereinsmitteilungen.....	219
<i>Gudrun Meyer</i>	
Bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine.....	221
Orts- und Personenregister	237

Die Letten zwischen zwei Reformationen

von Gvido Straube

Meistens verstehen wir unter dem Wort ‚Reformation‘ eine konfessionelle Änderung des kirchlichen Lebens im 16. Jahrhundert. Auch im Titel dieses Artikels ist mit der ersten Reformation die typische oder Lutherische Reformation gemeint, die ziemlich früh auch auf dem Boden Altivlands ab 1519 einsetzte. Doch die Teilnahme der einheimischen Ureinwohner – der Letten (Kurländer, Livländer, Latgaller, Semgallen, auch Esten) an diesen Ereignissen war fast nicht wahrnehmbar (außer bei den Stadtbewohnern Rigas). Dank des Prinzips ‚quius regio eius religio‘ wurden die Letten fast automatisch Lutheraner. Ohne die kleinste Erklärung in Glaubenssachen, ohne eine Belehrung. Doch waren die Letten vor der Reformation schon echte, überzeugte Christen bzw. Katholiken gewesen und nach der Reformation Lutheraner? Wir wissen, dass noch am Ende des 15. Jahrhunderts die Ordensleute die Einheimischen als ‚Neofiten‘ bezeichnet haben – also noch junge, nicht sichere Christen. In der Geschichtsliteratur spricht man mehr über die Letten als die im Synkretismus lebenden Menschen. Doch was war im Übergewicht – Heidentum und Volksglaube oder Christentum (Katholizismus/Luthertum)? Hier möchte ich meine erste Behauptung klar machen, nämlich: Die Letten auf dem Lande haben nach der lutherischen Reformation noch immer mehr als Heiden gelebt und der Volksglaube war für sie viel wichtiger als das Christentum.

Und jetzt kann man zur Präzisierung der zweiten Reformation übergehen. Die zweite oder die tatsächliche Reformation für die Letten fand im 18. Jahrhundert dank der Tätigkeit der herrnhutischen Brüdergemeinschaft statt. Schon der deutschbaltische Historiker Julius Eckardt hat in seinem Buch „Livland im achtzehnten Jahrhundert“ den Anfang der Bewegung mit der lutherischen Reformation verglichen: „Was über sie berichtet wird, erinnert an die ersten Zeiten der Reformation, an die gewaltigen Tage, in denen die religiöse Erweckung wie eine Windsbraut über das gesammte Europa dahinfuhr und den Beginn eines neuen Zeitalters, einer Zeit der Heiligung und des Weltfriedens anzukündigen schien.“¹ Diese zweite Reformation hat der Pionier der lettischen Kirchengeschichtsforschung Ludvigs Adamovics als „das Einwachsen der Letten ins Christenthum“ bezeichnet.²

Über die Tiefe der christlichen Wurzeln kann man von verschiedenen Quellen Informationen bekommen. Die meisten schriftlichen Quellen sind

¹ Julius Eckardt, Livland im achtzehnten Jahrhundert, Leipzig 1876, S. 215.

² Ludvigs Adamovičs, Latviešu ieaugšana kristietībā, Rīga 1939, 135.–153.lpp.

von den Christen, meistens deutschbaltischen Geistlichen, produziert worden, darum finden wir dort die Widerspiegelung der Situation aus ihrer Sicht. Darüber später mehr. Wie die Letten selbst ihre geistige Welt verstanden haben, zeigen nur archäologische Funde. In den letzten Jahren sind mehrere Ausgrabungen auf mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Friedhöfen gemacht worden. Die Hauptschlussfolgerungen daraus: Neben den typisch christlichen Traditionen in der Begräbniskultur kann man sehr viele Zeichen der nicht-christlichen Tradition finden. Hier kann man die reichen Beigaben aufzählen – Geld, Waffen, Nadeln und Garn. Das zeigt, dass die Letten ein von der christlichen Eschatologie unterschiedenes Verständnis vom überirdischen Leben hatten. Auch der kurländische Generalsuperintendent Paul Einhorn hat im 17. Jahrhundert Ähnliches bei den kurländischen Bauern bemerkt. Er schrieb: „Ob sie (die Letten) schon ein ewiges Leben gegläubet, so haben sie es doch dafür gehalten, es würde eben so ein irrdisch und natürlich Leben sein, wie eben dieses: Man würde da gleich wie hie, Essen, Trincken, Schlaffen, sich Bekleiden etc. Daher sie ihre Todten, wann sie sie begraben, mit guter Kleidunge versehen, ihnen Gelt, Silber, Gold, silbern Geschmeide etc. mitgegeben, daß sie davon in jenem Leben sich erhalten möchten. Und habe ich es selber von armen Leuten gehöret, das sie erzehlet, wie sie in der grossen Thewrung so Anno 1601 allhie im Lande einfiel, die ihrigen begraben, und keinen Vorrath gehabt, an Kleidunge, Gelt und anderen Sachen, ihnen mit zugeben: Da haben sie ihnen Nateln und Zwirn mitgegeben oder beygelegt, das sie in jenem Leben, die alten zerrissene Kleider außbessern möchten, damit sie nicht für Gott dem HERRN, den Heiligen Engeln und andern Seelen nackend und bloß herein gehen dürfften.“³ Ein lettischer Archäologe bewertet die Situation mit folgenden Worten: „Die gefundenen Gegenstände und die Bestattungssitten spiegeln ein synkretisches Weltmodell wider, das die älteren und später aufgeschichtete religiöse Vorstellungen beinhaltet. Offensichtlich waren die Kirchenvertreter in einigen mit der Beerdigung verbundenen Fragen tolerant und versuchten die alten Traditionen mit den Normen der Kirche im Gleichgewicht zu halten. Wenn einerseits gemäß christlichen Vorstellungen die Beerdigung der Toten auf dem Kirchhof (in gesegnetem Boden) und eine westliche Orientierung verlangt wurde, war andererseits die Beerdigung der Toten in Bekleidung und mit Grabinventar nicht konsequent verboten.“⁴

Doch was bedeutete Gleichgewicht zwischen der christlichen und nicht-christlichen Tradition oder Synkretismus? Wessen Anteil überwog? Die

³ Paul Einhorn, Ueber die religiösen Vorstellungen der alten Völker in Liv- und Ehstland, Riga 1857, S. 80.

⁴ Muižnieks, Vitolds. Apbedišanas tradīcijas Puzes Lejaskroga 13.–17.gs. kapsētā. – LVIŽ, 2004 – 1 – 44.lpp.

schriftlichen Quellen – Kirchenvisitationen des 17. und noch mehr des 18. Jahrhunderts, Jahresberichte der Pastoren oder anderen Dienern der Kirche – können hier Klarheit schaffen.

Zuerst eine Information über die ersten Jahrzehnte nach der Lutherischen Reformation. Das ist eine Information, die die Gegner der Reformation, nämlich die Katholiken, insbesondere die Jesuiten, hinterlassen haben. Sie zeigen die Situation auf dem Lande. Die Jesuiten berichten in ihrer Chronik, dass „die Landbevölkerung außerstande sei, zwischen den protestantischen und den katholischen, oder wie sie sagten, römischen Priestern zu unterscheiden. Sie warten deshalb darauf, ob der Priester das *Ave Maria* mit ihnen beten oder Wasser und Salz segnen würde. Wenn er das tat, waren sie dankbar, wenn nicht, gingen sie grollend fort und schrien *kurrat, kurrat* (estnisch – Teufel)“.⁵ Und wozu haben die Leute dann dieses geweihte Wasser genutzt? Einfach für den heidnischen Ritus.

Die Kirchenvisitationen zeigen uns, dass die Letten den christlichen Ritus in vielen Aspekten ignoriert haben.

1637 hat die Visitationskommission im Kirchspiel Dobeln (Sembgallen) vermerkt, „daß BauerVölkes ungeehligt zusammenlauffen, wodurch ein wüßtes unchristliches Wesen und Leben in Hurerey, Ehebruch und allerhand Unordentlicher Vermischung so außer der ordentlicher Ehe entsteht.“⁶ Nicht besser, was die Ehe angeht, war die Situation einer Gemeinde mit einem markanten Namen – „Egyptenn“: Dort haben 1636 viele Bauern keine christliche Eheschließung durchgeführt, wodurch die Kinder bei ihnen praktisch unehelich geboren sind.⁷ Die Egypter haben sich auch noch damals „nach päbstlicher Weise bekreuzigt“.⁸

Von einem anderen Problem, der Begrabung der Toten an verbotenen oder ungeweihten Orten, hat Pastor Heinrich Giging schon 1684 in Livland, im Kirchspiel Segewold berichtet, dass „die Bauern unterschiedliche Kapellen [haben], wo sie ihre todten begraben.“⁹ Vier Jahre später bekam die Visitation in Serben eine Information, dass die dortigen Bauern in Drostenhof 3 Berge (Hügel) haben, wo sie ihre Toten begraben.¹⁰ Auch im Kirchspiel Wenden wurden die Toten im Busch begraben, wobei fast jedes Pagast (Gesinde) seine eigene Capelle hatte – ein Kirchengebäude noch aus katholischen Zeiten, das als Friedhofskapelle diente.¹¹ Über das Kirchspiel

⁵ Vello Helk, Die Jesuiten in Dorpat 1583–1625. Ein Vorposten der Gegenreformation in Nordosteuroopa, Odense 1977, S. 43.

⁶ LVVA (Latvijas Valsts Vēstures Arhīvs/Historisches Staatsarchiv Lettland), 631.f., 1.apr., 8a.l., 2.lp.

⁷ Ebd., 9.l., 60.lp.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd., 233.f., 4.apr., 29.l., 61.lp.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., 83.lp.

Salis berichtet uns die Visitationskommission 1684, dass „die Bauern die wenigsten Leute bei der Kirche [begraben], die meisten hin und wieder in den Büschen.“¹²

Im 17. und 18., doch manchmal auch noch im 19. Jahrhundert haben die Bauern die sog. ‚Seelenspeisen‘ getrieben. In dem schon erwähnten Kirchspiel Seßwegen haben dies die Bauern 1679 am Aller-Seelen-Tag getan. 1688 hat die Kommission einige Vorwürfe wegen Götzenopfern erhoben. Als eine Empfehlung für die zukünftigen Opfermaßnahmen „soll man den Leuten das dahin gebrachte Bier wegnehmen und das geopfert Wachs vor ihren Augen verbrennen. Hilft das noch nicht, so soll man Hochobrigkeitliche Hilfe requiren.“¹³ Eine ganz genaue Information über die Art der Abgötterei und Orte bekam die Kommission 1689 im Kirchspiel Walk. Im Visitationsprotokoll finden wir Folgendes: „Abgötterei treiben die Bauern: 1) bei Annings-Gesinde unter Lude, wo sie opfern, und wie man sagt, Hostien austeilten; 2) zwischen Soup und Benz, wo ein kleines Wäldchen ist, im Soorschen Gebiete; 3) unter Kagershof bei Rautits-Gesinde, wo sie auf einem bewachsenen Berge opfern. Dieser Rautit soll ein Zauberer und Segenssprecher sein.“¹⁴

Oft hatten die Leute kein Vertrauen in den Pastor, und wenn etwas passierte, jemand krank wurde oder andere Probleme hatte, konnte nur ein Salzbläser helfen. In der Gemeinde Wollfahrt berichtete einer der Vormünder 1739 über einen Salzbläser oder ‚Sihlneek‘, der „Gott sei Dank vor 5 oder 6 Wochen gestorben ist“.¹⁵ Im gleichen Jahr traf die Kommission im Kirchspiel Kirchholm, ganz nahe bei Riga, 3 Salzbläser – Aake Ans, Ausak Ivan und Audei, des Blusse Krügers Badstüber in Stubbensee und im Stopiushoff den Swalkan Andrees.¹⁶ In der Gemeinde Marienburg haben 1748 „die Bauern Gribbasch Simon, Anton Marting, Jaela Putra Davs, Loats Jacob und Saulite Wersche Indrick [...] ihre Künste öffentlich getrieben, die Leute gingen zu ihnen hin, wenn ihnen was fehlte und erkündigten sich, wie ihr Vorhaben gelingen würde.“¹⁷ Noch in den schwedischen Zeiten hat in Kremon 1684 ein Knecht von einem Zauberer namens Lasche Mucher auf Hinzenberg eines Bauern Pferd zu Tode zaubern lassen und dafür 3 Schillinge bezahlt.¹⁸ In der Gemeinde Schujen gab es auch einen sog. ‚Seelneek‘, „es sey einer, nemlich der Lohdenhoffscher Plugge-Krüger

¹² Ebd., 57.lp.

¹³ Ebd., 64.lp.

¹⁴ Ebd., 83.lp.

¹⁵ Ebd., 234.f., 1.apr., 14.l., 970.lp.

¹⁶ Ebd., 69.lp.

¹⁷ Ebd., 21.l., 241.lp.

¹⁸ Ebd., 233.f., 4.apr., 30.l., 57.lp.

Ansche, der sich von einem Doctor ausbe und die Leute curire.“¹⁹ Wie diese Salzbläser gearbeitet haben, berichtet uns die Visitation von 1739 in Lemsal:

Wenn ein Mensch, Vieh oder Pferd sich findet, so benommen ist, und zu ihm kommt oder zu ihm gebracht wird, so nehme er 2–3 Körner ordinaire Saltz und sage auf selbige diese Worte: *ej nost tu neeskists gars, lauj wallas tam swebtam garam un sweetu* (verschwinde, du schändlicher Geist, gebe Platz für den Heiligen Geist und Heiligkeit) [...] Nach diesen ausgesprochenen Worten gebe er dem, so zu ihm kommen, das Saltz in ein Tuch gebunden, selbiges Saltz müßte dem benommenen Mensch oder Vieh eingegeben werden, und so den werde es gesund. Wenn ein Mensch oder Pferd sich etwas verrencket, so braucht er weder Saltz noch sonst etwas anderes, als blos diese Worte: *Kaulini... grieschas vieta ar dieva paligu* (die Knochen drehen mit Gottes Hilfe). Vor die Rose wäre diese Worte ohne Saltz oder sonst etwas zu gebrauchen, seine Cur: *jaum ozol un jauna liepas un zalla zuale* (junge Eiche und junge Linde und grünes Gras).²⁰

Doch gab es vielleicht auch einige, die einen schlechten Ruf oder gar keine Fähigkeiten hatten. 1739 berichtet in Lielsalaca Vormünder über einen „Finnen, Nahmens Jahn, der aber nichts könnte, sondern nur ein Betrüger sey.“²¹

Noch eine Erscheinungsform des Heidentums waren die Hausgötzen. 1767 haben in Rujen einige Bauern solche gehabt.²²

Also kann man ziemlich deutlich sehen, dass die Bauern, bzw. die Letten – wie in Livland so auch in Kurland – viele heidnische Bräuche übten. Gleichzeitig kann man auch einige typisch katholische Bräuche bei ihnen finden, und natürlich auch lutherische. Und es ist unmöglich zu behaupten, dass die Letten schon überzeugte Christen waren. Das Christentum im wahren Sinne des Wortes kam zu den Letten erst im 18. Jahrhundert mit der Bewegung der Herrnhuter Brüdergemeine.

Die Ursprünge der livländischen Brüdergemeinen muss man, erstens, schon im 15. Jahrhundert bei den tschechischen Brüdern, deren Führer Jan Huss war, suchen. Nach einigen Siegen und Erfolgen mussten die Hussiten doch unter dem Druck der katholischen Kirche weichen und die mährischen Brüder mussten zurück in die offizielle katholische Kirche kehren, und nur die tapfersten und überzeugendsten haben heimlich oder im Exil die Idee von Huss am Leben gehalten. Zweitens ist in diesem Zusammenhang der Pietismus wichtig – schon Ende des 17. Jahrhunderts war

¹⁹ Ebd., 234.f., 1.apr., 20.l., 25.lp.

²⁰ Ebd., 234.f., 1.apr., 14.l., 594.lp.

²¹ Ebd., 234.f., 1.apr., 14.l., 339.lp.

²² Ebd., 233.f., 1.apr., 29.l., 53.lp.

diese Bewegung im Inneren der lutherischen Kirche bekannt in Europa, doch bis um 1710 haben sich die Schweden viel Mühe gegeben, um Livland von den neuen Ideen aus Halle fernzuhalten. Trotzdem hat der Pietismus den Weg ins Baltikum gefunden, dazu waren nach der Machtwende alle von den Schweden aufgerichteten Hindernisse weg. Eine der aktivsten Anhängerinnen und Unterstützerinnen war damals Magdalena Elisabeth von Hallart, geb. von Büllow aus Wollmarshof. Dieses Gut bekam die Familie von Hallart als eine Rente für den Dienst des Generals von Hallart bei Zar Peter I. Doch bald kam der Pietismus aufgrund von Franckes Tod in eine schwierige Situation, die Graf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf günstig für sich ausgenutzt hat, der auf dem Gut seiner Großmutter in Berthelsdorf (Oberlausitz) eine christliche Siedlung gründete. Vom nahe gelegenen Hutberg bekam der Ort den Namen „Herrnhut“. Kern werden die von dem Grafen eingeladenen letzten tschechischen Brüder mit dem Tischler Christian David an der Spitze. Herrnhut hat einen guten Ruf bei verschiedenen Gruppen der Christen, weshalb die Zahl der Einwohner sehr schnell wuchs. Die Statuten der Gemeinschaft, die 1727 angenommen werden, bestimmen, dass die Herrnhuter sich auch um die Christen kümmern müssen, die Schwierigkeiten haben, die Früchte des Glaubens zu genießen. Darum waren ihre Blicke auch nach Livland und Estland gerichtet, wo die Letten und Esten Lutheraner waren, doch in Wirklichkeit noch immer viel mehr als Heiden als als ehrliche Christen gelebt haben. Am Sommerende 1729 haben die ersten drei Herrnhuter – unter ihnen auch Christian David – eine lange Reise nach Livland unternommen. Ende September haben sie in Riga den Boden Livlands betreten.

M. E. von Hallart, die schon früher in Dresden den Grafen Zinzendorf kennengelernt hatte, war bereit, seine Bestrebungen zu unterstützen. Ihr Gut wird jetzt als ständiges und sicheres Quartier für die Herrnhuter in Livland erklärt. Doch am Anfang haben nur einige livländische Gutsbesitzer, Geistlichkeit und Bürger ein ernstes Interesse für die Herrnhuter Brüdergemeine, während der lettische Bauer die sog. ‚deutschen Brüder‘ als das nächste Übel aus Deutschland betrachtet. Doch das war nicht das Ziel der Brüdergemeine, und 1736 hat selbst Graf Zinzendorf auf einer Visitationsreise Livland besucht. In Riga hat er an einigen Gottesdiensten teilgenommen und Predigten gehalten. Die erste Reaktion war sehr positiv, selbst sehr hohe Beamte haben ihren Beifall für den Grafen und das Herrnhutertum offen gezeigt. Danach ging die Reise tiefer ins Land – nach Wollmarshof. Die Gespräche mit Magdalena von Hallart, Christian David und, vermutlich, Generalleutnant Campenhausen von Ungern haben ein Fazit, nämlich – um die Letten schneller an ihre Seite zu bekommen, muss man ein Schullehrerseminar einrichten, wo nicht nur Schullehrer für die Bauernschulen ausgebildet werden, sondern auch künftige Mitarbeiter der Brüdergemeine. Es war ganz klar, dass die Letten selbst bessere Ergebnisse bei ihren Landesgenossen erzielen können als Ausländer.

Im nächsten Jahr kamen mehrere junge Leute aus Deutschland nach Livland, die als Hauslehrer oder Hilfspastoren zu arbeiten begonnen. Die erste Aufgabe war, die Sprache zu lernen und die Situation zu verstehen. Die besten Ergebnisse hatte ein Theologiestudent aus Jena – Magnus Buntebarth, der beim Baron Campenhausen in Ungerna als Hauslehrer und Hausprediger gearbeitet hat. Er übernahm am 23. August 1738 die Pflichten des Seminarleiters und war dort auch der einzige Lehrer. Dieses Lehrerseminar im Wollmarshof kann man ganz sicher als die erste spezielle Lehranstalt für die Ausbildung von Lehrern betrachten, nicht nur in Lettland und im Baltikum, sondern im ganzen russischen Reich. Die Generalin von Hallart hat diese Institution auf ihrem Gut eingerichtet und Geld dafür gegeben, sie hat auch die ersten Schüler aus ihren Bauern ausgewählt. Sie war auch verantwortlich für Schulbücher, Schülerbekleidung und Verpflegung. Später haben auch andere Gutsbesitzer ähnlich gehandelt.

Schon im nächsten Jahr zerstreuten sich viele Seminarabsolventen ins Land als Lehrer, und wie die Pilze nach einem Regen wuchs die Zahl neuer Bauernschulen in Livland. Bis zum Jahr 1743 haben ca. 130 junge Leute das Seminar absolviert. Die meisten waren livländische Bauernjünglinge, doch einige stammten auch aus Kurland. Bis zum Jahrhundertende kann man überall in Livland die ehemaligen Seminaristen treffen, und viele haben sich einen guten Ruf und Vertrauen bei ihren Gutsbesitzern und Gemeindepredigern erworben.

Gleichzeitig mit dem Beginn der Arbeit des Seminars wurden die ersten Letten ‚erweckt‘ und als herrnhutische Brüder aufgenommen. Die deutschen Brüder selbst haben die ersten Letten und Esten als ‚Erweckte‘ bezeichnet. Sehr rasch werden viele Gemeinden Livlands herrnhutisch und ziemlich viele Bauern nennen sich Bruder und Schwester. Wir wissen ganz genau 3000 Namen der Bauern, die um 1743 in der Brüdergemeinde waren. Unter ihnen treffen wir mehrere Familiennamen, die noch heute einen nicht leeren Klang haben – Ruġēni, Kēsteri, Skangaļi, Kīkuļi.

Seit den 30er Jahren des 18. Jahrhunderts bis zum 20. Jahrhundert hat die Brüdergemeinde in Lettland mehrere Entwicklungsphasen durchlebt. Die Zeit nach dem Anfang und bis 1743 gilt als ‚erste Blütezeit‘. Doch dann unterzeichnete die russische Monarchin Elisabeth Petrowna aufgrund bloßer Verdächtigungen ein Verbot und die deutschen Brüder mussten eilig das Land verlassen. Es begann der sog. ‚stille Gang‘ – es gab ein schriftliches Verbot, doch ziemlich bald haben die Leute gemerkt, dass viele – auch Beamte – dieses Verbot schon vergessen haben und langsam kamen die Leute wieder zu ihren Versammlungen zusammen. Bis zur Jahrhundertwende hat die herrnhutische Bewegung nicht nur ihre ersten Erfolge erreicht, sondern sie hat sich weit darüber hinaus entwickelt – die Zahl der Anhänger wuchs bis auf 10.000 und auch territorial erlangte sie neue Dimensionen. 1817 unterzeichnete Zar Alexander I. einen Gnadenbrief für die Herrnhuter. Mit diesem Dokument bekamen die Herrnhuter wieder die Möglichkeit frei zu arbeiten, die Gottesdienste abzuhalten und Ver-

sammlungshäuser zu bauen. Es begann der dritte Abschnitt in der Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeine in Livland, der bis zum Jahr 1832 dauerte. Das neue Kirchengesetz für nicht-orthodoxe Kirchen Russlands war ein Angriff an vielen Fronten – auch gegen die Brüdergemeine, nicht nur gegen die lutherische Kirche der Ostseeprovinzen, um die deutschbaltische Autonomie zu begrenzen. Im 19. Jahrhundert treffen wir unter den Herrnhutern Livlands Jānis Cimze, die Gebrüder Kaudzītes und Georgs Neikens. Wir müssen mit mindestens 300.000 Bauern als regelmäßige Besucher der Herrnhuter Versammlungen rechnen, und es gab Kirchengemeinden, wo bis zu 90 % aller Bauern in die Bewegung eingetreten waren – die Situation war so in den Kirchengemeinden Vec- und Jaunpiebalga (Alt- und Neu-Pebalg), Alūksne (Marienburg) und Apukalns. Doch leider hat diese große Popularität nicht nur die livländische lutherische Kirche, sondern auch die russischen Behörden aufgeregt – sie sahen in den herrnhutischen Gemeinen eine neue und sehr ernste Bedrohung für das Reich. Der Historiker der Herrnhuter Brüdergemeine, H. Beck, hat diese Situation als eine Möglichkeit bezeichnet, eine nationale Kirche der Letten und Esten zu gründen. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war die Brüdergemeine nur eine typische Sekte, die sehr aggressiv gegen andere Leute war und ihre Attraktivität und auch ihren Einfluss in den Augen der Letten verloren hatte. Erst im 20. Jahrhundert haben die Herrnhuter in der Republik Lettland eine sehr kurze Renaissance erlebt, die der 2. Weltkrieg unterbrach.

Doch viel wichtiger für uns in diesem Kontext ist zu verstehen, was die Herrnhuter hinter sich gelassen haben und ob man in der Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeine den Moment finden kann, als diese ‚kleine Gruppe von Patrioten‘ die Bühne der Geschichte Lettlands betrat.

Erstens müssen wir über die Brüdergemeine und das Christentum sprechen. Recht haben die Historiker, die gesagt haben, dass für die Letten und Esten die echte Reformation nicht im 15. Jahrhundert erfolgte, sondern dank der Brüdergemeine im 18. Jahrhundert. Insbesondere dank der Brüdergemeine haben die lettischen Bauern sehr schnell ihre Beziehungen mit dem Heidentum aufgegeben und sind mit Herz und Seele zum Christentum übergegangen. Der Kirchenhistoriker Ludvigs Adamovics hat diesen Prozess als „das einwachsen der Letten in das Christentum“ bezeichnet. Markant ist, dass die Visitation in Livland 1739–1742 schon gemerkt hat, dass die Bauern nicht nur sehr gut die Gebote kennen, sondern auch schon sehr Vieles erklären können. Doch die größte Überraschung ereilte die Visitationskommission, als sie sah, dass nicht nur Männer, sondern auch Frauen sehr gute Kenntnisse im Lesen hatten. Das Gebet vor und nach dem Mahl war schon eine sehr gewöhnliche Sache.

Zweitens hat die Herrnhuter Brüdergemeine die Situation der Bildung revolutionär verbessert und hier spreche ich hauptsächlich über die Bildung unter den Bauern. Das 1738 eröffnete Schullehrerseminar in Wollmarshof war die entscheidende Maßnahme, durch die hunderte oder sogar tausende

lettische Jünglinge ihre erste Ausbildung erhielten. Das Ergebnis war eine ziemlich rasche Abnahme der Analphabetenrate und gleichzeitig ein Zuwachs an Lesekundigen und sogar Schreibkundigen und Livland wurde zusammen mit Estland die gebildetsten Regionen des russischen Reiches. Und das ist eine Tatsache, die wir beachten müssen und wir müssen endlich die Vorstellung einer erfolgreichen Schul- und Bildungspolitik der Schweden im 17. Jahrhundert über Bord werfen. Die Kirchensitationen kurz nach dem Nordischen Krieg zeigen uns, dass die Lesekundigen und Bibelkundigen unter den Bauern eine sehr große Rarität waren. Und ein weiterer Beweis in dieser Kette – Brüdergemeinde – Bildung – ‚kleine Gruppe von Elite‘, wo wir obligatorisch die Intelligenz sehen: Die ersten lettischen Literaten kommen alle aus dem Milieu der livländischen Herrnhuter, nämlich Kīkuļu Jēkabs, Jānis Ruģēns, Gebrüder Reinis und Matīss Kaudzītes. Doch bevor diese Männer etwas Vernünftiges geschrieben haben, treffen wir eine Menge sehr einfacher Literatur, von Bauern produziert – Offenbarungen, Briefe, Reden – ein Teil dieses Nachlasses ist zugänglich in Archiven in Riga und Herrnhut. Also, man kann sagen, dass die Bauern anfangen zu sprechen, und das ist ziemlich früh – die Bauern in anderen Ländern Europas, selbst im aufgeklärten Frankreich, haben viel später ‚geredet‘. Darum wir haben einen Grund zu sagen, dass die livländischen und estländischen Bauern dank der Brüdergemeinde die gebildetsten Bauern waren, und das nicht nur im russischen Reich.

Eng mit dem Vorigen verbunden ist der dritte Aspekt. Die Herrnhuter haben die musikalische Kultur und Bildung in Livland und weitgehend auch in Lettland sehr tief beeinflusst. Und hier müssen wir mehrere Dinge erwähnen. Erstens kamen mit den Herrnhutern mehrere neue Musikinstrumente nach Lettland, die bis dann unbekannt waren, zumindest auf dem Lande, nämlich die Geige (so wie wir dieses Instrument heute kennen), und die für die Herrnhuter sehr populären Posaunen, also Blasinstrumente. Zweitens waren Lieder und Singen etwas Unabdingbares für die Brüdergemeinde. Schon Buntebarth hat in seinem Seminar die Seminaristen richtig singen gelehrt – Singen mit Noten und nach einer Melodie. Auch hier haben die Herrnhuter einen schnellen Erfolg – die Visitation von 1742–1743 kam zu dem Ergebnis, dass die Bauern im Gottesdienst endlich nicht mehr laut und chaotisch schreien, wie das noch im vorigen Jahrhundert der kurländische Generalsuperintendent und Hofprediger Georg Mancelius in seiner Postilla vermerkt, sondern sie singen melodisch und in einigen Kirchengemeinden könnten die Pastoren mit ihnen schon komplizierte mehrstimmige Lieder vorbereiten. Und der erste Lette, den wir als Pionier der lettischen Musik betrachten, Jānis Cimze, kam aus der Brüdergemeinde, ähnlich wie Georgs oder Juris Neikens, der als erster in den Chören nicht nur eine Perspektive für die Brüdergemeinde gesehen hat, sondern auch die Gründe für die heute so populären Singfeste – ein Stolz Lettlands – legte.

Betreff des Singens muss man den Vorwurf der Kritiker der Brüdergemeine ins Gedächtnis rufen, dass die Herrnhuter die Volkslieder ausgerottet hätten – in den typisch herrnhutischen Gebieten Livlands haben die Sammler gar keine oder nur sehr wenige Dainas gefunden. Das ist wahr, doch das kann man erklären: Die Herrnhuter haben Lieder angeboten, die viel melodischer, klangreicher und emotioneller waren, mit sehr sentimental Texten, und damit der Konkurrenz überlegen. Dabei waren Volkslieder lange Zeit eine Alternative, Protest gegen die kirchlichen Lieder und die nicht sehr geliebte Kirche, aber in der neuen Situation war es nicht mehr notwendig zu protestieren.

Viertens änderte sich mit der Brüdergemeine die Landesarchitektur in Livland. Erstens ist da das Versammlungshaus oder Gebetshaus der Brüdergemeine, ein Haus mit mehreren Funktionen, nicht nur ein Kirchengebäude. In diesen Räumen haben die Herrnhuter nicht nur Gottesdienst abgehalten, sondern auch andere Veranstaltungen – Lesestunden, Chorversammlungen, Unterricht für Kinder und Chöre usw. Das erste Haus haben die Herrnhuter Brüder in Wollmarshof gebaut, insgesamt worden mehr als 130 Gebäuden in fast 130 Jahren errichtet. Das waren ganz einfache Holzhäuser, doch die Bauern ihr Herz und ihre Seele hineingelegt und manchmal ihr Letztes, was sie zu Hause hatten – Türen, Fenster, Möbel. Manchmal haben diese Gebäude ein komisches Aussehen, weil jeder Bauer etwas anderes zum Bauplatz mitgebracht hat, und es gab Versammlungshäuser, wo alle Fensterrahmen unterschiedlich waren. Der Bauhistoriker R. Legzdiņš hat über die Herrnhuter Versammlungshäuser in Livland Folgendes geschrieben: „Die Essenz und Herrlichkeit der Blütezeit des lettischen Landbauwesens.“²³ Leider ist es heute nur noch möglich, einige Herrnhuter Versammlungshäuser in Lettland auf dem Lande zu sehen. Im besten Zustand sind zwei: das Versammlungshaus Rīņģi nicht weit von Smiltene in Blome und ein zweites im Freilichtmuseum in Riga. Zweitens ist an das typische Wohnhaus der livländischen Bauern – Rigge (rija) zu denken. Im 18. Jahrhundert war das ein Gemeinschaftshaus, in dem die ganze Hausgemeinschaft in einem Raum wohnte: der Bauer mit seiner Familie, die Knechte – verheiratete und unverheiratete, als auch die jungen Hirten – kleine Jungen und Mädchen. Das war nicht nur unhygienisch, sondern auch unsittlich. Und die lutherische Kirche war nur imstande von der Kanzel über die sittlichen Delikte, sexuelle Beziehungen mit Minderjährigen, unehelich geborene Kinder, zu jammern, während die Herrnhuter die Bauernwirte aufgefordert haben in ihren Riggen Seitenkammern einzurichten, am Anfang für unverheiratete junge Knechte und Mägde, später auch separate Zimmer für die Wirtsfamilie.

²³ R. Legzdiņš, Brāļu draudzes saiešanu nami Latvijā, Brāļu draudzes kalendārs 1931, Rīga 1930, 22.lpp.

Die eigentümliche Theologie der Brüdergemeine hat auch einen positiven Einfluss auf den fünften Aspekt, die Arbeitsamkeit, hinterlassen. Ein fast fanatischer Aufruf, viel und ehrlich zu arbeiten, weil nur ein arbeitender Mensch eine Hoffnung auf Gottes Gnade hat, begünstigte die Bildung einer reichen Bauernschaft. Nach der Bauernbefreiung 1819 war das sehr wichtig, weil nur ziemlich reiche Bauern gute Perspektiven hatten, ihre eigene Wirtschaft zu entwickeln.

Sechstens dürfen wir nicht den Einfluss der Brüdergemeine auf die Konversionsbewegung – den Übergang der lettischen Bauern vom Luthertum zur orthodoxen Kirche – vergessen. Mehrmals wurde – auch von Historikern – behauptet, dass die Herrnhuter den Übergang begünstigt hätten. Doch in Wirklichkeit hat die Brüdergemeine eine ganz andere Rolle in diesem Prozess gespielt: Die Brüdergemeine war die Macht, die die Situation günstig für die lutherische Kirche stabilisiert hat und in den Gebieten, wo die Herrnhuter einen starken Einfluss hatten, haben nur wenige oder gar keine Bauern die lutherische Kirche verlassen; gleichzeitig gab es dort, wo die Brüdergemeine schwach oder gar nicht vorhanden war, eine große Zahl von Konvertierten.

Es gibt noch viele kleinere oder nicht so markante Aspekte, mit denen die Brüdergemeine etwas Bleibendes hinterlassen hat. So hat, zum Beispiel, die beim Grafen Zinzendorf selbst so beliebte Art zu sprechen – sehr lieb, oft mit Diminutiven, eine noch immer breite Verwendung in Livland – noch vor einigen Jahren war es typisch in Livland bei den älteren Leuten viele Dinge mit Kosenamen zu benennen.

Es ist auch wichtig daran zu erinnern, dass die meisten Bauernunruhen im 18. Jahrhundert, so wie auch im 19. Jahrhundert enge Beziehungen zur Brüdergemeine gehabt – die meisten Bauernführer kamen aus diesem Milieu, auch waren die Herrnhuter Versammlungshäuser oft die Orte, an denen die Randalierer zusammenkamen, um ihre Pläne zu besprechen.

Es konnte gezeigt werden, dass die Bewegung der Herrnhuter Brüdergemeine in Livland sehr tiefe Spuren hinterlassen hat, doch die Hauptsache ist, dass dank der Brüdergemeine die Letten – und auch die Esten – endlich diese sehr nötige nationale Elite bekamen, die ersten nationalen Patrioten, die ersten Letten, für die geistige Arbeit Alltag war. Natürlich ist die Herrnhuter Brüdergemeine noch nicht das nationale Erwachen in höchster Form, doch als erste Schläge der Kirchenglocke können wir diese Bewegung begreifen.

Gvido Straube, The Letts between Two Reformations

The Lutheran Reformation began at a very early date in Livonia but affected the indigenous population only outwardly. At heart they remained heathens. The activity of the Moravian Church from 1729 onwards brought about a

second or actual reformation for the Letts – the Letts ‘growing into Christianity; (Adamovics). Together with Countess von Hallart, the first teacher training college in the Baltic territories was established in 1738; by the end of this phase it had trained about 130 teachers.

The history of the Moravian Church in Latvia developed in several distinct phases. After the first flowering (1729-1743) there followed the period of ‘quiet life’. From 1817 to 1832 there was a (second) phase of revival among the Letts, which developed into a popular movement (300,000 members). Then the struggle between the Orthodox Church and the non-Orthodox churches set in. Between the two world wars the Moravian Church experienced another renaissance.

The Moravian Church particularly affected six areas of Latvian culture:

1. Internalizing of Christian Faith (spirituality);
2. Literacy of men and women (manuscript literature: the first Latvian literature comes from the Moravian milieu);
3. Musical culture (new instruments, songs and singing, festivals);
4. Architecture (building of 130 multi-purpose worship halls; changes in the building of farmhouses)
5. Idealization of industriousness;
6. Stabilization of the Lutheran Church against conversion of its members to Orthodoxy.

Altogether, the Moravian Church’s activity made possible the development of a Latvian national elite.

Die Bedeutung der Herrnhuter für die Entwicklung eines fortschreitenden Bildungsniveaus und die Herausbildung einer eigenen Identität der indigenen Bevölkerung Est- und Livlands

von Guntram Philipp

Das von mir gewählte Thema gibt weniger Antworten, als offene Fragen, die mir aus Mangel an lettischer und estnischer Literatur bei der Ausarbeitung dieses Referates deutlich geworden sind. Ich möchte deshalb vor allem diese offenen Fragen ansprechen, in der Hoffnung, von den lettischen Kollegen aufschlussreiche Antworten zu erhalten. Die Möglichkeit, zu aussagekräftigen Ergebnissen zu gelangen scheint mir vor allem durch die Tatsache gegeben, dass – im Gegensatz zu Estland – nur der nördliche Teil des von den Letten bewohnten Gebietes von der Herrnhuter Bewegung erfasst wurde. Mehrfache Versuche, auch in Kurland Fuß zu fassen, schlugen fehl. Eine vergleichende Analyse der Entwicklung zwischen diesen und den übrigen Kirchspielen dürfte zuverlässigere Daten bieten. Dass zwischen Nordlivland und dem südlichen Landesteil eine durchaus unterschiedliche Entwicklung auf ökonomischem Gebiet stattgefunden hat (z.B. bei der Erwerbung des Eigentums an Bauernhöfen in der 2. H. des 19. Jahrhunderts¹), ist unbestritten. Die Vermutung, dass sich auch intellektuelle und kulturelle Unterschiede nachweisen lassen, ist daher nicht unbegründet. Hier scheint mir ein wesentlicher Ansatzpunkt zu liegen, den spezifischen Einfluss der Herrnhuter genauer und zuverlässiger zu erfassen. Die Angaben über die Zahl der Bethäuser und Mitglieder der Herrnhuter in den von Letten bewohnten Bezirken Neuwelke, Birkau und Lindheim zu Beginn des 19. Jahrhunderts habe ich bereits 1974 in meiner Dissertation veröffentlicht.² Ich könnte mir denken, dass sie für eine vergleichende

¹ Ich berufe mich hierbei auf das posthum erschienene Werk des von mir sehr geschätzten Agrar- und Kulturhistorikers Juhan Kahk, Bauer und Baron im Baltikum. Versuch einer historisch-phänomenologischen Studie zum Thema Gutsherrschaft in den Ostseeprovinzen, Tallinn 1999, S. 168.

² Guntram Philipp, Die Wirksamkeit der Herrnhuter Brüdergemeine unter den Esten und Letten zur Zeit der Bauernbefreiung (Vom Ausgang des 18. bis über die Mitte des 19. Jhs.), (= Forschungen zur internationalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Bd. 5), Köln, Wien 1974. Vgl. auch die statistischen Angaben bei Gvido Straube, *Latvijas brālības draudžu diarijs (jaunākais noraksts) jeb Hernhutiesu brālības draudžu vesture Latvija*, Riga 2000, S. 288–317. Im Historischen Archiv in Dorpat/Tartu befinden sich mehrere Verzeichnisse; so z.B. Verzeichnis der in den Ostseegouvernements vorhandenen Bethäuser und ihrer Diakone, 23. Juni 1841 (Archivaal Ajaloearchiv EAA.1279.3.7); Zahl der Bethäuser der Brüdergemeine u. der Anhänger 1834–1846 (EAA.1187.2.1555); in den Oeselschen

Untersuchung eine ganz brauchbare Grundlage bieten.³ Es ist mir nach den auf Herrnhuter Quellen beruhenden Kenntnisse nur möglich, einige Ansatzpunkte zu nennen, die vielleicht neue, aussagekräftige Fakten ans Licht bringen könnten.

Der Ausgangspunkt meiner Fragestellung soll der Befehl des Generalgouvernements und Konsistoriums an alle evangelischen Pfarrer vom 12. November 1742⁴ sein, mit dem bei dem Auftreten und der beunruhigenden Ausbreitung der Herrnhuter im Baltikum eine umfangreiche, flächendeckende Untersuchung⁵ eingeleitet wurde, da – ich zitiere aus dem Gouvernements Decretum – „Verschiedene auch dem *Statui Politico* [Hervorh. G.P.] schädliche Demarches in dem Kirchenwesen hieselbst passiret seyn.“⁶ Die in allen Kirchspielen nach einem gleichen Schema durchgeführten Befragungen und Verhöre widerspiegeln die Befürchtungen und Ängste der um ihre Vorherrschaft besorgten weltlichen und kirchlichen Machthaber. Ihnen ging es darum, mit allen Mitteln den status quo zu bewahren und die Esten und Letten in ihrer Abhängigkeit und Bevormundung zu erhalten. In dem Decret heißt es: „10.) daß man seiner unterthänigsten Schuldigkeit nach bey aller Gelegenheit von der Obrigkeit u. deren Rechten in Kirchen Sachen Ehrerbietig u. moderate rede, u. Oberigkeitl. Ämpter u. Anstalten sehr menagire.⁷ 12.) daß überhaupt nichts wieder[!] die Kirchen

Kirchspielen bestehende Bethäuser 1847 (EAA.1192.2.536); Bethäuser der Brüdergemeinde 1886–1916., EAA.1187.2.1553.

³ Wobei das Problem darin liegt, dass die brüderischen Bezirke und die Kirchspiele nicht identisch sind.

⁴ Auf dem Landtag 14. Juni bis 5. Juli 1742 beschlossen. Vgl. Haralds Biezais, Anfang und Krisis der Brüdergemeinde im Baltikum, in: *Unitas Fratrum. Herrnhuter Studien/Moravian Studies*, hrsg. v. M. P. van Buijtenen [u.a.], Utrecht 1975, S. 177–194, hier S. 186; Heinrich Wittram, Die Herrnhuter Bewegung in der Stadt Wolmar/Valmiera im Kontext der geistigen, sozialen und ethnischen Entwicklungen des 18. und 19. Jahrhunderts, in: Ders.: *Einblicke in die baltische Kirchengeschichte. Bewährungsproben in einer Ostseeregion*, (=Dokumente aus Theologie und Kirche 9), Rheinbach 2011, S. 25–55, hier S. 38f. – Im Herrnhuter Jahresbericht vom 31. Dezember 1750 lesen wir: „In Liefland ist eine große Kirchen-Visitation gewesen, wobey dortige Geschw[ister] da in einer Diöces allein bei 400 Arbeiter sind [Hervorh. G.P.] vom Heiland die Gnade gehabt haben, daß man sie nicht remarquirt hat.“ UA, Hs. 53, S. 32ff., hier S. 36.

⁵ Von den Berichten, die von den Pfarrern eingereicht wurden, enthielten 16 feindliche und 19 positive Urteile. Biezais, Anfang (wie Anm. 4), S. 187; Wittram, Bewegung (wie Anm. 4), S. 39.

⁶ UA, R.19.G.a.4.2: Gouvernements Decretum an sämtl. Pastoren, Reval Schloß, d. 12. Nov.: Anno 1742. – Voldemar Ilja, Vennastekoguduse (Herrnhutluse) Ajalugu Eestimä (Pöhja-Eesti) 1730–1743, (Geschichte der Brüdergemeinde (Herrnhutertum) in Estland (Nord-Estland) 1730–1743), Helsinki 1995, S. 270 gibt allerdings 12. Oktober an.

⁷ Dass der von der „Herrenkirche“ eingeforderte Respekt nicht immer gebührend beachtet wurde, wird verständlich, wenn man bedenkt, dass deren Vertreter obrigkeitlich eingesetzt worden waren, die Herrnhuter aber durch das Los göttlich legitimiert waren! Das allein schuf

Ordnung⁸ in dem Kirchenwesen eingeführt, noch etwas so selbigem nicht gemäß toleriert, sondern denen Verordnungen überhaupt genau nachgelebet werde.“ Auf die in diesem Zusammenhang bei den Verhören angesprochenen theologischen Auseinandersetzungen möchte ich nur insoweit eingehen, als sie für meine Fragestellung von einiger Bedeutung sind.

Die Bestimmungen, die darauf abzielten, sich der „Emissarii aus Herrnhuth“ und derer, „die damit verbunden sein“, zu entledigen, waren illusorisch und schlugen fehl. Wie sollte man auch die in der Mehrzahl als schlichte Handwerker ins Land gekommenen Herrnhuter Boten (genannt werden in den Quellen des Unitätsarchivs Herrnhut u.a. der Schuster Justus, der Drechsler Türk, der Sattler Ziegler) als Herrnhuter identifizieren und ihrer habhaft werden?⁹ Die Anzahl der ins Baltikum ausgesandten Boten wurde, wie z.B. die Memorabilien des Herrnhuter Ehe-Chors v. J. 1758 zeigen, auch keinesfalls eingeschränkt.¹⁰ „Insgesamt wirkten in Est- und Livland während kürzerer oder längerer Zeit über 80 Brüder aus Herrnhut“; mehrfach wurden Gesuche um neue Arbeiter gestellt.¹¹ Die Erwartung, dass, wenn man die aus Deutschland eingeschleusten Boten kaltstellen würde, sich die außer Kontrolle geratene Bewegung von allein totlaufen würde, erwies sich als Irrtum. Tatsächlich gab die erzwungene Zurückhaltung der

notwendig bei den Esten und Letten ein unerschütterliches Überlegenheitsgefühl! Vgl. Erich Beyreuther, *Lostheorie und Lospraxis*, in: Ders., *Studien zur Theologie Zinzendorfs*, Neunkirchen-Vluyn 1962, S. 109–139; Hellmut Reichel, *Das Los*, in: Zinzendorf 1977, S. 246–249; Philipp, *Wirksamkeit* (wie Anm. 2), Register S. 465 u. S. 186, Anm. 56; Guntram Philipp, *Integrationsprobleme im 18. Jahrhundert. Ein Türke am Weimarer Hof und bei den Herrnhutern*, in: *Pietismus und Neuzeit* 33 (2007), S. 99–127, hier S. 101, Anm. 9. – Zum Überlegenheitsgefühl im intellektuellen Bereich s.u. S. 32.

⁸ Von den Kanzeln wurden nicht nur die Verordnungen verkündet. Die Kirchenvorsteher – in Estland Oberkirchenvorsteher – konnten verfügen, „Bauern bey der Kirche mit Ruthen [zu] züchtigen“. Der Strafvollzug stand unter der Aufsicht des Pastors, die Exekution verrichtete der Kirchenkerl oder Glockenläuter. Vgl. Philipp, *Wirksamkeit* (wie Anm. 2), S. 69, Anm. 17 u. S. 78; Kahk, Bauer (wie Anm. 1), S. 119f., 154. Der brüderische Landrat Karl Axel Chr. von Bruiningk (1782–1840), beantragte 1842 in einem Kommissionsantrag die größtmögliche Ersetzung der entehrenden Körperstrafe durch ein Bußgeld oder Freiheitsentzug; er konnte damit nicht durchdringen. Erst seit 1860 durfte die Körperstrafe in eine Geldbuße umgewandelt werden. Vgl. Philipp, *Wirksamkeit* (wie Anm. 2), S. 80.

⁹ Der 1732 ins Baltikum gelangte Pastor Johann Christian Quandt (1704–1750), Pietist und Freund der Brüdergemeinde, wandte sich an Herrnhut: „Aus Halle wurden uns in unsere Gemeinden wohl Pastoren geschickt, nicht aber Handwerker als Laienprediger.“ Voldemar Ilja, *Vennastekoguduse (Herrnhutluse) Ajalugu Liivimaal (Geschichte der Brüdergemeinde (Herrnhutertum) in Lönna-Eesti/Südestland) 1729–1750*, Tallinn 2002, S. 276.

¹⁰ UA, GN.B.40, 40 Beilagen, hier Nr. 28. Aus dem 138 Paare umfassenden Ehechor wurden 1758 ausgesandt: 4 nach Liefland, 1 Surinam, 1 Philipps nach St. Thomas und der verheiratete Bruder Henry Frederic Cossart nach Ägypten.

¹¹ Ilja, *Geschichte I* (wie Anm. 6), S. 267. Vgl. Philipp, *Wirksamkeit* (wie Anm. 2), S. 211.

leitenden deutschen Brüder während des sog. ‚stillen Ganges‘¹², in dem die deutschen Brüder sich im Hintergrund halten mussten, der ganzen Bewegung eine eigene Dynamik, die selbst in Herrnhut mit Erstaunen wahrgenommen wurde. Mit der Erteilung des Gnadenmanifestes durch Alexander I. für die Herrnhuter im Russischen Reich 1817 wurde die bis dahin noch geübte Zurückhaltung endgültig aufgegeben. Jetzt konnten sich die Esten und Letten darauf berufen, dass die so ganz und gar von ihrem eigenen Volkstum getragene religiöse Bewegung, ungeachtet des Wohlwollens oder der Ablehnung von Seiten ihrer unmittelbaren geistlichen und weltlichen Herren, unter den persönlichen Schutz und Schirm des allmächtigen Zaren genommen war. Die Herrnhuterbewegung fand eine immer stärkere Resonanz und nahm einen stürmischen Aufschwung.¹³

Die von den Brüdern nach Herrnhuter Vorbild eingerichteten Gemeinschaften mit ihrer strengen hierarchischen Ordnung, (M.F. Buntebarth

¹² War mit dem Regierungsantritt 1762 der Zarin Katharina II. (1729–1796) und deren Einladung an die Herrnhuter zur Ansiedlung im Wolgagebiet (Die Brüdergemeinde Sarepta wurde 1763 gegründet) auch der politische Druck genommen, so blieb es doch – das Los entschied so! – weiterhin beim sogenannten ‚stillen Gang‘; d.h. bei der von den ‚Nationalen‘ selbst getragenen, von den deutschen Geschwistern nur im Hintergrund gesteuerten Bewegung.

¹³ Jürgen Beyer, *Herrnhutische Lebensläufe aus Est- und Livland (ca. 1730–1850)*. Eine Erzähltradition, in: Udo Sträter u.a. (Hrsg.), *Alter Adam und Neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie*, (= *Hallesche Forschungen*, 28/1), Tübingen 2009, S. 337–344, hier S. 338 spricht von 15% der Gesamtbevölkerung. – Mit der Absetzung des den Herrnhutern sehr gewogenen Fürsten Alexander N. Golitzin (1773–1844) wendete sich das Blatt erneut. Sowohl der Generalgouverneur Marquis Paulucci (1812–1829) – nach Ernst Benz war dieser „ein regelrechter Pietistenfresser, der als solcher in ganz Rußland gefürchtet“ war –, als auch der Generalgouverneur P.v.d.Pahlen (1813–1845) waren entschiedene Gegner der Brüdergemeinde. Vgl. Marianne Doerfel, Ein Brief des russischen Reichskontrolleurs Balthasar von Campenhausen zur Verteidigung der Brüdergemeinde aus dem Jahre 1823, in: UF 25 (1989), S. 33–49; Dies. (1993), *Aristokratische und demokratische Erziehung im 18. Jhd. Das „Adelpädagogium“ Uhyst/Spree* in: F.-P. Hager/D. Jedan (Hrsg.), *Staat und Erziehung in Aufklärungsphilosophie und Aufklärungszeit*, Bochum 1993, S. 33–41, hier S. 37. Diese Situation nutzte die in ihrer Existenz gefährdete Lutherische Kirche, an ihrer Spitze der aufgeklärte Generalsuperintendent Karl Gottlob Sonntag (1765–1827) zum Gegenangriff. Die nun nicht mehr endenden Auseinandersetzungen vertieften den Graben zwischen der lutherischen ‚Herrenkirche‘ und der von den Esten und Letten getragenen Herrnhuterbewegung, die zunehmend zu einer nationalen Angelegenheit wurde. Durch die immer stärker unter den Einfluss der russischen Zentralbehörden zustande gekommene Agrargesetzgebung Anfang des neunzehnten Jahrhunderts (Alexander v. Rennenkampff (1783–1854) notierte: es sei „unterhaltend zu sehen, mit welchem Ernste ein solcher Landtags=Schertz betrieben wurde.“, zitiert nach Philipp, *Wirksamkeit* (wie Anm. 2), S. 70, Anm. 21a) waren vornehmlich die brüderischen ‚Nationalgehilfen‘ zu wirtschaftlichem Wohlstand und Ansehen gelangt. Sie „bildeten eine nationale Bauernaristokratie und sympathisierten mit den Jungsten und Jungletten.“ Ebd., S. 271. Die Lösung von ihren religiösen Wurzeln unter dem Einfluss von Aufklärung und Liberalismus kann nicht mehr Gegenstand dieser Darstellung sein. Vgl. dazu ebd., S. 250–273 und S. 347–352.

berichtet 1746: „Die Wollmarsche, Lindenhoffsche, Roopsche, Mahrzensche u. Smilternsche Gemeine haben ihre Ältesten, Vorsteher, Helfer, Diener u. Arbeiter“¹⁴) stellten völlig neue Anforderungen an die ‚erweckten Nationalgeschwister‘, die nur mit Erlangung eines höheren Bildungsstandes zu erfüllen waren. Die Zahl dieser, sich emanzipierenden ‚Nationalen‘ wuchs kontinuierlich. Den Kern bildeten die Bauer-Gesindewirte und Hofesleute. Am 14. April 1742 wurden die ersten 40 Amtspersonen (11 Männer, 11 Frauen, 9 led. Männer, 9 led. Frauen) durch das Los bestätigt und am 2. Osterfeiertag in ihr Amt eingeführt.¹⁵ 1746 zählte man 12.150 brüderische ‚Nationale‘; 3.000 Letten, 4.150 Dörpt. Esten, 3.000 Revaler Esten und 2.000 Insel-Esten. Die ‚National-Geschwister‘ wurden betreut von 6-700 lettischen und 400 estnischen ‚Arbeitern‘. Auf der Herrnhuter Synode 1818 wurde von 31.554 ‚auswärtigen Geschwistern‘ (21.757 Esten und 9.797 Letten) berichtet, die in 144 Bethäusern zusammen kamen und von 1.000 unter der Leitung der deutschen Brüder stehenden National-Arbeitern betreut wurden.¹⁶ Voraussetzung für diese Aufgaben war mehr oder weniger die Überwindung des Analphabetentums. Dabei spielten die von den mit Herrnhut eng verbundenen Adligen, der Generalin Magdalena Elisabeth von Hallart, geb. von Bülow (1683–1750) in Wolmar und des Generalleutnant Balthasar v. Campenhausen (1689–1758) in Orellen/Ungurmuiza¹⁷ errichteten Schullehrer-Seminare eine entscheidende Rolle. Diese fanden zunächst eine positive Aufnahme, wie die folgende

¹⁴ Buntebarths Gedanken von Bedienung der lettischen Gemeinen. Ebersdorf. Dez. 1746. (UA, R.19.G.a.3.8.c, S. 4). – Die übliche Bezeichnung der im Dienst der Brüdergemeine stehenden „Brüder“ und „Schwestern“ war „Gemeindienet/in“ bzw. „Gemeinarbeiter/in“. Eine niedere Tätigkeit war damit nicht ausgedrückt, im Gegenteil, eine herausgehobene. Vgl. Paul Peucker, Herrnhuter Wörterbuch. Kleines Lexikon von brüderischen Begriffen. Herrnhut 2000, S. 26. – Ilja, Geschichte I (wie Anm. 6), S. 267 verweist auch auf die zahlreichen Ämter. Er sieht in der Kinderarbeit eine Vorstufe der heutigen Sonntagsschulen. Vgl. dazu Philipp, Wirksamkeit (wie Anm. 2), S. 213.

¹⁵ Biezais, Anfang (wie Anm. 4), S. 182 u. 184.

¹⁶ Philipp, Wirksamkeit (wie Anm. 2), S. 211 u. 213.

¹⁷ Ebd., S. 52, Anm. 3 u. S. 154; Wittram, Bewegung (wie Anm. 4), S. 31. – „In Orellen ging er [B.v.C.] 1734, in Lenzenhof 1744 mit der Errichtung einer Schule beispielhaft voran. Die von Orellen gehörte zu den ältesten und bestversorgten im Lande. Noch im 19. Jh. wurde sie als zweckmäßigste Anstalt zur Ausbildung lettischer Schulmeister empfohlen.“ Axel von Campenhausen, Orellen und die Familie von Campenhausen. Aus der Geschichte einer livländischen Familie, in: Jb. d. baltischen Deutschtums LIII (2006), S. 59–111, hier S. 77. Vgl. auch Axel von Campenhausen, Gutshof unter den Eichen. Orellen und die Familie von Campenhausen in Livland, Marburg 1998; Philipp, Wirksamkeit (wie Anm. 2), S. 280–285; s.u. Anm. 64. – Im Historischen Archiv von Dorpat/Tartu befinden sich auch Unterlagen über die Herrnhuter Schulen: Arhivaal Ajalooarhiiv EAA. 1187.2.1563, 1838, Berichte über die Schulen der Evang. Brüdergemeinde; EAA.3848.1.47, 12.12.1843-12.12.1850, Berichte über die Schulen der mährischen Brüdergemeinde.

Aufzeichnung beweist. Danach wurden die Wolmarschen Einrichtungen „1739 bey einer Kayserlichen General-Kirchen-Commission, wobey unser Br[uder] Hermann Notarius war, untersucht und von derselben samt gedachter Anstalt durch ein Ausschreiben dem ganzen Lande recommendirt.“¹⁸ Hatte Reval/Tallinn 1730–1743 in der Herrnhuter Bewegung eine führende Rolle gespielt¹⁹, so gewann Wolmar immer mehr an Bedeutung. Es ist bekannt, dass die ‚Erweckungsbewegung‘ 1739, die eine völlig unerwartete, von der Obrigkeit nicht mehr steuerbare Situation schuf, vor allem von dem Lehrerseminar in Wolmar ausging. Der Lette Jakob Skangel vermerkt in seinem eigenhändigen Lebenslauf: „Dis gab die erste Gelegenheit, daß das süße Evangelium ohne Gesetzes Zwang unter uns arme Lettische Bauern kam.“²⁰ Zum Leiter der beispielgebenden neuen Einrichtung (seit 1742 in einem großen, mit Glocken versehenen neuen Gebäude, dem sog. ‚Lammsberg‘) wurde der an der Universität Jena ausgebildete Theologe Magnus Friedrich Buntebarth (1717–1750) aus-ersehen.²¹ 1737 war dieser zunächst als „Haus-Prediger und Catechet“ zum General Leutnant Campenhausen nach Orellen geschickt worden. Ein Jahr später wurde er (ich zitiere die bei seiner Beerdigung verlesenen „Personalien“)²² „von der sel. Frau Generalin von Hallart zum Directore einer von ihr errichteten Lettischen Schulmeister Anstalt“²³ berufen, welches

¹⁸ UA, GN.A.12, S. 257. – Hier möchte ich gleich eine erste Frage an Sie richten: Finden sich in den Arbeiten über das lettische und estnische Volksschul- und Bildungswesen von Vija Daukste Hinweise auf die Bedeutung der Herrnhuter? Und gibt es wissenschaftliche, quantitative Untersuchungen, die über die von J. Naber gesammelten Angaben in den einzelnen Bezirken hinausgehen und über den Prozess der Alphabetisierung in Liv- und Estland und die Entwicklung des Schulwesens vor allem in Lettland Auskunft geben? Und zeigen sich da signifikante Unterschiede zwischen dem Norden des Landes, wo die Herrnhuter ihren Einfluss geltend machten, und dem Süden, der, abgesehen von Riga, unberührt blieb? (S.u. Anm. 83 Quellen zu den Herrnhuter Schulen in Estland).

¹⁹ Ilja, Geschichte I (wie Anm. 6), S. 265.

²⁰ UA, GN.A.326, S. 373–403, hier 378f.(IX. Beilage zur 36. Woche 1801.) Vgl. auch Philipp, Wirksamkeit (wie Anm. 2), Register, S. 449.

²¹ Sein Bruder Johann Ehrenfried Buntebarth, der Leiter der am 14. Mai 1741 gegründeten ersten estnischen Revaler Brüdergemeinde und frühere Subkonrektor der Domschule, hatte ihn zum Theologiestudium in Jena veranlasst. Vgl. Ilja, Geschichte I (wie Anm. 6), S. 267 und ders., Vennastekoguduse (Herrnhutluse) Ajalugu Eestimal (Põhja-Eesti) 1744–1764, (Geschichte der Brüdergemeinde (Herrnhutertum) in Estland (Nord-Estland) 1744–1764), Tallinn 2000, S. 17, 23, 25–29, 31–35, 53, 114, 120, 138, 161, 187, und UA, R.22.08.10 (Lebenslauf); Wittram, Bewegung (wie Anm. 4), S. 34.

²² UA, R.22.8.11. Vgl. Christine Lost, Formen und Normen des Selbstbildes in Herrnhuter Lebensläufen, in: Udo Sträter u.a. (Hrsg.), Alter Adam (wie Anm. 13), S. 325–336; Beyer, Lebensläufe (wie Anm. 13), S. 337–344.

²³ Christian David (1692–1751) hatte von 1738–41 zwei Häuser zur Erweiterung der von der Generalin von Hallart gegründeten Lehrerbildungsanstalt in Wolmarshof errichtet. Ebenso wurde ihm 1742 der Bau von Brinkenhof b. Dorpat übertragen. Vgl. Ulrike Carstensen,

Amt er im August deßelben Jahres antrat und mit großer Treue verwaltete.“ In seinen autobiographischen Aufzeichnungen berichtet Buntebarth von den „Lettische[n] Stunden in der Wolmarschen Schule, [...] wo bey mir mein Herz brannte,[...]“²⁴ Dass dies keine fromme Redensart war, sondern gelebte Wirklichkeit, beweist die Tatsache, dass, wie die Brüder der Gemeinde Herrnhaag in der Wetterau berichten, Buntebarth auf seinem Sterbebett phantasierte, „u. redete immer Lettisch.“ Und das, obwohl mit anderen Aufgaben betraut, er schon seit Jahren nicht mehr unter dem von ihm so heiß geliebten Volke gelebt hatte.

Buntebarth war zweifellos eine außergewöhnliche Persönlichkeit. Das kommt schon dadurch zum Ausdruck, dass ihm, wie nur wenigen herausgehobenen Persönlichkeiten in der Brüdergemeinde, ein Ehrenname gegeben wurde.²⁵ „Unser lieber Paulus“ (nomen est omen!), so nannten ihn die Brüder. Bei dem Besuch der Gräfin Zinzendorf 1742²⁶ auf dem „Lammsberg“, den die Generalin v. Hallart den Brüdern in Wolmar errichtet hatte, erfolgte die „Einsegnung zum Apostolat“.²⁷ Dass auch in der Ausführlichkeit von seiner letzten Krankheit und seinem ‚Heimgang‘ berichtet wird, ist in den brüderischen Quellen selten zu finden. (Heimgang: so wurde das Sterben erlebt und auf den unterschiedslos gleichen Kissen-Grabsteinen dokumentiert, was viele Besucher der brüderischen Gottesäcker, so z.B. die französische Schriftstellerin Madame de Staël (1766–1817) tief beeindruckte). Dass auch zur Beerdigung („Es war eine sehr lange Prozession“) die leitenden Geschwister aus Marienborn und Lindheim gekommen waren und der Rath Reich aus Büdingen mit seiner Familie den Feierlichkeiten beiwohnte, sind Beweis seines hohen Ansehens; auch, dass man bei der barock-festlichen Aufbahrung sein Haupt mit einem Kranz des

Stadtplanung im Pietismus. Herrnhaag in der Wetterau und die frühe Architektur der Herrnhuter Brüdergemeinde, Herrnhut 2009, S. 274f., Porträt S. 271; Janis Kreslins, Der Einfluß des hallischen Pietismus auf Lettland, in: Johannes Wallmann/Udo Sträter (Hrsg.), Halle und Osteuropa. Zur europäischen Ausstrahlung des hallischen Pietismus, Tübingen 1998, S. 145–156, hier S. 150; Gvido Straube, Graf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und Livland, in: Graf ohne Grenzen, Herrnhut 2000, S. 70–72; Biezais, Anfang (wie Anm. 4) S. 177–194.

²⁴ UA, R.22.8.11.

²⁵ Z.B. der Bischof (1744) August Gottlieb Spangenberg (1704–1792): „sonst auch Joseph genannt“. Heft 61/62 (2009) der Ztschr. Unitas Fratrum ist mit 13 Aufsätzen ihm gewidmet. Hier S. 2. Vgl. Claudia Mai, Eva Maria und Martha Elisabeth – Die Frauen August Gottlieb Spangenburgs, ebd. S. 43–57, hier S. 47.

²⁶ Ilja, Geschichte I (wie Anm. 6), S. 270; Philipp, Wirksamkeit (wie Anm. 2), S. 162.

²⁷ In dem Herrnhuter Jahresbericht vom 31. Dezember 1750 ist zu lesen: „Von unseren Zeugen hat der Heiland dieses Jahr folgende ausgespannt: ... den Lector u[nd] Pfleger der led[igen] Br[üde]r in H[errn]haag u[nd] ehemals Letten-Apostel Buntebart, den Ehnstischen Apostel Quant ...“ UA, Hs. 53, S. 37.

Poeten zierte.²⁸ Als Johann Nitschmann (1712–1783)²⁹ „des sel[igen] Buntebarts Heimgang notificirte, so nahm die ganze Gemeine so zärtlichen Antheil, daß viele Zähren die Wangen herab floßen.“ Typisch Herrnhutisch war, daß nach Verlesen des Lebenslaufs³⁰, „noch von den beyden kleinen Gersdorf u[nd] Krügelstein ein auf seinen Heimgang verfertigtes Lied unter vieler Bewegung der Geschw[ister] Abgesungen“ wurde.

Der außerordentlich sprachbegabte Buntebarth hatte in kurzer Zeit „die Sprache vollkommen gelernt³¹ u. es darinnen von Zeit zu Zeit sehr weit gebracht, wie unter andern auch aus seinen Liedern und andern Uebersetzungen zur Genüge erhellet.“

Damit ist der Punkt angesprochen, der von der Obrigkeit mit besonderem Mißtrauen beobachtet wurde. Auch J. Ph. Fresenius, der in Deutschland die Aufmerksamkeit auf die Tätigkeit der Brüder im Baltikum lenkte, nimmt Bezug auf dieses Faktum, wenn er in den „Nachrichten von Herrnhutischen Sachen“ schrieb: „Bey diesen Zusammenkünften hat man sich mehrentheils besonderer Herrnhutischer und anderer ohne Censur und Approbation gedruckter und eigenmächtiger Weise eingeführter Gesang= und anderer Bücher, insonderheit des so genannten Lehr-Büchleins und Lösungs-Büchleins,³² worinnen auf jeden Tag ein gewisser Spruch zur Lösung gegeben worden, bedienet.“³³

²⁸ Das erinnert unwillkürlich an die berühmte Bleistiftzeichnung Friedrich Prellers, die Goethe mit einem Lorbeerkranz auf seinem Totenbett zeigt.

²⁹ Dieser wurde 1739 „nach Livland berufen, um die gefangenen Türken zu besuchen u. sich der Erweckten in Reval [Tallinn] anzunehmen.“ Zitiert nach Philipp, Integrationsprobleme (wie Anm. 7), S. 102. Vgl. Gerd Menzel, Die Dienerzeit der Prediger in den europäischen Brüdergemeinen und einigen Sozietäten von Beginn bis etwa zur Mitte des 20. Jahrhunderts, Neugersdorf 2005, S. 34.

³⁰ Das wissenschaftliche Interesse an den Zehntausenden in den brüderischen Archiven ruhenden Lebensläufen hat gerade erst begonnen. Vgl. Lost, Formen (wie Anm. 22).

³¹ In gleicher Weise ist das von Franz Hölterhof (1711–1805) überliefert, der 12 Jahre in St. Petersburg inhaftiert und im fortgeschrittenen Alter Professor an der Moskauer Universität wurde. Er berichtet: „Ich legte mich nun mit allem Fleiß auf die Erlernung der estnische Sprache und brachte es auch in vier Monaten so weit, daß ich in dieser Sprache predigen konnte.“ In gleicher Weise erlernte er während seiner Gefangenschaft in St. Petersburg die russische Sprache, „und nach Verlauf eines Vierteljahres getraute ich mich, mit dem Richter russisch zu reden.“ In dieser Zeit übersetzte er auch „ein aus Gemeinversen bestehendes kleines Gesangbuch in das Estnische [...]“ Vgl. F. Hölterhof, Zwölf Jahre gefangen in St. Petersburg. Das Leben des Franz Hölterhof (1711–1805), von ihm selbst erzählt, eingeleitet und bearbeitet von Theodor Gill, (=Lebensbilder aus der Brüdergemeine, H.1), Herrnhut 1991, S. 6, 11 u. 16; Philipp, Wirksamkeit (wie Anm. 2), S. 164f., Anm. 34.

³² Philipp, Wirksamkeit (wie Anm. 2), S. 40, Anm. 3; Ders., Integrationsprobleme (wie Anm. 7), S. 101, Anm. 11.

³³ UA, R.19.G.a.4.4, 16; Johann Philipp Fresenii bewährte Nachrichten von Herrnhutischen Sachen, Bd. 4, 7. Samml., Frankfurt 1751, S. 7–18, hier S. 13.

Es verwundert daher nicht, dass in dem Dekret von 1742 verfügt wurde: „3) daß alle Neue Gesangbücher, u[nd] Bibel Übersetzungen, wie auch andere Geist[liche] Schul- und Kirchen-Bücher“ der Zensur vorgelegt werden mußten.³⁴ Buntenbarth bekennt in seinem Lebenslauf³⁵ freimütig: „Wie es hernach ans Klagen ging, war ich der Sache nicht gewachsen und kam in sehr bedregte Umstände [...]“. Er wurde 1743 von einer Spezialkommission täglich mehrere Stunden „hintereinander als eine Haupt-Person über seine Arbeit unter den Letten aufs schärfste und empfindlichste examinirt“, da ganz offensichtlich das im Jahr zuvor verkündete Dekret nicht beachtet worden war. Dass auch die Bibel dem Verdikt unterworfen wurde, überrascht zunächst, wird aber verständlich, wenn man in dem Vorwort der von Zinzendorf 1727 herausgegebenen, auf der lutherischen Übersetzung basierenden Ebersdorfer Bibel³⁶ (die übrigens auch im Elternhaus Goethes vorhanden war³⁷) lesen kann: „Aber wie groß muß die Verwunderung seyn, wenn man einen *geringen Mann* [Hervorh. G.P.], der die gemeinste Art eines natürlichen Verstandes nicht übersteigt, bey einer gewissen Gottesgelahrtheit antrifft, die er, seinem Geständniß nach, bey der

³⁴ UA, R.19.G.a.4.2

³⁵ UA, R.22.8.11.

³⁶ 1726 auf Veranlassung Zinzendorfs gedruckt in der Druckerei, die von Berthelsdorf nach Ebersdorf verlegt worden war, mit Johann Arndts Informatorium Biblicum und einer neuen Übersetzung dunkler Schriftstellen, verfaßt von Pfarrer Johann Andreas Rothe in Berthelsdorf. (Vgl. auch Guntram Philipp, Johann Andreas Rothe (1688–1758), in: Ostdeutsche Gedenktage 2008, S. 119–122, ebenso die Hs. von 17 Doppelseiten mit der Stellungnahme Zinzendorfs zu den Vorwürfen (u.a. zu Joh. 13. vgl. S. 16), entworfen am 28. Februar 1727, an den sächsischen Churfürsten übergeben am 5. April.) – Als 1732 an die durch Nürnberg ziehenden Exulanten aus Salzburg etwa dreihundert Ebersdorfer Bibeln verteilt worden waren (Lt. beiliegender Notiz 600; was Hartmut Beck, Herrnhuter und Salzburger vor 250 Jahren: Nürnberger Bibelaktion 1732, in: UF 12 (1982), S. 45–73, hier S. 73 als zu hoch gegriffen bezeichnet), ließ das lutherische Ministerium sie ihnen wieder wegnehmen. – Zinzendorf gab auch entscheidende Anstöße für den Druck der ersten estnischen Bibel 1739 und den Neudruck der lettischen Bibel. Vgl. Juhan Kahk, Aufklärung und nationale Identität. Der Einfluß der progressiven Ideen auf die mentale Selbstfindung der Esten, in: O.-H.- Elias [u.a.] (Hrsg.), Aufklärung in den Baltischen Provinzen Rußlands. Ideologie und Wirklichkeit, (= Quellen und Studien z. Baltischen Geschichte, Bd. 15), Köln Weimar Wien 1996, S. 43–56, hier S. 49; Philipp, Wirksamkeit (wie Anm. 2), S. 154f.; Christoph Schmidt, Leibeigenschaft im Ostseeraum. Versuch einer Typologie, Köln 1997, S. 109; Kai Dose, Bibel, in: Zinzendorf 1977, S. 185–193.

³⁷ In „Dichtung und Wahrheit“, 3. Teil, 15. Buch, 1814, schreibt J.W. v. Goethe: „Seit meiner Annäherung an die Brüdergemeine hatte meine Neigung zu dieser Gesellschaft, die sich unter der Siegesfahne Christi versammelte, immer zugenommen. Jede positive Religion hat ihren größten Reiz, wenn sie im Werden begriffen ist; deswegen ist es so angenehm, sich in die Zeiten der Apostel zu denken, wo sich alles noch frisch und unmittelbar geistig darstellt, und die Brüdergemeine hatte hierin etwas Magisches, daß sie jenen ersten Zustand fortzusetzen, ja zu verewigen schien.“ Zit. auch bei Jörn Reichel, Zinzendorf und die Brüder in zeitgenössischen Urteilen, in: Zinzendorf 1977, S. 479–493, hier S. 492f.

Quell geholet, die er aus der heiligen Schrift erlernet, [...] so deutlich, so lebendig, so handgreifflich vorkommt, als die allereinfältigste Anmerckung seiner Handthierung, und die gewöhnlichsten Gespräche seiner Mitbrüder.“ Und Zinzendorf resümiert: „Was Du den Weisen und Klugen verborgen hast, das hast du den Unmündigen offenbaret.“ Doch nicht nur das Vorwort, sondern vor allem die Summarien waren es, die auf Kritik stießen³⁸ und noch im gleichen Jahr zu der Publikation des Dresdener Oberkonsistoriums führten: „Kürtzliche Jedoch Nöthige Warnung für demjenigen, So In dem Ebersdorffischen Bibel=Druck am einem und dem andern Orte als anstößig angemerket worden.“³⁹ Die Schrift spricht von „Verwirrung aller Göttlichen guten Ordnung“ wenn „nach der Gloße über Joh. 13 unter den Christen von *keinem Unterschied der Standes* [Hervorh. G.P.] etwas mehr zu sagen oder zu wißen seyn.“⁴⁰ Schon in der Vorrede werde der Evangelist Johannes der „Christliche Lehrer Johannes genennet; in der Folge auch, die schmeichelnde Anrede von hoherleuchteten Brüdern, mit andern Hyperbolischen Reden, gehäuffet.“ (S. 5). Die Summarien würden „auch darinnen anstoßen, daß Sie von dem Obrigkeitlichen Amt, sonderlich aber von dem Jure Magistratus circa Sacra, denen Lesern, oft ungleiche und niedrige Gedanken beybringen“ (S. 12) und „denen rohen und unbändigen Gemüthern, vielen Anlaß zu bitterer Lästerung und Verachtung des Lehr-

³⁸ Das „eigentliche Sprengpulver“ lag nicht, wie noch Beck, Herrnhuter (wie Anm. 36), S. 55 behauptet, in den 64 Seiten des Anhangs von Rothe, sondern in den Summarien. In dem Verhör des Kolporteurs Schlauerbach taucht daher die Frage auf: „Ob ich davon auch zum wenigsten nicht wüßte, daß die Summarien irrig seyn?“ Zit. n. ebd., S. 67.

³⁹ Dresden, 1727, 16 Seiten. Als Anhang der im Unitätsarchiv vorhandenen Ebersdorfer Bibel (UA, NB II.50.b) zu finden.

⁴⁰ Ebd., S. 15. 7. In den Joh. 13 vorangestellten Summarien (S. 149) heißt es: „Seine jünger sollen untereinander von keinem unterschiede des standes wissen, der gläubige herr soll dem gläubigen knecht auch die geringsten dienste gerne leisten.“ Nach dieser Maxime handelten die brüderischen Adligen im Baltikum wie eine Äußerung des Gustav von Rennenkampff im Jahre 1818 zeigt: „Ich sage uns, denn unsere Leibeigenen gehören zu unserer Familie, sie sind unsere Kinder [...] Und warum soll das schöne Verhältnis eines Vaters zu seinen Kindern, zwischen Herren und Bauern gestört werden?“ Zitiert n. Kakh, Bauer (wie Anm. 1), S. 154f. Vgl. Philipp, Wirksamkeit (wie Anm. 2), S. 148, 284. Diese Haltung beeinflusste auch die Einstellung der Bauern. (s.u. Anm. 85). „Als ein organischer Bestandteil der bäuerlichen Weltsicht figurierten allerdings auch einige allgemein-menschliche und christliche Ideen über die Gleichheit aller Menschen, wie sie besonders bei den Herrnhutern, die sich gerade im 18. und 19. Jahrhundert in Est- und Livland verbreiteten, gelehrt wurden („Christus hat sein Blut für alle Menschen vergossen“).“ Kakh, Bauer (wie Anm. 1), S. 15. – Das Pauschalurteil (S. 247) von Julius Eckardt, Livland im 18. Jahrhundert, Leipzig 1876 (leider auch noch von Wittram, Bewegung (wie Anm. 4), S. 47, zitiert), dass der von Herrnhut beeinflusste Adel es versäumt habe, „die schöne Lehre von der brüderlichen Gleichheit aller Kinder Gottes in die Praxis zu übersetzen“, kann so nicht stehen bleiben. Dagegen spricht allein schon die Zahl der brüderlich gesinnten Mitsstreiter des großen Agrarreformers Halmilkar von Fölkersahm (1811–1856). Vgl. Philipp, Wirksamkeit (wie Anm. 2), S. 133f. u. 147.

und Predigt-Amtes“ geben könnten. (S. 14).⁴¹ Deutlicher konnten die Ängste einer um ihre Privilegien besorgten Obrigkeit nicht formuliert werden, der ein abhängiges, höriges Kirchenvolk lieber war, als ein Kreis selbstständig denkender und handelnder mündiger Christen. In den Verhören kam immer wieder zur Sprache, dass man es nicht dulden könne, dass Laien und – *horribile dictu!* – sogar Frauen die Bibel lesen und erklären würden.

Dabei lag der Schwerpunkt brüderischen Wirkens nicht auf dem Bibelstudium, sondern auf der Vermittlung des christlichen Glaubens durch das tief in die Seele eindringende Lied. Das war es, was der Herrnhuter Bewegung so starke Impulse verlieh und zu einer unaufhaltsamen, folgenreichen Bewegung führte. W. Ilja weist mit Recht darauf hin, dass Gesang und Musik „das tägliche Brot“ in den Brüdergemeinschaften gewesen seien.⁴² Das zeichnete ganz allgemein die Herrnhuter Brüdergemeine aus. Die bis heute praktizierten ‚Singstunden‘ als Liederpredigt⁴³ weckten auch das Interesse Goethes und fanden in seinem literarischen Werk ihren Niederschlag.⁴⁴ Die Obrigkeit hatte die überragende Bedeutung des Liedes in der Herrnhuter Bewegung ganz klar erkannt, und so war es nur konsequent, dass die „Neuen Gesangbücher“ auf der Verbotsliste an erster Stelle genannt wurden. Daran änderte sich auch nichts, trotz eines leider undatierten Bittgesuchs des Tobias Spreckelsen, Pastor der evangelischen Gemeinde zu Roop, an „Ew[er] Kayser[lichen] Majestät“, in dem er darauf hinweist, das „fast der 3^{te} theil des Revalschen gesang Buches durch meine

⁴¹ Für die Konfiskation der an die Salzburger verteilten Bibeln in Nürnberg dürften diese Bedenken nicht ausschlaggebend gewesen sein. Hier spielten offenbar politisch-diplomatische Gründe eine entscheidende Rolle: „Warum Bibeln von Sachsen hierher geschickt worden seien und nicht an einen andern Ort?“ Zit. n. Beck, Herrnhuter (wie Anm. 36), S. 67.

⁴² Ilja, Geschichte I (wie Anm. 6), S. 268. – Von den led. Schwestern in Herrnhut heißt es: „Eine der seligsten Beschäftigungen des ledigen Schwestern Chors ist das Singen geistlicher, lieblicher Lieder.“ Die Chorhelferinnen sollten die Schwestern „fleißig neue Verse lernen“ lassen und die, „die Gabe und Geschik dazu haben, in einer Gemeinmässigen Musik“ unterrichten. Zitiert n. Elisabeth Schneider-Böklen, Amtsträgerinnen in der frühen Herrnhuter Brüdergemeine, in: UF 59/60 (2007), S. 185–199, hier S. 193.

⁴³ Jörn Reichel, Gesang, Singstunde und Musik, in: Zinzendorf 1977, S. 220–235, hier S. 220–228.; Philipp, Integrationsprobleme (wie Anm. 7), S. 106f.; Sarah Justina Eyerly, „Singing from the Heart“. Memorization and Improvisation in an Eighteenth-Century utopian community, Diss. Univ. of California 2007, Appendix D und E, S 220–233; Jørgen Bøytler, Ecclesiology and culture in the Moravian Church, PhD dissertation, Aarhus, 2009, S. 138f. Vgl. auch Festivals and occasions, ebd. S. 159–164.

⁴⁴ Die brüderischen Singstunden fanden im Wilhelm Meister (in dem Gesang des Harfners), eine sehr anschauliche Schilderung. J. W. v. Goethe, Bd. 5, 2. Buch, 13. Kap., Wilhelm Meisters Lehrjahre, S. 136 u. 74; Bd. 2, 2, Wilhelm Meisters theatralische Sendung, 4. Buch, 13. Kap., S. 213 u. 830f.

u[nd] des see[ligen] Herrn Pastor Mai Hand in Königsberg a[nn]o 1739 mit vorbewust u[nd] Erlaubniß ansehn[liche] Glieder eines Hochprei[ß]lichen Kayserl[ichen] Ober-Consistorii revidiret, corrigiret, u[nd] gedruckt worden.“⁴⁵

Gesang

Ein sehr eindrucksvolles Zeugnis von der Wirkung Herrnhutischer Lieder findet sich in dem Lebenslauf des Letten Jakob Skangel.⁴⁶ Dieser berichtet: „Jezt trat er [Buntebart] herein; ein junger, gleich einem Engel schöner und freundlicher Mann, und stimmte mit einer himmlischen Stimme das ins Lettische übersetzte Lied an: Erleucht mich HErr mein Licht p. Mir klopfte das Herz über dem Gesang und Inhalt des Liedes, und da er daßelbe zu erklären anfing,[...]. Den nächsten Sonntag ging ich wieder hin, und brachte als eine große Beute etliche *abgeschriebene Verse* [Hervorh. G.P.] aus den gesungenen Liedern nach Hause.“ Buntebarth vermerkt in seinem Lebenslauf: „Die neuen Lieder so ich übersetzt hatte waren den Seelen sehr gesegnet.“⁴⁷ In ganz ähnlicher Weise wie Jakob Skangel erlebte Johann Daniel Grimm (1719–1760), der als Organist und Komponist in der Brüdergemeinde eine wichtige Rolle spielen sollte, seine erste Begegnung mit brüderischer Musik i.J. 1746. „Beim Eintritt in den Saal kam so was über mich, daß mir’s war, als hörte und sehe ich nichts [...]. Ich war wie außer mir und weinte sehr.“⁴⁸

Über den Wohlklang des Gemeindegesangs in den Brüdergemeinen finden sich in zahlreichen Reiseberichten positive Äußerungen. Wie unerfreulich der Gemeindegesang vor allem in ländlichen Gebieten auch in Deutschland noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts war, lässt sich kaum nachvollziehen, von „Heulen, Blöken, jämmerlichen Krächzen“ finden sich in der Lit. zahlreiche Zeugnisse. Erst mit der durch den Berliner Singakademie-Direktor und Duzfreund Goethes, Karl Friedrich Zelter (1758–1832) initiierten systematischen, staatlich geförderten Kantorenausbildung wurde diesem Missstand abgeholfen. Der brüderische Gemeindegesang spielte in dieser Entwicklung eine wichtige Rolle.⁴⁹

Zinzendorf empfand das laute, für sein Empfinden ungehobelte Singen als unangemessen. Noch 1733 mahnt er, dass man „nicht so unbesonnen

⁴⁵ UA, R.19.G.a.4.

⁴⁶ UA, (wie Anm. 20), S. 380.

⁴⁷ UA, R.22.8.11. Vgl. GN.A.12, S. 258.

⁴⁸ Hans-Walter Erbe, Zur Musik in der Brüdergemeinde, in: UF 2 (1977), S. 46–74, hier S. 51f.; C. Daniel Crews, Moravian Composers. Paragraph Biographies, Winston-Salem, NC. 1990, S. 5.

⁴⁹ Marianne Doerfel, Ein Lob des herrnhutischen Gesangs aus dem 19. Jahrhundert, in: UF 42 (1998), S. 92–95; hier S. 92

schreien soll.“ Die Gemeinde wurde zu einem gefühlvollen Singen regelrecht erzogen. Man singt „liturgisch“, mit „Salbung“ und „Gefühl“.⁵⁰ Das hat dem sehr emotional veranlagten Charakter der Esten und Letten vollkommen entsprochen. Der Literaturwissenschaftler Jaan Undusk, der Estnisch mit der „Sprache der Götter“ vergleicht, weist darauf hin, dass insbesondere dem Gesang und dem Wort des Dichters eine magische Kraft zugeschrieben wird.⁵¹ Und „etwas Magisches“ hatte ja auch, wie wir gesehen haben, J. W. v. Goethe der Brüdergemeinde attestiert. Nicole Schatull spricht von einem „liturgischen Kosmos der Brüdergemeinde.“⁵² „Wir mögen nicht gern, daß unsere Augen trocken werden, geschweige das Herz“, lesen wir in den Gemeinnachrichten 1758.⁵³

In diesem Zusammenhang stellen sich folgende Fragen:

Hat die brüderliche Singweise einen nachweisbaren Einfluss auf den Gemeindegesang in der evangelischen Kirche Lettlands und Estlands gehabt?

Sind Text und Melodie der vier Auflagen des lettischen Gesangbuches – und die handschriftlich verfasten Gesangbücher – jemals gründlich analysiert worden? Lässt sich z.B. nachweisen, ob die bei der Landarbeit in der kommunistisch organisierten Brüdergemeinde Bethlehem/Pa. gesungenen „Arbeitslieder“⁵⁴ Eingang in diese Gesangbücher gefunden haben?

Ist das 1868 in Dorpat erschienene Buch von Pastor Rinne, „32 Lieder für vierstimmigen Gesang, die die ländliche Bevölkerung bei freudigen Ereignissen singt, sammelt, aufgeschrieben und gebunden von Gustav Felix Rinne, Pastor“ zu Roicks/Reigi schon einmal unter dieser Fragestellung gründlich analysiert worden? Hat das Liedgut der Henriette Louise von Hayn (1724–1782), – allen voran „Weil ich Jesu Schäflein bin“ –, Über-

⁵⁰ Erbe, Musik (wie Anm. 48), S. 5f.

⁵¹ Vgl. Mitteilungen aus baltischem Leben, August 2009, S. 6.

⁵² Nicole Schatull, Die Liturgie in der Herrnhuter Brüdergemeinde Zinzendorfs, (= Mainzer Hymnologische Studien, 14), Tübingen 2005, S. 31–72.

⁵³ UA, GN.B.35, o.S. (zum 23. April 1758); vgl. GN.C.80, S. 215 (zum 21. Mai 1758).

⁵⁴ So findet sich z.B. in der Sammlung Pennsylvania Carmina und Lieder zu verschiedenen Festen u. Feiern aus den Jahren 1741–1842 Auf ein Holtz-Hacker Liebesmahl, Nazareth d. 11. Jan. 1746 (UA, R.14.A.37.25). – August Gottlieb Spangenberg (1704–1792), der Begründer und Organisator dieser kommunistischen Brüdergemeinde schrieb am 2. Dezember 1746 mit Bezug auf diese Arbeitslieder an N.L. v. Zinzendorf: „Man könnte ein ganzes Bauerngesangbuch davon machen.“ Hellmuth Erbe, Bethlehem, Pa. Eine kommunistische Herrnhuter Kolonie des 18. Jahrhunderts, (= Schriften d. Dt. Auslands-Instituts Stuttgart, A. Kulturhistorische Reihe, Bd. 24), Stuttgart 1929, S. 92. Vgl. auch Reichel, Gesang (wie Anm. 43), S. 227f.

setzungen ins Estnische und Lettische erfahren?⁵⁵ Das brüderische Liedgut zeichnete sich ja nicht durch eine hohe Kunstfertigkeit, sondern durch seine Schlichtheit aus. In der Anmerkung zum 1742 erschienenen Londoner Gesangbuch lesen wir: „Our Brethren and Sisters who have made these Hymnus, are mostly simple and unlearned People, who have wrote them down at the Time, when the Matters therin express'd were lively to their Haerts; [...]“.⁵⁶

Finden sich von Letten und Esten gedichtete Lieder überhaupt in dem Gesangbuch?⁵⁷ Die Revaler finnisch-schwedische Gemeinde benutzte ein eigenes Gesangbuch mit herrnhutischem Inhalt.⁵⁸ In dem kürzlich publizierten Aufsatz über die Campenhausen wird erwähnt, dass der Generalleutnant Balthasar von Campenhausen „Choräle reimte.“⁵⁹

Ist im Baltikum eine ähnliche Entwicklung nachweisbar wie bei den nonkonformistischen Shakers, deren Liedgut dem Folk-Song in den USA den Boden bereitet hat?⁶⁰ Nach J. Kreslins⁶¹ war Georg Heinrich Loskiel (1740–1814) „der meist gelesene, oder besser: gesungene lettische Dichter“ am Ende des 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.⁶² – Die maßlos übersteigerte, verspielte Ausdrucksweise in Wort, Schrift und Gesang während der schwärmerischen Periode der Brüdergemeine, der sogenannten „Sichtungszeit“ (Ende der vierziger Jahre des 18. Jahrhunderts⁶³), hatte zweifellos auch erotische Züge, sodass J. Kreslins Be-

⁵⁵ Elisabeth Schneider-Böcklen, „Amen, ja, mein Glück ist groß“. Henriette Louise von Hayn (1724–1782) eine Dichterin des Herrnhuter Pietismus, Herrnhut 2009, S. 126–131, 183–200.

⁵⁶ A Collection Of Hymns, With several Translations From, the Hymn-Book of the Moravian Bretheren, London: James Hutton, 1742 (UA, NB IV.R.1.61), S. IV. Vgl. Eyerly, Heart (wie Anm. 43), S. 184–207.

⁵⁷ In seinem Beitrag über die Lebensläufe weist Beyer (wie Anm. 13), S. 340 darauf hin: „Knapp 30% der Texte hat estnische oder lettische Verfasser.“

⁵⁸ Raimo Pullat, Buch und Leser im Reval des 18. Jahrhunderts, in: O.-H. Elias [u.a.] (Hrsg.), Aufklärung in den Baltischen Provinzen Russlands. Ideologie und soziale Wirklichkeit, (= Quellen u. Studien z. Baltischen Geschichte, Bd. 15), Köln Weimar Wien 1996, S. 229–253, hier S. 247. Siehe dort auch die Veröffentlichungen von Henrik Grönroos, ebd. S. 231, Anm. 8.

⁵⁹ v. Campenhausen, Orellen (wie Anm. 17), S. 105.

⁶⁰ Clarke Garrett, Spirit Possession and Popular Religion. From the Camisards to the Shakers, Baltimore/London 1987.

⁶¹ Kreslins, Einfluss (wie Anm. 23), S. 155.

⁶² Wilhelm Lenz (Hrsg.), Deutschbaltisches Biographisches Lexikon 1710–1960, Köln/Wien 1970, S. 474; UA, Dienerbl. Bd. K-L.

⁶³ Gegen die Zinzendorf in seinem „Strafbrief“ 1749 mit 23 strikten Verboten einschritt; als erstes ein Verbot der Diminutive, die vor allem von den Geschwistern aus dem Baltikum in die Brüdergemeine eingeführt worden waren. Buntebarth gehörte zu den 12 Begleitern des nach London zitierten Sohnes Christian Renuus v. Zinzendorf. Vgl. Hans Walter Erbe, Herrnhaag. Eine religiöse Kommunität im 18. Jahrhundert, Hamburg 1988, S. 146, 148.

merkung, dass diese Texte „zur Schöpfung der ersten erotischen Literatur in lettischer Sprache beigetragen hat,“ nicht ganz von der Hand gewiesen werden kann.⁶⁴ Die von Buntebarth gedichteten und übersetzten Lieder dürften von dieser Ausdrucksweise nicht frei geblieben sein.⁶⁵

In Volkslied und Volkserzählung fand die Not der Leibeigenschaft in vielfältiger Weise ihren Niederschlag.⁶⁶ Finden sich darin religiös-herrnhutische Gedanken, die das schwere Los leichter zu ertragen halfen?

Enthalten die weltlichen Lieder und Fabeln des G. F. Stender⁶⁷ herrnhutisch gefärbte Texte?

Erfuhr das unter der ländlichen Bevölkerung verbreitete Liedgut (ich denke hier auch an die oft genannten Runo- u. Spottlieder⁶⁸) textliche Veränderung und Aufnahme in das Repertoire der von den ‚Nationalgeschwistern‘ auch außerhalb ihrer Versammlungen gesungenen Lieder? „Ein Herrnhutischer Missionar berichtet 1746, daß die Bauern selbst während der langandauernden Fuhrarbeiten sich mit Tanz und Gesang ver-

⁶⁴ Kreslins, Einfluß, (wie Anm. 23), S. 155f. – Indem der Autor undifferenziert vom Pietismus spricht und die gravierenden Unterschiede zwischen Hallischem und Herrnhuter Pietismus ignoriert (Christian Soboth, Von den „Töpel-Jahren“ zur „Männlichkeit“, Christian David Lenz und die Herrnhuter unter Zinzendorf und Spangenberg, in: UF 61/62 (2009), S. 109–125, hier S. 116, Anm. 18) und der mit Entschiedenheit auch im Baltikum ausgeprägte Konflikt zwischen beiden Parteien (z.B. Christian David Lenz. Vgl. C. Soboth) unerwähnt bleibt, entsteht ein unzutreffendes, schiefes Bild. Nicht nur in der theologischen Ausrichtung – Jakob Skangel spricht das klar und deutlich aus: „ohne Gesetzes Zwang“; s.o. S. 18 –, auch in den Beziehungen zu Obrigkeit und Staat gingen die Auffassungen weit auseinander. Halle wurde zur Stütze des preußischen Staates, die Brüdergemeinde als Freikirche bestand auf Unabhängigkeit und Selbstverwaltung.

⁶⁵ Christian Renatus von Zinzendorf (1727–1752), (Porträt bei Erbe, Herrnhag (wie Anm. 63), S. 89) der führende Kopf der Schwärmerperiode, schrieb am 11. Oktober 1748 an Matthias Hasse: „Geküßt, geküst muß seyn und halte dich passiv hin, so wirstu lauter Hochzeitstage in Liefland haben. Dir darf Buntebart schon manchmal ein und das andre Versel geben.“ Zitiert bei Paul Peucker, „Inspired by Flames of Low“, Homosexuality, Mysticism, and Moravian Brothers around 1750, in: Journal of the History of Sexuality 15, (2006), S. 30–64, hier S. 61, Anm. 100. Vgl. ebd. S. 45: „During the late 1740s Moravian songs and liturgy were eroticized with the language of the mystical marriage.“ Siehe auch die Beispiele bei Schneider-Böklen, Amen (wie Anm. 55), S. 101–105 u. passim. – Einer der Hauptakteure in Herrnhag war der auf Ösel geborene Joachim Heinrich Rubusch (1717–1773). Vgl. Erbe, Herrnhag (wie Anm. 63), S. 116–123, 130–145. Porträt S. 141; Dietrich Meyer (Hrsg.), Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Er der Meister, wir die Brüder. Eine Auswahl seiner Reden, Briefe und Lieder, Giessen Basel 2000, S. 102f. u. 327–342; Zur „Sichtungszeit“, J. H. Rubusch, Matthias Friedrich Hasse (siehe Lebenslauf, UA, R.22.l.b.8), vgl. Ilja, Geschichte II (wie Anm. 21), S. 219f., 284f. u. Reg. S. 295 und Geschichte III (wie Anm. 9), S. 54–58 Hasses Verhör; S. 206–210 mit Porträt und S. 206ff.

⁶⁶ Philipp, Wirksamkeit (wie Anm. 2), S. 75, Anm. 39.

⁶⁷ Kreslins, Einfluss (wie Anm. 23), S. 153.

⁶⁸ Kakh, Bauer (wie Anm. 1), S. 81.

gnügten. Auch gab es ihm zufolge Gesang bei der Getreideernte und beim Dreschen.“⁶⁹

Schließlich wäre interessant zu erfahren, ob und welche Einflüsse auf die Sängerkonvente⁷⁰ durch die Herrnhuter ausgegangen sind, ob z.B. in den Texten des Volksliederdichters Krisjanis Barons (1835–1923) Spuren herrnhutischen Gedankengutes zu finden sind.

Inwieweit fand die von den erweckten Letten und Esten ausgeübte Musik auch außerhalb dieser Kreise eine Verbreitung? Gibt es wissenschaftliche Untersuchungen über den Einfluss der Herrnhuter auf das instrumentale Musikleben der Letten und Esten? In den Verhören musste Buntebarth immerhin bekennen, „Daß einige wenige mal mit Waldhörnern⁷¹ u. andern instrumenten zum Lobe des HERRN musicirt worden“ sei.⁷² Ich denke hier vor allem auch an die von Herrnhut ausgehende Verbreitung der kirchlichen Posaunenchor, die in den baltischen Provinzen möglicherweise früher als in Deutschland Eingang fand.⁷³ Von der Beerdigungszeremonie des Karl Axel v. Bruiningk heißt es: „Unter den Klängen der von ihrem wohlgeschulten Sängerkonvent und Bläserchor vorgetragenen trauten herrnhutischen Weisen wölbte sich der Grabhügel.“⁷⁴ Ich könnte mir denken, dass die in den baltischen Ländern hoch entwickelte Volkskunde manche Antwort geben könnte.

⁶⁹ Ebd., S. 83.

⁷⁰ Rudolf Pöldmäe, *Esimene Eesti laulupidu*, (Das erste estnische Sängerkonvent), Tallinn 1969.

⁷¹ Der sanfte Ton des Waldhorns gab diesem Instrument eine bevorrechtete Stellung in der brüderischen Chormusik; „ein gefühlich-erbauliches Klang-Leitbild, das Instrumente der Hornfamilie bevorzugt.“ Konrad Klek, Art. „Posaunenchor“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 6 (2003), Sp.1505.

⁷² UA, R.19.G.a.4. Acta Commissionis Livonicae, Estonicae, Letticae: Anno 1742–1748. Acta Commissionis Letticae zu Wolmarshoff p. Ann. 1743 und 1744. Fol. 6r.

⁷³ Wilhelm Bettermann, Wie das Posaunenblasen in der Brüdergemeinde aufkam, in: *Jahrbuch der Brüdergemeinde* 1937/38, S. 24–26. – In Deutschland setzten sich, angeregt von der Bläserpraxis in der Herrnhuter Brüdergemeinde, erst Mitte des 19. Jahrhunderts (erster Chor 1841 in Jöllenbeck) im Kontext von Erweckungsbewegung und Missionsanstalten die Posaunenchor (Luther übers. „Posaunen“ in Abgrenzung gegen weltliche Musik und Lebensweise) in der evangelischen Kirche durch. Vgl. Klek, „Posaunenchor“ (wie Anm. 71), Sp. 1504f.; G. Karstädt: Art. „Blasmusik“, in: *Musik in Geschichte und Gegenwart*, 1 (1989), Sp. 906–1918, hier Sp. 1916; Böytler, *Ecclesiology* (wie Anm. 43), S. 164f.

⁷⁴ Philipp, *Wirksamkeit* (wie Anm. 2), S. 286; s.o. Anm. 6.

Die unstudierten deutschen Brüder und deren Manuskripte

Von weitaus größerer Bedeutung als die indizierten Druckerzeugnisse waren für das Auftreten und die Ausbreitung des Herrnhutertums vor allem die persönlichen Begegnungen und Kontakte der „unstudierten Brüder“⁷⁵, die man „zum Lehramt und Stunden halten“ für geeignet hielt.⁷⁶ Sie fanden am leichtesten einen Zugang zu den Letten und Esten und erlangten sehr schnell deren volles Vertrauen. Es ist daher sehr gut zu verstehen, dass diese „Emissarii aus Herrnhuth“ der Obrigkeit ein Dorn im Auge waren. Sie brachten ja nicht nur die verbotenen Bücher ins Land⁷⁷, sondern unkontrollierbares, handschriftliches Schriftgut: Briefe, Lebensläufe, Diarien und Berichte vom Leben der einzelnen Brüdergemeinen und der Missionsgebiete.⁷⁸ Im Hinblick auf diese hat mich schon vor nunmehr über 50 Jahren, als ich begann, mich mit der Brüdergeschichte im Baltikum zu befassen, ein Bericht besonders tief beeindruckt. Dort heißt es: „Ach wie schämten wir uns vor den Neger-Geschwistern, da wir ihren Druck und Beschwerde von außen gegen unsere Umstände betrachteten.“⁷⁹ Was für ein Zeichen der Solidarität der Unterdrückten! Mit den immer wieder kopierten handschriftlichen Zeugnissen (hierin lag ein wirkungsmächtiger Impuls, das Analphabetentum zu überwinden!) wurden die Esten und Letten in ein weltweites Kommunikationsnetz eingebunden.⁸⁰ Ihnen öffnete sich eine bis dahin unbekannte, verschlossene Welt. Mit dieser Erweiterung ihres Horizonts unterschieden sie sich von der Masse der bäuerlichen Landsleute, aber auch der im Baltikum lebenden Deutschen jedweden Standes. Wer

⁷⁵ Kahk, Bauer (wie Anm. 1), S. 89; Philipp, Wirksamkeit (wie Anm. 2), S. 186f. – Der ordinierte Theologe hatte in der Brüdergemeinde keine Sonderstellung. Vgl. Dietrich Meyer, Zinzendorf und Herrnhut, in: Martin Brecht (Hrsg.), Geschichte des Pietismus, II. Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1995, S. 5–106, hier S. 27.

⁷⁶ Hier knüpfte man ganz bewusst an das Beispiel der Jünger Jesu und des Urchristentums an. – J. W. v. Goethe (1749–1832) sah darin das Spezifikum der Herrnhuter, wenn er in „Dichtung und Wahrheit“ auf den urchristlichen Charakter der Brüdergemeinde hinwies. S.o. Anm. 44.

⁷⁷ Pullat, Buch (wie Anm. 58), S. 242–247.

⁷⁸ „Das wichtigste Medium der internationalen Selbstverständigung waren die *Gemeinnachrichten*. [...] Das regelmäßige Lesen von Berichten aus anderen Gemeinorten schuf ein Gefühl von Zusammengehörigkeit und gegenseitiger Solidarität.[...]“ Gisela Mettele, Transnationale Vergemeinschaftung im Pietismus. Das kommunikative Netzwerk der Herrnhuter Brüdergemeinde, in: Udo Sträter u.a. (Hrsg.), Alter Adam (wie Anm. 13), S. 459–468, hier S. 462f.

⁷⁹ UA, R.19.G.a.3.25. – Von den Herrnhutern wurden Völker- und Rassengrenzen immer wieder überwunden. Vgl. Philipp, Wirksamkeit (wie Anm. 2); Paul Peucker, Aus allen Nationen. Nichteuropäer in den deutschen Brüdergemeinen des 18. Jahrhunderts, in: UF 59/60 (2007), S. 1–35.

⁸⁰ Mettele, Vergemeinschaftung (wie Anm. 78).

hatte denn schon im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert eine Vorstellung von den Inuits auf Grönland, den Indianern in Amerika, den Sklaven auf den Plantagen der Karibik? Selbst der überwiegende Teil des Adels, dessen Interessen vor allem auf Landespolitik und gesellschaftliche Ereignisse gerichtet waren; auf prachtvolle Equipagen und edle Pferde, auf Bälle und vor allem die Jagd, verfügte nicht über diese Kenntnisse.⁸¹ Das förderte bei den ‚Nationalgeschwistern‘ ein starkes Selbstvertrauen und Selbstbewusstsein, ja, Überlegenheitsgefühl, das sich auch im Umgang mit den Gutsherren zeigte.⁸²

Intellektuelle Fähigkeiten

Für die Entwicklung der Bildung spielten die Schulen Anfangs nur eine geringe Rolle.⁸³ Sofern ein gewisser Bildungsstand vorhanden war, hatte der Hausunterricht (wie das Beispiel J. Skangel zeigt) eine wichtige Funktion. Hier leisteten die Herrnhuter Pionierarbeit. Ihnen gelang eine tief greifende Wirkung auf die Mentalität der Bauern. „Man kann die These wagen, daß wir es hier mit einer eigentümlichen ‚verspäteten‘ Reformation zu tun haben, deren Hauptphase sich in Deutschland abgespielt hatte. [...] Man kann“, so J. Kahl weiter, „die Herrnhuterbewegung als erste, einigermaßen vorbereitende Welle des starken, sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts voll

⁸¹ Kahl, Bauer (wie Anm. 1), S. 66–68, 70–74.

⁸² Ebd., S. 90. – Von Garlieb Merkel (1769–1850) ist die folgende Episode überliefert: „Mit der größten Freimütigkeit geht der Bauer auf den Edelmann zu. Ihr sollt, sagt er, ein so gnädiger frommer Herr seyn! Unser Erlöser spricht: was Ihr dem Armen reichet, das gebet ihr mir. Versagt also doch nicht einem siebenjährigen Greise, der Euch aufwachsen sah, und jetzt den Schnupfen hat, -eine Prise Tabak.“ Garlieb Merkel, *Die Letten*, S. 66f., zit. n. Philipp, *Wirksamkeit* (wie Anm. 2), S. 253. – In seiner 1796 in Leipzig erschienenen Kampfschrift: „Die Letten, vorzüglich in Liefland am Ende des philosophischen Jahrhunderts“ stand die Einsicht: „Wo Leibeigenheit stattfindet, können die oberen Classen nie wahre Bildung, Aufklärung, Menschenliebe, Patriotismus haben.“ Vgl. Jürgen Heeg, *Die politische Publizistik Garlieb Merckels und seine Kritik an der livländischen Leibeigenschaft*, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 40 (1992), S. 27–40; Schmidt, *Leibeigenschaft* (wie Anm. 36), S. 142; Kahl, Bauer (wie Anm. 1), S. 112.

⁸³ Im ganzen Livländischen Gouvernement bestanden 1736 30 Gutsschulen. Davon befanden sich 21 (oder 70%) im südlichen Teil des Dorpat'schen Kreises („vermutlich waren diese mit dem Anfang der herrnhutischen Bewegung verbunden“), Jaak Naber, *Volksbildung und Schulen der Esten in Est- und Livland im Zeitalter der Aufklärung*, in: O.-H. Elias [u.a.] (Hrsg.), *Aufklärung in den Baltischen Provinzen Russlands. Ideologie und soziale Wirklichkeit* (= Quellen u. Studien z. Baltischen Geschichte, Bd. 15), Köln Weimar Wien 1996, S. 73–94, hier S. 78; vgl. auch Kahl, *Aufklärung* (wie Anm. 36), S. 48. – „Im Jahre 1740 gab es in Harrien/Harjumaa 22, in Jerwen acht Dorfschulen, die meisten der ersteren waren auf den Gütern des Generals Hermann Jensen von Bohn, eines Förderers des Pietismus und Gönners der Herrnhuter.“ Naber, *Volksbildung* (wie Anm. 83), S. 81.

entfaltenden kulturellen Emanzipationsprozesses der Esten betrachten.⁸⁴ Die vielfältigen Aufgaben innerhalb der in eigener Verantwortung organisierten Gemeinschaften boten ein einzigartiges Feld der Erprobung und Entfaltung der in der Bauernschaft schlummernden Kräfte.⁸⁵ Sie boten die einmalige Chance, über den kleinen Kreis der geschlossenen Gemeinschaften hinaus, zu Ansehen und Wohlstand zu gelangen.⁸⁶ Buntebarth berichtete bereits 1746 in London Zinzendorf und der dort versammelten ‚Pilgergemeinde‘: „Die Lettischen National Geschwister haben ihre Zusammenkünffte und Gemein Ordnung unter *sich bei allen Verbotben durchgesezt, und die natürlichen Leute sind es auch so gewohnt worden.*“ [Hervorh. G.P.] Diese Aussage zeigt mit aller Deutlichkeit, mit welchem Selbstbewusstsein und mit welcher Kraft die ‚Nationalgeschwister‘ eigene Rechte

⁸⁴ Kahk, Aufklärung (wie Anm. 36), S. 50f. – Zu einem fast gleichlautendem Urteil gelangte schon Nikolai Wihksninsch, Die Aufklärung und die Agrarfrage in Livland, Riga 1933. Vgl. Philipp, Wirksamkeit (wie Anm. 2), S. 158. – Wenn Michael Garleff, Die baltischen Länder, Regensburg 2001, zu Recht erklärt, dass die Agrarreformen den Weg freimachten für die geistige Emanzipation und das nationale Erwachen der Letten und Esten (S. 77), so muss zugleich darauf hingewiesen werden, dass die religiöse Herrnhuterbewegung dieser Entwicklung wichtige Impulse verlieh.

⁸⁵ Eines der bekanntesten Beispiele ist das des Tallima Paap (1710–1768), zu dessen Versammlungen des Sonntags Hunderte estnischer Bauern nach Rauga b. Dorpat/Tartu strömten. „Im Bewußtsein göttlicher Erwähltheit pries Tallima Paap die Gleichheit aller Menschen und geißelte die Gutsbesitzer als Bedrücker der Rechtschaffenen.“ Und Schmidt, Leibeigenschaft (wie Anm. 36, S. 110) resümiert: „Tallima Paap verdeutlicht auf eindringliche Weise, daß die Geschichte der Sozialbeziehungen im Dorf nicht allein aus der Frage nach Morgen pro Gut oder Kühen pro Hof besteht – ebenso oder noch mehr trugen Kultur und Frömmigkeit zum Zusammenleben bei. [...] In Paaps Verarbeitung der Herrnhuter Lehre steckt vielleicht sogar etwas Typisches für die Entwicklung von Kultur überhaupt: Man nimmt etwas Fremdes, paßt es seinem Bedürfnis oder seiner Stimmung an und erhält etwas Eigenes.“ Vgl. Olaf Schild, Tallima Paap, in: Usuteadusline Ajakiri 3/4 (1929), S. 97–129; Kahk, Aufklärung (wie Anm. 36), S. 49f.; s.o. Anm. 40.

⁸⁶ Der sich auch in den Wohn- und Lebensbedingungen der Letten und Esten niederschlug. Vgl. Jürgen Heeg, Die Wohn- und Lebensbedingungen der Letten und Esten in der baltischen Agrarpolitik, in: O.-H. Elisas [u.a.] (Hrsg.), Aufklärung in den baltischen Provinzen Rußlands. Ideologie und soziale Wirklichkeit, (= Quellen u. Studien zur Baltischen Geschichte, 15), Köln Weimar Wien 1996, S. 107–124. hier S. 115; Kahk, Bauer (wie Anm. 1), S. 78–80. Dazu trugen allerdings die Veränderungen der ökonomischen Verhältnisse entscheidend bei. Die Intensivierung der Marktproduktion – vor allem der Branntweinbrennerei – erforderte zunehmend Fahrten in die Städte, z.T. bis nach St. Petersburg. Das weitete den Horizont der Bauern, schuf allerdings auch die Versuchung zur Unterschleife. Die Gutsherren übertrugen daher diese Vertrauen erfordernden Aufgaben (Vgl. Ebd., S. 84, 146) gerne den integren und intelligenten Bauern der Brüdergemeinschaften. Für diese ergab sich damit zugleich die Möglichkeit einer intensiveren Kommunikation untereinander und die Verbreitung des neuen Glaubens im Lande. „Sie zogen Ehrlichkeit und Armut der Habgier und der Jagd nach Reichtum vor und beeindruckten mit diesen Idealen die sozialen Unterschichten in besonderer Weise.“ Kahk, Aufklärung (wie Anm. 36), S. 49.

beanspruchten⁸⁷ und auch trotz aller Verbote durchsetzten und dies von der übrigen indigenen Bevölkerung voll akzeptiert wurde. Es zeigt auch die Machtlosigkeit der Obrigkeit und andererseits, in wie starkem Maße die Herrnhuter Bewegung in den Köpfen der indigenen Bevölkerung sich bereits festgesetzt hatte. Sie wurde zu einem deutlichen Zeichen der Überwindung eines über viele Generationen vererbten Minderwertigkeitsgefühls und eines wachsenden Selbstbewusstseins und Selbstvertrauens, den Zustand sozialer Unfreiheit und politischer Entmündigung zu überwinden.⁸⁸ „Die Herrnhuter Bewegung war eine der ersten Selbstwerdungs- und Selbstäußerungsformen der lettischen Leibeigenen und damit einer der ersten Schritte der Bewußtseinsbildung der lettischen Nation.“⁸⁹ Ganz ähnlich formuliert das J. Kahl: „Darum nimmt es nicht wunder, daß zugleich mit der religiösen Veränderung ein bedeutender Umbruch in der Entwicklung der Geld-Waren-Verhältnisse auf dem Dorf stattfand.“ Die Agrargesetze und die Bauernbefreiung zu Beginn des 19. Jahrhunderts gaben dem bäuerlichen ‚Selbstfindungsprozess‘ weitere Impulse, nun auch gefördert durch eine weiter verbreitete Schriftlichkeit. „Erstmals werden ‚nationale Motive‘ im Selbstverständnis der estnischen Bauern vernehmbar.“⁹⁰ In

⁸⁷ Auch in den Bauernunruhen klang „manchmal sehr klar die Idee des eigenen Rechts der Bauern an.“ Kahl, Bauer (wie Anm. 1), S. 151.

⁸⁸ Guntram Philipp, Zum Problem nationaler Vorurteile und Minderwertigkeitsgefühle im Baltikum, in: Zeitschrift für Ostforschung, 15. Jg., Marburg 1966. S. 744–749. – Schon E. Lemberg schrieb in seiner „Geschichte des Nationalismus in Europa“ (Stuttgart 1950, S. 147): „Die Kompensation von Minderwertigkeitsgefühlen, der leidenschaftliche Wille nach Wiedergewinnung des durch die Überlegenheit einer fremden Gruppe gefährdeten Selbstbewußtseins steht wie ein Stimulus an dem Anfang jeder religiösen, sozialen oder nationalen Bewegung.“

⁸⁹ Imants Lancmanis, Gutshof unter den Eichen. Orellen und die Familie von Campenhausen in Livland, Marburg 1998, S. 9.

⁹⁰ Kahl, Bauer (wie Anm. 1), S. 90; Ders., Aufklärung (wie Anm. 36), S. 52. Er spricht von zwei aufeinander folgenden Wellen des von außen einströmenden allgemeinen europäischen Gedankenguts. „Als erste Welle können wir die Tätigkeit der Herrnhuter Mission bezeichnen. Sie war genußfeindlich orientiert und nahm den Bauern gegen die Herrenreligion ein, aber auch gegen die alten volkstümlichen Überlieferungen. Man kann sagen, daß dieser Welle ein positives konstruktives Programm fehlte. Wegen ihrer betont asketischen, auf Entsagung von allem Weltlichen abzielenden Tendenz blieb ihr eine breitere und längere Wirkung versagt. Die zweite, die aufklärerisch-estophile Welle hatte einen ganz anderen Charakter.“ Ebd., S. 54. – Ob die Herrnhuter der Volkskultur wirklich so feindlich gegenüber standen, wie oft behauptet (dagegen sprechen die zahlreichen ethnographischen Sammlungen der Herrnhuter; die weltweite Missionsarbeit hatte in dieser Hinsicht zur Toleranz erzogen), bedarf noch einer gründlicheren Untersuchung. Gegen heidnische Rituale und Gebräuche ging man allerdings mit aller Entschiedenheit vor. Auch Tanz und Gelage waren tabu. Aber viele Volksbräuche unterlagen nicht dem Verdikt; sie wurden integriert, bzw. umgeformt, so wie in Konfliktfällen mit den Guts- und Polizeibehörden die Anliegen in „biblischer Sprache“ vorgetragen wurden. Vgl. Ebd., S. 49. Bei der Verrichtung gemeinsamer Arbeiten (s.o. S. 25) konnte auch die religiöse Erbauung in Wort und Lied ihren Platz finden.

einem Bericht des livländischen Zivilgouverneurs Christoph Adam von Richter an den Generalgouverneur Sergej Fürst Golicyn vom Jahre 1802 wird auch eine Gruppe von Herrnhutern in der Umgebung von Wolmar erwähnt: „diese versammeln sich in ihren Gebetshäusern und sprechen auch über politische Dinge.“⁹¹ Als in Verbindung mit den Bauerngesetzen Anfang des 19. Jahrhunderts Baron Rosen den Bauern zu erklären versuchte, dass es für Livland und Estland verschiedene Gesetze gäbe, antworteten sie: „Christus habe sein Blut für alle Menschen gleichmäßig vergossen und darum müßten für alle Menschen auch gleiche Gesetze her.“⁹² Ob die Aussage J. Kahks,⁹³ dass, gemessen an den späteren revolutionären und kriegerischen Zeiten, das 18. und die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts, „– die Zeit des klassischen Gutswirtschaftssystems – eine relativ ruhige Epoche [...]“ gewesen zu sein scheint, etwas mit der Herrnhuterbewegung zu tun hat?

Das von den Brüdern den Letten und Esten vermittelte hohe Bildungsgut zu bewahren und an die nächste Generation weiterzugeben, war ein wichtiges Anliegen der brüderischen Gemeinschaften.⁹⁴ Der Erziehungsauftrag wurde sehr ernst genommen. Ich fand ein Zeugnis, wo die Eltern misstratener Kinder wegen der versäumten Erziehungspflicht aus der ‚Draudse‘, dem verbundenen Häuflein, ausgeschlossen wurden.⁹⁵ Unter dem Einfluss so strenger Prinzipien kam es, um mit Alexander von Campenhausen zu sprechen, zur „Bildung einer intelligenten, beweglichen, anpassungsfähigen bäuerlichen Führungsschicht.“⁹⁶ J. Kreslins spricht von einer kulturellen und sozialen Elite. „Diese neue Elite war eine Art Aristokratie, die Verantwortung nicht nur für ihre eigene Lebens- und Wirtschaftsführung, sondern auch für das Gemeinwohl übernahm. Ihr Einfluß reichte tief in das Sozialleben hinein, vermittelte ein ausgeprägtes Nationalbewußtsein und wirkte dadurch den Germanisierungstendenzen entgegen. Ihre Mitglieder strahlten eine moralische Kraft aus.“⁹⁷ Der intellektuelle Emanzipationsprozess lässt sich da als wohlgelungen be-

⁹¹ Kahk, Bauer (wie Anm. 1), S. 116.

⁹² Ebd., S. 125.

⁹³ Ebd., S. 152.

⁹⁴ Der als Manuskript im Institut für Estnische Sprache in Tallinn aufbewahrte Aufsatz von Rudolf Pöldmäe, *Eesti vennastekoguduse kirjandusest* (Über die Literatur der estnischen Herrnhutergemeinde), Tartu 1973, 1974, dürfte da noch interessante Aufschlüsse liefern.

⁹⁵ Das war die strengste und folgenreichste Disziplinarmaßnahme.

⁹⁶ v. Campenhausen, Orellen (wie Anm. 17), S. 80. Vgl. auch Philipp, *Wirksamkeit* (wie Anm. 2), Kap. D. c) 2) Der soziale und nationale Einfluß. S. 250–273 und Kap. D. d) Der Einfluß der Herrnhuter Brüdergemeine auf das Sozial- und Wirtschaftsleben der Esten und Letten. S. 325–346.

⁹⁷ J. Kreslins, *Einfluss* (wie Anm. 23), S. 154.

trachten, wo es z.B. möglich war, dass ein Herrnhuter Krüger, der Pächter eines ländlichen Gasthofes, seine Kinder zusammen mit den Kindern seines Gutsherren unterrichtete.⁹⁸

Relativierung der Standesunterschiede

Hier übertrug sich die Relativierung der Standesunterschiede in den Brüdergemeinen⁹⁹ ganz augenfällig auch auf die sich immer stärker profilierenden, selbstbewussten „National-Gehülfen“. In der Beilage 12 des „Jüngerhaus-Diariums“ vom 5. Februar 1753 lesen wir: „Die Grafen und Herren sind herunter- und die Bauern heraufgerückt, und die letzteren haben es zu arg gemacht.“¹⁰⁰

Der Berliner Aufklärer Friedrich Nicolai (1733–1811) schilderte 1794 in der „Geschichte eines dicken Mannes“ einen Herrnhuter, „wo bekanntlich gar kein Unterschied der Stände gilt, die Begriffe der Gleichheit aller Menschen eingesogen, welche machten, daß er, beynahe wie jetzt die unhosigen und langhosigen Franzosen, jeden höheren Stand als etwas Unnatürliches ansah.“ Von dem nachmaligen livländischen Landrat Karl Axel Christer von Bruiningk erfahren wir, dass in dem Herrnhuter Adelspädagogium in Uhyst¹⁰¹ viel politisiert wurde. Er wollte, so gram er auch den „gallischen Freiheitsjägern“ war, doch am liebsten „mit ihnen vereint darauf dringen, das leidige Wörtel ‚von‘ von den Namen zu verbannen, weil Menschen, die dies besitzen, das Recht zu haben glauben, ihre Nebenmenschen, die kein ‚von‘ vor dem Namen haben, zu foltern.“¹⁰² Dass dieser Grundeinstellung der bedeutende livländische Agrar- und Schulreformer bis

⁹⁸ Übrigens ist von dem 1989 verstorbenen Hans von Campenhausen überliefert, dass er als Kleinkind lettisch sprach, bevor er des Deutschen mächtig wurde. Vgl. v. Campenhausen, Orellen (wie Anm. 17), S. 97, Anm. 87.

⁹⁹ S.o. Anm. 40 zur Interpretation von Joh. 13. Vgl. auch Guntram Philipp, Soziale Ordnung, Standesbewußtsein, in: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder, Hamburg 1977, S. 312–319.

¹⁰⁰ Ebd., S. 318.

¹⁰¹ Doerfel, Erziehung (wie Anm. 13), S. 33–41. K. A. C. v. Bruiningk korrespondierte bereits als Schüler mit dem liberal-revolutionären Publizisten Garlieb Merkel (1769–1850). Die estnische Geheimorganisation „Estnische Feder“ würdigte noch 1907 seine Verdienste. Ebd., S. 37f.; Hermann von Bruiningk, Das Geschlecht von Bruiningk in Livland, Riga 1913, S. 343; Lenz (Hrsg.), Lexikon (wie Anm. 62), S. 112.

¹⁰² v. Bruiningk, Geschlecht (wie Anm. 101) S. 167 u. 323. Vgl. auch Philipp, Wirksamkeit (wie Anm. 2), S. 329; Doerfel, Erziehung (wie Anm. 13); Dies., Aristokratische und demokratische Erziehung im 18. Jhd. Das „Adelspädagogium“ Uhyst/Spree, in: F.-P. Hager/D. Jedan (Hrsg.), Staat und Erziehung in Aufklärungsphilosophie und Aufklärungszeit, Bochum 1993, S. 33–41, hier S. 37f. – K. A. C. v. Bruiningk gab auch den entscheidenden Impuls für die Diskussion über die Verbesserung der Bauernwohnungen in Livland. Vgl. Philipp, Wirksamkeit (wie Anm. 2), S. 101, Anm. 66; Heeg, Lebensbedingungen (wie Anm. 86), S. 109ff.; Kakh, Bauer (wie Anm. 1), S. 78–80.

an sein Lebensende treu geblieben ist, entnehmen wir einem Brief zwei Jahre vor seinem Tod: „Ich habe mich von der deutschen Kirche losgesagt und gehöre nun zur estnischen. Womöglich versäume ich die estnische Kirche nicht.“¹⁰³ Vom gleichen Geist war auch der Landrat und Oberkirchenvorsteher, der Generalleutnant Balthasar von Campenhausen geprägt. Er mahnte seine Standesgenossen 1739, dass „unserer Bauerschaft, die im Leben unsere Leibeigenen sind, Barmherzigkeit wiederfahre“ [!]. Er selbst versichert, „daß ich für meine mir *von Gott verliebene Bauerschaft* [Hervorh. G. P.] bestens Sorgen werde.“¹⁰⁴ Eine solche Einstellung blieb natürlich nicht ohne Folgen. Und so ist Imants Lancmanis, einem der besten Kenner von Geschichte und Gegenwart des Gutes Orellen beizupflichten, wenn er darauf hinweist, dass Dank der Herrnhuter Bewegung etwas scheinbar Unmögliches für das 18. Jahrhundert gelungen sei: auf der Basis eines erweckten Christentums die Abgrenzung von Ständen und Nationalitäten in gewisser Weise aufzuheben. Hier „konnten sich Gutsbesitzer und Bauern als Mitmenschen gegenüber stehen.“ Und er schlussfolgert: „Wahrscheinlich findet sich kein anderes Landgut in Lettland, wo die Kluft zwischen dem Herrenhaus und der Welt lettischer Bauern weniger ausgeprägt wäre.“¹⁰⁵

Ein überzeugendes Beispiel lettischen Emanzipationsstrebens

Welche Potenz und intellektuellen Fähigkeiten in dem livländischen Bauernvolk schlummerten, und denen nur die Chance geboten werden musste, sich voll zu entfalten, zeigt beispielhaft der Lebensweg des allerdings ungewöhnlich begabten Letten Jacob Skangel (1722–1801).¹⁰⁶ Die von ihm aufgezeichneten „Tage der Wallfahrth eines armen Lettischen“¹⁰⁷ Bauers durch das Jammerthal dieser Welt“ bieten eine spannende Lektüre und verdienten gedruckt zu werden. Aufgewachsen in einem offenbar vom Hallischen Pietismus beeinflussten Elternhaus, lehrte ihn seine Mutter das Lesen, „worin ich es bald zu einer großen Fertigkeit brachte, und deshalb

¹⁰³ Philipp, Wirksamkeit (wie Anm. 2), S. 286.

¹⁰⁴ Ebd., S. 328. Vgl. Doerfel, Brief (wie Anm. 13); Dies., Adelspädagogium (wie Anm. 102), S. 37.

¹⁰⁵ Lancmanis, Gutshof (wie Anm. 89), S. 9

¹⁰⁶ Philipp, Problem (wie Anm. 88), S. 745–747; Ders., Wirksamkeit (wie Anm. 2), S. 56, Anm. 18, 154, Anm. 8, 159, Anm. 20; Ders., Wirtschaftsethik und Wirtschaftspraxis in der Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeine, in: Mari P. van Buijtenen [u.a.] (Hrsg.), *Unitas Fratrum. Herrnhuter Studien*, Utrecht 1975, S. 401–463.

¹⁰⁷ UA, GN.A.326, S. 373–403. – Diese nationale Identifikation ist bereits ungewöhnlich; das gilt sowohl für Letten und Esten. August Wilhelm Hupel, *Topographische Nachrichten von Lief- und Ehtland*, Bd. 1, Riga 1774, S. 73 weiß noch Ende des 18. Jahrhunderts zu berichten: „Die wenigsten unter Ihnen wissen zwar, daß sie Ehsten heißen; sie nennen sich gewöhnlich Landvolk (ma rahwas) ...“

auch meine jüngere Geschwister im Lesen unterrichten musste, ein saures Geschäft für mich, der ich nicht gerne diese Zeit verlor, da ich selbst mehr lernen wollte.“ Im achten und neunten Lebensjahr lernte er „nicht allein den kleinen Katechismus Lutheri, sondern auch das Lettische Gesangbuch auswendig, [...] ferner ganze Kapitel aus dem Alten und Neuen Testament, die mir der alte Probst Neuhausen [1684–1734, Verf. des Andachtsbuches „Zelus Labklasana“ („Der Weg zum Heil“)¹⁰⁸] aufgab, der mir für mein pünktliches Lernen manchen halben Groschen zur Belohnung schenkte. Er war einer von August Hermann Franckes Freunden und ein eifriger Knecht Gottes. Weil er aber nebst seinem Gehülfen, mich andern Knaben meines Alters vorzog, so fing ich an, die gefährlichste Spitze des menschlichen Verderbens in mir zu fühlen, ich wurde hochmüthig über diese Auszeichnung und ungeduldig über die Anderen, die langsamer lernten.“ Die Mutter hatte ihn schon „frühzeitig auf diesen Erbfeind des menschlichen Herzens aufmerksam gemacht“ und sich bemüht, „mich durch kräftige Warnungen zur Demuth herabzustimmen.“ Mit 15 Jahren wurde er in die Lehre eines Leinewebers gegeben, „einem eigengerechten Pharisäer.“ Obwohl gute 5 Stunden von Wolmar entfernt, nahm er sogleich Kontakt zu dem neu geschaffenen Schullehrerseminar auf. Als er zur Vorbereitung des ersten Abendmahls „mit einigen andern Jünglingen nach der Landessitte auf 8 Tage nach Wolmar in des Predigers [Pastor Johann Caspar (Christian?) Barlach (1707–1766)] Haus genommen wurde, trat am nächsten Tag ein unerwartetes Ereignis ein. Der Oberamtsmann des Herzogs von Curland war eingetroffen, „um dienstfähige Leute für Petersburg auszusuchen.“ Das brachte die entscheidende Wende in seinem Leben. Durch die besonders ausgeprägte Fähigkeit eines schnellen, dauerhaften Läufers wurde er von dem kurländischen Herzog Ernst Johann von Biron (1690–1772), der als Günstling der Kaiserin Anna Iwanowna von 1730–1740 faktisch die Geschicke Russlands lenkte, in Dienst genommen. Es entwickelte sich ein besonderes Vertrauensverhältnis zu seinem Dienstherrn, so dass er diesem nach dessen Sturz 1740 nach Schlüsselburg folgte. (Hier enden seine persönlichen Aufzeichnungen.) Schließlich entlassen, kehrte er nach Wolmar zurück. Durch Vermittlung „seines geliebten Freundes, des Br[uder] Buntebarts, unternahm er dann im Frühjahr 1745 die weite Reise nach der Wetterau, wo sich der Graf Zinzendorf mit seinem Hause aufhielt [...], und wo er „aufs herzlichste empfangen“ wurde. Ich kann hier die folgenden Stationen nur stichwortartig andeuten: Zunächst „Dienergeschäfte“ am Seminar der Brüder in Lindheim, wo er „die Gelegenheit, sich manche Kenntniße, die ihm fehlten, oder lieb waren, zu erwerben, gut benutzte.“ Am Ende des von den Brüdern ergänzten Lebenslaufes heißt es: „So wie er sich durch ausgezeichnete Eigenschaften seines Geistes und durch seine

¹⁰⁸ Wittram, *Bewegung* (wie Anm. 4), S. 31.

Liebhabe-ry an Lecture eine Beurtheilungskraft in allerley Dingen erworben hatte, die man bey seinem Mangel an Bildung für völlig außer seiner Sphäre würde gehalten haben“ (z.B. „arzneywißenschaftliche Kenntniße“¹⁰⁹). 1748 Übersiedlung nach Herrnhag, wo er die Seifensiederei erlernte und sehr bald leitete. Nach der Aufhebung dieser Siedlung Reise nach England 1756, um dort die Seifensiederei in „Gang und Aufnahme zu bringen.“ Aber verschiedener Schwierigkeiten halber, konnte dieser Plan weder in Fulneck noch in Bedford realisiert werden. Deshalb 1759 Übersiedlung in das Brüderhaus in Zeist in Holland, wo „er sich für seine Rechnung auf seine Profession einzurichten anfang, [...]“ und schließlich eine blühende Manufaktur entstand.¹¹⁰ 1767 Heirat der led. Schwester Anna Elisabeth Hanhardt aus Diesenhofen/Schweiz. Höchst aufschlussreich in diesem Zusammenhang eine rückhaltlose Darstellung seines Charakters, „damit sie benannter Schwester vor ihrem Entschluß bekannt werden sollte.“ Eine authentischere Selbstdarstellung des lettischen Volkscharakters dürfte sich wohl kaum ein zweites Mal finden.

Frauenemanzipation

Völlig neu und nicht nur für die ‚Nationalen‘ ungewohnt war die Tatsache, dass in den Brüdergemeinschaften auch Frauen zu einem aktiven Laienelement wurden. In den Brüdergemeinen hatte es von Anfang an „Ämter für Schwestern“ gegeben¹¹¹; durch die Choreinteilungen¹¹² wurden sie sogar

¹⁰⁹ Diese waren in der Brüdergemeine weit verbreitet. Das erforderte schon die ärztliche Versorgung auf den Missionsfeldern. Vgl. Guntram Philipp, Herrnhuter Apotheker. Pioniere homöopathischer Arzneimittelherstellung, in: *Medizin in Geschichte und Gegenwart*, 22 (2005), S. 89–146; Hans-Christoph Hahn: *Leibsborge*. In: Zinzendorf 1977, S. 268–275, hier Plädoyer für Naturheilmittel, S. 272. – Franz Hölterhof (1711–1805) arbeitete während seiner Verbannung in Kasan mit seinem medizinischen Bruder, dem Arzt David Siegmund Kriegelstein (1689–1760) zusammen. „Ich unterstützte ihn bei der Zubereitung der Arzneimittel und ging im Sommer täglich aus, um medizinische Kräuter zu suchen.“ Hölterhof, *Jahre* (wie Anm. 31) S. 18. – Mit den Erlösen der „Apotheke und Medicinischen Praxis“ des ‚Vorstehers‘ Joh. Peter Hesse (1718–1785) in Orellen konnte 1783 noch das Defizit des Diakonats ausgeglichen werden. Der 1795 als Leiter des „Livländischen Werkes“ berufene Jesper Brodersen (1749–1823) wohnte in dem Haus des Apothekers Johann Friedrich Nitschmann (1768–1821) in Wolmar/Valmiera. Er sollte sich gegenüber dem Magistrat als Eigentümer der Apotheke ausgeben, Vgl. Philipp, *Wirksamkeit* (wie Anm. 2), S. 311 u. 169, Anm. 45; Wittram, *Bewegung* (wie Anm. 4), S. 48.

¹¹⁰ Eine Abbildung befindet sich bei Philipp, *Wirtschaftsethik* (wie Anm. 106), zwischen 416 und 417.

¹¹¹ Joachim Wollstadt, *Geordnetes Dienen in der christlichen Gemeinde*. Dargestellt an den Lebensformen der Herrnhuter Brüdergemeine in ihren Anfängen, (= APT 4), Göttingen 1966, S. 209–222; Schneider-Böklen, *Amtsträgerinnen* (wie Anm. 42); Dies., *Henriette von Hayn*, in: UF 45/46 (1999), S. 73–102

¹¹² Hans-Christoph Hahn, *Chorwesen*, in: Zinzendorf 1977, S. 250–258.

unerlässlich. In den Ostseeprovinzen fand damit also nur das bereits in den ‚Ortsgemeinen‘ Erprobte und Bewährte Eingang. Schon in den Verhören zu Wolmarshof 1743/44 spielte die Rolle der Frauen in den Brüdergemeinschaften eine wichtige Rolle. Hier wurde nicht nur ein theologisches, sondern auch ein gesellschaftliches Problem angesprochen. Dem von der Kommission vorgetragenen „Verboth Pauli, betreffend der Weiber lehren in der Gemeine“ begegnete man mit dem Hinweis auf das ebenfalls im NT bezeugte Beispiel der Priscilla. Man halte „das Verboth v[on] der Weiberlehre nicht vor allgemein.“ Und man versuchte abzuwiegeln: „Weibern werde nicht zugestanden das Lehren, wohl aber eine Unterredung mit etlichen ihres Geschlechts.“ Im weiteren Verlauf der Verhöre wurde diese Aussage allerdings relativiert, wenn es heißt: „Es seien Ältestinnen u[nd] Helferinnen über ihres Geschlechts bestellt u[nd] die Stunden halten.“ Das war in den Brüdergemeinen allgemeine Praxis. Christian Gregor brachte 1764 „Gedanken über den Einfluß der Schwestern in Kirchen- und Gemein-Sachen“ zu Papier. Darin mahnte er „das männliche Geschlecht die Schwestern zu ehren u[nd] hoch zu achten.“ Und er spricht von dem „ebnemäßigen Antheil“ der Schwestern „bey Conferenzen u[nd] in Führung u[nd] Bedienung der Gemein-Sache.“¹¹³ Unter den 21 Punkten, die in der Anklage des Dorpater Landgerichts Ende Oktober 1767 gegen den Herrnhuter Christoph Michael Königsseer (1723–1786) erhoben wurden, spielte der Vorwurf eine nicht geringe Rolle (Punkt 14), dass „Männer, Frauen, Jungesellen und Mädchen“ die Bibel auslegen würden. Das Gericht versuchte, (Punkt 16), aus Königsseer die Bestätigung dafür zu entlocken: er gäbe den weiblichen Gehilfen die Bezeichnung ‚Lehrer‘: doch Königsseer ließ sich, wie Rudolf Pöldmäe, der diesen Prozess ausführlich beschrieben hat, schreibt, nicht provozieren. Vielmehr ging der gebildete Angeklagte entschlossen zum Gegenangriff und kritisierte das System der Sklaverei.

Auf der Grundlage der hier nur angedeuteten Beispiele können wir mit Fug und Recht sagen: Die Emanzipation der lettischen und estnischen Frauen hat bereits in der Mitte des 18. Jahrhunderts in den Brüdergemeinschaften begonnen, auch wenn deren Stellung, wie E. Schneider-Böklen zu Recht betont, „nicht mit heutigen Frauen in unserer modernen Gesellschaft und den Bemühungen um Gleichstellung, gender mainstreaming und Ähn-

¹¹³ UA, R.21.A.55.a.24. – Auf der Generalsynode in Marienborn 1764 wurde über die Rolle der Schwestern in Leitungsämtern diskutiert. Chr. Gregor gehörte demnach zu den entschiedenen Verfechtern der gleichen Rechte. Vgl. Paul Peucker, „Gegen ein Regiment der Schwestern.“ Die Stellung der Frau in der Brüdergemeine nach Zinzendorfs Tod, in: UF 45/46 (1999), S. 61–72; Mai, Eva (wie Anm. 25) S. 52; Gisela Mettele, Bürgerinnen und Schwestern. Weibliche Lebensentwürfe in bürgerlicher Gesellschaft und religiöser Gemeinschaft im 19. Jahrhundert, in: UF 45/46 (1999), S. 113–140, hier S. 123–128; Schneider-Böklen, Amtssträgerinnen (wie Anm. 42).

lichem, identifiziert werden kann.“¹¹⁴

Schluss

Auch wenn sich nach dem derzeitigen Forschungsstand keine exakten, mit Zahlen belegten Aussagen über den Einfluss der Herrnhuter auf das wachsende Bildungsniveau der Esten und Letten machen lassen, so dürfte doch unbestritten sein, dass die Herrnhuter Bewegung, wenn auch nicht zur Überwindung, so doch ganz wesentlich zur Entschärfung des vor allem auf dem Lande besonders deutlich in Erscheinung tretenden ethnisch-kulturellen Antagonismus zwischen der privilegierten, deutsch geprägten Ober- und Mittelschicht, und der sich zunehmend emanzipierenden und ökonomisch erstarkenden indigenen Bevölkerung der Letten und Esten beigetragen hat. Dass sie durch ihre Wirksamkeit auch die Grundlage für ein nationales Bewusstsein gelegt hat, lässt sich an vielen Beispielen belegen.

¹¹⁴ Schneider-Böcklen, Amtsträgerinnen (wie Anm. 42), S. 199.

Die Triaden Jan Amos Komenskýs in Lettland

von Pavel Štoll

Zuerst einige Bemerkungen zur Denkweise Jan Amos Komenskýs (Comenius, 1592–1670), der einer der größten tschechischen theologischen und gesellschaftlichen Denker und Autoren seiner Zeit war und als Begründer der zeitgenössischen Pädagogik gilt. Komenský wird als erster holistischer Philosoph¹ und Protostrukturalist² angesehen, somit gilt er als Vorbote moderner philosophischer Ideen, der aber selbst „der biblisch-neoplatonischen, mystisch-naturwissenschaftlichen Spekulation“³ treu geblieben ist. Gott ist für Komenský einer; und nur eines ist wirklich notwendig – nämlich, Gott nicht zu verlieren, wie er in seinem Werk „Unum necessarium“ („Das einzig Notwendige“) behauptet; und auch die Welt ist eine. Komenský versucht immer und überall das Ganze zu umfassen, deshalb beginnen auch in seinem Lebenswerk „De rerum humanarum emendatione consultatio catholica“ („Allgemeine Beratung über die Verbesserung der menschlichen Dinge“) die Überschriften aller Teile mit dem Präfix „pan-“: ‚Panegersia‘ (‚Allerweckung‘), ‚Panaugia‘ (‚Allerleuchtung‘), ‚Pansophia‘ (‚Allwissenheit‘), ‚Panpaedia‘ (‚Allerziehung‘), ‚Panglottia‘ (‚Allgemeine Sprache‘), ‚Panorthosia‘ (‚Allverbesserung‘), ‚Pannuthesia‘ (‚Allermahnung‘).

Wenn man die Welt und das Herz gegenüberstelle, dann könne man nur in letzterem den wirklichen Sinn des Lebens und der Welt finden, behauptet Komenský in seinem Werk „Labyrint světa a ráj srdce“ („Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens“). Jedoch: „Der Geist Komenskys schlägt mit zwei Flügeln – dem Flügel des Weltverständnisses und dem Flügel des Glaubens, und das tut er nicht nacheinander, wie es die Scholastik wollte, sondern gleichzeitig, seine Welt ist zugleich die Welt der Erkenntnis und die des Glaubens, das ist der ‚mundus christianus‘, der in allem das Lob Gottes verkündet.“⁴ Komenský wirkte auf der Grenze der Zeitalter der Renaissance und des Barocks, aber seine Ideen trugen schon im nächsten Zeitalter Früchte. Komenský überragt die Brüder-Unität, deren Bischof er war, „nicht nur mit seinem Millenarismus und dem Glauben an

¹ Benjamin Kuras, Comenius – the First Holistic Philosopher, in: Svatava Chocholová/Markéta Pánková/Martin Steiner (Hrsg.), Jan Amos Komenský. Odkaz kultuře vzdělávání, Praha 2009, S. 278–283.

² Karel Floss, Triády – pojítka mezi filozofií a teologií, in: Studia Comeniana et historica 51 (1994), S. 13.

³ Jan Patočka, O nový pohled na Komenského, in: Jan Patočka, Komeniologické studie I (Sebrané spisy Jana Patočky 9), Praha 1997, S. 14. (Übersetzung aller Zitate P.Š.)

⁴ Ebd., S. 18–19.

die unvollendete Offenbarung, sondern auch mit seinem pansophistischen Rationalismus, mit dem er einige Aufklärungstypen verkündet, und mit seiner tiefen Empfindsamkeit, die auf den Pietismus hinweist.“⁵

Um die Welt zu strukturieren, benutzt Komenský am häufigsten das Prinzip des Triadismus. Es geht aus der Heiligen Dreifaltigkeit hervor, aber auch aus der Lehre des Heiligen Augustinus und des deutschen Theologen und Philosophen Nicolaus Cusanus. In der ‚Panegersia‘ stellt Komenský fest, dass „der Adel, der dem menschlichen Geist eigen ist, drei *Wurzeln* hat: Der Verstand, der die Dinge versteht; der Wille, der sich auf die guten Eigenschaften der Dinge hinbewegt, und die schöpferische Begeisterung, welche Fähigkeiten besitzt und von diesen geleitet wird.“⁶ Aus der ersten erwächst die Philosophie (das Studium der Weisheit), aus der zweiten – die Religion (die das höchste Gut wachsen lässt und anwendet), aus der dritten – die bürgerliche Verwaltung, „*politia*, die die Menschen, welche sich ständig verschiedene Dinge ausdenken, in eine solche Ordnung bringt, in der sich die Menschen nicht gegenseitig stören, sondern helfen.“⁷ Diese drei Bereiche der menschlichen Handlung betrachtet Komenský als die wesentlichen, und sie entsprechen den drei wirklichen ‚menschlichen Dingen‘: „*der Weisheit* des Verstandes, *der Religiosität* des Herzens und *dem Frieden* des Lebens“.⁸ Und jetzt versuchen wir die Spuren Komenskýs in diesen Bereichen in Lettland aufzuzeigen.

Dem Triadismus Komenskýs folgend, stellen wir nun als erstes fest, dass dieser Denker das intellektuelle, religiöse und gesellschaftliche Leben in allen drei lettischen Ländern beeinflusst hat: im lutherischen Livland hauptsächlich durch die Vermittlung des Pietismus, im lutherischen Kurland im Rahmen des Rationalismus der Aufklärung und in dem von den anderen lettischen Gebieten getrennten katholischen Lettgallen durch das Wirken der Jesuiten. Letzteres ist vorläufig nur eine These, die noch zu bestätigen wäre, aber deren große Glaubwürdigkeit von der Verbreitung der Ideen Komenskýs vor allem im katholischen Litauen unterstützt wird. „Auch hier – wohl ohne den Namen des großen Lehrers zu nennen (weil er in den Augen der Katholiken ein Protestant war), war seine Pädagogik und Didaktik sehr lebendig“.⁹ Die wohl umfangreichste Publikation der

⁵ Dagmar Čapková, Vztah vědy a víry u Komenského, in: Studia Comeniana et historica 51 (1994), S. 102.

⁶ „Sublimitatis humanae RADICES esse tria illa, Animo humano propria; Intellectum, Res vestigantem: et Voluntatem, Rerum bona venantem; Impetum denique in Opera, Facultatibus undique armatum et normatum.“ Iohannis Amos Comenii De rerum humanarum emendatione consultatio catholica, tomus I, Praha 1966, S. 51. (Hervorhebung J.A.K.)

⁷ „...POLITIA: quae est Hominum, perpetuo varia machinantium, in ordinem talem, quo se in Operibus suis non impediunt, sed adjuvent, reductio.“ Ebd. (Hervorhebung J.A.K.)

⁸ „...SAPIENTIA Mentis, PIETAS Cordis, et TRANQUILLITAS Vitae...“ Ebd., S. 53. (Hervorhebung J.A.K.)

⁹ Vladas Pupšys, J. A. Komenskis ir Lietuva, Klaipėda 2002, S. 274.

pädagogischen Gedanken Komenskýs erschien im lettgallischen Dialekt in der Zeitschrift „Latgolas škola“ („Lettgallische Schule“) 1930.¹⁰

Von den drei wichtigsten ‚menschlichen Dingen‘ beginnen wir mit der ‚Religiosität des Herzens‘. Bekannterweise gehören die baltischen Völker zu den am spätesten christianisierten Völkern Europas. Die Christianisierung Livlands, somit Lettlands und Estlands, im 13. Jahrhundert ‚mit Schwert und Feuer‘ blieb für viele Jahrhunderte überwiegend eine Formsache, und die Situation wurde auch von der Reformation Luthers, die Lettland und Estland früh erreicht hat, nicht wesentlich verändert. Eine zweite Reformation war nötig, die der Pietismus durch die Konfrontation mit dem orthodoxen Luthertum bewirkte. Der Einfluss der Komenský-Werke auf einen der Gründer des Pietismus – August Hermann Francke – ist gut bekannt; ausgerechnet Franckes Waisenhaus veröffentlichte 1702 in Halle Komenskýs „Historia Fratrum bohemorum“ („Geschichte der böhmischen Brüder“) und „Panegersia“. Er plante, die gesamte „Allgemeine Beratung“ herauszugeben, und – dank Francke und seiner Nachfolger – wurde das gesamte Werk erhalten und 1934–1935 wiederentdeckt. Auch andere Werke Komenskýs wurden neu herausgegeben, wodurch Halle zum Zentrum einer kleinen ‚Komenský-Renaissance‘ mit einer repräsentativen Sammlung seiner Werke wurde.¹¹

Unter den Letten aber finden die Ideen Komenskys noch vor dem Wirken Franckes in Halle Verbreitung. Im Jahre 1673 kommt der gebürtige Sachse Johann Ernst Glück (1652–1705) nach Livland. Erfüllt von den Ideen Komenskýs, beginnt er mit Unterstützung der schwedischen Verwaltung eine breite und beharrliche Erziehungs- und Evangelisations-tätigkeit – er bildet Lehrer aus, schreibt Lehrbücher, gründet Schulen für lettische (so wie auch russische) Bauernkinder, übersetzt geistliche Texte (Katechismus, Gesangsbuch). Mit Unterstützung des schwedischen Königs gibt er bis zum Jahre 1694 die gesamte lettische Bibel heraus, die er selbst übersetzt hat. Er ist sogar im Kontext des ganzen Baltikums herausragend: Er hat die erste gesamte Bibelübersetzung in einer Muttersprache dieser Region bewerkstelligt – auf Litauisch kam die ganze Bibel erst 1735 heraus, auf Estnisch – 1739. Sehr passend ist, dass diese erste Ausgabe der estnischen Bibel (genausogenau so wie die zweite Ausgabe der lettischen Bibel in demselben Jahr) vom Leiter der Herrnhuter Brüdergemeine Graf von Zinzendorf veranlasst wurde. Hier muss erwähnt werden, dass Glück die Bibel auch ins Russische übersetzt hat (die Übersetzung ist leider nicht erhalten geblieben) und wahrscheinlich zusammen mit dem tschechischen

¹⁰ E. Šablova, Komenska pedagogika pēc jō dorba „Didactica magna“, in: Latgolas Škola, 2 (1930), S. 32–61.

¹¹ Fritz Erlenbusch, Komenský a němečtí pietisté, in: Co daly naše země Evropě a lidstvu I., Praha 1998 (1. Ausgabe 1939), S. 378–379.

Flüchtling Georg Holík dazu beigetragen hat, dass die Werke Komenskýs auch in Riga verlegt wurden: 1682 erschien dort das Lehrbuch „Orbis sensualium pictus“ („Die sichtbare Welt“) in Latein, Deutsch und Polnisch, ein Jahr später dasselbe Buch in Latein und Schwedisch, und 1685 wird „Januae lingvarum Comeniae vestibulum“ („Einführung in Komenskýs Tor der Sprachen“) gedruckt.

Glück war eine der vom Pietismus beeinflussten Persönlichkeiten, die in Livland den Boden für die Arbeit der Pastorierung oder besser gesagt Missionierung (wenn man den Formalismus des Glaubens berücksichtigt) vorbereitet haben. Diese Arbeit wurde 1729 von einer kleinen Gruppe begonnen, an deren Spitze einer der Begründer von Herrnhut (und der erneuerten Brüder-Unität) stand, der Mähre Christian David. Diese Arbeit entwickelte sich zu einer der größten Herrnhuter Bewegungen der Welt (Mitte des 19. Jahrhunderts wurden die Herrnhuter Gottesdienste von etwa hunderttausend Letten und Esten besucht)¹² und ebenfalls zu einer der wichtigsten Quellen der nationalen Erweckung der Letten und Esten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Der lettische Schriftsteller Artūrs Baumanis, der in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts im amerikanischen Exil seinen achteiligen Romanzyklus über die Anfänge der Herrnhuter Bewegung herausgab, legt seinem Titelheld Christian David folgende Worte in den Mund: „Ich möchte gerne Livland das neue Herrnhut nennen... In diesem kleinen Lande an der Ostsee ist *unsere* [gemeint: böhmische-mährische] *Brüdersache in ihrer ursprünglichen Pracht wiederbergestellt worden.*“¹³

Die Anwesenheit des Geistes von Komenský ist in diesen Prozessen auf allen drei Gebieten spürbar, die er selbst als wirklich ‚menschliche Dinge‘ bezeichnet hat. Gestützt auf die Tradition der ‚Herzensreligiosität‘ Komenskýs und des Pietismus, konnten die Herrnhuter in Livland zum ersten Mal die Masse der Bauern mit der christlichen Botschaft erreichen (Ludvigs Adamovičs meint, dass das erst im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts geschah).¹⁴ Eine sehr gewichtige Rolle spielte das geistliche Lied in der Muttersprache, dessen Tradition aus Herrnhut stammte und von der Brüder-Unität Komenskýs und ihren Nachfolgern gepflegt wurde. Sogar das berühmte Phänomen des Sängerfestes in Lettland ist wesentlich mit dieser Tradition verbunden: Das erste regionale Sängerfest fand 1864 in Dikļi statt, das im Verbreitungsgebiet der Herrnhuter liegt, und dessen Leitung dem Herrnhuter Prediger und Schriftsteller Juris Neikens oblag. Der lettische Schriftsteller Kārlis Skalbe, zum Beispiel, behauptet: „Was

¹² Gvido Straube, *Latvijas brāļu draudzes diārijs*, Rīga 2000, S. 217.

¹³ Artūrs Baumanis, *Uguns stabs*, Grand Haven (USA) 1973, S. 265–266. (Hervorhebung P.Š.)

¹⁴ Ludvigs Adamovičs, *Latvieši un evaņģēliskā baznīca*, in: *Latvieši. XX gadsimta 20.–30. gadu autoru rakstu krājums*, Rīga 2003 (1. Ausgabe 1936), S. 179–180.

früher die Brüdergemeine tat, das tun jetzt wesentlich breiter die vielen Chöre in allen Teilen unseres Landes. *Sie bilden die Herzenskultur der Letten aus und bereiten eine fruchtbare und im ganzen Volk einheitliche Geistesschicht, die noch in den nächsten Generationen Früchte tragen wird.*¹⁵

Auf dem Gebiet der ‚Weisheit des Verstandes‘ haben die Herrnhuter Lehrer so erfolgreich gewirkt, dass „bis zum Ende des 18. Jahrhunderts die Anzahl der lesefähigen erwachsenen Bauern in Livland zwei Drittel erreichte, und in den Gebieten der Brüdergemeine sogar achtzig bis achtundachtzig Prozent“. ¹⁶ In Kurland war der Einfluss der Herrnhuter wesentlich schwächer, aber in dieser Region wirkte im 18. Jahrhundert eine Persönlichkeit, deren Bedeutung in der lettischen Kultur mit der Bedeutung Komenskýs in der tschechischen Kultur zu vergleichen ist – Gotthard Friedrich Stender (1714–1796). Obwohl beide in unterschiedlichen Jahrhunderten lebten, stimmten ihre Wirkungsbereiche und Auffassungen im Wesentlichen überein. Stender lernte Komenskýs Werke in Halle kennen, wo er neben seinem Studium an der Universität als Lehrer im Francke’schen Waisenhaus arbeitete. Er geriet jedoch mit dem örtlichen Pietismus in Konflikt und schloss sein Studium nicht ab. Später wandte er sich dem Leibniz-Wolf’schen Rationalismus zu, und gerade mehrere Ansichten von Leibniz sind sowohl genetisch als auch typologisch mit Komenský (beide kannten sich persönlich) verbunden, besonders die Idee der universellen Wissenschaft und der Sprache, die zur universellen Harmonie der Menschheit führen sollten.¹⁷ Die Verwandtschaft mit den Ideen Komenskýs wird in der Stender’schen Encyclopädie „Augstas gudrības grāmata no pasaules dabas“ („Buch der hohen Weisheit der Welt und der Natur“, 1774) spürbar. Stenders Überzeugung, dass alle Menschen die Fähigkeit zu forschen und zu verstehen besitzen, stimmt mit den Gedanken Komenskýs voll und ganz überein. Obwohl man auch in den Werken Komenskýs systematische Beschreibungen der Welt und der Natur findet (seine umfassende Encyclopädie „Theatrum universitatis rerum“, „Theater der Welt“, blieb unvollendet), so war doch diese lettische ‚Bauernzyklopädie‘ von Stender seinerzeit sogar einmalig in ganz Europa. Der Einfluss von Komenskýs Bilderlehrbuch „Orbis sensualium pictus“ lässt sich auf dem Bild der Titelseite der zweiten Ausgabe erkennen: Stender nutzt die Idee Komenskýs vom Vater, der seinem Sohn die von Gott erschaffene Welt zeigt. Dieselbe Idee finden wir auch in Stenders „Bildu ābice“ („Bilderfibel“, 1787), die im Geiste Komenskýs aufgebaut ist. Die Beziehung der Ideen Komenskýs zur Pädagogik in Lettland wird in der Monographie von Aina Zusāne weit-

¹⁵ Kārlis Skalbe, *Mazās piezīmes*, Rīga 1990 (1. Ausgabe 1920), S. 277–278. (Hervorhebung K.S.)

¹⁶ Aleksejs Apīnis, *Neprasot atļauju*. Rīga 1987, S. 15.

¹⁷ Erlenbusch, (wie Anm. 11), S. 366–374.

gehend beschrieben. Sie ist der Meinung, dass „die Vertreter der Bildungsschicht in allen für Lettland wichtigen Zeiten weitsichtig genug waren, um die pädagogischen Ideen Komenskýs schöpferisch für den Umgang mit den vitalen Bedürfnissen ihrer Zeit einzusetzen.“¹⁸

Den Einfluss Komenskýs und der Brüdergemeine kann man auch im dritten Bereich erkennen, der mit dem von der bürgerlichen Verwaltung gesicherten ‚Frieden des Lebens‘ verbunden ist, beziehungsweise mit der gesellschaftlichen, nationalen und zuletzt auch der politischen Emanzipation der Livländer und später auch aller Letten. Sie wurde von den organisatorischen Prinzipien der böhmischen Brüdergemeine gefördert, die in Livland teilweise von den „Herrnhuter Draudzes likumi“ („Gemeindefregeln“)¹⁹ übernommen wurden, aber auch durch die historische Erfahrung der Religionskämpfe des zahlenmäßig kleinen und unterdrückten tschechischen Volkes unterstützt. Diese Erfahrung hat Komenský in seiner „Geschichte der böhmischen Brüder“ beschrieben, und die Livländer haben sie durch die Arbeit von David Cranz „Alte und Neue Brüder-Historie“ (2. Ausgabe 1772) in der Herrnhuter Handschrift „Tie stāsti no tās vecas brāļu draudzes“ („Die Geschichten der alten Brüdergemeine“, die erste Abschrift stammt aus der Zeit zwischen 1798 und 1801)²⁰ kennengelernt. (Vergleicht man die Texte und zieht dabei die tschechischen Quellen²¹ in Betracht, ist es wahrscheinlicher, dass die Grundlage des Werkes tatsächlich „Historia Fratrum bohemorum“ (oder „Ecclesiae slavonicae brevis historiola“) war und nicht „Historia persecutionum ecclesiae Bohemicae“, wie der lettische Forscher E. Ceske meint.)²²

Es ist kein Zufall, dass *ausgerechnet* die Letten, die zu den Brüdergemeinen gehörten, zu den bestorganisierten und gesellschaftlich engagiertesten Bürgern gehörten, dass *ausgerechnet* in ihren Bezirken (zwar gegen die Prinzipien der Herrnhuter) am häufigsten Bauernaufstände aufkamen und – nicht zuletzt – dass sich *ausgerechnet* mitten unter den Herrnhutern zum ersten Mal die lettische Stimme des Schriftstellers und Publizisten Garlieb Helwig Merkel (1769–1850) erhob. Von den Werken dieses Aufklärers und Vorromantikers hat der Herrnhuter J. Pulans gerade diejenigen auf Lettisch nacherzählt (mit dem Titel „Stāsts tās latviešu tautas...“, „Geschichte des lettischen Volkes...“, 1851),²³ die sich auf die gesellschaftliche Ordnung und

¹⁸ Aina Zusāne, J. A. Komenska idejas Latvijā, Rīga 2000, S. 10.

¹⁹ Latvijas Nacionālās bibliotēkas Brāļu draudžu rakstu fonds, R X 35, 1, 1.

²⁰ Latvijas Nacionālās bibliotēkas Brāļu draudžu rakstu fonds, R X 35, 1, 50, siehe auch P. Baidiņa krājums (1835), R X 35, 3, 5, und G. Ēversa krājums (1845–1849), R X 35, 3, 2.

²¹ Erlenbusch, Komenský (wie Anm. 11), S. 379.

²² Apīnis, Neprasot (wie Anm. 16), S. 25.

²³ Latvijas Zinātņu akadēmijas Fundamentālās bibliotēkas Rokrakstu un reto grāmatu nodaļa, R M „Pulans J. I“, siehe auch Apīnis, Neprasot (wie Anm. 16), S. 58–67.

auf das Geschichtsbewusstsein beziehen, somit hat er das geistliche Erbe Komenskýs und der Brüdergemeine in Livland typologisch fortgesetzt: die Arbeit Merkels „Die Letten, vorzüglich in Liefland, am Ende des philosophischen Jahrhunderts“ (1796) forderte, die Leibeigenschaft abzuschaffen, während sein Werk „Die Vorzeit Lieflands“ (1–2, 1798–1799) auf eine poetische und idealisierte Art die frühe Geschichte der Letten beschrieb. Über der Wiege der Emanzipation des lettischen Volkes erklangen sozusagen die prophetischen Worte Komenskýs: „Auch ich glaube an Gott ... dass die Herrschaft deiner Sache zu dir zurückkehren wird, ach tschechisches Volk!“²⁴

Zusammenfassend kann man feststellen, dass die Ideen Komenskýs in Livland vor allem in der gesellschaftlichen Verwaltung und der Emanzipation der Gesellschaft unmittelbar anwesend und zu finden sind (Ordnung und Geschichte der Brüdergemeinen), dagegen in Kurland am meisten in der ‚Weisheit des Verstandes‘, in der Didaktik ihren Niederschlag gefunden hat. Die Betonung der ‚Herzensreligiosität‘ ist mit Komenský indirekt verbunden, nämlich durch die Vermittlung des deutschen Pietismus und des Herrnhutertums, die ihr eine besondere Prägung gaben. Die Bewegung der Jungletten (jaunlatvieši), die als die Vorreiterin des nationalen Erwachens betrachtet wird, setzt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Linie der vorromantischen Emanzipation des Volkes und ihres heroisch-tragischen Geschichtsbewusstseins fort (nämlich in einer lokalen Form, verbunden mit der Mythologie und Folklore, sowie mit den Bestrebungen Merkels); ebenso setzt sie auch die Linie des theoretischen und praktischen Wirkens des aufgeklärten Verstandes fort, die von Stender eingeführt wurde und typologische Parallelen zu Komenskýs Werk aufzeigt. Diese beiden Richtungen sind eng miteinander verbunden und am deutlichsten zu finden in den Werken von Juris Alunāns (1832–1864). Wie allgemein bekannt sein dürfte, wurde seine Übersetzung des tschechischen Gedichtes „Ne horoucnost povalečná...“ („Nicht durch faulenzen und ruhen...“) von František Ladislav Čelakovský zu einer der Hymnen des nationalen Erwachens und neuerdings auch der ‚singenden Revolution‘ (die sog. „Hymne der Arbeit“, Text 1859, Musik 1909). Die tiefsten Quellen dieses Liedtextes „Wenn ein jeder auch nur ein einziges Korn in die Erde säte, wer könnte dann die Körner des goldenen Weizens zählen...“ liegen im patriotisch-religiösen Aphorismus des polnisch-litauischen Dichters Adam Mickiewicz und im Gedicht des slowakischen Dichters Jan Kollár über die Arbeit „auf dem ererbten Feld des Volkes“.²⁵ Dem typologischen Vergleich des

²⁴ Jan Amos Komenský, Kšaft umírající matky, jednoty bratrské, in: Dílo Jana Amose Komenského, Praha 1978, S. 602.

²⁵ Pavel Štoll, F. L. Čelakovskis un J. Alunāns – veselu graudu sējēji, in: Aktuālas problēmas literatūras zinātnē. Rakstu krājums 11., Liepāja 2006, S. 105.

Glaubens bei Mickiewicz und Komenský widmete der slowakische Komeniologe Ján Kvačala (der 1893–1918 als Professor an der Universität Dorpat wirkte) eine ganze Monographie,²⁶ auch wird Kollár als ein Komenský sehr nahestehender Denker gewertet.²⁷ Komenský selbst hat ein Lied – übrigens aus dem Polnischen – übersetzt, das in seinem tiefsten Kern an das Lied von Alunāns erinnert: „In Gottes Erde säen wir ein Korn / und vor Gott singen wir / über die Hoffnung auf eine gemeinsame / und fröhliche Auferstehung.“²⁸ Außerdem war gerade für Komenský typisch, das Leben des Menschen mit den Prozessen in der Natur zu vergleichen (indem er die sogenannte synkritische Methode benutzt): In seiner „Didactica magna“ („Große Didaktik“) zitiert er Seneca, welcher sagt, dass in uns „der Same aller Wissenschaft gesät ist“²⁹ und der alle einlädt, „rechtzeitig zu pflanzen, zu beschneiden, zu gießen und vernünftig die himmlischen Pflanzungen zu gestalten, um dadurch guten Erfolg im Lehren, in der Sittlichkeit und im Glauben an Gott zu erzielen.“³⁰

Komenský hat also in seinen Arbeiten alle wichtigen ‚menschlichen Dinge‘ umfasst und deren Weiterentwicklung vorgesehen, was sein geistliches Erbe in Lettland voll und ganz bestätigt.

Pavel Štoll, The Triads of Jan Amos Komenský in Latvia

In the present article the ideas of J. A. Komenský, one of the Czech greatest thinkers, are traced in Latvia using Komenský's own principle of triadism. Genetic influences or typological accordance were found in all three of the areas that were most important for Komenský: “religiosity of the heart”, “the wisdom of reason” and “peace of life” – that is to say in public administration, which leads to social and national emancipation. Komenský's ideas are manifested mainly in the work of J. E. Glück, the Moravian Church in Livonia and G. F. Stender, which was one of the most important sources of the Latvian national movement in nineteenth century. Komenský's thinking is also connected with the so-called “anthem of work”, originally the Czech poem by F. L. Čelakovský “A fervour in no way shallow...”, which was translated into Latvian by J. Alunāns in 1859.

²⁶ Ján Kvačala, *Prielomy vo viere Komenského a Mickiewicza*, Petrohrad 1907.

²⁷ J. B. Čapek, *Kollár a Komenský*, in: *Archiv pro bádání o životě a díle J. A. Komenského*, 27 (1958), S. 251–271.

²⁸ *Bratrský zpěvník*, Praha 1954, S. 723–724.

²⁹ „Insita sunt nobis omnium artium semina...“ *Johannis Amos Comenii Opera omnia* 15/I, Praha 1986, S. 62.

³⁰ „... ut tempestive coeli plantulae plantari, putari, rigari et ad felices in literatura, moribus pietateque capiendos progressus prudenter formari incipiant.“ *Ebd.*, S. 72.

Zwischen dem „hallischen Pflanzgarten“ und der „lieben Kreuzgemeinde“

Anmerkungen zur Biographie einer Kippfigur: Christian David Lenz (1720–1802) in Livland

von Christian Soboth*

1.

Die Hauptrolle in der folgenden Skizze wird Christian David Lenz spielen, geboren in Kosalitz in Hinterpommern, studierter und examinierter Theologe in Halle, Hofmeister, Pfarrer und schließlich Superintendent in Livland mit den Stationen Sunzeln, Dorpat, Serben, Seßwegen, Riga. An ihm hat die deutsche Kirchengeschichtsschreibung bislang nur wenig, die deutsche Literaturwissenschaft dagegen umso mehr Interesse gefunden, handelt es sich bei Christian Lenz doch um den Vater von Jakob Michael Reinhold Lenz, den Jugendfreund Goethes und führenden Kopf und zugleich Kritiker der Sturm und Drang-Bewegung im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts. Als eine vielleicht exemplarische Kippfigur soll Christian Lenz insofern vorgestellt werden, als an ihm die Gleichzeitigkeit des Ungleichens von hallischem Pietismus und Herrnhutertum in einer Region demonstrierbar ist, die Mitte bis Ende des 18. Jahrhunderts ihrerseits, ebenso wie der Protagonist der anschließenden Überlegungen, in einem schwierigen Selbstfindungs- und Identitätsstiftungsprozess begriffen war.

Es ist beklagenswert, dass die Kirchengeschichtsschreibung Christian Lenz bislang hat links liegen lassen, bieten doch dessen gedruckte Schriften, der unveröffentlichte Nachlass in Riga (mit ca. 9.000 Dokumenten), sein bislang unveröffentlichtes Tagebuch (das ich hoffe, 2012 publizieren zu können), seine Briefe an Gotthilf August Francke (die im Archiv der Franckeschen Stiftungen zu Halle liegen und die von Indrek Jürjo und Heinrich Bosse im „Lenz-Jahrbuch“ 1998/99 veröffentlicht worden sind [leider ohne die ebenfalls erhaltenen Abschriften der Briefe Franckes]) und schließlich die Briefe an Spangenberg (aus dem Archiv der Brüderunität) für die kirchen- und frömmigkeits- sowie für die sozial- und mentalitätsgeschichtliche Forschung aufschlussreiche Zeugnisse und Dokumente für das politisch, sozial und religiös stark zerklüftete baltische Territorium von den 1740er bis in die 1790er Jahre des 18. Jahrhunderts. Die Entwicklungen,

* Bei diesem Beitrag handelt es sich um die im Lenz-Teil gekürzte und um den Spangenberg-Teil erweiterte Fassung meines Aufsatzes „Christian David Lenz und Jakob Michael Reinhold Lenz zwischen Halle und Herrnhut“ in: Pietismus und Neuzeit 29, 2003, S. 101–133.

Umbrüche und Konflikte auf der Ebene der Ereignisgeschichte, und das betrifft hier in erster Linie das ganz und gar nicht einfache und harmonische Miteinander von hallischem Pietismus und Herrnhutertum, spiegeln und brechen sich in einer nicht weniger uneinfachen und unharmonischen Psyche, die sich als eine ebensolche in theologischen Schriften, Diarium und Korrespondenz artikuliert hat.

Zu beklagen ist aber auch das wohl starke, jedoch weithin einseitige Interesse der Literaturwissenschaft freilich nicht an dem Kirchenmann, sondern am Vater Christian David Lenz, der für lange Zeit, und erst langsam beginnt sich das Blatt zu seinen Gunsten zu wenden, in dem wenig schmeichelhaften Ruf stand, wesentlich für die namenlose psychische Erkrankung des Sohnes und für dessen frühen Tod mitverantwortlich gewesen zu sein. Gemeinsam mit Vater Lenz haben die ältere Literaturgeschichtsschreibung und z.T. noch die jüngere Literaturwissenschaft damit auch und vor allem über den hallischen Pietismus zu Gericht gesessen, über dessen pessimistische Anthropologie und schwarze Pädagogik, deren Opfer Jakob gewesen sein soll. Weitgehend unberücksichtigt geblieben ist bei dieser – wie sich zu zeigen beginnt – ungerecht verkürzenden Darstellung des Vaters und seiner Affinität zum Pietismus, dass dieser selbst – wie dann später der Sohn – in Jugendjahren ein unsicherer Kantonist war, der von 1740 an, dem Antritt seiner ersten Stelle als Hofmeister in Sunzeln, bis zu seiner Ernennung zum Generalsuperintendenten von Livland mit Sitz in Riga im Jahre 1779 und selbst noch darüber hinaus ebenso unentschieden wie unglücklich zwischen unterschiedlichen theologischen Positionen und Frömmigkeitsformen lavierte und changierte.

Ein Feld von Sympathien und Antipathien zeichnet sich bei Durchsicht der Quellen ab. Soweit für die livländische Zeit dokumentiert, hat Lenz' Zuneigung zunächst Halle *und* Herrnhut, August Hermann, mit Einschränkungen auch dessen Sohn Gotthilf August Francke *und* Zinzendorf gehört. Er hat sich dann in einen heiligen Eifer und Zorn gegen Zinzendorf wie überhaupt gegen die Herrnhuter, vor allem während der Sichtsungszeit, gesteigert, um sich schließlich, nach dem Tod Zinzendorfs und der auf den Synoden von 1764 und 1775 initiierten Reform der Brüdergemeine durch Spangenberg, noch einmal in Tenor und Ausrichtung umzuorientieren.

2.

1720 wird Christian David Lenz als Sohn armer Eltern in Köslin, dem heutigen Kosalitz, in Hinterpommern, das seit 1648 zum reformierten Kurfürstentum Brandenburg-Preußen gehörte, geboren. Im Juni 1737 kommt er nach Halle. Er immatrikuliert sich an der Theologischen Fakultät, genießt an den Glauchaer Anstalten einen Freitisch, wohnt zeitweise im Hause von Gotthilf August Francke und arbeitet seit Dezember 1739 als Informator an der Mägdeleinschule. Das Informatorenverzeichnis der Waisenhaussschule bescheinigt Lenz, er kenne seinen Christus, habe einen

schönen Vortrag und ein „gutes regimen“. Über Lenz' Studium ist wenig in Erfahrung zu bringen. Laut der Briefe, die er zwischen 1747 und 1757 mit Gotthilf August wechselt, hat er dessen und Vorlesungen von Johann Georg Knapp gehört, vielleicht auch die des 1734 an die Fakultät berufenen Siegmund Jacob Baumgarten.¹ Francke habe er zu danken, weil Gott „durch Euer Hochwürden Dienst in einer parenetischen Lection mich aus dem Tod zum Leben aufgewecket“,² und Knapp, so im selben Brief an Gotthilf August, „für allen Seegen, den mir der Herr in Halle aus seinen Collegiis, sonderlich aus den über die Monita pastoralia Ihres seligen Herrn Vaters geschenkt hat“.³ Nach Abschluss des Studiums geht Lenz im Frühjahr 1740 als Hofmeister nach Livland, wo er bis 1742 auf Gut Kastran, im Kirchsprengel Sunzeln, die Söhne der verwitweten Beata Helene von Öttingen unterrichtet.⁴ Lenz' bislang nur in Bruchstücken veröffentlichtes Tagebuch mit dem Titel „Führungen“, an dem er vom 24. Juli bis zum 12. August 1741 schreibt, ist ein informatives autobiografisches Zeugnis und zugleich ein Dokument zur baltischen Sozial-, Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte der Mitte des 18. Jahrhunderts.⁵ Aus psycho- und mentalitätsgeschichtlicher Perspektive ist es von hohem Interesse, belegt es doch die – emphatisch formuliert – ‚inneren Kämpfe‘ eines jungen Geistlichen, der wenige Monate, nachdem er in Halle zum Theologen examiniert worden ist, die aus seiner Sicht unwürdige Stellung eines Informators annehmen muss – und das in einem seiner hallischen Prägung zuwiderlaufenden herrnhutisch kontaminierten Umfeld.

¹ Er grüßt die Professoren bzw. Doktoren Baumgarten, Johann Georg Knapp und Johann Heinrich Callenberg, die Pastoren Adam Struensee, der in Halle sein Beichtvater war, Johann August Majer, Johann Lichotius, Johann Konrad Philipp Niemeyer, Johann Biltzing, den Inspektor Riedel, Karl Heinrich Bogatzky sowie Abt Johann Adam Steinmetz in Kloster Berge.

² Christian Lenz an Gotthilf August Francke, Serben, 26. November 1747 (AFSt/H C 381: 9).

³ Christian Lenz an Gotthilf August Francke, Seßwegen, 28. Juni/9. Juli 1756 (AFSt/H C 381: 145).

⁴ Ich folge – gegen Thomas Schnaak, *Das theologische Profil des Vaters in einigen Grundzügen*, in: *Ich aber werde dunkel sein. Ein Buch zur Ausstellung Jakob Michael Reinhold Lenz*, hg. von Ulrike Kaufmann [u. a.], Jena 1996, S. 15–23, und gegen Stefan Pautler, *Jakob Michael Reinhold Lenz. Pietistische Weltdeutung und bürgerliche Sozialreform im Sturm und Drang*, Gütersloh 1999 – der Darstellung bei Otto von Petersen, *Lenz, Vater und Sohn*, in: *Dankesgabe für Albert Leitzmann*, hg. von Fritz Braun u. Kurt Stegmann von Pritzwald, Jena 1927, S. 91–103, der sich auf einen 1924 gehaltenen Vortrag von Johann Kirschfeldt bezieht, der unter dem Titel „Das Tagebuch eines unbekanntenen Pietisten“ in den *ThStKr* 105, 1933, S. 337–345, erschienen ist.

⁵ Christian David Lenz, *Führungen* [ungedr. Tagebuch]. Das Original liegt im Latvijas Valsts Vestures Arhivs, Riga, Lettland (Fonds Nr. 4038, Apraksts Nr. 2, Lieta Nr. 1330). Ich bereite eine kommentierte Edition des Tagebuchs vor, die 2012 erscheinen soll.

3.

Auf den ersten Blick scheint das Tagebuch – trotz des Studiums in Halle und der erwähnten „Aufweckung“ durch Gotthilf August – ein unmissverständliches Zeugnis für Lenz' ‚Konversion‘ zum Herrnhutertum zu sein. Kaum ein Jahr nach seiner Abreise aus Halle hat er dessen ‚Jargon‘ internalisiert: Das Blut und die Wunden Christi sind ihm vornehmster Gegenstand des Betrachtens, des Besingens und Bedichtens geworden. Er liest in Zinzendorfs „Religionsgesprächen“, singt Lieder aus dem Herrnhuter Gesangbuch und verfasst eigene Blut- und Wunden-Verse.

Doch trotz der augenscheinlichen Herrnhuter Dominanz sind Halle und der hallische Pietismus durchaus noch präsent und wirkmächtig. Lenz erhofft sich eine Ausgabe der „Kernstellen“ von August Hermann Francke und von Johann Jakob Rambach, dessen 1726er Predigten „Von den Tränen und Seufzern Christi“ einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht haben. Er studiert Adam Struensees „Einfältige Zeugnisse der Wahrheit zur Gottseligkeit, oder: Catechetische Wiederholungen einiger Predigten“ (Halle 1735) und Christian Friedrich Hübners „Aufrichtiger Wegweiser zum vertrauten Umgange mit Gott“ in der zweiten in Halle veröffentlichten Auflage von 1731.⁶ Lobend erwähnt werden Johann Georg Knapps kirchengeschichtliche Vorlesungen. Dass Lenz lautes Lachen und Völlerei bei Tisch sowie Reifröcke, hoch getürmte Frisuren, Kartenspiele oder den Hochmut seiner Zöglinge, den er mit Hinweis auf das böse Herz der Menschen zu zügeln versucht, auf das Schärfste verurteilt, muss nicht unbedingt dem Herrnhuter Umfeld geschuldet sein; ganz sicher aber die Tatsache, dass er die bei Tisch geäußerte Kritik an Zinzendorf unerträglich findet.

Dreh- und Angelpunkt des Tagebuchs ist eine exaltierte, mitunter bis zur Hysterie hochgespannte identifikatorische Christozentrik, deren vorzügliche Aufmerksamkeit, wie in Zinzendorfs Kreuzes- und Wundentheologie, dem Blut und dem Sterben des Lammes gilt. „Es war mir erwecklich, daß das Lamm Gottes in heißer Liebesglut am Kreuz gleichsam für mich zerschmolzen wäre.“⁷ Oder:

Meine Feder kan es nicht beschreiben, wie da der Geist der Kindschafft mit unaussprechlichen Seufzern würkte. Ich habs gefühlt, daß mir das eine Hölle auf

⁶ Ich korrigiere die Angaben bei Kirschfeldt, Tagebuch (wie Anm. 4), S. 344f.: Der Aufrichtige Wegweiser Der zum vertraulichen Umgang mit Gott und Unterhaltung heiliger Gedancken Anweisung giebt. Weitere Titel, die erwähnt werden: Jan Amos Comenius, Kirchengeschichte der Mährischen Brüder (recte: Kurtz-gefaßte Kirchen-Historie der Böhmischen Brüder), Halle 1702; Gottfried Arnold, Cognitionis spiritualis et fraterni nominis historia, Leipzig 1696; Johann Arndt, Vier Bücher vom wahren Christentum (in einer nicht bezeichneten Ausgabe).

⁷ Lenz, Führungen (wie Anm. 5), Bl. 50.

Erden seyn würde, wenn ich eine halbe Stunde ja nur eine Viertelstunde ganz ohne des Lammes Blut sein solte.⁸

Neben der unaufhörlichen Blutsehnsucht, der Wundenimagination und -meditation spielt das minutiös protokollierte Singen von Herrnhuter Liedern eine wichtige Rolle bei der Gestaltung und Strukturierung des Tagesablaufes, bezeichnenderweise nach kritischen Unterrichtssituationen, kontroversen Diskussionen oder unmittelbar vor dem Einschlafen. Für den 10. August 1741 verzeichnet das Tagebuch sechsmaliges Singen von Liedern aus dem Herrnhuter Gesangbuch, u.a. aus dem VIII. Anhang die Nummer 1369: „Was ists verwundter Liebe“, dem sich die Bitte anschließt:

Mein teures Lamm: Nun drücke mir, der ich in deinen Wunden liege, die Augen zu. Bleib aber hübsch bey mir und bewahre mich, daß deinem kleinen Kinde kein Schade wiederfähre[!]. Wiege dein kleines Kindchen nun selber recht ein in deine Wunden ein, und bedecke dein Kücklein wenn du es vor dem höllischen Habicht behalten wilt.⁹

Für Lenz' Hinwendung zum Herrnhutertum sind einflussreiche Personen geltend zu machen, mit denen er während seiner ersten livländischen Monate freundschaftlichen Umgang hatte: Magdalena Elisabeth von Hallart, ihr Hausprediger Albert Antonius Vierorth, ein ehemaliger Günstling August Hermann Franckes und Paul Antons, sowie Friedrich Bernhard Blaufuß, Pfarrer in Palmaz, nahe dem Witwensitz der Hallart, waren allesamt Pietisten hallischer Prägung.¹⁰ Nach 1725 jedoch, mit dem Beginn der Herrnhuter Mission auf der Insel Ösel, hatten sie August Hermann Francke die Gefolgschaft aufgekündigt und sich zu Zinzendorf bekannt.

4.

Der Konflikt und die Konkurrenz zwischen hallischem Pietismus und Herrnhutertum im Baltikum, insbesondere in Lettland, hatte sich verschärft, nachdem Zinzendorf 1736 mit großem Erfolg in Reval gepredigt hatte, das noch unter Christoph Friedrich Mickwitz, dem Lenz bekannten dortigen Oberpastor, eine Hochburg des hallischen Pietismus gewesen war. Bezeichnende Zeugnisse für den Schwenk hallischer Pietisten ins Lager der Herrnhuter sind Vierorths Briefe an Gotthilf August Francke aus den 1730er Jahren. Vierorth, der in den 1710er und 20er Jahren zahlreiche Briefe

⁸ Ebd., Bl. 47.

⁹ Ebd., Bl. 133.

¹⁰ Zu Frau von Hallart und ihrem Kreis vgl. Eduard Winter, Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandkunde im 18. Jahrhundert, Berlin 1953, bes. S. 96f., 276–280.

von Jena nach Halle geschickt hatte, um als loyaler Spion seine damaligen Dienstherrn Francke und Anton über die Zustände an der Universität zu unterrichten, hatte Gotthilf August früher mit allen seinen Ehrentiteln angedet. Jetzt nennt er ihn nach Herrnhuterart einfach „Bruder“. ¹¹ Umgekehrt lesen sich Franckes 1744er Briefe an Friedrich Bernhard Blaufuß als scharfe Zurechtweisungen seiner Gewährsmänner im Baltikum, den Herrnhuter in nichts nachzugeben. Mickwitz schließlich – so mutmaßt Eduard Winter – soll an den Kontroversen zerbrochen und in ihrer Folge schon 1744 verstorben sein.¹²

Lenz hat sich offensichtlich nicht nahtlos in das Herrnhuter Milieu gefügt. Der im Tagebuch dokumentierte Entwurf eines Briefes an Blaufuß deutet Schwierigkeiten an, die er bei seiner Ankunft in Livland im Kreise der Herrnhuter gehabt haben muss. Lenz beteuert, in seinem ersten livländischen Jahr den „Umgang mit dem Lamm“ intensiviert zu haben, und nicht ohne Selbstbewusstsein weiß er sich gegen die Vorhaltungen von Blaufuß seinem „blutigen Versöhner“ überaus nahe. Der Entwurf schließt mit der Versicherung innigster Verbundenheit und brüderlicher Liebe. Ich zitiere aus den „Führungen“ (wobei unklar ist, ob es über den Entwurf hinaus je einen Brief an Blaufuß gegeben hat):

Nein! Nein! ich denke, wenn es der liebe Herr Pastor wüßte, wie zärtlich] itzo mein Umgang mit dem Heilande wäre, er würde nicht so poltern und daher fühlte ich ihres Widerwillens gegen mich ohngeachtet eine Bruder=Liebe gegen Sie im Herzen. Meine veneration und Liebe zu Ihnen, die ich auch von aussen gegen andere nicht leugnen können (: zumal wenn Sie angegriffen sind von ihnen :) soll durch die Gnade des Lammes frisch und lebendig bleiben, wie sonst. Werfen Sie immer weg, Sie werden mich nirgends anders hinwerfen als in die Wunden meines teuersten Blut=Versöhners.¹³

Statt Lenz vorschnell einen Wendehals und Karrieristen zu nennen, der sein Fähnchen nach dem frischen Wind der im Baltikum zunehmend erfolgreicher Herrnhuter gehängt hätte, ist es vielleicht zutreffender von einer Orientierungskrise zu sprechen, in der er sich befunden haben mag und die das Tagebuch dokumentieren will. In immer neuen Anläufen versucht Lenz angestrengt, vermittels der genauen Beobachtung und Versprachlichung seiner leibseelischen Befindlichkeit identifikatorischen Anschluss an den leidenden und gekreuzigten Christus zu finden und somit vor sich selbst und vor Gott eine Legitimation seiner selbst zu erwirken. Doch bringt die *compassio*, hoch gesteigert zur imaginierten *compunctio*, nicht die erhoffte Be-

¹¹ Ebd., S. 278.

¹² Ebd., S. 282.

¹³ Lenz, Führungen (wie Anm. 5), Bl. 89f.

ruhigung, nicht die Sicherheit von Erlösung und Heiligung. Im Gegenteil: Lenz fühlt sich „leer“ und „dürre“, er wirft sich vor, Christi Blut und Tränen nicht genug zu schätzen und zu lieben, er verachtet und hasst sich und will permanent Buße tun. Dem verquälten Tagebuch fehlt die herrnhutische Leichtigkeit und Einfältigkeit des Glaubens, die – wie Dietrich Meyer schreibt – „kindliche Gnadenzuversicht“,¹⁴ mit denen der Herrnhuter über ein ‚Frömmigkeits-Kapital‘ verfügt, das sich der hallische Pietist, wenn er es überhaupt erwirtschaften kann, mühsam erbüßen muss, indem er die Stationen des *ordo salutis* durchkämpft.

5.

Versucht man für die „Führungen“ den Reibungspunkt zwischen hallischer Prägung und herrnhutischer ‚Kontamination‘ zu konkretisieren, wird zu bedenken sein, was wenige Jahre später in Lenz’ Briefen an Gotthilf August Francke und 1750 in seiner theologischen Hauptschrift „Gedanken über die Worte Pauli I Cor.I.v.18. von der Ungleichen Aufnahme des Wortes vom Kreuz“ ausdrücklich und lobend am hallischen Pietismus gegen die Anhänger Zinzendorfs ins Feld geführt wird: die Verzweiflung über die eigene Verderbnis und die uneingeschränkte Bereitschaft zur Buße. Gegenüber der herrnhutisch-kindlichen Erlösungsgewissheit und der Sicherheit im Glauben exponiert das Tagebuch, sowohl in den diskursiv-meditativen als auch in den deskriptiv-anschauungs-sättigten Passagen, eine quälende Erlösungs-ungewissheit, die auf dem *einen* Mittel der Buße bzw. des Bußkampfes als dem unabdingbaren Ausdruck der Erlösungsbedürftigkeit und als der ebenfalls unabdingbaren Voraussetzung für die Erlösung durch die im Blut des Lammes zuteilwerdende Gnade Gottvaters beharrt. Hier spricht Halle.

Das Bemühen also, am Tagebuch trennscharf zwischen hallischem Pietismus und Herrnhutertum zu differenzieren, muss unweigerlich in Schwierigkeiten geraten: Es gibt beides nebeneinander und ineinander verschränkt: die Augenblicke des Überschwanges und die Augenblicke der Verzweiflung. Werden die jubilatorischen Augenblicke und die der tiefen Niedergeschlagenheit gleichgewichtig nebeneinander gehalten, wird man für die „Führungen“ von einer biografisch-situativ begründeten Gemengelage sprechen müssen. Werden jedoch die Hinweise auf die Verderbnis des menschlichen Herzens, auf die Anfechtungen und den verwerflichen Stolz, den bösen Eigenwillen, auf das egozentrisch-selbstgerechte „project machen aufs Zukünftige“¹⁵ sowie schließlich auf die „Dürre und Leere des Herzens“

¹⁴ Dietrich Meyer, Zinzendorf und Herrnhut, in: Geschichte des Pietismus, Bd. 2: Der Pietismus im 18. Jahrhundert, hg. von Martin Brecht u. Klaus Deppermann, Göttingen 1995, S. 3–106, hier S. 40.

¹⁵ Lenz, Führungen (wie Anm. 5), Bl. 88.

und den Selbsthass stärker gewichtet, wird man von einem hallischen Frömmigkeits-Kern in herrnhutischer Sprach- und Bildüberformung auszugehen haben.

Neigt man dieser Auffassung zu, lässt sich an Lenz' Tagebuch auch die Ambiguität der Herrnhuter Sprache und Bildlichkeit aufzeigen, die – allemal empfindsam und emphatisch – ebenso die Nähe zu Christus und die damit verbundene Euphorie zum Ausdruck bringen kann wie auch die Ferne von Christus, das Wissen um die eigene Verderbnis sowie, daraus resultierend, Betrübnis und Verzweiflung. Zinzendorf, schreibt Dietrich Meyer, habe in der „natürlichen kindlichen Sprache [...] den echten, unverstellten Ausdruck des Herzens und des erweckten Menschen“ gesehen.¹⁶ Lenz hat sich in den „Führungen“ reichlich dieser Sprache bedient, aber nicht, um ausschließlich seine Begeisterung auszusprechen. In ihrer aufgeladenen, aufgeheizten Affektivität ist sie für ihn auch ein Medium zur Artikulation von ‚Herzens- Unsicherheiten‘ gewesen, von Glaubens-Nöten und *seiner* Gottes-Ferne, nicht aber der Ferne Gottes.

6.

Die Briefe, die Lenz zwischen 1747 und 1757 an Gotthilf August Francke geschrieben hat, schlagen gegenteilige Töne an, sie reformulieren ein unterschiedenes Bekenntnis zum hallischen Pietismus. Auch für diese Umkehr sind Gründe geltend zu machen.

1742, nach zwei Jahren eines aus seiner Sicht demütigenden Hofmeisterdaseins, wird Lenz zum Pfarrer ordiniert und – kaum im Amt – um ein Gutachten über die Herrnhuter gebeten, das recht moderat ausfällt. „Der Herr lasse denn die gegenwärtige Untersuchung der Herrnhütischen Sache zur Verherrlichung seines großen Namens, zum Besten seiner Kirchen, zum Schutz des armen Häufleins Jesu und zur Beförderung der Wahrheit zur Gottseligkeit gereichen.“¹⁷

Das russische Herrscherhaus schloss sich aber nicht den 19 positiven von insgesamt 35 eingeholten Gutachten an. Die Herrnhuter waren zu einem Politikum geworden. Im Unterschied zu den hallischen Pietisten standen sie nicht im Ruf, mit dem Zarenhaus und der estnischen und livländischen Ritterschaft zu paktieren. Die politische Unabhängigkeit oder – besser gesagt – die politische Indifferenz der Herrnhuter machte sie vor allem für die einheimische leibeigene Bauernschaft attraktiv. 1743 schließlich erging ein kaiserlicher Ukas, der das Herrnhutertum verbot und die Ver-

¹⁶ Meyer, Zinzendorf (wie Anm. 12), S. 49.

¹⁷ Zit. Petersen, Lenz (wie Anm. 4), S. 93.

breitung von Herrnhuter Lehren und Schriften unter Strafe stellte.¹⁸ Der Nachfolger von Mickwitz, Johann Georg Thidebühl, und der ab 1747 in Riga amtierende Generalsuperintendent von Livland (und damit Vorgänger von Lenz, Jakob Andreas Zimmermann, vormals Theologieprofessor an der Halle'schen Universität, profilierten sich im Sinne Franckes, und der zaristischen Politik und bekämpften die Herrnhuter. 1750 und 1755 verloren die Herrnhuter mit Frau von Hallart und Blaufuß zwei wichtige Fürsprecher in Livland. Erst 1764 wurden die Herrnhuter in Russland wieder zugelassen – offensichtlich hielt man sie nach Zinzendorfs Tod 1760 nicht mehr für staatsgefährdend.

Lenz' Briefe ab 1747 nach Halle wettern in schärfstem Ton gegen die, wie er notiert, „giftige Pestilenz“ der Herrnhuter.¹⁹ Will man das Tagebuch aus den frühen livländischen Hofmeister-Jahren als Versuch einer den Herrnhuter Blut- und Wundenkult in dessen Sprache einbeziehenden inneren Selbstverständigung und Frömmigkeitsorientierung verstehen, scheint nun mit der streng anti-herrnhutischen Agitation zur Zeit der beruflichen Etablierung und Konsolidierung als Pfarrer der umgekehrte Fall einer Justierung nach außen vorzuliegen.²⁰ Nachdrücklich moniert Lenz, der in den Gemeinden von den Herrnhutern „angerichtete Schaden“ sei nicht

¹⁸ Janis Kreslins, Der Einfluß des hallischen Pietismus auf Lettland, in: Halle und Osteuropa. Zur europäischen Ausstrahlung des hallischen Pietismus, hg. von Johannes Wallmann u. Udo Sträter, Tübingen 1998 (Hallesche Forschungen; 1), S. 145–156, macht keinen großen Unterschied zwischen hallischem Pietismus und Herrnhutertum. Der folgenden Äußerung mag man noch zustimmen: „Man kann überspitzt von einer sozialen Revolution sprechen, die von den Anhängern des hallischen Pietismus entfesselt worden ist.“ (S. 151) Einschränkung bzw. ergänzend ist dazu anzumerken, dass Frau von Hallart und Blaufuß, auf deren Schulgründungen nach 1725 in und um Wollmarshof sich Kreslins Äußerung bezieht, zu diesem Zeitpunkt schon vom hallischen Pietismus abgerückt waren und sich dem Herrnhutertum angenähert hatten. Nicht mehr zuzustimmen ist der Einschätzung, der kaiserliche Ukas von 1743 habe „die pietistische Lehre verbot[en] und die Schließung der Versammlungen sowie die Konfiszierung der herrnhutischen Literatur“ (ebd.) angeordnet. Das trifft wohl zu für die Herrnhuter, nicht aber für die Hallenser, deren Segel sich nach dem Ukas kurzfristig mit frischem Wind füllten. Kreslins betrachtet hallische Pietisten und Herrnhuter nicht als Konkurrenten, sondern – schmeichelhaft für die Hallenser – die Herrnhuter als deren Werkzeug oder verlängerten Arm, was zu folgender, den Hallensern wiederum eher unangenehmen Einschätzung führt: Zu dem 1746 in Herrnhut veröffentlichten „Common Prayer“ (nicht zu verwechseln mit dem „Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments [...]“ der anglikanischen Kirche), ein Buch mit Gedichten in lettischer Sprache, bemerkt Kreslins: „Dieser Druck wurde kurz nach seiner Publikation konfisziert, weil der Inhalt für zu erotisch angesehen wurde. Das Buch zeigt, dass der hallische Pietismus durch den Herrnhuter Pietismus zu guter Letzt auch zur Schöpfung der ersten erotischen Literatur in lettischer Sprache beigetragen hat.“ (S. 155f.) Eine interessante Vorstellung, als hätte der hallische Pietismus seine – möglicherweise – unterdrückten erotischen Fantasien von den Herrnhutern (sprachlich) ausagieren lassen.

¹⁹ Christian Lenz an Gotthilf August Francke, Seßwegen, 23. Juni/04. Juli 1750 (AFSt/H C 381: 77).

²⁰ Über die Konkurrenzkämpfe zwischen hallischem Pietismus und Herrnhutertum, insbesondere über Gotthilf August Franckes Bemühungen, Leute wie Blaufuß auf seiner Seite zu behalten, informiert ausführlich Winter, Halle (wie Anm. 10), S. 276–289.

abzusehen, vor allem weil, ich zitiere einen Brief aus Serben vom November 1747, „redliche[] Lehrer, deren doch ohne das nur [eine] kleine Anzahl ist, [...] mit dieser Partei vermenget gewesen, und können zum Teil davon noch nicht ganz ablassen“.²¹ Wie das Tagebuch zeigt, war Lenz auch einer von diesen – wie er sich diplomatisch ausdrückt – „redlichen“ und mit den Herrnhutern „vermengeten“ Lehrern gewesen. Andere allerdings, die er 1741 kennen und schätzen gelernt hatte, wie Blaufuß und Vierorth, der es bis zum Herrnhuter-Bischof gebracht hatte, werden nun in den Briefen an Gotthilf August kurzerhand zu „Feinde[n] des Creutzes Christi“ und zu „Bauchdienern“ erklärt.²²

Mit dieser Formulierung von den „Feinde[n] des Creutzes“ deutet sich – auch im Rückblick auf die im Tagebuch anklingenden Differenzen zum Herrnhutertum – ein Sachverhalt an, der den geäußerten Verdacht, Lenz agiere und laviere aus karrieristischem Opportunismus, um ein Weiteres relativiert. Dienstbeflissen schreibt er an Gotthilf August Francke, „daß die Häupter unserer liefländischen Kirche von [s]einem rechtschaffenen Sinne in Christo überzeuget seyn, [...]“.²³ Anschließend erläutert er:

Die Welt wirft inzwischen alles in eine Brühe. Wer etwas herzhaft und evangelisch das Wort vom Creutz, ob gleich mit noch so ernstlicher Einschärfung der Buß- und Glaubensordnung verkündigt, der heißt gleich ein Herrnhüter.²⁴

Lenz' Kritik an den Herrnhutern hat demnach zwei Ebenen: Als *Pfarrer* zielt er sie der Heuchelei; er wirft ihnen vor, in seiner Gemeinde ein „Chisma“²⁵ zu machen und ihn bei seinen Eingepfarrten zu verleumden. Die Bedenken des *Theologen* richten sich, verstärkt noch seit der Herrnhager Sichtungszeit Ende der 30er und in den 40er Jahren, gegen die in seinen Augen heterodoxe Auffassung der Herrnhuter, ohne Station für Station den *ordo salutis* abschreiten zu müssen, ohne Reue und Zerknirschung des Herzens, ohne Bußkampf, Bekehrung und Gnadendurchbruch, schlechthin wiedergeboren zu sein. Statt eingedenk der eigenen Verderbnis an sich zu arbeiten und darauf zu hoffen, von der Gnade Gottes ergriffen zu werden,

²¹ Lenz an Francke, Serben (wie Anm. 2).

²² Ebd.

²³ Christian Lenz an Gotthilf August Francke, Seßwegen, 10./22. April 1751 (AFSt/H C 381: 91).

²⁴ Lenz an Francke, Serben (wie Anm. 2); vgl. Lenz an Francke, Seßwegen (wie Anm. 23): „Dies schlägt den Amtsseegen gewaltig nieder, indem der Augapfel unserer christlichen Religion, ich meine der Glaube an das blutige Verdienst Jesu der Welt fast ein Ekel ist, weil die Herrnhüter auch davon geprediget und damit ihre Nebenlehren verdeckt haben.“

²⁵ Lenz an Francke, Seßwegen (wie Anm. 19).

behaupteten die Herrnhuter, Christus zu besitzen, und pflegten mit diesem einen „lästerlich-intimen“ Umgang.

Folgerichtig hat Lenz die Notwendigkeit von Reue, Zerknirschung und Buße in seinen „Gedanken über die Worte Pauli“ von 1750 ausdrücklich betont.²⁶ Vorangestellt hat er dem Werk eine mehrhundertseitige „für unsere Zeiten sehr nöthige Vorrede“, die sich ausführlichst und mit reichlich Zitaten dem Blut- und Wundenkult aus den berühmt-berüchtigten drei Zugaben des XII. Anhangs zum Herrnhuter Gesangbuch widmet:

Denn weil sie meynen, sie könnten fast nicht mehr sündigen, Kampf und Anfechtungen über die noch innewohnende Sünde für eine geistliche Pedanterie halten, und vor dem Heilande daher auch wegen des Gefühls ihres noch überbleibenden Verderbens keine ehrerbietige und gebeugte Sündenschamröthe haben können. [...] so steht man an statt der Sündenschamhaftigkeit und jungfräulichen Schamröthe vielmehr, daß manche nur beständig singen, springen, und diejenigen höhnisch auslachen, welche unter ihrem Elende gebeugt, schamhaft und blöde vor den Augen des Lammes einher gehen, ihnen den Heilande absprechen, oder sie vor Pietistenköpfe halten.²⁷

Was sich im Tagebuch stark gegen den jubulatorischen Überschwang behaupten konnte, bestätigt sich: Die Gewissheit einer persistierenden Erlösung gibt es für Lenz nicht. Er mahnt zu ständiger Aufmerksamkeit auf die Anfechtungen durch den „Feind“ und zu unaufhörlichem Kampf. Das zeichnet gegenüber den Herrnhutern den ‚Pietistenkopf‘ aus.

7.

Mit den Bedenken des *Theologen* und den Klagen des *Pfarrers* über die Herrnhuter mehren sich in den Briefen an Gotthilf August Francke die sentimental gefärbten Erinnerungen an den Studien-Aufenthalt in Halle während der späten 30er Jahre. Die Nachrichten, die nun aus dem Halle der 50er Jahre nach Livland dringen, bereiten Lenz dagegen wenig Freude. 1756

²⁶ Von Lenz' Schriften seien genannt: Gedanken über die Worte Pauli I Cor. I.v.18. von der Ungleichen Aufnahme des Wortes vom Kreutz. Zwey Theile, nebst einer starken und für unsere Zeiten sehr nöthig geachteten Vorrede, worinnen die Kreutz-Theologie der so genannten Herrenhuter, vornemlich aus ihrem XII. Lieder-Anhange und deßen drey Zugaben unpartheyisch und genau geprüft wird, Königsberg, Leipzig 1750; Amor meus crucifixus! Gebete über das Leiden und Sterben Jesu Christi, Königsberg 1756; Evangelische Buß- und Gnadenstimme in 13 Bußpredigten, Königsberg 1756; Kurzer Inbegriff der christlichen Glaubenslehre, für Kinder und junge Leute, Königsberg 1769; Festbüchlein für Kinder und junge Leute, auf besondere Veranlassung herausgegeben, Riga 1781, sowie die Vorrede Von der Stärke des Schriftbeweises für die Lehre von der Genugthuung Christi zu Johann Benjamin Sczibalskys Widerlegung der Scheingründe neuer theologischer Meinungen in Absicht auf die Genugthuung Christi, Riga 1780.

²⁷ Lenz, Gedanken (wie Anm. 26), S. 8, 11.

schreibt er an Gotthilf, dass „itzo aus dem sonst so berühmten Hallischen Pflanzgarten öfters recht dürre Reiser kommen, die weder wahre und moderate Philosophen, noch viel weniger rechtschaffene Theologi, sondern leere Terminologisten sind, die sich auch sogar bey der klugen Welt zum Gespött machen, und kaum eine catechismussässige, viel weniger solide Erkenntniß der Theologia Spiritus haben.“²⁸

Vergegenwärtigt man sich die Situation an Waisenhaus und Theologischer Fakultät am Ende der 30er Jahre, ist davon auszugehen, dass schon Lenz' Studium in eine Zeit des Umbruchs vom Pietismus August Hermann Franckes zu einer der Aufklärung nicht mehr radikal verfeindeten Position gefallen ist.²⁹ Der Wolffianismus hatte sich auch nach der von August Hermann Francke und Joachim Justus Breithaupt durchgesetzten Vertreibung des Philosophen (1723) an der Universität gehalten und schon während der 30er Jahre wieder hörbar artikuliert. Die so genannten Übergangs-Theologen, wie in Jena Johann Franz Budde und in Halle vor allem Siegmund Jacob Baumgarten, der nicht mehr der alten Waisenhaus-Partei angehörte, setzten statt auf Abgrenzung und Konfrontation auf Integration und bereiteten der historisch-kritischen, philologischen Bibelhermeneutik der Neologie und damit der Trennung von wissenschaftlicher Theologie und privater Religion, wie Johann Salomo Semler sie formulieren wird, den Weg. Mag sein, dass Lenz auch Baumgarten meint, sicherlich aber Semler, wenn er 1756 gegen den in Halle „itzo überhand nehmenden Mißbrauch der Philosophie“ wettet und dagegen ein „aus dem Geist der Weißheit und Kraft geflossene[s] Zeugnis [...] der alten Hallischen Väter“ empfiehlt: August Hermann Franckes „Monita pastoralia Theologica“ von 1717.³⁰

8.

Lenz' Kritik am rationalistischen Halle und an einem durch die aufklärerische Theologie zum Moralismus modifizierten, aus seiner Sicht herab gestuften Glauben, der Christus zum Tugendlehrer und „allein zu einer großen menschlichen Person“³¹ degradiere, korrespondiert eine erneute

²⁸ Lenz an Francke, Seßwegen (wie Anm. 3).

²⁹ Ferdinand Josef Schneider, Das geistige Leben von Halle im Zeichen des Endkampfes zwischen Pietismus und Rationalismus, in: Sachsen und Anhalt. Jahrbuch der Landesgeschichtlichen Forschungsstelle für die Provinz Sachsen und für Anhalt, Bd. 14, Magdeburg 1938, S. 137–166; Hermann Bößenecker, Pietismus und Aufklärung. Ihre Begegnung im deutschen Geistesleben des 17. und 18. Jahrhunderts. Eine geistesgeschichtliche Untersuchung, Diss. [masch.], Würzburg 1958; Hans-Georg Kemper, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. 5/I: Aufklärung und Pietismus, Tübingen 1991.

³⁰ Christian Lenz an Gotthilf August Francke (wie Anm. 3).

³¹ Christian David Lenz, Die Stärke des Schriftbeweises für die in unseren Tagen angefochtene Lehre von der Genugthuung Jesu Christi, Königsberg 1780, hier zitiert nach der Ausgabe von 1801, S. 3: „Es ist uns leider bekannt, daß es unsern heutigen Lehrern auf

Hinwendung zum Herrnhutertum. Seit wann Lenz wieder mit den Herrnhutern Kontakt hatte bzw. ob dieser Kontakt überhaupt jemals abgerissen war, ist kaum zu sagen. Der älteste bekannte und unveröffentlichte Brief aus dem Archiv der Brüderunität datiert vom 18./19. Juli 1781³² und ist an Spangenberg gerichtet: „So sehr ich auch itzo mit Briefen und Geschäften überhäuft bin und mich bereits ganz hypochondrisch geschrieben, so kann ich es doch [...] nicht länger meinem Herzen versagen, das schon sehr lange gehegte Verlangen desselben, mit Euer Hochwürden durch ein paar Zeilen in eine genauere Bekanntschaft zu treten, dismal zu erfüllen.“

Wegen der „irrigen Abweichungen“ von dem „Vorbilde der heilsamen Lehre“, heißt es weiter, sei er, Lenz, „Jahre lang mit der Brüdergemeine äußerst unzufrieden“ gewesen. Er fährt fort: „Doch blieben mir einige Glieder derselben deren lauterer Sinn und redliche Liebe zum Heiland ich kannte, [mir] teuer, lieb und werth. Darunter auch besonders Euer Hochwürden.“

Lenz schließt mit der Auskunft, nichts hätte ihn „so sehr von der itzigen Brüder=Unität ihrer Frömmigkeit in der evangelischen Heils=Lehre überzeugt als Euer Hochwürden Idea fidei fratrum.“

Vielleicht hat die Synode von 1775 den entscheidenden Anstoß dazu gegeben, den Kontakt wieder aufzunehmen. Nachdem die Brüdergemeine schon 1764, vier Jahre nach Zinzendorfs Tod, von dessen exaltierter Christozentrik abgerückt war, bekannte sie sich 1775 zu vier „in diesen Zeiten sehr angefochtenen Punkten“: zur Lehre vom Versöhnungsoffer und der Genugtuung Jesu für uns, vom allgemeinen Verderben der Menschen, von der Gottheit Jesu und schließlich zur Lehre vom heiligen Geist und seinen Gnadenwirkungen.³³

Einen Monat zuvor, mit Datum vom 19. Juni 1781, hatte Lenz in seiner Eigenschaft als Superintendent ein „Theologisches Bedencken auf das unterthängste Memorial des Oeselschen Superintendenten Leon[hard] Sam[uel] Swahn“ aufgesetzt.³⁴ Swahn, der von 1750 bis 1784 auf Oesel amtierte, dem Ausgangsort der Herrnhutermission im Baltikum, zeige sich in seinem „Memorial“ – so Lenz – „wieder die itzigen Herrnhuter ganz eingenommen“, „obgleich unsere Evangelisch Lutherische Kirche in unseren Tagen mit weit ärgern Feinden unsers allerheiligsten Glaubens“ zu kämpfen habe: angebliche Religionsverbesserer, die pelagianische und

Kanzeln und Kathedern, desgleichen unter unsern Schriftstellern, zum Theil ansehnliche Männer gebe, welche JESUM Christum nur bloß und allein zu einer großen menschlichen Person machen, die unter einem besondern Einfluß der göttlichen Einwirkung gestanden, und daher der größte Sittenlehrer der Welt und das größte Muster und Beispiel der reinsten Tugend gewesen, auch hiedurch die Welt sehr gebessert habe.“

³² Unitätsarchiv Herrnhut im Folgenden abgekürzt: UA. (unter UA, R. die folgenden Zitate).

³³ Meyer, Zinzendorf (wie Anm. 14), S. 61.

³⁴ UA, R.19.G.a.No.23 (daraus die folgenden Zitate)

socianische antichristliche Lehren verbreiteten. Zudem hätten sich unter Spangenberg die Herrnhuter, deren „Gemein Verfassungen, Chöre und Gebräuche, zum Exempel Fuß Waschen, Loosen u.s.w, [...] man ihnen und ihren eigenen Gemeinen lassen kann“, vor allem in der Lehre „nach des Grafen Zinzendorf Tode in den meisten Stücken gebessert“:

Wenigstens ist die idea fidei fratrum, bloß die Stelle im articulo von der christlichen Kirche, so ihre besondere Gemein Verfassung betroffen, ausgenommen, ein so reines biblisch:dogmatisches Compendium, dass allemahl ein orthodoxer evangelisch Lutherischer Professor darüber die Dogmatik lesen könnte.

Lenz mahnt zu Nachsicht und Toleranz gegenüber den im theologischen Kernbestand geläuterten Herrnhutern und empfiehlt, schon wegen ihrer prominenten Fürsprecher unter den Deutschen („zum theil vornehme, wichtige, vernünftige, und christliche Männer“), die allemal einen Herrnhuter Prediger einem „Neologischen Schwärzer“ vorziehen würden, von Verfolgungen abzusehen. Konventikel allerdings unter Vernachlässigung der Arbeit und „kauderwelsche Sprache“ werden als „schwärmerischer Unfug, strafbare Unordnung und Störung unserer Kirchen Verfassung“ gebrandmarkt, freilich nicht ohne die Hoffnung, dass „solche verirrte Personen [...] durch den Weg einer gründlichen Überzeugung sanftmüthig geheilet“ werden. Lenz verurteilt Swahns „Memorial“ als Zeugnis einer sträflichen Voreingenommenheit und drängt für den Fall, dass der Superintendent die Kirchenvisitation allein vorgenommen habe, auf die zukünftige Beteiligung „ansehnliche[r], weise[r] und unpartheyische[r] Männer“. Anempfohlen wird eine Untersuchung „mit kaltem Blut“, ich zitiere:

1.) ob? von wem? mit wem? auch zu welcher Zeit, ob bey Tage, oder Nacht, ob zur Kirchzeit u.s.w. die debitirten förmlichen conventicula bey Adlichen oder andern Teutschen, und wie sie gehalten worden? Was man darin vorgenommen? Und d[er]g[leichen]. 2.) Ob die Herrnhutischem Emisarii auch andern ihrer Partey gewöhnliche Anstalten z.E. Fuß waschen Looß werfen und so weiter bey Gliedern der evangelischen lutherischen oeselschen Gemeinen exerciren. 3.) Ob? Von wem? Und wohin außer Reichs Geld zur Vermehrung der so genannten Heylands Kasse ausgeschleppt worden. 4.) endlich: In welchen Kirch Spielen und welcher Güter Bauern eigenmächtig Häuser erbaut? – Ob und warum sie auf etliche Meilen weg von einem Ende des Kirchspiels biß ans andre dafür zusammen gelaufen? – Wie es in diesen Conventicul Häusern gehalten worden, und was sie von anfang biß zu Ende dieser Sunden drin gemacht haben? – Ob sie dies zu einer Zeit gethan, da sie ihre und ihrer Herrschaft arbeit vernachlässiget? Ob und warum sie keine andre als ihre geschlossenen Brüder und Schwestern in diesen Versammlungen admittiret? Warum sie drin eine eigene kauderwelsche Sprache gebraucht? Wie diese ge-

lautet, und was sie sich darin verständlich zu machen gesucht? – Ob, wie und warum sie gegen ihre Herrschaft ungehorsam zu werden angefangen?

In einem zweiten, ebenfalls noch unveröffentlichten Brief vom 16./27. Juli 1782,³⁵ gerichtet an den „in unserem allerteuersten und allerwürdigsten Lamm Gottes hochgeschätzte[n], innig geliebte[n] treue[n] Freund und Bruder“ August Gottlieb Spangenberg, bringt Lenz seine Sympathien für die nachzinzendorf'sche Brüdergemeine vertieft zum Ausdruck. Er lobt und segnet den auf der Synode an Spangenberg ergangenen Auftrag, die „Idea fidei fratrum“ (1779) zu schreiben. „Tausend Anstöße sind dadurch bey mir und andern redlich gesinnten Knechten Gottes gehoben“, denn die „Idea“ stelle „das Evangelium in so großer Lauterkeit, Klarheit, Einfalt und doch Gründlichkeit, aber auch in der Kraft seines Geistes“ dar, dass, wie es im „Bedenken“ geheißen hatte, ein Orthodoxer daraus lehren könne. Angeichts gegenwärtiger „Spaltung und Parteygeist“ demonstrierte die „Idea“,

daß doch noch eine ganze evangelische Gemeine lauter und unbefleckt auf dem Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist und auf ihren allerheiligsten Glauben sich erbaute und vest gebleiben wäre: daß diese anitzo noch, bey der allgemeinen corruption ein Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit geblieben, der grossen Wahrheit nemlich und des grossen Geheimnisses der Gottseligkeit: Gott ist geoffenbart im Fleisch p. 1. Tim: III.15.16. Da erst fing ich auch an, in meiner Gesinnung gegen die liebe Gemeine, die vorher schon sehr vorteilhaft geworden, völlig bevestigt zu werden.

Nach reichlich 25 Jahren revoziert das Schreiben die gegenüber Gotthilf August Francke formulierten Vorbehalte des Pastors und des Theologen Lenz. 1782 träumt Lenz nicht mehr von einem Leben unter den hallischen Brüdern, sondern feiert die herzliche, einfältige und kindliche Gemeinschaft der herrnhutischen Heiligen als eine Art Frömmigkeits-Solitär und Leuchtturm des Glaubens, die in Demut, in Armut des Geistes und tiefer Beugung vor Christus lebten und ihrer vormals unter biblischen Redensarten versteckten Werkheiligkeit abgeschworen haben. Lenz' Sehnsucht nach der Brüdergemeine um Spangenberg ist umso stärker und quälender, als er sich, nun schon Superintendent von Livland, ungerechtfertigten Verleumdungen und Anfeindungen ausgesetzt glaubt. Er dankt Spangenberg für dessen Trostworte („O wie süß werden mir die Worte, so Sie mir aus seinem Munde [...] zuriefen: Ich gebiete Dir, daß du getrost und freudig seyest.“), und flehentlich bittet er ihn um dessen „zärtliche[] brüderliche[] Gegenliebe“ im Kampf gegen die „Feinde des Kreuzes Christi“, darunter vor allem die „Neologen“, die von Kanzeln und Kathedern ein Antichristentum und

³⁵ UA, R.3.B.16.16 (daraus die folgenden Zitate).

den Atheismus lehrten. Theologisch sieht Lenz keine Differenzen oder Spannungen zum Spangenberg und zur Brüdergemeinde der „Idea“. „Wir stehen vor dem Herrn“, schreibt Lenz, „als einer im Leibe, Sie in der evangelisch-mährischen und ich in der evangelisch-lutherischen Kirche, die nicht im Lehrgrunde, sondern nur in der Verfassung verschieden sind, welches keinen Einfluß in die Einigkeit des Glaubens hat.“ Bei dieser „Erklärung unseres gemeinschaftlichen Grundes soll es ewig bleiben“. Die Klagen über die Neologen in Rechnung gestellt, dürfte es sich bei diesem von Lenz formulierten Schulterschluss von Lutherischer Orthodoxie à la Lenz und Herrnhutertum Spangenberg'scher Prägung auch, d.h. ausdrücklich nicht ausschließlich, um ein Angebot zu einer strategischen Frontenbildung gehandelt haben, die den Glauben vor Rationalisierung und Moralisierung bewahren wollte. Abschließend notiert er zu seinem wechselhaften Verhältnis zu den Herrnhutern:

Vergeben Sie mir, Herzensbruder! und vergessen Sie auf ewig meine vorige Widrigkeit [die nicht] gegen manche mir immer teuer gebliebene Brüder ihrer Gemeinde [ging], sondern gegen manche ausgebrochene Irrungen, so aus Ihrer Sache entstanden. Ich weiß nicht, ob ich Ihnen nicht schon im vorigen Jahr den mir ewig unvergeßlichen Ausdruck des teuren Müllers, der itzo Prediger in Herrnhut ist, gemeldet habe, da er sagte: Die Kinder haben ihre Töpel-Jahre, solche haben auch neue Gemeinen. So gings auch uns. Aber wir nähern uns immer mehr der Männlichkeit. Es ist Gnade, wenn man erst aus der Erfahrung den Gang des Heilands mit seinen Gemeinen lernt, da es oft durch Holzwege, viel Irrungen und Anstöße geht, endlich aber er doch Ausgänge findet, daß man sieht, sein Volk sey wieder auf den Weg gebracht, worauf auch die Thoren nicht irren mögen.³⁶

Im Rückblick auf das Tagebuch kann man die von Lenz zitierten Worte des Predigers Müller auch als nachgetragene Selbst-Reflexion verstehen. Mag sein, dass Superintendent Lenz seine frühe Affinität zum frühen, „blut- und wundenseligen“, erlösungsgewissen Herrnhutertum Zinzendorfs den „Töpel-Jahren“ seines Lebens zurechnet. In der gemilderten Form Spangenberg's schien ihm aber das Herrnhutertum für seinen baltischen Wirkungskreis ein sicherer Verbündeter im Kampf gegen die fortschreitende Rationalisierung der Theologie und die Moralisierung des Glaubens gewesen sein.³⁷

Anlässlich des 86. Geburtstags von Spangenberg, der sich offensichtlich einer blendenden Gesundheit erfreuen durfte, übermittelt Lenz (in einem

³⁶ UA, R.3.B.16.16,17.

³⁷ Schnaak, Profil (wie Anm. 4), S. 17: „Sein Kampf galt nunmehr [nach dem Kontakt zu Spangenberg, d. Vf.] einzig und allein den Rationalisten, die er als eigentlichen Feind des Christentums ausgemacht hatte.“

dritten bislang unveröffentlichten Schreiben vom 24. Juli/4. August 1790), nicht ohne über eigenes Leiden zu klagen (seinen Körper nennt er einen „heissen Schmelztiegel von Schmerzen und Martern“) und sein arbeitsbedingtes „Still-schweigen[] und [die] Verborgtheit in der Kreuzeswüste“ zu entschuldigen, neben den üblichen Glückwünschen seine „Ehrerbietigkeit und kindliche Liebe“: „Auch bin ich mit Ihrer lieben Kreuzgemeinde als ein kirchlicher Mitgenöß am Reich, an der Geduld Jesu und an Trübsal, im Geist der Bruderliebe immer vereinigt geblieben und werde es bleiben, so lange ich ein Glied am Haupte bin.“

Von Halle und dem hallischen Pietismus ist in diesen späten Zeugnissen keine Rede mehr, wie auch in Halle selbst – am Ende des 18. Jahrhunderts – der Pietismus eines August Hermann Francke, diese unstatthafte Personalisierung sei erlaubt, bereits zu einer Archivalie, zu einem Gegenstand der Erinnerung abgestorben war.

Herrnhut – Halle Kontroverse in Livland: Zur Frage des Radikalismus der Brüdergemeine

von Iveta Leitane

Es ist für mich eine große Ehre, heute an diesem historischen Ort und zu euch allen sprechen zu dürfen. Princeton liegt zwar von Herrnhut weit entfernt, dennoch sind die Aktivitäten der Brüdergemeine im naheliegenden Pennsylvania gut bekannt. Mag das für das Ausmaß dieser religiösen Bewegung zeugen, ist aber meine heutige Rede natürlich Livland gewidmet. Die Reflexion über die Bedeutung der Brüdergemeine für die lettische Literatur und Kultur insgesamt beginnt erst in allerletzter Zeit Wissenschaftler in Lettland zu beschäftigen und wird sich hoffentlich in Zukunft zu einem historischen Bewusstsein lettischer Eliten festigen. Die Breite des Themas, die Verbindung mit dem Feld sozialwissenschaftlicher und theologischer Begrifflichkeit, sowie die genaue Fassung der für dieses Bewusstsein erforderlichen Methodik liegt noch im Unklaren. Nicht zuletzt soll diese Tagung dazu beitragen, diese Fragen erst zu stellen und zu diskutieren.

Erlauben Sie mir heute, Einiges zu der von mir gestellten Frage zu kommentieren. Diese Frage selbst klingt aber eher ungewöhnlich. Erstens, es ist zu wenig über die theologischen Auseinandersetzungen in Livland bekannt, um eine Kontroverse in unserer Region – in diesem Fall zwischen dem Hallischen Pietismus und der Brüdergemeine – auf Anhieb rekonstruieren zu können. Zweitens, man sollte in diesem Fall nicht nur die Gelehrten-Diskussionen, sondern auch ‚volksreligiöse‘ und ‚volkssoziale‘ Vorstellungen zum Forschungsgegenstand machen, was eine eingehende Betrachtung der Mentalität und des Volksbewusstseins erfordern würde. Diesem Unternehmen steht generell die Überzeugung entgegen, dass das ‚Volk‘ zu dieser Zeit über gar keine Theologie, es sei denn eine synkretistische, verfügte, und umso weniger könnte das für den theoriefeindlichen Zinzendorf’schen Pietismus gelten, der außerdem noch die eigenen theologischen Ansätze und Praxen im Laufe der Zeit änderte. Das Ungewöhnliche liegt noch in viel erheblicherem Ausmaß im hier angesprochenen Radikalismus. Nicht zuletzt deshalb, weil diesem grundsätzlich ein pejorativer Sinn anhaftet, sowohl in unserem, als auch im mitteleuropäischen Gebrauch. Doch lassen sie mich ein wenig meinen Zugang rechtfertigen und zu meinen Überlegungen übergehen.

‚Radikalismus‘ wurde dem Zinzendorf’schen Pietismus oder der Brüdergemeine seitens der europäischen Wissenschaft nie zugeschrieben. Obwohl

der Begriff ‚Radikalismus‘ durchaus gebraucht wurde (in diesem Zusammenhang wurde der Begriff ‚radikaler Pietismus‘ geprägt),¹ hat man damit eher Separatismus (David Ensign Chauncey)², institutionelle Politik (so verfahren Autoren wie Hans Schneider und Johannes Wallmann)³, Mystik (David Ensign Chauncey) oder Genderpolitik (Aaron Fogleman, Willi Temme)⁴ verstanden. Es ist in Deutschland eher üblich, wie das Dietrich Mayer tut, die radikalen Pietisten von der Brüdergemeinde grundsätzlich zu unterscheiden. Der amerikanische Gebrauch favorisierte dagegen stark den Begriff des ‚Radikalismus‘ (Aaron Fogleman ist hier zu nennen)⁵, da die radikalen evangelikalen Bewegungen in den USA unter Bedingungen der institutionellen Schwäche der Kirche eine viel entscheidendere Herausforderung für die gesellschaftliche und konfessionelle Ordnung darstellten als das in Europa der Fall sein konnte, wo die Herrschaftsbeziehungen viel stabiler waren. Die Herrnhuter wurden dabei für die allerradikalsten gehalten. Der Begriff des ‚Radikalismus‘ wurde also benötigt, um die Bedeutsamkeit der religiösen Begriffe und Vorstellungen für die soziale Ordnung, die sie wesentlich prägten, hervortreten zu lassen. Immer, wenn die existierende soziale Ordnung und sozial-politisches Verhalten tangiert werden, ist es möglich oder geboten, von einem Radikalismus zu sprechen. Fast immer folgte auf einen so gefassten Radikalismus eine Gegenreaktion im Rahmen der existierenden Ordnung mit den dazugehörigen Verhaltensnormen.

Es ist also vor allem an den gesellschaftskritischen Impetus der Herrnhuter zu denken. Die Kritik an Kirche und Gesellschaft, die in Herrnhuter Kreisen verbreitet war, ist allzu gut bekannt.⁶ In diesem Zu-

¹ Diesen Begriff verwendeten Albrecht Ritschl, Paul Wernle, Hilding Pleijel, Emmanuel Hirsch, Johannes Wallmann, Dietrich Mayer, Hans Schneider, um nur die wichtigsten zu nennen.

² David Ensign Chauncey, *Radical German Pietism (c. 1675 – c.1750)*, Dissertation, Boston University Graduate School, Microform, 1955, S. 13f.

³ Hans Schneider, *Der radikale Pietismus in der neueren Forschung*, in: *Pietismus und Neuzeit* 8 (1982), 9 (1983); Johannes Wallmann, *Der Pietismus*, Goettingen 1995.

⁴ Aaron Spencer Fogleman, *Jesus is female. Moravians and the challenge of radical religion in early America*, Philadelphia 2007; Willi Temme, *Krise der Leiblichkeit. Die Sozietät der Mutter-Eva (Buttlarsche Rotte) und der radikale Pietismus um 1700*, Goettingen 1998.

Den theologischen Hintergrund dafür sieht Fogleman in der ‚gnostischen‘ Emphase der femininen Qualitäten Gottes, die im Radikalpietismus vollbracht sei und verweist auf Werke von Verena Wodtke, Ruth Albrecht, Thomas Schipflinger und Gerhard Beyreuther.

⁵ Fogleman, *Jesus* (wie Anm. 4).

⁶ Chauncey schlägt vor, diese Kritik, die durchaus die Radikalen auszeichnet, als „positive thought-pattern“ und sogar als „unifying system“ (Chauncey, *Pietism* (wie Anm. 2), S. 15), „reasonably coherent whole“ (Ebd., S. 16), und „essential unity“ (Ebd.) zu sehen, was von Erforschern des Pietismus noch immer zu selten versucht worden sei (Ebd., S. 17). Er meint, diese Einheit im umgewandelten Bohemismus sehen zu können. Chauncey hofft damit, den Kerngedanken in „ideas of Radical Pietism“ (Ebd., S. 16) identifiziert zu haben.

sammenhang ist es aber entscheidend, dass diese Kritik bereits in den Biografien der Brüder einen wichtigen gemeinsamen Zug darstellt,⁷ und also eine Begleiterscheinung der Individualisierung ausmacht. Somit gelange ich in die Nähe der bekannten Definition des Radikalismus bei Max Weber, die die Individualisierung und alternative, nicht familiäre Organisationsformen zu dessen Konstitutionsbedingungen zählte. Auf den Zug einer erbitterten Isolation (von der Kirche) bzw. einer Opposition zu dieser in Biografien aus dem Umkreis der Brüdergemeinde und somit indirekt auf den Typus des ‚vagabundierenden Gelehrten‘ hat bereits Aleksejs Apinis hingewiesen.⁸ Nicht zufällig hat er einen Proto-Renaissance-Geist im Umkreis der Brüdergemeinde feststellen können,⁹ womit vor allem Mobilität, emotionale Überspanntheit und Introspektion gemeint war. Auch die Prophetenrolle, die die deutschen Brüder im livländischen Herrnhutertum zugeschrieben bekamen, stützt die These der Auserwähltheit eines bestimmten Typus, der die ‚neue Ordnung‘ (welche nun, kann durchaus noch offen bleiben) zu etablieren sucht und somit eine Vorbedingung eines möglichen Radikalismus darstellt.¹⁰

Die (oftmals anonyme) Gemeindegeschichtsschreibung der Herrnhuter ist ebenfalls vorrangig eine Darstellung gespannter Beziehungen mit der lutherischen Kirche. Das starke Ressentiment bedient sich teilweise abwertender Epitheta biblischen Ursprungs, bleibt aber im Rahmen der von der Brüdergemeinde üblicherweise benutzten Sprache des ‚militans christi‘: ‚Schmeichler‘, ‚Verleumder‘ (Psalm 140, Sprüche 11, 20, 26), ‚listige Schnüffler (glūnētājs)‘, ‚Wächter‘, ‚Pharisäer‘, ‚listige Spione‘, ‚Satans Dienstarbeiter‘, ‚Judas Brüder‘. Die Kirchenkritik gehörte zu dem Gemeingut der Brüdergemeinde und ermöglichte außerdem die Selbstdefinition der Bewegung. Da aber das Spektrum der pietistischen Kritik der Kirche allgemein gesehen durchaus weichere Formen annehmen konnte, wie das zum Beispiel im Württembergischen Pietismus der Fall war,¹¹ kann unser Fall zweifelsohne als ‚radikal‘ bezeichnet werden. Dass aber militante Weltansicht und entsprechende Sprache leicht radikale politische Grundhaltung

⁷ Chauncey betont, dass „the peculiar principles of [this] individual or group were actually those of a larger movement“ (Ebd., S. 15), was die biografische Forschung auf relevante politische Forschung hin stark aufwertet.

⁸ Aleksejs Apinis, *Neprasot atļauju...* [Ohne um Erlaubnis zu bitten...], Rīga 1988, S. 51ff.

⁹ Ebd., S. 35.

¹⁰ Herrnhuts Sendboten wurden als Heilige und Propheten betrachtet, die lutherischen Geistlichen dagegen als „bloße Beamte der weltlichen Obrigkeit.“ (Julius Eckardt, *Livland im achtzehnten Jahrhundert*, Leipzig 1876, 223f.). Siehe auch: Michael Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of radical Politics*, Cambridge, MA 1965, S. 319.

¹¹ Chauncey: „Pietism became naturalized within the state church of Wuertemberg.“ (Chauncey, *Pietism* (wie Anm. 2), S. 13)

prägen konnten, ist alleine aus der Geschichte des Calvinismus gut bekannt, und der ‚permanente Krieg‘ war der wichtigste Mythos des puritanischen Radikalismus insgesamt.¹² Eine zur (Selbst-) Mobilisierung aufrufende kämpferische Weltsicht konnte nicht nur nationalistische Ideologien, sondern auch weitere politische Ideologien unterfüttern,¹³ was auch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Fall war.

Doch was sind die Schlüsselworte für die angesprochene Kontroverse? Hier will ich nicht auf die theologischen Differenzen eingehen. Es heißt, dass die Hallische Theologie einen größeren Wert auf die Bußpraxis legte und zu einer inneren Reinigung aufforderte. Könnte das noch das Gemeinsame mit dem Zinzendorfschen Pietismus ausmachen,¹⁴ ist die Rolle der Freude im ersten Fall unterbetont. Aber wichtiger ist hier etwas anderes. Diese Unterschiede liegen zum großen Teil in Begriffen wie ‚soziale Ordnung‘ und ‚Hierarchie‘, die der Hallische Pietismus, wenn nicht ursprünglich, so doch in relevanter Weise für unsere Phase vertreten hat.¹⁵ Halle repräsentierte nämlich in dieser späten Phase eine Angleichung an die lutherische Sozialordnung und den Patriarchalismus, der die Frau aus dem öffentlichen Leben verdrängte, wogegen die Reaktion gegen die gesellschaftliche Ordnung und gegen die kirchliche Ordnung eine alternative, mit femininen Akzenten versehene Ordnung beschwor, die nicht nur die soziale Rolle und die spirituelle Bedeutung der Frau aufwertete und einen viel ausgeprägteren Aktivismus der Frauen zutage förderte (sogenannte ‚symbolische Rehabilitation der Frau‘), sondern dieser Rolle auch eine anti-herrschaftliche Symbolik beilegte. Es gehört zum allgemeinen Konsens, dass, während sich die Wirkung des Hallischen Pietismus in höheren Schichten der livländischen Gesellschaft ausbreitete, das Herrnhutertum Echo in den unteren Schichten fand, und die doktrinalen Differenzen sich schnell in soziale verwandelten. In der Tat hatte der Hallische Pietismus in Livland enge Beziehungen zum einflussreichen deutschen Adelsstand, doch auch der missionarische Enthusiasmus dieser Schicht vermochte die Spiritualität der Brüdergemeinde bedeutend zu prägen. Das verbietet uns, die Kontroverse allzu vereinfachend zu sehen.

¹² Walzer, *Revolution* (wie Anm. 10), S. 290.

¹³ Vgl. Paul Bagguley, *Middle Class Radicalism Revisited*, in T. Butler and M. Savage, *Social Change and the Middle Classes*, London 1995; Patricia Hollis, *The Pauper Press. A Study in Working-Class Radicalism of the 1830s*, London 1970; David G. Wright, *Popular Radicalism. The Working Class Experience 1780–1880*, London 1988.

¹⁴ Chauncey: “There was to be not artificial distinction made between justification and sanctification. One must strive continually for holiness – even for perfection.” (Chauncey, *Pietism*, (wie Anm. 2), S. 20).

¹⁵ Chauncey: “Halle ... became the center of churchly Pietism in Northern Lutheran Germany.” (Ebd., S. 13).

Also, die feminine Vorstellung vom Heiligen Geist als der Mutter (Zinzendorfs Predigt von 1746 „Vom Mutteramte des Heiligen Geistes“)¹⁶ hat sich die Livländische Brüdergemeine in vollem Maße angeeignet und die Ordnungen innerhalb der Gemeine wurden dadurch geprägt.¹⁷ Dadurch hat die symbolische Rolle der Mutter eine sehr starke religiöse Bedeutung bekommen, und von dieser Bedeutung zehrten unzählige literarische Werke verschiedener Genres auch nach dem Nachlassen der Brüdergemeine-Bewegung im 19. und 20. Jahrhundert. In diesem Prozess ist vieles noch unklar, insbesondere ist die Fusion mit volksreligiösen Vorstellungen noch genauer zu verfolgen. Aber es kann nicht übersehen werden, dass die durch die Brüdergemeine bedingte spirituelle Aufwertung der Mutter bei weitem die konkurrierenden volksreligiösen und chthonischen Vorstellungen zurückzudrängen vermochte. Auch hierbei konnte man mit starken bzw. radikalen Gegenreaktionen rechnen.

Welchen Sinn hat diese Rede vom Radikalismus der Brüdergemeine? Welches erklärende Potenzial bringt sie mit sich? Kann man sie in eine politische Fragestellung oder in die Debatte um den Säkularismus einordnen? Lassen Sie mich auch hier nur einige Überlegungen streifen. Erstens, die Verbindung der Herrnhuter Pietisten in Livland mit der sozialen Protestbewegung ist gut bekannt (Kikula Jekabs u.a.). Den Radikalismus der Brüdergemeine im 19. Jahrhundert absorbierte die nationalistische Ideologie, die sowohl das Anti-Kirchentum der Herrnhuter, als auch den Impuls der sozialen Reform übernahm. Obwohl man heute weiß, dass diese Ideologie in der Tat in Gegenden der Verbreitung der Brüdergemeine ihre Träger hatte,¹⁸ ist bis jetzt nicht klar, wie die wirkliche Verbindung zwischen beiden unterschiedlichen Bewegungen aufzufassen ist.¹⁹ Man kann in diesem Fall

¹⁶ Insbesondere aber 2175 Hymne12 Appendix addenda: „Das nennet er sein Ehemahl,/ ist Herrschaft der naturen,/ die frau der geister ohne zahl,/ und aller creaturen:/ Gott seinen Vater gibt er an/ als ihren Vater, sich als Mann, den heiligen Geist/ als Mutter“ (Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Christliches Gesang-Buch der Evangelischen Brueder-Gemeinen, 1741, in: Erich Beyreuther, Gerhard Meyer (Hrsg.), Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Materialien und Dokumente, Serie 4, Bd. 3, Teile 1–3, Hildesheim 1981). Mit Gott ist hier Jesus gemeint.

¹⁷ Chauncey zählt zu den radikalen Ideen die umgedeutete Böhmisches Vorstellung von Gott in der Form der himmlischen Weisheit (Sophia). (Chauncey, Pietism, (wie Anm. 2), S. 19). Siehe dazu auch: Iveta Leitane, Die Brüdergemeine in Livland als geistesgeschichtliche Vorbereitung des Erwachens? Forschungsgegenstand und Perspektiven, in: Yvonne Luven (Hrsg.), Das nationale Erwachen im Baltikum, Lüneburg 2009 zu Haralds Biezais, Die Hauptgöttinnen der alten Letten, Uppsala 1955.

¹⁸ Gvido Straube, Latvijas brāļu draudzes diārijs [Das Tagebuch der lettischen Brüdergemeine], Riga 2000.

¹⁹ Andererseits spricht man vom Radikalismus in der frühen Moderne, womit man „revolution as a political phenomenon and radical ideology“ meint, diese nun als eng mit dem Entstehen des modernen Staates verbunden (Walzer, Revolution (wie Anm. 10), S. 1).

den Begriff der ‚Substitution‘ vorschlagen, um den pietistischen Impuls in der sozialen Emanzipation erkennbar zu machen. Die überstarke Betonung der Metapher bei Zinzendorf, der damit die doktrinale Überspannung einiger seiner Neubildungen auszugleichen suchte, lässt sich in diesem Fall in vielen Entsprechungen in der metaphorischen Ausstattung der lettischen Nationalbewegung wiederfinden. Diese konnte aber (das können wir in Anlehnung an Max Weber vermuten) wesentlich von der (von traditionellen Bindungen) freigesetzten Person getragen werden, die das Herrnhutertum auf direkte und indirekte Weise hervorbrachte. Dass diese Person die Ziele und Mittel dabei umdeuten konnte, sodass nationalistische Erwägungen Oberhand bekamen, liegt ganz im Geiste des neuzeitlichen Radikalismus, wie diesen der deutsche Soziologe verstanden hat.

Andererseits ist auf die Präsenz der Religion in der Kultur zu verweisen, die heutzutage unterschiedlich bewertet wird. In dieser Sicht ließe sich von der Präsenz des Herrnhutertums in der lettischen Kultur reden. Die laufende Debatte ist mit der von Jürgen Habermas vollbrachten Aktualisierung dieses Themas verbunden. Es wird ihm öfters aus dem religiösen, bzw. konfessionellen Lager vorgeworfen, dass er die ‚Religion‘ in die ‚Kultur‘ vertrieben habe, dass er die Religion *nur* in der Kultur sehe. Dies entspricht der genauen Position des berühmten Philosophen nicht ganz, der selbst mehrfach auf die Bedeutsamkeit, Kreativität und genuine normative Kraft der religiösen Gruppen verwiesen hat. Die Fragestellung ‚Religion in der Kultur‘ bzw. ‚Religion in der Literatur‘ soll weder den Tod der Religion gutheißen, noch die ‚kulturellen‘ Formen über die ‚religiösen‘ stellen, sondern die Möglichkeit eröffnen, das Religiöse auch in säkularen Formen aufzuspüren und sich mit der Religion durchgehend zu beschäftigen. Das Argument, dass solche Beschäftigung gegenüber einer genuin kirchlichen bzw. religiösen Praxis ungenügend ist, ist eher ein Kurzschluss. Diese Entscheidung erlaubt uns den kulturellen Transfer bzw. die kulturelle Mediation/Vermittlung des religiösen Radikalismus vielseitiger zu fassen. Nur einige Beispiele.

Das Herrnhutertum wird in den lettischen Geisteswissenschaften nicht dem Pietismus zugeordnet,²⁰ sondern diesem gegenübergestellt. Das Herrnhutertum wird dabei als ‚Praxis‘ gegenüber der ‚Theorie‘ und der ‚Doktrin‘ wahrgenommen. Dies ist aber paradoxerweise ein Reflex genau der Rhetorik des Herrnhutertums,²¹ eine Art ‚unendlicher‘ Negation, voll-

²⁰ Hinter oben genannter Sicht mag Ritschls Klassifikation stehen, der nur in der Hallischen Ausprägung dieser Bewegung den eigentlichen Pietismus sah (Albrecht Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, 3 Bände, Bonn 1880–1886). Dagegen stellvertretend Chauncey: “The Moravian Brethren of Count Zinzendorf were also substantially Pietist” (Chauncey, *Pietism* (wie Anm. 2, S. 13).

²¹ Die Brüder bezeichneten sich nicht als Pietisten, sondern eben als “Brüder” (Ebd., 16).

bracht in Bezug auf die Institutionalisierung und Doktrinalisierung der Wissenschaften, diesmal aber in den Humanwissenschaften selber. Wenn Sie so wollen, ist auch dies ein Radikalismus Herrnhuter Provenienz.

Der Pietismus im Allgemeinen hat der Sünde einen entschiedenen Kampf angesagt. Dies konnte auch in der Form der kollektiven Disziplin und Wachsamkeit Ausdruck finden. Der puritanische Individualismus war keineswegs mit „respect for privacy“ verträglich.²² Die allgemeine Wahrnehmung war die, dass man die äußere Welt von Chaos und Verbrechen überwältigt sah, so dass enorme Energien gerade in kollektive Mobilisierung eingesetzt wurden.²³ Die Repressionen konnten die Form der gegenseitigen Kontrolle, einer neuen politischen Disziplin, annehmen, die letztlich die Individualisierung hemmten und die so bedeutsame Idee der Sünde in eine der ‚politischen bzw. sozialen Unordnung‘ umdeuteten und damit säkularisierten. Dieser Prozess konnte sowohl verschiedene radikale politische Bewegungen befördern, als auch jede liberale Ordnung mit ihrer ‚unsichtbaren Selbstkontrolle‘ und ‚respect for privacy‘ bedrohen, und das in allen nachfolgenden Übergangszeiten bis zum ‚dritten Erwachen‘ hinein.

Ein anderes Beispiel. Was ist die Legitimation des liturgischen Gesangs in Zinzendorfs Pietismus? Das Medium des Gesangs wurde als sakralisierende Kraft im lettischen nationalen Erwachen verselbstständigt. Doch dies geht auf die Liturgie des Pietismus eines Zinzendorfs zurück, der selbst tausende Lieder verfasste. Das lettische Volkslied mit den Anfangszeilen „Singend wurde ich geboren, Singend wuchs ich auf/ Singend habe ich mein Leben verbracht“ („Dziedot dzimu, dziedot augu,/ Dziedot mūžu nodzīvoju“), ist in Lettland sprichwörtlich geworden und wird gerne als wichtigstes Merkmal des Letten, als sein Habitus, gesehen, dem darüber hinaus eine wichtige Rolle in der Generierung des Einheitsbewusstseins des Volkes zukommt. Die übrigen zwei Zeilen des vierzeiligen Verses, die selten zitiert werden und heute einer Mehrheit gar nicht mehr bekannt sind, lauten: „Singend habe ich den Tod erblickt/ Im Gärtlein des Paradieses“ (Oder: „Singend wurde ich eingeführt/ In das Gärtlein des Paradieses“). Es geht ohne Zweifel um nichts anderes als um praktiziertes Herrnhutertum, die Liturgie der Brüdergemeine, die unzähligen Singstunden, die das gesamte Leben der Brüder/Geschwister begleiten und um die seit langem erwünschte ‚Heimfahrt‘ (Tod). Aufgeschrieben wurde das Lied in Berzaune, Vecbebri, Lubana und Jaunbilska (an Valka). Alle diese Orte liegen in Livland, im Verbreitungsgebiet des Herrnhutertums.

Wenn man sich heute über den fehlenden rationalen Geist im öffentlichen Leben in Lettland beklagt oder die allzuschnelle ‚singende‘ Vorwegnahme politischer Lösungen bzw. Entscheidungen ge-

²² Walzer, *Revolution* (wie Anm. 10), S. 301.

²³ Ebd., S. 392.

feiert sieht (hier sind die ‚singenden‘ Protestaktionen gemeint), wo keine realen da sind, begegnet man ebenfalls diesem Radikalismus, nun aber von der Seite der nicht beendeten Aufklärung. Die vom Herrnhutertum einst geförderte Aktivität der Frauen in der Gemeinde und im öffentlichen Leben wird heute andererseits von der Lettischen Lutherischen Kirche durch die Abschaffung der Frauenordination radikal in Frage gestellt. Das ist nun die Reaktion von der Seite des orthodoxen Luthertums. Der Radikalismus der Brüdergemeine hat aber die Bedingungen dafür geschaffen, dass wir *das* heute als ‚radikal‘ bewerten.

Iveta Leitane, Controversy of Halle-based pietism and Herrnhut-based pietism in Latvia: once again about the radicalism of Moravian Church

An appropriate assessment of Moravian Church in the history of pietism in Latvia is a difficult undertaking. One can speak of radical pietism more generally whose implication was the social radicalism. The most radical pietist group were the Moravians while their opponents - pietists from Halle remained moderate. The Hallensians promoted the pietist ideal of a church that became more involved in reforming individual and public life in all aspects. The Moravians were radically critical to the Lutheran church and its functionaries, and developed a very critical stance to the status-quo-society. It is assumed: The influence of Halle-based pietism remained largely confined to the upper strata of Baltic society, whereas the Moravians took root in the lower strata, doctrinal differences soon transforming into social ones. True enough, Halle-based pietism in Livonia had close connections to influential German nobility, but the missionary zeal of this nobility also actively affected the innovative spirituality of the Moravians themselves. The evolution of the Moravian Church in the Livonia of the 19th century displayed a tendency that reminded of the Halle scenario in Germany, namely emphasis on patriarchy (more patriarchal religious and social order), doctrine and maintaining the proper boundaries of Lutheranism as soon as relevant persons could work in Lutheran congregations. The radicalism of the Moravians survived in both: socio-political criticism and a scientific paradigm which does not subordinate herrnhutism to pietism; it rather emphasized juxtaposition of herrnhutism to pietism as juxtaposition of practice to theory and doctrine. The image of herrnhutism in research is in fact a reflex of herrnhutism rhetoric, the petic ‘infinite’ negation with respect to institutionalizing and doctrinalizing.

Die Mädchenanstalt zu Neuwelke in Livland 1814–1851

Dargestellt anhand der Quellen im Unitätsarchiv

von Claudia Mai

1. Die Brüdergemeinde in Livland, ihr Diaspora- und Erziehungswerk

Zu Anfang sollen ein paar wenige allgemeine Bemerkungen zur Brüdergemeinde und ihrer Diaspora- und Erziehungsarbeit in Livland stehen, die sich im Wesentlichen aus der grundlegenden wissenschaftlichen Arbeit von Guntram Philipp¹ aus dem Jahr 1974 schöpfen.

Nach ersten Kontakten der Herrnhuter 1729, reiste Zinzendorf persönlich nach Livland, wo er mit seiner charismatischen Predigt großen Anklang unter den Esten und Letten fand. Sogleich plante er eine Herrnhuter Arbeit in Livland, der Grundstein des sogenannten ‚Livländischen Werkes‘.

Das ‚Livländische Werk‘, das sich schnell vor allem in Estland und Livland ausbreitete, stellt eine Form der sogenannten ‚Diasporaarbeit‘ der Brüdergemeinde dar. Zinzendorfs damit verbundene Idee war, den Glauben an den gekreuzigten Heiland in allen Konfessionen zu fördern, brüderliche Seelsorge zu üben und in Gemeinschaft zu leben. Dabei war eine wichtige Forderung Zinzendorfs, dass die Mitglieder des jeweiligen Volkes weitestgehend selbst den Verkündigungsdienst als Laienpriester übernehmen sollten. Angeleitet wurde die Arbeit durch wenige deutsche Diasporaarbeiter, an deren Spitze der Vorsteher stand.

Die Diasporaarbeit der Herrnhuter im Baltikum breitete sich mit ihrer gefühlsbetonten Frömmigkeit, ihrer Sing- und Liedtradition, der aktiven Rolle der Laien und ihrer vertrauensvollen Seelsorgetätigkeit schnell aus. Die Herrnhuter riefen aber auch Widerstand hervor und wurden zeitweise verboten, sodass sie ihre Tätigkeit im Stillen fortsetzten. Das Livländische Werk wuchs im 18. und in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts an. Dann aber wurden die Herrnhuter mehr und mehr unter Druck gesetzt. Zum einen fanden sie von obrigkeitlicher Seite keine Unterstützung mehr. Zum anderen machte die Lutherische Kirche gegen die Herrnhuter und insbesondere gegen ihr Laienpriestertum Front. Sie sahen darin die besondere Stellung des geistlichen Amtes gefährdet. Auf den lutherischen Synoden in den 1830er Jahren wurden die Herrnhuter scharf angegriffen.

¹ Guntram Philipp, Die Wirksamkeit der Herrnhuter Brüdergemeinde unter den Esten und Letten zur Zeit der Bauernbefreiung (Vom Ausgang des 18. bis über die Mitte des 19. Jhs.), Köln/Wien 1974 (Forschungen zur Internationalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 5).

Verbunden mit den Beschlüssen der brüderischen Synode von 1857 (vgl. hierzu den Aufsatz von Dietrich Meyer) wurde die Arbeit der Brüder im Baltikum nun in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stetig zurückgedrängt. Als 1905 per Toleranzedikt Religionsfreiheit gewährt wurde, waren von den einst so zahlreichen Posten in Livland unter dem obrigkeitlichen und kirchlichen Druck nur zwei brüderische Stützpunkte in Riga und Dorpat (heute Tartu) übrig geblieben, die Herrnhuter waren nur noch ein Rest einer kleinen Religionsgemeinschaft. Nach 1990 konnte die Brüdergemeine erneut mit einer Arbeit in Lettland beginnen.

Doch zurück ins 18. und 19. Jahrhundert. Eng verbunden mit der Diasporatätigkeit war die Erziehungsarbeit der Herrnhuter. In Livland hatte die Brüdergemeine ihren entscheidenden Rückhalt unter den adligen Rittergutsbesitzern. Von diesen konnten nur die Wohlhabendsten ihre Kinder auf die vielversprechenden ausländischen Schulen geben. Zahlreiche Söhne baltischer Adliger besuchten beispielsweise die Brüdergemeinschulen in Neuwied/Rhein und das Adelspädagogium in Uhyst/Spree. Bereits nach 1764, nachdem die Zarin Katharina II. den Herrnhutern Glaubens- und Gewissensfreiheit in Russland gewährt hatte, hatten die Herrnhuter Überlegungen zur Einrichtung einer Erziehungsanstalt in Livland angestellt, die aber nicht zur Ausführung kamen.

Erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts kam es zur Gründung zweier kleiner brüderischer Privatschulen in Livland (auf dem Gebiet des heutigen Lettland). Das war zum einen die Knabenanstalt in Lindheim, die ca. 1816 gegründet und später in eine Mädchenanstalt umgewandelt wurde.² Und das war zum anderen die hier zu betrachtende Mädchenanstalt in Neuwelke, die bereits 1814 entstand.

2. Die Geschichte der Mädchenanstalt zu Neuwelke in Livland 1814–1851

2.1. Literatur- und Quellenbericht

Das Mädcheninstitut in Neuwelke fand in der Literatur nur wenig Beachtung.³ So wird die Anstalt in einem kurzen Überblick über Beginn,

² Paul Schippang, Das Mädcheninstitut zu Lindheim in Livland, in: Herrnhut. Allgemeine Nachrichten aus der Brüdergemeine IX (1876), Nr. 7 vom 12. Februar, Neusalz a.D. 1876 sowie ein Briefwechsel mit Anstaltsplan, Jahresberichten und -rechnungen mit der Lindheimer Anstalt: UA, R.19.G.aa.21.

³ Dagegen spielt das Mädcheninstitut in Neuwelke eine gewisse Rolle in der Doppelgängerforschung, nachdem basierend auf Owen (1860), Aksákov (1890) ein Doppelgängerphänomen beschrieben, dass sich 1845–1846 an der Erziehungseinrichtung in Neuwelke im Zusammenhang einer Mademoiselle Sagée ereignet haben soll und das in zahlreichen parapsychologischen Studien bis heute aufgegriffen wird. Die Hinweise auf diese Rezeptionsgeschichte Neuwelkes erhielt ich von Gerd H. Hövelmann.

Verlauf und Ende in einem Aufsatz von Paul Schippang von 1878 erwähnt.⁴ Einhundert Jahre später ordnete Guntram Philipp 1974 die Mädchenanstalt in Neuwelke in seiner schon erwähnten wissenschaftlichen Arbeit⁵ in den Kontext weiterer im 19. Jahrhundert in Livland entstandener Erziehungsanstalten ein, die in Verbindung mit der Brüdergemeinde standen.

Die Grundlage für meinen Vortrag bildet nun ein im Unitätsarchiv in Herrnhut befindlicher handschriftlicher Bestand.⁶ Darin fanden sich vor allem Briefwechsel zweier Anstaltsdirektoren mit der Kirchenleitung in Berthelsdorf (Unitäts-Ältesten-Konferenz, UAC). Aus den letzten Jahren der Anstalt zeugen Anstaltsjahresberichte, Personalverzeichnisse, Schulpläne, ein Tagesplan, Verzeichnisse der Bücher sowie Anstaltsrechnungen. Weiterhin konnten herangezogen werden: Jahresberichte der jeweiligen Vorsteher des Livländischen Werkes⁷, eine Art Protokoll einer Untersuchung der Erziehungsanstalt von 1824⁸, Anstaltenprospekte, sowie eine Vereinbarung über die Übernahme der Anstalt durch die Brüdergemeinde in Livland von 1846.⁹

Die im Unitätsarchiv vorhandenen lückenlosen Sitzungsprotokolle der Kirchenleitung, die die Zeit der Anstalt umfassen, und in denen man sich mit der Anstalt befasste, wurden auf Grund der Fülle nur stichprobenartig für entscheidende Jahre durchgesehen. Für die Lebensdaten der insgesamt vier Inspektoren der Anstalt konnte auf die sogenannten Dienerblätter im Unitätsarchiv bzw. auf gedruckte oder handschriftliche Lebensläufe zurückgegriffen werden.

2.2. Die Gründung der privaten Mädchenanstalt zu Neuwelke durch Johannes Ewald

Das Schulwesen in den ländlichen Gegenden Livlands war zu Beginn des 19. Jahrhunderts ungenügend. In den Berichten und Briefen, die aus Livland an die Leitung der Brüdergemeinde in Berthelsdorf gesendet wurden, ist immer wieder die Rede von Anfragen zur Unterrichtung der Jugend. Als 1808 der Theologe und Lehrer, Johannes Ewald (1766–1844)¹⁰, an die Stelle des bis-

⁴ Paul Schippang, Zur Orientierung über die Brüderplätze in Livland und Ehstland, in: Herrnhut. Allgemeine Nachrichten aus der Brüdergemeinde XI (1878), Nr. 8 vom 23. Februar, Neusalz a.D. 1878.

⁵ Philipp, Wirksamkeit (wie Anm. 1).

⁶ Der Bestand trägt im Unitätsarchiv in Herrnhut (UA) folgende Signatur: R.19.G.a.17.

⁷ UA, R.19.G.aa.8: Berichte von Neuwelke.

⁸ UA, R.19.G.aa.19.c.197: Untersuchung in Neuwelke am 31. März 1824 die Erziehungsanstalt betreffend.

⁹ UA, R.19.G.aa.19.e.a.44.

¹⁰ Johannes Ewald wuchs im Pfarrhaus auf und kam auf brüderische Schulen (mit neun Jahren nach Christiansfeld, dann ins Pädagogium nach Niesky und 1785 ans Theologische

herigen Vorstehers des Livländischen Werks nach Neuwelke berufen wurde, hatte die Kirchenleitung der Brüdergemeinde bereits mit Ewald über eine mögliche Einrichtung einer Erziehungsanstalt für Kinder höheren Standes in Livland¹¹ gesprochen.

Ewald hatte in seiner Funktion als Vorsteher seinen Sitz in der kleinen Ansiedlung Neuwelke.¹² Er wohnte im dortigen sogenannten Diakonatsgebäude. 1814 nahm er hier den Gedanken einer Erziehungsanstalt wieder auf. Er wollte eine private Anstalt für lettische Mädchen, also für den niederen Stand, einrichten. Er dachte dabei nicht an eine öffentliche privilegierte Schule. Mit einer solchen Schule fürchtete die Brüdergemeinde zu sehr in die Öffentlichkeit zu geraten, also vom deklarierten ‚stillen Gang‘ abzuweichen und antiherrnhutische Auseinandersetzungen zu provozieren.

Das Ziel der Anstalt sah Ewald in der Ausbildung der Mädchen zu häuslicher Arbeit oder zum Dienst bei Herrschaften. Insgesamt dachte Ewald mit seiner Anstalt an ca. 10–12 junge Mädchen. Im August 1814 ist im Protokoll der Kirchenleitung in Berthelsdorf nach Erörterung des Ewald'schen Plans die ausdrückliche Zustimmung des Gremiums festgehalten: „Auf diese Darlegung gab die U.A.C. ihre Genehmigung zu dem Vorhaben der Geschw. Ewald.“¹³

Nach der Einwilligung von brüderischer Seite sowie auch dem schriftlichen Einverständnis durch den Schuldirektor des zuständigen livländischen

Seminar nach Barby). Ab 1789 wurde er für zehn Jahre als Lehrer an der Knabenanstalt Christiansfeld und ab 1799 als Lehrer und Mitinspektor an der Knabenanstalt Kleinwelka angestellt. 1800 heiratete er Friederike Susanne Sönnichsen (1773–1851). Die Ehe blieb kinderlos. Ab 1800 versah er den Predigtendienst in Amsterdam und Harlem und nach Aufgabe von Haarlem/Amsterdam ging das Ehepaar nach Zeist und 1807 nach Gnadau. 1808 erhielt Ewald den Ruf nach Livland als Vorsteher des dortigen Diasporawerks mit Sitz in Neuwelke. Er hatte das Amt als Vorsteher von 1808–1835 inne. Die lettische Sprache lernte er im ersten Winter bei seinem Vorgänger, Brodersen. Er unternahm viele Besuchsreisen und gründete 1814/1816 die Pensionsmädchenanstalt in Neuwelke. 1821 gab er die Leitung der Anstalt wegen übermäßiger Arbeitsbelastung ab. Ab 1828 häuften sich Krankheiten, sodass er 1835 in Heinrich Gustav Furkel einen Gehilfen erhielt, bis er 1838 sein Amt aufgab und über Herrnhut nach Niesky zurückkehrte, wo er 1844 starb. Vgl. Lebenslauf von Johannes Ewald in *Gemeinnachrichten* (GN) 1845, Band I, Heft 2, S. 295–311 sowie UA, GS Nr. 310: Kreidezeichnung „Johannes Ewald (1766–1844)“ von J.C. Mertens ohne Jahr.

¹¹ UA, UAC-Protokoll 1814 vom 11. August, sowie UA, R.19.G.aa.8: Bericht von Neuwelke vom Jahr 1814 von Johannes Ewald.

¹² Vgl. folgende Abbildungen: UA, TS Mp. 103.1: Geometrische Karte über zwei von dem Gut Waidau abgeteilte Stücke, Ruhenberg und Neuwelke aus dem Jahr 1805; UA, TS Mp. 291.2: kolorierte Federzeichnung von Neuwelke aus dem Jahr 1801; UA, TS Mp. 291.3: kolorierte Federzeichnung von Neuwelke mit Angabe der Nutzung der Gebäude und Flächen aus dem Jahr 1870; sowie die im Privatbesitz der Familie Marie Schmidt in Herrnhut befindliche Aquarell-Kopie nach einem Original von Johann Woldemar Nitschmann in Riga etwa aus dem Jahr 1861: Diakonatsgebäude in Neuwelke bei Wolmar (Livland), Gartenseite mit der Frau des damaligen Vorstehers Christian Eduard Burckhardt.

¹³ UA, UAC-Protokoll 1814 vom 11. August.

Gouvernements ward bereits zwei Monate später, am 8. Oktober 1814, der Anfang gemacht.¹⁴ Der Plan, ausschließlich lettische Mädchen aufzunehmen, wurde aber fallen gelassen. Die Praxis ergab, dass man nicht nur lettische sondern auch deutsche Kinder bürgerlichen Standes aufnehmen musste, wollte man eine solche Anstalt füllen. Und so wurde der Anfang der Anstalt mit zwei Töchtern eines Lemburger Amtsmannes gemacht. Noch aber gab es keine Lehrer, außer dem Hauselternpaar selbst, und keine eigene Lokalität, sodass man mit Recht von einer privaten Hausanstalt sprechen kann. Damit erklärt sich zugleich auch, weshalb Ewald, einmal den Beginn der Anstalt in der 1814 getanen Einrichtung sah und andererseits in Berichten späterer Jahre¹⁵ den Anfang der Anstalt auf 1815 nach altem landesüblichen und 1816 nach neuem Kalender verlegte: Am 23. Dezember 1815 alter Kalender/4. Januar 1816 neuer Kalender¹⁶ nämlich wird den genannten Mängeln abgeholfen und ein eigens errichtetes hölzernes¹⁷ Anstaltshaus¹⁸ feierlich eingeweiht. Gerade noch rechtzeitig war auch die erste Lehrerin für die Anstalt, Mademoiselle Bautz aus St. Petersburg, zu den Einweihungsfeierlichkeiten in Neuwelke angelangt.¹⁹

Die Anstalt erhielt Zuspruch aus der Bevölkerung, 1819 zählte sie bereits 28 Zöglinge²⁰, 1825 und 1826 waren es 30.²¹ Parallel zur steigenden Anzahl der Mädchen erhielt die Anstalt auch weitere Lehr- und Erziehungskräfte. 1819 kamen Schwester Maria Bechler²² aus Ebersdorf und Mademoiselle Gabus aus der Schweiz hinzu.²³ Da die Anstalt auch Mädchen höherer

¹⁴ Die Genehmigung erteilte der Schuldirektor Albanus in Riga. Vgl. UA, R.19.G.aa.19.c.197: Untersuchung in Neuwelke am 31. März 1824 die Erziehungsanstalt betreffend, sowie UA, R.19.G.aa.8: Bericht von Neuwelke vom Jahr 1814 von Johannes Ewald.

¹⁵ Lebenslauf von Johannes Ewald in Gemeinnachrichten (GN) 1845, Band I, Heft 2, S. 305. Sowie die Angabe aus dem Jahr 1819 „Unsere Töchter-Anstalt hier in Neuwelke genießt, wie vom ersten Anfang an vor 4 Jahren, den Segen [...] des Herrn.“ UA, R.19.G.aa.8: Bericht von Neuwelke 1819 von Johannes Ewald. Auch die Angabe auf den Papieren zur Untersuchung der Anstalt am 31. März 1824 enthält nach altem = landesüblichen Kalender die Angabe 1815, meint aber nach neuem Kalender 1816, vgl. UA, R.19.G.aa.19.c.197: Untersuchung in Neuwelke am 31. März 1824 die Erziehungsanstalt betreffend.

¹⁶ UA, R.19.G.aa.8: Bericht der Geschw. Ewald in Neuwelke in Liefland vom Jahr 1815.

¹⁷ UA, UAC-Protokoll 1833 vom 20. April.

¹⁸ Vgl. eine Abbildung des Anstaltsgebäudes im UA, GS Nr. 650: Mädchenerziehungsanstalt Neuwelke im Hintergrund das Diakonatsgebäude, Öl auf Blech, ohne Jahresangabe.

¹⁹ UA, R.19.G.aa.8: Bericht der Geschw. Ewald in Neuwelke in Liefland vom Jahr 1815.

²⁰ UA, R.19.G.aa.8: Bericht von Neuwelke 1819 von Johannes Ewald.

²¹ UA, R.19.G.aa.8: Bericht von Neuwelke in Liefland von 1825 und 1826 von Johannes Ewald.

²² Schon bald schien Maria Bechler des Anstaltsdienstes müde zu sein, denn 1824 empfahl sie der Vorsteher und ehemalige Anstaltsdirektor, Johannes Ewald, der Kirchenleitung in Berthelsdorf bereits zum wiederholten Mal zu einer anderwärtigen Anstellung. Vgl. UA, UAC-Protokoll 1824 vom 14. April.

²³ UA, R.19.G.aa.8: Bericht von Neuwelke 1819 von Johannes Ewald.

Stände aufnahm, musste besonders für entsprechenden Französischunterricht und -konversation gesorgt werden, was in Livland nicht einfach war, wie zahlreiche Bitten nach Französischlehrerinnen an die Kirchenleitung in Berthelsdorf beweisen. Die Ankunft des Mademoiselle Gabus aus der Schweiz dürfte daher in der Anstalt hochwillkommen gewesen sein.

Der Vorsteher des gesamten livländischen Werkes, Johannes Ewald, leitete die Anstalt zusammen mit seiner Frau bis 1821. In seinem Lebenslauf teilt er den Grund für die Beendigung des Inspektorats mit: „Zu Anfang des Jahres 1816 – den 4. Januar – wurde in Neuwelke eine Pensions-Anstalt für Töchter errichtet, welcher ich und meine Frau vorstanden, bis, da die Arbeit meine Kräfte überstieg, und mein Hauptberuf meine ganze Zeit erforderte, ich dieselbe im Jahr 1821 an die Geschwister Voullaires übergeben konnte.“²⁴

2.3. Die obrigkeitliche Untersuchung der Mädchenanstalt zu Neuwelke 1824

Jacques Pierre Samuel Voullaire²⁵, ein gebürtiger Schweizer und Sohn des Hausvaters der Mädchen-Erziehungs-Anstalt in Montmirail/Neuchâtel, übernahm nach seiner Ausbildung und 18-jährigen Lehrtätigkeit in der deutschen Brüdergemeinde zusammen mit seiner Frau 1821 die Leitung des Instituts in Neuwelke.

Aus dem Jahr 1821 ist ein gedruckter Anstaltsprospekt²⁶ erhalten geblieben, der einen Einblick in das Anstaltsleben gewährt. Das Ziel war die Erziehung und Unterrichtung der Mädchen zu nützlicher Tätigkeit und zum christlichen Glauben, wobei ausdrücklich auch auf Gesundheit und körperliche Betätigung Wert gelegt wurde. Im Institut wurden Töchter höherer und niederer Stände in zwei verschiedenen Klassen unterrichtet. Alle er-

²⁴ Lebenslauf von Johannes Ewald in *Gemeinnachrichten (GN)* 1845, Band I, Heft 2, S. 305.

²⁵ Jacques Pierre Samuel Voullaire (1780–1833) wurde geboren in Montmirail/Neuchâtel als Sohn des Hausvaters der dortigen Erziehungsanstalt für Mädchen. Er durchlief die brüderischen Schulen: Knabenanstalt in Neuwied und Pädagogium. Während seiner Zeit in der Knabenanstalt in Neuwied erblindete er plötzlich an seinem linken Auge. Er kam für ein Jahr zu einem Augenarzt nach Cölln (heute Berlin). Die schmerzhafteste Erblindung hinderte ihn an seinen Studien. Er betätigte sich anderweitig in Neudietendorf und bei seinen Eltern in Montmirail. 1800 wurde er für 16 Jahre als Lehrer an der Pensions-Knaben-Anstalt in Kleinwelka und 1816 als Mitinspektor der Pensions-Knaben-Anstalt in Ebersdorf angestellt. Die dafür nötigen Kenntnisse erwarb er sich nebenbei, besonders in Mathematik, Physik und in der Blumenmalerei. 1818 wurde er nach Neuwelke in Livland als Mitinspektor der dortigen Anstalt berufen. Er heiratete Joh. Sophia Benigna Jäschke. 1821 übernahmen Geschwister Voullaire die Direktion der Mädchenanstalt in Neuwelke auf eigene Rechnung bis er plötzlich im März 1833 an der Influenza verstarb. Er wurde auf dem Kapellenberg bei Orellen, dem von Campenhausen'schen Erbbegräbnis, beerdigt. Vgl. UA, R.22.41.44: Lebenslauf von Jacques Pierre Samuel Voullaire.

²⁶ UA, R.19.G.aa.19.c.198: Plan des Erziehungsinstituts für Töchter in Neuwelke von 1821.

hielten Unterricht im Lesen, Schön- und Richtig-Schreiben, Rechnen, Geographie, Geschichte und weiblichen Handarbeiten. Die Mädchen der höheren Stände wurden zudem in Französischer Sprache und Konversation, im Deutschen Styl im Klavierspielen, Singen und Zeichnen unterrichtet. Die Mädchen der niederen Stände lernten Briefschreiben und Wäsche waschen und Wäsche plätten. Dementsprechend zahlten die Eltern höherer Stände jährlich mehr Pensionsgeld an die Anstalt, nämlich 145 Rubel Silber, als die Eltern niederer Stände, die 60 Rubel Silber zu zahlen hatten.

Voullaire führte die Einrichtung wie sein Vorgänger als private Anstalt, das heißt er kaufte Ewald das Gebäude samt Inventar ab. Dazu errichtete er auf eigene Kosten für sich und seine Frau einen Wohnungsanbau an das Anstaltsgebäude. Die Brüdergemeine in Livland und auch die Mädchen-Erziehungsanstalt in Neuwelke prosperierten. Das kaiserliche Gnadenmanifest Alexanders I. vom 27. Oktober 1817 hatte der Brüdergemeine die ausdrückliche Erlaubnis erteilt, in Livland Bethäuser zu errichten und Versammlungen unter der Leitung der Ältesten und Glieder der evangelischen Brüdergemeine abzuhalten.²⁷ Weiterhin wurde das Fortbestehen der bestehenden Erziehungs-Anstalten der Brüdergemeine in Livland und die Möglichkeit, weitere Anstalten einzurichten, festgeschrieben.²⁸ Mit anderen Worten, dem Erziehungs-Institut in Neuwelke war 1817 nachträglich Gesetzeskraft verliehen worden. Doch in den 1820er Jahren kam es zum Umschwung in der Religions- und Kulturpolitik Zar Alexanders I.²⁹ zur sogenannten Metternich-Politik, wonach auch die Herrnhuter zu denjenigen Religionen und Sekten zählten, die im Grunde, so der Vorwurf, die Befreiung der Seele, die Befreiung der Person propagierten und nichts anderes als den Umsturz der Autoritäten förderten. Mit anderen Worten, die Zeit der obrigkeitlichen Privilegien für die Herrnhuter war vorüber.

In jener Zeit erschien am 12. April 1824 unangemeldet eine Kommission in Neuwelke zur Untersuchung der Mädchenanstalt. Die Kommission bestand aus dem Ordnungsrichter des Wollmerschen Kreises, Herrn von Gersdorf, und Pastor Preuß aus dem benachbarten Papendorf. Sie war von

²⁷ Philipp, *Wirksamkeit* (wie Anm. 1), S. 299.

²⁸ UA, R.19.G.aa.19.c.197: Untersuchung in Neuwelke am 31. März 1824 die Erziehungsanstalt betreffend.

²⁹ Zar Alexander I. stand an der Spitze Russlands von 1801–1825. Er hatte am 21. April 1813 Herrnhut besucht und war den Herrnhutern geneigt, was sich in dem Gnadenmanifest vom 27. Oktober 1817 deutlich zeigt. Doch ab ca. 1821/22 änderte sich die Politik Alexanders I., der nun der sogenannten Metternich-Politik zuneigte. Der entstandene herrnhutische Einfluss am Petersburger Hof ging nun gänzlich zurück. Die Angriffe gegen die Herrnhuter nahmen zu. Insbesondere die Lutherische Kirche wurde immer schärfer in ihrer Opposition gegen die Herrnhuter. Der Nachfolger Nikolaus I., der von 1825–1855 Russland regierte, bestätigte zwar noch das Gnadenmanifest von 1817, doch mit dem Kirchengesetz von 1832 wurden die Herrnhuter in den Ostseeprovinzen immer weiter zurückgedrängt. Vgl. Brockhaus' *Konversations-Lexikon*, Band 14, Leipzig 1895 (14. Aufl.), S. 92, 95–97, sowie: Philipp, *Wirksamkeit* (wie Anm. 1), S. 299–308.

höchster Stelle, vom General-Gouverneur Paulucci angeordnet und, wie man hörte, auf Befehl des Ministers Gallizin, gesandt. Nach einer im Uni-tätsarchiv aufbewahrten Kopie³⁰, die Johannes Ewald damals anfertigte, wurden neun Fragen vorgelegt: seit wann die Anstalt mit welcher Erlaubnis existiere, welcher Unterricht erteilt werde, wer die Lehrer, die Schüler und die Eltern der Schülerinnen seien und welcher Religion oder Sekte sie angehörten, welche Aufnahmebedingungen gestellt würden, ob ältere Schülerinnen am Abendmahl teilnahmen, in welcher Sprache unterrichtet werde und wie hoch die Unterrichtskosten seien. Die Fragen, die einen anklagenden Ton nicht verbergen, wurden vom Vorsteher J. Ewald mit Hilfe eines Anstaltsprospektes beantwortet. Des Anstaltsdirektors Voullaire ältester Sohn war gerade an jenem Tag gestorben, sodass er der Untersuchung fernblieb. Die Kommission gab sich nach Ewalds Aussage unparteiisch und mit den Antworten zufrieden. Ungefähr fünf Wochen später hatte sich J. Ewald schon wieder, diesmal gegenüber dem General-superintendenten Karl Gottlob Sonntag (1765–1827) zu verschiedenen kirchlichen Fragen zu verantworten.³¹ Der äußere Druck auf die Brüder-gemeine nahm auch im abgelegenen kleinen Neuwelke zu.

Das fand seinen Niederschlag auch in den Anmeldezahlen für die Neuwelker Anstalt. Während zum Zeitpunkt der Untersuchung 1824 noch 32 Töchter die Anstalt besuchten, sank die Zahl in den folgenden Jahren: 1825 und 1826 auf 30 und auch weitere sieben Jahre später, 1833, als Anstaltsdirektor Voullaire plötzlich mit 53 Jahren durch eine Influenza aus dem Leben gerissen wurde und seine Frau mit zwei Söhnen hinterließ, gab die Witwe Voullaire zu erkennen: „Das Institut sey sehr in Abnahme [...]“³²

2.4. Die schwierigen Jahre unter dem Inspektorat Heinrich Buchs 1833–1846 und das vorläufige Ende der Anstalt 1846

Nach dem unerwarteten Tod Jacques Voullaires musste möglichst schnell eine Lösung in der Leitung der Anstalt gefunden werden. Zwischenzeitlich gab es in Neuwelke Überlegungen, ob man aus dem offensichtlich im Niedergang begriffenen Mädcheninstitut besser eine Knabenanstalt machen sollte.³³ Außerdem sah man ein großes Problem darin, einen neuen

³⁰ UA, R.19.G.aa.19.c.197: Untersuchung in Neuwelke am 31. März 1824 die Erziehungs-anstalt betreffend.

³¹ J. Ewald berichtet an die Kirchenleitung, dass der Generalsuperintendent Sonntag unter dem Vorwand polizeilicher Verordnungen gefragt habe: 1. Ob die Pensionärinnen an den Liebesmahlen teilnehmen? 2. Ob er ein Kirchenbuch führe und 3. Ob er anderwärts als in Neuwelke kirchliche Handlungen verrichte. Vgl. die Antworten dazu in: UA, UAC-Protokoll 1824 vom 8. Juli.

³² UA, UAC-Protokoll 1833 vom 20. April.

³³ Ebd.

Inspektor für das Institut zu finden, der so vermögend wäre, dass er der Witwe Voullaire die Anstalt abkaufen könnte. Doch die Kirchenleitung in Berthelsdorf hatte darin eine klare Linie. Erstens sollte die Anstalt unter keinen Umständen von dem so gut wie mittellosen livländischen Diakonat abgekauft werden, sondern auch weiterhin in Privathand bleiben. Und zweitens sollte das Institut nicht in eine Knabenanstalt umgewandelt werden, da es bereits solche mit der Brüdergemeinde in Verbindung stehende in Livland gäbe³⁴, wie zum Beispiel die nur unweit entfernte Krümmer'sche Privatschulanstalt in Werro (1828–1867).³⁵

Johannes Ewald, der nach dem Tod Voullaires die Institutsleitung übergangsweise übernommen hatte, schlug als neuen Leiter den in der Krümmer'schen Anstalt tätigen Lehrer Georg Heinrich Buch³⁶ als Inspektor vor.³⁷ Dieser zögerte und wollte seine ihm lieb gewordene Anstellung nicht leicht aufgeben. Doch nachdem er sich in Neuwelke vor Ort ein Bild von der Lage gemacht hatte, stimmte er zu, die Anstalt auf eigene Rechnung als Inspektor zu übernehmen. Da ein Anstaltsleiter einer Mädchen-Anstalt in der Brüdergemeinde verheiratet sein musste, heiratete er kurzfristig Wilhelmine Uh, sodass sie als Ehepaar das Amt als Hauseltern antraten.

Über die ersten Jahre Buchs in Neuwelke wissen wir so gut wie nichts. In einem Brief von 1842 findet sich die Notiz, dass die Mädchenanstalt in Neuwelke nun nur noch 34 statt zuvor 43 Töchter hat.³⁸ Daraus lässt sich nur vorsichtig schließen, dass die Anstalt nach dem Rückgang am Schluss unter Voullaire wieder neuen Aufschwung erhalten hatte und so viele Mädchen wie sonst nie mehr verzeichnete.

³⁴ Ebd.

³⁵ Die Krümmer'sche Schulanstalt war in Echmes bei Hapsal in Estland 1828 gegründet worden. Nach einem Brand 1830, der das Anstaltsgebäude vernichtete, zog die Anstalt über Riesenberg schließlich nach Werro um, wo sie bis zu ihrem Ende 1867 bestand. Vgl. UA, R.19.G.aa. 8, sowie Philipp, Wirksamkeit (wie Anm. 1), S. 281.

³⁶ Georg Heinrich Buch war in Herrnhut geboren und wurde in den Erziehungseinrichtungen der Brüdergemeinde erzogen (Pädagogium in Niesky, Theologisches Seminar in Gnadefeld). 1823 wurde er Lehrer am Pädagogium in Großhennersdorf. 1827–1829 arbeitete er dann als Hauslehrer beim Baron von Campenhausen auf Wesselshof in Estland. Danach ging er als Lehrer an das Krümmer'sche Institut in Echmes bei Hapsal in Estland. Nach dem furchterlichen Brand der Anstalt (schlechter Schornstein brannte ab, das Strohdach fing Feuer und die Anstalt brannte ab, vgl. UA, R.19.G.aa.8: Bericht von Neuwelke 1829 und 1830) und dem Verlust aller seiner Habseligkeiten zog er mit demselben nach Riesenberg und Werro um, bis er 1833 die Nachfolge des verstorbenen Jacques Pierre Samuel Voullaires in Neuwelke antrat. Er tat dies nicht gern, da er eine segensreiche Zeit mit einer sorgenvolleren Zeit vertauschte. Zu dem Zweck der Anstaltsleitung verheiratete er sich mit der ledigen Charlotte Wilhelmine Uh. 1846 sah er sich genötigt, die Anstalt aufzugeben und zog nach Herrnhut um, wo er ohne Anstellung lebte bis er 1850 als Lehrer an die Mädchenanstalt nach Gnadenberg berufen wurde, bis er nach Krankheit 1866 starb. Vgl. UA, R.22.57.2: Lebenslauf des Georg Heinrich Buch.

³⁷ UA, UAC-Protokoll 1833 vom 6. April.

³⁸ UA, R.19.G.a.17.2.a: Brief Buchs aus Neuwelke an J. M. Nitschmann, Mitglied der UAC, in Berthelsdorf vom 17./29. Januar 1842.

Allein die äußeren Umstände in den damaligen Jahren in Livland waren nicht einfach. 1832 hatten die Bauern in Livland endlich die persönliche Freiheit erlangt. In der Praxis mussten sie erleben, dass sie damit auch der Fürsorgepflicht der Gutsherren enthoben waren, während die bäuerlichen Pflichten so gut wie bestehen geblieben waren. Als 1835–1837 und auch 1840 Missernten und Hungersnöte ausbrachen, kam es zu Bauernunruhen. Dazu kam in den 1840er Jahren eine massenhafte Konversionsbewegung der Letten von der Lutherischen Kirche zur Griechisch-Orthodoxen Kirche.³⁹ Die lutherische Kirche, die durch die Konversionsbewegung selbst unter Druck kam, machte die Herrnhuter dafür mitverantwortlich und die antiherrnhutische Einstellung der lutherischen Geistlichkeit in Livland nahm immer mehr zu.

Georg Heinrich Buch meldet 1842 in einem Brief an die Kirchenleitung in Berthelsdorf, dass auch er einige Angriffe gegen die Brüdergemeine in Livland erfahren habe. So durfte der damalige Vorsteher des Livländischen Werkes der Brüdergemeine, Heinrich G. Furkel (1799–1859)⁴⁰, nicht länger den Religionsunterricht an der Anstalt halten. Buch musste sich deswegen in Dorpat nachträglich examinieren lassen, um den Religionsunterricht halten zu dürfen. Buch schreibt in dem Brief: „Was der [liebe] Herr mit dem hiesigen Werk vorhat, können wir noch nicht klar sehen, ich für meine Person habe [...] nicht besondere Hoffnung auf [...] günstige Endung; die Mehrzahl der Geistlichen ist zu sehr dagegen eingenommen.“⁴¹

Die Angriffe gegen die Herrnhuter in Livland wirkten sich auf die Zahl der Pensionärinnen in der Erziehungs-Anstalt in Neuwelke aus. Weniger Pensionärinnen bedeuteten weniger Einnahmen. Zu den äußeren Schwierigkeiten kamen innere. Buch berichtet an die Kirchenleitung, dass er mit den Lehrerinnen nicht zufrieden sein kann. Deren Auftreten und Handlungsweise brachten das Institut noch weiter in Misskredit. Bereits 1843 kam Buch daher zu dem Schluss, das Institut zu schließen.⁴² Aber noch einmal besann er sich und wagte es, erneut fortzufahren. Drei Jahre später meldete Buch 1846 der Kirchenleitung, dass die Anstalt mit nur noch 13 Zöglingen

³⁹ Vgl. Philipp, *Wirksamkeit* (wie Anm. 1), S. 125–136.

⁴⁰ Heinrich G. Furkel war Johannes Ewald im Amt des Vorstehers des Livländischen Werkes mit Sitz in Neuwelke 1835 gefolgt.

⁴¹ UA, R.19.G.a.17.2.a: Brief Buchs aus Neuwelke an J. M. Nitschmann, Mitglied der UAC, in Berthelsdorf vom 17./29. Januar 1842.

⁴² UA, R.19.G.a.17.2.b: Brief Buchs aus Neuwelke an J. M. Nitschmann, Mitglied der UAC, in Berthelsdorf vom 2./14. März 1843.

weiter abgesunken sei.⁴³ Wenige Monate später teilte er nur noch die bereits geschehene Schließung des Instituts zum 1. Juli 1846 mit.⁴⁴

2.5. Die Wiedereröffnung der Mädchenanstalt 1847 unter der Trägerschaft des Livländischen Diakonats der Brüdergemeine sowie die endgültige Schließung 1851

Georg Heinrich Buch hatte, wie seine Vorgänger, sein Privatvermögen in die Anstaltsgebäude und das Inventar gesteckt. Mit der Anstalt hatte keiner bisher Gewinne erzielen können, sodass mit dem Ende des Instituts die Frage entstand, wie Buch zu seinem investierten Geld kommen könnte. Ein Verkauf des Gebäudes, das sich hervorragend zu einer Schulanstalt eignete, an einen Fremden, vielleicht sogar an jemanden, der der Brüdergemeine nicht angehörte, wäre für die kleine Ansiedlung Neuwelke mit unabsehbaren Folgen verbunden gewesen. Der Vorsteher des Livländischen Werkes, H. G. Furkel, wollte das dann auch auf jeden Fall vermeiden.⁴⁵ So sah man nur zwei Auswege: Erstens, man fand jemanden innerhalb der Brüdergemeine, der genügend Geld hat, die Anstalt zu kaufen und weiterzuführen oder zweitens, das Livländische Diakonat übernimmt den Kauf der Anstalt und ein geeigneter Pädagoge führt die Anstalt weiter und sucht den Kaufpreis möglichst herauszuholen.

Da kein Vermögender sich für die Anstalt fand, blieb nur der zweite genannte Weg, zumal man offensichtlich sehr schnell einen geeigneten Nachfolger für Buch in dem gebürtigen brüderischen Livländer und jungen Lehrer in Werro, Ernst Alexander Bourquin (1813–1872)⁴⁶, fand.

⁴³ UA, R.19.G.a.17.2.d: Brief Buchs aus Neuwelke an J. M. Nitschmann, Mitglied der UAC, in Berthelsdorf vom 1./13. Mai 1846.

⁴⁴ UA, R.19.G.a.17.2.e: Brief Buchs aus Neuwelke an J. M. Nitschmann, Mitglied der UAC, in Berthelsdorf vom 27. Juni / 9. Juli 1846.

⁴⁵ UA, R.19.G.a.17.6.17: Brief H.G. Furekels, Vorsteher in Neuwelke, an Nitschmann, Mitglied der UAC, in Berthelsdorf vom 18./30. August 1851.

⁴⁶ Ernst Alexander Bourquin wurde am 1. August 1813 in Weberhof in Livland geboren (vgl. UA, R.19.G.a.17.5.h: Personalverzeichnis der Mädchenanstalt zu Neuwelke 1850). Er kam mit fünf Jahren an die Knabenerziehungsanstalt nach Niesky (vgl. Philipp, Wirksamkeit (wie Anm. 1), S. 277, Anm. 15). Später wurde er Lehrer in Livland. Andeutungen in Briefen Bourquins legen die Vermutung nahe, er sei entweder an der Krümmer'schen Anstalt oder der Genge'schen Mädchenanstalt in Werro beschäftigt gewesen (UA, R.19.G.a.17.4.a sowie c-d). 1847 bekam er den Ruf als Inspektor an die wiedereröffnete Pensionsmädchenanstalt nach Neuwelke in Livland. Am 24. Januar 1847 heiratete er in Riga (UAC-Protokoll 1847 vom 2. März). Nach Schließung der Anstalt 1851 ging er mit seiner Frau für ein Jahr zu Herrn Balding nach Kangershof in privaten Dienst (UAC-Protokoll 1851 vom 21. August, vgl. auch UA, R.19.G.a.17.6.14: Brief E. Bourquins in Neuwelke an Nitschmann, Mitglied der UAC, in Berthelsdorf vom 29. März 1851). Er hatte zwei Söhne (UA, R.19.G.a.17.6.14: Brief E. Bourquins in Neuwelke an Nitschmann, Mitglied der UAC, in Berthelsdorf vom 29. März 1851). Später folgte die Tätigkeit als Lehrer an der Ortsschule in Niesky, wo er 1872 starb. Von E. A. Bourquin existiert kein Lebenslauf. Die Daten im Dienerblatt (UA, Dienerblatt

Der Vorsteher H.G. Furkel, schloss mit G.H. Buch und dessen Nachfolgern, Geschwister Bourquin, eine Vereinbarung⁴⁷ zur Übernahme der Anstalt durch das Livländische Diakonat. Und nachdem die Wiedereröffnung des Mädcheninstituts in Neuwelke behördlich genehmigt war, begann die Arbeit des Instituts nach etwas mehr als einem Semester Pause Anfang Februar 1847 erneut, diesmal aber nicht als Privatanstalt, sondern auf Kosten der Brüdergemeinde in Livland.⁴⁸ Damit hatte die ausdrückliche Oberaufsicht des Instituts, im Einverständnis mit der Kirchenleitung in Berthelsdorf, der Vorsteher des Livländischen Werkes.

Für das Mädcheninstitut änderte sich damit wenig. Dennoch stellte der Wechsel in der Trägerschaft nicht nur eine Formalie dar. Das Institut war nun nicht mehr nur von einem brüderischen Inspektor geführt und geleitet, sondern es war ein Bildungsinstitut der Brüdergemeinde in Livland.

Vergleicht man den schon erwähnten Prospekt über die Erziehungsanstalt in Neuwelke von 1821 mit einem zweiten, der noch vor der Wiedereröffnung im Dezember 1846⁴⁹ gedruckt wurde, stellt man fest, dass im ersten Paragraphen das Ziel der Anstalt anders gewichtet wurde. Der neue Prospekt betonte ausdrücklich zuerst die Erziehung und den Unterricht zum christlichen Denken und Handeln und schreibt erst an zweiter Stelle auch die Bildung zu nützlicher Tätigkeit fest. Dieser Erziehungsgrundsatz der Erziehung zum Glauben an den Heiland ist der sogenannte ‚Herrnhutianismus‘, der der Brüdergemeinde in den folgenden Jahren vielfach vorgeworfen wurde.

Der Anstaltsprospekt aus der letzten Zeit des Bestehens des Instituts gibt noch über eine weitere Tatsache Aufschluss. War 1821⁵⁰ noch die Unterrichtung von Mädchen niederer und höherer Stände in unterschiedlichen Lehrgegenständen sowie nach Ständen unterschiedene jährliche Pensionskosten ausdrücklich festgehalten, so galt dies mindestens in der letzten Phase des Instituts nicht mehr. Nach den Unterrichtsfächern, die sowohl auf dem Prospekt von 1846 als auch in den vorhandenen Stundenplänen von 1847–1850⁵¹ verzeichnet sind sowie nach den drei vorhandenen

Bourquin, Ernst) sind aus dem Lebenslauf der Mutter, Anna Elisabeth, geb. Klose, aus den Mitteilungen aus der Brüdergemeinde 1895, S. 667 ergänzt.

⁴⁷ UA, R.19.G.a.17.3: Übereinkunft über das Erziehungsinstitut in Neuwelke zwischen dem Diakonat einer- und H. Buch andererseits 1847, vgl. die Vorlage dazu in UA, R.19.G.aa.19.e.a.44.

⁴⁸ UA, UAC-Protokoll 1847 vom 2. März.

⁴⁹ UA, R.19.G.a.17.6.28: Prospekt der Privat-Erziehungsanstalt für die weibliche Jugend zu Neuwelke.

⁵⁰ UA, R.19.G.aa.19.c.198: Plan des Erziehungs-Instituts für Töchter in Neuwelke von 1821.

⁵¹ UA, R.19.G.a.17.5.i-m: Schulpläne der Mädchenanstalt Neuwelke 1847–1850.

Personalverzeichnissen aus den Jahren 1848–1850⁵² wurden nur noch Mädchen höherer Stände unterrichtet. Ab wann genau dies so war, lässt sich kaum feststellen.

Der Wechsel des Instituts zum Livländischen Diakonat bedeutet für die Zeit des Bestehens 1847–1851 eine ausgezeichnete Quellenlage, die einen Blick in das Innere der Anstalt erlaubt. Die existierenden Personalverzeichnisse⁵³ teilen mit, dass neben dem jungen Inspektorenehepaar Bourquin, er war bei Amtsübernahme 34 Jahre und seine Frau 30 Jahre alt, zwei bis drei noch jüngere Lehrerinnen, zwischen 18 und 21 Jahren am Institut beschäftigt waren. Die Hauseltern und die meisten der nur zeitweilig beschäftigten Lehrerinnen waren gebürtig aus Livland. Eine Lehrerin kam zudem aus Estland und eine aus der Schweiz. Die Schülerinnen waren in der großen Mehrzahl in Livland geboren. Einige Wenige waren aber auch gebürtige Estinnen oder aus St. Petersburg. Die Mädchen waren zwischen 11 und 18 Jahre alt.

Aus dem ersten Jahr der neu eingerichteten Mädchen-Anstalt ist ein Tagesablauf⁵⁴ überliefert, bei dem neben dem Unterricht, der Bewegung möglichst im Freien und der Freizeit am späten Abend strukturierend die gemeinsamen Mahlzeiten sowie der Morgen- und Abendsegen stehen:

5.45 Uhr	Aufstehen, Ankleiden und Frühstück
6.45–7.45 Uhr	Arbeitsstunde
7.45–8.00 Uhr	gemeinsamer Morgensegen
8.00–12.30 Uhr	Unterricht, zweites Frühstück in einer kleinen Pause
12.30–13.00 Uhr	Mittagessen
13.00–14.00 Uhr	Spaziergehen oder Bewegung im Korridor
14.00–17.00 Uhr	Unterricht in Handarbeiten, Musik und Russisch
17.00–17.15 Uhr	Vesperbrot und bis 18.00 Uhr Bewegung im Freien/Korridor
18.00–20.00 Uhr	Arbeitsstunden
20.00–20.30 Uhr	Abendessen danach bis 21.30 Uhr Freistunde
21.30 Uhr	Abendsegen und danach Bettruhe

Der an der Anstalt gültige Stundenplan ist aus vier Jahren 1847–1850 überliefert. Danach wurde in zwei Klassenverbänden am Nachmittag gemeinsam und am Vormittag getrennt unterrichtet. Am Nachmittag gab es Unterricht

⁵² UA, R.19.G.a.17.5.f-h: Die Personalverzeichnisse der Mädchenanstalt Neuwelke von 1848, 1849 und 1850. Als Beispiel für die Unterrichtung Mädchen höherer Stände in dieser späten Zeit wird das Personalverzeichnis von 1848 im Anschluss an diesen Aufsatz abgedruckt.

⁵³ UA, R.19.G.a.17.5.f-h: Personalverzeichnisse der Mädchenanstalt Neuwelke von 1848, 1849 und 1850.

⁵⁴ UA, R.19.G.a.17.5.n: Tagesordnung der Mädchenanstalt zu Neuwelke vom 4./16. Oktober 1847.

in Handarbeiten mit französischer Konversation, Musik oder Gesang und Russisch. Am Vormittag lagen die übrigen Unterrichtsfächer. 1848 wurden beispielsweise folgende Lehrgegenstände unterrichtet: Religion, Deutsche Sprache, Kalligrafie, Rechnen, Französisch, Geographie, Geschichte, Russisch, Physik, Zeichnen, Gesang und eine Arbeitsstunde.⁵⁵

Vergleicht man diese Stundentafel mit einer zum Beispiel aus Kleinwelka⁵⁶ aus demselben Jahr, lässt sich sagen, dass nur in Livland Russisch und Physik unterrichtet wurde, während im deutschen Kleinwelka der Deutschunterricht einen höheren Stellenwert hatte. Die Stundentafel insgesamt aber glich sich im Wesentlichen.

Als die Mädchenanstalt in Neuwelke 1847 unter neuen Vorzeichen wiedereröffnet wurde, waren die Hoffnungen auf eine erfolgreiche Arbeit groß. Diese Hoffnung ließ man sich auch bei dem bescheidenen Beginn mit nur zwei Zöglingen⁵⁷ nicht nehmen. Die Zahlen stiegen langsam weiter an. In der zweiten Hälfte von 1847 waren es schon acht Zöglinge⁵⁸, 1848⁵⁹: 11 und 15 und 1849: 17⁶⁰ und 19.⁶¹ Doch mit dem Jahr 1850 kam der Rückgang. Im ersten Semester 1850 waren es nur noch 13 und im zweiten Semester neun Zöglinge.⁶² Etwa 20 Mädchen wären nötig gewesen, um den erforderlichen Etat der Anstalt zu bestreiten⁶³, was zu keinem Zeitpunkt der Fall war. Finanziell gesehen, deckten die Einnahmen in all den Jahren nicht die Ausgaben.

Die Gründe für die geringen Anmeldezahlen an der Neuwelker Anstalt sah der Anstaltsdirektor Bourquin zum einen in dem schlechten Ruf des Instituts seit seinem Vorgänger und in der zunehmenden Konkurrenz durch entstandene weitere Erziehungseinrichtungen für Mädchen ganz in der Nähe.⁶⁴ Es gab die Mädchenanstalt von Genges in Werro (später in Riga)

⁵⁵ UA, R.19.G.a.17.5.k: Schulplan der Mädchenanstalt zu Neuwelke 1848.

⁵⁶ UA, R.15.A.a.11.b: Schulplan der Mädchenanstalt in Kleinwelka 1848. Die Unterrichtsfächer der Mädchenanstalt in Kleinwelka von 1848: französisch Lesen, deutsch Lesen, Orthographie, Rechnen, Geographie, Historie, Lesen, Stricken, Styl, Schreiben, Biblische Geschichte, Religionsunterricht, Singen, Sticken, Zeichnen, Nähen, Stopfen, Französisch.

⁵⁷ UA, UAC-Protokoll 1847 vom 9. März.

⁵⁸ UA, R.19.G.a.17.5.a: Kurzer Bericht über den äußeren und inneren Gang der Anstalt zu Neuwelke Dezember 1847.

⁵⁹ UA, R.19.G.a.17.5.c: Bericht von E. Bourquin in Neuwelke an Nitschmann, Mitglied der UAC, in Berthelsdorf am 2./14. März 1849.

⁶⁰ UA, R.19.G.a.17.5.c: Bericht von E. Bourquin in Neuwelke an Nitschmann, Mitglied der UAC, in Berthelsdorf am 2./14. März 1849.

⁶¹ UA, R.19.G.a.17.5.e: Kurzer Bericht über die Mädchenanstalt zu Neuwelke vom Jahr 1850.

⁶² Ebd.

⁶³ UA, R.19.G.a.17.6.11: Brief von E. Bourquin in Neuwelke an Nitschmann, Mitglied der UAC, in Berthelsdorf vom 4./16. April 1850.

⁶⁴ UA, R.19.G.a.17.5.a: Kurzer Bericht über den äußeren und inneren Gang der Anstalt zu Neuwelke Dezember 1847.

gegründet 1840 sowie die Institute in Lemsal und Stürzenhof. Des weiteren sah Bourquin die Gründe des Rückgangs der Anstalt in der allgemeinen Voreingenommenheit gegen die Brüdergemeine in Livland:

Wenn ich in meinem letzten Briefe aussprach, daß die Feindschaft wider die BrGem. die Hauptursache sei, warum sich die Anstalt nicht fülle, so bin ich inzwischen zu der Überzeugung gelangt, daß sie die einzige Ursache ist. Ich könnte mehrere Kinder nennen, die bloß deswegen nicht hergekommen sind, weil man Pastor Furkels Einfluß fürchtet; ich könnte mehrere Fälle namhaft machen, wo man Eltern zu bereden gesucht hat, ihre hier befindlichen Kinder weg zu nehmen.⁶⁵

Anfang 1851 war allen Beteiligten klar, dass ein Weiterbestehen der Anstalt unter den gegebenen Bedingungen finanziell nicht weiter zu verantworten war⁶⁶, da sich durch die benötigten Lehrer und Lehrmittel für zu wenige Schülerinnen die Anstaltsschulden nur noch vermehrten. Und so wurde von Seiten des Vorstehers des Livländischen Werkes die Anstalt nach dem ersten Semester zu Johannis 1851 endgültig geschlossen.⁶⁷ Das Inspektorenehepaar Bourquin wurde nicht weiter angestellt, sondern entschloss sich in private Dienste nach Kangerhof zu gehen.⁶⁸

2.6. Ausblick

Nach Schließung der Anstalt blieb eine Schuldensumme von ca. 2200 Rubel Silber samt dem leer stehenden Anstaltsgebäude zurück. Das Inventar wurde verkauft. Der Vorsteher, H.G. Furkel, suchte in der Folgezeit, Wohnräume der Anstalt zu vermieten und den Garten zu verpachten, was ihm in geringem Maß auch gelang. Das zumeist aber leer stehende Gebäude wurde 1865 und 1866 auf Abbruch verkauft. In dem erwähnten Aufsatz von Schippang aus dem Jahr 1878 heißt es: „Nun befindet sich an der Stelle ein Haferfeld.“⁶⁹

⁶⁵ UA, R.19.G.a.17.9.6: Brief von E. Bourquin in Neuwelke an Nitschmann, Mitglied der UAC, in Berthelsdorf vom 1./13. Oktober 1850.

⁶⁶ UA, R.19.G.a.17.5.e: Kurzer Bericht über die Mädchenanstalt zu Neuwelke vom Jahr 1850, sowie UA, UAC-Protokoll 1851 vom 8. März.

⁶⁷ UA, UAC-Protokoll 1851 vom 17. März.

⁶⁸ UA, UAC-Protokoll 1851 vom 8. Juli und 21. August, sowie: UA, R.19.G.a.17.6.17: Brief H. G. Furkels, Vorsteher in Neuwelke, an Nitschmann, Mitglied der UAC, in Berthelsdorf vom 18./30. August 1851.

⁶⁹ Schippang, Orientierung (wie Anm. 4).

3. Resümee

War das Mädcheninstitut Neuwelke nur eine Episode? Worin liegt die Bedeutung der Anstalt für das Baltikum, aber auch für die Brüdergemeine?

Das Institut, das nach den ersten Anfängen 1814 von 1816–1846 als private Erziehungsanstalt der Herrnhuter und von 1847–1851 als brüderliche Erziehungsanstalt in der livländischen Diaspora bestand, war in der autochthonen Bevölkerung verwurzelt. Das im Anstaltsprospekt deklarierte Ziel, junge Mädchen im Glauben zu erziehen und zu nützlicher Tätigkeit auszubilden, wurde für die Zöglinge des Instituts wohl in der Mehrzahl erreicht. Die Anstalt, in sehr ländlicher Gegend gelegen, kann als ein wichtiger Beitrag zur Mädchenbildung im 19. Jahrhundert in Lettland und Estland, dem vormaligen Livland, bezeichnet werden, denn es handelte sich nachweislich um eine allseitige Bildung mit Schwerpunkt im sprachlichen, künstlerischen und hauswirtschaftlichen Bereich.

Ein anderes unterschwelliges Ziel aber wurde mit dem Institut nicht erreicht. Wie die Geschichte des Instituts zeigt, konnte es nicht zu einer mittelfristigen Stabilisierung der Herrnhuter im Baltikum beitragen. In einer Zeit, in der Staat und Kirche noch nicht voneinander getrennt waren, wirkten das Laienelement der Herrnhuter und die damit verbundene scheinbare Herabwürdigung des Geistlichen Amtes sowie die Nichtbetonung der Standesunterschiede in einer ständischen Gesellschaft als Provokation gegenüber der Lutherischen Kirche und Obrigkeit im Baltikum des 19. Jahrhunderts. Die Folge waren Repressalien gegen die Herrnhuter, die ab den 1830er, 1840er Jahren immer mehr zunahmen. Dabei gab die Evangelisch-Lutherische Kirche im Baltikum den Druck an die Herrnhuter weiter, den sie selbst durch massenhafte Konversionen zum Russisch-Orthodoxen Glauben (im 19. Jahrhundert sprach man von der Griechisch-Orthodoxen Kirche) erlebte.

Mit dem Mädcheninstitut in Neuwelke leisteten die Herrnhuter insgesamt einen nicht unbedeutenden Beitrag in der Bildungsgeschichte. Der Vergleich mit dem Mädcheninstitut in Kleinwelka und den deutlichen Parallelen in den Unterrichtsgegenständen, Tagesablauf etc., zeigt die europäische Dimension Herrnhuter Bildung.

Anhang

**„Personal-Verzeichnis der Mädchen-Anstalt zu Neuwelke den 31. Dec. 1848“ (abgefasst von E. Bourquin, Neuwelke am 31. Dec. 1848)
(UA, R.19.G.a.17.5.f)**

Inspection:

Ernst Bourquin Inspector, geb. 1. Aug. 1813 in Liefland

Lina Bourquin geb. Hartmeyer Inspectorin, geb. 17. Febr. 1817 in Riga

Lehrerinnen:

Frl. Auguste Wichert, geb. 15. Dec. 1829 in Liefland

Frl. Adele Perrochet, geb. 10. May 1828 in Neuschatel

Zöglinge:

Emma v. Eberhard, geb. 30. Juni 1833 in Liefland

Minna v. Sengbusch, geb. 18. Dec. 1833 in St. Petersburg

Agnes v. Hohenhausen, geb. 7. May 1834 in Liefland

Mathilda Lindwart, geb. 27. Nov. 1834 in Riga

Natalie v. Freymann, geb. 11. März 1834 in Riga

Sophie v. Hübbovet, geb. 12. July 1835 in Wolmar

Mathilde v. Schultz, geb. 28. Oct. 1832 in Liefland

Jenny Knüpfker, geb. 20. Febr. 1833 in Pastorat Kl. Marien (Esthland)

Aurora Buctier, geb. 31. Jan. 1833 in Walti (Liefland)

Anna Blumenbach, geb. 26. Juni 1835 in Liefland

Marie Kuntzendorff, geb. 3. Dec. 1831 in Riga

Emma Grünblaett, geb. 20. Sept. 1831 in Liefland

Christel Zimte, geb. 15. März 1833 in Liefland

Auguste Meyer, geb. 4. April 1833 in Wolmar

Personalveränderungen im Jahr 1848:

Ai. Lehrerinnen:

ausgetreten:

Frl. Caroline Dorbeck

Frl. Elise Kittel

Schw. Auguste Kersten

eingetreten:

Frl. Auguste Wichert

Frl. Adele Perrochet

Schw. Auguste Kersten

B Zöglinge

ausgetreten 2, davon 1 gestorben

eingetreten 10

Claudia Mai, *The Girls' School at Neuwelke in Livonia, 1814–1851*

Was the girls' school in Neuwelke only an episode? What is its importance for the Baltic territories, but also for the Moravian Church?

The school, which after its inception in 1814 was run as a private educational institution by the Moravians from 1816 to 1846 and from 1847 to 1851 as a Moravian educational institution within the Livonian Moravian Diaspora, was embedded in the indigenous population. The aim set out in the school's prospectus of bringing up young girls in the Christian faith and educating them for useful work seems to have been achieved for the majority of its pupils. The school, which was situated in a very rural area, can be described as an important contribution to the education of girls in the former Livonia (now divided between Latvia and Estonia) in the nineteenth century, because it can be shown to have offered a comprehensive education with emphasis on languages, art and domestic science.

Another, subliminal, aim was not achieved, however. As the history of the school shows, it was not able to contribute to a stabilization of the Moravians' position in the Baltic territories in the medium term. At a time in which state and Church were not yet separated, the lay element within Moravianism and the apparent degradation of the ordained ministry that was linked to it, as well as the lack of emphasis on class differences in a class-based society, were viewed as provocative by the Lutheran Church and the aristocracy of the nineteenth-century Baltic territories. Repression of the Moravians was the consequence, and this increased more and more from the 1830s and 1840s onwards. The Lutheran Church in the Baltic territories thereby passed on to the Moravians the pressure which it experienced itself through numerous conversions to the Russian Orthodox faith (referred to in the nineteenth century as the Greek Orthodox Church).

Altogether, with the girls' school in Neuwelke the Moravians made a contribution that is not insignificant in the history of education. Comparison with the girls' school in Kleinwelka, and the clear parallels in the subjects taught and the daily routine, indicates the European dimension of Moravian education.

Die Synode von 1857 und der Rückgang des livländischen Werkes

von Dietrich Meyer

Die nach einer schwierigen Anfangsphase blühende Arbeit der Brüdergemeine in Lettland geriet in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts in große Schwierigkeiten und kam am Ende des Jahrhunderts zu einem fast völligen Erliegen. Wir fragen uns: Was waren die Ursachen dafür, wer war für den Niedergang verantwortlich?

Wenn man die ältere Literatur über die Brüdergemeine in Livland danach befragt, wird man immer wieder auf einen entscheidenden Wendepunkt hingewiesen: die Unitätssynode der Brüderunität von 1857. Durch die Beschlüsse dieser Synode sei der Niedergang oder Abbruch der dortigen Diasporaarbeit eingeleitet worden. Ich zitiere Guntram Philipp: „Als schließlich die Herrnhuter Generalsynode 1857 die Aufhebung der wesentlichen Eigentümlichkeiten der Brüdergemeinschaften anordnete und im Zuge der fortschreitenden Emanzipation die Interessen der ‚Nationalen‘ auf andere Gebiete gelenkt wurden, während die Herrnhuter in einer konservativen Haltung und im Traditionalismus erstarrten, war das Schicksal der Brüdergemeine im Baltikum besiegelt.“¹ Und ähnlich, aber etwas später datierend, heißt es bei Ludwig Adamovics: „Endlich, im Jahre 1860, erhielten die Brüder und Schwestern in Lettland und Estland ein Schreiben der Unitäts-Ältesten-Konferenz in Herrnhut, wodurch die letzten Reste der herrnhutischen Besonderheiten (die ‚formelle‘ Aufnahme in die Gemeinden und ihre Absonderung in eigenen Versammlungen) beseitigt und die entsprechenden ‚Einrichtungen der Brüdergemeine‘ aufgehoben wurden.“² Danach haben die Herrnhuter selbst das Ende ihrer Arbeit in Livland eingeleitet. Bei beiden Autoren versteht man nicht ganz, was eigentlich die Entscheidung der genannten Synode bzw. der Unitäts-Ältesten-Konferenz war, ob sie wirklich die Aufhebung des livländischen Werkes beschlossen haben und was ihre Gründe dafür waren. Ich möchte im Folgenden zeigen, dass die Synode keineswegs das livländische Werk aufgehoben hat und dass die Weiterführung der dortigen Diasporaarbeit mit Ausdauer und großem persönlichen Einsatz verfolgt wurde. Der Rückgang des Werkes ging im Wesentlichen auf äußere Einflüsse zurück.

¹ Guntram Philipp, Die Wirksamkeit der Herrnhuter Brüdergemeine unter den Esten und Letten zur Zeit der Bauernbefreiung, Köln 1974, S. 223.

² Ludwig Adamovics, Die lettische Brüdergemeine 1739–1860, Riga 1938, S. 26.

1. Das Problem der Synode

Das Gnadenmanifest Kaiser Alexanders I. (1777–1825, Zar seit 1801) vom 27. Oktober 1817 hatte die Arbeit der Brüdergemeinde auf eine legale Grundlage gestellt, die ganz neue Möglichkeiten eröffnete.³ Doch bereits Kaiser Nikolaus I. (1825–1855) nahm diese Rechte weitgehend wieder zurück,⁴ so dass die Kirchenordnung von 1832 in dem Paragraphen über die „Privat-Andachts-Versammlungen“ diese praktisch wieder aufhob. Noch schärfer war der Erlass von 1834, der ganz detailliert die Rechte der Brüdergemeinde einschränkte. Dieser Ukas erging an die Konsistorien, die die Bestimmungen ihrerseits weitergaben und teilweise verschärften wie das Livländische Konsistorium in Riga.⁵ Er gestattete nur den examinierten Theologen freie Vorträge (Predigten), aber den ‚Vorbetern‘, also den lettischen Gehilfen, wurde lediglich das Lesen aus der Heiligen Schrift ohne Erklärung, sowie das Lesen der Gebete, Gesänge und geistlichen Abhandlungen nur aus den vom Konsistorium genehmigten Büchern erlaubt. Die Rechte des Gnadenmanifests von 1817 wurden auf die aus Herrnhut kommenden Brüder beschränkt, den Letten aber die Aufnahme in die Brüdergemeinde verwehrt. Schließlich wurde die gesamte brüderische Arbeit unter die Aufsicht der lutherischen Pastoren gestellt, ja diese wurden ausdrücklich ermahnt, die Einhaltung dieser Bestimmungen in den Bethäusern zu kontrollieren.

Diese Bestimmungen nahm man auf brüderischer Seite zunächst nicht so ganz ernst, doch die durch die Erweckungsbewegung gestärkte lutherische Pastorenschaft zwang durch ihre Aufsicht und Beschwerden zu einer grundlegenden Neufestlegung der Grundsätze und Grenzen einer zukünftigen Arbeit in Livland. Auf der Unitätssynode von 1857 trug Carl Wilhelm Jahn⁶, ein Mitglied des Leitungsgremiums der Unität, der sog. ‚Unitäts-Ältesten-Konferenz‘, einen ausführlichen Bericht über die Entwicklung der letzten Jahrzehnte vor. Jahn wies auf die Verschärfung der Konfrontation mit der Landeskirche durch deren Angriffe in der allgemeinen kirchlichen Presse Deutschlands hin, wobei er besonders an einen Aufsatz des Dorpater Theo-

³ Über die unterschiedliche Deutung des Manifestes von 1817 s. Hermann Plitt, *Die Brüdergemeinde und die lutherische Kirche in Livland*, Gotha 1861, S. 184–189.

⁴ S. die Anlage 1.

⁵ UA, R.19.G.a.13.1.4; vgl. den Abdruck des Erlasses im Anhang 1.

⁶ Carl Wilhelm Jahn, geb. 21. Januar 1806 in Sarepta, Sohn des Gemeinartztes von Sarepta, Carl Friedrich Jahn. Er wurde nach der Ausbildung im Theologischen Seminar und der üblichen Anstellung als Lehrer in Niesky 1832 erster Schullehrer und Gehilfe des Predigers in Sarepta, 1835 voller Prediger, 1847–1854 Gemeinhelfer ebenda, 1854 Mitglied der Unitäts-Ältesten-Konferenz im Helfer- und Erziehungsdepartement in Berthelsdorf und 1857 zum Bischof ordiniert. Er starb am 1. Januar 1858 im 52. Lebensjahr. Der Bericht befindet sich in den Anlagen zu den Akten der Synode UA, R.2.B.55.b.II.3. Ihm folgen die Beratungen des Committees vom 21.–24. August 1757.

logieprofessors Theodosius Harnack dachte.⁷ Was er nicht ausführt, ist die damals allgemein bekannte Tatsache, dass Bischof Ferdinand Walter, ein leidenschaftlicher Gegner Herrnhuts, im Jahre 1755 Generalsuperintendent und Vorsitzender des livländischen Provinzialkonsistoriums wurde. Er stellte auf der lutherischen Landessynode von 1852 fest, dass Herrnhut und die lutherische Kirche ‚toto coelo‘ verschieden seien. „Eine Union mit Herrnhut wäre eine Verleugnung des Bekenntnisses.“⁸

Jahn benannte das Problem für die lutherische Kirche folgendermaßen: „Der Stein des Anstoßes ist hauptsächlich der festgegliederte, unabhängig dastehende Organismus des ganzen [Diaspora-]Werkes, der allerdings in seiner unabhängigen Stellung neben dem bestehenden landeskirchlichen Organismus mit diesem leichtlich und vielfach collidiren kann.“ (S. 12) Daher sei die Hauptfrage, über die wir zu entscheiden haben: „Ob wir auf der Erhaltung des jetzigen Organismus durchaus bestehen müssen oder: ob und wie weit wir Änderungen darin nicht nur gestatten können, sondern auch eintreten lassen sollen?“ (S. 14)

Jahn und mit ihm die Herrnhuter Synodalen, so zeigt sich, konnten sich gar nicht vorstellen und jedenfalls nicht zugeben, dass der Gegensatz zur lutherischen Kirche ein Lehr- und Glaubensgegensatz sei, wie die Synode der Lutheraner behauptete. Der Diasporagedanke Zinzendorfs beruhte doch nach herkömmlichem Verständnis auf Philipp Jacob Spener, dem Dresdener Hofprediger, also einem Lutheraner, und auf dessen Gedanken der Privaterbauung oder der ‚ecclesiolae in ecclesia‘. Die Synode war bereit, die von Theodosius Harnack kritisierten Mängel in den Bethausgemeinschaften zu prüfen und gegebenenfalls zu beseitigen. Dieser Vorwurf lautete: „Aus einer geistlichen Anstalt zur Seelenpflege ist ein weltliches und verweltlichtes Institut social-nationalen Charakters geworden, in welchem Pharisäismus und Lüge üppig wuchern ...“ Wenn Harnack immer nur von diesem „Institut“ der Herrnhuter sprach, so lag darin wohl eine bewusste

⁷ Theodosius Harnack, Die lutherische Kirche Livlands und die herrnhutische Brüdergemeinde. 2. Artikel, in: Kirchliche Zeitschrift 4 (1857), S. 549–624. Theodosius Harnack (1817–1889) war ab 1843 Dozent, 1848–1852 und 1866–1875 Professor für Praktische Theologie in Dorpat, 1853–1866 in Erlangen. Harnack wurde unter dem Einfluss von Johann Evangelista Goßner und der Brüdergemeinde groß, wandte sich dann aber bewusst einer „kirchlich-konfessionellen Theologie“ zu, die sich auf die „objektiven Heilstaten“ gründet. (Manfred Seitz/Michael Herbst, Art. Harnack, Theodosius, in: TRE, Bd. 14, S. 458–462).

⁸ So Mark Nerling, Die Herrnhuterfrage in Livland im 19. Jahrhundert im Spiegel der livländischen Synodalverhandlungen, in: Reinhard Wittram (Hrsg.), Baltische Kirchengeschichte, Göttingen 1956, S. 166–177, hier S. 175. Marcus Heinrich Windekilde berichtet, dass schon Dr. Sartorius, Theologieprofessor in Dorpat, gesagt habe: „Sobald die lutherische Kirche dahin gebracht sei, dass die sämtliche Geistlichkeit nach den Bekenntnisschriften lehre, so sehe er nicht ein, warum die Brüdergemeinde dann noch ihre Wirksamkeit fortsetzen wolle.“ (Windekilde, wie Anm. 13, S. 43).

Aberkennung der Brüdergemeine als selbstständiger Kirche.⁹ Jahn nahm diesen Vorwurf auf, wenn er von dem festgegliederten Organismus des livländischen Werks sprach. Aber gerade so wurde der eigentliche Gegensatz verharmlost. Er lag in Wahrheit tiefer. Die ökumenische Einstellung Herrnhuts, wonach das reformierte, böhmische und lutherische Bekenntnis als evangelische Basistexte gleichwertig nebeneinander galten, und die in der Frömmigkeit Zinzendorfs wurzelnde gefühlvolle christozentrische Herzensfrömmigkeit rieben sich mit dem konfessionell-lutherischen Verständnis von Kirche, wonach Pietismus und Mystizismus die Grundlagen der Kirche im subjektiven Erleben auflösen.¹⁰

2. Die Entscheidung der Synode

Die Synode von 1857 hatte größere Sorgen als die Livländische Frage, sie musste befürchten, dass sich Nordamerika von Europa trennen und selbstständig machen wolle. Sie hatte darum nur wenig Zeit für Livland eingeplant und übernahm den Lösungsvorschlag von Jahn ohne längeres Nachdenken. Der Beschluss der Synode bestand demnach darin, die bisherige, dem an Einfluss gewinnenden konfessionellen Luthertum anstößige Organisation der Diasporaarbeit in Livland zurückzufahren und zu vereinfachen, ohne den Gedanken der Diasporaarbeit preiszugeben.¹¹

⁹ Harnack (wie Anm. 7), S. 559.

¹⁰ Etwa wenn Harnack Mickwitz zitiert: „Der Brüder Verhalten ist mir sehr bedenklich. Die ganze Einrichtung kann ich noch zur Zeit nicht anders ansehen, als eine allmähige, generelle Umstürzung unsrer lutherischen Kirchenverfassung.“ (Theodosius Harnack, *Die lutherische Kirche Livlands und die herrnhutische Brüdergemeine*, in: *Kirchliche Zeitschrift* 2 (1855), S. 479). Christoph Friedrich Mickwitz (1696 in Königsberg – 1748) war Schüler August Hermann Franckes, seit 1721 Hausprediger bei Balthasar von Campenhausen in St. Petersburg, seit 1724 Oberpastor am Dom in Reval. Er war „anfangs Anhänger Zinzendorfs“, entfernte sich aber später von den Herrnhutern (Wilhelm Lenz (Hrsg.), *Deutschbaltisches Biographisches Lexikon 1710–1960*, Köln/Wien 1970, S. 519).

¹¹ In dem für die Gemeinden veröffentlichten Bericht über die Synode lautet der Abschnitt: „Einer besonderen Besprechung bedurfte seiner eigenthümlichen Verhältnisse wegen das große Diasporawerk der Brüder in Liefland, welches in seiner gegenwärtigen Bedrängniß gewiß besonders berechtigt ist, die herzliche Theilnahme aller unsrer Geschwister in Anspruch zu nehmen. Die Angelegenheiten desselben waren in mehreren Committee-Sitzungen besprochen worden auf Grund eines von der Unitäts-Aeltesten-Conferenz vorgelegten und von der Committee angenommenen Berichts.“

Derselbe, der nun auch der Synode vorgelegt wurde, verbreitet sich nach einem historischen Rückblick auf die Entstehung jenes Werkes, seiner Entwicklung zu seiner gegenwärtigen bedeutenden Ausdehnung, über die in neueren Zeiten erlittenen Anfechtungen, besonders über den Gebrauch des Looses und den wohlgegliederten Organismus dieses Werkes, der allerdings nicht nach menschlichem Plan gemacht, sondern durch das Walten des heiligen Geistes unter den Händen der Brüder nach und nach geworden ist. Aus dieser Darstellung ergab sich die Hauptfrage: Ob wir über die Erhaltung des bisherigen Organismus des liefländischen Werkes zu halten haben, oder wenigstens theilweise davon abgehen können und müssen.

Die konkreten Beschlüsse lassen sich wie folgt zusammenfassen:

1. Der Losgebrauch bei der Aufnahme neuer Mitglieder ist ganz zu beseitigen.
2. Die Klassifikation der Mitgliedschaft zum Bethaus ist möglichst zu vereinfachen.
3. Die Aufnahme ins Häuflein und Anstellung der Gehilfen soll der deutsche Bruder wo möglich selbst besorgen. Die Aufnahme soll nur bei solchen stattfinden, die sich dazu gemeldet haben.
4. Die bisherige Feierlichkeit bei der Aufnahme soll wegfallen.
5. Der Ausschluss von Fremden bei den Häufleins-Versammlungen ist nicht nötig.
6. Die Brüder sollen sich bemühen, in freundlichem Verkehr mit den Geistlichen zu stehen.¹²

Das Einzige, was auf der Synode wirklich beseitigt wurde, war der Losgebrauch bei der Aufnahme, der für die Arbeit selbst nicht entscheidend war und nur als Hilfe bei der Auswahl von Gehilfen gedacht war.¹³ Alles Andere waren lediglich Reduzierungen, um der lutherischen Amtskirche weniger Anstoß zu geben.

Mit den hierauf sich beziehenden Anträgen der Committee, die den Zweck haben, Alles zu beseitigen, was dem inneren Gang dieses Werkes als nachtheilig sich bewiesen, und nach Außen hin einen nicht ganz unberechtigten Anstoß gegeben hat, erklärte sich die Synode einverstanden, und überließ das Nähere der Unitäts-Aeltesten-Conferenz.

So ist, wie bei dem vorhin erwähnten Werk in Amerika, dem neuesten in der Brüder-Unität, auch bei diesem livländischen, einem ihrer ältesten, wenn gleich auf sehr verschiedene Art, der Blick in eine neue Zukunft eröffnet worden. Der Heiland schenke den lieben Geschwistern, die an demselben arbeiten, Muth und Klarheit, dass sie nicht an dem Amt verzagen und auf einem ihnen noch ungewohnten Weg feste Tritte und gerade Schritte thun mögen.“ (Historische Nachricht von der Allgemeinen Synode der evangelischen Brüder-Unität gehalten zu Herrnhut im Jahr 1857, Gnadau 1857, S. 100f.).

¹² Vgl. dazu die Verhandlungen und den Beschluss der Synode in UA, R.2.B.55.a.2., S. 534–537. Nachdem der Beschluss über die Aufhebung des Losgebrauchs mit 44 Stimmen angenommen wurde, hieß es zu Punkt 2–6: „Synode erklärt sich im Ganzen einverstanden mit den Vorschlägen der Committee und überlässt das Nähere der U.A.C.“ (S. 537).

¹³ Aber auch in dieser Frage gab es Widerstand, z.B. von Prediger Marcus Heinrich Windekilde, der 31 Jahre, von 1825 bis zu seinem Ruhestand 1856, in Dorpat gewirkt hatte. Er schrieb eine 246 Seiten umfassende Verteidigung des Losgebrauchs unter der Überschrift: „Versuch einer geschichtlichen Darlegung des Werkes der Brüder unter den Esten in Livland und der demselben in den letzten 30 Jahren betreffenden Anfechtungen in besonderer Beziehung auf die Kreise Dorpat und Werro mit den Erwägungen über den Gebrauch und Nichtgebrauch des Looses bei der Bedienung dieses Werkes, der in Herrnhut sich Ao. 1857 versammelnden ehrwürdigen General-Synode der Brüder-Unität in brüderlicher, herzlicher und aufrichtiger Ergebenheit und Hochachtung zur Einsicht unterlegt, Herrnhut im Mai 1857“.

Man ahnte in Herrnhut, dass diese Entscheidung bei den Freunden der Brüdergemeine in Livland auf Schwierigkeiten stoßen könnte. Darum sandte man Ernst Reichel¹⁴ als Mitglied der Unitätsleitung persönlich ins Land, um auf der dortigen jährlichen Konferenz den Nationalhelfern den Sinn der Entscheidung von 1857 zu erläutern.¹⁵ Zugleich informierte die Unitätsleitung das Generalkonsistorium, weil man hoffte, dieses zufrieden gestellt und einer gedeihlicheren Zusammenarbeit mit der Landeskirche in Zukunft den Weg gebahnt zu haben. Darin täuschte man sich freilich gewaltig.

3. Der Erlass des Generalkonsistoriums von 1860

Das Generalkonsistorium antwortete nach einer zweiten Eingabe am 30. Januar 1860.¹⁶ Von diesem Erlass erfuhr man in Herrnhut zunächst nur durch die Korrespondenz mit dem für die Arbeit verantwortlichen Vorsteher Christian Eduard Burckhardt.¹⁷ Er schrieb, dass das Konsistorium rate, „unsere Verbindung mit den Nationalen allmählich aufzulösen, wozu der erste Schritt der sein müsse, daß wir die Aufnahme fallen ließen. Das Rigasche und Öselsche Consistorium habe durch Umschreiben an alle Prediger bereits das Wort in bezug auf die Aufnahme gesprochen und dieselbe so wie die geschlossenen Versammlungen streng untersagt.“¹⁸ Auf diese Nachricht hin schrieb Ernst Reichel von Herrnhut aus jenen verhängnisvollen und in Livland nicht verstandenen Brief vom 21. März 1860, der sich mit der Forderung des Erlasses einverstanden erklärte und auf den sich Adamovics in dem eingangs zitierten Urteil bezog. In dem Brief heißt es:

¹⁴ Ernst Friedrich Reichel (1806–1878) wurde nach einer Tätigkeit als Lehrer in Grobhenndorf, Niesky, Christiansfeld, Niesky und Gnadenfrei 1845 Gemeinshelfer in Ebersdorf, 1848 in Niesky und 1850 Mitglied der Unitäts-Ältesten-Konferenz im Missionsdepartement, 1862 deren Vizepräsident und 1862 zum Bischof ordiniert.

¹⁵ Reichel hat über seine Reise nach Livland vom 2. August bis 11. September 1858 ausführlich berichtet (UA, R.19.G.a.10.c.).

¹⁶ UA, R.19.G.a.16.1.5 (eine handschriftliche Kopie der Verfügung an Burckhardt, die die Verfügung vom 3. April 1859 noch einmal verschärfte, 12 S.). Erst in der Sitzung der U.A.C. vom 27. März 1760 wird der Eingang des Reskriptes in Herrnhut vermerkt.

¹⁷ Christian Eduard Burckhardt (1822–1864) war nach der Ausbildung im Theologischen Seminar Lehrer in Neuwied, 1850 Pfleger des ledigen Brüderchors in Kleinwelka, 1852 in Christiansfeld, 1855 Leiter der Societät in Gothenburg/Schweden, 1859 Vorsteher des Diasporawerkes in Livland mit Sitz in Neuwelke. Er starb auf einer Reise zu den Bethäusern am Schlaganfall auf einem Gut der Baronin von Campenhausen.

¹⁸ UAC-Protokoll vom 8. März 1860 (Bd. 1, S. 280): „Das einzig Richtige, Heilsame, im Interesse des Reichs Gottes erstrebenswerthe sei, unsere Verbindung mit den Nationalen allmählig aufzulösen, wozu der erste Schritt der sein müsse, dass wir die Aufnahme fallen ließen.“

Das General Consistorium hat sich aber dadurch [durch diese Eingabe] nicht bewogen gefunden, von seiner Entscheidung abzugehen. Es blieb uns nun bloß die Wahl, entweder einer hohen kaiserlichen Regierung zu erklären, daß wir nicht uns im Stande sähen, unter diesen Umständen den von uns geforderten Revers zu leisten, mit der Bitte uns daher von der Leistung desselben zu entbinden, oder uns zu fügen und künftig eine jede Aufnahme und damit die Einrichtung der geschlossenen Häuflein fallen zu lassen. Dies erstere glaubten wir nur dann thun zu dürfen, wenn wir die Überzeugung gehabt hätten, daß ohne eine solche Aufnahme ein Fortbestand Eurer Verbindung und unsere Arbeit unter euch unmöglich wäre. Diese Überzeugung aber haben wir *nicht*, und das Euch auszusprechen, ist uns besonders wichtig, damit auch Ihr nicht an dem Fortbestand Eurer Verbindung verzagt und sie für unmöglich haltet, wenn kein solches äußeres Band Euch zusammen hält und nicht auf eine solche Weise es ausgesprochen wird, wer zu Euch gehört oder nicht.¹⁹

Im Protokoll der Unitäts-Ältesten-Konferenz heißt es noch deutlicher: „UAC erwarte, daß sie [die Nationalen] sich in die Bestimmungen des Consistorii fügen, wenn auch mit schwerem Herzen, das Werk werde sich auch ohne Aufnahme fortführen lassen.“ Bei Nichtbefolgung dieser Empfehlung müsse man sich von den Verweigerern trennen. Dann weiter: „Die Folgen, die ihre Unfügsamkeit für das ganze Werk haben kann, müssen ihnen vorgehalten werden, und wie ihr Ungehorsam das stärkste Zeugniß *gegen* das Werk sein werde.“²⁰ Die Unitäts-Ältesten-Konferenz befürchtete offensichtlich, dass dem livländischen Werk sofort die Existenzgrundlage entzogen werde, wenn sich Herrnhut nicht den Bedingungen des Consistoriums unterwerfe. Ich verstehe die Verfügung des Consistoriums so, dass man bewusst einen Keil zwischen die 13 Herrnhuter Diakonen oder Diasporaarbeiter und die große Zahl der Nationalgehilfen treiben wollte. Die letzteren wollte man in die lutherischen Gemeinden eingliedern ebenso wie die Bethäuser, und darum sollten sich diese von Herrnhut lossagen. Der Vorwurf des Consistoriums gegen Herrnhut lautete ja, dass die Brüder „die Entfremdung der Nationalen von ihrer [lutherischen] Kirche und von ihrer Geistlichkeit“ betreiben. Darum schlug man vor: Die Brüder könnten ihrer Arbeit die „wahre Krone“ aufsetzen, wenn sie die „Selbstverläugnung üben, die Nationalarbeiter mehr von sich zu entwöhnen, zu den Pastoren zu weisen und ihr Vertrauen zur lutherischen Kirche und ihren Hirten zu stärken“ suchten.²¹ Gerade eine solche Preisgabe der

¹⁹ UA, R.19.G.a.16.3.Nr.2, S. 4f.

²⁰ UAC-Protokoll vom 8. März 1860 (Bd. 1, S. 277).

²¹ UAC-Protokoll vom 24. März 1860 (Bd. 1, S. 356). Der Vorwurf des Consistoriums lautete: „Die Aufnahme [in die Brüdergemeinde] habe Schaden gebracht, denn die Aufgenommenen überheben sich und sehen ihrem Gnadestand und ihre Erwählung für gesichert an. Das Gute, das die Brüder gewirkt, erkenne das Consistorium an, aber der

nationalen Mitarbeiter wollte man aber in Herrnhut keineswegs. Die Unitäts-Ältesten-Konferenz musste darum verhindern, dass ein Keil zwischen Herrnhut und den Nationalen getrieben werde. Ohne die Nationalarbeiter, das heißt ja ohne die lettischen und estnischen Christen, wäre die Arbeit Herrnhuts im Baltikum sinnlos. Also musste man versuchen, die Nationalen für die Anpassungspolitik Herrnhuts, und das heißt für das Herrnhutische Verständnis von Diasporaarbeit, zu gewinnen. Die Haltung der Unitäts-Ältesten-Konferenz wird ganz deutlich in dem Satz: „Daß wir uns den Bestimmungen des Rescriptes fügen, aber fest halten müssen, was wir mit Recht haben.“²² Die Formel, „was mir mit Recht haben“, war freilich sehr unklar und konnte ja keinesfalls ein juristisches Recht meinen, sondern nur ein historisches oder religiös abgeleitetes Recht, das sich daraus ergab, dass man seit 1740 in Livland Gemeinschaftspflege, Predigt und Seelsorge betrieb.

4. Die unterschiedliche Sicht in Livland und Herrnhut

Wie die Entscheidung der Synode in Livland verstanden wurde, zeigt beispielhaft ein Schreiben der Pebalg'schen Gehilfen vom Dezember 1860, das eine Reaktion auf Reichels Brief darstellt.²³ Zunächst beschrieben sie die Entwicklung seit 1817 ungeschminkt, wie etwa die brüderischen Pfleger und die Brüdergemeinde von lutherischer Seite eingeschätzt werden: als eine Sekte, die von Laien, von Handwerkern und sozial Niedrig-Gestellten vertreten und als Eindringling in die lutherische Kirche gesehen wird. Die Gehilfen erkennen eine deutliche Verschlechterung ihrer Situation seit dem Regierungsantritt Alexanders II. im Jahr 1755. Besonders aufschlussreich ist ihre Feststellung, dass sich die deutschen Pfleger der Obrigkeit gegenüber verpflichtet haben, „nichts zu thun, was den Gebräuchen der Lutherischen Kirche fremd wäre“. Dieser Satz erscheint ihnen nicht der Wahrheit zu entsprechen, da die Brüdergemeinde ja zahlreiche Bräuche und Lebensformen einführte, die im Luthertum unbekannt waren. Diese Äußerung zeigt ganz deutlich, dass ihnen die Prinzipien der Herrnhuter Diasporaarbeit nicht geläufig sind. Der Satz offenbart freilich auch ein Problem des Diaspora-Gedankens, das man in Deutschland gar nicht empfand. In Herrnhut wusste man sich theologisch mit der lutherischen Kirche eins, die lebendigeren Gemeinschaftsformen der Brüdergemeinde betrachtete man als lediglich äußere Organisationsformen, die theologisch kein Gewicht haben. Aber gerade an diesen Formen hingen die lettischen Geschwister und sahen

Schaden sei noch größer, nämlich die Entfremdung der Nationalen von ihren Kirchen und von ihrer Geistlichkeit.“ (S. 355).

²² Ebd., S. 356.

²³ UA, R.19.G.a.16.3.3.a, s. die Anlage 2.

in ihnen etwas grundsätzlich Anderes als in der lutherischen Amtskirche, das man nicht einfach preisgeben wollte und das für ihr Selbstbewusstsein und Frömmigkeitsverständnis grundlegend war. Dafür hatte man in Herrnhut kein Gespür. Fiel die verpflichtende Form der Aufnahme in die Brüdergesellschaft, so war man der lutherischen Amtskirche preisgegeben und verlor den ‚Segen‘ einer verpflichtenden Gemeinschaft. Das Bittgesuch der Gehilfen stellt Herrnhut und die lutherische Kirche Livlands vor die Alternative: entweder die lutherische Kirche mit den Lebensformen der Brüdergemeine, oder aber die Aufnahme in die selbstständige (Frei-)Kirche der Brüdergemeine.

Die Antwort, die Gustav Reichel²⁴ für die Unitäts-Ältesten-Konferenz auf dieses Schreiben gab, war der Versuch, die Nationalhelfer in die Entscheidung der Synode von 1857 und die Entscheidung der Unitäts-Ältesten-Konferenz hinein zu zwingen.²⁵ Er forderte sie auf, die gegenwärtige Zeit als Zeit der Prüfung Gottes zu verstehen und die Verordnungen der russischen Regierung und der Konsistorien als obrigkeitstreue Christen zu akzeptieren, damit Gott wieder eine neue „Geisttaufe“ ermöglichen könne. Reichel sah darin die einzige Chance, die Arbeit für die Zukunft in Livland zu erhalten.

Aufschlussreich sind für uns die Berichte der Brüder, die im Baltikum gearbeitet hatten und dann nach Deutschland ganz oder im Urlaub zurückkehrten und freimütig über ihre Sicht der Situation im Lande informierten. Am 30. Juni berichtete Gustav Müller²⁶ in Herrnhut:

In keinem Bethaus werden die Vorschriften, welche befolgt werden sollten, genügend befolgt. *Gemindert* können freie Rede und Gebet wol sein, aber nicht *aufgehoben*. Gehorsam wird von den Brüdern den Nationalen anempfohlen, aber an der Befolgung fehlt es. Erschwert wird die Sache sehr dadurch, daß in manchen Bethäusern die Pastoren freie Rede und Gebet gestatten, für die

²⁴ Gustav Reichel (1808–1882) war seit 1854 Gemeinhelfer in Sarepta und wurde auf der Synode von 1857 in das Vorsteher Department der UAC berufen. Er war seit 1864 Generalbevollmächtigter der sächsischen Unitätsgüter und seit 1879 Präses der UAC.

²⁵ UA, R.19.G.a.3.3.b. Er sagt u.a.: Was ihre Wünsche hinsichtlich der Aufnahme angeht, so habe die Synode von 1857 ihre Beschlüsse nicht gefasst, weil es von den Gegnern gefordert, sondern „weil die Synode diese Veränderung für recht erkannt hatte und weil die Erfahrung gelehrt hatte, daß in diesen Einrichtungen für viele Selen eine Gefahr lag, wie namentlich die Aufnahme von manchen angesehen wurde als Siegel und Unterpfand ihrer Gottes-Kindschaft, was dieselbe doch nicht ist und nicht sein soll.“ „Was aber die Ausübung der freien Rede und des Gebetes so wie die geschlossenen Versammlungen betrifft, so steht dem das bestimmte Verbot der Regierung entgegen, welchem wir uns nach den ausdrücklichen Worten der Schrift zu unterwerfen haben.“

²⁶ Gustav Bernhard Müller (1818–1899) war nach seinem Studium am Theologischen Seminar 1839 Lehrer in Niesky, 1845 Brüderpfleger in Gnadenberg, 1850 in Herrnhut, 1852 Mitprediger in Sarepta/Russland, 1857 Vorsteher des Diasporawerkes in Livland, 1860 Prediger in Kleinwelka, 1863 Gemeinhelfer in Niesky, 1869 in Herrnhut. Er wurde 1869 zum Bischof ordiniert und trat 1884 in den Ruhestand.

Brüder ist es dann schwer, wenn sie in anderen Bethäusern den Nationalen mit dem Gebot entgegentreten sollen.²⁷

„Aufnahmen werden offiziell nicht mehr gehalten, aber Zuzählungen zu den Häuflein unter der Hand geschehen.“ Müller sieht diese kritisch, da die Brüder keinerlei Kontrolle darüber haben. Erstaunlicherweise findet sich dazu ein Passus im Protokoll der Unitäts-Ältesten-Konferenz, der später gestrichen wurde, der aber eine ursprünglich großzügigere Haltung Herrnhuts verrät. Dieser Passus besagt, dass die Unitäts-Ältesten-Konferenz früher dieses Zuzählen angeraten habe, „weil, wenn es auf die rechte Weise nach gehöriger und treuer Prüfung der Einzelnen geschieht, unbedenklich ist.“ Auch jetzt wird es durch die Unitätsleitung nicht verboten, die Unitäts-Ältesten-Konferenz möchte aber genauer über die Praxis des Zuzählens informiert werden. Müller fährt fort:

Das Aufgeben der geschlossenen Versammlungen ist den Nationalen das allerschwerste. Sie begreifen es nicht, daß Nicht-Aufgenommene den Versammlungen beiwohnen sollen und schließen dieselben lieber. Namentlich wollen sie die Liturgie nicht an das Volk wegwerfen, dies gehe, wie sie sagen, nicht an.²⁸

Auch dafür, wie es zur Entwendung der Bethäuser aus brüderischem Besitz kommt, bietet Müller anschauliche Beispiele. Als Pastor Carlblom²⁹ zwei Bethäuser der Brüder in Besitz nahm, fruchteten alle Gegenvorstellungen nichts, da die Behörden solche Beschwerden immer an den Vorsitzenden des Konsistoriums, Bischof Walter, weitergaben, dessen Gutachten dann entscheiden. Pastor Sokolovsky aus Ronneburg³⁰ lasse die Leute zusammenkommen und dann öffentlich abstimmen, „ob sie sich zu ihm oder zu den Brüdern halten wollen“, so dass inzwischen bis auf zwei kein Bethaus mehr in brüderischem Besitz sei. Die Unitäts-Ältesten-Konferenz sah keine Möglichkeit, das zu verhindern. Müller berichtet weiter: „Es ist die einstimmige Ansicht der Nationalen, daß mit dem Fallen der Aufnahme der Ruin der Bethäuser verbunden ist.“ Dagegen begrüßt er, dass jetzt kein Nationalgehilfe mehr angestellt werde ohne vorherige Besprechung mit dem Pastor des Kirchspiels.

Wenn man diesen Lagebericht von Gustav Müller überdenkt, wird einem erneut bewusst, dass das deutsche Verständnis von Diasporaarbeit in Liv-

²⁷ UAC-Protokoll vom 30. Juni 1860 (Bd. 2, S. 386).

²⁸ Ebd., S. 387.

²⁹ Vermutlich Paul Carlblom (1803–1872), von 1842–1872 Pastor in Tarwast, von 1844 bis 1866 auch Assistent des Livländischen Konsistoriums und von 1854 bis 1872 Propst des Fellinischen Sprengels.

³⁰ Emil Sokolovsky (1819–1869) war von 1852–1869 Pastor in Ronneburg, danach in Riga und galt als „hervorragender Prediger“ (so Lenz, Lexikon (wie Anm. 10), S. 739).

land nicht wirklich verstanden wurde. Herrnhuter Frömmigkeit und Gemeindeverfassung war den Nationalgehilfen ein Eigenwert, den man nun nicht einfach preisgeben wollte. Lutherische Amtskirchlichkeit und herrnhutische Laienfrömmigkeit wurden als Gegensätze empfunden, und die nationalen Gehilfen konnten nicht einsehen, warum man sich den Angriffen der Amtskirche fügen sollte. War Herrnhut oder die Brüdergemeinde nicht eine selbstständige Freikirche? Auch für die Unitäts-Ältesten-Konferenz tauchte die Frage auf, ob man die Herrnhuter Arbeit nicht auf der Basis einer selbstständigen Kirche fortführen solle.³¹ Das wäre ja in der Tat nichts Ungewöhnliches gewesen, wenn man bedenkt, dass die brüderischen Gemeinden in Schlesien oder England als selbstständige Gemeinden anerkannt wurden.

Auf der Synode von 1868 diskutierte man vier Möglichkeiten: 1. Aufhebung des Werkes, 2. Umgestaltung der Societät in eine Selbstständige Kirche, 3. Völlige Unterordnung unter das Consistorium, oder 4. Behauptung des gegenwärtigen Verhältnisses.³² Die Verhandlungen der

³¹ UAC-Protokoll vom 24. März 1860 (Bd. 1, S. 356): „Der bei dieser Gelegenheit geäußerte Gedanke: wir sollten in Livland als Kirche auftreten, würde, wie bemerkt wurde, wol mit Schwierigkeiten verbunden sein und sich nicht leicht ausführen lassen.“

³² Das handschriftliche Protokoll der Synode findet sich UA, R.2.B.61.i.Nr.III. Über das Livländische Werk wurde auf den Sitzungen vom 8. und 9. Juli ausführlich verhandelt. Das Ergebnis wurde wie folgt in den „Wöchentlichen Nachrichten“ bekannt gegeben: „Deßhalb vernahm die Synode mit Freuden, dass die diesem Werke sonderlich von gegnerischer Seite gemachten Vorwürfe theils gar nicht, theils doch nicht soweit begründet seien, um an die Aufhebung desselben denken zu müssen; dagegen aber noch ein reicher Segen nachgewiesen werden könne, der im Verein mit dem Bedürfniß der Nationalen noch unsrer Pflege, und ihrer inständigen Bitte um dieselbe, es uns zur Pflicht mache, auszuharren und in abwartender Liebe dem Neuen, welches der Herr dort auf den Trümmern des Alten schafft, zur vollen Gestaltung zu helfen. Von diesem Segen, den der Herr fort und fort auf dieses sein so hart angefochtenes Werk unter Esthen und Letten legt, zeugt, dass in den Bethausgemeinschaften das Verständniß für mehrer Gemeinschaft immermehr anfängt Raum zu gewinnen, dass die Gesellschaften unsrer Geschwister als Salz ihrer Umgebung und als Lebens-Element der Kirche dienen, dass erweckte Seelen sich diesen Gemeinschaften anschließen, dass die National-Gehülfen, indem sie sich willig der Leitung der Diaspora-Arbeiter überlassen, mehr Sinn und Trieb zu treuer Seelenpflege der Häuflein bekommen. Auch im Aeußern zeigt sich eine beginnende Besserung. Seit der Einführung der neuen Bethausordnung im Jahre 1858 hatten allerdings die Liebesgaben der Nationalen zur Unterstützung des Werkes bedenklich abgenommen, und obgleich diese Abnahme nicht allein in der Erkaltung der Liebe, sondern auch in den für die Zeit schwierigen Geldverhältnissen der Nationalen ihren Grund hatte, so tritt jetzt schon wieder eine erfreuliche Zunahme der Beiträge ein. Aus allen diesen Gründen konnte Synode nicht anders als den Beschluß fassen, das livländische Werk noch ferner zu erhalten und selbst in ungünstigem Falle sollte nur dann zur Aufhebung eines Postens desselben geschritten werden, wenn seine Sustentation zur Unmöglichkeit geworden. Es werden darum auch die bisherigen bedeutenden Zuschüsse bis aufs weitere gezahlt werden, zugleich aber wird daraufhin zu arbeiten sein, durch Erhöhung der Beiträge der Nationalen die Summe immer weiter zu ermäßigen. Zur Erreichung dieses Zieles forderte Synode die P.A.C. auf, in einem Hirtenbriefe an die Nationalen ihnen auch die Verpflichtung zu Beiträgen für Erhaltung des Werkes nahe zu legen.“ (Wöchentliche Nachrichten aus der im Jahr 1868 in Herrnhut

Synode, die erheblich gründlicher und ausführlicher als 1857 erfolgten, wurden durch ein Komitee, das elf Sitzungen abhielt und mehrere größere Referate behandelte, vorbereitet.³³ Für die Aufhebung des Werkes fand man kaum nennenswerte Gründe und beschloss einstimmig die Fortführung, solange sie finanziell nur irgendwie tragbar. Die Alternative, das Werk dem Konsistorium zu unterstellen, wurde mit überwiegender Mehrheit abgelehnt. Am ausführlichsten wurde eine mögliche Verselbstständigung des Werkes als eigene Brüderkirche diskutiert. Doch war man sich klar, dass man damit den Diasporagedanken Zinzendorfs aufgab und wollte darum auf keinen Fall die eigene Initiative dazu ergreifen. Man schloss aber nicht aus, dass man durch eine Maßnahme der Regierung zu diesem Schritt gezwungen werden könnte. „In diesem Falle folgten wir der Noth und erfüllten zugleich unsre Pflicht gegen die Nationalen, ihnen so lange als möglich den Segen des Brüderwerkes zu erhalten.“³⁴ Eine Verselbstständigung von nur einzelnen Bethausgemeinden, die vom Konsistorium am stärksten bedrängt werden, wie Knothe zu bedenken gab, hielt man nicht für klug und geradezu für gefährlich.

Der Präses des livländischen Werkes, Theodor Knothe³⁵, setzte sich auf der Synode von 1868 ganz eindeutig für die letztere Alternative, die Fortsetzung der bisherigen Diasporaarbeit, ein. Lediglich das Oberkonsistorium und einige lutherische Pfarrer hätten auf Beendigung der Arbeit angetragen, aber andere Pfarrer und vor allem die Gemeinden wünschten deren Fortsetzung. Knothe konnte sich nur einen Grund für eine Beendigung des Werks denken: den Ausfall der finanziellen Unterstützung von Herrnhut. Er sagt:

Wir können immer noch das Princip der Brüdergemeine durchführen. Weder die im Gegensatz zu den alten Zeiten kleiner gewordene Anzahl wahrhafter Erwecker, noch die gegenwärtige schärfere Anziehung der uns ungünstigen Gesetze kann uns wesentlich daran hindern.³⁶

versammelten Provinzial-Synode der Europ. Festländischen Unitäts-Provinz, Nr. 6 vom 6.–11. Juli, S. 35f.).

³³ UA, R.2.B.61.F: Diaspora-Committee, I. Protokolle der Committee-Sitzungen, hier 6. Sitzung vom 19. Juni 1868.

³⁴ UA, R.2.B.61.i.Nr. III, S. 313.

³⁵ Theodor Knothe (1831–1904) wurde auf der Insel Ösel geboren und nach der Ausbildung im Theologischen Seminar Lehrer in Christiansfeld, Neuwied, Neudietendorf, Zeist und Lieberth/Estland 1864–1903 Vorsteher des livländischen Werkes, bis er sein Amt aus Altersgründen und wegen der Schwierigkeiten mit der russischen Regierung nach einem 42-jährigen Dienst in Livland niederlegen musste.

³⁶ UA, R.2.B.61.F Synodalbericht: Diaspora-Committee, I. Protokolle der Committee-Sitzungen, hier 6. Sitzung vom 19. Juni 1868.

Oder: Das General Consistorium verlange „das Aufgeben des Ecclesiolismus im Princip. Letzteres geschah aber von unserer Seite nicht, insofern wir unter Ecclesiolismus die Richtung und das Streben verstehen, erweckte Seelen, die sich in das neue Wesen in Christo haben versetzen lassen, ohne Anwendung einer Form frei und in sich von selbst ergebender Weise zu einer Gemeinschaft auf dem neuen Lebensgrunde zu vereinigen.“³⁷ Er gibt zu, dass man die Auflösung der Bethausgemeinschaften von Herrnhut aus gelegentlich ausgesprochen habe und nennt das „voreilig“. Es habe nur Entmutigung und Verbitterung, ja „passiven Widerstand“ bewirkt. Dagegen wirbt er für den „Neubau“ der Bethausgemeinschaften aus dem Geist der Diaspora, d.h. der lebendigen inneren Gemeinschaft mit Christus auf dem Boden der Landeskirche.³⁸ Er wusste sich in diesem Anliegen eins mit der Unitäts-Ältesten-Konferenz, die bereit war, für dieses Prinzip des Diasporagedankens zu streiten. Als ein Pastor der Landeskirche dem Diakon Kremser verbat, ein Bethaus zu betreten, vertraten sowohl der Vorsteher des Livländischen Werkes wie die Unitäts-Ältesten-Konferenz die Ansicht, dass er lediglich dann Gehorsam leisten müsse, wenn das Konsistorium dieses anordne.³⁹ Man vertrat hier den Grundsatz: „Eine völlige Unterordnung unter das Consistorium ist nicht thunlich, sondern kann nur bedingungsweise geschehen, insofern Generalconsistorium unser [Diaspora-]Prinzip anerkennt (in welchem Fall unsere Arbeiter gewissermaßen als Pfarrvikare der dortigen Prediger anzusehen sein würden).“⁴⁰

Auch auf der Synode von 1884 stellte der frühere Diasporaarbeiter Krüger⁴¹ den Antrag, die livländische Arbeit als selbstständige Kirche fortzuführen, wenn dies in der livländischen Konferenz gewünscht werde, und die Durchführung von Herrnhut aus zu unterstützen. Aber die Konferenz konnte sich dafür nicht entscheiden. Die Ausführung dieses Plans hätte dem Diasporagedanken widersprochen und die Arbeit in anderen Teilen Deutschlands mit einem Problem belastet, das das gesamte Diasporawerk letztlich unglaubwürdig gemacht hätte. Da die brüderische Diasporaarbeit den Landeskirchen zugutekommen sollte, konnte man nun nicht anders und musste die Verfügungen des Konsistoriums oder die Beschlüsse der Landessynode anerkennen.

³⁷ UA, R.2.B.61.h.F: Diaspora-Committee, V. (Beilage 4), Bericht von Knothe S. 2.

³⁸ Ebd., S. 2f.

³⁹ UAC-Protokoll 4. September 1760 (Bd. 3, S. 252f.).

⁴⁰ UA, R.2.B.61.h.F: Diaspora-Comitee, I. Sitzungsprotokolle, 9. Sitzung.

⁴¹ Hermann (Karl) Krüger (1829–1905) aus Berlin wurde nach der Ausbildung im Theologischen Seminar 1852 Lehrer in Niesky, 1861 Brüderpfleger in Ebersdorf, 1864–1871 Diasporapfleger in Livland, danach in Potsdam, Altona und 1876 Gemeinhelfer in Königsfeld und 1878 in Gnadenfrei, wo er auch bis zu seinem Ruhestand 1905 Direktor der Knabenanstalt war.

Doch noch einmal zurück zum Jahr 1760. Eine jüngere Generation, die mit den Traditionen des livländischen Werkes nicht so vertraut war, konnte recht selbstkritisch denken. Den jungen Prediger Woldemar Nitschmann⁴² quälte die uns geradezu modern anmutende Sorge und Gewissensnot, ob man nämlich nicht eine Schuld gegenüber der lutherischen Kirche eingestehen und öffentlich ausdrücken müsse. „Wir hätten der Kirche gegenüber noch niemals recht Buße gethan“.⁴³ Die Unitäts-Ältesten-Konferenz konnte mit einem solchen „offenen Bußbekenntniß“ schwer umgehen. Ein solches Bekenntnis in dieser Situation vor dem Generalkonsistorium konnte ihr nicht ratsam erscheinen, und schon gar nicht, wenn es von einer Behörde ausgesprochen wird. Sie hatte freilich nichts gegen ein privates Schuldbekenntnis. Aber ein solches Schuldbekenntnis hätte ja nur Sinn gemacht, wenn ihm weitere Zugeständnisse oder gar die gänzliche Aufgabe der Arbeit gefolgt wären. Br. Burckhardt als Vorsteher des Werkes von 1859-1864 versprach sich mehr davon, wenn etwa Hermann Plitt eine Antwort auf Theodosius Harnack schreiben würde, und dazu gäbe er ihm gern Material.⁴⁴ Zu dieser Schrift ist es tatsächlich noch 1761 gekommen. Plitt schrieb eine sehr faire und die Probleme klar erfassende ‚Schutzschrift‘ für die brüderische Arbeit in Livland, die die jüngsten Vorgänge ausführlich referiert.

5. Die weitere Entwicklung bis 1900

Zunächst kam es um 1872 herum noch einmal zu einem verstärkten Angriff der lutherischen Pastoren bzw. des Generalkonsistoriums auf die Arbeit der Brüder in Livland. Der brüderische Agent in St. Petersburg sprach sogar von einem „Vernichtungskampf“. Die brüderischen Diakone sollten in Zukunft nicht mehr zum Abendmahl zugelassen werden. Beispielhaft ist hier Pfarrer Emil Kaehlbrandt⁴⁵ aus Neu-Pebalg zu nennen, der sich nicht nur an den livländischen Präses, sondern auch an die Unitäts-Ältesten-Konferenz wandte. Da die Brüdergemeinde den Streit in die Kirche getragen habe, müsse sie ihn nun auch wieder endigen. Ein segensreiches gedeihliches Wirken nebeneinander gäbe es nicht, wie die letzten Jahrzehnte gezeigt

⁴² Woldemar Nitschmann, 1827 in Sarepta geboren, wurde nach seiner Ausbildung im Theologischen Seminar Lehrer in Neuwied, Niesky und Königfeld und 1860 Societätsarbeiter in Riga, wo er 1868 mit 41 Jahren starb.

⁴³ UAC-Protokoll vom 6. November 1860 (Bd. 4, S. 151).

⁴⁴ Ebd., S. 338 vom 29. Dezember 1860. Zum Titel von Plitts Schrift s. Anm. 3.

⁴⁵ Karl August Emil Kaehlbrandt wurde 1836 in Neu-Pebalg geboren, studierte in Dorpat Theologie und wurde nach einer Stelle als Hauslehrer und einer Reise durch Deutschland, die Schweiz und Italien 1863 Pastor Adjunkt in Neu-Pebalg, 1874 voller Pfarrer, seit 1884 auch Propst des Wendenschen Sprengels, von 1896–1906 Oberpastor zu St. Petri in Riga (Lenz, Lexikon (wie Anm. 10), S. 361).

haben. Zwar sei Herrnhut gegenwärtig „noch eine Macht, aber weder eine geistige noch geistliche noch sittliche Macht, sondern ein Institut zu einer rein äußerlichen, social-rationalen Bauernaristokratie herabgesunken.“⁴⁶ Daher solle Herrnhut seine Diasporatätigkeit in seinem Kirchspiel aufgeben, die Arbeiter abberufen und die Bethäuser ihm übergeben. Darauf konnte und wollte sich die Unitäts-Ältesten-Konferenz und auch Präses Knothe nicht einlassen. Man hielt an dem Diasporagedanken fest und wollte ihn sich nicht von einem Pastor aus der Hand nehmen lassen.

Den Todesstoß des livländischen Werkes hat letztlich aber wohl nicht die lutherische Kirche, sondern die Politik der Regierung und die Bewegung der Jungsten und Jungletten gegeben, „eine mit weltlicher Gesinnung und unverhüllter Irreligiosität gesättigte nationale Bewegung über den Letten und Esten,“ „welche die Gemüter geistlichen Zielen verschloß. Von da an wandte sich die jüngere Generation vom Bethause ab; der Besuch der Versammlungen wurde schwächer und die Heranbildung neuer Gehilfen und Vorleser schwieriger“, schreibt Knothe.⁴⁷

Vorübergehend schien es so, als könnte eine unter methodistischem Einfluss stehende Erweckungsbewegung in Estland noch einmal neues Leben auch für die Brüdergemeinde entzünden. Die Besucherzahlen stiegen in Süd-estland deutlich an, aber es gab dort keine oder nicht genug Bethäuser und die Gründung neuer Bethäuser – Knothe hätte gern in Märjama ein Haus errichtet – wurde von der Regierung nicht gestattet. Die russische Administration trocknete die brüderischen Posten einfach dadurch aus, dass sie, wenn einer in den Ruhestand ging, den Nachfolgern keine Arbeitserlaubnis gab oder diese viele Jahre hinausschob, so dass keine geordnete Versorgung mehr möglich wurde. Knothe schildert die Probleme in seinem Bericht für die Synode von 1901 anschaulich: „Unsere Bethäuser erstrecken sich immer noch über einen Raum, welcher viermal so groß ist als das Königreich Sachsen; aber ihre Zahl hat seit ungefähr einem halben Jahrhundert, zuerst langsam, später aber ziemlich rasch, etwa um die Hälfte abgenommen ... Gegen etwa 250 Bethäuser in der Blütezeit des Werkes haben wir jetzt nur noch ungefähr 125.“⁴⁸ Mit der zum Teil gewaltsamen Enteignung der Bethäuser ging natürlich der Freundeskreis merklich zurück und damit die Liebesgaben der Besucher, die für die Versorgung der Diakone und Gehilfen wichtig waren, so dass die Arbeit auch finanziell für Herrnhut kaum noch tragbar war.

Nach den Angriffen der lutherischen Kirche und dem Versuch, das Diasporawerk in Livland umzubauen, könnte man meinen, dass dieses schon bald am Boden lag. Das ist aber keineswegs der Fall. Der Rückgang

⁴⁶ UAC-Protokoll vom 21. Mai 1872 (Bd. 2, S. 156, vgl. S. 154–159).

⁴⁷ UA, R.2.B.86.d.V. Synode von 1901. Bericht über das livländische Werk.

⁴⁸ Ebd.

vollzog sich vielmehr sehr langsam. Von den 13 Diasporaposten im Jahr 1857 bestanden nach über 30 Jahren, also 1887, noch 10: Neuwelke und Birkau, Lindheim, Riga, Dorpat, Grünau, Fellin, Hapsal, Liebwerth, Tuddolin, Insel Oesel). Im Jahr 1900 verblieben noch 6 Posten (Riga, Grünau, Dorpat, Hapsal, Liebwerth, Tuddolin).⁴⁹ Als Präses Knothe 1903 in Ruhestand ging, musste er die Bethäuser seines Bezirks Liebwerth der lutherischen Kirche übergeben. 1907 bestanden dann nur noch 2 Posten, Riga für Lettland, und Dorpat für Estland.

Die Entwicklung ist an einzelnen Orten unterschiedlich. Ich habe einmal für den Lindheimer Bezirk die Zahlen verglichen.⁵⁰ Hatte der Bezirk 1854 31 Bethäuser, so 1892 noch 22, etwa so viele wie im Jahre 1839. Aber nur an einem dieser Bethäuser fand jeden Sonntag Gottesdienst statt, bei 13 andern nur alle drei, gelegentlich alle zwei Wochen. Bei den übrigen war der Gottesdienst noch seltener. Für uns heute ist erstaunlich, dass alle Bethausgemeinschaften die brüderischen Chorfeste, vor allem das Ehechor-, Kinderchor- und Witwenchorfest mit großer Regelmäßigkeit feierten. Auch die Zahl der Gehilfen ist im Bezirk Lindheim nicht kleiner geworden. Die Stärke von Lindheim lag in der Schule, die dort noch blühte, freilich ging die Zahl der Schüler zurück, als die russische Sprache als Unterrichtssprache für alle Fächer eingeführt wurde, was ein Problem für den brüderischen Schulleiter bedeutete, denn nun wurden ihm junge russisch sprechende Lehrerinnen zugewiesen, die die Herrnhuter Tradition nicht kannten. Mit der Russifizierung ging die Förderung der orthodoxen Kirche als Staatskirche des Landes Hand in Hand.

Neben diesen äußeren Faktoren nennt Knothe auch innere Motive für den Niedergang.⁵¹ Das brüderische Erbe hat durch die Schulbücher, Liturgie-, Gesang- und Erbauungsbücher nicht so stark gewirkt, dass eine lebendigere Herrnhuter Frömmigkeit die Gemeinden noch nach 1860 geprägt hätte. Traditionen der lutherischen Amtskirche wirkten auf die Bethausgemeinschaften ein, wenn sie in landeskirchlicher Trägerschaft standen. Durch die Erweckung in Estland wurde eine Bekehrungsfrömmigkeit einflussreich, die die Frömmigkeit der Gemeinschaften im Sinne amerikanischer Erweckungstheologie veränderte. Der Versuch von 1865, für die Letten eine Neuformulierung der „Häufleins-Ordnung“ unter den gegebenen Umständen schmackhaft zu machen, erreichte sein Ziel wohl kaum. Die Ordnung vermied alle heiklen Punkte, verlegte die Gemeinschaft mit Christus ganz in das Innerliche und suchte eine mögliche Verbindung zur lutherischen Kirche herzustellen, was in der damaligen Situation kaum noch gelingen konnte. Dennoch stellt sie einen eindrucklichen Versuch dar,

⁴⁹ Vgl. dazu die Angaben in den jeweiligen Jahrgängen der Brüder-Kalender.

⁵⁰ UA, R.19.G.a.13.2.14.

⁵¹ UA, R.2.B.86.d.V.

die brüderische Gemeinschaftspflege in einer verbindlichen Form als Verpflichtung zu gegenseitiger Geschwisterschaft zu formulieren. Eine vergleichbare Verpflichtung hat es in Deutschland nicht gegeben, denn die hier üblichen Statuten einer Gemeinde entspringen doch anderen Motiven und enthalten nicht diese Verpflichtung zu einer gleichsam kommunitären Lebensform. Sie werden daher als Anlage 3 abgedruckt. Reizvoll wäre es, diese Ordnung mit einer früheren Fassung zu vergleichen.⁵² Was die Brüdergemeinde an der Fortführung des Werkes in Livland festhielt, war die Überzeugung und Hoffnung, den dortigen Christen den Segen einer intensiveren Gemeinschaftspflege zu erhalten, die die Landeskirche nicht anbieten konnte und wollte.

6. Schlussfolgerung

Das livländische Werk ist ein Musterbeispiel für die Problematik der brüderischen Diasporaarbeit in dem Fall, wenn es zum Konflikt mit der Landeskirche kommt. Nirgendwo ist dieser Konflikt schärfer geführt worden und folgen- und verlustreicher gewesen als im Baltikum. Der Konflikt war im Grunde nicht zu lösen. Es war wohl so, dass sich die Diasporaarbeit im Baltikum verselbstständigt hatte und auf Grund ihrer Größe, die ja die Brüdergemeinen in Deutschland bei weitem übertraf, zu einem eigenen Kirchenorganismus herangewachsen war. Die Brüder sahen darin einen Segen Gottes, den sie nicht gesucht hatten. Was aber tun, wenn die Landeskirche sich diese Arbeit verbat und in Konfrontation zur Brüdergemeinde ging? Als die Leitung in Herrnhut zu dem ursprünglichen Diasporagedanken einer ‚Ecclesiola in Ecclesia‘ zurückkehren wollte und die geschichtlich gewachsenen Strukturen beschnitt, glaubte ihr das die lutherische Kirche nicht mehr und die lettischen Christen befürchteten, dass man ihnen wichtige Formen der Gemeinschaftsbildung nehmen wolle. Die Unitäts-Ältesten-Konferenz und die Präsidies des livländischen Werkes stritten für ihre brüderische Sicht und setzten sich damit zwischen beide Stühle. Aus lutherischer Sicht sah es so aus, als wollten sie doch eigene kirchliche Verfassungselemente behalten und eine konfessionsübergreifende unionistische Arbeit tun. Aus lettischer Sicht verwässerte und verschenkte man wichtig gewordene Traditionen der Gemeinschaftsbildung und Frömmigkeit.

Wie geht die heutige Brüderkirche mit diesem Konflikt dann um, wenn die lutherische Kirche andere Wege geht, als ihr lieb ist? Kann sie dann noch eine Verlebendigung der Landeskirche erhoffen und durch ihre Angebote erreichen? Das geht doch nur dann, wenn sie in engster Fühlung mit

⁵² In UA, R.19.G.a.13.2.15 findet sich eine sicherlich ältere Ordnung, leider undatiert, völlig unterschiedlich formuliert, und doch in der Sache ganz verwandt.

der Landeskirche arbeitet und diese ihre Arbeit begrüßt. Dazu bedarf es steter Kontaktpflege und Abstimmung und eines theologischen Grundkonsenses, der immer wieder zu suchen und zu beschreiben ist.

Anlage 1: Erlaß des Kaisers Nikolaus I. von 1834

Befehl Seiner Kaiserlichen Majestät des Selbstherrschers aller Reussen etc., aus dem Livländischen Evangelisch-Lutherischen Provinzial-Consistorium an sämtliche unter dasselbe sortirende Prediger

Das Livländische Evangelische Provinzial-Consistorium hat in seiner Herbst-Juridique für nöthig erachtet und demnach beschlossen, sämtlichen Predigern seines Bezirkes bei Mittheilung einzelner, auch später noch erfolgten, obrigkeitlichen Bestimmungen und Allerhöchst bestätigten Verordnungen zur schuldigen Nachachtung in Nachstehendem Mehreres zu eröffnen, zu bemerken und anzuordnen:

I.

Auf Vorstellung und Unterlegung Sr. Excellenz, des Herrn Ministers der inneren Angelegenheiten, haben Seine Kaiserliche Majestät zu befehlen geruht, wie es in der Predloschenie des Herrn Ministers vom 14. April v. J. Nr. 946, vom General-Consistorium unterm 7. Mai Nr. 464 hieher bekannt gemacht, wörtlich heißt:

„1) Daß sowohl in den bereits bestehenden, und ohne Abänderung verbleibenden, als auch in den neu zu erbauenden Bethäusern und Versammlungen unter Aufsicht der Glieder der Brüdergemeinde, gleichwie in allen andern ähnlichen, nur die Pastoren oder Candidaten der Theologie, welche nach gehöriger Prüfung von den Consistorien, dem 141. § des Gesetzes gemäß, ein Zeugniß über die Erlaubniß zum Predigen (*venia concionandi*) erhalten hätten, oder die im 5. Punkte des Gnadenbriefes vom 27. October 1817 erwähnten, von den Bischöfen der Brüdergemeinde rechtmäßig ordinirten Priester, das Recht hätten, freie Vorträge zu halten.

2) Daß die sogenannten Vorbeter, die von den Gliedern der Brüdergemeinde für die Andachts-Versammlungen erwählt worden, wenn selbige von den Consistorien das in dem § 141 des Gesetzes für die Evangelisch-lutherische Kirche in Russland erwähnte Zeugniß über die Erlaubniß zum Predigen (*venia concionandi*) nicht hätten, nach Grundlage des 17. §s desselben Gesetzes, sich auf das Lesen der heiligen Schrift ohne alle Erklärungen, oder auch der Gebete, Gesänge und geistlichen Abhandlungen aus Büchern, die von den Consistorien genehmigt wären, jedoch gleichfalls ohne weitere Erklärungen, zu beschränken hätten.

3) Daß, übereinstimmend mit dem 24. § der Instruction für die Evangelisch-Lutherische Geistlichkeit, die Kirchspielpastoren und Bezirkspropste nicht nur das Recht hätten, sondern auch, unter strenger

persönlicher Verantwortlichkeit, verpflichtet wären, diese Andachts-Versammlungen möglichst oft zu besuchen, und für die genaue Erfüllung alles in dem obgedachten 24. § der Instruction Angeordneten zu sorgen.

4) Daß alle Versammlungen, die nicht in den bereits errichteten, oder künftig rechtmäßig zu errichtenden Bethäusern bewerkstelligt würden, sondern in Privathäusern, ebenso wie bis jetzt, nach Grundlage des am 1. Mai 1826 erlassenen Allerhöchsten Befehls, verboten seyn müssten, jedoch mit strenger Beobachtung dabei, dass unter diesem Vorwande keine Chicanen und Bedrückung Statt finden, wie dieses in der Allerhöchsteigehändigen Resolution Seiner Kaiserlichen Majestät bestimmt worden.“

Ferner: dass nicht zugelassen werden könne, dass „diejenigen, die es wünschten, und solches feierlich erklärten, den Gliedern der Brüdergemeinde förmlich beigezählt würden, denn 1) bildete die in den Ostsee-Gouvernements wohnenden Herrnhuter weder eine besondere Colonie, noch eine getrennte religiöse Gesellschaft, indem sie sich im Allgemeinen zum Evangelisch-Lutherischen Glauben bekennen; 2) aber wären auch alle Rechte und Vorzüge, die in den Allerhöchsten Gnadenbriefen vom 27. October 1817 und 10. October 1826 erwähnt worden, bloß den wirklichen, d.h. den unter dieser Benennung nach Russland gekommenen Gliedern der Brüdergemeinde verliehen worden, und hätten bloß diesen verliehen werden können, nicht aber denjenigen, die sich hätten einfallen lassen, nach ihrem Gutdüncken diese Benennung anzunehmen.“

Indem das Livländische Provinzial-Consistorium obige Allerhöchst bestätigten Vorschriften zur allgemeinen Wissenschaft bringt, kann es nicht umhin, in Grundlage derselben den Herren Pastoren und Pröpsten seines Ressorts noch folgende Instruction mit dem gemessenen Auftrage zu injungiren: dieselben aufs gewissenhafteste und bei eigener strenger Verantwortung zu befolgen.

1) Haben die Herren Pastoren und Pröpste sogleich nach Eingang dieses den Inhalt dieser Vorschriften den sogenannten Vorbetern in den Bethäusern ihrer Gemeinden bekannt zu machen, auch ihnen in Folge derselben aufs nachdrücklichste alle und jede freien Vorträge zu verbieten, und ihnen zu eröffnen, dass sie sich einzig und allein auf das Lesen der Bibel ohne alle Erklärungen, und der Gebete, Gesänge und geistlichen Abhandlungen, die vom Livländischen Provinzial-Consistorio genehmigt worden sind, gleichfalls ohne weitere Erklärungen, zu beschränken hätten.

„2) Ebendasselbe gilt selbst von den Vorbetern oder Vorstehern der Brüdergemeinde aus den Nicht-Nationalen, falls sich solche in der Gemeinde befinden sollten, und falls sich dieselben bei dem Ortsgeistlichen nicht durch Vorweisung einer, von diesem Consistorio erlangten, *venia concionandi* zu legitimiren vermöchten. Das Berufen auf Instructionen der Missionaire aus den ausländischen Anstalten der Brüdergemeinde oder der sogenannten Vorsteher sichert keinesweges vor Verantwortung und

Beahndung, indem auch diese selbst den Consistorien in dieser Beziehung untergeordnet seyen – und darf daher keine Ausnahme gestatten.

3) Jeder Prediger hat sich die in den Bethäusern gebrauchten Gebet- und Gesangbücher, so wie andere geistliche Abhandlungen, von den Vorbetern vorzeigen und geben zu lassen, und wenn sie nicht die vom Consistorio autorisirten sind, gänzlich für den Gebrauch zu untersagen, und sogleich mit einem Berichte dem Consistorio einzusenden.

4) Wird hiermit sämmtlichen Geistlichen dieses Consistorial-Bezirks gleichfalls bei eigener strenger Verantwortung zur Pflicht gemacht, von Zeit zu Zeit, und zwar so oft als möglich, die Bethäuser zu besuchen, und sich davon zu überzeugen, ob dieser Allerhöchste Befehl genau befolgt werde; den Herren Pröpsten aber aufgegeben, bei ihren Visitationen gehörig darnach zu forschen: ob und in welcher Art diesen Anordnungen nachgelebt werde. Insofern jedoch Schwierigkeiten sich ergeben, oder Ermahnungen und Vorstellungen nichts fruchten sollten, ist die Hülfe des Consistoriums anzurufen, das eben sowohl seine Geistlichen in ihrer Amtsautorität und pflichtgemäßen Wirksamkeit zu schützen wissen, als auch Pflichtverletzungen mit gebührender Beahndung strafen wird.

Endlich 5) versieht sich das Consistorium zu dem regen Sinne für Recht und treue Pflichterfüllung, wie zu dem ächt Evangelisch-Lutherischen Geiste der Geistlichen dieses Consistorial-Bezirks, dass sie einerseits eben so streng und rücksichtslos und ohne alle unzeitige Nachsicht, und mit Beseitigung aller Menschenfurcht oder Menschengunst, jede Uebertretung der gegebenen Vorschriften zu verhüten streben, aber zugleich andererseits sich selbst dabei vor jeder etwanigen Einseitigkeit, Parteinahme und unchristlichen Intoleranz bewahren werden, die in einem zu weit getriebenen Eifer sich ebenso unchristlich erweisen, als dem 4. Punkte der mentionirten Allerhöchsten Willensmeinung entgegen handeln dürften.

II.

Bei dieser Gelegenheit findet sich das Consistorium veranlaßt, noch hinzuzufügen: wie einige Herren Prediger, theils bei einer andern obern Landesbehörde, theils bei diesem Consistorio, sich für Anhänger der Brüdergemeinde wegen Errichtung neuer Bethäuser und Schulen intercedirt haben. Wenn solche Intercessionen durch den Ortsprediger aber – so dankbar auch eine derartige Mühwaltung des Seelsorgers in einzlnen Fällen für einzelne entfernt lebende Gemeindeglieder, besonders aus dem Bauernstande, erkannt werden muß – bei den Anhängern der Brüdergemeinde gar nicht als nothwendig erscheinen, als diese ihre Aeltesten, Missionare und ihre Presbyter haben, durch welche sie ihre Ansuchen, wohin gehörig, gelangen lassen können, im Gegentheile den Prediger bei der Obrigkeit, wie bei dem Publico, einer besonderen Hinneigung zu den Anhängern und einer einseitigen Parteilichkeit für sie verdächtig machen, welcher Verdacht auf dem Prediger, als dem nach Grundlage des 24. §s der Instruction für die Geistlichen, und nach den

mentionirten Bestimmungen gesetzlich autorisirten Beaufsicliter, durchaus nicht einmal ruhen dürfe: so werden alle solche Intercessionen von Amtswegen in Angelegenheiten der Brüdergemeinde den Herrn Predigern für die Zukunft gänzlich untersagt.

Riga Schloß den 25. Februar 1835

Anlage 2: Brief der Pebalg'schen Gehilfen-Konferenz an die UAC vom 24. Dezember 1860 (UA, R.19.G.a.16.3.3.a, 4 S.)

Antwort an unsere Unitäts-Aeltesten-Conferenz auf ihren Brief vom 21. März 1860 von den Brüdern in Neu-Pebalg (vom 24. Dez. 1860)

Den lieben Brief nebst Gruß von der Aeltesten-Conferenz haben wir lettische Pebalgische Diasporabrüder gelesen und aus ihm zu unserem Trost ersehen, daß wir in unseren zerstreuten Brüderhäuflein nicht allein diejenigen sind, die die schwere Last des Druckes tragen, sondern daß unsere Verbindung eine solche ist, daß die Zions Wächter, unsere Vorgesetzten und Pfleger, zugleich mit uns Theil nehmen, unter derselben Last sich beugen und für uns zum Herrn flehen, wodurch auch wir gestärkt und ermuthigt werden, unsere Beschwerden und wie es mit unseren Brüderhäuflein steht, darzulegen.

Es wird Ihnen nicht unbekannt sein, daß den Lutherischen Pastoren die Einrichtungen der Brüdergemeinde nichts Fremdes sein mögen und daß sie eine geheime Feindschaft gegen ihre Häuflein haben. Der gegenwärtige Geist der Lutherischen Pastoren ist ganz der alte, der er damals war, als die Brüder auch in unserem Lande ins Gefängniß gelegt wurden und sie Bande und Schläge erduldeten, wie er zu allen Zeiten ganz klar sich zeigt darin, daß alles Brüderwerk ihnen zuwider ist; und diese Feindschaft hat ganz besonders von der Zeit an ihr Haupt erhoben, als bei der Krönung des Kaisers Alexanders II. der Lutherischen Kirche das alte Recht erneuert wurde, daß sie in unserem Livland *die herrschende Kirche* sein soll.

Schon vom Jahre 1834 an kam der geheime Betrug an das Tageslicht, der bis dahin wie verborgen gewesen war und offenbarte den bis dahin gehofften Geist der Eintracht, denn nun verbot man durch neue Consistorial-Befehle den lettischen Brüdern die Ansprachen und Reden, und als man damit fortfuhr, so drohete man alsdann mit obrigkeitlicher Bestrafung; man verbot die Seelenpflege und die Zucht bei den Bethäusern, welche nur allein zu dem Geschäft der Pastoren gehörten, und so nahm man auch unsere anderen Einrichtungen. Den deutschen Brüdern verbot man uns zu besuchen und unter uns Gottes Wort zu lehren, des Kaisers Alexanders I. Gnadenbrief so auslegend, daß ihnen dies nur bei demjenigen Bethause, bei welchem sie ihre Wohnstätte aufgeschlagen, erlaubt wäre. Zugleich wurden sie vor unseren Ohren von den Lutherischen Pastoren auf alle Weise ge-

schmäht und beredet, daß wir ihrer durchaus nicht bedürften, die Schuster und sonstige Handwerker wären und die hier als Faullenzer und Hungerleider, [die] die von den Pastoren in der Erkenntniß weiter geförderten und ausgestatteten Lutherischen Gemeindeglieder vom wahren, rechten Glauben ab- und verführten, indem sie diese der gehofften Gaben wegen zu Vorlesern an den Bethäusern einsetzten. –

Obgleich es uns sehr wehe that, die so verschmähen zu hören, die uns zu dem wahren, einigen Lebensquell geführt hatten, so wurde doch Alles erduldet und mit der Liebe zugedeckt, damit wir unserer Verbindung nicht noch größeren Schaden zuzögen und es wurde genügend gesucht sich zu vereinigen und gemeinsam zu arbeiten; als wir so die Eintracht im Geiste durch das Band des Friedens halten wollten, so zeigten sich dennoch verschiedene Schäden, verlangte man nämlich von uns völlige Lossagung von den deutschen Brüdern und die alleinige Abhängigkeit unserer Bethäuser mit allen ihren Verbindungs-Häuflein von dem Pastor und seinen Befehlen. Mit solcher Gewalt und Ungerechtigkeit nahm man die Bethäuser unter sich; das stand so zwei Jahre, während welcher Zeit man den lettischen Brüdern wohl gestattete, nach des Pastors Anordnung zu arbeiten. Das war für unsere Häuflein ein schwerer Schlag und gereichte ihnen zu großem Verfall, denn wer die Pflege der Brüder liebte, zog sich von den Bethäusern zurück, desshalb weil eben diese dort fehlte, und wer die Welt lieb hatte, der ergab sich ihren Lüsten. Nun zeigte sich ein nicht guter Geist, der über die Lutherische Gemeine die Herrschaft bekam, daß nämlich viele ihren Glauben verließen, wodurch auch die Brüder eine schwere Arbeit hatten, ihre zerstreuten Häuflein zu erhalten. Standen nun gleichwohl immerhin die Bethäuser unter der Leitung der Pastoren, so stärkten sich dennoch die lettischen Brüder und fingen von Neuem an unter Mitwissen ihrer Pfleger, die Bethäuser nach Brüderweise zu pflegen und die Gemeinstunde allmonatlich zu besonderer Versammlung zu bestellen, wodurch die Gemeinen sich wieder erneuerten; auch die Pastoren verboten den deutschen Brüdern nicht mehr uns zu besuchen und uns im Glauben zu stärken.

Als darauf die Lutherische Kirche sich wieder erholt hatte, fing man aufs Neue an auf alle Weise gegen die Brüder sich anzustrengen: Alt und Jung redete man an und drängte man, von den Brüdern sich zu trennen als von einer unnützen Secte, was man von der Kirchencanzel stets wiederholte, sie als gröbsten (äußersten) Auskehricht bezeichnend; und wenn Jemand bei der Kirche ein Amt hatte, den sah man als Mitglied der Secte an und selbstredend konnte der sein Amt nicht länger behalten, wenn er zu den Brüderstunden sich noch halten wollte, wodurch auch Einige, die ihr Amt und die Ehre bei der Welt liebten, von den Brüdern sich trennten; als man aber damit auch nicht viel ausrichten konnte, so wurde dies ausgedacht, diejenigen, welche als neue Mitglieder zu den Brüdern kamen, als Secten Genossen anzusehen, um sie zu überreden, diese zu verlassen, wesshalb der Pastor diese in die Kirche beschied, um dort vor ihm ihre Reue darüber, daß

sie von ihrer Mutter – dem Lutherischen Glauben – weg dem fremden und betrügerischen Brüderglauben sich zugewendet hätten, aussprechen zu müssen, worauf sie dann wieder zum Lutherischen Glauben angenommen und in demselben eingesegnet werden könnten. Alle giengen bei dem Pastor vorbei, ein Jeder mit dem Bekenntniß, daß keinerlei Sectirerei noch fremder Glaube in dem Bethause ihnen gelehrt werde, noch daß sie sich von demjenigen Glauben abgewendet hätten, bei welchem zu verbleiben sie das feierliche Versprechen gegeben (geschworen) haben. Darüber noch mehr erzürnt, kam der Pastor bei der Obrigkeit klagbar ein, bis diese auch die Gemeinstunde verbot, diesen Befehl durch die Person des Pastors verkündigen lassend.⁵³ Von der Zeit an kommt die Gemeinde nicht mehr zusammen; doch wurde dem Pastor gesagt, daß wir damit nicht zufrieden sind, sondern unsere Erlaubniß bei der Obrigkeit nachsuchen werden.

Hiernach ist es einleuchtend, daß in den Schulen und bei anderen Gelegenheiten, wenn Gottes Wort verkündigt wird, Angesichts der Gemeinde und vor unseren eigenen Kindern über uns gesprochen und so gegen die Brüdergemeinde gelehrt wird, daß man nachgerade nur die mit Teufeln bemahlte Mütze uns nicht auf den Kopf setzt. Zugleich lehrt man unsere Kinder mancherlei weltliche Gesänge und weist ihnen der Welt Freuden und Lustbarkeiten an⁵⁴, welche dem menschlichen Fleischessinn gerade wohlgefallen, mit der Intention, durch solche Freiheit des Fleisches unsere Kinder noch vollends uns abwendig zu machen, so daß nichts Anderes mehr übrig bleibt als zu weinen und über die Zerstörung der Gemeinde Gottes zu trauern.

Daß unsere Pfleger schon früher der Obrigkeit ein solches Versprechen gegeben hatten: „*Nichts zu thun, was den Gebräuchen der Lutherischen Kirche fremd wäre*“, welches sie in dem guten Glauben abgaben, daß seither nichts dergleichen in dem Gange unseres Brüderwerkes sich vorfand, das war uns lettischen Brüdern unbekannt geblieben, was wohl von der einen Seite als gut sich erweist, *des Friedens und der Ruhe wegen*, von der anderen Seite aber *geben wir ab von der Wahrheit* und dadurch ist den Gegnern die Macht eingeräumt, alle Einrichtungen zu nehmen, welche die ersten Arbeiter mit vielen Thränen, Leiden und sauren Mühen unserem Brüderwerke zur Erbauung hinterlassen haben.

Wie von unseren Pflegern jetzt der Grund unserer Gemeinschaft und der Seelenpflege angezeigt wird, so ist er ganz derselbe, der er bei unseren einzelnen Häuflein war und der er auch in alle Zukunft bleiben soll; während wir jedoch mit aller Willigkeit unter diese Anweisung uns beugen,

⁵³ Fußnote im Original: Kläger, Verkündiger und Vollstrecker des Urtheils ein und dieselbe Person. Anm. des Uebersetzers.

⁵⁴ Fußnote im Original: Die Liste der zunehmenden außerehelichen Geburten; jeder Kirchgänger erschrickt über die Menge solcher Taufen. Uebersetzer.

bleibt uns aber der Segen vorenthalten, den wir durch die Aufnahme erhielten. Der alte Gang ist uns bekannt, aber wie es sich mit dem gegenwärtigen gestalten wird, ist uns verborgen und es spricht von selber, daß Muth und Zuversicht unter bewandten Umständen die Seelen zu pflegen wohl schwinden dürften und bald wird die Zeit gekommen sein, daß unsere Pfleger ohne Arbeit bleiben werden, was sie uns zu verlassen nöthigen wird und die Gegner werden das erreicht haben, was sie beim Beginne dieses Streites bezweckt hatten.

Bei allen diesen Beschwarnissen und Kümernissen fühlen wir doch voll Hoffnung, daß selbst die Pforten der Hölle die Gemeinde des Herrn nicht überwältigen sollen und desshalb bleibt unser Bittgesuch dieses, für welches wir täglich seufzen und unsere Herzen zu dem Herrn erheben, welchem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist und welcher, zu des Vaters Rechten sitzend, uns mit unaussprechlichen Seufzern vertritt:

1. Bei der Lutherischen Kirche zu verbleiben mit allen Einrichtungen und der Pflege der Brüdergemeinde, wozu wir namentlich bitten um: a. der Brüder Predigten⁵⁵, Reden und Lebensläufe, b. die Gemeinstunde, c. die Chöre und Chorfeste, d. die freien Gebete und e. den brüderlichen Besuch von anderen Seiten zum Behufe der Glaubensstärkung.

Alles dieses unter der Leitung der deutschen Brüder und zwar nicht in Gemäßheit alter Gewohnheiten, sondern wie diese es in jedem besonderen Falle für nothwendig und nützlich erachten, und falls das Konsistorium dieses von der Hand weiset,

2. vollständige Aufnahme zu der Brüderkirche zu erhalten, in welcher wir bisher einzig und allein die Glaubenserkenntniß der Apostel, der ersten christlichen Gemeinde und des Kirchenvaters Martin Luther gefunden haben und in welcher wir diese in Zukunft auch zu erlangen hoffen, unter deren Pflege wir alles Leid, jegliche Beschwerde und das Kreuz unsers Heilandes auf uns zu nehmen und in gläubiger Verbundenheit mit Ihm zu bleiben Willens sind, bis Er uns und allen Gläubigen das ewige Leben geben wird.

Daß der Geist der Zucht und des Gehorsams von uns gewichen ist, das zeigt sich darin, daß des äußeren Streites wegen wir bei dem verharren, was die bisherigen Einrichtungen mit sich brachten (was wir gelernt hatten), des derzeitigen Bedürfnisses halben, aber dennoch nehmen wir gern und willig unserer Pfleger Anweisung an, bitten jedoch uns nicht mit manchen Veränderungen hinsichtlich unserer äußeren Einrichtungen zu beschweren, denn uns bleibt unabwendlich Ein und dasselbe Ziel, auf welches auch in der vergangenen Zeit *einzig und allein* hingewiesen wurde und Welcher Selber gesagt hat: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe.

⁵⁵ Fußnote im Original: Predigten i. e. Ehrenname für die deutschen Brüder-Reden.

Wenn wir darauf sehen, wie bei aller dieser Arbeit die Zucht und Vermahnung aufgenommen worden ist, von einem Jeden ins Besondere, und auf die Unlauterkeiten, welche sich bei uns finden, dann dürfen wir unsere Augen nicht aufschlagen, sondern müssen lediglich auf des Herrn Gnade blickend mit David beten: Schaffe in mir, Gott etc. Ps. 51, 12–14.

Schließlich danken wir der Unitäts-Aeltesten-Conferenz für die Gewogenheit ihrer Unterweisung und bitten dieselbe herzlich, unsere äußere Beschwernisse wie auch unsere innere Bedürfnisse dem Heiland vorzutragen und in Seinem Namen ihren Rath uns zu ertheilen, welchem mit aller Willigkeit und kindlicher Ergebenheit gehorchen werden die Brüder der lettischen Diaspora in Neu-Pebalg Aughtahr Jahn Zihrul im Namen der anwesenden Gehilfenbrüder der Conferenz, den 24ten December 1860.

[Es folgt eine hier nicht abgedruckte Beilage.]

Anlage 3: Häufleins-Ordnung, zusammengestellt auf der Conferenz der Livländischen Arbeiter in Wilkenpahlen im August 1865 (UA, R.19.G.a.16.3.4)

I. Gott ist die Liebe und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm (1 Joh 4,16). Diese Liebe hat Gott durch das Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi uns kund gethan, damit wir der göttlichen Liebesnatur theilhaftig werden (2 Petr 1,4) und dadurch eintreten sowohl in die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne als auch in die Gemeinschaft unter einander als der Leib Christi (1 Joh 1,3).

II. Das hat uns Gott auf sichtbare Weise offenbart durch das Gnadenwunder an dem ersten Pfingstfest. Durch die Ausgießung des Heiligen Geistes über die Dreitausend, welche an Christum gläubig wurden und durch die Taufe die Versiegelung der Vergebung ihrer Sünde erhielten, bildete sich die erste christliche Gemeine. Die Glieder dieser Gemeine waren ein Herz und eine Seele und eine wahre Gemeine Jesu. Sie lebten nicht mehr sich selbst, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden war. Sie legten den alten Menschen ab, der durch Lüste in Irrthum sich verderbet und zogen den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit (Eph 4, 22–24).

Nicht lange aber dauerte es, so erfüllte sich das Wort des Heilandes: Als die Leute schliefen, kam der Feind und säte Unkraut unter den Weizen. Und das Unkraut vermehrte sich besonders seit der Zeit, da die Verfolgungen aufhörten, da die Kirche nicht mehr eine Gemeine von Blutzengen war und es vielmehr eine Ehre war, der christlichen Kirche anzugehören. Da kamen viele hinzu, welche dem Evangelio nicht von Herzen zugethan waren, nur um ihr Ansehen, das sie früher im Heidenthum gehabt hatten, bei der jetzigen christlichen Obrigkeit nicht zu verlieren. Die reine Lehre von dem tiefen Verderben des Menschen und von der Sündenvergebung durch das allein vor Gott gültige Versöhnungsoffer Christi und in Folge davon, die

Liebesverbundenheit gingen für die große Masse der Namenchristen verloren. Aber auch in den finstersten Zeiten des Heidenthums sind, der großen Menge verborgen, silberne Strömlein in der großen Wüste zu erkennen, nämlich Verbindungen solcher Seelen, die sich von der Welt unbefleckt zu erhalten und Lehre und Leben nach den Worten Christi und seiner Apostel zu richten suchten. *Zu diesen Strömlein, welchen nach der Wiederaufrichtung der reinen Lehre durch Dr. Luther neue Kraft zugeführt wurde, gehört durch Gottes Gnade auch unsre Bräuderkirche.* Sie trägt es daher überall, wo der Herr ihr eine Thür aufthut, darauf an, durch ihre Diener das Testament Christi zu erfüllen an denen, welchen, wie jenen Dreitausend am ersten Pfingstfest oder jenem Kerkermeister zu Philippi, eine Antwort auf die Frage am Herzen liegt: Was soll ich thun, daß ich selig werde? Da zeigen wir Allen den graden und Allen offenen Weg zum Kreu Christi, wo Vergebung, Friede, Freude und Seligkeit für Zeit und Ewigkeit zu finden ist, um sie durch den Glauben an Jesum zu Gliedern seines Leibes zu machen.

Seht, das ist die Veranlassung, daß unsre Vorfahren und wir auch in dieses Land gekommen sind, aus solchen erweckten Seelen Gemeinschaften zu sammeln. Ihr habt wohl von Euren Eltern und Voreltern gehört, manche wohl auch an ihren eigenen Herzen erfahren, welche Segen sich in früheren Zeiten hier ergoßen haben, weil es dem Herrn gelungen, die göttliche Traurigkeit zu erwecken, welche wirket zur Seligkeit eine Reue, die Niemand gereuet, und diese erweckten Seelen in eine lebendige Liebesgemeinschaft nach dem Sinn Christi und nach der Weise der ersten Christen Gemeinen zu vereinigen. Ach, daß wir doch sagen könnten, daß es noch so wäre wie damals, da die Seelen zerfloßen bei dem Genuß der Seligkeit, die in der lebendigen Erkenntniß eines Sünderheilandes zu finden ist. – Aber der Herr hat auch Euch sagen müssen, was er im Buche der Offenbarung der Gemeinde zu Ephesus zu sagen hatte: Ich habe wider dich, daß du die erste Liebe verlassen hast. Gedenke, wovon du gefallen bist und thue Buße und thue die ersten Werke (Offb 2,5). Er, der Augen hat wie Feuerflammen und der Herzen und Nieren prüft, hat erkannt, daß unter dem großen Haufen derer, *die wir in früheren Jahren als unsre Brüder und Schwestern in unsre Gemeinschaft aufgenommen haben, gar viele waren, die sich wohl äußerlich zu uns hielten, die deßhalb auch glaubten, daß sie lebten und waren doch todt;* aber nur Wenige, die sich von der Welt unbefleckt erhalten und ihr Herz dem Heiland zum Eigenthum hingeben wollten. Er hat Euch durch die Aeltesten der Bräudergemeine in Deutschland vor einigen Jahren das äußere Band der Gemeinschaft, nämlich die Aufnahme und die besonderen Versammlungen, zu denen außer den Aufgenommenen keine Anderen kommen durften, genommen. Das hat er aber nicht gethan, weil er Euch verstoßen will, sondern weil er diejenigen züchtigt, die er lieb hat. Das haben aber viele so verstanden, als ob es mit der Verbindung überhaupt aus sei; und darum wollen wir Euch hiemit nochmals ausdrücklich versichern, daß dies keineswegs unsre und unsrer Vorgesetzten Meinung und noch weniger *des Hauptes der Gemeinde,* Jesu Christi, ist, sondern daß Ihr zur Erkenntniß Eures Zurückbleibens kommt, und mit

Inbrunst um Erneuerung der vorigen Gnadenzeiten für Euch und Eure Kinder fleht.

III. So hört, daß, obgleich Allen die Thüre zu unsern Sonntagsversammlungen offen steht, wir auch ferner bei unserem Ziel bleiben, solche Seelen in unsre besondere Pflege zu nehmen und mit ihnen das Band der brüderlichen Gemeinschaft zu halten, denen, weil sie sich in aufrichtiger Sinnesänderung zum Heiland bekehren wollen, es nicht genügen kann, eine äußere Erkenntniß der Wahrheit zu haben, sondern die ein sehnliches Verlangen haben, dem zu leben, der sich selbst für uns gegeben hat, die aber die eigene Schwachheit fühlen und sich darum nach Mitgliedern auf dem Lebenswege umsehen.

IV. Damit es Euch aber an einem Kennzeichen nicht fehlt, nach dem Ihr prüfen könnt, ob Euer Sinn darauf gerichtet ist und damit Ihr nicht einen Thurm baut, ohne die Kosten zuvor überschlagen zu haben, so legen wir Euch aufs Neue das vor, worauf zu den Zeiten Eurer Väter unsre Gemeinschaft gegründet war und was sich billig in dem Wandel eines Jeden zeigen muß, *den wir als unsern Bruder und unsre Schwester ansehen können.*

1. Unser Glaubensgrund ist Christus und sein Verdienst durch sein Blutvergießen. Darauf sind wir mit ihm und unter einander vereinigt und darauf setzen wir unsre Hoffnung im Leben und im Tode. Christus ist mein Leben und Sterben ist mein Gewinn (Phil 1,21). Das wollen wir aber nicht bloß mit Worten bekennen, sondern auch in unserm Herzen tragen und in unserm Wandel beweisen.

2. Wir Vereinigten wollen uns von dem Geiste des Heilands bewahren laßen in der Armuth am Geiste und uns in täglicher Buße vor dem Kreuze des Heilandes als solche Sünder demüthigen, die aus sich selbst nichts Gutes vorzubringen haben und sich selbst nicht helfen können.

3. Weil wir so ganz auf den Heiland angewiesen sind, wollen wir täglich in uns erwecken laßen den Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit, welche vor Gott gilt.

4. Zugleich aber wollen wir uns bei dem Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit, welche vor Gott gilt, nicht beruhigen, bis wir in der erneuerten Bestätigung der Vergebung unsrer Sünden des Friedens Gottes theilhaftig werden.

5. Diese Gnade wollen wir uns erlehen in einem treuen Gebetsumgang mit dem Heiland, damit wir in seiner Erkenntniß wachsen und im Glauben stark, in der Liebe brünstig und in der Hoffnung fröhlich werden.

6. Weil wir die Unzuverlässigkeit unsers Herzens kennen, wollen wir unsre Erkenntniß und Herzenserfahrung fleißig in dem Lichte des göttlichen Wortes prüfen und daher dieses göttliche Wort treulich gebrauchen.

7. Haben wir nach diesen Stücken unsre Herzen in ihrem Verhältniß zum Heiland geprüft, so wollen wir nun noch unser Verhältniß zu unserm

Nächsten und unsern Wandel überhaupt, wie er Kindern Gottes ziemt, ins Auge faßen.

8. Wir wollen einander brüderliche Handreichung für unser geistliches und leibliches Wohl thun, in Sanftmuth einander tragen und in Demuth Einer den Andern höher achten als sich selbst. Kinder Gottes dürfen nicht in Zank und Feindschaft leben; bei Streitigkeiten wollen wir suchen, ohne das weltliche Gericht uns zu vergleichen und einander gern vergeben (Phil 2, 3.4; 1 Cor 6,7).

9. Unsre eigenen Fehler wollen wir ohne Beschönigung bekennen, uns gegenseitig erinnern und gern brüderliche Ermahnung und Zucht annehmen. Wer aber andere erinnert, möge wohl beherzigen: Siehe aber auf dich selbst, daß du nicht auch versuchet werdest (Gal 6,1).

10. In dem uns zugewiesenen Berufe wollen wir es redlich und ehrbar zugehen lassen vor Gott und vor den Menschen (2 Cor 8,21) und jederzeit bedenken, daß, wer im Kleinen unrecht ist, ist auch im Großen unrecht (Luc 16,10).

11. Arbeit ist uns von Gott zum Segen für Leib und Seel gegeben. Darum wollen wir darin nicht läßig sein, uns ebensowohl vor ängstlichen Sorgen der Nahrung als vor Trachten nach Reichthum und eitler Ehre bewahren lassen, eingedenk des Wortes des Apostels (1 Tim 6,6): Es ist aber ein großer Gewinn, wer gottselig ist und läßt ihm genügen.

12. Die leiblichen Gaben Gottes wollen wir mit Mäßigkeit gebrauchen und mit Danksagung genießen. Hochzeiten, Taufen und Begräbnisse und dergleichen Zusammenkünfte wollen wir nach dem Sinne des Heilandes begehen und nicht danach fragen, was die Welt dazu sagt: Denn der Welt Freundschaft ist Feindschaft gegen Gott (Jak 4,4). Wir sollten Gott danken, daß er uns erlöst hat von unserm eitlen Wandel nach väterlicher Weise.

13. Eheleute sollen geistlich und leiblich einander Gehülfen sein auf dem Lebenswege. Beim Eintritt in die Ehe wollen wir nicht, wie die Kinder dieser Welt von der Augenlust, Fleischeslust und dem hoffärtigen Leben uns beherrschen lassen, sondern mit dem Gebet zum Herrn in diesen Stand treten, daß er uns eine solche Seele zuführe, die uns Hülfe leisten kann auch auf dem Wege ins ewige Leben. Die Kinder betrachten wir als ein uns vom Herrn anvertrautes Pfand und wollen sie fleißig in unsre Versammlungen mitnehmen.

14. Die Wirthe sollen das Wort Gottes reichlich in ihren Häusern wohnen lassen, ihren Untergebenen zu einem gottseligen Wandel durch Wort und Beispiel Anleitung geben und sie mit Sanftmuth und Liebe regieren. Die Dienstboten dagegen sollen ihren Wirthen und Vorgesetzten gehorsam sein und sie ehren (1 Tim 6,1).

15. Den Anordnungen der weltlichen Obrigkeit hat man mit Ehrerbietung und getreulich zu gehorchen und für sie zu beten. Denn solches ist gut, dazu auch angenehm vor Gott, unserm Heiland (1 Tim 2,3).

16. Den Gottesdienst wollen wir ohne Noth weder in der Kirche noch im Bethause versäumen und die Pastoren lieben und ehren: Denn durch sie

läßt uns Gott sein Wort und seine Sacramente darreichen und uns ermahnen: Lasset Euch versöhnen mit Gott (2 Cor 5,20), auf daß sie das mit Freuden thun und nicht mit Seufzen, denn das ist uns nicht gut (Ebr 13,17).

17. In den Bethäusern und an heiliger Stätte wollen⁵⁶ wir immer deß eingedenk sein, daß wir uns um unsers Seelenheiles willen daselbst versammeln und wollen daher alle Unterhaltung über weltliche Angelegenheiten vermeiden.

18. Wer den abergläubischen Gebräuchen, Zauberei, Diebstahl, Lüge, Betrug, Freßen und Saufen und anderen Werken der Finsterniß und des Fleisches nicht absagen will, den können wir nicht für ein Kind Gottes und für den Unsern erkennen. Denn man kann nicht Gott und Belial zugleich dienen.

19. Wir wollen aber, wenn wir allen diesen Stücken nachstreben, keine eigene Gerechtigkeit dadurch aufrichten, sondern im Bewusstsein unsrer täglichen Schulden unsre Hoffnung allein setzen auf die Gnade im Blute Jesu.

Weßen Sinn es ist, in diesen Stücken, sei es auch beim Gefühl seines Zurückbleibens durch Gottes Gnade zu wachsen, den erkennen wir als unsern Bruder und unsre Schwester an.

Dietrich Meyer, The Synod of 1857 and the Decline of the Livonian Project

After various negotiations Tsar Alexander I finally gave the Moravian Church a legal basis for its diaspora work in the Baltic territories on 27 October 1817. However, his successor Nicholas I removed this to a significant extent with his new church constitution of 1832 and his decree of 1834. That gave the Lutheran Church in the Baltic territories, which was growing in strength and which missed in Herrnhut a clear confessional basis, many opportunities to limit the Moravian Church's activity in the Baltic territories, to cast suspicion upon it and break it up. The Synod of 1857 therefore decided to respond to the critical comments to some degree, in order to restore a trustful co-operation with the Lutheran Church. The article shows first what the limitations were and secondly why the indigenous assistants saw this compromise as a betrayal of the Moravian Church in the Baltic territories. The Synod's decisions did not bring success. Nevertheless, the end of the work was brought about not by the Synod's decisions but by external influences: the takeover of countless prayer halls by the Lutheran Church, Government policy directed against the Moravians, and the rise of

⁵⁶ Mit Bleistift verbessert in: Wie in den Kirchen so auch in den Bethäusern wollen wir ...

the national movement of the Young Estonians and Young Letts. In the appendix three documents are reproduced: (1) Tsar Nicholas I's decree of 1834; (2) the letter of the Latvian assistants from their conference in Pebalg of 24 December 1860; and (3) the constitution of the prayer hall communities ('Häufleinsordnung' or 'small groups order') of 1865.

DEIN Wort ist die Wahrheit

Über die Entstehung und die Auswirkungen der lettischen Bibel im 17. und 18. Jahrhundert

von Janīs Krēsliņš

Ab und zu ist es notwendig alten Wein in neue Schläuche abfüllen und eine schon anschaulich und gut geschriebene alte Geschichte grundlegend neu erzählen. Etwas spricht mich genau an dieser alten Geschichte so an, dass ich nicht anders kann als sie neu gestalten. Diese Geschichte erschließt die historischen Begebenheiten, die zur Entstehung der lettischen Bibel im 17. und 18. Jahrhundert beigetragen haben und die Auswirkungen und die Traditionsprozesse, die mit diesem Text zusammenhängen. Und wie alle Geschichten von Textproduktion und Textrezeption, handelt auch diese von vielen glücklichen und unglücklichen Momenten, in die man sich nicht schnell und einfach hineinversetzt, und umfasst einige grundlegende und wegweisende, beinahe magische Umwandlungen und Umgestaltungen.

Für den Berichterstatter stellt diese Geschichte eine Herausforderung dar. Einerseits sind die allgemeinen und zugrunde liegenden Leitlinien zu ihrer Komposition und Form schon bekannt.¹ Gleichzeitig leben diese Komponenten in einer Welt für sich und, isoliert betrachtet, treffen sie nicht zusammen mit einem unversehrten Ganzen. Wir verfügen über eine zweidimensionale und in allen Einzelheiten sorgfältig entworfene und abgefasste Landkarte; unseren Darstellungen mangelt es nicht an Einzelthemen. Was fehlt uns? Uns fehlt nicht nur die dritte Dimension, sondern auch die kreativen und improvisatorischen Strategien, die es uns erlauben würden, diese Karte neu zu gestalten, neue Tiefen zu entdecken und dadurch das Unsichtbare sichtbar zu machen. Der Erzähler dieser Geschichte muss sich in den Mantel eines reisenden Bardens helfen lassen, die Kunst der Improvisation und Kreativität beherrschen und dadurch ständig neue Handlungsfäden und Linien hinzufügen. Dieses wagemutige Vorgehen mit ihren eigenentwickelten, reflektierten und strukturierten Erzähleinsätzen ist nötig, um uns aus dem Tiefschlaf zu wecken. Wir müssen diese Geschichte selbst erzählen und transformieren, um neue Muster und ein Design ohne Barriere zu erkennen. Nur dadurch wird uns die Tür zu einem besonderen Raum geöffnet, in welchem wir selbst die Puzzlestücke wählen und das Bildrätsel lösen können.

¹ Edgars Dunsdorfs, *Pirmās latviešu bībeles vēsture* (Geschichte der ersten lettischen Bibel), Minneapolis 1979.

Meine Geschichte von dieser Geschichte umfasst selbstverständlich mehr als die Begriffe, auf die wir ständig hinweisen. Sie umfasst auch die geografische Ausdehnung des gewöhnlichen Raumes in das historische Territorium, das ich weiterhin Livland nennen werde. Um diese geografische Ausdehnung neu zu gestalten, schlage ich vor, dass wir eine ganz andere Geografie hier konstruieren – die einerseits nur als eine Konstruktion auf der Ebene der Ideen liegt und sich durch den Austausch und Transfer von nicht materiellen Waren manifestieren wird. Andererseits kann sie am besten durch Waren versinnbildlicht werden. Es ist eine Geografie, die nicht Konvergenzen sucht, die nicht verschiedene Territorien zu einer Topografie verwandelt, sondern eine, die ein konkretes, wenn auch schwer-definierbares Objekt ins Zentrum setzt. Meine Geografie soll grafisch und kartografisch die Geschichte jener Textmasse sein, die wir am häufigsten in aller Einfachheit als die Bibel betrachten. Mit anderen Worten, ist sie die religiöse, soziale und kulturelle Geschichte der letzten Hälfte des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Livland in Gestalt der Verwandlung; wie wurde diese Textmasse konzipiert, ihr begegnet, und wie veränderte sie sich demgemäß im Verlauf der evangelischen Erweckung. Hier werde ich nicht nur eine Rezeptionsgeschichte darlegen, sondern viel breitere sozio-kulturelle Entwicklungsabfolgen und Bewegungsabläufe einzeichnen.²

Zum ersten, muss ich erklären, was in dem Begriff ‚Bibel‘ miteinbezogen werden wird. Am häufigsten wird die Bibel zu dieser Zeit zu einem Konfessionsmerkmal verwandelt oder/und unter dem Aspekt ihres Charakters als sprachliches Denkmal gesetzt.³ In beiden Fällen wird die Bibel hauptsächlich mit einem geschriebenen Text gleichgesetzt. Ihre Geschichte wird den Prismen der Text- und Sprachgeschichte zugeordnet. Hier werde ich aber doch einen neuen Ansatz vorschlagen. Mit einer Geografie der Bibel öffnet sich uns eine ganz neue Sichtweise, die die Kommunikationskultur und Vernetzungsstrukturen dieser Zeit erkennen lässt.

Ich werde sehr konkret, handfest und materiell, mit dem Sachvermögen der Bibel als Objekt anfangen. Am Ende des 17. Jahrhunderts und am Anfang des 18. ist die geografische Ausdehnung der Bibel als Buch in Livland sehr begrenzt. Die sichtbarste Begrenzung dieser Ausdehnung kann nicht nur durch den Mangel an Exemplaren, sondern auch durch die Art und Weise, in welcher diese Texte konsumiert und gebraucht worden sind, erklärt werden. Die Bibel ist keinesfalls ein einfacher Begriff. Wir müssen

² Als Grundlage für einen ersten Entwurf, siehe Janis Kreslins, „Early Modern Textuality“, in: K. Roos und P. Vanags (Hrsg.), *Common Roots of the Latvian and Estonian Literary Languages*, Frankfurt am Main 2008, 45–60.

³ Helmut Glück/Ineta Polanska, *Johann Ernst Glück (1654–1705). Pastor, Philologe, Volksaufklärer im Baltikum und in Russland*, Wiesbaden 2005, bietet ein hervorragendes Beispiel für diese Ansätze.

sogleich beachten, dass die Sprache hier eine sehr wichtige Rolle spielt. Die deutsche Textmasse hat, im großen Ganzen, ein ganz anderes Leben als die lettische geführt. Darüber hinaus kann die Begegnung mit der Bibel in den meisten Fällen nicht mit dem, was wir als einen gewöhnlichen Lesensakt betrachten, beschrieben werden.⁴ Wir begegnen hier einem ganz anderen Kommunikationsverfahren.⁵

Dieses Verfahren lässt sich durch zwei Aspekte kennzeichnen. Einerseits hatte dieser Text im konkreten Sinne eine sehr begrenzte Distribution und Spannweite. Der Wohnsitz der Bibel als vollständiger Text war entweder der Gottesdienst oder der Bereich des Hausvaters. Hier wurde der Text laut gelesen. Die Begegnung mit dem Wort Gottes war dementsprechend quasi-mündlich. Die deutschsprachige Bibel hatte bedeutend breitere Distributionskanäle als die lettische. Aber die Formen der Begegnung unterschieden sich nicht so wesentlich voneinander. Die Erstausgabe der lettischen Bibel war teuer und glänzt durch ihre Abwesenheit.

Gleichzeitig gab es ganz andere Überlieferungs- und Kommunikationskanäle. In schriftlicher Form begegnete man Bibeltexten in verschiedenster Weise, am häufigsten ohne überhaupt eine Bibel in die Hand zu nehmen. Diesen Text konnte man singen,⁶ also durch Gesangbücher Zugang erhalten, auf ihn als Erbauungsliteratur zugreifen, ihn als Teil von Agenden und kirchlichen Handbüchern extrahieren, in gewissem Maße hat man ihn auch durch Textausschnitte in sakraler Kunst. Egal in welcher Form der Bibel begegnet wurde, können wir nicht von einem einfachen, unbelasteten Leseakt sprechen, ohne dessen mündliche Aspekte zu erwähnen. Gleichzeitig ist es wichtig zu betonen, dass trotz des mündlichen Charakters und trotz des rituellen Gebrauchs dieser Begegnung mit ihrer multimedialen Dimension, es das Ziel der kirchlichen Behörden verblieb, die Begegnung hauptsächlich mit Parametern einer Schriftkultur zu versehen. Was tut man, wenn der durchschnittliche potenzielle Benutzer ein Vertreter der mündlichen Überlieferungskultur ist, der dem schriftlichen Vorbild, auch wenn er lese- und schreibkundig ist, einen sekundären Wert zugesteht? Die Antwort lässt nicht lange auf sich warten – nur mit einem Paradigmenwechsel würde man die geistliche Topografie Livlands verändern.

In diesem Zusammenhang, mit diesem Filter, sollten wir die protestantische evangelische Erweckung des 18. Jahrhunderts in Livland

⁴ „However readers make a book theirs, the end is that book and reader become one,” Alberto Manguel, *A History of Reading*, London 1996, S. 173; Siehe auch Johannes Fabian, *Keep listening. Ethnography and Reading*, in: J. Boyarin (Hrsg.), *The Ethnography of Reading* Berkeley 1993, 80–97.

⁵ Walter Ong, *Orality and Literacy. Technologizing of the Word*, London 1982, 31–115.

⁶ Für alle diese Varianten siehe Pēteris Vanags, *Luterāņu rokasgrāmatas avoti. Vecākā perioda (16. gs.–17. gs. sākuma) latviešu teksti*, Stockholm und Riga 2000.

deuten.⁷ Wir sollten die Bedeutung dieses Entwicklungsprozesses nicht gering schätzen. Die von Halle und Herrnhut inspirierte, geistige Revolution sollten wir nicht nur oder nicht nur hauptsächlich auf die Umstellung in der Topografie der Lese- und Schreibfähigkeit zurückführen, die dann mit 200 Gramm sozialpädagogischer Ideologie scharf gewürzt wird.⁸ Zweifellos sollten die gesellschaftlichen und ethischen Bildungsaspekte, die auch einen spezifisch nationalen Charakter aufweisen, nicht übersehen werden. Der Haupt- und Scheidepunkt sollte aber doch anderswo gesetzt werden. Die Geschichte der Bibel in Livland wird uns diesen vielleicht zu oft übersehenen kulturellen Paradigmenwechsel darlegen.

Etwas vereinfacht und modern ausgedrückt, könnte man behaupten, dass die Bibel in eine ganz neue Kommunikationsumgebung und in ein neues System migriert wurde. Von einem Milieu, in der die Verkabelung für die religiöse Kommunikation nicht nur vorhanden, sondern auch deutlich festgesetzt wurde, zu einer bequemen, dynamischen drahtlosen Netzwerkverbindung mit erhöhter Servicekapazität. Die evangelische Erweckung veränderte und expandierte nicht nur die geistige Landschaft mit einer neuen Dimension des ‚hier und da oben‘, sondern introduzierte auch ein ganz neues Gefühl des ‚hier und überall‘ mit einem bahnbrechenden und innovativen, aufgebesserten Kommunikations- und Marketing-Umfeld, das wir heute nicht nur ein ‚Update‘, sondern ein ‚Upgrade‘ nennen.

Die Strategen haben die Kommunikationstopografie Livlands völlig verstanden und die Auswirkungen und die Konsequenzen durchaus vorausgesehen. Für sie bestand kein Zweifel, dass die Bevölkerung zweigeteilt war – ein Teil strukturierte ihre Realität mit Hilfe des geschriebenen Wortes, der andere und größte, mit Hilfe einer mündlichen Strategie des fallweisen Vorgehens.

Diese Gruppe benutzte eine sehr lebendige und spontane Form der Kommunikation, auch wenn sie im Grunde konservativ und formelhaft war und unveränderliche Erfahrungswerte festigte. Die Sprache dieser Kommunikationsform war vom Wiederholen und von Anhäufungen gekennzeichnet und hatte keine Kontinuitätstrennungen. Die Begegnungen hatten keine identitätsbewahrende Potenz im heutigen Sinne, die Muttersprachlichkeit keine feste Form. Jeder ‚Sprechakt‘ war neu, jede Situation andersartig, jedes Gespräch eine Bestätigung der Gemeinschaft und der

⁷ William R. Ward, *The Protestant Evangelical Awakening*, Cambridge 1992, 116–159; Guntram Philipp, *Die Wirksamkeit der Herrnhuter Brüdergemeine unter den Esten und Letten zur Zeit der Bauernbefreiung vom Ausgang des 18. bis über die Mitte des 19. Jhs.*, Köln 1974.

⁸ Ludvigs Adamovičs, *Vidzemes baznīca un latviešu zemnieks (1710–1740)*, Minneapolis 1963; Gvido Straube, *Latviešu brāļu draudzes diarijs: (jaunākais noraksts), jeb, Hemūtiešu brāļu draudzes vēsture Latvijā, Rīga 2000*; Janis Kreslins, *Der Einfluss der hallischen Pietismus auf Lettland*, in: Johannes Wallmann (Hrsg.), *Halle und Osteuropa. Zur europäischen Ausstrahlung des hallischen Pietismus*, Halle 1998, 145–156.

damit verbundenen Gemeinsamkeit. Nur durch die Mimese, die Nachahmung, konnte man verschiedene Situationen miteinander verbinden. Mit anderen Worten, einerseits sehr spontan, andererseits mit dem bestimmten Ziel, das, was man schon weiß, zu bewahren und mit anderen zu teilen.⁹

Die Strategen hatten ein Leuchten in dieser zweiten Gruppe gesehen und sie hatten durchschaut, wie diese für die Behörden gesichtslosen Akteure zu einer visionserfüllten engeren Auswahl und einem inneren Kreis verwandelt werden könnten. Nötig war es eine Strategie zu entwerfen, die Elemente mündlicher Überlieferung dem Wort Gottes anzupassen.¹⁰ Das erwies sich als keine schwierige Aufgabe, weil das Wort Gottes mit diesen Elementen sehr kompatibel war. Das Erfolgskonzept und das Geheimnis der mündlichen Überlieferungskultur lag in der Erinnerung. Wie soll diese Erinnerung erfolgen? Notwendig war es zu befestigen, dass das Medium die Nachricht war. Die Bibel war nicht mehr nur ein Text, sondern Tausende von Textpäckchen. Das Ziel war, ein Textstück auf x Wörter, eine begrenzte Zahl von Bedeutung habenden Zeichen, zu kürzen. Die neu entstandenen Zugriffseinheiten konnte man ohne Probleme leicht wiederholen, sie schafften miteinander verknüpfte mentale Bilder und sprachliche Kategorien, sie halfen den Grundgedanken wirklich leicht im Kopf zu behalten. Es gibt offenbare Parallele mit den heutigen Kommunikationsmustern. Die Erweckungsideengeber und Imageberater der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts hatten die SMS-Kurznachrichten übersprungen und waren leicht in der Twitter-Welt gelandet.

Wie sahen die Eigenschaften dieses Ansatzes nach seinem Re-design aus, der sich durch die Verständlichkeit der Bibel erzielen lässt, der eine ganz neue Rezeption der Botschaft begründete und dem alle Prämissen der Mündlichkeit angehörten, besonders mit ihren sprachlichen Anteilen?

Erstens wurden die Bibeltexte hauptsächlich fragmentarisch vorgestellt und benutzt. Je kürzer, desto besser. Am deutlichsten sehen wir dieses Verfahren bei dem Gebrauch der Losungen. Nicht nur gab es eine neue Fülle von neuen gottesdienstlichen Formen – es gab auch eine Fülle von verschiedenen „Bibeln“. Der Text brauchte nicht approbiert, von einer Autorität genehmigt zu sein. Es war auch nicht nötig, eine ganze Gemeinde zu sammeln; auch die Mitglieder konnten fragmentiert sein. Es schien so, als ob die wirkungsfähigste Gruppe aus acht bis zehn Teilnehmern bestand – einem Kreis, Zirkel oder einem Chor. Was für einen traditionellen Prediger eine schlechte Teilnehmerzahl war, erwies sich als das Erfolgsrezept schlechthin.

⁹ Janīs Kreslins, Übersetzen um jeden Preis. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im frühneuzeitlichen europäischen Nordosten, in: B. Schmidt (Hrsg.), Wissenschaftstransfer und Innovation rund um das Mare Balticum, Hamburg 2007, 35–41.

¹⁰ Über die allgemeine Strategie, siehe Gisele Mettele, Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727–1857, Göttingen 2009.

Zweitens war das Wort Gottes ubiquitär und sehr oft in Bewegung. Das im Ritual erscheinende Numen und der Sakral-Ort, an dem alles geschieht, war fließend. Für die ‚ecclesiola in ecclesia‘ schien der livländische Landweg die bedeutendste Stelle für eine Begegnung mit dem Heiland und mit seinen Mitfahrern dieser Reise zu sein. „Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege“ (Ps. 119.105). Noch einmal sieht man, wie die Erweckungslinie parallel mit der mündlichen Weltanschauung verläuft. In den lettischen Volksliedern begegnet man den göttlichen Wesen überall, sowohl auf dem Acker beim Pflügen als auch in der Gemeinschaft.¹¹

Drittens wird man sich der Wesenszüge des Göttlichen nicht nur räumlich, nicht nur durch die Meditation und das Gebet bewusst. Es gab einen enormen Ausdrucksbedarf mit einem stark persönlichen Gepräge. Der Glaube war nicht Beweggrund dafür, durch das Leben zu gehen, ohne Lärm zu machen. Die Gedanken sollten gehört werden. Am effektivsten konnte man beim Singen sich innerlich auf den Heiland einstellen. Genau wie in der Folklore.

Beim Singen konnte man sein persönliches ‚Ich‘ ausdrücken – unsere vierte Beobachtung. Jeder wurde ein Dichter, jeder konnte dem, was man als das Freieste betrachtet, seiner Kreativität, folgen. Gleichzeitig konnte man sein Gesellschaftsverhältnis regeln. Dieses bezog sich im höchsten Grad auch auf die Bibel. Der Text konnte plötzlich sehr authentische und persönliche, beinah geheimnisvolle Eigenschaften aufzeigen. Man konnte sich auf einer ganz anderen Ebene mit dem Text identifizieren und ihn sich zu eigen machen. Dieses introduzierte eine Form von Interaktivität. Nur durch diese Interaktivität kann man die Rechtmäßigkeit des Textes sicherstellen. Ohne die Interaktivität ist der Text irgendwie tot, genau wie in der Welt der mündlichen Kommunikation, wo eine Aussage nur im Gespräch beachtet wird, wenn sie beantwortet wird. In Ermangelung eines lebendigen Wesens wendet man sich zur Natur, die den ganz persönlichen Charakteristika zugemessen wird. In gleicher Weise gliederte man Redewendungen, Redarten, Ausdrücke aus der Bibel durch tägliche Verwendung seiner eigenen Sprache an. Letztendlich konnte es schwierig sein, sich seinen eigenen Sprachgebrauch von dem des mündlich angeeigneten und schriftlich gesehenen Textes zu trennen. Diese Grenze war wirklich in Nebel gehüllt.

Die Stärke der mündlichen Kommunikationskultur hatte auch eine bedeutende Einwirkung auf den Schriftspracherwerb. In der Forschung ist es allgemein akzeptiert, dass das hallische und herrnhutische Engagement für die Leseförderung bedeutend war. Die Hallenser und Herrnhuter hatten keine Mühe für alle Maßnahmen, die auf diese Leseförderung abzielten, gespart. Weniger beachtet und bemerkt sind die Lehrvorgänge dieses

¹¹ Haralds Biezais, Die Gottesgestalt in der lettischen Volksreligion, Uppsala 1961, 136–176.

Prozesses. Durch den Nutzen, das Wiederholen und das Auswendiglernen von Wortkombinationen, die charakteristisch für mündliche Kommunikation sind, wurden die sprachanalytischen Fähigkeiten von den Lernenden schon erworben. Beim Schriftspracherwerb geht es um den Erwerb in einem Zusammenhang. Was man aufgrund intensiven Übens auswendig gelernt hat, baut nicht nur das Gedächtnis auf. Wie bei den Kindern hatten die Mitglieder der mündlichen Kultur Livlands den Weg zum Lesen hauptsächlich über das Hören gefunden. Die zu lesenden und zu schreibenden Texte waren schon lebendig. Die Brücke zwischen den biblischen Texten und der mit ihnen verbundenen mündlichen Tradition war fest gegliedert und wurde als irgendwie einheitlich betrachtet.

Ich würde gar so weit gehen, zu behaupten, dass der größte Erfolg der Leiter der livländischen Erweckung ihr Verständnis für die Kommunikationskultur dieses geografischen Gebietes war. Sie haben nicht nur die biblische Botschaft neu gebündelt und paketierte und nicht nur neu entstandene Kommunikations-Paradigmen vorgeschrieben, sondern sich der Ausdruckskultur der Volkslieder und Dichter, der Welt der Folklore, angepasst. Und es ist ihnen nicht nur zu einem gewissen Grad gelungen. Wo die Hallenser und Herrnhuter tätig waren, ersetzte die mündlich geprägte geistige Kultur die Folklore und Volkskunde. Die Folkloristen, die diese Kultur während der zweiten Hälfte des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts aufzuzeichnen versuchten, haben all dieses bemerkt.

Die mündliche Tradition ist dynamisch. Was man durch das Wiederholen bewahrt, hat ständige Veränderungen im täglichen Austausch erfahren. Erlebte die gedruckte Bibel erhebliche Metamorphosen und machte sie diese erschütternden Umwandlungen mit? Was für eine Rolle spielte diese Bibel in einer Zeit und in einer Umgebung, wo das Wort Gottes durch verschiedene Medien allgegenwärtig war? Die Antwort ist keineswegs einfach und eindeutig. Einerseits hatte sich eine Fülle von neuen gottesdienstlichen Formen entwickelt und es schien keine Grenze für die verschiedensten Ausdrucksformen eines Lebens in Gott zu geben und für die Methoden, wie man sich fleißig in der Gottseligkeit üben konnte. Die Herrnhuter zeigten fortlaufend und unaufhörlich ihren reichen liturgischen Sinn, ihre einzigartige Lösung des Problems von Individuum und Gemeinschaft. Wir wissen, wie die Bibeltexte benutzt werden sollten. Aber wie sollten sie aussehen, wenn wir auf sie, entsprechend den heutigen iPhone-Bibeln in Kurztextform, zugreifen? Andererseits gab es ein großes Bedürfnis nach Texten, die das auswendig gelernte und mündlich überlieferte Wort Gottes verstärken und verfestigen würden. Das Hören und das Singen hatten den Weg zum Lesen gebahnt. Jetzt war es nötig mit Hilfe des Lesens das Gedächtnis aufrecht zu halten. Eine wirkliche Wechselwirkung, eine doppelte Reversibilität der mündlichen und schriftlichen Überlieferungstraditionen war jetzt in die Praxis inskribiert.

In dieser Lage war es notwendig, die lutherische ‚sola scriptura‘ neu zu deuten und Aufmerksamkeit auf die konfessionellen Eigenschaften der

Bibel zu ziehen. In der livländischen geistigen Topografie war ein anonymes Text nötig, keine neue Übersetzung. Viel wichtiger als die Form und das Gedankengut war die Reaktion. Um eine solche zu erregen, war Zugänglichkeit die wichtigste Eigenschaft des Textes. Dieses erklärt, mindestens teilweise, weshalb die quasi-radikale Form der livländischen Erweckung keine Berleburger Bibel brauchte, die eine sehr klare, wenn auch entwickelte, Theologie auslegte und die viel mehr Kommentare als reinen Bibeltext enthielt.¹² Die Bibel in Livland bereitete die Glaubenden nicht für die Endzeit vor. Im Gegenteil! Die zu der mündlichen Kultur gehörenden livländischen Bauern befanden sich am Anfang einer neuen Epoche. Sie brauchten keine endzeitliche Geistkirche. Natürlich waren sie ganz neu im Spiel.

Eine Bibel für diesen Leser war nicht in erster Linie ein theologisches Unternehmen. Die Bibel wurde effektiv zum Verkaufsobjekt umgewandelt – die wichtigsten Begriffe bei der Herstellung einer solchen Bibel wurden nicht theologisch definiert. Hauptbegriffe waren Herstellungskosten, Anschaffungskosten, Erhaltungsaufwand, Serienproduktion. Es handelte sich hier nicht um Prestigekauf und demonstrativen Konsum. Wenn die Berleburger Bibel, die meisten Lutherbibeln, auch die erste lettische Ausgabe vom Ende des 17. Jahrhunderts alle Prachtwerke waren, die teuer und unhandlich waren, brauchte man ein ganz anderes Modell. Und dieses fand man in der Cansteinschen Bibelanstalt in Halle.¹³ Hier war das Ziel, Gottes Wort den Armen für einen geringen Preis in die Hände zu bringen. Dieses Modell wurde dann den livländischen Bedingungen angepasst. Wie Canstein selbst in der Vorrede zu seinen beinahe unzähligen Auflagen der hallischen Bibel selbst schrieb, sollte alles dem endgültigen Preis jedes einzelnen Exemplars untergeordnet und unterworfen werden.¹⁴ Alle Mittel waren erlaubt, um diesen Spottpreis gewährleisten zu können. Genau wie Canstein, entschied sich die Sponsorin Magdalena von Hallart und Friedrich Blaufuß, der Leiter ihrer Mission für die gemeine Leute, vornehmlich auf dem Lande, für dasselbe Format wie das der hallischen Bibel, für dieselbe Übersetzung wie in der Erstausgabe – alles wurde aus dem Wege geräumt, was den Zweck, die Distribution der Heiligen Schrift behindern würde.

Das Hallart'sche Bibelprojekt erwies sich als erfolgreich. Diese Bibel war nicht in der Sprache Jedermanns, sondern in einer ziemlich undurchdringlichen und unzugänglichen Kirchensprache verfasst.¹⁵ Aber das spielte eine

¹² Der Heiligen Schrift Altes und Neues Testaments, Berleburg 1726–1746.

¹³ Beate Köster, Die Lutherbibel im frühen Pietismus, Bielefeld 1984.

¹⁴ Siehe die im Jahre 1717 publizierte Vorrede von Carl Hildebrand von Canstein an den Christlichen Leser zu Biblia, Das ist: Die gantze Heil. Schrift Altes und Neues Testaments nach der Teutuschen Übersetzung D. Martin Luthers, Halle 1727¹⁹, S. 3–14; Siehe auch Oswald Bertram, Geschichte der Cansteinschen Bibelanstalt in Halle, Halle 1863, 15–33 und 57–66; Carl Hinrichs, Preußentum und Pietismus, Göttingen 1971, 59–61 und 75–78.

¹⁵ Biblia. Tas ir. Ta Swehta Grahmata, jeb Deewa Swehti Wahrdi, Königsberg 1739.

ziemlich geringe Rolle. Man las in dieser Bibel, aber das war nicht das Wichtigste. Viel wichtiger war die Reaktion, die sie erweckte. Der Leser selbst sollte die Botschaft personalisieren und individuell gestalten, und dann weiter verbreiten, hauptsächlich mündlich, aber auch in einem ständig steigenden Ausmaß, sie schriftlich zu seinem eigenen Diskurs umwandeln. Die Heilige Schrift wurde wirklich ‚meine eigene Schrift‘ und das Bibelprojekt der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts die dynamischste und damit erfolgreichste Rezeptionsgeschichte in der lettischen Sprache jemals. Mit Hilfe der mündlichen Kommunikationsstrategien hatte dieser Text, der hauptsächlich als Spickerblatt benutzt wurde, so viel Lebenslust und Kreativität erweckt und unzählige persönliche Blogs zur Welt gebracht!

Mēs šeitān esam viesi (Wir sind hier Gäste)

Einblick in lettische Gesangbücher der livländischen Brüdergemeine

von Māra Grudule

Die Rolle des Liedes in der Brüdergemeine ist ein bekanntes Axiom. Eine große Bedeutung misst dem Lied der Leiter der Herrnhuter Brüdergemeine Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700–1760) bei. Ähnlich wie Platon vergleicht er einerseits die Musik mit dem Ausdruck der Harmonie des Weltalls und andererseits erinnert er an die Möglichkeit, sich mittels der Musik, des Liedes, mit den Himmelschören zu verbinden.¹

Die Mission der Herrnhuter in Livland begann mit dem Eintreffen von Christian David und Thimotheus Fiedler im Jahre 1729. Auch in den Autobiografien der Letten verbindet man oft den ersten Eindruck über die Brüdergemeine mit dem Singen.² Für das Aufblühen des Singens hatte man damals auch einen guten Hintergrund – abgesehen von Volksliedern, die die Letten in allen Zeiten gesungen haben, muss man sich daran erinnern, dass genau Anfang des 18. Jahrhunderts auch die Pfarrer der lettischen Gemeinden der lutherischen Kirche endlich berichten, dass die neuen rhythmisierten und barock prunkvollen lettischen Lieder von Christopher Fürecker (1615?–1685?), Nicolaus Hesse (?–1699), Gerhard Remling (1633–1695), Svante Gustav Dietz (1670–1723), Heinrich Adolphi (1622–1686) und Johann Wischmann (?–1705?) Anerkennung unter Bauern in Kurland und Livland gefunden haben und ihr früheres Singen, das mehr dem „Gestimme“, dem „Geheule“ ähnelte, während der Gottesdienste durch eine so schöne Musik abgelöst wurde, dass es in dieser Hinsicht fast keinen Unterschied zwischen einer lettischen und einer deutschen Gemeinde mehr gibt.³

¹ Anja Wehrend, Zinzendorfs Musikverständnis, in: Dietrich Meyer/Paul Peucker/Karl-Eugen Langenfeld (Hrsg.), Graf ohne Grenzen. Leben und Werk von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, Herrnhut 2000, S. 103.

² Guntram Philipp, Die Wirksamkeit der Herrnhuter Brüdergemeine unter den Esten und Letten zur Zeit der Bauernbefreiung, Köln, Wien 1974, S. 228–231.

³ „Den herrlichen Nutzen legt die Erfahrung selbst an den Tag da man wahrnimmt, daß die Bauern mit den ungebundenen Liedern an vielen Orthen nicht ein Gesang, sondern ein Gestimme und Geheule machen und hergegen mit Herzens Lust und Freude gehört wird wie in einigen Kirchen allwo durch unverdrossenen Fleiß derer Herren Pastoren gleich anfangs alle alte Lieder abgeschaffet und durchgehends die Reim-Lieder eingeführt worden, die Leute dergestalt im Singen zugenommen, daß fast kein Unterscheid unter einer Teutschen und Lettischen Gemeine in diesem Stücke zu finden.“ Alexander Gräven, Vorrede, in: Jelgavas Jauna un pilnīga latviešu dziesmu grāmata, Jelgava 1727.

Vermutlich hat der deutsche Bruder Magnus Friedrich Buntebarth (1718?–1750) die ersten Lieder der Brüdergemeine ins Lettische im Jahre 1738 übersetzt, also im zweiten Jahr nach seiner Ankunft in Livland, als er die lettische Sprache schon gelernt und sich völlig an der Missionsarbeit unter den lettischen Bauern beteiligt hat. Und das ist kein Zufall – gerade Buntebarth hat die Letten auch gelehrt, die Melodie richtig und nach Noten zu singen.⁴ Es ist denkbar, dass unter den ersten von ihm übersetzten Liedern auch das Lied von Leopold Franz Friedrich Lehr „Mans Jēzus uzņem grēciniekus“ („Mein Jesu nimmt die Sünder an“) und das Lied „Jēzus tā ir gaišība“ („Jesus ist das schönste Licht“) von Christian Friedrich Richter sein könnten.⁵

Buntebarth wird zum ersten Verfasser des lettischen Gesangbuches der Brüdergemeine und zum Übersetzer von dessen Texten: die Sammlung mit dem vom Generalsuperintendenten Jacob Benjamin Fischer (1684–1744) empfohlenen neutralen Titel „Kādas izlasītas garīgas jaukas dziesmas“ („Einige ausgewählte schöne geistliche Lieder“) wird mit finanzieller Unterstützung der Anregerin der lettischen Brüdergemeine Livlands Magdalena Elisabeth von Hallart (1683–1750) 1739 in Königsberg samt der 2. revidierten Ausgabe der lettischen Bibel veröffentlicht und hat 33 Lieder. Zurzeit ist in Lettland nur ein Exemplar dieser Sammlung bekannt, das sich in einer Privatsammlung befindet.⁶ Sarma A. Eglite hat das Büchlein in ihrer theologischen Dissertation (2002) analysiert.⁷

Die Sammlung hat sieben Kapitel. Für die Mehrheit der Lieder (30) werden die deutschen Grundtexte angegeben. Es kann sein, dass es sich bei den drei übrigen Liedern ohne Hinweis um Texte von Magnus Friedrich Buntebarth oder von den Redakteuren des Gesangbuches aus Königsberg Tobias Christian Spreckelsen (1697–1765) und Georg Jacob Maj (1700–1743) handelt. Es ist unmöglich, eine einheitliche deutsche Quelle zu bestimmen, die Buntebarth für seine Übersetzung benutzt haben könnte. Vor 1739 wurden die Originale der Lieder in verschiedenen Ausgaben veröffentlicht⁸, 19 der Lieder kann man auch in der zweiten Auflage des Gesangbuches der Gemeinde Herrnhut und in dessen Beilagen (1737) finden.

Mit diesem Gesangbuch kommt zum ersten Mal eine gute Anzahl der Texte der deutschen Pietisten in die lettische Literatur, einschließlich der

⁴ Gvido Straube, *Latvijas brāļu draudzes diārijs*, Rīga 2000, S. 54.

⁵ Ludvīgs Adamovičs, *Vidzemes baznīca un latviešu zemnieks 1710–1749*, Rīga 1933, S. 342.

⁶ Silvija Šiško/Aleksejs Apīnis, *Seniespiedumi latviešu valodā 1525–1855*, Kopkatalogs, Rīga 1999, S. 94.

⁷ Sarma A. Eglite, *The Sacred Songs of the Followers of the Lamb. An Examination of Latvian Brüdergemeine Hymns from 1739*, Project Thesis, Boston University, School of Theology, 2002.

⁸ Joseph Th. Müller, *Hymnologisches Handbuch zum Gesangbuch der Brüdergemeine, Herrnhut* 1916.

ersten drei Übersetzungen aus dem breiter bekannten „Geistreichen Gesangbuch“ (Th. I – 1704; Th. II – 1714) von Johann Anastasius von Freylinghausen (1670–1739)⁹, wie auch die Lieder der deutschen Herrnhuter, zum Beispiel neun Texte von Nikolaus Ludwig von Zinzendorf.¹⁰

Ein wichtigerer Aspekt für die lettische Kultur ist jedoch die für das geistige Leben neue, ungewohnte Bildlichkeit, die diese Texte beinhalten. In einem der Brüdergemeine charakteristischen Geiste ist die Mehrheit der Lieder ausgesprochen christozentrisch. Ausdrucksvolle Allegorien kennzeichnen die Lieder – Christus als Lamm und Hirt, Bräutigam der Seele und der Gemeinde; die Gemeinde als Braut Christi, als Schafherde; Wunden Christus als Quelle der Kraft und der Nahrung. In den Texten wird das Leiden Christi glorifiziert, oft wird das Epitheton ‚süß‘ verwendet; die Lieder drücken die Sehnsucht der Seele nach Gnade, Vergebung, Liebe und nach dem Treffen mit Jesus im Himmel aus. Einerseits spenden diese Texte eine geistige Unterstützung, stärken das Selbstbewusstsein, geben Hoffnung und Ideale. Andererseits beeinflusst ihre eigenartige Stilistik deutlich die Werke der mit der Brüdergemeine verbundenen lettischen Schriftsteller im Laufe von fast 200 Jahren und nähert sie oft dem Sentimentalismus.

Da die Bewegung sich ausbreitet, werden neue Lieder und ein neues Gesangbuch notwendig. Möglicherweise erscheinen auch in einem kleinen Umfang und in wenigen Exemplaren die für uns noch immer unbekanntes Liederausgaben.¹¹ Davon zeugt die Einleitung des nächsten im Jahre 1742 veröffentlichten und bis heute erhaltenen Gesangbuchs der Brüdergemeine: „vien daļa no šām dziesmām top jau iekš tām papriekš driķētām mazām grāmatīņām atrasta“ („nur einen Teil von diesen Liedern kann man schon in den vorher gedruckten kleinen Büchern finden“).¹² In dieser Ausgabe mit 235 Texten¹³ sind auch 25 Lieder bzw. $\frac{3}{4}$ der Lieder in dem 1739 erschienenen Gesangbuch zu finden. Die Herausgabe des Buches wird noch immer von Hallart unterstützt und der Verfasser und Übersetzer ist noch immer Buntebarth. Auch der Titel ist der alte geblieben – „Kādas izlasītas garīgas jaukas dziesmas“. Wegen des Preises auf Lettisch 1 Orts – bekommt das Buch den Beinamen ‚Ortabuch‘. In dieser Ausgabe sind für die Mehrheit der Lieder (195) noch die deutschen Originale angegeben, die man fast alle in

⁹ Ch.F.Richter, „Jesus ist das schoenste Licht“; Ch.J.Koitsch. „O Ursprung des Lebens“; J.Winckler. „Ringe recht.“

¹⁰ „Ich wills wagen“; „Christus der Lebendige“; „Mein Gott und mein König“; „Geht werft euch vor die Majestaet“; „Vors Bräutigams Augen“; „Ich bin ein kleines Kind“; „Jesu König, den wir lieben“; „En/Ey bietet Gott“; „Ach! Mein Verwunderter Fürste“.

¹¹ Ludvigs Adamovičs, Vidzemes (wie Anm. 5), S. 343.

¹² Kādas izlasītas garīgas jaukas dziesmas otrā reizī driķētas, Rēvele 1742.

¹³ Die im Buch und in mehreren Quellen angegebene Zahl der Lieder 234 entspricht nicht der Wahrheit – in der Sammlung gibt es zwei verschiedene Lieder mit Nr.140; in den nächsten Auflagen ist dieser Fehler korrigiert.

verschiedenen Ausgaben, Beilagen und Ergänzungen des Gesangbuchs Herrnhuts finden kann.¹⁴ Das Buch erlebt im 19. Jahrhundert noch zwei wiederholte Auflagen – 1852 und 1854 – jedoch ohne Hinweis auf die deutschen Originale. Das Buch ist das zweitbeliebteste Gesangbuch in der Brüdergemeinde während der nächsten zweihundert Jahre. Insgesamt ist die Sprache der lettischen Texte gut. Im Zentrum der Lieder stehen die Botschaft, der Inhalt, die Gefühlsoffenbarungen, die geistige Reflexion, und man kann das spüren. Es gibt fast keine Formbeschönigungen und Lautspiele, die die lettische geistliche Dichtung reichlich in traditionellen lutherischen Gesangbüchern der Barockzeit und nach der Barockzeit überfluten. Die Texte sind rhythmisiert, deshalb fehlt es auch nicht an abgerissenen Wortendungen. Die Texte sind fast immer gereimt, deswegen auch leicht zu singen.

Vom ersten Verhältnis und von der sorgfältigen Arbeit Buntebarths zeugt die Veröffentlichung der aus dem 1739 erschienenen Gesangbuch übernommenen Texte in dieser Sammlung. Obwohl die Berichtigungen insgesamt nicht zu weiteren Verallgemeinerungen führen, kann man zweifellos fühlen, dass die Kenntnisse der lettischen Sprache des Übersetzers sich verbessert haben – grammatische Fehler sind beseitigt und ungelinker Ausdruck ist verändert. Buntebarth hat auch am Inhalt einiger Lieder gearbeitet. Genau diese Veränderungen sind erwähnenswert, weil sie mehr über das Zeitalter und über die Handlungsrichtungen der deutschen Brüder erzählen.¹⁵ Zum Beispiel endet in der ursprünglichen Übersetzung des Liedes „Priekš Jēzus acīm mūžam dzīvot“ („Vors Bräutigams Augen“) der Text mit der Aufforderung, die Sünden Jesus anzuvertrauen, die Kraft im Leiden Jesus zu schöpfen, um ein für Jesus angenehmes Leben führen zu können. Drei Jahre später wird die Behauptung durch eine Aufforderung ersetzt – *lass mich fragen, wie ich ins Licht komme*. Wesentlich sind die besprochene und verstandene Erfahrung und der Weg zur Wahrheit.

In den 40–50er Jahren des 18. Jahrhunderts – also während des ‚stillen Gangs‘ – erscheinen in Marienborn und Barby noch drei Sammlungen mit Herrnhuter Liedern. Die erste Sammlung – „Common Prayer“ von Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (Marienborn, zwischen 1745 und 1748) – wird im Volk ‚Cērpulis‘ genannt, nach den ersten Buchstaben C und P. Das Buch ist eine große Seltenheit. Zurzeit kann man es in Lettland nur auf

¹⁴ Das Gesang=Buch der Gemeine in Herrn=Huth. Daselbst zu finden in Waysen=Hause, 1735; 2.Aufl. (1737); Christliches Gesang=Buch, der Evangelischen Brüder=Gemeinen von 1735 zum drittenmal aufgelegt und durchaus revidirt. Zu finden in obgesagten Gemeinen 1741. Anhänge.

¹⁵ Ch. J. Koitsch, „Tu dzīvībs avots“ / „O Ursprung des Lebens“ (1739– Nr.10; 1742 – Nr.50); N. L. Zinzendorf, „Jūs manas dvēsel’s kāribas“ / „Geht werft euch vor die Majestät“ (1739 – Nr.21; 1742 – Nr. 129); N. L. Zinzendorf, „Priekš Jēzus acīm mūžam dzīvot“ / „Vors Bräutigams Augen“ (1739 – Nr.22; 1742 – Nr.85).

einem Mikrofilm als Kopie des Originals aus dem Archiv in Herrnhut lesen. Das Buch beinhaltet Gebete, 14 Litaneien bzw. geistliche Gesänge und zwei Beilagen mit Liedern der Brüdergemeine – insgesamt mit 93 neuen, vorher nicht übersetzten Texten. Der mögliche Übersetzer der Texte ist immer noch Magnus Buntebarth, als Korrektor könnte der Lette Skangaļu Jēkabs (auch Jacob Skangel, 1723–1801) gewirkt haben. Diese Ausgabe ist aus mehreren Gründen interessant – sie wurde begrenzt verbreitet (nur an Vertrauensleute)¹⁶ und zum ersten Mal im lettischen Buchwesen wurde der Titel in englischer Sprache verwendet. Diese Tatsache enthüllt, erstens, präzise die Absicht und das Ziel des geistigen Leiters der Bewegung, Zinzendorf, wie Dietrich Meyer schreibt: „In den Jahren zwischen 1739 und 1744 entstanden die wichtigsten liturgischen Formen, die sich nicht mehr am Messformular orientierten wie der lutherische Gottesdienst. Sie wurden aus dem Ambrosianischen Lobgesang, dem *Te Deum laudamus*, oder dem in der lutherischen Kirche gebräuchlichen Gebet der Litanei weiterentwickelt.“¹⁷ Auf solche Art und Weise wird das Lied im Gottesdienst zu einem Gespräch zwischen den Gruppen der Gemeinemitglieder und zu einem der Hauptträger der Botschaft des Gottesdienstes. Zweitens erlaubt dieses Gesangbuch dem lettischen Leser auf wunderbare Weise, wie damals so auch heute, die Meinungsveränderungen im Inneren der Bewegung und besonders in der Gedankenwelt Zinzendorfs selbst zu verfolgen. Die Lieder der Brüdergemeine erhalten in den 40er Jahren eine neue – man könnte sogar sagen – extravagante Bildlichkeit, die den Gläubigen auffordert – ich hoffe, ich übertreibe nicht – in einen völlig unerwarteten surrealen Raum hineinzuschwimmen. Als Grund dafür erwähnen die Forscher sowohl die neue Erfahrung Zinzendorfs in der Missionsarbeit bei den Indianern Amerikas¹⁸ als auch die Veränderung im Privatleben und die Transformationen der neuen Gestalten und Ideen in den Gemeinden, die aufgeschlossen anerkannt wurden.¹⁹ Diese Veränderungen werden durch zwei Aspekte deutlich charakterisiert – der erste Aspekt: Wende zum Gespräch mit der Gemeinde wie mit einem Kind, indem man sie in einer einfachen und leicht verständlichen Sprache anredet, dabei werden Naturgestalten verwendet und Deminutive benutzt. Eines der lebhaften Elemente der neuen Bildlichkeit ist die sonderbare Zusammensetzung ‚Krustgaisaputniņi‘ / ‚Kreuzluftvögelein‘, bei der sich die religiöse Symbolik

¹⁶ Valdis Tēraudkalns, *Kultūru krustpunkti Vidzemes brāļu draudzes darbībā 18. un 19. gadsimtā*, in: Deniss Hanovs (Hrsg.), *Atcerēties, aizmirst, izdomāt. Kultūru un identitāšu biogrāfijas 18.–21.gs.Latvijā*, Rīga 2009, S. 144.

¹⁷ Dietrich Meyer, *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine*, Göttingen 2000, S. 51–52.

¹⁸ Hans Schneider, *Nicolaus Ludwig von Zinzendorf als Gestalt der Kirchengeschichte*, in: Dietrich Meyer/Paul Peucker/Karl-Eugen Langenfeld (Hrsg.), *Graf ohne Grenzen. Leben und Werk von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf*, Herrnhut 2000, S. 26.

¹⁹ Dietrich Meyer, *Zinzendorf* (wie Anm.17), S. 54.

und Naturallegorie im Deminutiv kreuzen. Der zweite Aspekt ist mit Erotik und sexuellen Motiven verbunden, indem man die Idee über die Ehe der Gemeinde und des Individuums mit Jesus aufs Äußerste treibt und das religiöse Erlebnis dem sexuellen Akt nähert. Die leidende Gestalt Jesu am Kreuz, besonders seine Wunden, die Seite Jesus, die Seitenwunde bzw. das griechische Wort ‚pleura‘ (‚Seite‘ und das finden wir auch in den lettischen Texten) werden zum Hauptobjekt der Meditation und Begeisterung. Sowohl die lettischen Texte in „Common Prayer“ und die angegebenen Quellen der deutschen Originale in der ersten Liederbeilage als auch die leicht zu entschlüsselnden Texte der zweiten Liederbeilage²⁰ lassen behaupten, dass bei der Übersetzung hauptsächlich der 12. Anhang des Gesangbuchs Herrnhuts und auch einzelne Texte aus deren vier Beilagen verwendet wurden.²¹ Diese ist die am meisten kritisierte Sammlung Zinzendorfs, an deren Abfassung, wie er selbst schreibt, ungefähr hundert Leute mit unterschiedlichen geistigen Fähigkeiten und Denkweisen beteiligt waren.²² Das ist auch die einzige Sammlung, deren Bildlichkeit Zinzendorf selbst schon Ende der 40er Jahre für übertrieben und untauglich hielt.

In der 2. Hälfte der 50er Jahre erscheinen in Barby noch zwei lettische Gesangbücher, das erste: „Kādas izlasītas garīgas jaukas dziesmiņas“ („Einige ausgewählte schöne geistliche Lieder“, Barby 1757), dessen mögliche Quelle die Ausgabe aus London „Der Gesang des Reigens zu Saron“ (1754) ist, wird im Volk ‚Zāronas grāmatiņa‘ / ‚Büchlein Saron‘ genannt. Es beinhaltet auch die Umarbeitung der Litaneien aus „Common Prayer“. Die Verfasser sind Johann Peter Hesse (1718–1785) und Friedrich Justin Bruiningk (1707–1774); das zweite: „Viens krājums ar jaukām Litānijām, Svētku un amata dziesmiņām“ („Eine Sammlung mit schönen Litaneien, Fest- und Amtliedern“, Barby 1759), dessen mögliche Quelle „Das Litaney-Büchlein“ (Barby 1757) und dessen zweite Beilage „Der zweite Anhang zum Litaneyen-Büchlein“ (Barby 1758) sein könnten. Dieses Buch beinhaltet auch die Fragmente der in der vorigen Auflage veröffentlichten Lieder. Der Verfasser der Auflage ist Johann Peter Hesse.

Keines der beiden Gesangbücher erlebte wiederholte Auflagen. Von deren Beliebtheit unter den Mitgliedern der Brüdergemeine zeugen nur wenige erhaltene Exemplare – zurzeit gibt es in Lettland ein Exemplar jedes Buches in der Akademischen Bibliothek der Universität Lettland.

²⁰ Dieser Anhang zum Beispiel beginnt mit „Von den seligen Vögelein in der Creuz-Luft, oder in der Atmosphäre der leiche Jesu“, das ist das Lied Nr.2251 in der 2.Zugabe des 12. Anhangs zum Herrnhuter Gesangbuch (1743).

²¹ Anhang XII (1743) und Zugaben 1.–4. (1746–1748) zu Christliches Gesang=Buch, der Evangelischen Brüder=Gemeinen von 1735 zum drittenmal aufgelegt und durchaus revidirt Zu finden in obbgesagten Gemeinen 1741.

²² Joseph Th. Müller, Handbuch (wie Anm.8), S. 34.

Während des ‚stillen Gangs‘ (1743–1764) fordern die deutschen Brüder dazu auf, in den herrnhutischen Gottesdiensten auch die Texte aus den lutherischen Gesangbüchern zu verwenden, aber im Sommer 1769 geschieht die Rückkehr zum ‚Orta grāmata‘ (1742) und zum ‚Zāronas grāmataiņa‘ (1759). Das letzte Buch, das hinsichtlich der Bildlichkeit an die eigenartige Stimmung der Texte aus „Common Prayer“ erinnert, obwohl in einer mäßigen Form, festigt in der Literatur der lettischen Brüdergemeinde eine neue Tradition – das Lied als Kompilation verschiedener Liederfragmente, das auch die geschriebene Strophe vom Verfasser selbst ergänzen kann. Auf solche Art und Weise verliert das Lied als Werk eines Autors an Bedeutung und der Verfasser nimmt die Position des Autors ein.

Einer der bedeutendsten Dichter der lettischen Brüdergemeinde ist der Sohn des kurländischen Pastors und Missionars Georg Heinrich Loskiel (1740–1814). Aus seinem vermutlich berühmtesten Lied stammt auch das Zitat im Titel meines Vortrags „Mēs šeitā esam viesi“ („Wir sind hier Gäste“). Die besondere Spiritualität der Brüdergemeinde fasziniert Loskiel seit dem Alter von acht Jahren, als das Mitglied der Brüdergemeinde Johann Hüffel nach Rinda/Angermünde als Hauslehrer kommt. Im Alter von sechzehn Jahren wird Loskiel zu einem echten Herrnhuter. Er studiert Theologie und Medizin an den Hochschulen in Halle und Barby und arbeitet als Lehrer und Theologe in den Brüdergemeinzentren in Deutschland und Holland. Mitte der 70er Jahre kehrt Loskiel nach Livland in die Gemeine von Rubene/Papendorf zurück und verbringt hier ungefähr zehn Jahre. Später geht er als Missionar nach Petersburg, Deutschland und schließlich in die USA, wo er am 23. Februar 1814 in Pennsylvania stirbt. Loskiel hat eine Reihe von geistigen Büchern in der deutschen Sprache geschrieben, darunter auch das wahrscheinlich berühmteste Buch „Geschichte der Mission der evangelischen Brüder unter den Indianern in Nordamerika“ (1789), das sich auf schriftliche Materialien stützt und noch in Livland geschrieben wurde. In der lettischen Literaturgeschichte ist Loskiel mit einem halben Tausend der Lieder der Brüdergemeinde bekannt, die gemäß der literarischen Tradition der Herrnhuter geschrieben wurden, indem er bekannte Motive und Gestalten variierte. Die Frage nach dem Ursprung der Lieder Loskiels ist noch zu erforschen.²³ Es ist interessant anzumerken, dass im Unterschied zu Buntebarth und Hesse, deren übersetzte Texte Letten als Brüder unter anderen Brüdern, also als Gemeindemitglieder, ansprachen, Loskiel in der Einleitung seines Gesangbuches „Garīgas dziesmas, Dievam par godu un slavu“ („Geistliche Lieder, Gott zu Ehren und Lob“, Riga 1790), indem er den 3. Vers des 2. Briefes des Johannes umschreibt, direkt

²³ Es ist bekannt, dass mindestens drei seiner Lieder Übersetzungen sind: „Kristus Jēriņš esmu es“ („Weil ich Jesu Schäflein bin“) von Maria von Hayn, „Labu dienu, mieru, veselību“ („Gute Tage, Friede und Gesundheit“) von N. L. Zinzendorf, und „Kad es nākšu, kur tie dzīvo“ („Wenn werd ich nach Zion kommen“) von einem unbekanntem Autor.

die Letten anspricht: „Visiem Latviešiem lai ir žēlastība, apžēlošana un miers no Dieva tā Tēva un no tā Kunga Jēzus Kristus, tā Dēla tā Tēva, iekš patiesības un mīlestības“²⁴. Doch ist die Rolle des nationalen Elements in Loskiels Texten nicht zu hoch einzuschätzen, wir finden etwas ähnliches nirgendwo anders.

Im Unterschied zu den vorher veröffentlichten Liedern gibt es hier fast nichts vom übertriebenen sinnlichen Mystizismus. Es scheint, dass Loskiel sich sogar vom Gefühl der physischen Anwesenheit Jesu distanziert. Indem er die wesentliche Bedeutung von Jesus als Freund und Bruder hervorhebt, wendet Loskiel sich auch dem Lob Gottes zu. In vielen Texten erwähnt er Jesus überhaupt nicht. Diese zwei Aspekte haben wahrscheinlich eine große Bedeutung in dem toleranten Verhältnis der lutherischen Kirche gegenüber Loskiel und der Aufnahme seiner Texte in lettische lutherische Gesangbücher des 19. Jahrhunderts. Die Sammlung Loskiels „Liturgijas jeb slavas dziesmas un lūgšanas, piesaukšanas un aizlūgšanas“ („Liturgie- bzw. Loblieder und Gebete, Heranrufe und Fürbitten“, Barby 1797) bekommt 1806 wohlwollende Kritiken in der deutschen Presse im Baltikum (und das ist eine der seltenen Veröffentlichungen über die Gesangbücher der lettischen Brüdergemeinde in der deutschen Presse im Baltikum überhaupt). Entsprechend den Idealen des Aufklärungszeitalters wird die Arbeit des Autors für das Gemeinwohl hervorgehoben – „gemeinnütziger Mann“, „von inniger Liebe zu seinen Landesleuten geleitet“. Man erinnert jedoch auch daran, dass die Texte entsprechend der eigenartigen Bildlichkeit der Brüdergemeinde geschaffen sind und dass man sie in den Gemeinden nur nach Kürzung, Vereinfachung und nach einer ersten redaktionellen Arbeit vielleicht verwenden könnte.²⁵ Loskiel ist der einzige von allen in den lettischen Gemeinden im Baltikum tätigen Geistlichen, dessen Texte international bekannt und in die Gesangbücher der heutigen deutschen evangelischen Brüdergemeinde aufgenommen sind.²⁶

Gemäß der Tradition der Brüdergemeinde widmet Loskiel die ganze Aufmerksamkeit dem Inhalt der Lieder und der die Gefühle berührenden Bildlichkeit. Er selbst weist darauf hin, dass seine Lieder für die Letten geschaffen sind: „ne ir taisītas priekš dziedāšanas iekš baznīcas [...] bet no ikviena, kas grib, klusībā baudījamas jeb arīdzan tur dziedamas, kur šis vārds

²⁴ *Visiem Latviešiem lai ir* [für alle Letten] statt *sei mit euch*: Gnade, Barmherzigkeit, Friede von Gott, dem Vater, und von dem Herrn Jesu Christo, dem Sohn des Vaters, in der Wahrheit und in der Liebe sei mit euch!

²⁵ -e-, Merkwürdigkeit aus der lettischen Literatur, in: Wöchentliche Unterhaltungen, 1806, nr.4, S. 60–63.

²⁶ Zum Beispiel, Gesangbuch der Evangelischen Brüdergemeinde, Hamburg 1982, nr. 977,2; 1039,2.

tā Kunga var tapt piepildīts²⁷. Auf solche Art und Weise bezeugt er den für die Brüdergemeine typischen Aspekt: Glauben als Erlebnis. Diese emotionalen Texte der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts spiegeln auch die Modetendenz der zeitgenössischen Literatur wider – Sentimentalismus. Genauso reich an Deminutiven sind auch die Lieder von Gotthard Friedrich Stender (1714–1796), die unter den lettischen Bauern im Kurland beliebt sind. Offenbar bieten sowohl Stender in Kurland als auch Loskiel in Livland mit ihren Texten die Gelegenheit, sich für einen Augenblick in eine andere, eingebildete Welt zu versetzen. Einer – in die Welt, wo, wenn nicht völlig, doch im Großen und Ganzen ein glückliches Leben auf dem Land verfließt und harmonische Beziehungen zwischen Bauern und Herren herrschen, der andere – in die Welt, wo am Anfang der Weg zum Verständnis vom Opfer vom Leben und Kreuz Jesu steht und der schon nach dem Tod im Himmelsreich fortsetzen wird. Möglicherweise ist für einen Teil der lettischen Gesellschaft eine sentimentale Reise in eine Fantasiewelt notwendig, um den harten Alltag zu vergessen und mit reichen Tränen die besorgte Seele zu reinigen.

Hier ein kleiner Exkurs: Vor Kurzem fand ich die schon erwähnte Sammlung „Kādas izlasītas garīgas jaukas dziesmas“ (1854), die laut der Anmerkungen in der Sammlung nach dem Zweiten Weltkrieg in Saulkrasti einer Familie Girgensone-Atskabarga benutzt wurde – die älteren Einträge sind mit 1956, die neuesten mit 1979 datiert. Das ist die so genannte ‚tiefe Sowjetzeit‘ und man kann, auch vermutlich wegen der geistigen Unterdrückung, gewisse Ähnlichkeit mit den Gefühlen der lettischen Bauern um die Jahrhundertwende (18. und 19. Jahrhundert) spüren. Übrigens, auch der Literaturforscher Jānis Krēsliņš Senior weist darauf hin, dass „die lettischen Emigranten die Dichtung von Loskiel ganz gewiss mehr als Werke anderer Dichter benutzen“.²⁸

Im Unterschied zu Liedern von Stender, die hinsichtlich der Gestalten und des Umfeldes eine bedingte Verbindung mit der Lebensrealität bewahren, bietet die Reise von Loskiel faktisch die Tore zur Welt der Ewigkeit, die schon offen sind und darauf warten, dass ihr Reisender ankommt. Es scheint, dass auch im 19. Jahrhundert in dem einfältigen und wenig gebildeten lettischen Gesellschaftsteil das Angebot, sich nach dem Himmel zu sehnen und dorthin zu streben, schon hier auf Erden Anhänger findet und ein hermetisch abgeschlossenes Weltmodell bildet, in dem man die Anwesenheit von fast allen weltlichen Elementen verneint. „Garīgas dziesmas, Dievam par godu un slavu“ (1790, nach dem Unterschreibungsort der Ein-

²⁷ „nicht für das Singen in der Kirche [...], sondern von jedem, der möchte, im Stillen genießbar und auch dort zu singen sind, wo dieses Wort von dem Herrn erfüllt werden kann.“

²⁸ Jānis Krēsliņš, *Latviešu Brāļu draudzes 250 gadu (1730–1980)*, in: Jānis Krēsliņš, *Raksti. 2. sējums. Vēstures vērtos*, Rīga 2006, S. 404.

leitung ‚Pēterburgas grāmatiņa‘ / ‚Büchlein von Petersburg‘ genannt, nach dem Preis auch ‚Dālderā grāmatiņa‘ / ‚Talerbuch‘ genannt) erlebet zehn wiederholte nicht redigierte Auflagen noch bis 1911 (1813, 1841, 1843, 1848, 1853, 1862, 1867, 1872, 1911), aber seine ‚Liturģijas jeb slavas dziesmas un lūgšanas ar simts garīgu dziesmu pielikumu‘ (1797) – fünf wiederholte Auflagen (1830, 1840, 1847, 1851, 1866).

Von der Stabilität des abgeschlossenen Modells und dem der Brüdergemeine typischen totalen Christozentrismus zeugen auch die Gesangbücher oder die Liederhefte in der lettischen Handschrift. Laut des Katalogs der Handschriftliteratur der Brüdergemeine²⁹ des Literaturhistorikers Aleksejs Apīnis (1926–2004) sind zurzeit zwölf Liederhefte bekannt, die ältesten davon stammen aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, zum Beispiel Aufzeichnungen von Kalniešu Jēkabs, um 1782 in der Gemeinde von Aloja/Allendorf oder Puikēle/Puikeln gemacht³⁰, die neueren vom Ende des 19. Jahrhunderts.³¹ In diesen Sammlungen finden wir 1) fragmentarisch abgeschriebene und variierte Lieder aus Sammlungen von Buntebarth und Loskiel; 2) fragmentarisch abgeschriebene und variierte Lieder aus den traditionellen lutherischen Gesangbüchern; 3) möglicherweise Lieder von Abschreibern selbst oder Lieder aus einem anderen handschriftlichen Gesangbuch.

Wenn man die Rolle der Brüdergemeine als einer singenden Gemeinde in der Geschichte der lettischen Sängerkreise Mitte des 19. Jahrhunderts erforscht, kann man auch dort diese seltsame Abgeschlossenheit sehen, obwohl es ursprünglich scheinen könnte, dass gerade die Brüdergemeine eine der Stützen für die Tradition der Sängerkreise ist. Wie bekannt ist, organisiert der Lehrer und Pfarrer Juris Neikens (1826–1868) das erste lokale Sängerkreis im Territorium des jetzigen Lettlands, es findet am dritten Pfingsttag 1864 in Dikļi/Dickeln statt. Daran nehmen Chöre aus Straupe/Roop, Stalbe/Stolben, Augstroze/Hochrosen, Limbaži /Lemsal, Mazsalaca/Salisburg und Rūjiena/Rujen teil. Ein Jahr später findet – auf Initiative von Neikens – das Sängerkreis in Matīši/St. Matthiä, 1866 in Rūjiena, 1867 in Jaunpils/Neuenburg und Smiltene/Smilten, 1868 in Valka/Walk und 1869 in Cesvaine/Seßwegen statt. Man kann feststellen, dass alle diese Städte faktisch Zentren der Tätigkeit der Brüdergemeine sind, mit der Mitgliederzahl, die man in Tausenden Ende des 18. Jahrhunderts und in Hunderten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts schätzen kann. Hier und dort gibt es noch in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts, in der Zeit von Brüder Kaudzītes, tätige Bethäuser.

²⁹ Raritätenabteilung der Nationalbibliothek Lettlands, LNB RXA 155, 81.

³⁰ Lettisches Nationalmuseum für die Geschichte, CVVM VN 13579.

³¹ Kārlis Tarziers, Andrejs Tarziers, Peršīnu grāmatiņa, Raritätenabteilung der Akademischen Bibliothek der Universität Lettland, Nr. 82,1, 5197, Druviena 1878–79.

In der Geschichte der livländischen Brüdergemeine kann man seit deren Anfängen unzählige Hinweise auf die Pflege der Traditionen des geistigen Singens finden – über das Singen im Dialog, Einbeziehung der Kinder ins gemeinsame Singen, in vielen Quellen wird auch das Singen in der Begleitung von Saiten- und Blasinstrumenten erwähnt.³² Gvido Straube weist darauf hin, dass die Mitglieder der livländischen Brüdergemeine als erstes nach Noten zu singen begannen und im Januar 1786 in der Gemeinde Krīpēni umfangreiche Chorfeste mit ca. 500 Mitgliedern organisiert wurden.³³

Wenn man jedoch die Kommentare in den Zeitungen aus den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts über das livländische Sängerfest liest, findet man keine Äußerungen über das Einbeziehen der Brüdergemeinen oder über jeglichen Zusammenhang mit ihnen. Die Beschreiber des Festablaufs loben meistens die hervorragende Arbeit der Lehrer und der örtlichen lutherischen Pfarrer. Auch Juris Neikens – Veranstalter des ersten Sängerfestes – hat sich, obwohl er aus einer Herrnhuter Familie stammt, während des Studiums im Lehrerseminar von den herrnhutischen Ansichten losgesagt.³⁴ Man könnte denken, dass das Schweigen über die Rolle der Brüdergemeine mit dem Kampf zwischen der im geistigen Leben Livlands dominierenden lutherischen Kirche und den Herrnhutern verbunden ist, der zu dieser Zeit ziemlich heftig ausgefallen ist. Doch es ist symptomatisch, dass mit der Organisierung solcher Feste auch dort, wo es solche noch nicht gibt, die Autoren in Zeitungsartikeln auf die übertriebene Bedächtigkeit der Gläubigen hindeuten, die fragen, ob solche weltlichen Feste nicht in Widerspruch zu Gottes Gesetzen stehen. Befinden sich damals in dieser Gruppe auch die Mitglieder der Brüdergemeinen? Nur in einem Artikel ist der Hinweis darauf ganz deutlich: „Und meine Bäuerin, die zu den alten Gemeinleuten gehört, wollte zuerst gar nicht, dass unser Sohn auch dorthin [zum Singen in der Schule bei dem Lehrer] geht.“³⁵

Bei der Bewertung der Bedeutung der Brüdergemeine in der lettischen Kultur in deren ersten Etappe im 18. und 19. Jahrhundert kann ich mich der Meinung von Vīksniņš anschließen, dass „...die wichtigste positive Seite der Betätigung der Brüdergemeinden in Livland sich im Heben des religiösen und sittlichen Niveaus in der Lebensweise des lettischen Volkes gezeigt hat, wie auch im Fördern seines Selbstbewusstseins und seiner Selbstbetätigung. Am stärksten negativ aber hat diese Bewegung dadurch gewirkt, dass sie Missachtung einflösste gegen weltliche Kultur und zur Abkehr vom realen

³² Ludvigs Adamovičs, Vidzemes (wie Anm. 5), S. 533–534.

³³ Gvido Straube, Latvijas brāļu (wie Anm.4), S. 150.

³⁴ Juris Neikens, Dzīves gājums, in: Diāna Nīpāne (Hrsg.), Savas tautas skolotājs Juris Neikens, Limbaži 2008, S. 15.

³⁵ G. H. Par dziedāšanu, Ceļa Biedris, 1866, nr.6.

Leben führte.“³⁶ Dasselbe hat übrigens im Roman „Mērnieku laiki“ („Zeiten der Feldmesser“, 1879) der Brüder Kaudzītes einer der Helden Kaspars präzise formuliert: „die stehen zum größten Teil als schon alte, ungepflegte und mit Moss bewachsene Gartenbäume, obwohl ihre jetzigen Früchte bei einer guten Pflege noch gesünder als früher sein könnten.“³⁷

Meiner Meinung nach dient einem Teil der lettischen Intelligenz des 19. Jahrhunderts die Brüdergemeinde als Quelle der moralischen Werte, als Vermittlerin des Selbstbewusstseins und mit der Pflege der persönlichen Frömmigkeit lässt sich die Tendenz zur Reflexion im Laufe des ganzen Lebens bewahren, obwohl ihre weiteren Wege weg von dem strengen rituellen Rahmen der Brüdergemeinde in der Art eines solchen hermetisch abgeschlossenen Modells führen. Man kann hier die Romantiker und Träumer erwähnen: die lettischen Schriftsteller Jānis Ruģēns, Auseklis, Apsīšu Jēkabs, später Eduards Veidenbaums, Jānis Poruks und Kārlis Skalbe.

Es ist interessant anzumerken, dass in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts der größte Teil der Theoretiker aus dem Erwachsenenalter, besonders die Popularisierer des geschickten Wirtschaftssystems, aus Kurland stammen – Krišjānis Valdemārs, Juris Alunāns, der jedoch im Gymnasium von Jelgava lernt, Atis Kronvalds und Juris Māters.³⁸ Doch gehen wir zum 20. Jahrhundert über. Die Tätigkeit der Brüdergemeinde wird erneuert und erlebt zweimal eine gewisse Blüte in dieser Zeit – in der Zeit des unabhängigen Lettlands vor dem Zweiten Weltkrieg und das zweite Mal – an der Schwelle des neuen Jahrtausends, heute. Die Gemeinde wirkt unter den Fittichen der lutherischen Kirche und wird offener, doch bewahrt auch den Kern der Grundwerte – die Idee der Liebe, der Vergebung und des Mitleids. Vor dem Zweiten Weltkrieg erscheinen drei für die lettische Brüdergemeinde bestimmte Liedersammlungen: im Archiv von Herrnhut eine sehr seltene Miniaturausgabe aus dem Jahr 1915, die ich in den Bibliotheken Lettlands nicht finden konnte, als auch eine in den 20er Jahren: „Dziesmu grāmata evaņģēliskai brāļu draudzei“ („Gesangbuch für die evangelische Brüdergemeinde“, Rīga 1923) und andere in den 30er Jahren: „Kokle. 404 dziesmas Jaunajai Brāļu draudzei“ („Kokle. 404 Lieder für die Neue Brüdergemeinde“, Rīga 1938). Von den Veränderungen zeugt, erstens, die Dominanz der Texte aus dem lutherischen Gesangbuch, zweitens, die neue Redaktion der alten Herrnhuterlieder aus dem 18. Jahrhundert – „vecā mīlā Loskīla dziesmas

³⁶ Nikolajs Vihksninsch, Die Aufklärung und die Agrarfrage in Livland, Riga 1933, S. 126–127.

³⁷ Kaudzītes Reinis un Kaudzītes Matīss, Mērnieku laiki, Rīga 1980, S. 82.

³⁸ Dieser Gedanke ist nicht neu – auf den Rationalismus der Kurländer im Gegensatz zur lyrischen Stimmung der Livländer, indem er den Herrnhutismus als Grund anführt, weist auch Jānis Rokpelnis in einem Interview mit Didzis Melķis „Kristus mani sapratīs” hin, in: Latvijas Luterānis, 2002, 6.IV.

jaunā tērpā“ („Lieder vom alten lieben Loskiel in einem neuen Gewand“), wie es in der Einleitung des Buches aus dem Jahre 1923 steht, drittens, eine ziemlich große Zahl der Texte von lettischen Autoren, diese Texte sind oft nationalen Charakters. Die übertriebene Sentimentalität ist verschwunden. Leider muss man zugeben – anstatt der alten auf geistige Gedanken und Erlebnis gerichteten Texte gibt es vielerorts einfach rhythmisierte und gereimte Verse, mit formal eingeführten Bibelgestalten, die samt der Illusion der lettischen Umgebung eine seltsame Atmosphäre schaffen. Diese sind auch die letzten besonders für die Brüdergemeinde vorgesehenen veröffentlichten Sammlungen.

Die heutige erneuerte Brüdergemeinde nutzt das lutherische Gesangbuch für lettische Gemeinden aus dem Jahr 1992 und wählt für ihren Geist passende Texte. Man muss zugeben, wenn man die Texte im Buch anschaut, gibt es viele davon. Und das ist auch kein Wunder. Wenn wir in die Geschichte zurückblicken, beeinflussen die Atmosphäre der lutherischen Kirche Livlands Ende des 17. Jahrhunderts und im 18. Jahrhundert meistens die aus Halle kommenden Ideen der deutschen Pietisten. Gerade die pietistisch gestimmten Pfarrer sind die Hauptstützen für eine erfolgreiche Tätigkeit unter den lettischen Bauern. So weist zum Beispiel Gvido Straube darauf hin, dass die Lieder der Brüdergemeinde in den Gottesdiensten der lutherischen Kirche schon gleich nach der Veröffentlichung des ersten lettischen Gesangbuches der Herrnhuter (1739) gesungen wurden³⁹, und auch während des ‚stillen Gangs‘ gab es Fälle, als die mit der Brüdergemeinde sympathisierenden Geistlichen nicht nur von der Kanzel die Herrnhuterlieder gesungen haben, sondern auch im pro-herrnhutischen Geiste gepredigt haben.⁴⁰ Einige Herrnhuterlieder vor allem aus der von Buntebarth verfassten Sammlung „Kādas izlasītas garīgas jaukas dziesmas“ (1742) wurden seit 1756 auch in den traditionell in den lettischen lutherischen Gemeinden Livlands benutzten Gesangbüchern veröffentlicht.⁴¹ Und eine pietistische Stimmung bewahrt ein Teil der livländischen Pfarrer noch im 19. Jahrhundert, als die Welle des theologischen Rationalismus überwunden ist und die lettischen lutherischen Gemeinden in Kurland und Livland zu den alten Gesangbüchern aus dem 18. Jahrhundert zurückkehren, die man mit neuen Texten ergänzt. Und das ist die Zeit, als zum ersten Mal in diesen Sammlungen der Name ‚tā Dieva Kalpa‘ (des ‚Gottesdieners‘) Georg Heinrich Loskiels zu finden ist und seine 40 Lieder veröffentlicht sind. Die Originale Loskiels sind verbessert. Man kann sagen, dass der Naturalismus

³⁹ Gvido Straube, *Latvijas brāļu* (wie Anm.4), S. 60.

⁴⁰ Ebd., S. 120.

⁴¹ Die ersten fünf Lieder sind im „Pielikums no citām jaunām dziesmām“ („Anhang aus anderen neuen Liedern“), in: *Latviska dziesmu grāmata, iekš kā tik labi tās aprastas, kā ir citas jaunas sataisītas garīgas dziesmas ir Dieva draudzībā mājas dziedamas, Rīga 1756.*

des Ausdrucks und die Sentimentalität weggenommen sind. Doch diese Verbesserungen sind hauptsächlich mit der Texttransformation im lutherischen Geiste verbunden.

Zur Einsicht die letzte Strophe des Liedes „Nem manu sirdi, žēlotāj“ („Nimm mein Herz, du Schonender“):

*Tu esi mans sirdsbrūtīgāniņš,
Kas man iepriecina.
Es palikšu tavš nabadziņš
Līdz būsū mūžībā.*

(Du bist Bräutigam meines Herzens,
Der mich erfreut.
Ich bleibe dein Armer,

Bis ich in Ewigkeit bin.

*Tā būsīm viena sirds, viens gars.
Ak Kungs, caur ticību,
Tu vīna koks un es tavš zars,
Tā augļus nesīšu.*

Wir sind ein Herz, ein Geist.
O Herr, durch den Glauben,
Du Weinstock und ich dein
Zweig,
So werde ich Früchte bringen).

Es wäre falsch zu denken, dass Loskiel als einziger die Dichter der Brüdergemeine vertritt. Im erneuerten (nach 1846) livländischen Gesangbuch des 19. Jahrhunderts gibt es viele Texte pietistischer Dichter und von Mitgliedern der Brüdergemeine der vorigen Epochen. Zum Beispiel Ende des Jahrhunderts, als die Ausgabe mit dem Verzeichnis der Textautoren erscheint, das nach den Etappen der Kirchengeschichte gruppiert ist, finden wir darin sowohl eine Menge der Sänger, in deren Liedern mehr Gefühle des Herzens zum Vorschein kommen, als auch Freunde und Jünger von Spener, die sich später an Halle gehalten haben, auch weiter die Dichter der herrnhutischen Brüdergemeine – Nikolaus Ludwig Zinzendorf, Gottfried Neumann, Carl Bernhard Garve, Henriette Maria Louise von Hayn, Johann Dippel und Matthäus Stach.⁴²

Das erste lutherische Gesangbuch des unabhängigen Lettlands (1922) beinhaltet neben Loskiel auch Texte von anderen Autoren der lettischen Brüdergemeinen, zum Beispiel erscheint unter den Autoren auch der wenig bekannte Herrnhuter Lehrer Kārlis Tarzijs aus Lizums/Lysohn, noch immer gibt es Texte der deutschen Herrnhuter, Lehrer und Dichter. Roberts Bērziņš übersetzt erneut einige Lieder Zinzendorfs.

Das neueste Gesangbuch der lutherischen Kirche (1992) ist faktisch nur die Fortsetzung der Tradition. Darin gibt es noch immer elf Lieder Loskiels und, indem man sowohl das im Jahre 1923 erschienene Gesangbuch der Brüdergemeine, als auch das in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Exil veröffentlichte lutherische Gesangbuch⁴³ nutzt, sind auch die Unter-

⁴² Dziesmugrāmata evaņģelijuma ticīgām Lutēra draudzēm Vidzemē, Rīga 1898.

⁴³ Dziesmu grāmata, Nebraska 1985.

stützer der lettischen Brüdergemeine die lettischen Lehrer, Pfarrer und Dichter des 19. und 20. Jahrhunderts reich vertreten – Augusts Saulietis, Apsīšu Jēkabs, Kārlis Kundziņš, Kārlis Beldavs, Roberts Bērziņš, Leonīds Breikšs, Edgars Rumba, Valdis Mežezers u.a. Unter den benutzten Quellen finden wir auch Liedersammlungen der deutschen Herrnhuter und die Lieder derer, die eng mit der Brüdergemeine verbunden waren.⁴⁴ Noch immer ist mit sechs Liedern auch Nikolaus Ludwig Zinzendorf vertreten.

Und zum Schluss erlaube ich mir eine persönliche Bemerkung. Meine erste Begegnung mit der Brüdergemeine fand am 30. September 2006 in Druviena statt. Die Atmosphäre in der Gemeinde faszinierte mich damals und zugegeben – hauptsächlich wegen des Singens. Dessen Geist ist in der lettischen Brüdergemeine noch immer lebendig.

Māra Grudule: *Mēs šeitā esam viesi...* (We are Here Guests). A Glimpse in Latvian Hymnals of the Moravian Church

Singing is a common feature of the *Brüdergemeine* or Moravian Church. The first German ‘labourers’ from Herrnhut appeared in Livland as early as 1729. The autobiographies of Latvian brothers, the early participants in the movement, offer conclusive proof of the role of music and singing in their own choice to participate and become the members of the *Brüdergemeine*.

The first hymns of the Moravian Church were translated into Latvian by a German, Magnus Friedrich Buntebarth (1718?–1750), one of the leaders of the Livonian Project in its early stage, as he himself had to teach the Latvians to sing. He was also the compiler and translator of the first Latvian Moravian hymnal *Kādas izlasītās garīgas jaukas dziesmas* (A Few Selected Pretty Spiritual Songs: Königsberg, 1739), consisting of 33 hymns, and the second remarkably supplemented edition of the same book with the same title (1742), which contained 235 hymns. This edition was reprinted twice (1852, 1854) and in the twentieth century remained one of the most popular Latvian Moravian hymnals. The hymnals acquainted Latvians for the first time not only with a number of German pietist and Moravian texts, the hymns of Nikolaus Ludwig von Zinzendorf among them, but also with being Christocentric – with a new type of imagination and sentimentalism. These features would continue to affect Latvian writers standing close to the Moravian movement the next 200 years.

⁴⁴ Zum Beispiel: Christian Gregor, Choralbuch, Herrnhut 1784; Julie von Hausmann, Henriette Maria Louise von Hayn, Albert Knapp, Friederich Layritz, Johann Mentzer, James Montgomery, Karl Ludwig Christoph Pfeil, Renate Eleonora Reichel, Gerhard Tersteegen, Christian Rhenatus Graf von Zinzendorf.

Between 1745–48 N. L. von Zinzendorf's *Common Prayer* was translated into Latvian and published in Marienborn. It depicts clearly its author's idea: the central role in the service must be given to the litany sung by the members of the *Brüdergemeine*. In the 1750s two more Latvian hymnals appeared: *Kādas izlasītas garīgas jaukas dziesmiņas*. (A Few Selected Pretty Spiritual Songs: Barby, 1757) and *Viens krājums ar jaukām Lītānijām, Svētķu un amata dziesmiņām* (A Collection consisting of Nice Litanies, Festive and Crafts Songs: Barby, 1759). Again, both were compiled by the German Moravians. These hymns, together with the texts published in the supplements to *Common Prayer* offer an insight into the changes of Zinzendorf's views, indicated by the language and conception of each hymn. They also give way to a new methodology – a hymn as a compilation of couplets from different texts, sometimes edited and supplemented by the compilers' own verses.

One of the greatest hymn-writers of the Moravian Church in Latvia was the German pastor Georg Heinrich Loskiel, who composed about 400 hymns, published in two separate editions (1790, 1797) which were reprinted more than ten times in the ensuing two centuries. Loskiel is still one of the most popular Latvian hymn-writers, and he is the only one whose hymns are also included in several German hymnals.

Most of the hymns written by Latvian members of the Moravian Church are still only in manuscript form about twelve handwritten collections have survived, the oldest of them from the end of the eighteenth century, in Latvian libraries, archives and museums of Latvia.

In the first half of the twentieth century three more Latvian hymnals of the Moravian Church (1915, 1923, 1938) were published, now dominated by Latvian authors. At that time the movement was already in decline, but the hymnals remain a historical fact.

Today, the Moravian Church in Latvia uses the hymnal of the Latvian Evangelical-Lutheran Church. From the end of the seventeenth century onwards the Lutheran Church in Livonia was already inspired by the ideas of pietism, and in the next century pietistic pastors in the countryside were keen supporters of the Moravian Church's Livonian Project. It was also pietistic pastors who brought back the old hymnals after the wave of rationalism that swept through the Lutheran Church in Courland and Livonia in the first half of the nineteenth century. So it is quite understandable that the first Moravian hymns appeared in Latvian Lutheran hymnals as early as the middle of the eighteenth century (1756) and that the number of such texts grew steadily in the nineteenth century, with forty songs by Loskiel appearing in a Latvian Lutheran hymnal of 1846, for example.

In the latest hymnal of the Latvian Lutheran Church (1992) one can find a lot of texts by Latvian hymn-writers who were close to the Moravian movement in the nineteenth century and the first half of the twentieth, as well as hymns by German authors and translations from Moravian hymnals.

John Bunyans Roman „Die Pilgerreise zur seligen Ewigkeit“ und die Literatur der lettischen Brüdergemeine

von Pauls Daija

Um die Jahrhundertwende des 18. und 19. Jahrhunderts steht die lettische Gesellschaft kurz vor bedeutenden kulturellen und sozial-politischen Veränderungen. In dieser Zeit sind alle Regionen (Livland, Kurland und Letgallen), die heute das Territorium Lettlands bilden, Teil des russischen Imperiums; der größte Teil der lettischen Bevölkerung sind Fronbauern, während die soziale, intellektuelle und politische Elite die Deutschbalten bilden. In einer Epoche, in der die Wörter ‚Lette‘ und ‚Bauer‘ noch als Synonyme verwendet werden, ist es noch nicht möglich über die lettische Nation zu sprechen, jedoch ist es eine Zeit, in der die ersten Ansätze hierfür entstehen. Als Grundstein der Genese der ersten lettischen Intelligenz gilt die Verbreitung der Bildung und der Kultur, die dank des Aufklärungsprogramms der deutschbaltischen Pastoren sowohl in der Entstehung von Schulen als auch der Entwicklung der lettischen geistlichen und Gegenwartsliteratur verwirklicht wird. Jedoch nehmen die Brüdergemeinen in Livland neben der Volksaufklärung eine immer bedeutendere Rolle in der Vorbereitung des lettischen Wiedererwachens ein, wie dies der lettische Historiker Gvido Straube fundiert begründet.¹

Das Ziel des vorliegenden Artikels ist es, die Widerspiegelung des beschriebenen Prozesses anhand einer konkreten literarischen Episode, und zwar der religiösen Allegorie von John Bunyan – dem Roman „The Pilgrim’s Progress from This World to That Which Is to Come“ („Die Pilgerreise zur seligen Ewigkeit“) (1678) – und seiner Rezeption in der Literatur der lettischen Brüdergemeine zu erkennen. Die Bedeutung des Romans von John Bunyan wird unter drei Gesichtspunkten untersucht: erstens den Gründen, die die Entstehung und Popularität der Übersetzung verursachen; zweitens der Übersetzungsspezifik und den Transformationen, die durchgeführt wurden, um den Roman der handschriftlichen Literatur der Brüdergemeine anzupassen; und drittens dem Einfluss des Romans auf die Entstehung anderer Texte.

¹ Gvido Straube, *Latvijas brāļu draudzes diārijs (jaunākais noraksts), jeb, Hernhūtiešu brāļu draudzes vēsture Latvijā*, Rīga 2000.

1. Text und Kontext

Als im Jahre 1797 die lettische Übersetzung des Romans „Die Pilgerreise“ unter dem Titel „Tas arr azzihm redsehts celsch us debbesim“ („Der mit Augen gesehene Weg zum Himmel“) erscheint, herrscht in der lettischen Literatur die Blütezeit der Volksaufklärung.² Einige Jahre zuvor wird der Bestseller „Noth- und Huelfsbuechlein“ von Rudolph Zacharias Becker ins Lettische übersetzt, auch andere Bücher gleicher Richtung werden herausgegeben, die theologisch-rationalistisch gestimmten Pastoren verfassen Predigten und geistige Lieder, die einer rationalen, mit dem Verstand nachvollziehbaren Religionsauffassung entsprechen und sich gleichzeitig immer mehr von den emotionalen Aspekten der religiösen Erfahrung entfernen. Die Reaktion der offiziellen Kirche auf eine andere, unterschiedliche Sichtweise ist negativ. Auf die Situation der lettischen Literatur sind typologisch Heinrich Gottlieb Zerrenners Kommentare hinsichtlich der religiösen Bildung des einfachen Volkes zu beziehen. „Besonders sieht es um seine geistliche Lektüre äusserst elend aus“, schreibt Zerrenner über die Bauern. „Meistens sind alte erbärmliche Postillen voll polemischen Schnaks, mystischen Unsinnnes und griechischen und lateinischen Floskeln, Bunians-Reise nach dem Himmel, oder geistlicher Krieg, Kern und Stern, Saft und Kraft, Festposaunen und dergleichen Alles, was man zu ihrer Seelennahrung findet.“³ Die Erwähnung von John Bunyan in diesem Zitat ist nicht zufällig: Der Roman gehört zu der meistgelesenen, aber oft auch meistbekämpften Lektüre des ‚einfachen Volkes‘.

Deswegen ist die Übersetzung des Romans „Die Pilgerreise“ nicht nur eine religiöse Reflexion, sondern auch ein Protest. Es ist typisch, dass dieser Text nur in Manuskript-Form überliefert wurde, jedoch ebenso typisch ist es, dass die Übersetzung in verschiedenen Abschriften zu einem der meistgelesenen Texte in der lettischen Brüdergemeinde wird.

Die Übersetzung des Romans „Die Pilgerreise“ erscheint zum ersten Mal im Jahre 1797 in dem Manuskript „Krusta skohlas grahmata“ („Kreuzschulbuch“) von Juris Natanaēls Ramanis. In den nächsten Jahrzehnten verbreitet sie sich rasch und wird zu einem stabilen Teil des Repertoires der handschriftlichen Literatur der Brüdergemeinde (obwohl Ramanis, wie es scheint, selbst nicht Herrnhuter ist). „Die meisten zurzeit bekannten Abschriften in den verschiedensten Kombinationen zusammen mit anderen Werken der Brüdergemeinden gibt es für das Werk ‚Der mit Augen gesehene Weg zum

² Māra Grudule, German Parsons and the Latvian Peasant Enlightenment between the 18th and the 19th Century, in: Ausma Cimdiņa (Hrsg.), Religion and Political Change in Europe.Past and Present, Pisa 2003, S. 119–130.

³ Heinrich Gottlieb Zerrenner, Volksaufklärung. Uebersicht und freimüthige Darstellung ihrer Hindernisse nebst einigen Vorschlägen, denselben wirksam abzuhefeln.Ein Buch für unsere Zeit, Magdeburg 1786, S. 125

Himmel“⁴, betont der Forscher der handschriftlichen Literatur der lettischen Brüdergemeine Aleksejs Apīnis.⁴ Die Beliebtheit der Übersetzung unter den Lesern der Brüdergemeine verwundert nicht, da der Roman „Die Pilgerreise“ außerordentliche Popularität in der ganzen christlichen Welt erlangt hat (dabei ohne konfessionelle Grenzen), welche sich auf die Fähigkeit Bunyans stützt, mit Hilfe von Allegorien die theologischen Ideen psychologisch zugänglich zu machen – und somit in seiner rhetorischen Strategie, seiner Fähigkeit *jeden* anzusprechen.

Dies wird im Hinblick auf die geschichtliche Verbreitung des Romans immer als eine erstaunliche Tatsache genannt. „Ohne dass er für eine bestimmte soziale Klasse geschrieben wurde“, so schreibt John Brown über den Roman, „hat er seinen Weg zu allen gefunden.“⁵ Genauso wie in vielen anderen Texten der Brüdergemeine, ist auch hier „Theologie der Filter der schöngestigten Literatur“.⁶ Eine der wichtigsten Ursachen für die Popularität des Romans ist gerade die Universalität des Textes. Dadurch, dass die religiöse Offenbarung in den Mittelpunkt des Textes gerückt wird und diese als eine Allegorie dargestellt wird, verallgemeinert John Bunyan die Zeit und den Raum; man kann sagen, dass unter diesem Gesichtspunkt der Text sich außerhalb der Zeit und des Raumes befindet (der Erzähler hat keinen Namen, der Ort hat keine Geografie). Der Erzähler ist ein Christ, dessen Berufung mit dem Unverständnis der Gesellschaft konfrontiert wird; er wird zurückgewiesen. Die allegorische Form und die Vorstellung von dem Leben als einer Pilgerreise hat unzählige Variationen in der Geschichte der Weltliteratur, von der für die Leser der Brüdergemeine eine ähnliche Allegorie bekannt sein dürfte – „Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens“ (1623) von Johann Amos Comenius. Der Erzähler des Romans wird bewusst einfach gestaltet, jedoch ist er in allmählicher Entwicklung und innerem Einklang strukturiert.

Die Wirkung des Textes von Bunyan liegt nicht in seiner Originalität, sondern in dem persönlichen emotionalen Erlebnis des Autors, darin, dass die Geschichte „seine eigene Geschichte ist, allegorisch wiedergegeben, jedoch ohne den Versuch auch der kleinsten Verschönerung“ (Robert Blatchford).⁷ Gerade diese Tatsache macht den Text zugänglich für den breitesten Leserkreis – einen Text, „der geschrieben wurde, ohne an den Leser zu denken“.⁸ Dadurch – typisch für den Puritanismus des 17. Jahrhunderts – bildet die Grundlage des Werks die Intensität des geistigen

⁴ Aleksejs Apīnis, Neprasot atļauju. Latviešu rokraksta literatūra 18. un 19. gadsimtā, Rīga 1987, S. 51.

⁵ John Brown, John Bunyan (1628–1688), his life, times and work, London 1928, S. 287.

⁶ Roger Sharrock, John Bunyan, London, 1968, S. 106.

⁷ Brown, Bunyan (wie Anm. 5), S. 290.

⁸ Brown, Bunyan (wie Anm. 5), S. 281.

Lebens. Das Leben nach dem Tod ist nicht nur wichtiger als das Leben auf der Erde, sondern auch wesentlich bestimmter und eindeutiger, so betont Max Weber in seiner Beschreibung der Atmosphäre des Romans.⁹ Schon zu seinen Lebzeiten wurde John Bunyan „Fanatismus“ vorgeworfen, was in diesem Kontext nicht verwundert; jedoch wurde ihm gleichzeitig auch „Mangel an Bildung“ vorgeworfen¹⁰, dass möglicherweise ganz unerwartet auch einer der Codes ist, der die Wirksamkeit des Werks bestimmt.

Und zwar schreibt John Bunyan für einen Leser, den wir als den ‚einfachen Leser‘ bezeichnen können und dessen literarische Kenntnisse sich auf die Bibel beschränken: Ein wichtiger Moment ist die Verbreitung der Religion unter dem einfachen Volk, deshalb hat auch das Buch eine Bedeutung im Missionswesen. Aus diesem Grund kann das Werk von Bunyan, wie es Georg Wehrsig in seiner Monografie „John Bunyans Pilgrim’s Progress als Erziehungsbuch“ (1934) präzise begründet hat, nicht nur als ein *Jugendbuch* und *Missionsbuch*, sondern auch als ein *Volksbuch* gelesen werden.¹¹ Oft auch als „Epik für die Armen“ bezeichnet, die von „einem Dichter-Apostel für die englische Mittelschicht, ebenso bedürftig ausgebildet wie er selbst“¹² geschrieben wurde, ist der Roman für die Massen, nicht für die Elite, und auch sein Erzähler ist „ein einfacher Mensch“, um die Lexik dieser Zeit zu verwenden.

Als die Stärke und gleichzeitig auch Schwäche des Romans „Die Pilgerreise“, der im Gegensatz zu solchen Zeitgenossen wie John Milton steht, gilt nicht so sehr die Verwendung der Umgangssprache, sondern seine begrenzte intellektuelle Kapazität.¹³ Und das ist besonders interessant, wenn man den Roman und die lettische Übersetzung vergleicht, da gerade die Rolle des ‚einfachen Lesers‘ in den Mittelpunkt rückt. Das einzige literarische Vorbild von Bunyan ist die Bibel, deshalb entspricht der Text möglicherweise auch dem Lebensgefühl des lettischen Lesers der Zeit. Die Orientierung auf ein emotionales Erlebnis, nicht eine rationale Reflexion ist es, was den lettischen Leser dieser Zeit anspricht, ohne die Proteste gegen die Liederbücher der Rationalisten, die fast parallel zum Erscheinen der Übersetzung von Bunyans Werk ablaufen, zu vergessen.

Das Gleiche gilt auch für die Identifizierung mit den Leiden von Jesus. Dem folgt auch die unterschwellige Position des Richters, Propheten und

⁹ Edward Palmer Thompson, *The Making of the English working class*, New York 1963, S. 34.

¹⁰ Anne Dunan-Page, *Grace overwhelming. John Bunyan, the Pilgrim’s Progress and the extremes of the Baptist mind*, Oxford 2006, S. 28.

¹¹ Georg Wehrsig, *John Bunyans Pilgrim’s Progress als Erziehungsbuch*, Breslau 1934, S. 31–54.

¹² Kathleen M. Swaim, *Pilgrim’s progress, Puritan progress. Discourses and contexts*, Urbana 1993, S. 1.

¹³ Swaim, *Pilgrim’s progress* (wie Anm. 12), S. 3.

das Richten gegen die weltliche Umwelt. Deshalb wird die geistliche Verwandlung gleichzeitig mit der gesellschaftlichen Kritik dargestellt und dies aktualisiert den sozialen Horizont des Textes, das auf die Brüdergemeine oft bezogene „Potenzial des sozialen Protestes“.¹⁴ Nicht umsonst gerade unter dem sozialen Eigenidentifikationsaspekt der unteren sozialen Schichten betrachtet Edward Palmer Thompson den Roman „Die Pilgerreise“ in seinem klassischen Werk „The Making of the English Working Class“ und betont dabei, dass dies eines der fundamentalen Werke der Bewegung der englischen Arbeitsklasse sei.¹⁵

Mit den im Voraus genannten Qualitäten ist die Übersetzung des Romans in die Tradition der handschriftlichen Literatur der Brüdergemeinen vom Ende des 18. Jahrhunderts und Anfang des 19. Jahrhunderts einzuordnen. Nicht umsonst wurde diese auch in das „Kreuzschulbuch“ eingefügt, das hinsichtlich der Struktur in der Tradition der „Trostliteratur“ gehalten ist.¹⁶ Bunyans Übersetzung ist nur ein schlagendes Beispiel dafür, dass in den Manuskripten der Brüdergemeinen auch außerkanonische Bibeltexte weit verbreitet sind. Der lettische Religionsforscher Valdis Tēraudkalns betont in diesem Kontext, dass dies „ein Beispiel für das weite Spektrum des religiösen Synkretismus in der Volksreligiösität ist.“¹⁷

2. Übersetzung

Die Übersetzung des Romans „Die Pilgerreise“ umfasst nur dessen ersten Teil, außerdem ist er verkürzt und überarbeitet und enthält möglicherweise auch Ergänzungen des Übersetzers. Wir können nicht mit Sicherheit sagen, wer diesen Roman ins Lettische übersetzt hat – möglicherweise war es der Lehrer Juris Natanaēls Ramanis, in dessen Manuskript dieser Text zum ersten Mal erscheint. Die Übersetzung des Werks von Bunyan wartet noch immer auf eine vertiefte Untersuchung hinsichtlich der Übersetzungstechnik. Als Erstes kann eindeutig festgestellt werden, dass die lettische Übersetzung nicht vom englischen Original entstanden ist, sondern von der deutschen Übersetzung.¹⁸ Das ist eine typische Erscheinung in der ins Lettische übersetzten – auch gedruckten – Literatur dieser Zeit. Das kann auch hinsichtlich der erheblichen Kürzungen und Überarbeitungen gesagt werden.

¹⁴ Valdis Tēraudkalns, Kultūru krustpunkti Vidzemes brāļu draudzes darbībā 18. un 19. gs., in: Deniss Hanovs (Hrsg.), „Atcerēties, aizmirst, izdomāt. Kultūru un identitāšu biogrāfijas 18.–21. gs. Latvijā, Rīga 2009, S. 135.

¹⁵ Thompson, Making (wie Anm. 9), S. 31.

¹⁶ Edgars Ceske, Priekšvārds. „Krusta skolas grāmata” un tās autors, in: Juris Natanaēls Ramanis, Krusta skolas grāmata, Rīga 1995, S. 15–16

¹⁷ Tēraudkalns, Kultūru krustpunkti (wie Anm. 14), S. 142.

¹⁸ Ceske, Priekšvārds (wie Anm. 16), S. 20.

Jedoch konnte bisher unter den gedruckten Quellen eine solche Überarbeitung auf Deutsch nicht gefunden werden, deshalb wäre es möglich, dass als Grundlage der lettischen Übersetzung ein deutsches Manuskript Herrnhuter Provenienz verwendet wurde. In dieser Hinsicht sollte die Suche noch weiter verfolgt werden.¹⁹ Die durchgeführten Modifikationen sind beachtlich, da diese von einem eigenartigen Dialog zwischen der Allegorie des Puritanismus am Ende des 17. Jahrhunderts und der Tradition der handschriftlichen Literatur der lettischen Brüdergemeinde zeugen. Bedeutende Untersuchungen in der Textanalyse von „Der mit Augen gesehene Weg zum Himmel“ (auch unter dem komparatistischen Aspekt) hat der lettische Historiker Edgars Ceske durchgeführt. Edgars Ceske hat als Erster in der lettischen Literaturwissenschaft der Übersetzung von Bunyans Werk Aufmerksamkeit geschenkt und die Person Ramanis aktualisiert, indem er einige bedeutende Entdeckungen in der Biografie des Übersetzers gemacht hat; 1995 hat E. Ceske die wissenschaftliche Ausgabe des „Kreuzschulbuchs“ für die Veröffentlichung vorbereitet, in die auch der Text „Der mit Augen gesehene Weg zum Himmel“ eingefügt ist. Im folgenden Teil des Artikels, teilweise basierend auf der Untersuchung von E. Ceske, werden wir uns mit den Eigenartigkeiten der Übersetzung beschäftigen.

In der lettischen Übersetzung sind, auch wenn das Leitmotiv des Romans erhalten geblieben ist, einige wesentliche Aspekte ausgelassen worden. Der Text wurde hauptsächlich auf Kosten der inneren Überlegungen, Dialoge und geistiger Reflexionen gekürzt und überarbeitet. Darin fehlen fast alle restlichen Figuren der Pilger mit ihren „durchschaubaren“ Personennamen, die bestimmte Charaktereigenschaften verkörpern und somit dem Leser die Möglichkeit geben, sich auch mit den Charakterebenen zu identifizieren, die im Prozess der geistigen Initiation zu überwältigen sind. Wenn der größte Teil der Episoden und auch der Personen im Roman „Die Pilgerreise“ allegorisch sind und die psychologischen Prozesse darstellt, die in einem Individuum vorgehen, so sind diese in der Übersetzung wiederum nicht zu finden oder deren allegorische Botschaft ist weggelassen worden. In dem Text ist auch der innere Kampf, die Überwältigung der Versuchung (hauptsächlich der geistigen, nicht der fleischlichen oder materiellen, wie es James Sutherland präzise betont²⁰), die sich in dem Erzähler abspielt, nicht zu erkennen – in dem Text ist nur der äußere Kampf zu sehen, der sich an ausdrucksstarken Ereignissen und malerischen Beschreibungen des Handlungsortes orientiert. „Diese Eigenschaften des Romans von Bunyan, die den künstlerischen Erfolg bestimmen, sind nicht im Text zu finden“, stellt Edgars Ceske fest.²¹ Auf eine paradoxe

¹⁹ Ebd., S. 20–21.

²⁰ James Sutherland, *English literature of the late seventeenth century*, Oxford 1969, S. 330.

²¹ Ceske, Priekšvārds (wie Anm. 16), S. 21.

Weise erinnert so der Erzähler nicht mehr an einen Kämpfer, sondern eher an ein passives Objekt, das in die Geschehnisse verwickelt wird und sich nicht selbst einbringt. Zuallerletzt – in dem Text ist die soziale Satire fast gar nicht mehr zu erkennen.

Außerdem, dass die hier genannten Modifikationen die Perspektive des Romans „Die Pilgerreise“ eingrenzen oder teilweise sogar primitivisieren, gibt es noch zwei Eigenartigkeiten in der Übersetzung, die beachtenswert sind: die Erste ist mit den poetischen Mitteln verbunden, die Zweite mit der Struktur des Narrativs. Zum einen beziehen sich die Veränderungen in der Poetik auf die Widerspiegelung der Gestalt Jesus Christus. In der lettischen Übersetzung wird bei Erwähnung von Jesus konsequent die Poetik der herrnhutischen Literatur verwendet, indem auf die Wunden und das Blut verwiesen wird. In dem Roman von Bunyan gibt es an diesen Stellen solche Verweise nicht (obwohl es nicht bedeutet, dass es solche Verweise im Roman überhaupt nicht gibt). In diesem Zusammenhang ist die Episode aus dem Roman charakteristisch, in der Jesus gezeigt wird, der das Öl in das heilige Feuer gießt und den Ungläubigen nicht erlaubt, es zu löschen. In der lettischen Übersetzung ist anstatt des Öls das Blut genannt.

Aufgrund dieser Beispiele, ebenso auch einiger anderer Episoden, schlussfolgert Edgars Ceske, dass mit der Übersetzung der Roman pietätvoller gemacht worden ist. Das ist gerade das, was Aleksejs Apīnis die pietätvolle herrnhutische Interpolationsschicht im Werk nennt.²² Mit anderen Worten: Bei der Übersetzung des Textes von Bunyan wird dieser unter Verwendung einer „pietisierten“ Sprache zu einem Teil der Literatur der Brüdergemeine verwandelt. Zum anderen wird auf den Aufbau des Narrativs des Originaltextes verzichtet. Während der Roman „Die Pilgerreise“ als eine Vision, als ein Traum des Botschafters, in dem er den Lauf der Pilgerreise eines Christen verfolgt, strukturiert ist, berichtet der Christ in der lettischen Übersetzung in der Ich-Form. Im Finale des Werkes wird aufgedeckt, dass der Erzähler alles, was mit ihm geschehen ist, in einem Traum gesehen hat. Dabei organisieren den ganzen Text die apokalyptischen Visionen, die auf solche Weise im Werk von Bunyan nicht vorkommen: In der Exposition der lettischen Übersetzung werden dieselben apokalyptischen Szenen erörtert, die im Roman ein Mensch im Haus des Interpreten sieht.

Die Veränderung der Struktur dieses Narrativs ist wesentlich und regt verschiedene Interpretationen an. Offensichtlich, wenn die Erzählung auf den Standpunkt des Christen gerichtet wird, nähert sich der Text insgesamt, mindestens auf dem oberen Niveau, den autobiografischen handschriftlichen literarischen Werken der Brüdergemeine und wird auf solche Weise von einer mystischen Vision zu einem Zeugnis (wenn auch dieses sich am

²² Ebd., S. 21.

Schluss als Vision erweist). In derselben Zeit wird auf solche Weise im Aspekt der Erzählung der Text der Allegorie von Johann Amos Comenius näher gebracht.

Ob alle Adaptionsebenen mit der Pietisierung des Textes zusammenhängen? Es besteht kein Grund dies eindeutig zu behaupten. Jedoch wenigstens zum Teil enthüllen die hier genannten Modifikationen in der Übersetzung des Romans von Bunyan die gleichen Eigenschaften, die charakteristisch für die Situation der handschriftlichen Literatur der lettischen Brüdergemeinde dieser Zeit sind: Um es in den Worten von Aleksejs Apīnis zu sagen – solange darin Tragik und ein emotional gesteigerter Stil zu finden ist, gibt es da nichts von Psychologismus, es ist abstrakt.²³ Somit ist die Spezifik der Übersetzung von Bunyans Werk in einigen Aspekten ein eindeutiges Beispiel für diese Hypothese und bestätigt, dass das Werk während der Übersetzung einer schon bestehenden Tradition angepasst wird.

3. Einfluss

Welchen Einfluss hatte diese Übersetzung auf seine Leser – die Mitglieder der Brüdergemeinde? Darüber können wir nur Mutmaßungen anstellen. Jedoch ist ein anderes, wirkungsvolles handschriftliches Werk erhalten geblieben, das davon zeugt, dass die Übersetzung von Bunyans Roman in anderen Transformationen weiterlebt. Und zwar, als der in der herrnhutischen Tradition aufgewachsene lettische Schriftsteller Jānis Ruģēns im Jahre 1843 eine von Garlieb Merkel inspirierte publizistische Abhandlung über die Geschichte der lettischen Nation schreibt, erscheint diese unter fast identischem Titel: „Arr azzihm redsehts celsch us Widsemmes debbesim“ („Der mit den Augen gesehene Weg zum Himmel von Liefland“). Auch dieses Werk, wie schon erwähnt, wird nicht gedruckt, sondern zirkuliert in Manuskripten und erlangt Popularität. Die lettische Literaturwissenschaftlerin Ināra Klekere betont, dass „Bunyans Werk (aller Wahrscheinlichkeit nach in den Schriften der Brüdergemeinde gefunden) ihn inspiriert hat“, und stellt die Hypothese auf, dass beide äußerlich unterschiedlichen Werke nicht nur der Titel verbindet, sondern dass sich Ruģēns in seiner Abhandlung wesentlich tiefer von der Übersetzung des Werks von Bunyan inspirieren lassen hat.²⁴ Auch Apīnis deutet darauf hin.²⁵ Im folgenden Teil dieses Artikels werden wir versuchen, gestützt auf diese Annahme, den Weg von der Übersetzung von „Die Pilgerreise“ bis hin zu den publizistischen Abhandlungen von Ruģēns zu verfolgen.

²³ Apīnis, *Neprasot atļauju* (wie Anm. 4), S. 35.

²⁴ Ināra Klekere, „Svētceļnieka taka“ *Latvijā*, in: *Latvijas Luterānis*, 8. Juli 1999, S. 14.

²⁵ Apīnis, *Neprasot atļauju* (wie Anm. 4), S. 90.

Uns stehen zwei Texte der handschriftlichen Literatur zur Verfügung, verbunden durch zwei Aspekte: zum einen die in diesen Texten verwendete Sprache, zum Anderen die Popularität unter den Lesern der Brüdergemeine. Wenn man „Die Pilgerreise“ mit dem Werk von Jānis Ruģēns vergleicht, kann zunächst der Eindruck entstehen, dass die einzige Gemeinsamkeit die Ähnlichkeit der Titel ist. Das Werk von Ruģēns ist eine publizistische Abhandlung, dessen Ziel die Reflexion der Letten als einer Nation ist. Wie es üblich für solche Reflexionen aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist, dient als Grundlage die Vergangenheit – den größten Teil der Abhandlung bildet eine Übersicht der lettischen Geschichte vor und nach der Christianisierung, welches eine freie Nacherzählung des Werkes „Die Vorzeit Lieflands“ (1798–1799) von Garlieb Merkel ist. Neben der historischen Darstellung gibt es in diesem Werk auch eigenständige Überlegungen über die damalige soziale Situation in Lettland und ihre rechtlichen Aspekte. Aufgrund der in diesem Werk ausgedrückten nationalistischen Ideen (hier werden auch aktuelle Geschehnisse, die mit den Unruhen von Kauguri zusammenhängen, behandelt), zählt dieses Werk, wie dies die Denkschriften bezeugen, zur verbotenen Literatur.²⁶

Einerseits wird in dieser Interpretation der Geschichte die Konstruierung der ‚angewandten Vergangenheit‘ entdeckt. Mit anderen Worten realisiert Jānis Ruģēns in seiner Abhandlung dasselbe Modell wie Merkel in seinen Werken – er erweitert die abolitionistische Frage (Aufhebung der Leibeigenschaft) zur nationalen Frage, aber, damit solches möglich wird, kann man sich nicht auf die Gegenwart berufen. Um von den Letten als von einer Nation zu sprechen (nicht nur zu der Zeit von Garlieb Merkel, aber, eventuell, in relativer Bedeutung auch zu der Zeit von Jānis Ruģēns), muss man zuerst ihre Geschichte zeigen, man hat das historische Bewusstsein in Bezug auf die Letten zu schaffen.

Bei der Übersetzung von Garlieb Merkel ins Lettische benutzt Jānis Ruģēns geistliche Sprache. Den Ansichten von Merkel fügt Ruģēns den religiösen Horizont hinzu: wie durch Ergänzung des Textes mit biblischen Allusionen, so auch durch die Verrichtung der christlichen Moral zu einem der ethischen Hauptargumente. Um zu richten und zu beurteilen, werden die religiösen Argumente zum wichtigsten Bezugspunkt. Deren Ziel ist es nicht nur die geäußerten Meinungen zu belegen, sondern noch mehr – den Text zu organisieren. Auf solche Weise werden die Ideen von Garlieb Merkel in den religiösen Kontext eingefügt, Merkel wird religiöser gemacht. Wir sehen den Autor Jānis Ruģēns, der in der Tradition der religiösen Texte aufgewachsen ist und der außerhalb dieser Tradition sich nicht ausdrücken kann – und das ist das Verdienst der Brüdergemeine.

²⁶ Jānis Ruģēns, *Kad atnāks latviešiem tie laiki? Jāņa Ruģēna dzīve un darbi*, Riga 1939, S. 367.

„Die Letten vergaßen den Namen ihres Volkes“²⁷, schreibt Ruġēns. Das ist wichtig: Wesentlich wird der Erinnerungsprozess. Man hat sich auf eigene Vergangenheit zu besinnen, um zu denselben Leuten wieder zu werden. Das aktualisiert die Konstruktion der kollektiven Identität, indem die Konstruktion des Gedächtnisses zugrunde gelegt wird. Jānis Ruġēns interpretiert die Geschichte Lettlands nicht als eine chronologische Reihe der Ereignisse, sondern als einen Entwicklungsprozess. Dieser Prozess beginnt mit der Beschreibung des ‚verlorenen Paradieses‘ – der Zeit vor der Christianisierung – der die ‚Tragödie‘ folgt (Christianisierung). Alle weiteren Ereignisse werden danach interpretiert, wie wichtig sie sind, damit die Letten ihren ehemaligen Status erhalten. Das markiert Ruġēns allegorisch, indem er die Gestalt des Eben-Ezer – eine Allusion auf das Alte Testament – benutzt (den Stein, den Samuel an der Stelle aufstellt, wo die Israeliten die Philister besiegt haben). Ruġēns sucht nach solchen Steinen – solchen Eben-Ezer in der lettischen Geschichte, beziehungsweise, die Episoden, in denen es möglich wäre wie Samuel zu sagen: „Bis hierher hat uns der Herr geholfen.“ (1. Samuel 7, 12) Jede solche Episode zeigt auf den nächsten Punkt auf dem Entwicklungsweg zum Ziel. Was ist dieses Ziel? Das ist, was Garlieb Merkel schon formuliert hat: die Gleichwertigkeit der Letten mit anderen Nationen.

Warum ist es sinnvoll im Zusammenhang mit der Übersetzung des Romans von Bunyan darüber zu sprechen? Aus dem Grund, dass im Werk von Ruġēns die Geschichte in Form einer Pilgerreise dargestellt wird, was auch der Titel des Werks signalisiert. Das Wortspiel im Titel der Abhandlung von Ruġēns ist bewusst: er gibt damit das Signal, dass wir zu bemerken haben.

Einerseits versucht Ruġēns die Übersetzung von Bunyan nicht nachzubilden oder zu imitieren. In der Abhandlung von Ruġēns sind die biblischen Allusionen hauptsächlich aus dem Alten Testament zu finden, aber die Religion wird nur als Mittel der Argumentation benutzt. Ruġēns übernimmt aus der Übersetzung von Bunyan etwas anderes, und das kann man nur dann bemerken, wenn beide Texte sorgfältig gelesen werden. Und zwar ist die Rede von der narrativen Struktur, von der Komposition. Beide Abhandlungen sind als Texte konstruiert, die Initiierung zeigen, weil dem das Motiv des Weges und das Motiv der Umgestaltung zugrunde liegen. Gerade diese Umgestaltung, die Rettung der Seele, ist das, was die in beiden Texten nach einem Mosaik-Prinzip erörterten, unter sich nicht verbundenen Episoden vereint. Beide Texte vereint auch das Verständnis der Gegenwart: die Welt ist ein Gefängnis – ein Tal des Kummers und der Tränen, aber der Mensch ist das Opfer. Das Ziel des Menschen ist, einen Ausweg aus dieser Situation zu finden. Diese beiden Texte reflektieren die geistige Um-

²⁷ Ebd., S. 382

wandlung, eine Art der Initiierung, wenn wir den weiteren Sinn dieses Begriffes benutzen, dabei wird der Leseprozess zu einem der Hauptaspekte – beim Lesen über die Umwandlung muss sich auch der Leser selbst umwandeln.

Unter dem Gesichtspunkt, dass die national-politische Abhandlung von Ruġēns unter der Verwendung der religiösen Allegorien geschrieben wurde, besteht der konzeptionelle Unterschied darin, dass anstelle eines Individuums hier eine Nation steht. Die individuelle Pilgerfahrt im Werk von Ruġēns wird zu einer kollektiven Pilgerfahrt transformiert; Ruġēns erhöht den individuellen Stand bis zum kollektiven Stand – durch Benutzung der Allegorien des Alten Testaments: Die Letten werden mit den Juden identifiziert, die nach Kanaan kommen müssen. Ebenso wie im Kontext des Werkes „Der mit eigenen Augen gesehene Weg zum Himmel“ von dem „lettischen Zion“ gesprochen wird²⁸, spricht Ruġēns vom „Kanaan Livlands“.²⁹ Die Konzeption der Welt als des Tals der Tränen wird zur lettischen Geschichtskonzeption, und die pietistische Poetik kann die Möglichkeit bieten, das Leid nicht nur in den Mittelpunkt des Textes zu stellen, sondern auch zu dem Element zu machen, das den Text organisiert. Wenn wir uns daran erinnern, dass in der Übersetzung von Bunyan der Protagonist schon kein aktiver Kämpfer mehr war, zeigt sich so ähnlich auch in dem Werk von Ruġēns das lettische Volk als passives historisches Objekt, dass die Geschehnisse nicht beeinflusst, sondern gezwungen ist, sich auf den Menschen und die Hilfe Gottes zu verlassen. Diese Konzeption – vielleicht schon ohne religiöse Bekleidung – geht auch später im 19. Jahrhundert nicht verloren.

Die individuelle Tragik „Des mit den Augen gesehenen Weges zum Himmel“ verwandelt sich in kollektive Tragik – und auch das ist das pietistische Erbe. Die Literatur der Pfarrer-Rationalisten mit ihren Konzeptionen über den „Himmel auf Erden“³⁰ könnte nie eine solche Sprache anbieten, um darin die lettische Sprache zu reflektieren. Deshalb kann man sagen, dass die Ähnlichkeit der beiden Texte den Dialog darstellt, der durch das Zusammenfließen der Weltanschauung der Brüdergemeine und der frühen Ideen des lettischen nationalen Selbstbewusstseins entsteht.

„Der Himmel von Livland“ ist ein Begriff, der mit der religiösen Sprache nur von außen verbunden ist. Diese Wortgruppe hat schon eine politische Dimension. Das in der Übersetzung von Bunyan geäußerte Ziel – die Rettung der Seele zu erreichen, in den Himmel zu kommen, transformiert sich schon in der von Merkel formulierten Erkenntnis über die Gleichwertigkeit der Letten mit anderen Nationen. Das ist der Himmel im

²⁸ Juris Natanaēls Ramanis, *Krusta skolas grāmata*, Riga 1995, S. 131.

²⁹ Ruġēns, *Kad atnāks* (wie Anm. 26), S. 384.

³⁰ Christian Gotthilf Salzmann, *Der Himmel auf Erden*, Frankfurt a. M. 1797.

Verständnis von Ruġēns. Und in diesem Sinne erwies es sich als unerwartet präzise. Im Unterscheid zum Text von Bunyan, wo im Finale der Protagonist den Zion-Berg erreicht, endet der Text von Ruġēns nicht mit dem Ende der Pilgerfahrt – das Ende bleibt offen, das Endziel ist nicht erreicht. Das macht, einerseits, diesen Text programmatischer. Andererseits, auch „Der mit den Augen gesehene Weg zum Himmel“ ist nur eine Vision, ein Traum. Und die nationalen Fragen, die lettischen nationalen Perspektiven, von denen Ruġēns spricht, sind auch eine Vision. Nicht nur deshalb, weil dies den Anfang des nationalen Erwachens markiert. Auch deshalb, weil diese Konzeptionen nicht aus der sozialen Realität seiner Zeit wachsen, sondern aus den bewusst konstruierten Gegenständen.

Hinzu kommt, dass in der Zeit von Ruġēns die Letten und die Bauern als ein und dasselbe aufgefasst werden; nur die Vergangenheit (man muss anmerken: einschließlich einer konstruierten, idealisierten Vergangenheit) ist es, die dieses Vorurteil brechen kann. Jedoch muss die Vergangenheit an die Gegenwart gebunden sein. So entsteht in der lettischen kollektiven Erinnerung anhand des Motivs der Pilgerreise von „Der mit Augen gesehene Weg zum Himmel“ eine Kontinuität. Und gerade mit dieser Einstellung bekommt der Text von Ruġēns wie den sozialen Horizont, so auch die intellektuelle Reflexion, die in der Übersetzung von Bunyan verloren gegangen ist – wenn auch aus einer ganz anderen Perspektive.

Codiert Jānis Ruġēns diese Strukturen und Parallelen absichtlich in seinem Text? Auf diese Frage stehen uns keine Antworten zur Verfügung. Doch unabhängig von der möglichen Antwort, haben wir einen Text, der als Zeugnis aufzeigt, wie unter dem Einfluss der literarischen Aktivitäten der Brüdergemeinde die Tradition aktualisiert wird, über die Nation und ihre Geschichte in der religiösen Perspektive zu sprechen. Dies ist eine eigenartige Seite der frühen nationalistischen Ideen der lettischen Geschichte, die zusammen mit dem Eintreten der neulettischen Epoche (zumindest bedingt) umgeblättert wird.

* * *

Das darauf folgende Leben von Bunyans Roman in der lettischen Literatur vollzieht sich außerhalb des Kontexts der Brüdergemeinde. Jedoch ist es interessant zu bemerken, dass bei der ersten gedruckten Publikation des Romans „Die Pilgerreise“ vom Jahre 1849 der Text des Manuskripts der Brüdergemeinde verwendet wurde;³¹ die vollständige, nicht adaptierte Übersetzung erscheint 1868.³² Später wird das Buch unter Baptisten sehr bekannt. Das Buch nimmt jedoch eine eigenartige Stelle in der literarischen Tradition

³¹ Ansis Leitans (Hrsg.), *Tas arr azzihm redsehts zelsch us debbesim*, Jelgawa [Mitau] 1849.

³² *Kristīga zilweka sweschneezihbas zelsch us debeschķihgu pilsētu*, no J. Buniana, Rīga 1868.

der lettischen Brüdergemeine ein. Die Übersetzung von Bunyans Roman illustriert eine Reihe wesentlicher Gesetzmäßigkeiten, die typisch für die handschriftliche Literatur um die Jahrhundertwende des 18. und 19. Jahrhunderts sind. Betrachtet man diese Periode in der Kulturgeschichte der Brüdergemeine, kann man diese als die „Jugend der Kultur“ bezeichnen, so die typologische Bezeichnung von Juri Lotman.³³ Es ist eine Zeit, in der alle Wege offen sind, es gibt noch die unterschiedlichsten Möglichkeiten, die verwirklicht werden können. Diese Unabgeschlossenheit und Offenheit gegenüber allen Möglichkeiten, die Fülle an später möglicherweise nicht realisierten Richtungen, die hier aufgedeckt werden, ist es, die die Epoche so interessant machen. Die Übersetzung des Romans von Bunyan, einschließlich ihrer Mängel, ist deshalb ein gutes Beispiel für diese Periode in der Geschichte der handschriftlichen Literatur der Brüdergemeine. In diesem Werk spiegelt sich das Potenzial der Bewegung der Brüdergemeine wider, welches diese in der Kulturgeschichte Lettlands zu einer bedeutsamen religiösen und emanzipatorischen Bewegung macht.

Gleichzeitig sehen wir in dem Fall mit dem Werk „Der mit den Augen gesehene Weg zum Himmel“ den breiten Horizont der handschriftlichen Literatur: Der Text der religiösen Offenbarung kann die Entstehung des Werkes einer völlig anderen Richtung inspirieren. Die Geschichte dieses Textes ist nur eine Episode in der lettischen handschriftlichen Literatur, aber sie illustriert die Bedeutung des Kontextes. Gerade die handschriftliche Literatur der Brüdergemeine und die von ihr geforderte schöpferische Aktivität schufen die Möglichkeit, dass aus einem Text ein anderer heranzuwuchs. Aber nicht nur das: Sie verlieh den lettischen Autoren die Sprache, heilige Sprache, in der man über besondere (hier: nationale) Fragen sprechen kann. Hier äußert sich ihre Hauptbedeutung.

Pauls Daija, John Bunyan's "The Pilgrim's Progress" and the Literature of the Moravian Church in Latvia

The article looks at one of the most popular texts of the Latvian manuscript literature produced by the Moravian Church in the late eighteenth century: a shortened and revised translation of John Bunyan's novel *The Pilgrim's Progress from This World to That Which Is to Come* (1678). This translation first appeared in the manuscript 'Book of the Cross School' by Juris Natanaēls Ramanis in 1797, spreading rapidly over the next couple of decades and becoming a stable element of the repertoire of the manuscript literature of

³³ Юрий Лотман, О поэтах и поэзии. Анализ поэтического текста, Санкт-Петербург 1996, S. 325.

the Moravian Church. The article analyzes the literary context of the Latvian translation of *The Pilgrim's Progress*, the translation strategies employed and the translation's social impact.

Bunyan writes for a reader whom one can call 'a common reader', someone whose literary knowledge is limited by the Bible: an important aspect is the propagation of religion among the common people. Therefore, the text is appropriate for the late eighteenth-century Latvian peasant readers' sense of the world. Bunyan's novel became more pietistic in the course of the translation, thus creating a layer of pietistic Moravian interpolation in the written work. Translating Bunyan's text into Latvian made it part of the Latvian literature of the Moravian Church. The specific translation, as well as its orientation towards emotional experience rather than rational reflection – was similarly appropriate for the Latvian Moravian readership of that time.

In the context of the translation's social impact, the article analyzes the treatise on the history of the Latvian nation inspired by Garlieb Merkel and published in 1843 by the Latvian poet Jānis Ruģēns (who was born in a Moravian family). Using the form of the religious allegory, Ruģēns takes the structure of his narrative from Bunyan's translation. In Ruģēns' work individual pilgrimage is transformed into a collective pilgrimage. At the end, the goal voiced in Bunyan's work – to achieve the salvation of the soul, to go to heaven – is transformed into the equality of the Latvians with other nations. The history of this text is only a single episode in the history of Latvian manuscript literature, but it shows the significance of the context. It is the manuscript literature of the Moravian Church and the creative activity it promoted that provided the opportunity for one text to grow out of the other. Moreover, it also gave early ethnic Latvian authors the language they needed to speak about specific issues.

Gestalten der reinherzigen Menschen in der lettischen Literatur

von Ieva Kalniņa

In der lettischen Kulturgeschichte gibt es größere und kleinere Traditionen, deren Einführung ein Verdienst der Brüdergemeine ist. Eine bedeutende Rolle hat sie in der Herausbildung der lettischen Literatur gespielt, das haben mehrere Forscher der lettischen Literatur und Geschichte betont. Darauf weist Janis Krēsliņš Senior in seiner Rezension „Die lieben Herrnhuter“ hin:

Von den lettischen Kulturschaffenden, die sich unter Einfluss der Brüdergemeine herausgebildet haben, kann man fast alle großen Schriftsteller aus Vidzeme (Livland) nennen: Jānis Poruks, Rūdolfs Blaumanis, Apsīšu Jēkabs, Augusts Saulietis, Juris Neikens, Jūlijs Vecozols, Antons Austrīņš und Brüder Kaudzītes.¹

Einen ähnlichen Gedanken äußert G. Straube in dem Aufsatz „Auf dem Weg zum nationalen Staat“:

Gerade auf die von den Herrnhutern realisierte Bildungspolitik ist der hohe Prozentsatz der lese- und schreibkundigen lettischen und estnischen Bauern im Russischen Imperium von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zu seinem Zusammenbruch zurückzuführen. Daraus ergibt sich, dass man sich von dem in der lettischen Geschichte herrschenden Mythos von der erfolgreichen Bildungspolitik der Schweden lossagen muss: Zumindest gleich nach dem Großen Nordischen Krieg war das Niveau des Lesens und die Kenntnis der Gebote unter den livländischen Bauern sehr niedrig, wie die Visitationsprotokolle zeigen. Nicht umsonst kommen sowohl Kīkuļu Jēkabs als auch Jānis Ruģēns und die Brüder Reinis und Matīss Kaudzītes von der Brüdergemeine. Da viele Bauern lese- und oft auch schreibkundig waren, erschien eine ganze Reihe von Handschriften, deren Autoren Bauern waren – der Bauer begann zu ‚sprechen‘, seine Gedanken und Erlebnisse wurden zu Papier gebracht und so sind sie uns bis heute zugänglich.²

¹ Jānis Krēsliņš, Mīļie hērnhūtieši, in: D. Lūse (Hrsg.), Jānis Krēsliņš, Raksti, Bd. 2, Rīga 2004–2008, S. 386.

² Gvido Straube, Ceļā uz nacionālu valsti, <http://www.lv/lv/bibliotekāriem/konferencumateri-ali/20051123/GvidoStraube.pdf>, S. 12, (Stand 27. September 2009).

In ihrem Aufsatz „Das Echo der Brüdergemeine in der lettischen Literatur“ betont Māra Grudule:

Wenn wir uns auf der Karte die Geburtsorte der lettischen Schriftsteller ansehen, so wird klar, dass Vidzeme dominiert. Das hat einen besonderen Grund – nach wie vor ist in dieser Zeit in Vidzeme die Lehre der Herrnhuter oder der Brüdergemeine populär, worauf man nicht nur das wahre Hineinwachsen der Letten in den Glauben, die Ideen der Reinherzigkeit und der Nächstenliebe, sondern auch die Zunahme des nationalen Bewusstseins und das Streben nach der Bildung zurückführen kann.³

Mit den Schriftstellern aus Vidzeme ist die Tradition der reinherzigen Menschen in der lettischen Literatur verbunden. Die Bezeichnung dieses Charaktertyps kommt aus der Erzählung von Jānis Poruks „Reinherzige Menschen“, die 1896 geschrieben ist. Ende des 19. Jahrhunderts war es klar, dass sich ein bestimmter Charaktertyp in der Literatur herausgebildet hat, den man in den Werken mehrerer Autoren sehen kann, wenn auch in verschiedenen Variationen.

Die Schöpfer der reinherzigen Gestalten sind Matīss und Reinis Kaudzītes mit der Gestalt Ilse in „Zeiten der Landmesser“ (1879), Apsīšu Jēkabs mit Andris'-Vater in „Reiche Verwandte“ (1886) und J. Poruks mit Zalkšņu-Vater in „Reinherzige Menschen“ und Kukažiņa in der Erzählung „Kukažiņa“ (1898). Alle drei Autoren waren mehr oder weniger mit der Tätigkeit der Brüdergemeine verbunden.

Matīss (1848–1926) und Reinis (1839–1920) Kaudzītes sind in Vecpiebalga geboren, wo sie auch den größten Teil ihres Lebens verbracht haben. Sie waren dort Dorflehrer. In den Forschungen über die lettische Literaturgeschichte wird ihre religiöse Erziehung betont, weil ihr Vater Laienprediger („Väterchen“) war. In ihrer Kindheit sollten sie regelmäßig in die Kirche gehen und das Versammlungshaus besuchen. Dabei hatte „Reinis schon sehr früh die ganze Bibel gelesen und während der Konfirmationslehre schon 600 Strophen aus der Bibel auswendig gekonnt, wie es der Gemeindepastor F. Schilling verlangte.“⁴ 1874 hat Matīss Kaudzīte die Abhandlung „Brüdergemeine in Vidzeme“ geschrieben.

Der Roman „Zeiten der Landmesser“ von den Brüdern Kaudzītes ist der erste realistische Roman in der lettischen Literatur und ist noch heute ein aktiver Kulturtext. Der Roman hat 3 Sujetlinien: die erste – Kaspars' und

³ Māra Grudule, Brāļu draudzes atskaņas latviešu literatūrā, in: I. Kalniņa, I. Leitāne (Hrsg.), Latvijas Universitātes Raksti. Literatūrzinātne, folkloristika, māksla. Latviešu literatūra un reliģija, Bd. 732, Rīga 2008, S. 38.

⁴ Otto Čakars, Brāļi Kaudzītes. Reinis (1839–1920) Matīss (1848–1926), in: O. Čakars, A. Grigulis, M. Losberga (Hrsg.), Latviešu literatūras vēsture no pirmsākumiem līdz XIX gadsimta 80.gadiem. Rīga 1987, S. 341.

Lienes unglückliche Liebesgeschichte, die zweite – die Geschichte des Landvermessens auf dem Lande und die Kollisionen, die dadurch hervorgerufen werden, und die dritte – die Abenteuergeschichte über die Betrügergruppe, die die korrupte Situation um das Landvermessen zu ihren Gunsten ausnutzt. Die drei Sujetlinien sind mit der Darstellung von zwei Nachbarfamilien – Olini und Gaitini verbunden.

Ilsees Gestalt kann als eine marginale Gestalt bezeichnet werden, dennoch hat sie eine konzeptuelle Bedeutung für die Ideenentwicklung des Romans.

Ilse gehört zur Familie Gaitini, sie ist Kaspars Mutter. In dem im Roman dargestellten Gebiet Slātava (Prototyp für Kaudzītes Heimatdorf) gehört sie zu den Ankömmlingen. Nach Slātava ist ihre Familie in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts gekommen. Nach G. Straubes Ansicht entspricht diese Zeit der dritten Etappe der Bewegung der Brüdergemeine, in der sie einen Aufschwung erlebte, der 1817 begann und bis in die 40er Jahre des 19. Jahrhunderts dauerte. In dieser Zeit gab es in der evangelischen Kirchengemeinde Vecpiebalga 1046 Anhänger der Brüdergemeine.⁵ Für Ilse, die in einen fremden Ort gekommen war und deren Mann ein sonderbarer Mensch war, war das Versammlungshaus zur „Quelle der Freude, Kraft und Friede geworden.“⁶ In ihrer Verhaltensweise betonen die Brüder Kaudzītes die für die Brüdergemeine wichtige Empfindsamkeit, das Sündenbewusstsein und das Erhabensein des Herzens und Verstandes über die Schwierigkeiten des Irdischen. Im Roman erscheint Ilse nur am Anfang, wesentlich ist der 5. Teil, in dem über Ilsees Tod berichtet wird. Es wird darin ihr langes Gespräch mit ihrem Sohn Kaspars beschrieben. Ilsees Charakter wird durch die Autorenrede und ihre eigene Sprechweise geschildert, wie der lettische Literaturwissenschaftler O. Čakars sagt.⁷ Besonders betonen die Autoren ihr fügsames Verhalten den Schwierigkeiten des Lebens gegenüber:

Als die anderen in schweren Zeiten jammernd und klagend sie fragten, wie viel sie von Roggen oder Kartoffeln geerntet hätte, verschränkte sie die Arme und sagte in wichtiger Stimme: „Es ist genug da, von allem ist genug da! Gott sei gelobt, Dein Segen! Wer kann nur seine Gnade beschreiben!“⁸

⁵ Gvido Straube, *Latvijas brāļu draudzes diārijs (jaunākais noraksts jeb Hernhūtiešu brāļu draudzes vēsture Latvijā)*, Rīga 2000, S. 195.

⁶ Reinis Kaudzīte/Matīss Kaudzīte. *Mērnīeku laiki*. Stāsts, Rīga 1980, S. 82.

⁷ Otto Čakars, *Brāļu Kaudzīšu „Mērnīeku laiki“ – pirmais reālistiskais romāns latviešu literatūrā*, Rīga 1968, S. 78.

⁸ Kaudzīte/Kaudzīte, *Mērnīeku* (wie Anm. 6), S. 70.

Im Weiteren betonen die Kaudzītes:

Man kann fast sagen, dass sie in allen schwierigen Momenten, an denen es in ihrem Leben nicht gefehlt hatte, noch fester auf dem Grund stand, der sich nie bewegen wird, auch dann nicht, wenn sich Erde und Himmel zusammendrehen. Je schwerer das Kreuz des Lebens auf sie drückte, desto höher hob ihr treues Herz Gott in Ehren und Würde.⁹

Das ist die wichtigste Eigenschaft der reinherzigen Menschen in der lettischen Literatur – das Gute und die Gnade Gottes in allen Situationen des Lebens zu sehen.

Im Roman sagt Ilse: „Ich prüfe jeden Tag mein Herz aufs Neue, lässt sich dort nicht etwas Schwarzes und Sündhaftes finden, was bis jetzt versteckt geblieben sein könnte und mich von Gott trennt, ich prüfe, ob auf meinem Herzen nicht ein Verbrechen lastet, so dass ich mit Schande vor dem Tor des Paradieses stehen bleiben müsste, gibt es nicht etwas, was mein Herz an diese Welt fesselt und daran hindert, von dieser Vergänglichkeit in die ewige Herrlichkeit zu übersiedeln?“¹⁰

Sie sorgt sich um den Sohn, der sich nicht am Leben des Dorfes beteiligt, seinen eigenen Standpunkt vertritt und nicht an die Autoritäten glaubt, nicht ins Versammlungshaus geht und ein seltener Gast in der Kirche ist. Deswegen gibt es das Gerücht, dass er nicht an Gott glaubt. Dieses Gerücht regt Ilse nur in einem Aspekt auf – sie möchte ihn „so schön und von der Welt nicht besudelt, so wie sie ihn bekommen habe“¹¹ an Gott zurückgeben. Sie quält sich mit dem Gedanken: „Wie will er denn vor Gott stehen, wenn nicht mit Christi Blut?“¹²

Die Suche nach der Sünde in sich selbst und nicht in den anderen oder, wie die Brüder Kaudzītes schreiben, „solche Menschen werden nicht in die Seele der Anderen hinein dringen, um dort nach dem Unglauben zu suchen“¹³, das ist die zweite Eigenschaft der reinherzigen Menschen. Dennoch versuchen sie jede Schwäche, die sie in ihren Nächsten sehen, „mit Liebe und Mitleid zu heilen.“¹⁴ Besonders bezieht sich das auf die Kinder und Jugendlichen. Im Roman ist das Ilses Versuch, den Sohn auf den Weg zu Gott zu bringen, seinen Weg möglichst glatt zu ebnet, weil sie Angst um sein Schicksal hat.

⁹ Kaudzīte/Kaudzīte. Mērnīeku (wie Anm. 6), S. 70.

¹⁰ Ebd., S. 74–77.

¹¹ Ebd., S. 77.

¹² Ebd.

¹³ Ebd., S. 81.

¹⁴ Ebd., S. 82.

Kaspars beruhigt die Mutter, indem er ihr sagt, dass er an Gott glaubt und nur deswegen nicht in die Kirche geht, weil sich die Leute sogar in der Kirche um weltliche Dinge kümmern. Kaspars Einschätzung ist hart, in diesem Fall ist das auch Kaudzītes Einschätzung über die Zusammenkünfte der Brüdergemeinde:

Über die Zusammenkünfte muss ich sagen, dass derjenige sie wegen der netten Erinnerungen lieben kann, der von klein auf dorthin gegangen ist, oder in diesen Zusammenkünften kann derjenige sterben, der dort fast geboren wurde und sich daran erinnert, wie sie waren, als sie Früchte trugen, niemals aber ein Fremder, mindestens jetzt nicht, wo sie wie alte, mit Moos bewachsene Bäume dastehen, obwohl ihre jetzigen Früchte, wenn sie gut gepflegt worden wären, viel ertragreicher sein könnten als früher; zurzeit wecken sie nur das Gefühl des Mitleids.¹⁵

Kaspars gehört einer anderen Generation an als Ilse, und die Brüder Kaudzītes lassen die Veränderungen merken, die in der Brüdergemeinde Mitte des 19. Jahrhunderts vor sich gegangen waren. In seinem Artikel „Auf dem Weg zum nationalen Staat“ schreibt G. Straube, dass „infolge der Zusammenarbeit von verschiedenen, den Brüdergemeinen nicht sympathisierenden Kräften eine Reihe von Gesetzen und Bestimmungen geschaffen wurde, wodurch sie in eine typische Sekte mit negativer und aggressiver Einstellung der Umwelt gegenüber verwandelt wurden und sich nicht mehr entwickeln und erneuern konnten. Aus ihnen wurde ein Zirkel von ein paar hundert alten Leuten ohne besonderen Einfluss.“¹⁶

Die Brüder Kaudzītes beobachten diesen Prozess in ihrem Heimatdorf und schildern ihn so, wie er in den 60er – 70er Jahren war. Sie lassen Kaspars darauf hinweisen, dass solche Menschen wie seine Mutter im Versammlungsraum noch nach Ruhe suchen, jüngere aber hätten dort nichts zu tun.

Ilse ist die einzige, die auf Grund ihrer Charaktereigenschaften zu den Menschen gezählt werden kann, die „ihren Glauben mit ihren Taten und ihrer Tugend bekräftigen.“¹⁷ Die Harmonie zwischen Glauben, Taten und Tugend ist, wie wir weiter sehen werden, eine typische Charaktereigenschaft der reinherzigen Menschen.

Kaspars vergleicht die Mutter mit dem Apfelbaum, der im Herbst genauso viele Äpfel hat wie im Frühling die Blüten. Die Autoren verwenden hier eine typische Gestalt aus der lettischen Folklore – der Apfelbaum ist in der lettischen Folklore der Mutterbaum. Seine Zweige zu brechen oder die

¹⁵ Ebd., S. 82.

¹⁶ Straube, nacionālu valsti (wie Anm. 2), S. 13.

¹⁷ Kaudzīte/Kaudzīte, Mērnīeku (wie Anm. 6), S. 81.

Blüten zu pflücken bedeutet der Mutter Leid antun. Für die lettischen Volkslieder (Dainas) und für die lettische Literatur (z. B., in E. Birznieks-Upītis' „Am Apfelbaum“) ist es typisch, dass die Waisen, aber auch Frauen und Männer am Apfelbaum wie bei der Mutter nach Trost, Ruhe und Schutz suchen. So zeigen die Brüder Kaudzītes synkretistische Merkmale der lettischen Weltanschauung.

Das Kapitel über Iلسes Tod endet mit der Schilderung ihrer letzten Stunden, wo sie die Lieder aus „Vidzemes Gesangbuch“ und aus Loskiels „Geistliche Lieder Gott zum Preis und Ruhm“ zu singen anfängt. Das erste Lied, das an ihrem Sarg gesungen wird, ist „Wir sind nur Gast auf Erden“.

Ilse erlebt weder die Zeiten der Landmesser noch den Tod von Liene und Kaspars, aber am Anfang des Romans haben die Schriftsteller eine beeindruckende religiös-ethische Gestalt geschaffen, sodass dem Leser klar wird, dass nur Ilse in solchen wirren Landmesserzeiten, die die Charaktere und Moral der zentralen Figuren des Romans brechen, sich nicht ändern würde. Keine von den anderen handelnden Personen hat eine so starke innere Überzeugung von ihrem Platz auf der Erde wie Ilse. Deswegen ist Iلسes Gestalt für die kommenden Ereignisse im Roman nicht mehr notwendig gewesen.

Die Brüder Kaudzītes beginnen im Roman „Die Zeiten der Landmesser“ die Tradition der reinherzigen Menschen, ohne diesen Begriff zu nennen.

Das nächste bedeutende Werk, in dem eine reinherzige Gestalt erscheint, ist die Erzählung von Apsīšu Jēkabs „Reiche Verwandte“. Mit Apsīšu Jēkabs (1858–1929) beginnt das Genre der realistischen Erzählung in der lettischen Literatur. Es gibt nicht viele biografische Daten, die auf seine Verbindung mit der Brüdergemeinde hinweisen würden, wie das bei den Brüdern Kaudzītes der Fall ist. Apsīšu Jēkabs ist in der Gemeinde Lizums in einer religiösen Familie geboren. Sein Vater war Besitzer eines Gehöfts und gleichzeitig auch Lehrer in der Dorfschule. Gelernt und gearbeitet hat der Schriftsteller an Orten, wo noch Mitte des 19. Jahrhunderts der Einfluss der Herrnhuter stark war, wie z.B. der Gemeindeschule Velēna (1868–1872), in der Kreisschule Cēsis und in J. Cimzes Lehrerseminar in Valka. Seit 1881 bis 1893 arbeitete er als Lehrer in Kokmuiža bei Valmiera, wo seine besten Werke entstanden sind. In dem Essay „Das alte Kirchlein“ (lettischer Originaltitel: „Vecā baznīca“) (1896) beschreibt er eine einfache kleine Dorfkirche und die Bedeutung der religiösen Traditionen in seinem eigenen und im Leben der anderen Leute. Dabei erwähnt er die Brüdergemeinde in Vidzeme, die sich als Erste gegen den Alkoholismus gewandt und für „die geistige Gesundheit des Volkes“ gesorgt habe.¹⁸ Erst danach haben einige

¹⁸ Apsīšu Jēkabs, Vecā baznīca. Atmiņas un iespaidi, Apsīšu Jēkabs, Raksti, Bd. II, Rīga 1925, S. 226.

evangelische Pastoren Aktivitäten in diese Richtung unternommen.¹⁹ Es ist verständlich, dass Apsīšu Jēkabs Ende des 19. Jahrhunderts, als ein großer Teil der Bevölkerung sowie die evangelischen Pastoren die Brüdergemeinde für eine Sekte hielten, in den Erinnerungen seine Erfahrung mit den Herrnhutern nicht ausführlich beschrieb und ihren Namen nicht nannte, aber in der Darstellung der Veränderungen im Alltag und in der religiösen Kultur, die mit den Bestrebungen der Brüdergemeinde übereinstimmten, ist das „Das alte Kirchlein“ ein symbolisches Kirchlein in der Kirche.

In der Erzählung „Reiche Verwandte“ erinnert sich der Erzähler an seine erste Begegnung mit Andris'-Vater und Andris' Mutter, die am 23. April, am Juris- (Georgs-) Tag in das Gehöft seines Vaters kommen. An diesem Tag haben die Knechte ihre Wohnorte und Arbeitsstellen gewechselt. Das Erste, was die Aufmerksamkeit des kleinen Jungen fesselt, ist das wohlwollende Verhalten des alten Mannes ihm gegenüber sowie die Zeit für die Gespräche und gemeinsames Arbeiten. Dem Jungen gefallen auch das kindlich lustige Wesen und die besondere Feinfühligkeit von Andris'-Vater. Nicht umsonst verwendet der Autor in der Rededarstellung von Andris'-Vater Diminutiva, die für die Texte der Brüdergemeinde typisch waren. Der Schriftsteller zeigt, wie Andris'-Vater für tugendhaftes Verhalten der Knechte und Kinder in verschiedenen Lebenssituationen sorgt, besonders betrifft das das Essen – „alle essen schweigend und erweisen Ehre den Gaben Gottes.“²⁰ Im Weiteren erfahren wir, dass die Familie von Andris'-Vater sehr unglücklich ist: Der älteste Sohn ist schwachsinnig, der jüngere aber hat Epilepsie. Die Eltern müssen Geld zahlen, damit der Schneider den jüngeren Sohn als Lehrling nimmt und der ältere kann bei den reichen Verwandten von Andris'-Vater als Knecht nur für das tägliche Brot arbeiten. Er selbst stammt aus einer reichen Familie, hatte aber eine Dienstmagd geheiratet und sein Erbe musste verwendet werden, um sich vom Militärdienst freizukaufen. Jetzt ist er Knecht geworden. Alle Schicksalsschläge erträgt er geduldig. Das bemerkt auch der kleine Junge. Im Unterschied zu Andris' Mutter ist er nicht böse auf die reichen Verwandten, die ihm immer weniger helfen und immer gleichgültiger ihren armen Verwandten gegenüber werden. Mit der Zeit fällt es auch dem Sohn Andrejs leichter, bei fremden Leuten zu arbeiten. Andris'-Vater freut sich über jeden Erfolg der reichen Verwandten und begibt sich mit Dankbarkeit ihnen gegenüber ins

¹⁹ In den gegenwärtigen Forschungen über die Brüdergemeinde wird ihre Bedeutung in der Mäßigkeits- und Enthaltensamkeitsbewegung betont. In seiner Arbeit „Latvijas brāļu draudzes diarijs (jaunākais noraksts jeb Hernhūtiešu brāļu draudzes vēsture Latvijā)“ schreibt Gvido Straube: „In den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts verbreitete sich im Baltikum die Mäßigkeits- und Enthaltensamkeitsbewegung. Das berücksichtigte auch die Brüdergemeinde, und man kann sogar behaupten, dass sie gewissermaßen an der Wiege dieser Bewegung gestanden hat.“ Straube, Latvijas (wie Anm. 5), S. 194.

²⁰ Apsīšu Jēkabs, Bagāti radi, in: Apsīšu Jēkabs, Raksti, Bd. I, Rīga 1924, S. 243.

Armenhaus. Die Grundposition seines Lebens ist, Gott für alles, was geschieht, zu danken und keine Sünden in den Herzen oder Häusern der Anderen zu suchen: „Danke Gott, dass du nicht in den Wald getrieben wirst und dass du Brot und Wärme bei anderen Menschen bekommen kannst.“²¹

Die reichen Verwandten kümmern sich wenig um die armen, solange die noch leben. Die Beerdigungen aber – für den Sohn und später für Andris'-Vater – werden pompös veranstaltet. So wollen sie demonstrieren, dass sie die Menschen nicht nach ihrem Eigentum schätzen und nicht überheblich sind. Auch der Erzähler – der kleine Junge, jetzt schon ein erwachsener junger Mann, ist unter den Trauergästen. Er schaut auf Andris'-Vaters Gesicht und denkt über seine Lebensauffassung nach:

Obwohl diese anderen glücklicher und reicher waren, hat er keinen beneidet. Etwas anderes hat er in seinem Leben nicht begehrt. Er war damit zufrieden, was ihm beschieden wurde. Er ist zufrieden. Davon zeugt sein stilles Gesicht.²²

Die Friedhofsglocken läuten, der Erzähler „hört kein Klagen und Jammern, hier klingt die Freude der Erlösung und Fröhlichkeit. Die Laute steigen immer höher, gen Himmel, in die Unendlichkeit, und sie lösen sich von der Erde und Welt.“²³

In Andris'-Vaters Gestalt sehen wir ähnliche Eigenschaften wie in Ilsees Gestalt. Da ist das wohlwollende Verhalten der Welt und die Dankbarkeit Gott gegenüber für alles. Es ist die Harmonie der Taten und Tugenden und auch die Freude an der Erlösung und Fröhlichkeit auf dem Weg zu Gott. In der Erzählung gibt es keine direkten Hinweise auf die Traditionen der Brüdergemeine, das Motiv der Sünde steht nicht im Vordergrund. Am Ende der Erzählung gibt es aber die Mahnung „Zum Gericht, zum Gericht!“, die in den Überlegungen des Autors über die Botschaft der Ewigkeit zu finden ist, und die Aufforderung „Liebt, liebt! Seid wie Brüder!“²⁴

Jānis Poruks (1871–1911) gehört zu den Schriftstellern, die die Tradition der reinherzigen Menschen in der lettischen Literatur gefestigt haben. Er ist in Druviena geboren, wo er seine Kindheit verbrachte. Seine Mutter stammt aus einer Familie, deren Vertreter überzeugte Anhänger der Brüdergemeine waren. Auch er selbst hat in seiner Kindheit das Versammlungshaus besucht. Die bekanntesten Werke, in denen er die Brüdergemeine beschrieben hat, sind das Drama „Herrnhuter“ und die Erzählung „Das Ablassen des Sila-Sees in Druviena und die Pilgerfahrt nach Litene“ (lettischer Originaltitel: „Druvienas Sila ezera nolaišana un svētceļojums uz Liteni“). In der

²¹ Ebd., S. 267.

²² Ebd., S. 290.

²³ Ebd., S. 290.

²⁴ Ebd., S. 296.

lettischen Literatur ist Poruks der bedeutendste Vertreter der Romantik. Auch in der Erzählung „Reinherzige Menschen“ gibt es die der Romantik charakteristische Gegenüberstellung von zwei Menschentypen – der Herzensmenschen und der pragmatischen Menschen.

Die Hauptfigur der Erzählung ist Zalkšņu-Vater, ein armer Bauer, der ein uneheliches Kind – ein Waisenmädchen, dessen Mutter gestorben ist – in sein Haus aufgenommen hat und sie großzieht.

Man nennt ihn einen Goldmenschen, weil er jedem hilft, der nur darum bittet. Deswegen ruiniert er sich selbst. In Zalkšņu-Vater sind alle schon bekannten Eigenschaften der reinherzigen Menschen zu sehen – es ist jemand, der nicht lügen kann, besser gesagt, der nicht imstande ist zu lügen, er hilft seinen Mitmenschen, und „seine schönste Charaktereigenschaft war, dass er die anderen nicht anklagen konnte und auch nicht dazu zu bringen war“²⁵, „sein Herz ist frei von Habgier, Eigenliebe und Leidenschaften. [...] Der, den die meisten Menschen verhöhnen und missachten, ist derjenige, der ein reines Herz hat.“²⁶ Bei Zalkšņu-Vater, ähnlich wie bei Ilse und Andris'-Vater, stimmen die Worte, Taten und Tugenden überein, auch er verlässt sich auf Gott in allen Lebenssituationen.

Das Erbe der Herrnhuter kommt auch in der Sprache zum Ausdruck – es gibt viele Diminutiva im Text: Schuhchen (lett. – karpītes), Mädelein (lett. – meitiņa), Annchen (Anniņa), Fischlein (lett. – zivtiņa) u.a. Diese gebraucht sowohl Zalkšņu-Vater selbst als auch seine Stieftochter.

J. Poruks vertritt eine modernere Erzähltradition, die auf eine direkt belehrende christliche Didaktik bei der Bewertung der Menschen und Ereignisse verzichtet, und im Unterschied zu den Realisten sucht Poruks nicht nach den Gründen des Verhaltens von Zalkšņu-Vater, er zeigt nicht seinen Charakter in verschiedenen Situationen. Der lettische Schriftsteller und Literaturhistoriker Jānis Veselis schreibt, dass in den „Reinherzigen Menschen“ diese Gestalt wie ein astraler Schatten gleitet, obwohl alles in der für „Poruks typischen Manier beschrieben ist.“²⁷ J. Veselis charakterisiert Zalkšņu-Vater als den für J. Poruks nahen lunaren Menschen, dessen Seele J. Poruks bildhaft mit nächtlichen Wasserströmen vergleicht: „leise rauschend fallen sie von den Schleusen und ihre allerschönste Eigenschaft ist, die Gegenstände zu reinigen, sich selbst zu opfern und dabei schmutzig zu werden. Aber das Wasser verwandelt sich, erhebt sich in die Lüfte, fällt wieder herunter, um aufs Neue die Erde zu reinigen.“²⁸

²⁵ Jānis Poruks, *Sirdsšķīsti ļaudis*, in: Jānis Poruks, *Raksti 3 sējumos*, Bd. II, Rīga 1972, S. 37.

²⁶ Ebd., S. 29.

²⁷ Jānis Veselis, *Jānis Poruks*, in: Ludis Bērziņš (Hrsg.), *Latviešu literatūras vēsture*, Bd. IV, Rīga 1936, S. 20.

²⁸ Ebd., S. 21

Es ist für Poruks wichtig, die Gutmütigkeit der reinherzigen Menschen zu akzentuieren, die in der Weltauffassung des modernen Menschen des 19. Jahrhunderts erkennbar ist, der nach der Reinherzigkeit und Grabinschrift „Gesegnet seien die Reinherzigen, weil sie Gott sehen werden“²⁹ nur streben kann.

Die bedeutendste Erzählung von J. Poruks, in der die Gestalt eines reinherzigen Menschen zu sehen ist, ist „Kukažiņa“. In der Autorenrede wird Kukažiņa nicht ausführlich charakterisiert. Der Schriftsteller schildert, wie sie von Silmači bis zum Brücken-Krug (lett. – Tilta krogs) geht. In beiden Orten wohnen ihre Töchter, die sie lieb aufnehmen und wo sie viel Arbeit hat. Beide Töchter sind sehr lieb, so dass sie sich nicht entscheiden kann (und es auch nicht will), bei welcher sie bleiben möchte. Kukažiņa ist sehr wohlwollend der Welt – den Kindern, den Tieren, den Bäumen und Blumen, alten und jungen Menschen gegenüber, für alle findet sie ein gutes Wort: „Es gibt keinen Stein den ganzen Weg entlang, auf dem Kukažiņa nicht gegessen hätte, es gibt kein liebes Wort, das sie nicht gesagt hätte.“³⁰

Kukažiņas visuelle Gestalt – „... das rote Kopftuch mit gelben Pünktchen, ein kleines Bündel unter dem Arm, ein Stock, das lächelnde Gesicht und gebeugte Gestalt“³¹ und ihr Charakter machen sie zu einer allgemeinen typisierten Figur. Kukažiņa ist Gattungsname geworden – auch heute kann man eine alte, liebenswürdige und hilfsbereite Frau Kukažiņa nennen.

In der Erzählung „Kukažiņa“ erwähnt der Autor Gott nicht. Es wird vorausgesetzt, dass der Leser den Kontext des Zeitalters kennt und die Quelle dieses absoluten Wohlwollens versteht: Um die Wende des 19. und 20. Jahrhunderts werden die reinherzigen Menschen nicht mehr in breitem religiösem Kontext wie Ilse geschildert, erkennbar bleibt die auf religiöser Überzeugung basierte Reinherzigkeit.

Anfang des 20. Jahrhunderts wird die Gestalt des reinherzigen Menschen noch von zwei Schriftstellern aus Vidzeme geschaffen – der Einakter von Rūdolf Blaumanis „Der Samstagabend“ (lettischer Originaltitel: „Sestdienas vakars“) und das Märchen von K. Skalbe „Des Kätzchens Mühle“ (lettischer Originaltitel: „Kaķīša dzirnavas“). R. Blaumanis (1963–1908) wurde in Ērgļi geboren und verbrachte dort einen Teil seines Lebens, weil er Besitzer des Gehöfts „Braki“ war. Es gibt keine dokumentarischen Beweise oder indirekten Hinweise, dass Blaumanis Verbindungen mit der Brüdergemeinde gehabt oder an ihren Zusammenkünften teilgenommen hätte. Man weiß das auch nicht von seinen Eltern. Die Anwesenheit der Reinherzigen in seinem Schaffen muss als literarische Tradition angesehen

²⁹ Poruks, *Sirdsšķīsti* (wie Anm. 25), S. 39.

³⁰ Jānis Poruks, *Mājās un ceļā. Skati, iz dzīves zīmēti*, I. Kukažiņa, in: Jānis Poruks, *Raksti 3 sējumos*, Bd. 2, Rīga 1972, S. 214.

³¹ Ebd., S. 215.

werden. Blaumanis ist der bedeutendste Vertreter des Realismus als literarischer Richtung und gilt auch als Begründer des Genres der Novelle und des Dramas in der lettischen Literatur. Den Einakter „Samstagabend“ schreibt er 1907, als er schon schwer an Tuberkulose erkrankt ist. Das Werk wird nach seinem Tod veröffentlicht. Die Handlung spielt in einem Bauerngehöft am Samstagabend, der in jedem Bauernhaus auch der Saunetag war. Im Haus herrschen grobe und geizige Frauen. Die Beziehungen unter den Dienstleuten sind auch ziemlich grob. Im Haus ist auch Bungatiņš, der zu den Armen des Dorfes gehört und von Haus zu Haus gebracht wird. Sein Wunsch ist, sauber zu sein, also in die Badestube zu gehen. Dieser Wunsch wird zu einem symbolischen Zeichen: Er möchte vor Gott sauber sein. Im Unterschied zu den anderen reinherzigen Menschen zweifelt Bungatins an der Richtigkeit seines Lebens, weil er am Ende des Lebens Obdach bei fremden und feindlichen Menschen suchen soll:

Was soll ich bereuen? Eine einzelne Tat allein will ich nicht bereuen. Aber das ganze Leben – alles zusammen, das alles zusammen ist schon etwas anderes.³²

Bungatiņš hat den anderen geholfen, aber nun gibt es niemanden, der ihm helfen würde. Seine Jugendfreundin Pupiņa versucht ihn zu beruhigen, indem sie auf die Frage „Was ist denn die Welt?“ antwortet:

Alles Liebchen, was die Seelen nicht schmückt: Überheblichkeit, Gier, List, Schweiß der anderen, Prunk, Geiz. Wie es im Gebetsbuch steht. An alldem bist du vorbeigegangen.³³

Die Leute helfen Bungatiņš sogar vor dem Tod nicht, in die Badestube zu kommen. Sie denken, dass er sein Leben umsonst gelebt hat. Unter Verwendung der synkretistischen Gestalten aus der lettischen Folklore und des Christentums lässt Blaumanis verstehen, dass Bungatiņš' Leben doch nicht wertlos gewesen ist. Der Wert ist die Reinherzigkeit gewesen. Symbolisch wird Bungatiņš von einem alten Mann – Gott in die Badestube geführt. Dort erwartet ihn das Waisenmädchen. In den lettischen Märchen ist die Waise diejenige, die dem alten Mann die Badestube im Jenseits heizt. Gott ist in der Folklore die höchste kosmische Gottheit und kann als ein alter Mann zu den Menschen kommen. In diesem Fall sehen wir die Synthese der lettischen Folklore und des christlichen Gottes. Gott stand neben Bungatiņš

³² Rūdolfs Blaumanis, *Sestdienas vakars*, in: I. Kalniņa (Hrsg.), R. Blaumanis. *Kopotī raksti 9 sējums*, Bd. 5, Rīga 1997, S. 291.

³³ Ebd., S. 291

im Alltag, er war sein bester Freund, auf den sich Bungatiņš verlassen konnte. In den Tod geht er sauber und reinherzig.

Anfang des 20. Jahrhunderts erscheint die Idee der Reinherzigkeit nicht direkt, der Modernismus unterstützt keine sehr klaren und eindeutigen Kulturwerte, deswegen zieht Blaumanis symbolische Gestalten zu Hilfe, um zu überzeugen, dass die Reinherzigkeit ein Wert ist. Kārlis Skalbe verwendet diese Idee in den Märchengestalten.³⁴

K. Skalbe (1879–1945) stammt aus Vecpiebalga, wo seine Mutter aktive Mitarbeiterin des Versammlungshauses war. Also war er direkt von den Herrnhutern beeinflusst. Skalbe ist einer der bedeutendsten lettischen Lyriker und ein bekannter Autor literarischer Märchen.

Im Märchen „Des Kätzchens Mühle“ (1913) beginnt die Katze einem kleinen Jungen Ģiģis ein Märchen von einem Kätzchen zu erzählen. Das Kätzchen hat einstmals eine Mühle gehabt, die er bei dem schwarzen Kater verpfändet hat, damit seine Töchter eine gute Mitgift bekommen. Der schwarze Kater bewacht die Geldtruhe des Teufels. Nachdem die Töchter geheiratet hatten, bleibt dem Kätzchen nur sein weißer Müllerpelz, weil der schwarze Kater ihm die Mühle weggenommen hat. Das Kätzchen geht nun zu den Töchtern, aber die eine Tochter ist so glücklich und will nicht, dass der Vater sie in ihrem Glück stört. Unterwegs zu der anderen Tochter wird das Kätzchen von einer Kuh, einem Hund und bösen Hirtenjungen überfallen. Sein weißer Pelz ist kaputt. Die andere Tochter lässt einen solchen Bettler gar nicht ins Haus. So irrt es den ganzen Sommer und Herbst herum. Als der Winter beginnt, kommt es in die Stadt zum Königsschloss. Der Koch der königlichen Küche stellt es als Hofkatze ein. So kommt wieder Ruhe in das Leben des Kätzchens. Im Schloss ist aber Trauer. Nach dem Tod der Königin müssen alle trauern, der König hat verboten sich zu freuen, weil es sehr viel Leid auf der Welt gibt. Als er die Lebensgeschichte des Kätzchens hört, ist er überrascht, dass das Kätzchen ohne Zorn, Hass und Schmerz über seine bittere Erfahrung erzählen kann. Wie kann man so leicht über die Schmerzen sprechen? Als sich der König an dem schwarzen Kater rächen will, antwortet das Kätzchen: „Ich trage das Böse nicht nach.“³⁵ Als es gefragt wird, was man mit den Töchtern machen soll, ist die Antwort:

Mach etwas Gutes für sie. Warum sollte man den Schmerz vermehren? Die Freude soll mehr werden.³⁶

³⁴ Ein Märchensujet gibt es auch in dem Schauspiel des bekanntesten lettischen Lyrikers und Dramatikers Rainis (1865–1929) „Das goldene Ross“; die Literaturhistorikerin M. Grudule charakterisiert die Hauptfigur dieses Schauspiels Antiņš als ein reinherziges Individuum, als Symbol, nach dem man sich sehnen und streben sollte. (Grudule, Brāļu draudzes (wie Anm. 3), S. 43).

³⁵ Kārlis Skalbe, Kaķīša dzirnavas, in: K. Skalbe, Pasakas, Rīga 1957, S. 94.

³⁶ Ebd., S. 94

Auch die bösen Hirtenjungen sollen nicht bestraft werden, weil sie noch nicht wissen, wie es ist, wenn es schmerzt. Natürlich gibt es in Skalbés Märchen nur einige Aspekte der Reinherzigkeit. Das Nichtnachtragen des Bösen, der Wunsch, Gutes zu tun, die Leichtigkeit der Schmerzen, die Verflechtung der Taten, der Tugend und sogar des Aussehens (Sauberkeit, saubere Kleidung) – all das ist für alle Reinherzigen typisch.

In den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts sind die Gestalten der Reinherzigen mit der literarischen Tradition verbunden. Eine der bedeutendsten Figuren unter ihnen ist in dem ersten Erzählband von Mirdza Bendrupe „Majestät und der Affe“ (1936) zu finden. In den Erzählungen ist eine traditionelle kompositionelle Erzählweise zu finden. Eine junge Frau namens Angelika kommt zum Nervenarzt, um sich von einem Leiden zu befreien – sie wird von der Liebe „zu allem und allen, sogar zu den ganz Nichtsnutzigen“³⁷ gequält. Um zu genesen, erzählt sie ihre Geschichten dem Arzt. Nachdem er ihre Geschichten gehört hat, fragt er sie, warum sie gesund werden möchte:

Um den allzu Gesunden, Unerschütterlichen, Gemütlichen und Trägen ähnlich zu sein? Um die Schönheit in der traditionellen weißen Rose zu finden? Was werden sie mit der Gesundheit tun? Nach Fridel ist die Amöbe am gesündesten. Ist es das, was Sie wollen?³⁸

Angelika erzählt über verschiedene Menschen, die sie im Leben getroffen hat und die ihre Liebe den Menschen und Gott widmen. Das sind die Katholiken Terencija und Mikolaiši, die leidenschaftliche Angehörige einer Sekte Augustine und andere, aber in der Kindheit ist der Bettler Čučulis ihr bester Freund gewesen. Die Gestalt von Čučulis ist in den Traditionen der reinherzigen Menschen geschaffen, er ist gut den Menschen und Tieren gegenüber, wenn er ins Gehöft kommt, setzt er den Haustieren einen Löwenzahnkranz auf, er klagt nicht über sein Schicksal, beneidet nicht die Anderen und sucht nicht nach dem Schlechten in ihnen. Er kümmert sich um die Kinder, er bewacht die kleine Angelika, wenn sie allein auf dem Stallboden schläft. In M. Bendrupes Schilderung erscheint er wie ein etwas geistig kranker Mensch: Er sieht in den Schafen seine verwandelte Braut und kümmert sich deswegen ganz besonders um sie. Čučulis' Liebe der Welt gegenüber ist reinherzig. In Angelikas Leben ist das die einzige Liebe, die selbstlos und nicht gewalttätig gewesen ist.

³⁷ Mirdza Bendrupe, *Pati Andžēlika*, in: M. Bendrupe, *Majestāte un pērtiķis*, Stockholm 1950, S. 10.

³⁸ Ebd., S. 95.

In der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts und im 21. Jahrhundert gibt es auch literarische Werke, in denen man eine gewisse Fortsetzung der Tradition der Herrnhuter in der Darstellung der reinherzigen Menschen sehen kann. Die bekanntesten Werke sind das Schauspiel von H. Gulbis „Alberts“ (1982) und die Erzählung von I. Ābele „Schenkt mir ein Veilchen“ aus dem Erzählband „Notizen der Schneezeit“ (2004).

In der sowjetischen Gemeinschaftswohnung versucht Alberts zumindest die äußeren Prinzipien der Reinherzigen zu verwirklichen – gut allen gegenüber zu sein. Daraus wird nichts und so richtig der Welt verzeihen kann er auch nicht. Die Gestalt Alberts hat keine religiösen oder ethischen Grundlagen, nach seiner Krankheit beschließt er reinherzig zu werden, aber das vergisst er schnell. H. Gulbis' Schauspiel ist wie ein Experiment – eine auf Tradition basierte literarische Figur kommt in die sowjetische Realität, aber Gutmütigkeit, Entgegenkommen und Ehrlichkeit sind dort unverständliche Begriffe, wenn es darum geht, ein Zimmer mehr zu bekommen.

Inga Ābele, eine der bedeutendsten lettischen Gegenwartautorinnen, schreibt in ihrer Erzählung „Schenken Sie mir ein Violinchen“³⁹ über eine alte Frau, die einen kleinen russischen Jungen unterstützt, geheilt und gelehrt hat. Die alte Frau verhält sich mit dem Wohlwollen der reinherzigen Menschen der Welt und dem Jungen gegenüber. Über ihr Leben erzählt sie einfach, ohne Anspruch, etwas Bedeutendes gewesen zu sein. Sie nimmt das Leben in Einsamkeit und Armut ohne Bitterkeit und Reue an. Ihre Auffassungen stützen sich nicht auf das Christentum. Jahre später erfährt sie, dass gerade ihre Hilfe dem Jungen geholfen hat, eine erfolgreiche Musikerkarriere zu machen. Die alte Frau schaut nicht voller Stolz auf ihre Hilfe, sondern denkt, dass es noch vieles gegeben hat, was sie für den Jungen hätte besser machen können. Die Struktur einer reinherzigen Gestalt ist erkennbar.

Die Gestalt der reinherzigen Menschen ist in der lettischen Literatur eine der Grundtraditionen. Die Funktion dieser Gestalten ist, die Leser an die ethischen Werte zu erinnern. Im Laufe von 130 Jahren ist die Verbindung mit den religiösen Auffassungen der Brüdergemeine verschwunden, aber auf der intertextuellen Ebene ist diese Position auch in der lettischen Gegenwartsliteratur zu finden.

³⁹ Das Wort ‚vijolīte‘ hat im Lettischen zwei Bedeutungen: 1. Blume – deutsch: Veilchen; 2. Musikinstrument – eine kleine Violine. Es kann angenommen werden, dass die Autorin dieser Erzählung absichtlich dieses Wortspiel gebraucht: der Titel allein lässt die Assoziation zu, dass es sich um die Blume Veilchen handeln würde. Diese Lesererwartung geht aber nicht in Erfüllung, weil in der Erzählung das Musikinstrument – eine kleine Violine gemeint ist.

Ieva Kalniņa, The Image of morally pure people in latvian literature

There are various traditions in the history of Latvian culture which have been introduced thanks to *Brāļu draudze* (the Moravian Church, a religious movement in eighteenth-century Latvia). Several Latvian historians and literary theorists have pointed out that *Brāļu draudze* played an important role in the creation of Latvian literature. These were Vidzeme writers who initiated the tradition of morally pure people in Latvian literature.

The creators of the image of pure people were Matīss and Reinis Kaudzīte (the literary character Ilze in the novel *Mērnīeku laiki*, 1879), Apsīšu Jēkabs (*Andra tēvs* -[father Andrs] in the short story *Bagāti radi*, 1886), Jānis Poruks (*Zakšņu tēvs* [father Zakšņu] in the short story *Sirdsšķēzti ļaudis*, 1896 and *Kukažiņa* in short story *Kukažiņa*, 1898). The type of image is called 'pure people' after the title of *Sirdsšķēzti ļaudis* ('pure people') by Poruks. To some extent, each of these three authors was connected to the activities of the Moravian Church.

The very first image of pure people in Latvian literature was in the novel by Kaudzītes brothers, *Mērnīeku laiki*. Ilze is a comparatively marginal character within the system of characters and events, but he has a conceptual significance in the development of the ideas of the novel. The Kaudzītes brothers emphasize Ilze's ability to discern God's mercy and all that is good in each of life's events, and this feature becomes the main trait of pure people in Latvian literature. Another property is looking for sin in one's own life instead of the lives of others. Pure people have a very special relationship with children and young people. They care about their upbringing, teach them to work, and invite them to respect people and animals. Pure people protect them against all wrongs and take care about their moral qualities before God. The character Ilze is necessary in order to show that only pure people are able to stay the same amidst the sharp changes of life, though admittedly they do not take an active part in life's activities.

The texts which describe pure people in the short stories written by Apsīšu Jēkabs and Jānis Poruks abound in diminutives which point out their sensitivity. This is an inherent peculiarity of the religious texts of the Moravian Church.

Jānis Poruks does not mention God in his story *Kukažiņa*, but the reader who knows the context of the time realizes where the high moral standards come from. At the turn of the nineteenth and twentieth centuries literature did not include pure people like Ilze, but nevertheless it is easy to identify the religious background of literary characters.

At the beginning of the twentieth century the image of pure people is vividly manifested in two more literary works from Vidzeme: the one-act play *Sestdienas vakars* by Rūdolfs Blaumanis and the fairy tale *Kaķīša dzīrnavas* by Kārlis Skalbe. Blaumanis was the first Latvian writer to create an image of a pure man who did not come from the environment of the Moravian Church, but was only following literary tradition. The idea of purity is not

explicit in the literary texts of the early twentieth century, since modernism does not support very clear values in culture. This is why Blaumanis makes use of symbolical images (God, Stepdaughter) to show that purity is a value. Kārlis Skalbe includes this idea in his fairy tale with the image of the white cat. In this fairy tale Skalbe touches upon only some aspects of moral purity – forgetting the wrong, doing good, easiness of pain, high moral standards of action, virtues, even the appearance (cleanliness and white clothes): all this is common to the morally pure people.

Some morally pure characters can be found in the literature created in the middle of the twentieth century, even in modern literature (Mirdza Bendrupe, Harijs Gulbis, Inga Ābele, etc.)

The image of moral purity is one of the most long-lasting traditions in Latvian literature. The function of the pure characters in Latvian literature has been to remind other characters, and the reader, about the ethical values. 130 years after the appearance of this tradition the image of the morally pure character has lost its connection with the religious doctrine of the Moravian Church. This image has been secularized, but between the lines it is still present in modern Latvian literature.

Darstellung der Herrnhuter in der lettischen Prosa der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

von Ojārs Lāms

1. Herrnhut und die lettische Literatur: eine allgemeine Einführung

Die Entstehung lettischer Kultur und Literatur ist ohne die Herrnhuter Tradition kaum denkbar. Die Brüdergemeine war eigentlich der historische Hintergrund, nämlich, das Milieu der allerersten lettischen Selbstreflexion – kurz gesagt, das Milieu, in dem das lettische Volk seine religiöse Weltanschauung und gleichzeitig auch das nationale Selbstbewusstsein findet. Zahlreiche Vertreter der ersten lettischen Intelligenz kamen aus dem Umkreis der Brüdergemeine und die lettische Reflexion über die Gegenwart wurde von den durch die Bewegung verbreiteten Idealen auf bestimmte Weise geprägt. Auch wenn es um etwas von den religiösen und ethischen Idealen so Abseitsliegendes wie die nationalromantische Bewegung geht – die sich eigentlich für die Folklore-Poetik und für die spezifisch-lettische heidnische Vergangenheit interessiert – ist das Herrnhutererbe immer präsent, und das spürt man teilweise auch im Werk des lettischen Autors Auseklis (1850–1879), in seiner religiösen Prosa und Dichtung, die versucht – wenn auch etwas idealistisch – die durch die Brüdergemeine gepflegte Weltanschauung mit dem Folklorismus zusammenzubringen. Besonders stark hat das Herrnhuter Erbe die ersten lettischen Versuche an literarischem Realismus beeinflusst. Im Rahmen dieser Versuche werden die Widersprüchlichkeiten und die Problematik der Gegenwart oft als Konflikt dargestellt. Es geht um einen Konflikt zwischen den Herrnhuter-Idealen einerseits und dem Pragmatismus und dem erbarmungslosen Merkantilismus jener Zeit andererseits. Auch die lettische Literatur der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die Modernität sucht, weist die Spuren dieses Herrnhutererbes ganz eindeutig auf.

2. Die Gebrüder Kaudzītes und das Herrnhutererbe

Der erste lettische Roman „Die Zeiten der Landvermesser“ scheint die bedeutendste Darstellung des Herrnhutererbes in der lettischen Literatur zu sein. Der Roman wurde im Jahr 1879 von den Gebrüdern Kaudzītes (Matīss Kaudzīte 1848–1926; Reinis Kaudzīte 1839–1920) herausgegeben. Obwohl das Thema des Artikels die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts ist, bestehen mehrere Gründe, die es verlangen, dieses Werk zu erwähnen:

- 1) die mit der Brüdergemeinde unverbundenen oder von ihr entfernten Vorstellungen sind grundsätzlich auf diesen Roman gestützt,
- 2) die Bestrebungen einer künstlerischen Rekonstruktion des Lebenslaufs der Gebrüder Kaudzītes bilden ein wesentliches Merkmal der Wahrnehmung des Herrnhutererbes in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Es ist seit Langem üblich, zu sagen, dass das von den Gebrüdern Kaudzītes geschriebene Werk von der Realismus-Ästhetik ausgehe. Das Werk gibt eine ausführliche Beschreibung vom Bauernleben in einem wichtigen sozial-ökonomischen Wendepunkt des 19. Jahrhunderts. Es wurden neue Alternativen zum veralteten Feudalsystem gesucht, und deswegen bekamen die Bauern die Möglichkeit, ihre Häuser freizukaufen. Die damit verbundene Landvermessung ist das Hauptmotiv des Romans. Das Sujet und die Gestalten im Roman zeigen die durch die Landvermessung verursachten gesellschaftlichen Veränderungen. Man kann jedoch den Roman auch als ein konzeptuelles Werk ansehen, das versucht, die lettischen Lebensveränderungen und neuen Wertvorstellungen aufzudecken. Auf konzeptueller Ebene stellt dieses Werk eine Zusammenfassung des Herrnhuter Zeitalters dar, insofern es einen Dialog mit dem Herrnhutererbe führt und seine Schlussfolgerungen daraus ableitet. Diese erfassen ein ganzes Zeitalter des Lebens der Letten. Dieses Zeitalter ist unter dem Zeichen der Brüdergemeinde verlaufen. Einer der Brüder – Matīss Kaudzīte – hat schon im 1877, 2 Jahre vor der Publikation des Romans, eine Betrachtung mit dem Titel „Die Brüdergemeinde Livlands“ veröffentlicht.¹ Der Autor stellt mit gewisser Traurigkeit fest, dass die Zeit der Herrnhuter in Livland schon vergangen ist.

Auch wenn die zentralen positiven Gestalten des Romans das Herrnhutererbe vertreten, sind die Autoren der Auffassung, dass die Bewegung für die neue Zeit nicht vital genug ist. Die Helden müssen auf jeden Fall sterben.

3. Ein Rückblick auf die Brüdergemeinde aus der Perspektive der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

3.1 Die biografische Prosa von Jānis Kalniņš

Der alte Roman von den Brüdern Kaudzītes ist auch deswegen zu erwähnen, weil einer der letzten Versuche, die Brüdergemeinde in die moderne Prosa einzubinden, ein biografischer Roman über die Autoren von „Die Zeiten der Landvermesser“ ist. Dieser Roman von Jānis Kalniņš (1922 – 2000) „Kalna Kaibēni“ (ein Toponym, der Einzelhof der Gebrüder) wurde 1991

¹ Matīss Kaudzīte, Brāļu draudze Vidzemē, Rīga 1877.

veröffentlicht. Die Kindheitsszenen der Schriftsteller wurden aus Erinnerungen von Matīss Kaudzīte und in der Stimmung des Romans „Die Zeiten der Landvermesser“ gestaltet. Dies ist konzeptuell nicht sehr originell, stellt aber einen interessanten Versuch dar, die Gefühle einer angehenden Persönlichkeit in einem dekadenten brüderischen Milieu zu rekonstruieren. Dieses Milieu wird als zersplittert und formalistisch dargestellt. Die Begegnungen im Chorhaus sind zur Routine geworden, und auch dieselben Herrnhuter, in dem Fall, der Vater und die Mutter der zukünftigen Schriftsteller, merken gar nicht, dass sie ein Doppelleben führen. Die Predigt ist zu einem formalistischen Referenzcode geworden, das Alltagsleben weicht aber häufig davon ab. Das einfältige Kind findet es schwer zu verstehen. Die Eltern fordern eine steife Beachtung der Gebote, das Kind will aber wissen, warum. Das Leben wird zu kompliziert, und der schlichte Formalismus der Eltern reicht nicht aus, es zu begreifen. Dass die Eltern den Dialog mit den Kindern vermeiden, verstärkt den Eindruck, dass alles ringsum tot und kaputt ist. Durch die Krankheit und durch den Tod der Mutter wird aber die Kraft des Glaubens zum Ausdruck gebracht. Jānis Kalniņš weist auf die Tatsache hin, dass die beiden Brüder einen wirklichen und unverfälschten Glauben ihr ganzes Leben lang suchen, die Brüdergemeinde gehört aber in dieser Suche zur vergangenen Kindheit.

3.2 Die kulturgeschichtliche Prosa von Artūrs Baumanis

Jānis Kalniņš zeigt in seinem Roman über die Gebrüder Kaudzītes die Brüdergemeinde in der Konfrontation mit dem neuen kapitalistischen Zeitalter auf dem Land in Livland. Der lettische Exil-Schriftsteller aus der Mitte der 70er Jahre Artūrs Baumanis (1905–1989) versucht in seiner Roman-Trilogie „Der Gesandte des Herrn Grafen“, „Die Verlobten“ und „Die Herrnhuter“, künstlerisch den Ursprung der Brüdergemeinde in Livland zu zeigen. Der Roman ist weit ausgreifend und panoramaartig, durch eine für das 18. Jahrhundert typische und stilisierte Ausdrucksweise geprägt und auch modernistisch aufgebaut, was die inneren Monologe und den Strom des Bewusstseins betrifft. Die Ereignisse überstürzen sich, es fehlt jedoch ein einheitliches Sujet, die Komposition ist mosaikartig und die gemeinsame Linie ist gerade die Bildung der Brüdergemeinde in den Kreisen der Bauern und Adligen. Der Roman wurde in der Literaturkritik hoch geschätzt², die meistens die Gestaltung des Altbruders Christian David und seine tschechischen Wurzeln analysiert – diese sind jedoch nicht so sehr beim Romanheld, als beim historischen David merkbar. Vor Kurzem wurde der

² Janīna Kursīte, Artūrs Baumanis un viņa darbs, in: Zvaigzne 18 (1989) etc.

Roman auch in der Presse vom Geschichtswissenschaftler Arnis Kluinis³ besprochen. Im Großen und Ganzen muss man aber sagen, dass es dem Roman nicht gelungen ist, eine Rolle im lettischen Literaturbetrieb zu spielen. Er wurde in Lettland auch nie verlegt. Das bestätigt beinahe die Maxime, dass ein Prophet in seinem eigenen Vaterland kaum Anerkennung findet – der Roman ist dennoch ein beachtlicher Versuch, einen wichtigen Teil der Kulturgeschichte Lettlands zu rekonstruieren.

So einen vielschichtigen Roman kann man natürlich im Rahmen eines kurzen Beitrags nicht detailliert betrachten. Ich werde deshalb nur einige Elemente dieses grandiosen Baus ansehen, die am engsten mit dem Phänomen der Brüdergemeinde in Livland verbunden sind – wenn man auch sagen könnte, dass jedes Element des Romanzyklus damit tatsächlich verbunden ist.

Ich möchte auf die gesellschaftliche und psychologische Motivation in Bezug auf das Entstehen der Brüdergemeinde besonders aufmerksam machen.

Es gibt viele historische Personen, die im Roman zum Vorschein kommen, auch historische Dokumente wurden benutzt, der Roman aber bleibt nur eine potenzielle Version, die dabei auch der subjektiven Wahrnehmung unterworfen ist. Objektiv gesehen, könnte man Christian David als Hauptfigur betrachten, weil er die treibende Kraft des Romans ist und im Kontakt mit der ganzen Gestaltengalerie steht – viele Figuren kommen nie miteinander zusammen. Die Gestalt von David ist dennoch ziemlich statisch, man könnte behaupten, dass er das unbewegliche Zentrum des Romans sei, der selber die Anderen in Bewegung bringt. Der livländische Adel und die Geistlichkeit werden als die beweglichsten und dynamischsten Schichten dargestellt. Das ist logisch, weil die persönliche Bereitschaft dieser Schicht unabdingbar war für die Ausbreitung der Brüdergemeinde. Auch die Bauern sind in der Vielfalt der Gestalten vertreten. Vermutlich wurde der Autor in seiner Darstellung von Livland durch Garlieb Merkel beeinflusst. Livland wird als ein Elendsviertel gezeigt, wo das Verbrechen, die Hurerei und die Gemeinheit herrschen:

Der Pfarrer betrachtet das Publikum und ist durch die Vielfalt überrascht – Wüstlinge, Huren, Walddiebe. Warum kommen nur die Schlimmsten?⁴

Eine große Anzahl von Sündern. Arme Leute. Ich hätte nie denken können, es gäbe hier so viele.⁵

³ Arnis Kluinis, *Kā latvieši iemācījās sajst sāpes un šķirisko piederību*, in: *Karogs* 5 (2009), S. 118–128.

⁴ Artūrs Baumanis, *Herhūtieši. Zīmes un brīnumi*, Grand Haven 1973, S. 40.

⁵ Ebd., S. 70.

Mehrmals wird die Situation in Livland mit dem christlichen Anfang in der Antike kontrastiert, und dadurch wird auch der Bedarf an Evangelisierung und deren Perspektiven unterstrichen. Die Beschreibung von Livland:

Livland ist ein Teufelsland. Wenn man richtig darüber nachdenkt, muss man das so sagen. So wie bei den Heiden. Wie bei den alten Römern.⁶

Was erwartet eigentlich Gott vom Bruder Krišjānis? Je länger er die Herzchen der livländischen Herren ansah, desto klarer konnte er merken, dass ein tiefer Abgrund sie vom Schöpfer trennt.⁷

Die ziemlich sachliche und realistische Intonation in diesem Roman bekommt manchmal eine symbolische Bedeutung. Besonders ausgesprochen ist sie in der Figur des Barons Kort, der als 'hinkender Teufel' benannt wird. Seine Krankheit und sein physischer Zusammenbruch sind wie ein Sinnbild seines früheren sinnlosen Lebens. Der Baron Campenhausen fasst das Leben und die religiösen Bestrebungen dieser jämmerlichen Figur kurz und bündig zusammen: „Sagen mal bitte, was könnte ich tun, was einen Sinn ergebe?“⁸

Diese Sehnsucht nach Sinn, den in der konkreten Situation die Brüdergemeine geben kann, wird auch im inneren Monolog einer der prominentesten Befürworterinnen, Frau von Hallart, sichtbar:

Ich habe einen geheiratet, danach einen anderen, beiden zu Grabe getragen, ich kann mich aber weder an die Hochzeitnacht entsinnen, noch wie es später ging. Alles ist wie eine Illusion vorbei, wie *belles lettres*.⁹

Eine wichtige Rolle im Roman nimmt der Raunaer¹⁰ Pfarrer Hinkeldejs ein. Manchmal wirkt er wie ein Hindernis für David, ab und zu bildet er aber sein Alter Ego, der prophetisch sieht, was bei David unbemerkt bleibt, nämlich, die Tatsache, dass die Brüdergemeine für viele Bauern nicht als ein Weg zur Geistlichkeit, sondern als eine Art Sozialisation, als die einzige Möglichkeit weiterzukommen, fungiert. Der Pfarrer sagt: (*vom Landwirt Plauktīņš*) „Ihr habt ihn weitergebracht, ihr habt ihn gesellschaftlich verbessert.“¹¹

⁶ Artūrs Baumanis, *Grāfa kunga sūtnis. Ceļš uz elli*, Grand Haven 1975, S. 35.

⁷ Ebd., S. 53.

⁸ Ebd., S. 59.

⁹ Baumanis, *Herhūtieši* (wie Anm. 4), S. 68.

¹⁰ Rauna – eine Gemeinde in Livland.

¹¹ Baumanis, *Herhūtieši* (wie Anm. 4), S. 143.

Er deutet es an, dass man sich nicht auf die Eitelkeit, auf den Ehrgeiz der Menschen, sondern auf den Geist stützen sollte:

(die Erregung über den Beitritt des Barbiers Otto) – Du bekommst keinen Lohn dafür.
– Ich brauche auch keinen, nur die Ehre.¹²

Der in seine Überlegungen einbezogene Gegenstand zwischen der offiziellen Kirche und der Brüdergemeinde ist auch bedeutungsvoll. Die in seinem inneren Monolog gezeichnete Raunaer Kirche wird zu einer symbolischen Darstellung der amtlichen Kirche:

Das Gotteshaus wurde immer schäbiger. Von außen sah es noch ziemlich gut, aber, mein Gott, die Tatsache, dass das Dach nicht rechtzeitig ausgebessert wurde, hat dem Gotteshaus gravierenden Schaden zugefügt. Am Ende ist die Kanzel beinahe eingestürzt. Werktags, wenn die Kirche ganz leer war, haben die Vögel, die da drinnen waren, alle Ecke versaut, besonders den heiligen Altar. Man konnte sich vor Regen und Schnee im löchrigen Gotteshaus nicht mehr retten.¹³

Der Pfarrer muss feststellen, dass seine Kirche ein Machtelement und eine Straf- und Härtestelle ist.

Alle diese Personen, so wie sie sitzen, mit allen ihren Schwächen und Mängeln, die sieht er auch in der Kirche. Naja, jeden Sonntag sieht er die auch in der Kirche. Naja, er sieht sie da, weil es seine Pflicht ist, dafür zu sorgen, dass die Leute in die Kirche kommen. Das ist das Gesetz, das man beachten muss. Der Platz in der Seitenwunde, wo, Herrn David nach, nur die Auserwählten Platz haben.¹⁴

Deswegen bemerkt auch der Kirchenälteste Plauks: „Du bist kein schlechter Mensch, mein Hinkeldejchen, aber deine Behandlungsweise ist für uns, die kleinen Menschen, ungeeignet.“¹⁵ David hat keine einfache und klare Antwort auf die von Plauks gestellte Frage: „Ich möchte gerne erfahren, ob er der Retter von uns, den kleinen Menschen, ist.“¹⁶

Der Romanenzyklus endet auf eine optimistische Weise – es gibt jetzt die Brüdergemeinde in Livland und das Leben ist aus der Dunkelheit ins Licht gebracht. Im selben Chorhaus sitzen jetzt der Leibeigene und sein

¹² Ebd., S. 146.

¹³ Ebd., S. 35.

¹⁴ Ebd., S. 136.

¹⁵ Artūrs Baumanis, *Saderinātie. Āderes laidēji*, Grand Haven 1975, S. 92.

¹⁶ Ebd.

Herr. Am Ende des Romans sitzt eine der Figuren, die adlige Frau Delabarre in einer Reihe und singt mit den Bauern zusammen – sie spürt jedoch den Bauerngeruch, den die religiöse Exaltation sogar angenehm macht, der anonyme Erzähler stellt aber fest:

Der Steg war geworfen. Ein Steg über einen Abgrund, der wie ein aufgesperrter Mund seit Jahrhunderten dieses Landgut geteilt hatte – auf einer Seite die Herrenhäuser, auf der anderen – die armseligen Bauerhütten. War es doch nicht wunderbar, dass das Lamm es geschafft hat, eine kleine Brücke über diese widerliche Spalte zu bauen? Frau Delabarre und die Leibeigenen konnten sich jetzt auf der Brücke frei bewegen, doch der alte Zustand auf dem Landgut blieb unveränderlich, der Status quo aufrechterhalten. Den Steg gab es ja. Den Abgrund aber auch.¹⁷

Als ein Post Scriptum zu diesem klugen Finale kann man nur hinzufügen, dass – wenn man dieselbe Metapher aus dem Roman gebrauchen darf – die Abgründe länger bestehen als die über die Abgründe geworfenen Stege...

Zum Schluss muss man folgern, dass die Brüdergemeine in der lettischen Prosa nicht sehr extensiv dargestellt worden ist. Nur wenige Schriftsteller haben sich mit diesem lettischen kulturhistorischen Aspekt beschäftigt, aber die wenigen Romane, die wir haben, bieten einen guten und detaillierten Einblick in die gemeinsame Vergangenheit des lettischen Volkes und der Brüdergemeine. Es ist von Bedeutung, dass die meist betrachtete Periode der Anfang der Brüdergemeine und ihr Versiegen Mitte des 19. Jahrhunderts ist – demzufolge hat die goldene Ära der Herrnhuter, die die ersten intensiven lettischen Literatur-Erfahrungen mit sich gebracht hat (die durch die Brüdergemeine inspirierte handschriftliche Literatur und die ersten Dichter), hat die Aufmerksamkeit der Prosa-Autoren nicht erregt. Das ist aber auch gewissermaßen logisch, weil für die Literatur die Stabilität nicht so interessant ist – die Literatur wird von den für den Anfang und für das Ende typischen Widersprüchen und Inkongruenzen fasziniert.

¹⁷ Baumanis, *Herrnhüteši* (wie Anm. 4), S. 280.

Ojārs Lāms, The Moravian movement in the Latvian prose in the second half of the 20th century

Although the phenomenon of the Moravian Church in Latvia had studied since as early as the mid-nineteenth century, its significance was not really appreciated until recent decades when serious studies were conducted into the historical and theological aspects of the Moravian Church, also paying attention to its reflection and heritage in culture. This article deals mainly with artistic attempts in modern Latvian prose to reconstruct the Moravian Church among Latvians.

Probably the most significant description in Latvian literature of the Moravian experience, at least with regard to its depth and scope, is the “Times of Land Surveyors”, a novel by the Kaudzītes brothers (1879). The novel, which is still very much alive in Latvian culture at least thanks to its presence in school curricula, is the main source of information about the Moravian Church for Latvians with no direct involvement with the movement. At the same time, “The Times of Land Surveyors” is directly related to the depictions of the Moravian Church in the prose of the second half of the twentieth century prose. The efforts of Jānis Kalniņš’ to describe in his novel “Kalna Kaibēni” the biographies of the Kaudzītes brothers represent one of the most outstanding examples of the reception of the Moravian heritage in the second half of the twentieth century.

While Jānis Kalniņš in his novel on the Kaudzītes brothers shows the mid-nineteenth-century Moravians in confrontation with the new age of capitalism in rural Vidzeme, a trilogy (“The Envoy of the Count”, “The Betrothed” and “The Moravians”) by Arturs Baumanis, a Latvian author living in exile in the mid-1970s, attempts to provide an artistic reconstruction of the origins of the Moravian Church in Vidzeme. This is a novel of truly epic scope, and its language is stylized along the lines of the eighteenth-century prose literature, although the narrative is quite modernistic and includes inner monologues and elements of the stream of consciousness. Although the novel features many everyday events, it lacks a central storyline, its composition is mosaic-like and the creation of the Moravian Church by both peasants and the German nobility becomes its unifying motif.

Kommentierte Bibliographie zur lettisch-sprachigen Literatur der Brüdergemeine im Unitätsarchiv

von Rüdiger Kröger

In der deutschsprachigen Literatur über die Brüdergemeine im Baltikum gibt es bisher keinen umfassenden Überblick über die von der Brüdergemeine initiierten Druckschriften. Lediglich eine unvollständige Übersicht über die lettischen Gesangbücher ist in Müllers Hymnologischem Handbuch gegeben.¹ Sonst gilt im Allgemeinen, was Webermann vor über 50 Jahren äußerte: „Die lettische Brüderliteratur kann der Verfasser leider nicht übersehen.“² Adamovics beschreibt ausführlicher die Literatur des 18. Jahrhunderts.³ Die Lektüre erfordert aber die Kenntnis der lettischen Sprache. Ich habe versucht, aus den handschriftlichen Quellen nähere Informationen über die Bearbeiter, die Entstehungszeit undatierten Drucke und die Auflagenhöhen etc. der jeweiligen Schriften in Erfahrung zu bringen oder die Art der Beteiligung von Herrnhutern zu dokumentieren. Eine erschöpfende Auswertung aller Quellen konnte allerdings nicht erfolgen. Nachgewiesen werden nur die im Unitätsarchiv vorhandenen bzw. bezeugten Schriften. Insbesondere bei den Gesangbüchern lassen sich nur ein Teil der zahlreich erschienenen Ausgaben in Herrnhut belegen.

1.

**Erster Versuch / | Anleitung | Zur Lettischen Sprache / | überreicht
| von | HENRICO ADOLPHI, | Der Hertzogthümer Curland und |
Semmgallen Superintendente, auch Ober- | Pastoren der Christlichen
Teutschen | Gemeine in der Fürstl: Residentz | MITAU.**

Gedruckt / in Mitau / durch Jhro Hoch= | Fürstl: Durchl:
Hof=Buchdrucker | George Radetzky / 1685.

264 S.; oktav

¹ Josef Theodor Müller, Hymnologisches Handbuch der Brüdergemeine, Herrnhut 1915, S. 64.

² Otto A. Webermann, Pietismus und Brüdergemeine, in: Reinhard Wittram, (Hrsg.), Baltische Kirchengeschichte. Beiträge zur Geschichte der Missionierung und der Reformation, der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und des Volkskirchentums in den baltischen Ländern, Göttingen 1956, S. 149–166, 319–322.

³ Ludvigs Adamovics, Vidzemes baznica un latviesu zemnieks 1710–1740, Riga 1933, S. 345.

Der Besitzvermerk in einem Exemplar dieser lettischen Sprachlehre zeigt, dass deutsche Mitarbeiter der Brüdergemeine, die nach 1729 im Baltikum tätig wurden, dieses grundlegende Werk benutzten.

UA, K 522 Adol (2 Exemplare, davon eines Vorprovenienz: Joh. Fried. Francke)

2.

BIBLIA, | tas irr: | Ta Swehta | *Grahmata*, | jeb | Deewa | Swehti Wahrdi, | Kas preeksch un pehz | *ta Kunga JESUS KRISTUS* | swehtas Peedsimschanas | no teem swehtem Deewa=Zilwekeem, Prawee= | schem, Ewangelisteam jeb Preezas=Mahzitajeem | un Apustuleem usrakstiti, | Tahm | *Latweeschahm Deewa Draudsibahm* | par labbu istaisita,

Kensbergâ, drikkehts pee Jahna Jndrika Artunga, 1739

Bibel, das ist das Heilige Buch oder das Heilige Gotteswort, das vor und nach der heiligen Geburt des Herrn Jesus Christus von den heiligen Gottesmenschen, von den Jüngern, von den Evangelisten oder Apostel geschrieben ist, für die lettische Gottesgemeinde zugut gemacht

992+176+348 S.; groß-oktav

Herausgeber: Jacob Benjamin Fischer

Zinzendorf hatte den Druck finanziell unterstützen wollen. Daraus wurde jedoch - anders als bei der estnischen Bibelausgabe, die er mit 500 Thlr. unterstützte - nichts. Fischer schreibt in seiner in Riga, 10. September 1739 datierten Vorrede, S. **r „Die erste Gelegenheit, welcher, nachdem Ihm, bey seinem damahligen Hierseyn, mein Anliegen entdeckt hatte, die Versicherung that, dass er die gantze Lettische Bibel vor 12 ggl. aus der Presse liefern wollte. Ob nun zwar diese Offerte wegen vieler concurrierenden Umstände hernachmahls gantz wegfiel, blieb bey mir dennoch die feste Impression von einer Möglichkeit, diese Bibel vor benannten geringen Preis gedruckt zu bekommen“. Im Unitätsarchiv findet sich eine Fördererliste für die estnische Bibel, die Zinzendorf zusammen mit Gräfin Magdalena Elisabeth von Hallart im September 1736 in Umlauf brachte, worin sich einige Personen neben zur Unterstützung einer etwaigen lettischen Bibel verpflichteten.⁴ (s.a. Anhang A)

UA, K 523 Biblia

⁴ Unitätsarchiv Herrnhut (künftig: UA), R.19.G.a.8.2.

3.

Kahdas | islassitas garrigas jaukas | Dscesmas.

[Kensbergâ, drikkehts pee Jahna Jndrika Artunga, 1739]

Einige ausgewählte heilige schöne Gesänge

2 Bogen (= 32 S.); groß-oktav

Herausgeber und Übersetzer: Magnus Friedrich Buntebarth (1717–1750)⁵

Buntebarth begann 1738 mit der Übersetzung von Liedern wie „Jesus ist das schönste Licht“ (Freylinghausen Nr. 1704, Herrnhuter Gesangbuch Nr. 739) und „Mein Heyland nimmt die Sünder an“ (Köthen 1733, in der Brüdergemeine erst 1778 in Gregors Gesangbuch). Bevor es zu deren Druck kam, kursierten die Lieder in handschriftlicher Vervielfältigung durch Buntebarths lettische Schüler. Das Bedürfnis an ihnen war angeblich so groß, dass allein ihre Existenz manche zum Lesenlernen motiviert habe.⁶ Es enthält 33 Lieder, Übersetzungen zumeist aus dem Herrnhuter Gesangbuch. Angeblich waren aber schon mehr als 60 Lieder übersetzt worden. Im Format war es dem Bibeldruck angeglichen, so dass es sich zum Anbinden eignete. Laut Christian David war es wegen mangelhafter Korrektur sehr fehlerhaft gedruckt, aber dennoch bereits im Herbst 1740 vollständig vergriffen. Zahlreiche Lieder wurden angeblich im Anhang zum lettischen Kirchengesangbuch nachgedruckt.⁷

UA, nur Kopie⁸

4.

Kahdas | islassitas garrigas jaukas | DSEESMAS | ohtrâ reisi drikketas | un no | jauna pawairotas tahm | pehz | sawu muhschigu isglahbschanu mekle= | damahm dwehselem par labbu.

Tur kriht us waigu, un dseeda atkal to dseesminu | dseesmu no pirkschanas.

Rehwele, drikkehts pe Jehkabâ Jahnâ Köhlerâ | 1742 Gaddâ

⁵ Geb. in Bahn/Ostpreußen, studiert 1736 in Jena, 1737 Hauslehrer bei v. Campenhausen in Orellen; 1738 als Leiter des Lehrerseminars in Wollmarshof von Gräfin Hallart berufen; gest. in Herrnhaag (Lebenslauf: UA, R.22.8.10 und GN.A.12, S. 255–261).

⁶ UA, R.19.G.a.3, S. 10 und 14/15.

⁷ Ebd., S. 21; R.19.G.a.a.18.a.108.

⁸ Sarma A. Eglite, *The Sacred Songs of the Followers of the Lamb. An Examination of Latvian Brüdergemeine Hymns from 1739*, Project Thesis, Boston University, School of Theology 2002, S. 197ff.

Einige ausgewählte heilige schöne Gesänge, zum 2. Mal gedruckt und als neu vermehrt für alle auf ihre ewige Rettung wartende Seelen zugut.

265+15 S.; oktav; Titelholzschnitt: Das Lamm Gottes auf dem Berg, dem die Anbetenden zu Füßen liegen mit der Inschrift „Jers, Jers, ak Jerin“ (Lamm, Lamm, o Lämmelein)

Herausgeber und Übersetzer: Magnus Friedrich Buntebarth (1717-1750)

Enth.: 235 Lieder [gezählt 1-234; 140 doppelt] und Register (lett.+dt.).

Schon bald nachdem die erste Auflage vergriffen war, unternahm Buntebarth in Reval einen Probedruck mit andern Lettern, der Zustimmung fand. Die Lieder der ersten Ausgabe wurden teilweise überarbeitet zum größten Teil übernommen (zumindest 25). Buntebarth übersetzte fleißig weiter – im Herbst 1740 waren schon hundert neue Lieder übersetzt – und er war im Januar und Februar 1742 in Reval mit der Fertigstellung des Druckes beschäftigt.⁹ Zu den Liedern sind auch die deutschen Titel angegeben, so dass die Quellen erkennbar sind. Meist handelt es sich um Übersetzungen von Buntebarth aus dem Herrnhuter Gesangbuch (mindestens 186) und seinen Anhängen. Von diesen stammen 72 Lieder von Zinzendorf. Das Freylinghausen-Gesangbuch ist die Quelle für drei weitere Lieder. Die Herkunft von fünf Liedern konnte bisher nicht geklärt werden. Bei 41 Liedern ist kein deutscher Liedanfang angegeben, weshalb in diesen Fällen an originär lettische Lieder zu denken ist. Zwei Lieder (Nr. 66 und 194) sind erstmals im XI. Anhang zum Herrnhuter Gesangbuch abgedruckt, dessen Vorwort im Oktober 1742 datiert wurde. Möglicherweise kursierten sie schon zuvor handschriftlich.

UA, NB IV.R.1.112.a

5.

Lozinu gramatu

Webermann¹⁰ erwähnt unter Berufung auf Adamovics ein Losungsbüchlein für das Jahr 1743. Ob es sich dabei tatsächlich um eine lettische Druckausgabe handelt, ist fraglich. Sie wird jedenfalls sonst nicht besonders erwähnt.

Kein Nachweis

⁹ Ebd. S. 29 und 36 und UA, R.19.G.a.a.18.a.128.

¹⁰ Webermann, Pietismus (wie Anm. 2).

6.

lettische Versel

In einem Verzeichnis der zwischen März 1744 und Mai 1746 in von Johann Heinrich Müller in Marienborn gedruckten Schriften¹¹ führt der Drucker einen Kleindruck (1 Blatt in octav) von lettischen Versen auf, der im Frühjahr 1745 in nur 100 Exemplaren hergestellt wurde. Es ist kaum anzunehmen, dass viele Exemplare nach Lettland gelangten.

Bisher kein Exemplar bekannt

7.

COMMON | Prayer.

[Marienborn: Johann Heinrich Müller, 1746]

80 S. (S. 1-80)

Übersetzer und Herausgeber: Magnus Friedrich Buntebarth (1717-1750)

Enth.: Gebet des Herrn, Liturgien, Anhang von 50 Liedern

Das kombinierte Liturgien- und Gesangbuch wurde in der Druckerei der Brüdergemeine in Marienborn zu Beginn des Jahres 1746 gedruckt. Die Auflage bestand in 650 Exemplaren.¹² Ein intimer Kreis von vertrauenswürdigen Personen, die Stundenbeter, erhielten die ersten Exemplare.¹³

[II. Anhang]

[Marienborn 1747?]

24 S. (S. 81-104)

Enth.: Lieder 51-93

Auch in Abwesenheit Buntebarths ging es mit den Übersetzungen weiter. So traf beispielsweise am 31. Juli 1746 in Wolmar das Lied von den Kreuzluftvögelein ein, welches prompt am 9. August übersetzt wurde. Eine Woche später saßen die Brüder über der Übersetzung von Versen aus der gerade aus dem Druck gekommenen „ersten Zugabe“ zum Herrnhuter Gesangbuch.¹⁴

¹¹ Donald J. Lineback, *Annotated Edition of the Diary of Johann Heinrich Müller (1702–1782), Pietist and Printer of the American Revolution*, Chapel Hill 1975 (zugl. University of North Carolina, Diss. Phil.), S. 48–52.

¹² Ebd.

¹³ UA, R.19.G.a.3, S. 75.

¹⁴ UA, R.19.G.a.a.2.a.

UA, NB IV.R.2.60.a; NB IV.R.2.60.aa (2 Exemplare, wovon eines in Rotdruck auf der Titelseite den Namen eines Druckereimitarbeiters trägt: C HANSEN)

8.

Kahdas | Js=laffitas garrigas | jaukas | *Dseesminas* | Wissahm | Pehz sawu muhschiu Glehbschanu | kahrigahm | *Dwehselehm* | par labbu.

Drikkets [Barby] tai gadda 1757.

Tahs | Lihturgies.

Einige ausgewählte, heilige, schöne Gesänge für alle auf ihre ewige Rettung wartende Seelen zugute. [Einband: „Lettisches Sarons-Büchlein“]

222+50+3 S.

Übersetzer und Herausgeber: Peter Hesse (1718–1785)¹⁵

Enth.: ungezählte Lieder mit Beigabe von Liturgien und Gesamtregister (lett.)

Hesse stellte das Manuskript 1755 fertig und reiste damit zu Zinzendorf, um das Vorhaben wie auch andere Themen seiner Arbeit zu besprechen. Das „Sarons-Büchlein“, „welches manche so lieb kriegten, daß sie es auch des Nachts auf ihrer Lagerstätte nicht entbehren wollten“ wurde 1756(!) fertig und war insbesondere denen eine Freude, die Sonntags nicht die Versammlungen besuchen konnten.¹⁶

UA, NB IV.R.1.114 und an NB IV.R.2.60.aa (3 Exemplare, eines aus dem Besitz von Anna Nitschmann)

9.

Weens | Krahjums | no | Jaukahm | *Litanijahm* | Swehtku un Ammata | *Dseesminahm* | tapatt | Wezzahm | ka ar | Jaunahm.

Drikkehts [Barby] schai Gadda | 1759.

¹⁵ Geb. in Würzburg(?)/Hessen, studiert Theologie in Gießen, 1743 in Marienborn Aufnahme in die Brüdergemeine; ab 1747 in Livland, beginnt 1755 mit der Übersetzung des Saronsbüchleins und danach des Liturgienbuchs ins Lettische, 1756 deswegen bei Zinzendorf; gest. in Orellen (UA, Lebenslauf: UA, R.22.58.10).

¹⁶ Hesse in seinem Lebenslauf (wie Anm. 15).

Eine Sammlung von schönen Litaneyen, Fest- und Werktagliedern, alte und neue. Gedruckt in diesem Jahr 1759

246+7 S.

Übersetzer und Herausgeber: Peter Hesse (1718–1785) unter Mitarbeit von Friedrich Justin von Bruiningk (1707–1774)¹⁷

Enth.: 103 Kapitel, Register (lett.)

Die Überarbeitung der Brüdergemein-Liturgien durch Zinzendorf erforderte auch eine Neuübersetzung in die jeweiligen Sprachen der Arbeitsgebiete. Hesse machte sich im Anschluss an die Übersetzung des „Sarons-Büchleins“ an die Übersetzung der Liturgien, die er wiederum mit Zinzendorf besprach. Er hebt rückblickend hervor, Zinzendorf habe die Korrektur selbst besorgt. Der Druck erfolgte 1759 in Barby.¹⁸

UA, NB IV.R.2.60.b (2 Ex., davon eines mit handschriftlicher Ergänzung der deutschen Überschriften, das andere aus dem Besitz von Joh. Peter Hesse)

10.

Garrigas | Dseemas, | Deewam | par | Gohdu | un Slawu.

Rigâ, | Drikketas tai Gaddâ 1790, | No ta Pilsata=Drittetaja Julius Konrad Daniel Müller.

Heilige Gesänge Gott zur Ehre

507+14 S.

Übersetzer und Herausgeber: Georg Heinrich Loskiel (1740–1814)¹⁹

Enth.: Vorwort (lett.) sign.: St. Petersburg, 18. Februar 1790, J.J. Loskiel; 400 Lieder und Register (lett.)

¹⁷ Geb. in Narva, Studium der Theologie (MA und Dr. phil.) in Jena und Halle, 1735 Oberprediger in Wolmar, 1736 Oberkonsistorial-Assessor (legt 1747 Ämter nieder); 1743 Vorsteher der Brüdergemeinen in Lettland, nach 1752 in Neuhof, dann 1758 Brinkenhof, gest. in Wesselshof. (Dienerblatt. Sein Lebenslauf, UA, R.22.27.10, enthält keine Angaben zu literarischen Tätigkeiten.)

¹⁸ Hesse in seinem Lebenslauf (wie Anm. 15).

¹⁹ Geb. in Angermünde; 1759 in die Brüdergemeine aufgenommen, Studium der Theologie und Medizin am Theol. Seminar in Barby, seit 1765 im Gemeindienst, seit 1782 in Petersburg für Livland, 1790–1802 in Deutschland, seit 1802 in Bethlehem, bearbeitet die Ausgabe eine niederländischen Brüdergemein-Gesangbuches (1773) und die Indianer-Missionsgeschichte (1788); 1802 Ordination zum Bischof; gest. in Bethlehem/PA. (Dienerblatt. In seinem Lebenslauf, UA, GN.A.391, S. 477–495, werden keine weiteren Angaben zu baltischen literarischen Arbeiten erwähnt.)

Bereits im November 1789 hatte der „liebe alte GeneralSuperintendent Lenz“ in Riga den Druck des lettischen Gesang-Buchs dem auf Besuch bei ihm weilenden Loskiel genehmigt, nachdem dieser ihm einige Proben vorgelegt hatte. Es dauerte noch ein Viertel Jahr intensiver Arbeit, bis Loskiel mitteilen konnte: „Gestern schloß ich diese Arbeit voll Lob und Dank gegen unsern lieben Herrn, dessen Liebe, Gnade und Treue Hülfe mir dabey alle Morgen neu war. Er segne aus Gnaden den Gebrauch dieses Büchleins, welches von etlichen tausend Lettischen Geschwistern mit großer Sehnsucht erwartet wird. Es enthält 400 Lieder und wird im Druck 30 bis 32 Bogen ausmachen.“ Die vorgesehene Abreise Loskiels nach Deutschland verzögerte sich unter anderem durch die Tatsache, dass seine „Gegenwart bis zum letzten Buchstaben nothwendig ist, und zwar um des sonderbaren Umstandes willen, dass alle, die in Riga daran arbeiten, die Lettische Sprache nicht verstehen, Drucker und Setzer so wenig als Corrector und Revisor.“ Im November 1790 bekam die Kirchenleitung ein Exemplar für das Unitätsarchiv.²⁰

Die Lieder wurden zumeist aus dem Deutschen übersetzt. Das Gesangbuch enthält nach J. T. Müller aber auch einige eigene Dichtungen Loskiels. Adamovics soll geäußert haben, Loskiel hätte lieber gedichtet als übersetzt.

UA, NB IV.R.1.115.a

11.

**Liturgias | jeb: | Slawas-Dseemas | un | Luhgschanas,
Peesaukschanas | un Aisluhschanas.**

Barby drikketas | 1797.

**Simts | Garrigas Dseesminas, | kur | atrohdahs daschas
Mahzischanas un Ap= | leezinaschanas, Luhgschanas un
Sarun= | naschanas tahs Dwehseles ar sewi pa= | schu, Teikschanas,
un Pamohdinascha=nas us to muhschigu Dsihwoschanu.**

1797.

Liturgien oder Lobgesänge und Gebete, Bitten und Fürbitten.

172+65+2+1+4 S.

Übersetzer und Herausgeber: Georg Heinrich Loskiel (1740–1814)

²⁰ Briefliche Nachrichten Loskiels aus Livland, UA, GN.C.281, S. 397–399, 414–415, 436–437; UAC-Protokoll 1790 IV, S. 364 (zum 22. November).

Enth.: Vorwort (lett.) sign.: J. J. Loskiel. Niesky 13. November 1797;
Liturgien, 100 Lieder, ein Lied mit Melodie, Druckfehler und Register
(lett.)

Loskiel hielt sich, als er das Vorwort zum Gesangbuch verfasste, in
Niesky auf und wartete auf eine Umberufung. Weder in den Protokollen
der Kirchenleitung (UAC) noch in den Übersichten der Gemeinschaften
bzw. in Barby gedruckten Bücher findet sich kein Hinweis auf diese
Edition, die mehrere Auflagen erlebte (s.u.)

UA, NB IV.R.2.61.a (3 Exemplare)

12.

**Simts | Garrigas Dseesminas, | kur | atrohdahs daschas mahzis-
chanas un aplee= | zinaschanas, luhgschanas un sarunnascha= | nas
tahs dwehseles ar sewi paschu, teikscha= | nas, un pamohdinaschnas
us to | muhschigu dsihwoschanu.**

1830.

65+2+4 S.

Neuaufgabe (vgl. 1797)

Enth.: 100 Lieder, Lied mit Melodie, Register (lett.); Anhang zum
Liturgienbuch

UA, an NB IV.R.2.61.b [= Liturgien, 1840] (2 Exemplare)

13.

Runnaschana

[1835, 1839/40]

7 bis 16 S.

Hrsg. von Johannes Ewald (1766–1844)²¹ und Heinrich Gustav Furkel
(1799–1859)²²

²¹ Geb. in Hvidding (Schleswig), 1780 Aufnahme in die Brüdergemeine, 1785–1788 Besuch
des Theologischen Seminars, dann in verschiedenen Diensten der Brüdergemeine, 1808–
1838 Leitung des Diasporawerkes in Lettland, gest. im Ruhestand in Niesky. (Dienerblatt)

²² Geb. in Gnadenberg, 1817–1820 Besuch des Theologischen Seminars, dann im
Gemeindienst, 1835 nach Lettland berufen, 1838–1858 Leiter des Diasporawerkes in
Lettland, gest. auf der Reise in St. Petersburg; „Dabei war er unermüdlich thätig unsre lieben
lettischen Geschwister durch Übersetzen unserer besten Gemeinschaften,
herzenssprechenden Lebensläufen und Nachrichten aus dem Reiche Gottes zu dienen.“

Genehmigungsvermerke: Riga, 11. März 1835 (6 Stücke); 22. November 1835 (18 Stücke); 13. Oktober 1839 (2 Stücke); 22. November 1839 (4 Stücke); 17. Januar 1840 (2 Stücke)

enth.: [32] geistliche lettische Reden in Einzeldrucken (eine 33. scheint zu fehlen)

Siehe Einzelaufstellung im Anhang B.

UA, NB VII.R.3.327.b (Provenienz: Diakonatsarchiv)

14.

**Liturgias | jeb: | Slawas-Dseemas | un | Luhgschanas,
Peesaukschanas | un Aisluhgschanas.**

Jelgawâ, 1840. | Pee Jahna Wr. Steffenhagen un Dehla.

Liturgien oder Lobgesänge und Gebete, Bitten und Fürbitten; Neuauf-
lage (vgl. 1797)

172 S.

UA, NB IV.R.2.61.b (2 Exemplare)

15.

Garrigas | Dseemas, | Deewam | par | Gohdu un Slawu.

Jelgawâ, 1843 | Pee JahnaWridrikka Steffenhagen un dehla. | Dabbujamas
Riga pee Deubner | pee Dohmes=basuizas.

Heilige Gesänge Gott zur Ehre; Neuauflage (vgl. 1790)

10+2+248 S.

Enth.: Register (lett.), Inhaltsverzeichnis, 400 Lieder

UA, NB IV.R.1.115.b

16.

Garrigas | Dseemas, | Deewam | par | Gohdu un Slawu.

Jelgawâ, 1853 | Pee JahnaWridrikka Steffenhagen un dehla. | Dabbujamas
Riga pee Deubner | pee Dohmes=basuizas.

Heilige Gesänge Gott zur Ehre; Neuauflage (vgl. 1790)

507+10 S.

Enth.: 400 Lieder, Register (lett.)

UA, NB IV.R.1.115.c

17.

Kahdas | islassitas jaukas | garrigas dseesmas | tai | Brahlu draudsibai | par labbu. || Zettortâ reisê drikketas.

Tur kriht us waigu, un dseeda atkal to dseesminu | dseesmu no pirkschanas.

Rihgâ, 1854 | Rakstôs eespeestas pee bildu= un grahmatu drikketaja Hartung.

Einige ausgewählte schöne, heilige Gesänge, für die Brüdergemeine gültig; 4. Ausgabe (bzw. 3. Auflage der 2. Ausgabe)

237+6 S.

Enth.: 235 Lieder, Register (lett.+dt.)

UA, NB IV.R.1.112.b (2 Exemplare)

18.

Liturgias | jeb: | Slawas-Dseesmas | un | Luhgschanas, Pee-saukschanas | un Aisluhgschanas.

Rihgâ, | drikketa pee bilschu= un grahmatu drikketaja Ernst Plates. | 1866.

Simts | Garrigas Dseesminas, | kur | atrohdahs daschas mahzischanas un apleezina= | schanas, luhgschanas un sarunnaschanas tahs | dwehseles ar sewi paschu, teikschanas, un pa= | mohdinaschnas us to muh= | schigu dsihwoschanu.

Liturgien oder Lobgesänge und Gebete, Bitten und Fürbitten; Neuauflage (vgl. 1797), sowie Anhang mit Register (lett.) (vgl. 1830)

172+65+3 S.

UA, NB IV.R.2.61.c

19.

Garrigas | Dseesmas, | Deewam | par gohdu un slawu.

Rihgâ, 1867 | Dabbujamas pee grahmatu pahrdeweja Deubner. | Drikketa Millera grahmatu drikkês.

Heilige Gesänge Gott zur Ehre; 4. Auflage (vgl. 1790)

520 S.

Enth.: 400 Lieder inkl. Register (lett.)

UA, NB IV.R.1.115.d

20.

Einige geistliche Lieder | in lettischer Sprache. Herrnhut, 1915.

Garigas dseemas. | Herrnhutê 1915.

Gv. Winter, Herrnhut.

40 S.

Herausgeber: Peter Buck (1874–1935)²³

50 Lieder geistlichen Inhalts, meist Gesangbuchverse, auch Arien. Dieses Gesangbuch erschien als Parallelausgabe in estnischer und lettischer Sprache. Bei der Zusammenstellung des lettischen Büchleins erhielt Peter Buck Hilfe von Wilhelm Grimm²⁴ in München, vormals Pastor in den „Ostseeprovinzen“. 1915 wurden 2350 Exemplare an Kriegsgefangene verteilt. Es wurde durch Spenden und eine Zuwendung der Brüder-Unität finanziert.²⁵

UA, DUD 4315; NB VI.207

21.

Lettisches Flugblatt für Kriegsgefangene Nr. 1 bis 8

²³ Geb. in Staraja Derewna bei St. Petersburg/Russland, Knabenanstalt Niesky, Pädagogium Niesky, Theol. Seminar Gnadenfeld, seit 1897 im Gemeindedienst, 1907–1914 als Diasporaarbeiter in Estland, kann wegen des Krieges nach Erholungsurlaub in Deutschland nicht nach Estland zurückkehren, stattdessen Tätigkeit als Registrator bei DUD und verschiedene Tätigkeiten im Unitätsarchiv, 1916/1917 als Seelsorger in Kriegsgefangenenlagern, 1917/1918 wohl in gleicher Funktion aber im Auftrag des Kriegministeriums, 1919–1934 Direktor Knabenanstalt Kleinwelka, gest. in Kleinwelka. (UA, Dienerblatt)

²⁴ Geb. in Riga, Studium der Theologie in Dorpat (1863–1867), anschließend als Lehrer und Pfarrer Sunzel (Livland), Luban (1869–1870), Lemburg (1870–77) und Uexküll/Kirchholm (1877–1892); 1892 verbannt, zog er nach Deutschland, wo er als Pfarrer in Rottelsdorf (1892–1908) tätig war. Er starb in München; vgl. Marton Ottow/Wilhelm Lenz (Hrsg.), Die evangelischen Prediger Livlands bis 1918. Begonnen von Paul Baerent. Im Auftr. d. Balt. Hist. Komm. unter Mitarb. von Erik Amburger und Helmut Speer hrsg., Köln u. Wien 1977, S. 244.

²⁵ UA, DUD 22, S. 128/129; DUD 4315, 32 und 39

Druck von Gustav Winter, Herrnhut. 1915-1917

3-9 S., z.T. illustriert

Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Brüder-Unität von Peter Buck (1874–1935); Verfasser: Paul Schippang (1845–1919)²⁶

Siehe Einzelaufstellung im Anhang C.

Wilhelm Bettermann, späterer Unitätsarchivar, regte im Oktober 1914 an, ob „nicht unsere russisch, estnisch u.s.w. verstehenden Arbeiter etwas ähnliches“ gemeint ist eine Zeitschrift für Kriegsgefangene, „für den Osten leisten“ könnten. Dies wurde von der Kirchenleitung aufgegriffen und Peter Buck mit der Ausführung beauftragt. Zwei estnische Ausgaben erschienen im November und Dezember, jeweils mit Losungstexten. Erst im Januar 1915 war mit dem aus Lettland ausgewiesenen Paul Schippang ein Bearbeiter für die lettische Ausgabe gefunden. Von der ursprünglichen Idee, alle sechs Wochen eine Ausgabe erscheinen zu lassen, war man dann aber offensichtlich bald abgekommen. 1915 erschienen drei und 1916 vier Ausgaben. 1917 folgte nur noch eine Weihnachtsausgabe. Sie wurden evangelischen Pastoren angeboten, in deren Nähe sich Kriegsgefangenenlager mit Russen befanden. Der Hilfs-Ausschuss für Gefangenen-Seelsorge in Berlin-Steglitz unterstützte die Arbeit finanziell. Allein 1915 wurden etwa 4775 Exemplare versandt. Der Inhalt setzte sich aus Bibeltexten, einer Betrachtung und Liedern bzw. Versen zusammen; die Weihnachtsausgaben waren darüber hinaus illustriert.²⁷

22.

Dsesmu Grahmata | Ewangeliskai Brahlu-draudsei.

1923. Isdeweja Latw. Ew. Brahlu=dr. Saweeniba.

Eespeests Waltera un Rapas akz. sabeedribas speestuwê, Rigâ.

Gesangbuch der Evangelischen Brüdergemeine. Ausgegeben von dem Bund der lettischen Brüdergemeinen.

495+10 S.

Enth.: 805 Lieder, Register (lett.)

²⁶ Geb. in Kleinwelka, Knabenanstalt Niesky, Pädagogium Niesky, Theol. Seminar Gnadenfeld, seit 1866 im Gemeindienst, seit 1875–1914 zunächst als Diasporaarbeiter in Lettland, dann ab 1903 Vorsteher des Livländischen Werks bis Dezember 1914, bedient 1915–1917 die Sozietät Königsberg, gest. in Niesky. (UA, Dienerblatt)

²⁷ Protokolle, UA, DUD 22, S. 28/29 und DUD 70, S. 6 und 35; DUD 4315, insbesondere 10, 20, 25, 28 und 39.

UA, NB IV.R.1.115.e+f (3 Exemplare)

23.

GAISMA | TUMISĪBĀ | BĪBELES PANTI KATRAI DIENAI | 1948

Latvijas ev. Lut. Baznīcas Virsvaldes izdevums.

Printer: „Schwäbisches Volksblatt“, Günzburg/Donau, Landmannplatz 7.

Losungsausgabe der Ev.-luth. Kirche Lettlands

Älteste im Archiv befindliche Ausgabe; nächstfolgende Ausgabe im Bestand stammt erst von 1977.

UA, NB III.R.1.95.d

24.

Sadraudzības dziesmu grāmata | Bralu Draudzes Misija | AMNIS

Rīga 2003 © The Moravian Mission of Latvija

28 ungez. S.; A 5

Übers.: Gemeinde-Liederbuch

Bearbeiter: Dziesmu gramatu sastādījusi Vilnis Danilevics, Signe Aurina, Edgars Saks.

Enth.: 64 Choräle

Nach der durch äußere Umstände bedingten Aufgabe der Tätigkeit der Brüdergemeine in Lettland wurden die sich seit 1997 neuerlich entwickelnden Aktivitäten 2006 in die Brüdergemeine aufgenommen.

UA, S 3212/17

Anhang

A) Zu 2.

Subskription der Estnischen (und Lettischen) Bibel, 20. September 1736. (Abschrift)²⁸

²⁸ UA, R.19.G.a.8.2.

Demnach die Version der heiligen Schrift nunmehr so weit zu Stande ist, dass man denen Esthen nun auch das gantze Wort Gottes in ihre Hände liefern kann, als hat man gewissen redlichen Freunden hievon die weitere Beförderung und Besorgung des Drucks anvertrauet und der Graf Zinzendorff erbietet sich insbesondere dran zu seyn, dass bald möglichst nach vollendeter subscription und praenumeration (welche hier im Lande an das hochlöbliche Esthnische Consistorium auf dem Dom, in Liefland aber ratione der dahin gehörigen Esthnischen Kirchspiele an des Herrn General Superintendenten HochEhrwürden geschehen mogte) das Exemplar mit gutem deutlichen Cicero-Druck à 12 Gute Groschen Current an die praenumeranten könne geliefert werden, hat auch zu facilitirung des Wercks sich denenselben selbst associiren wollen und ist resolviret worden, hierauf die Hoch und Wohlgeboren auch Hoch und WohlErwürdigen Herrn praenumeranten (der Ordnung der Zeit ihrer subscription nach) sich gütigst anzuzeichnen, dienst und freundlichst einzuladen. So geschehen auf dem Rückwege von Reval auf Riga am 20ten September 1736.

Namen der Herren und Frauen praenumeranten nach der Zeit ihrer Subscriptionem.

Am 20ten September 1736 N. L. Graf Zinzendorff 200 Reichsthaler

Am 21ten September 1736 Magdalene Elisabeth Bülow Wittib von Hallart 200 Reichsthaler alb. manu propria

Eodem Sutor Praepositus von Cambi 20 Rubel

Den 23ten September Jacob Benjamin Fischer General Superintendent in Liefland offeriret zu diesem Druck 25 Reichsthaler alb. zu praenumeriren und daneben aus dem Dörptischen und Pernaischen Creyse einen zuschub zu besorgen. Wenn aber die Lettische Bibel zum Druck kommen könnte, offeriret er dazu zum voraus, dass er so dann 100. Reichsthaler praenumeriren wolle

Den 24ten September 1736 Von Löwenstern 500 Reichsthaler alb. sage fünffhundert Reichsthaler alb.

Den 24ten September 1736 C. G. von Matthesien 10 Reichsthaler alb. daferne es mit der Lettischen Bibel zu Stande kömmt, offerirte dazu gleiche Summam.

Den 26ten September 1736 Johann Loder praenumerirte zur Esthnischen 12½ Thaler alb. und zur Lettischen Bibel auch 12½ Thaler alb.

Zur Esthnischen Bibel praenumerirt C. A. Richter 12 Thaler alb.

Den 26ten September 1736 Johanna P. Bernhardi gebohrne Palmstrauch praenumeriret 20 Reichsthaler alb. und zur lettischen Bibel 200 Reichsthaler

B) Einzelaufstellung zu 13.**Runna us jauna gaddu.**

[Rede über Ebr. 13,8]

7 S.

Rihgâ, 21mâ Now. Mehn. deenâ 1835tâ gaddâ

Riga Schloß, den 11ten März 1835 (No. 694)

UA, NB VII.R.3.327.b.05

Seemas swehtku runnaschana.

[Rede über Luhk 11,27]

7 S.

Rihgâ, 21mâ Now. Mehn. deenâ 1835tâ gaddâ

Riga Schloß, den 11ten März 1835 (No. 695)

UA, NB VII.R.3.327.b.04

Runnaschana us zeeschanas laiku.

[Rede über ?]

15 S.

Rihgâ, 21mâ Now. mehn. deenâ 1835tâ gaddâ

Riga Schloß, den 11ten März 1835 (No. 696)

UA, NB VII.R.3.327.b.09

Runnaschana us leeldeenas. | swehtkeem.

[Rede über Reem 4,25]

15 S.

Rihgâ, 21mâ Now. mehn. deenâ 1835tâ gaddâ

Riga Schloß, den 11ten März 1835 (No. 697)

UA, NB VII.R.3.327.b.12

Runnaschana us usbraukschanas | swehtkeem.

[Rede über ?]

7 S.

Rihgâ, 21mâ Now. mehn. deenâ 1835tâ gaddâ

Riga Schloß, den 11ten März 1835 (No. 698)

UA, NB VII.R.3.327.b.14

Runnaschana us wassaras | swehtkeem.

[Rede über 1 Jahn 4,13]

14 S.

Rihgâ, 21mâ Now. mehn. deenâ 1835tâ gaddâ

Riga Schloß, den 11ten März 1835 (No. 699)

UA, NB VII.R.3.327.b.16

Runnaschana us Atw. Sw.

[Rede über Mal 3,1]

7 S.

Rihgâ, 29tâ Wewr. Mehn deenâ 1836tâ gaddâ

Riga Schloß, den 30sten Novbr. 1835 (No. 2214)

UA, NB VII.R.3.327.b.01

Runnaschana us 6to Januar.

[Rede über Reem. 16,26]

7 S.

Rihgâ, 29tâ Wewr. Mehn. deenâ 1836tâ gaddâ

Riga Schloß, den 30ten Novbr. 1835 (No. 2214)

UA, NB VII.R.3.327.b.07

Leel=Sesdeenas Runnaschana.

[Rede über ?]

7 S.

Rihgâ, 29tâ Wewr. mehn. deenâ 1836tâ gaddâ

Riga Schloß, den 30sten Novbr. 1835 (No. 2214)

UA, NB VII.R.3.327.b.11

Runnaschana pahr Jahn. Parahd. Gramh. 2,4.

[Rede über Parahd. Gr. Jahn 2,4]

15 S.

Rihgâ, 29tâ Wewr. mehn. deenâ 1836tâ gaddâ

Riga Schloß, den 30sten Novbr. 1835 (No. 2214)

UA, NB VII.R.3.327.b.18

Runnaschana pahr Ebreër. 4,16.

[Rede über Ebr 4,16]

15 S.

Rihgâ, 29tâ Wewr. mehn. deenâ 1836tâ gaddâ

Riga Schloß, den 30sten Novbr. 1835 (No. 2214)

UA, NB VII.R.3.327.b.19

Runnaschana pahr Jahn 20,19.

[Rede über Jahn 20,19]

7 S.

Rihgâ, 29tâ Wewr. mehn. deenâ 1836tâ gaddâ

Riga Schloß, den 30sten Novbr. 1835 (No. 2214)

UA, NB VII.R.3.327.b.20

Runnaschana pahr Jerem. raud. | gr. 3,26.

[Rede über Jerem. Raud. gr. 3,26]

15 S.

Rihgâ, 29tâ Wewr. mehn. deenâ 1836tâ gaddâ

Riga Schloß, den 30sten Novbr. 1835 (No. 2214)

UA, NB VII.R.3.327.b.21

Runnaschana pahr Jahn 15,11.

[Rede über Jahn 15,11]

15 S.

Rihgâ, 29tâ Wewr. mehn. deenâ 1836tâ gaddâ

Riga Schloß, den 30sten Novbr. 1835 (No. 2214)

UA, NB VII.R.3.327.b.22

Runnaschana pahr Ebreër. 9,12.

[Rede über Ebr 9,12]

15 S.

Rihgâ, 29tâ Wewr. mehn. deenâ 1836tâ gaddâ

Riga Schloß, den 30sten Novbr. 1835 (No. 2214)

UA, NB VII.R.3.327.b.23

Runnaschana pahr Jahn. Parahd. Gr. | 21,4.

[Rede über Parahd. Gr. 21,4]

15 S.

Rihgâ, 29tâ Wewr. mehn. deenâ 1836tâ gaddâ

Riga Schloß, den 30sten Novbr. 1835 (No. 2214)

UA, NB VII.R.3.327.b.24

Runnaschana pahr Galater 4,9.

[Rede über Gal 4,9]

16 S.

Rihgâ, 29tâ Wewr. mehn. deenâ 1836tâ gaddâ

Riga Schloß, den 30sten Novbr. 1835 (No. 2214)

UA, NB VII.R.3.327.b.25

Runnaschana pahr Luhk 13,7.

[Rede über Luhk 13,7]

15 S.

Rihgâ, 29tâ Wewr. mehn. deenâ 1836tâ gaddâ

Riga Schloß, den 30sten Novbr. 1835 (No. 2214)

UA, NB VII.R.3.327.b.26

Runnaschana pahr Matt. 9,2.

[Rede über Matt 9,2]

15 S.

Rihgâ, 29tâ Wewr. mehn. deenâ 1836tâ gaddâ

Riga Schloß, den 30sten Novbr. 1835 (No. 2214)

UA, NB VII.R.3.327.b.27

Runnaschana pahr Ezeziel 20,18.

[Rede über EZ 20,12?]

7 S.

Rihgâ, 29tâ Wewr. mehn. deenâ 1836tâ gaddâ

Riga Schloß, den 30sten Novbr. 1835 (No. 2214)

UA, NB VII.R.3.327.b.28

Runnaschana no ta leela. | Wakkarina.

[Rede über Luhk 14,21]

7 S.

Rihgâ, 29tâ Wewr. mehn. deenâ 1836tâ gaddâ

Riga Schloß, den 30sten Novbr. 1835 (No. 2214)

UA, NB VII.R.3.327.b.29

Runnaschana pahr Esaija 62,1.

[Rede über Esaija 62,1]

15 S.

Rihgâ, 29tâ Wewr. mehn. deenâ 1836tâ gaddâ

Riga Schloß, den 30sten Novbr. 1835 (No. 2214)

UA, NB VII.R.3.327.b.30

Runnaschana pahr Jahn 19,30.

[Rede über Jahn 19,30]

8 S.

Rihgâ, 29tâ Wewr. mehn. deenâ 1836tâ gaddâ

Riga Schloß, den 30sten Novbr. 1835 (No. 2214)

UA, NB VII.R.3.327.b.31

Runnaschana pahr Matt. 18, | 32.33.

[Rede über Matt 18,32.33]

8 S.

Rihgâ, 29tâ Wewr. mehn. deenâ 1836tâ gaddâ

Riga Schloß, den 30sten Novbr. 1835 (No. 2214)

UA, NB VII.R.3.327.b.32

Runnaschana us pirmu Atwenti. | No. 2.

[Rede über Es 57,14; 1 Jahn 1,2]

16 S.

Rihgâ, 23schâ Oktober mehneschâ deenâ 1839tâ gaddâ

Riga Schloß, den 13ten October 1839 (No. 1815)

UA, NB VII.R.3.327.b.02

Runnaschana us Seemas=Swehtkeem. | No. 2.

[Rede über 1 Kehn 8,66]

8 S.

Rihgâ, 23schâ Oktober mehneschâ deenâ 1839tâ gaddâ

Riga Schloß, den 13ten October 1839 (No. 1816)

UA, NB VII.R.3.327.b.03

Runnaschana Jaunâ Gaddâ. | No. 2.

[Rede über ?]

7 S.

Rihgâ, 27tâ Nowember mehnescha deenâ 1839tâ gaddâ

Riga Schloß, den 22ten November 1839 (No. 2096)

UA, NB VII.R.3.327.b.06

Runnaschana 6tâ Janwar. | No. 2.

[Rede über ?]

7 S.

Rihgâ, 27tâ Nowember mehnescha deenâ 1839tâ gaddâ

Riga Schloß, den 22ten November 1839 (No. 2097)

UA, NB VII.R.3.327.b.08

Runnaschana Zeeschanas laikâ. | No. 2.

[Rede über ?]

7 S.

Rihgâ, 27tâ Nowember mehnescha deenâ 1839tâ gaddâ

Riga Schloß, den 22ten November 1839 (No. 2098)

UA, NB VII.R.3.327.b.10

Runnaschana Leel=Swehtkôs. | No. 2.

[Rede über Kol 2,12; Ebr 2,9]

7 S.

Rihgâ, 27tâ Nowember mehnescha deenâ 1839tâ gaddâ

Riga Schloß, den 22sten November 1839 (No. 2099)

UA, NB VII.R.3.327.b.13

Runnaschana Usbraukschanas=|Swehtkôs. | No. 2.

[Rede über Luhk 24,51.52]

7 S.

Rihgâ, 20tâ Janwar mehnescha deenâ 1840tâ gaddâ

Riga Schloß, den 17ten Januar 1840 (No. 143)

UA, NB VII.R.3.327.b.15

Runnaschana Wassaras=Swehtkôs. | No. 2.

[Rede über Jahn 1,12]

7 S.

Rihgâ, 20tâ Janwar mehnescha deenâ 1840tâ gaddâ

Riga Schloß, den 17ten Januar 1840 (No. 144)

UA, NB VII.R.3.327.b.17

C) Einzelaufstellung zu 21.

[Flugblatt für Kriegsgefangene Nr. 1]

Druck von Gustav Winter in Herrnhut. [1915]

3 S.

UA, DUD 4315 (dabei der deutsche Text)

[Flugblatt für Kriegsgefangene] Nr. 2. Lettisch.

Druck von Gustav Winter in Herrnhut. [1915]

4 S.

UA, DUD 4315

[Flugblatt für Kriegsgefangene Nr. 3] Lettisch.

Druck von Gustav Winter, Herrnhut. [1915]

8 S.

illustrierte Weihnachtsausgabe

UA, DUD 4315; NB VI.207 (zusammen 3 Exemplare)

Lettisches Flugblatt für Kriegsgefangene | Nr. 4.

Herrnhutê 1916. Herrnhut, März 1916.

Druck von Gustav Winter in Herrnhut.

4 S.

UA, DUD 4315; NB VI.207 (zusammen 3 Exemplare)

[Flugblatt für Kriegsgefangene Nr. 5]

[Druck von Gustav Winter in Herrnhut. 1916]

[4 S.]

UA, *kein Exemplar vorhanden*

Lettisches Flugblatt für Kriegsgefangene | Nr. 6

Gv. Winter, Herrnhut. [1916]

4 S.

UA, DUD 4315; NB VI.207 (zusammen 3 Exemplare)

Lettisch. Weihnachtsblatt (7) für Kriegsgefangene.

Druck von Gustav Winter in Herrnhut. [1916]

8 S.

illustrierte Weihnachtsausgabe

UA, DUD 4315; NB VI.207 (zusammen 4 Exemplare)

Lettisches Flugblatt für Kriegsgefangene Nr. 8

1917

Druck von Gustav Winter in Herrnhut

9 S. (ungezählt)

illustrierte Weihnachtsausgabe

UA, NB VI.207 (2 Exemplare)

Rüdiger Kröger, Annotated Bibliography of Latvian-language Moravian Literature in the Unity Archives

There has hitherto been no comprehensive survey in German of material published by the Moravian Church in the Baltic lands. There is only an incomplete overview of the Latvian hymn books in Müller's hymnological handbook. Otherwise, Webermann's statement of over fifty years ago still applies: 'Unfortunately, the author does not have an overview of the Latvian Moravian literature.' Adamovics describes the eighteenth-century literature

in more detail. However, reading this literature requires knowledge of the Latvian language. I have tried to gain more information from the manuscript sources about the editors, the time when undated publications appeared and the number of copies of each publication that were published, or to document the nature of Moravians' involvement. Nevertheless, an exhaustive evaluation of all sources was impossible. Only the publications that are held by, or referred to in the holdings of, the Unity Archives are included. In the case of the hymn books in particular, only a portion of the countless editions that appeared are documented in Herrnhut.

Buchbesprechungen

Margarete Hamer-Prinzessin zur Lippe-Weißenfeld, 275 Jahre Lippe-Weißenfeld, Bd. 1: Wanderung vom Land Lippe in die Lausitz, Leer 2009, 356 S.

Wie viele Familien aus dem evangelischen deutschen Adel zum Freundeskreis, teilweise auch zu den Mitgliedern der Brüdergemeinde gehörten, ist heute nur noch wenig bekannt. Viele waren durch die Predigten Zinzendorfs gewonnen worden, andere kamen vom Hallischen Pietismus und wandten sich der Brüdergemeinde zu, deren weniger gesetzliches Glaubensleben sie anzog.

Wenn auch diese Familien Briefe und Tagebücher in ihren privaten Archiven aufbewahrten, so finden sich doch in den Familiengeschichten meist nur allgemeine Hinweise auf Beziehungen zur Brüdergemeinde und die Forschung hat sich einer detaillierten Darstellung nur selten gewidmet. Umso schätzenswerter ist es, wenn in einer Familiengeschichte die lange Verbindung zur Brüdergemeinde über die Jahrhunderte verfolgt und durch schriftliche Zeugnisse belegt wird.

Eine solche Arbeit liegt jetzt in ihrem ersten Band vor. Margarete Hamer, eine geborene Prinzessin zur Lippe-Weißenfeld und ihr Gatte, Dr. Heyo Hamer, haben in langjähriger Arbeit Unterlagen zur Familiengeschichte zusammengetragen. Die Suche war ebenso mühselig wie aufwendig, denn dieser Zweig der großen Familie zur Lippe war seit 1776 in der Lausitz ansässig. Durch die Heirat (1772) von Friedrich Ludwig zur Lippe mit Mariane Eleonore v. Gersdorff, Tochter von Nikolaus Willibald v. Gersdorff, kam Schloss Baruth in Sachsen auf dem Erbweg in den Besitz der Familie zur Lippe-Weißenfeld und von dort ist die Autorin der Familiengeschichte 1945 mit der Mutter geflüchtet.

Nach der Wende begann die jahrelange Suche nach der wertvollen Gemäldesammlung, angelegt von den Gersdorffs und der gleichfalls großen, kostbaren Bibliothek, die das Ehepaar Hamer bis nach St. Petersburg führte. Die Geschichte der Bibliothek, verfasst von Dr. Walter Schulz, ist im 2. Kapitel der Familiengeschichte dargestellt und geht auch auf den ursprünglichen Dresdener Bestand ein, von dem ein Teil an die verwitwete Henriette Katharina v. Gersdorff, Zinzendorfs Großmutter, fiel und von ihr mitgenommen wurde nach Großhennersdorf.

Der größere Teil der mit 9.715 Bänden angegebenen Schlossbibliothek Baruth wurde Anfang 1946 von der sowjetischen Militäradministration abtransportiert. Manches ist noch rechtzeitig ausgelagert worden, wie auch die meisten der Porträts, die teils im Text des Bandes, teilweise im Anhang sehr schön reproduziert wurden. Über die Bemühungen zur Rettung der Gemälde berichtet die Autorin in einem Exkurs im Anhang.

Die Reisen der Erbin und ihres Gatten führten von Leer/Ostfriesland nach Bautzen, wo ein Teil des Gutsarchivs Baruth ungeordnet im Staatsfilialarchiv liegt und überhaupt erst nach der langwierigen Klärung der Eigentumsrechte zugänglich war, sie führten aber auch nach Herrnhut in das Archiv der Brüder-Unität.

Die Beziehungen zur Brüdergemeinde reichen zurück bis 1745, als ein Hofmeister für die Kinder von Ferdinand I. Graf zur Lippe-Weißenfeld gesucht wurde. Seine Ehefrau, eine geborene Gräfin zu Solms-Baruth, war verwandt und eng befreundet mit der Gräfin Zinzendorf. Beide Ehepartner waren Pietisten, scheinen sich aber aus dem Gegensatz Halle-Herrnhut herausgehalten zu haben. Sie zeigten sich sehr erfreut über die Ankunft von zwei aus Köstritz ausgewiesenen Informatoren – Christian Gottfried Ernst und Zacharie George Caries – in Weißenfeld, die offenbar unangemeldet dort erschienen. Nachdem Zinzendorf der Einstellung zugestimmt hatte, richtete der achtjährige Sohn Friedrich einen Dankesbrief an Zinzendorf. Er ist ein hübsches Beispiel für die Kinderbriefe, die im Stil der Sichtungszeit abgefasst wurden. Friedrich wünscht sich, dass Zinzendorf „bei dem lieben Lämmlein“ darum bittet, dass auch er ein „Täubelein in des lieben Lämmleins Seitenhöhlchen“ werde (S. 63).

Insgesamt waren vier herrnhutische Brüder als Hofmeister in Weißenfeld tätig, hielten Andachtsstunden im Haus des Grafen wie auch im Haus des Bruders in Biesterfeld. Die Brüder waren mit zwei Schwestern Solms-Baruth verheiratet, ihre religiöse Ausrichtung berührte sich daher ganz unmittelbar.

Für einen Überblick über die frühen radikal-pietistischen Bewegungen in Biesterfeld ziehen die Autoren einige der einschlägigen Veröffentlichungen heran. Doch weisen diese einleitenden Abschnitte eine gewisse Unübersichtlichkeit auf, die sich wohl daraus erklärt, dass die Autoren sich selbst erst in die Materie, den Pietismus, einarbeiten mussten. Dabei standen sie nicht nur wegen der schon erwähnten, mühseligen Sucharbeiten unter Zeitdruck, sondern sahen sich auch vor der bedrückenden Frage, wie viel Lebenszeit der schwer erkrankten Margarete Hamer-Prinzessin zur Lippe-Weißenfeld noch vergönnt war.

Mit der Erziehung der Söhne durch Herrnhutische Hauslehrer begann die lange Beziehung dieser Seitenlinie des reformierten Hauses zur Lippe zur Brüdergemeinde. Sie erfuhr eine weitere Befestigung durch die zweite Heirat des bereits im ersten Ehejahr, nach der Geburt eines Sohnes, verwitweten Grafen Friedrich I. mit Wilhelmine v. Hohenthal, Tochter des Barons Peter v. Hohenthal.

Hohenthal stammte aus einer sehr angesehenen und wohlhabenden Leipziger Familie, geadelt 1736. Er hatte eine gute Erziehung erhalten, studierte Jurisprudenz und zeichnete sich frühzeitig durch sein großes Wissen aus. Der Kurfürst berief ihn als Kreishauptmann des sächsischen Kurkreises und in dieser Funktion war er mit der Aufsicht über die Regulierungsarbeiten der Saale in der Grafschaft Barby betraut. Hohenthal bekannte sich zum Pietismus und stand den Herrnhutern kritisch

gegenüber. Da er 1764 zum Vizepräsidenten des sächsischen Oberkonsistoriums berufen wurde, nahm er als Gast zuweilen an der Herrnhutischen Predigerkonferenz teil, trat dann in Barby in Kontakt zur Direktion der Brüdergemeine und informierte sich eingehend über die Verfassung. Nach einer schweren Krankheit beschloss er, seine Ämter niederzulegen, um sich als Privatmann der Brüdergemeine anzuschließen. Die Brüdergemeine nahm diesen Antrag nur sehr zögernd entgegen, da Hohenthal zu den führenden sächsischen Persönlichkeiten gehörte und man das Aufsehen, dass dieser Schritt auslösen würde, scheute. Eine offizielle Aufnahme in die Brüdergemeine ist nicht belegt.

Der Baron hatte in zweiter Ehe Friederike Henriette v. Gersdorff geheiratet, die ihrerseits Stieftochter des Grafen Johann Georg Friedrich v. Einsiedel geworden war, nachdem dieser die Witwe von Nicol Willibald v. Gersdorff geheiratet hatte. Einsiedel gehörte ebenso wie Hohenthal zum Kreis der pietistischen sächsischen Reformer und war sächsischer Kabinettsminister. Er nahm ab 1775 Verbindung zur Brüdergemeine auf, wurde 1782 mit seiner Gattin in die Gemeine aufgenommen und seine Tochter, Charlotte Sophie, wurde auf ihren Wunsch in Herrnhut erzogen. Sie wurde später Schwesternhausvorsteherin. Zwei Söhne des Grafen Einsiedel – bekannt u.a. durch sein Mustergut Reibersdorf – erhielten ihre Erziehung in Niesky und ihre weitere Bildung im Seminar in Barby.

Hausandachten im Herrnhutischen Geist bestimmten das tägliche Leben in diesem Kreis eng miteinander verwandter Familien. Allein die Namen der zahlreichen Paten der im Haus zur Lippe-Weißenfeld geborenen Kinder zeigen, wie sehr man darauf achtete, die geistliche Verbindung zu erhalten und zu pflegen, in der auch die Kinder aufwachsen sollten.

Gleichwohl belastete eine über Jahre sich hinziehende erbchaftliche Auseinandersetzung um das begehrte Rittergut Baruth die Beziehungen zwischen den Einsiedels und den Hohenthals. Die Brüdergemeine suchte durch gütliches Zureden zu vermitteln, beklagte den „ungöttlichen Streit“ (Spangenberg) zwischen angesehenen Familien – es half nichts. Nach dem Tod Hohenthals hatte seine Witwe Baruth geerbt, litt aber so sehr unter den anhaltenden Gegensätzen, dass sie sich in Kleinwelke, wo ihre ledige Tochter lebte, 1797 das Leben nahm.

Dem Thema Erziehung widmen die Autoren, die beide als Religionspädagogen im höheren Schuldienst tätig waren, einen erfreulich breiten Raum. Der älteste Sohn des Grafen Friedrich aus seiner ersten Ehe wurde mit 11 Jahren nach Niesky gebracht. Die beiden in zweiter Ehe geborenen Söhne nahm der Großvater Hohenthal in das von ihm geleitete zweite Pädagogium der Brüdergemeine in Uhyst auf.

Die Schule war 1784 vor allem für die Söhne der adligen Mitglieder und Freunde eingerichtet worden. Sie stand zwar auch bürgerlichen Familien offen, war aber durch die hohen Pensionskosten nur wenigen zugänglich. Das Pädagogium in Niesky sollte dagegen ausschließlich der Heranziehung zukünftiger Diener der Gemeine vorbehalten sein. Die Lehrpläne unter-

schieden sich insofern nur mit Blick auf die spätere Tätigkeit der Schüler, die Lehrer gehörten auch in Uhyst der Brüdergemeinde an. Der Aufwand war freilich sehr hoch und die Schülerzahl stagnierte lange, sie lag bei 12–16 Schülern. Hohenthal, der über ein beträchtliches Vermögen verfügte, unterstützte die Schule aus eigenen Mitteln und erließ ihr bei seinem Tod 1794 die Rückzahlung von ca. 4.700 Thalern.

Die angeführten Briefe der Kinder ergänzen die vorliegenden Nachrichten über Niesky und Uhyst, allerdings sind in diesem Abschnitt einige sachliche Fehler anzumerken. Kleinwelke und Niesky erlebten keinen „enormen wirtschaftlichen Aufschwung“ nach dem Auszug der früheren, in Uhyst bestehenden Herrnhutischen Schule (S. 251). Ebenso wenig hatte die frühere, von Friedrich Caspar Graf v. Gersdorff gestiftete Schule dem Ort Einnahmen gebracht. Beim Tod des Grafen 1751 sollte die Standesherrschaft Uhyst an die Brüdergemeinde fallen, der Nominalerbe v. Zezschwitz beanspruchte sie aber für sich und lehnte die Fortführung der Schule ab. Als die Witwe nach dreißig Jahren einer Neueinrichtung zustimmte, ging es für sie nur darum, das große, 1760 von S. A. v. Gersdorff gekaufte, aber nur teilweise bewohnte Gebäude wieder einer pfleglichen Nutzung zuzuführen.

Auch bei der Auflistung der Inspektoren von Uhyst (Übersicht 18, S. 265) gibt es Irrtümer. Der erste Inspektor von Uhyst war ein Br. Schumann, nach einem Jahr abberufen und als Missionar nach Tranquebar entsandt. Sein Nachfolger, Pastor Segner, musste schon nach einem knappen Jahr wegen pädagogischer Missgriffe abberufen werden. Seine Frau half keineswegs bei der Erziehungsarbeit (Fußnote), sondern machte durch ihre Unzufriedenheit die allgemeine Missstimmung noch schlimmer. Die französischen Übungsbriefe wurden nicht von ihr, sondern von der Gattin Hohenthals beantwortet.

Nach dem unruhlichen Auszug Segners übernahm der in Niesky und Barby erzogene Engländer John Hartley die Schule und nach ihm der eng mit ihm befreundete Renatus Früauf. Beide waren hoch befähigte, junge Erzieher, die einen frischen Geist in die Schule brachten, zur großen Zufriedenheit Hohenthals.

Zur Aufnahme Ferdinands in die KA Niesky 1780 gibt es leider keine Angaben. Vermutlich hat die Großmutter, die Gräfin Einsiedel, deren Sohn Heinrich im gleichen Jahr aufgenommen wurde, darauf gedrängt, obgleich Sohn und Enkel nicht für den Dienst in der Gemeinde bestimmt waren. Ferdinand wurde im vierzehnten Lebensjahr in die Gemeinde aufgenommen und berichtete darüber dem Vater. Wie üblich, nannte er auch seine Stubenkameraden. Der genannte Schleiermacher (S. 245) war aber nicht Friedrich Daniel Ernst, sondern dessen vier Jahre jüngerer Bruder Johannes Carl.

Angesichts der großen Vielfalt von Personen und deren Lebensumständen und dem erwähnten Zeitdruck sind die genannten Ungenauigkeiten aber verständlich. Ein ausführliches Namen- und Ortsregister helfen bei der Orientierung ebenso wie genealogische Tabellen, Ausschnitte aus Landkarten, Abbildungen der Besitzungen und eine umfangreiche Bibliographie.

Die Arbeit kann daher als wichtiges Nachschlagewerk zu der von Herrnhutischer Frömmigkeit geprägten Geschichte eines Teils des deutschen Adels gelten, da viele der in der Familiengeschichte erwähnten Namen sich auch im Schülerverzeichnis von Niesky finden.

Mit der Erziehung der drei Söhne Friedrich I. endet der erste Band, dessen Erscheinen Margarete Hamer noch erleben konnte. Sie starb, eine gläubige Christin, einen Tag nach dem 1. Advent 2010, im Licht des Tag und Nacht erleuchteten Herrnhuter Sterns „der ihr – wie einst der Stern den drei Königen –den Weg zum Erlöser wies“, so die Worte des Ehemanns in einem Nachruf.

Marianne Doerfel

Professor Voldemar Ilja (1922–2010)

Researcher of the Moravian Church in Estonia

von Juko Talonen

Estonian church historian, professor and parson Voldemar Ilja died on December 16th 2010 in Tallinn. Well-known in Finland, Ilja was in a way already a legend in the Evangelical-Lutheran church of Estonia.

Ilja was born in 1922 in Vasteliina parish in Southern Estonia. He lived in the spiritual landscape of Moravian Church since childhood. From the parish it was a shorter trip to Riga than to Tallinn. The area was strongly influenced by Moravian revivalism. The first messengers of the Moravian Church arrived in Estonia from Germany already in 1730.

Voldemar Ilja lived the fate of Estonians' of the period in his own life. During the Second World War he escaped from the German army of occupation into the forest. During the communist dictatorship he again lived 'hidden in the forest'. In 1953 Ilja was caught and condemned to a concentration camp in the area of Archangel. The 'enemy of the people' was released during the Soviet Union's 'thaw' of the next years. He started theology studies in the church's seminary, but due to the priest shortage he was appointed to the office already next year in Pester, East Estonia. Ilja started to serve Ingrians of the Soviet Union in the next years together with the parson of Narva, Elmar Kull.

His theological studies continued, and Ilja also advanced to church seminary teacher. In the 1960s the church of Estonia was driven more and more into a ghetto. Nikita Khrushchev had launched an anti-religion campaign and the fight was at its worst in the 60s, but the Estonian church had the Moravian tradition to draw strength from. Of the church seminary students, half were from Moravian families. In some congregations of Tallinn the role of layman became essential. It was natural that Ilja's interest was directed to the old revivalist movement.

A ship connection between Tallinn and Helsinki was opened in 1965. President Urho Kekkonen had visited Soviet Estonia the previous year. Professor of Church History Kauko Pirinen took a group of theology students from the University of Helsinki to Tallinn in the spring of 1966. For Ilja, this visit by Finns marked two turning points in his life. First, the over 40-year-old bachelor became acquainted with a Finnish theological student, Elli Huuhtanen, and a romance led quickly to marriage. Second, Professor Pirinen became a tutor for Ilja's studies of the Moravian Church.

The bridge of research over the Gulf of Finland was one-sided for the next 15 years though. Voldemar Ilja was not able to visit Finland until 1980. Travel to the archives of the Moravian Church in East Germany (Unitätsarchiv der Evangelischen Brüder-Unität) was not possible until the time of

Gorbatshev in 1988. But the parson of the Nomme, District of Tallinn since 1978 and later the director of the Theology Institute of Tallinn, a seasoned, influential person, did not give up. Ilja defended his doctoral thesis on the early stage of the Moravian Church in Estonia in his study “Vennestakoguduse (herrnhutluse) ajagulu Eestimaal (Põhja- Eesti) 1730–1743” in the Theology Department of the University of Helsinki in March 1995.

Ilja’s research meant a new beginning to theological and church-historical research, which had been stagnant under the Soviet Government. The dissertation was likewise a victory for Kauko Pirinen, who had tutored Ilja’s research for long and was also his opponent in the dissertation. Ilja had collected a whole range of material that he did not just leave for his research archives. Ilja retired from the position of parson of Nomme in 1999 and was released from the tasks of the Theology Institute, which gave him more time for his research.

Over the years 2000–2010, Ilja published five monographs on the Moravian Church in Estonia. His sequel to the dissertation, “Vennestakoguduse (herrnhutluse) ajagulu Eestimaal (Põhja- Eesti) 1744–1764” (“The Moravian Church in Estonia in the years 1744–1764”), appeared in 2000. A couple of years later, “Vennestakoguduse (herrnhutluse) ajagulu Liivimaal (Lõuna- Eesti) 1729–1750” (“The History of the Moravian Church in Livonia of Estonia in 1729–1750”) appeared. In 2005, Ilja’s fourth monograph of Moravian studies was published and it dealt with the vicissitudes of the revivalist movement in the Estonian areas of the old Livonia 1750–1765. Two years later, Ilja published a sequel to it in which he developed the topic until 1817 when Czar Alexander I of Russia published a well-known manifest that set great store by the Moravian Church. At the end of the book, in its epilogue (Järelsona), Ilja also discussed the movement’s state of development in the 20th century.

Ilja’s final research, the book “Vennastekoguduse (herrnhutluse) ajagulu Eestimaal (Põhja-Eesti) Palvemajad. VI.”, appeared in the spring of 2010. The book covered Moravian prayer houses in the Estonian area. It also included valuable pictorial material. I received the book from Ilja as an Easter greeting that was dated March 24, 2010.

Ilja’s researches and descriptions of the history of the Moravian Church in Estonia are valuable sources for future researchers. There is a massive amount of knowledge and information collected in the books. Future critical research naturally has to approach the topic analytically and with a stronger methodical approach, but Ilja has nonetheless cleared the way for new lines of research. In assessing the historical impact of the Moravian Church, Ilja concurred with Olaf Sild (1879–1944), the leading church historian and the creator of national church history with his view of the Moravian Church as a determining factor in Christianizing Estonia. Voldemar Ilja was in a rare way able to finish his life work. The professor who had been walking into the wind and storm all his life remained lively and kept his peculiar sense of humor to the end. He was not stopped just like that.

Ilja spoke for the last time in the Moravian prayer house in Tallinn on the first advent on 28th November in 2010. His spiritual values carried through to the end.

Translation from Finnish by Student of Theology Raakel Koittola. Dr. Robert Whiting revise the English text.

Vereinsmitteilungen

Im Jahr 2010 wurde an vielen Orten des 250. Todestages des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf gedacht. Unsere Geschichtsvereinsmitglieder haben deshalb aktiv an den zahlreichen Veranstaltungen teilgenommen.

Die Jahrestagung und zugleich die Mitgliederversammlung unseres Vereins für das Jahr 2010 fanden unter wunderbaren Bedingungen vom 24. bis zum 27. September 2010 in Christiansfeld/Dänemark statt. Der dortigen gastgebenden Gemeinde und etlichen engagierten Gemeindemitgliedern vor Ort werden wir immer dankbar sein, dass sie uns diese Zusammenkunft ermöglichten, die den Blick auf brüderische Geschichte ‚im Norden‘ Europas richtete.

Die Mitgliederversammlung hatte einschneidende Veränderungen im Vorstand zu bewältigen. Die Schriftführerin Erika Schulz und die Schatzmeisterin Renate Przyluski legten nach vielen Jahren ihres nicht hoch genug zu schätzenden Dienstes für unseren Verein aus verständlichen Gründen ihre Ämter zum Ende des Jahres 2010 nieder. Für ihre Unermüdlichkeit und Treue in der Ausübung ihrer Aufgaben sprach der Vorsitzende beiden den großen Dank des Vereins aus. Die Mitgliederversammlung wählte dann auf Vorschlag des Vorstandes Angelika Doliv zur Schriftführerin und Annegret Scholtz zur Schatzmeisterin unseres Vereins. Für beider Bereitschaft, diese bedeutenden Ämter im Vorstand unseres Geschichtsvereins zu übernehmen, wurde ihnen sehr gedankt. Die Aktenübergabe wird gleitend bis zum Jahresende 2010 an die Nachfolgerinnen vorgenommen. Ferner legte Klaus Kaldrack sein Amt als Rechnungsprüfer nieder, nachdem er noch über die geschene Kassenprüfung zugleich im Namen der Renate Hertzsch Bericht erstattet, und die Entlastung der Schatzmeisterin beantragt hatte. Auch ihm dankte der Vorsitzende namens der Mitgliederversammlung herzlich für die Mühe der etliche Male durchgeführten jährlichen Kassenprüfung. Als Nachfolger konnte dankenswerterweise Hans-Michael Wenzel, Herrnhut, gewählt werden.

Mit seiner Studienreise vom 9. bis 14. Juni hat der Verein die langen und bis heute wirksamen Verbindungen der Brüdergemeine in die Schweiz und ins Mömpelgarder Land in den Blick genommen: Jura, Genf, Bern, Basel waren die Hauptziele. Durch jeden Tag führte uns ein anderer Fachmann in ein anderes Arbeitsfeld der Brüdergemeine ein. Von den frühesten Beziehungen nach Montmirail bis hin zum Haus der Religionen in Bern. Die Vielfalt der Eindrücke machte uns das Leben der Schweizer Geschwister sehr lebendig. Das Heft 29/30 (1991) dieser Zeitschrift war der Geschichte der Schweizer Brüdergemeine gewidmet. Ein ausführlicherer Reisebericht wurde von Eberhard Siebörger im Herrnhuter Boten, 204, November 2010 gegeben.

In mühevoller, recht arbeitsintensiver Redaktionsarbeit konnte im August 2010 das lange erwartete Beiheft Nr. 19 mit den Essays zur kommentierten Edition von Oldendorps westindischer Missionsgeschichte erscheinen. Waren die Kommentare in den Bänden der Edition im wesentlichen auf die Textkritik und das wörtliche Verständnis bezogen, so liefern die Kommentatoren hier nun die für das Verständnis des gesamten Textes in seinen verschiedenen historischen und wissenschaftlichen Bezügen notwendigen Hintergründe und Ergebnisse ihrer langjährigen Beschäftigung mit dem Manuskript, ein Muss für alle Bezieher der Edition.

Mit Verspätung, aber gerade noch rechtzeitig zur Jahreshauptversammlung erschien das Doppelheft 63/64 der Vereinszeitschrift für den Jahrgang 2009 mit gesammelten Einzelbeiträgen.

Unser Geschichtsverein ist im Internet präsent (siehe: www.unitas-fratrum.de). Dort findet der Leser u.a. einen hilfreichen online recherchierbaren Index unserer wissenschaftlichen Zeitschrift UNITAS FRATRUM: aller Aufsätze in den bisher erschienenen Heften der Zeitschrift inklusive Autoren- und Stichwortindex sowie eine Liste der erschienenen Beihefte.

Bad Kreuznach, September 2011

Für den Vorstand Kai Dose

Anschriften des Vorstandes

Vorsitzender
Dr. Kai Dose
Humperdinkstr. 76
55543 Bad Kreuznach

Stellv. Vorsitzender
Dr. Dietrich Meyer
Zittauerstr. 27
02747 Herrnhut

Schriftführerin
Angelika Doliv
Zinzendorfplatz 15
02747 Herrnhut

Stellv. Schriftführer
Klaus Biedermann
Zittauerstr. 27
02747 Herrnhut

Schatzmeisterin
Annegret Scholtz
Comeniusstr. 6
02747 Herrnhut

Stellv. Schatzmeister
Michael Cleve
Zittauer Str. 29
02747 Herrnhut

Bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine

zusammengestellt von Gudrun Meyer

Meldungen von Titeln und Belegexemplare für die Bibliographie werden erbeten an: Unitätsarchiv, Postfach 21, 02745 Herrnhut.

E-mail: nippe@ebu.de

Die Arbeit an dieser Bibliographie wurde abgeschlossen am 30. April 2011.

Abkürzungen:

- AGP Arbeiten zur Geschichte des Pietismus. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus hrsg. v. Martin Brecht u.a. Göttingen
- ITD Internationaler Theologischer Dialog in der Brüder-Unität. Setzt TMDK Transatlantische Moravische Dialog-Korrespondenz fort. Mit Beiträgen verschiedener Autoren aus Nordamerika, Europa und aus anderen Provinzen der Unität. Herausgeberkreis Europa: Schriftleiter Volker Schulz, Hartmut Beck, Hans-Beat Motel, Henning Schlimm, Uwe Stierlen, Frieder Vollprecht, Theodor Clemens
- JMH Journal of Moravian History, Bethlehem, Pa.
- PuN Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des Neueren Protestantismus.
- UA Unitätsarchiv Herrnhut
- UF Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine. Herrnhut: Herrnhuter Verlag

Bibliographien, Archivwesen, Buchwissenschaft

1. Heil, Andrew, Peucker, Paul, Graf, Lanie: Overview of Publications on the Moravian Church in English 2000–2010. In: JMH 9 (2010), S. 89–121
2. Mai, Claudia: Bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine. In: UF 63/64 (2010), S. 319–331
3. Soboth, Christian und Goldenbaum, Hans: Pietismus-Bibliographie. In: PuN Bd. 35 (2009), S.351–381
4. Soboth, Christian und Goldenbaum, Hans: Pietismus-Bibliographie. In: PuN Bd. 36 (2010), S.351–378

Allgemeine Darstellungen

5. Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung. Hrsg. von Wolfgang Breul, Marcus Meier und Lothar Vogel. Göttingen 2010 (AGP 55)
6. Gembicki, Dieter: Kommunikation in der Brüdergemeinde. Überlegungen zur Rolle der Gemeinnachrichten. In: UF 63/64 (2010), S. 243–306
7. ITD. Internationaler Theologischer Dialog in der Brüder-Unität Heft 13.2 Europa-Ausgabe, Basel Mai 2010. Thema: Nach der Unitätssynode– Zerreißprobe mit Ängsten und Hoffnungen. Inhalt der thematischen Beiträge: Abel Thomas Appel, Hoddesdon 2009– Rückblick auf die Unitätssynode; Antrag 18 der Synode 2008 der EFBU in Christiansfeld und Beschlüsse der Unitätssynode 2009 in Hoddesdon (Auszug) als Quellentexte; Worth Green: Ein Modell für eine offenere Gesprächskultur in der Unität; Peter Madsen Gubi: „Trinitarische“ Reflexion der Unitätssynode; Hans-Beat Motel: Fragen an die Unitätssynode 2009
8. ITD. Internationaler Theologischer Dialog in der Brüder-Unität Heft 14 Europa-Ausgabe, Basel 2010. Thema: Spiritualität. Inhalt der thematischen Beiträge: Peter Vogt: Herrnhuter Spiritualität - eine unerledigte Aufgabe; Peter Zimmerling: Spiritualität und Schönheit bei Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und der Herrnhuter Brüdergemeinde; Christoph Reichel: Wir unterwegs als Kirche; Dorothea Rohde-Eckelmann: Aspekte karibischer „Spiritualität“; Axel von Dressler: Diakonie und Spiritualität; Henning Schlimm: Spiritualität und Engagement – Anstöße von aussen und innen. Herrnhuter Spiritualität zwischen Verbindlichkeit und Offenheit
9. ITD. Internationaler Theologischer Dialog in der Brüder-Unität Heft 15 Europa-Ausgabe, Basel Winter 2010. Thema: Moravian Identity in different contexts / Brüdergemein-Identität in verschiedenen Kontexten. Inhalt der thematischen Beiträge: Jørgen Bøytler: Moravian Identity– a theological platform; Erord R. Simae: Moravian Identity– from a tanzanian perspective; Hartmut Beck: Remarks to Jorgen Boytler; MCSA-Doctrine Commission: Our beloved Moravian Church; Ruth Dors und Humphrey E. Lamur: De Doorwerking Afro-Surinaamse Cultuur binnen Evangelische Broedergemeente Suriname; Gundars Ceipe: Brüdergemeinde in Lettland 1918–1940
10. Journal of Moravian History, publ. semiannually by the Moravian Archives and the Moravian Historical Society. Ed. Board: Paul M[artin] Peucker, Craig d. Atwood u.a. Bethlehem, Pa. Bd. 7 (Fall 2009), Bd. 8 (Spring 2010), Bd. 9 (Fall 2010)

11. Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des Neueren Protestantismus. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus. Hg. Rudolf Dellsperger, Ulrich Gäbler, Manfred Jakobowiski-Tiessen, Anne Lagny, Fred van Lieburg, Hans Schneider, Udo Sträter, Jonathan Strom und Johannes Wallmann. Band 35, Göttingen 2009
12. Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des Neueren Protestantismus. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus. Hg. Rudolf Dellsperger, Ulrich Gäbler, Manfred Jakobowiski-Tiessen, Anne Lagny, Fred van Lieburg, Hans Schneider, Udo Sträter, Jonathan Strom und Johannes Wallmann. Band 36, Göttingen 2010
13. Roeber, Anthony Gregg: The waters of rebirth: The eighteenth century and transoceanic protestant christianity. Tallahasee, Fl. 2010, S. 40–76
14. Spener, Philipp Jakob: Briefe aus der Dresdener Zeit 1686–1691. Bd. 2: 1688. Hrsg. von Johannes Wallmann in Zusammenarbeit mit Klaus vom Orde. Tübingen 2009
15. Spener, Philipp Jakob: Briefe aus der Frankfurter Zeit 1666–1681. Bd. 5: 1681. Hrsg. von Johannes Wallmann in Zusammenarbeit mit Udo Sträter und Markus Matthias. Tübingen 2010
16. The Hinge. Hg. v. Ginny Hege Tobiassen. Bethlehem, Pa. Vol. 17,1. Nr.1 /2010
17. Unitas Fratrum 1457–2007. Jednota bratrská jako kulturní a duchovní fenomén. Usporadal Martin Wernisch. Jihlava : Karlsuniversität in Prag, Theologische Fakultät, 2009. (Studie a texty Evangelické teologické fakulty der Karlsuniversität in Prag, číslo 15)
18. Weihe, Karl: Was ist Pietismus? Das Leben und Wirken des Pfarrers Gottreich Ehrenhold Hartog (1738–1816). Hrsg. von Christof Windhorst. Leipzig 2010 (Edition Pietismustexte (EPT) 2)

Alte Brüderunität

19. Bahlcke, Joachim: Comenius – Figulus – Jablonski : Eine mitteleuropäische Familie zwischen Heimat und Exil. In: Brückenschläge – Daniel Ernst Jablonski im Europa der Frühaufklärung. Hg.v. Joachim Bahlcke, Boguslav Dybas, Hartmut Rudolph. Döbel 2010. S. 32–51
20. Dybas, Boguslav: Konfessionelle Vielfalt und kulturelle Blüte. Lissa als Zentrum der Brüder-Unität in der Frühen Neuzeit. In: Brückenschläge [s. Nr. 18], S. 52–69

21. Just, Jiri: Nalez archivu Matouse Konecneho a jeho vyznam pro studium dejin Jednoty bratrske v obdobi pred Bilou horou [= Die Entdeckung des Archivs von Matous Konecny und seine signifikante Bedeutung für das Studium der Brüder-Unität in der Periode vor der Schlacht am Weissen Berg]. In: *Unitas Fratrum 1457–2007* [s. Nr. 17], S. 183–192
22. Just, Jiri: Neue Quellen zur Geschichte der Brüderunität in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg. Der Fund des Archivs von Matous Konecny in Mlada Boleslav. In: *Acta Comeniana 22–23* (2009), S. 249–287

Zinzendorfzeit

23. Carstensen, Gerburg: *Moravian Church in Yorkshire. Bildung einer Gemeinde zwischen Methodismus und Englischer Kirche von 1738–1748*. Tübingen 2010. - Hochschulschrift: Tübingen, Univ., Hist. Seminar, Magisterarbeit 2010
24. Daniel, Thilo: Schwestern unter Brüdern. Drei Lebensläufe aus dem Umfeld Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs. In: *Der radikale Pietismus* [s. Nr. 5], S. 159–170
25. Dose, Kai: Zum Senfkorn-Orden Zinzendorfs. Der Erstdruck der Ordensstatuten und die Darstellung der Ordensinsignien. In: *UF 63/64* (2010), S. 171–210
26. Faull, Katherine M.: “You are the savior’s widow”. Religion, Sexuality and Bereavement in the eighteenth-century Moravian Church. In: *JMH 8* (2010), S. 89–115
27. Geiger, Erika: Löhe und Zinzendorf. In: *UF 63/64* (2010), S. 53–70
28. Levin, Christoph: Einleitung: Auszüge aus des Seligen Ordinarii der Evangelischen Brüder-Kirche sowol ungedruckten als gedruckten Reden über biblische Texte, nach Ordnung der Bücher heiliger Schrift gefertigt und hrsg. von Gottfried Clemens. Erster Band über das erste Buch Mose. Olms Hildesheim [u.a.] 2010. (Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Ergänzungsbände zu den Hauptschriften Band 16: Reden über die fünf Bücher Mose. Band 1)
29. Manukyan, Arthur: Konstantinopel und Kairo. Die Herrnhuter Brüdergemeine im Kontakt zum Ökumenischen Patriarchat und zur Koptischen Kirche. Interkonnessionelle und interkulturelle Begegnungen im 18. Jahrhundert. Würzburg 2010. (Orthodoxie, Orient und Europa Bd. 3)
30. Meyer, Dieter [Dietrich]: Zinzendorf als Katechet. In: Zimmerling, Peter: *Ein Leben für die Kirche*. Göttingen 2010, S. 108–129

31. Meyer, Dieter [Dietrich]: Zinzendorfs Anregungen und Bedeutung für den Gemeindegesang. In: Zimmerling, Peter, Ein Leben für die Kirche. Göttingen 2010, S. 61–86
32. Meyer, Dietrich: Die Herrnhuter Brüdergemeine als Brücke zwischen radikalem und kirchlichem Pietismus. In: Der radikale Pietismus [s. Nr. 5], S. 147–158
33. Meyer, Dietrich: Von Herrnhut in die neue Welt : Jablonski als Begleiter Zinzendorfs und der mährischen Exulanten. In: Brückenschläge [s. Nr. 19], S. 186–201
34. Meyer, Dietrich: Zinzendorf in Württemberg. Die evangelische Kirche zwischen Faszination und Ablehnung. In: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 110 ([2011]), S. 137–158
35. Meyer, Dietrich: Zu Zinzendorfs Tod am 9. Mai 1760. In: UF 63/64 (2010), S. 233–244
36. Muller, Marc Frédéric et Rüdiger Kroeger: Le discours d'un hermite ... de Zinzendorf (1724). In: Positions luthériennes Jg. 58 (2010) Nr. 1. S. 70–86
37. Schneider, Hans: Zu den Begriffen „Sichtung“ und „Sichtungszeit“. In: UF 63/64 (2010), S. 211–224
38. Vogt, Peter: Zinzendorfs Verständnis des geistlichen Amtes. In: Zimmerling, Peter: Ein Leben für die Kirche. Göttingen 2010, S. 147–178
39. Weise, Elisabeth: Zinzendorf – Strukturmomente im Denken eines unterschätzten Pädagogen. Grin-Verlag München 2009 (Diplomarbeit)
40. Zimmerling, Peter: Ein Leben für die Kirche. Zinzendorf als Praktischer Theologe. Göttingen 2010.
41. Zinzendorf – Ein Magazin zu Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Hrsg. von der Direktion der Evangelischen Brüder-Unität - Herrnhuter Brüdergemeine als Sonderausgabe des Herrnhuter Boten, Herrnhut 2010.
42. Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von: Ergänzungsbände zu den Hauptschriften ; Band 16: Reden über die fünf Bücher Mose, Band 1. Olms Hildesheim [u.a.], 2010

Zeit der Ortsgemeine (1760–1900)

43. Atwood, Craig D.: Apologizing for the Moravians. Spangenberg's Idea Fidei Fratrum. In: JMH 8 (2010), S. 53–88
44. Bannert, Lutz: Reformökonomie und religiöse Prägung. Zum wirtschaftlichen Handeln adeliger Herrnhuter im späten 18. und

frühen 19. Jahrhundert. Hochschulschrift: Dresden, Technische Univ., Phil.Fak., Inst. für Geschichte, Magisterarbeit, März 2009

45. Meyer, Dietrich: Hermann Plitt (1821–1900). In: Schlesische Lebensbilder (10), Insing 2010, S. 137–150
46. Schiewe, Helmut: Reminiszenzen an die Diaspora-Arbeit der Brüdergemeinde in Polen und Wolhynien 1816/18 bis 1945. In: UF 63/64 (2010), S. 71–126

Zeit nach 1900

47. Müller, Christian: Das Zusammenwachsen der beiden Distrikte der Evangelischen Brüder-Unität in der Zeit um 1989/90–92 . In: Freikirchenforschung. Hrsg. vom Verein für Freikirchenforschung e.V. Münster, Nr. 19 (2010), S. 224–229
48. Schiewe, Helmut: Wirre Zeiten – Eine Dokumentation: Berichte, Briefe und Zeitdokumente (1932–1946) der Familie Emanuel und Theodora Schiewe. Aus bewegten Zeiten vor, im und nach dem 2. Weltkrieg. Mit Anhang: Erinnerungen von Helmut Schiewe: Rückblick auf meine Kinder- und Jugendjahre, zusammengetragen und mit zeitgeschichtlichen Anmerkungen versehen, Niesky 2010.
49. Wenzel, Hans-Michael: „Der gefährliche Schmied“ oder „Schwerter zu Pflugscharen“. In: UF 63/64 (2010), S. 315–318

Die Gemeinden in Europa

50. Cooper, Joe and Edna (Ed.): Gnadenfrei (Moravian History Magazine 32), Spring 2010.
51. Führ, Wieland: Herrnhut. Leipzig 2010. (Minibibliothek)
52. Gnadau. Das Magazin. Hrsg.: Evangelische Brüdergemeinde Gnadau, [anlässlich des] 33. Brüderischen Bläserfestes in Gnadau. Red.: Christian Bartels. Gnadau 2009.
53. Heimat-Jahrbuch des Landkreises Neuwied 2011, hrsg. vom Landkreis Neuwied. Neuwied 2010. (S. 64 Nachruf für Dieter Krieg, Neuwied)
54. Istorija Sarepty v dokumentach = Geschichte Sareptas - unvergessliche Heimat : Dokumentation [vom] Ministerium für Bildungswesen der Russischen Föderation Staatliche Universität Wolgograd, Forschungszentrum für deutsche Geschichte in Wolgograd. Deutsche Gesellschaft für technische Zusammenarbeit (GTZ) GmbH. Forschungszentrum für Deutsche Geschichte des Institutes für allgemeine Geschichte der Russischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg.: N. E. Waschkau. (Schriftenreihe des

- Forschungszentrums für Deutsche Geschichte in Wolgograd Bd. 8), Wolgograd 2009. [Geschichte 1767–1941]
55. Krieg, Dieter: Forsts Haus in der Luisenstraße. Zur Baugeschichte Neuwieds. In: Heimat-Jahrbuch des Landkreises Neuwied 2011 (2010), S. 172–174
 56. Mirtschin, Hans: Friedrich Caspar von Gersdorf und Kleinwelka. In: UF 63/64 (2010), S. 39–52
 57. Sarepta - Territorija namjati : Sbornik dokumentoe = Sarepta - unvergessliche Heimat : Dokumentation [vom] Ministerium für Bildungswesen der Russischen Föderation Staatliche Universität Wolgograd, Forschungszentrum für Deutsche Geschichte des Institutes für allgemeine Geschichte der Russischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg.: N. E. Waschkau. (Schriftenreihe des Forschungszentrums für Deutsche Geschichte in Wolgograd Bd. 7), Wolgograd 2008. [mit Einwohner - und Straßenverzeichnisverzeichniss 1941]
 58. Tröbst, Christian: Badfriedhof und Gottesacker von Bad Boll. Bad Boll [2010].

Die Gemeinden in Nordamerika

59. Atlee, William Augustus: William Atlee's Description of Bethlehem (1779), ed. by Scott Paul Gordon. In: JMH 9 (2010), S. 83–88
60. Gordon, Scott Paul: Entangled by the world. William Henry of Lancaster and "mixed" living in Moravian Town and country congregations. In: JMH 8 (2010), S. 7–52
61. Matthew, Monica: The Moravians at Greenbay. A story of Church and School, written by Reverend Joseph Emanuel Nicholas, Columbus, Georgia 2009 (The Antigua and Barbuda Review of Books Vol.1 (2010) Nr.3), Antigua 2010. [Rezension]
62. Nelson, Vernon H.: The Sun Inn at Bethlehem, Pennsylvania. In: JMH 9 (2010), S. 68–82
63. Roeber, Anthony Gregg (ed.): Ethnographies and exchanges. Native Americans, Moravians, and Catholics in Early North America, (Max Kade German-American Research Institute series). University Park, Pa. 2008.

Mission und (ehemalige) Missionsgebiete

64. Baldauf, Inge: Christian Georg Andreas Oldendorp als Historiker. Freiheit und Grenzen eines Autors in der Brüderkirche. Mit Anlage 1–4, Zusammenfassungen und Auszüge aus den Sitzungsprotokollen des Unitätsdirektoriums und der

- Unitätsältestenkonferenz (1766–1777) zu Oldendorps und Bossarts Aufträgen, zum Begriff „Theokratie“ und 2 Schreiben Oldendorps an die Ältestenkonferenz der Unität. In: Oldendorp [s. Nr. 83], S. 54–142
65. Beck, Christoph Th.: Dr. Friedrich Wilhelm Hockers geplantes, verfasstes und wieder aufgegebenes medizinisches Lehrbuch. In: UF 63/64 (2010), S. 153–170
66. Beck, Hartmut: Die Jungferninseln. Phase und Modell der Missionsgeschichte. In: Oldendorp [s. Nr. 83], S. 9–51
67. Bethke, Jirka: Die Emanzipationsrebellion der Sklaven in Jamaika 1831/32. Hochschulschrift: Hannover, Univ., Philos. Fak., Magisterarbeit 2010
68. Bilbe, Mark Charles: Wupperthal – The Formation of a Community in South Africa 1830–1965. (InterCultura. Missions- und Kulturgeschichtliche Forschungen, 9) Köln 2009. -
69. Blouet, Helen C.: Transitions in Moravian Burial and commemorative Practices in the former Danish West Indies. In: JMH 9 (2010), S. 41–67
70. Brakebusch, Günter: Herrnhuter Missionare im West-Himalaja. Hochschulschrift: Hannover, Univ., Magisterarbeit 2008
71. Cooke, Martin Huxley: The Evolution of Nettie Huxley 1825–1914. Chichester 2008.
72. Erckenbrecht, Corinna: Auf der Suche nach den Ursprüngen. Die Australienreise des Anthropologen und Sammlers Hermann Klaatsch 1904–1907. Im Auftr. der Museumsgesellschaft RJM Förderverein für das Rautenstrauch-Joest-Museum hrsg. von Klaus Schneider. Köln 2010 (Ethnologia Neue Folge 27)
73. Fur, Gunlög: A nation of women. Gender and colonial encounters among the Delaware Indians. (Early American studies) Philadelphia 2009
74. Galgay, Frank: Jens Haven, Moravian Missionary, survives the wreck of Sloop George (1774). In: Rocks ahead! Wrecks, rescues and a coffin ship. St. John's 2010, S. 11–23
75. Jensz, Felicity: Religious migration and political upheaval. German Moravians at Bethel in South Australia 1851–1907. Brisbane 2010, S. 351–365 (Australian Journal of Politics and History Vol. 56 (2010) Nr. 3)
76. Kulturbegegnung zwischen Imagination und Realität, hrsg. von Martin Tamcke und Arthur Manukyan. Würzburg 2010, (Orthodoxie, Orient und Europa Bd. 2)
77. Landveld, Erney R. A. O.: Alles is voor eeuwig weg. De transmigratie van marrons in historisch perspectief. s. l. 2009

78. Langerfeld, Karl-Eugen: Die Absichten der Erneuerten Brüder-Unität bei ihrer Tätigkeit im eurasischen Raum und Spuren davon in Sarepta an der Wolga (=Zamery cinnosti Obnovene Jednoty bratske v evropsko-asijskem prostoru a její stopy v Sarepte nad Volhou). In: *Unitas Fratrum 1457–2007* [s. Nr. 17], S. 83–93
79. Manukyan, Arthur: Fremd in der Heimat und Daheim in der Fremde. Fremdheitserfahrungen und Heimatkonstruktionen in Europa und im Orient am Beispiel der Herrnhuter Brüdergemeine. In: *Kulturbegegnung* [s. Nr. 76], S. 39–60
80. Mauder, Christian: Der arabische Briefwechsel zwischen den Herrnhutern in Kairo und den Kopten in Behnesse in den Jahren 1770–1783. In: *Kulturbegegnung* [s. Nr. 76], S. 61–76
81. Meier, Gudrun: Quellen und Dokumente aus dem Umfeld der Missionsgeschichte von St. Thomas, St. Croix und St. Jan von C.G.A. Oldendorp. In: *Oldendorp* [s. Nr. 83], S. 143–180
82. *Mission und Forschung : Translokale Wissensproduktion zwischen Indien und Europa im 18. und 19. Jahrhundert*, hrsg. von Heike Liebau, Andreas Nehring und Brigitte Klosterberg. Halle 2010. (Hallesche Forschungen 29)
83. Oldendorp, Christian Georg Andreas: *Historie der caribischen Inseln Sanct Thomas, Sanct Crux und Sanct Jan: Kommentarband*. Hrsg.: Gudrun Meier, Peter Stein, Stephan Palie, Horst Ulbricht. Herrnhut 2010 (*Unitas Fratrum Beiheft 19*) [mit engl. Summaries]
84. Olsthoorn, Thea : *Die Erkundungsreisen der Herrnhuter Missionare nach Labrador (1752–1770). Kommunikation mit Menschen einer nicht-schriftlichen Kultur*. Olms Hildesheim u.a. 2010 (Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Materialien und Dokumente, Reihe 2, Bd. 35)
85. Price, Richard: *Voyages avec Tooy – Histoire, memoire, imaginaire des Ameriques noires*. Traduit de l’anglais par Catherine Bednarek. La Roque-d’Antheron 2010. Originaltitel: *Travels with Tooy: history, memory, and the African American imagination*
86. *Records of the Moravians among the Cherokees, Early contact and the establishment of the first Mission*. Ed.: C. Daniel Crews, Richard W. Starbuck, [ins Engl. übers.]. Tahlequah, Oklahoma 2010. Bd. 1. 1752–1802. Bd. 2. 1802–1805
87. Rollmann, Hans J.: *Moravians in Central Labrador. The Indigenous Inuit Mission of Jacobus and Salome at Snooks Cove* . In: *JMH* 9 (2010), S. 6–40
88. *The Moravian Beginnings of Canadian Inuit Literature. An exhibition of special collections from McGill University Library, rare*

books and special collections, February to April 2009. (Text mostly Engl. with some in Inuktitut and French.) Montreal [u.a.] 2009

89. Willems, Yvonne (Hrsg.): *Slavernij dichbij - Een wandeling langs het Nederlands slavernijverleden. tekst en concept: Tropenmuseum [Amsterdam] 2009. [Übers.: Sklaverei aus der Nähe – Eine Wanderung durch die niederländische Sklavereigeschichte]*

Architektur

90. *Gebaute Utopien – Franckes Schulstadt in der Geschichte europäischer Stadtentwürfe : Jahresausstellung der Franckeschen Stiftungen vom 8. Mai bis 3. Oktober 2010 in den Franckeschen Stiftungen zu Halle. Hrsg. und Konzeption der Ausstellung: Holger Zaunstöck. Wiss. Mitarbeit: Jochen Birkenmeier. Halle 2010. (Kataloge der Franckeschen Stiftungen 25)*
91. Hornemann, Dorothea: *Herrnhuter Architektur des 18. Jahrhunderts in Thüringen. Hochschulschrift: Halle / Saale Univ., Phil. Fak., Inst. für Kunstgesch. und Archäologien Europas, Magisterarbeit 2008*
92. Klooster, Olga van der u.a.: *Architectuur en bouwcultuur in Suriname. Amsterdam 2009, S. 228–237: De Evangelische Broedergemeente*

Erziehung

93. Aebi, Sara: *Kept safe from the “evil world”. The Moravian boarding school for girls in Montmirail (Switzerland) between 1766 and 1800. In: Children and youth at risk. Historical and international perspectives. Ed. by Christine Mayer, Frankfurt am Main [u.a.] 2009. S. 93–105*
94. *Self, community, World : Moravian Education in a Transatlantic World. ed. by Heikki Lempa and Paul Peucker. Selected Papers at a conference on “Self, Community and World: Liberal Arts and Moravian Education” at Moravian college in Bethlehem, Pennsylvania, on April 21 and 22, 2006. Bethlehem, Pa. 2010. (Studies in Eighteenth-Century America and the Atlantic World)*
95. Uhlířová, Jana: *Vzdelání – charakteristický fenomén Jednoty bratrské [= Bildung als charakterisches Phänomen der Brüderunität]. In: Unitas Fratrum 1457–2007 [s. Nr. 17], S. 97–108. [Enth. dt. Zusammenfassung am Anfang des Textes.]*

Kunst

96. Nelson, Vernon H. und Kröger, Rüdiger: Die Problematik des Herrnhuter Witwenchor-Bildes. In: UF 63/64 (2010), S. 225–232
97. O'Malley, Therese u.a.: Keywords in American landscape design. Center for Advanced Study in the Visual Arts, National Gallery of Art in association with Yale University Press, New Haven and London. Washington 2010

Liturgie, Musik und Verfassung

98. Chortreffen– Koorontmoeting 13.–16. Mai 2010, Berlin der - van de Ev. Brüdergemeinen. Notenheft. Herrnhut, 2010
99. Ekström, Christina: Om musiklivet i Brödrakyrkan under 1700-talet: „Bara ett villkor ska vara bestämmande för var musik“. In: Skara stiftshistoriska sällskap. Medlemsblad, Jg.17 (2009) 4, S. 16–18 [Übers.: Vom Musikleben in der Herrnhuter Brüdergemeine in den 1700er Jahren [im 18. Jahrhundert]]
100. Richter-Gill, Hildegard: Gott wolln wir loben. Lieder der Böhmischn Brüder, zum Gemeindegebrauch bearb. und eingerichtet. Herrnhut 2008
101. Vogt, Peter: Die Liturgik der Herrnhuter Brüdergemeine. In: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 110 ([2011]), S. 201–217
102. Vogt, Peter: Geschichte und Aktualität des Akoluthenamts in der Brüdergemeine. In: UF 63/64 (2010), S. 1–28

Theologie

103. Zamuel, Hesdie S.: Care-takers of God's creation. A short Introduction to a Holistic understanding of Christ's commission to the Church. Paramaribo 2010
104. Zimmerling, Peter: Kommunitäten und geistliche Gemeinschaften – Segensorte für Kirche und Gesellschaft. In: UF 63/64 (2010), S. 29–38

Verschiedenes

105. 50 Jahre Verein der Freunde des Herrnhag. Hrsg. vom Verein der Freunde des Herrnhag. Herrnhag 2009
106. Adeline Gräfin von Schimmelmänn– adlig, fromm, exzentrisch. Hg. Ruth Albrecht, Martin Rosenkranz, Kristina Rousseau, Regina Wetjen, Martina Wüstefeld mit einem Beitr. von Antonia Neumann. Neumünster 2011

107. Brückner, Shirley: Losen, Däumeln, Nadeln, Würfeln. Praktiken der Kontingenz als Offenbarung im Pietismus. In: *Passagen des Spiels*. Wien [u.a.] 2010, S. 247–272
108. Büchle, Elisabeth: *Das Mädchen aus Herrnhut*. Roman. Asslar 2010
109. Burgess, Andrew J.: Kierkegaard's taler, Moravian Reden? In: *Kierkegaard and the nineteenth century religious crisis in Europe*. Toronto 2009, S. 200–215 (*Acta Kierkegaardiana* Vol.4)
110. *Der Großhennersdorfer Kirchenneubau von 1869/70*. Hrsg. im Auftr. des Ev.-Luth. Kirchenvorstandes Großhennersdorfer-Rennersdorf von Alexander Wieckowski. Großhennersdorf 2010 (*Großhennersdorfer-Rennersdorfer Kirchengeschichten* H. 2)
111. *Die Herrnhuter Diakonie*. Aus Arbeit und Leben in unseren Bereichen in Herrnhut, Bautzen-Kleinwelka und Hohburg sowie im christlichen Hospiz Ostsachsen. Hrsg.: Herrnhuter Diakonie, Stiftung der Evangelischen Brüder-Unität. Herrnhut 2009
112. Dose, Kai und Meyer, Dietrich: Nachruf auf Vernon H. Nelson. In: *UF 63/64* (2010), S. 335–336
113. *Eduard Ludwig Nollau und die Auswanderung nach Nordamerika*. Hrsg. von Hans-Wilhelm Pietz und Dietrich Meyer. Herrnhut 2010 (*Studien zur Schlesischen und Oberlausitzer Kirchengeschichte* 10)
114. Ehmer, Hermann: *Herrnhut in Württemberg – vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis heute*. In: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 110([2011]), S. 159–200
115. Emmerich, Alexander: *Die Geschichte der Deutschen in Amerika von 1680 bis zur Gegenwart*. Köln 2010
116. *Geborgen in Gottes Hand – Die Herrnhuter Diakonie* 2010. Herrnhut [ca. 2011]
117. Jahn, Peter Milan: *Vom Roboter zum Schulpropheten – Hanso Nepila (1766–1856)*. Mikrohistorische Studien zu Leben und Werk eines wendischen Fronarbeiters und Schriftstellers aus Rohne in der Standesherrschaft Muskau. Mit einer Übersetzung der Handschriften. Bautzen 2010 (*Schriften des Sorbischen Instituts = Spisy Serbskeho instituta* 52)
118. Jenz, Felicity: Briefwechsel zwischen dem Herrnhuter Missionar T. A. Hagenauer und dem Naturwissenschaftler Charles Darwin. In: *UF 63/64* (2010), S. 307–314
119. Just, Jiri, Zdenek R. Nesporek, Ondrej Matejka et al.: *Luterani v ceskych zemich v promenach staleti*. Praha 2009 [Übers.: *Die Lutheraner in den böhmischen Ländern im Wandel der Jahrhunderte*. Deutsche Zusammenfassung]
120. Karczynska, Helena: *Kosciol braci morawskich oraz ich zwyczajy i obrzedy zwiazane z pochowkiem w 18. w. na Luzycach – proba*

- charakterystyki [Übers.: Die Kirche der mährischen Brüder (=Brüdergemeinde) sowie ihre mit der Beerdigungszeremonie des 18. Jahrhunderts in der Lausitz verbundenen Traditionen und Bräuche – ein charakteristisches Beispiel]. In: *Kultura funeralna ziemi Wschowskiej*. Wschowa 2010, S. 249–260
121. Kraftwerk Religion: Über Gott und die Menschen. Hrsg. von Petra Lutz und Klaus Vogel für das Deutsche Hygiene-Museum. Begleitbuch zur Ausstellung in Dresden vom 2. Oktober bis zum 5. Juni 2011 [mit Herrnhuter Ausstellungsstück]. Göttingen 2010
122. Kröger, Rüdiger und Mai, Claudia: Das Archiv der Evangelischen Brüder-Unität in Herrnhut (Unitätsarchiv) und seine Bestände. In: *Lausitzer Archivlandschaften. Beiträge der wiss. Tagung zum 75jährigen Jubiläum des Staatsfilialarchives Bautzen. (Veröff. des Sächs. Staatsarchivs Reihe A 13)*. Halle 2009, S. 185–207
123. Kröger, Rüdiger: Gesichter und Ansichten. Ein-Blick in die Fotosammlung des Unitätsarchivs. In: *Rundbrief Fotografie Band 17 (2010), 1 (N.F. 65)*. Dresden 2010, S. 5–10
124. Liebenau-Meyer, Claudia: „Der Unterricht war gut, tauglich für’s ganze Leben.“ Die Geschichte des Härlin’schen Töchter-Instituts in Göppingen und Eckwälden. Göppingen 2010. (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Göppingen 51)
125. Oetinger, Friedrich Christoph: *Genealogie der reellen Gedancken eines Gottes-Gelehrten. Eine Selbstbiographie*. Hrsg. von Dieter Ising. Leipzig 2010 (Edition Pietismustexte (EPT) 1)
126. *Presence Morave au Pays de Montbéliard. Avant propos Pasteur Henning Schlimm, eveque morave. - Re-edition, traduction et mise en page Mai 2010 Dominik Tröster. [Magden] 2010 (Supplément à l'Ami Chrétien de Mai 90)*
127. Schneider, Hans: Ein zeitgenössischer Bericht über den Wittgensteiner Pietismus zu Beginn des 18. Jahrhunderts. In: *Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte Bd. 35*. Bielefeld 2009, S. 175–206
128. Schweitzer, Karlheinz: *Johann Jährig*. Passau 2008
129. *Wir haben uns gewagt. Eindrücke aus fünf Jahren*. Hg. Evangelisches Zinzendorf-Gymnasium Herrnhut. Herrnhut 2010

Mitarbeiter dieses Heftes

Pauls Daija
P.K 69
Rīga, LV-1050
LATVIJA

Dr. Marianne Doerfel
Mozartstr. 25
55481 Dillendorf-Liederbach
DEUTSCHLAND
mariannedoerfel@
yahoo.de

Prof. Dr. Māra Grudule
Visvalža iela 4a
Rīga, LV-1050
LATVIJA
mara.grudule@lu.lv

Prof. Dr. Ieva Kalniņa
Akademijas laukums 1
Rīga, LV 1050
LATVIA
litfom@lza.lv

Dr. Janis Krēsliņš
Kungl. biblioteket
Box 5039
SE-102 41 Stockholm
SWEDEN
Janis.Kreslins@kb.se

Dr. Rüdiger Kröger
Unitätsarchiv
Zittauer Str. 24
02747 Herrnhut
DEUTSCHLAND
kroeger@ebu.de

Prof. Dr. Ojārs Lāms
Visvalža iela 4a
Rīga, LV-1050
LATVIJA
ojars.lams@lu.lv

Prof. Dr. Iveta Leitane
ivetal@lu.lv

Claudia Mai
Zittauer Str. 48
02796 Johnsdorf
DEUTSCHLAND
menzel.c@web.de

Dr. Dietrich Meyer
Zittauer Str. 27
02747 Herrnhut
DEUTSCHLAND
meyerht@t-online.de

Gudrun Meyer
Zittauer Str. 27
02747 Herrnhut
DEUTSCHLAND
meyerht@t-online.de

Dr. Guntram Philipp
Farnweg 15
51503 Rösrath
DEUTSCHLAND

Priv. Doz. Dr. Christian Soboth

Interdisziplinäres Zentrum für
Pietismusforschung
Franckeplatz 1 - Haus 24
06110 Halle
DEUTSCHLAND
christian.soboth@
pietismus.uni-halle.de

Mgr. Pavel Štoll

ústav slavistických
Nám. Jana Palacha 2
116 38 Praha 1
CZESKA REPUBLICA
pavelStoll@
worldonline.cz

Prof. Dr. Gvido Straube

Brīvības bulvāris 32
Rīga, LV-1050
LATVIJA
Gvido.Straube@lu.lv

Dr. Jouko Talonen

Karjopolku 11B 33
01360 Vantaa
SUOMI
jouko.talonen@
helsinki.fi

Orts- und Personenregister

- Ābele, Inga 176
Adolphi, Heinrich 133
Alexander I., Kaiser 7, 16, 81, 94,
113
Alexander II., Kaiser 100, 113
Allendorf/Aloja 142
Aloja *siehe* Allendorf
Altona 105
Alt-Pebalg/Vecpiebalga 8, 164f.,
174
Alūksne *siehe* Marienburg
Alunāns, Juris 47f., 144
Amsterdam 78
Angermünde/Rinda 139, 193
Anna Iwanowna, Kaiserin 36
Anton, Paul 53
Apukalns 8
Arndt, Johann 21
Augstroze *siehe* Hochrosen
Augustinus 42
Aurina, Signe 200
Auseklis 144, 179
Austriņš, Antons 163
- Bahn/Ostproußen 189
Barby 78, 136, 138f., 193, 195
Barlach, Johann Caspar Christian (?)
36
Barons, Krisjanis 28
Baumanis, Artūrs 44, 181
Baumgarten, Siegmund Jacob 51, 60
Bautz, Mlle. 79
Bechler, Maria 79
Becker, Rudolph Zacharias 150
Bedford 37
Beldavs, Kārlis 147
Bendrupe, Mirdza 175
Benz 4
Berge, Kloster 51
Berlin 24, 53, 80, 105
Bernhardi, Johanna P. 201
Berthelsdorf 6, 21, 77–80, 83f., 86,
94
Berzaune 73
- Bērziņš, Roberts 146f.
Bethlehem/PA 25, 193
Bettermann, Wilhelm 199
Biltzing, Johann 51
Birkau 13, 108
Biron, Ernst Johann von, Herzog 36
Birznieks-Upītis, Ernests 168
Blaufuß, Friedrich Bernhard 53f.,
57f., 130
Blaumanis, Rūdolfs 163, 172–74
Blome 10
Blumenbach, Anna 91
Bogatzky, Karl Heinrich 51
Bohn, Hermann Jensen von 30
Bourquin, Ernst Alexander 85–90
Bourquin, Lina 90
Breikšs, Leonīds 147
Breithaupt, Joachim Justus 60
Brinkenhof 18, 193
Brodersen, Jesper 37
Bruiningk, Friedrich Justin 138, 193
Bruiningk, Karl Axel Christer von
15, 28, 34
Buch, Georg Heinrich 82–86
Buck, Peter 198, 199
Buctier, Aurora 91
Budde, Johann Franz 60
Buntebarth, Johann Ehrenfried 18
Buntebarth, Magnus Friedrich 7, 9,
16, 18, 19–21, 24, 26–28, 31, 36,
134–37, 139, 142, 145, 189–91
Bunyan, John 149–56, 158–61
Burckhardt, Christian Eduard 78, 98,
106
- Callenberg, Johann Heinrich 51
Cambi, Sutor Praepositus von 201
Campenhausen, Balthasar Freiherr
von 6f., 16–18, 26, 35, 80, 83, 96
Canstein, Carl Hildebrand, Freiherr
von 130
Carlblom, Paul 102
Čelakovský, František Ladislav 47
Cēsis 168

- Cesvaine *siehe* Seßwegen
 Christiansfeld 77f., 98, 104
 Cimze, Jānis 8, 9, 168
 Cölln 80
 Comenius, Johann Amos 41–48, 52,
 151, 156
 Cossart, Henry Frederic 15
 Cranz, David 46
 Cusanus, Nicolaus 42

 Danilevics, Vilnis 200
 David, Christian 6, 18, 44, 133, 181f.,
 189
 Dickeln/Dikļi 44, 142
 Diesenhofen/Schweiz 37
 Dietz, Svante Gustav 133
 Dikļi *siehe* Dickeln
 Dippel, Johann 146
 Dobeln (Semgallen) 3
 Dorbeck, Caroline 91
 Dorpat/Tartu 13, 17, 25, 30f., 38,
 48f., 76, 84, 94f., 97, 106, 108, 198
 Dresden 6, 95
 Drostenhof 3
 Druviena 147, 170

 Eberhard, Emma v. 91
 Ebersdorf 17, 21, 79f., 98, 105
 Echmes 83
 Egyptenn 3
 Einhorn, Paul 2
 Elisabeth Petrowna, Kaiserin 7
 Ērgļi 172
 Erlangen 95
 Ewald, Johannes 77–84, 195

 Fellin 108
 Fiedler, Thimotheus 133
 Fischer, Jacob Benjamin 134, 188,
 201
 Fölkersahm, Halmilkar von 22
 Francke, August Hermann 6, 36, 43,
 50–53, 57, 60, 65, 96
 Francke, Gotthilf August 49–56,
 58f., 63
 Francke, Johann Friedrich 188
 Fresenius, Johann Philipp 20

 Freylinghausen, Johann Anastasius
 von 135
 Freymann, Natalie v. 91
 Fulneck 37
 Fürecker, Christopher 133
 Furkel, Heinrich Gustav 78, 84–86,
 89, 195

 Gabus, Mlle. 79f.,
 Garve, Carl Bernhard 146
 Gießen 192
 Giging, Heinrich 3
 Glaucha 50
 Glück, Johann Ernst 43f.
 Gnadau 78, 97
 Gnadenberg 83, 101, 195
 Gnadenfeld 83, 198f.
 Gnadenfrei 98, 105
 Goethe, Johann Wolfgang von 20f.,
 23–25, 29, 49
 Golicyyn, Sergej, Fürst 33
 Golitzin, Alexander N. 16
 Göteborg/Schweden 98
 Gregor, Christian 38
 Grimm, Johann Daniel 24
 Grimm, Wilhelm 198
 Grobhennersdorf 83, 98
 Grünau 108
 Grünblaett, Emma 91
 Gulbis, Harijs 176

 Hallart, Magdalena Elisabeth von 6f.,
 17–19, 53, 57, 130, 134f., 188f.,
 201
 Halle 6, 15, 27, 43, 45, 49, 50–52, 54,
 55, 57, 59f., 65, 67, 70, 126, 130,
 139, 145f., 193
 Hanhardt, Anna Elisabeth 37
 Hapsal 83, 108
 Harjumaa *siehe* Harrien
 Harlem 78
 Harnack, Theodosius 95, 106
 Harrien/Harjumaa 30
 Hasse, Matthias 27
 Hayn, Henriette Maria Louise von
 25, 146
 Hermann, Friedrich Immanuel 18
 Herrnhag 19, 27, 37, 58, 189

- Herrnhut 6, 9, 15, 28, 29, 44, 50, 55,
57, 61, 64, 67, 78, 81, 83, 93–95,
97–101, 103–05, 107, 109, 126,
133f., 137, 144, 147, 179
- Hespe, Nicolaus 133
- Hesse, Johann Peter 37, 138f., 192,
193
- Hochrosen/Augstroze 142
- Hohenhausen, Agnes v. 91
- Holík, Georg 44
- Hölterhof, Franz 20, 37
- Hübbovet, Sophie v. 91
- Hübner, Christian Friedrich 52
- Hüffel, Johann 139
- Huss, Jan 5
- Hvidding 195
- Jahn, Carl Wilhelm 94–96
- Jäschke, Sophie Benigna 80
- Jaunbilska 73
- Jaunpiebalga *siehe* Neu-Pebalg
- Jaunpils *siehe* Neuenburg
- Jēkabs, Apsīšu 144, 147, 163f., 168,
169
- Jēkabs, Ķikuļu 9, 142, 163
- Jelgava 144
- Jena 18, 54, 60, 189, 193
- Jerwen 30
- Jöllенbeck 28
- Justus, Schuster 15
- Kachlbrandt, Emil 106
- Kalniņš, Jānis 180f.
- Kangershof 85, 89
- Kastran, Gut im Kirchsprengel
Sunzeln (Livland) 51
- Katharina II., Kaiserin 16, 76
- Kaudzīte, Matīss 164, 180f.
- Kaudzīte, Reinis 164
- Kaudzītes, Gebrüder 8, 9, 142, 144,
163–68, 179–81
- Kauguri 157
- Kersten, Auguste 91
- Kirchholm 4
- Kittel, Elise 91
- Kleinwelka 78, 80, 88, 90, 98, 101,
198f.
- Knapp, Johann Georg 51f.
- Knothe, Theodor 104, 107f.
- Knüpfper, Jenny 91
- Kokmuiža 168
- Kollár, Jan 47f.
- Komenský, Jan Amos *siehe*
Comenius
- Königsberg 24, 59f., 96, 130, 134,
199
- Königsfeld 105f.
- Königsseer, Christoph Michael 38
- Kosalitz 49f.
- Kremon 4
- Kriegelstein, David Siegmund 37
- Krīpēni 143
- Kronvalds, Atis 144
- Krüger, Hermann Karl 4, 105
- Kundziņš, Kārlis 147
- Kuntzendorff, Marie 91
- Lasche Mucher auf Hinzenberg 4
- Lehr, Leopold Franz Friedrich 134
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 45
- Lemburg 198
- Lemsal/Limbaži 5, 89, 142
- Lenz, Christian David 49–65, 194
- Lenz, Jakob Michael Reinhold 49f.
- Lenzenhof 17
- Lichotius, Johann 51
- Liebwerth/Estland 104, 108
- Lielsalaca 5
- Limbaži *siehe* Lemsal
- Lindheim 13, 19, 36, 76, 108
- Lindwart, Mathilda 91
- Lizums *siehe* Lysohn
- Loder, Johann 201
- London 26, 31, 138
- Loskiel, Georg Heinrich 26, 139–42,
145f., 168, 193–95
- Löwenstern, von 201
- Luban 198
- Lubana 73
- Luther, Martin 28
- Lysohn/Lizums 146, 168
- Maj, Georg Jacob 24, 134
- Majer, Johann August 51
- Mancelius, Georg 9
- Marienborn 19, 38, 136, 191f.

- Marienburg/Alüksne 4, 8
 Mārjama 107
 Māters, Juris 144
 Matīši *siehe* St. Matthiä
 Matthesien, C. G. von 201
 Mazsalaca *siehe* Salisburg
 Merkel, Garlieb Helwig 30, 34, 46f.,
 156–59, 182
 Meyer, Auguste 91
 Mežezers, Valdis 147
 Mickiewicz, Adam 47f.
 Mickwitz, Christoph Friedrich 53f.,
 57
 Milton, John 152
 Mitau 187
 Montmirail/Neuchâtel 80
 Moskau 20
 Müller, Gustav 101f.
 Müller, Johann Heinrich 191
 Müller, Julius Konrad Daniel 193
 München 198

 Narva 193
 Neikens, Georgs 8f.
 Neikens, Juris 9, 44, 142f., 163
 Neudietendorf 80, 104
 Neuenburg/Jaunpils 142
 Neuhausen, Christian Gotthold 36
 Neuhof 193
 Neumann, Gottfried 146
 Neu-Pebalg/Jaunpiebalga 8, 100,
 106, 113, 117
 Neuwelke 13, 75–86, 88, 90, 98, 108
 Neuwied 76, 80, 98, 104, 106
 Nicolai, Friedrich 34
 Niemeyer, Johann Konrad Philipp
 51
 Niesky 77f., 83, 85, 94, 98, 101,
 105f., 195, 198f., 213
 Nikolaus I., Kaiser 81, 94, 110
 Nitschmann, Anna 192
 Nitschmann, Johann 20
 Nitschmann, Woldemar 106
 Nürnberg 21, 23

 Orellen 17f., 35, 37, 80, 189, 192
 Ösel, Insel 27, 53, 61, 104, 108
 Öttingen, Beata Helene von 51

 Paap, Tallima 31
 Pahlen, P. v. d 16
 Palmaz (Livland) 53
 Papendorf/Rubene 139
 Paulucci, Philip Osipovich, Marquis
 16, 82
 Perrochet, Adele 91
 Peter I., Zar 6
 Petersburg *siehe* St. Petersburg
 Platon 133
 Plitt, Hermann 106
 Poruks, Jānis 144, 163f., 170–72
 Potsdam 105
 Preller, Friedrich 20
 Princeton 67
 Puiķele *siehe* Puikeln
 Puikeln/Puiķele 142
 Pulans, Janis 46

 Quandt, Johann Christian 15

 Radetzky, George 187
 Ramanis, Juris Natanaēls 150, 153,
 154
 Rambach, Johann Jakob 52
 Rauge 31
 Reichel, Ernst 98, 100f.
 Reichel, Gustav 101
 Remling, Gerhard 133
 Rennenkampff, Alexander von 16
 Rennenkampff, Gustav von 22
 Reval 14, 18, 20, 26, 53, 190
 Richter, Christian Friedrich 134
 Richter, Christoph Adam von 33,
 201
 Riesenberg 83
 Riga 1, 4, 6, 9f., 13, 18, 44, 49, 50, 57,
 76, 78f., 85, 88, 91, 94, 102, 106,
 108, 188, 194, 196
 Rinda *siehe* Angermünde
 Riņģi 10
 Rinne, Gustav Felix 25
 Roicks/Reigi 25
 Ronneburg 102
 Roop/Straupe 23, 142
 Rosen, Baron 33
 Rothe, Johann Andreas 21f.

- Rottelsdorf 198
 Rubene *siehe* Papendorf
 Rubusch, Joachim Heinrich 27
 Ruġēns, Jānis 9, 144, 156–60, 163
 Ruhenberg 78
 Rujen/Rūjiena 5, 142
 Rūjiena *siehe* Rujen
 Rumba, Edgars 147

 Saks, Edgars 200
 Salis 4
 Salisburg/Mazsalaca 142
 Salzburg 21
 Sarepta 16, 94, 101, 106
 Saulietis, Augusts 147, 163
 Saulkrasti 141
 Schippang, Paul 199
 Schlauerbach, Kolporteur 22
 Schlüsselburg 36
 Schujen 4
 Schultz, Mathilde v. 91
 Segewold 3
 Semler, Johann Salomo 60
 Seneca 48
 Sengbusch, Minna v. 91
 Serben 3, 49, 58
 Seßwegen/Cesvaine 4, 49, 142
 Skalbe, Kārlis 144, 172, 174f.
 Skangalu, Jēkabs 18, 24, 27, 30, 35,
 137
 Skangel, Jacob *siehe* Skangalu, Jēkabs
 Smilten/Smiltene 10, 142
 Smiltene *siehe* Smilten
 Sokolovsky, Emil 102
 Sönnichsen, Friederike Susanne 78
 Sonntag, Karl Gottlob 16, 82
 Soup 4
 Spangenberg, August Gottlieb 19,
 25, 49, 61, 63, 64
 Spener, Philipp Jacob 95, 146
 Spreckelsen, Tobias Christian 23,
 134
 St. Matthäi/Matīši 142
 St. Petersburg 20, 31, 79, 87, 91, 96,
 106, 139, 142, 193, 195, 198
 Stach, Matthäus 146
 Staël, Madame de 19
 Stalbe *siehe* Stolben
 Staraja Derewna 198
 Steinmetz, Johann Adam 51
 Stender, Gotthard Friedrich 27, 45,
 47, 141
 Stolben/Stalbe 142
 Straube *siehe* Roop
 Struensee, Adam 51f.
 Stürzenhof 89
 Suntaži *siehe* Sunzel(n)
 Sunzel(n)/Suntaži 49f., 198

 Tartu *siehe* Dorpat
 Tarwast 102
 Tarziers, Kārlis 146
 Thideböhl, Johann Georg 57
 Tuddolin 108
 Türk, Drechsler 15

 Uexküll/Kirchholm 198
 Uh, Charlotte Wilhelmine 83
 Uhyst/Spree 16, 34, 76

 Valdemārs, Krišjānis 144
 Valka *siehe* Walk
 Valmiera 168
 Vecbebri 73
 Vecozols, Jūlijs 163
 Vecpiebalga *siehe* Alt-Pebalg
 Veidenbaums, Eduards 144
 Velēna 168
 Vierorth, Albert Anton 53, 58
 Voullaire, Jaques Pierre Samuel 80–
 83

 Walk/Valka 4, 73, 142, 168
 Walter, Ferdinand 95
 Walti 91
 Wenden 3
 Werro 83, 85, 88
 Wesselshof 83, 193
 Wichert, Auguste 91
 Wilkenpahlen 117
 Windekilde, Marcus Heinrich 97
 Wischmann, Johann 133
 Wollfahrt 4
 Wollmarshof 6–8, 10, 18, 38, 57,
 189

Wolmar 14, 17–19, 33, 36f., 78, 91,
191, 193
Würrberg 192
Zeist 37, 78, 104
Zelter, Karl Friedrich 24
Zerrenner, Heinrich Gottlieb 150
Ziegler, Sattler 15
Zihrul, Aughtar Jahn 117
Zimmermann, Jakob Andreas 57

Zimte, Christel 91
Zinzendorf, Christian Renatus von
26f.
Zinzendorf, Erdmuthe Dorothea 19
Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von 6,
11, 15, 19, 21f., 24–26, 31, 36, 43,
50, 52f., 55–57, 61, 64, 70f., 73,
75, 95f., 104, 133, 135–38, 146f.,
188, 190, 192f., 201