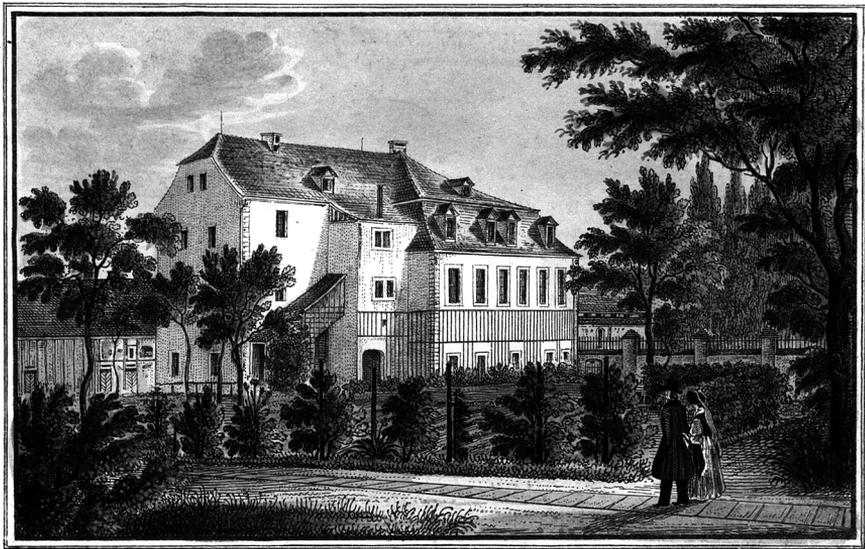


UNITAS FRATRUM

Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine



Das Schloss in Berthelsdorf.

Heft 73/74

Unitas Fratrum

Heft 73/74

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 73/74

Herrnhuter Verlag, Herrnhut

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

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

2016 Herrnhuter Verlag Herrnhut
ISBN 978-3-931956-46-2

Druck: Gustav Winter, Herrnhut

Ausgegeben im Mai 2016

Umschlagbild: Gutsgarten Berthelsdorf, Blick von Südwesten, um 1850
(Unitätsarchiv Herrnhut, TS Mp.175.13).

„Unitas Fratrum“ wird im Auftrag des Vereins für Geschichte und
Gegenwartsfragen 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

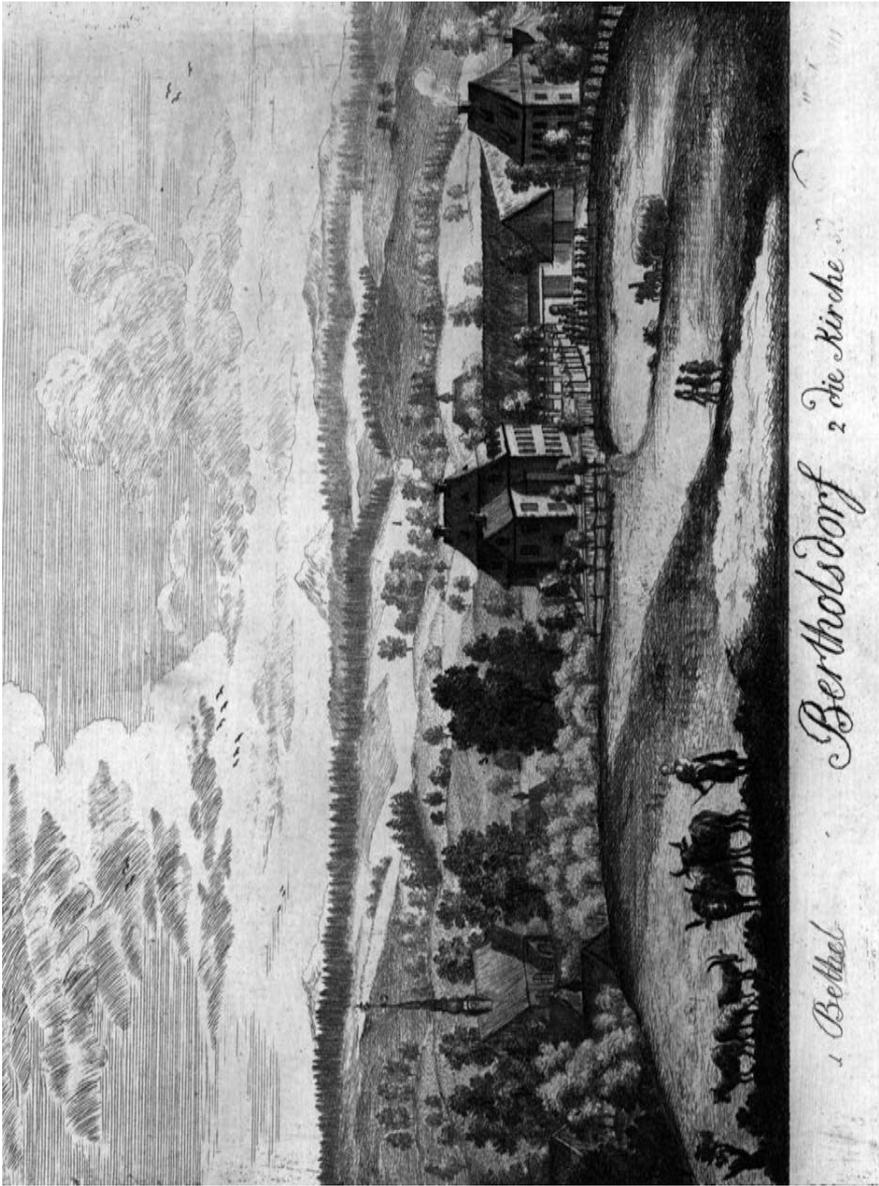
Das hier vorliegende Heft vereinigt Beiträge, die im Wesentlichen auf Beiträge zu den Jahrestagungen in Amsterdam (2011) und Berlin (2012) zurückgehen und durch wenige Einzelbeiträge ergänzt werden. Dabei erstrecken sich die Beiträge zeitlich, thematisch und räumlich über einen ausgedehnten Bereich: Bis ins 17. Jahrhundert reichen die Quellen für die Geschichte des Berthelsdorfer Schlossgartens zurück, der Nora Kindermann bis in die Gegenwart nachgeht. Otto Teigeler beschäftigt sich mit einer Schulrede Zinzendorfs aus Halle. Die Bischofsordination Zinzendorfs 1737 wie überhaupt die Frage nach Zinzendorfs Berliner Beziehungen (Rüdiger Kröger) sowie nach dem Bischofsamt in der Brüdergemeinde (Theo Clemens) hängen inhaltlich eng miteinander zusammen.

Mit dem Tagungsort in Amsterdam fallen zwei unterschiedliche Themenkreise örtlich zusammen: Amsterdam war Wohn- bzw. Herkunftsort von frühen Förderern Zinzendorfs aus dem Kreise der Mennoniten (Rüdiger Kröger) und wurde zum Bindeglied zur Mission in der niederländischen Kolonie Surinam. In Surinam waren bis 1947 deutsche Herrnhuter interniert (Hartmut Beck). Umgekehrt besteht die Brüdergemeinde in Amsterdam heute überwiegend aus Mitgliedern surinamischer Herkunft (Martin Theile). Ergänzt wird diese vorwiegend historische Perspektive durch die Auseinandersetzung mit dem „Winti“-Kult, der traditionellen afro-amerikanischen Religion (und Kultur) in Surinam (Hans-Beat Motel). Die „Mission“ der Brüdergemeinde wird schließlich einem aufschlussreichen Vergleich mit den Jesuiten unterzogen (Markéta Křížová).

Für das Zustandekommen des Heftes ist einmal mehr neben Autorinnen und Autoren dem Übersetzer der Abstracts, Colin Podmore, und der gewissenhaften Durchsicht und Bearbeitung durch Ferdinand Pöhlmann zu danken. Die Leitung des Redaktionskreises wird künftig in andere Hände übergehen, denen ich das mir entgegengebrachte Vertrauen (und die Nachsicht für manche Verzögerungen) wünsche.

Langenhagen, im März 2016

Rüdiger Kröger



Ansicht von Berthelsdorf von Herrnhut aus mit Angabe der Kirche
und des Schlosses Kupferstich von Christian Meder, 1754
(Unitätsarchiv Herrnhut TS.Mp.32.2)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
<i>Rüdiger Krüger</i>	
Mennonitisches in den Lebensläufen von Herrnhutern in Amsterdam	9
<i>Martin Theile</i>	
Brüdergemeinde Amsterdam – Geschichte der ersten surinamischen Gemeinde in Europa	23
<i>Hans-Beat Motel</i>	
Winti: afro-amerikanische Religion und Herrnhuter Brüdergemeinde	51
<i>Hartmut Beck / Siegfried Beck</i>	
Bericht des Internierten Siegfried Beck über den Anfang der Internierung der Surinamer Deutschen im Fort Zeelandia am 10. Mai 1940	65
<i>Markéta Křížová</i>	
„Stadt auf dem Berg“ Missionen der Brüder-Unität in vergleichender Perspektive	75
<i>Nora Kindermann</i>	
Der Gutsgarten in Berthelsdorf/Oberlausitz – Eine Spurensuche durch vier Jahrhunderte	95
<i>Theodor Clemens</i>	
Das Bischofsamt in der Herrnhuter Brüdergemeinde – seine Entwicklungen und Veränderungen	115
<i>Hartmut Rudolph</i>	
Daniel Ernst Jablonski und die Bischofsweihe Zinzendorfs	125

<i>Rüdiger Kröger</i>	
Zinzendorf und der preußische Hof unter Friedrich Wilhelm I.	145
<i>Otto Teigeler</i>	
Die Aristotelesrede des Schülers Zinzendorf 1715	165
Buchbesprechungen	181
Vereinsmitteilungen	191
Bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine	192
Mitarbeiter dieses Heftes	207
Orts- und Personenregister	208

Mennonitisches in den Lebensläufen von Herrnhutern in Amsterdam

von Rüdiger Kröger

Im November 1734 reiste A. G. Spangenberg zu Verhandlungen mit Gesellschaften über die Ansiedlung von Kolonisten in Amerika nach Amsterdam und London. Im Reisegepäck hatte Spangenberg, der zuvor als Archivar in Herrnhut fungiert hatte, deswegen eine Reihe von Dokumenten, die über die Brüdergemeine, ihre Geschichte und Anschauungen Auskunft gaben. Es bedurfte noch ihrer Übersetzung ins Niederländische. Zu diesem Zweck wurde er an Isaac LeLong verwiesen. LeLong (Frankfurt am Main 1683 – Hanau 1762) war als Autor und Übersetzer bekannt und begeisterte sich derart für die Gemeine, dass er die ihm zur Übersetzung vorgelegten Dokumente innerhalb Jahresfrist als Quellensammlung unter dem Titel „Gods Wonderen met zyne Kerke ...“ veröffentlichte.¹ In der Verlagsbuchhandlung von Jan Hartig (in Nachbarschaft des Stadthauses), wo einige Schriften LeLongs erschienen waren, erkundigte sich Spangenberg nach den Mennoniten,

ob Er nicht einen von ihren Lehrern könnte zu sprechen kriegen; So kam der Mennonisten-Lehrer Domino Deknatel eben darzu, mit welchem er Bekanntschaft machte, und der als ein frommer Mann über der Erzählung Spangenbergs von der mährischen Brüder Gemeine sehr erfreut ward und Spangenberg bey noch mehr seiner Freunden, als bey der alten Frau [Gertrud] Beuning, Bruder [Jacob] Schellinger u.s.f. introducirt.²

Dies war vermutlich nicht der erste Kontakt zwischen Herrnhut und den niederländischen Mennoniten. Im Zusammenhang mit Zinzendorfs Engagement für die Schwenkfelder und deren Auswanderung nach Nordamerika war es sehr wahrscheinlich schon zu Briefwechseln gekommen.³ Jedenfalls hatten

¹ GODTS WONDEREN MET ZYNE KERKE, VERTOONT IN EEN GEDENKWAARDIG VERHAAL, VAN MEEST BOHEEMSCH EN MORAVISCHE BROEDERS, Die het pausdom ontweken zynde, NIEUWELYKS EEN EUANGELISCHE BROEDERGEMEENTE Gesticht hebben, in OPPER-LAUSNITZ, TE HERRNHUTH. Amsterdam: Adriaan Wor, 1735 (BHZ B 22.1).

² [Friedrich von Watteville,] Kurtzer Bericht von den Holländischen Gemeinden Heerendyk u.s.w. [Februar 1742] (UA, R.10.A.a.1, pag. 1f.). Zur Geschichte der Brüdergemeine in den Niederlanden siehe Wilhelm Lütjeharms, *Het philadelphisch-oecumenisch streven der herrnhutters in de Nederlanden in de achttiende eeuw*, Zeist 1935 (zugl. Utrecht, Theol. Diss., 1935).

³ Zu den Schwenkfeldern, die von Zinzendorf in Berthelsdorf aufgenommen worden waren und dann nach Amerika auswanderten vgl. Horst Weigelt, *Von Schlesien nach Amerika. Die Geschichte des Schwenckfeldertums (Neue Forschungen zur Schlesischen Geschichte, Bd. 14)*, Köln [u.a.] 2007; zu Le Long vgl. Paul Peucker, „Godts wonderen met zyne kerke“. Isaac Le Long (1683–1762) en de Herrnhutters, in: *De Achttiende Eeuw*, 25 (1993), H. 2, S. 151–185 und ders., Isaac Le Long, in: Dietrich Meyer (Hrsg.), *Lebensbilder aus der Brüdergemeine*, [Bd. 1] (*Unitas Fratrum, Beiheft*, Bd. 15), Herrnhut 2007, S. 135–146.

die Mennoniten in Haarlem die Schwenkfelder nach eigener Initiative finanziell unterstützt. Die Beziehung gerade zu diesen zuerst von Spangenberg kontaktierten Personen und ihren durch Verwandtschaft und Verschwägerung geformten Kreis war für die Brüdergemeine – vor allem, aber nicht nur – in den Niederlanden von großer Bedeutung. Um dies gleich vorwegzunehmen, viele von ihnen waren sehr wohlhabend und so kauften Jacob Schellinger 1736 die Herrschaft 's Heerendijk bei Ijsselstein und dann Cornelis Schellinger 1746 Zeist und Driebergen, Mathys Beuning lieh der Gemeinde große Summen, verlor das Vertrauen in Zinzendorf und verklagte ihn schließlich 1753 in Dresden. Dies hätte beinahe den Bankrott Zinzendorfs und der Gemeinde zur Folge gehabt; Jan Verbeek, Schellingers Schwager, rettete daraufhin mit einer Finanzspritze Zinzendorf vor dem Londoner Schuldturm. Zinzendorf hatte den Bogen überspannt, nicht nur was die Finanzmisere betraf, die in der Folge zur Einsetzung einer Entschuldungskommission und Finanzaufsicht führte, sondern auch durch seinen autoritären Führungsstil. 1752 hatte er in einem Rundschreiben an alle Gemeinden bekannt gegeben, durch welches Verhalten man sich von selbst aus der Gemeinde ausschließe. Viele Niederländer bezogen dies – wohl nicht zu Unrecht – auf sich. Sie hatten das Gefühl, ihr Geld sei gefragt, aber nicht ihre Meinung, und so trennten sie sich von Zinzendorf und der Gemeinde. Auch das Verhältnis zu Deknatel kühlte merklich ab. Eine deutliche Zäsur erfolgte in der Tätigkeit der Brüdergemeine.

Die seit Mitte der 1740er Jahre abgefassten Lebensläufe stellen eine bekanntermaßen wichtige Quelle für viele Fragestellungen dar. Bei den autobiographischen Texten spielt die Zeit der Erziehung und Erweckung bis zur Aufnahme in die Brüdergemeine in der Regel eine bedeutende Rolle. Hier findet man dann auch die religiösen Verhältnisse des Umfeldes beschrieben. In den nicht selbst verfassten Lebensläufen fehlen derartige Informationen meist ganz. Es ergibt sich aus dem immanenten Deutungsmuster der Quellengattung, dass dieser Darstellungsweise der Handlungsverlauf untergeordnet ist. Es wird kein Lebensbild angestrebt, sondern der individuelle ‚Heilsweg‘ skizziert. Dabei begegnet man häufiger Stereotypen.

Von reichlich 30 Amsterdamer Mennoniten des 18. Jahrhunderts können Lebensläufe ausgewertet werden. Leider fehlen Lebensläufe gerade von einigen bedeutenden Persönlichkeiten ganz oder sind für die Herangehensweise hier nicht geeignet. Es ist vorab noch darauf hinzuweisen, dass die religiösen Erfahrungen der Mennoniten nicht grundsätzlich abweichen von solchen, die Personen machten, die aus dem Kreise anderer Kirchen stammten und zur Brüdergemeine gekommen waren. Sie sind also in dieser Hinsicht nicht zwingend charakteristisch für die Mennoniten. Zudem ist damit zu rechnen, dass das, was hier vielleicht als mennonitisch erscheint, wiederum innerhalb des Mennonitentums als ungewöhnlich gelten mag. In der Tat wird in manchen Lebensläufen die frühere Zugehörigkeit zu den Mennoniten nicht einmal explizit erwähnt. Für die Brüdergemeine selbst spielte sie im Grunde auch keine maßgebliche Rolle. Das Ziel ist es hier lediglich, mit der religiösen

Gedankenwelt einer bedeutenden Gruppe innerhalb der Brüdergemeine vertraut zu machen. Es ist ebenso daran zu erinnern, dass die überlieferten Lebensläufe ja immer ‚erfolgreiche‘ Lebensläufe sind, d.h. solche, deren Autoren ihre Seligkeit mit der Brüdergemeine fanden.

Die Lebensläufe werden nicht in chronologischer Folge oder familiengeschichtlichem Kontext nacherzählt, sondern die Informationen thematisch zusammengestellt. Dies wird aufgrund der Quellenlage sehr ungleichgewichtig ausfallen. Betrachtet werden vornehmlich die Abschnitte der Lebensläufe, die unmittelbar mit Amsterdam zu tun haben. Die Lebensläufe enthalten Angaben zur Eheschließung, der Geburt, der Erziehung und religiösen Unterweisung, zur Taufe und zu den individuellen Wegen, die zur Brüdergemeine führten.

1. Eheschließung

In fast allen Lebensläufen verheirateter Brüder und Schwestern wird die Eheschließung erwähnt. Nur selten ist mehr als das Datum und der Name des Partners aufgezeichnet. Doch gibt es hier einige interessante Ausnahmen. Zunächst ist dabei auf gemischt konfessionelle Eheschließungen zu sprechen zu kommen.

Als 1759 die in Amsterdam geborene reformierte Gertraud Burggraaf in Haarlem mit dem Mennoniten Abraham Lootreisier die Ehe schloss, „so ging sie auch zu derselben über“⁴. Der vormalige Mennonit und nunmehrige Herrnhuter Johann Adriaan van Gammern und die reformierte Anna van den Berg verabredeten 1755 „gleich von Anfang, daß ein jedes in Ansehung der kirchlichen Sache ganz frey bleiben sollte, und so blieb mein lieber Mann bey den Brüdern, ich aber bey der reformirten Kirche.“⁵ Ein ähnliches Versprechen gaben sich ca. 50 Jahre früher ein reformierter namens Silke und seine mennonitische Frau, doch hielt er sich später nicht daran, sondern ließ seinen Sohn in der reformierten Kirche taufen.

Quasi gemischt-konfessionelle Ehen gab es auch von Personen, die zu unterschiedlichen Richtungen innerhalb der Mennoniten gehörten. Im 16. und 17. Jh. war es zu diversen Spaltungen gekommen, die erst im Verlauf des 18. Jh. langsam überwunden wurden und zu Beginn des 19. Jh. zu einem verbandsmäßigen Zusammenschluss führten, in welchem die einzelnen Gemeinden selbständig blieben. Jan Verbeek gehörte zu der Gemeinde oder Kerk van de Zon (‚Sonne‘), seine auserwählte Braut aber zur liberaleren Kerk van ‘t Lam (‚Lamm‘). Die Sonnisten wurden so genannt nach der Giebelzier des Versammlungshauses, die Lammisten trugen ihren Namen von der benachbarten Lamm-Brauerei. Mutter Verbeek hatte bereits ihre Zustimmung gegeben, doch befand der Bräutigam es für notwendig, seine Geschwister davon nicht nur schriftlich in Kenntnis zu setzen, sondern sie vor allem zu

⁴ Lebenslauf Gertraud Lootreisier geb. Burggraaf (UA, R.22.82.8).

⁵ Lebenslauf Anna van Gammern geb. van den Berg (UA, R.22.85.19).

bitten, „die Verschillen (Zwistigkeiten) dieser beyden Kerken mit Liebe zu tragen und zu decken, wie er solches auch thun, sich aber vornemlich auf den Fels Jesus Christus gründen wolle.“⁶ Negative Folgen hatte die ‚Mischehe‘ für ihn nicht: Er übernahm 1743 das Amt eines Diakonen in seiner Gemeinde.

Nur einmal wird etwas über die Hochzeit selbst geschrieben und dies sicherlich, weil die Umstände recht ungewöhnlich waren. 1746 heirateten die bereits persönlich mit der Brüdergemeine in Verbindung stehenden Pieter Verbeek und Cornelia van der Vlieth, die leiblichen Geschwister der vorerwähnten. Sie wurden in einem Garten getraut, „weil wir dieselbe ganz in der Stille ohne Ceremonien vollziehen wollten.“⁷ Ob sich hierin evtl. schon der Herrnhuter Einfluss zeigt oder gar noch ein weiterer Reflex der Diskrepanz von Sonnisten und Lammisten, bleibt nur zu vermuten.

2. Geburt

In zwei Lebensläufen wird berichtet, dass die Geburt der Kinder in die Familienbibel eingetragen worden sei. Damit verbunden werden ‚fromme‘ Wünsche, die sich aus der Namenswahl ergeben:

Jeronimo de Bosch schreibt 1713: „die Gnade unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi sey und bleibe in ihm gleichwie der Name Johannes einen, in dem die Gnade ist, bezeichnet.“⁸

Jacob Verbeek wünscht seinem 1715 geborenen Sohn: „Wir nannten diesen Sohn nach verschiedenen tugendhaften Männern in unsrer Familie Pieter. Der Herr gebiete Seinen Segen über ihn und lasse ihn in Tugend aufwachsen!“⁹

3. Erziehung und religiöse Unterweisung der Jugend

Wir wollen uns nun der Frage zuwenden, welche religiöse Erziehung die zur Brüdergemeine gekommenen Mennoniten in ihrer Kindheit und Jugend erhielten. Dies wäre sicherlich von Familie zu Familie, je nach wirtschaftlichem Hintergrund und Einstellung der Eltern zu differenzieren, doch dafür reichen die zudem ja mit großem zeitlichen Abstand niedergeschriebenen Quellen aber nicht hin. Doch soll zumindest berücksichtigt werden, ob bereits Verbindungen zur Brüdergemeine bestanden.

⁶ Lebenslauf Jan Verbeek (Diarium Zeist, zum September 1763, UA, R.10.A.b.2.c).

⁷ Lebenslauf Pieter Verbeek (UA, GN.A.256, S. 184–197).

⁸ Lebenslauf Joannes de Bosch (Bericht Amsterdam, zum Januar/Februar 1785, UA, R.10.B.b.2.b).

⁹ Lebenslauf Pieter Verbeek (UA, GN.A.256, S. 184–197).

a)

Vielfach beschränken sich die Aussagen in den Lebensläufen auf eine ‚gottesfürchtige‘ bis ‚scharfe‘ Erziehung nach der Erkenntnis der Eltern oder den Grundsätzen der Mennonitenkirche. Gelegentlich wird der Besuch einer öffentlichen Schule berichtet. Sofern es Mitteilungen darüber gibt, durchlebten fast alle eine von Gott oder dem Heiland bewahrte Kindheit und führten wie z.B. Cornelia van der Vlieth ein „unsträfliches Leben“¹⁰; Jan Lugts Wandel war „von aussen unbescholten und unsträflich nach dem Urtheil der Welt“¹¹.

Mathys Ooms hörte „gerne von den seligmachenden Wahrheiten“¹² und hielt sich, wie er selbstkritisch im Rückblick schreibt, „bey viel Kirchengen, Lesen, Beten, Singen und Versmachen auf“¹³ und wurde deshalb „als ein frommes Kind angesehen“¹⁴.

Catharina Clave erzählt: „Meiner Mutter lag das Wohl ihrer Kinder sehr nahe am Herzen, daher sie uns fleißig zur Schule, zum Lesen in der Bibel und zum Kirchenbesuch anhielt.“¹⁵ Ihre Mutter las den Kindern auch selbst aus der Bibel oder Jan Luikens Büchern vor. Schließlich erhielt sie von einem Domine Religionsunterricht.

Im Hause Pieter Verbeeks wurden die Kinder zum Schul- und Kirchenbesuch angehalten und ihnen Bibel, Erbauungs- und Andachtsbücher (z.B. gleichfalls von Jan Luykens) in die Hände gegeben. Die Eltern lebten den Kindern vorbildhaft ihren Glauben vor und sie nahmen die Kinder zu den regelmäßigen Hausandachten bei Domine Deknatel mit. Jan Verbeek drückte seine Weltabkehr in seiner Kleidung aus und setzte dies auch bei seinen Kindern durch.

Jan Silkes wuchs nach dem Tod seiner Eltern ab dem 14. Lebensjahr im mennonitischen Waisenhaus auf.

b)

Die ungestörte Erziehung im Sinne der Brüdergemeine verlangte Eltern und Kindern viel ab. In einer Stadt wie Amsterdam war dies wegen der vielfältigen äußeren Einflüsse kaum möglich. Grundsätzlich gab es zwei Varianten, der Unterricht durch einen Hauslehrer oder die Übergabe der Kinder in eine Erziehungsanstalt.

Jan Adriaan van Gammern schrieb, dass er nach seiner Erweckung durch durchreisende Brüder in seinem 12. Lebensjahr aus der öffentlichen Schule austrat und im Hause von Deknatel tagsüber den Unterricht bei dessen

¹⁰ Lebenslauf Cornelia van der Vlieth geb. van Laer (UA, SHA Ht 163.217, S. 278-280).

¹¹ Lebenslauf Jan Lugt (UA, R.22.17.36).

¹² Lebenslauf Mathys Ooms (UA, R.22.15.45).

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Lebenslauf Catharina Clave geb. Terwe (UA, R.22.85.10).

Herrnhuter Hauslehrer genoss.¹⁶ Einige Jahre später, nämlich 1744, beschloßen Cornelius und Caecilia van Laer „ihre Kinder beyzeiten der Gefahr vor der Welt zu entreißen und dieselben in die Pflege und Erziehung der von ihr für eine Anstalt Gottes erkannten Evangelischen Brüder Gemeine zu übergeben“¹⁷ und erhielten – wie zuvor schon Domine Deknatel – einen Bruder aus der Gemeine als Erzieher für ihre Kinder. Bald darauf sandten sie aber ihre Kinder nach und nach in die Erziehungsanstalten in die Wetterau. Ähnlich wie van Laers dachten die Eltern Graafmann: „Meine lieben Eltern haben mich sorgfältig auferzogen und ließen mich darum nicht zur Schule gehen, damit ich nicht allerhand Schlechtes von andern Kindern hören und lernen sollte, so daß sie mich vor allem zu bewahren suchten.“¹⁸ (!) Sara Maria Graafman teilt jedoch nicht mit, auf welche Weise sie dann unterrichtet worden ist. Die Erziehung in einer Anstalt in den Niederlanden – zeitweise bestanden Anstalten in ‘s Heerendijk und Zeist –, der Wetterau und später in der Lausitz wird dann zum Normalfall für den Nachwuchs.

4. Die Taufe

Die Mennoniten lehnen die Kindertaufe ab. Als Jugendliche oder bereits Erwachsene erhalten sie Taufunterricht, bevor sie zur Taufe zugelassen werden. Waren die Taufkandidaten nicht volljährig, bedurften sie der Erlaubnis durch den Vater. Dies konnte zu Problemen führen, wie Catharina Clave berichtet:

Ich war nun 19 Jahr alt und noch nicht getauft, worüber ich oft sehr verlegen war. Da mein Vater mit den meisten in unserer Kirche in Uneinigkeit lebte, so hielt es sehr schwer, von ihm die Erlaubniß zum Unterricht zur heiligen Taufe und zur Taufe selbst zu bekommen. Allein der Herr erhörte mein Gebet und lenkte ganz unerwartet das Herz meines Vaters, so daß ich nach einem halben Jahr 1761 mit noch drei Personen getauft wurde.¹⁹

Gertraud Ebbing erkrankte in ihrer Jugend schwer. Dieses interpretierten die Eltern als Folge davon, dass sie noch nicht getauft sei. Gertraud verbindet dieses Denken mit dem Mennonitentum ihrer Eltern. Sie schreibt: „Weil ich von Taufgesinnten Eltern war, so dachten diese, es wäre, daß ich noch nicht getaufft wäre“²⁰. Später, fährt sie fort, „übte ich mich in dem Lehr-Begriff der

¹⁶ Lebenslauf Jan Adriaan van Gammern (Bericht Amsterdam, zum Januar 1793, UA, R.10.B.b.2.b).

¹⁷ Lebenslauf Caecilia van Laer geb. van der Vlieth (Bericht Zeist, zum Januar 1787, UA, R.10.A.b.3.b).

¹⁸ Lebenslauf Sara Maria Graafman (UA, R.22.67.36).

¹⁹ Lebenslauf Catharina Clave geb. Terwe (UA, R.22.85.10).

²⁰ Lebenslauf Gertraud Ebbing geb. van den Boogaard (Diarium Zeist, zum September 1763, UA, R.10.A.b.2.c).

Taufgesinnten und Collegianten und kam gewiß weit in der Buchstäblichen Erkenntniß.“²¹

Zu der mennonitischen Taufe gehört nach Unterweisung und Selbststudium das selbstverfasste Bekenntnis. Dies wird nicht nur von Gertraud Ebbing erwähnt, sondern häufiger. Jan Silkes macht davon kein großes Aufsehen: „[Ich] legte ... mein Glaubensbekenntniß ab und ließ mich taufen“²², heißt es in seinem Lebenslauf lapidar. Pieter Verbeek ist etwas ausführlicher sowohl in seiner Erzählung, wie auch vermutlich in seinem Bekenntnis selbst:

Nachdem ich mein Glaubensbekenntnis abgelegt, welches ich sehr umständlich auf 144 Seiten in Quart aufgesetzt hatte. Dieser Aufsatz bestand aus Lehrsätzen nach dem System, ohne daß das eigne Herz dabey interessirt war. Von der Wahrheit: „Er hat sein Blut vergossen für mich armes Würmelein“ war nichts darin zu finden.²³

Auf den Taufakt selbst kommt nur Gertrud Ebbing zu sprechen: „Ich wurde dann zu Ende meines 21ten Jahres, den 27 November 1710 zu Amsterdam auf mein öffentlich abgelegt Glaubens-Bekentniß mit der Untertauchungs-Tauffe getaufft.“²⁴ Nicht alle mennonitischen Gruppen bedienten sich dieser Art der Taufe. Nach seiner Taufe wurde Cornelis van Laer, „(nach der damaligen Gewohnheit in der Mennoniten-Kirche) mit einem Kuß bewillkommt, und mit den Worten des Heilands an die Gemeine zu Philadelphia, Offenbarung 3: Halte was du hast, daß Niemand deine Krone nehme“ ermahnt.²⁵

Johannes de Bosch erinnerte sich an einen ausgesprochenen Segenswunsch:

Den 23. Februar 1738 empfing ich die Heilige Taufe durch den Ehrwürdigen Herrn Petrus Smit und wurde mit folgendem Segenswunsch aufgenommen: Steh auf, werther Bruder, sey bewillkomt in der Gemeinschaft der Heiligen und zu einem Gliede der sichtbaren Kirche Kristi auf Erden angenommen. Du bist versamlet zu den Geliebten Gottes, die seinen Bund bewahren mit Opfern. Hüte dich, daß du nicht ruchlos einst zu denen gehören mögest, von denen gesagt wird: sie haben den Bund übertreten, wie Adam.²⁶

²¹ Ebd.

²² Lebenslauf Jan Silkes (UA, R.22.107.52).

²³ Lebenslauf Pieter Verbeek (UA, GN.A.256, S. 184-197).

²⁴ Lebenslauf Gertraud Ebbing geb. van den Boogaard (Diarium Zeist, zum September 1763, UA, R.10.A.b.2.c).

²⁵ Lebenslauf Cornelius van Laer (UA, R.22.29.12).

²⁶ Lebenslauf Johannes de Bosch (UA, Bericht Amsterdam, zum Januar/Februar 1785, UA, R.10.B.b.2.b).

Abraham van Gammern fühlte sich „unter wählender Taufe, als [er] die andern hart seufzen hörte“²⁷, „so hart als ein Stein und wäre 100 mal lieber wieder aus der Versammlung gegangen, wenn [er] nicht ein zu grosses aufsehen befürchtet hätte.“²⁸ Er nennt den Segenswunsch, wenn er vom Gratulieren spricht:

Denen andern Täuflingen wurde nach der Taufe von den Aeltesten und Diaconis gratulirt, ich aber ging gleich nach derselben voller Angst nach Hause und glaubte gewiß, daß nun keine Errettung vor mich wäre und konnte vor Melancholie in 6 Wochen fast mit keinem Menschen ein Wort reden, weder essen noch schlafen.²⁹

Mit der Taufe verbindet sich die Hoffnung auf eine spürbare Wirkung: Johanna Personns schreibt: „Nun, dacht ich, werde ich wol selig.“³⁰ und Johannes de Bosch bezeugt: „Ich konnte aber nach der Taufe nicht mehr frey sündigen.“³¹ Abraham van Gammern, von dem wir eben schon hörten, diskutierte diese Frage vorab mit einem mennonitischen Diakon: „Ich redete mit einem Mennonisten Diacono ziemlich gerade und hauptsächlich deswegen, ob, wenn ich mich diese Ostern taufen ließe, solches nicht die Würkung auf mich haben würde, daß ich nicht dürfte mehr der Sünden Slave seyn?“³² Dies wurde ihm vom Diakon bestätigt.

Mathys Ooms erwähnt noch ein Versprechen vor der versammelten Gemeinde, „Jesu treu zu bleiben.“³³ Er stellt dann aber fest, dass er „dennoch den Weltsinn behielt, ob es mir gleich sehr am Herzen lag, meinen Tauf-Bund zu bewahren, und erneuerte denselben bey dem heiligen Abendmahl, bey Jahreswechselln und Landbettagen.“³⁴

Es bleibt zu erwähnen, das zwei Fälle von Wiedertaufe vorgekommen sind, und zwar bei der mit der Trauung zu den Mennoniten übergegangenen Ehefrau Lootreiser und dem entgegen der ersten Verabredung der Eltern als Kleinkind reformiert getauften Jan Silkes.

Nur einzelne der als Erwachsene zur Brüdergemeinde gekommenen Personen waren noch ungetauft. Einigermaßen spektakulär waren daher die Taufen von Jacob Schellinger, der am 2. Mai 1736 in Ebersdorf durch Steinhof er getauft wurde, und von Abraham Graafmann im Alter von 68 Jahren in Zeist. Die meisten Kinder erhielten in fortgeschrittenem Alter die Taufe in einer der Brüdergemeinen, häufig noch während ihrer Erziehung in den Anstalten.

²⁷ Lebenslauf Abraham van Gammern (UA, R.22.141.59).

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ Lebenslauf Johann Personns geb. Borr (UA, R.22.64.25).

³¹ Lebenslauf Joannes de Bosch (Bericht Amsterdam, zum Januar/Februar 1785, UA, R.10.B.b.2.b).

³² Lebenslauf Abraham van Gammern (UA, R.22.141.59).

³³ Lebenslauf Mathys Ooms (UA, R.22.15.45).

³⁴ Ebd.

Festzuhalten ist ferner, dass – hier habe ich keine Statistik erstellt – zumindest einige vormals mennonitische Eltern auch nachdem sie in die Brüdergemeinde aufgenommen worden waren, nicht dem in der Gemeinde üblichen Verfahren der Kindertaufe folgten.

5. Auf dem Weg zur Brüdergemeinde

Rein äußerlich gelang es den späteren Herrnhutern meist, ihr Leben moralisch zu perfektionieren. Sie riskierten aber einen ‚gesetzlichen‘ Wandel. Innerlich blieben sie unruhig, teilweise gar verzweifelt und begaben sich auf die Suche nach dem tatsächlich Seligmachenden. Ich möchte dies mit einigen Beispielen belegen. Zunächst kommt Johannes de Bosch zu Wort. Nachdem ihm sein Vater geraten hatte, trotz Skrupeln am Abendmahl teilzunehmen, änderte sich sein Verhalten:

Von da an war es mir recht ernstlich drum zu thun, einen unsträflichen Wandel und ein seliges Leben zu führen. Ich suchte mich selbst zu ändern und zu bessern, und in meinem Beruf alle Treue zu beweisen, damit ich ein unanständiges Gewissen vor Gott und Menschen haben möchte. Weil mir der wahre Weg der Gottseligkeit noch nicht klar genug war, so hatte ich ein melancholisches Leben und machte es mir und andern sehr schwer.³⁵

Ich zitiere einen längeren Abschnitt aus dem Lebenslauf Cornelius‘ van Laer:

Ich fand in meinem stillen und frommen Leben doch noch keine Ruhe und suchte daher in allen Religionen, ob ich das Pünkt[ch]en finden könnte, worauf mirs ankam, aber vergeblich. Indessen brachte ichs mit meiner Tugend so weit, daß nichts mehr an mir auszusetzen schien; aber das Herz war nicht rein, darum blieb es auch unruhig. Ich war mir selber sehr scharf, sahe aber doch, wo ich zurücke blieb und wolte dieses durch neue Vorsätze ergänzen. So brachte mich einmal der Spruch, daß die Menschen von einem jeden unnützen Worte Rechenschaft geben sollen, der mir sehr schwer auffiel, auf eine zeitlang in ein solches Stillschweigen, da ich nichts, als war nur höchst nöthig war, redete. Ein andermal legte ich mich drauf, alles nur ins Ungewiße zu sagen, aus Furcht, ich möchte nicht die Wahrheit reden; und so ein andermal wieder was anders. Je weiter ich aber in der Tugend kam, je mehr fand ich, daß mir es eigentlich im Grunde des Herzens fehlte.³⁶

³⁵ Lebenslauf Joannes de Bosch (UA, Bericht Amsterdam, zum Januar/Februar 1785, UA, R.10.B.b.2.b).

³⁶ Lebenslauf Cornelius van Laer (UA, R.22.29.12).

Jan Silkes schreibt:

so ging ich in die Stadt um fromme Leute aufzusuchen, denen ich meine Umstände sagen und darlegen konnte. Und da ich dieselben unter den Mennonisten nicht fand, suchte ich bey den Reformirten und kam in eine Gesellschaft von Leuten, welche zweymal in der Woche zusammen kamen und sich im Worte Gottes unterhielten; diese nahmen mich in ihre Gesellschaft auf. Ich schaffte mir die besten theologischen Bücher an und übte mich in denen Wahrheiten so gut ich konnte.³⁷

Zuletzt noch einmal Gertraud Ebbing:

Ich machte mir aber meinen Weg selbst viel schwerer mit Wachen, Fasten und Mühen in guten Worten und dergleichen als der gute Liebe Heyland von mir forderte. Das brachte mich in viel Betrübniß und Unruhe: Denn ich sahe doch immer, daß ich mit allen meinen guten Willen viel zu kurz kam. Ich suchte demnach alle frommen Leute auf, ja ich untersuchte beinahe alle Religionen, ob ich nicht einen bessern Weg finden möchte. Die Mystiker gefielen mir vor andern, weil sie am meisten von der Liebe Gottes in Christo Jesu sprachen. Doch hab ich bey wenigen was reelles gefunden.³⁸

Einen „wahren Gottesdienst“³⁹ suchte Isaac Graafman. Catharina Beuning besuchte vom dritten Lebensjahr an zweimal jährlich die Abendmahlsversammlungen der Collegianten in Rhijnsburg. Sie fand dort „2 Sachen, die mir lieb waren. Erstlich eine Gemeinschaft und 2tens fromme und gottesfürchtige Leute, vor welchen ich viel Achtung hatte und sehnlich wünschte auch so zu werden.“⁴⁰ Erst nachdem sie mit den Herrnhutern in Verbindung kam, stellte sie diese Besuche offenbar ein.

Von Konflikten mit Angehörigen oder Glaubensverwandten ist in diesem Zusammenhang nie die Rede. Das wurde in dem Moment anders, als die Herrnhuter ihre Aktivitäten in den Niederlanden aufnahmen. Von einem stets nicht sehr umfangreichen Kreis abgesehen, stießen die Herrnhuter in den vermeintlich in Religionsfragen liberalen Niederlanden auf schroffe Ablehnung. Entsprechend Zinzendorfs Vorgabe, keine Proselyten zu machen, waren Kontakte zu Reformierten und Lutheranern nur über die ‚offizielle‘ Schiene der Pastoren möglich. Unter den Lutheranern fanden die Herrnhuter genauso wenig Eingang wie bei Katholiken. Unter den reformierten gab es wenige, die sich offen oder gar positiv verhielten. Hier ist vor allem an Bruining zu denken, der abwechselnd mit Deknatel regelmäßig erbauliche Versammlungen für die Anhänger der Brüdergemeinde hielt, in denen auch die von Deknatel in

³⁷ Lebenslauf Jan Silkes (UA, R.22.107.52).

³⁸ Lebenslauf Gertraud Ebbing geb. van den Boogaard (UA, Diarium Zeist, zum September 1763, UA, R.10.A.b.2.c).

³⁹ Lebenslauf Isaac Graafman (UA, R.22.118.16).

⁴⁰ Lebenslauf Catharina Beuning (UA, SHA Ht 164.253, S. 282–286).

niederländischer Übersetzung herausgegebenen Herrnhuter Lieder gesungen wurden.

Mathys Ooms deutet die Folgen seines Interesses für die Herrnhuter nur an:

Ich suchte daher mehrere Bekanntschaft mit den Brüden, bekam auch bald Erlaubnis in die Versammlungen der Brüder-Gemeine zu gehen, worauf ich die weltliche Gesellschaft ganz verließ und in einen Umgang mit meinem lieben Jesu kam, und wurde mir immer klärer, daß ich zur Brüder-Gemeine gehöre.⁴¹

Er hatte auch einen verständnisvollen, wenn auch nicht teilnahmslosen Vater:

Mit meinem lieben Vater hatte ich Gelegenheit zu reden und ihm zu sagen, daß ich zwar sein Sohn sey und es daher meine Pflicht sey ihn lieb zu behalten und in allem gehorsam zu seyn, bat mir aber das Eine von ihm aus, mir Freyheit zu laßen in Ansehung meiner Seligkeit, Leute zu suchen, die mir gefielen; worauf sich mein Vater erklärte: ich sehe wohl, daß du dir nicht von mir rathen laßen wilt; ich wünsche daß du vor Irrthümern mögest bewahret bleiben. Nach diesem lebte ich mit meinen lieben Eltern bis an ihr Ende in Liebe.⁴²

Über Myndert Schaaps Frau heißt es, als sie in die Gemeine aufgenommen worden war, „so bekam sie darüber manches zu leiden.“⁴³ Ihr Mann reagierte ebenfalls positiv, gewann die Brüdergemeine lieb und schloss sich ebenfalls an.

Cornelius van Laer hatte dagegen mehr Probleme mit seiner Familie wegen seiner frühen Neigung zu den Herrnhutern: „Bey meiner Familie fanden diese Vorgänge vielen Widerspruch.“⁴⁴ Wie er weiter berichtet, verlor er seine „Connexion mit der Gemeine“⁴⁵ anschließend noch einmal.

Anna Lugt wurde von Deknatel in Hoorn getauft und lebte später bei ihrem Bruder in Alkmaar. In ihrem Lebenslauf wird über sie gesagt:

Sie hörte in dem Herzens-Zustande von zur Brüder-Gemeine gehörigen Leuten in Amsterdam und krigte ein sehnliches Verlangen dahin zu gehen und mit ihnen bekant zu werden. Ihr Bruder war ihr darinnen entgegen und that alles um es zu verhindern; sie aber folgte ihrem unabänderlichen Herzens-Triebe treulich, riß sich los und ging nach Amsterdam.⁴⁶

⁴¹ Lebenslauf Mathys Ooms (UA, R.22.15.45).

⁴² Ebd.

⁴³ Lebenslauf Myndert Schaap (UA, R.22.107.71).

⁴⁴ Lebenslauf Cornelius van Laer (UA, R.22.29.12).

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Lebenslauf Anna Lugt geb. Boendemaker (UA, Diarium Zeist, zum Oktober 1763, UA, R.10.A.b.2.c).

Es wurde bereits von Abraham van Gammerns Angstzuständen während und nach seiner Taufe berichtet. Wenn seine weitere Erzählung auch nur weitgehend in Haarlem spielt, so mögen sich die Verhältnisse in Amsterdam nicht wesentlich unterschieden haben.

Mein Meister [i.e. der Herrnhuter Bruder Bonte] merkte mirs an und hätte gerne mit mir geredt; ich wich ihm aber aus, und die Mennonisten hüteten mich so viel sie konnten, daß ich nicht mit Brüdern in Bekanntschaft kommen sollte, und beschrieben solche mir als sehr gefährliche Leute. Am HimmelfahrtsTage wagte sich mein Meister Bonte mich zu persuadiren, daß ich Domine Decknadel sollte predigen hören, der deswegen nach Harlem gekommen; ich ging in seine Predigt.⁴⁷

Kurz darauf erfolgte sein ‚Durchbruch‘. Er schreibt weiter:

Bruder Bonte hatte große Freude darüber, als ichs ihm erzehlte, und gab sich alle Mühe, mir in Bekanntschaft mit Brüder[n] zu verhelfen.

Mit den Mononisten setzte es gleich Händel, ich sagte ihnen aber frei heraus was mir geschehen war: ich reiste bald nach Amsterdam dem Bruder Decknadel meine große Freude bekannt zu machen.⁴⁸

Als er dann tatsächlich in die Gemeinde aufgenommen wurde, weckte der Widerspruch aus seiner Gemeinde noch einmal Zweifel:

Die Mennonisten hatten nur immer darauf gepaßt und daß sie mich so dann in den Bann thun wolten: ich kam darüber ins Nachdenken und wurde so confus, daß ich ein paar Tage drauf einen Brief an Bruder Wattewille schrieb, darin ich alle Gemeinschaft mit den Brüdern auf sagte und den Tag drauf gerieth ich darüber in große Angst und gieng gleich nach Amsterdam um dem Brief vorzukommen.⁴⁹

„Er wurde deswegen von den Mennonisten würlklich in den Bann gethan, solches hatte aber gar keine Impression auf ihn.“⁵⁰

Zum Schluss folgen aus dem spannenden Lebenslauf der schon bekannten Catharina Clave drei miteinander verbundenen Anekdoten. Sie bedürfen keiner weiteren Kommentare.

Auch meine oberwähnten Verwandten ließen mich um diese Zeit auf ihren Landsitz kommen, und erzeugten mir viele Liebe; warnten mich aber vor den Herrnhutern und gaben mir zu erkennen, daß sie ihre Hand von mir abziehen würden,

⁴⁷ Lebenslauf Abraham van Gammern (UA, R.22.141.59).

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd.

wenn ich mit diesen Leuten in Verbindung träte. Allein ich ließ mich durch menschliche Drohungen nicht abschrecken, sondern folgte einfältig der Stimme des Geistes Gottes in meinem Herzen. Nach meiner Zurückkunft wagte ich es das erstemal an einem Sonntag bey den Brüdern zur Kirche zu gehen. [...] Als ich einmal, nach einer Predigt des Bruders Loskiel, in welcher ich einen besondern Segen genossen hatte, bey meiner Familie, wie ich alle Sontage zu thun pflegte, zu Mittag aß, und ich hier wieder nichts als Schmähungen und Lästerungen gegen mich und die Brüder zu hören bekam: stand ich von Tische auf, dankte für's Essen und bat, mich künftighin am Sontag nicht mehr zu erwarten, weil ich den Tag des Herrn auf eine bessere Weise zu verbringen wünschte. Mit diesen Worten verließ ich die Gesellschaft und kam ab diesem Tag nie wieder, obgleich meine Verwandten ihre Versuche, mich von den Brüdern abzuziehen, von nun an verdoppelten. Bey mir wurde der Wunsch, in nähere Verbindung mit der Brüdergemeine zu kommen, immer lebhafter; und ich ließ nicht ab, meinen Erbarmer um Licht und Klarheit anzurufen. Im Jahr 1769, da ich von den Geschwistern, in deren Haus ich wohnte, hörte, daß sie zur Osterfeier nach Zeist gehen würden, ersuchte ich sie, mich mit dahin mitzunehmen, welches sie gern bewilligten. Mein Vater aber, dem ich mich schuldig glaubte, mein Vornehmen zu entdecken, ward hierüber so aufgebracht, daß er mir im Zorn einen Schlag versetzte, der mich leicht auf Zeitlebens hätte unglücklich machen können. Dabey schwur er, mich, wenn ich nicht von meinem Vorhaben absähe, durch Gerichtsdienere aus dem Schuit holen lassen werde. Ich wurde betrübt über meinen armen Vater.

[Der Vater entdeckte seine Tochter aber nicht im Boot und wollte die Stubentür aufbrechen; nach ihrer Rückkehr kam es zu einem versöhnlichen Zusammentreffen von Vater und Tochter.]

Es kamen nun wieder mancherley schwere Umstände über mich, bey denen es sich zeigen konnte, ob mein Haus auf einen Felsen oder auf Sand gebaut war. Ich wurde nemlich auf Veranlassung meines Vaters vor den Kirchenrath der Stadt gefordert, und vor demselben um die Ursachen befragt, warum ich zu den Brüdern übergegangen wäre. Da wußte ich nichts zu thun, als mich im Gebet zum Heiland zu wenden und Ihn, der mich noch in keiner Noth hatte stecken lassen, um Gnade und Weisheit anzuflehen, um die mir vorgelegten Fragen nach der Wahrheit beantworten zu können. Zu großem Trost gereichte mir die Loosung, die ich mir in meiner Verlegenheit aufschlug; der Herr erhöre dich in der Noth, mit dem Vers: „Wie könnt Er mich den lassen, der treu' Nothhelfer mein, ja, wenn die Noth am größten, so will Er bey mir seyn!“ Der Empfang vor dem Kirchenrath war wider mein Erwarten sehr freundschaftlich und es schien mir, als ob ich die Fragen zur Zufriedenheit derer, die sie an mich richteten, beantwortet hätte. Zuletzt wurde ich freundlich ersucht, mit einem der Geistlichen allein zu reden. Dieser, ein Domine, der mein guter Freund war, sagte mir mit theilnehmendem Herzen, der Zweck der ganzen Sache sey, meinen armen Vater zufrieden zu stellen. Hierauf wünschte er mir, daß die Gnadearbeit des Geistes Gottes sich fernerhin an mir offenbaren möchte, und setzte hinzu; er hoffe, daß wir uns einmal bey Jesu, dem Versöhner unsrer Sünden, wiedersehen würden. Der liebe Mann versprach mir auch, meinen Vater zufrieden zu stellen; auch hat mich dieser

von der Zeit an freundschaftlicher als zuvor behandelt. Von nun an wurde ich, solange ich noch in Amsterdam wohnte, jährlich von diesem Domine und seinem Diaconus zum Heiligen Abendmahl eingeladen, obgleich sie wußten, daß ich zur Brüdergemeine gehöre.⁵¹

Rüdiger Kröger, Mennonite topics in the memoirs of Moravians in Amsterdam

The memoirs of more than 30 Mennonites who joined the Moravian Church in the 18th century have survived. The period of their upbringing and awakening before their reception into the Moravian Church generally plays an important part in these autobiographical texts. In these parts of the memoirs the nature of the religious environment is described. The author focusses on those sections that relate directly to Amsterdam. The memoirs contain information about marriage, birth, education and religious instruction, baptism and, finally, the individual paths that led to membership of the Moravian Church.

The Mennonites' religious experiences – apart from adult baptism – often did not differ fundamentally from those of people who joined the Moravian Church from other churches. In some memoirs, the fact that the person was formerly a Mennonite is not even mentioned explicitly.

The aim of the essay is to enable the reader to become familiar with the religious way of thinking of an important group within the Moravian Church.

⁵¹ Lebenslauf Catharina Clave geb. Terwe (UA, R.22.85.10).

Brüdergemeine Amsterdam – Geschichte der ersten surinamischen Gemeinde in Europa

von Martin Theile¹

Die ersten Anfänge der Arbeit der Herrnhuter in Amsterdam gehen in das 18. Jahrhundert zurück. Ende 1736 bestand schon ein Kreis mit eigenen Statuten.² Doch dieser Gemeinschaft war kein langes Leben beschieden. 1806 verkaufte sie das Gebäude an der Herengracht, das zuvor als letzter Kirchensaal genutzt worden war; 1812 waren noch ganze drei Mitglieder übrig, und 1819 wurden die letzten Besitztümer verkauft beziehungsweise nach Zeist gegeben.³ Niemand hätte damals gedacht, dass knapp zwei Jahrhunderte später zwei blühende Brüdergemeinen in der dann weitgehend entkirchlichten Metropole Amsterdam bestehen würden, deren Mitglieder zum überwiegenden Teil Nachfahren der schwarzen Sklaven sein würden, die damals auf den Zuckerplantagen im südamerikanischen Surinam unter Schweiß und Tränen den Wohlstand Amsterdams mit erwirtschafteten.⁴

Ich habe mich gern der Aufgabe gestellt, mich genauer mit der Geschichte dieser heute größten Gemeinde der Europäisch-Festländischen Brüder-Unität zu befassen. Ich tue das aus der Perspektive eines Gemeinhelfers (Pfarrers) dieser Gemeinde, der selbst kein Surinamer ist. Bisher fehlt eine gründlichere Darstellung der bald 80 Jahre seit dem Wiederbeginn der Brüdergemein-Arbeit in Amsterdam. Als ich im Sommer 2008 meinen Dienst als Gemeinhelfer antrat, habe ich ein einziges A4-Blatt meines Vorgängers Rudy Polanen über die Geschichte dieser Gemeinde vorgefunden, das, wie ich erst später erfuhr, aus der Hand von Bruder Nikolaas Anakram stammte.⁵ Die Akten unsrer Gemeinde sind nicht so gut erhalten, dass man nur ins Regal greifen und die Dokumente studieren könnte. Wohl allen surinamischen Gemeinden in den Niederlanden ist gemeinsam, dass der Gemeindeaufbau so viel Energie beansprucht, dass der Ablage und Dokumentation weniger Aufmerksamkeit gewidmet wird. Ich bedaure das zwar als historisch interessierter Theologe, der früher einmal Archivdezernent in der Direktion war; doch als missionarisch engagierter Gemeinhelfer habe ich durchaus Verständnis für diese Prioritätensetzung. Ich habe mich für diesen Artikel daher weitgehend auf

¹ Erweiterte Fassung des Vortrags bei der Jahrestagung des Vereins für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine am 23. September 2011, abgeschlossen im August 2015.

² Abgedruckt als Beilage II in: W. Lütjeharms, *Het philadelphisch-oecumenisch streven der Hernhutters in de Nederlanden in de achttiende eeuw*, Zeist 1935, S. 220f.

³ A. C. van der Berg jr., *Zinzendorf en de Hernhutters te Amsterdam*, in: *Amstelodamum* 46 (1954), S. 104; H. J. M. Roetemeijer, *De Moravische Broedergemeente. Hernhutters te Amsterdam in de 18e eeuw*, in: *Ons Amsterdam* 22 (1970), S. 24.

⁴ Leo Balai, *Geschiedenis van de Amsterdamse slavenhandel*, Zutphen 2013.

⁵ Interview mit Liesbeth Cornelissen-Anakram, 16. Oktober 2014.

Jahresberichte und zusammenfassende Angaben in den Berichten der Direktion an die Synode beschränken müssen. Zum Glück kann ich diese Dokumente mit Interviews ergänzen, die ich mit Gemeindegliedern und früheren Gemeinhelfern geführt habe.⁶ Diese mündlichen Zeugnisse umfassen nur Erinnerungen der letzten 60 Jahre. Auch die Mitgliederstatistiken konnte ich nicht für alle Zeiträume finden, insbesondere nicht für die Zeit vor und nach der Selbständigkeit der Tochtergemeinde Amsterdam-Südost 1996 und vor und nach einer kritischen Sichtung der Mitgliederkartei 1999.⁷ Dies ist jedoch nicht so dramatisch, da solche Zahlen naturgemäß für die ersten Jahre aussagekräftiger sind als für spätere Zeiten. Denn neue Mitglieder lassen sich immer einschreiben, während ihr Ausscheiden durch Wegzug, Übertritt in eine andere Kirche oder Todesfall oft nicht verzeichnet wird.

1. Erste Anfänge (1936–1952)

Heute zählt die surinamische Gemeinschaft in den Niederlanden 335.000 Mitglieder. Zu ihr gehören Menschen verschiedener Bevölkerungsgruppen, deren familiäre Wurzeln mindestens teilweise in Surinam liegen. Im Jahr 1935 waren das nur 200 Leute. „Sie waren Studenten, Sportler oder Jazzmusiker“⁸, lese ich bei Wikipedia. So kamen in den Jahren 1918 und 1919 auch die Brüder Alexander Alfred Samuel Denz, Nikolaas Anakram und Carl Leopold Wong Lun Hing „aus dem Busen der surinamischen Brüdergemeine“ in die Niederlande und gründeten hier ihre Familien.⁹ Sie sollten später zum Kern der Amsterdamer Gemeinde gehören. Denn so klein ihre Zahl war, schon bald wurden die ersten Surinamer von der niederländischen Brüdergemeine erfasst und betreut. So schrieb der Haarlemer Gemeinhelfer Ludwig Schütz bereits in seinem Jahresbericht 1931, „dass Surinamer, welche in Amsterdam wohnen, zu uns in die Kirche kamen.“¹⁰ Bruder Schütz arbeitete die letzten Jahre

⁶ Einzelinterviews mit Saskia Delvendahl-Bloem (19. Mai 2012); Albert Belz (1. Oktober 2014); Hilda Pierau (30. Oktober 2014). Gruppeninterviews mit Narcis Olf und Ilse Slomons (15. Juli 2011); Eva Nijman van Zanten und Erna Terzool (4. August 2011); Arie Brouwer und Leo Dielingen (10. September 2014); Roland Cabenda, André Conrad, Victorien Conrad, Liesbeth Cornelissen-Anakram, Elseline Fa Si Oen, Eva Nijman van Zanten, Hans van Rossum und Julie Spier (16. Oktober 2014); Helen Bouwer, Narcis Olf, Ilse Slomons und Ad Visser (23. Oktober 2014); André Conrad, Victorien Conrad, Carla Sandel und Carla Sordam (3. August 2015).

⁷ Jaarverslag Amsterdam 1998, Archiv EBG Amsterdam (AA).

⁸ Art. „Geschiedenis van de Surinamers in Nederland“, in: Wikipedia niederländisch, URL: https://nl.wikipedia.org/wiki/Geschiedenis_van_de_Surinamers_in_Nederland. In diesem Artikel werden für 1935 200 Surinamer in den Niederlanden gezählt und für 2008 335.779 (Quelle: Centraal Bureau voor de Statistiek, CBS 2008).

⁹ Rudy Polanen, Surinaamse migrantenkerken in verandering, Den Uyllezing 2006, zit. in: In memoriam Ds. Rudy Frank Polanen 05-08-1943 – 21-01-2008, S. 26.

¹⁰ Jahresbericht Haarlem 1931, Unitätsarchiv Herrnhut (UA), DUD 741.

vor seinem Ruhestand in Haarlem, nachdem er fast 30 Jahre in Coronie in Surinam gedient hatte.¹¹

Im November 1935 kam sein Nachfolger Hermann Bielke nach Haarlem, der zwölf Jahre unter den javanisch-stämmigen Surinamern und vier Jahre als Präses der Missionsarbeit in Surinam (damals ein selbständiger Arbeitszweig neben der Kirche Brüdergemeinde) gearbeitet hatte.¹² Er war es, der zu Pfingsten 1911 den ersten javanischen Christen Moennah Bledoeg in Leliendaal getauft hatte.¹³ Für Bruder Bielke war der Wechsel von Surinam in die kleine Gemeinde Haarlem kein leichter Schritt. In seinem ersten Jahresbericht 1936 schrieb er: „Von einer richtigen Gemeinde kann man wohl nicht mehr sprechen.“ Und weiter, recht emotional: „Ich habe ja hier und da zu kämpfen gegen das bedrückende Gefühl, etwas in die Verbannung gesandt zu sein. Und diese Einsamkeit in einer Stadt, zumal nach dem reichen, mitten im Strom stehenden Amtsleben in Suriname!“¹⁴

Bielke war damals 54. Er fühlte sich offensichtlich unterfordert. Doch dann fand er in der Betreuung der surinamischen Mitglieder eine neue Aufgabe, die ihn erfüllte. Drei Jahre später schrieb er in seinen vertraulichen Mitteilungen an die Direktion, die er dem Jahresbericht beilegte:

Persönlich bin ich sehr dankbar, dass Gott mir in seiner Güte, neben der doch recht beschränkten Arbeit in Haarlem, die Tätigkeit in Amsterdam hat schenken wollen. Ich habe dadurch wieder Lebensinhalt bekommen. Der Herr verleihe mir weiterhin Kraft und namentlich seinen Geist, damit ich in den Schlussjahren meiner Tätigkeit Ihm noch Frucht bringen darf.¹⁵

Ein Jahr später fragte er sich: „Was wäre geworden, wenn auf Paramaribo nur noch Haarlem gefolgt wäre?“¹⁶

Anfang 1936 begann Bielke, wohl auf Initiative und Bitte der Zeister Schwester Sligtenhorst und des surinamischen Bruders Sam F. Helstone,¹⁷ mit monatlichen Gottesdiensten in Amsterdam, zu denen durchschnittlich 40 Leute kamen.¹⁸ Man traf sich in einem Saal des „Christelijke Werkmansbond“ (Christlicher Arbeiterbund) an der Kerkstraat 248 bei der Vijzelstraat,¹⁹ der

¹¹ Dienerblatt, UA.

¹² Dienerblatt, UA.

¹³ Kirchenbuch der Brüdergemeinde Leliendaal; Auskunft per E-Mail durch Wilco Salam Kari-jodiwirjijo am 25. Juli 2011.

¹⁴ Jahresbericht Haarlem 1936 (UA, DUD 741).

¹⁵ Vertrauliche Mitteilungen zum Jahresbericht Haarlem 1939 (UA, DUD 741).

¹⁶ Jahresbericht Haarlem und Amsterdam 1940 (UA, DUD 741).

¹⁷ [Nikolaas Anakram], Kort overzicht van de Evangelische Broedergemeente in Amsterdam, AA.

¹⁸ Jahresbericht Haarlem 1936 (UA, DUD 741).

¹⁹ Jahresbericht Haarlem 1937 (UA, DUD 741).

60 Besucher fasste.²⁰ Gesungen wurde aus dem niederländischsprachigen Gesangbuch aus Surinam, das 1904 erschienen war, nachdem die beiden vorherigen Gesangbücher „Singi-Boekoe“ (ab 1820) und „Aria-Singi“ (ab 1870) im einheimischen Sranang abgefasst waren.²¹ (In Haarlem fand damals übrigens noch bis 1940 das südafrikanische Kap-Gesangbuch von 1880 Verwendung, da ein neues niederländisches erst 1969, mehr als zwei Jahrzehnte nach der deutschen Besatzungszeit, erschien.²²)

Im Oktober 1939 zog die Amsterdamer Gottesdienstgemeinde in einen helleren und freundlicheren Saal um und versammelte sich im Gebäude der Loge „Odd Fellows“ an der Keizersgracht 428/430. Hier konnte sie erstmals wöchentliche Gottesdienste anbieten, abwechselnd vormittags um 10.30 Uhr und nachmittags um 17.30 Uhr. Die Besucher bestanden aus drei Gruppen: niederländische Mitglieder der Brüdergemeine, Surinamer und Freunde der Brüdergemeine. Unter den ‚Freunden‘ waren einige, die eine weniger dogmatische Kirche suchten, als die calvinistischen Kirchen das waren.²³ Andere nannte Bruder Bielke „Stadtmissions-Objekte“²⁴. Die Versammlungen waren evangelistisch und zogen offensichtlich sehr unterschiedliche Leute an.²⁵

Bielke stellt in seinem Jahresbericht 1940 fest: „Es besteht wirkliche Gemeinschaft zwischen diesen drei Gruppen.“²⁶ Im gleichen Jahr waren die Niederlande von Deutschland besetzt worden, das seine völkischen Ideen mit zunehmendem Druck durchzusetzen begann. Doch diese kleine Gemeinschaft der Brüdergemeine in Amsterdam verband verschiedene Bevölkerungsgruppen und überwand die Grenzen der ‚Rassen‘ – gewiss eine wichtige Glaubenserfahrung für alle Mitglieder dieser kleinen Gemeinschaft!

Schon nach wenigen Monaten musste die Gemeinde den Saal der „Odd Fellows“ an der Keizersgracht im Juli 1940 wieder verlassen, da dieser von der deutschen Besatzungsmacht konfisziert worden war, und zog zurück an die Kerkstraat 248.²⁷ Bielke berichtet:

Wir sind... eigentlich froh, unseren ursprünglichen Saal in der Kerkstraat wieder benutzen zu müssen, weil der kleinere Saal an der Keizersgracht die Zuhörer nicht hätte fassen können. Aber Sehnsucht haben wir trotzdem nach dem weißen, vornehmen Raum an der Gracht.²⁸

²⁰ Jahresbericht Haarlem 1938 (UA, DUD 741).

²¹ Jahresbericht Haarlem 1940 (UA, DUD 741).

²² Jahresbericht Haarlem 1937 (UA, DUD 741).

²³ Jahresberichte Haarlem 1938 und 1939 (UA, DUD 741).

²⁴ Jahresbericht Haarlem und Amsterdam 1940 (UA, DUD 741).

²⁵ Jahresbericht Haarlem 1939 (UA, DUD 741).

²⁶ Jahresbericht Haarlem und Amsterdam 1940 (UA, DUD 741).

²⁷ Hernhutter Maandblad juli 1940, Rijksarchief Utrecht (RA), 25.369.

²⁸ Jahresbericht Haarlem und Amsterdam 1940 (UA, DUD 741).

Zu Ostern 1942 feierte man erstmals zusammen Abendmahl,²⁹ nachdem die Räumlichkeiten noch ein Jahr zuvor für ungeeignet angesehen worden waren.³⁰

Nachdem anfangs ein kleines ‚Comité‘ die Arbeit in Amsterdam leitete, wurde Anfang 1940 erstmals ein Bruderrat gewählt, der zunächst aus den Mitgliedern des bisherigen Comité’s bestand. Ihm gehörte zuerst ein Surinamer an und ab 1942 zwei.³¹ Ein Gemeindeblatt, das „Hernhutter Maandblad“, wurde monatlich verschickt.³²

1942 hatte die Brüdergemeinde in Amsterdam 18 Mitglieder sowie 35 Freunde. Surinamer wurden damals nicht als Mitglieder aufgeführt, da sie noch in der Brüdergemeinde in Surinam eingeschrieben waren. Tatsächlich zogen auch viele von ihnen nach Abschluss ihrer Studien nach Paramaribo zurück.³³ Diesen 53 Amsterdamer standen 55 Haarlemer Brüdergemeinmitglieder gegenüber.³⁴ Schon 1939 hatte Bielke geschrieben, dass Haarlem „nach menschlichem Ermessen... einmal Filiale und Amsterdam... Hauptgemeinde“³⁵ werden könnte, nachdem er denselben Gedanken drei Jahre zuvor noch aus finanziellen Gründen für „unausführbar“ gehalten hatte.³⁶

Ab 1943 wurden die Folgen von Besetzung und Krieg immer stärker spürbar. Nachdem der Zeister Prediger Theodor Siebörger in die deutsche Wehrmacht eingezogen worden war, bekam Bruder Bielke neben Haarlem und Amsterdam noch die Verantwortung für die Gemeinde Zeist, gemeinsam mit Peter Martin Legêne. In Amsterdam fuhren die Straßenbahnen so selten und waren so voll, dass schon bald ältere Leute die Versammlungen nicht mehr besuchen konnten. Im Dezember wurde der Tramverkehr am Sonntag ganz eingestellt. Fahrräder wurden teilweise konfisziert, oder es gab zumindest keine brauchbaren Reifen mehr. Auch Schuhe und Sohlen waren schwer zu bekommen, so dass der Versammlungsbesuch weiter zurückging. Im selben Jahr wurde nicht nur Bielkes Radio, sondern auch sein Telefon eingezogen.³⁷ Die Christnachtfeier fand statt, doch Kerzen gab es nicht.³⁸

Dennoch schreibt Bielke anlässlich des 7½-jährigen Bestehens der Arbeit in Amsterdam im selben Jahr zuversichtlich:

²⁹ Protokoll Broederraad 08.02.1942 (RA, 25.273).

³⁰ Protokoll Gemeentevergadering 23.03.1941 (RA, 25.274).

³¹ Jahresberichte Haarlem und Amsterdam 1940 und 1942 (UA, DUD 741).

³² Jahresbericht Haarlem und Amsterdam 1940 (UA, DUD 741) und Protokoll Broederraad 22.02.1940 (RA, 25.273.)

³³ Jahresbericht Haarlem 1938 (UA, DUD 741).

³⁴ Jahresbericht Haarlem und Amsterdam 1942 (UA, DUD 741).

³⁵ Vertrauliche Mitteilungen zum Jahresbericht Haarlem (UA, DUD 741).

³⁶ Jahresbericht Haarlem 1936 (UA, DUD 741).

³⁷ Jahresbericht Haarlem und Amsterdam 1943 (UA, DUD 741).

³⁸ Protokoll Broederraad 12.12.1943 (RA, 25.273).

Wenn auch – mit durch die Kriegsjahre – der Kreis sich in letzter Zeit nicht ausgedehnt hat, so dürfen wir doch mit Dank... zurücksehen. Die in der Großstadt zerstreut wohnenden europäischen Mitglieder der Gemeinde haben nun ihren wöchentlichen Predigtgottesdienst sowie seelsorgerischen Besuch. Die Surinamer Herrnhuter, bis dahin Schafe ohne Hirten, fühlen sich nun wieder als, wenn auch kleine, doch mit anderen zusammengeschlossene Gemeinde. Eine ganze Anzahl Amsterdamer der Kirche Entfremdete hat... wieder ein geistliches Dach über dem Haupt. Auch wurden uns Beweise geschenkt, dass die Verkündigung Frucht schafft.³⁹

Bis zum September 1944 konnte Bielke regelmäßig Amsterdam besuchen; dann ging auch das nicht mehr. Der Hausvater eines Altenheimes aus dem Amsterdamer Vorort Amstelveen, Bruder Boon, hielt die Gottesdienste an der Kerkstraat 248.⁴⁰ Ab März 1945 diente für zweieinhalb Jahre Bruder Anton Cornelis Prinsen in Amsterdam, bis er nach Surinam berufen wurde.⁴¹

Anfang 1948 trat Harald Schütz, Sohn von Ludwig Schütz, seinen Dienst als Gemeinhelfer an. Nach Absprache mit der Direktion in Bad Boll sollten nun die beiden Gruppen in Haarlem und Amsterdam gleichberechtigte Teile einer einzigen Gemeinde sein, mit je drei Ältesten. Dabei konnte der Ältestenrat gemeinsam oder getrennt tagen.⁴² Der Kirchenbesuch nahm wieder zu. Meist waren knapp 40 Geschwister anwesend, davon beinahe die Hälfte Surinamer, die auch ihren Gemeinbeitrag bezahlten.⁴³ Bruder Schütz, der selbst in Surinam geboren, in Deutschland aufgewachsen und dann wieder in Surinam tätig gewesen war, schrieb erklärend: „Der Surinamer... öffnet das Herz, wenn er weiß, dass man ihn nicht verachtet und schätzt... Der Surinamer ist gewonnen, wenn man ihn als gleichberechtigten behandelt, ihn zu Tische fragt und ihn bei sich logieren lässt.“⁴⁴ Diese Erfahrung, als gleichwertiger Mensch angenommen zu werden, war für die surinamischen Amsterdamer in jenen ersten Nachkriegsjahren offensichtlich mehr Ausnahme denn Regel. Für Schütz stand deshalb fest, dass in der neu entstandenen Gemeinde vor allem das erhalten werden müsse, „was zur Zeit ihre... Kraft ist: die Einheit der Gemeinde.“ Er ergänzte:

Was häufig nur als Theorie verkündigt wird, sogar auf Missionsfeldern, ist uns in Amsterdam und Haarlem als größter Schatz und wirkliche Kraft geschenkt, diese Einheit. Ein Surinamer hat in unsrer Gemeinde nicht das Gefühl, ein Fremdling

³⁹ Jahresbericht Haarlem und Amsterdam 1943 (UA, DUD 741).

⁴⁰ Jahresbericht Haarlem und Amsterdam 1944 (RA, 25.168).

⁴¹ Anakram, *Overzicht* (wie Anm. 17); Dienerblatt Anton Cornelis Prinsen, UA.

⁴² Jahresbericht Haarlem und Amsterdam 1948 (RA, 25.168).

⁴³ Jahresbericht Haarlem und Amsterdam 1949 (RA, 25.168).

⁴⁴ Vertrauliches Schreiben zum Jahresbericht 1951 (RA, 25.168).

zu sein... Vielleicht ist es reichlich viel gesagt, aber ich habe den Eindruck, dass mancher Surinamer bei uns zum ersten Mal erfährt, was Gemeinde wirklich ist.⁴⁵

2. Im Herrnhuter Haus an der Sarphatikade (1952–1969)

In den ersten Nachkriegsjahren kamen immer mehr Surinamer nach Amsterdam, um hier zu studieren oder zu arbeiten, hauptsächlich junge Männer aus dem ‚kreolischen‘ (afro-surinamischen) und jüdischen Teil der Bevölkerung.⁴⁶ Der Prediger Schütz schrieb mit einer gewissen Sorge:

Die in Amsterdam wohnenden Surinamer gehören zu sehr verschiedenen Kategorien: Studenten, Büropersonal, viele Monteure und Arbeiter, gelernte und ungelernete; leider auch viele Abenteurer, die sich irgendeine Existenz gesucht haben, z.B. bei Orchestergruppen in Restaurants, leider auch solche, die ihren Lebensunterhalt auf noch weniger gute Weise erwerben.

Schütz bedauerte, dass diejenigen, die für ihre Ausbildung nur vorübergehend in den Niederlanden waren, ihre Zeit hier oft „als einen ‚Urlaub‘“ ansahen, „der sie auch geistlich aus ihrem Heimathaus herausreißt.“ Zugleich erwähnte er andere, die „die für sie kostspielige Zeit in Amsterdam so intensiv wie möglich“ für ihr Studium ausnutzten und die „sich ganz auf ihr Zimmer“ zurückzogen. Wieder andere fühlten sich laut Schütz „in Amsterdam nicht wirklich daheim und haben eine gewisse Scheu davor, sich irgendwo fest anzuschließen.“⁴⁷ All diese Menschen könne die Kirche nur schwer erreichen.

Schon in seinem zweiten Jahresbericht 1949 schrieb Schütz, dass sich die Gemeinde nach einem eigenen Kirchengebäude sehnte. Dabei dachte er nicht nur an einen Saal und ein Unterrichtszimmer, sondern aus den genannten Gründen auch an Wohnraum für surinamische Studenten. „Der Gedanke an ein Heim für Surinamer in Amsterdam lässt uns nicht los. Die Not drängt, und wir könnten damit eine gesegnete Arbeit tun“⁴⁸, führte er aus. Schon im Kriegsjahr 1942 war ein Kirchbaufonds gegründet worden.⁴⁹ 1950 wurden dann konkrete Anstrengungen unternommen, ein eigenes Gebäude zu erwerben.⁵⁰ Nachdem bis dahin vor allem der wenig repräsentative Charakter und Zustand des Saales an der Kerkstraat 248 als Grund aufgeführt wurde,⁵¹ erhöhte sich 1951 der Handlungsdruck, als feststand, dass der Eigentümer das dortige Gebäude verkaufen wollte.⁵²

⁴⁵ Arbeitsplan für die Gemeinde Amsterdam, Februar 1952 (RA, 25.277).

⁴⁶ Art. „Geschiedenis“ (wie Anm. 8).

⁴⁷ Arbeitsplan für die Gemeinde Amsterdam, Februar 1952 (RA, 25.277).

⁴⁸ Jahresbericht Haarlem und Amsterdam 1949 (RA, 25.168).

⁴⁹ Jahresbericht Haarlem und Amsterdam 1942 (UA, DUD 741).

⁵⁰ Jahresbericht Haarlem und Amsterdam 1950 (RA, 25.168).

⁵¹ Ebd.

⁵² Jahresbericht Haarlem und Amsterdam 1951 (RA, 25.168).

Schütz suchte Unterstützung bei der surinamischen Kirchenleitung. Präses Johannes Raillard antwortete voll Verständnis, dass surinamische Studenten leicht einen nicht zutreffenden Eindruck von den Niederlanden bekämen, wenn sie in falsche Kreise gerieten. Dies sei umso schlimmer, als sie dann später oft leitende Stellungen in ihrem Heimatland erhielten.⁵³ Deshalb unterstützte er die Idee eines Herrnhuter Wohnheimes für Surinamer.

1952 konnte die Brüdergemeinde in Amsterdam „mit Unterstützung von verschiedener Seite“⁵⁴ ein Wohngebäude an der Sarphatikade 19 kaufen und am 2. November einweihen. Heute erinnern zwei Abendmahlskelche mit Weinkanne und Patene, die die Brüdergemeinde in Zeist unserer Gemeinde schenkte, an diesen Tag. Das Gebäude wurde „Herrnhuter Haus“ genannt. Neben einem Saal im Hochparterre mit 60 bis 70 Sitzplätzen⁵⁵ und einem Begegnungsraum im Untergeschoss waren auch mehrere „Zimmer für Studierende aus Surinam eingerichtet, die dort nicht nur ein Unterkommen, sondern auch ein Heim christlichen Gemeinschaftslebens“⁵⁶ fanden. Noch heute gehören einige der damaligen Bewohner zu unserer Gemeinde.⁵⁷

Laut Direktionsbericht hatte die Brüdergemeinde in Amsterdam und Haarlem zu diesem Zeitpunkt zusammen 158 Mitglieder.⁵⁸ Inzwischen war man dazu übergegangen, auch surinamische Gemeindeglieder in die Kartei aufzunehmen bzw. zu überschreiben.⁵⁹

Heute haben wir noch einige Geschwister in unserer Gemeinde, die sich an die Gottesdienste an der Sarphatikade erinnern. Sie kamen in den 1950er und 1960er Jahren nach Amsterdam. Anfangs mussten sie sich an die anderen Gebräuche gewöhnen, die in der niederländischen Brüdergemeinde herrschten. Statt der in Surinam üblichen weißen Kleidung zu Abendmahl und Taufe wurde das europäische Schwarz getragen.⁶⁰ Beim Abendmahl verwendete man den Gemeinschaftskelch statt der in Surinam inzwischen üblichen Einzelkelche. Im Kirchsaal saßen Schwestern und Brüder getrennt.⁶¹ Die Schwestern trugen die in Surinam unbekanntenen ‚Hauben‘ mit den unterschiedlichen Bändern für die einzelnen Lebensstände (‚Chöre‘).⁶² Neu war auch das Schwesternfest, zu dem die Unverheirateten eingeladen wurden.⁶³

⁵³ Brief von Johannes Raillard, 22. März 1952 (RA, 25.277).

⁵⁴ Bericht Direktion an Synode 1954, S. 14.

⁵⁵ Interview mit Eva Nijman van Zanten und Erna Terzool, 4. August 2011.

⁵⁶ Bericht Direktion an Synode 1954, S. 14.

⁵⁷ So die Schwestern Hilda Pierau und Denise Samson-Winter (Interview mit Hilda Pierau, 30. Oktober 2014).

⁵⁸ Bericht Direktion an Synode 1954, S. 5.

⁵⁹ Arbeitsplan für die Gemeinde Amsterdam, Februar 1952 (RA, 25.277).

⁶⁰ Interview mit Eva Nijman van Zanten und Erna Terzool, 4. August 2011.

⁶¹ Interview mit Hilda Pierau, 30. Oktober 2014.

⁶² Interviews mit Eva Nijman van Zanten am 4. August 2011, mit Saskia Delvendaal-Bloem am 19. Mai 2012 und mit Hilda Pierau am 30. Oktober 2014.

⁶³ Interview mit Hilda Pierau, 30. Oktober 2014.

Der Kreis war übersichtlich, und die Familien Wong und Anakram luden die Geschwister zu Weihnachten und anderen Gelegenheiten zum Essen ein.⁶⁴ Mitte der 60er Jahre wurde der erste Bazar an der Sarphatikade abgehalten.⁶⁵

In den folgenden Jahren wuchs die Brüdergemeinde Amsterdam durch Zuzug aus Surinam kontinuierlich weiter und wurde so zur ersten surinamischen Brüdergemeinde in Europa. Durch die Einführung des „Statuts des Königreiches der Niederlanden“ wurde Surinam 1954 autonomes Land im Königreich der Niederlande. Alle Surinamer bekamen die niederländische Staatsbürgerschaft. In den 1960er Jahren wurden die Tarife für die Schiffsüberfahrt bezahlbarer, sodass immer mehr Menschen unterschiedlicher sozialer Schichten den Sprung nach Übersee wagten.⁶⁶ Ich habe einige meiner Interviewpartner gefragt, wie viele surinamische und niederländische Gemeindeglieder im Gottesdienst an der Sarphatikade waren, als sie diesen zum ersten Mal besuchten. Danach gab es 1957 noch eine weiße holländische Mehrheit;⁶⁷ 1963 waren es mehr Surinamer als Niederländer.⁶⁸ Eine Schwester berichtete, dass jeden Sonntag die „schwarzen und weißen Häupter gezählt“ worden seien.⁶⁹ Die damals erstellten Listen habe ich leider nicht mehr finden können.

Da inzwischen auch immer mehr Surinamer in die anderen niederländischen Großstädte zogen, berief die Direktion im September 1964 Bruder Jan C. Kolk als Gemeinhelfer für die „beiden sich bildenden Gemeinden in Den Haag und Rotterdam.“⁷⁰ In Amsterdam wirkte seit April 1961 Bruder Jan Jaap Legêne als erster Gemeinhelfer mit Wohnsitz in dieser Stadt.⁷¹ Anfänglich hatte er noch die Verantwortung für Haarlem, die er aber im Oktober 1967 an Nicolaas Meindert Erné abgeben konnte.⁷²

Im November 1965 beschloss die Synode in Bad Boll die Selbständigkeit der Brüdergemeinde Amsterdam durch den kurzen Satz: „Die Doppelgemeinde Haarlem-Amsterdam wird aufgelöst in zwei Einzelgemeinden Haarlem und Amsterdam.“⁷³ Damit war zum 1. Januar 1966 die erste neue Gemeinde seit dem Beginn der Einwanderungsbewegung aus Surinam entstanden.⁷⁴ Bruder Legêne schrieb in seinem Jahresbericht: „Praktisch hatte dieser Beschluss

⁶⁴ Interviews mit Erna Terzool am 4. August 2011, mit Julie Spier am 16. Oktober 2014 und mit Hilda Pierau am 30. Oktober 2014.

⁶⁵ Interview mit Hilda Pierau, 30. Oktober 2014.

⁶⁶ Art. „Geschiedenis“ (wie Anm. 8).

⁶⁷ Interview mit Julie Spier, 16. Oktober 2014.

⁶⁸ Interview mit Eva Nijman van Zanten, 16. Oktober 2014.

⁶⁹ Interview mit Hilda Pierau, 30. Oktober 2014.

⁷⁰ Bericht Direktion an Synode 1965, S. 18.

⁷¹ Bericht Direktion an Synode 1961, S. 19.

⁷² Jaarverslag Amsterdam 1967 (UA, EFUD 1073).

⁷³ Beschlüsse und Erklärungen der Synoden der Distrikte Herrnhut und Bad Boll vom Jahre 1965, Beschluss 7.

⁷⁴ Bericht Direktion an Synode 1968, S. 28.

eigentlich keine Auswirkung, da der Kontakt zwischen beiden Gemeinden schon seit längerer Zeit sehr gering war.⁷⁵

3. Schnelles Wachstum in der Immanuelkirche (1969–1995)

In jener Zeit wuchs die Gemeinde schnell weiter. Junge Familien fanden oft den Weg in die Kirche, wenn sie heirateten oder ein Kind taufen ließen. So werden für 1968 schon 37 Taufen und 15 Trauungen angegeben. Gemeinhelper und Älteste machten insgesamt 400 Hausbesuche, um die neu angekommenen Surinamer anzusprechen.⁷⁶ Der Gemeinhelper Legêne stellte fest, dass viele von ihnen

schon in Suriname zu den Randfiguren der Gesellschaft gehörten... Auch im kirchlichen Leben zeigt sich dies. Die Versammlungen waren zwar immer sehr gut besucht, aber der Zahl der hier wohnhaften Surinamer nach könnten es fünf Mal mehr sein. Wir spüren jedoch auch immer deutlicher, dass die Brüdergemeine in Suriname für den übergroßen Teil der Menschen keine Rolle spielt und nichts zu bieten hat als die Taufe. Was es heißt, Gemeinde Jesu Christi zu sein in der modernen Welt, ist für die meisten völlig undeutlich.⁷⁷

1968 berichtete die Direktion der Synode:

Das Wachstum der Gemeinde durch Sammlung Surinamer Geschwister hält an, und der Versammlungsraum im Herrnhuter Haus ist längst viel zu klein. Obwohl der Kirchenbaufonds auch durch Spenden aus anderen Gemeinden weiter angewachsen ist, reicht er noch nicht, einen Neubau zu wagen... Der Dienst an dieser lebendigen und temperamentvollen Großstadtgemeinde verlangt von Gemeinhelper und Ältesten eine besondere Wendigkeit und Mut zu neuen Wegen.⁷⁸

Der genannte Baufonds war 1961 zum 25-jährigen Bestehen der Arbeit in Amsterdam eingerichtet worden.⁷⁹

Doch schon im folgenden Jahr war es so weit. Am 14. Dezember 1969 feierte die Gemeinde die Einweihung ihres neuen Kirchensaals in der Immanuelkirche an der Kerkstraat 342–344.⁸⁰ Das Gebäude war 1912 von der Amsterdamer Pfingstgemeinde als Kirchensaal mit Nebenräumen gebaut worden, und zwar als „eines der ersten Gebäude in Europa, das speziell für

⁷⁵ Jaarverslag Amsterdam 1966 (UA, EFUD 1073 [Übersetzung Zitat: M.T.]).

⁷⁶ Jaarverslag Amsterdam 1968 (UA, EFUD 1073).

⁷⁷ Vertraulicher Bericht zum Jahresbericht 1968 (UA EFUD 1073).

⁷⁸ Bericht Direktion an Synode 1968, S. 28.

⁷⁹ Anakram, Overzicht (wie Anm. 17).

⁸⁰ Bericht Direktion an Synode 1970, S. 26.

die Anforderungen einer Pfingstgemeinde entworfen wurde.⁸¹ Während der deutschen Besetzung war es von 1941 bis 1942 kurz als Synagoge der liberalen jüdischen Gemeinde genutzt worden.⁸² Zuletzt hatte es eine Bank als Lager-raum für Akten verwendet.⁸³ Die Brüdergemeinde Amsterdam konnte es mit Unterstützung der Direktion, der Moravian Church Foundation und der Firma C. Kersten & Co. in Surinam für 200.000 Gulden erwerben.⁸⁴

Mit der Immanuelkirche hatte die wachsende Gemeinde endlich einen echten Kirchensaal, nachdem sie an der Sarphatikade in einem Wohnhaus untergekommen war. Im Jahresbericht findet sich der Satz: „Es ist in jeder Hinsicht ein brüderischer Saal geworden.“⁸⁵ Denn auf Anregung einiger aktiver Gemeindeglieder wurde der Kirchensaal durch Maler und ehrenamtliche Kräfte im Herrnhuter Weiß gestrichen.⁸⁶ Neben den kirchlichen Räumen befanden sich vier Wohnungen in diesem Gebäude.⁸⁷ Hatte Legêne noch im Jahresbericht 1966 geschrieben, dass einzelne Gemeindeglieder von einem Gottesdienstbesuch im bisherigen Saal an der Sarphatikade absahen, weil sie nicht immer einen Sitzplatz bekamen,⁸⁸ konnte die Gemeinde nun weiter wachsen. Allein in den zwei Jahren von 1968 bis 1970 nahm die Mitgliederzahl um über 50 Prozent von 459 auf 705 zu.⁸⁹

1970 stellte Bruder Legêne fest, dass sich die Mitgliederzahl in den zehn Jahren seiner Dienstzeit beinahe verzehnfacht hatte. Inzwischen war der Anteil der Gemeindeglieder mit Wurzeln in Surinam auf etwa 95% gestiegen. Dennoch hielt das Gemeindegewachstum nicht mit der Zunahme der surinamischen Bevölkerung in Amsterdam Schritt. Legêne sah die Ursachen in geistlicher Gleichgültigkeit, im Wohlstand in den Niederlanden, sowie in dem alles andere als guten Zustand der surinamischen Brüdergemeinde, aufgrund von „Unterbesetzung und Traditionalismus“⁹⁰. Offensichtlich zogen auch andere Glaubensgemeinschaften wie Pfingstgemeinde, Zeugen Jehovas und Adventisten die surinamischen Neubürger an.⁹¹

In seinem persönlichen Begleitschreiben zum Jahresbericht schrieb Legêne, dass eine Folge des schnellen Gemeindegewachstums auch darin bestand,

⁸¹ Cees en Paul van der Laan, *Toen de kracht Gods op mij viel. 100 jaar pinksterbeweging in Nederland 1907–2007*, Kampen 2007, S. 37 [Übersetzung Zitat: M.T.].

⁸² Jan A. M. Barendse (Hrsg.), *Pinkstervuur in de hoofdstad*, Amsterdam 2007, S. 32f.

⁸³ Bericht Direktion an Synode 1970, S. 26.

⁸⁴ Anakram, *Overzicht* (wie Anm. 17).

⁸⁵ Jaarverslag Amsterdam 1969 (UA, EFUD 1073 [Übersetzung Zitat: M.T.]).

⁸⁶ Interviews mit Albert Belz am 1. Oktober 2014 und mit Hans van Rossum am 16. Oktober 2014.

⁸⁷ Interview mit Hans van Rossum, 16. Oktober 2014.

⁸⁸ Jaarverslag Amsterdam 1966 (UA, EFUD 1073).

⁸⁹ Berichte Direktion an Synode 1968, S. 21, und 1970, S. 19.

⁹⁰ Jaarverslag Amsterdam 1970 (UA, EFUD 1073).

⁹¹ Jaarverslag Amsterdam 1972 (UA EFUD 1073); Polanen, *Migrantenkerken* (wie Anm. 9), S. 27.

„dass die holländischen Mitglieder... sich nicht mehr zu Hause fühlen in der Gemeinde, weil es nur wenig gemeinsame geistliche Erfahrungen gibt.“⁹²

Legêne stellte fest: „Wider alle moderne Auffassungen scheint es... von größtem Belang, dass der Sonntagsgottesdienst mit der Wortverkündigung im Zentrum so gut wie möglich vorbereitet und gefeiert wird. Für viele ist dies die einzige Stunde in der Woche..., in der sie mit Gottes Wort und Verheißung konfrontiert werden... Andere Versammlungen haben offensichtlich für die allermeisten keine Anziehungskraft“, zumal die Arbeitswoche für sie oft sehr anstrengend sei.⁹³ Die Gemeinde führte das 1969 erschienene niederländische Gesangbuch ein, das sofort gut aufgenommen wurde.⁹⁴

Da es inzwischen immer mehr Senioren in der Gemeinde gab, startete 1970 der Altenkreis⁹⁵, in dem sich 1972 auch Senioren der nahen Amstelkerche trafen.⁹⁶ Immerhin konnten 1971 noch „soweit wie möglich alle Mitglieder über 65 Jahre um ihren Geburtstag herum besucht werden.“⁹⁷ 1972 bemühte man sich, einen Kirchenchor zu bilden, was aber noch nicht dauerhaft gelang.⁹⁸

Bruder Legêne verließ Amsterdam im November 1973. Abschließend stellte er fest, dass sich in seinen beinahe dreizehn Dienstjahren

alles total verändert hatte... Von einem Freundeskreis wuchs die Gemeinde zu einem Umfang an, bei dem auch der Prediger kaum mehr jedes Mitglied namentlich kannte, geschweige denn die Gemeindeglieder einander; dass dadurch für die Gemeindeglieder der ersten Stunde etwas Wesentliches verloren ging, ist deutlich.⁹⁹

Die größte Immigrationswelle aus Surinam folgte in den 1970er Jahren, im Zusammenhang mit der bevorstehenden staatlichen Unabhängigkeit am 25. November 1975, der viele nicht vertrauten. Vor diesem Datum hatten die Bewohner Surinams noch die niederländische Staatsbürgerschaft und konnten sich ohne Probleme in den Niederlanden niederlassen. Allein in der Zeit von 1973 bis 1980 zogen etwa 120.000 Surinamer hierher.¹⁰⁰

⁹² Begleitschreiben zum Jahresbericht 1971 [?] (UA, EFUD 1073).

⁹³ Jaarverslag Amsterdam 1972 (UA, EFUD 1073 [Übersetzung Zitat: M.T.]).

⁹⁴ Interviews mit Arie Brouwer am 10. September 2014 und mit Albert Belz am 1. Oktober 2014.

⁹⁵ Jaarverslag Amsterdam 1970 (UA, EFUD 1073).

⁹⁶ Jaarverslag Amsterdam 1972 (UA, EFUD 1073).

⁹⁷ Jaarverslag Amsterdam 1971 (UA, EFUD 1073).

⁹⁸ Jaarverslag Amsterdam 1972 (UA, EFUD 1073).

⁹⁹ Jaarverslag Amsterdam 1973 (UA, EFUD 1073 [Übersetzung Zitat: M.T.]).

¹⁰⁰ Art. „Immigratie in Nederland“, Abschn. „Surinamers“, in: Wikipedia niederländisch, URL: https://nl.wikipedia.org/wiki/Immigratie_in_Nederland#Surinamers.

Die Niederlande waren nur ungenügend auf diese Einwanderung vorbereitet, was anfangs zu großen sozialen Problemen führte, besonders im Zusammenhang mit dem notwendigen Wohnraum für so viele Menschen.¹⁰¹ Dies fand auch in den Berichten der Direktion an die Synode seinen Niederschlag, wo die Berichtsteile über die Arbeit in den Niederlanden immer länger wurden. So schrieb die Direktion 1975:

Die Arbeit kann nicht nur der Pflege der Kerngemeinde gelten. Bei Tag und oft bis in die Nacht wenden sich Migranten, die in den Gemeinden bisher noch nicht bekannt waren, an die Gemeinhelfer oder an die Mitglieder der Ältestenräte, um in den verschiedenartigsten Problemen und Nöten um Hilfe zu bitten. Obwohl es eine große Anzahl Stiftungen und staatliche Stellen gibt, die sich den Migrationsproblemen widmen und Einwanderern helfen, wenden sich viele zunächst oder doch auch an die Brüdergemeinde. Geistliche Betreuung und Sozialarbeit gehen hier Hand in Hand und sind nicht voneinander zu trennen.¹⁰²

Ein großer Teil der neuen Bewohner fand schließlich in Bijlmermeer Unterkunft, einem neuen Stadtviertel außerhalb von Amsterdam, das seit 1966 angelegt worden war und heute zu Amsterdam-Südost gehört. Im Herbst 1970 setzte die Direktion für zwei Jahre Bruder Rudy F. Polanen als Vikar ein, dessen Arbeitsschwerpunkt in Bijlmermeer lag. In seinem ersten Bericht über die Periode vom November 1970 bis zum November 1971 berichtete Polanen, dass er am 13. Dezember 1970 mit 35 Gottesdienstbesuchern in Bijlmermeer begonnen habe und dass inzwischen 70 Leute zu den Gottesdiensten kämen. Die Frequenz der Gottesdienste war in der zweiten Jahreshälfte auf zweimal monatlich erhöht worden. Die Anzahl der Kontaktadressen war von anfangs 12 auf 109 angestiegen.¹⁰³

Bald kamen Spannungen zwischen der Muttergemeinde an der Kerkstraat und der Tochtergemeinde im Südosten der Stadt auf.¹⁰⁴ Bruder Legêne stellte in seinem Jahresbericht 1972 fest, dass es „beinahe zum Bruch“ zwischen dem Ältestenrat der Gesamtgemeinde und der Kerngruppe in Bijlmermeer gekommen sei.¹⁰⁵ Ein Grund mag im unterschiedlichen Bevölkerungsquerschnitt gelegen haben. Umfasste die Gemeinde im Stadtzentrum mehr die alteingesessenen und oft gut ausgebildeten surinamischen Amsterdamer, so waren in Bijlmermeer neue Migranten gelandet, die immer öfter auch aus den Volksvierteln in Paramaribo stammten. Bruder Polanen ging diesen Menschen mit viel Engagement nach, was in der etablierten Gemeinde in der Kerkstraat ein gewisses Konkurrenzgefühl hervorrief, zumal eine ganze Reihe

¹⁰¹ Art. „Geschiedenis“ (wie Anm. 8).

¹⁰² Bericht Direktion an Synode 1975, S. 29.

¹⁰³ Zusammenfassung des Pastorats der Evangelischen Brüdergemeinde im ‚Bijlmermeer‘, November 1970 – November 1971 (UA, EFUD 1073).

¹⁰⁴ Bericht Direktion an Synode 1973, S. 28f.; Jaarverslag Amsterdam 1985, AA.

¹⁰⁵ Jaarverslag Amsterdam 1972 (UA, EFUD 1073 [Übersetzung Zitat: M.T.]).

von Gottesdienstbesuchern von der Immanuelkirche nach Bijlmermeer abwanderte.¹⁰⁶ Auf der anderen Seite arbeitete der Vikar wohl auch selbständiger, als das die Ordnungen der Brüder-Unität vorsahen. So hielt er Trauungen, taufte und hielt das Abendmahl, ohne ordiniert zu sein.¹⁰⁷ Ende 1972 folgte Leo Dielingen als Gemeinhelfer mit Aufgabenschwerpunkt in Bijlmermeer. Zwei Jahre später erhielt der Gemeindeteil in Bijlmermeer durch die Einrichtung eines Bruderrats als eigenes Leitungsgremium größere Selbständigkeit.¹⁰⁸ In den Folgejahren waren wechselnde Prediger und pastorale Mitarbeiter für diese Teilgemeinde verantwortlich, zum Teil von der Direktion und zum Teil vom Bruderrat beauftragt. Viele von ihnen blieben nur eine kurze Zeit, bis dann 1995 mit der Berufung von Bruder Christian Lindner mehr Kontinuität einsetzte.

Beide Gemeindeteile übernahmen immer mehr kirchliche Formen aus ihrer Ursprungsprovinz Surinam, so insbesondere den Hausgottesdienst an runden Geburtstagen.¹⁰⁹ Vor allem durch Kasualien wie Taufe, Geburtstagsgottesdienst und Konfirmation fanden zahlreiche Menschen zur Gemeinde. Begräbnisse gab es aufgrund des relativ jungen Altersdurchschnitts in geringerer Anzahl, zumal die Verstorbenen noch oft in Surinam begraben wurden. Dennoch sind die Zahlen der Kasualien in jener Zeit imposant. So werden für 1981 68 Kindertaufen und 22 Trauungen angegeben.¹¹⁰ Entsprechend schnell wuchs die Gemeinde, von 705 Mitgliedern 1969¹¹¹ über 1.016 im Jahr 1974¹¹², 1.537 in 1979¹¹³ auf 2.165 in 1984¹¹⁴.

Ältestenrat und Gemeinhelfer stellten wiederholt fest, dass die vielen Taufen zwar die Mitgliederzahlen erhöhten, aber nicht wirklich dem Gemeindeaufbau dienten. So schrieb der Gemeinhelfer Albert Belz 1981, „dass auch in der Kerngemeinde immer mehr Zweifel aufkommen, ob unsere Praxis der Kindertaufe gut ist, wenn wir das Versprechen betrachten, das wir von den Eltern empfangen, und die daraus entstehenden Ergebnisse.“¹¹⁵ Im Jahr darauf beklagte Belz, dass er dadurch in einer „Gewissensnot“ stehe.¹¹⁶ 1987 ging er dazu über, von Taufeltern zu verlangen, dass sie sich zuerst selbst konfirmieren lassen, bevor ihr Kind getauft werden kann¹¹⁷ – eine Bedingung, die bis heute gilt.

¹⁰⁶ Interviews mit André Conrad am 16. Oktober 2014 und am 3. August 2015.

¹⁰⁷ Interview mit Leo Dielingen am 10. September 2014.

¹⁰⁸ Jaarverslag Amsterdam 1974 (UA, EFUD 1073).

¹⁰⁹ Bericht Direktion an Synode 1975, S. 29.

¹¹⁰ Jaarverslag Amsterdam 1981, AA.

¹¹¹ Bericht Direktion an Synode 1970, S. 19.

¹¹² Bericht Direktion an Synode 1975, S. 23.

¹¹³ Bericht Direktion an Synode 1981, S. 25.

¹¹⁴ Jaarverslag Amsterdam 1984, AA.

¹¹⁵ Jaarverslag Amsterdam 1981, AA [Übersetzung Zitat: M.T.].

¹¹⁶ Jaarverslag Amsterdam 1982, AA.

¹¹⁷ Jaarverslag Amsterdam 1987, AA.

In seinem persönlichen Zusatz zum Jahresbericht 1976 schrieb der Gemeinhelfer van Veen, dass die Gemeinde ihre Farbe „von mittelweiß in schwarz“ verändert habe.¹¹⁸ Offensichtlich gab es holländische Gemeindeglieder, die mit den surinamischen Formen nicht so gut zurecht kamen und darum wegblieben. Jan van Veen war von 1974 bis 1978 Gemeinhelfer in Amsterdam. In seinem ersten Jahresbericht berichtete er, dass die Tilgung der Schulden abgeschlossen werden konnte, die für den Erwerb der Immanuelkirche aufgenommen worden waren; dies trotz der Tatsache, dass von den fast 1.100 konfirmierten Mitgliedern nur 200 ihren Gemeinbeitrag entrichteten.¹¹⁹

Der Ältestenrat befasste sich 1975 mit dem Vorhaben, sich wie andere Gemeinden in den Niederlanden von der Einwohnermeldestelle die Namen und Adressen aller Einwohner geben zu lassen, die sich selbst als Mitglieder der Brüdergemeinde bezeichneten,¹²⁰ sah dann aber aus Kostengründen davon ab.¹²¹ Dies hatte zur Folge, dass in der Gemeindestatistik – anders als etwa in Rotterdam – nur Geschwister vorkamen, die sich selbst einmal persönlich angemeldet hatten, meist im Zusammenhang mit Taufe, Konfirmation oder Trauung. Daher waren die Mitgliederzahlen offiziell niedriger als in Rotterdam, obwohl die Gemeinde tatsächlich ein ganzes Stück größer war.

In dieser Zeit verschob sich das Nachdenken über den Weg der neuen Arbeit zunehmend von der Direktion in Bad Boll zum Zentralrat der Brüdergemeinde in den Niederlanden. Die Direktion hatte diese Verschiebung selbst im Februar 1974 durch einen Brief angestoßen. Sie finanzierte auch die halbe Stelle, mit der der Gemeinhelfer Legêne für die Arbeit des Zentralrates freigestellt wurde. Im Übrigen erhoffte sie sich von den neuen Herausforderungen und Überlegungen in den Niederlanden missionarische Impulse für die anderen Regionen der Provinz¹²² – ein Wunsch, der weitgehend unerfüllt bleiben sollte.

Gleichzeitig bemühte sich die Direktion um die Verbreiterung der personellen Basis. 1979 beklagte sie, dass die Gemeinhelferstellen in den Niederlanden noch mehrheitlich von Ausländern besetzt waren.¹²³ Denn noch musste sie sich in anderen Ländern nach Predigern für die neuen niederländischen Gemeinden umsehen. Als ich 1974 mein Theologiestudium in Basel aufnahm, wurde mir von der Direktion ans Herz gelegt, Niederländisch zu lernen, was ich dann auch gemeinsam mit anderen Studenten wie Harald Lenz und Christoph Reichel tat.

Im Sommer 1976 kam Bruder Albert Belz als neuer Gemeinhelfer von Aruba nach Amsterdam, wo er mit seiner Frau über 13 Jahre bleiben sollte.

¹¹⁸ Persoonlijk jaarbericht 1976 (UA, EFUD 1073).

¹¹⁹ Jaarverslag Amsterdam 1974 (UA, EFUD 1073).

¹²⁰ Jaarverslag Amsterdam 1975 (UA, EFUD 1073).

¹²¹ Jaarverslag Amsterdam 1976 (UA, EFUD 1073).

¹²² Berichte Direktion an Synode 1975, S. 30f., und 1977, S. 23f.

¹²³ Bericht Direktion an Synode 1979, S. 21.

In seinem ersten Jahresbericht nannte er die „überfüllten Wohnungen“, in denen die Gemeindeglieder oft wohnten, sowie die Nöte in Ehe und Kindererziehung, mit denen er konfrontiert wurde.¹²⁴ Zwei Jahre später beschrieb er das Problem eines einvernehmlichen Zusammenlebens zwischen Eltern und Kindern so: „Die alten Erziehungsmuster aus Surinam können in einer modernen Gesellschaft nicht mehr angewendet werden. Die Eltern sind nicht gewöhnt, mit ihren Kindern zu reden und ihnen zu erklären, worum es in einer modernen Gesellschaft eigentlich geht.“ Dazu nannte Belz Arbeitslosigkeit und Drogenkonsum als drängende Probleme.¹²⁵

Zunächst feierte die Gemeinde das Abendmahl mit den 1952 zum Einzug an der Sarphatikade von der Brüdergemeine Zeist erhaltenen Gemeinschaftskelchen.¹²⁶ 1972 wurden aufgrund der Hygienevorstellungen vieler Gemeindeglieder Einzelkelche eingeführt,¹²⁷ wie sie in Surinam schon etwa 50 Jahre lang in Gebrauch waren. „Wir haben das durchgedrückt“¹²⁸, erinnert sich heute ein Gemeindeglied. Ein Gemeindeglied, Bruder Baudisson, hatte der Gemeinde die kleinen Kelche geschenkt.¹²⁹ Diese Änderung führte zu einer wahrnehmbar größeren Beteiligung am Abendmahl.¹³⁰ Zunächst gebrauchte der Liturg für die Einsetzungsworte noch den großen Kelch.¹³¹ Heute ist dieser ganz weggefallen, da er aufgrund der zahlreichen Einzelkelche keinen Platz mehr auf dem Tisch des Liturgen hätte. Eine andere surinamische Abendmahlstradition konnte sich – anders als in später gegründeten Gemeinden – nicht durchsetzen: das Weiß, in dem die ganze Gemeinde das Herrenmahl feiert. Bruder Belz berichtete mir von Diskussionen schon in seiner Dienstzeit, bei denen er als Gemeinhelfer den Zwang zur einheitlich weißen Kleidung ablehnte.¹³²

Dass die Gemeinde in jener Zeit mit ihrem Wachstum nicht immer gut zurechtkam, zeigte sich am Umstand, dass sie „neue Gesichter [nur] mit Mühe annimmt.“ Bruder Belz: „Wir müssen eine offene Gemeinschaft sein.“¹³³ Auch waren in der größer werdenden Gemeinde die weißen Holländer zu einer kleinen Minderheit geworden.¹³⁴ Schon damals bestand die Gottesdienstgemeinde mehrheitlich aus älteren Geschwistern, die vor allem die aus Surinam bekannten Traditionen in der neuen Heimat suchten. Um auch

¹²⁴ Jahresbericht Amsterdam 1977 (UA, EFUD 1073).

¹²⁵ Jaarverslag Amsterdam 1979 (UA, EFUD 1073).

¹²⁶ Siehe Gravur in Kelchen.

¹²⁷ Jaarverslag Amsterdam 1972 (UA, EFUD 1073); Interview mit Hilda Pierau am 30. Oktober 2014 in Amsterdam.

¹²⁸ Interview mit Hilda Pierau, 30. Oktober 2014.

¹²⁹ Mündlicher Bericht André Conrad, 25. Dezember 2012.

¹³⁰ Jaarverslag Amsterdam 1973 (UA, EFUD 1073).

¹³¹ Interview mit Albert Belz, 1. Oktober 2014.

¹³² Interview mit Albert Belz, 1. Oktober 2014.

¹³³ Jaarverslag Amsterdam 1980 (UA, EFUD 1073 [Übersetzung Zitat: M.T.]).

¹³⁴ Interview mit Albert Belz, 1. Oktober 2014.

Jüngere anzusprechen, fand jeden Monat ein Gottesdienst für Erwachsene und Kinder statt.¹³⁵ 1980 machte der Ältestenrat Versuche mit experimentellen Gottesdiensten, bei denen die Gemeinde über einen Bibeltext ins Gespräch kommen sollte. Dies stieß nicht auf genügend Interesse. Belz: „Schließlich wurde uns deutlich: für diejenigen, die nicht kommen, müssen wir nicht experimentieren.“¹³⁶

Weitere neue Initiativen waren der Kirchenchor¹³⁷ und eine Bibelgruppe¹³⁸, die aber bald wieder aufgegeben werden musste.¹³⁹ Der Gemeinhelfer schrieb in seinem Jahresbericht 1984:

Es ist beinahe nicht mehr möglich, zu einem Bibelkreis unter der Woche einzuladen. Viele wagen sich abends nicht mehr auf die Straße. Ein anderer Grund ist die über ganz Amsterdam verstreute Wohnlage. Einige sind für eine Stunde Bibelarbeit zwei Stunden unterwegs... Es ist zu befürchten, dass Bibelkenntnis und geistliches Leben nicht ausreichend gefördert werden können.¹⁴⁰

Auch die Gründung einer Frauen- und einer Jugendgruppe gelang zunächst nicht.¹⁴¹

Doch der sonntägliche Gottesdienstbesuch nahm weiter zu. Nennt der Gemeinhelfer für 1974 durchschnittlich 60 bis 70 Besucher¹⁴² und für 1978 80 bis 120¹⁴³, so sind es für 1982 100 bis 150¹⁴⁴, für 1985 schon 150 bis 200¹⁴⁵ und für 1987 180 bis 250¹⁴⁶.

Mitte der 80er Jahre nahm dank der Jugendgruppe „Free Choice“ der Gottesdienstbesuch jüngerer Gemeindeglieder zu. Bruder Belz bemerkte mit Genugtuung: „Früher wurde zuweilen ironisch bemerkt, dass die Kerkstraat durch Ältere überrannt wurde. Jetzt können wir feststellen, dass es auch viele Jugendliche gibt.“¹⁴⁷

1987 führte die Gemeinde in der Woche vor Pfingsten Evangelisationsabende durch, die von den eigenen Chören unterstützt wurden. Es kamen jeweils 80 bis 100 Besucher. Gleichzeitig wurden die Versammlungen in der Karwoche intensiviert. Bruder Belz erläuterte im Jahresbericht:

¹³⁵ Interview mit Albert Belz, 1. Oktober 2014.

¹³⁶ Jaarverslag Amsterdam 1980 (UA, EFUD 1073 [Übersetzung Zitat: M.T.]).

¹³⁷ Jaarverslag Amsterdam 1982, AA: Kirchenchor besteht reichlich vier Jahre.

¹³⁸ Jaarverslag Amsterdam 1982, AA.

¹³⁹ Jaarverslag Amsterdam 1983, AA.

¹⁴⁰ Jaarverslag Amsterdam 1984, AA [Übersetzung Zitat: M.T.].

¹⁴¹ Jaarverslag Amsterdam 1982, AA.

¹⁴² Jaarverslag Amsterdam 1974 (UA, EFUD 1073).

¹⁴³ Jahresbericht Amsterdam 1977 (UA, EFUD 1073).

¹⁴⁴ Jaarverslag Amsterdam 1982, AA.

¹⁴⁵ Jaarverslag Amsterdam 1985, AA.

¹⁴⁶ Jaarverslag Amsterdam 1987, AA.

¹⁴⁷ Jaarverslag Amsterdam 1986, AA [Übersetzung Zitat: M.T.].

Es ist der Wunsch von Ältestenrat und Gemeinhelfer, dass Wachstum nach innen und außen parallel gehen. Im Hinblick auf den Kirchenbesuch ist eine deutliche Zunahme festzustellen... In diesen besonderen Veranstaltungen sehen wir neue Möglichkeiten, dem geistlichen Leben Impulse zu geben. Wir wollen auch in Zukunft von Zeit zu Zeit solche Veranstaltungen durchführen. Wir versuchen, diese Gottesdienste mit eigenen Kräften durchzuführen, um zu verhindern, dass es auf ein einmaliges Geschehen hinausläuft. Was sicher nicht hilft, ist ein geistliches Strohfeuer. Daher versuchen wir immer, beim normalen kirchlichen Leben anzuschließen.¹⁴⁸

Auch die finanzielle Beteiligung der Gemeindeglieder nahm in jenen Jahren zu, sowohl durch regelmäßige Gemeinbeiträge, als auch durch den jährlichen Bazar sowie die Geldsammlung unter den eigenen Mitgliedern zum Erntedankfest.

Noch eine wichtige Entwicklung fällt in diese Zeit. Seit 1975 entstand 25 km von Amsterdam auf dem neuen Polderland die Stadt Almere, vornehmlich für Pendler, die in Amsterdam oder Utrecht arbeiten. Heute steht Almere mit 190.000 Einwohnern an siebenter Stelle der niederländischen Städte. 1983, als dort zwischen 30.000 und 40.000 Menschen lebten, zog das Amsterdamer Gemeindeglied Ilse Slomons nach Almere. Im Jahresbericht 1984 lesen wir:

Gemeindeglieder äußerten den Wunsch, auch in Almere ab und zu Versammlungen durchzuführen. Im August besuchten wir Familie Slomons... Im Gemeindezentrum der Reformierten Kirche informierten wir uns nach passenden Räumlichkeiten. Leider war die Miete zu hoch für uns. Dann schlug Schwester Slomons vor, in ihrer eigenen Wohnung zusammenzukommen. Das erste Treffen fand am Dienstag dem 2. September statt. Es war eine begeisterte Gruppe von insgesamt sieben Frauen...¹⁴⁹

Zunächst traf man sich am Dienstagabend in der Wohnung von Familie Slomons.¹⁵⁰ In die Verantwortung teilten sich die Gemeinde Amsterdam und die Arbeitsgruppe Diaspora der niederländischen Brüdergemeine, vertreten durch Bruder Ad Visser.¹⁵¹ Seit dem 14. Februar 1988 fanden in Almere regelmäßige Gottesdienste mit wechselnden Predigern statt, seit dem 3. Juli an zwei Sonntagen im Monat im ökumenischen Kirchenzentrum „Lichtboog“ im Stadtzentrum.¹⁵² Bei einer Gemeindeversammlung am 14. April wurde die

¹⁴⁸ Jaarverslag Amsterdam 1987, AA [Übersetzung Zitat: M.T.].

¹⁴⁹ Jaarverslag Amsterdam 1984, AA [Übersetzung Zitat: M.T.].

¹⁵⁰ Interview mit Ilse Slomons, 15. Juli 2011.

¹⁵¹ Ad Visser, De ontwikkeling van het diasporawerk van de Evangelische Broedergemeente in de provincie Noord-Holland (exclusief Amsterdam en de Bijlmer), 3. November 1985, AA.

¹⁵² Kassenbuch Bruder R. C. Lachman, AA; Interviews mit Ilse Slomons, 15. Juli 2011 und 23. Oktober 2014.

erste Arbeitsgruppe mit sechs Mitgliedern aus Almere eingesetzt, die Ad Visser bis Ende 1988 begleitete.¹⁵³ Im Februar 1991 machte der Ältestenrat die Arbeitsgruppe zu einem Beirat für Almere gemäß den Vorgaben der Kirchenordnung. Dadurch war die Arbeit nun eindeutig Amsterdam zugeordnet. Der Amsterdamer Gemeinhelfer hielt engen Kontakt mit der Beiratsvorsitzenden, namentlich über seelsorgerliche Fragen.¹⁵⁴

4. Konsolidierung in der Koningskerk (seit 1995)

Im Januar 1990 übernahm Bruder Rudy Polanen das Gemeinhelferamtsamt von Albert Belz. Achtzehn Jahre zuvor hatte er Amsterdam verlassen, wo er als Vikar mit Arbeitsschwerpunkt in Bijlmermeer tätig gewesen war, und achtzehn Jahre lang sollte er in Amsterdam bleiben und diese Gemeinde prägen. Zwischenzeitlich hatte er in Surinam gearbeitet, sowohl im Gemeindedienst als auch in der Kirchenleitung. Mit Polanen kam ein visionärer Gemeinhelfer, der nicht nur von den bestehenden Aufgaben ausging, sondern auch Möglichkeiten sah, die weit über das Vorhandene hinausgingen; ein „Stratege“, wie ihn ein damaliges Ältestenratsmitglied heute nennt.¹⁵⁵ Polanen hatte ein „fotografisches Gedächtnis“ für Menschen¹⁵⁶, was ihm half, ein großes Beziehungsnetz aufzubauen.

Auch wenn Polanen in seinem ersten Jahresbericht 1990 feststellte: „das Berichtsjahr war ein Jahr des Kennenlernens“, beschrieb er zugleich die ersten Neuerungen, die er bereits eingeführt hatte. So begann er mit Abendmahlsfeiern am Sonntagabend, sowie mit ‚Trostgottesdiensten‘, zu denen sich mehrere Trauerfamilien gemeinsam einige Wochen nach dem Begräbnis ihrer Angehörigen einfinden – beides bis heute gefragte Gottesdienstformen. Zum Ende seines ersten Dienstjahres in Amsterdam schrieb er:

Es wird notwendig sein, einen Mehrjahresplan zu erstellen, zumal noch größere Anstrengungen erforderlich sind, um aus unsrer Gemeinde ein noch lebendigeres Ganzes zu machen, in dem die gegenseitige Aufmerksamkeit füreinander verstärkt wird und in dem planmäßig daran gearbeitet wird, eine finanzielle Grundlage zu schaffen, die es erlaubt, sich von den Zuschüssen der Direktion freizumachen. Der Platzmangel wird drückend, und es muss alles getan werden, um ein neues Kirchengebäude an einem guten Standort zu finden, mit Möglichkeiten, die den Bedürfnissen der Gemeinde besser gerecht werden.¹⁵⁷

¹⁵³ Verslag van werkzaamheden van br. A. Visser in Almere (Flevoland) namens de Diasporacommissie, 19. Oktober 1988, AA.

¹⁵⁴ Jaarverslag Amsterdam 1990, AA; Interview mit Narcis Olf, 15. Juli 2011.

¹⁵⁵ Victorien Conrad, Gemeindeabend 14. September 2011.

¹⁵⁶ Interview mit Carla Sandel, 3. August 2015.

¹⁵⁷ Jaarverslag Amsterdam 1990, AA [Übersetzung Zitat: M.T.].

Polanen verfolgte die gesetzten Ziele mit Elan. Schon 1991 gab es 98 Hausgottesdienste, vor allem zu Jubelgeburtstagen¹⁵⁸ – eine Verdreifachung im Vergleich zu den 34 im letzten Dienstjahr von Bruder Belz.¹⁵⁹ Die Zahl der Konfirmanden verdoppelte sich in den gleichen zwei Jahren von 47¹⁶⁰ auf 95¹⁶¹. 1994 berichtete Polanen, dass die Mitgliederzahl in den vergangenen fünf Jahren um weitere 1.000 gestiegen sei,¹⁶² obwohl es in jenen Jahren keine größere Migration von Surinam in die Niederlande gegeben hatte. Offensichtlich gelang es dem neuen Gemeinhelfer, vermehrt Menschen, „die der Kirche entfremdet waren“¹⁶³, einzubeziehen. Auch der Kirchenbesuch nahm weiter zu, wenn auch nicht im gleichen Ausmaß.

Deutlicher ist die Zunahme beim finanziellen Engagement der Gemeindeglieder. Polanen schrieb bereits in seinem zweiten Jahresbericht 1991:

Wenn der Trend anhält, werden wir, von 1990 an gerechnet, innerhalb von fünf Jahren echt self-supporting sein können. Eine Brüdergemeinde unseres Umfangs und mit einem so großen Potential in dieser Region darf nicht auf Kosten der Gemeinbeiträge leben, die Brüder und Schwestern in Deutschland aufbringen.¹⁶⁴

Tatsächlich verfünffachten sich die Gemeinbeiträge zwischen 1990 und 2005 von 24.320 auf 122.862 Euro, und die Kollekten verdoppelten sich von 31.953 auf 65.463 Euro.¹⁶⁵

Dieses schnelle Wachstum erforderte ebenfalls eine veränderte Mitarbeiterstruktur. In seinem ersten Jahresbericht 1990 führte Polanen alle ehrenamtlichen Mitarbeiter auf. Damals gab es nur fünf Dienstgruppen: den Saaldienst, die ‚Kollektanten‘, die Mitgliederverwaltung, den Büchertisch und die Arbeitsgruppe, die das Gemeindeblatt versandfertig machte. Dazu kamen Organist und Küster. In den Folgejahren wurden diese Arbeitsgruppen ständig ergänzt und erweitert. Arbeiten, die die Gemeinhelfer in kleineren Gemeinden selbst erledigten, wurden auf Ehrenamtliche verteilt. Für die Anmeldung für Taufen, Hausgottesdienste und Konfirmandenunterricht gab es schon seit langem eine Sprechstunde, zunächst einmal und ab 1989 zweimal wöchentlich.¹⁶⁶ 1993 startete eine Besuchergruppe, die seither ältere und kranke Gemeindeglieder regelmäßig besucht.¹⁶⁷ Dabei ging es zu Anfang auch

¹⁵⁸ Jaarverslag Amsterdam 1991, AA.

¹⁵⁹ Jaarverslag Amsterdam 1989, AA.

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ Jaarverslag Amsterdam 1991, AA.

¹⁶² Jaarverslag Amsterdam 1994, AA [Übersetzung Zitat: M.T.].

¹⁶³ Polanen, Migrantenkerken (wie Anm. 9), S. 27 [Übersetzung Zitat: M.T.].

¹⁶⁴ Jaarverslag Amsterdam 1991, AA [Übersetzung Zitat: M.T.].

¹⁶⁵ Pieter Schalkwijk, EBG-Amsterdam, uit haar jasje gegroeid, zit. in: In memoriam Ds. Rudy Frank Polanen 05-08-1943 – 21-01-2008, S. 32f.

¹⁶⁶ Jaarverslag Amsterdam 1990, AA.

¹⁶⁷ Gespräch mit Lita de Randamie 18. Juli 2008.

um Kontaktbesuche, die fernerstehende Mitglieder näher zur Gemeinde führen sollten.¹⁶⁸ Der Ältestenrat wurde auf die in der Kirchenordnung vorgesehene Höchstzahl von 12 Mitgliedern vergrößert, um die Arbeit auf mehr Schultern zu verteilen.¹⁶⁹

Schon 1994 bemühte sich der Ältestenrat erneut, ein größeres Kirchengebäude zu erwerben. Der Gemeinhelfer berichtete: „Häufig gehörte Klagen sind das permanente Parkproblem [im Stadtzentrum] und die Tatsache, dass man sogar dann, wenn man zeitig kam, oft keinen Sitzplatz mehr bekommen konnte.“¹⁷⁰ Für größere Festgottesdienste war man schon seit längerer Zeit in andere Kirchen (Spuikirche, Pniëlkirche) ausgewichen. Schon in der Dienstzeit von Geschwister Belz war die Immanuelkirche insbesondere am Heiligen Abend „gerammelt voll“¹⁷¹ gewesen, und nun war der Zulauf weiter angewachsen.

Im Juni 1995 erwarb die Gemeinde die Koningskerk (Königskirche). Für den Kaufpreis verwendete sie Mittel aus dem Verkauf der Immanuelkirche im Stadtzentrum und des Pfarrhauses in Amsterdam-Nord. Zusätzlich nahm sie zwei Hypotheken von insgesamt 1,1 Mio. Gulden (zirka 500.000 Euro) auf. Ich war selbst im Januar 1995 als Direktionsmitglied aus Herrnhut hier, weil die Gemeinde die Zustimmung der Direktion zu diesem Kauf brauchte. Ich erinnere mich noch gut an meine kritischen Fragen: Würde diese Gemeinde Jahr für Jahr Zins und Tilgung erbringen können? Und würde das für die ganze angesetzte Tilgungsfrist von dreißig Jahren so bleiben, wenn eine andere Generation am Zuge wäre und wenn auch der rührige Gemeinhelfer Polanen nicht mehr da sein würde? Heute bin ich froh, dass wir damals trotz dieser kritischen Fragen unsere (nachträgliche¹⁷²) Zustimmung gegeben haben. Zwanzig der angesetzten dreißig Jahre sind inzwischen vorbei, und wir haben die Hoffnung, die Hypotheken in wenigen Jahren vorfristig tilgen zu können.

Die Koningskerk war 1955/56 als „gereformeerde“ Kirche für das in der Nachkriegszeit gebaute Viertel „Jerusalem“ im Stadtteil Watergraafsmeer erbaut worden. 1960 bekam sie eine Orgel, gebaut durch den Orgelbaubetrieb Mense Ruiters in Groningen.¹⁷³ Durch die fortschreitende Entkirchlichung wurden 1995 zwei benachbarte Gemeinden zusammengelegt, die damals noch zwei verschiedenen Denominationen angehörten (Gereformeerde Kerk

¹⁶⁸ Jaarverslag Amsterdam 1991, AA.

¹⁶⁹ Gruppeninterview am 3. August 2015 (Teilnehmer: siehe Anm. 6).

¹⁷⁰ Jaarverslag Amsterdam 1994, AA [Übersetzung Zitat: M.T.].

¹⁷¹ Gruppeninterview am 3. August 2015 (Teilnehmer: siehe Anm. 6).

¹⁷² Bericht Direktion an Synode 1996, S. 25. (Als die Direktion anlässlich ihres Besuchs Anfang 1995 den Kauf der Koningskerk und die Aufnahme der Hypotheken genehmigte, wie es die Kirchenordnung vorsieht, stellte sich heraus, dass der Ältestenrat die Verträge bereits unterzeichnet hatte.)

¹⁷³ Beschrijving van de Koningskerk aan de van 't Hofflaan, Amsterdam-Watergraafsmeer. Und: Jaap Kruizinga, 25 jaar Koningskerk (Broschur), S. 21.

und Hervormde Kerk, inzwischen vereinigt in der Protestantse Kerk in Nederland, PKN), und die Koningskerk wurde verkauft. Seither kommen beide reformierten Gemeinden in der ursprünglich ‚hervormden‘ Kirche „De Bron“ zusammen.

Die Redaktion unseres Gemeindeblatts „Kerkbode“ schreibt über diese Zeit:

Ein großes Verdienst von Pfarrer Polanen bestand darin, dass er der Gemeinde und ihren Mitgliedern das Selbstvertrauen gab, durch das sie zu viel mehr in der Lage waren, als sie selbst gedacht hätten. Dass Surinamer ein solch prächtiges Gebäude wie die Koningskerk ihr eigen nennen konnten, dass es ganz und gar ihren Wünschen angepasst werden konnte und dass es noch immer in diesem guten baulichen Zustand erhalten ist, erfüllt jeden Beteiligten mit Stolz und Dankbarkeit.¹⁷⁴

Nach dem Kauf verwandelte wie 26 Jahre zuvor bei der Immanuelkirche erneut ein Heer von Ehrenamtlichen den dunklen Kirchensaal in eine helle Herrnhuter Kirche. Dadurch, dass unsere Gemeinde die Immanuelkirche einer russisch-orthodoxen Gemeinde verkaufte, die keine Kirchenbänke brauchte, konnte sie die weißen Bänke mitnehmen. Gemeindeglieder verfertigten in Eigenleistung weitere Bänke für den großen Kirchensaal mit heute 650 Sitzplätzen.¹⁷⁵ Die Koningskerk wurde mit all ihren Nebenräumen am 10. September 1995 feierlich eingeweiht.

Am neuen Ort konnte die Gemeinde weiter wachsen. Mir liegen die Zahlen der Gottesdienstbesucher aus den Jahren 2003, 2006 und 2007 vor.¹⁷⁶ Was auffällt, sind die großen Schwankungen innerhalb eines Jahres. In der meisten Zeit kamen 250 bis 350 Leute. Im Januar und Februar waren das oft nur 200 bis 250, was am unwirtschaftlichen Wetter und an der zunehmenden Zahl älterer Gemeindeglieder lag, die in Surinam ‚überwinterten‘. Zu besonderen Festen wie Muttertag, ‚Emancipatie‘ (Erinnerung an die Sklavenbefreiung am 1. Juli 1863) und Erntedank kamen 450 bis 500 Schwestern und Brüder, und zu Weihnachten mussten sogar Eintrittskarten für die zwei Christnachtfeiern am früheren und späteren Abend ausgegeben werden, da der Andrang sonst zu groß gewesen wäre.

Die ehrenamtliche Arbeit wurde erneut neu strukturiert. Denn zu den bestehenden Dienstgruppen kamen weitere, die sich um den Unterhalt der Kirche und um die nötigen Mittel für die Tilgung der Hypotheken und für die laufende Finanzierung des großen Gemeindezentrums kümmerten. Bis heute

¹⁷⁴ Levensloop Rudy Frank Polanen, in: In memoriam Ds. Rudy Frank Polanen 05-08-1943 – 21-01-2008, S. 11 [Übersetzung Zitat: M.T.].

¹⁷⁵ EBGA van Immanuelkerk naar Koningskerk (P.F. Schalkwijk), AA.

¹⁷⁶ Übersicht Kollekten und Gottesdienstbesucher, zusammengestellt von Pieter Schalkwijk, AA.

ist die Vermietung der Räumlichkeiten für wöchentliche Proben von Gasthören, für Feiern und Begräbnisse sowie für öffentliche und private Veranstaltungen von Dritten eine wichtige Einkommensquelle unserer Gemeinde. Ohne die ehrenamtlichen Mitarbeiter im Kirchenbüro, im Ausschank und in der Kirchenreinigung würde das nicht gehen. Ein Beispiel aus der Anfangszeit: Damals wohnten neben dem Gemeinhelferehepaar auch der Kirchenrechner und seine Frau, Geschwister Cabenda, in den Wohnungen bei der Koningskerk. Jeden Abend schenkten sie Kaffee für eine der zahlreichen Gruppen aus, die das Gebäude nutzten. Doch schon bald zeigte sich, dass dies auf Dauer nicht ging. Ein ‚Buffetteam‘ wurde eingerichtet, das aus Ehrenamtlichen bestand.¹⁷⁷

Bruder und Schwester Polanen waren gute Organisatoren. Alle Fäden liefen beim Gemeinhelfer zusammen, der die zahlreichen Dienstgruppen anierte und lenkte. Dank seiner Persönlichkeit hatte die Gemeinde eine große Ausstrahlung in der ganzen Stadt und weit darüber hinaus. So wies der damalige Amsterdamer Bürgermeister Job Cohen mehrfach auf eine Begegnung mit Rudy Polanen hin, die ihm deutlich machte, wie wichtig Religion auch in unsrer Zeit für viele Amsterdamer ist. Cohen: „Ich bleibe Pfarrer Polanen dankbar dafür, dass er mir zu dieser neuen Einsicht verholfen und so indirekt einen nicht geringen Beitrag zum Bauen von Brücken in dieser Stadt geliefert hat.“¹⁷⁸

1994 richteten einige Gemeindeglieder eine Dienstgruppe ein, die sich um das Waschen der Leichen der Verstorbenen kümmert, die ‚Aflgvereniging Jozef‘. Polanen: „Dieser Kreis hilft dem Bedarf nach einer echten christlichen ‚aflgvereniging‘ ab.“¹⁷⁹ Und dann noch deutlicher unter Verwendung surinamischer Begriffe: „Keine ‚kondre sani‘ [Landesdinge], keine ‚afkodré‘ [Aberglaube], auch wenn deine Großmutter das schon so gesagt hat und auch wenn es auf jener Plantage üblich war.“¹⁸⁰ Polanens Anliegen war es, ein Gegengewicht gegen den zunehmenden Einfluss des afro-surinamischen Wintikults auf das Alltagsleben der Gemeindeglieder zu bilden.

Durch die zahlreichen neuen Dienstgruppen wurde das Amt der Ältesten schwerer, auch wenn die meisten Fäden nach wie vor beim Gemeinhelfer zusammenliefen.¹⁸¹ Die große Zahl von ehrenamtlichen Mitarbeitern machte eine gute Kommunikation noch wichtiger. Polanen: „Wenn es etwas gibt, woran wir... arbeiten müssen, dann ist das die Kommunikation.“ Und dann:

Unser Gemeindezentrum wird durch Ehrenamtliche betrieben. Bei seinem Kauf hatten wir die Philosophie, dass hier so viele Brüder und Schwestern wie möglich mit Freude ihre Kräfte einsetzen sollten. Das hat unsere Gemeinde... zu dem

¹⁷⁷ Gruppeninterview am 3. August 2015 (Teilnehmer: siehe Anm. 6).

¹⁷⁸ Afscheid van pontifex Polanen, in: Tageszeitung Parool vom 28. Januar 2008.

¹⁷⁹ Jaarverslag Amsterdam 1994, AA [Übersetzung Zitat: M.T.].

¹⁸⁰ Jaarverslag Amsterdam 1998, AA [Übersetzung Zitat: M.T.].

¹⁸¹ Victorien Conrad, Gemeindeabend 14. September 2011.

gemacht, was sie geworden ist... Alle Ehrenamtlichen sind gleich wichtig... Darum ist es wichtig, dass wir zusammenarbeiten, uns gegenseitig respektieren, vertragen und Raum lassen.¹⁸²

Offensichtlich hatte die größere Anzahl von Ehrenamtlichen den Bedarf an Kommunikation sprunghaft steigen lassen.

Noch eine weitere Entwicklung fällt in diese Zeit. 1994 beantragte der Ältestenrat bei der Synode die Selbständigkeit der bisherigen ‚Gemeinde im Aufbau‘ Amsterdam-Südost, die die Synode dann zum 1. Januar 1996 beschloss. Gewiss eine richtige Entscheidung, sind doch beide Gemeinden seither kontinuierlich weiter gewachsen. Offensichtlich gibt es in Amsterdam genügend Hinterland für zwei große Brüdergemeinen. Die Muttergemeinde nannte sich nun ‚Amsterdam-Zentrum‘ und ab 2006, erneut durch Synodalbeschluss, ‚Amsterdam-Stadt und Flevoland‘.¹⁸³ (In Flevoland liegen die beiden Teilgemeinden Almere und Lelystad, in denen ebenfalls viele Gemeindeglieder wohnen.) Schon 1993 war die Tochtergemeinde Amsterdam-Südost gemeinsam mit vier anderen Denominationen im neu gebauten Kirchenzentrum „De Nieuwe Stad“ (Die neue Stadt) eingezogen. Doch auch dieses ist inzwischen zu klein geworden. Anfang 2013 feierte die Gemeinde Amsterdam-Südost die Einweihung ihrer eigenen Kirche mit dem surinamischen Namen „Wi Eegi Kerki“ (Unsere eigene Kirche).¹⁸⁴

Im September 2005 eröffnete unsere Gemeinde eine Grundschule mit dem Namen „Hernhutter“ in Almere, die von einem eigenen Verein getragen wurde. (Schon 1993 hatte die Brüdergemeine Amsterdam-Südost mit Erfolg die Grundschule „Crescendo“ gegründet.¹⁸⁵) Leider musste unsere Schule in Almere schon im Sommer 2010 wieder geschlossen werden, weil die erforderliche Schülerzahl nicht erreicht werden konnte.

Im April 2004 trat Schwester Rhoïnde Mijnals-Doth ihren Dienst als Gemeinhelferin in Amsterdam und Flevoland an, zunächst im Teilzeitdienst und seit 2012 vollzeitig. Sie hatte ihre Kindheit und Jugendzeit auf Curaçao und in Surinam verbracht und dann in den Niederlanden studiert. In den ersten Jahren hatte sie ihren Arbeitsschwerpunkt in Almere, doch dann wurde sie immer mehr in die Arbeit in der Koningskerk einbezogen. Für den Sommer 2008 war dann der nächste Wechsel vorgesehen, da Bruder Polanen zu diesem Zeitpunkt seinen verdienten Ruhestand antreten sollte. Doch er verstarb ganz plötzlich im Januar 2008. Das war ein Riesenschock für die ganze Gemeinde. Bruder Polanen hatte mich zuvor schon der Gemeinde als seinen Nachfolger vorgestellt. Doch die geplante Einarbeitungszeit fiel weg, als ich im Juni 2008 meinen Dienst begann. Im Nachhinein bin ich dankbar dafür,

¹⁸² Jaarverslag Amsterdam 1998, AA [Übersetzung Zitat: M.T.].

¹⁸³ Beschluss 4 der Synode 2006.

¹⁸⁴ Christian Lindner, Anitri-kerki in Amsterdam Südost, Herrnhuter Bote 241, Mai 2014, S. 12.

¹⁸⁵ Ebd.

dass dieser plötzliche Heimgang nicht zu einem größeren Einbruch im Gemeindeleben führte. Der sonntägliche Gottesdienstbesuch liegt noch immer bei 250 bis 300 Geschwistern.¹⁸⁶ Einzig bei den größeren Festen, bei denen der weit über Amsterdam bekannte Prediger Polanen auch viele fernerstehende Menschen angezogen hatte, gab es tatsächlich einen Rückgang im Kirchenbesuch.

Auch wenn die Gemeinde noch unter Schock stand, war sie nicht gelähmt. Sie zeigte durch ihren vollen Einsatz, dass sie alles tun wollte, um das Erbe ihres geliebten Predigers zu erhalten und weiterzuentwickeln. Schon bei seinem Begräbnis hatte Schwester Polanen die Gemeinde aufgerufen, das ‚Testament‘ ihres verstorbenen Mannes zu erfüllen: als „...eine gut organisierte Gemeinde von nüchternen, wachsamem Christen, in Selbständigkeit und finanzieller Unabhängigkeit.“ Dazu gehörten „ein gut unterhaltenes Gebäude, aber vor allem eine unerschütterliche Beziehung untereinander..., mit Verständnis und Raum füreinander...“ sodass „man sich verantwortlich füreinander fühlt.“¹⁸⁷

Nun folgt noch ein kurzer Überblick über die letzten sieben Jahre. Zuerst mussten wir beiden Gemeinhelfer uns einen Überblick über die vielfältigen Arbeitsbereiche und ihre Abläufe und Regelungen verschaffen, die zuvor weitgehend über die Person von Bruder Polanen gelaufen waren. Zahlreiche Geschwister versahen uns mit den nötigen Informationen. Noch im Sommer 2008 begannen wir mit einer Veränderung der Arbeitsstrukturen, sodass nun jedem der heute 50 Kreise und Dienstgruppen zwei Älteste als ‚Kontaktpersonen‘ zugeordnet sind. Denn die erreichte Größe unserer Gemeinde verlangt nach Arbeitsformen, die über die einfache Struktur hinausgeht, die die Kirchenordnung vorsieht. Es entspricht den Erkenntnissen der Gemeindeaufbauforschung, dass eine Gemeinde jeweils neue Arbeitsstrukturen benötigt, wenn die nächste Wachstumsschwelle erreicht ist. Allerdings wird dadurch die Belastung der Ältestenratsmitglieder größer. Daher bieten wir zweimal im Jahr Klausurtag für Ältestenrat und Beirat für Flevoland an, die der Besinnung und Teambildung dienen. Auch die ‚Koordinatoren‘ der Dienstgruppen rufen wir ein- bis zweimal im Jahr zu eigenen Koordinatoren-treffen zusammen. Diese dienen dem Zusammenhalt, der Vertiefung und der Verstärkung unserer Herrnhuter Identität. Dazu kommt je eine gesellige Veranstaltung für alle Ehrenamtlichen im Sommer und im Winter, als Dank für den geleisteten Einsatz.

Der Gemeindeaufbau geht weiter. Noch immer finden suchende Menschen den Weg zu uns. Oft sind es junge Leute, die aus unterschiedlichen biographischen Gründen die Gemeinschaft der Kirche aufsuchen. Manche sind mit dem Glauben an Gott aufgewachsen und wollen nun Ernst damit

¹⁸⁶ Übersicht Kollekten und Gottesdienstbesucher, zusammengestellt von Pieter Schalkwijk, AA.

¹⁸⁷ Jetty Polanen, De erfenis, in: In memoriam Ds. Rudy Frank Polanen 05-08-1943 – 21-01-2008, S. 61 [Übersetzung Zitat: M.T.].

machen. Einige wollen nach mancherlei Umwegen endlich mit Gott ins Reine kommen. In solchen und anderen Situationen melden sich jüngere und ältere Menschen für den Konfirmandenunterricht an, den wir für Erwachsene verschiedenen Alters anbieten. Heute haben wir durchschnittlich 30 Konfirmanden pro Jahr. Noch immer sind jedes Mal einige dabei, die noch kurz zuvor in Surinam gelebt haben und für die Ausbildung nach Amsterdam gekommen sind. Nicht alle sind ursprünglich Herrnhuter, sondern manche waren bisher Lutheraner, Reformierte oder Katholiken. Die Brüdergemeine Amsterdam-Stadt und Flevoland zieht sie mit ihrer besonderen Ausstrahlung an. So sind wir mehr ‚Stadt auf dem Berg‘, als dass wir missionarisch zu den Menschen hingehen würden.

Wir wollen diesen Bedürfnissen nach mehr Spiritualität, nach einer echten Gottesbeziehung, Raum bieten in unserer Gemeinde. Aus diesem Grunde unterstützen wir Initiativen nach Vertiefung des Glaubens. In den letzten Jahren sind zwei Gebetsgruppen entstanden, die inzwischen zum festen Bestand unserer Gemeinde gehören, genauso wie ein Gebetsteam, das nach jedem Gottesdienst für das persönliche Gebet zur Verfügung steht. Seit 2012 bieten wir jeweils im Winterhalbjahr einen Bibelkurs an. Die ersten beiden Kurse behandelten an zehn Freitagabenden die Themen ‚Jesus‘ und ‚Zehn Gebote‘. 2014 wechselten wir mit einer zweijährigen Bibelschule von insgesamt 32 Lektionen auf den Samstagvormittag. An diesen Kursen beteiligten sich jeweils 25 bis 40 Geschwister, die sich zum Teil erstmals tiefer mit biblischen Texten befassten. Neben der Vermittlung von Wissen geht es um das Einüben von Glaubensschritten. Dieses Angebot stößt bei den Teilnehmern auf eine gute Resonanz. Offensichtlich ist für viele der Austausch mit anderen eine Hilfe, ihre Beziehung zu Gott verbindlicher zu leben und zu gestalten. Unsere Brüder haben 2011 die rührige Männergruppe „Amos“ gebildet, die monatlich zusammenkommt. Da wir oft mehr eine Schwestern- als eine Brüdergemeine sind, ist es wichtig, dass auch die Brüder einen eigenen Raum im kirchlichen Leben haben.

Im Jahr 2010 befassten wir uns mit dem Jahresthema ‚Jung und Alt‘, um das gegenseitige Verständnis zwischen den Generationen zu fördern. Einerseits macht es eine sehr prägende ältere Generation den jüngeren Gemeindegliedern nicht immer leicht, sich in die Gemeinde einzubringen. Deshalb finden zahlreiche Konfirmierte nicht den Weg in die Gottesdienstgemeinde, sondern schließen sich anderen Kirchen an, die sie als lebendiger empfinden und wo sie sich besser angenommen fühlen. Auf der anderen Seite müssen die jungen Gemeindeglieder lernen, den reichen Erfahrungsschatz der älteren Generation wahrzunehmen. Inzwischen haben gezielte Begegnungen dazu geführt, dass Alt und Jung sich persönlich besser kennen und schätzen lernen. Wir bemühen uns darum, dass die frisch Konfirmierten einen Platz in unserer Gemeinde finden und nicht – wie das Bruder Polanen nannte – abschwirren wie ‚Fledermäuse‘.

Ende 2009 begannen wir mit monatlichen Gottesdiensten in Lelystad, der zweitgrößten Stadt in Flevoland. Auch hier also ein Wachstumsschritt. Seit

dem Sommer 2013 bieten wir einen weiteren Gottesdienst in Almere an, so dass nun vier Gottesdienste monatlich in Flevoland stattfinden. Der zuständige Prediger hält jeweils den gleichen Gottesdienst am Vormittag in der Koningkerk und dann noch einmal am frühen Nachmittag in Flevoland. Zu den Gottesdiensten in Almere kommen heute meist zwischen 60 und 100 Geschwister und in Lelystad zwischen 20 und 30.

Unsere Gemeinde hat heute 3.850 Mitglieder und fast 1.000 Beitragszahler. Dazu folgende Erklärung: Neue Mitglieder wurden meist im Zusammenhang mit Amtshandlungen wie Taufe, Konfirmation oder Jubelgeburtstag eingetragen. Später ging zuweilen der Kontakt verloren, sodass Wegzüge und Heimgänge nicht immer erfasst worden sind. Mindestens zweimal wurde die Kartei bereinigt. So wurden 1986 246 Mitglieder ausgeschrieben¹⁸⁸ und 1999 noch einmal rund 700, als verschiedene niederländische Brüdergemeinen Mitglieder, mit denen schon lange kein Kontakt mehr bestand, als ‚weggezet‘ (etwa: stillgelegt) bezeichneten. Dabei handelte es sich vornehmlich um Mitglieder, die in den 60er Jahren getauft oder in den 70er Jahren konfirmiert waren und sich danach nicht mehr zur Gemeinde hielten. Diese Karteibereinigung war die Folge eines Synodalbeschlusses, nach dem die Beiträge, die die Gemeinden an die Direktion abführen müssen, sich nach der Mitgliederzahl richteten.¹⁸⁹ (Dieser Beschluss wurde schon zwei Jahre später revidiert.¹⁹⁰) Noch davor waren die Mitglieder der 1996 selbständig gewordenen Gemeinde Amsterdam-Südost in deren Kartei übertragen worden. In den allerletzten Jahren wurde nun die Mitgliederkartei digitalisiert. Diese Arbeit ist im Juli 2015 abgeschlossen worden, mit dem Ergebnis, dass wir heute 1.889 konfirmierte und weitere 1.961 getaufte Mitglieder haben, total 3.850. Trotz unserer großen Mitgliederzahl sind die beiden Gemeinhelfer nach wie vor die einzigen Mitarbeiter, die ein Gehalt beziehen. Alle weiteren Tätigkeiten werden durch Ehrenamtliche erledigt.

Das Leben unserer Gemeinde ist im Fluss und wird sich weiter verändern. Ich bin überzeugt, dass dies weiter im Segen geschehen wird, solange wir dem Auftrag verpflichtet bleiben, Menschen aller Generationen zu helfen, ihr Leben in einer lebendigen Gottesbeziehung zu führen.

Martin Theile, The Moravian Church in Amsterdam: The History of the First Surinamese Congregation in Europe

The author, minister of the Amsterdam-Stad and Flevoland Congregation since 2008, describes in this article the history of his congregation since its foundation in 1936. He does not deal with the congregation that existed in

¹⁸⁸ Jaarverslag Amsterdam 1986, AA.

¹⁸⁹ Beschluss 33 der Synode 1998.

¹⁹⁰ Beschluss 24 der Synode 2000.

Amsterdam in the eighteenth century. As the congregation lacks an ordered archive, the article is based on the annual reports to the Provincial Board and on oral information. The congregation's ministers and their information are therefore central to the article, as is the congregation's continual growth through the influx of people from Suriname. Ministry to the first Surinamese immigrants was undertaken from Harlem, but as early as 1936, during the ministry of Hermann Bielke, monthly services were held in Amsterdam with an attendance of about 40. The Surinamese were often students and workers who returned to Suriname when their course of study or work ended. Bielke looked after the congregation until 1944, despite the impediments imposed by the German occupation.

In 1952 the congregation was able to purchase a house at 19 Sarphatikade, the so-called 'Moravian House'. In addition to the worship hall, this also offered rooms for students. At that time the congregation had 158 members. When Suriname became an autonomous country within the Kingdom of the Netherlands in 1954, the whole population of Suriname became Dutch citizens, which resulted in a great increase in immigration from Suriname. Since 1963 the congregation had more Surinamese than Dutch members. In 1965 it was separated from Harlem and became an independent congregation. The minister from 1961 to 1973 was Jan Jaap Legêne. In 1969 the congregation was able to purchase the Immanuel Church as its new place of worship. By 1970 it had 705 members.

The greatest influx from Suriname came in the 1970s, when Albert Belz was the minister (1976-89). Under him, attendance at worship grew from about 70 in 1974 to up to 250 in 1987. The ministry of Rudy Polanen, a Surinamese minister, from 1990 until his death in 2008, saw a climax in the congregation's spiritual life. He introduced new, much-loved forms of worship (celebrations of Holy Communion on Sundays and services for mourners), and also gave the congregation a new self-confidence, which manifested itself in financial commitment, purchase of a new, larger church, the Koningskerk, in 1990, and the opening of a primary school. Today the congregation has 3,850 members.

Winti: afro-amerikanische Religion und Herrnhuter Brüdergemeine

von Hans-Beat Motel¹

In meinem Vortrag beschränke ich mich auf die afro-amerikanische „Winti“-Religion Surinames, dem Land, in dem die Herrnhuter Brüdergemeine durch ihre Missionsarbeit zur größten protestantischen Kirche gewachsen ist und nach wie vor viel Einfluss auf das gesellschaftliche, politische und religiöse Leben ausübt.

Als ich 1973 meinen Dienst als Pfarrer in den Gemeinden Rotterdam und Den Haag antrat, die bis heute fast ausschließlich aus Surinamer Gemeindegliedern bestehen, begegnete ich dem Phänomen „Winti“, und ich habe mich damals regelmäßig mit der Winti-Religion befasst.

In meinem Vortrag möchte ich zunächst die Winti-Religion in ihren Grundlinien beschreiben; danach werde ich der Frage nachgehen, wie sich die Brüdergemeine mit ihr auseinandergesetzt hat beziehungsweise noch auseinandersetzt.

1. Die Winti-Religion

Der Begriff ‚winti‘ hat seine etymologischen Wurzeln im Englischen bzw. Niederländischen: er leitet sich ab vom Wort „wind“, und bedeutet „Wind“ im physikalischen, aber auch im übertragenen Sinne, also mit der Bedeutung „Geist“. Schon H. A. Wullschlägel weist in seinem 1856 herausgegebenen Deutsch-Negerenglischen Wörterbuch darauf hin, dass „winti“ auch „Zauberwind“ bedeuten kann.² Das 2005 erschienene Wörterbuch Sranantongo/Nederlands und Nederlands/Sranantongo³ setzt bezeichnenderweise mit der umgekehrten Reihenfolge ein: „Winti“ bedeutet die (Surinamer) afro-amerikanische Religion, aber auch „Geist“, „Besessenheit“, einen Trance-Zustand, und dann erst „Wind“ als Luftbewegung.

Tatsächlich lässt sich der Begriff ‚winti‘ schlecht eingrenzen: Winti ist eine Religion, die ich beschreiben kann, aber es ist auch der Glaube an sie; winti ist ein Geist oder Geister, die Macht haben, die ich verehren kann, die aber auch sterben können, winti ist ein Gefühl, das sich gegen jemand richten kann, oder das ich negativ erfahren kann: „Ik heb last van winti“ (so viel wie: „Ich leide unter winti“) will sagen, dass ich psychische Probleme habe; „Ich

¹ Bei dem Beitrag handelt es sich um einen Vortrag, gehalten im Rahmen der Jahres-Tagung des Vereins Unitas Fratrum am 24. September 2011 in Amsterdam.

² H. A. Wullschlägel, Deutsch-Negerenglisches Wörterbuch, Löbau 1856, Reprint Amsterdam 1965.

³ Prisma Woordenboek Sranantongo-Nederlands = Primsa wortubuku fu Sranantongo, J. C. M. Blanker, J. Dubbeldam, Utrecht 2005.

habe den winti“ bedeutet, dass ich in Trance oder Ekstase gerate; ein „*winti-pre*“ ist ein ritueller Tanz im Rahmen der Winti-Religion, „*winti-proku*“ ist die dazugehörige Musik. „Winti“ ist also einerseits ein Ganzes, nämlich die Religion, andererseits auch einzelne Bestandteile davon, oder eine psychische Verfassung; winti ist Religion, aber auch der Kult und die Rituale, die zu ihr gehören.

Die Winti-Religion wurde in ihren Grundelementen von den Sklaven aus Westafrika nach Suriname gebracht – im Laufe von etwa 200 Jahren (von 1650 bis 1850) wurden nicht weniger als 350.000 Kinder, Männer und Frauen in das südamerikanische Land verschleppt, das in seiner wirtschaftlichen Blütezeit im 18. Jahrhundert eine „Plantokratie“⁴ genannt wurde, d.h. seine Wirtschaftskraft aus mehr als 400 Plantagen bezog und damit völlig abhängig war vom System der Sklaverei. Suriname, flächenmäßig etwa halb so groß wie Deutschland und fast ausschließlich im Küstenbereich besiedelt, da es zu 90 % vom tropischen Regenwald bedeckt ist, zählte damals nur wenige Tausend europäisch-stämmige Bewohner.

Nach Auffassung der Surinamer Winti-Anhänger brachten nicht nur die Menschen auf den Sklavengaleeren ihre Religion mit, sondern Winti-Geister reisten regelmäßig auf den Schiffen mit und haben sich in Suriname niedergelassen. Diese Überzeugung hat sich bis heute gehalten⁵ und gewährt bereits einen Einblick in das Weltbild und die religiöse Welt der afro-amerikanischen Menschen, die etwa 40 % der Surinamer Bevölkerung ausmachen.

Die *Glaubenswelt* der Winti-Religion kann man sich als eine hierarchische Pyramide vorstellen, an deren Spitze *anana*, der Schöpfergott steht. Er wird verehrt, mit dem an ihn gerichteten Gebet beginnen alle Winti-Rituale, und seine Attribute sind „Allmächtiger, Schöpfer(-Gott)“. Ähnlich dem deistischen Weltbild des 17. und 18. Jahrhunderts hat *anana*, der Schöpfer, sein Werk getan, lehnt sich nun gewissermaßen zurück und betrachtet das Treiben der Menschen und vor allem der Geister, die den weiteren, unteren Teil der Pyramide bilden.

Einerseits hat *anana* jedem Menschen eine Seele, den Geist *kra* gegeben; *kra* gibt es in männlicher und weiblicher Form, und in der *kra* wohnt Gott im Menschen.

Andererseits lebt eine Fülle von Geistern in der Welt, mit denen richtig umzugehen Ziel der Winti-Religion ist. Da sind einmal die *wintis*, Götter oder Naturgeister, die in verschiedenen Gruppen existieren, und die *jorkas*, die Geister der Verstorbenen; diese fallen interessanterweise in die *kabras*, die Geister der (christlich) getauften Toten, und die *profes*, die Geister der ungetauften Toten auseinander; letzteres ein Hinweis auf die stark synkretistischen

⁴ Diesen Ausdruck benutzt A. Helman in seinem Buch „Zaken, Zending en Bezinning“, Paramaribo 1968.

⁵ Sie wird z.B. in den Büchern von H.J.M. Stephen, *Winti, Afro-amerikaanse religie en magische rituelen in Suriname en Nederland*, Amsterdam 1998, und *Dede oso, dood en rouwverwerking bij afro-Surinamers in Suriname en Nederland*, Amsterdam 2002, vertreten; beide Bücher wurden als Quellen benutzt

Tendenzen der Winti-Religion und ein Zeichen dafür, dass die afrikanische Religion nicht als geschlossenes Ganzes nach Suriname kam oder sich dort jedenfalls nicht als geschlossenes System gehalten hat. Die ganz wichtige Rolle, die die Geister der Toten beziehungsweise der Vorfahren spielen, teilt die Winti-Religion mit den allermeisten Weltreligionen – der christliche Glaube, insbesondere der protestantische, ist im Lichte der anderen Religionen, ganz sicher der afrikanischen und asiatischen, recht verkümmert.

Im Grunde genügt dieses Grundschema der Pyramide, um sich das Bild der Winti-Religion vorstellen zu können. Wichtig ist: Die Welt der Geister ist für den Anhänger der Winti-Religion eine real-existierende Welt, oder besser ein Teil der gesamten Welt, der gesamten Schöpfung.

Der Mensch lebt in diesem System und muss sich bemühen, sich die Geister günstig zu stimmen. Da Winti meist Naturgeister sind, geht es darum, im Einklang mit der Natur zu leben – ein Ziel, das wir „fortschrittliche“ Menschen erst wieder mühsam lernen müssen. Die vier Elemente Erde, Wasser, Luft und Feuer spielen ebenfalls eine wichtige Rolle: sie bieten den Rahmen für das menschliche Leben und die Welt der Geister, die den vier Elementen zugeordnet sind; besonders der Erde kommt viel Respekt zu; in ihrem Bereich steht *aisa* als Geist an der Spitze, die durch eine Schlange verkörpert wird.

Es gibt in der hierarchischen Pyramide *drei Klassen von Wintis*: die höhere (*aisa, foedoe* u.a.), die mittlere (*obia*) und die niedere (böse Geister, die den Menschen auf einen verkehrten Weg bringen wollen). Wintis sind überall und wirken überall mit, darum ist es äußerst wichtig, sie nicht gegen sich zu haben.

Sie sind in verschiedenen Bereichen zu Hause: es gibt auf die Person eingestellte wintis; es gibt wintis, die einem Stamm oder einer Familie zugeordnet sind: diese wintis werden von Generation zu Generation weitertradiert, sie sind unsterblich und bestimmen das soziale Leben in der Gruppe; sie bestrafen aber auch, wenn die soziale Harmonie gestört wird. Älteren Familienmitgliedern vertrauen die wintis ihre Geheimnisse an; die wintis erhalten das Familienleben und helfen, die Familie oder auch den Stamm nach außen abzugrenzen; diese wintis sind gutartig, Böses mit Bösem vergelten sie nicht.

Eine Auswahl dieser Geister:

Der *aisa-winti* tritt als Schlange auf, er gilt als klug und weiß alles von anderen wintis; ihm ist Respekt zu zollen, er hat viel Einfluss.

Auch der *foedoe-winti* (Vodu = Gottheit) wohnt in einer Schlange, dabei ist nicht die Gestalt der Schlange wichtig, sondern die Gottheit, die in ihr wohnt; *aisa* und *foedoe* gehören zu den „höheren“ wintis.

Zu den mittleren zählen die *obia-winti*: sie schützen lebenslang vor Krankheiten; es gibt *obias* praktisch gegen alles: Sie können vor Glasscherben schützen und ermöglichen, durchs Feuer zu gehen.

Mit seiner guten Seite sorgt der *leba-winti* für Ordnung im Haus; die schlechte ist, dass er sich des Menschen bemächtigen kann, ohne dass dieser dagegen etwas tun kann; er ist mit Bäumen verbunden und schreit laut.

Zu den niedrigen winti ist der *sofia-winti* zu rechnen: er ist selbstständig, unberechenbar und so gefährlich, dass er auch vom Mediziner gefürchtet wird.

Eine entscheidende Rolle spielen in der Winti-Religion die *Geister der Vorfahren*:

kabra sind die Geister der Verstorbenen, die getauft worden sind: sie schützen die Familie, geben aber auch Geheimnisse der Familiengeschichte preis;

profen heißen die Geister der ungetauften Verstorbenen: Sie sind sehr alt, kommen aus Afrika und können böse werden, wenn ihnen die Familie nicht gehorcht und ihre Bedürfnisse nicht erfüllt. Deswegen müssen diese Geister (beide!) verehrt und respektiert werden; das geschieht z.B. an Sylvester (wichtige Elemente: Wasserglas mit Wasser, dem geheime Kräfte zugeschrieben werden, und brennende Kerze). Das gilt erst recht beim Hinscheiden eines Familienmitglieds: am Abend des Todestages (dem *broko dei*) gibt es eine *singi neti*. Dabei werden die ganze Nacht im Kreise der Familie, der Nachbarn und der guten Freunde Lieder gesungen, auch (vor allem!) christliche; dies dient auch dazu, den winti des Verstorbenen günstig zu stimmen. Das Ganze findet statt im *dede oso*, dem Totenhaus, wobei auch die darin stattfindenden Veranstaltungen *dede oso* genannt werden. Um dies richtig zu verstehen, muss auf einen wichtigen Unterschied hingewiesen werden: Für den Europäer ist der Tod ein biologischer Vorgang, der medizinisch erklärt werden kann; für den Surinamer ist der Tod in erster Linie durch magische Kräfte eingetreten, und es geht darum, mit diesen Kräften wieder in Einklang zu kommen; dabei ist z.B. der Umgang mit Schuld und Trauer wichtig und braucht Zeit. Der Geist eines Toten, der nicht die nötige Aufmerksamkeit erhält, „treibt sich aus Böseheit herum“⁶. Je lauter übrigens bei einer Beerdigung geklagt und geschrien wird, desto enger war die Beziehung zur verstorbenen Person. Es kommt vor, dass bei der Beerdigung, die am *moesoe dei* stattfindet, die Sargträger den Geist des Toten dadurch irreführen, dass sie auf dem Friedhof ein paar Schritte in die verkehrte Richtung gehen; so kann der Geist des Toten abgeschüttelt werden. Bis zum *aiti dei*, dem achten Tag nach der Beerdigung, verweilt der Geist des Verstorbenen noch auf der Erde, dann macht er sich ins Totenreich auf. Das bedeutet das Ende der ersten Trauerphase; durch eine rituelle Waschung der nächsten Angehörigen wird die endgültige Trennung von Leben und Tod vollzogen: Jetzt ist der Tote ein Geist. Diese Trennung verhindert, dass sich magische Kräfte des Totengeistes der Angehörigen bemächtigen. *Siksi wiki*, sechs Wochen nach der Beerdigung gibt es eine Mahlzeit, ein Gebetsritual, Waschungen und ein Tanzritual, dann hat sich der Tote endgültig von der Erde verabschiedet. Bei dieser Gelegenheit muss den Angehörigen etwas über die Familiengeheimnisse gesagt werden und darüber, ob der Tote eines natürlichen Todes gestorben ist. Dabei kann der Geist von einem anderen Familienmitglied Besitz ergreifen; wenn

⁶ Stephen, Winti (wie Anm. 5), S. 41.

das geschehen ist, wird diese Person mit einem weißen Tuch geschützt, damit der Geist bleibt und kein Unwesen anrichten kann.

Im Menschen selbst wohnt die *männliche und weibliche kra*, die Seele, die das Göttliche im Menschen verkörpert und entsprechend verehrt wird. Sie ist *anana*, dem Allmächtigen, verantwortlich und ihre wichtigste Aufgabe besteht darin, den Menschen gegen Gut und Böse zu schützen, wobei die *kra* das Böse nur abwehrt, aber nicht irgendwohin (zurück)schickt. Die *kra* muss gepflegt werden, z.B. am Geburtstag oder am Ende des Jahres. Ihr muss geopfert werden, z.B. in Form von Schmuck (der getragen wird) mit einem bestimmten Zeichen, und Kräuterbädern und Gebeten. Auch Essen wird der *kra* gereicht. Der Medizinmann weiß, ob die *kra* krank, böse, unrein oder machtlos ist und kann Maßnahmen einleiten um das zu ändern. Die *kra* tragen Wochentags-Namen (bei Frauen und Männer verschieden) und müssen rituell aufgerufen werden. Die *kra*-Verehrung muss in Harmonie mit anderen Geister-Ehrungen geschehen. Bei einem Unglück kann die *kra* aus dem Menschen entweichen und muss dann mit Hilfe des *loekoeman* wieder gefunden werden.

Das Böse allgemein verkörpert sich in dem Geist *wisi*. Auf ihm lastet ein Fluch, der *koenoe*, dem „Krebsgeschwür von winti“⁷. Ihm ist alles zuzutrauen und er kann Menschen vom Bösen geradezu abhängig machen. Die Ursachen für sein Erscheinen sind: schwere Übertretungen, z.B. gegenüber den Geistern der Vorfahren, Beleidigung der Familiengeister, das Töten eines Menschen, der winti hat, oder Schuld der Vorfahren, die nicht gesühnt ist. Der Mensch kann aber auch *wisi* für sich gefügig machen, z.B. in dem er oder sie die Liebe eines anderen Menschen durch *wisi* erzwingen will. Um *wisi* einzusetzen, wird eine Puppe als Beschwörungs-Attribut von bösen Magiern gebraucht. Grundsätzlich gilt: Es gibt „gute“ und „böse“ *loekoemans* und „gute“ und „böse“ Rituale.

Das Medium zwischen der Welt der Geister und dem Menschen ist der Surinamer Schamane, der *Medizinmann*, in der Surinamer Sprache „*wintiman*“, „*loekoeman*“ (der Seher) oder „*bonoe-man*“ (der Wohltäter) genannt. Der *loekoeman* hat sehr viel Einfluss. Er kennt die Rituale, mit deren Hilfe mit den wintis in Verbindung getreten werden kann, er kennt die Kräuter, die für eine Krankenheilung notwendig sind, er verfügt über magische Kräfte. Wichtige Beschlüsse fasst er erst, wenn er mit den Geistern, je nachdem auch der Geister der Toten und der Vorfahren, gesprochen hat.

Um Medizinmann zu werden, muss die entsprechende Person – Männer und Frauen – den winti durch Vererbung bekommen, wobei der winti sorgfältig auswählt; der winti offenbart sich in Träumen, möglicherweise auch in einer Krankheit: In jedem Fall ist der Gang zu einem *loekoeman* erforderlich, der dann entscheidet, ob hier wirklich ein/e neue/r Medizinmann oder -frau heranwächst. Ein ritueller Tanz oder das Opfern eines Armreifes ist auch geboten. Es kommt dann zu einem Einweihungsritual, bei dem die Familie

⁷ Stephen, Winti (wie Anm. 6), S. 109.

anwesend ist, und zu einer Waschung mit Kräutern; wenn der Neuling in Trance geraten ist (durch den Tanz), kann winti gefragt werden, ob es nun soweit sei und die richtige Wahl getroffen wurde. Der *loekoeman* oder die *loekoema* (die Medizinfrau) muss nun Regeln einhalten, die vom winti auferlegt werden: Sie betreffen Ruhetage, Essensvorschriften, regelmäßige sexuelle Enthaltensamkeit und, bei den Frauen, besondere Maßregeln bei der Menstruation. Bei Nichteinhaltung sind Strafen fällig.

Bei seiner Arbeit richtet der *loekoeman* zuerst ein Gebet an den Schöpfergott *anana*, dann bittet er den winti um Hilfe, danach den Geist der Mutter Erde, *aisa*; er benetzt die Füße des Hilfesuchenden, der damit in den Prozess mit einbezogen ist. Danach sieht er in einen Spiegel, der ihm ermöglicht, in die Vergangenheit und in die Zukunft zu sehen. Gleichzeitig werden Opfer gebracht, die aus Rum, Bier, Genever, Gingerbier (ein aus Ingwer bereitetes Getränk), Orgeade (ein süßes Getränk aus Mandeln), einem Glas Wasser und einem Ei, aber je nach Ort auch aus Rauch- und Tieropfer bestehen können. Bis der Medizinmann Antwort bekommt, können 1–40 Tage ins Land gehen.

Außer dem Spiegel braucht der *loekoeman* noch eine Bank (für die Geduld!), eine Kalabasse mit Wasser und einen Topf für das Kräuterbad. Weiter benutzt er äußere Zeichen: ein Kreuz für die vier Himmelsrichtungen, einen Kreis für die Mutter Erde, und ein Dreieck zur Beschwörung der Geister; ohne diese Zeichen kann er nicht mit dem winti kommunizieren. Er trägt einen (oft selbst hergestellten) Armreif, auf dem der winti Platz nehmen kann.

Wenn Menschen beim *loekoeman* Hilfe suchen, geht es ihnen um:

- das Gleichgewicht zwischen *kra* und winti bzw. *kra* und den Geistern der Vorfahren
- den Schutz für die Familie oder das Dorf
- die Aufdeckung eines rätselhaften Ereignisses
- persönliche Bitten aller Art
- Heilung von Krankheiten und das Finden der richtigen (Kräuter-)Medizin zur Genesung und das Erstellen eines Therapieplans
- familiäre Probleme mit magischem Hintergrund

Der Besuch eines loekoemans ist immer mit Kosten verbunden.

Im Zentrum aller Handlungen eines *loekoemans* steht die rituelle *Waschung durch Kräuter*. Sie wird vor oder nach der Konsultation angewendet, sie reinigt außen und innen und kann z.B. den *kra* oder den winti einer Person von den Totengeistern fernhalten. Eine solche Waschung kann auch Böses abwenden oder Böses abwaschen und die sich der Waschung unterziehende Person mit magischen (Abwehr-)Kräften versehen. Ein Medizinmann muss immer dabei sein, denn die Art und Qualität des Bades hängen von den Bedürfnissen der um Hilfe suchenden Person ab.

In Suriname sucht der *loekoeman* die Kräuter, die er braucht, selbst zusammen; in den Niederlanden sind diese aus Suriname mitgebracht (und zum Teil in Surinamer Geschäften erhältlich). Zum Teil ist die Wirkung der Kräuter bekannt, zum Teil aber Geheimwissen des *loekoemans*. Sie können als Mixtur

eingenommen, als Brei aufgetragen oder eben mit Wasser als Flüssigkeit übergossen werden. In den Niederlanden werden solche rituellen Waschungen in Badezimmern oder der Dusche vorgenommen, in Suriname im Freien.

Ein anderes wichtiges Element und oft ein Grund für eine Reise nach Suriname ist der *winti-pre*, der rituelle Tanz: Hier kommen im Kreise der Familie Menschen, Geister und die Natur zusammen. Aber auch in den Niederlanden finden *winti-pre* statt.

Ein *winti-pre* muss gut vorbereitet werden, und auch dabei ist der Medizinmann wieder die Schlüsselperson: Er muss den Ort und die Zeit (meistens gegen acht Uhr abends, dann ist es überall in Suriname dunkel) festlegen, die Kräuter sammeln, das Essen bestimmen und die Musiker einladen. Der *winti-pre* beginnt mit einer Mahlzeit, zunächst für die Geister (auch für die Geister der Vorfahren, denn sie sind auch eingeladen). Dann folgt der Tanz mit Musik, wobei der Medizinmann durch die verschiedenen Tanzformen beurteilen kann, mit welchem *winti* er es zu tun hat. Nun geraten einzelne Teilnehmer in Trance.

Bei der *Trance* kommt die Person in den Besitz übernatürlicher Kräfte, d.h. es ist der Vorgang, bei dem *winti* von jemand Besitz ergreift. Äußere Erscheinungen davon sind: durch die Nase sprechen, rückwärts auf Zehen gehen, die Augen auf etwas fixiert halten, gekrümmte Finger an beiden Händen bilden, sich Hinlegen wie ein Toter. Mit diesen körperlichen Erscheinungen kommt der *winti*; jetzt setzt eine Phase ein, in der die in Trance befindliche Person nichts mehr spürt und z.B. durchs Feuer gehen kann; danach treibt der Medizinmann den *winti* wieder aus und die Person „erwacht“ und weiß von alledem nichts mehr.

Nach einigen Stunden löst sich der *winti-pre* auf, und der Medizinmann dankt ein paar Tage später dem oder den *winti* für ihr Erscheinen und ihre Mitwirkung.

Der *Winti-Kult* bewegt sich auf *verschiedenen Ebenen*:

1. der religiösen – jede Handlung beginnt mit einem Gebet (wir werden auf die synkretistischen Züge der Winti-Religion noch eingehen)
2. der magischen: gute und schlechte Geister, die beschworen werden müssen; die rituelle Waschung und der *winti-pre* helfen dabei
3. der sozialen: die Winti-Religion ist eine Familienreligion und kann nur in der familiären (oder dörflichen) Gemeinschaft erlebt werden. Wenn ein früherer Familienangehöriger etwas Schlechtes getan hat, wirkt das weiter, manchmal viele Generationen lang, z.B. ist dann zu hören: „Was mein Neffe (schlechtes) getan hat, kann auf mein Leben (negative) Auswirkungen haben.“

2. Die Brüdergemeine und die Winti-Religion

Wie ist die Herrnhuter Brüdergemeine mit dem Winti-Kult umgegangen, wie geht sie heute damit um? Zunächst haben die Missionare *winti* und alles, was

damit zusammenhängt, als heidnisch bewertet, als Abgötterei und als „Sklavenreligion“ abgetan und verboten. Die Folge war, dass vieles im Geheimen weitergepflegt wurde.

Heute ist das Verhältnis unklar und mehrdeutig, und von offizieller Seite, der „Evangelische Broedergemeente in Suriname“, liegen keine Stellungnahmen vor. 1960 gab die damalige Brüdergemeine in Suriname, damals noch keine selbstständige Provinz innerhalb der weltweiten Unität, eine Untersuchung zum Verhältnis „Brüdergemeine und Winti-Kult“ in Auftrag (was belegt, dass die winti-Religion nach wie vor eine große Rolle unter der afro-amerikanischen Bevölkerung spielt): Prof J. Voorhoeve, ein Fachmann für Surinamer Sprache und Kultur, kam zu dem Schluss, dass „bei vielen afro-amerikanischen Surinamern nur schwer zu unterscheiden sei, ob sie zum christlichen Gott oder zu anana beten“⁸.

Als ich vor einigen Monaten John Kent, Bischof der Brüdergemeine, ein Marron aus dem Inneren des Landes stammend, fragte, ob einmal eine Synode in Suriname seit 1961 eine Erklärung oder eine Standortbestimmung zur Winti-Religion abgegeben habe, war die Antwort kurz und bündig: nein. So hatte ich es auch erwartet, denn das Verhältnis zwischen Winti-Kult und christlicher Lehre ist, wie gesagt, unklar, wie ich im Folgenden ausführen möchte. Auch ein Dialog zwischen Brüdergemeine mit Winti-Anhängern, wie es C. Muler gefordert hat,⁹ trifft m.E. die Sache nicht, und zwar aus folgenden fünf Gründen:

Erstens, der Winti-Kult ist eingebettet in ein *Weltbild* und ist *Teil desselben* und eines Weltverständnisses, in dem z.B. nicht nur Gott, sondern auch Geister zur realen Wirklichkeit gehören. Geistesgeschichtlich könnte man sagen, dass der afro-amerikanische Mensch bis heute *vor* der Aufklärung mit einem naturalistischen Weltbild lebt; das ist kein Werturteil, zumal die Aufklärung uns ja mit der einseitigen Betonung des Verstandes z.T. in eine Sackgasse geführt hat. In Rotterdam besuchte ich eine Stütze der Gemeinde, eine ältere Schwester. Draußen war ein Gewitter aufgezogen, es fing gehörig an zu blitzen und zu donnern; drinnen lief der Fernseher. Die Frau sagte beim Donnern mehrmals: „Jetzt redet Gott“. – Eine Pfingstpredigt über den Heiligen Geist bereitete mir in meiner Rotterdamer Zeit als Pfarrer einer Surinamer Gemeinde keine theologischen Schwierigkeiten, während ich in einer deutschen Gemeinde nach Erklärungen suchen muss, wie wir den Heiligen Geist und seine Wirkung heute zu verstehen haben. Die Pfingst-Botschaft in das afro-amerikanische Weltbild hinein ist klar: Gottes Geist ist ein guter Geist, ja, *der* Gute Geist, der allen anderen Geistern überlegen ist und dem Menschen Gott nahe bringt. Während ich in einer europäischen Gemeinde das Wunder von der Heilung des Besessenen, dessen böse Geister Jesus in die

⁸ R. Dors en H. E. Lamur, De Doorwerking Afro-Amerikaanse Cultuur binnen (de) Evangelische Broedergemeente Suriname, in: Internationaler Theologischer Dialog in der Bruder-Unität (ITD) 15 (2010), S. 37ff.

⁹ C. R. Muler, Pleidooi voor een dialoog, in: Winti religie, een afro-amerikaanse godsdienst in Nederland, Amersfoort 1988.

Schweineherde fahren lässt (Markus 5,1–20 und Parallelen), entmythologisieren muss, ist dieses Geschehen für den afro-amerikanischen Menschen Realität: Es gibt böse Geister, und es gibt Menschen, die sich so ihrer bemächtigen können, dass sie sie austreiben und andere damit belasten können. Die Botschaft lautet also nicht: wie war denn das möglich, wie sollen wir das heute verstehen? Sondern: Jesus hatte als Gottes Sohn solche und noch viele andere Fähigkeiten. – Was die ersten Missionare von der afro-amerikanischen Religion wussten, ist mir nicht bekannt. Nach heutigem Verständnis hat es keinen Sinn, sich als Kirche einfach „gegen“ den Winti-Kult zu stellen, denn in diesem Fall wende ich mich nicht nur gegen eine Religion, sondern in erster Linie gegen ein Weltbild, in dem wie in biblischen Zeiten Götter und Geister ihren festen Platz und ihre Macht haben. Dieses Weltbild deckt sich zu einem guten Teil mit dem des Alten und Neuen Testaments und steht als solches ja nicht in einem Gegensatz zum Inhalt der christlichen Botschaft.

Zweitens, der Winti-Kult trägt zur *Identitätsfindung* der afro-amerikanischen Surinamer bei, und die ist für ihn äußerst wichtig: diese Menschen wurden entwurzelt und über Jahrhunderte erniedrigt und missbraucht. Wer sind sie noch, was ist ihr eigen? Da kommt der Winti-Kult gerade recht: Das ist etwas, was uns gehört, sagen die kreolischen Surinamer, da können wir uns selbst sein, da haben wir unsere Geheimnisse, damit können wir uns gegen andere, insbesondere die Europäer, abgrenzen. Naturgemäß spielt der Kult in den Marron-Dörfern im Regenwald eine große Rolle,¹⁰ aber er ragt weit in die Stadt Paramaribo und in die niederländischen Großstädte hinein, gerade weil dort die Profilierung gegenüber anderen ethnischen Gruppen und, in den Niederlanden, gegenüber der europäischen Mehrheit so wichtig ist. – Kritik oder Ablehnung des Winti-Kults bedeutet demnach für den afro-amerikanischen Surinamer auch Kritik und Ablehnung seiner mühsam errungenen Identität. Da er diese nicht gefährden möchte, wird der Umgang mit dem Winti-Kult nach außen und vor allem gegenüber der Welt der Europäer verborgen und geheim gehalten; natürlich hilft die Geheimhaltung auch bei der Abgrenzung und damit zum Erhalt der Macht und des Einflusses dieser Religion – in dem Sinne: „das geht die (Weissen) gar nichts an“.

Drittens, eine Schwierigkeit beim Versuch der Abgrenzung zur Winti-Religion sind deren *synkretistische Züge*, und die sind zahlreich:

- das Gebet zum Schöpfergott, überhaupt die Stellung des Gebets, auch das zu den Geistern
- die Musik und das (christliche) Liedgut, das bei den Ritualen verwendet wird
- die Unterscheidung der Vorfahren-Geister in getaufte und ungetaufte

¹⁰ Aussage eines Holländers, einem aktiven Angehörigen der „Gereformeerde Kerk“, der viele Jahre in Suriname für die Brüdergemeinde tätig war: „Wenn du ein Jahr im Busch lebst, glaubst du auch an Geister.“

- die rituelle Waschung, deren Nähe zur Taufe, aber auch zur jüdischen Mikve (dem rituellen Reinigungsbad) nicht zu übersehen ist; umgekehrt wird die Taufe und ihre Bedeutung praktisch mit dem Inhalt der Kräuterwaschung gleichgesetzt, wie R. Dors und E. Lamur deutlich machen: Sklaven ließen sich deshalb gerne taufen, weil sie sich dadurch gefeit sahen gegen die Macht des *jorka*-Geistes; eine Taufe hat dadurch andere Rituale ersetzt¹¹
- die Riten, die mit dem Tod zusammenhängen: „*aiti dei*“ gibt es so oder ähnlich in vielen Religionen, insbesondere auch der jüdischen, die „*siksi wiki*“ erinnern an Requiems in der katholischen Kirche, und die 40 Tage zwischen Ostern und Himmelfahrt: Jesus braucht genau die Zeit, bis er sich endgültig von der Erde verabschiedet, wie der Geist eines Verstorbenen im Winti-Kult – übrigens gibt es die Ehrung der Vorfahren in fast allen Religionen, auch den asiatischen, sie ist im Protestantismus verloren gegangen.

Es ist deutlich, dass der heutige Winti-Kult aus einer Vermischung von Elementen der afrikanischen, christlichen und jüdischen Religion entstanden ist, und die Grenzen zwischen christlicher Lehre und Glauben und dem Winti-Kult deshalb fließend und Abgrenzungen schwierig sind. Das belegt das folgende Beispiel: Nach einem Gottesdienst in der Brüdergemeine Amsterdam-Südost vor einigen Jahren sprachen einige Gemeindeglieder über ein *winti-pre*, das sie am Samstagabend besucht hatten. Jemand bemerkte, dass es nicht angebracht sei, im kirchlichen Raum darüber zu reden. Darauf antwortete eine Frau: „Hör mal, meine Liebe, weißt du nicht, dass *aisa* auch in die Kirche geht?“¹² Das Gespräch fand nicht im 19. Jahrhundert, sondern in unserer Zeit, und nicht im Dorf Pokigron im Surinamer Regenwald, sondern in Amsterdam statt. Ein schlichtes „Verbot“ des Winti-Kults ist schon wegen der Vermischung religiöser Elemente und dem Problem der Abgrenzung nicht möglich und verkennt das Weltbild, in dem der afro-amerikanische Mensch unter uns lebt.

Viertens, folgende Elemente des Winti-Kults sind vom christlichen Standpunkt aus *positiv* zu sehen:

- die starke Betonung der Gemeinschaft: nur in und mit ihr kann der Glaube erlebt werden
- die ganzheitliche Sicht der Welt und der Schöpfung sowie die Achtung vor der Natur
- der Mensch als Teil der Natur und nicht als deren Herrscher
- die ganzheitliche Sicht des Menschen: Schuld und Krankheit, Wohlbefinden und der Einklang mit der religiösen Welt hängen unmittelbar zusammen; über die (Wieder-)Entdeckung der psychosoma-

¹¹ Dors/Lamur, Doorwerking (wie Anm. 8), S. 45.

¹² Ebd.

tischen Zusammenhänge beim europäischen Menschen heute kann sich der afro-amerikanische Mensch nur wundern

- die heilende Wirkung von Kräften aus der Natur, der Schöpfung
- die zentrale Stellung des Glaubens, in den das ganze Leben eingebettet ist
- die Achtung und der Respekt vor den Vorfahren

Fünftens, eher *negativ* aus der Sicht des christlichen Glaubens ist:

- Jesus Christus kommt in der Winti-Religion nicht vor, jedenfalls nicht in der Rolle des Erlösers und Heilandes des Einzelnen und der Welt; das erinnert daran, was N. L. von Zinzendorf intuitiv erfasst hatte: die „Heiden“ kennen Gott schon, aber sie müssen von Jesus Christus unterrichtet werden
- dem *loekoeman*, dem Medizinmann, kommt eine Bedeutung zu, die dem neutestamentlichen und protestantischen Verständnis des „Priestertums aller Gläubigen“ widerspricht; der evangelische Christ braucht kein Medium, das zwischen ihm und Gott vermittelt
- Respekt vor den Toten und den Vorfahren, aber keine Verehrung und Pflege ihrer Geister: für den Auferstehungsglauben ist das irdische Leben vollendet in dem Sinne, dass es nicht in einer Geisterwelt, sondern in Gottes Reich sein Ziel gefunden hat
- jede Form von Opfern, um Gott oder die Geister gut zu stimmen, ist nach dem Opfertod Jesu überflüssig: Gott spricht uns aus Gnade gerecht, und nicht, weil wir ihn gut stimmen
- aus christlicher Sicht abzulehnen ist auch das Winti-Verständnis des Bösen, bei dem das Böse durch böse Geister verursacht wird, die wiederum durch „*wisi*“, der schwarzen Magie, manipulierbar sind und „Gegnern“ geschickt werden können; damit wird nicht nur geheimnisvoll Macht über einen anderen Menschen ausgeübt, sondern das eigene Gewissen und die eigene Verantwortung ausgeschaltet; aus christlicher Sicht: hat Gott den Menschen mit einem freien Willen ausgestattet, er hat ein Gewissen als Richtschnur; in der Winti-Religion ist der Mensch Geistern ausgeliefert und hat damit keine eigene oder nur eine stark eingeschränkte Verantwortung: „Ich kann nichts dafür...“, was wiederum die Schuldfrage und die Vergebung in ein ganz anderes Licht rückt. Ein Beispiel aus meiner Rotterdamer Zeit kann dies belegen: ein an prominenter Stelle stehendes Gemeindeglied führte ein Leben, das auch mit großzügig ausgelegten Geboten christlicher Ethik nicht mehr zu vereinbaren war. Er wurde nach einem Beschluss des Ältestenrates seiner Funktion enthoben. Das hat die Gemeinde ziemlich erschüttert, und einige Wochen später erklärte mir jemand: weißt du denn nicht, dass dieser Mann gar nicht anders kann, denn ihm wurde ein böser Geist auf den Hals geschickt!
- schwierig ist auch das soziale Gefüge, das mit dem Winti-Kult zusammenhängt: die Familie, eventuell noch das Dorf, geben den Rahmen

für das Wirken der Geister ab, und grenzen sich gegenüber Anderen ab, auch durch „Geheimnisse“ der Familie; wer nicht dazu gehört, wird leicht misstrauisch, ja feindselig betrachtet und abgewehrt; die Ursache dafür liegt nahe: in der Natur des Regenwaldes muss sich der Mensch einerseits mit der Natur arrangieren, er muss aber auch vor ihren Kräften auf der Hut sein (z.B. vor wilden Tieren), er muss aber seinen mühsam errungenen Platz in der Natur gegen andere Menschen schützen; dem christlichen Menschenbild, das auf ein verständliches Miteinander angelegt ist und der Nächsten- und Feindesliebe, die keine Grenzen kennt, entspricht dies nicht

- die Macht magischer Kräfte, die etwa auch bei den Kräuterwaschungen eine Rolle spielt, ist nach christlicher Auffassung mit der Macht Gottes, die in Jesus Christus wirksam wurde, gebrochen.

Wie also soll sich die *Brüdergemeine* gegenüber dem Winti-Kult verhalten?

Zunächst: die „Brüdergemeine“ in Suriname und in den Niederlanden ist gar kein klares „Gegenüber“ zur Winti-Religion, da sie zum Weltbild und der Identität der afro-amerikanischen Bevölkerung gehört. Offizielle Stellungnahmen der Brüdergemeine zum Winti-Kult fehlen auch deswegen, weil einerseits die Grenzen zwischen ihm und dem christlichen Glauben sehr durchlässig und nicht immer feststellbar sind, und weil andererseits jede Surinamerin, auch die Pfarrer in der Kirche, irgendwo und irgendwie vom Winti-Glauben und seinem Weltbild persönlich berührt und z.T. auch mit hineingezogen sind; dazu kommt die Hilfe des Winti-Kults bei der Identitätsfindung des afro-amerikanischen Surinamer Bevölkerungsteils.

Heute sind viele, besonders in Europa wohnende Surinamer nur noch zu einem Teil mit dem Winti-Kult vertraut – die Säkularisierung schreitet auch hier voran. Andererseits ist das Weltbild, das dem Winti-Kult den Rahmen gibt, nicht einfach verschwunden, auch wenn „aufgeklärte“ Surinamer es weitgehend ablehnen. Die Frau, die in Amsterdam-Südost darauf aufmerksam machte, dass *aisa* auch in der Kirche anwesend sei, fuhr mit einer modernen U-Bahn nach Hause, telefonierte unterwegs mit dem Handy und schaltete zu Hause den Fernseher und den elektrischen Reiskocher ein und überlegte, wann sie das nächste Mal mit einem Großraumflugzeug nach Suriname reisen soll, um im Übrigen dort einen *loekoeman* aufzusuchen, sich einer Waschung zu unterziehen und an einem *winti-pre* teilzunehmen. Nach ihrer Rückkehr besucht sie dann wieder die Gottesdienste der Brüdergemeine in Amsterdam-Südost. Das tut sie auch, weil beides „nichts schaden“ kann, beides ihr religiöses Bedürfnis befriedigt und sie zwischen christlichem Glauben und Winti-Kult keinen Gegensatz erkennen kann.

Was also tun als „aufgeklärter“ Christ? Wie sich verhalten als Anhänger einer Religion, die meint, von synkretistischen und „abergläubischen“ Zügen ganz verschont zu sein?¹³

Ich kann nur meine persönliche Einstellung wiedergeben: Im Laufe meiner acht Jahre als Pfarrer in den Den Haag und Rotterdam habe ich versucht, die Frohe Botschaft von Jesus Christus nicht *gegen* winti zu verkündigen, sondern sie gewissermaßen in die Winti-Religion einzubauen – nicht, um damit dem Synkretismus noch eine weitere Dimension hinzuzufügen, sondern um das afro-amerikanische Gemeindeglied dort abzuholen, wo es lebt und wo es denkt, und um dann das Spezifische der christlichen Botschaft so zu schärfen, dass deutlich werden kann:

1. Der Heilige Geist Gottes ist der Geist, der Macht über alle anderen Geister hat und sie deshalb ihre Bedeutung verlieren lässt.
2. Mit Jesus Christus ist Gott in die Welt gekommen und hat die Schuld der Menschen auf sich genommen und die Mächte des Todes, auch das Böse und seine Geister, besiegt; darum gibt es keine reale existierende Totenwelt mehr, die mich bedrohen kann, wenn ich mit ihren Geistern nicht sorgsam umgehe.
3. Als Mensch lebe ich nicht davon, dass ich Gott gnädig stimme, sondern ich lebe von einem Gott, der mir gnädig ist; er braucht keine Opfer und geheimnisvollen Rituale, sondern ich darf ihm mein Vertrauen schenken.
4. Dieses Vertrauen in Gottes Liebe und seine Führung für mich stärkt mich so, dass ich letztlich frei und ohne Ängste leben kann – trotz der großen Macht des Bösen in unserer Welt.

Hans-Beat Motel, Winti: Afro-American Religion and the Moravian Church

In the first, more extensive, part of the article the author offers a description of the Winti religion. The name derives from the word ‘winti’ (wind, spirit). ‘Winti is a religion, but also the cult and the rituals that pertain to it’, indeed even an adherent’s frame of mind. Its highest god is ‘anana’, who has given each person his or her soul (‘krea’). The religion’s aim is to deal in the right way with the ‘wintis’ – the different good and evil spirits in this world. Since the wintis are often nature-spirits, this means, for example, living in harmony with nature. This is explained in detail.

The second part of the article elucidates the relationship between the Moravian Church and this religion. The first missionaries rejected it completely,

¹³ Zur Relativierung dessen, was „abergläubisch“ ist: Am Tage bevor wir im Februar dieses Jahres mit einer Gruppe nach Suriname reisten, zeigte mir eine deutsche Mitreisende stolz ein Amulett und sagte: das habe ich bekommen, jetzt wird die Reise gut gehen.

but at present the church does not have an official position with regard to it. The author explains the reasons for this unclear stance. Today the Winti religion is understood as part of the identity of the Afro-American population of Suriname, of which – after the centuries of slavery – one does not wish to deprive them. The Winti religion is an understanding of the world that is syncretically permeated with many Judaeo-Christian elements. As a result, the modern Surinamese see no conflict between this world-view and the Christian faith. ‘Simply forbidding the Winti religion is not possible because of the mixture of religious elements and the problem of demarcation.’ The author admits that, as a minister in The Hague and Rotterdam, he did not preach ‘against Winti’ but instead tried ‘to some extent to build the Gospel of Jesus Christ into the Winti religion’, in order to meet the people where they are.

Bericht des Internierten Siegfried Beck über den Anfang der Internierung der Surinamer Deutschen im Fort Zeelandia am 10. Mai 1940

Nachdem in Unitas Fratrum Heft 59/60 (2007) schon ein Beitrag von C. L. und H. E. Lamur über die Internierung der deutschen Missionare in Surinam 1940–1947 erschienen ist, wird hier ein ausführlicher Bericht über die erste Phase der Internierung im Jahre 1940 vorgelegt. Er ist Teil der bislang unveröffentlichten Aufzeichnungen und Briefe (in Privatbesitz) von Siegfried und Leni (geb. Tietzen) Beck. Der Schreiber Siegfried Beck (vgl. dazu Unitas Fratrum Beiheft Nr. 15, S. 274–282) lebte von 1899 bis 1926 und 1934 bis 1942 in Surinam. Von 1909 bis 1927 war er Geschäfts-Inspektor (G. I.) der Firma Kersten & Co (Generalmanager) und 1938 bis 1940 Direktor und Hausvater des Kinderheimes Saron für Kreolenkinder aus familiär und sozial schwierigen Verhältnissen. Am Geburtstag der Königin Wilhelmina, dem 31. August, wurde Siegfried Beck 1919 wegen seiner Verdienste um Surinam, auch der Versorgung mit Importgütern während des ersten Weltkrieges, mit dem niederländischen Orden eines Ritters von Oranje Nassau geehrt – eine sonst kaum einem Ausländer je widerfahrene Auszeichnung. Als in der Kolonie hoch geachtete Persönlichkeit stand er mit verschiedenen Gouverneuren in engem persönlichen Kontakt. Zweimal wurde ihm angeboten, niederländischer Staatsbürger zu werden, und als solcher hätte er dann auch Mitglied des Raad van Staaten (Kolonialregierung in Surinam) sein können. Surinam liebte er sein Leben lang und mit den Niederlanden, wo er 1929 bis 1934 in Amsterdam lebte und tätig war, wusste er sich immer eng verbunden. Nach der Inhaftierung im Fort Zeelandia war er zunächst ohne seine Frau interniert im Buitengasthuis und im Copieweg-Lager und dann mit ihr in Groningen und auch wieder im Lager Copieweg. Nur wenige Tage nach den Männern waren auch die dazugehörigen Frauen und Kinder interniert worden, zunächst an anderer Stelle, später mit ihnen zusammen in einem Lager. 1942 verstarb Siegfried Beck im Krankenhaus in Paramaribo und wurde auf dem Missionsfriedhof in Wanika begraben. Viele Menschen in Paramaribo behalten ihn und seine Frau bis heute auch wegen ihrer vielseitig sozial orientierten Tätigkeiten in dankbarer Erinnerung.

Hartmut Beck

In der Nacht vom 9. zum 10. Mai ungefähr um zwei Uhr erwachten wir in Saron von der Klingel an der Treppentür. Es schoss uns durch den Kopf „Nun sind die Kühe vom Kinderhaus wieder ausgebrochen!“ und: „Es ist doch kein Kinderhauskind im Hospital, das plötzlich gestorben sein könnte!“, wodurch wir kürzlich mitten in der Nacht aufgeschreckt worden waren. An dem Treppenflur wurde ich vom Districts Commissaris mit den Worten empfangen: „Deutschland und Niederland sind im Krieg miteinander. Sie müssen mitkommen. Ziehen Sie sich schnell ein paar Kleider an.“ Meine Frau half mir. Es musste schnell gehen, denn schon hieß es: „Beeilen Sie sich.“ Ein

kurzer Abschied. Vor dem Gartentor stand das Auto, in dem bereits Alex Schubert [der das landwirtschaftliche Anwesen Beekhuizen der Firma Kersten & Co gepachtet hatte und bewirtschaftete; Anm. H.B.] mit zwei bewaffneten Polizisten saß. Der Districts Commissaris setzte sich ans Steuer. Es ging den üblichen Weg nach der Stadt, dann durch die Saramaccastrasse, die Waterkant entlang und schliesslich nach Fort Zeelandia hinein, dessen Zugang durch Militär sehr stark besetzt war. Ich war damals noch so naiv in der Erwartung zu leben, dass es sich zunächst nur um ein Verhör handeln würde und dass ich mich auf Ehrenwort würde verpflichten müssen, mich jeder feindlichen Handlung zu enthalten, vielleicht unter einer gewissen Beschränkung der persönlichen Freiheit. Jedenfalls dachte ich, dass es nicht lange dauern würde, bis ich wieder zu Hause sein würde.

Genau 2 Uhr 10 Minuten waren wir von Saron abgefahren, nachdem das Auto schon nach Beekhuizen gefahren war, um A. Schubert abzuholen und dort und in Saron einige Zeit hatte warten müssen. Eine Surinamer Zeitung berichtete, dass zwischen 4 und 5 Uhr deutsche Truppen die niederländische Grenze überschritten hätten und dass um 6 Uhr die deutsche Nota überreicht worden sei, worauf seitens Niederland die Kriegserklärung folgte. Zieht man den Unterschied zwischen der surinamer und der niederländischen Zeit in Betracht, dann ist deutlich, dass sofort nach der Kriegserklärung zur Internierung aller Deutschen in Suriname übergegangen worden ist. Das war nur möglich, wenn die Verhaftung der dafür in Betracht kommenden Personen vorher schon beschlossen und vorbereitet war.

Nach Ankunft des Autos in Fort Zeelandia wurden A. Schubert und ich in ein kleines Lokal gebracht, wo wir von einem jungen holländischen und einem farbigen surinamer Soldaten visitiert werden sollten. Sie fragten uns: „Sie genieren sich doch nicht voreinander?“ Bei uns verlief die Untersuchung einigermaßen gnädig. Wir brauchten nur unsere Jacken auszuziehen, wurden befühlt und alles Geld, Taschenmesser, Uhr, Füllfederhalter und was irgendwie von Wert sein konnte, wurden uns abgenommen. Die Soldaten waren sogar im Zweifel darüber, ob sie mir die Brille lassen durften. Anderen ist es bei der Visitation viel schlimmer ergangen. Einer musste sich, um ein Beispiel zu nennen, vollständig dabei ausziehen.

Dann wurden wir in eine Gefängniszelle gebracht, die ungefähr 6 zu 7 m gross war und für höchstens zehn Menschen berechnet war. In diese Zelle wurden wir zu 18 bis zum nächsten Vormittag zusammengepfercht. Es war eine fürchterliche Luft in der Zelle. Noch bis eine Stunde vorher waren javanische, indische und farbige Sträflinge darin gewesen, die schnell nach dem Gefängnis in Fort Amsterdam gebracht worden waren, um Raum für uns zu schaffen. Es war nicht einmal Zeit gewesen, um die Zellen vor unserem Einzug ordentlich sauber zu machen. Auf den Pritschenplanken, die die eine Längsseite unserer Zelle einnahmen, sah man noch deutlich die schmutzigen Fußstapfen von den vorigen Insassen, die darauf herumgelaufen waren, um ihre Habseligkeiten von dem Wandbrett über den Pritschen wegzuholen. Außer den Pritschen auf der einen Seite war in einer Ecke noch ein Holzfass

mit Trinkwasser mit einem Trinkbecher und in der anderen Ecke ein nur dürrftig hinter einem Holzwandschirm verborgener Kübel für Nachtstuhlgebrauch, in dem sich noch die Exkreme von den vorigen Bewohnern der Zelle befanden. Die Luft in dieser Kerkerzelle war furchtbar, zum Teil aus dem angedeuteten Grunde, und wurde es infolge der Überfüllung immer mehr. Den Tag über nehmen die dicken Steinmauern die Sonnenwärme in sich auf und geben sie dann den ganzen Tag und die ganze Nacht nach innen wieder ab. Nur nach der Gefängnishofseite waren oben in der Wand einige, kleine vergitterte Fensterchen. An den Mauern konnte man noch deutlich sehen, dass früher einmal diese Fenster erheblich größer gewesen waren, dann aber zum größten Teil zugemauert worden waren. Wer einmal in diesem Gefängnis gewesen war, dem ist es für immer eindrücklich geblieben, wie völlig unzeitgemäß und veraltet dieser alte Bau, der im Jahre 1784 einmal renoviert worden ist, tatsächlich ist, und wie mangelhaft in ihm auch für die einfachsten Leute die hygienischen Einrichtungen sind. Man braucht nur die in der Surinamer Volksvertretung schon wiederholt darüber geführten Debatten einmal nachzulesen. Wer hätte gedacht, dass wir jemals in einer solchen Zelle in diesem Gefängnis auf eine derartige Weise zusammengepfert werden würden!

Wir waren in unserer Zelle aber noch keineswegs am schlimmsten dran. Am Anfang des Krieges hatte der in Bremen beheimatete deutsche Dampfer „Goslar“ eine Zuflucht in Suriname gesucht. Seitdem lag er vor Paramaribo auf dem Surinamefluss. Der aus Chinesen bestehende Teil der Besatzung war abgemustert worden und hatte versucht auf einem italienischen Schiffe nach China zurückzukommen. Sofort nach dem Kriegsausbruch wurden die noch auf dem Schiff befindlichen 15 Mann der deutschen Kernbesatzung ebenfalls in das Gefängnis in Fort Zeelandia gebracht. Die Zelle, in die diese Goslarbemannung gesteckt wurde, war schätzungsweise nur ungefähr 4 x 5 m groß. Davon war ein Teil obendrein noch völlig unbrauchbar, weil es aus dem Raum über dieser Zelle ununterbrochen leckte. Der Kapitän protestierte heftig durch das kleine vergitterte Fenster: „Wir sind keine Verbrecher, man darf uns nicht in ein Gefängnis stecken!“ Als die Goslar-Bemannung im Gefängnishof „gelüftet“ wurde, kam einer der befugten Gouvernementsfunktionäre, mit dem sich ein Wortwechsel entspann, und die Proteste gegen die Inhaftierung und Unterbringung in den Gefängniskerkerzellen energisch wiederholt wurden. Die Frage der Wieder-in-Freiheit-Stellung wurde berührt und dabei der felsenfesten Überzeugung Ausdruck gegeben, dass die Deutsche Regierung im gegebenen Augenblick die erforderlichen Maßnahmen zum Schutz seiner Bürger nehmen würde. Als sich der Gouvernementsfunktionär hierbei die Bemerkung entfallen ließ: „Ja, wenn das Deutsche Reich dann noch besteht“, brach ein solch ohrenbetäubendes Gelächter aus, wogegen sich wenig tun liess, dass eine höchst merkwürdige Situation entstand. Später hörte man als Protest aus der Zelle, in der die Goslar-Bemannung untergebracht war, den kräftigen Gesang aus Seemannskehlen: „Deutschland, Deutschland über Alles“ und das „Horst-Wessel-Lied“, wobei

in manch anderer Zelle mitgesungen wurde. So alt und veraltet das Gefängnis in Port Zeelandia auch sein mag, so ist es in seiner Geschichte doch das erste Mal gewesen, dass etwas derartiges in seinen dicken Mauern geschehen ist.

Was den Aufenthalt im Gefängnis besonders unbehaglich und fast unerträglich machte, war der Umstand, dass der eine nach dem anderen über Belästigung von Ungeziefer zu klagen anfang. Der Kampf gegen das Ungeziefer ist in einem solchen alten Steingebäude, in dem durchlaufend die fragwürdigsten Elemente der eingeborenen Bevölkerung untergebracht sind, schwierig und bei einer gewissen Grenze beinahe hoffnungslos. Desto unverständlicher war es, dass man uns Deutsche sofort nach Bekanntwerden des Kriegsausbruches in einem solchen Gefängnis zusammenpferchte. Besonders unerträglich wurde der Gedanke an das Ungeziefer dadurch, dass durch dasselbe verschiedene tropische Krankheiten übertragen werden. Bald fand der, bald jener Wanzen, und noch lange nach unserem Aufenthalt in Fort Zeelandia fanden manche noch Wanzen in ihren Sachen, die daher stammten. Von ärztlicher Seite wird angenommen, dass durch Wanzen die in Suriname so stark verbreitete Lepra (Aussatz) übertragen wird. Andere klagten über Läuse, und während der 15 Minuten, die wir auf dem Gefängnishof gelüftet wurden, konnte man beobachten, wie ein Soldat mit seinem Seitengewehr einen großen Tausendfuß tötete, der aus einer Spalte auf der Treppe herausgekommen war. Die durchgemachten Ungezieferleiden haben uns die Zeit in Fort Zeelandia so eindrücklich gemacht, dass sie sehr wesentlich dazu beigetragen haben, uns den Aufenthalt in diesem Gefängnis für unser weiteres Leben unvergesslich zu machen.

Im Laufe des Vormittags durften wir 15 Minuten auf den Gefängnishof gehen, um uns dort zu lüften. Nach der dumpfen Luft in der Kerkerzelle war jedes bisschen frische Luft eine Erquickung. Jedesmal, wenn die Zellentür aufgetan wurde, um einen neuen Internierten einzulassen, oder die Gefängniswärter Kaffee und Brot zum Frühstück brachten, oder die javanischen Sträflinge den Kübel hinter dem Holzwandschirm reine machten, atmete man doch etwas auf, wenn bei der Gelegenheit auch ein bisschen frische Luft aus dem Gefängnishof mit hineinkam. Ein jedes Mal, wenn die Zellentür geöffnet wurde, sah man neben und hinter den Eintretenden immer einige schwerbewaffnete Soldaten mit aufgepflanztem Seitengewehr.

Ich wurde in den Morgenstunden in den Gefängnishof beordert. Wenn ich an die Möglichkeit gedacht hatte, dass es sich um ein Verhör handeln würde, war dies eine Täuschung. Der Districts Commissar teilte mir nur mit: „Ich habe Auftrag, bei Ihnen Haussuchung zu halten. Wollen Sie mir Ihre Schlüssel geben. Das ist besser, als dass ich alles aufbrechen lassen muss.“ Ich konnte nur antworten: „Ich habe hier keine Schlüssel. Die hat alle meine Frau.“ Meine Gedanken waren sehr viel bei meiner Frau.

Wie mochte es ihr ergangen sein? Aus ihren Aufzeichnungen lasse ich folgendes folgen:

„Niemand hatte etwas davon gemerkt, was in der Nacht geschehen war. Als ich mit den 90 Kinderhauskindern um 7 Uhr hinter dem Hause zum Morgensegen saß, ließ ich erst ein Lied anstimmen, dann las ich die Losung der Brüdergemeinde und den 90. Psalm, 1–6 und 9–12. Dann sagte ich, dass ich noch eine besondere Mitteilung hätte und bäte, sie still anzuhören, und teilte kurz mit, was in der Nacht geschehen sei. Ich richtete mich vor allem an die großen Jungen mit der Bitte, nun einmal zu zeigen, dass sie wüssten, was Pflichterfüllung sei, auch wenn sie nicht so kontrolliert würden wie bisher. Es käme vor allem darauf an, dass der Garten gut versorgt würde, denn er müsse uns zu unserem täglichen Brot verhelfen. Dann beteten wir, und legten auch dies Geschehen und unseren Hausvater in Gottes Hand. Es stand alles sehr unter dem Eindruck. Über Tag ging alles gut, und dafür war ich von Herzen dankbar.

Heute Vormittag wurde bei uns Haussuchung gehalten. Da ich mir gleich dachte, dass das eine gute Weile dauern könnte, nahm ich mein Strickzeug und ließ die Herren alles umdrehen. Manchmal konnte ich mich eines heimlichen Lächelns nicht erwehren, wenn sie etwas sehr Wichtiges gefunden zu haben meinten, und dann waren es die Vorbereitungen für meine Bibelbesprechungen. Sie sollen sie gern lesen. Eine Anzahl Mappen mit Briefen, auch die letzten Briefe von unsern Kindern wurden mitgenommen, auch wenn ich wusste, dass bei uns nichts Verdächtiges zu finden sei, so ist es doch nicht angenehm, wenn einem fremde Finger und Augen sein ganzes Hab und Gut durchwühlen.“

Während der Districts Commissar diese Haussuchung hielt und eine Anzahl Korrespondenzen mitnahm, in denen auch nicht das Geringste über politische oder militärische Fragen enthalten war, durchsuchte der Kommandant der nächstbei gelegenen Polizeistation das ganze Haus nach Schusswaffen mit einem gleich negativen Ergebnis. Einige Tage später wurden die beschlagnahmten Korrespondenzen wieder zurückgeschickt. Im Übrigen ist mir nie irgendetwas mitgeteilt worden über das Ergebnis der Haussuchung. Erwähnt sei hier noch, daß vier Tage später auch meine Frau, die Hausmutter des Kinderhauses Saron mit seinen 90 verwahrlosten Kindern, Saron verlassen musste; es ist bezeichnend, daß in diesem Falle ebenso wie in anderen nicht die geringste Rücksicht darauf genommen wurde, wie diese philanthropische Arbeit für die Surinamer Bevölkerung weitergeführt werden könne.

Kehren wir zurück zu den Kerkerzellen in Fort Zeelandia. Nachdem wir 15 Minuten im Gefängnishof gelüftet worden waren, wurden wir in andere Zellen gebracht. Das war eine Enttäuschung für uns, weil wir daraus schließen mussten, dass unser Verbleib im Gefängnis nicht so bald abgelaufen sein würde, und dass man mit einer schnellen, individuellen Behandlung der einzelnen Fälle, die uns in Aussicht gestellt worden war, durchaus keine Eile hatte. In der Zelle, in die ich kam, waren noch Albrecht Beck, K. Maaß und W. Müller. Auf der einen Seite der Zelle waren die uns schon bekannten Pritschenbretter, auf denen knapp fünf Menschen liegen konnten. Sonst standen in dem Raum nur ein zerbrochener Tisch mit einem Wasserbehälter

darauf und der ominöse Holzwandschirm mit dem Nachtstuhl dahinter. Nach dem Innenhof zu war ein vergittertes Fenster, das von außen mit Brettern geschlossen war, wie man es auch sonst bei Gefängnissen sieht. Nach der Außenseite führte eine mit einem vergitterten Guckloch versehene Tür in einen Gang, dessen Fenster nach der Außenseite ebenfalls mit Brettern verschlossen waren. An diesem Gang, der mit einer eisernen Gittertür abgeschlossen war, vor der immer ein Soldat mit aufgepflanztem Seitengewehr stand, waren vier Zellen. In der ersten war ein Holländer namens Verhagen wegen nationalsozialistischer Neigungen eingesperrt. Zu Schulden hatte er sich nichts kommen lassen. Dann kam eine Zelle mit uns fünf Herrnhutern. In der nächsten Zelle waren drei entlaufene Sträflinge aus Cayenne, die in Surinam aufgegriffen worden waren. Am Ende des Ganges war noch eine Zelle, in der zehn Deutsche, die meisten davon Herrnhuter, untergebracht waren. Die Luft in unserer Zelle war furchtbar dumpfig und drückend. Wir waren ja auch fünf Erwachsene, und die Ventilation war völlig ungenügend.

Als am ersten Gefängnistag das Zeichen zum Essen gegeben wurde, bekam jeder Inhaftierte einen emaillierten Essnapf und Becher und einen Löffel. Dann mussten alle antreten, um ihr Essen zu „fassen“. Javanische Sträflinge hatten die großen Töpfe mit Essen gebracht und warteten, bis die Verteilung stattgefunden haben würde, die durch das Gefängnispersonal vorgenommen wurde. Rechts und links von diesem hielten schwerbewaffnete Soldaten mit aufgepflanztem Seitengewehr Wache. Auch wenn man in Surinam über Rassenfragen noch so liberal denken mag, so hatte diese Situation bei der ersten Essensausgabe für Europäer, die sich nichts zu Schulden hatten kommen lassen, etwas sehr Kränkendes und Entwürdigendes. Dann ging es in die Zelle zurück, deren Tür ebenso wie die Gittertür am Ende des Ganges wieder fest zugeschlossen wurde. Man hörte noch den regelmäßigen Schritt der Schildwache, die ab und zu einen Blick durch das vergitterte Guckloch in die Zelle warf. Das erste Sonnenstrahlchen kam in der Gestalt von zwei rotbäckigen Äpfeln von der Frau eines Inhaftierten, die sofort verteilt wurden. Bald nachher kamen noch andere Sendungen von Familienangehörigen, die aber mit geteilten Gefühlen in Empfang genommen wurden, weil immer deutlicher wurde, dass wir nicht so schnell, wie wir gedacht hatten, wieder nach Hause zurückkommen würden, und dass wir jedenfalls die Nacht über im Gefängnis würden bleiben müssen. Wie naiv dachten wir damals noch! Im übrigen waren die erhaltenen Sachen sehr willkommen. Wir wussten ja nicht mehr, wie wir stehen, liegen oder sitzen sollten. Um einmal auf- und abgehen zu können, war der Raum zu klein. Man konnte nur auf dem Fußende der Pritsche sitzen oder auf den harten Brettern liegen, was auf die Dauer unerträglich war, weil man für seinen Kopf nichts anderes als die zusammengerollte Jacke hatte.

Am Nachmittag wurden wir wieder etwas in den Gefängnishof gelassen, um vor der Nacht noch etwas frische Luft schöpfen und uns „waschen“ zu können. Hierzu war in einem durch eine Mauer getrennten Teil des Gefäng-

nishofes Gelegenheit. Die zwei Aborte in diesem Nebenhof waren so unsauber, dass sie kaum benutzt werden konnten. An der einen Mauer entlang waren einige nach dem Hof zu offene Abteile mit Holzfässchen, wo man sich waschen konnte. Ausserdem standen zwei javanische Sträflinge mit einem Schlauch von der Wasserleitung bereit, einen jeden, der es wünschte abzuspitzen. Ein schwarzer Gefängniswärter und ein bewaffneter Soldat hielten Wache dabei. Die Zumutung, sich unter diesen Verhältnissen auszuziehen und abspritzen zu lassen, wurde als so unerhört entwürdigend und empörend kränkend empfunden, dass viele auf das Bad verzichteten, wonach sie sonst ein starkes Bedürfnis hatten. Ich denke daran, dass verschiedene vom Gefängnispersonal in einem Verhältnis zu Inhaftierten gestanden hatten, in dem sie zu diesen aufgesehen hatten. Manche hatten früher im Dienst von diesen gestanden, oder sie waren von einem der inhaftierten Missionare konfirmiert worden oder hatten von diesen geleiteten Vereinen angehört. Man denke ferner daran, daß verschiedene der Inhaftierten schon über 60, manche sogar schon über 70 Jahre alt waren, und dass von diesen alten Herren erwartet wurde, dass sie sich unter diesen Umständen baden sollten! Diese Badegelegenheit war der Tiefpunkt dessen, was die Inhaftierten im Gefängnis in Fort Zeelandia erlebt haben. Wenn man das Wort Kulturschande gebrauchen will, dann wird das selten mit mehr Berechtigung geschehen als in diesem Falle.

Als wir wieder in unsere Zellen zurückgebracht waren, blieben unsere Zellentüren noch einige Zeit offen, um noch etwas frische Luft hereinzulassen. Im Lauf des Tages war es unerträglich stickig und heiß in den Zellen geworden. Dazu kamen noch die Moskitten, sobald es anfang dunkel zu werden. Wohl wurden uns Moskittonetze gegeben. Uns half das gar nichts, weil keine Möglichkeit bestand, sie aufzuhängen. Wir konnten sie aber doch wenigstens gebrauchen, um die Lagerstätte für unseren Kopf etwas weicher zu machen.

Am Abend machte der Truppenkommandant eine Runde durch alle Zellen. Ihm war die Versorgung und Aufsicht über die Internierten übertragen worden. Außer dem Gefängnispersonal war er der einzige Beamte, der sich an dem Tage um uns gekümmert hatte. Er überzeugte sich davon, dass unsere Unterbringung in den verschiedensten Beziehungen sehr viel zu wünschen übrig ließ und erklärte es damit, dass die ganze Sache dem Gouvernement vollständig über den Hals gekommen sei und keine andere Unterbringungsmöglichkeit da gewesen sei. Er stellte in Aussicht, dass eine Verbesserung bald stattfinden würde. Wir dachten da allerdings anders darüber. Zumindesten schon Wochen vorher hatte das Gouvernement sich ernstlich mit der Frage beschäftigt, was mit den Angehörigen einer feindlichen Macht bei Kriegsausbruch geschehen solle. Die Inhaftierung war gründlich vorbereitet worden. Das wurde auch in der surinamer Presse besonders betont. Völlig unbegreiflich wäre es, wenn das Gouvernement sich dabei nicht auch mit der Frage beschäftigt haben sollte, wo man die Personen, die man internieren wollte, in einigermaßen angemessener Weise unterbringen konnte.

Auch wenn man die Erklärung, dass keine andere Unterbringungsmöglichkeit gewesen sei, nicht als richtig anerkennen könnte, wurde es doch anerkannt, dass der Truppenkommandant sich persönlich bei den Internierten hatte sehen lassen. Das hatte auch zur Folge, dass die Zellentüren nach dem Gang die Nacht über offen bleiben durften, wodurch die Luft etwas weniger unerträglich wurde. Das Licht blieb zum Teil am Abend länger und zum Teil die ganze Nacht hindurch brennen.

Wir vereinigten uns in unserer Zelle am Schluss dieses Tages zu einem Abendsegen und gedachten in Gebet unserer Lieben und Volksgenossen in der Heimat, von denen viele an der Front noch schwereres durchzumachen haben und unserer Frauen und Kinder in der Heimat und hier in Surinam.

Die Nacht vom 10. zum 11. Mai war äußerst unangenehm. Besonders qualvoll waren auf die Dauer die harten Pritschenbretter. Eine Anzahl Herren waren schon über die sechzig, einige sogar über 70 Jahre alt. Manche von ihnen hatten dies oder jenes Leiden. Je stärker das der Fall war und je älter sie waren, desto qualvoller war diese Nacht für sie. Man wusste nicht mehr, wie man liegen sollte. Die Luft wurde immer stickiger, die Moskitten wurden unerträglich. Ich machte es wie viele Surinamer und wickelte mich ganz in die Decke, auch den Kopf. Nach einiger Zeit glaubte man aber ersticken zu müssen, und dann suchte man das Gesicht so weit frei zu bekommen, daß man etwas Luft bekam, bis einem die Moskitten wieder so zusetzten, dass man sich, so lange man es aushielt, wieder ganz in die Decke einhüllte. Wir atmeten alle auf, als wir aus dem schwachen Lichtschein durch die mit Brettern abgeschlossenen Fenster sahen, dass der Morgen graute. Die zwei an unserem Gang untergebrachten Gruppen vereinigten sich wieder in einem Morgensegen und suchten an der Hand vom 23. Psalm Kraft und Stärke für das, was der neue Tag bringen würde. Wir schlossen mit den Versen „Jesu geh voran, auf der Lebensbahn“ und „Solls uns hart ergehen, lass uns feste stehn“.

Nach dem Frühstück wurde wieder Gelegenheit gegeben, sich zu waschen und zu baden unter den gleichen Umständen wie am Tage vorher. Nach der durchgemachten Nacht war das Bedürfnis nach einem Bade so stark, dass es einem völlig gleichgültig war, ob Sträflinge, Gefängniswärter und Soldaten dabei standen oder nicht. Ein Inhaftierter gab seinen Gefühlen durch die Worte Ausdruck: „Ebenso gut hätten ein paar Hunde dabei stehen können.“ Ein anderer sagte: „Nicht das Entwürdigende, das uns angetan wird, entehrt uns. Das schlägt zurück auf die Personen, die für diese Maßnahmen verantwortlich sind.“ Diese Worte geben wieder, was ein grosser Teil der Inhaftierten an dem Vormittag empfand.

Während des größten Teils des Vormittags wurde den Inhaftierten Freiheit gelassen, sich im Gefängnishof aufzuhalten. Dabei bekam man einen ersten Eindruck über den Umfang der vorgenommenen Internierungen. Oft hörte man Ausrufe des größten Erstaunens, dass man Menschen unter den ungefähr 70 Internierten antraf, bei denen man es nicht für möglich gehalten hätte, sie hier zu finden. Man konnte die Inhaftierten ungefähr in folgende Gruppen einteilen:

Die oben schon erwähnte Goslar-Bemannung.

Im Wirtschaftsleben stehende Pflanzer, Kaufleute etc.

Die deutschen Angestellten und Betriebsleiter der Fa. C. Kersten & Co

Die deutschen Missionare der Herrnhuter Brüdergemeine

Pensionierte Soldaten und Polizeibeamte, die jahrzehntelang im Dienst des Surinamer Gouvernements gestanden hatten.

Von Cayenne entflozene Sträflinge, die zum Teil schon seit vielen Jahren sich auf völlig einwandfreie Weise ihr Brot in Surinam verdienen.

Oesterreichische jüdische Emigranten.

Wenn man nicht von vornherein annehmen wollte, dass der Hauptzweck sei, jeden deutschen Einfluss in Surinam systematisch zu vernichten und auszurotten, dann war ein Teil der Inhaftierungen unverständlich. Viele hatten Surinam beruflich und ehrenamtlich offiziell anerkannte wertvolle Dienste auf wirtschaftlichem, sozialem und geistlichem Gebiet geleistet. Sie waren rücksichtslos mitten in der Nacht aus ihren Betten geholt und verhaftet worden, ohne dass ihnen Gelegenheit gegeben worden war, ihre Angelegenheiten regeln zu können.

Merkwürdig waren auch manche Inhaftierungen, wenn man an die Nationalität der Betreffenden dachte. Verschiedene waren durch ihren Eintritt in fremden Militärdienst aus dem deutschen Staatsverband ausgeschieden und staatenlos geworden. Einige Elsässer waren zu dem Zeitpunkt französische Untertanen. Auch Tschechen, Ungarn und in Surinam Geborene, die nie die Kolonie verlassen hatten, fehlten nicht. Diese ganze zusammengewürfelte Gesellschaft, die monatelang zusammenbleiben sollte, traf sich in dieser Zusammensetzung zum ersten Male am Vormittag des 11. Mai im Gefängnishof von Fort Zeelandia. Nur einige besonders eindruckliche und markante Fälle seien besonders erwähnt:

Unter den Inhaftierten war Victor von Normann, 74 Jahre alt, der bereits 49 Jahre in Surinam war und dessen verstorbene Frau auch aus Surinam gestammt hatte. 22 Jahre lang hatte er bei der Surinamer Feuerwehr und Bürgerwehr gedient, deren Dienst er schliesslich als Kapitän (Hauptmann) verließ, wobei ihm das zwanzigjährige Dienstkreuz verliehen wurde.

Infolge seiner Beziehungen zu der Missionsarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine in Surinam hat auf Schreiber einen besonders tiefen Eindruck gemacht, was die in dieser Arbeit stehenden Missionare in diesen Tagen haben durchmachen müssen:

Inhaftiert wurden in der Nacht vom 9. zum 10. Mai folgende Missionare:

1.) Johannes Frey, schon seit ungefähr 19 Jahren Missionar in Suriname, fast die ganze Zeit als Leiter der Stadtmission mit ihren vielen sozialen und philanthropischen Unterabteilungen, wobei die Liebe zu Niederland und dem Oranjehaus gepflegt wurde. Am Abend des 9. Mai hatte Frey noch

einen Filmabend in dem ca. 25 km von Paramaribo entfernten Gouvernements-Aussätzigen-Asyl Groot-Chatillon gehalten, wovon er um 12 Uhr in der Nacht zurückkehrte. Um 1 Uhr wurde er auf rücksichtslose Weise verhaftet und nach dem Gefängnis in Fort Zeelandia gebracht; wo er 17 Jahre lang als Stadtmissionar Gefängnisgeistlicher gewesen ist, und als solcher dem Surinamer Gouvernement in schwierigen Lagen wertvolle Dienste erwiesen hatte. Man kann sich schwer vorstellen, mit welchen Gefühlen Frey nun als Inhaftierter die Gefängniszellen betrat, in denen er noch kurz vorher als Geistlicher die Gefangenen besucht hat.

2.) Hartmut Brauer, Administrator der Missionsarbeit in Suriname und Geistlicher der Noorder Stadtkirche.

3.) Hermann Fischer, Leiter des Protestantischen Aussätzigen-Asyls Bethesda mit seinen 167 Patienten.

4.) Karl Maaß, Javanen Missionar in Surinam.

5.) Willy Schmidt, Leiter der Jugendarbeit der Mission,

6.) Rudolf Ehrhardt, Leiter für die Ausbildung von eingeborenen Evangelisten und Geistlichen.

7.) Siegfried Beck (Schreiber dieses), Hausvater des Heimes für verwahrloste Kinder (90 Kinder), das erste Mal im Jahre 1899 als Missionskaufmann nach Surinam gekommen.

Nicht nur diese Männer und ihre Familien persönlich wurden durch ihre Inhaftierung schwer getroffen. Dies gilt auch von der gesamten Brüder-Unität, die bereits seit 205 Jahren mit großen Opfern an Menschenleben und Geldmitteln in Surinam gearbeitet hat, und der das Surinamer Gouvernement und die Niederländische Regierung hierfür viel Dank schuldig ist. Was den deutschen Missionaren jetzt in Surinam angetan ist, wird die gesamte Herrnhuter Brüder-Unität unzweifelhaft als ihr sei es angetan empfinden.

Als am Vormittag des 11. Mai die Inhaftierten im Gefängnis von Fort Zeelandia zusammenkamen, war schnell ersichtlich, dass die Verhaftungen ohne Rücksicht auf Rang, Stand und Beruf, Alter und Gesundheitszustand der einzelnen oder auf anerkannte treue und wertvolle Dienste für Surinam und seiner Bevölkerung vorgenommen worden waren, und dass auch die Behandlung in Fort Zeelandia darauf keine Rücksicht genommen hatte. Grundsätzlich war alles verhaftet worden, was irgendwie zu den Deutschen gerechnet werden konnte, aber doch waren hierbei einige Ausnahmen gemacht worden!

Gegen Mittag wurden die Inhaftierten in Polizeiautos nach dem Buitengasthuis transportiert. Der Aufenthalt im Gefängnis von Fort Zeelandia hat für jeden durchschnittlich 35 Stunden gedauert, die ganz gewiss kein einziger sein ganzes Leben lang vergessen wird. Wer das nicht selbst miterlebt hat, ist nicht befugt, ein Urteil auszusprechen über die Qualen, die die Inhaftierten in diesen 35 Stunden erduldet haben.

Siegfried Beck

„Stadt auf dem Berg“ Missionen der Brüder-Unität in vergleichender Perspektive

von Markéta Krížová¹

Missionen in Europa und auf anderen Kontinenten stellen eines der charakteristischsten und am häufigsten abgehandelten Phänomene der modernen Geschichte der Brüder-Unität dar. Sie wurzeln sowohl in der Tradition der alten Brüder-Unität als auch in originellen Ideen von Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Es muss jedoch betont werden, dass sie auch zu einer viel weiteren europäischen, christlich-reformatorischen Tradition gehörten. Die allgemeinen Eigenschaften der Herrnhuter Missionen werden besonders deutlich, wenn sie mit den jesuitischen Missionen, die sich im gleichen Zeitraum in denselben Regionen entwickelten, verglichen werden. Obwohl sich die Brüder-Unität sowohl vor als auch nach der Gründung von Herrnhut gerade gegen die Jesuiten – als Symbol der Gegenreformation in den böhmischen Ländern – ausdrücklich abgegrenzt hat, kennzeichneten beide religiöse Gemeinschaften viele gemeinsame Merkmale. In beiden Fällen handelte es sich um aktive Gruppen von Gläubigen, die sich als Ziel eine allgemeine, vor allem geistliche Verbesserung des Menschen setzten, dabei aber auch eine Verbesserung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse aufgrund beispielhafter Handlungen und Meinungen verfolgten. Ihre Mitglieder wurden von der Notwendigkeit einer aktiven Bemühung um das eigene Seelenheil sowie eines weltlichen Engagements überzeugt. Von diesem Bemühen – und auch wegen der starken, bedeutenden und einflussreichen Gründerpersönlichkeiten beider religiöser Gemeinschaften – leiteten sowohl Jesuiten als auch Herrnhuter ihr Bewusstsein der eigenen Besonderheit sowie der Verantwortung für andere ab. Beide hatten auch den Respekt gegenüber einer rationalen Organisation der weltlichen Gesellschaft gemeinsam, gegenüber Fleiß und Bescheidenheit, sowie das Misstrauen gegenüber Luxus und Müßiggang; gleichzeitig neigten aber beide zur Mystik und hielten es für notwendig, den Glaube ‚des Herzens‘ gegen Angriffe der Vernunft zu verteidigen. Wie ich in den folgenden Absätzen zeigen möchte, unterschied sich die Position des Jesuitenordens und der Brüder-Unität in der europäischen Gesellschaft grundlegend, was zur Folge hatte, dass beide Gemeinschaften ihre Absichten

¹ Der Beitrag ist ein Auszug aus meiner Dissertation, die auf Spanisch unter dem Titel „La ciudad ideal en el desierto: Proyectos misionales de la Compañía de Jesús y la Iglesia Morava en la América colonial“ veröffentlicht wurde (Praha 2004, Ibero-Americana Pragensia Supplementum 12/2004) und auf Tschechisch als „Ideální město v divočině: Misijní projekty Tovaryšstva Ježíšova a obnovené jednoty bratrské v koloniální Americe“ [Ideale Stadt in der Wildnis: Missionsprojekte der Gesellschaft Jesu und der erneuerten Brüder-Unität im kolonialen Amerika] erschienen ist (Praha 2007). Übersetzung: Lucie Storchová.

ganz unterschiedlich durchsetzen mussten. Beide religiöse Gruppen wendeten ihr Interesse jedoch in einem gewissen Moment auf den amerikanischen Kontinent.

Während Kenntnisse über die Existenz von Afrika und Asien in Europa im Verlauf des Mittelalters nicht verschwunden waren und die späteren Reisen in den Pazifik oder die Kolonisierung Australiens europäische Reisende ins bereits ‚erwartete Unbekannte‘ brachten, stellte Amerika die erste wirklich Neue Welt dar, mit der Europäer konfrontiert worden sind. Schon diese Tatsache prädestinierte den amerikanischen Kontinent, Gegenstand von Träumen und Visionen zu werden. Bereits 1516 erklärte Thomas Morus, dass Utopia, seine imaginäre, von glücklichen und vernünftigen Menschen bewohnte Insel, in der Nähe der amerikanischen Küste liegen solle, und er hat Rafael Hythlodai, den Reisenden aus seinem Buch, mit einem Teilnehmer an der vierten, gerade diese Küste durchforschenden Expedition von Amerigo Vespucci identifiziert. Die Versuche, eine neue und bessere Gesellschaft auf amerikanischem Boden zu schaffen, nahmen verschiedene Formen an. Einige Projekte schlossen die einheimische Bevölkerung *a priori* aus, wie z.B. die „Stadt auf dem Berg“ der Puritaner in Neuengland, andere versuchten ganz im Gegenteil, sie in die neue Weltordnung zu integrieren. Die Europäer betrachteten nämlich die ursprüngliche Bevölkerung Amerikas als neue Menschen, weil sie ‚am Anfang der Geschichte‘ von Gut und Böse standen. Sie kannten keine Schrift, hatten kein historisches Gedächtnis und deshalb mussten sie auch keine Last von Fehlern vergangener Generationen tragen. Bereits Platon hat in seiner „Politeia“ darauf hingewiesen, dass ein Herrscher-Philosoph „wie eine Tafel den Staat und die Gemüter der Menschen zur Hand nehmen“ muss, „werden sie wohl zuerst rein machen müssen, was gar nicht eben leicht ist.“²

Diese ‚Reinheit‘ konnte sowohl negativ als auch positiv wahrgenommen werden. Vor allem in der ersten Phase der Kolonisierung Amerikas führten ein berauschendes tropisches Klima, üppige Vegetation, sowie die Nacktheit und Naivität der einheimischen Bevölkerung dazu, dass die ersten Siedler hier ein von der Erbsünde unberührtes Paradies gesucht haben. Jerónimo de Mendieta, ein Franziskaner, nannte die mexikanischen Eingeborenen Ende des 16. Jahrhunderts ein „Engelvolk“ (*genus angelicum*) und behauptete, dass sie „mit solcher Unschuld und Reinheit der Seele“ begabt seien, „dass sie nicht wissen, was ein Sünde sei“³. Im Hintergrund solcher Aussagen lässt sich ein traditionelles Motiv der christlichen Sozialkritik annehmen, das sich gegen die Akkumulation von materiellem Vermögen richtete und die Notwendigkeit der inneren Reinigung sowie der Suche nach dem Seelenheil in Armut und in der Rückkehr zu den Wurzeln des christlichen Glaubens betonte. Gleichzeitig

² Platon, *Der Staat*, hrsg. v. Dietrich Kurz, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 1971, S. 519 (Buch VI).

³ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* (1585), hrsg. v. Francisco Solano y Perez-Lila, Madrid 1973, Bd. 2, S. 62.

finden wir seit dem Beginn der Kontakte zwischen Europa und Amerika meist erniedrigende Beschreibungen von in Übersee lebenden Menschenfressern, die das europäische Selbstbewusstsein stärkten und die Eroberung Amerikas legitimierten. Eingeborene wurden in ihrem Rahmen zur Verkörperung einer feindlichen Natur, zur Antithese der Menschheit. Desto mehr wurden sie als Objekte von Verbesserungsbemühungen der Missionare betrachtet.

Obwohl sich die einzelnen Utopien und Missionsprojekte neben konkreten geographischen Lokalitäten und Zeitrahmen auch in Abhängigkeit von den Persönlichkeiten ihrer Schöpfer unterschieden – einige von ihnen knüpften absichtlich an Platon, Morus und seine Nachfolger wie Francis Bacon und Tomasso Campanella an, andere reflektierten nur implizit das europäische intellektuelle Umfeld der Zeit und seine Ideen – waren sie doch durch gemeinsame Merkmale gekennzeichnet. Zu diesen gehörte ein Verlangen nach Ordnung und Einheit, nach eher hierarchischer als egalitärer Gerechtigkeit, nach Frieden, Sicherheit und Unterordnung der individuellen Interessen und Neigungen unter das Gemeinwohl der ‚Gemeinde‘. In diesem Sinne standen die gemeinsamen Merkmale der Missionsprojekte in Kontrast mit der Freiheit der Bevölkerung des idyllischen Arkadien oder des aus Schriften antiker und mittelalterlicher Autoren bekannten ‚goldenen Zeitalters‘, die zu keinen Rechts- und Verwaltungsvorschriften verpflichtet war. Neben der Tatsache, dass sich christliche Reformatoren von antiken und frühneuzeitlichen Denkern inspirieren ließen, zielten ihre Hoffnungen auch in die Zukunft – auf das zweite Kommen Christi und die Errichtung des tausendjährigen Reiches, wie sie vom Apostel Johannes prophezeit worden waren. Sie versuchten auch, die ‚Gemeinde Gottes‘ des Hl. Augustinus ins Leben zu rufen – eine Gemeinschaft von gerechten Bekennern des wahren Gottes, die gegen die sündhafte ‚weltliche Gemeinde‘ steht; eine Gemeinschaft von Aposteln und Gläubigen der ursprünglichen Kirche, wie sie in der Apostelgeschichte beschrieben ist; eine die Befehle Gottes fehlerlos befolgende Gemeinschaft. Alle konkreten utopischen Projekte entwickelten sich ausnahmslos auf einem relativ beschränkten und eindeutig begrenzten Gebiet, ganz abseits der Mehrheitsgesellschaft. Dennoch stellte gerade die gesellschaftliche Majorität, d.h. das ganze Christentum, ihr Ziel dar. Die Gemeinden der amerikanischen Ureinwohner haben in diesem Sinne nur als Modell dienen sollen.

Im Prozess der Kolonisierung Amerikas und im Rahmen der Pläne, diesen Kontinent für die Verbesserung des gesamten Christentums zu nutzen, spielte das sog. ‚Grenzgebiet‘ (in der spanischen Umgebung *frontera*, in der englischen *frontier*) eine besondere Rolle, also die Grenze zwischen schon besetzten, von Europäern besiedelten Gebieten, die man schrittweise in das politische System sowie in die kulturelle Tradition einzelner Kolonialmächte integrierte, und Gebieten, die von der noch nicht unterworfenen einheimischen Bevölkerung bewohnt wurden. Das ‚Grenzgebiet‘ war ein Ort der intensivsten Kontakte mit der amerikanischen Alterität, gleichzeitig aber fungierte es als ein Gebiet, wo Indianer die ersten Kenntnisse über Europa und seine kulturelle Tradition gewinnen konnten. Die ersten Siedler aus Europa kehrten

hier zu primitiven, in europäischen Städten längst vergessenen Lebensweisen zurück. Das ‚Grenzgebiet‘ stellte dazu nicht nur einen geographischen Raum dar, sondern auch eine Form des gesellschaftlichen Zusammenlebens – eine instabile, konkurrierende Gesellschaft ohne zentrale zwingende Autorität.⁴ Im Unterschied zu den Grenzen zwischen den meisten europäischen Staaten, die seit dem Mittelalter auch zum Ort interkultureller Kontakte und zum Gegenstand von Diskussionen und Überlegungen geworden waren,⁵ hatte das ‚Grenzgebiet‘ in der Neuen Welt einen bloß temporären Charakter. Genauer gesagt, handelte es sich um eine ‚bewegliche‘ Lokalität, weil im Verlauf der Kolonisierung die Siedler immer tiefer ins Binnenland drangen, während in den schon besetzten Gebieten die Population wuchs, sich administrative, wirtschaftliche und kulturelle Bindungen an die Metropolen formierten und sich die Zentralisierungstendenzen durchsetzten. Dieser Prozess kontinuierlicher Erneuerung ermöglichte, dass die auf den besetzten Gebieten liegenden Hoffnungen überdauern konnten; auf der anderen Seite aber, wie sich klar auch am Beispiel der christlichen Missionen zeigt, verhinderte dieser Prozess jedes längere Bestehen der sozialen Experimente, weil die ‚Grenzgebiete‘ schnell von der Peripherie zum Teil des Zentrums werden konnten.

Jesuiten wie Herrnhuter hielten es für ihre Pflicht, sich aktiv an der Verbesserung der europäischen Gesellschaft zu beteiligen und ihre religiöse – in beiden Fällen als die einzig wahre Religion wahrgenommene – Gemeinschaft in einem reinen ursprünglichen Stand wiederherzustellen und sahen sich selbst als von Gott für diese Aufgabe Auserwählte an. Selbst die Gründung Herrnhuts auf einer regen Landstraße zwischen den Städten Zittau und Löbau deutet einen Wunsch nach einem aktiven Kontakt mit der Umwelt an, obwohl der Ort entgegen den Empfehlungen Zinzendorfs, einen entfernteren Ort zu suchen, von den Exulanten ausgewählt wurde (in ihren eigenen Worten: sie hofften eine „Gelegenheit zu finden... manchen Durchreisenden ein Wort von Jesu zu sagen“⁶). Die Herrnhuter bauten missionarische Ansiedlungen als Städte ‚in der Wüste‘, d.h. in der amerikanischen Wildnis, abseits negativer Einflüsse der europäischen Zivilisation, doch verkörperten diese Siedlungen gerade dieselbe Zivilisation. Gleichzeitig wurden in diesen Städten die Unterschiede und mehrdeutigen Ziele der christlichen Reformatoren sichtbar, die zwischen Bemühungen um die Verbesserung der ‚wahren‘ Kirche und um die Stärkung der eigenen Machtposition im Rahmen der posttridentinischen konfessionellen Kämpfe schwankten.

⁴ Einen idealisierenden Blick auf die „Grenze“ als eine Form der Rückkehr zur Einfachheit und primitiven Demokratie vgl. in Frederick Jackson Turner, *The Significance of the Frontier in American History*, in: *Annual Report of the American Historical Association* 1893, S. 199–227.

⁵ Vgl. Lucien Febvre, *Frontière: the word and the concept*, in: *Revue de synthèse historique* 45 (1928), abgedruckt in: *A new kind of history (from the writings of Febvre)*, übers. v. K. Folca, hrsg. v. P. Burke, London 1973, S. 208–218.

⁶ [Christian David,] *Kurze Nachricht von der Seelenführung Christian Davids, ersten Bewohners von Herrnhut...*, Halle 1783, S. 17.

Missionen der Gesellschaft Jesu

Der Anlass für die Gründung des Jesuitenordens war im Prinzip identisch mit dem des Ausbruchs der protestantischen Reformation – das Gefühl einer allgemeinen geistlichen und gesellschaftlichen Krise der europäischen Gesellschaft. Luther reagierte auf diese Krise damit, dass er die grundlegenden kirchlichen Dogmen sowie die Autorität des Papstes als des weltlichen Vertreters Christi in Frage stellte; die Jesuiten erkannten demgegenüber diese Dogmen vorbehaltlos an. Auch Ignaz von Loyola⁷ forderte jedoch eine innere Reform der katholischen Kirche – er rief zur Intensivierung und Verinnerlichung des Glaubens sowie zur Reinigung der christlichen Lebensweisen in Bezug auf die Befehle Jesu und das Leben der Apostel auf. Dennoch, sobald das Konzil von Trident die Versuche, die Einheit des westlichen Christentums wiederherzustellen, aufgegeben hatte und es zur Anerkennung seiner definitiven Trennung gekommen war, verbanden sich die Reformbestrebungen in der katholischen Kirche mit Versuchen, die religiöse Heterodoxie niederzukämpfen und die eigene kirchliche Autorität zu stärken. Loyola und seine Nachfolger identifizierten sich mit diesem Kampf und gliederten die tridentinischen Abwehrprinzipien sowie die Konsolidierung und Verbreitung des katholischen Glaubens in ihr Projekt der allgemeinen Reform ein. Gerade diese Grundsätze setzten sie dann aktiv über zwei Jahrhunderte sowohl in Europa als auch in außereuropäischen Ländern durch.

Trotz der konsequenten Verteidigung der katholischen Tradition ähnelte der Jesuitenorden in vielen Aspekten den Reformationsbewegungen. In diesem Zusammenhang fällt vor allem auf, wie Loyola individuelle Frömmigkeit und ein geistliches Erlebnis, genauso wie die Suche nach einem individuellen Weg zu Christo betont hat, zusammen mit dem Fokus auf Disziplin und Arbeitsamkeit sowie auf eine rationale Verwaltung, Zeit- und Mittelnutzung. Die Gesellschaft Jesu sollte eine aktive Kongregation sein. Loyola verordnete deswegen den Mitgliedern ein Ordenskleid aber entfernte eine ganze Reihe von äußeren Merkmalen einer Mönchsgemeinschaft (vor allem die für traditionelle kontemplative Orden typischen gemeinsamen Gebete). Jesuiten leisteten die gegebenen Aufgaben als Einzelpersonen, zu zweit oder in kleineren Gruppen; sie lebten und arbeiteten in der Welt, doch versuchten sie von ihr nicht verschluckt zu werden. Jesuiten verteidigten nicht explizit die eigene Exklusivität, eher machten sie sie sichtbar durch soziale und geistliche Aktivitäten, gleich ob als Lehrende an renommierten Universitäten oder durch die Arbeit in Krankenhäusern, Gefängnissen oder in Übersee-Missionen. Die Gesellschaft Jesu war und blieb dennoch über die ganze Zeit eine kompakte

⁷ Zur Persönlichkeit des baskischen Edelmanns Iñigo-Ignaz von Loyola (1491–1556) vgl. z.B. André Ravier, *Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús*, übers. v. María Aurrecochea, Madrid 1991; Cándido de Dalmases, *El padre maestro Ignacio: breve biografía ignaciana*, Madrid 1979; aus älteren Studien vgl. Anton Huonder, *Der hl. Ignatius von Loyola und der Missionsberuf der Gesellschaft Jesu*, Aachen 1922.

Gemeinschaft, verbunden durch in allen Dienstorten und Ordenshäusern geübte Rituale. Zu den wichtigsten gehörten die ‚geistlichen Übungen‘ (Exerzitien), die jeden dazu bewegen sollten, „dass man alle unreinen Regungen von sich tue und, nachdem man sie von sich getan hat, den göttlichen Willen suche für die Gestaltung seines Lebens zum Heile der Seele“⁸. Exerzitien lassen sich als ein Akt der individuellen Frömmigkeit und Demut verstehen, doch dienten sie auch als Mittel, mit dessen Hilfe die weit verbreitete Gesellschaft Jesu als ein einziger Organismus fungieren und auftreten konnte. Es muss noch gesagt werden, dass diese ‚Vereinigungsstrategien‘ denjenigen sehr ähnlich sind, die zwei Jahrhunderte später an der Stiftung des Zusammengehörigkeitsgefühls in der erneuerten Brüder-Unität beteiligt waren – ich denke an öffentlich gelesene brüderische Lebensläufe oder an so genannte ‚Tages-Losungen‘, über die in verschiedenen Orten wirkende Mitglieder der Unität nachdachten.

Die Jesuiten hielten sich von Anfang an für eine Elitegemeinschaft. Darauf deutet auch der ursprüngliche Versuch Loyolas hin, die Zahl von ‚Professen‘, von solchen Mitgliedern des Ordens also, die neben Gelübden der Ehelosigkeit, Armut und des Gehorsams auch ein Gelübde des absoluten Gehorsams gegenüber dem Papst ablegten, auf 60 zu begrenzen. Diese Einschränkung wurde zwar schon 1544 aufgehoben, doch prüfte man Adepten auf die Mitgliedschaft sorgfältig im Rahmen einer mehrstufigen Auswahl, eines vieljährigen Unterrichts und einer langen Testphase. Eine massive Verbreitung des Jesuitenordens konnte jedoch nicht verhindert werden, obwohl die Generaloberen des Ordens noch im 17. und 18. Jahrhundert mehrmals versucht haben, die Zahl von Provinzen und Ordenshäusern zu verringern und die Qualität der Seelsorge sowie der Pastoral- und Lehrtätigkeit der Expansion des Ordens überzuordnen. Auch diese Charakteristik hatte die Gesellschaft Jesu mit der Brüder-Unität gemeinsam.

Ein wesentlicher Unterschied besteht dagegen darin, dass der Jesuitenorden in den ersten Jahrhunderten seiner Existenz ein großes Ansehen in den europäischen Ländern genoss. Jesuiten waren tätig an Universitäten und Höfen, und der Reichtum des Ordens, der sich auf Gaben und Vermächnisse von bedeutenden und wohlhabenden Persönlichkeiten, oft auch ehemaligen Absolventen der jesuitischen Schulen, gründete, wuchs schnell. Schon im 17. Jahrhundert gab es allerdings Kritik am Orden, die das jesuitische Schulwesen, die politischen Aktivitäten des Ordens, sein Vermögen und die Weisen, wie es erworben worden war, angriff. Die Gesellschaft Jesu musste sich mit der Konkurrenz anderer Orden (z.B. Piaristen) und dem nach dem Konzil von Trident wesentlich gebildeteren Weltklerus auseinandersetzen. Während des 18. Jahrhunderts wurde der ‚Antijesuitismus‘ zu einem der charakteristischen gemeinsamen Diskurse katholischer wie protestantischer Intellektueller quer durch Europa, sowohl gegenüber Laien als auch gegenüber

⁸ Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, hrsg. u. übers. von Erwin Wendt, Leipzig 1907, S. 9–10.

‚katholischen Reformatoren‘, die sich aus den Reihen der hochgestellten Weltgeistlichen rekrutierten. 1759 wurden Jesuiten aus Portugal und seinen Kolonien verwiesen, 1764 ist der Orden in Frankreich aufgehoben worden, obwohl Jesuiten im Land bleiben durften, falls sie sich der Bischofsautorität unterwarfen. Drei Jahre später wurden die Mitglieder der Gesellschaft Jesu von König Karl III. aus Spanien vertrieben. Am 18. August 1773 beschloss dann die von Papst Clemens XIV. erklärte Breve *Dominus noster ac redemptor* die erste Phase der Existenz des Jesuitenordens. (Die weitere Entwicklung der Gesellschaft nach ihrer Erneuerung 1814 liegt schon außerhalb des Fokus dieses Beitrags.)

Der Missionsdienst gehörte zu den wichtigsten Aufgaben des Jesuitenordens bereits vor seiner offiziellen Gründung. Schon 1539 reiste Francisco Javier, der erste jesuitische Missionar, nach Indien. Im Jahr 1548 begann eine Mission in Kongo und Marokko, und nur ein Jahr später betraten die Jesuiten unter Leitung von Manuel da Nóbrega zum ersten Mal ‚West-Indien‘, in diesem Fall Brasilien. Neben den anderen Gebieten Amerikas lenkten die Jesuiten nach 1591 ihre Aufmerksamkeit auch auf die Peripherie der spanischen Kolonien – konkret auf die nördlichen Grenzgebiete des Vizekönigreichs Neuspanien. Dieses riesige Territorium, im Westen begrenzt vom Pazifischen Ozean und im Osten von der Gebirgskette Sierra Madre, umfasst neben den heutigen mexikanischen Staaten Sinaloa, Sonora, Chihuahua, Durango und Nayarit auch den Großteil Niederkaliforniens und den südlichen Teil von Arizona, bis zum Fluss Gila.⁹ Gerade auf diese Missionen konzentriere ich mich im folgenden Vergleich, obwohl meistens nicht sie, sondern eher Jesuitenmissionen in Paraguay mit ‚utopischen Gemeinschaften‘ in Verbindung gebracht werden.¹⁰

Jesuitische Missionen hingen mit dem Prozess der spanischen Kolonisierung relativ eng zusammen und unterschieden sich in diesem Sinne von den Missionen der Herrnhuter in Nordamerika. Obwohl die Gründungsurkunden vieler britischer Kolonien eine Zusage beinhalteten, den christlichen Glauben unter den Eingeborenen zu verbreiten, entwickelten sich die Missionen hier als ausschließlich private Aktivität von verschiedenen religiösen Gruppen, nicht als ein von der Britischen Krone oder von Kolonialbehörden gefördertes Unternehmen. Deswegen konnten die Herrnhuter nicht mit materieller

⁹ Zu jesuitischen Missionen in Amerika vgl. Nicholas P. Cushner, *Why Have You Come Here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America*, New York 2006; zu Missionen in nördlichen Gebieten Neuspaniens vgl. Bernd Hausberger, *Für Gott und König. Die Mission der Jesuiten im kolonialen Mexiko*, Wien/München 2000.

¹⁰ Frederick J. Reiter, *They Built Utopia (The Jesuit Missions in Paraguay, 1610–1768)*, Potomac 1995; Manuel Marzal, *La utopía posible: Indios y jesuitas en la América colonial*, Lima 1994; Alcides Parejas & Virgilio Soares Salas, *Chiquitos, historia de una utopía*, Chiquitos 1992; Cunningham Graham, *Vanished Arcadia: Being Some Account of the Jesuits in Paraguay, 1607–1767*, London 1988; Fernando Medina Ruiz, *El paraíso perdido. Las Reducciones Jesuitas del Paraguay*, México 1987; Alberto Armani, *Città di Dio e città del sole. Lo “Stato” gesuita dei Guarani (1609–1768)*, Roma 1977; Philip Caraman, *The Lost Paradise: An Account of the Jesuits in Paraguay, 1607–1768*, London 1975.

oder sonstiger Unterstützung vonseiten der britischen oder kolonialen Verwaltung rechnen. Jedoch waren sie nicht völlig unabhängig von äußerem Druck, weil die westlichen Grenzgebiete der britischen Kolonien als strategisch wichtig betrachtet wurden und sich Vertreter der Kolonialherrschaft bemühten, zu kontrollieren, dass die einheimische Bevölkerung seitens der Europäer „nicht belästigt oder gestört“¹¹ wurde. Die gleiche Haltung nahm später auch die föderale Regierung der USA ein. Zu ihren Folgen gehörte z.B. die Intervention im Tal des Flusses Ohio in den Jahren 1780–1781. Die Jesuiten bekamen im Gegensatz dazu eine regelmäßige finanzielle Förderung aus dem königlichen Fiskus und konnten auch Hilfe von spanischen Soldaten beantragen. Die Kolonialgesetze gaben den Jesuiten große Macht über die Eingeborenen, z.B. das Recht, sie in Missionen überzusiedeln, oder sie körperlich zu strafen, falls sie Normen des Zusammenlebens gebrochen hatten. Auch deswegen fielen Jesuiten oft Aufständen der Einheimischen zum Opfer – zu den wichtigsten gehörte die Revolte von Stämmen in Kalifornien 1734, ein Aufstand von Yaquis 1740 sowie die Unruhen in der ‚Oberen Pimería‘ (Pimería Alta), wo zwei Jesuiten getötet wurden.¹² Unzufriedene Bewohner von Herrnhuter Missionen konnten diese im Gegensatz dazu frei verlassen. Sicher auch deswegen kam es im Verlauf der ganzen 80 Jahre des brüderischen Experiments in Nordamerika zu keinen Gewalttätigkeiten, wenn auch Herrnhuter, die noch nicht kolonisierte Dörfer besuchten, ab und zu Gegenstand offener Angriffe oder heimlicher Magie und Gifte der indigenen Zauberer wurden. Auf der anderen Seite wurden auch Jesuiten, obwohl finanziell und militärisch unterstützt, im Norden von Neuspanien von der Kolonialherrschaft und der eigenen Provinz wegen der Unzugänglichkeit des Landes und der Entfernung isoliert und blieben vor allem auf sich allein gestellt. In dieser Hinsicht war ihre Situation eigentlich der der Herrnhuter ähnlich, die unter Irokesen und Delawaren tätig waren.

Der Vergleich von beiden Missionsprojekten wird selbstverständlich von der quantitativen Inkommensurabilität problematisiert. Die Jesuiten schickten im Verlauf der 250 Jahre einige hundert Missionare in die Neue Welt, sie bauten Kolonien für Zehntausende von indianischen Christen. Die Mitglieder der Brüder-Unität, die am Anfang verfolgt und später toleriert waren, handelten immer als private Personen ohne offizielle Förderung seitens der Behörden; sie boten im Lauf der 80 Jahre in ihren Missionen nur einen Zufluchtsort für ein paar tausend Indianer von einigen Stämmen. Diese Ungleichheit zeigte sich jedoch nur auf der Ebene des gesamten Missionssystems und nicht in einzelnen Ansiedlungen. Wie aus den folgenden Absätzen folgt, gibt es auffallende Ähnlichkeiten zwischen beiden Projekten im äußeren Aussehen der

¹¹ Sog. Königliche Proklamation (Royal Proclamation) aus dem Jahre 1767, wurde mehrmals herausgegeben, z.B. in: Documents Relating to the Constitutional History of Canada, 1759–1791, hrsg. v. Adam Shortt, Arthur G. Doughty, Ottawa 1907, S. 122.

¹² S. María Elena Galaviz de Capdville, *Rebeliones indígenas en el norte del reino de la Nueva España*, XVI.–XVII., México 1967; José Luis Mirafuentes Galván, *Movimientos de resistencia y rebeliones indígenas en el norte de México (1680–1821)*. Guía documental, México 1975.

Kolonien, in ihrer Organisation, in den Beziehungen ihrer Bewohner zum Rest der kolonialen Gesellschaft und endlich auch in Texten, die die jesuitischen und herrnhutischen Missionen erläuterten und rechtfertigten – wenn auch diese Analogien durch die unterschiedlichen konkreten gesellschaftlich-ökonomischen Umstände, die in den Texten beschrieben werden, verschleiert werden konnten.

Es ist interessant, wie unterschiedlich beide religiösen Gemeinschaften mit den sich in der Neuen Welt anbietenden Möglichkeiten umgingen. Die Jesuiten widmeten sich, obwohl sie mit der Missionsarbeit relativ bald begonnen hatten, dieser Arbeit bis zum Ende des 17. Jahrhunderts nicht besonders intensiv. Erst in dem Moment, als sich kritische Stimmen gegen die Gesellschaft Jesu in Europa zu mehren begannen, wandten sich die Jesuiten zu den überseeischen Kolonien, zu den „am meisten entfernten Orten der Welt“¹³. Gerade in diesem Augenblick ist der amerikanische Kontinent wichtiger geworden; auch Jesuiten begannen in Übereinstimmung mit der idealisierenden Tradition Amerika als eine Gegenwelt zu betrachten. Im Gegensatz dazu konzentrierte sich die Brüder-Unität seit der ersten Phase ihrer Existenz auf Amerika, seit der Zeit also, als sie in Europa auf den härtesten Widerstand gestoßen war. Schon damals hat sich im brüderischen Diskurs das Bild von Amerika als eines Ortes, „wo sich Menschen aus allen Schichten in der Hoffnung auf die religiöse sowie leibliche Freiheit ansiedeln“¹⁴, etabliert. Als sich aber die Herrnhuter Kirche stabilisierte und reich wurde, hat sich die Bedeutung von amerikanischen Missionen in Relation zu ihren anderen Aktivitäten verringert. Mitglieder der Unität mussten nicht mehr an das Ende der bekanntesten Welt fliehen. Dasselbe galt auch für Nordamerika selbst. Die Herrnhuter integrierten sich hier in die Mehrheitsgesellschaft; Bethlehem hat sich von einem an der Grenze liegenden Dorf zum wichtigen industriellen Zentrum eines dicht besiedelten Gebiets entwickelt. Die Neue Welt – fernliegend, schwer erreichbar und trotz der wachsenden Zahl von Berichten immer geheimnisvoll – hat sich auf jeden Fall Führern beider religiöser Gemeinschaften als Alternative, als ein Ort des Neuanfangs in der Situation angeboten, in der Europa kein Zufluchtsort mehr darstellte.

Missionsstädte

Der Begriff ‚Missionsstadt‘ ist gewissermaßen ahistorisch, es handelt sich eher um eine analytische Kategorie, die sich in Quellen nicht eindeutig belegen lässt. Statt der spanischen Bezeichnung *cuidad* oder des englischen Worts *city* wurden die Missionsgemeinden konsequent *villa* oder *town* genannt – mit Hilfe der Begriffe also, die man als eine ‚kleine Stadt‘ verstehen könnte. Nur in

¹³ [Eusebio Francisco Kino,] *Kino's Biography of Francisco Javier Saeta, S. J.*, englisch-spanische Edition v. Ernest J. Burrus, Charles W. Polzer, Roma/México 1971, S. 214.

¹⁴ Brief von Nikolas Ludwig von Zinzendorf an Mitglieder des Board of Trade in New York vom 31. Dezember 1744, in: *Documentary History of the State of New York*, hrsg. v. E. B. O'Callaghan, Albany 1850, Bd. 3, S. 1024.

deutschsprachigen Quellen wurden alle Gemeinden, ungeachtet ihrer Größe, als „Städte“ bezeichnet. Der Begriff ‚Stadt‘ erfasst doch die wesentlichen Merkmale einer Missionsgemeinde, die zwar mit landwirtschaftlichen Gebieten umgeben war, aber als ein Zentrum des Handwerks, Handels, der Verwaltung und Religion diente; Gemeinden waren also von der Außenwelt scharf getrennt, sei es durch wirkliche Mauern oder durch ‚imaginäre‘ Mauern – das Alltagsleben normierende Regeln sowie die Bewohner über die Umgebung erhebende Privilegien. Es sollte auch darauf hingewiesen werden, dass Herrnhuter und Jesuiten den Begriff ‚Stadt‘ manchmal auch als Synonym für die Quelle der Disziplinlosigkeit und der Unzucht benutzten.¹⁵ Der Begriff ‚Stadt‘ bezieht sich aber auch auf die Ähnlichkeit zwischen den Missionen und der ‚idealen Stadt‘ von Platon, Thomas Morus und anderen Reformdenkern. Die Missionare selbst reflektierten diese Analogie – der Jesuit José Manuel Peramás verglich Missionen in Paraguay explizit mit der Stadt Platons und bemerkte dazu, dass schon Tomás María Mamacchi, ein anderer Jesuit, in seinem Werk *„Orígenes y antigüedades cristianas“* „die Bezeichnung *cuidades* für diese Missionen benutzt hatte... Diese Gemeinden (*pueblos*) waren doch keine Städte (*ciudades*), alle Bischöfe und Gouverneure, die sie oft besuchten, nannten sie einfach *pueblos*.“¹⁶

In jesuitischen sowie brüderischen Chroniken wurden die Einheimischen als „Wilde“ ohne feste Siedlungen beschrieben, obwohl die meisten von Missionaren angetroffenen Stämme sesshaften oder mindestens halbnomadischen Kulturen angehörten. Indianische Dörfer – ‚Rancherien‘ (von spanisch *ranchería*) im nördlichen Grenzgebiet von Neuspanien oder ‚Burgen‘ (*castels*) in der Nähe der amerikanischen Great Lakes – nutzten sogar die christlichen Missionare als Stützpunkte für die Verkündigung. Eine Stadt im Sinne einer autonomen, rechtlich verfassten Gemeinde von freien Individuen stellte in diesen Teilen der Neuen Welt ein neues Element dar, sie wurde zum Symbol der europäischen Kolonisierung. Nach Meinung einiger Historiker war das Phänomen der Stadt eines der wichtigsten Elemente, die Europa seit der Antike, im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit vom Rest der Welt unterschieden und zur Gestaltung seines spezifischen Charakters beitrugen.¹⁷ Die

¹⁵ Als es zu Beginn des Siebenjährigen Krieges in den westlichen Grenzgebieten von Pennsylvania zu Massakern an Siedlern kam und die Herrnhuter aufgefordert wurden, Bethlehem zu verlassen und sich in New York zu verbergen, schrieb Spangenberg: „Können wir uns in Städten sicherer fühlen? Und können wir unsere Kinder den in Städten so verbreiteten Unsitten aussetzen?“ Bethlehem Pilger- und Gemein-Diarium, Beilage zum December 1755, ein Brief des Bruder Josef – d.h. Spangenbergs – an Brüder in New York (UA, R.14.Aa.10).

¹⁶ José Manuel Peramás, *La República de Platón y los guaraníes* (1791), hrsg. v. Juan Cortés del Pino, Buenos Aires 1946, S. 28 (Hervorhebungen im Original). Siehe auch Hinrich Hudde, Griechisches Ideal und südamerikanische Wirklichkeit. Zu José Manuel Peramás' Vergleich zwischen Platons Staatsschriften und dem ‚Jesuitenstaat‘ in Paraguay, in: José Manuel López de Abiada, Titus Heydenreich (Hrsg.), *Homenaje a Gustav Siebenmann* (Lateinamerika-Studien, Bd. 13), München 1983, Bd. 1, S. 355–367.

¹⁷ Z.B. Herbert Frey, *La arqueología negada del Nuevo Mundo: Europa, América y el surgimiento de la modernidad*, México 1995; Dušan Třeštík, *Myslití dějiny*, Praha 1999.

Gründung von Städten gehörte seit den ersten Jahren der Eroberung Amerikas zu symbolischen, die Kolonisierung einleitenden Gesten. Die Gründung einer Missionsgemeinde bedeutete eine starke Veränderung der Formen der sozialen Koexistenz unter den Eingeborenen und symbolisierte das Bemühen der Missionare, die indianische Gesellschaft nach der Tradition der Alten Welt umzuformen, obwohl sie diese Tradition in ihren Reformprojekten kritisierten.

Ein städtischer Charakter der brüderischen und jesuitischen Ansiedlungen rekurrierte auf die Bemühungen der Gründer von beiden religiösen Gemeinschaften, eine neue, höhere, zivilisierte und hierarchische Ordnung der ursprünglichen, ‚natürlichen‘ Ordnung der Dinge sowie den Lebensweisen der einheimischen Bevölkerung überzuordnen. Die Herrnhuter haben mehrmals die Notwendigkeit eines organisierten, ordnungsgemäßen Lebensstils betont; sie warfen den ‚heidnischen‘ Indianern vor allem die Tatsache vor, dass „sie sehen darinn auf keine Ordnung... Sie siedeln nicht so nahe beysammen, sondern zerstreut“¹⁸. Ähnlich sind auch die Jesuiten völlig auf Anforderungen der spanischen Legislative eingegangen – damit Indianer „tatsächlich zu Christen und gesellschaftlichen Menschen werden könnten, weil sie mit Vernunft begabt sind“, ordnete der spanische König an, dass sie „in Siedlungen versammelt werden müssen, nicht in Bergen verstreut leben, weil sie in dieser Weise alles Gute verlieren, weltliche sowie geistliche, das ihnen unsere Priester bieten“¹⁹.

Alle brüderischen Siedlungen in Europa und Amerika (im Ganzen, aber auch jede einzelne für sich) stellten für ihre Bewohner ein Jerusalem dar, ein Zufluchtsort vor der sündhaften Welt sowie ein Zentrum ihrer Verbesserung. Ein Individuum sollte nicht auf sich selbst angewiesen sein, was es auch nicht war. Zinzendorf betonte: „Wir sind darum in der Gemeine, umgegossen zu werden, neue Menschen zu werden.“²⁰ Zinzendorf traute dem bloßen guten Willen der ‚Erweckten‘ nicht und beanspruchte eine wechselseitige, kontinuierliche Überwachung. Er betonte, dass es „eine falsche Idee [ist], wenn Brüder denken: Ich bin unter Brüdern, da kann ich reden, was ich will, da kann ich tun, was ich will“²¹. Der gleichen Meinung waren auch die Jesuiten. Ignaz von Loyola empfahl in den Ordensregeln, „eine Einheit und Ähnlichkeit der einen zu anderen“ zu bewahren, „damit das Band der Nächstenliebe erhalten werden könnte und sie sich noch besser und erfolgreicher dem Gottes- und

¹⁸ David Zeisberger wird zitiert von: Ilse Loges, Irokesen und Delawaren im Spiegel der Herrnhuter Missionen. Versuch einer vergleichenden Stammesmonographie nach den Herrnhuter Quellen des 18. Jahrhunderts, Dissertation, Georg-August Universität, Göttingen 1956, S. 33.

¹⁹ *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias* (1680), hrsg. v. Ismael Sánchez Barba, México 1992, Bd. 2, S. 1826 (Libro VII, Tit. 10, Ley 1).

²⁰ Pierre Deghaye, Die Religionen und die eine wahre Religion bei Zinzendorf, in: *Unitas Fratrum* 14 (1983), S. 65.

²¹ Nikolas Ludwig von Zinzendorf, Die an Synodum der Brüder in Zeyst... gehaltene Reden, Büdingen 1746 (Zeister Reden), S. 406.

Nächstdienst widmen könnten²². Beide Gruppen strebten eindeutig nach der maximalen Rationalisierung des Alltags, nach Vollkommenheit auf dem Gebiet der Verwaltung sowie des wirtschaftlichen und geistigen Lebens. Die Missionare bekannten sich zu ihrer Inspiration durch antike und Renaissanceprojekte einer idealen, auf Fleiß, Reziprozität und Harmonie sich gründenden Gesellschaft – einer ausgewogenen und symmetrischen Gesellschaft, in der sich die Interessen der Einzelnen dem ‚Gemeinwohl‘ unterordnen. Die Ordnung in mährischen sowie jesuitischen Missionen zementierte man durch eine gleichmäßige Abwechslung von Arbeit und Festen.

Den Bewohnern von Missionsstädten wurden außerdem die Ordnung und Hierarchie auf der Ebene der Raum- und Zeitorganisation sowie der zwischenmenschlichen Beziehungen aufgezwungen. Missionen im nördlichen Grenzgebiet von Neuspanien bildeten in diesem Sinne die europäischen jesuitischen Ordenshäuser nach, mit ihrem detailliert in Ordensregeln verankerten Tagesprogramm und anderen Regeln. Auch die Herrnhuter waren wie Loyola überzeugt, dass Ordnung und Hierarchie notwendig seien, um die Stabilität der christlichen Gesellschaft zu bewahren. Obwohl geheime Nichtkatholiken aus Nordmähren vor allem die ‚Gewissensfreiheit‘ suchten, stimmten sie im Prinzip mit der jesuitischen Auffassung der Freiheit als Unterwerfung überein. Als Christian David die ersten Jahre in Herrnhut beurteilte, kritisierte er, dass es hier „keine Aufsicht, Zucht und Ordnung...“ gab, sondern „ein jeder lebte nach seiner Meinung so hin... Als wir meineten aus Babel ausgegangen zu seyn, fand sich erst das innere Babel.“²³ Daher versuchten die Herrnhuter Missionare gleich nach der Gründung einer Kolonie ihre indianischen ‚Anvertrauten‘ vor dem allergefährlichsten „inneren Babylon“ durch eine strenge Disziplin zu retten. August Gottlieb Spangenberg erklärte sogar die Ordnung zum Grundelement des Plans Gottes – „Gott ist ein Gott der ordnung und legt sein Segen darauf“, schrieb er die Worte des Hl. Paulus um (1 Kor 14,33).²⁴ Im Unterschied zu den Jesuiten waren die Herrnhuter in ihren Reformprojekten nicht von der kolonialen Legislative beschränkt, die die Mindestzahl der Bewohner, Formen des Lebensunterhalts oder Aussehen von Siedlungen bestimmen konnte. Die innere Organisation der brüderischen Missionsstädte konnte infolgedessen auch an einige spezifische Herrnhuter Institutionen anknüpfen, so sehr auch Ähnlichkeiten mit den jesuitischen Kolonien auf den ersten Blick auffallen.

Eine der Barrieren, die Missionen von der Außenwelt trennten, waren die indigenen Sprachen als ein grundlegendes Kommunikationsmittel. Die Jesu-

²² Constituciones, Parte III, Cap. 1, Tit. 17, in: [Loyola], Obras completas, S. 432.

²³ Christian David, Beschreibung und zuverlässige Nachricht von Herrnhut in der Ober-Lausitz, Leipzig 1735, S. 8.

²⁴ August Gottlieb Spangenberg, Von der Arbeit der Brüder unter den Heiden *in genere*, 1754; das Manuskript zitiert von: Stefan Hertrampf, „Unsere Indianer-Geschwister waren lichte und vernünftig“. Die Herrnhuter als Missionare bei den Indianern Pennsylvanias 1745–1765, Frankfurt a. M. 1997, S. 83.

iten handelten in diesem Punkt sogar gegen königliche Befehle. Karl V. forderte schon 1550, dass in Amerika „überall Schulen, wo Indianer Kastilisch lernen können“²⁵, gebaut werden sollen. Die Jesuiten beherrschten die indigenen Dialekte oft nicht fließend und beschränkten sich auf schriftliche Materialien, aus denen Predigten, Gebete sowie Beichtfragen vorgelesen wurden. Auch der Unterricht und die alltägliche Kommunikation in den Missionen wurden in einheimischen Sprachen durchgeführt, bzw. lehrte man in Schulen Deutsch, aber kein Englisch. In einheimische Sprachen wurden auch Auszüge aus Bibel, Psalmen und geistlichen Liedern übersetzt. Die Tatsache, dass man konsequent verhinderte, dass die Indianer die spanische oder englische Sprache lernten, erschwerte die Kommunikation mit anderen Siedlern aus der Umgebung der Missionen und verstärkte noch die Dominanz von Missionaren als Mittlern zwischen der indianischen Gemeinschaft und den Kolonialbehörden. Den neuen Christen blieb auch die Fülle der europäischen kulturellen Tradition vorbehalten, weil sie sie selektiv, nur durch die Jesuitenlehrer kennenlernten. Die Jesuiten hofften auf diese Weise eigene Reformprojekte im Einklang mit der platonischen Theorie einer ‚reinen Tafel‘ zu verstärken.

Die Isolation der Missionsstädte ließ sich aber nicht lange durchhalten. Amerika war nämlich kein ‚leerer‘ Raum, obwohl es europäische Reformatoren gern in dieser Weise darstellten. Missionsstädte entstanden an der Grenze zwischen Kolonien und nicht kolonisierten Gebieten, an der Grenze der Welt von Europäern und Indianern, und beide Seiten beeinflussten auch ihre Entwicklung. Die Bezüge der Jesuitenmissionen auf die spanische Kolonialherrschaft waren zahlreich und vielfältig; sowohl auf dem Gebiet der kolonialen Gesetzgebung als auch der alltäglichen Praxis. Als ein Teil des kolonialen Systems waren die missionarischen Siedlungen im nördlichen Grenzgebiet dem König selbst, dem königlichen Rat von West-Indien mit einem Sitz in Sevilla und dem Vizekönig von Neuspanien untergeordnet; in einigen Fragen aber entschieden auch lokale Kolonialbehörden und militärische Befehlshaber. Reformprojekte waren auch davon beschränkt, dass die spanische Kolonialbehörde Missionsstädte für nur vorübergehende Institutionen hielt, deren Hauptaufgabe nur in der Christianisierung der einheimischen Bevölkerung bestehen sollte. Die Eingeborenen sollten dann in die Pflege des weltlichen Klerus im Rahmen der ordentlichen, in die kirchliche Hierarchie integrierten Pfarrbezirke übergeben werden und Steuern zahlen, wie die anderen Mitglieder der ‚Republik der Indianer‘ in den spanischen Kolonien. Dieses Prinzip der zeitlichen Begrenztheit wurde auch in Gesetzen verankert, laut derer die ‚Missionsphase‘ nur zehn Jahre dauern konnte. Die Jesuiten wehrten sich jedoch hartnäckig gegen die ‚Säkularisierung‘ von Missionen, sie sahen die Erfolgsgarantie ihres Reform-Experiments in seiner maximalen Verlängerung.

²⁵ Recopilación de las leyes de Indias, Bd. 2, S. 1879.

Auch deswegen kann man jesuitische Missionare nicht als passive Instrumente der spanischen Kolonisierung ansehen. Mitglieder der Gesellschaft Jesu, wie auch einfache Geistliche, waren sich der Konflikte zwischen eigenen Absichten und den Zielen der Kolonialherrschaft bewusst. Während die Kolonialbehörden – was unbestritten ist – versuchten, Jesuiten für die eigenen Ziele auszunutzen, akzeptierten die jesuitischen Missionare gerne die finanzielle und materielle Unterstützung seitens der Krone, um den Erfolg ihrer Reformprojekte sicherzustellen. Sie riegelten weder ihre europäischen Sitze und Schulen noch die Missionsstädte in Neuspanien von der Außenwelt ab. Je dichter aber die Besiedlung mit weißen europäischen Kolonisten wurde, desto mehr mischten sich Interessen der Außenwelt in Angelegenheiten der Missionen ein. Es wuchs ein Bedarf nach freiem Boden, Wasserquellen (beide waren notwendig für das Überleben von Mensch und Vieh), der einheimischen Arbeitskraft und es wurde immer schwieriger, Kontakte zwischen Indianern und Weißen zu verhindern. Man konnte sich selbstverständlich auf die noch nicht kolonisierten Gebiete zurückziehen, aber diese Lösung war immer provisorisch, weil Missionen im Prinzip ‚Grenzinstitutionen‘ waren, eine ‚Vorhut‘ der spanischen Kolonisierung, gleich ob die Jesuiten dem zustimmten oder nicht. Das System der jesuitischen Kolonien hat im Grunde seine Grenze Anfang des 18. Jahrhunderts erreicht. Die weitere Expansion nach Norden verhinderten die Naturgegebenheiten, die große Entfernung vom Zentrum der Kolonie sowie kulturelle Traditionen der einheimischen Nomaden, die sich anzusiedeln vermieden.

Auch im Falle der brüderischen Missionen zeigte sich die Strategie einer teilweisen und kontrollierten Isolation in Grenzgebieten ohne Erfolg, bzw. als langfristig nicht haltbar. Eine kompakte europäische Population reichte, früher oder später waren alle Ansiedlungen und ihre Bewohner den Zentralisierungstendenzen ausgesetzt, die die ‚Freiheit‘ aus der ersten Phase der Kolonisierung ablösten – von nicht unterworfenen einheimischen Gruppen ganz zu schweigen, die ein weiteres Vorgehen der Europäer zu verhindern versuchten und christliche Missionare für Protagonisten der gewalttätigen Expansion hielten. Es ist aber fraglich, ob dies der Hauptgrund des definitiven Zusammenbruchs beider Reformprojekte war.

Missionarische Utopien

Eine praktische Realisierung der brüderischen und jesuitischen Missionsprojekte wurde – zumindest auf den ersten Blick – durch Eingriffe von außen verhindert; Missionare wurden ausgewiesen, ihre Gebiete besetzt und Kolonien zerstört. In beiden Fällen spielte die Zentralmacht eine entscheidende Rolle. 1767 fielen Jesuiten einem Befehl des spanischen Königs zum Opfer; die Reihe von Katastrophen, die die Herrnhuter Missionen Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts heimsuchte (wie ein erzwungenes Verlassen von Missionen im Tal des Flusses Ohio, ein Massaker in Gnadenhütten u.a.),

spielten sich größtenteils infolge der Entscheidungen der britischen Kolonialbehörde und Militärkommandantur ab. Es scheint, als ob das Missions-Experiment, das in seiner ersten Phase toleriert (im Falle der Herrnhuter) oder sogar gefördert (bei den Jesuiten) wurde, weil dessen Ziele mit allgemeinen Absichten der Kolonialherrschaft korrespondierten, nach einiger Zeit unangenehm geworden sei. Das geschah gerade zur der Zeit, als die Kolonisierung die Phase der Missionsstädte erreicht hat. In diesem Moment begann ein Zentralisierungsprozess, in dessen Rahmen die Grenzgebiete enger mit einer Metropole verbunden und das freie Land sowie die einheimische Bevölkerung ausgenutzt werden sollten. Die Mission ist ‚natürlich‘ verschwunden, als sie ihre ‚historische Aufgabe‘ erfüllt hatte – sie wurde seitens der kolonialen Gesellschaft, die sie selbst durchzusetzen und zu legitimieren half, zerstört.²⁶

Viele Zeitgenossen waren überzeugt, dass das jesuitische Missionsprojekt sowieso keinen Erfolg haben könnte, auch ohne externe Einflüsse – und ähnliche Meinungen vertat man auch ein halbes Jahrhundert später während der letzten Phase des brüderischen Missionsexperimentes. In beiden Fällen beschuldigten Zeugen ‚von außen‘ Missionare, ihre mangelnden Fähigkeiten und schlechten Charakterzüge, wie Habsucht und Machtgier. Die Missionare hielten ihrerseits, wie schon gezeigt, das negative Beispiel der europäischen Siedler und ihren schlechten Umgang mit den Eingeborenen, eventuell auch negative Eigenschaften der Eingeborenen selbst für die Ursache. Von zeitgenössischen Kommentaren beeinflusst, interpretieren viele Historiker noch heute den Zusammenfall von Missionen in Grenzgebieten auf diese Weise – also als Konsequenz individuellen Verhaltens und schlechter Charakterzüge, von Hunger nach Land und Reichtum, Macht und Prestige. Zu häufig zitierten Faktoren gehören auch unvorhergesehene Folgen der Kolonisierung, wie Epidemien europäischer Krankheiten²⁷ oder Überfälle vonseiten der noch nicht eroberten einheimischen Bevölkerung, die die Missionen als einen Teil der Kolonialherrschaft betrachtete. In Rekurs auf das gegenwärtige Interesse an der Koexistenz von Kulturen werden in der jüngsten Forschung auch „falsche Vorstellungen der (jesuitischen) Missionare von der menschlichen Natur, vom Funktionieren der Kulturen und Möglichkeiten, einen geplanten kulturellen Wandel durchzuführen“²⁸ erwähnt – mit anderen Worten, es wird die Unempfindlichkeit der weißen Lehrer gegenüber den einheimischen Traditionen betont, ihre unmäßige Vormundschaft und Kontrolle über die Bevölkerung, so dass sie nach dem erzwungenen Abgang der Missionare nicht

²⁶ Dieser Meinung ist z.B. Sergio Ortega Noriega, *La crisis del sistema misional*, in: *Historia general de Sonora*, Bd. 2, Hermosillo 1985, S. 150.

²⁷ Sherburne F. Cook, *The Extent and Significance of Disease among the Indians of Baja California, 1697–1773*, Berkeley 1937.

²⁸ Bernd Hausberger, *La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano*, in: *Estudios de historia novohispana* 17 (1997), S. 65.

mehr in der Lage war, die eigenen Angelegenheiten zu erledigen und die Gemeinde selbstständig zu verwalten.²⁹

Alle diese Interpretationen finde ich richtig, doch bieten sie nur eine teilweise Erklärung. In bestimmten Fällen wurden Missionsstädte durch den Druck der lokalen Siedler und zentraler Behörden sowie durch die Folgen der demographischen Krise, der Kriege und Hungersnöte beeinflusst. Es ist auch wahr, dass sich einzelne Missionen in Abhängigkeit von konkreten Grenzgebieten, ihren Aufstiegen und Niedergängen entwickelten. Der Hauptgrund des Zusammenbruchs der jesuitischen und brüderischen Missionsprojekte bestand jedoch in inneren Widersprüchen der Missionen selbst, die die Reformbemühungen beider Gruppen im Vorhinein bestimmten, also noch bevor sie in der Neuen Welt realisiert worden sind. Einzelne Aspekte aller Reformprojekte folgten aus unterschiedlichen Gedankenströmungen der Alten Welt; auf der einen Seite gründeten sie sich auf die antike, mittelalterliche und Renaissance-Tradition, auf der anderen Seite waren sie eine Reaktion auf bestimmte Phänomene, die im Verlauf der europäischen Modernisierungsprozesse entstanden waren. Gerade diese Komplexität schuf den einzigartigen Charakter der amerikanischen Missionen. Es wurden jedoch gegensätzliche Ziele verfolgt und dieser Antagonismus machte auch den Erfolg des Verbesserungsexperiments schließlich unmöglich. Die Hauptzüge dieser widersprüchlichen Bemühungen waren den Jesuiten und Herrnhutern gemeinsam. Einerseits strebten sie an, eine Utopie, einen weltfremden ‚Un-Ort‘ zu schaffen, andererseits blieben sie den Kämpfen ihrer Zeit verhaftet.

Jesuitische und Herrnhuter Missionen entstanden und entwickelten sich nicht nur auf einem bestimmten Gebiet, nämlich in spanischen und englischen Kolonien, sondern auch – was noch wichtiger ist – in einem ganz spezifischen Zeitalter. Nach dem Ausbruch der Reformation und dem Konzil von Trient kam die Zeit eines endgültigen und unheilbaren Zerfalls der ‚universalen Kirche‘. Eine Zeit, in der man glaubte, dass „Religionstoleranz das schlimmste aller Übel“³⁰ sei. Eine Zeit, in der sich die europäische Gesellschaft nach dem nationalen Prinzip zu differenzieren begann und jede nationale Gemeinschaft sich abgeschlossen und auch über negative Einstellungen gegenüber Ausländern definiert hat. Eine Zeit, schließlich, in der die Konkurrenz zwischen Kolonialherrschaften auf dem amerikanischen Kontinent, in die sich alle oben erwähnten Konflikte übertrugen, intensiver wurde.

Das jesuitische Missionsexperiment realisierte sich, als Versuche des spanischen Königs Karl V., die Einheit der christlichen Welt wiederherzustellen, definitiv misslungen waren. Die Tätigkeit der Herrnhuter entwickelte sich zu der Zeit, in der sich die Spaltung fortsetzte und vertiefte, nicht nur wegen der Rivalität zwischen Katholizismus und Protestantismus, sondern auch wegen

²⁹ Ralph Radloff, *Moravian Mission Methods among the Indians of Ohio*, Dissertation, University of Iowa, 1973, S. 164.

³⁰ Die Äußerung des englischen Denkers Thomas Edwards zitiert in: Christopher Hill, *The World Turned Upside Down (Radical Ideas during the English Revolution)*, London 1972, S. 79.

Streitigkeiten unter einzelnen evangelischen Kirchen. Mitglieder beider religiöser Gemeinschaften erlebten nicht nur diese Kämpfe für die Erhaltung sowie Erweiterung des Einflusses dieser oder jener ‚einzig wahren‘ Kirche, sondern beteiligten sich auch aktiv daran. Sie kämpften für die Errichtung einer Ordnung, die eine Hegemonie der wahren Religion möglich machen sollte. Sie beschränkten sich also nicht darauf, eine anonyme ‚ideale Stadt‘ zu gründen, sie versuchten sie in einen spezifischen politischen, religiösen, wirtschaftlichen und kulturellen Kontext einzureihen. Sie gründeten ihre Kolonien außerhalb europäischer Siedlungen, pflegten aber gleichzeitig Beziehungen zur kolonialen Gesellschaft. Es handelte sich dabei nicht nur um ein wirtschaftliches Interesse, d.h. um einen minimalen Handelsaustausch, der notwendig für das Überleben war, man betonte eindeutig auch die Zugehörigkeit der Missionen zur Mehrheitsgesellschaft.

Im Jahre 1616 sagte ein deutscher Jesuit namens Jakob Rem den kommenden Ausbruch eines *bellum cruentum, sed sacrum* vorher, eines harten, aber heiligen Krieges also, der mit einem triumphalen Sieg der katholischen Seite enden solle – er warf seinen deutschen Brüdern deswegen vor, Europa zu verlassen. Rem war überzeugt davon, dass der kommende Krieg Chancen für eine Missionsarbeit in den deutschen Ländern eröffnen könnte. Deshalb fragte er:

Warum gehen sie in jene entlegenen Länder? Die Zeit ist nahe, wo wir in Deutschland selber ein Indien haben werden, für welches die Zahl der Arbeiter, die jetzt in der Provinz ist, nicht ausreichen wird.³¹

Die Forderung, dass die Jesuiten in Europa tätig sein sollten, wurde zum Argument gegen ihren Dienst auf anderen Kontinenten, gleichzeitig aber sah man ihre Erfolge in Übersee als eine Möglichkeit, den Verlust der europäischen, von der Reformation ‚abgefallenen‘ Gebiete auszugleichen. Eine nur handschriftlich erhaltene Beschreibung der jesuitischen Missionen in Sinaloa im 17. Jahrhundert beginnt mit der Feststellung, dass „Gott die meisten neuen Welten im östlichen und westlichen Indien dafür bestimmt hat, dass die Söhne von Ignaz hier ihre Aufgabe als Prediger und Apostelhelfer durchführen können, damit sie die Religion aussäen, unterrichten und verteilen, gleich wie Tempel, himmlische Ordnung und Harmonie der römisch-katholischen

³¹ Adriano Prosperi, Der Missionar, in: Rosario Villari, Der Mensch des Barock, übersetzt v. Andreas Simon, Frankfurt/New York/Paris 1992, S. 171; und auch Anton Huonder, Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts, Freiburg 1899, S. 14; beide zitieren die Handschrift von Remus, Vaticinia, die im Hauptstaatsarchiv München (Fundus Jesuitica, 1081) deponiert ist. Ähnlich hat sich auch der Deutsche Albert Spich geäußert, als er auf häufige Anfragen von Jesuiten aus deutschen Provinzen, auf eine Mission gesendet zu werden, reagierte: „Deutschland ist ein zweites Indien, in Deutschland gibt es zu arbeiten, zu leiden nicht weniger als in Indien“ (Bernard Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, Freiburg 1913, Bd. 2, S. 606).

Kirche, während sie in Deutschland Ketzer zu brechen versuchen.³² Die Herrnhuter konzentrierten sich vor allem in der ersten Phase der Existenz der erneuerten Brüder-Unität auf Amerika, zu einer Zeit also, als sie sich in Europa marginalisiert und unterdrückt fühlten. Aufgrund der von den ersten mährischen Siedlern aus Pennsylvania gesandten Berichte entwickelte Zinzendorf an der Wende von den 30er zu den 40er Jahren ein neuartiges Projekt einer ‚gemischten‘ Gemeinschaft von deutschen ‚Erweckten‘ und Indianern, die von ‚Sektierern‘³³ (d.h. von Missionen anderer religiösen Gruppen) noch nicht angesprochen worden waren. Zusammen sollten sie eine „*civitas Dei*... Staat christlicher Gottseligkeit“³³ gründen, in dem sich die positiven Züge beider Gruppen ergänzen sollten.

Die Forderungen der Autoren der Utopien nach der Herrschaft der Vernunft, nach einer planvollen und durchdachten Organisation der Gesellschaft haben konfessionelle und nationale Grenzen überschritten, genauso wie der Wunsch nach einer Rückkehr zu einem ursprünglichen goldenen Zeitalter. Herrnhuter und jesuitische Missionare waren jedoch keine Beispiele eines aufgeklärten ‚guten Priesters‘, der seiner moralischen sowie gesellschaftlichen Aufgabe nachkommt, ohne die vermeintlich einzig wahre Religionslehre zu betonen.³⁴ In Missionsgemeinden wurden alle katholischen und brüderischen (lutherischen) Rituale genau und detailliert eingehalten. Es handelte sich um keine ‚natürliche Religion‘ im Sinne von Morus oder Campanella.³⁵ Neubekehrte Indianer sollten nicht nur zu vorbildlichen Christen und Protagonisten des Ersten Zeitalters werden; sie waren auch dazu bestimmt, die konkrete christliche Gemeinschaft (sei es die katholische oder lutherische Kirche, bzw. ihre ‚mährische‘ Variante) und sekundär auch eine spezifische gesellschaftliche und kulturelle Form der Alten Welt zu verkörpern. Daraus folgten – unter anderem – auch einige auf den ersten Blick auffallende Unterschiede in der Organisation sowie im Alltag zwischen den Herrnhuter und jesuitischen Missionsstädten. Im Hintergrund dieser Unterschiede finden wir jedoch ein beiden Gruppen gemeinsames Bemühen.

Gemeinsam war ihnen auch die Tatsache, dass das Schwanken zwischen diesen unterschiedlichen Zielen beide Missions-Experimente von Anfang an paralyisierte und zum Misserfolg verurteilte. Ihre Protagonisten blieben auf halbem Weg zwischen dem Wunsch, die Missionsstädte in die Kolonialherrschaft zu integrieren und dem Wunsch, ihre Isolation zu bewahren und noch

³² [Anon.] Historia de Sinaloa, su primer conquistador, entrada de los padres de la Compañía de Jesús a ella, nedat. (17. stol.), Manuskript, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (Ciudad de Mexico), Fond Jesuitas, kart. IX, č. 7.

³³ Zit. v. Helmuth Erbe, Bethlehem, Pa.: Eine kommunistische Herrnhuter Kolonie des 18. Jahrhunderts, Stuttgart 1929, S. 15.

³⁴ Dominique Julia, Der Priester, in: Der Mensch der Aufklärung, hrsg. v. Michel Vovelle, übers. v. Rolf Schubert, Frankfurt/New York 1992, S. 283.

³⁵ Zur Problematik der ‚natürlichen Religion‘ bei Utopisten siehe Eugenio Ímaz, Einleitung zur Utopías del Renacimiento, hrsg. v. Eugenio Ímaz, México/Buenos Aires 1956, S. xxvi.

systematisch stärken. Sie versuchten, die europäische Gesellschaft (oder zumindest einen konkreten Teil dieser Gesellschaft) radikal zu verändern, egal, ob sie sich um die Errichtung einer eher rational oder einer primitiven Ordnung bemühten. Gleichzeitig aber versuchten sie auch, genau diese Gesellschaft in der Neuen Welt wieder aufzubauen und sie im Kampf mit Feinden noch zu stärken. Auch deswegen wählten sie für ihre Reformprojekte das Grenzgebiet zwischen der kolonisierten und noch ‚barbarischen‘ Welt aus – eine Schnittstelle zwischen einer real existierenden Welt in der europäischen Tradition, die sie verändern wollten und die ihnen zur selben Zeit Deutungs- und Handlungsmuster bot, und einer idealisierten Welt, in die sie ihre Hoffnungen und Kritik projizierten. Grenzgebiete ermöglichten, positive Aspekte beider Welten zu verbinden. Dessen ungeachtet stellte das Grenzgebiet einen beweglichen und vorübergehenden Raum dar. Falls Missionare in der ersten Phase der Kolonisierung tatsächlich von der teilweisen Isolation in den neu besiedelten Gebieten profitieren konnten und selbst die Art und Weise bestimmten, wie christianisierte, einheimische Gruppen in die koloniale Gesellschaft integriert wurden, zerstörte die Migration von europäischen Siedlern in die Nähe von Missionen den bestehenden labilen Gleichgewichtszustand immer. Das ganze Missionssystem ist in dem Moment zusammengebrochen, als man nirgendwohin mehr zurückgehen konnte. Missionare, die der irdischen Ordnung ‚ihrer‘ oder der ‚richtigen‘ Kirche zu dienen versuchten, mussten auch, ob gern oder ungern, verschiedenen Machtinteressen im Wettkampf um den Reichtum der Neuen Welt dienen. Gerade diese Interessen haben letztlich die Oberhand gewonnen und die Architektur einer imaginären, idealen Stadt ruiniert.

Markéta Křížová, „City upon the Hill“: Moravian Missions in Comparative Perspective

The article aims at comparing the mission endeavors that were brought to existence in the colonial America by two Christian reform groups, namely, in the Spanish American colonies (the viceroyalty of New Spain, 17th and 18th century) by the Jesuit order, and in the British possessions in North America (Pennsylvania, Ohio, Canada, 18th to the beginning of the 19th century) by the Moravian Church. The declared aims as well as the actual mission practice of both groups will be analyzed and compared, with specific emphasis being placed upon the phenomenon of the “mission cities”, communities located on the margin of the already colonized territory, inhabited only by the newly converted natives and placed under the exclusive administration of missionaries. Through a detailed study of these mission projects, their goals, methods and results, we can not only understand better the ideological roots

and aims of the two specific religious groups but also of the general intellectual and political atmosphere in Europe of the Early Modern Period and the impact of the encounter with the American reality on it.

Der Gutsgarten in Berthelsdorf/Oberlausitz – Eine Spurensuche durch vier Jahrhunderte

von Nora Kindermann

Kommt man heute nach Berthelsdorf, um sich den Garten am sogenannten Zinzendorfschloss anzusehen, so wird man zunächst enttäuscht. Statt blühender Pflanzen und stattlicher Bäume findet man eine nahezu ebene, mit Rasen und wenigen Obstbäumen bestandene Fläche vor, die auf drei Seiten von einer Mauer umgrenzt wird. Das Idealbild eines herrschaftlichen Gartens lässt sich hier nur schwer heraufbeschwören. Dabei scheint es doch offensichtlich, dass es repräsentative Gartenanlagen gegeben haben muss, schließlich hat und hatte das Zinzendorfschloss in Berthelsdorf als Wohnsitz Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs (1700–1760) und als Gründungsort der Herrnhuter Gemeinde eine internationale Bedeutung. Es ist also notwendig, sich auf eine Spurensuche in den Archiven zu begeben, zumal die Erforschung der Entwicklung dieses Gutsgartens und dessen ursprünglichen Erscheinungsbildes ein Desiderat ist. So wurden im Zusammenhang mit der Sanierung des Herrenhauses in den letzten Jahren, die dem Freundeskreis Zinzendorfschloss-Berthelsdorf e.V. zu verdanken ist, zwar bereits eingehende Untersuchungen der Baugeschichte angestellt, über den Gutsgarten ist bis jetzt jedoch so gut wie nichts bekannt. Dieser Forschungslücke soll der vorliegende Artikel Abhilfe schaffen, in dem die neuesten Forschungserkenntnisse zum Garten des Berthelsdorfer Herrenhauses zusammengefasst und vorgestellt werden. Die mehr als 600-jährige Geschichte der Berthelsdorfer Gutsherrschaft ist dabei nicht Gegenstand und kann hier nur gestreift werden. Die komplexen Besitzverhältnisse der Berthelsdorfer Grundherrschaft, die über die Jahrhunderte durch diverse Teilungen und erneute Zusammenfügungen entstanden, werden von Korschelt ausführlich behandelt.¹ Im Folgenden soll daher lediglich auf die Entwicklung des sogenannten Hauptgutes in Mittelberthelsdorf eingegangen werden, wo sich Nikolaus Ludwig von Zinzendorf niederließ und sein „Schloss“, das er auch „Bethel“ nannte, erbaute.

Nach der Ersterwähnung Berthelsdorfs im Jahr 1346 befand sich das Hauptgut Mittelberthelsdorf bis 1633 im Besitz der Familie von Gersdorf, die darüber hinaus die angrenzenden Güter Großhennersdorf und Oberrennersdorf besaß. Der Hauptwohnsitz der Familie befand sich im 15. und 16. Jahrhundert in Oberrennersdorf,² so dass zu vermuten ist, „dass Berthelsdorf nur als

¹ Gottlieb Korschelt, Geschichte von Berthelsdorf, o.O. 1832; Gottlieb Korschelt, Nachtrag zur Geschichte von Berthelsdorf, o.O. 1858.

² Korschelt, Geschichte (wie Anm. 1), S. 39.

Nebengut zu Oberrennersdorf behandelt wurde³. Rudolf von Gersdorf musste das Gut schließlich aufgrund zahlreicher Schulden seinen Gläubigern überlassen, welche es an die Gemahlin des Jaroslaw von Kyaw verkauften, unter dem es völlig heruntergewirtschaftet wurde.⁴ Während des 20 Jahre dauernden Prozesses den von Kyaw und seine Gläubiger miteinander führten, nahm im Jahr 1654 ein Hofgerichtsnotar auf Anordnung des Oberamts zu Bautzen und nach Ansuchen der Kyawschen Creditoren in Berthelsdorf sämtliches Inventar auf. Darin finden die zum Gut gehörigen Gartenanlagen erstmals Erwähnung. Korschelt gibt den Inhalt des Inventars von 1654 dabei folgendermaßen wieder: „Zum Hofe gehörten übrigens damals zwei Obstgärten von ziemlicher Größe, vollständig mit neuem Holzgeländer [...] umgeben. In dem einen Garten befanden sich siebzehn Bienenstöcke.“⁵ Darüber hinausgehende Aussagen zu Lage und Ausstattung der damaligen Gartenanlagen werden von ihm nicht getroffen.⁶ Nachdem die Gläubiger den Prozess gewonnen hatten, wurde das Gut 1660 an Johann Reichwaldt von Kämpfen (1609–1662) verkauft, der mit dem Wiederaufbau des nahezu wüst liegenden Dorfes begann.⁷ Seit 1672 befand sich das Gut im Besitz von Bernhard Edler von der Planitz (1630–1688). In einem für ihn ausgestellten Lehnsbrief aus dem Jahr 1674 werden die Gartenflächen in drei Kategorien unterschieden und es ist von „Baum- Tetz- und Gräserey-Gärten“⁸ die Rede. Leider fehlen auch hier weitere Angaben bzw. eine Verortung der Gärten. Im Jahr 1687 ging das Gut wieder in den Besitz der Familie von Gersdorf über. Nikolaus von Gersdorf (1629–1702), der Großvater des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, kaufte es den Vorbesitzern ab, die Verwaltung übernahm seine Frau Henriette Katharina von Gersdorf, geb. von Friesen (1648–1726), die

³ Neue sächsische Kirchengalerie. Die Diözese Löbau, bearb. v. den Geistlichen der Diözese, Leipzig 1908, S. 110.

⁴ Ebd., S. 111f.

⁵ Korschelt, Geschichte (wie Anm. 1), S. 39f.

⁶ Die Originalquelle ließ sich leider nicht ausfindig machen, so dass die Möglichkeit besteht, dass im Inventar selbst noch weitere Informationen zu den Gärten enthalten sind. Die Nachfrage im Unitätsarchiv in Herrnhut ergab, dass dort keinerlei Wirtschaftsaufzeichnungen oder Inventare aus der Zeit vor 1722 existieren. Auch im Staatsfilialarchiv in Bautzen konnte die Archivalie nicht ausfindig gemacht werden.

⁷ Kirchengalerie (wie Anm. 3), S. 112.

⁸ Staatsfilialarchiv Bautzen, Bestand 50010, Signatur 39, Blatt 45. Der Text des Lehnsbriefs taucht in dieser Akte immer wieder wortwörtlich auf, dabei verändert sich die Schreibweise des Wortes Tetz in Tecz und Tätz. Seinen Ursprung hat dieser Begriff im Wort Getätze, einem schlesischen Sammelwort, das laut Grimms Wörterbuch in Urkunden des 16. bis 18. Jahrhunderts abwechselnd mit dem Kompositum Tätzgarten oder Dätzgarten auftritt. Getätze meint demnach zunächst den mit Handwerkzeugen (Tatze = Hand) bearbeiteten Boden und in zweiter Linie den daraus entstandenen Ertrag, also Gemüse oder ganz allgemein nach Grimm „Grünzeug“. Seine Entsprechung findet der Begriff im sächsischen Wort Krätzgarten. Dieser Begriff wird in Grimms Wörterbuch als Gemüse- oder Küchengarten definiert und im Gegensatz zum Gras- und Obstgarten gesehen. Diese Unterscheidung in drei Kategorien von Gärten findet sich auch im hier zitierten Lehnsbrief von 1674.

ihren Wohnsitz jedoch in Großhennersdorf behielt.⁹ In diese Zeit fällt die früheste bildliche Darstellung des Gartens auf einem Plan von 1717.¹⁰ Der Plan zeigt die Gebäude des Ritterguts und die Dorfkirche in der Ansicht, wohingegen die restlichen Häuser des Dorfes nur im Grundriss gezeigt werden. Der ungegliederte Gutshof wird auf drei Seiten von eingeschossigen Wirtschaftsgebäuden umgeben, an der westlichen Seite befindet sich das Herrenhaus. Die Zufahrt liegt an der Straße nach Herrnhut. Durch ein Tor und eine daran anschließende Auffahrt gelangt man in den Gutshof. Bei dem freistehenden Gebäude rechterhand des Gutskomplexes könnte es sich um das sogenannte Viehhaus handeln.¹¹ An das Herrenhaus schließt zur Straße nach Herrnhut hin ein von einer Mauer umgrenzter Garten an. Eine Binnengliederung dieses Gärtchens ist nicht zu erkennen. Die Plandarstellung zeigt darüber hinaus keine Signatur für Gehölze, so dass die 1654 erwähnten großen Obstgärten – falls sie noch existiert haben – nicht verortet werden können. Henriette Katharina von Gersdorf war es schließlich, die 1722 das Gut an ihren Enkel, den Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, verkaufte.¹² Zu diesem Zeitpunkt befanden sich das Gut und das angrenzende Dorf in einem vernachlässigten Zustand. Im Lebenslauf einer 1703 geborenen Berthelsdorferin heißt es dazu: „Der Orth war gantz wüste weil keine Herrschafften da wohnten.“¹³

Bereits zum Ende des Jahres 1721¹⁴ hatte Graf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf mit dem Bau seines neuen Herrenhauses „Bethel“ begonnen, obwohl ihm das Gut zu dieser Zeit noch gar nicht gehörte. Als er Berthelsdorf im darauffolgenden Jahr, am 15. Mai 1722¹⁵, seiner Großmutter abkaufte, waren die Bauarbeiten am Herrenhaus bereits in vollem Gange. Zuständig für deren

⁹ Kirchengalerie (wie Anm. 3), S. 112.

¹⁰ Grund- und Abrisz Über das Ihr: Excell: der Frau Geheimbten Raths Directorin von Gersdorff [...] zustehende Dorff Bertels Dorff [...], 1717, Unitätsarchiv Herrnhut (UA), TS K.1. Der Plan ist zwar auf 1717 datiert, zeigt die Geometrie des Herrenhauses jedoch in einem Zustand wie sie vor dem Umbau durch Bernhard Edler von der Planitz im Jahr 1676 ausgesehen haben muss. Vergleiche hierzu auch die Ausführungen bei Claudia Ochocki, Das Zinzendorf-Schloss in Berthelsdorf. Erarbeitung einer denkmal-pflegerischen Rahmenzielstellung auf Grundlage baugeschichtlicher Untersuchungen, TUD Masterstudiengang Denkmalpflege und Stadtentwicklung, Masterarbeit, 2007, unveröffentlicht.

¹¹ Rüdiger Kröger, Das Berthelsdorfer Schloss 1722–1727. Anmerkungen zur Baugeschichte, Skript für einen Vortrag anlässlich des Tags des offenen Denkmals 2007, unveröffentlicht, ohne Seitenangaben.

¹² Kirchengalerie (wie Anm. 3), S. 112f.

¹³ Kröger, Schloss (wie Anm. 11).

¹⁴ Schlussstein am Tor bezeichnet 1721; Cornelius Gurlitt/Richard Steche (Hrsg.), Beschreibende Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler des Königreichs Sachsen. Amtshauptmannschaft Löbau, Bd. 34, Dresden 1910, S. 57; Kröger, Schloss (wie Anm. 11).

¹⁵ Paul Peucker/Dietrich Meyer (Hrsg.), Graf ohne Grenzen. Leben und Werk von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf; Ausstellung im Völkerkundemuseum Herrnhut, Außenstelle des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden, und im Heimatmuseum der Stadt Herrnhut vom 26. Mai 2000 bis zum 7. Januar 2001, o.O. 2000, S. 2.

Überwachung war Zinzendorfs Wirtschaftsinspektor Heitz, über die Beteiligung eines Architekten ist nichts bekannt.¹⁶ Bei Poenicke heißt es zu diesem Bauvorhaben: „Im Jahre 1687 brannte es [das Herrenhaus] zum Theil ab und 1722 liess Graf von Zinzendorf das im schlechten Zustande befindliche Herrenhaus gänzlich abreißen und das gegenwärtig noch bestehende erbauen.“¹⁷ Diese Aussagen werden durch die Ergebnisse einer baugeschichtlichen Untersuchung¹⁸, die in Zusammenarbeit mit dem Landesamt für Denkmalpflege Sachsen durchgeführt wurde, teilweise revidiert. Demnach weist das heute vorhandene Herrenhaus noch Elemente eines früheren Bauwerks auf, das auf die Zeit vor 1676, vermutlich um 1600, zurückgeht. Die Darstellung im Plan von 1717 zeigt den Bau in anderer Geometrie als es heute der Fall ist. Im Rahmen der Bauforschung konnte über ein dendrochronologisches Gutachten belegt werden, dass im Jahr 1676 unter dem damaligen Besitzer Bernhard Edler von der Planitz Umbaumaßnahmen am Herrenhaus stattfanden. Einen erneuten Umbau gab es in den Jahren 1722 bis 1724 unter Graf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Dabei wurde das Gebäude wohl unter weitgehender Verwendung der vorgefundenen Substanz erstmals zum Wohnhaus umgebaut, nachdem es zuvor lediglich als Verwaltungssitz gedient hatte. Es entstand ein einheitlicher, symmetrisch aufgebauter Baukörper, der nach Außen als moderner barocker Bau wirken sollte. Frühere Außenmauern aus Fachwerk wurden im Obergeschoss durch massive Ziegelwände ersetzt, der Küchenanbau auf der Westseite des Gebäudes wurde aufgestockt und ein komplett neues Mansarddach aufgesetzt.¹⁹ Im Sinne des sogenannten Herrnhuter Barock fiel die Überformung betont schlicht und weniger üppig aus, als es zu dieser Zeit eigentlich üblich war.

Nach der Hochzeit Zinzendorfs mit Erdmuth Dorothea, geb. Gräfin Reuss (1700–1756), im September 1722, musste das Ehepaar den Winter zunächst in Großhennersdorf verbringen, da das Berthelsdorfer Herrenhaus noch nicht bezugsfertig war. Zum Jahreswechsel 1722/23 betitelt Zinzendorf sein künftiges Herrenhaus als „Bauer-Häusgen in dem Vieh-Hofe zu Mittel-Bertholdsdorf“²⁰, was wohl eindeutigen Aufschluss über den damaligen Bauzustand gibt. Der Einzug erfolgte im Sommer 1723²¹ und bis zum Umzug nach Herrnhut Mitte Juli 1727²² hatte das Paar seinen Wohnsitz in Berthelsdorf. In Herrnhut „bezog der Graf Zinzendorf das (frühere) herrschaftliche

¹⁶ Ingeborg Baldauf, Das Berthelsdorfer Schloß. Eine Studie zur Bau-, Besitz und sonstigen Traditionsgeschichte dieses Gebäudes in Mittelberthelsdorf, Herrnhut 1982, S. 1.

¹⁷ Gustav Adolf Poenicke (Hrsg.), Album der Schlösser und Rittergüter im Königreiche Sachsen, III. Sektion Markgrafenthum Oberlausitz, Leipzig 1859, S. 107.

¹⁸ Ochocki, Zinzendorf-Schloss (wie Anm. 10).

¹⁹ Kröger, Schloss (wie Anm. 11).

²⁰ Ebd.

²¹ Baldauf, Schloß (wie Anm. 16), S. 3.

²² Peucker/Meyer, Graf (wie Anm. 15), S. 35.

Haus, das er 1725 zu bauen begonnen hatte [...]. Der hinter dem Herrschaftshaus befindliche Herrschaftsgarten wurde 1728 angelegt und 1731 vergrößert und verschönert.“²³

Zinzendorf sollte jedoch nicht lange in Berthelsdorf und Herrnhut bleiben. Seine religiösen Ansichten und seine Bestrebungen zur Erneuerung des Glaubens stießen am Hof in Dresden auf Kritik und so wurde er zu Beginn des Jahres 1727 aufgefordert, seine religiösen Versammlungen in Dresden einzustellen und wurde von seinem dortigen Amt beurlaubt.²⁴ Fünf Jahre später, im November 1732, musste er auf Befehl des sächsischen Königs seine Güter in der Oberlausitz verkaufen. Zinzendorf veräußerte seine Besitzungen daraufhin im Dezember desselben Jahres an seine eigene Frau.²⁵ Die im Januar 1733 erfolgte Ausweisung durch den Kurfürsten,²⁶ brachte für Zinzendorf die Möglichkeit, die Zeit der Verbannung für Missionsreisen zu nutzen.²⁷ Im Jahr 1747 wurde Zinzendorfs Verbannung aufgehoben und er kehrte 1755 in die Oberlausitz zurück. Aufgrund der langen Trennung hatte sich das Ehepaar entfremdet, so dass Erdmuth Dorothea in Herrnhut wohnen blieb und Zinzendorf mit seinen Anhängern nach Berthelsdorf zog.²⁸ Über den Zustand der Zimmer des Herrenhauses heißt es zu dieser Zeit, dass sie „noch so neu und reinlich aussahen, als wären sie erst vorgestern fertig geworden“²⁹, was wohl darauf schließen lässt, dass sie in der Zwischenzeit nicht bewohnt wurden. Am 27. Juni 1757, ein Jahr nach dem Tod seiner ersten Frau im Jahr 1756, heiratete Zinzendorf seine enge Mitarbeiterin Anna Nitschmann (1715–1760), eine mährische Exulantin.³⁰ Der Gutsbesitz war nach dem Tod von Zinzendorfs erster Frau an die älteste Tochter des Ehepaars, Henriette Benigna Justine vermählte Freifrau von Watteville (1725–1789), übergegangen. Nachdem diese 1789 gestorben war, übernahm ihre Schwester, Elisabeth vermählte Freifrau von Watteville († 1807), den Besitz.

Graf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf selbst verbrachte nur wenige Jahre in Berthelsdorf. Er hielt sich dort in der Zeit von Juli 1723 bis Juni 1729, der Zeit von November 1755 bis September 1756 und der Zeit von Juli 1757 bis September 1757 auf.³¹ Insgesamt waren das nur circa sieben Jahre seines Lebens. Wer in der Zwischenzeit das Herrenhaus bewohnte oder wie es während seiner Abwesenheit genutzt wurde, ist nach derzeitigem Kenntnisstand nicht bekannt.

²³ Ebd., S. 35.

²⁴ Ebd., S. 3.

²⁵ Ebd., S. 4.

²⁶ Ebd., S. 4.

²⁷ Ebd., S. 44.

²⁸ Ebd.

²⁹ Kröger, Schloss (wie Anm. 11).

³⁰ Baldauf, Schloß (wie Anm. 16), S. 6.

³¹ Peucker/Meyer, Graf (wie Anm. 15), S. 169.

Was den Garten am Herrenhaus betrifft, so finden sich für die Zeit des Umbaus des Herrenhauses unter Zinzendorf nur wenige Hinweise. In einem Brief, den der Gutsverwalter Heitz am 18. August 1722 an Zinzendorf schreibt, heißt es: „So bald möglich seyn wird den Garten zu bereiten solle es auch zu Euer Excellence vergnügen geschehen, jetzt liegt das bauholz auff dem platz da Er seyn solle, und ist jetzt außer der Zeit³²: sonst ist die Lage sehr schön.“³³ Diese Bemerkung und die dokumentierten, umfangreichen Baumaßnahmen legen die Vermutung nahe, dass die Gartenfläche, die bereits auf dem Plan von 1717 eingetragen ist, zu dieser Zeit als Baustelleneinrichtungsfläche und Lagerplatz für Baumaterialien genutzt wurde. Über einen bereits vorhandenen Bestand an Pflanzen oder Gartenausstattung ist ebenso wenig bekannt wie über die Pläne, die Zinzendorf und Heitz mit dem Garten hatten. Im Februar des Jahres 1724 schreibt Friedrich von Watteville an Zinzendorf, dass er es für nötig hält, das Haus „um und um verpflastern“ zu lassen.³⁴ Inwieweit dieser Vorschlag weiter verfolgt wurde, ist nicht bekannt.

Nach aktuellem Kenntnisstand fehlen historische Plandarstellungen und Ansichten, die zeigen, wie das Herrenhaus und der Gutsgarten direkt nach den Umbaumaßnahmen von 1722 bis 1724 aussahen. Die zeitlich auf die Abbildung des Baukörpers und des Gartens im Zustand von 1717 folgende Darstellung ist auf das Jahr 1754 datiert und zeigt das Herrenhaus mit der bereits erfolgten ersten Aufstockung des westlichen Anbaus.³⁵ Neben der Darstellung des Herrenhauses und der Gutsgebäude ist auf dem Stich von 1754 auch die damalige Gartengestaltung zu erkennen. Der Garten an sich weist keine erkennbare Binnengliederung auf und wird von einer Mauer umgrenzt. Diese Mauer ist im östlichen und südlichen Teil des Gartens durch Pfeiler gegliedert, auf denen sich kugelförmige Pfeileraufsätze befinden. Beim östlichen Mauerteil fällt auf, dass die Pfeiler ein Stück weit über die Oberkante der Mauer herausragen. Die im Stich dargestellte Situation hat damit der heutigen bereits entsprochen. Im aktuellen Bestand besteht die Einfriedung im unteren Teil aus einer Mauer, die durch Pfeiler gegliedert wird. Diese Pfeiler ragen über die Maueroberkante hinaus und dienen zur Befestigung hölzerner Zaunsfelder. Statt kugelförmiger Pfeileraufsätze sind die Abschlüsse mit Ziegeln zu einer Art Spitzdach geformt. Im südlichen Teil decken sich die Darstellung im Stich und der aktuelle Befund nicht. Hier scheint der Verlauf der südlichen Gartenmauer vom heutigen Mauerlauf insofern abzuweichen, als dass das südwestliche Stück im rechten Winkel auf die westliche Mauer trifft.

³² Dieser Nebensatz kann zweierlei Bedeutung haben. Zum einen, dass es momentan nicht an der Zeit ist, sich Gedanken über den Garten zu machen, da andere Baumaßnahmen Vorrang haben, zum anderen, dass der bestehende Garten aus der Zeit und damit aus der Mode gekommen ist, aber immerhin seine Lage sehr schön ist.

³³ Korrespondenz von Heitz mit Zinzendorf, Brief vom 18. August 1722 (UA, R.6.A.a.8).

³⁴ Kröger, Schloss (wie Anm. 11).

³⁵ Kupferstich von Christian Meder (UA, TS Mp.32.2).

Eine Erklärung liefert an dieser Stelle der bei der Sanierung dieses Mauerstücks gemachte Baubefund. Demnach wurde vom Herrenhaus bis zum zweiten Abzweig der Mauer in westliche Richtung Kalkmörtel verwendet. Das daran anschließende, im spitzen Winkel an die westliche Gartenmauer anschließende Stück wurde mit Zementmörtel gebaut, der frühestens ab 1850 zum Einsatz kam.³⁶ Die Einfriedungsmauer wurde also in diesem Teil verändert und der Garten um ein Stück nach Süden erweitert. Wann genau das passierte und aus welchen Grund ist nach aktuellem Kenntnisstand nicht zu sagen.

Der westliche Teil der Einfriedung zur Straße hin zeigt auf dem Stich von 1754 keine Untergliederung und einen geraden oberen Abschluss. Es könnte sich hier auch um einen Holzplankenzaun handeln, grafisch dargestellt durch die senkrechten Streifen. Im heutigen Bestand befindet sich hier eine Bruchsteinmauer mit geradem Abschluss ohne weitere Untergliederung. Der nördliche Teil der Einfriedung scheint gleichermaßen beschaffen zu sein und läuft direkt auf die nordwestliche Ecke des Herrenhauses zu.

Der Garten selbst ist als plane Fläche ohne erkennbare Binnengliederung dargestellt. Es ist kein Höhenunterschied zwischen Herrenhaus und Gartenebene zu erkennen. Im heutigen Bestand lässt sich jedoch an der östlichen, nachweislich historischen Mauer anhand der Putzspiegel an den Pfosten ein allmählicher Anstieg des Geländes nachvollziehen. Im Garten ist bis auf ein Gehölz in der südwestlichen Ecke des Anbaus kein Bewuchs dargestellt. Größerer Baumbestand ist lediglich entlang der Straße nach Herrnhut und im Gutshof eingezeichnet.

Näheren Aufschluss über das Aussehen des Gartens geben zwei Pläne aus der Mitte des 18. Jahrhunderts, die sich in ihren Inhalten stark gleichen. Erste Aussagen zur Binnengliederung der Gartenfläche sind einem freihändig gezeichneten Übersichtsplan über die zum Rittergut Berthelsdorf gehörigen Flächen zu entnehmen, der auf das Jahr 1764 datiert ist.³⁷ Er zeigt das Berthelsdorfer Herrenhaus mit dem bereits 1754 dargestellten westlichen Anbau und die Fläche des Gartens mit acht Kompartimenten, die südlich und westlich des Herrenhauses liegen. Ein zweiter Plan, der auf die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts datiert wird,³⁸ deckt sich inhaltlich in weiten Teilen mit dem erstgenannten. Dieser Plan stellt lediglich das Erdgeschoss des Herrenhauses

³⁶ Gespräch mit Herrn Neuer, verantwortlicher Architekt für die Sanierung des Herrenhauses in Berthelsdorf, vom 6. September 2011.

³⁷ Friedrich August Dö(h)ring, Ritterguth Berthelsdorf in Marggraffthum Oberlausitz in Görlitzischen Creyße gelegen wie solches der hochgebohrenen Frauen, Frauen Henrietten Benigen Justinen, Freyfrau von Watteville, gebohrener Gräffin von Zinzendorff und Pottendorff, Erblehen und Gerichtsfrauen auf Berthelsdorff und Rennersdorff gehörig, 1764 (UA, TS R.34).

³⁸ Die Plandarstellung selbst ist undatiert, kann aber auf die Zeit zwischen 1753 und 1762 eingegrenzt werden. In dieser Zeit wurden drei Bände veröffentlicht, die die Herrnhuter Besitzungen zeigen. Der hier erwähnte Plan ist mit weiteren Grund- und Aufrissen des Gebäudes darin enthalten (Auskunft Dr. Kröger, Unitätsarchiv Herrnhut).

und einen Teil des Gartens mit seiner Einfriedungsmauer dar (Abb. 1), ist aber sehr viel genauer gezeichnet und eignet sich für eine Überlagerung mit dem aktuellen Bestand. Hierdurch lässt sich feststellen, dass sich die drei angeschnitten dargestellten Kompartimente flächenmäßig in die heute noch vorhandene, von den originalen Mauern umgrenzte Gartenfläche einpassen, wenn man die Mittelachse als Symmetrieachse annimmt. Da die Pläne inhaltlich nahezu deckungsgleich sind, sollen sie im Folgenden gemeinsam analysiert werden. Die Kompartimente des Gartens sind in beiden Plänen grün angelegt und weisen keine Binnengliederung auf. Sechs Kompartimente sind symmetrisch an einer von einem Tor ausgehenden Symmetrieachse ausgerichtet, die keinerlei Bezug auf das Herrenhaus nimmt. Ihren Abschluss nimmt diese Symmetrieachse in einer sechseckigen Form, deren Funktion noch nicht geklärt werden konnte. Die grüne Färbung und die Öffnungen in der Linienführung legen nahe, dass es sich um eine ‚grüne Architektur‘ handelt, vielleicht eine Art Pavillon aus Treillagewerk, der mit Rankpflanzen begrünt war und einen Blickpunkt am Ende der Achse bildete. Die Ecken der Kompartimente sind entlang der Spiegelachse eingezogen, so dass an den beiden Enden der Achse halbkreisförmige Aufweitungen und entlang der Achse zwei nahezu runde Plätze entstehen. Das sich aus dieser Aufteilung ergebende, rechtwinklige Wegesystem weist überall die gleiche Breite auf. Eine Abweichung in der Plandarstellung findet sich lediglich im Bereich des direkt südlich des Herrenhauses gelegenen Kompartiments, das in seiner äußeren Form zwar gleich dargestellt ist, im Plan von 1764 jedoch entsprechend den anderen Kompartimenten geteilt und an den Ecken eingezogen ist, wohingegen Abb. 1 eine ungeteilte Fläche zeigt.

Was die Einfriedungsmauer betrifft, so ist sie auf beiden Plänen mit einem rechten Winkel zwischen südlichem und westlichem Teil dargestellt, was sich mit den weiter oben ausgeführten Erkenntnissen deckt. Die Untergliederung des östlichen und südlichen Teils der Mauer durch Pfeiler ist in Abb. 1 dargestellt. Der westliche Rand ist abgeschnitten, im Norden zeigt eine gerade Linie, die rechtwinklig auf die nordwestliche Ecke des Herrenhauses zuläuft, die Grenze des Gartens an. Sie ist in Abb. 1 grün eingezeichnet, was die Vermutung nahelegt, dass es sich hierbei nicht um eine bauliche Grenze, sondern um eine Hecke gehandelt haben könnte. An der südöstlichen Ecke des Herrenhauses befindet sich eine Öffnung in der Mauer, die auch heute noch existiert. Aussagen zur Bepflanzung und zur Topographie des Gartens lassen sich anhand dieser Plandarstellungen nicht treffen.

Der Plan von 1764 zeigt darüber hinaus noch eine kleine Allee nördlich der Gutsanlage in Richtung zur Kirche. Diese Allee ist auf keiner weiteren Karte abgebildet. In diesem Bereich befinden sich heute alte Exemplare einer Hainbuche (*Carpinus betulus*) und einer Blutbuche (*Fagus sylvatica*, *Atropurpurea*). Über die ursprüngliche Bepflanzung dieser Allee ist nichts bekannt.

Diese Darstellungen der Gartenfläche im Grundriss legen den Gedanken an eine Entstehung der Binnengliederung bereits zur Renaissancezeit, möglicherweise verbunden mit dem Umbau des Herrenhauses unter Bernhard

Edler von der Planitz ab dem Jahr 1676, nahe. Dafür spricht, dass die Kompartimente keinen Bezug zum Herrenhaus nehmen, sich in eine unregelmäßige Umgrenzung einpassen und dass es keine Achse auf das Herrenhaus gibt, sondern dieses vielmehr in seinen Baufluchten ohne den Anbau ein weiteres Kompartiment des Gartens darstellt. Was die Nutzung der Kompartimente betrifft, so müssen nicht alle Stücke zwingend gleich genutzt worden sein. Denkbar ist eine Aufteilung in Nutz- und Zierstücke.

Bereits im Jahr 1789 berichten die Protokolle des Unitäts-Vorstands-Kollegiums vom Bau neuer Gebäude in Berthelsdorf für die Unitäts-Ältesten-Conferenz (UAC), das oberste zentrale Leitungsgremium der Brüder-Unität.³⁹ Diese hatte von 1791 bis 1913 ihren Sitz im Berthelsdorfer Herrenhaus, welches der UAC 1791 zunächst von den adligen Besitzern zur Nutzung überlassen worden war und ab 1844 in den Besitz der Brüderunität überging. Im Herrenhaus befanden sich der Versammlungssaal der UAC für gottesdienstliche Versammlungen und Sitzungen sowie einige Wohnungen für UAC-Angehörige und den „herrschaftlichen Oeconomieverwalter“⁴⁰. Während der Nutzung durch die UAC fanden zahlreiche Bautätigkeiten am Herrenhaus und im Gutskomplex statt. So wurde im Jahr 1790 der Anbau des Herrenhauses um einen weiteren Stock auf seine endgültige Größe erhöht,⁴¹ die Baukosten für die „Schloßreparatur“⁴², die Kosten für einen weiteren Anbau am Herrenhaus,⁴³ die Baukosten der neuen Zisterne⁴⁴ im Gutshof und viele weitere Baumaßnahmen sind Gegenstand mehrerer Protokolle des Unitäts-Vorstands-Kollegiums.

Aussagekräftige Plandarstellungen, die den Garten in seiner Grundaufteilung zeigen, fehlen nach bisherigem Kenntnisstand für die Zeit, in der das Berthelsdorfer Herrenhaus als Sitz der UAC diente, völlig. Hier sind es vor allem Ansichten und schriftliche Quellen, die Aussagen zum damaligen Aussehen der Gartenanlage ermöglichen. So zeigt ein Gemälde aus der Zeit um 1800⁴⁵ die 1790 für die Mitglieder der UAC neu errichteten Gebäude an der Straße nach Herrnhut mit der wegbegleitenden Allee. Am linken Bildrand ist das Herrenhaus zu sehen, das hier mit dem ebenfalls 1790 um ein drittes Stockwerk erhöhten Anbau abgebildet ist. Die zur Straße gelegene Einfriedungsmauer mit dem geraden Abschluss ist gut zu erkennen, ebenso wie der zwischen dieser Mauer und dem Herrenhaus befindliche dichte, jedoch verhältnismäßig niedrige Bewuchs. Die oberste Fensterreihe des Herrenhauses ist noch gut zu erkennen. Im Gutshof sind säulenförmige Gehölze zu sehen.

³⁹ U.a.: UA, Protokoll des Unitäts-Vorstands-Kollegiums vom 30. Oktober 1789.

⁴⁰ Baldauf, Schloß (wie Anm. 16), S. 6f.

⁴¹ Korschelt, Geschichte (wie Anm. 1), S. 40.

⁴² UA, Protokoll des Unitäts-Vorstands-Kollegiums vom 25. November 1791, S. 221.

⁴³ UA, Protokoll des Unitäts-Vorstands-Kollegiums vom 20. Januar 1792, S. 9.

⁴⁴ UA, Protokoll des Unitäts-Vorstands-Kollegiums vom 25. November 1791, S. 221.

⁴⁵ Heimatmuseum Herrnhut, Inventarnummer 750.

Dass es sich dabei um Säulenpappeln (*Populus nigra* ‚*Italica*‘) handelt, wird von einer Bewohnerin des Herrenhauses in ihren Erinnerungen an die Zeit ab 1863 berichtet. Darin heißt es: „Wie Wächter umstanden damals noch den ganzen Hof prächtige Pappeln, die leider nach und nach dem Zahn der Zeit, aber auch dem furchtbaren Dezembersturm 1868 zum Opfer fielen.“⁴⁶ Inwieweit der bildlichen Darstellung hinsichtlich der Wuchshöhen Glauben geschenkt werden kann, ist fraglich, da z.B. die Gehölze der Allee deutlich überhöht dargestellt wurden, um die Gebäude dahinter abbilden zu können. Vielleicht wurde der Bewuchs im Gutsgarten niedriger dargestellt, um das Herrenhaus zumindest mit dem oberen Stockwerk und dem Dachstuhl abbilden zu können.

Nähere Aussagen zur Bepflanzung des Gartens lässt erstmals ein kolorierter Stich zu, der auf die Zeit um 1850 datiert wird (Abb. 2) und ein detailliertes Bild des Gartens zeigt. Das Herrenhaus im Hintergrund ist mit einem Rankgitter versehen und scheint tiefer zu stehen als die Gartenebene. Die untere Fensterreihe ist nur zur Hälfte zu erkennen. An das Herrenhaus schließt südlich die Einfriedungsmauer an. Gut zu erkennen sind die über die Maueroberkante hinausragenden Pfeiler, die im oberen Teil zur Befestigung von hölzernen Zaunelementen dienen. Die Pfeilerköpfe sind mit einem rötlichen, spitz zulaufenden Dach bekrönt. Auch die Maueroberkante hat einen Abschluss aus rötlichem Material. In beiden Fällen handelt es sich – wie Gurlitt 1910 festhält⁴⁷ – um rötliche Ziegel. Die Darstellung dieses Teils der Einfriedung entspricht damit voll dem heutigen Bestand. Westlich an das Herrenhaus schließt ein niedriges Gebäude an, das wohl als Scheune genutzt wurde. Der Garten selbst ist durch einen geraden Weg in mindestens zwei Kompartimente unterteilt. Der Weg besteht aus einer gelblichen wassergebundenen Decke. In der Mitte des Hauptweges, der vermutlich auf der auf dem Plan aus der Mitte des 18. Jahrhunderts (Abb. 1) dargestellten Symmetrieachse verläuft, befindet sich ein Streifen aus Steinplatten. Diese Art des Wegebbaus ist heute noch an einigen Stellen in Herrnhut anzutreffen. Was die pflanzliche Ausstattung betrifft, so ist lediglich ein großes Gehölz am rechten Bildrand zu sehen. Die anderen im Garten befindlichen Bäume sind wesentlich kleiner dargestellt, es handelt sich dabei um Laubgehölze, die stark aufgesteet erscheinen. Im Hintergrund sind jenseits der Einfriedungsmauer auf dem Gutshof erneut Säulenpappeln zu erkennen. Neben den Bäumen gibt es im Garten auch niedrigere Pflanzen, die die Wegränder säumen. Es könnte sich dabei um Beerenträucher oder höhere Stauden handeln, die mit Hilfe eines Stockes stabilisiert wurden. Etwa in der Bildmitte ist wegbegleitend eine Staude mit lanzettlichen Blättern zu sehen. Um welche Art es sich handeln könnte, lässt sich nicht bestimmen. Die dahinterliegende Fläche, die von den Büschen halb verdeckt wird, ist ohne größeren Bewuchs dargestellt. In der

⁴⁶ Helene Cröger, Am Familientisch. Berthelsdorf. Lose Blätter der Erinnerung von Helene Cröger, in: Herrnhut. Wochenblatt aus der Brüdergemeinde 46 (1913), Heft 22, S. 194.

⁴⁷ Gurlitt/Steche, Darstellung (wie Anm. 14), S. 57.

Bildmitte sind Beetfurchen zu erkennen, die auf eine Nutzung als Grabeland zum Gemüseanbau hindeuten. Der Rest der offenen Flächen scheint als Rasen angelegt zu sein.

Eine nur wenig später erstellte Darstellung, die auf 1858 datiert ist und den Titel „Großpapa Nitschmann im Garten des Berthelsdorfer Schlosses“ trägt, zeigt ein ähnliches Bild des Gartens, der jetzt jedoch deutlich eingewachsener erscheint (Abb. 3). Bäume und Sträucher sind noch zu unterscheiden, von der Platzierung scheinen sie mit den in Abb. 2 gezeigten übereinzustimmen. Den Blattfarben nach zu urteilen, könnte es sich um einen Herbsttag handeln. Einige Büsche tragen rote Blüten oder Früchte. In der rechten Bildhälfte lassen die weg begleitenden Büsche einen Blick auf die dahinterliegende Fläche zu, die in Abb. 2 wie eine frisch bearbeitete Küchenbeetfläche aussah. Wenn man diesem Gedanken folgt, könnte man die dortige Vegetation z.B. als Stangenbohnen an einem Rankgerüst deuten, dessen Stäbe über das Grün herausragen. Einen Hinweis auf die Nutzung der Gartenfläche zu Küchenzwecken geben die Kindheitserinnerungen einer früheren Bewohnerin des Herrenhauses. Sie beschreibt, dass ihre Mutter im Zeitraum von 1866–71 während der Einquartierung preußischer Soldaten im Gutskomplex aus Angst vor Übergriffen „zu spät abendlicher Stunde das ganze Silber im Garten vergraben und Erbsen darauf gesteckt hatte“⁴⁸. Auch die Wegbefestigung ist in der gleichen Weise dargestellt wie in Abb. 2, und zwar als wasergebundene Decke mit einem Plattenstreifen in der Mitte.

Einen anderen Blickwinkel auf den Garten zeigt die im Poenicke enthaltene Darstellung des Herrenhauses, die im Jahr 1859 erschien (Abb. 4). Am rechten und linken Bildrand sind zwei größere Gehölze abgebildet, die umgeben von Sträuchern den Blick auf die Westseite des Herrenhauses rahmen. Dazwischen befindet sich eine rund erscheinende Rasenfläche, die von einem unbefestigten Weg umgeben wird. Direkt vor dem Anbau des Herrenhauses stehen zwei kleinkronige Bäume. Der Garten schließt ohne sichtbaren Höhenversprung eben an das Gebäude an. Am rechten Bildrand ist ein rundes, hohes Wasserbecken zu erkennen. Ganz im Hintergrund sind die aus Mauer und hölzernen Zaunsfeldern bestehende Einfriedung und die im Gutshof befindlichen Säulenpappeln zu sehen. Am linken Bildrand schließt die Scheune die Szenerie ab. Zwischen der Scheune und dem Herrenhaus gibt es ein weiteres Tor, das aus einem gemauerten Bogen mit einem zweiflügeligen, vermutlich hölzernen Tor besteht. Dieses Tor oder Spuren davon sind heute nicht mehr vorhanden. Rechts neben dem Treppenaufgang zum Anbau liegt eine Pflanzfläche, die einer sogenannten *Shrubbery* im landschaftlichen Stil gleicht. Insgesamt vermittelt diese Abbildung eine landschaftliche Anmutung der Gartenszenerie, die kaum in Einklang mit den nahezu zeitgleich erschienenen, bereits analysierten Darstellungen (Abb. 2 und 3) zu bringen ist. Es

⁴⁸ Helene Cröger, Am Familientisch. Berthelsdorf. Lose Blätter der Erinnerung von Helene Cröger, in: Herrnhut. Wochenblatt aus der Brüdergemeine 46 (1913), Heft 24, S. 215.

wäre in diesem Zusammenhang denkbar, dass lediglich der im Poenicke gezeigte Teil des Gartens im landschaftlichen Sinn umgestaltet wurde und der Rest der Anlage mit der Nutzung zu Küchenzwecken sein geometrisches Erscheinungsbild behielt. Für eine teilweise landschaftliche Umgestaltung würden auch die Verwendung der Säulenpappeln und die Pflanzung der Platane (*Platanus x hispanica*) im Eingangsbereich zum Gutskomplex an der Herrnhuter Straße sprechen. Ein Protokoll der UAC vom Januar des Jahres 1884 gibt Aufschluss darüber, dass der Mittelweg der geometrischen Gartenanlage, wie er auf Abb. 1 dargestellt ist, zu dieser Zeit noch existiert haben muss. Darin heißt es: „Bei dieser Gelegenheit wurde der Antrag gestellt, daß im Garten des Berthelsdorfer Schlosses, das nach der Straße zu gelegene Stück, bis zum Mittelweg, welches bisher dem Gutsinspector überlassen war, künftig an die beiden im Schloß wohnenden Geschwister [...] abgetreten werde, welcher Antrag vom UVC genehmigt wurde.“⁴⁹ Die Nutzung des südlichen Gartenteils zu Küchenzwecken ist auch auf einer Postkarte zu sehen, die im Mai 1900 verschickt wurde.⁵⁰ Neben vereinzelt kleinkronigen Gehölzen sind Rasenflächen mit darin befindlichen Beeten zu erkennen. Die Bewirtschaftung erfolgte zu dieser Zeit durch die Bewohner des Herrenhauses. Ein erhaltener Briefwechsel aus der Zeit um 1900 gibt Aufschluss über die im Garten angebaute Arten. Hier ist die Rede von Gemüse, wie Bohnen, Gurken und roten Rüben, und Obstgehölzen wie Pflaumen, Marunken (Aprikosen) und Apfelbäumen (Graue Renetten und Junker Äpfel).⁵¹ Fotografien, die die Bewirtschaftung zu Küchenzwecken und die verwendeten Pflanzen zeigen, existieren nach bisherigem Kenntnisstand nicht. Die vorhandenen historischen Fotografien aus der Zeit um 1900 bis 1910 (Abb. 5)⁵² zeigen den Gutsgarten mit seiner Einfriedungsmauer lediglich vom Hof aus. Gut zu erkennen ist die Einfriedungsmauer, bestehend aus gemauertem unterem Teil mit hohen Pfosten und hölzernen Zaunsfeldern, die in die Pfosten eingehängt sind. Für den dahinter bis zum Dachfirst des Herrenhauses ragenden Gehölzbestand lassen sich keine differenzierten Aussagen zum Artenspektrum treffen. Es könnte sich dem Habitus nach um hochaufgeschossene Fliederbüsche handeln. Direkt vor der Mauer liegt der an ihr entlang führende höher gelegene Fußweg, der Höhenunterschied zur Hoffläche wird über eine flache Rasenböschung ausgeglichen. Über die Ausstattung des Gartens mit Zierpflanzen ist nichts bekannt. Der einzige Hinweis

⁴⁹ UA, Protokoll des Unitäts-Vorstands-Kollegiums vom 18. Januar 1884, S. 11.

⁵⁰ Gutsgarten Berthelsdorf, um 1900 (Postkartensammlung Postkarten Altherrnhut, ohne Signatur).

⁵¹ Heidrun Küchler, Transkribierte Briefe ihres Urgroßvaters Friedrich Wilhelm Rinderknecht aus dem Schloß Berthelsdorf nach Labrador an seine Tochter Clara Filschke geb. Rinderknecht, die Großmutter von Frau Küchler, ohne Jahr, unveröffentlicht, Materialsammlung Familie Taesler, Berthelsdorf.

⁵² Weitere Abbildungen: Gutshof Berthelsdorf, um 1900 (Fotoatelier Schmorrd/Herrnhut, ohne Signatur); Ansicht des Herrenhauses und des Gärtchens im Gutshof, 1908 (Postkartensammlung Postkarten Altherrnhut, ohne Signatur).

darauf findet sich in den Erinnerungen einer ehemaligen Bewohnerin an die Zeit ab 1863, in denen sie an einen gleichzeitigen Bewohner, Bruder Wullschlägel⁵³, denkt, der ein großer Botaniker gewesen sein soll und „dem der Schlossgarten seinen Lerchensporn und vielleicht noch manches mehr verdankt“⁵⁴. Um was es sich dabei gehandelt haben könnte, bleibt offen.

Für die Zeit der Bewirtschaftung des Gutes Berthelsdorf durch die UAC lassen sich für die Gartennutzung anhand der erhaltenen Rechnungsbücher noch weitere Details herausfinden. Unter die Ausgaben für „Garten-Cultur“ zählt in den Jahren von 1829 bis 1840 unter anderem immer wieder Arbeitslohn an einen Gärtner namens Frömmelt.⁵⁵ Auch in den Jahren 1869 bis 1871 wurde Lohn an einen Gärtner gezahlt, dessen Name jedoch nicht erwähnt wird.⁵⁶ Wiederholt werden auch Ausgaben für pflanzliches Material, wie „Gartensaamen“⁵⁷, den Ankauf verschiedener, nicht näher genannter Pflanzen und Obstbäume⁵⁸ oder auch das Propfen von Obstbäumen⁵⁹ aufgeführt. Einnahmequellen waren zum einen der Verkauf von „Garten Früchten“, wie Kraut, Kohlrüben und Spargel als Gemüse und Jungpflanzen, sowie der Verkauf von Obst, wie Äpfeln und Birnen, und die Verpachtung von Obstwiesen.⁶⁰ Zum anderen wurde aber auch „Birnbäum Holz“ gerodet und verkauft.⁶¹

Über die topographische Situation innerhalb des Gutsgartens zu dieser Zeit lassen sich anhand der bekannten Quellen nur schwer Aussagen treffen. So ist die unterste Fensterebene des Herrenhauses auf der Postkarte von 1900 (s. Anm. 50) gerade noch vollständig zu sehen, so dass das Herrenhaus in diesem Bereich tiefer als die Gartenebene zu stehen scheint. An den Anbau scheint das Gelände jedoch eben anzuschließen, wie es auch die Darstellung im Poenicke zeigt (Abb. 4). Dass die Gartenfläche höher lag als das Gebäude, lässt sich in den weiteren, bereits analysierten bildlichen Darstellungen zwar

⁵³ Im Dienerverzeichnis ist ein Heinrich Rudolf Wullschlägel (1805–1864) verzeichnet, der zunächst Lehrer war und 1857 zum Bischof ernannt wurde. Er war auch missionarisch tätig und in diesem Zusammenhang längere Zeit in der Karibik und in Nordamerika unterwegs. Über ein gesteigertes botanisches Interesse verrät der im Unitätsarchiv vorhandene Lebenslauf nichts.

⁵⁴ Helene Cröger, Am Familientisch. Berthelsdorf. Lose Blätter der Erinnerung von Helene Cröger, in: Herrnhut. Wochenblatt aus der Brüdergemeine 46 (1913), Heft 21, S. 185.

⁵⁵ U.a. UA, Rechnungen des Rittergutes Berthelsdorf, Rechnungsbuch 1829/30, S. 75 und 1839/40, S. 67.

⁵⁶ UA, Rechnungen des Rittergutes Berthelsdorf, Rechnungsbuch 1869/70, S. 61 und 1870/71, S. 41.

⁵⁷ UA, Rechnungen des Rittergutes Berthelsdorf, Rechnungsbuch 1829/30, S. 96.

⁵⁸ U.a. UA, Rechnungen des Rittergutes Berthelsdorf, Rechnungsbuch 1806/07, S. 139, 1807/1808, S. 149 und 1870/71, S. 41.

⁵⁹ UA, Rechnungen des Rittergutes Berthelsdorf, Rechnungsbuch 1807/08, S. 150.

⁶⁰ UA, Rechnungen des Rittergutes Berthelsdorf, Rechnungsbuch 1806/07, S. 91 und 1807/08, S. 89.

⁶¹ UA, Rechnungen des Rittergutes Berthelsdorf, Rechnungsbuch 1829/30, S. 66.

erahnen, wird jedoch erstmals von einer ehemaligen Bewohnerin des Herrenhauses schriftlich festgehalten. Sie berichtet von einem Bewohner, der sich in der Zeit von 1863–1870 folgendermaßen geäußert haben soll: „Man sollte es nicht glauben, aber mit meinem Asthma spüre ich die geringe Steigung hier im Schlossgarten“, – nämlich vom Brunnen bis zum Tor.⁶² Auch Gurlitt berichtet im Jahr 1910 von einem höher gelegenen Garten, trifft aber darüber hinaus keine Aussagen zur Topographie.⁶³ Die einzige Darstellung eines Brunnens im Garten zeigt die im Poenicke enthaltene Abb. 4. Wenn das Gelände von dort bis zum Tor anstieg, so muss damit das südlich vom Herrenhaus gelegene Tor in der Einfriedungsmauer gemeint sein, das auch aktuell den höchsten Punkt der Gartenfläche bildet.

Was die Ausstattung des Gartens zu dieser Zeit betrifft, so wird mit der gerade zitierten Aussage und der damit übereinstimmenden Abbildung im Poenicke die Existenz eines Brunnens im Garten, der für die Wasserversorgung der Beetflächen essentiell war, belegt. Auch in den 1950er Jahren soll sich an dieser Stelle noch ein Wasserhahn befunden haben.⁶⁴ Darüber hinaus berichtet eine ehemalige Bewohnerin des Herrenhauses für die Zeit ab 1863 von „den frohen Spielen [...] im Garten, wo es beim ‚Anschlag‘ oft zum großen Tor hinaus, nur eben an der Mauer entlang, beim einstmals weißen Pfortchen wieder in den Garten hinein ging, an der Steinbank und der Sonnenuhr vorbei.“⁶⁵ Letztere wurde bereits 1799 im Gutsgarten aufgestellt. In einem Protokoll des Unitäts-Vorstands-Kollegiums heißt es dazu: „Zugleich wurde resolviert, eine von Bruder Andersen verfertigte Sonnenuhr in den Schloßgarten allhier auf ein steinernes Postament aufsetzen zu lassen.“⁶⁶ Über das genaue Aussehen der Sonnenuhr, an welcher Stelle im Garten sie aufgestellt wurde und was weiter mit ihr geschah, ist nichts bekannt.

In der Zeit des Gutes Berthelsdorf als Sitz der UAC lassen sich erstmals auch Aussagen über eine Gestaltung des Gutshofs treffen. So gibt ein Protokoll des Unitäts-Vorstands-Kollegiums vom 25. November 1791 Aufschluss über den Bau einer neuen Zisterne im Gutshof.⁶⁷ Zwei Jahre später heißt es in einem weiteren Protokoll: „[...] wird angezeigt, dass der Sohn des Jägers Witschels in Berthelsdorf, ein Kind von dritthalb Jahren, das Unglück gehabt hat, in der Cisterne auf dem Hofe zu ertrinken. Um ähnlichen Unglücksfällen vorzubeugen, wird für eine bessere Umzäunung besagter Cisterne Sorge zu

⁶² Cröger, *Familientisch* (wie Anm. 54).

⁶³ Gurlitt/Steche, *Darstellung* (wie Anm. 14), S. 57.

⁶⁴ Zeitzeugenbericht Sigrid Kothe, ehemalige Bewohnerin des Herrenhauses, am 3. November 2011.

⁶⁵ Helene Cröger, *Am Familientisch. Berthelsdorf. Lose Blätter der Erinnerung von Helene Cröger*, in: *Herrnhut. Wochenblatt aus der Brüdergemeine* 46 (1913), Heft 25, S. 226.

⁶⁶ UA, Protokoll des Unitäts-Vorstands-Kollegiums vom 25. Oktober 1799, S. 169.

⁶⁷ UA, Protokoll des Unitäts-Vorstands-Kollegiums vom 25. November 1791, S. 221.

tragen seyn“⁶⁸. Wie diese Einfriedung ausgesehen hat, wird aus den Quellen nicht ersichtlich. Was die Lage der Zisterne betrifft, so gibt es für die Zeit ab 1863 folgenden Hinweis aus den Erinnerungen einer ehemaligen Bewohnerin. Sie schreibt, dass zu dieser Zeit „hohe Pappeln die malerische Zisterne [umstanden, die] gegenüber dem Mastochsenstall, nahe dem ‚Kosakengässel‘ gelegen“⁶⁹ war. Mit Kosakengässel wird der südlich des Gutshofs verlaufende Weg bezeichnet. Daraus ergibt sich, dass mit der malerischen Zisterne nur der jetzige Teich im Südosten des Gutshofes gemeint sein kann. Die Säulenpappeln sind nicht mehr vorhanden.

Dieselbe ehemalige Bewohnerin erinnert sich darüber hinaus daran, dass um 1870 im Gutshof „an Stelle eines eingezäunten Platzes mit allerhand Schuppen, die den freien Überblick hinderten, ein hübscher Rosengarten“⁷⁰ entstand. Dieser eingezäunte Platz war bereits um 1820 angelegt worden. In einem Protokoll der UAC vom Februar 1819 heißt es dazu: „In Berthelsdorf soll auf dem Hofraume ein freyer, bisher nicht anderweitig benutzter Platz zu dem Zwecke umzäunt werden, daß daselbst das Grünfutter für die Kühe abgeladen u. ruhig liegen bleiben könne.“⁷¹ Die Fläche dieses Rosengartens ist erstmals auf einem auf die Zeit um 1900 datierten Plan des Dominiums Berthelsdorf dargestellt.⁷² Über seine Gestaltung geben die historischen Fotografien aus der Zeit um 1900 bis 1910 (Abb. 5 bzw. Anm. 52) Auskunft. Die im Plan kreisrund dargestellte Fläche gliedert sich nach den Fotos zu urteilen in ein umzäuntes, ovales Gärtchen und eine südlich daran anschließende Rasenfläche. Das Gärtchen ist von einem halbhohen Holzzaun mit steinernen Zaunspfosten umgeben. Eine kleine Stützmauer aus Naturstein gleicht den Höhenunterschied zum tiefer gelegenen östlichen Teil des Hofes aus. Diese Natursteinmauer und die Zaunspfosten haben sich bis heute erhalten. Die Zaunfelder waren um 1900 von wildem Wein (*Parthenocissus quinquefolia*) überwachsen (Abb. 5). Innerhalb des Gärtchens sind zu dieser Zeit schmale wassergebundene Wege zu erkennen, die von kleinen Rosenhochstämmen gesäumt werden. In der rechten Bildhälfte ist ein rundes Schmuckbeet zu sehen, das von Steinen eingefasst wird. Der Rest der Fläche besteht aus Rasen, am rechten Bildrand schließt ein höheres Gehölz den Garten ab (Abb. 5), bei dem es sich um die heute noch vorhandene Esche (*Fraxinus excelsior*) handelt. Eine weitere Abbildung aus dieser Zeit zeigt einen weiß blühenden Zierstrauch bei dem es sich um einen jungen Fliederbusch handeln könnte (Foto vom Gutshof Berthelsdorf, s. Anm. 52).

Im Jahr 1913 erfolgte der Umzug der UAC nach Herrnhut. Seit dieser Zeit wurde das gesamte Gutsgelände als Remontegut zur Zucht von Pferden für

⁶⁸ UA, Protokoll des Unitäts-Vorstands-Kollegiums vom 19. Juli 1793.

⁶⁹ Cröger, Familientisch (wie Anm. 46), S. 193.

⁷⁰ Cröger, Familientisch (wie Anm. 65), S. 225.

⁷¹ UA, Protokoll des Unitäts-Vorstands-Kollegiums vom 19. Februar 1819, S. 15.

⁷² Dominium Berthelsdorf, das Mittel-Gut; um 1900 (UA, TS Mp 33/13).

den Einsatz im Ersten und Zweiten Weltkrieg genutzt.⁷³ Später diente das Herrenhaus auch als Sitz der Forstverwaltung der Brüderunität. Hier befanden sich das Geschäftszimmer und die Wohnung von Oberförster Müller.⁷⁴ Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde das Gebäude bis zum Ende der 1960er Jahre von mehreren Familien bewohnt.

Über das Aussehen und die Nutzung des Gartens zu dieser Zeit ist nur wenig bekannt. Bildliche Darstellungen oder Fotografien existieren nach bisherigem Kenntnisstand nicht. Die meisten historischen Karten aus dieser Zeit zeigen den von einer Mauer umgebenen Gutsgarten als schraffierte Fläche ohne Binnengliederung. Es ist anzunehmen, dass es keine größeren Veränderungen gab und der Garten weiterhin zum Anbau von Gemüse genutzt wurde. Dies ergab auch die Nachfrage bei einem älteren Anwohner, der vor dem Zweiten Weltkrieg im Gutsgelände aufgewachsen ist. Er sagte, dass kleinere Teile des Gartens zu dieser Zeit von den Bewohnern des Herrenhauses als Gemüsegärten genutzt wurden. Ansonsten soll der Garten einen eher ungepflegten Eindruck gemacht haben und nur hin und wieder wurde das Gras gehauen. An eine Binnengliederung des Gartens durch Wege, wie sie ein Plan von 1917⁷⁵ vermuten lässt, kann er sich nicht erinnern.⁷⁶ Dieser Plan zeigt den Gutsgarten als schraffierte Fläche, die durch rechtwinklige Wege in fünf Kompartimente unterteilt ist. Der Mittelweg läuft rechtwinklig auf die Scheune an der nördlichen Grundstücksgrenze zu. Das Herrenhaus wird in der Legende des Plans als „Inspektor Wohngebäude“ bezeichnet. Weitere Aussagen zum Garten lassen sich diesem Plan nicht entnehmen. Im heutigen Gehölzbestand sind noch einige Schwarzkiefern (*Pinus nigra*) nördlich des Herrenhauses vorhanden, die in der Zeit um 1920 gepflanzt worden sein könnten.

Im Gutshof zeigt der auf 1917 datierte Plan das im vorigen Kapitel beschriebene Gärtchen als in Nord-Süd-Richtung ausgerichtetes Oval sowie zwei als Schuppen bezeichnete Gebäude östlich davon in gleicher Ausrichtung. Spätere topographische Karten zeigen ab 1933 an Stelle des Gärtchens eine ovale, blau eingefärbte Fläche. Auf Nachfrage bei früheren Bewohnern des Gutshofs konnte sich keiner erinnern, dass sich in den dreißiger Jahren oder später eine Pferdeschwämme oder ein Teich im Gutshof befunden hätte.⁷⁷ Es ist davon auszugehen, dass es sich um einen Zeichenfehler handelt, bei dem die ovale Pflanzfläche blau eingefärbt wurde, zumal die ursprüngliche Einfassung des Gärtchens aus steinernen Zaunspfosten noch heute im Bestand erhalten

⁷³ Auskunft von Andreas Taesler, Vorsitzender des Freundeskreises Zinzendorfschloss-Berthelsdorf e.V., per Mail vom 8. September 2010.

⁷⁴ Baldauf, Schloß (wie Anm. 16), S. 9.

⁷⁵ Gut Berthelsdorf 1917 (Ausschnitt aus: Plan Bibliothek Landesamt für Denkmalpflege Sachsen, ohne Signatur).

⁷⁶ Auskunft von Andreas Taesler per Mail vom 8. September 2010.

⁷⁷ Auskunft von Andreas Taesler per Mail vom 25. Oktober 2010.

ist. Das Gärtchen selbst scheint unverändert mindestens bis Ende der 1920er Jahre Bestand gehabt zu haben. Auf einer späteren Aufnahme um 1940⁷⁸ kann man aufgrund des Blickwinkels nur die große Esche und zwei kleinere Gehölze in Trauerform erkennen, die wohl mit Anlage des Gärtchens in der Zeit um 1870 gepflanzt wurden. Das rechte der kleinen Gehölze hat sich bis heute erhalten, es handelt sich dabei um eine Traueresche (*Fraxinus excelsior*, ‚*Pendula*‘).

Im Jahr 1946 wurde das Gut Berthelsdorf auf Veranlassung der Sowjetischen Militäradministration bzw. durch Erlass der Sächsischen Landesregierung im Zuge der Wiedergutmachung an den Kirchen der Brüderunität zur Bewirtschaftung zurückgegeben.⁷⁹ Zwei Jahre später folgten die Enteignung der Brüderunität und die Einrichtung des Volksguts ‚Thomas Müntzer‘. Seit 1958 befand sich das Gut in kommunalem Besitz. Nach dem Auszug der letzten Mieter und der Aufgabe des landwirtschaftlichen Betriebs im Jahr 1990 war das Gut ungenutzt. Mit der Gründung des Freundeskreises Zinzendorfsschloss Berthelsdorf e.V. im Jahr 1998 und dem drei Jahre später erfolgten Kauf wurde das Herrenhaus vor dem weiteren Verfall gerettet. Es wird seit 2001 saniert und vom Freundeskreis für Veranstaltungen genutzt.

Die Nutzung der Gartenfläche zum Anbau von Gemüse und Obst durch die Bewohner des Herrenhauses setzte sich auch nach 1945 fort. Eine Fotografie von 1953⁸⁰ zeigt eine innerhalb der Grenzen der alten Mauer aufparzellierte Gartenfläche, in der sich einzelne größere Gehölze, vermutlich Obstbäume, befinden. Das historische Luftbild aus dem gleichen Jahr lässt darüber hinaus den auf die frühere Scheune zuführenden geraden Weg erkennen, der durch die Maueröffnung zum ehemaligen Anbau des Herrenhauses führte. Weitere Fotografien aus den 1950er und 1960er Jahren zeigen die Bewirtschaftung der Gartenfläche als Kleingartenparzellen, was auch die mündlichen Aussagen früherer Bewohner belegen.⁸¹ So war die Gartenfläche in mindestens drei Parzellen mit Gras- und Beetflächen aufgeteilt und wurde in Teilen noch bis 1992 zum Gemüse- und Obstanbau genutzt. Außer den Obstbäumen gab es keine größeren Altgehölze. Auch das Spalier am Herrenhaus existierte noch und war mindestens bis 1978 mit weißem Wein (*Vitis vinifera*, ‚*Sorte*‘) berankt.⁸² Ein interessantes Detail wird von Frau Kothe berichtet, die sich daran erinnern kann, dass sich in ihrer Gartenparzelle, die in der südwestlichen Ecke des Gutsgartens lag, ein erhöhter Sitzplatz befand. Dieser Sitzplatz lag etwas erhöht in der Ecke der Gartenmauer am Pförtnerhäuschen,

⁷⁸ Gutshof und Gutsgarten, um 1940 (Materialsammlung Taesler).

⁷⁹ Baldauf, Schloß (wie Anm. 16), S. 2.

⁸⁰ Gutsgarten Berthelsdorf, 1953 (UA, ohne Signatur).

⁸¹ Zeitzeugenberichte von ehemaligen Bewohnern und Angestellten des Volksgutes: Hans Böhmer, Kurt Gärtner, Elisabeth Günther, Sigrid Kothe, Helmut Pfeifer, Bärbel Riedel, Peter Schenk und Martin Schulz.

⁸² Zeitzeugenbericht Martin Schulz, Gespräch am 11. September 2011.

was sich auch heute noch an der westlichen Mauer ablesen lässt. Die Böschung war mit Steinen abgefangen und wohl im Sinne eines kleinen Steingartens gestaltet. Die Sitzfläche selbst war mit Kies bestreut.⁸³ Direkt in der Ecke stand eine Traueresche.⁸⁴ Möglicherweise wurde diese im Zusammenhang mit der Anlage des Gärtchens im Schlosshof gepflanzt. Der erhöhte Sitzplatz und der Baum sind heute nicht mehr vorhanden, an der westlichen Einfriedungsmauer lassen sich am Putz noch Spuren des ehemaligen Freisitzes erkennen.

Nach dem Auszug der letzten Bewohner und der Aufgabe der Nutzung des Gutskomplexes nach 1990 verwilderte die Gartenfläche mehr und mehr. Ein Foto von 2001⁸⁵ zeigt die Gartenfläche ohne Unterteilung, der Geländesprung zum tiefer gelegenen Herrenhaus wurde verfüllt, die Gartenfläche reicht dadurch eben bis an das Herrenhaus heran. Auf diesem Bild ist auch die Scheune zu sehen, die wenig später abgerissen wurde. Dieses Gebäude wurde von den Bewohnern des Herrenhauses als Schuppen, unter anderem für Holz und Kohl, genutzt.⁸⁶

Mit dem Abriss der Scheune auf der Nordseite des Gartens und dem Abriss des Anbaus am Herrenhaus gingen einschneidende Veränderungen für die Fläche des Gutsgartens einher. Zum einen wurde die ehemalige topographische Situation komplett verändert, zum anderen wurden Teile des Gartens als Baustraße und Lagerfläche für Bauschutt genutzt. Aktuell präsentiert sich die Fläche des Gutsgartens als reine Rasenfläche mit vereinzelt Obstgehölzen und Sträuchern.

Von verschiedenen Seiten wurde berichtet, dass sich bis 1987 im Garten eine Skulptur mit Sockel befunden haben soll, was von anderen Anwohnern bestritten wird. Bis jetzt gibt es keinerlei schriftliche oder bildliche Belege für die Existenz einer Skulptur im Gutsgarten, bei dem Sockel könnte es sich möglicherweise um den Sockel der 1799 aufgestellten Sonnenuhr handeln.

Im Bereich des Gutshofs sind auf dem Luftbild von 1953 das ovale Gärtchen im Hof und das östlich davon liegende Gebäude gut zu erkennen. Die Fotografie von 1953 (s. Anm. 80) zeigt ebenfalls die Pflanzfläche mit Zaunspfosten und Gehölzen sowie das östlich davon befindliche, tiefer liegende Gebäude. Das Gärtchen im Gutshof wurde von Herrn Gärtner, der von 1958–1994 im Speichergebäude wohnte, regelmäßig gemäht. Zu dieser Zeit wies die Fläche keine Wege und Ziersträucher mehr auf.⁸⁷ Die ovale Grünfläche hat sich in ihrer Grundform als Rasenfläche mit Obstbäumen, einer großen Esche und einer Traueresche erhalten. Die steinernen Zaunspfosten sowie die kleine Bruchsteinmauer im östlichen Bereich sind noch vorhanden.

⁸³ Zeitzeugenbericht Sigrid Kothe, Gespräch am 3. November 2011.

⁸⁴ Sitzecke in der südwestlichen Gartenecke, 1954 (Fotoalbum Sigrid Kothe).

⁸⁵ Anblick vor Abriss der Scheune und des Anbaus, 2001 (Materialsammlung Taesler).

⁸⁶ Auskunft von Andreas Taesler per Mail vom 25. Oktober 2010.

⁸⁷ Zeitzeugenbericht Kurt Gärtner, Gespräch am 6. Dezember 2011.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass im Bereich des Gutsgartens die Zeit von Mitte des 18. Jahrhunderts mit der ersten detaillierten Darstellung des Gartens im Grundriss bis zur Aufgabe der Nutzung des Herrenhauses durch die UAC zu Beginn des 20. Jahrhunderts als Blütezeit gärtnerischer Anlagen in Berthelsdorf angesehen werden kann. Der Grundstein für das spätere Erscheinungsbild des Gutsgartens wurde dabei vermutlich bereits ab 1676 im Zusammenhang mit den Umbaumaßnahmen am Herrenhaus unter Bernhard Edler von der Planitz gelegt, den frühesten Nachweis für die Existenz von Gartenanlagen in Berthelsdorf liefert bereits das Inventar von 1654. Anhand von Plänen und bildlichen Darstellungen, sowie nach Wegeschürfen im aktuellen Bestand kann die geometrische Binnengliederung des Gartens, wie sie die beiden Pläne aus der Mitte des 18. Jahrhunderts zeigen, als bewiesen angesehen werden. Diese Grundaufteilung des Gartens wurde bedingt durch die Einfriedungsmauer, die darin enthaltenen vier Toröffnungen und die Lage des Herrenhauses über die Jahrhunderte nicht wesentlich verändert. Die Bewirtschaftung des Gartens, der wohl immer zum Großteil als Küchengarten genutzt wurde, weist eine jahrhundertelange Kontinuität auf, die sich noch heute in der Bodenbeschaffenheit ablesen lässt. Bei den im Garten durchgeführten Schürfen konnten die Bereiche, in denen sich nach den beiden Plänen aus der Mitte des 18. Jahrhunderts Wege befunden haben, eindeutig von ungestörten Bereichen mit reiner Gartenerde unterschieden werden. Damit ist das geometrische Wegesystem in den von den Baumaßnahmen nicht gestörten Teilen des Gartens eindeutig in Lage und Höhe belegbar. Über die Bepflanzung des Gartens, die Artenzusammensetzung der Gemüsebeete oder eventuell vorhandene Zierpflanzenbestände können hingegen nach bisherigem Kenntnisstand keine konkreten Aussagen getroffen werden.

Für die Fläche des Gutshofs lässt sich festhalten, dass das in der Zeit um 1870 angelegte, sehr repräsentative und rein auf Zierfunktion ausgelegte Rosengärtchen im Gutshof vor dem Herrenhaus, das heute noch als gärtnerische Fläche erkennbar ist, seine Ausgestaltung mit Wegen, Rosenhochstämmen und Zierbeeten wohl zum Ende der 1920er Jahre verlor. Damit ist diese Grünfläche nur etwa halb so alt wie der Gutsgarten, in ihrer Flächenausdehnung jedoch ebenfalls vollständig erhalten. Auch die Reste der Einfriedung, die kleine Stützmauer aus Naturstein sowie zwei der ursprünglich gepflanzten Eschen haben sich bis heute erhalten. Das frühere Erscheinungsbild dieses Gärtchens ist anhand der historischen Fotografien sehr gut nachvollziehbar, möglicherweise können die hier einmal vorhandenen Wege ebenfalls über Schürfen oder eine Bodensonde wiedergefunden werden, da diese Grünfläche bisher keinerlei Eingriffe im Boden erfahren hat.

Wie die hier vorgestellten Forschungsergebnisse zeigen, lassen sich die Berthelsdorfer Gartenanlagen über eine Zeit von gut 400 Jahren zurückverfolgen und weisen eine lange Kontinuität in ihrer gärtnerischen Nutzung auf. Wo heute Rasenflächen vorherrschen, befanden sich einst repräsentative

Grünflächen, deren früheres Aussehen sich durch die Analyse und Auswertung von historischen Plänen, Ansichten, Fotografien, schriftlichen und mündlichen Quellen erahnen lässt. Dass dieses Bild, das als Ergebnis der Spurensuche in den Archiven entsteht, nie ganz vollständig sein wird, liegt in der Natur der Sache. Zum einen sind die Hauptelemente der gärtnerischen Gestaltung – die Pflanzen – vergänglich, zum anderen wird die Quellenlage immer lückenhaft bleiben, da zahlreiche Dokumente über die Jahrhunderte verloren gegangen sind. Dennoch wird es mit Hilfe dieser wissenschaftlichen Grundlage möglich sein, die jahrhundertealte gärtnerische Tradition in Berthelsdorf wieder aufleben zu lassen und die Fläche zwischen den alten Gartenmauern mit Leben zu füllen.



Abb. 5: Ansicht des Herrenhauses und des Gärtchens im Gutshof, um 1910 (Bildsammlung Landesamt für Denkmalpflege Sachsen, ohne Signatur).

Das Bischofsamt in der Herrnhuter Brüdergemeine – seine Entwicklungen und Veränderungen

von Theodor Clemens

Das Leitbild für alle geistlichen Ämter in der Brüdergemeine ist Jesus Christus selbst, der in die Welt gekommen ist, um zu dienen und nicht um zu herrschen. Darum orientieren sich alle Ämter in der Brüder-Unität immer an dem „Ältesten“ Jesus und sind nicht hierarchisch orientiert.

Das Bischofsamt ist von seinem biblischen Ursprung her ein Gemeindeleitungsamt. ... vor allem soll über dem menschlichen Leitungsamt nie vergessen werden, dass Jesus Christus das Haupt und der Herr der Kirche und jeder einzelnen Gemeinde ist. In der Alten und in der Erneuerten Brüder-Kirche ist dies immer wieder in verschiedenen geschichtlichen Situationen gesehen und betont worden.¹

In den ersten zehn Jahren nach der Gründung der Brüder-Unität in Kunwald 1457, in denen man nach dem wahren apostolischen Ursprung der Kirche und nach einer Kirchenordnung, in der man sich wiederfinden konnte, gesucht hatte, entschlossen sich die Brüder und Schwestern, einen eigenen Weg zu gehen. Vor allem wollte man sich von der katholischen Auffassung des geistlichen Amtes lösen. So kam es dann 1467 zu einer richtungweisenden Synode.

1467 Synode Lhotka bei Reichenau

Auf dieser Synode kommt es nach einer Zeit des Gebets und des Fastens zur ersten Weihe von Priestern und einem Bischof mit Hilfe eines Waldenser-Ältesten.

Matthias von Kunwald, ein Bauernsohn, wird zum Bischof geweiht und er weiht die Brüder Thomas von Prelouc, einen Schreiner, und Elias von Chrenovice, einen Müller, zu Priestern. Matthias wird als eine patriarchalische Führungspersönlichkeit beschrieben. 1494 tritt er von seinem Amt zurück, aber die Weihe bleibt ihm erhalten.

Bruder Gregor schreibt über das Bischofsamt: „Darum soll ein solcher Bischof im christlichen Volk die andern in Heiligkeit des Lebens übertreffen, mit göttlichen Gaben geschmückt sein und so in einem tugendhaften, demütigen und stillen Leben dem Herrn Jesus Christus nachfolgen...“²

¹ Theodor Gill, Das Bischofsamt in der Brüder-Unität (Ms.), Vortrag bei der Predigerkonferenz der Tschechischen Provinz in Zelezny Brod 1996, S. 2.

² Joseph Theodor Müller, Geschichte der Böhmischen Brüder, Bd. 1, Herrnhut 1922, S. 114f.

Die Gemeinde glaubt daran, dass Jesus Christus selbst die richtige Person auswählt und in das Amt beruft, wofür sie geeignet ist, denn er leitet die Kirche. So wurden Menschen ausgewählt, bei denen man einen lebendigen Glauben spürte, der sich im Alltag bewähren musste. Wichtig war vor allem das wahre, aufrichtige Priestertum, das sich im Leben der Nachfolge an der Bibel orientierte. Die Äußerlichkeiten, die bei der römisch-katholischen Weihe eine Rolle spielten, waren nebensächlich.

Die wichtigsten Aufgaben des Bischofs sind: Vorbereitung und Weihe der Priester, seelsorgerliche Begleitung, Beichtgespräche.

Bis zum Jahr 1500 war die Brüder-Unität episkopal geführt. Ab diesem Jahr bilden vier Bischöfe den Engen Rat und damit eine kollegiale Leitung. Man legte großen Wert darauf, dass es immer mehrere Brüder in der Leitung gab, denn einer allein könnte sich zu einem Papst entwickeln. Die Begriffe Bischof, Senior, Ältester sind austauschbar und in der Funktion nicht klar abgegrenzt. Später bildet sich das Amt des „*civil senior*“ für die Leitungsaufgaben heraus, von denen sich das geistliche Amt der Seelsorge unterscheidet. Letzteres war mehr die Aufgabe des Bischofs. In der Zeit von Lukas von Prag bekam das Bischofsamt deutlichere Konturen.

Bewahrung der Tradition und ein anderes Verständnis der Apostolischen Sukzession

Eine wichtige Frage war schon bei der Übernahme des Bischofsamtes die Frage der Apostolischen Sukzession. Es ging darum, festzuhalten, dass die Kirche die Verbindung zu ihren Anfängen in der apostolischen Zeit bewahrt und das Feuer und die Begeisterung des Glaubens weitergibt. Es geht dabei auch um die Treue zur Bibel.

Apostolische Sukzession im Sinne der Brüdergemeine ist die ständige Erneuerung des apostolischen Auftrags Jesu von einer Generation von Gemeindeniern zur nächsten. Sie kommt in der Handauflegung durch einen von der Gemeinde dazu beauftragten Bischof zu sichtbarem und leibhaftigen Ausdruck.³

Es [das Bischoftum] sollte die Verbindung mit der Urchristenheit durch die apostolische Sukzession bestätigen, die allerdings nicht im Sinne des historischen Episkopats – wie in der römisch-katholischen Kirche –, sondern der Verbindung mit dem unverfälschten ursprünglichen apostolischen Leben verstanden wurde.⁴

³ Theodor Gill, Erwägungen zum Bischofsamt in der Erneuernten Brüder-Unität (Ms.), April 1966 zur Vorbereitung der Unitätssynode 1967, 3 S., hier: S. 2 (UA, USyn 1967, 25).

⁴ Hellmut Reichel, Das Bischoftum der Unitas Fratrum, in: Heinz Renkewitz (Hrsg.), Die Brüder-Unität, Stuttgart 1967, S. 129–133, hier: S. 130.

Im Jahr 1553 kommt es zu einer Krise, denn während der Gefangenschaft von Bischof Johann Augusta sterben drei Bischöfe und man ist sich nicht sicher, ob er selbst die Gefangenschaft überlebt. Aus dieser Sorge werden während dieser Zeit zwei neue Bischöfe gewählt und ausnahmsweise von Presbytern eingesegnet.

Die Zeit von Johann Amos Comenius 1592–1670

In dieser Zeit der Vertreibung aus der Heimat und der Flucht ist die seelsorgerliche, tröstende Funktion, die vom Bischofsamt ausgeht und Hoffnung weckt und weitergibt, wichtig. Bischöfe wirken vor allem durch Hirtenbriefe und Lehrschriften. Gerade weil es in dieser Zeit keine Gemeinden mit festen Strukturen gibt, ist das geistliche Amt als Garant der Fürbitte, des Trostes und der seelsorgerlichen Begleitung hilfreich. Als neue Aufgaben kommen die Beachtung der reinen Lehre, die Ausbildung des geistlichen Nachwuchses, die vor allem in den Pfarrhäusern geschah und in der Verantwortung der Bischöfe lag, die Einführung in Ämter, Aufsicht über Mitarbeiter, Betreuung von Witwen und Waisen hinzu. Dies weist auch auf die soziale Kompetenz und Verantwortung hin, die mit dem Bischofsamt verbunden war.

Übernahme des Bischofsamtes durch die erneuerte Brüder-Unität

Obwohl Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf das Bischofsamt in der katholischen Kirche kritisch sah,⁵ war er gezwungen, mit dem Beginn der Missionstätigkeit 1732 nach einer Form der Ordination zu suchen, die auch von anderen Kirchen anerkannt wurde. Deshalb nahm Zinzendorf mit dem Berliner Hofprediger Daniel Ernst Jablonski Kontakt auf. Dieser hatte die Weihe zu einem Bischof der Brüder-Unität als Enkelsohn von Johann Amos Comenius, dem letzten Bischof der Alten Brüder-Unität, erhalten. Jablonski war 1699 auf der Synode in Lissa in Polen geweiht worden.

Zu Beginn des 18. Jahrhunderts brauchte der brandenburgische Kurfürst für seine Königskrönung eine bischöfliche Salbung, um die dynastische Legitimität abzusichern. Der brandenburgische Hofprediger Jablonski versuchte diese Salbung für kirchliche Zwecke zu nutzen und der Kirche einen Bischof wiederzugeben. Dieser Versuch scheiterte... So war der Kurfürst nicht bereit, ganz oder teilweise auf seine Rechte als *Summus episcopus* zu verzichten.⁶

⁵ „Man kan mit Wahrheit sagen, daß alles Unglück in der Kirche von den Bischöffen her kommt“ (Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Rede zum Bischofsamt, in: Synodalprotokolle des Synodus Fratrum Herrnhagae habita inde ab d. 12 Maii vsque ad d. 14. Jun. 1747, Bd. 2, S. 781–873, hier: S. 857, UA, R.2.A.No.23.a).

⁶ Christian Theile, Entwicklung und Diskussion des ordinierten Amtes in der Erneuernten Brüder-Unität, Masch. Hausarbeit zum Zweiten Theol. Examen, Herrnhut 1987, S. 5f. (UA, S.220/6).

Zinzendorf erkundigte sich schon 1729 in einem Brief an Jablonski, „ob dieselben [Brüderbischöfe in Polen] auch die berühmte, von der Apostel-Zeiten bis auf Comenius fortgepflanzte Weihe erhalten haben.“⁷ Jablonski antwortete: „Was die Succession der bischöflichen Weihe betrifft, so haben die böhmischen Brüder solche von den Waldensern um’s Jahr 1467 erhalten, und dieselbe sorgfältig ohne Unterbrechung beibehalten.“⁸ Er war von der Wirkung der Sukzession überzeugt, trotz der Unsicherheit bereits 1467 und der deutlichen Unterbrechung während der Gefangenschaft von Bischof Jan Augusta. Augusta hat nach seiner Freilassung nachweislich keinen Bischof mehr geweiht.

Wichtig sind auch Jablonskis Kontakte zur anglikanischen Kirche, die das Bischofsamt der Brüder-Unität anerkannte. Im reformierten Preußen vermied es Jablonski, den Bischofstitel zu gebrauchen, da er eher ein Ärgernis gewesen wäre. Zinzendorf wollte auch lieber die Ordination von dem lutherischen Tropos und hat deshalb bei Peter Hersleb, dem Bischof zu Christiana in Norwegen, nachgefragt.⁹

Trotz mancher Bedenken kam es dann 1735 zu einer bemerkenswerten Bischofsweihe von David Nitschmann durch Daniel Ernst Jablonski in seinem Studierzimmer. Wie würden wir heute reagieren, wenn ein Tischler von einem angesehenen Pfarrer in dessen Amtszimmer zu einem Bischof ordiniert werden würde? Man kann nur den Mut bewundern, den die damals handelnden Personen hatten. Für den weiteren Weg und die Anerkennung der erneuerten Brüder-Unität bzw. der Herrnhuter Brüdergemeine durch andere Kirchen war dieser Schritt sehr wichtig. „In Wirklichkeit war mit der Weihe David Nitschmanns am 13. März 1735 die Brüder-Unität als Kirche in einer neuen Form entstanden“¹⁰.

War diese Weihe zunächst dazu gedacht, die Schwestern und Brüder, die in die Mission gingen, zu ordinieren, spielte dieser Gedanke bei der Einsegnung von Zinzendorf 1737 keine Rolle mehr. Da ging es um die Anerkennung als Kirche, die durch die Anglikanische Kirche auch wegen des bischöflichen Amtes und der apostolischen Sukzession 1749 erfolgte. Mit diesem Schritt ist die Brüdergemeine eine selbständige Kirche geworden, die als erneuerte Brüder-Unität bewusst an die Geschichte anknüpft. Das Bischofsamt wurde als ordinierendes Amt eingeführt, ohne hierarchische oder andere administrative Bedeutung. Es war wichtig, dass es ein Amt der Brüder-Unität war und damit eine Verbindung zur apostolischen Zeit herstellte.

⁷ Ernst Benz, *Bischofsamt und apostolische Tradition im deutschen Protestantismus*, Stuttgart 1953, S. 56.

⁸ Ebd., S. 57.

⁹ Brief Zinzendorfs an Spangenberg, August 1733, zit. bei Benz, *Bischofsamt* (wie Anm. 7), S. 60f.

¹⁰ Gill, *Bischofsamt* (wie Anm. 1), S. 6.

Es hatte auch in Herrnhut, wie damals am Anfang der Brüder-Unität in Kunwald, mehr als 10 Jahre gedauert, bis der Wunsch und die Notwendigkeit für die Einführung eines solchen Amtes gegeben war.

In der Anfangszeit im 15. Jahrhundert in Kunwald und im 18. Jahrhundert in Herrnhut ging es weniger um eine feste Ämterordnung. Das Amt war an den Gaben und Begabungen der einzelnen ausgerichtet und vieles war in Bewegung, wie man an der Darstellung von Wollstadt in seinem Buch „Geordnetes Dienen“ sehen kann. Erst in der Konsolidierungsphase nach einigen Jahren suchte man nach festeren Formen und Strukturen.

In den vierziger Jahren des 18. Jahrhunderts entwickeln sich zusätzliche Formen des Bischofsamtes. *Coepiscopoi* und *Chorepiscopoi* werden als Helfer für die Bischöfe gewählt und mit der „Tropenlehre“ die sogenannten „Tropenbischöfe“.¹¹

Schon 1741 legte Zinzendorf sein Amt wieder nieder. 1740 hatte der Generalälteste Leonhard Dober sein Amt niedergelegt. Man kann in dieser Zeit auch von einer Führungskrise in der Brüdergemeinde sprechen. Zinzendorf fürchtete, dass man zu hohe Erwartungen an seine Person knüpfte. Mit der Übertragung dieser Aufgabe auf Jesus Christus, den „Generalältesten“, wurde noch einmal betont, dass die Leitung der Kirche jeden Menschen überfordert.

Auf der Marienborner Synode 1745 wurde das dreistufige geistliche Amt der Brüder-Unität Diakonus, Presbyter, Bischof und das Amt der Akoluthie eingeführt. Man trennte das geistliche und administrative Leitungsamt mit der Einführung des *senior civilis*, das es auch in der alten Unität schon gegeben hatte. Zinzendorf nannte dies die „Wiederherstellung der mährischen Hierarchie“¹².

Auf der Synode 1775 wurde beschlossen: „Ein Bischof ist ein Ältester, der vom Synodo dazu bestellt u. consecriert ist, andere Kirchendiener zu ordinieren, wenn ihm solches vom Synodo oder von der Unitäts-Direction aufgetragen wird.“¹³ Das Bischofsamt wurde aber nicht nur auf die Aufgabe der Ordination beschränkt, sondern auch als ein „liturgisches, priesterliches und seelsorgerliches Amt“¹⁴ verstanden. Zinzendorf hat in seiner Rede auch vom Kleinod gesprochen, das die Brüder-Unität bewahrt hat, weil „Jesus der Ober-Bischof, unser Ältester ist“¹⁵.

Die Bestätigung durch die Befragung des Loses bei der Wahl eines Bischofs wurde 1899 auf der Synode aufgehoben. Bei dieser Synode beschloss

¹¹ Raimund Hertzsch, Das Bischofsamt in der Brüder-Unität: Geschichtliche Entwicklungslinien und heutiges Verständnis, in: ITD 12 (2009), S. 37ff., hier: S. 28.

¹² Zinzendorf, Rede (wie Anm. 5), zit. n. Hertzsch, Bischofsamt (wie Anm. 11), S. 25.

¹³ Synodalverlass von 1764–1782, Bd. 2, Handschrift im Archiv der Unitas Gestein, § 818, zit. in: Hans-Georg Hafa, Der evangelische Bischof, in: Kurt Johannes (Hrsg.), Acht juristische Aufsätze. Rechtsanwalt und Notar Ernst Friedrich zum 75. Geburtstag, hrsg. v. Bund der Ev. Kirchen in der DDR, Berlin o. D. [1971], S. 149.

¹⁴ Johannes Vogt, Gedanken über das Bischofsamt in der Erneuernten Brüderkirche, Herrnhut, 17. 6. 1962, 8 S., hier: S. 6 (UA, EFUD 1336).

¹⁵ Zinzendorf, Rede (wie Anm. 5), S. 857f.

man außerdem, dass jede Missionsprovinz einen eigenen Bischof bekommen sollte.

Daraufhin wurde 1946 Bischof Vaclav Vancura für das Böhmisches Werk als Bischof geweiht. Im Jahr 1960 wurden die Bischöfe Rudolf Doth, Surinam, Selwin Hastings, Jamaika, Hedley Wilson, Nicaragua geweiht.

Auf der Unitätssynode 1967 in Potstejn (500 Jahre nach der Synode 1467 in Lhotka und der Weihe der ersten Priester), wurde in der Kirchenordnung (*Church Order*), in § 687 Folgendes festgelegt:

Die erneuerte Brüder-Unität hat das Bischofsamt als ein Erbe von der alten Brüder-Unität empfangen. Heute betrachten wir das Bischofsamt in der erneuerten Brüder-Unität anders als in der alten Brüder-Unität. Früher hatte ein Bischof eine kirchenleitende und -verwaltende Aufgabe. Heute ist die Aufgabe nicht notwendig mit dem Bischofsamt verbunden.

Wir halten gemeinsam mit der alten und der erneuerten Brüder-Unität an der Auffassung fest, dass nur Christus das Haupt der Kirche ist und der seelsorgerliche Dienst in Verantwortung vor ihm ausgeübt wird.

Ein Bischof der Brüder-Unität wird für ein besonderes priesterlich-seelsorgerliches Amt im Namen der und für die gesamte Unität eingeseget.

Ein Bischof ist ein lebendiges Zeichen für die Kontinuität des Dienstes der Kirche, wenn auch die Unität irgendeiner mechanischen Übertragung der apostolischen Sukzession keine besondere Bedeutung beimißt. Amt und Aufgabe eines Bischofs sind in der gesamten Unität gültig. ...

Von Amts wegen haben alle Bischöfe einen Sitz in der Synode der Provinz in der sie wohnen; ob ihnen dabei Stimmrecht zukommt, wird von der jeweiligen Provinz festgelegt.¹⁶

Die heute aktuelle Kirchenordnung sieht für jede Provinz mindestens zwei Bischöfe vor, damit es noch stärker als ein kollegiales Amt gesehen wird. Das weltweite Verständnis des Bischofsamtes und seine Aufgaben wurden in einem „Handbuch für Bischöfe“¹⁷ beschrieben, das vom *Unity Board* 1996 angenommen wurde.

Zu den priesterlich-seelsorgerlichen Aufgaben, Fürbitte für Gemeindendiener und die Unität, die Ordination kommen die Aufgabe von Gemeindebesuchen (Visitationen), Beratung in theologischen Fragen, priesterlicher Dienst, der über die Kirche hinausgeht und verstärkt ökumenische Kontakte. Der Bischof wird vor allem als *Pastor pastorum* gesehen.

¹⁶ Kirchenordnung der Europäischen-Festländischen Brüder-Unität, hrsg. v. der Direktion der Brüder-Unität in Herrnhut und Bad Boll 1987, Stuttgart 1987.

¹⁷ Handbuch für Bischöfe der Brüder-Unität (Unitätsvorstand Unity Board) 1996.

Weitere Entwicklungen und Veränderungen

Im Jahr 1998 wird Schwester Kay Ward von der Synode der Nordprovinz/USA als erste Bischöfin der Brüder-Unität gewählt und eingesegnet. Inzwischen gibt es mit Blair Couch 2002 und Beth Torkington (Großbritannien 2006) zwei weitere Bischöfinnen. Schwestern wurden auch schon im 18. Jahrhundert in das geistliche Amt eingesegnet.

Bei einer Umfrage im Auftrag des *Unity Boards* nach der Rolle des Bischofsamtes und zum Wahlverfahren in den Provinzen der Brüder-Unität im Jahr 2004 hat Livingston Thompson, Jamaica, die folgenden Aufgaben für das Bischofsamt festgestellt. Neben den bisher schon genannten seelsorgerlichen und geistlichen Aufgaben erwarten die einzelnen Provinzen von einem Bischof, einer Bischöfin: Mediation in Konflikten, Repräsentation, geistliche Autorität (vor allem Afrika und Karibik), Mithilfe bei Ausbildung und Unterricht an Seminaren, Auswahl von Studenten, Einweihungen, Betreuung von Witwen und Waisen, Seelsorgerliche Worte an die Gemeinden (Hirtenbriefe), Leitung der Theologischen Kommission.

In einigen Provinzen gibt es regelmäßige Kontakte mit der leitenden Behörde, den *Provincial Boards* bzw. der Direktion.

Neu ist die Aufgabe der Vermittlung und Mediation bei Konflikten innerhalb von Provinzen oder zwischen Mitarbeitern, Gemeinden und Direktion. Durch pfingstlich-charismatische Aufbrüche in Tschechien, Honduras, Alaska und anderen Gebieten kam es zu Konflikten und Bischöfe wurden um Vermittlung gebeten.

In einigen Provinzen kommt es auch zu Spannungen zwischen den Kirchenleitungen und dem Verständnis des Bischofsamtes als geistlichem Leiter. Dies spielt vor allem auch im afrikanischen und karibischen Kontext eine Rolle.

Der Bischof sollte ein offizielles Mitglied der Provinzialbehörde sein... um es klar zu machen, dass das geistliche Amt das höchste in der Kirche ist, sind wir der Meinung, dass es, wenn möglich, wünschenswert sei, den Bischof als Vorsitzenden der Behörde zu haben.¹⁸

In einigen Provinzen ist es schwierig, Kandidaten/innen für die Wahl eines Bischofs/einer Bischöfin aus dem Kreis der Presbyter zu finden. In der Regel wählt die Synode, in Alaska wählen die Presbyter aus ihrem Kreis.

Seit einiger Zeit treffen sich die Bischöfe alle sieben Jahre zu einer Konferenz, um theologische u.a. Fragen der Gesamtunität zu besprechen und die Einheit der Kirche zu fördern. Dabei werden auch „Hirtenbriefe“ verfasst, in denen Konflikte von Gemeinden angesprochen werden aber auch die Praxis der Kindertaufe, HIV-Aids Problematik, seelsorgerliche Begleitung von

¹⁸ Rungwe-Dekret-1967, zit. in: Gill, Bischofsamt (wie Anm. 1), S. 7.

gleichgeschlechtlichen Partnerschaften, das Verhältnis der Bischöfe zur Kirchenleitung oder das Verständnis des Bischofsamtes.

Im Jahr 1996 gab es Gespräche mit der Anglikanischen Kirche in Großbritannien über das geistliche Amt (*Fetter-Lane-Agreement*¹⁹) und mit der *Episcopal-Church* in den USA, mit dem Ergebnis der gegenseitigen Anerkennung des Amtes (2011). Eine Besonderheit war die Teilnahme einer Bischöfin aus der Brüdergemeinde an der Lambeth-Konferenz der Anglikanischen Kirche. Vielleicht hat dies mit dazu beigetragen, dass es seit kurzem auch in dieser Kirche Frauen in diesem Amt gibt.

Neuere Aufgaben in der Europäischen Provinz für die Bischöfe sind: Einladung zu Einkehrtagen zur geistlichen Gemeinschaft von Gemeinhelfern und Mitarbeitern, Theologischer Konvent für Gemeinhelfer/innen, regelmäßige Gespräche mit Bischöfen der britischen Provinz, regelmäßiger Austausch der Bischöfe untereinander und jährliche Treffen mit der Direktion.

Abschließend möchte ich noch einmal betonen, dass das Bischofsamt ein ‚Kleinod‘ ist, das in Zeiten der Verfolgung und im Exil durch die Weitergabe des geistlichen Amtes den Glauben gestärkt hat.

Die wichtigsten Aufgaben sind von Anfang an unverändert die Ordination, Seelsorge und Fürbitte für die ganze Kirche. Jesus Christus selbst bleibt das Haupt der Kirche und Vorbild für jeden Dienst.

Theodor Clemens, The Episcopate in the Moravian Church: Development and Changes

The author traces the development of the episcopate from the ancient Unity to the present day and sketches the alterations in the understanding of the ministry and tasks of the bishops. For the ancient Unity, living faith and following Jesus in accordance with Scripture were the criteria for election as a bishop. The bishop's tasks were the preparation and ordination of priests, pastoral care and hearing confessions. The apostolic succession was understood not as an historical chain of those ordained but as 'a connection with the pure, original apostolic life'. The election of several bishops – a college of bishops – was mandatory from 1500 onwards.

At the time of Comenius the bishop received new tasks: attention to purity of doctrine, training of future ministers and responsibility for the welfare of church workers.

The renewed Moravian Church needed the episcopate in order to be able to ordain missionaries, and in securing it became a separate church, without according to the office of bishop either hierarchical or administrative tasks. In 1745 the office of *senior civilis* was created for administrative leadership. Since 1899 each missionary province was to be given its own bishops.

¹⁹ TMDK „Transatlantische Moravische Dialog-Korrespondenz“ 10 (1996).

The present Church Order envisages that each province will have two bishops. Their role is described in a 'Handbook for Bishops' (1996). The following new tasks were added: mediation in conflict situations, representing the church, helping with the training and selection of students, leading theological commissions and retreats for church staff, regular contact with the bishops of other provinces, meeting annually with the Provincial Board.

Daniel Ernst Jablonski und die Bischofsweihe Zinzendorfs

von Hartmut Rudolph

Es geht um ein Thema, zu dem vieles schon von Joachim Bahlcke¹ zusammengetragen wurde. Wenn hier nun ein weiterer Beitrag vorgelegt wird, dann geschieht dies in der durch Leibniz' Monadologie genährten Überzeugung, dass es nie zwei völlig gleiche Sichtweisen gibt, hat doch jede Monade ihre eigene und einzigartige Perspektive. Sofern dies nur begrenzt durchschlagen sollte, mag man sich mit der vom Pädagogen Comenius propagierten Regel trösten, nach welcher der Wiederholung ein hoher Lerneffekt innewohnt. Es soll im Folgenden aber weniger um den eigentlichen historischen Vorgang gehen, sondern eher um Beobachtungen, die nur indirekt damit zu tun haben, aber gleichwohl für die Bewertung relevant sein könnten. Der erste Abschnitt führt in die Geschichte des Bischofsamtes bei den Brüdern, dann soll es um die Situation um 1700 gehen, also die Zeit der Bischofsweihe Jablonskis und der Königskrönung Friedrich I., schließlich sollen im letzten Teil Zinzendorf und sein Bischofsamt betrachtet werden.

1. Das Bischofsamt bei den böhmischen Brüdern

Jablonski war in eine Kirche hineingeboren, der das Bischofsamt unter Wahrung der apostolischen Sukzession von den Anfängen an zugehörte. Bei aller Kritik an der kirchlichen Hierarchie und speziell am Papsttum waren es doch seit John Wiclif und Jan Hus² die äußeren Erscheinungsformen, die Simonie, Unsittlichkeit, der unberechtigte Reichtum, kurz gesagt, es war der angenommene Missbrauch dieser Ämter, deren Inhaber sich vermeintlich zu weit von den apostolischen Lebensformen entfernt hatten, der zum Gegenstand der Kritik wurde. Es waren aber nicht die Ämter selbst, sie blieben weiterhin als notwendige Institutionen der Kirche anerkannt. Bei der Weihe der ersten drei Priester in der *Unitas Fratrum* 1467 griff man auf den in Österreich wirkenden Waldenserbischof Stephanus zurück,³ der zudem einen der drei, Michael von Žamberk (Senftenberg), zum Bischof weihte. Matthias von Kunwald und

¹ Joachim Bahlcke, Religiöse Kommunikation im Dreieck Berlin – Lissa – Herrnhut. Zinzendorf, die Erneuerte Brüder-Unität und das Verhältnis zur polnischen *Unitas Fratrum* in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: *Unitas Fratrum* 67/68 (2012), S. 31-49.

² Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte I, 2. überarb. Auflage, Gütersloh 1995, S. 477.

³ Eine der ersten polemischen Schriften gegen die Brüder, die Jakob Ziegler 1512 gegen die drei Bekenntnisse der Brüder verfasst hatte, trug nicht ohne eine gewisse geschichtliche Berechtigung den Titel *Contra haeresim Valdensem*; vgl. Michael Rhode, Luther und die Böhmisches Brüder nach den Quellen, Brno 2006.

Lukas von Prag stehen demnach als Brüderbischöfe in der apostolischen Sukzession ebenso wie Comenius. In seiner berühmten Anfrage vom 25. August 1729 bittet Zinzendorf Daniel Ernst Jablonski um Auskunft darüber, wie die polnischen Brüder es mit dem Bischofsamt und der Weihe heute halten. Und Jablonski, der dem Grafen in seiner Antwort einen Abriss der Geschichte des Bischofsamtes bei den Brüdern liefert und sich als ein Kenner der Geschichte der böhmischen Brüder von den Anfängen an bis auf seine Zeit erweist, resümiert, die Brüder haben die in apostolischer Sukzession vollzogene Bischofsweihe „sorgfältig ohne Unterbrechung beibehalten“⁴.

Es war gerade jene erste Bischofsordination von 1467, die den Brüdern unter der Herrschaft Georg von Podiebrads, d.h. bis 1471, weitere Verfolgung als Pikarden, als Ketzer einbrachte.⁵ Und die Brüder hatten wegen der gescheiterten Hoffnung auf eine Reformation der Kirche das Bischofsamt 1467 auch gerade angesichts der bereits bestehenden Verfolgungen zu dem Zwecke installiert, wie die frühen Historiographen berichten, um gegenüber weltförmigen, opportunistischen Anpassungen des kirchlichen Lebens und Glaubens die rechte Lehre zu wahren und so Spaltungen zu verhindern. Solche Spaltungen seien, wie Adrianus Regenvolscius über die Motive der Synodalen 1467 berichtet,⁶ nach dem Zeugnis des Hieronymus schon in der alten Kirche Anlass gewesen, unter den Ältesten *einen* herauszusuchen, der den anderen vorgesetzt sein solle; damit wolle man das Entstehen von Parteiungen vermeiden und verhüten; denn solche Spaltungen entstünden aus der vorzüglichen Anhänglichkeit der Presbyter oder Ältesten jeweils demjenigen gegenüber, der sie ordiniert habe. Wenn dies aber, eben in der Gestalt des Bischofs, immer nur *eine* Person sei, könne diese Gefahr der Spaltung oder Fraktionierung gebannt werden.

Zu dem eben genannten Adrianus Regenvolscius noch diese ergänzende Bemerkung:

Es geht um das 1652 unter dem Pseudonym Adrianus Regenvolscius erschienene Werk über die „Historisch-chronologische Ordnung der slawischen Kirchen“; verfasst hatte es der Brüderbischof Andrzej Węgierski (1600–1649) und der berühmte niederländische reformierte Theologe Gisbert Voetius zum Druck befördert. Voetius gilt als ein strenger orthodoxer Verteidiger der doppelten Prädestination und war prominenter Gegner der Arminianer und der Labadisten. Węgierski verstand unter den „slawischen Kirchen“ sämtliche slawischen christlichen Gemeinschaften, die sich in Opposition zum römischen Papsttum entwickelt hatten. Und es war Daniel Ernst Jablonski, dessen Großvater Comenius mit Węgierski eng befreundet

⁴ Ernst Benz, Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus, Stuttgart 1953, S. 57.

⁵ Jeremias Risler, Erzählungen aus der alten und neuen Geschichte der Brüderkirche, Barby 1803, 68f.

⁶ Liber I, cap. VIII. nach David Cranz, Alte und Neue Brüder-Historie oder kurz gefaßte Geschichte der Evangelischen Brüder-Unität, Bd. 1, Barby ²1772, 23f. (Nachdruck mit einem Vorwort von Gerhard Meyer, Nachdr. der 2. Aufl., Barby 1772, Hildesheim, New York 1973).

gewesen war, der als in seiner Zeit wohl bester Kenner des slawischen Christentums im Auftrag der reformierten Kirchenleitung in Polen mehrere Jahrzehnte lang an einer Neubearbeitung und Fortsetzung dieses Werkes arbeitete.⁷

In der im Amsterdamer Exil verfassten und 1659 gedruckten Comenius-Schrift „*Vindicatio Famae et Conscientiae*“⁸, also in dieser „Schutzschrift zur Verteidigung von Ruf und Gewissen“ finden wir einen Nachhall und eine Weiterführung dieses Gedankens, wenn es heißt (ich zitiere nach Karl-Eugen Langerfeld aus der deutschen Fassung): „[...] derhalben sind auch die Bischöffe der Unität gleich hoch und ehrlich, nur dieses außgenommen, daß Ordnung halber einer unter Ihnen die Oberstelle hat“⁹ („ehrllich“ hier im Sinne der Ehre, die ihnen zukommt; in der lateinischen Version heißt es: „*episcopi Unitatis inter se quoque pari honore sunt*“).

Die aus Böhmen im Schmalkaldischen Krieg 1548 exilierten groß-polnischen Brüderbischöfe, Senioren genannt, waren, worauf Jablonski 1729 Zinzendorf gegenüber Wert legt, bis zum völligen Ende der sterbenden Mutter 1620 zum größeren Teil in Böhmen auf den dortigen Synoden ordiniert worden. Die Unitas Fratrum und ihre Bischöfe haben sich zwar in zwei Linien geteilt, im Blick auf die Exilierung gezwungenermaßen, können wir hinzufügen, so Jablonski weiter, „aber doch so, dass sie einander wie eine und dieselbe Kirche ansahen“. Als eigentlich letzten Bischof der böhmischen Linie sieht Jablonski trotz der Exilierung 1620 seinen Vater Peter Figulus an.

Comenius hatte 1658 von Amsterdam aus Johannes Bythner, seinen Consenior in Polen, beschworen:

Wir dürfen nicht mit uns absterben lassen, was unsere Kirche Gutes gehabt. In solchem Fall sollen wir lieber wünschen, aus dem Grabe wieder hervorzugehen durch die Kraft Dessen, der alleine Todten auferwecket. Sie sind unter den Ihrigen, ich unter den Meinigen allein übrig, und jeder von uns hat nur noch einen

⁷ Adrianus Regenvolscius [=Andrzej Węgiński], *Systema historico-chronologicum ecclesiarum Slavonicarum per provincias varias, praecipue Poloniae, Bohemiae, Lituaniae, Russiae, Prussiae, Moraviae [...] distinctarum [...] continens historiam ecclesiasticam, a Christo et apostolorum tempore ad an[um] Dom[ini] MDCL.*, Utrecht 1652; vgl. hierzu Joachim Bahlcke, *Die Rekonstruktion der intellektuellen Kultur Europas um 1700 etc.*, in: ders. (Hrsg.), *Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700 (Jablonsiana, Bd. 1)*, Wiesbaden 2008, S. 3–42, hier: S. 11f.

⁸ *Vindicatio Famae et Conscientiae* / Schutzschrift zur Verteidigung von Ruf und Gewissen. Lateinisch-deutsch, hrsg., übers., eingel. u. m. Anm. versehen v. Jürgen Beer (*Schriften zur Comeniusforschung*, Bd. 23), Sankt Augustin 1994. – Alle wesentlichen Informationen in diesem Zusammenhang verdanke ich einem noch unveröffentlichten Aufsatz von Karl-Eugen Langerfeld, den dieser mir großzügig zur Einsicht und Auswertung überlassen hat (im Folgenden: Langerfeld).

⁹ Langerfeld, Zitat S. 47/49 <lat.:> ..., *excepto, quod unus eorum ordinis causa praesideat.* / <Dt.:> Zitat (in Müllerscher Abschrift ebenso wie im Danziger Exemplar: S. 36).

Consenior. Soll nun mit uns, die wir schon auf der Grube gehen, die Succession aufhören?¹⁰

Und in seiner eben schon einmal aus dem besagten Aufsatz von Karl-Eugen Langerfeld zitierten im selben Jahr 1658 entstandenen Verteidigungsschrift¹¹ sagt Comenius dazu:

Nachdem wir also aus Böhmen bei unseren Brüdern in Polen gastlich aufgenommen worden waren (im Jahr 1628) [...] ergab sich die Gelegenheit, die von den Vorfahren aufgestellte Kirchenordnung, die von uns als Nachkommen entweder aufgegeben oder auf mannigfache Weise verletzt worden war, erneut in die Waagschale zu legen, bis endlich auf einer Zusammenkunft der verstreuten, aus Polen, Schlesien und Ungarn zusammengerufenen Senioren¹² der Entschluß gefasst wurde, daß dieselben Grundsätze der Vorfahren (soweit sie in den Händen der Bischöfe¹³ bis dahin aufbewahrt worden waren) gedruckt werden sollten, und zwar mit [...] Zielsetzung: [...] damit allen deutlicher werde, auf welche Weise alle zu den alten Grundlagen zurückkehren müssten, wenn es Gott gefiele, uns wieder

¹⁰ Benz, Bischofsamt (wie Anm. 4), S. 58.

¹¹ Fototypische Reedition 1994 des Urdrucks Leiden 1659 mit moderner Verdeutschung, in: Comenius, *Vindicatio* (wie Anm. 8).

¹² Karl-Eugen Langerfeld: Aus Beers oben zitierter Verdeutschung darf nicht geschlossen werden, die *Senioren* wären von *Bischöfen* zu unterscheiden! <Cech. / lat. / dt.> KO, Kap. I, sowohl im Abschnitt <čech.:> *O seniorích neb předních starších* / <lat.:> *De senioribus* / <dt.:> *Von den Senioribus*; wie auch schon im jeweils letzten Satz davor: Während die <čech.> KO für den Binnengebrauch die *senioři* vorrangig mit *přední starší* [Oberälteste] oder *strážní kněžíti* [Priester, die das Wächteramt versehen] in eins setzt, bevorzugt die <lat.> Version nach außen hin die Erklärung *episcopi* und kehrt deren Vorgesetztenstatus heraus. Zitat S. 44 <čech.:> *Senior, přední starší neb biskup* [!] *jest osoba skerže suffragia neb hlasy ode všebo kněžstva vybraná.* / Zitat S. 45 <lat.:> *Praepositi ministrorum ceu vigiles et speculatores sunt episcopi ... Senior seu episcopus* [!] *est persona ..., omnium ministrorum suffragiis ad ordinis in tota Unitate custodiam electa.* / Zitat S. 34f. <dt. nach der ca. 1910 von Müller begonnenen und von anderer Hand ausgeführten Abschrift [in seinem Nachlass NMJT 5,4] vom Danziger Exemplar der <dt.> KO-Ausgabe [Biblioteka Gdańska Polskiej Akademii Nauk, heutige Sign. II. D.o.21]:> *Wächter aber und Aufseher sind die vorgesetzten Bischöffe und Beybischöffe oder Ältesten und Mitältesten ... Der Senior oder Bischoff* [!] *ist eine solche Person ...* – Die <dt.> KO-Ausgabe enthält auf S. 11f. laut Müllerscher Abschrift (S. 12–14) auch einen *Aussatz* [Excurs] *Eitlicher lateinischer Ampts Namen und dergleichen anderer Wörter ...*, worin z. B. erklärt wird: *Episcopi: vde Seniores; Seniores: Oberälteste oder Bischöffe.*

¹³ Ebd.; Zitat S. 46 <čech.:> *... mezi sebou biskupi Jednoty rovnost mají, toliko že jeden z nich pro řád přednost drží; a ten slove praeses aneb sudí.* / Zitat S. 47/49 <lat.:> *... episcopi Unitatis inter se quoque pari honore sunt, excepto, quod unus eorum ordinis causa praesideat.* / <Dt.:> Zitat (in Müllerscher Abschrift ebenso wie im Danziger Exemplar: S. 36) *... derhalben sind auch die Bischöffe der Unität gleich hoch und ehrlich, nur dieses aufgenommen, daß Ordnung halber einer unter Ihnen die Oberstelle hat.*

Die <gr./lat.> *Antistites* [Vorsteher – ihre Mehrzahl (s. Anm. 52)] versteht sich aus der zeitlichen Nachfolge von jeweils einzigen] stellen keinen Terminus aus der originalen KO der Brüder-Unität dar. Nach dem vermeintlichen Absterben der Unität – Comenius hatte 1650 das *Kšaft umírající matky, Jednoty bratrské* [s. Anm. 68!] herausgebracht – verwendet der alte Comenius hier in seiner *Vindicatio* nach außen hin diesen Begriff *Antistites* mit terminologischer Unschärfe ebenso wie *Superattendentes Unitatis* im *Annotatum* (S. 84) zum Kap. I der KO (1660), Abschnitt <čech.:> *Různé seniory* / <lat.:> *Seniorum ordinatio.*

mit den Augen der Barmherzigkeit anzuschauen und uns unsere Heimatkirchen zurückzugeben.¹⁴

Comenius spielt hier auf die Brudersynode 1632 in Lissa an, wo er noch im selben Jahr dem Auftrag der Synode entsprach und die Kirchenordnung im Druck erscheinen ließ.

Karl-Eugen Langerfeld zitiert in seinem Aufsatz aus einer kleinen, kritischen, an die eigene Kirche gerichteten Schrift des Comenius von 1632:

[...] unsere Unität [muß], soll sie in ihrer Eigenthümlichkeit Bestand haben und mächtige Wurzeln schlagen, etwas Besonderes vor anderen Unitäten (vor den [eher als lau bewerteten] Lutheranern und Orthodoxen¹⁵ in Böhmen) haben, so daß Allen ersichtlich wäre, warum wir an unserer Unität festhalten, damit alle Verständigen wüßten, weshalb sie sich zu uns halten sollen. Insbesondere: ... Gilt es, die Verfassung [KO] und den gegenseitigen Gehorsam unter uns allen ... so von Neuem festzustellen, daß wir alle einander zur gemeinsamen Erbauung¹⁶ und Niemand dem Andern zum Aergerniß, Hinderung oder Verderben sei[en].¹⁷

Das heißt, für Comenius, der seine Kirche in das Exil führte, zählten schon in Lissa die Kirchenordnung und damit eben auch das Bischofsamt zu den unverzichtbaren Kennzeichen, gleichsam den *notae ecclesiae* der Bräderkirche oder, wie es im eben zitierten Brief an Johannes Bythner 1658 heißt, zu dem den anderen Kirchen als Vermächtnis zu übergebenden *Guten*, das die Bräderkirche gehabt habe.

¹⁴ Comenius, *Vindicatio* (wie Anm. 8); Zitat S. 72 <lat.:> *Nos ergo e Bohemia apud Fratres nostros in Polonia hospicia nacti (anno 1628) ... Occasioque fuit data Rationem Ordinis et Disciplinæ a Majoribus institutæ, a nobis vere posteris aut deserte, aut varie violatæ ad trutinam revocandi; donec & in Congressu quodam dispersorum, e Polonia, Silesia, Hungariæque convocatorum Seniorum, decretum factum, ut eadem Majorum instituta (eatenus in Antistitum manibus custodita) typis excruberentur ... fine ... si nos misericordiæ oculo respicere, patriæque Ecclesiæ restituere placeret Deo, quomodo ad antiqua fundamenta redeundum esset omnibus, apertius constaret omnibus. / <dt. s. o. im Text!>: S. 73.*

¹⁵ <čech.> Kleingeschrieben, also nicht Eigenname der Ostkirche; gemeint sind wohl eher Strenggläubige.

¹⁶ Vgl. Rö 14,19: *Itaque, quæ pacis sunt, sectemur et quæ aedificationis sunt in invicem.* – Karl-Eugen Langerfeld bemerkt hierzu: In <čech.> *vzdělání* [entspricht dem <dt.> Begriff „Einmachen“ für häusliches Haltbarmachen von Obst in Gläsern im Sinne von „Zubereiten zum Gebrauch“] steckt aber ein ganzes Spektrum an Bedeutungen: Errichten realer Bauwerke / Ins Werksetzen von Projekten / geistliche Erbauung, Erhebung / Bildung, Geistesausbildung!

¹⁷ <čech.:> *Otázky některé o Jednotě Bratří Českých.* (Rad Jednoty. - Haggæus. - Otázky o Jednotě. - Ohlasení. - Cesta pokoje. Jan Amos Komenský. K vydání upravitel Jos[ef] Th[edor] Müller. Za českou formu zodpoveden Jan V. [d.i. Bedrich] Novak (Veskere Spisy Jana Amosa Komenského, 17), 1912), S. 261–277; Zitat S. 276 <čech.:> ... *samo se ukazuje, že, má-li Jednota naše v své zvláštности zůstati a vkořeniti se mocně, musí zvláštního něco míti nad jiné Jednoty (nad Luterány a orthodoxe v Čechách), tak aby všechném zřejmé bylo, čeho a proč se v své Jednotě držíme? A všichni rozumní aby měli proč k nám se rádi vinouti. Jménovité ... Rád a poslušeství skutečně mezi sebou všickni ... tak znovu utverditi, abychom všickni všechném k společnému vzdělání a pomoci byli, a žádny žádnému k poborění, překážce, k zkažení.*

<Dt.:> *Einige Fragen über die Brüder-Unität.* Von JAC, übers. v. Eugen Schmidt, in: *Der Bräderbote* 16 (1878), S. 255–262 und S. 283–294; Zitat (s. o. im Text!): S. 292.

Doch zurück zu Komenskys Schreiben 1658 an seinen Consenior in Lissa und dem darin ergangenen Ruf, die apostolische Sukzession trotz des Exils und der sterbenden Kirche nicht abbrechen zu lassen.

Auf der Synode von Mielençin in Groß-Polen folgten die in der Zerstreuung des polnischen Exils lebenden böhmischen Brüder 1662 diesem Ruf ihres Bischofs – ich zitiere wieder aus dem Bericht, den Daniel Ernst Jablonski im Oktober 1729 an Zinzendorf geschickt hat:

Weil aber noch die böhmischen Exulanten in grosser Menge sich in Polen befanden, und noch immer eine süsse Hoffnung der Wiederkehr in ihr Vaterland sich machten, so ward im Jahr 1662 auf einer Synode zu Mielençin in Gross-Polen gut befunden, dass zu derselben Dienst *in spem contra spem* noch ein Senior sollte ordinirt werden, welches auch daselbst den 5. Nov. geschehen und das Loos meinen seligen Vater, des Comenius Schwiegersohn, getroffen. Dieser ist eigentlich der letzte Bischof von der böhmischen Linie gewesen, zumal zur Zeit seines Absterbens im Jahr 1670 die Zahl der Exulanten gar sehr abgenommen hatte und der Rest mit den Polen zusammengeschmolzen, auch die Hoffnung auf Rückkehr ins Vaterland gleichsam verschwunden war. Die polnische Linie aber bestehet Gott Lob auf den heutigen Tag.¹⁸

Neben Jablonskis Vater und Schwiegersohn des Comenius, Peter Figulus, der *in spem contra spem*, also für den Fall der nach menschlichem Ermessen unwahrscheinlichen Wiederherstellung der Brüderkirche in Böhmen, zum Bischof gewählt wurde, bestimmte die Synode 1662 für die Brüder in Polen den Liegnitzer Hofprediger Nicolaus Gertichius zum Bischof. Jablonski berichtete 1717 seinem Freund, dem kurz zuvor zum Erzbischof von Canterbury gewählten William Wake, über die Reihe der Bischöfe und legte besonderen Wert auf die Feststellung, dass diese Bischofsordination in Mielençin „durch Bythner mit schriftlicher Einstimmung und Segen des alten Comenii“¹⁹ erfolgt sei.

Wir können also davon ausgehen, dass Jablonski nicht nur der Geschichte des Bischofsamtes in der Brüder-Unität von deren Anfang an gewärtig war, sondern dass von ihm auch vor allem die Motivation des Comenius wie der Synodalen 1662, dieses Amt im Exil und in der nach menschlichem Ermessen dem Sterben anheimgegebenen böhmischen Brüderkirche beizubehalten, ganz im Sinne des Comenius nachvollzogen wurde und er dementsprechend das Amt seines Vaters wie sein eigenes, 1699 übernommenes Bischofsamt verstanden hat.

Dieses gilt es zuerst festzuhalten, um zu einem kirchengeschichtlich angemessenen Verständnis der Bischofsordination des Grafen Zinzendorf durch Jablonski zu gelangen. Als das Ansinnen der Herrnhuter, erstmals mit der Bitte, David Nitschmann zum Bischof zu ordinieren, an ihn herangetragen

¹⁸ Zit. n. Benz, Bischofsamt (wie Anm. 4), S. 57.

¹⁹ Cranz, Brüder-Historie I (wie Anm. 6), S. 97.

wurde, waren es dieses Verständnis des Bischofsamtes und dieses bischöfliche Selbstverständnis des Brüderbischofs Daniel Ernst Jablonski, die dessen Reaktion und Umgang mit dem Ordinationsbegehren bestimmt haben. Einen zweiten Gesichtspunkt soll uns nun der Blick auf die Ereignisse von 1699 und 1701 eröffnen.

2. 1699 und 1701: Jablonskis Bischofsweihe und die Gründung des Königtums in Preußen

Ernst Benz beginnt seine Monographie über „Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus“ (Stuttgart 1953) mit einer Darstellung eben dieser Ereignisse. Das bedeutet zweierlei: Zum einen misst er diesem einzelnen Vorgang der Ordination Jablonskis ein über die engere Geschichte der polnischen Brüderkirche weit hinausreichendes kirchengeschichtliches Gewicht bei. Zum anderen aber überrascht es umso mehr, dass Benz nicht eigens der Geschichte des Bischofsamtes bei den böhmischen Brüdern in seiner Monographie nachgegangen ist, obwohl ihm, wie das Schlusskapitel des Buches zeigt, deren herausragende Bedeutung für das Thema durchaus bewusst war, sagt er doch:

„[...] die Brüdergemeine [hatte] eine evangelische Auffassung des Bischofsamtes verwirklicht und durch die Jahrhunderte bewährt [...], die sich von allen hochkirchlichen Verirrungen freihielt und die das Bischofsamt immer als eine ehrwürdige, apostolische Form der Verfassung und der kirchlichen Organisation, aber nie als einen Punkt des Dogmas behandelt hatte. Die Auffassung vom Bischofsamt, wie sie die Brüdergemeine vertrat, gab so immer wieder den Anstoß, auch den englischen Episkopalismus im Licht der bischöflichen Tradition der Brüdergemeine zu verstehen, und erschien immer wieder als Modell einer genuin evangelischen Form der Kirchenverfassung.²⁰

Nicht dagegen kann man kritisieren, dass eine Monographie zu einem solchen Thema völlig den ersten in der Reformationszeit ordinierten Bischof außer Acht lässt, Nikolaus von Amsdorf, den Luther 1542 zum Bischof von Naumburg ordiniert hat; denn es geht Benz ja um das Bischofsamt in apostolischer Sukzession, und eben daran mangelte es dem Naumburger Bischof und engen Freund der Wittenberger Reformatoren.

Nun scheint mir wie ja auch Ernst Benz der Blick auf Jablonskis Ordination und seine Einstellung zu den Umständen der preußischen Königskrönung für diese Einordnung und Zuordnung äußerst aufschlussreich zu sein, wenn auch, wie nun zu zeigen ist, aus nicht ganz denselben Gründen. Benz bezieht beide Vorgänge direkt aufeinander. Jablonski habe wegen seiner Stellung am Hof schon früh von den Plänen des Kurfürsten erfahren und so auch mitbekommen, dass für diesen die beabsichtigte Königskrönung gemäß dem

²⁰ Benz, Bischofsamt (wie Anm. 4), S. 221f.

englischen „*No bishop, no King*“ der Weihe durch einen Bischof bedürfe. Und er zeichnet das Bild eines Hofpredigers, der „in bewundernswerter Weitsicht die Bedeutung dieser Situation erkannt“²¹ habe. Benz schreibt:

Offensichtlich hat Jablonski, der als Hofprediger von den Plänen der Umwandlung des Kurfürstentums in ein Königreich sehr früh erfuhr, nicht nur das Problem nach allen Seiten sorgfältig durchdacht, sondern auch rechtzeitig Vorbereitungen getroffen, um seine Lösung in seinem Sinn vorzubereiten. Diese Lösung sollte aber darin bestehen, anlässlich der Schaffung von Bischöfen, die zu der Krönung des preußischen Königs benötigt wurden, das bischöfliche Amt als kirchliches Amt für alle Zeiten zu rekonstituieren, und zwar im vollen altkirchlichen Sinne durch Wiedereinführung der apostolischen Sukzession.²²

Dem ist gewiss zuzustimmen, vor allem auch hinsichtlich der Gesichtspunkte, die Benz vor über 60 Jahren mit diesem Anliegen des Hofpredigers verknüpft hat und die von der Forschung in jüngster Zeit vollauf bestätigt wurden. Ich möchte sie hier kurz benennen. 1) Die Übernahme des Amtes eines Brüderbischofs durch einen Prediger am Hofe der aufsteigenden Schutzmacht des Protestantismus bot den zunehmend in Bedrängnis geratenden protestantischen Minderheitskirchen in Polen-Litauen die Chance, sich mit ihren Sorgen unter den Mächten mehr Gehör zu verschaffen und einen gewissen Gegendruck gegen die Kräfte zu erzeugen, denen es um die Restitution und Stabilisierung der Dominanz des römischen Katholizismus in der Adelsrepublik ging. 2) Die Vorbereitung und Übernahme des Bischofsamtes fallen in eine Zeit, in der Jablonski als reformierter Prediger am Berliner Hof an führender Stelle erstmals mit ganz konkreten Aufgaben betraut worden war, die einen Ausgleich zwischen der lutherischen und der calvinistischen Konfession befördern und schließlich zur Kircheneinheit im Protestantismus führen sollten. Seit März 1698 stand Jablonski deshalb in Kontakt mit Gottfried Wilhelm Leibniz und dem Loccumer Abt und führenden lutherischen Theologen am Hofe der Welfen, Gerhard Wolter Molanus, den beiden Hannoveraner Verhandlungspartnern für die lutherische Seite, oder, wie Leibniz, der die Konfessionsbezeichnung „lutherisch“ ablehnte, mit Zustimmung Jablonskis sie nannte, für die „evangelische“ Seite.²³

Jablonski verstand damals das Bischofsamt apostolischer Sukzession wie schon die Synodalen der Brüderkirche 1467 als eine Institution zur Wahrung der Einheit der Kirche, und sofern sie sich bereits in verschiedene Denominationen aufgespalten hat, zur Wiedergewinnung der Einheit. Am 1. Januar 1699, auf dem Höhepunkt der ersten Phase der Verhandlungen mit Molanus

²¹ Ebd., S. 19.

²² Ebd.

²³ Vgl. hierzu jetzt umfassend Claire Rösler-Le Van, D. E. Jablonski et G. W. Leibniz. *Negotium irenicum: l'union des églises protestantes selon G. W. Leibniz et D. E. Jablonski*, édition critique, Paris 2013.

und Leibniz, kündigt er letzterem gegenüber seine für Anfang Februar geplante Reise zur Synode der Brüderkirche an:

[...] und auch ich initio Februarii eine Reise nach Groß-Pohlen thun muß, einem allda angestellten Synodo beyzuwohnen, und von dasiger Kirchen, welche (als ein Absprösling der Hussitischen) die einige [= einzige] Reformirte außer Engelland ist, in welcher successio legitima episcopalis viget, sothanen ordinem sacrum, zu welchem voriger Synodus meine Wenigkeit erwählet, und dazu Se. Churfürstl. Durchl. gnädigsten Consens ertheilet haben, anzunehmen [...].

Und etwas weiter nennt sich Jablonski „ein[en] unwürdige[n] Liebhaber veteris ordinis et Hierarchiae“, der „wie zu Wiederbringung der Kirchen Einigkeit, so nicht weniger auch zu Wiederbringung des Kirchen-Regimentes und Disciplin alles, so in meinen wenigen Kräften ist, darstrecken werde“²⁴. Auf dieser Synode, die dann in Lissa stattfand, wurde er zum Senior geweiht, allerdings war die Ordination nicht, wie es Ludwig Carl von Schrautenbach in der 1851 von Friedrich Wilhelm Kölbinger herausgegebenen Zinzendorf-Monographie schreibt, von Jablonskis Vater, Peter Figulus, vorgenommen worden, der ja bereits 1670 gestorben war.

Im Juli, auch darauf hatte Benz schon hingewiesen,²⁵ schreibt Jablonski an den englischen Gesandten in Hamburg, Gatford, er sehe angesichts der inneren und äußeren Unordnung, bedingt durch die konfessionelle und geographische Zerrissenheit des Kurfürstentums in der bischöflichen Kirchenverfassung apostolischer Sukzession „die einzige solide, dem Wesen der Kirche entsprechende Ordnung, deren Einführung allein dem herrschenden Chaos ein Ende bereiten könnte“ und weist auf sein eigenes Bischofsamt und die Ordnung der Böhmisches Brüderkirche hin.

Benz ist zuzustimmen, wenn er auf diese Zusammenhänge hinweist. Nur verquickt er seine Erkenntnis allerdings mit der Aussage, Jablonski habe – dies gehe aus seinen Worten deutlich hervor – „seine eigene Wahl zum Bischof bereits unter dem Hinblick auf die bevorstehenden Krönungsereignisse betrachtet und vorbereitet“.²⁶ D.h., er sieht in ihm einen Hofprediger, hinter dessen Bereitschaft, das Amt eines Brüderbischofs anzunehmen, eigene Karriereabsichten lauern, zumindest, dass er danach gestrebt habe, selbst den Kurfürsten zum König weihen zu dürfen. Die Quellen, das ist vor allem die Korrespondenz des Hofpredigers am Ende des 17. Jhs., scheinen mir eine solche Annahme nicht zu rechtfertigen. Eher handelt es sich bei solchen Aussagen um den Niederschlag spekulativen Denkens und von unzulässigen Projektionen. Denn abgesehen von der Bedeutung des Bischofsamtes in der Brüdertradition war es ein eigenes, persönliches Bildungserlebnis, das dem

²⁴ Jablonski an Leibniz, 1. Januar 1699, in: Leibniz-Akademieausgabe, Reihe I, Band 16, S. 447; vgl. hierzu auch Benz, Bischofsamt (wie Anm. 4), S. 20f.

²⁵ Ebd., S. 22.

²⁶ Ebd., S. 19–24.

jungen Stipendiaten der polnischen Brüderkirche nach Abschluss seines Studiums an der reformierten theologischen Fakultät in Frankfurt/Oder zu einem vertieften Verständnis des Wesens der Kirche und zu einer positiven Einstellung gegenüber dem Episkopalismus verhalf. Mit 20 Jahren studierte er am Christ Church College in Oxford und vertiefte sich dort neben der Arbeit in den Bibelwissenschaften in das Studium der Patristik. Sein wichtigster Lehrer hierbei war John Fell, der Dekan des Christ Church College, der im Bürgerkrieg an der Seite der Royalisten stand und in der Restauration unter König Karl II. zum Bischof von Oxford berufen worden war. Er zählte zu den profiliertesten Gestalten des hochkirchlichen Anglikanismus, dessen militanter Flügel das Land in die Konformität eines königlichen Willens und eines Glaubens zu überführen trachtete.²⁷ Christ Church College²⁸, Universität und Bistum sollten, dies war Fells Intention, zu einem wesentlichen Stützpfeiler der Restauration werden und als ein Bollwerk gegen die „Schwärmer“, Puritaner und Nonkonformisten, dienen, welche die Anhänger der episkopalen Kirche in den Jahren des Bürgerkrieges vertrieben hatten.

Diese politische Konstellation blieb nicht ohne Wirkung auf den jungen Theologiestudenten Jablonski, sondern hinterließ in seinem theologischen Denken, vor allem in seinem Kirchenverständnis sichtbare und prägende Spuren. In den Disputationen, die er als Student aufzusuchen hatte, sollte es nicht länger um irgendwelche theologischen Beliebigkeiten oder abstrakte Streitthemen gehen, die letztlich die Einheit der Kirche gefährdeten;²⁹ sie sollten vielmehr auf die Widerlegung der Anschauungen ausgerichtet sein, wie sie von den „geschicktesten Feinden“ der anglikanischen Kirche, den Katholiken und Nonkonformisten, verbreitet wurden.³⁰ Zu den letztgenannten zählten für Fell und die orthodoxen Anglikaner auch die Calvinisten, sofern sie – wie etwa in Genf – auf das Bischofsamt als wesentliches Strukturelement der Kirche verzichteten. So wurde den Kollegiaten und damit auch Jablonski zunächst das gründliche Studium der 39 Glaubensartikel der Kirche von England, der Kirchenverfassung und schließlich des *Book of Common Prayer* (in der Fassung von 1662) auferlegt.³¹ Letzteres hat er später für die preußische

²⁷ R[obert] A[nthony] Beddard, *Restoration Oxford and the Remaking of the Protestant Establishment*, in: Nicholas Tyacke (Hrsg.), *The History of the University of Oxford*, Bd. 4: *The Seventeenth Century Oxford*, Oxford 1997, S. 803–862, hier: S. 853f.; ders.: *Tory Oxford*, ebd., S. 863–905, hier: S. 879.

²⁸ Beddard, *Restoration* (wie Anm. 27), hier: S. 822–824; vgl. hierzu und zum Folgenden auch Hartmut Rudolph, *Zwischen Lissa und Oxford. Ein europäischer Bildungsgang*, in: Brückenschläge. Daniel Ernst Jablonski im Europa der Frühaufklärung, hrsg. v. Joachim Bahlcke, Boguslaw Dybaś und Hartmut Rudolph, Wettin 2010, S. 73–85, hier: S. 79–85.

²⁹ Wie der brandenburgische Kurfürst hatte auch König Karl II. *Directions concerning Preachers* (vom 14. Oktober 1662) erlassen, in denen es untersagt wurde, theologisch kontroverse Themen von der Kanzel herab zu erörtern. Darüber hinausgehend wurden die Theologen ermahnt, nicht „*abstruse and speculative notions*“ von der Art zu studieren, die theologische Unruhen wecken könnten. Zit. n. Beddard, *Restoration* (wie Anm. 27), S. 836.

³⁰ Ebd., S. 837 und S. 839.

³¹ Colin Podmore, *Daniel Ernst Jablonski, die Böhmisches Brüder und die Kirche von England*, in: Joachim Bahlcke (Hrsg.), *Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik*

Landeskirche ins Deutsche übersetzt, um eine Grundlage für die innerprotestantische Kirchenunion zu schaffen; und aus demselben Grund hatte er schon vorher (1699) den am meisten kontroversen Artikel 17 (zum Thema der Prädestination) der 39 Artikel und den Kommentar Gilbert Burnetts dazu in lateinischer Übersetzung versehen mit einer ausführlichen Einleitung für die des Englischen nicht mächtigen Theologen auf dem Kontinent publiziert.

Es kennzeichnet diesen hochkirchlichen Anglikanismus der Restaurationszeit unter König Karl II., dass die Kirche von England ihren Blick hinter die Reformation und deren auf das *sola scriptura* gegründete Glaubensverständnis richtete und den Grund ihrer im Bischofsamt garantierten Einheit und Konformität bei den Kirchenvätern und im Urchristentum bezeugt und gesichert finden wollte, um den presbyterialen oder kongregationalistischen und anderen nonkonformistischen Kirchen die Legitimation absprechen und sie der Heterodoxie zeihen zu können.

Diese besondere Bedeutung des Bischofsamtes fand Fell bei dem Kirchenvater Cyprian von Karthago am klarsten herausgearbeitet. Theologiestudenten müssen mindestens zwei Aussagen von ihm für das Examen behalten: „*Extra ecclesiam nulla salus*“ und: „Wer die Kirche nicht zur Mutter hat, kann Gott nicht zum Vater haben.“ In der Auseinandersetzung des 258 n. Chr. gestorbenen Bischofs von Karthago mit den Novatianern, Melitianern und Donatisten sah Fell eine Parallele zur Situation seiner Kirche. 1681 veröffentlichte Fell eine englische Übersetzung des Hauptwerkes „*De ecclesiae catholicae unitate*“, das 251 im Kampf gegen die Schismatiker entstanden war.³² Und bald darauf, 1682, also gerade in Jablonskis dortiger Studienzeit, erschien Fells Cyprianedition, die bis heute als Meilenstein historisch-kritischer Arbeit in der Patristik gilt. Im 4. und 5. Kapitel von „*De ecclesiae catholicae unitate*“ stellt Cyprian die fundamentale Bedeutung des Bischofsamtes heraus:

Der Herr spricht zu Petrus die Worte: „Ich sage dir: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich bauen meine Kirche, und die Pforten der Unterwelt werden sie nicht überwältigen. Ich will dir die Schlüssel des Himmelreiches geben; und was du binden wirst auf Erden, wird auch im Himmel gebunden sein, und alles, was du lösen wirst auf Erden, wird auch im Himmel gelöst sein“. Auf e i n e n baut er die Kirche, und obwohl er den Aposteln allen nach seiner Auferstehung gleiche Gewalt erteilt und sagt: „Gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende auch ich euch. Empfanget den Heiligen Geist. Wenn ihr einem die Sünden erlasset, so werden sie ihm erlassen werden; wenn ihr sie einem behaltet, so werden sie ihm behalten werden“, so hat er dennoch, um die Einheit deutlich hervorzuheben, durch sein Machtwort es so gefügt, daß der Ursprung eben dieser Einheit von e i n e m sich herleitet. Gewiß waren auch die übrigen Apostel das, was Petrus

um 1700 (*Jabloniana*, Bd. 1), Wiesbaden 2008, S. 319–329, hier: S. 324; Beddard, Tory Oxford (wie Anm. 27).

³² Of the Unity of the Church [...] Most usefull for allaying the present heats, and reconciling the differences among us, Oxford 1681.

gewesen ist, mit dem gleichen Anteil an Ehre und an Macht ausgestattet, aber der Anfang geht von der Einheit aus, damit die Kirche Christi als e i n e erweisen werde.

Und im 5. Kapitel heißt es unter anderem:

Diese Einheit müssen wir unerschütterlich festhalten und verteidigen, vor allem wir Bischöfe, die wir in der Kirche den Vorsitz haben, damit wir auch das Bischofsamt selbst als ein einziges und ungeteiltes erweisen. Niemand täusche die Gemeinde der Brüder durch eine Lüge, niemand fälsche die Wahrheit des treuen Glaubens durch treulose Entstellung! Das Bischofsamt ist nur eines, an dem jeder einzelne nur unter Wahrung des Ganzen seinen Anteil hat.³³ Auch die Kirche ist nur eine, die sich zur Vielheit bloß durch ihr üppiges Wachstum immer weiter ausbreitet, ebenso wie die Sonne viele Strahlen hat, aber nur ein Licht, und wie der Baum zwar viele Zweige besitzt, aber nur einen auf fester Wurzel gegründeten Stamm; und wenn aus einem Quell noch so zahlreiche Bäche entspringen, die Einheit bleibt dennoch im Ursprung gewahrt, mag auch eine recht stattliche Zahl [von Gewässern] in dem Reichtum überquellender Fülle zu entströmen scheinen.

Das hat unseren Jablonski geprägt, wie schon 1950 der englische Kirchenhistoriker Norman Sykes feststellte:

Der Eindruck auf Jablonski war tief, denn dieses Buch machte ihn mit der cyprianischen Vorstellung des Episkopats als Grund der Einheit in der Kirche bekannt, die für die anglikanische Apologetik und besonders die der unter den Königen Karl I. und Karl II. vorherrschenden hochkirchlichen Schule bezeichnend war. Über ein Jahrzehnt später, als er in seiner Eigenschaft als preußischer Hofprediger die Möglichkeit überdachte, den Episkopat in die preußische Landeskirche einzuführen, verbrachte er mehrere ungemütliche Reisetage in einer ungedeckten Kutsche damit, die Werke Cyprians abermals zu lesen.³⁴

Aber eigentlich reicht es schon, Jablonski selbst zu Wort kommen zu lassen. 1708 beschrieb er den Wandel seiner Anschauungen und damit die Bedeutung des Studienaufenthalts am damals hochkirchlich geprägten Christ Church College mit den Worten:

Ich habe meine ersten Lebensjahre in Preußen und Polen unter englischen Familien zugebracht, deren religiöse Meinungen sich weit von der englischen Kirche entfernt hielten; in die Streitigkeiten der Episcopalen und Presbyterianer verwickelt, hatten sie ihr Vaterland verlassen und sich mit den Kirchen unsers Landes

³³ Otto Casel, bekannter Vertreter der Nouvelle Théologie, übersetzt allerdings anders: „Der Episkopat ist einer, und der einzelne hat in gleicherweise so Anteil daran, daß jeder den ganzen besitzt“; <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2074-1.htm#1> [eingesehen im Oktober 2012].

³⁴ Norman Sykes, Daniel Ernst Jablonski and the Church of England. A Study of an Essay towards Protestant Union, London 1950, S. 8.

vereinigt; übrigens zeichneten sich diese Leute durch strenge Übung ihrer frommen Pflichten aus. Dieser Umgang hatte mein Gemüth mit soviel Vorurteilen gegen Ihre Kirche erfüllt, daß ich eine vollkommene Abneigung dagegen empfand, als ich in meiner Jugend, im Jahre 1680, eine Reise nach England machte; ich glaubte damals, die Versammlungsorter der englischen Gemeinden ebenso sorgfältig meiden zu müssen, wie die der Papisten [...] Je mehr Zeit ich in der englischen Kirchengemeinschaft zugebracht habe, desto mehr habe ich mich in der Meinung befestigt, daß ihre symbolischen Bücher nichts Heterodoxes enthalten, daß ihr Cultus nichts Abgöttisches und Abergläubisches hat, daß ihrer Hierarchie viel Ordnung und Wohlanständigkeit beiwohnt und daß sie aus allen diesen Gründen dem Musterbilde der ersten christlichen Kirche weit näher kommt als jede andere reformierte Kirche, daß man sie mit Recht als den glänzendsten Stern des Himmels, als die Ehre der Reformation und als die mächtigste Schutzwehr des Evangeliums gegen den Papismus betrachten muß und sich folglich von ihr nicht trennen kann, ohne sich des Schismas schuldig zu machen.³⁵

Dies also war das von der grundlegenden Bedeutung des Bischofsamtes bestimmte Kirchen- und damit auch Selbstverständnis des Brüderbischofs, des Ökumenikers, des kritischen Beobachters der preußischen Königskrönung³⁶ und schließlich desjenigen, der Zinzendorf zum Bischof ordinierte. Jablonskis unverhohlene Kritik an der Art, wie der König die beiden Krönungsbischöfe installierte und in seinem Krönungszeremoniell platzierte, gründet – man könnte sagen, fernab von persönlicher Eitelkeit oder Repräsentationssucht und von vermeintlichen Enttäuschungen – in dieser sowohl in der Brüderkirche wie dann in doch wohl stärkerem Maße in der Begegnung mit der englischen Hochkirche angeeigneten Sichtweise des Wesens der Kirche und besonders des Bischofsamtes. Es kann hier den kritischen Äußerungen im Zusammenhang der Krönung Friedrich I. im Einzelnen nicht nachgegangen werden, wohl aber sei darauf hingewiesen, wie nahe sich in der Frage des Bischofsamtes Jablonski und Leibniz in jener Zeit gekommen waren. Letzterer teilte mit einer anderen, nämlich metaphysischen, Begründung die Wertschätzung der Institution und sah wie Jablonski die Vorgänge in Königsberg, den Umgang des Kurfürsten und nachmaligen Königs mit dem Bischofsamt entsprechend kritisch an. Die Zurückhaltung des Herrschers gegenüber dem Amt, das offenkundige Streben, den Bischof der eigenen Herrschaftsgewalt unterzuordnen, wurden genährt von einem doppelten Motiv: Es wirkte die reformatorische Kritik an den Bischöfen als Inhabern weltlicher Macht nach,

³⁵ Zit. in deutscher Übersetzung des lateinischen Originals in: Rudolph von Thadden, Die brandenburgisch-preußischen Hofprediger im 17. und 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der absolutistischen Staatsgesellschaft in Brandenburg-Preußen, Berlin 1959, S. 85.

³⁶ Iselin Gundermann, „Ob die Salbung einem Könige nothwendig sey“, in: Johannes Kunisch (Hrsg.), Dreihundert Jahre Preußische Königskrönung. Eine Tagungsdokumentation (*Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte* N.F., Beiheft 6), Berlin 2002, S. 115–133; dies., Die Salbung König Friedrichs I. in Königsberg, in: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 63 (2001), S. 73–88.

und man wollte das aus der Reformation hervorgegangene Institut des landesherrlichen Summepiskopats auf keinen Fall gefährden.

Eine nächste Station für unser Thema – und auch dies kann hier nur angedeutet werden – wird 1711 erreicht, als Jablonski in einer Denkschrift seine theologische und ekklesiologische Auffassung mit den Erwartungen des Königs und Summepiskopus in Einklang zu bringen und dabei die entscheidenden Elemente seines Bischofsverständnisses zu bewahren sucht. Das Amt sieht er als Bindeglied zwischen der abend- und der morgenländischen Kirche und vor allem als Ausdruck des Respekts vor der ältesten Kirche der Christen. Er tritt für ein geordnetes Amt in apostolischer Sukzession ein – „ne cum a romana discessimus Ecclesia, a Catholica discessisse videamur“³⁷: damit wir bei aller Distanz zur römischen Kirche nicht den Anschein erwecken, wir hätten uns von der *ecclesia catholica* entfernt.

3. Herrnhut vor der Bischofsfrage

Diesen Hintergrund des polnischen Brüderbischofs bei der Betrachtung der Bischofsordination von Zinzendorf vor Augen zu haben, erscheint notwendig, um das Ereignis kirchengeschichtlich einordnen zu können. Jablonskis Umgang mit dem Bischofsamt ist durch beides gekennzeichnet, eine große Strenge im ekklesiologischen Verständnis des Amtes, was das unbedingte Festhalten an der Notwendigkeit der apostolischen Sukzession einschließt, und die ökumenische Weite, die ihm gerade diese Bindung an das Episkopat der Alten Kirche eröffnet, eine Sichtweise, die keinesfalls mit Indifferentismus, mit einer Geringschätzung der kirchlichen Ordnung und Bekenntnisbindung oder gar einem opportunistischen Umgang mit Kirchenordnung und Bekenntnis verwechselt werden darf.

In dieses Spannungsfeld führte Zinzendorf notgedrungen jede Überlegung, den Fortbestand seiner Gemeinde zu sichern, einschließlich der Bemühungen um die Bischofsordination. Die Gemeinde hatte sich 1727 eigene Statuten gegeben, zu denen auch das Amt der Ältesten und der daraus hervorgehenden Oberältesten gehörte. Die so geordnete Gemeinde kann man mit Dietrich Meyer „als eine konfessionsübergreifende eigene Gestaltwerdung des Pietismus“³⁸ ansehen. An der Stelle, in der er von der wie ein Pfingstwunder erfahrenen Abendmahlsfeier am 13. August 1727 in Berthelsdorf berichtet, spricht Meyer von der Überwindung separatistischer Besserwisserei und Heiligkeitsstrebens, die Feier habe „die verschiedenen Gruppen zu einer Gemeinde innerhalb der lutherischen Landeskirche“ zusammenschmolzen und zu einer Transformation der Spenerschen *ecclesiola* und der

³⁷ Benz, Bischofsamt (wie Anm. 4), S. 51.

³⁸ Dietrich Meyer, Von Herrnhut in die Neue Welt. Jablonski als Begleiter Zinzendorfs und der mährischen Exulanten, in: Brückenschläge. Daniel Ernst Jablonski im Europa der Frühaufklärung, hrsg. v. Joachim Bahlcke, Boguslaw Dybaś und Hartmut Rudolph, Wettin 2010, S. 189–201, hier: S. 189.

philadelphischen Hausgemeinde Zinzendorfs in etwas Neues geführt, eben die Brüdergemeine als eine „Sonderform innerhalb der Landeskirche“³⁹. Hierzu gehörte, dass Laien, einfache Handwerker leitende Ämter ausüben konnten, was ja 1735 die Ordination des Zimmermanns David Nitschmann veranschaulichte. Jablonski, dem Zinzendorf später die Satzungen zugeschickt hatte, zeigte sich davon bewegt, er schreibt Zinzendorf, es sei ihm, als sähe er „die uralte Apostolische Lebens-Art der ersten Christen, oder die nach solchem Model eingerichtete Verfassungen der alten Brüder in Böhmen und Mähren, nun wieder neu aufleben, und in den Augen der Christen-Welt wieder erscheinen“, dies war für ihn etwas, „das wohl zu wünschen aber nicht zu hoffen [gewesen] wäre“⁴⁰. Unabhängig von dieser Ordnung, die sich die Gemeinde gegeben hatte, aber ebenfalls 1727 hatte sich Zinzendorf mit der Lektüre der von Comenius verfassten „*Historia Fratrum Bohemorum*“⁴¹, der Brüdergeschichte, gerade auch hinsichtlich der Kirchenordnung der böhmischen Brüder, zugewandt. Ob dadurch oder unabhängig davon, auf jeden Fall aber nahm in den Folgejahren das Interesse an der Bischofsfrage einen zunehmenden Raum in Zinzendorfs Erwägungen ein. Anfang der 1730er Jahre stellte die Aufnahme der Missionstätigkeit die Herrnhuter vor die Frage der Legitimation der Missionare, die mit ihrer Arbeit angesichts der unsicheren Lage der Herrnhuter im Reich zugleich auch den Fortbestand der Gemeinden in den Gebieten der Neuen Welt ermöglichen könnten. Schon zu Beginn der Korrespondenz mit Jablonski hatte er im Sommer 1729 gefragt, „ob dieselben [nämlich die Bischöfe der polnischen Brüder] auch die berühmte, von der Apostel Zeiten bis auf Comenius fortgepflanzte Weihe erhalten haben“⁴².

Über Jablonskis alles andere als abweisende Antwort war oben⁴³ bereits berichtet worden. Die Sympathie des Berliner reformierten Hofpredigers und nicht zuletzt auch des jahrzehntelang für innerprotestantischen Ausgleich engagierten Agenten der Ökumene belastete das Verhältnis der Herrnhuter zum Luthertum, besonders zu Halle. In dem reichsrechtlichen konfessionellen Spannungsfeld, in dem die Herrnhuter agieren mussten und das sie hinsichtlich des Bekenntnisses an das Luthertum, also an die Augsburger Konfession, band, hatte Zinzendorf alles zu vermeiden, was den Eindruck erweckte, die Herrnhuter bildeten eine eigene, von der lutherischen Landeskirche bekenntnismäßig losgelöste Kirchengemeinschaft. Und so wurde der Graf 1733 bekanntlich zuerst in Dänemark vorstellig, kam dort sowie später in England

³⁹ Dietrich Meyer, Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine 1700–2000, Neuausgabe, Göttingen 2009, S. 27.

⁴⁰ Daniel Ernst Jablonski an Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Berlin, 31. Oktober 1729. Archiv der Brüder-Unität Herrnhut (UA), R.4.D.1.b.15. – hier nach Meyer, Herrnhut (wie Anm. 38), S. 191.

⁴¹ Iohannes Amos Comenius, *Historia Fratrum Bohemorum, Eorum Ordo Et Disciplina Ecclesiastica* [...], hrsg. v. Franciscus Buddeus, Halae 1702; vgl. Meyer, Herrnhut (wie Anm. 38), S. 189 und S. 200, Anm. 1.

⁴² Benz, Bischofsamt (wie Anm. 4), S. 56.

⁴³ S. 126.

jedoch vergeblich um die Ordination August Gottlieb Spangenberg ein. In dem Zusammenhang sei eine kurze Bemerkung zur Konfessionalität der Herrnhuter und Jablonskis erlaubt. In der Literatur wird gelegentlich, etwa im Zusammenhang mit dem Rekurs auf die Apostelzeit und die Alte Kirche oder im Blick auf bestimmte Deutungen der Augsburger Konfession der Begriff „überkonfessionell“ verwendet, ich halte dies für irreführend. Die *Confessio Augustana* wurde seit ihrem Bestehen mehrfach, sei es von Martin Bucer oder Anfang des 18. Jhs. durch Jablonski als ein Bekenntnis interpretiert, das die kirchliche Trennung von Lutheranern und Reformierten nicht rechtfertige, sondern von beiden Parteien gemeinsam bekannt werden könne. Wie in der Reformationszeit gab es bekanntlich gegen solche Versuche, auf diesem Weg die kontroversen Positionen abzumildern, auch später starke Widerstände. Doch diejenigen, die sich aus irenischer Gesinnung um einen Ausgleich bemühten, waren deshalb nicht „überkonfessionell“. Ein solches Bemühen gibt ja auch nur dann einen Sinn, wenn die eigene Konfessionalität ernstgenommen wird und man sie nicht opportunistisch oder indifferentistisch relativiert. Das gilt für alle Ökumeniker, Bucer, Jablonski, nicht zuletzt auch für Leibniz. Für Zinzendorf war es offenbar grundlegend wichtig und unaufgebbar, dass die erbetene Bischofsordination durch die apostolische Sukzession legitimiert werde, ein Ersuchen, das ein äußerst kräftiges Indiz von Konfessionalität ist, die den „philadelphischen Brüdern mit einem lutherischen Maul und Mährischen Rock“⁴⁴ eignet. Wie die beiden durch Jablonski vorgenommenen Ordinationen David Nitschmanns und Zinzendorfs selbst zeigen, war Zinzendorf dagegen nach dem Scheitern in Dänemark bereit, das Bischofsamt für die Brüdergemeine auch außerhalb des Luthertums zu erwerben, schließlich – wie es im Ordinationsschein für David Nitschmann heißt – „auf alt-mährische Art ... von einem Episcopus der böhmisch-mährischen Brüder in Gross-Polen“⁴⁵.

In einem Schreiben an Freunde vom Sommer 1733 finden wir entsprechende, der Not gehorchende Erwägungen des Grafen:

Weil aber Ecclesia pressa (der bedrängte Zustand der Kirche) nicht gestattete, in Deutschland dergleichen zu unternehmen noch mir in der Ermangelung der apostolischen Succession bei den deutschen Protestanten, damit geholfen: die reformirte Weihe aber so lang wie möglich zu vermeiden sei: so würde es gut sein, wenn Ihro Königl. Majestät unter Dero eigenen hohen Hand⁴, gleich Friedrich I., König von Preussen Herrn Jablonsky gethan, dem Herrn Bischof Herrsleb zu Christiania Erlaubniss gäben, den Adjunktus Spangenberg, als welchem ich alle in meiner von der Gemeine erhaltenen Vocation übertragenen Rechte zugleich

⁴⁴ Joachim Bahlcke, Religiöse Kommunikation (wie Anm. 1), S. 31, Anm. 1 mit Hinweis auf Irina Modrow, „Wir sind philadelphische Brüder mit einem lutherischen Maul und Mährischen Rock...“. Die Lösung der Identitätsfrage der Herrnhuter Brüdergemeine, in: Erich Donnet (Hrsg.), Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlpfordt, Bd. 1: Vormoderne, Weimar/Köln/Wien 1997, S. 577–591.

⁴⁵ Benz, Bischofsamt (wie Anm. 4), S. 67.

mittheile, die Ordination als Antistes der mährischen und böhmischen Brüder des Theils der Augsb. Confession zu ertheilen, und zwar mit dem Rechte, solche im Notfall Andern zu conferiren; welches alles aber auf das Geheimste, und in der grössten Stille geschehen müsste, bis sich bei demleins erfolgender mehrerer Freiheit, auch solche Sachen mehr öffentlich tractiren lassen dürften. Auf dieses alles ersuche die obbenannten theuren Männer gehorsamst und zuversichtlich, auch ergebent ihren Fleiss und Treue anzuwenden, so werden sie den Segen des Volkes des Herrn auf sich ziehen, daran sich seine Wunderkräfte bisher sattsam bewiesen haben.⁴⁶

Man sieht hier, dass Zinzendorf im Brüderbischofsamt des reformierten Berliner Hofpredigers einen Präzedenzfall, ein Model für die Lösung seines Problems sah. Der Plan scheiterte, wie wir wissen, allein schon daran, was Zinzendorf damals nicht wusste, dass das Bischofsamt in Skandinavien keineswegs auf apostolischer Sukzession beruhte.

4. Zu Nitschmanns und Zinzendorfs Ordination.

Schon bei Augustinus gab es den von Leibniz später in ein großartiges rationalistisch begründetes Gedankengebäude eingebrachten Theodizeegedanken, dass Gott das Übel zulässt um eines besseren, größeren Gutes willen. In eben diesem Sinne hatte Comenius den Untergang seiner böhmischen Brüderkirche, das Los und das Vermächtnis der *sterbenden Mutter* gedeutet. David Cranz⁴⁷ zitiert den vermeintlich letzten Bischof der böhmischen Brüderkirche aus der an die anglikanische Kirche gerichteten Dedikation, die er – wie Cranz schreibt – „vermächtnis-weise“ der 1616 von der Synode in Scherawitz (Žeravice) verabschiedeten „Kirchenzucht und Kirchenordnung der Gemeine der böhmischen Brüder“ und der kurzen „Kirchen-Historie der böhmischen Brüder“ aus der Hand des polnischen Reformierten Johann Lasitius vorangestellt hatte. Darin heißt es:

wenn etwa GOtt aus den bisherigen Trübsalen etwas besseres, als wir alle denken können, herausziehen solte, daß nemlich, wie Er verheissen hat, das Evangelium von den rechtschaffen gezüchtigten Christen zu den übrigen Völkern der Welt übergehe, und so, wie vormals, unser Fall und Schade der Heiden Reichthum werde. etc. Solche Betrachtung erleichtert meinen Schmerz über die Zerstörung der Kirche meines Volks, deren Ordnungen hier beschrieben sind.

Man kann diesem Vermächtnis den prophetischen Gehalt nicht absprechen, besonders, wenn man sich die Gemeindegliederzahlen aus Nord- und Südamerika sowie aus den jungen Kirchen von Alaska bis Tansanien ansieht, wie

⁴⁶ Ebd., S. 61.

⁴⁷ Cranz, Brüder-Historie (wie Anm. 6), S. 86f.

sie z.B. auf der letzten Seite von Dietrich Meyers Überblickdarstellung „Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine. 1700-2000“ dokumentiert werden. Um einen ganz entscheidenden Schritt in jener Transformation hin zu der „Heiden Reichthum“ ging es bei der Bischofsweihe David Nitschmanns.

Müller berichtet kurz und knapp, Jablonski und sein Consenior Sitkovius seien „gern bereit“ gewesen, „ihre altbrüderische Bischofsweihe auf den mährischen Exulanten David Nitschmann [...] und später auch auf Zinzendorf [...] zu übertragen.“⁴⁸ Joachim Bahlcke hat darauf hingewiesen, dass zwar Nitschmanns Ordination keinen Bedenken unterlag, da sie von den Beteiligten eher als eine Ordination im Sinne eines „Weihbistums“ angesehen wurde, die ohne Einfluss auf die Leitungsbefugnisse in der Brüdergemeine blieb und deren volle kirchengeschichtliche Wirkung sich erst im Nachhinein herausstellen sollte, weil sie die Entwicklung der Herrnhuter zu einer Missionsgemeinschaft ermöglichte und vorantrieb.⁴⁹ Jablonski hat diese Weihe in seinem Haus vollzogen und ordnungsgemäß in das *Diarium Unitatis* eingetragen, aber den König darüber nicht informiert. Wie anders doch die Umstände vor und bei Zinzendorfs Bischofsordination waren, braucht hier angesichts der Arbeiten von Joachim Bahlcke und Rüdiger Kröger⁵⁰ nur noch kurz angedeutet zu werden. Der Ordination vorangegangen waren die Prüfungen der lutherischen Pröbste Reinbek und Rolof und die an einen positiven Ausgang dieser Prüfung gebundene Weisung Friedrich Wilhelms an Jablonski, die Ordination vorzunehmen. Benz beschreibt ausführlich den Vorgang, zu dem auch als wesentlicher Teil die Befürwortung durch John Potter, den Primas der englischen Kirche, gehört. Allen Erklärungen und Rechtfertigungen liegt die Zusage zugrunde, mit der Ordination werde keine neue Sekte gestiftet, auch entstehe keine vierte Konfession im Reich, sondern es bleibe bei der Einbindung in die evangelische Kirche, was die weitere Duldung im Reich gewährleistete. Ein weiteres Detail der Ordination soll nicht unerwähnt bleiben, nämlich dass Jablonski sie gemäß der altkirchlichen Übung von drei Bischöfen vollziehen ließ, indem er Bischof Nitschmann zur Handauflegung herbeizog und der von Jablonski 1734 in Frankfurt/Oder zum Bischof ordinierte Lissaer Consenior Christian Sitkovius⁵¹ als Ersatz für diese Handauflegung, wie er schreibt, „anstatt Auflegung meiner Hände mit meiner eigenhändigen Schrift und Unterschrift bekräftige, und von unserem Erzhirten Christo Jesu dem Herrn Grafen die Gaben des Geistes Gottes in reichem

⁴⁸ Joseph Th. Müller, Geschichte der Böhmischen Brüder, III. Band, Herrnhut 1931, S. 365; vgl. auch S. 374f.

⁴⁹ Joachim Bahlcke, Religiöse Kommunikation (wie Anm. 1), S. 36f.

⁵⁰ Rüdiger Kröger, Zinzendorf und der preußische Hof unter Friedrich Wilhelm I., in diesem Heft, S. 145–164.

⁵¹ Marta Bečková, Daniel Ernst Jablonski und seine Beziehungen zu Polen, in: Joachim Bahlcke (Hrsg.), Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700 (*Jabloniana*, Bd. 1), Wiesbaden 2008, S. 205–222, hier: S. 214.

Maaße zu gesegneter Verwaltung dieses heiligen Amtes [...] inbrünstig erbitte“⁵².

5. Schlussbemerkung

Aus diesem Verständnis des Bischofsamtes apostolischer Sukzession her, das nicht nur nach Comenius zu den unaufgebbaren Gütern im Vermächtnis der „sterbenden Mutter“ zählt, sondern das für Jablonski um der Einheit der ganzen Christenheit willen auch eine unaufgebbare *nota ecclesiae* jeder Kirche sein sollte, lässt sich Folgendes schließen. Mit der Bischofsordination David Nitschmanns und vor allem des Grafen Zinzendorf selbst bewirkt Jablonski nicht nur eine Erneuerung der Brüdergemeine, sondern er verleiht ihr mit dem Bischofsamt apostolischer Sukzession auch ein wesentliches, ein ihm unverzichtbar erscheinendes Kennzeichen der Gemeinschaft der Heiligen in der einen, allgemeinen, apostolischen Kirche, eine „*nota unae sanctae catholicae et apostolicae ecclesiae*“⁵³. Dies zu betonen, erscheint mir abseits von allen sonstigen notwendigen Erörterungen, nicht zuletzt auch der mächtropolitischen Interessen Preußens, die in den Vorgang hineinspielen, von kirchengeschichtlicher Bedeutung zu sein. Jablonski hat der Brüderkirche zu einem aus dem Blick auf die Alte Kirche geschärften Verständnis des Bischofsamtes verholfen und dies mit der Ordination Zinzendorfs weitergegeben. Er ist diesen Schritt nicht gegangen und hat diese Handlung gewiss nicht vollzogen, ohne zugleich damit einen Beitrag zur Ökumene, zur Erlangung der kirchlichen Einheit der Christen leisten zu wollen, eine Einheit, die für ihn nicht durch die Flucht ins Überkonfessionelle herbeigeführt werden sollte, sondern die ohne das Bischofsamt apostolischer Sukzession für ihn kaum denkbar war. Für die Brüdergemeine bedeutet dies im Rückblick auf jene Jahre, dass den philadelphischen Brüdern damit der „mährische Rock“ wiederum ein Stück näher war als das „lutherische Maul“.

Hartmut Rudolph, Daniel Ernst Jablonski and Zinzendorf's Consecration to the Episcopate

The author first elaborates Jablonski's understanding of the episcopate. He derives it in the first place from the view of the Bohemian Brethren, who hoped that the office of bishop would preserve the unity of their church, and uses quotations from Jablonski to set out the development of the ancient

⁵² Zitat bei Benz, Bischofsamt (wie Anm. 4), S. 76. Sitkovius stand trotz dieser schriftlichen Einwilligung der Ordination nicht vorbehaltlos gegenüber, er fühlte sich hintergangen und befürchtete negative Konsequenzen für die Reformierten in Polen; vgl. Joachim Bahlcke, Christian Sitkovius (1682–1762), in: Lebensbilder aus der Brüdergemeine Herrnhut 2014, S. 111–126, hier: S. 118f.

⁵³ *Symbolum Nicaenum* (325 n. Chr.).

Unity's episcopate up to the time of Jablonski's father Peter Figulus. Jablonski gained a second understanding of the significance of the episcopate while studying in England under Bishop Fell, in the context of the high-church Anglicanism of the Restoration era in the reign of Charles II. At that time Fell published an edition of the works of Cyprian, in which he found the significance of the episcopate most clearly elaborated. Jablonski was convinced by this Anglican view and wrote to the English Ambassador in Hamburg that the episcopal form of church government in apostolic succession was 'the only robust order in keeping with the nature of the Church, whose introduction alone could bring to an end the prevailing chaos'. He now regarded the Anglican Church as 'the most powerful bulwark of the Gospel against popery'. In 1711 he viewed the episcopate as the 'link between the Western and the Eastern Church', which would 'avoid the appearance that, despite the distance from the Roman Church, we had separated ourselves from the *ecclesia catholica*'. Jablonski therefore agreed to Zinzendorf's request that he should ordain first Nitschmann and then Zinzendorf himself and thereby passed on to the Moravian Church a mark of ecclesial communion which he regarded as indispensable. 'Jablonski helped the Moravian Church to gain an understanding of the episcopate which was sharpened by the perspective of the early Church' and in doing so also made a contribution to ecumenism.

Zinzendorf und der preußische Hof unter Friedrich Wilhelm I.

von Rüdiger Kröger

Zinzendorfs Beziehungen zu Berlin sind gekennzeichnet durch seine verwandtschaftlichen Beziehungen (Generalfeldmarschall von Natzmer), seine kirchlichen Bestrebungen (Hofprediger und Konsistorialrat Jablonski), seinen Kontakt zum König selbst und dessen Behörden (Geheimer Rat, Oberkonsistorium), seine eigenen Aufenthalte, insbesondere desjenigen Aufenthalts von 1737/38, bei denen er mit seinen öffentlichen Reden und Auftreten auch Personen aller Stände ansprach oder verschreckte, darunter beispielsweise königliche Beamte oder einen Hofgoldschmied. Zu einzelnen Erweckten aus Berlin bestanden bereits zuvor Kontakte mit durchreisenden Brüdern oder durch deren Aufenthalte in Herrnhut. Dafür, dass Zinzendorf über die Prediger hinaus sich aber mit den böhmischen Exulanten beschäftigte, gibt es keinen Beleg.

Die Quellen fließen – obwohl unvollständig – reichlich. Allein über 250 meist deutsche, manche französische und wenige lateinische Briefe, Protokolle, tagebuchartige und andere Aufzeichnungen aus dem Unitätsarchiv, den *Moravian Archives* in Bethlehem, dem Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz in Berlin und dem Archiv der Franckeschen Stiftungen in Halle sowie der Staatsbibliothek in Berlin und der *Bibliothèque de Genève* berichten zeitnah über die Ereignisse.¹ Ergänzt werden diese Unterlagen durch spätere Äußerungen v.a. Zinzendorfs und eine große Zahl von Lebensläufen, einerseits von Mitarbeitern Zinzendorfs, die ihn in Berlin begleiteten, wie noch mehr durch solche von Personen, die Zinzendorf in Berlin erlebten. Im Folgenden wird es lediglich um einen kleinen Ausschnitt aus dem sehr viel komplexeren Beziehungskontext Zinzendorfs gehen. Besonders deutlich wird dies in der Berichterstattung an und von August Gotthilf Francke, der – egal wo Zinzendorf in Erscheinung trat – schon Berichte über sein bevorstehendes Eintreffen erhalten oder selbst eine Information über die neuerlichen angeblichen Unlauterkeiten Zinzendorfs verbreitet hatte. Für Berlin sind Franckes Korrespondenten vor allem der Pfarrer Johann Ulrich Christian Köppen direkt in Berlin und der Hofprediger in Potsdam, Heinrich Schubert, der Zinzendorf einst in Ebersdorf getraut hatte. Deren extrem ambitiöse Mitteilungen nach Halle, stellen ein gutes Korrektiv zu der sonst recht einseitigen Selbstdarstellung dar, weniger wegen ihres etwas problematischen Wahrheitsgehalts, sondern vielmehr für die Stimmungslage, der Zinzendorf ausgesetzt war.

¹ Hier wäre noch zu ergänzen das Archiv des polnischen Zweiges der Brüder-Unität, jetzt im *Archivum Państwowe* von Poznań, das aber für den Vortrag noch nicht ausgewertet worden war.

Selbstredend gehören Zinzendorfs Bischofsordination und die Berliner Reden zu dem Kernbestand jeder Zinzendorf-Biografie; auch das Verhältnis von Zinzendorf und Friedrich Wilhelm I. ist verschiedentlich und z.T. aktenmäßig bearbeitet worden.² Einzelne Dokumente wurden bereits von Zinzendorf selbst veröffentlicht. Vor einigen Jahren nahm sich Werner Rackwitz³ des Themas speziell an. Allen diesen Arbeiten ist gemeinsam, dass sie zu wenige Quellen heranziehen, sei es vorwiegend aus nur einem Archiv schöpfend oder innerhalb der benutzten Archive zu selektiv vorgehen. Steckt man den Bogen dagegen etwas weiter, ergeben sich zum Teil neue Einsichten und Perspektiven.

1. „Je vous prie de suspendre votre anherokunft pour encore un peu de temps“ (Natzmer an Zinzendorf)

Nach längerer Pause nahm Zinzendorf im Herbst 1735 wieder Kontakt zu seinen Eltern in Berlin auf. Neun Jahre war es her, dass er den Stiefvater selbst gesehen hatte.⁴ Vorsichtig erkundigt er sich, ob es die Umstände der Eltern erlaubten, sie zu sehen, wenn er gelegentlich in Berlin sei. Die Abfuhr kam prompt – in französischer Sprache. Zinzendorf möge seine „Anherokunft“ noch einige Zeit aufschieben, die Umstände seien weder bei ihm selbst noch bei Zinzendorfs Mutter derart, dass sie momentan die geringste Aufregung vertragen könnten, antwortete Dubislav Gneomar von Natzmer.⁵

Wir wollen uns in Erinnerung rufen, was vorausgegangen war. Zu Anfang des Jahres war das Herrnhuter Gesangbuch erschienen, zwar noch ohne die ominösen Anhänge der Sichtungszeit, aber dennoch von nicht zu unterschätzender Breitenwirkung – im positiven wie negativen Sinne. Im Frühjahr war dann der Zimmermann David Nitschmann in Berlin zum Bischof der Brüder-Unität ordiniert worden. Das Projekt hatte Zinzendorf schon längere Zeit zuvor mit Daniel Ernst Jablonski vorbereitet. Es eröffnete die Möglichkeit dazu, nicht nur zu missionieren, sondern auch Sakramente zu spenden. Der Konsekrator Jablonski war dabei in einer prekären Lage. Einerseits war er

² August Gottlieb Spangenberg, *Leben des Herrn Nicolaus Ludwig Grafen und Herrn von Zinzendorf und Pottendorf, Barby 1773–1775* (auch Reprint: Hildesheim 1971); Karl August Varnhagen von Ense, *Leben des Grafen Ludwig von Zinzendorf*, 2. verb. und verm. Aufl., Berlin 1846; August Wilhelm Götze, *König Friedrich Wilhelm I. und der Graf Zinzendorf*, Nach den in dem Königl. Archive zu Berlin befindlichen Original-Schriften, Berlin 1847; [Julius R[einhold] Römer, *König Friedrich Wilhelm I. und der Graf Zinzendorf*, in: *Der Brüder-Bote* 5 (1867), S. 1–17; [Alexander Glitsch?], *Friedrich Wilhelm I. von Preußen und der Graf von Zinzendorf*, in: *Der Brüder-Bote* 18 (1880), S. 73–89; Gneomar Ernst von Natzmer, *Lebensbilder aus dem Jahrhundert nach dem großen deutschen Kriege*, Gotha 1892.

³ Werner Rackwitz, *Der Soldatenkönig und der Prediger der Herzensreligion. Der Briefwechsel zwischen Friedrich Wilhelm I. und dem Grafen Zinzendorf*, in: *Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins* 102 (2006), S. 309–322.

⁴ Die Mutter sah er bei einem Besuch in Großhennersdorf (*Diarium Herrnhut*, Abschrift Harck, zum 25. August 1733, Unitätsarchiv [künftig: UA], R.6.A.b.6.d, pag. 82).

⁵ Dubislav Gneomar und Charlotte Justine von Natzmer an Zinzendorf, Berlin, 25. September 1735; vgl. Natzmer, *Lebensbilder* (wie Anm. 2), S. 369f.

Senior (Bischof) der Brüder-Unität, als welchem ihm die Exulanten aus Mähren nahestanden, andererseits war er aber auch reformierter preußischer Hofprediger. Damit stand er im Blickpunkt der Hofgesellschaft. Zu Anfang des Jahres hatte Jablonski befürchtet, sich wegen der Ordination Nitschmanns „doch einige Verdrüßlichkeit, und Verantwortung bey der Hohen Landesherrschaft“⁶ zuzuziehen. Er bat deshalb Zinzendorf um ein schriftliches Gesuch, mit dessen Hilfe er sich notfalls verteidigen könne, „da ich in einer spitzigen und delicaten Welt lebe“⁷.

Im Februar 1736 wurde die Situation für Zinzendorf zunehmend brenzliger. Zinzendorf und Herrnhut waren in aller Munde – zumindest der Frommen. Zinzendorf bekam die Ränkespiele an den Höfen Europas zu spüren und schrieb an den preußischen König:

da ich vernehme, daß sich viel Menschen bemühen, mir Glimpf und Nahmen zu brechen und dadurch nicht so wohl mich, als meine liebe Märische Brüder Gemeinde zu ruiniren, so befinde doch mich im Gewißen verbunden ein unterthänigstes Gegenwort zu sprechen, wo es zuweilen erforderlich seyn will.⁸

Der Einfluss in Dänemark, sofern dieser tatsächlich existiert hatte, ging verloren, in Schweden durfte Zinzendorf sich nicht niederlassen; der Dresdner Hof bereitete eine Untersuchungskommission vor. Wohin er sich auch wenden mochte, die Erde war scheinbar verbrannt. In einem umfangreichen Brief an den König von Schweden, den er im öffentlichen Druck verbreitete,⁹ verteidigte sich Zinzendorf gegenüber den Angriffen seiner Gegner. Diese Verteidigungsschrift übersandte Zinzendorf eben im Februar 1736 auch dem preußischen König Friedrich Wilhelm I.¹⁰ Sein Schreiben blieb ohne sichtbare Bearbeitungsspuren und – wie alle früheren – ohne Antwort.

2. „Die Sache ... ist weitaussehend und muß wohl überleget werden“ (Jablonski an Zinzendorf)

Im Frühjahr 1736 erreichte Zinzendorf auf der Rückreise aus den Niederlanden die Nachricht seiner Landesverweisung auch aus Sachsen. Er ging in die Wetterau und reiste von dort aus über Berlin nach Liefland. Ende Mai und im Juni schrieb Zinzendorf eine Reihe von Briefen, die Aktivitäten tangierten, die Zinzendorf in Berlin plante. Zwei davon sind als Konzept erhalten, eine

⁶ Daniel Ernst Jablonski an Zinzendorf, Berlin, 28. Februar 1735 (UA, R.4.D.1.22).

⁷ Ebd.

⁸ Zinzendorf an Friedrich Wilhelm I., Herrnhut, 14. Februar 1736 (Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin [künftig: GStAPK], I. HA Rep. 96, Nr. 6 Bb, fol. 4f.).

⁹ Zinzendorf an Friedrich von Hessen-Kassel, König von Schweden, Herrnhut, Dezember 1735 (BHZ A 126).

¹⁰ Zinzendorf an Friedrich Wilhelm I., Herrnhut, 14. Februar 1736 (GStAPK, I. HA Rep. 96, Nr. 6 Bb, fol. 4f. und Anlage fol. 7–18 = BHZ A 126.3).

Antwort unter Bezug auf einen Brief Zinzendorfs von diesen Tagen ging ein, aus der wiederum ein weiterer Adressat und eine unbekannte Zahl weiterer Briefe zu erschließen ist. Daraus ist zu ersehen, dass Zinzendorf an mehrere Berliner Bekannte schrieb. Unter anderem an seine Eltern. Diesen teilte er mit, dass sein treuer Sekretär, Tobias Friedrich, verstorben sei, mit dem er 1721 die Eltern besucht hatte.¹¹ Ein bevorstehender Besuch wird dabei nicht angekündigt. Jablonski erhielt zwei Briefe und verteilte die darin eingelegte Post weiter. Er kommentiert einen Gedanken Zinzendorfs:

Die Sache, welche Eure Hochgräfliche Excellenz an Seine Majestät, unsern König, bringen wollen, ist weitaussehend, und muß wohl überleget werden. Herr Consistorial-Raht Reinbeck ist wegen einer Cur, die er brauchet, auf etliche Wochen von Berlin abwesend, so bald er wiederkommt, werde, gebts Gott, mit Ihm darüber rahts pflegen, und von allem so hier vorgehen wird, gehorsamsten Bericht abstatten.¹²

Was war dies nun für ein Projekt Zinzendorfs, das er mit dem preußischen König verband? Ein Briefkonzept an Friedrich Wilhelm ist erhalten, dessen Ausfertigung aber in der Akte ‚Zinzendorf‘ im GStA nicht vorhanden ist. Vermutlich hat Zinzendorf dieses Konzept erst Jablonski zugesandt und nach dessen Antwort nicht ausgefertigt. Darin bat Zinzendorf den König:

Darum unterstehe ich mich bey Ihrer Königlichen Majestät in Preußen ein geheimes Decret an Dero Theologos zu erbitten, meinem Gesuch zu deferiren, daß Selbige mich außführlich sprechen und, ohne meiner im geringsten [zu] schonen, auf das rigoroseste untersuchen möchten, wie ich meiner bis daherigen Pflicht in diesem allen ein Genügen gethan habe, oder nicht, und was die von allen Enden auff mich zugeschreyete Lästereien, die mich bereits vielen Prüfungen exponiret, um Haus und Hof gebracht, und in halb Europa berüchtigt gemacht, vor Grund oder Ungrund haben.¹³

Zinzendorf ging es also um eine erneute theologische Rechtfertigung und Rehabilitation.

Im August 1736 ist Zinzendorf dann inkognito in Berlin, wo er sich mit Johann Martin Dober, Wenzel Neißer, dem Berthelsdorfer Pfarrer Andreas Rothe und einem Hauptmann von Schweinitz (aus Leuba oder Friedersdorf?) verabredet hatte, die offenbar seine Entourage bilden sollten, d.h. zwei Diener, sein ‚Hofprediger‘ und ein ‚Hofjunker‘. Er traf nebst den Eltern mit dem

¹¹ Dubislav Gneomar von Natzmer an Zinzendorf, Berlin, 7. Juli 1736 (UA, R.20.B.23.a.1.a.17; Abdruck: Natzmer, Lebensbilder, wie Anm. 2, S. 374f.).

¹² Daniel Ernst Jablonski an Zinzendorf, Berlin, 28. Juni 1736 (UA, R.4.D.1.23).

¹³ Zinzendorf an Michael Roloff und Johann Gustav Reinbeck, Frankfurt am Main, 17. November 1736 (UA, R.4.D.3.9.b).

Propst Roloff, FeldPropst Carlstedt sowie wohl auch mit Franckes Gefolgsleuten Köppen und Johann Andreas Manitus zusammen. Mit Jablonski verkehrte er täglich und hatte vielleicht daneben auch sonst Kontakt zur Gesellschaft der Wissenschaften (deren Präsident Jablonski war). Die Begegnung mit Angehörigen der Führungsreihe der Berliner Prediger legt die Auslotung bzw. Diskussion von Zinzendorfs Projekt nahe, denn Zinzendorf brauchte Türöffner beim König.

Auf der Rückreise schrieb er erneut an den König. Von seinem eigentlichen Anliegen erwähnt er kein Wort. Vielmehr kommt ein neues Projekt auf den Tisch. Zinzendorf bat um die Beauftragung zur Leitung einer für die Salzburger im entvölkerten Litauen anzulegenden Siedlung – nach Herrnhuter Vorbild versteht sich.¹⁴ Zinzendorf erbat sich die Resolution des Königs an seine Eltern oder nach Herrnhut und legte indirekt – mit dem Verweis, dass er diesen nicht unbekannt sei – dem König nahe, Referenzen bei Jablonski oder dem Propst Reinbeck einzuholen und kündigte sein Wiedereintreffen in Berlin für den 24. Oktober an.¹⁵

3. „so wird Er mir einen gefallen thuen, wenn Er morgen frühe zu mir heraußkommen wird“ (Friedrich Wilhelm I. an Zinzendorf)

Diesmal geht der gut vorbereitete Plan auf. Durch von Jablonski überbrachte Befehle wird Zinzendorf nach Wusterhausen zitiert. Die Wahl des Überbringers der Nachricht, eines altherwürdigen Mannes, lässt sich meiner Ansicht nach nicht mit der Vorstellung verbinden, Friedrich Wilhelm habe Zinzendorf allein zum Amüsement der Hofgesellschaft eingeladen. Vielmehr werden es mehrere Momente gewesen sein, die persönliche Bekanntschaft mit dem famosen Grafen zu machen. Rackwitz glaubt, dass Zinzendorfs Vorschlag in seinem letzten Brief zur Anlage einer Salzburger-Kolonie die Neugier des Königs gereizt habe.¹⁶

Kriegsrat E. Schumacher wird der Referent für den Casus Zinzendorf und empfängt Zinzendorf in Wusterhausen. Der König führte mit Zinzendorf

Eine ziemlich lange Unterredung von großer Solidität. wir haben uns gut angesehen, und ich glaube, das auff beyden Theilen kein unnütz wort für gekommen ist, seine letzte worte waren weiter nichts ungewöhnliches, aber das ist mir noch im gedächtniß: er fragte mich, waß ich von der wolfischen philosophien hielte? ich sagte: zu geistlichen Sachen halte ich von keiner nichts etc. Er fragte, warum ich denn so in der welt übel beschrieben würde etc. ich sagte Ihres Majestät, daß ist mein Lohn, ich habe in meinen Zeugen Jahren auch brav gerichtet, und werde

¹⁴ Nähere Erläuterung des allerunterthanigsten Vorschlages zu einer Salzburgischen Anstalt (GStAPK, I. HA Rep. 96, Nr. 6 Bb, fol. 19; Varnhagen von Ense, Leben, wie Anm. 2, S. 235–237).

¹⁵ Zinzendorf an Friedrich Wilhelm I. Undatiert (GStAPK, I. HA Rep. 96, Nr. 6 Bb, fol. 20).

¹⁶ Rackwitz, Soldatenkönig (wie Anm. 3), S. 321.

ich wieder so tractiert. wenige materien werden übrig seyn, die nicht vorgekommen wären. der Herr war mit.¹⁷

Zinzendorf mied die königliche Tafel. Als er noch am selben Tag an einen unbekanntem Bruder schrieb, war er zwar froh über den guten Verlauf, ahnte aber noch nicht, wie sich die Dinge entwickeln würden, denn er hoffte schlicht: „vielleicht hats etwas bleibendes“¹⁸.

Nach Zinzendorfs Bekunden kam seine Vertreibung aus Sachsen nicht zur Sprache. Mit größter Wahrscheinlichkeit hatte der König davon allerdings erfahren. Nach drei Tagen kehrte Zinzendorf nach Berlin zurück und beriet sich in den folgenden Tagen weiter mit Jablonski über den Fortgang der Projekte. Zinzendorf gibt an, dass in den Gesprächen der König selbst maßgeblich zu deren Fortentwicklung beigetragen habe. Es bleibe dahingestellt, ob diese Darstellung aus untertänigem Pathos, geschicktem Taktieren, Widerspiegelung eigener Wahrnehmung oder schlicht einem Wunschtraum entsprang. Fakt bleibt aber, dass Zinzendorf entsprechend agierte. Das Salzburger-Projekt hat nun eine andere Note bekommen, indem er zwar eine ausführliche Projektbeschreibung beifügt, die Verantwortung dafür aber auf Jablonski abschiebt: „Es wird dero Consistorial Rath wegen der Litthauischen Sache ohne Zweifel seine Gedancken eröffnen, dahin ich mich referire.“¹⁹ Als zweites bat Zinzendorf nun darum, den Pröpsten seine eigene Untersuchung anzubefehlen. Als viertes wünschte sich Zinzendorf ein Empfehlungsschreiben an den „Minister im OberRheinischen Creyse“²⁰, denn auch in der Wetterau waren Zinzendorfs inzwischen von der Ronneburg vertrieben worden. Fünftens, und hierbei dürften sich die Interessen von beiden Seiten getroffen haben, ging Zinzendorf auf den Vorschlag des Kriegsrats Schumacher ein, eine kleine Herrschaft im Oberrheinischen als Zufluchtsstätte anzukaufen, worum er nun den König formal bittet.²¹ Ein sehr bedeutendes Projekt habe ich mutwillig unterschlagen, nämlich das dritte aus Zinzendorfs Wunschliste. Gut verpackt, quasi als Konsequenz aus dem Examen, behauptet Zinzendorf,

Haben Ewer Königliche Majestät mich mit etlichen Fragen beredet, (weil ich glaube, meiner Gemeine werde es künfftig nützen können,) mich in Gottes Nahmen von dem Böhmischem Bruder seniore dem Herrn Jablonsky auff denjenigen Ruff, den ich schon viel jahre von Ihnen habe, jedoch allen eclat zu vermeiden, in aller stille ordiniren zu lassen. Er wird es mit Freuden thun, und zu gleicher

¹⁷ Zinzendorf an unbekannt, Wusterhausen, 26. Oktober 1736 (UA, R.20.A.17.e.145, 19.).

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Zinzendorf an Friedrich Wilhelm I., Berlin, 29. Oktober 1736 (GStAPK, I. HA Rep. 96, Nr. 6 Bb, fol. 25–28; Auszüge: Götze, König, wie Anm. 2, S. 9f. und BB 1867, S. 4).

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

Zeit werde das tübingsche diploma bei ergreifung des geistlichen Standes, welches igt von neuem gedruckt wird, demselben zu Ewer Majestät Ersehen übergeben.²²

Man könnte fast den Eindruck gewinnen, Zinzendorf geriet in einen Rausch; es scheint, er habe beim König solches Vertrauen gefunden, dass er ihn um alles bitten könne. Doch bittet er nicht nur für sich selbst. Seine Eltern waren durch die Zinzendorf vom König widerfahrene Gnade höchst erfreut und versöhnt. Doch Zinzendorf denkt gleich weiter, nämlich an seine beiden Halbbrüder, für deren Fortkommen er sich ebenfalls einsetzt. In Absprache mit dem König schreibt er ihnen einen Ermahnungsbrief²³, sich treu und fromm zu erzeigen, damit der König sie nach Berlin berufen könne. Während der ihm sehr viel näher stehende Carl Dubislaw von Natzmer, Regierungsrat in Stettin, die Botschaft versteht,²⁴ mokiert sich der jüngere, im Militärdienst stehende Heinrich Ernst, nur über die schon länger nicht mehr zutreffende Anrede mit dem falschen Dienstgrad und den frommen, ermahnenden Tonfall.²⁵ Ein Jahr später wird er in Ungarn an den Folgen einer bei einem Duell zugezogenen Verletzung sterben. Auch Carls Lebensspanne reichte für seine Rehabilitation und Umberufung in die Hauptstadt nicht mehr aus.

Jablonski unterstützte die Anliegen Zinzendorfs vor dem König. Doch hat Zinzendorf offensichtlich auch direkt bei Hof einen Förderer gefunden, denn ein Herr von Waldow berichtete ihm, seine Anliegen seien vom König wohl aufgenommen worden. Ferner berief sich Waldow auf eine Kommission, die er beim König, jedoch ohne Rückäußerung desselben, verrichtet habe. Waldow erscheint später nicht mehr explizit in den Aufzeichnungen.²⁶

Nach nur etwa einer Woche hatte der König Zinzendorf legitimiert und ihm seines königlichen Schutzes versichert. Alle seine Anliegen hatte Zinzendorf beim König anbringen können und erhielt darauf positive schriftliche Stellungnahmen bzw. königliche Befehle an die Beamten, die diese nun zum Handeln zwangen. Den Pröpsten Reinbeck und Roloff wurde Kommission zur Prüfung Zinzendorfs erteilt, „Ohne Zweiffel, damit selbige bey dem E[van]g[e]lisch-Lutherischen Theil so viel weniger verdächtig seyn, und vor so viel unpartheyischer angesehen werde[n]“, wie Jablonski glaubte.²⁷

²² Ebd.

²³ Zinzendorf an Carl Dubislaw von Natzmer, Berlin, 29. Oktober 1736 (UA, R.20.B.22.a.IV.41 Abdruck: Natzmer, Lebensbilder, wie Anm. 2, S. 385); Zinzendorf an [Heinrich Ernst ? von Natzmer], Berlin, [29.] Oktober 1736 (ebd., S. 38); Zinzendorf an Friedrich Wilhelm I., Berlin, 29. Oktober 1736 (GStAPK, I. HA Rep. 96, Nr. 6 Bb, fol. 29 und 32; Abdruck: Götze, König, wie Anm. 2, S. 10).

²⁴ Carl Dubislaw von Natzmer an Zinzendorf, Stettin, 24. Januar 1737 (UA, R.20.B.23.a.1.b.145 Natzmer, Lebensbilder, wie Anm. 2, S. 385–387).

²⁵ Heinrich Ernst von Natzmer an [Carl Dubislaw von Natzmer oder Zinzendorf], [vor 24. Januar 1737] (UA, R.20.B.23.a.1.b.150).

²⁶ von Waldow an Zinzendorf, Wusterhausen, 1. November 1736 (UA, R.4.D.3.12).

²⁷ Daniel Ernst Jablonski an Zinzendorf, Berlin, 3. November 1736 (UA, R.4.D.1.26).

Eine erste Besprechung mit Propst Reinbeck war noch erfolgt, ehe Zinzendorf – für den König überraschend – über Potsdam Richtung Frankfurt am Main abreiste, nicht ohne Unterlagen für das geplante Examen vor Ort bereitzustellen. Zinzendorf berichtete drei Jahre später hiervon:

Ich kam zu Reinbecken, der dachte, das Hallische Systema würde dadurch übern Hauffen geschmissen werden, freute sich und wolte das examen gleich vornehmen. Ich sagte: ich könnte mich ietzt noch nicht examiniren, ich hätte iezo nur eine Sache, er solte mir versprechen, vor Gottes Angesichte, daß er das, was ich ihm communiciren würde nicht zum Nachteil von Halle brauchen wollte. Wenn das geschähe, so wolte ihm alle meine acta Theologica communiciren, damit Sie dieselben durchlesen, und mich darnach examiniren könnten, wenn sie sie durchgelesen.²⁸

Zinzendorfs Widersacher dürften entsetzt gewesen sein und setzten alle Hebel in Bewegung, sein ihrer Ansicht nach wahres Gesicht bekannt zu machen. Dies war aber nur behutsam möglich. Wie subtil dies geschah, mag der provozierend gemeinte Besuch beim Hofprediger Schubert in Potsdam zeigen. Dieser schrieb an Gotthilf August Francke in Halle:

Herr Graf Zinzendorf ist in Wusterhausen gewesen, ich weiß aber nicht, was vorgefallen. Mich hat er gestern auch besucht, wir haben aber, da wir gestöhret wurden, und er eylete, wenig mit einander geredet. Er wird aber wiederkommen. Könnten mein Theuerster Bruder indeß, durch jemanden, der ihn recht kennet, mir einige Fragen von seinen Unlauterkeiten, die ich ihm vorhalten könnte[,] aufsetzen laßen, würde es sehr lieb seyn, indem ich ihn von Ebersdorf aus wohl kenne, nachher aber nichts gegründetes von ihm vernommen. Daß seine Sache in Sachsen gut stehe, rühmet er. Gott wache über uns!²⁹

Von Potsdam aus übersandte Zinzendorf weitere Unterlagen an seine Examinatoren und machte Vorschläge für deren Arbeit. Zinzendorf wollte sich ein für alle Mal der Anschuldigungen entledigen und war aufrichtig bemüht, dies so objektiv und ergebnisoffen wie möglich zu tun. In diesem Zusammenhang erinnert er die Examinatoren u.a. daran:

Wenn es zu einer Untersuchung käme, so müsten wohl auch die Privat Beschuldigungen so viel möglich colligiret werden, dieselben würde man unter der Handt von Werningerode und Halle procuriren können. Es wäre aber unumgänglich nöthig, daß solche Nachrichten bloß zur instruirung des Processes gebraucht, nicht

²⁸ Acta Synodi ecclesiae Fratrum, Gotha anno 1740, Sessio IV, 14. Juni 1740 (UA, R.2.A.3.A.1, pag. 77).

²⁹ Heinrich Schubert an Gotthilf August Francke, Potsdam, 3. November 1736 (Archiv der Franckeschen Stiftungen, Halle [künftig: AFSt]/H C 632 : 118).

aber ad acta gebracht, weniger Jemahlen locus unde bekannt würden, damit wen[n] ich Justificiret wäre, keine Last auf die Angeber fallen möchte.³⁰

Mit dem Besuch bei Schubert hatte Zinzendorf dafür gesorgt, dass seinen Prüfern auf diskret indiskretem Wege Anschuldigungen zur Kenntnis gebracht würden. Zinzendorf gab dieses geschickte Lavieren gegenüber dem König offen zu:

daß wenn Sie mit meinen öffentlichen und wie ich in specie angerathen, hier und daher auch privatim erzehlten Beschwerden und Beschuldigungen wozu ich ihnen unter der Hand bey meinen considerabelsten adversariis gelegenheit verschaffet, und selbst alles was ich nur aufftreiben können, in supplementum aufgeschrieben, um ihnen solches einzuhändigen, wenn sie es sonst nirgendsher bekommen, würden völlig ein Ganzes beisammen haben.³¹

Der König war überrascht von Zinzendorfs unerwarteter Abreise. So erkundigte er sich deshalb vorsichtshalber beim Stiefvater:

Mein lieber General Feld Marschall. Ich habe hieselbst den Grafen von Zinzendorf gesehen, ihm auch allerhand Fragen über das Christenthum gethan, da Ich ihn denn keineswegs unvernünftig, sondern in allen Stücken christlich und seine Intention, das Christenthum zu befördern, redlich und gut befunden. Weil Ich ihn aber nicht ins Herze sehen kann und oft der äußerliche Schein zu betriegen pfelegt; So sollet Ihr Mir den Gefallen thun und Euer aufrichtiges Sentiment eröffnen, was Ihr von ihm und seinem Wesen urtheilet, und ob Ihr gleiche Meinung von ihm hegt als Ich oder nicht, weil ihr ihn lenger kennet.³²

Und er bekommt von diesem mutigen und treuen Diener, der dem König auch schon offen entgegengetreten war, eine vorsichtige, aber uneingeschränkt positive Beurteilung Zinzendorfs.

Zinzendorf kannte das intrigante Wesen Franckes und seiner Helfer und so glückte die Intention, denn unterdessen waren Francke, Schubert und andere geschäftig. Noch einmal ein alles sagender, größerer Auszug aus einem Brief von Schubert an Francke, die dabei auch, das will ich ihnen gerne zugutehalten, ihrem Gewissen folgten; schließlich stellte Zinzendorf ihre Grundüberzeugungen infrage und fischte in denselben Gewässern:

Für das übersandte danke hertzlich, und werde, wenn ich von Herr Köppen des Herrn Grafen von Zinzendorf Schreiben nebst dem andern erhalten habe, an

³⁰ Zinzendorf an Michael Roloff und Johann Gustav Reinbeck, Undatiert [Potsdam, 2./3. November 1736?] (UA, R.4.D.3.14.b; Abdruck: Kreuzreich, S. 157; BS III, S. 296f.).

³¹ Zinzendorf an Friedrich Wilhelm I., Berlin, 26. November 1736 (GStAPK, I. HA Rep. 96, Nr. 6 Bb, fol. 41–43).

³² Friedrich Wilhelm I. an Dubislav Gncomar von Natzmer, Wusterhausen, 6. November 1736 (GStAPK, I. HA Rep. 96, Nr. 6 Bb, fol. 36; Abdruck: Götze, König, wie Anm. 2, S. 13).

Meinen Theuersten Bruder alle treulich remittiren. Ich habe bereits unter der Hand verursacht, daß bey Gelegenheit R[egio] wird gerathen werden, an den Herrn Grafen von Wernigerode zu schreiben, und sich von obgedachten Grafen Umständen zu informiren. Ach daß doch so dann eine recht ausführliche und wohlgegründete relation erstellt, und insonderheit des Ordens, warum er denselben abgeleget, möchte gedacht werden, damit Rex ein vollkommenes portrait von ihm bekähmen. Er suchet etwas Land, solches mit seinen Brüdern anzubauen und manufacturen anzulegen, wie in Herrnhut ja seyn soll, welches so und so viel eintragen könnte. Unter diesem Schein meineth er seinen Zweck sicher zu erhalten. Desto nöthiger aber ist es, interrogatoribus, gründliche Nachricht von ihm zu geben und klaren Wein einzuschenken.

Bitte aber gegen niemanden davon zu gedenken, indem ich, gewißer Ursachen halber, nicht gerne wollte, daß man wüste, wie von mir obgedachte Anfrage eigentlich sey verursacht worden.³³

Zinzendorf war mittlerweile in die Niederlande und nach England gereist, wo er alte und neue exponierte Freunde im Senfkornorden zusammenschloss und zum Gegenangriff auf seine Widersacher überging. Ich kann dies hier nicht weiter ausführen.³⁴ Den König hielt er über seine Aktivitäten in brieflichen Mitteilungen mit ausführlichen Anlagen auf dem Laufenden, da er annehmen musste, dass anderslautende Berichte – zumindest aus Kopenhagen, London und Georgia vermittelt über Halle – zu den Augen oder Ohren des Königs gelangten.

4. „Der Herr Gr. v. Z. ist in Berlin. Gott verhüte alles böse!“ (Schubert an Francke)

Am 6. April 1737 beschäftigte sich Köppen mit etwaigen Plänen Zinzendorfs:

Wenn er an Berlin und an die Herrn Roloff und Reinbeck à Rege proprio motu seinetwegen aufgetragene privat-Erkundigung gedencket, und deshalb herkommen will, so thut er was sehr wunderliches und wenn er gar andern redlichen Männern, die nun die Warheit nicht sprechen wollen, gar drohet, so thut er was albernes. Aber man sieht aus allem daß der arme Herr nicht recht zu Hause ist und zwar so, daß ihn niemand heim weisen [kann] als Gott allein.³⁵

Der Briefzusammenhang lässt vermuten, dass die zugrunde liegende Nachricht über einen potentiellen Besuch in Berlin, die nur aus nächster Nähe Zinzendorfs oder Herrnhuts stammen konnte, vom Großhennersdorfer zweiten

³³ Heinrich Schubert an Gotthilf August Francke, Potsdam, 4. Dezember 1736 (AFSt/H C 632 : 119a).

³⁴ Kai Dose, Zum Senfkorn-Orden Zinzendorfs. Der Erst-Druck der Ordensstatuten und die Darstellung der Ordensinsignien, in: *Unitas Fratrum* 63/64 (2009), S. 171–210.

³⁵ Johann Ulrich Christian Köppen an Gotthilf August Francke, [Berlin], 6. April 1737 (Staatsbibliothek zu Berlin, [künftig Stab]/F 13,1/3 : 67; AFSt/H Mikrofilm-Nr.: 9, 155f.).

Prediger Mühlenberg stammt.³⁶ Denn offiziell meldete Zinzendorf erst am selben Tag von Lindheim aus bei Propst Reinbeck tatsächlich sein bevorstehendes Erscheinen in Berlin an. Für einen Monat hatte Zinzendorf sich ein geräumiges Haus ganz in der Nähe von Reinbecks Pfarrhaus an der Peterskirche gemietet, um dort inkognito, als Herr von Wachau, für das Examen bereitzustehen. Doch blieb dies wider Erhoffen weder Freund noch Feind verborgen. Unmittelbar nach seiner Ankunft in Begleitung des Arztes Otto Barckhaus und einem namentlich nicht genannten Prediger meldete Zinzendorf dem König am 25. April sein Eintreffen in Berlin, der daraufhin Zinzendorfs Vorgehen billigte. Doch schon am folgenden Tag, als Zinzendorf seinen Eltern Nachricht gab, erfuhr Köppen von seiner Anwesenheit, die postwendend mit allen Nebenumständen nach Halle berichtet wurde.³⁷ Von seinem diesmaligen Aufenthalt ist recht wenig bekannt. Dennoch blieb Zinzendorf seinem Plan treu und hatte wenig Besuch, wie er auch selbst wenig ausging: „Herr Graff Zinzendorff lebet hier extraordinair eingezogen, hat auch wenig Besuch hingegen schreibt er Tag und Nacht“, weiß Köppen zu berichten.³⁸ Dem widerspricht allerdings eine Mitteilung aus dem Herrnhuter Diarium, wo von einem Brief Zinzendorfs die Rede ist, in welchem er berichtet, das er viel gepredigt habe.³⁹ Von großer Tragweite war jedenfalls, dass sein Stiefvater sich am Dresdener Hof für ihn verwandte und um die Aufhebung seines Exils bat. Dieser Brief wurde schon am 29. April geschrieben und vermutlich gemeinsam konzipiert.⁴⁰ Spätestens nach zwei Wochen ist das Examen absolviert. Ihn scheinen aber organisatorische Fragen und literarische Arbeiten weit mehr zu beschäftigen. Ganz beiläufig in einer Randnotiz teilt Zinzendorf Anna Nitschmann am 7. Mai mit: „mein Examen ist vorbei, wie allemal mit Seegen und Siege“⁴¹. Kaum mehr als das vom König

³⁶ Vgl. neuerdings Thomas Müller-Bahlke und Alexander Wieckowski, Heinrich Melchior Mühlenberg und der Katharinenhof zu Großhennersdorf (*Schriftenreihe der Akademie Herrnhut*, Bd. 3), Dresden 2015.

³⁷ Johann Ulrich Christian Köppen an Gotthilf August Francke, Berlin, 27. April 1737 (Stab/F 13,1/3 : 68; AFSt/H Mikrofilm-Nr.: 9, 157f.).

³⁸ Johann Ulrich Christian Köppen an Gotthilf August Francke, Berlin, 8. Juni 1737 (Stab/F 13,1/3 : 70; AFSt/H Mikrofilm-Nr.: 9, 163f.).

³⁹ „nach der Frühbetstunde wurde Gemeinrat gehalten und darin ein Brief des gnädigen Herrn Grafen gelesen, in welchem er die Brüder zur Treue ermahnte aber auch von seiner Reise Nachricht gab und daß er jetzt in Berlin sei und daß unsere Sache so gut stünde, daß niemand uns wüßte zur Last zu legen, sondern wir im Recht wären, ja daß gnädiger Herr Graf Erlaubnis hätte, zu uns zu kommen und die Sache gut stünde. Wir sollten uns aber nie daran kehren, da es sich manchmal bald anders drehte. Auch habe er viel gepredigt, er hätte dazu in Berlin Erlaubnis. Wir hätten aber bei unserm Heiland anzuhalten, daß er recht bald vom Heiland möchte Erlaubnis bekommen herzukommen“ (Diarium Herrnhut, Abschrift Harck, zum 12. Mai 1737, UA, R.6.A.b.6.h, pag. 14). Der Brief selbst war bisher noch nicht aufzufinden.

⁴⁰ Dubislav Gneomar von Natzmer an [Graf Hennicke?], Undatiert [Berlin, 29. April 1737] (Konzept von Zinzendorfs Hand: UA, R.20.D.10.II.44).

⁴¹ Zinzendorf an Anna Nitschmann [nicht: Erdmuth Dorothea, Gräfin von Zinzendorf], [Berlin], 7. Mai 1737 (UA, R.6.A.a.43.1.4).

im Voraus erwartete positive Ergebnis ist über den Verlauf und die tatsächlichen Gegenstände der Prüfung den Quellen zu entnehmen. Selbst in seiner ausführlichen Erzählung auf der Synode in Gotha (1740) sagt Zinzendorf nichts Näheres darüber, so dass eine Mitteilung Köppens allein steht:

Herr Roloff und Reinbeck sind mit ihm in Conferenz gewesen haben ihn bald durch passiren laßen und für orthodox erklärt. Er hat die Stralsundische conferenz mit vorgelegt, darin die Herrn Theologi ja überaus genau gegangen und er sich dennoch erklärt haben soll, daß Sie zu frieden gewesen. So viel melde unter uns. [...] Gegen mir sagte er in der FeldMarschallin Gegenwart: Er hätte gedacht die Herren Pröbste würden seine Sachen beßer untersucht haben, weil er zu dem Ende ihnen allerley Briefschafften und Nachrichten, wo Sie seiner sich recht gründlich erkundigen können, gegeben hätte, allein Sie hätten es bloß auf ein Bekenntnis seines Glaubens ankommen laßen, darauf aber heut zu Tage gar nicht zu trauen stehe.⁴²

Trifft dieser Bericht zu – soweit hier zitiert, habe ich dabei auch keine Bedenken – fehlte es den Examinatoren, bei dem ohnehin durch die Erwartung des Königs schon vorgegebenen Ergebnis, an Willen, sich der intensiven, zeitaufwendigen und sicherlich nicht unproblematischen Affäre anzunehmen. Vielleicht gab es auch Spannungen zwischen Reinbeck und Roloff, die in unterschiedlichen persönlichen Interessenlagen der beiden bestanden haben könnten und so zu einer Minimallösung führten. Zinzendorf war einen Schritt weiter, doch die offensichtlich angestrebte Reinwaschung von allen Beschuldigungen blieb aus. Statt der sofortigen Anweisung an Jablonski zur Ordination Zinzendorfs trat zudem eine Bedenklichkeit beim König ein und Zinzendorf wurde erstmals vertröstet, was sich bei Friedrich Wilhelm folgendermaßen liest: „so werde Ich die Sache etwas reifflicher in Überlegung ziehen, und so dann Ihm Meine resolution eröffnen, wobey Ich vorgeschlagener maaßen alles secretiren laßen werde.“⁴³ Und so fragt der König wiederum bei Jablonski an, „ob solches angehe, und bei den itzigen Umständen der Religions-Sachen in Teutschland anzurathen sey, weil es leicht das Ansehen gewinnen könte, als ob man eine Neue Religion einführen, und souteniren wolle.“⁴⁴ Im Rückblick bestand Zinzendorf zufolge diese Bedenklichkeit vorwiegend in der Frage, welche kirchenrechtlichen Folgen sich daraus ergeben könnten: „daß der Herr Graf, wenn er ordinirt sey, ein Mann sey, der im Stande wäre, die 4te Religion in Römischen Reiche zu etabliren

⁴² Johann Ulrich Christian Köppen an Gotthilf August Francke, Berlin, 14. Mai 1737 (Stab/F 13,1/3 : 69; AFSt/H Mikrofilm-Nr.: 9, 159f.).

⁴³ Friedrich Wilhelm I. an Zinzendorf, Potsdam, 10. Mai 1737 (UA, R.20.C.1.c.71; Abdruck: BS I, S. 179–181).

⁴⁴ Friedrich Wilhelm I. an Jablonski, Potsdam, 10. Mai 1737 (GStAPK, I. HA Rep. 96, Nr. 6 Bb, fol. 58; Abdruck: Götze, König, wie Anm. 2, S. 19).

und mans nachgehends nicht mehr verhindern könne“⁴⁵. Jablonski zerstreute die Bedenken und so erlaubte der König schließlich die Ordination Zinzendorfs durch Jablonski. Sie fand am 20. Mai unter Assistenz des Bischofs David Nitschmann, der schon am 30. April von Herrnhut Richtung Berlin mit Frau sowie den beiden Brüdern Magister Hehl und Bezold aufgebrochen war,⁴⁶ statt. Ein weiterer Punktsieg Zinzendorfs! Doch was war dieser Wert?

5. „Wir wollten zwar nichts durchsezen; Nur wollten wir auch nicht gerne was verpassen und verderben“ (Lintrup gegenüber Jablonksi)

Immerhin hatte das Bittgesuch des alten Natzmer in Dresden und die Erklärung der Berliner Pröpste noch vor seiner Ordination zur Aufhebung seiner Verbannung geführt. Zinzendorf konnte nach Herrnhut zurückkehren. Nun ging es darum, das Bischofsamt Zinzendorfs mit Leben zu füllen. Kirchenrechtlich war es von besonderer Bedeutung, dass es innerhalb der ‚erneuerten Brüder-Unität‘ nunmehr zwei Bischöfe gab, einen in Amerika, den anderen in Europa, die es ermöglichten, Presbyter und Diakone zu ordinieren und weitere Bischöfe zu konsekrieren. Insofern waren die Bedenken des Königs (und seiner Zinzendorf kritisch gegenüberstehenden Berater) berechtigt. Zinzendorf war gerne bemüht zu behaupten, er habe nie eine neue Kirche gründen wollen. Nach Zinzendorfs Auffassung trifft dies auch zu, denn das, wofür er in den kommenden Wochen und Monaten kämpfte, ist nichts anderes als die Anerkennung der auf diese Weise erneuerten Brüder-Unität als eigenständiger Kirche. Die Gegner versuchten dies auf allen Ebenen zu verhindern. Zunächst griffen sie die Legitimität der Bischofsweihe an, dann schürten sie Misstrauen und Ängste, indem sie behaupteten, Zinzendorf würde nun allen deutschen Geistlichen übergeordnet werden. Da galt es Zinzendorf Schritt um Schritt sein Werk, das er ja als Werk des Heilands und sich nur als sein Werkzeug verstand, zur Anerkennung zu verhelfen.

Am 9. Mai machte sich Severin Lintrup, zu dieser Zeit in Herrnhut als gräflicher und Gemein-Schreiber tätig von Herrnhut auf den Weg nach Berlin. Wahrscheinlich war das Ergebnis des Examens, obwohl in Herrnhut noch unbekannt, für Zinzendorf absehbar, und er benötigte nun vor Ort weitere Mitstreiter. Zunächst ordinierte Zinzendorf in seiner vermutlich ersten Amtshandlung als Bischof vier Wochen nach seiner eigenen Weihe am 14. Juni den dänisch-lutherischen Theologen Lintrup und setzte ihn dann als seinen Hauskaplan ein. Er bekam ein strategisch gut gelegenes Gartenhaus gleich gegenüber von Schloss Monbijou, welches von der Königin bewohnt wurde, als Quartier. Er blieb auch als Hauskaplan und zudem Archivar Zinzendorfs in Berlin mit einer Reihe von Aufträgen zurück, als Zinzendorf nach Herrnhut

⁴⁵ Acta Synodi ecclesiae Fratrum, Gotha anno 1740, Sessio IV, 14. Juni 1740 (UA, R.2.A.3.A.1, pag. 81).

⁴⁶ Diarium Herrnhut, Abschrift Harck, zum 30. April 1737, UA, R.6.A.b.6.h, pag. 14.

zurückkehrte. Größere Teile seines Tagebuches⁴⁷ zeigen ihn in regem Kontakt zu den Personen, mit denen Zinzendorf in Berlin zu tun hatte. Letztlich sollte er Zinzendorfs Ansprechpartner und Informant sein und so die Verbindung zu den wenigen Vertrauten bei Hofe und unter den Geistlichen pflegen. Doch nicht nur das. Zinzendorf verfolgt einen etwas verwegenen Plan: Es soll ein Präzedenzfall geschaffen werden, bei dem es formal nur um die Genehmigung einer von Lintrup durchzuführenden Amtshandlung geht, doch setzt diese wiederum die Anerkennung seiner Ordination durch Zinzendorf, diese die Legitimität von dessen Bischofsweihe und letztere wiederum die Existenz der Mährischen Brüderkirche in Deutschland voraus. Zu diesem Zweck wurden von Zinzendorf im Herbst 1737 zwei treue Dienerinnen aus der Wetterau nach Berlin entsandt: die schwangere Susanna Nitschmann und als deren Begleitung Anna Krügelstein mit ihrem einjährigen Sohn. Auf den ersten Blick leuchtet es ein: der Hauskaplan Zinzendorfs wird das erwartete Neugeborene des Zinzendorfschen Hauspersonals taufen. Doch stand dem das Parrochialrecht entgegen. So bedurfte es eines obrigkeitlichen Konsenses dafür. Und genau darauf spekulierte Zinzendorf. Als Unterstützer dieses Ansinnens hat er den Präsidenten des Konsistoriums im Auge, den er zumindest schon im Juni besucht hatte.⁴⁸ Lintrup sollte ihm ein von Zinzendorf konzipiertes persönliches Schreiben zukommen lassen. Doch Benjamin Friedrich von Reichenbach scheute die Verantwortung und zögerte. Er verwies Lintrup auf den Dienstweg, dann wollte er die Angelegenheit schon befördern.⁴⁹ Unklar ist mir, ob er den Ausgang ahnte oder seine Position überschätzte. Jedenfalls zog der Minister und Chef der geistlichen Angelegenheiten Samuel Freiherr von Cocceji die Angelegenheit an sich. Offenbar bemerkte dieser die List Zinzendorfs und behauptete kühn, er wisse von keiner Mährischen Kirche, und wies dreisterweise gerade Jablonski das Erstgutachten in dieser Angelegenheit zu.⁵⁰ Jablonski, der nicht in die Pläne eingeweiht war, suchte nach einer pragmatischen Lösung, bot an, das Kind selbst zu taufen, doch damit wäre für Zinzendorf gerade nichts gewonnen worden. So musste Lintrup ihn nachträglich informieren und um Rat und Hilfe bitten.⁵¹ Das Vorhaben scheiterte letztlich, doch wurde Lintrup tagelang, nachdem die Entscheidung schon längst gefällt war, von diesem zu jenem geschickt, bis er schließlich den abschlägigen Bescheid etwa zwei Wochen später in Händen hielt.⁵²

⁴⁷ Diarium Lintrup (Berlin), vom 7. Juli bis 24. Dezember 1737 (UA, R.7.B.a.1).

⁴⁸ Zinzendorf an Erdmuth Dorothea, Gräfin von Zinzendorf, Berlin, undatiert [Mai oder Juni 1737] (UA, R.20.A.18.a.a.12).

⁴⁹ Diarium Lintrup (Berlin), zum 19. bis 22. November 1737 (UA, R.7.B.a.1, pag. 85–87).

⁵⁰ Severin Lintrup an Oberkonsistorium, Berlin, 22. November 1737 (GStAPK, I. HA Rep. 47 Tit 25 a (174), fol. 12 und 14 sowie Bearbeitungsvermerk ebd., fol. 13).

⁵¹ Diarium Lintrup (Berlin), zum 25. November 1737 (UA, R.7.B.a.1, pag. 92f.).

⁵² Ebd., zum 10. bis 12. Dezember 1737 (UA, R.7.B.a.1, pag. 106–108); das Konzept des Regierungsdekrets für Severin Lintrup, Berlin, 29. November 1737 (UA, R.5.B.1.a.17) ist von Cocceji gezeichnet und von Reichenbach am 30. November 1737 gegengezeichnet worden.

Interessant ist, wie dieses missglückte Diplomatenstück nach seinem Scheitern in der eigenen Historiographie geradegebogen wurde. Schon 1748 stellt Zinzendorf die Geschichte als seinem Willen entsprungen dar:

Ich habe selbst bekanntermaßen den casum in Berlin gehabt, da ich mich 3 Jahr da aufgehalten. Ihro Majestät haben mir alle Ehre und Freyheit angedeyhen laßen; aber im punct des actus der Taufe, der in manchen Ländern so eingeschränckt ist, daß ihn niemand anders als parochi verrichten können, da stieß sich bey dem Ober- Consistorio. Es wurde ein Kind in meinem Hause gebohren, und es war bekannt, daß ich einen Haus-Caplan hatte, den das Consistorium selbst so titulirte, der sonst alle Sacra verrichtete. Ich ließ aber den Pfarrer vorm Spandauer Thor diesen actum verrichten: denn hätten wir vom König die concession erhalten, daß es Bruder Lintrup taufen solle; so wäre gewiß mehr Aufsehen als realitæt herausgekommen. Dem Kinde (es ist der liebe Melchior Nitschmann) ist gewiß nichts abgegangen.⁵³

Vollends verklärt erscheint die Geschichte im Lebenslauf des damaligen Täuflings, der sie selbstredend nur von den Erzählungen her kannte, Jahrzehnte später im fernen Sarepta aufzeichnete:

Als ich geboren wurde, war mein Vater als Registrator in den Diensten des seligen Grafen von Zinzendorf, der sich damals mit der sogenannten Pilgergemeine in Berlin aufhielt, aber grade auf einem Synodus in Marienborn, abwesend war. Es entstand ein Streit zwischen zwey Predigern in der Stadt, zu welcher Kirche das Haus, in welchem ich geboren war, (welches der Herr Graf in der Vorstadt gemietet hatte, und darin er die bekannte Berlinische Reden gehalten,) eigentlich gehöre, und welcher mich taufen sollte; der Streit wurde dem Grafen zur Entscheidung vorgelegt, der von Marienborn aus schrieb, man solle warten, bis er würde in Berlin angekommen seyn, welches sich bis zum 28sten December verzog, da er denn entschied, daß mich der Pastor Lüderwald als Famulus des seligen Doctor Speners taufen sollte; und er hielt mich selbst zur Taufe.⁵⁴

Zinzendorf war enttäuscht, vielleicht auch gekränkt und bereitete den kirchlichen Aufsichtsgremien allerlei missliebige Geschäfte, nachdem er Ende Dezember wieder nach Berlin kam.

⁵³ Rede zum Synodal-Verlaß in Gnadenbergel Freytags den 28. Junii 1748 (UA, R.2.A.25.3.c, pag. 19).

⁵⁴ Lebenslauf Melchior Nitschmann, * Berlin 23. November 1737, † Sarepta 18. Februar 1820 (UA, R.22.32.43).

6. Der Herr Reichsgraf hält Hof zu Berlin

Ende 1737 bis Anfang 1738 trafen nach und nach die gräfliche Familie mit Domestiken und Gesellschaft sowie Angehörigen der Pilgergemeinde in Berlin ein. Mehrere Häuser waren dafür angemietet und hergerichtet worden. Wir können davon ausgehen, dass sich zeitweise über 100 Personen im Gefolge Zinzendorfs befanden. Zinzendorf zog, finanziert auf Kredit der reichen Amsterdamer Mennoniten, erstmals unter seinem eigenen Namen als großer Herr, eben als Reichsgraf und Bischof in Berlin ein und hielt Hof. Keine Woche später liegen ihm erste Bettelbriefe von verarmten Standespersonen vor,⁵⁵ die sich vom großen frommen Herrn eine Unterstützung erhoffen. Zinzendorf kann ihnen, weil sein Auftritt mehr Schein als sein darstellt, nicht das gewähren, worum sie ihn bitten. Doch erwägt er, angeblich in Rücksprache mit seiner Frau, welche Optionen möglich sind, die für ihr Leben wichtig werden könnten. So tun sie keine Fehlbitten, ohne jedoch ihren Willen zu bekommen. Der bankrotte Appellationsgerichtsrat, den Zinzendorf aus Halle kannte, wird zur herrschaftlichen Tafel gebeten und die Offizierswitwe soll sich wöchentlich eine milde Gabe bei der Gräfin abholen. Ob sie die individuell angewandten ‚pädagogischen‘ Angebote wahrnahmen, ist nicht überliefert. Erstaunlich finde ich, dass Zinzendorf in einem späteren Brief an den König sich explizit für diese beiden verwenden und um Abwendung ihrer äußeren Notlage bitten wird.⁵⁶ Doch ich habe vorgegriffen. Wiederum verdanken wir den Mitteilungen Köppens anschauliche Schilderungen von Zinzendorfs Auftritt in Berlin:

Er hat einen Cammer-Juncker, den Herrn von Hermstorff, bey sich, welcher des Stralsundischen Kaufmanns Tochter geheyrathet. Die übrigen Bedienten, darunter auch ein kleiner Mohr, sind auch zahlreich in grau und gelber Livree. Die Gemahlin wird von Heyducken in einer eigenen Chaise getragen, weil er keine Pferde hält. Er selbst gehet in dunckel brauner Kleidung ohne Degen. Herr von v. Reichenbach und Herr Astmann haben bey ihm gespeiset. sollen aber nicht content seyn.⁵⁷

⁵⁵ Freifrau zu Puttlitz an Zinzendorf, Berlin, 31. Dezember 1737 (UA, R.20.C.10.b.85); Zinzendorf an Freifrau zu Puttlitz, Berlin, 31. Dezember 1737 (UA, R.20.B.6.b.2.d.56); Freifrau zu Puttlitz an Zinzendorf, Berlin, 1. Januar 1738 (UA, R.20.C.10.b.86); Zinzendorf an Freifrau zu Puttlitz, [Berlin], 2. Januar 1738 (UA, R.20.C.4.b.157) – Zinzendorf an Wilhelm Carl Freiherr von Appell, Berlin, den 2. Januar 1738 (UA, R.20.B.6.b.2.d.57); Wilhelm Carl Freiherr von Appell an Zinzendorf, Berlin, den 3. Januar 1738 (UA, R.20.B.6.b.2.d.58); Zinzendorf an Wilhelm Carl Freiherr von Appell, Berlin, den 4. Januar 1738 (UA, R.20.B.6.b.2.d.59) – A. W. von Huß an Graf Sausfeld [gemeint Zinzendorf], undatiert [1738] (UA, R.20.B.6.b.2.d.64).

⁵⁶ Zinzendorf an Friedrich Wilhelm I., Marienborn, 10. Juni 1738 (Konzept: UA, R.20.A.18.a.a.26); vielleicht nicht ausgefertigt.

⁵⁷ Johann Ulrich Christian Köppen an Gotthilf August Francke. Berlin, 18. Januar 1738 (Stab/F 13,1/3 : 78; AFSt/H Mikrofilm-Nr.: 9, 181f.).

14 Tage später ist auch Christian Renatus mit Gefolge in Berlin eingetroffen. Er wohnt separat.

Am verwichenen Montag hat Herr Rath Rolof der Herr Graff und Comtesse Windischgrätz, Frau Generalin von Leben [=Löben] und dero älteste Fräulein bey ihm gespeiset. Der Herr von Hermstorff (so eben derselbe ist, welcher in America gewesen) hat mit am Tisch gesessen. Drey Hauß-Officers, alls der Haußhofmeister, der Secretair, und ein Hofmeister, 2 Pagen, 2 Heyducken, der Mohr und 2–3 Laquayen haben aufgewartet. Nach der Tafel ist der junge Herr Graff mit 5 informatoribus und einem Hofmeister hereingekommen. Nachher ist die Comtesse Benigna mit 10 bis 12 ihrer Bande, mehrentheils armen Fräulein erschienen. Schlecht als Waysenkinder doch reinlich gekleidet. Von Herrnhut sind damals noch 11 Personen angekommen. Die Frau Gräfin läset täglich vor 70 Personen in ihrer Küche kochen.⁵⁸

7. „Ich werde ihn schon schützen, daß ihm keiner was thun soll“ (Friedrich Wilhelm I.)

Hatte Zinzendorf eben seine eigentlichen Ziele, die Beendigung der Beschuldigungen und die Anerkennung der Kirche nicht erreichen können, so unternahm er einen weiteren Versuch gleich zu Beginn des Jahres 1738. Er forderte die Mitglieder des lutherischen Ministeriums auf, sich

herauszulassen:

I.) Was ich bisher seit Mens. August. 1736 hier in Berlin anstößiges, besonders, bedenkliches, der Evangelisch-Lutherischen Religion ins gantze; dem Ehrwerthen Ministerio in seinem Theil; oder einem und dem andern Gliede desselben in specie Nachtheiliges unternommen.

II.) Was ihnen von meinen Absichten, Worten und Wercken sonst anstößiges oder ungeschicktes bekannt sey, worüber sie kein Vertrauen zu mir haben, oder gar andere vor mir warnen müssen.⁵⁹

Doch falls Zinzendorf mit einer Antwort rechnete, wartete er vergeblich. Fünf Wochen später erst kam die Aufforderung in die Hände von Köppen, der sie gleich an Francke weiterleitete.⁶⁰ Zwischenzeitlich erwähnt Köppen aber schon eine Drohung Coccejis an Zinzendorf, sich still zu verhalten. Es bleibt offen in welchem Zusammenhang die Äußerung Coccejis steht.⁶¹ Wie

⁵⁸ Johann Ulrich Christian Köppen an Gotthilf August Francke, Berlin, 31. Januar 1738 (Stab/F 13,1/3 : 79; AFSt/H Mikrofilm-Nr.: 9, 183–186).

⁵⁹ Zinzendorf an das ev.-luth. Ministerium in Berlin, Berlin, 3., 4. oder 5. Januar 1738 (BS I, S. 250–252; Bed 3. Auf., S. 155–157).

⁶⁰ Johann Ulrich Christian Köppen an Gotthilf August Francke, Berlin, 31. Januar 1738 (Stab/F 13,1/3 : 79; AFSt/H Mikrofilm-Nr.: 9, 183–186).

⁶¹ Johann Ulrich Christian Köppen an Gotthilf August Francke, Berlin, 18. Januar 1738 (Stab/F 13,1/3 : 78; AFSt/H Mikrofilm-Nr.: 9, 181f.).

versprochen, wurde Francke jedenfalls von Köppen auch in dieser Angelegenheit auf dem Laufenden gehalten. Einen weiteren Monat später (8. März) teilte Köppen mit:

Auf des Herrn Graff Zinzendorf Schreiben an unser Ministerium hat man fast einmüthig resolviret, gar nicht zu Antworten, weil man nicht wiße waß er haben wolle, und nicht nöthig sey sich mit ihm in einem von ihm also gesuchten Streit einzulaßen. Unser Herr Probst hat ordre gehabt, auf das Sintzendorffsche Verhalten acht zu geben und daß er keine Unordnung anfienge. Weil er gegen den Herrn von Coccej erklärt, der Herr Graf wohne und wircke nicht in seinem Sprengsel, sondern wenn dergleichen geschehen solle, so müße es Herr Jocardi thun. An welchen nun die ordre gestellet werden soll. Da nun derselbe hitzig ist, so Sorge daß der Leim angehen werde.⁶²

Hatte Zinzendorf wieder sein Ziel nicht erreicht? Das ist nicht schwer zu sagen, „ich habe das hiesige Evangelisch Lutherische Ministerium provociren müßen, zu sagen, was sie in Lehr und Wandel gegen mich haben“, notierte Zinzendorf im Januar.⁶³ Die Provokation funktionierte zumindest in soweit, als er in kurzen Abständen die Gelegenheit bekam, sich gegenüber neu erhobenen, aber eben doch nur aufgebackenen Vorwürfen seiner Gegner, die dem König bekannt gemacht worden waren, schriftlich zu rechtfertigen. Das legitimierte Zinzendorf zumindest gegenüber dem König, der ihn versicherte „Ich werde ihn schon schützen, daß ihm keiner was thun soll“⁶⁴.

Zinzendorf suchte aber auch seinerseits nach Gelegenheiten, wie er sich selbst gut positionieren konnte und gleichzeitig seine Kontrahenten in den Ruch nachlässiger Aufsichtsführung zu setzen. Er zettelte am 21. März eine neue Affäre an. Zinzendorf bediente sich dafür desselben Weges. Denn diesmal richtete er sich direkt an den König, der Cocceji und Reichenbach mit der Erledigung des Auftrags betraute:

wegen des Mägdchens, so von einer Frau, bey der sie in Kost ist, zum Betteln angehalten wird [...]. Mit den allergnädigsten Befehl, sich ohne bruit und Vorsichtig nach denen Umständen zu erkundigen, und wenn es dem Kinde ein Ernst ist, sich von diesen Bettel-Metier loß zumachen, es dahin zu disponiren, daß selbiges

⁶² Johann Ulrich Christian Köppen an Gotthilf August Francke. Berlin, 8. März 1738 (Stab/F 13,1/3 : 80; AFSt/H Mikrofilm-Nr.: 9, 187f.).

⁶³ Kurzer Plan der hiesigen Einrichtung mit Bestimmungen der täglichen Konferenz mit den beiden Ältesten Leonhard Dober und Anna Nitschmann, Berlin 5. bis 11. Januar 1738 (UA, R.2.A.2.3.A.a, IX.).

⁶⁴ Götze, König (wie Anm. 2), S. 24 (Aktenvermerk des Königs).

entweder in des gedachten Graffen Waysen-Anstalten oder sonsten zur Subsistenz untergebracht werde, wobey alles mit gehörigen Management geschehen muß.⁶⁵

Es überrascht nicht, dass Reichenbach derjenige ist, der die Angelegenheit tatsächlich bearbeitete und nach Zinzendorfs Wunsch entschied. Das Mädchen wurde Zinzendorf anvertraut. Reichenbach bemühte sich sehr um Zinzendorf. Er versuchte Zinzendorf und seine Angehörigen oder sich bei ihnen einzuladen, schrieb ihm zahlreiche nette Briefchen, auch noch nach Zinzendorfs Abreise, ja, selbst die Berliner Reden besuchte er regelmäßig. Wie überhaupt David Krügelstein an Wenzel Neißer schrieb, die Reden

frequentiren so wohl hohe als niedrige, die gröste Staats-Ministers, Abgesanden, Generals, Geistliche und Weltliche, Arme und Reiche; kein unterscheid findt hier einige statt; der gröste Minister stehet gantz geduldig neben dem geringsten Handwerckspurschgen.⁶⁶

Von Erdmuth Dorothea erfahren wir ferner, dass einmal 42 Kutschen vor dem Hause standen.⁶⁷ Den Besuch von hohen Standespersonen bestätigt auch Köppen, allerdings mit dem Bemerkung, es geschähe aus Neugier, die sich bald gelegt habe. Mehrere Personen nennt er explizit: eine Frau von Würben und einen Baron von Gotter. Dann kündigte er Francke an, dass sogar der König einmal die Versammlungen besuchen wolle.⁶⁸ Wenige Tage später erkundigte sich Zinzendorf bei Reichenbach, ob eventuell ein Markgraf in der Versammlung gewesen sei. Reichenbach hält dies für unwahrscheinlich. Vielleicht erschien der König tatsächlich inkognito. Zinzendorf könnte dann die verneinende Mitteilung Reichenbachs sogar als vertrauliche Bestätigung aufgefasst haben: Wenn kein Markgraf in der Nähe war, dann kann es nur der König selbst gewesen sein.⁶⁹ Weder Köppen noch Schubert berichten aber davon. Beiden stattete Zinzendorf Ende April 1738 noch einen längeren Abschiedsbesuch ab, von deren Inhalten gleich wieder nach Halle berichtet wurde; Schubert fertigte für die Akten Franckes und Stolberg-Wernigerodes sogar ein ausführliches Erinnerungsprotokoll an.⁷⁰

⁶⁵ Friedrich Wilhelm I. an Samuel Freiherr von Cocceji und Benjamin Friedrich von Reichenbach, Potsdam, 21. März 1738 (UA, A.5.B.1.a.22).

⁶⁶ David Krügelstein an Wenzel Neißer, Berlin, [31.] März 1738 (UA, R.20.A.18.a.b.35).

⁶⁷ Erdmuth Dorothea, Gräfin von Zinzendorf an den Baron Friedrich von Watteville in Ijsselstein, Berlin, 18. Februar 1738 (UA, R.20.A.18.a.b.36).

⁶⁸ Johann Ulrich Christian Köppen an Gotthilf August Francke, Berlin, 8. Februar 1738 (UA, R.5.B.1.a.14.b.11).

⁶⁹ Benjamin Friedrich von Reichenbach an Zinzendorf, [Berlin], 17. Februar 1738 (UA, R.20.C.8.d.122).

⁷⁰ Johann Ulrich Christian Köppen an Gotthilf August Francke, Berlin, 22. April 1738 (AFSt/H C 189 : 11); Heinrich Schubert an Gotthilf August Francke, Potsdam, 27. April 1738 (UA, R.5.B.1.a.14.b.12+13); Heinrich Schubert an Christian Ernst, Graf von Stolberg-

Die Eltern werden beruhigt gewesen sein, als der halbjährige ‚Winter-Sejour‘ Zinzendorfs zu Ende ging. Nur kurz währte die Freude der Veröhnung. Warum nur musste Zinzendorf, nachdem der alte Natzmer sich erfolgreich für seinen Stiefsohn in Dresden eingesetzt hatte, erneut mit dem sächsischen Kurfürsten brechen und dann gerade nach Berlin kommen, obwohl Mutter es doch ausdrücklich anders gewünscht hatte? Sie litt sehr darunter, weil sie den ständigen Einflüsterungen des im Hause verkehrenden Köppen ausgesetzt war. Nach ihren eigenen Glaubensüberzeugungen konnte sie das nur als Strafe Gottes ansehen, die schweigend zu ertragen waren. Schwere Erfahrungen blieben ihr auch sonst nicht erspart: Die Söhne aus zweiter Ehe starben 1737 und 1738 und hinterließen den Eltern große Schulden, ihr Gemahl dann 1739. Auf das noch während der Anwesenheit Zinzendorfs in Berlin in Verhandlung stehende Angebot für die Mutter, sich in der Lausitz oder der Wetterau in die Pflege Zinzendorfs zu begeben,⁷¹ wollte sie sich freilich nicht einlassen. Sie mietete sich lieber im Cansteinschen Haus in der Poststraße in Berlin ein.⁷²

Mit dem König blieb Zinzendorf bis an dessen Tod im Jahr 1740 in einem zwar lockeren, aber vertrauensvollen Briefwechsel. Zu einem Zusammentreffen kam es nicht mehr. Dafür bestand weder eine äußere Notwendigkeit, noch hätte es dem Sinn des Grafen entsprochen. Gegen Ende gewannen Zinzendorfs Briefe seelsorgerlichen Charakter, auf den sich Friedrich Wilhelm einließ.

Als dann 1741 auch der Wegbegleiter der erneuerten Brüder-Unität, Daniel Ernst Jablonski, verstarb, entbehrte Zinzendorf mit einem Mal aller wichtigen Berliner Bezugspersonen und Unterstützer. Zinzendorf musste sich umorientieren.

Wernigerode (UA, R.18.C.2.III.7.1+2), jeweils mit Anlage: Gespräch, so mit dem Herrn Grafen von Zinzendorf auf meiner Stuben gehalten den 26. April 1738.

⁷¹ Vgl. die entsprechenden Erklärungen Zinzendorfs, datiert auf den 1. bzw. 13. Februar 1738 (UA, R.20.A.18.a.b.39.a–c).

⁷² Mietvertrag zwischen Gotthilf August Francke und Charlotte Justine von Natzmer, Berlin, Juni 1739 (UA, R.20.B.26.1.2).

Die Aristotelesrede des Schülers Zinzendorf 1715

von Otto Teigeler¹

Im Februar 1715² hielt der noch nicht fünfzehnjährige Zinzendorf im Pädagogium *Regii* in Halle, wo er von 1710 bis 1716 Schüler war, eine Rede über Aristoteles. Diese Rede ist erhalten,³ was in mehrfacher Hinsicht einen Glücksfall darstellt: Zum einen liegt hier eine Quelle aus dem Schulalltag vor. Dieser hallesche Alltag geriet erst in letzter Zeit in den Blick der Forschung,⁴ während der beachtlich große Fundus der normativen Quellen zu Franckes pädagogischen Vorstellungen und Anleitungen in der Vergangenheit häufig und intensiv bearbeitet wurde.⁵ Zum andern führte die übliche Aufgabenstellung, eine Rede über einen antiken Schriftsteller oder Philosophen zu erstellen,⁶ in diesem konkreten Fall zu einem ganzen Paket von Quellen und Quellenteilen, die in unmittelbarem Zusammenhang mit dieser Rede stehen. Dieses Paket gleichzeitiger Quellen gewährt interessante Einblicke sowohl in die Denk- und Arbeitsweise als auch das Befinden des Schülers Zinzendorf zu jener Zeit.

Es sind nicht weniger als acht Quellen bzw. Quellenteile, in denen Zinzendorfs Aristotelesrede bzw. die zu ihr gedichtete „Epiphonesis“ (Nachklang, Nachruf) eine Rolle spielt:

¹ Der folgende Beitrag ist ein Exkurs zu einer umfänglichen Arbeit über die Schulzeit Zinzendorfs in Halle, die auf weitere Reden und Übungen des Schülers Zinzendorf verweist, deren Edition im Rahmen der Veröffentlichung der Texte zur Geschichte des Pietismus (TGP IV.1.1 „Der junge Zinzendorf“) vorgesehen ist.

² Das Titelblatt der Reinschrift nennt kein Datum. Jedoch ist sicher, dass die Rede für das im Rahmen des am 21. Februar 1715 stattfindenden „*examen minus sollemne*“ vorbereitet wurde.

³ UA, R.20.A.4.1.41.

⁴ Axel Oberschelp, Das Hallesche Waisenhaus und seine Lehrer im 18. Jahrhundert. Lernen und Lehren im Kontext einer frühneuzeitlichen Bildungskonzeption (Hallesche Forschungen Bd. 19), Tübingen 2006; Margarete Welp, Die Willensunterweisung bei August Hermann Francke unter besonderer Berücksichtigung der Erziehungspraxis in den Franckeschen Anstalten, Dissertation, Dortmund 1977; Schulen machen Geschichte. 300 Jahre Erziehung in den Franckeschen Stiftungen zu Halle (Kataloge der Franckeschen Stiftungen 4), Halle/Saale 1997.

⁵ Die von Gustav Kramer veröffentlichte Zusammenfassung dieser normativen Schriften Franckes ist noch immer gültig und instruktiv: Gustav Kramer, August Hermann Franckes Pädagogische Schriften, Langensalza 21885.

⁶ Klaus-Dieter Beims, Antike Texte an christlichen Schulen. Die römischen Autoren im Lateinunterricht des Halleschen Pietismus (Hallesche Forschungen Bd. 41), Halle 2015. Vgl. auch Freyers Programm-Vorstellungen bzw. Vorgaben: Hieronymi Freyeri Paed. Reg. Glauch. Insp. Programmata Latino-Germanica cum Additamento Miscellaneorum vario. Halae Magdeburgicae Anno 1737 (AFSt/FS 2: 207).

- Die Rede in Reinschrift⁷
 Der Entwurf zu dieser Rede⁸
 Die erste, verworfene Fassung einer Epiphonesis⁹
 Die Neufassung einer Epiphonesis¹⁰
 Der Brief an die Mutter vom 26. Januar 1715¹¹
 Der Brief an den Stiefvater vom 23. März 1715¹²
 Der deutsche Entwurf des Briefes an den Stiefvater¹³
 Der französische Entwurf des Briefes an den Stiefvater¹⁴

Mindestens zwei Monate also hat Zinzendorf sich mit diesem Thema befasst, ja regelrecht herumgeschlagen; denn selbst auf dem Titelblatt der Reinschrift, also sozusagen der Endstufe der Produktion, ist die Themennennung noch diffus:

Eine Teutsche ungebundene REDE. Das Leben des BERÜHMTEN ARISTOTELES. In sich enthaltend bey Gelegenheit eines Die Fehler dieses Großen Weltweisen entwerffenden Actus ANNO MDCCXIII d. 15 Februarij von Nicol: Ludw: Grafen von Zintzendorff und Pottendorff pp gehalten.

Worüber hat der Schüler Zinzendorf denn nun referiert: über das „Leben“ (*vita*) dieses berühmten Philosophen oder über dessen „Fehler“ (*vitia*), oder gar über beides? Ein erster Durchblick macht deutlich, dass die letztlich gehaltene Rede eindeutig die Fehler dieses „Großen Weltweisen“ behandelte. Aber warum dann dieser Schlenker am Eingang? Eine formale Antwort könnte lauten, dass der ganze Vortragszyklus von Aristoteles handelte, aus dem dann Zinzendorfs Rede über die „Fehler“ einen Ausschnitt darstellte. Immerhin sprach nach Zinzendorf noch ein weiterer Schüler ebenfalls über Aristoteles.

Das übliche Schema solcher biographisch orientierten Darstellungen war dreiteilig („*vita, fama/fatum, littera*“) und wurde in Halle entsprechend geübt und praktiziert, oft in der Tat so, dass ein erster Scholar „*vita*“ und „*fama*“ behandelte, ein zweiter das literarische Schaffen („*littera*“) der jeweiligen Persönlichkeit. Auch im konkreten Fall verwies der Redner Zinzendorf darauf, dass „*littera*“ der Part seines Nachredners sei.

⁷ UA, R.20.A.4.1.41.

⁸ UA, R.20.A.4.4.44.

⁹ UA, R.20.E.3.2b.90–92.

¹⁰ Das vermutete Original UA, R.20.E.3.3.11a. Die Reinschrift UA, R.20.E.3.2b.92–94.

¹¹ UA, R.20.A.3.29.

¹² Nur in den Entwürfen erhalten. Siehe die folgenden Anmerkungen 13 und 14.

¹³ UA, R.20.A.3.31.

¹⁴ Ebenfalls UA, R.20.A.3.31.

¹⁵ Das Datum sollte wohl nachgetragen werden, was aber unterblieb.

Dennoch macht die Analyse der oben genannten übrigen Quellen und Quellenteile deutlich, dass die genannte Vermutung zwar nicht falsch ist, dass aber noch ganz andere Aspekte eine Rolle spielten.

Eine Beschreibung aller Quellenteile ist geboten.

1. Die Aristotelesrede in der Reinschrift

Umfang und Lesbarkeit: Elf Seiten (einschließlich der Titelseite); insgesamt gut lesbar.

Thema laut Titelseite: Wie schon erwähnt doppelgipflig: das Leben des Philosophen Aristoteles enthaltend die Fehler des Großen Weltweisen.

Inhalt: Seite 2 nennt programmatisch und unübersehbar erneut das *Thema*, und zwar: Das Leben des Aristoteles.

Es folgt eine zwei Seiten lange *Einleitung*, die eine Lobrede auf Griechenland und seine Philosophie darstellt.

Dieses Lob wird in zweifacher Hinsicht entfaltet: Zunächst wird dargelegt, dass Griechenland und die griechische Philosophie unter den Ländern Europas einen einzigartig hohen Rang eingenommen habe und aus dieser Quelle alle anderen Länder so oft und so viel getrunken hätten, dass man meinen könnte, die Musen hätten hier ihren „rechten und festesten Sitz“ erwählt. Zinzendorf redet im Konjunktiv bzw. Irrealis: „sei“, „könnte“, „hätten“. Um keinen Zweifel daran zu lassen, dass diese positive Zuschreibung der Vergangenheit angehört, fügte er am Rande hinzu: „vor Zeit“.

Sodann bot Zinzendorf eine Abbeviatur der griechischen Philosophiegeschichte: Der „treffliche Solon“, der „mit rühmlichen Gemüths-Gaben begabte Socrates“, der „tiefgelehrte Erates“, der „nicht unverständige Epicurus“, der „seltsame und in den Thaten scheltens, in der Lehre aber fast lobenswürdige Diogenes“, der „sinnreiche Thales“: sie alle werden mit einem prägnanten Satz beschrieben. Unter Anwendung der strategischen Stilfigur der Paralepsis/Praeteritio¹⁶ bemerkt Zinzendorf, dass er auch noch auf Antisthenes und Zeno eingehen könnte, jedoch an ihnen „stillschweigend vorbeigehet“. Dann bricht diese Liste ab, wiederum unter Anwendung einer beliebten Stilfigur, der affektbetonten Interruptio: „Doch! Ich vertiefte mich zu weit!“

Die Lobrede ist in Wirklichkeit die Anwendung jenes klassischen Stilmittels, jemanden vorab allein schon dadurch zu erniedrigen, dass das Umfeld hervorgehoben und verherrlicht wird.

Es folgt ein kurzer *überleitender Abschnitt*: Nachdem die griechische Philosophie hochgepriesen dargestellt wurde, fällt nun auf der 4. Seite zum ersten Mal der Name des Aristoteles.

Auf den höchsten Gipfel der Ehre Griechenlands wurde der „spitzfindige“ Aristoteles gesetzt,

¹⁶ Neugier wird geweckt, indem Namen zwar genannt, aber Inhalte verschwiegen bzw. unterdrückt werden.

der auf den meisten niedrig und hohen Schulen mit tausend Lobsprüchen bis an die Wolken erhobene, ja welches recht gottloß oft mit den erschrecklichsten Eid-Schwüren beschworene Weltweise.

Schon die erste Erwähnung des Aristoteles ist mit einem negativen Attribut versehen: „spitzfindig“. Sodann erfolgt ein Seitenhieb auf die „meisten niedrig und hohen Schulen“, die diesen Weltweisen geradezu gottlos mit Lobsprüchen beschworen. Zinzendorf wagt ein umfassendes kritisches Urteil über den akademischen Schulbetrieb, wobei offen bleibt, ob sich diese lobhudelnden „niedrig und hohen Schulen“ nur in der Vergangenheit fanden.

Der *Hauptteil* umfasst acht Seiten und beginnt adhortativ mit einer nochmaligen Anrede an die „Hoch und Werthgeschätzten Anwesenden“.

Es folgt eine Beschreibung des „fast vergötterten Menschen“ Aristoteles:

Sein Äußeres ist ungestalt: „eingebogener runder Rücken“, „stammelnde Zunge“, „blinselnde Augen“.

Sein Charakter ist minderwertig: Ein „stolzer Pfau“, von „schändlichem Ehrgeiz“ getrieben machte er seinen hochverdienten Lehrer Plato zur Zielscheibe seiner Kritik und eröffnete eine Konkurrenzschule.¹⁷ Vor allem jedoch ist verwerflich und geradezu gottlos, dass er sich von einem „Schwarm gelehrter Narren“ anhimmeln und vergöttern ließ.

Zinzendorf demontierte das Denkmal Aristoteles und entzauberte diesen „Weltweisen“, indem er dessen ungestaltetes Äußeres, vor allem dessen schändlichen Charakter anprangerte, aber auch die Dummheit derer, die ihn anhimmeln. Hochmut gepaart mit Dummheit ist das zentrale Thema Zinzendorfs. Offensichtlich hatte Zinzendorf schon früh die Konvergenz zwischen Opfer- und Täter-Verhalten entdeckt: Der Hochmütige ist Opfer der ihn Hochjubilenden, die „gottlos“ Jubelnden sind Opfer ihres Wahns.

Im Hauptteil der Rede erlaubte Zinzendorf sich *zwei Exkurse* in die Gegenwart, wobei die erste Abschweifung zwar augenscheinlich, aber nicht ausdrücklich benannt ist, die zweite dagegen sehr deutlich beendet wird mit der Bemerkung, jetzt müsse er aber wieder auf sein eigentliches Thema zurück kommen.

Der *erste Exkurs* geschieht in der Passage, in der der noch nicht ganz fünfzehnjährige Zinzendorf die Erziehung des fünfzehnjährigen Aristoteles schildert. Sie enthält unübersehbare Parallelen zur eigenen Situation: Durch den frühen Tod des Vaters geriet er in die Hände von Erziehern, die nur auf ihren Vorteil bedacht waren, so dass seine Erziehung „nicht allzu köstlich“ gewesen war; die klügliche Entscheidung, „sein junges und noch schäumendes Blut

¹⁷ Er konnte es kaum erwarten, „die Pforten der Weisheit selbst zu eröffnen und sein platzen-des Gehirn von der überflüssigen Klugheit zu säubern“.

den donnernden Mörsern des rasenden Mars aufzuopfern“ statt sich zurück-zuziehen und der Muße zu pflegen. Und schließlich der Ratschlag, dass man Kinder

den Armen getreuester Eltern nicht eher entreißet als Sie zu denjenigen Jahren gelanget, da was die Kindheit eingesamlet die Jugend ausstreuet die männliche Jahre in vollen Wachsthum erblicken das graue Alter aber mit Freuden erndten kann.¹⁸

Doch es geschah noch gerade zur rechten Zeit, als

sich ihm als genugsame Hindernissen in den Weg legten, da tausend Stürme auf ihn ansetzten und da er endlich selbst seine noch blühende Jugend reiflicher überlegte, er gleichsam als aus einen tiefen Traum Knall und Fall erwecket einem andern Pfad folgte und sich in die Weißheits Schule des treflichen Plato einbegab. Dieses Werck nun konte er mit desto mehrerem Ernst angreifen, als er sich von einer besondern Gottheit dazu ermuntert beglaubte. Er nahm auch daselbst nach fünfzehn jähriger Unterweisung gleich einem durch die frischeste Waßbergüße beströmeten und an sich selbst fruchtbaren Garten dergestalt zu, daß er den Vollkommensten Schüler eines solchen Lehr-Meisters abgeben konte.

Den *zweiten Exkurs* platzierte Zinzendorf, als er auf die Versöhnungssumme zu sprechen kam, die Alexander der Stadt Athen anbot, damit Aristoteles mit dieser hohen Summe („viermahl hundert und achzig tausend Goldkronen“) Naturforschungen durchführen konnte: Es

wäre zu wünschen, dass die großen Printzen unserer Zeit mit gleich gerechtem Eifer die Wissenschaften besoldeten, und dazu diejenigen Kosten aufwendeten, welche man sonst den Welschen PoßenReißern, ausländischen Fuchs-Schwänzern Französischen Mode Schneider, und wohl gantzen Koppeln Englischer Windspiele zuschantzet.

Eine mutige und europaweit greifende Kulturkritik, wie sie vermutlich im damaligen Wissenschaftsbetrieb nicht oft anzutreffen war!

In einem merkwürdig abrupten *Schluss* referierte Zinzendorf die drei in der Rezeptionsgeschichte diskutierten Todesursachen des Aristoteles und verwies formal auf seinen Nachredner:

Wenn mit dem Tode alles aufhöret, so setzen wir nicht unbillig dieser Rede auch hier ihre Schrancken und verweisen Sie, Hoch und Werthgeschätzte Anwesende, mit allen Streitfragen auf die folgende Rede, welche auch von der Menge seiner

¹⁸ Anspielung auf Jesus Sirach 25,5.

[des Aristoteles] Schriften, weil solches hierher nicht gehöret, vollkommene Nachricht ertheilen wird.

Form und Gestalt: Unter rhetorischen bzw. formalen Gesichtspunkten ist die Rede die konsequente Anwendung des im Rhetorikkurs Gelernten: In langen Schachtelsätzen gibt der Redner zu erkennen, dass er auch nach fünf, ja sechs Einschüben das *verbum regens* nicht aus dem Blick verloren hat. Rhetorische Figuren (Klimax, Vergleiche etc.) und Effekte (Interjektionen) werden durchgehend, richtig und überzeugend angewandt. Statt wie noch im Entwurf (s.u.) die europäischen Länder namentlich aufzuzählen, die „aus der Quelle Griechenland“ getrunken haben, führte Zinzendorf diese Metapher weiter in Richtung Metonymie, ja Synekdoche. Dabei glänzte er wie beiläufig mit einem Wissen aus fast allen Fachgebieten: Geographie (Tiber, Loire, Donau, Rhein, Tagus [Tejo]), Flora (Zedern, Tamarisken, Palmen), Fauna (Elefanten, Löwen, Tiger, Panther, Leoparden, Luchs, Bär, Eber) und natürlich Personen und Orten der antiken Philosophie: Solon, Sokrates, Crates, Epikur, Diogenes, Thales, Antisthenes, Zenon, Äskulap; die kimmerischen Nebel etc. Diese teilweise schwülstigen Elemente und Epitheta durchziehen die gesamte Rede und erschweren das Aufnehmen und Verstehen der zentralen Sachaussagen nicht unerheblich. Auch der abrupte Schluss wirkt gekünstelt und überzogen.

Fazit: Das üblicherweise in Biographien bzw. Biogrammen wiedergegebene „Leben“ in Gestalt der *bruta facta* und wichtigsten Lebensstationen spielt keine, allenfalls eine untergeordnete, funktionalisierte Rolle, da von der Vita nur diejenigen Elemente aufgenommen wurden, in denen Mängel oder Fehler des Aristoteles eine Rolle spielen. Die Hauptfehler des Aristoteles bestanden nach Zinzendorf in dessen „schändlichem Ehrgeitz“ und darin, dass er es zuließ, „gottlos hoch bis an die Wolken“ gehoben und verehrt zu werden.

2. Der Entwurf zu dieser Rede

Umfang und Lesbarkeit: Der acht Seiten umfassende Entwurf ist auf den ersten vier Seiten bis auf wenige, aber kräftige Bearbeitungsspuren gut lesbar, weist aber ab der 5. Seite starke Bearbeitungsspuren (mehrfache Streichungen, Ergänzungen) sowie zum Schluss eine sehr schludrige Schrift (Silben und Endungen werden verschluckt etc.) auf. Entsprechend häufen sich die Lese-lücken. Dennoch ist der inhaltliche Duktus meistens erkennbar. Am Ende der achten Seite bricht der Text mitten im Satz ab. Es ist nicht sicher, ob Zinzendorf den Entwurf an anderer, bisher unbekannter Stelle weiterschrieb, oder ob der unmittelbar auf der nächsten Seite folgende erste Entwurf der Epiphonesis den Schlussakkord des Entwurfs überhaupt bildete. Beides ist möglich.

Überschrift: Elaboratio Orationis De VITA ARISTOTELIS.

Zinzendorf behauptet auch in der Überschrift zum Entwurf, die Rede, die er vorbereite, handle über das Leben des Aristoteles. Was aber auf den ersten

vier Seiten, also fast auf der Hälfte des gesamten Textes, folgt, ist eine Hommage auf Griechenland, aus dessen gelehrten Quellen das ganze Europa getrunken habe: Italien, Deutschland, Frankreich, Spanien, England, Holland, Ungarn und sogar Polen. Diese Passage und den entsprechenden Gedanken übernahm Zinzendorf in aller Breite in seine Rede, wenn auch mit weit ausgefeilterer Rhetorik (s.o.).

Erst gegen Ende der vierten Seite wird Aristoteles zum ersten Mal erwähnt. Auf den darauffolgenden restlichen vier Seiten wird nun mitnichten die *Vita Aristotelis* entworfen, sondern eine Art Reflexion darüber, dass die „Niedrigkeit der Geburt“ noch nichts sage über das spätere Schicksal dieser Personen.

Am untern Ende der vierten und zu Beginn der fünften Seite machte Zinzendorf eine wichtige *redaktionelle Anmerkung*:

Aristoteles ist es, dessen kurtz gefassten Lebens Lauf ich Ihnen, hoch und werthgeschätzter Anwesende, vorzutragen mich erdreisten eher brieflich entschließen kann, weil ich dero große Kenntniß in dergleichen Dingen und genugsamen Zärtlichkeit auf wenige Weise zu nahe zu kommen gedenke, wenn ich [5] das curiose Leben einer solchen Philosophi in einer kurtzen Rede gefasst erzehlet welcher mit dem großen Reste von der Welt die Beyschrift verdienet: *Laudatur ab his culpatur ab illis*.¹⁹

Diese Einlassung gibt Aufschluss über das didaktische Vorgehen Zinzendorfs: Er schlägt vor, einen „kurz gefassten Lebenslauf“ des Aristoteles in brieflicher, gemeint ist ja wohl schriftlicher, Form vorzulegen, und zwar aus zwei Gründen: Erstlich möchte er die Anwesenden, bei denen er gründliche Kenntnisse voraussetzt, nicht langweilen. Zum anderen ist leidlich bekannt, dass das Urteil über Aristoteles gespalten ausfällt. Er ist sich nicht sicher, ob er den Gegenstand „mit genugsamer Zärtlichkeit“ behandeln kann. Jedenfalls möchte er niemandem zu nahe treten. Ob Zinzendorf diesen Vorschlag tatsächlich realisierte und eine schriftliche *Vita* des Aristoteles vorlegte, ist nicht ersichtlich. Er beschränkte sich in der Rede auf die Fehler des Weltweisen und nahm in Kauf, dass die unterstellten Empfindlichkeiten der „Hoch- und Wertgeschätzten Anwesenden“ erst recht verletzt werden könnten. Zumindest war ihm bewusst, dass er ein vermintes Feld betrat.

In dem vier Seiten umfassenden *Hauptteil* versuchte Zinzendorf Beispiele dafür anzuführen, dass eine niedrige Geburt noch nichts über den späteren Erfolg und Weg des Betreffenden aussage. Die Biographie des Aristoteles möchte er beschränken auf dessen „in der Einsamkeit geführtes Leben“, also vor allem auf die Zeit von dessen Wirksamkeit als Erzieher des Prinzen Alexander. So behauptete Zinzendorf es auf der 5. Seite. Der Aspekt „Fehler“

¹⁹ „Von den einen gelobt, von anderen getadelt.“ Dieses auf Horaz zurückgehende Sprichwort wurde im 17./18. Jahrhundert oft bei Buchrezensionen verwendet.

kommt an keiner Stelle des Entwurfs vor, lediglich die „niedrige Geburt“ und das ungestalte Wesen des Aristoteles.

Was dann folgt, ist eine assoziative, spontane Aneinanderreihung von Beispielen, dass „große und berühmte Personen oftten an [in?] kleinen und niedrigen Hürden²⁰ die ersten Funken zu ihren zukünftigen Zeiten mit großen Ehren flammen schießenden Feuer fangen“: Romulus, Oliver Cromwell, Kaiser Conrad, Turinus, Castellinus. Er verrennt sich. Es ist nicht ersichtlich, wofür Cromwell, Turinus und Castellinus herangezogen werden. Zinzendorf scheint dies selbst bemerkt zu haben und übernahm diese Beispiele nicht in seine Rede.

Dennoch soll eines dieser Beispiele näher betrachtet werden: Zinzendorf behauptet, dass „auch der Keiser Conrad in einer schlechten Bauernhütte den ersten Odem geschöpft“ habe. Die Behauptung irritiert, da Conrad²¹ einem adeligen und einem der vornehmsten Geschlechter entstammte und weder von ihm noch von einem anderen Konrad bekannt ist, dass er in einer „schlechten Bauernhütte“ geboren wurde.²² Immerhin korrigierte Zinzendorf sich: Ursprünglich hatte er geschrieben: in einer „niedrigen“ Bauernhütte. „Niedrig“ meint eine von vornherein mickrig und nicht standesgemäß geplante und erbaute Hütte, während „schlecht“ den geplanten und gebauten Raumumfang offen lässt, der Bau aber inzwischen heruntergekommen ist und keine standesgemäße Behausung mehr darstellt. Der Hofkaplan und Historiograph Konrads, Wipo, erwähnt die schlechte/schlichte Bauernhütte nicht.²³ Auch in den beiden materialreichen Jahrbüchern zu Konrad II. von Harry Bresslau findet sich kein Hinweis auf eine schlechte Bauernhütte.²⁴ Dennoch ist eine plötzliche Geburt auf den zahlreichen Reisen per Pferd durch das Reich (seit Otto I. auch über die Alpen) auf schlechten Straßen in bescheidenen Unterkünften durchaus vorstellbar,²⁵ zumal von Konrads Mutter Adelheid berichtet wird, dass sie aus Demut und Bescheidenheit „nit uff

²⁰ Die Lesart ist sicher, aber nicht unbedingt logisch. „Herd“ als *pars pro toto* für Haus/Hütte wäre konsequenter gewesen.

²¹ Es kann sich nur um den Salierkaiser Konrad II. (um 990–1039; Königskrönung 1024, Kaiserkrönung 1027) handeln.

²² Neuere Literatur zu Konrad II. in NDB 12 (1979), 492–495 sowie in der Dissertation Monika Pohl, Untersuchungen zur Darstellung mittelalterlicher Herrscher in der deutschen Kaiserchronik des 12. Jahrhunderts. Ein Werk im Umbruch von mündlicher und schriftlicher Tradition, München 2004, ab S. 219 zu Konrad II.

²³ Wipo, Taten Kaiser Konrads II. (*Gesta Chuonradi II. imperatoris*), hrsg. v. Harry Bresslau, in: MGH SS rerum Germanicarum [61], Hannover/Leipzig ³1915, S. 1–62, Nachdruck Hannover 1993. Vgl. auch: Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters Bd. 11), bearb. v. Werner Trillmich und Rudolf Buchner, Darmstadt 1961, S. 507–613. Wipos Interesse gilt den „Taten“ (*gesta*) Konrads, über die Umstände der Geburt Konrads verliert er kein Wort.

²⁴ Harry Bresslau, Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Konrad II., 2 Bde., Leipzig 1879/1884, Nachdruck Berlin 1967.

²⁵ Johannes Fried, Der Weg in die Geschichte. Die Ursprünge Deutschlands. Bis 1024, Berlin 1994 (Propyläen Geschichte Deutschlands Bd.1), S. 661f.

Wägen oder Karren“ fuhr.²⁶ Bis heute ist der Geburtsort Konrads II. unbekannt.²⁷

Bresslau verweist mehrfach auf die schmale Quellenlage, deren Erschließung zudem erschwert wird durch lokale Traditionen, unklare Rechtsverhältnisse („allerhand Hader“ um Grenzen, Lehen und Allodien), Sagen und ideengeleitete Biographien.²⁸ Im Falle Conrads waren dies Erzählungen über die Entführung seiner Braut Gisela und das Gerücht, Konrad sei ein Bastard Ottos III. Immerhin muss sich Herwig Wolfram ausführlich mit diesem Gerücht auseinandersetzen, kommt aber zu dem Schluss, dass an der Legitimität Heinrichs als des leiblichen Vaters von Konrad nicht zu zweifeln sei.²⁹

Erst beim weiteren Hinsehen werden Spuren deutlich, die Zinzendorf zu Konrad führten und nahelegen, dass Zinzendorf aus den vielen möglichen Beispielen für eine „niedrige Geburt“ nicht zufällig auf Konrad kam.

Die glanzvolle Abstammung Konrads steht nämlich im Gegensatz zu seiner realen Lebenssituation. Die Vermählung von Konrads Vater Heinrich, des ältesten Sohns Otto von Worms, mit Adelheid, also Konrads Mutter, fiel in eine Zeit, da der Großvater Otto ein „Herzog ohne Herzogtum“ war.³⁰ Dann starb der Vater früh,³¹ die Mutter verließ die Familie, um einen fränkischen Adligen zu heiraten. Der aus dieser zweiten Ehe der Mutter stammende Sohn Gebhard wurde früh zum geistlichen Stand bestimmt³² und in jeder Hinsicht dem Sohn aus erster Ehe, also Konrad, vorgezogen. Zu Gebhard hatte die Mutter ein „herzliches“, zu Konrad ein „kühles“ Verhältnis.³³

²⁶ Marianne Schumm, Adelheid von Öhringen, die Mutter Konrads II. Um 970 bis um 1039, in: Schwäbische Lebensbilder 6 (1957), S. 5–15, Zitat 13. Schumm zitiert aus dem Obleybuch des Chorherrenstifts Öhringen von 1420, dass Adelheid in ihrer Bescheidenheit beim Umzug von Weinsberg nach Öhringen „ein klein Huselin in dem Dorf zu Örengau, in dem sie ihre Wohnunge hätt“, bezogen habe, und dass sie „fast ohne jede Behaglichkeit zur Pflege des Leibes“ ausgekommen sei. Schumm, Adelheid von Öhringen, S. 12, 14. Wieso im Internet aus der Autorin Schumm eine Frau „Schumann“ wird, bleibt das Geheimnis des Netzes.

²⁷ Im 12. und 13. Jahrhundert wurde Waiblingen bei Stuttgart als Geburtsort genannt. Herwig Wolfram, Konrad II. 990–1039. Kaiser dreier Reiche, München 2000, S. 34. Zedler nennt keinen Geburtsort Konrads. Zedler, Bd. 6, Halle-Leipzig 1733, Sp. 998–1000 zu „Conradus II.“

²⁸ Daher ist auch nicht auszuschließen, dass die Behauptung der niedrigen Geburt Konrads zum Topos einer Herrschaftslegitimation gehört in Analogie zur Geburt Jesu als des himmlischen Königs auf Erden. Stefan Weinfurter, Herrscher durch Gnade. Die Autorität des Königs im frühen 11. Jahrhundert, Vortrag am 27. 1. 2009 in München.

²⁹ Wolfram, Konrad II. (wie Anm. 27), S. 47f.

³⁰ Stefan Weinfurter, Das Jahrhundert der Salier (1024–1125), Ostfildern 2008, S. 20. Hans Werle, Titelherzogtum und Herzogsherrschaft, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Germanistische Abteilung 73 (1956), S. 225–299. Wolfram, Konrad II. (wie Anm. 27), S. 37. Franz-Reiner Erkens, Konrad II. (um 990–1039). Herrschaft und Reich des ersten Salierkaisers, Regensburg 1998, S. 29. Werner Trillmich, Kaiser Konrad und seine Zeit, hrsg. v. Otto Bardong, Bonn 1991.

³¹ Während der Todestag Heinrichs bekannt ist, schwankt das Todesjahr nicht unerheblich, um knapp zehn Jahre! Details bei Wolfram, Konrad II. (wie Anm. 27), 36f.

³² Bresslau, Jahrbücher (wie Anm. 24), Bd. 1, S. 230. Gebhard wurde als Gebhard III. Bischof von Regensburg.

³³ Bresslau beschreibt das Verhältnis zwischen Mutter und ihrem ersten Sohn als „dauerhaft entfremdet“. Bresslau, Jahrbücher (wie Anm. 24), Bd. 1, S. 230. Wolfram spricht sogar davon,

Für eine gediegene Ausbildung des Sohnes Konrad blieben weder Zeit noch Gelegenheit. Um das Jahr 1000 wurde der etwa zehnjährige Konrad dem Wormser Bischof Burchard zur Erziehung übergeben.

Auch hier springt die Parallele zu Zinzendorfs eigener Situation in die Augen. Da er jedoch in der eigentlichen Rede bereits die Analogie zwischen Aristoteles und seiner eigenen Situation im ersten Exkurs überdeutlich beschrieben hatte, übernahm er diese neuerliche Analogie aus dem Entwurf nicht mehr mit in die Rede. Dennoch ist diese kurze Erwähnung Konrads für die Gedanken, mit denen Zinzendorf sich dem Thema Aristoteles bzw. hohe und niedere Geburt näherte und die ihn beschäftigten, bedeutsam und aufschlussreich.

Der Entwurf zeigt starke Bearbeitungsspuren. Die lange Lobrede auf Griechenland wurde vom Entwurf in die Rede übernommen. Der titelgebende Aspekt der Rede dagegen, die Fehler des Aristoteles aufzuzeigen, kommt im Entwurf überhaupt nicht vor. Das Thema einer „niedrigen Geburt“ dagegen trieb Zinzendorf von vornherein um. In diesem Kontext ist auch Aristoteles auf Grund seines ungestalteten Äußeren und der Tatsache, dass seine Geburtsstadt ein schlichter Anger war, ein Beispiel.

Im Entwurf sucht Zinzendorf noch sein Thema, da eine übliche Biographie vorzutragen ihn letztlich unterfordere. Dass er das Schicksal des jugendlichen Kaisers Konrad II. mit seiner eigenen Lebenssituation in gedankliche Verbindung brachte, darf mit hoher Wahrscheinlichkeit unterstellt werden, da es ansonsten keinen handfesten Grund gab, abgesehen von der sehr fragwürdigen Behauptung einer Geburt in einer schlechten Bauernhütte, überhaupt auf Konrad zu reflektieren.

3. Die erste, verworfene Fassung einer Epiphonesis

Bereits in der Antike war es üblich, an hervorgehobener Stelle einer Rede oder im unmittelbaren Anschluss daran die Zuhörer wachzurütteln und sie zum Nachsinnen über das soeben Gehörte anzuregen. Eine solche „Epiphonesis“ (Nachklang, Anruf, Nachruf) gab es in Form eines kurzen emotionalen Ausrufs (Cicero: „*O tempora, O mores!*“⁶) oder in Form eines Gedichtes. Rede (Oration) und Nachruf (Epiphonesis) gehören zeitlich und sachlich eng zusammen, sind aber dennoch zwei getrennte Vortragsstücke.

die Mutter habe den Sohn „verlassen“. Die Folge sei eine „Art Entfremdung“ gewesen. Wolf-ram, Konrad II. (wie Anm. 27), S. 37. Trillmich spricht von einer „bleibenden Entfremdung“. Trillmich, Kaiser (wie Anm. 30), S. 134. Schumm berichtet, dass Konrad „schon als Knabe mit seiner Familie in Konflikt geraten ist“ und „Zuflucht“ bei Bischof Burchard von Worms fand. In der Vita dieses Burchardi wird erzählt, dass „ein Jüngling (aus dem Hause der Salier) von seinen Angehörigen und den übrigen Blutsverwandten verstoßen wurde, weil er friedfertig war“. Schumm, Adelheid von Öhringen (wie Anm. 26), S. 6.

In einem ersten Entwurf einer solchen sechsstrophigen Epiphonesis, die unmittelbar auf der nächsten Seite nach dem eben besprochenen Redeentwurf steht, stellte Zinzendorf Tod und Leben, hoch und niedrig gegenüber. Die vierte³⁴ Strophe lautet:

Hier wird ein großer Prinz gebohren
 Dort sieht ein Baur das erste Licht
 Hier rufft ein Herold in den Ohren
 Dort kaum der Nachbar spricht
 Hier blincket lauter Sonnen Schein
 Dort durftens nur Corallen seyn.

„Glück und Unglück fügen sich“, und: „So spielet Gott wies Ihm beliebt.“ Hohe und niedrige Herkunft werden konstatiert, nicht aber in Beziehung gesetzt oder gegeneinander ausgespielt. Ein fatalistischer Zug ist unübersehbar. Mit Aristoteles und Zinzendorfs Rede haben diese allgemeinen Äußerungen wenig, im Grunde nichts zu tun. Dies scheint auch Zinzendorf bemerkt zu haben. Daher strich er diese Epiphonesis insgesamt durch und dichtete eine neue.

4. Die Neufassung der Epiphonesis³⁵

Diese Neufassung hat eine spürbar tiefere Qualität als die im Grunde schlichte erste Fassung. Zunächst beklagt Zinzendorf sehr allgemein moralisierend und anklagend, dass die Welt sich täglich verschlimmert: Die Strahlen der Redlichkeit weichen „trugvollem Neid“ und „vermessennem Übermut“. Dann jedoch wird der Ton persönlicher: Der Edle wird „mit lauter Spott bedient“ und als Pedant verschrien. Wer nach Gewissheit fragt, gilt als „starker Skeptiker“, wer alten Pfaden folgt, als Scholastiker.

Die dritte Strophe lautet:

Wenn Einer irgend nur um die Gewißheit fraget,
 Heißt er, auch unbewußt, ein starker Sceptikus.
 Ein Andrer, welcher uns von der Eclectik saget,
 Der – schreit man – bringt die Welt auf einen neuen Fuß!

³⁴ Die Zählung der dritten und vierten Strophe wurde verändert.

³⁵ Diese Neufassung ist zweifach überliefert: UA, R.20.E.3.3.11a und UA, R.20.E.3.2b.92–94. Reichel hält die erste Fassung wegen der Bearbeitungsmerkmale für das Original, was aber nicht zwingend ist. Gerhard Reichel, *Der „Senfkornorden“ Zinzendorfs. Ein Beitrag zur Kenntnis seiner Jugendentwicklung und seines Charakters*. T. 1: Bis zu Zinzendorfs Austritt aus dem Pädagogium zu Halle 1716. Leipzig 1914, S. 81, Anm. 3. Die erste Version der Neufassung trägt den Titel *„Epiphonesis altera in Orationem I. L. Hagedorn Fata Aristotelica ex antlantem“*. Sie liegt auch gedruckt vor, aber mit erheblichen Veränderungen und Eingriffen: Albert Knapp, *Geistliche Gedichte des Grafen von Zinzendorf gesammelt und gesichtet von Albert Knapp*, Stuttgart und Tübingen 1845, S. 6f.

Und will man endlich doch auf ebner Bahn nicht gleißen,
Und folgt dem alten Pfad, muß man scholastisch heißen.

Damit nannte Zinzendorf die beiden stärksten theologischen Kontrahenten und Konkurrenten seiner Zeit: die Skeptiker und die Scholastiker. Beide Positionen stehen hier noch gleichberechtigt nebeneinander. Sie stehen sogar in einer gemeinsamen Abwehrlinie gegen Spötter und Verleumder.

Sodann wird deutlich, dass Zinzendorf das Thema „Aristoteles“ nicht distanziert als eine Schulaufgabe abhandeln will, sondern dass sich ihm hier eine Gelegenheit bot, seine Befindlichkeit auszudrücken. Im Grunde enthält dieses Gedicht eine Beschwerde mit drei Akzenten: Wer auch nur allgemein nach „Gewissheit“ fragt, wird abgewimmelt und als notorischer („starker“) Skeptiker hingestellt. Wer sich zur Eklektik bekennt, wird angeschrien, die Welt verändern zu wollen. Und selbst derjenige, der sich nicht in aktuelle Auseinandersetzungen einmischt, wird etikettiert („Scholastiker“).

Dieser persönliche Ton steigert sich in der fünften Strophe: „Man machts doch niemand recht!“ Ob man fleißig studiert und sein Geld für teure Bücher ausgibt oder sich auf die schiefe Bahn begibt, „Herr Omnis“ wird seine Pfeile schon losschießen. Mit dem „Herrn Omnis“ ist der allgegenwärtige Hofmeister Crisenius und dieser als der verlängerte Arm der Schulleitung und der Eltern gemeint, der in seinem pädagogischen Unverständnis auf alles losging, was ihm persönlich oder in vorauseilendem Gehorsam der Anstaltsleitung nicht plausibel erschien und der meinte, es wäre die Hauptaufgabe eines Erziehers, an allem herumzunörgeln. Hier begegnet erneut diese fatalistische, resignierende Haltung wie in der ersten Fassung der Epiphonesis (s.o.).

Die sechste Strophe verstärkt nochmals den persönlichen Ton und macht deutlich, dass tiefe Verletzungen vorhanden sind: Wir werden durch „scharfe Sichel“ gezogen. Böser Leumund und „Neides Zorn“ fechten Zinzendorf an. Leider bleibt offen, wer die Verleumder sind. Jedoch ist zu vermuten, dass sich diese Replik nicht direkt auf philosophische bzw. theologische Angriffe bezieht, sondern auf Geschehnisse im Anstaltsbetrieb. Zum Jahresbeginn 1715 hatte es im Pädagogium „eine kleine Revolte“ („Sizilianische Vesper“) gegeben, in deren Gefolge es laut Konferenzprotokoll vom 9. Februar 1715 zu Karzer- und Stockstrafen kam sowie zu „ernstlichen Ermahnungen“ und Relegationen. Zinzendorf galt als „General-Aufwiegler“ und „Unterhalter der Unruhen“. Entsprechend wurden seine Angehörigen durch Crisenius unterrichtet, von denen er ebenfalls ernstlich ermahnt wurde. Beides, das nach seiner Meinung unbegründete Verhalten der Anstaltsleitung wie auch der Familie ihm gegenüber, hatte Zinzendorf tief verletzt. Die Rede und die dazugehörige Neufassung der Epiphonesis bestätigen, was Zinzendorf ein knappes Jahr, nachdem er Halle verlassen hatte, über die Schulzeit in Halle äußerte: Es war eine „elende Zeit“³⁶.

³⁶ Zinzendorf am 17. 2. 1717 in einem bewegenden Brief an die jüngste Schwester seiner Mutter, zu der er ein besonderes Vertrauensverhältnis hatte. ZBG II Jg. IV (1910), S. 94–96.

Daher ist auch der hinzugefügte Bezug auf Pred. Sal. 4,15f. als Versuch zu werten, in einer schwierigen, schmerzhaften Situation Trost zu finden: Im Prediger Salomonis 4,15f. geht es um Macht, derer sich der Machthaber aber nicht erfreuen kann. Sie ist „eitel und Mühe um Wind“. Offensichtlich hatte Zinzendorf einen „Einfall“, wo solches geschieht, nämlich in seiner Gegenwart und unmittelbaren Umgebung.

5. Der Brief an die Mutter vom 26. Januar 1715

Am 26. Januar 1715, also etwa vier Wochen *vor* dem Actus, schrieb Zinzendorf an seine Mutter: „Unser Actus wird im künftigen Monat vor sich gehen und handelt die Epiphonesis zu meiner Oration von der Unwürdigkeit der leiblichen und Hoheit der geistlichen Geburt, welche Arienweise gesetzt von mir selbst wird hergesagt werden.“³⁷ Diese Inhaltsbeschreibung irritiert. Zum einen wird Aristoteles überhaupt nicht erwähnt. Zum andern enthält die tatsächlich Ende Februar gehaltene Rede zwar den vorgeblichen Makel einer unwürdigen leiblichen Geburt, aber den Akzent der „Hoheit einer geistlichen Geburt“ enthält die Rede überhaupt nicht. Das Fehlen der „Hoheit der geistlichen Geburt“ war ja gerade der indirekte Hauptvorwurf Zinzendorfs gegen Aristoteles. Das logische Verhältnis zwischen niedriger leiblicher und hoher geistlicher Geburt wird nicht geklärt. Zwar gehören beide Elemente zum dogmatischen und sprachlichen Inventar der theologischen Anthropologie Franckes: Die unwürdige, ja wilde und „heidnische“ erste Geburt steht unter dem Erbsündenverdikt und muss durch Buße und Bekehrung überführt werden in die hohe geistliche, erneuerte Geburt. Aber genau diesen Bezug stellt Zinzendorf weder in der Rede noch in der Epiphonesis noch im Brief an die Mutter her. Niedrig und hoch stehen unverbunden nebeneinander. Es wird deutlich, dass Zinzendorf sich im Brief an die Mutter sprachlich und inhaltlich an seinem ersten, verworfenen Entwurf seiner Epiphonesis und damit auch an dem unscharfen logischen Aufbau des Entwurfs seiner Rede orientiert. Die Rede selbst ist offensichtlich zu diesem Zeitpunkt noch nicht fertig.

6. Der Brief an den Stiefvater vom 23. März 1715

Der Brief an den Stiefvater sowie der französische und deutsche Entwurf dieses Briefes setzen noch einmal einen anderen Akzent: Der Brief ist ziemlich genau einen Monat *nach* der tatsächlich gehaltenen Rede geschrieben worden.

Zinzendorf schrieb, dass er „auf dem vorgewesenen Actu eine Rede von dem Leben des Aristotelis gehalten“ habe. In dem längeren deutschen, also ersten Entwurf dieses Briefes stockte Zinzendorf zum ersten- und einzigen Mal an dieser Stelle: er korrigierte, strich erneut, brach ab. Das vermutete Wort „Fehler“ schrieb er nicht zu Ende, so dass die ursprüngliche Fassung

³⁷ In eben diesem Brief bat Zinzendorf seine Mutter „gütigst Geld herzuschießen“, um seine Disputationen und Reden abschreiben zu lassen.

lautete: „eine Rede von dem Schicksal und Fe“. Über der Zeile eingefügt: „in ungebundener deutscher Rede erzehlt“. Das ursprüngliche Verb „gehalten“ ist durchgestrichen. Selbst in der französischen Fassung an dieser Stelle, korrigierte und ergänzte, so dass nur noch Bruchstücke erkennbar sind: „*de scavoir la Description des Vie ce grand Philo[so]pbe du grand Aristotel ma transposition doit l'ordre*“. Das tatsächliche Thema, die Fehler des Aristoteles vorzutragen, ist ihm im Sinn und fast schon in der Feder. Dann besann er sich und berichtete, dass er eine Rede „von dem Leben des Aristoteles“ gehalten habe.

Natürlich drängt sich die Frage auf, warum der Schüler Zinzendorf weder seiner Mutter noch seinem Vater das tatsächlich abgehandelte Thema mitteilte. Dass er dies im Brief an die Mutter nicht erwähnte, kann leicht und plausibel noch damit erklärt werden, dass er noch an der Rede arbeitete und, wie der Entwurf und die erste und verworfene Epiphonesis zeigen, noch nicht seinen „Dreh“ gefunden hatte. Aber vier Wochen nach der Rede, als er den Brief an den Stiefvater schrieb, war das Thema doch klar. Wieso dann sowohl in der Reinschrift der Rede wie im Brief an den Stiefvater diese Verschnörkelung? Da es sich mit Sicherheit nicht um eine Gedächtnislücke Zinzendorfs gehandelt hat, denn dazu hatte er sich zu lange und intensiv mit dem Thema befasst, bleibt nur eine plausible Erklärung: Zinzendorf schummelte. Die Erklärung für ein solches Verhalten ergibt sich aus dem Verhältnis Zinzendorfs zu seinem ebenso strengen wie hochangesehenen und in der Regel bestens informierten Stiefvater. Während der bisherigen Schulzeit hatte Zinzendorf mehrfach erfahren müssen, dass die Informationskette von Halle zu seinen Eltern (Crisenius–Freyer–Francke–Canstein–Eltern) reibungslos funktionierte. Das emotionale Verhältnis Zinzendorfs zu seinen Eltern war aufgrund mancher Erfahrungen gestört, wie nicht zuletzt die Debatte um das Degentragen, in der Zinzendorf unterlag, bewies. Unter entwicklungs-psychologischem Aspekt („Loslösung vom Elternhaus“) musste der jugendliche Zinzendorf eine „normale“ Entwicklungsaufgabe lösen und bewältigte dies zumindest nach heutigen Maßstäben erfolgreich.³⁸ In jedem Fall gebot es die Vorsicht, den Stiefvater „korrekt zu bedienen“, und das bedeutete die Nennung des offiziell für den Rede-Coetus vorgesehenen Themas, nämlich die Vita des Aristoteles. Die Erwähnung der tatsächlich entworfenen und gehaltenen kritischen Rede erschien dem jungen Zinzendorf auch deshalb als zu heikel, weil er nicht zu Unrecht befürchten musste, dass seine Eltern darin eine Überheblichkeit und Anmaßung sehen könnten. Solchen Anschein galt es tunlichst zu vermeiden.

³⁸ Helmut Fend, *Entwicklungspsychologie des Jugendalters*, Opladen 2000. Klaus Hurrelmann/Bernd Rosewitz/Hartmut K. Wolf, *Lebensphase Jugend. Eine Einführung in die sozialwissenschaftliche Jugendforschung*, Weinheim/München 1985. Wolfgang Schneider/Ulman Lindenberger (Hrsg.), *Entwicklungspsychologie*, Weinheim 2012 (vormals Rolf Oerter/Leo Montada). Zu „Entwicklungsaufgaben“: Robert James Havighurst, *Developmental Tasks and Education*, New York 31972 (1. Aufl. 1950).

Fazit

Der Erhalt des gleichzeitigen Quellenpaketes zu Zinzendorfs Aristotelesrede und deren Umfeld stellt einen seltenen Glücksfall dar, da wir hier Einblick gewinnen in äußere und innere Vorgänge, die sonst meist verschlossen bleiben.

Zinzendorf ringt, wie das verschnörkelte Titelblatt der späten Reinschrift deutlich zeigt, bis zuletzt mit der Bestimmung des Themas: Vita oder Vitia.

Nicht nur die exakte Bestimmung des Themas treibt ihn um, sondern auch der Sachinhalt. Nachdem er sich für Vitia entschieden hat, weil Vita ihm bzw. seinen Zuhörern als angeblich zu langweilig erschien, kreisen seine Gedanken um hohe und niedrige Geburt, was mit Vita bzw. Vitia des Aristoteles allenfalls am Rande zu tun hat.

Überhaupt geht es um Aristoteles nur in sehr abgekürzter Form: Zeitlich begrenzt auf die Umstände der Geburt (ungestaltetes Äußeres) und die Zeit „der Einsamkeit“ als Erzieher des Königsohns Alexander. Im Vordergrund steht der minderwertige Charakter dieses „bis an die höchsten Gipfel erhobenen Weltweisen“, etwa seinem Lehrer Plato gegenüber. Der Kernvorwurf lautet: Er ist von „schändlichem Ehrgeiz“ getrieben und lässt sich von einem „Schwarm von Narren“ anhimmeln. Die Philosophie des Aristoteles spielt keine Rolle. Insofern ist die obige Behauptung, Zinzendorf demontiere den Weltweisen Aristoteles, nur begrenzt richtig und hier nur zu beziehen auf dessen Moral, (noch) nicht auf die Philosophie.

Der Entwurf und die Rede selbst brillieren mit rhetorischen Wendungen und sind angereichert mit antiken Beispielen und spiegeln das klassische solide Schulwissen wider, das in Halle vermittelt wurde. Für die Laufbahn eines künftigen Juristen eine hervorragende Voraussetzung.

Geradezu kontrapunktisch dazu sind Zinzendorfs durchgehende Bemerkungen zu seinem persönlichen Ergehen als Schüler in Halle. Es sind deprimierende, teils fatalistische Äußerungen: Wir werden „durch scharfe Sichel gezogen“; „man kann es keinem recht machen“. Neid und böser Leumund machen das Leben schwer.

An zwei Stellen, im ersten Exkurs der Rede sowie in einem Nebensatz des Entwurfs finden sich auffällige Parallelen zu seiner eigenen Lebenssituation: Sowohl Aristoteles als auch Konrad II. verloren in frühester Kindheit ihren Vater, die Mutter heiratete erneut und „verließ“ ihren Sohn. Der Sohn wurde zur Erziehung weggegeben, wobei dieses Leben in der Fremde „nicht allzu köstlich gewesen“ sein kann, „da er nach frühzeitigem Absterben seines Herrn Vaters in fremde und solche Hände gerieth, die ihre Vortheile den seinigen weit vorsetzten“. Ein Rückschluss auf das umstrittene Verhalten des Hofmeisters Crisenius seinem anbefohlenen Zögling Zinzendorf gegenüber ist kaum zu vermeiden.

Das Lavieren bezüglich Thema und Inhalt seiner Rede in den Kurzmitteilungen an seine Mutter bzw. den Stiefvater lässt durchblicken, dass und wie

der noch nicht Fünfzehnjährige versuchte, selbstbewusst seinen Weg zu gehen auch im sicheren Wissen, dass dies seinen Eltern nicht in allen Punkten konvenieren werde. Die heutige Sozialpsychologie spricht von „kognitiver Dissonanz“, wenn mehrere Einstellungen und Absichten miteinander konkurrieren oder das Verhalten im Kontrast oder in Spannung zu den Überzeugungen steht.³⁹ Die Bewältigung dieser Aufgabe ist eine wichtige Stufe im Verlauf der moralischen Entwicklung eines Jugendlichen.⁴⁰ Dass und wie Zinzendorf diese Aufgabe bewältigte, zeigt eindrucksvoll seine Aristotelesrede.

Otto Teigeler, Zinzendorf's talk on Aristotle as a pupil in 1715

In February 1715, the 14-year old Zinzendorf gave a talk on Aristotle in the *Pedagogium Regii* in Halle, where he was a pupil from 1710 to 1716. Not only is the talk itself extant but also a whole conglomerate of sources and statements that are closely related to the talk. This presents the rare opportunity to gain an insight not only into everyday life in the school at Halle, as documented by materials from a pupil, but also into Zinzendorf's editorial considerations of how to treat the topic. On the one hand, these considerations relate to the content of the talk (“Aristotle”). The customary piece about the life of the great philosopher struck him as too boring. Therefore, he prepared a critical talk about the mistakes of this “godlessly ambitious man” and the fools that admire him. Furthermore, in this package of sources about Aristotle we find very clear expressions of opinion by Zinzendorf as a pupil about his personal situation in this boarding school, which was not very pleasant. Finally, the very nuanced way in which the adolescent Zinzendorf reports on the talk to his parents is interesting. His attempt to emancipate himself from his parents becomes evident.

³⁹ Leon Festinger, *A theory of cognitive dissonance*, Stanford/CA 1957. Deutsch: *Theorie der kognitiven Dissonanz*, Bern 1978.

⁴⁰ Lawrence Kohlberg, *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt/Main 1996.

Buchbesprechungen

Peter Zimmerling: Evangelische Mystik, Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht 2015, 283 S., 11 Abb.

Nachdem der Verfasser im Jahr 2003 in seinem Buch „Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge“ für eine Wiederentdeckung dessen, was man früher evangelische Frömmigkeit nannte, geworben hat, fasst er nun den Stier bei den Hörnern und zeigt die Notwendigkeit auf, in der evangelischen Kirche ein neues Verhältnis zur Mystik zu gewinnen. Herkömmlicherweise wird Mystik als eine Domäne katholischer Frömmigkeit verstanden, war man doch seit der Aufklärung bis zur Dialektischen Theologie im 20. Jahrhundert der Meinung, dass reformatorisches Christentum und Mystik sich ausschließende Gegensätze seien. Ja man konnte den Einbruch mystischer Frömmigkeitsformen in die evangelische Kirche, wie er sich im Pietismus ereignet habe (Albrecht Ritschl), als den Einbruch katholischen Geistes in die evangelische Kirche geißeln. Darum fällt es bis heute schwer, von mystischer Frömmigkeit im positiven Sinne innerhalb der evangelischen Tradition zu sprechen.

Zimmerling möchte in diesem Buch eine Bestandsaufnahme evangelischer Mystik vornehmen und verschüttete Frömmigkeitstraditionen wiederentdecken. Dabei geht es ihm nicht darum, wie er im Vorwort sagt, die theologischen Außenseiter wie Kaspar Schwenckfeld oder Jakob Böhme darzustellen, sondern die innerkirchliche Entwicklung des Mainstreams der Theologie von Luther bis Bonhoeffer auf ihre mystischen Einflüsse hin abzuklopfen. Er verfolgt also nach einem einführenden Kapitel zum Begriff der Mystik in einem ersten längeren Kapitel die Geschichte der evangelischen Theologie unter dem Gesichtspunkt ihrer Nähe zur Mystik. „Dadurch ergibt sich ein neues Bild der Theologie- und Spiritualitätsgeschichte. Es wird erkennbar: Evangelisches Christentum und evangelischer Glaube sind ohne Mystik gar nicht denkbar“ (S. 11). Bei diesem Ziel geht Zimmerling von einem weiten Begriff der Mystik als *cognitio dei experimentalis* oder dem „erfahrenden Wahrnehmen Gottes“ aus. Er versteht also unter Mystik „Formen spiritueller Erfahrung mit dem Ziel der Gottesbegegnung“ (S. 15).

Der erste, historische Hauptteil folgt in Grundzügen dem in seinem Werk „Evangelische Spiritualität“ gebotenen Überblick, ist nun aber vertieft und um einige Gestalten erweitert worden. Wie in seinem früheren Werk setzt Zimmerling mit Luther und den Erkenntnissen der neueren Lutherforschung von Berndt Hamm und Volker Leppin ein, die Luthers reformatorische Erkenntnis als eine stufenweise Entwicklung aus seiner monastisch, mystisch verwurzelten Sehnsucht nach Erfahrbarkeit Gottes und einen von seinem Lehrer Staupitz begleiteten Erkenntnisprozess ansehen. Er würdigt ausführlich Philipp Nicolai und Paul Gerhardt als Pfarrer der lutherischen Orthodoxie wie überhaupt die orthodoxe Lehre der *unio mystica* als den Höhepunkt der Heilsordnung. Es folgt ein Kapitel über Johann Sebastian Bach unter dem Stichwort „Mystik und Musik“. Unter den Vertretern des Pietismus werden

Gerhard Tersteegen und Nikolaus Ludwig von Zinzendorf als zwei unterschiedliche Ausprägungen mystischer Frömmigkeit behandelt. Dann springt Zimmerling in das 20. Jahrhundert und greift drei neuzeitliche, recht unterschiedliche Gestalten auf: Dag Hammarskjöld, Dietrich Bonhoeffer und Dorothee Sölle. Während Hammarskjölds Tagebuch und Sölles Schrift über „Mystik und Widerstand“ (1997) ausgesprochene Zeugnisse mystischer Frömmigkeit und ihrer Interpretation bilden, lehnt Bonhoeffer die Mystik theologisch ab, und nur in einem weiteren Sinn kann Zimmerling dessen Frömmigkeit der Bergpredigt und konsequenten Christusbefolgung als mystisch konnotiert verbuchen. Er findet in Bonhoeffers Gefängnisbriefen und dem Lied „Von guten Mächten wunderbar geborgen“ Dokumente einer mystischen Geborgenheit in Gott.

Zimmerling gelingt es, einsichtig zu verdeutlichen, inwiefern diese theologischen Vertreter eines Mainstreams der Theologie in ihrer Zeit „spirituelle Erfahrungen mit dem Ziel der Gottesbegegnung“ machten. Um Zimmerlings Ausblenden des 19. Jahrhunderts zu vermeiden, ließe sich die Linie von den Herrnhutern zu Schleiermacher und der Erweckungstheologie (Tholuck) bis zu Wilhelm Herrmann, vom schwäbischen Pietismus und den Hahnschen Gemeinschaften bis zur Gegenwart mit Jörg Zink eindrücklich füllen, wie er selbst in der Einleitung andeutet, und er würde doch auch damit dem Mainstream der Theologie folgen. Dann wäre die Vielfalt evangelischer spiritueller Erfahrungsfrömmigkeit noch reicher und bunter geworden und das Missverständnis, als gehe es nur um einzelne große Theologengestalten, würde leichter zu entkräften sein. Es läge auch durchaus im Sinne von Zimmerlings These, dass die evangelische Spiritualität die Mystik demokratisiert habe.

Der zweite Teil des Buches ist systematisch angelegt und behandelt grundsätzliche Themen wie die biblische Verankerung der Mystik, die Erfahrbarkeit des Glaubens, die Sprache des Glaubens, das Verhältnis von Mystik zur Kirche und zur Weltverantwortung. Dieser Teil schließt mit einem Kapitel: „Die Notwendigkeit einer evangelischen Lehre mystischer Erfahrungen“, das mit sieben, das Buch zusammenfassenden Thesen schließt (S. 243–246). Ich greife nur drei heraus: „1. Mystische Erfahrung ist Gotteserfahrung im Horizont des dreieinigen Gottes. [...] 4. Es gibt mystische Gotteserfahrungen neben Wort und Sakrament. [...] 6. Mystische Erfahrungen führen zur Verwandlung des Ichs.“ Und weil diese Thesen sicherlich für jede christliche Mystik gelten, formuliert Zimmerling anschließend noch einmal sieben Thesen, die eine spezifisch evangelische Mystik charakterisieren. Die ersten vier Thesen schließen sich an die reformatorischen Exklusivartikel an: *solus Christus*, *solus scriptura*, *sola gratia*, *sola fide* als Kennzeichen einer protestantischen Mystik. Dann folgen drei Stichworte: 5. Verzicht auf die Kirche als Heilsanstalt, 6. Unterschiedliche Lebensformen, die jeder auf seine Weise erleben und gestalten kann, 7. Alltagsverträglichkeit: Überschreitung des kirchlichen Binnenraums.

Die Überschrift dieses Teils: „Eine kleine Theologie evangelischer Mystik“ erscheint mir allerdings nicht ganz glücklich. Denn unter diesem Titel hätte ich eine systematisch-theologische Ableitung evangelischer Mystik aus

der für Luther so zentralen Rechtfertigungslehre erwartet. Hier hätte beispielsweise erörtert werden können, warum für evangelische Mystik das Stufenschema von Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung mit Gott keine Anwendung findet und was an deren Stelle eingesetzt wird. Hier hätte die besondere Form einer evangelischen Christusfrömmigkeit auf dem Boden der Rechtfertigungslehre entfaltet werden können. Dies wird vermutlich von dem Autor an anderer Stelle in Zukunft geleistet werden. Sein Ziel war es jetzt vielmehr, die Feststellung von Ulrich Köpf aus dem Jahr 1989: „Heute gibt es keine originale mystische Frömmigkeit oder Theologie der Mystik im Protestantismus mehr“ (in: Peter Dinzelbacher, Wörterbuch der Mystik, S. 423) zu widerlegen. Das Buch schließt mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis und Personenregister und ist für jeden zu empfehlen, dem an einer lebendigeren, ganzheitlicheren, erfahrungsreicheren Frömmigkeit in der evangelischen Kirche gelegen ist. Es versucht eine Fehlentwicklung als Folge eines einseitig aufgeklärten Protestantismus seit dem späten 18. Jahrhundert zu korrigieren und wieder zu den Tiefen existentieller Anfechtungen und Erfahrungen des frühen Luther und evangelischer Kirchenlieddichtung des 17. Jahrhunderts und ihrer Bewährung in der Zeit des Kirchenkampfes durch Bonhoeffer zurückzukehren.

Dietrich Meyer

Martin Tamcke, Katja Weiland und Arthur Manukyan (Hg.): Die Tagebücher Johann Heinrich Danckes aus Behnesse 1770–1772. Würzburg 2013, 92 S.; Martin Tamcke und Katja Weiland (Hg.): Herrnhuter in Behnesse. Die Diarien von Cornelius Claussen (1782–1783), Gottlob Roller (1775–1777) und Georg Winiger (1775–1782). Würzburg 2014, 237 S. (Orthodoxie, Orient und Europa, Bd. 7 und 8; zugleich: Herrnhuter Quellen zu Ägypten, Bd. 3 und 4)

An der theologischen Fakultät in Göttingen ist unter Professor Martin Tamcke ein für die Herrnhuter Geschichte wichtiges Editionsprojekt entwickelt worden, das die Korrespondenz und Tagebücher der Herrnhuter Missionare und ihre Kontakte zu dem Patriarchen der Kopten in Kairo dokumentiert. Die beiden hier vorliegenden Bände enthalten die Tagebücher der Missionare, die in der Station von Behnesse oder Al-Bahnassa in Oberägypten (im alten Oxyrhynchos) eingesetzt waren, das unter der Leitung des Arztes Friedrich Wilhelm Hocker in Kairo stand. Die Tagebücher geben ein eindrückliches Zeugnis von den Schwierigkeiten und mühseligen Lebensumständen, die die Missionare in der ländlichen Siedlung hatten, vor allem aber von ihren Kontakten zu den örtlichen koptischen Geistlichen und ihrem religiösen Leben,

dem sie weitgehend mit Unverständnis begegneten. Die Missionare sollten nach dem Willen Zinzendorfs nicht eine eigene Mission für die Brüdergemeine treiben, sondern die koptische Kirche als Schwesterkirche anerkennen und zu ihrer Verlebendigung dienen. War dieser Auftrag nach Zinzendorfs Tod weitgehend zum Stillstand gekommen, so gelang es Hocker 1767/8 in einem neuen Anlauf die Direktion in Herrnhut von der Sinnhaftigkeit und Bedeutung der Arbeit zu überzeugen, so dass ihm zur Hilfe der Missionar Johann Heinrich Dancke, ein Tischler aus Zeist, entsandt wurde, in einer Zeit der Unruhe und kriegerischen Auseinandersetzung zwischen Russland und der Türkei. Ägypten versuchte damals, sich von der Herrschaft der Osmanen zu befreien. Weitere Boten wurden entsandt: Johan Antes, ein Uhrmacher aus Pennsylvanien (1770), Christian Hermann, ein Schreiner aus Gnadau (1772), Thomas Lotz, ein Drechsler aus Zeist (1772), August Gottlob Roller, ein Chirurg aus Herrnhut (1774) und Georg Winiger, ein Schneider aus Neuwied (1774), Johann Lehmann, ein Tischler aus Niesky, Cornelius Claussen, ein Metzger aus Christiansfeld und Peter Paulsen, ein Uhrmacher aus London (alle drei 1779/80). Hocker hätte lieber einen Arzt gehabt, da er unter der Menge der Patienten litt. Doch die Arbeit wurde mit dem Entschluss der Unitätssynode 1782 in Berthelsdorf beendet, da sie wenig Hoffnung auf eine Erweckung der koptischen Kirche erkennen ließ und andererseits nicht zu einem eigenen Brüdergemein-Kirchlein in Ägypten führen sollte.

Die Edition der Tagebücher ist wertvoll, weil diese ein buntes Anschauungsmaterial über die Arbeit und das Leben der Missionare bieten. Als Editionsleistung sind sie freilich ganz unbefriedigend. Die Herausgeber verlassen sich darauf, dass sich die Leser die Information zu den Umständen in Behnesse aus anderen Publikationen, etwa aus der Dissertation von Arthur Manukyan mit dem Titel „Konstantinopel und Kairo“ von 2010 holen. Aber auch bei ihm fehlen nähere Informationen zu Behnesse weitgehend. Die Edition der Tagebücher verzichtet fast völlig auf sachliche Anmerkungen. So werden weder Personen noch Bibelstellen, etwa der Losungen, oder Lieder nachgewiesen. Besitzt das Tagebuch von Dancke eine hilfreiche Einführung von Martin Tamcke, so fehlt zu dem umfangreicheren Band 4 eine historische Einleitung. Selbst ärgerliche Datierungsfehler wie der auf S. 25, wo das Datum „16. 9ber“ mit 16. September statt 16. November aufgelöst wurde, werden übersehen. Beide Bände haben kein Register oder eine Karte zu Behnesse und seiner Umgebung. Bei Band 4 fehlen auch die Biogramme der Missionare, deren Tagebücher wiedergegeben werden. Es wird auch nicht begründet, warum das Tagebuch von 1782–1783 von dem stilistisch ganz unbeholfenen Claussen vorangestellt wird. Es bleibt sehr zu hoffen, dass die Autoren in weiteren Publikationen etwas mehr von ihrem Wissen in der Edition erscheinen lassen und jeden einzelnen Band als eine selbstständige Publikation werten und mit den nötigen Anmerkungen und Registern versehen.

Geertruida Hendrika Bouman-Komen: *Bruderliebe und Feindschaft. Eine Untersuchung von frühen Zinzendorf-Texten (1713–1727) in ihrem kirchengeschichtlichen Kontext.* Akademisch Proefschrift Amsterdam, Hildesheim, Zürich, New York: Olms 2009, 466 S.

Der zentralen Frage der vorliegenden Dissertation nach der Bedeutung der Bruderliebe beim jungen Zinzendorf geht die Autorin durch Untersuchung des Wortbestandes „Bruder“ bzw. „Feind“ und deren Derivaten in den frühen Texten Zinzendorfs nach. Die Autorin will besonders zwei Fragen untersuchen: 1. Welche Entwicklungsphasen lassen sich beim jungen Zinzendorf unterscheiden und 2. Aus welchen kirchenhistorischen Traditionen nähren sich Zinzendorfs Ideen. Grundlage der Untersuchung sind die frühen Gedichte Zinzendorfs in den „Teutschen Gedichten“, seine Tagebücher von 1716 bis 1720, einzelne Briefe, „Eines reisenden Jünglings Bitte“, „Die letzten Reden“ und die Herrnhuter Statuten 1727. Das Buch gliedert sich in 28 Kapitel, die im Wesentlichen einer chronologischen Gliederung folgen und folgende Themen behandeln: Feindbild und Feindschaft, Bruderbild und Bruderliebe, Ehe und Brüderlichkeit, Gottes Gnade und menschliche Leistung, überkonfessionelle Liebe. Die Autorin hat Germanistik studiert und legt auf eine werkimmanente Interpretation der Gedichte wert. Diese Interpretation der Gedichte wird ergänzt durch eine historische Untersuchung und Überprüfung der poetischen Aussagen in den Tagebüchern und Briefen.

Geht man von den eingangs von der Autorin gestellten Fragen aus, so lässt sich das Ergebnis der Arbeit folgendermaßen zusammenfassen. 1. Mit Zinzendorfs Einleitung zu den „Teutschen Gedichten“ unterscheidet die Autorin drei Entwicklungsphasen: 1713–1720, in der Zinzendorf einen scharfen Ton gegenüber seiner Kirche anschlägt, die Phase 1720–1727, in der Zinzendorf zur Kritik geneigt sei, und die Phase 1727–1734, in der ein milderer Ton vorherrsche. Allerdings lassen sich keine schärferen Grenzen ziehen und die Phasen überschneiden sich. Die letzte Phase wird in dem Buch nicht mehr behandelt, es bricht mit den Statuten von 1727 ab.

Die 2. Frage nach den Traditionen wird jeweils differenzierend nach den einzelnen Texten und Zeitabschnitten beantwortet. Auf seine lutherische Phase im Haus der Großmutter folge eine stärker hallisch geprägte Periode, die sich durch Vollkommenheitsstreben mit Betonung der eigenen Leistung, die scharfe Trennung zwischen ‚wahren‘ Christen und Scheinchristen und eine nuancierte Antwort auf die Frage der *Adiaphora* auszeichne. Seit 1721 verstehe er sich dann als „Werkzeug“ Gottes in der philadelphischen Bewegung. Die Verfasserin betont hier neben dem Einfluss von Ebersdorf Zinzendorfs Bekanntschaft mit Gichtelianern und anderen radikalpietistischen Vertretern in dem Dresdener Hauskreis, wie es Thilo Daniel in seiner Dissertation erarbeitet hat. „In seiner Hochschätzung der Bruderliebe zeigt Zinzendorf sich durch Leade, Hochmann, das Ehepaar Petersen und vor allem durch Arnold beeinflusst“ (S. 422). Er erwarte wie die Philadelphier ein Gottesreich

auf Erden, das Blut im Abendmahl sei nicht mehr das „erlösende“, sondern das „reinigende“ Blut, das „den Menschen gottähnlich“ mache. Das Bemühen um andere Menschen, das zunächst durch hallischen Bekehrungseifer geprägt sei, gewinne nun philadelphische Züge: „die zerstreuten Kinder Gottes müssen gesammelt und in Bruderliebe geeinigt werden, damit der Körper Christi vollständig und die unsichtbare Geistkirche sichtbar wird. Zinzendorfs Auffassungen enthalten immer mehr heterodoxe Elemente. Die Bibel ist nicht die einzige Offenbarungsquelle und die Kirche nicht der einzige Ort, wo man Gottes Wort hören kann. Man findet auch Gottesoffenbarung im eigenen Herzen“ (S. 422f.). Mit solchen Aussagen wird weitgehend das Zinzendorfbild bestätigt, das Hans Schneider in seinen Aufsätzen beschrieben hat. Als allgemeinen Grundsatz formuliert die Autorin den Merksatz: „In dem Maße, in dem er [Zinzendorf] die Bruderliebe für wichtiger als den Glauben hält, entfernt er sich von dem orthodoxen lutherischen Lehrsystem und nähert er sich pietistischen und philadelphischen Auffassungen“ (S. 417). Aber kann man beides bei Zinzendorf wirklich in dieser Weise gegenüberstellen? Ist nicht der Glaube an Gott überhaupt die Voraussetzung für Bruder- und Schwesternschaft? Glaube und Bruderliebe verhalten sich doch nicht wie die beiden Pole einer Ellipse zu einander, sondern wie Baum und Frucht.

Das Verdienst der Arbeit liegt weniger in der Feststellung solcher allgemeinen Tendenzen als in der Besprechung einzelner Texte. Zinzendorfs Gedicht „Auf den Fall und Errettung eines grossen Herrn“ und die Konversionen des Herzogs von Zeitz und des sächsischen Kurprinzen 1717, Zinzendorfs Haltung gegenüber dem Katholizismus und seine differenzierte Haltung zu den Adiphora, Zinzendorfs Verwendung des Begriffs ‚Bruder‘ vor und nach 1721, Zinzendorfs Eheauffassung verdeutlicht an seinem Verhältnis zu Erdmuth Dorothea von Reuss als seiner „Schwester“, Zinzendorfs „Letzte Reden“ und andere Gedichte werden auf der Basis der eingangs genannten Quellen untersucht und interpretiert. Die Verfasserin ist Germanistin und geht darum von den Gedichten Zinzendorfs aus, doch ist ihre Dissertation keine germanistische Interpretation von Zinzendorfs Dichtung, sondern eine historische Untersuchung der Gedichte in ihrem Kontext. Dabei lässt sie sich allerdings sehr stark von Wortstatistiken leiten, so dass die theologische Bedeutung Zinzendorfs aus dem Blick gerät.

Und hier setzen meine Anfragen ein. Die Verfasserin endet ihre Untersuchung mit den Statuten Zinzendorfs, ohne die Erweckung des Jahres 1727 mit ihrem Höhepunkt am 13. August 1727 (Diarium: „Wir lernten lieben“) in den Blick zu nehmen. Die eigentliche Geburtsstunde der Brüdergemeine, Zinzendorfs „Gemeinidee“, die Verknüpfung von Spencers *ecclesiola*-Gedanke mit der lutherischen Tradition des Abendmahls und dem mährischen Gemeindeverständnis kommt nicht mehr in den Blick. Das im 18. Jahrhundert revolutionäre Entstehen einer philadelphischen Brüdergemeine innerhalb der lutherischen Landeskirche in Herrnhut wird aufgelöst in die Aufteilung von kirchenhistorischen Traditionen, ohne zu begreifen, dass hier ein neues Gemeindeverständnis begründet wurde, das die soziologische Realität des Leibes

Christi als Bruder- und Schwesternschaft in Vorwegnahmen von Bonhoeffers Erkenntnis (in seiner Dissertation über die *Communio Sanctorum*) einfordert. Die Autorin hat trotz ihres richtigen Ansatzes, der der Realität von Gemeinde als Bruder- und Schwesternschaft auf der Spur ist, nicht mehr die Kraft, die theologische Entwicklung Zinzendorfs und seiner Gemeinde zu Ende zu verfolgen und daraus Konsequenzen zu ziehen. So bleibt es bei einer Einzelinterpretation von Gedichten und statistischen Beobachtungen, bei aufschlussreichen Bezügen von Gedicht und historischer Realität, bei Feststellungen von theologischen Traditionen, ohne verständlich machen zu können, warum die Brüdergemeinde im 18. Jahrhundert eine solche Ausstrahlungskraft gewann. Der Band schließt mit einer ausführlichen niederländischen Zusammenfassung, einer detaillierten Bibliographie, aber ohne ein Personen, Orts- und Sachregister. Sie zeichnet sich durch ihre übersichtliche, kleinteilige Gliederung und verständliche Sprache aus und führt gut in den gegenwärtigen Forschungsstand zum jungen Zinzendorf ein.

Dietrich Meyer

„Aus Gottes Wort und eigener Erfahrung gezeiget“. Erfahrung – Glauben, Erkennen und Handeln im Pietismus. Beiträge zum III. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2009, hg. von Christian Soboth und Udo Sträter in Verbindung mit Hartmut Lehmann, Thomas Müller-Bahlke und Johannes Wallmann (Hallesche Forschungen 33), Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen 2012, 2 Bde., 933 S., 44 Abb.

Nach den beiden ersten Kongressen 2001 und 2005 haben sich die Internationalen Kongresse für Pietismusforschung in Halle als ein fester Bestandteil der Forschung etabliert und ihre Publikation ist zu einer regelrechten Leistungsschau der heute im deutschsprachigen Raum zum Pietismus Forschenden und ihrer Forschungsansätze geworden. Die beiden vorliegenden Bände mit 63 Beiträgen decken die Zeit von ca. 1670 bis 1830 ab und haben ihren Schwerpunkt im Halleschen Pietismus. Fünf Aufsätze zentrieren sich um Gottfried Arnold, zehn behandeln den Herrnhuter Pietismus, während der schwäbische Pietismus (ein Beitrag zu Bengel, einer zum 19. Jahrhundert) und die Mystik (jeweils ein Beitrag zu Jakob Böhme und Christian Hoburg) eher unterrepräsentiert sind. Fünf Aufsätze sind in englischer Sprache geschrieben, aber behandeln ebenfalls den Halleschen bzw. deutschen Pietismus.

Das Leitthema, die Rolle der Erfahrung in der Frömmigkeit des Pietismus, wird nicht immer, aber doch von vielen Autoren zum Gegenstand ihrer Untersuchung gemacht, so dass man einen differenzierten Einblick in die Thematik erhält, also die Stellung und Entwicklung der religiösen Erfahrung und ihrer Verschriftlichung bei den verschiedensten Vertretern des Pietismus,

einen Einblick, der besonders aufschlussreich ist, wenn die pietistische Sicht im Unterschied zu Luther und der Reformation (August Hermann Francke, Gottfried Arnold) oder zur Aufklärung (Johann Salomo Semler, Johann Conrad Dippel, Immanuel Kant und den Dichtern der frühen Aufklärung, Christian Fürchtegott Gellert, F. G. Klopstock) ab- und eingegrenzt wird. Wie in den früheren Bänden liegt ein besonderer Reiz in der Vielfalt der Disziplinen und ihrer jeweiligen Neubewertung des Erfahrungsbegriffs, in der Geschichte der Theologie, Pädagogik, Medizin, Germanistik, Kunst, Musik, Soziologie, Psychologie und Philosophie. Um diese Fülle der Gesichtspunkte, diesen Strauß von unterschiedlichsten Verortungen der anthropologischen Wende zu bannen und zu bündeln, gibt der Herausgeber Christian Soboth in dem Vorwort einige wegweisende Hinweise und zeigt auf, dass die „anthropozentrische Kehre“ neuerdings „aus den 1770er in die 1750er Jahre vordatiert und in Halle lokalisiert“ (S. XIX) wird, worauf neuere Werke über die „Halleschen Psychomediziner“ und „Vernünftigen Ärzte“ hinweisen. In der Theologie hat Gottfried Arnold mit seiner „*Theologia experimentalis*, Das ist: Geistliche Erfahrungslehre“ von 1714 den Wandel und die Neuausrichtung der Frömmigkeit markiert. Mit dem 18. Jahrhundert sind ganz neue Textsorten wie Diarium, Lebenslauf, Autobiographie, Bekehrungsgeschichten, Seelenbriefe, Exempelschichten, moralische Wochen- und Monatsschriften, Erlebnislyrik usw. entstanden.

Es ist unmöglich, in dieser Zeitschrift die einzelnen Beiträge anzusprechen, aber es sollen doch wenigstens die auf Herrnhut bezüglichen Aufsätze angezeigt werden. Peter Vogt gibt anhand der Reden Zinzendorfs eine gedrängte Beschreibung von Zinzendorfs Herzenstheologie als Zentralbegriff seiner Erfahrungsfrömmigkeit (S. 1–53): „Im Herzen erfährt der Gläubige die Nähe göttlicher Präsenz“ (S. 53), das Herz ist eine „Werkstatt“ des Heiligen Geistes (S. 51). Was mit diesem für Zinzendorf so charakteristischen Begriff an Implikationen verbunden ist, konnte Arthur Freeman in seiner „*Ecumenical Theology of the Heart*“ bereits 1999 weiträumig entfalten. Demgegenüber verdeutlicht Dieter Insing Johann Albrecht Bengels Protest gegen Zinzendorfs „Es ist mir so“ (ein Ausdruck seiner Herzensreligion) und dessen Angriff auf die Herrnhuter Engführung eines empfindsamen Blut- und Wundenkults, zeigt aber auch auf, dass sich Bengel einer ähnlichen Verkürzung der Theologie in seiner Berechnung der Wiederkunft Jesu schuldig macht.

Thilo Daniel beschreibt in seinem Beitrag über Zinzendorfs Wochenschrift „Sokrates“ sehr lebendig mit Details aus dem Dresdner Aufenthalt dessen Frontalangriff auf die sächsische Beicht- und Bußpraxis und eine tote Zanktheologie und was Zinzendorfs Ideal einer gelebten Herzensfrömmigkeit nach dem Vorbild des biblischen Nikodemus demgegenüber bedeutet. Dabei hebt er das Altarbild (mit Abb.) der von Zinzendorf besuchten Dresdner Dreikönigskirche hervor, das die eherne Schlange zeigt und zum Symbol seiner Kreuzestheologie wurde. Elisabeth Schneider-Böcklen schildert eine köstliche, weil typisch herrnhutisch geführte Auseinandersetzung der ledigen Schwestern, die sich gegen das seelsorgerliche Einzelsprechen der Schwestern

durch Spangenberg ohne Beteiligung ihrer Schwesternpflegerin wehren, was ihnen zu Lebzeiten Zinzendorfs selbstverständlich zustand, und deutet diesen Protest als klares Zeichen, dass die Schwestern in ihren Rechten beschnitten und stärker kontrolliert werden sollten.

Joachim Jacob untersucht die Rolle der Sprache bei August Hermann Francke und bei Zinzendorf hinsichtlich ihrer Rolle gegenüber religiöser Erfahrung und beobachtet einen beachtlichen Wandel. Während bei Francke und dem klassischen Pietismus „Sprache nur nützliches, erbauendes, gleichsam ankündigendes Medium ist“, wird sie bei Zinzendorf zu einem „Erbauungsträger“ (S. 500), d.h. Sprache wird „zur Bekräftigung der immer einen Erfahrung des eigenen Herzens“, wird „zu einem exzessiven Sprachgenuss, zur Lust an der sprachlichen Wiederholung“, zur „Digression, der assoziativen Verknüpfung fast unendlicher Bilderreihen“ (S. 503), vor allem in der Sichtungszeit. Gegenüber diesem an Kemper geschulten Blick des Germanisten wirkt der Aufsatz von Ute Gause und Patrick Wulfleff über die „Inszenierung des Sinnlichen zur Ermöglichung von Fühl- und Erfahrbarkeit des Glaubens“ in der Brüdergemeinde wie eine kalte Dusche, die das Kind mit dem Bade ausschüttet. Die Verfasser rücken Zinzendorfs „Strategie einer lebensbegleitenden sensitiven Verinnerlichung“ in die Nähe der „Barockdichtung mit ihrer exzessiven Feier der Sinnlichkeit als Medium angesichts der Vergänglichkeit“ und stimmen den antiherrnhutischen Schriften zu, die darin eine Vernachlässigung der gesunden Vernunft und eine Herabsetzung der Heiligen Schrift sehen.

Paul Peucker beschreibt die Herrnhuter Archive als Aufbewahrungsort pietistischer Erfahrungen und stellt sich der Frage, warum die Herrnhuter so viel schriftlich aufgezeichnet haben. Man bedenke: seit 1741 die Anweisung an die Gemeinden, ein Tagebuch zu führen, die genauen Kataloge aller Gemeinde- und Chormitglieder, seit 1740 das Andenken der Verstorbenen bei Begräbnissen usw., und das alles gesammelt in den Gemeintagsberichten seit 1728 und Gemeinnachrichten seit 1747 zum Vorlesen in den Gemeinden. Peucker sieht in solcher „Archivalisierung“ (Eric Ketelaer) eine bewusste Entscheidung und Auswahl: „Ein Gemeindarium enthielt eine geschönte, autorisierte Fassung der Tagesereignisse als Abschnitt einer Heilsgeschichte“ (S. 705), also eine gezielte Kanalisation des Erlebten.

Christine Lost beschreibt das Ziel der Herrnhuter Lebensläufe und verbucht im zweiten Teil unter der sehr missverständlichen Überschrift „Der Erfahrungs-Anteil ‚misslungener‘ Lebensläufe“ diejenigen, „die der Erwartungshaltung der Gemeinschaft an einen ‚Herrnhutischen Lebenslauf‘ nicht entsprechen, das heißt, die im Inhalt oder in der Form auffällig von ‚herrnhutischen Normen‘ abweichen oder sie sogar kontrastieren“ (S. 440). Aber solche Normen hat es ja nie gegeben, und Äußerungen über Schuld, Zweifel an der Gemeinde, eigenes Versagen oder Verfehlungen bildeten immer einen konstitutiven Teil eines gelebten Lebens vor Gott. – Pia Schmid stellt John Heckewelders einfühlsamen und gegen alle Abwertungen der Ureinwohner Partei ergreifenden „Bericht“ (Account) über die Indianer von 1819 sehr

anschaulich vor, um dann freilich festzustellen, dass auch er mit dem Ziel der Bekehrung einer subtilen Kolonisation unterliege, da er den „rituellen Charakter der Folter“ von Gefangenen (S. 876), die in der Entscheidung der Frauen der Indianer lag, verkenne, ja verurteile, weil sie seinem europäisch-bürgerlichen aufgeklärten Menschenverständnis nicht entspreche.

Nur ein Beitrag, verfasst von Ondřej Macek, befasst sich mit den Geheimprotestanten in Böhmen und Mähren. Der Verfasser möchte den Einfluss des hallischen Pietismus auf diese Gruppe untersuchen und unternimmt dies mit besonderer Gewichtung der tschechischen und polnischen Schriften, Gesangbücher, Bibelausgaben u.a. (Jan Liberda, Jiří Sarganek, Jan Teofil Elsner, u.a.) und im Hinblick auf die nach dem Toleranzpatent von 1781 entbrannten konfessionellen Reibereien. Er konstatiert, dass sich diese trotz hallischem und herrnhutischem Einfluss nach 150 Jahren der Dissimulation und Illegalität „mehrheitlich“ für die reformierte Kirche entschieden haben. Weitere Beiträge sind für Herrnhut bereichernd, etwa Ulf Lückel über die Tagebücher von Graf Casimir zu Sayn-Wittgenstein-Berleburg, oder Benjamin Marschke über den preußischen König Friedrich Wilhelm I. und seine Beziehungen zu Halle, die sich nach dem Tod von August Hermann Francke trotz vieler Jahre des Wohlwollens plötzlich verschlechterten. Laura Benzi's Suche nach der Erfahrung bei Klopstock deckt neue Bezüge zum Pietismus und der Empfindungswelt Herrnhuts auf, hatte er sie doch in Kopenhagen kennengelernt.

Liest man die zahlreichen bewusst kurz gehaltenen Beiträge mit ihren vielen Einzelaspekten, so empfindet man doch einen deutlichen Mangel: Man vermisst zwei oder drei grundlegende Aufsätze, die etwas ausführlicher das gestellte Thema vorstellen. Das gehaltvolle Vorwort von Soboth versucht ein solches Gerüst zu geben, doch kann in einer Einführung nicht das geleistet werden, was eine tiefer eindringende Darstellung des Wandels des Erfahrungsbegriffs aus philosophie- oder theologiegeschichtlicher Sicht leisten könnte. Darüber hinaus möchte man wünschen, dass in weiteren Bänden die Autoren mit ihrer gegenwärtigen Stellung und ihren wichtigsten Publikationen vorgestellt werden. Das Personen- und Ortsregister am Ende des zweiten Bandes ist aber eine wichtige Hilfe, die bei einem so umfangreichen Werk eine dankenswerte Leistung bedeutet und eine sehr nützliche Hilfe ist, die trotz des Aufwandes unbedingt beibehalten werden sollte.

Dietrich Meyer

Vereinsmitteilungen

Liebe Mitglieder und Freunde,

das vergangene Jahr war für Unitas Fratrum ein vergleichsweise ruhiges, die Mitgliederzahl ist annähernd konstant geblieben. Dennoch macht uns die Altersverteilung der Mitglieder Sorge und der Vorstand freut sich ganz besonders über Neuzugänge von jungen Menschen, die an der Arbeit des Vereins interessiert sind und bereit sind, diese mitzutragen.

Im Berichtszeitraum tagte der Vorstand seit der letzten Mitgliederversammlung insgesamt dreimal, eine weitere Sitzung wird noch vor der kommenden Mitgliederversammlung erfolgen. Personelle Veränderungen im Vorstand hat es nicht gegeben.

Leider ist es uns nicht möglich gewesen, neben dem Jahresheft 73/74 die vielen anderen Buchprojekte zu realisieren, die wir für diesen Zeitraum geplant hatten. Unser Bedauern ist umso größer, als die Zahl eingereicherter und editionswürdiger Manuskripte nicht gering ist. Umso mehr haben wir uns vorgenommen, baldmöglichst mehrere Buchprojekte zu verwirklichen: Eine deutsche, kommentierte Übersetzung des Buches von Prof. Jindrich Halama über die Soziallehre der Böhmisches Brüder ist fast fertiggestellt. Edita Steriks Buch über die Böhmen in Berlin wollen wir in Druck bringen sowie eine Zusammenfassung der Referate zum 250-jährigen Jubiläum des Unitätsarchivs. Diese drei Projekte sollen als Beihefte von Unitas Fratrum erscheinen. Wir danken dem Redaktionskreis, ohne dessen ordnende Hand diese Publikationen nicht denkbar wären.

Der Schwerpunkt der Veranstaltungen im zurückliegenden Berichtsjahr lag auf Jan Hus und dem 600-jährigen Gedenken seiner Hinrichtung. Jan Hus' Leben und Wirken bestimmte auch die Themen der zurückliegenden Jahresversammlung in Prag. Die rege Teilnahme war Ausdruck eines lebhaften Interesses und die Vorträge reflektierten die Entstehung der erneuerten Brüder-Unität als Geschichte eines Deutungsprozesses.

Auch die Studienfahrt im April 2015 erfuhr eine große Zustimmung. Sämtliche wichtige Lebensstationen von Jan Hus, von seinem Geburtsort in Husice bis hin zum Hussenstein in Konstanz wurden aufgesucht, von zahlreichen Referaten begleitet. Daneben besichtigten die Teilnehmer in Augsburg die Entstehungsstätten der *Confessio Augustana*.

Wir werden uns bemühen, den bisher gegangenen Weg weiterzugehen und die hohen Ansprüche, die der Verein Unitas Fratrum an sich selbst hat, auch in Zukunft aufrechtzuerhalten. Allen, die uns hierbei mit Liebe und Freude unterstützt haben und dies auch weiterhin tun, sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

Christoph Th. Beck

Bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine

Zusammengestellt von Claudia Mai

Meldungen von Titeln und Belegexemplare für die Bibliographie werden erbeten an: Unitätsarchiv, Postfach 21, 02745 Herrnhut. E-mail: mai@ebu.de.

Die Arbeit an dieser Bibliographie wurde abgeschlossen am 15. Oktober 2015.

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. In Fortsetzung der Transatlantischen Moravischen Dialog-Korrespondenz TMDK. Mit Beiträgen aus Europa und Nordamerika und anderen Provinzen der Unität. Herausgeberkreis Europa: Hartmut Beck, Walther Günther, Helge Heisler ... Herausgeberkreis Nordamerika: Arthur Freeman, Frank Crouch, David A. Schattschneider

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. Mai, Claudia: Bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine. In: UF 71/72 (2014), S. 216–233
2. Meyer, Grudrun: Bibliographie Dietrich Meyer 2000 – Juni 2014. Als Fortsetzung der Bibliographie Dietrich Meyer von Ulrich Dühr, in: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi“. Festschrift für Dietrich Meyer, hrsg. von Rudolf Mohr, Köln 2000 (Schriftenreihe des Vereins für

- Rheinische Kirchengeschichte ; Bd. 147), S. 1133–1149. In: UF 71/72 (2014), S. 5–17
3. Peucker, Paul: Pietism and the Archives. In: A Companion to German Pietism, 1660–1800. Leiden/Boston: Brill, 2015, S. 393–420
 4. Soboth, Christian und Seide, Oliver: Pietismus-Bibliographie. In: PuN 40 (2014), S. 305–324

Allgemeine Darstellungen

5. Beims, Klaus-Dieter: Antike Texte an christlichen Schulen. Die römischen Autoren im Lateinunterricht des Halleschen Pietismus. In: Hallesche Forschungen. Im Auftrag der Franckeschen Stiftungen zu Halle hrsg. v. Veronika Albrecht-Birkner, Hartmut Lehmann, Thomas Müller-Bahlke [u.a.]. Bd. 41. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle Harrassowitz Verlag in Kommission, 2015, XII, 482 S.
6. Freikirchenforschung Nr. 24. Erich Geldbach zum 75. Geburtstag. Hrsg. vom Verein für Freikirchenforschung e.V. Münster: Selbstverlag, 2015
7. Gender im Pietismus. Netzwerke und Geschlechterkonstruktion. Hrsg. v. Pia Schmid. In: Hallesche Forschungen. Im Auftrag der Franckeschen Stiftungen zu Halle hrsg. v. Veronika Albrecht-Birkner, Hartmut Lehmann, Thomas Müller-Bahlke [u.a.]. Bd. 40. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle Harrassowitz Verlag in Kommission, 2015, 294 S.
8. Husitský Tábor. Časopis Husitského Muzea v Táboře (Journal of the Hussite Museum in Tábor). Hrsg. v. Husitského muzea v Táboře. Bd. 18 (2013)
9. ITD. Internationaer Theologischer Dialog in der Brüder-Unität. Europa-Ausgabe. Heft 22, Winter 2014/5. Basel : Selbstverl. der Hrsg., 2015
10. Journal of Moravian History, publ. biannually by the Moravian Archives, The Moravian Historical Society and The Pennsylvania State University Press. Ed. by Paul M[artin] Peucker, Ed. Board: Craig Atwood [u.a.], Vol. 14 (2014) H. 2. Bethlehem/Pa., 2014
11. Journal of Moravian History, publ. biannually by the Moravian Archives, The Moravian Historical Society and The Pennsylvania State University Press. Ed. by Paul M[artin] Peucker, Ed. Board: Craig Atwood [u.a.], Vol. 15 (2015) H. 1. Bethlehem/Pa., 2015

12. Mission. Zeitschrift des Berliner Missionswerkes. Hrsg. v. Berliner Missionswerk der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz und der Ev. Landeskirche Anhalts. Heft 1 (Juni), Berlin 2015
13. Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des Neueren Protestantismus. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus. Hrsg. v. Rudolf Dellsperger, Ulrich Gäbler, Manfred Jakobowski-Tiessen [u.a.]. Bd. 39 (2013)
14. Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des Neueren Protestantismus. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus. Hrsg. v. Rudolf Dellsperger, Ulrich Gäbler, Manfred Jakobowski-Tiessen [u.a.]. Bd. 40 (2014)
15. Shantz, Douglas H.: An Introduction to German Pietism. Protestant Renewal at the Dawn of Modern Europe, Baltimore 2013, 490 S.
16. Shantz, Douglas H.: A Companion to German Pietism, 1660–1800. Leiden / Boston: Brill, 2015, 571 S.
17. The Hinge. International Theological Dialog for the Moravian Church. Publ. with the assistance of the Center for Moravian Studies of Moravian Theological Seminary and the Interprovincial Board of Communication of the Moravian Church in America. Co-Editors: Craig Atwood and Janel Rice. Vol. 20, No. 2, Bethlehem, PA, 2014/2015
18. Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine. Hg. im Auftrag des Vereins für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine. Band 71/72. Herrnhut: Herrnhuter Verlag, 2014, VIII, 240 S. und 24 Farbtafeln

Alte Brüderunität

19. Bahlecke, Joachim / Reznikova, Lenka: Johann Amos Comenius. In: Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff. Hrsg. v. Joachim Bahlecke, Stefan Rohdewald und Thomas Wünsch. Berlin: Akad.-Verl., 2013, S. 693–708
20. Günther, Walther: Johann Amos Comenius – Geist und Schule im Humanismus. In: Die Schulhäuser und ihre Namensgeber. Beiträge des Historischen Vereins Königsfeld zum 200. Jahrestag der Schulgründung. Königsfeld: Zinzendorfschulen, [2009], S. 15–19
21. Husovy texty : Kalich 2015. Vybrané pro slavnostní shromáždění na Kalichu u Besedic, které pořádá Ochránovský seniorát při Česko-bratrské církvi evangelické spolu s Evropskou kontinentální provincií

- Jednoty bratrské k 600. výročí mučednické smrti Jana Husa v neděli 5. července 2015. O.O., 2015
22. Huss, Christoph: Jan Hus. In: Die Schulhäuser und ihre Namensgeber. Beiträge des Historischen Vereins Königsfeld zum 200. Jahrestag der Schulgründung. Königsfeld: Zinzendorfschulen, [2009], S. 32–38
 23. Just, Jiri: Der Kuttenger Religionsfrieden von 1485. In: Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff. Hrsg. v. Joachim Bahlcke, Stefan Rohdewald und Thomas Wunsch. Berlin: Akad.-Verl., 2013, S. 838–850
 24. Just, Jiri: Die Kralitzer Bibel. In: Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff. Hrsg. v. Joachim Bahlcke, Stefan Rohdewald und Thomas Wunsch. Berlin: Akad.-Verl., 2013, S. 637–648
 25. Just, Jiri: Jan Hus. In: Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff. Hrsg. v. Joachim Bahlcke, Stefan Rohdewald und Thomas Wunsch. Berlin: Akad.-Verl., 2013, S. 360–371
 26. Lessing, Margit: Jan Hus' Weg und der böhmische Kelch. Auf den Spuren des böhmischen Reformators. Herrnhut: Comenius-Buchhandlung GmbH, 2015
 27. Mai, Claudia: Tracing the Footsteps of the Fathers : The History of the Acta Unitatis Fratrum. In: JHM 15 (2015) H. 1, S. 29–43
 28. Richter, Manfred: Johann Amos Comenius und das Colloquium Charitativum von Thorn 1645 : ein Beitrag zum Ökumenismus. Siedlce : Stowarzyszenie Tutajteraz, 2013 (Labyrinthe ; 1)
 29. Štoll, Pavel: Lotyšská kultura a Jednota bratrská : české kontexty lotyšských kulturních tradic v 17.–20. století. Vyd. 1, Prag: Karolinum, 2013
 30. Thompson, Livingstone: John Amos Comenius and Interreligious Dialogue. In: The Hinge, Vol. 20 (2015) No. 2, S. 3–12

Zinzendorfzeit

31. Carstens, Benigna: Erdmuth Dorothea und Benigna von Zinzendorf. In: Die Schulhäuser und ihre Namensgeber. Beiträge des Historischen Vereins Königsfeld zum 200. Jahrestag der Schulgründung. Königsfeld: Zinzendorfschulen, [2009], S. 22–25

32. Decker, Klaus-Peter: „Zum Splendeur unserer Residence...“ : Die Druckerei von Regelein und Stöhr vor dem Hintergrund des Büdinger „Toleranzpatents“ von 1712. Mit Berücksichtigung der Vorläufer auf der Ronneburg und in Offenbach. In: Büdinger Geschichtsblätter Band 23. Büdingen, 2015, S. 5–126
33. Dellsperger, Rudolf: *Droiture, simplicité (de coeur) und bon sens* bei Beat Ludwig von Muralt und Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. In: UF 71/72 (2014), S. 19–30
34. Dellsperger, Rudolf: Jubiläumsfeier 475 Jahre Berner Synodus. Am 12. Januar 2007 im Rahmen der Ringvorlesung von Prof. Dr. Rudolf Dellsperger „Berner Täuferum in Geschichte und Gegenwart“. In: Die Wahrheit ist untödlich. Hrsg. v. Rudolf Dellsperger und Hans Rudolf Lavater. Bern: Simowa Verlag, 2007, S. 213–242 (Menno-nitica Helvetica ; 30)
35. Dose, Kai: A Note on John Wesley’s Visit to Herrnhut in 1738. In: Wesley and Methodist Studies, Vol. 7 (2015), S. 117–120
36. Dose, Kai: „Salz für die Schäfgen und Lämmgen: aus dem Felsen gehauen“ von Johannes von Watteville oder: „Theologia positiva in nuce“ des Grafen Zinzendorf. In: UF 71/72 (2014), S. 31–76
37. Fischer, Christoph: Christian Renatus Graf von Zinzendorf. In: Die Schulhäuser und ihre Namensgeber. Beiträge des Historischen Vereins Königsfeld zum 200. Jahrestag der Schulgründung. Königsfeld: Zinzendorfschulen, [2009], S. 26–31
38. Homburg, Heidrun: Glaube – Arbeit – Geschlecht: Frauen in der Ökonomie der Herrnhuter Ortsgemeine von den 1720er Jahren bis zur Jahrhundertwende. Ein Werkstattbericht. In: Hallesche Forschungen 40 (2015), S. 43–62
39. Jenz, Felicity: Overcoming Objections to Print : The Moravian Periodical Accounts and the Pressure of Publishing in Eighteenth-Century Britain. In: JMH 15 (2015) H. 1, S. 1–28
40. Kramer, Bernd: Festschrift zum 300. Geburtstag des Thüringer Orgelbauers Johann Stephan Schmaltz (1715–1784) : Orgelmacher in Wandersleben und Fürstlich Schwarzburgischer privilegierter Orgelmacher in Arnstadt. Wandersleben, 2015 [Orgelbau in Ebersdorf 1761]
41. Kunick, Hans-Jürgen: Henriette Catharina von Gersdorff – nicht nur Graf Zinzendorfs Großmutter. In: Die Schulhäuser und ihre Namensgeber. Beiträge des Historischen Vereins Königsfeld zum 200. Jahrestag der Schulgründung. Königsfeld: Zinzendorfschulen, [2009], S. 39–46

42. Langer, Robert: Das Wirken der Henriette Catharina von Gersdorff, geb. von Friesen (1658–1726). In: *Frauen gestalten Diakonie*. Bd. 1: Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus. Stuttgart: Kohlhammer, 2007, S. 373–384
43. Lückel, Ulf: Überschreitungen von Geschlechter- und Standesgrenzen: Die fromme Gräfin Hedwig Sophie zu Sayn-Wittgenstein-Berleburg (1669–1738) und ihr pietistischer Hof in Berleburg. In: *Hallesche Forschungen* 40 (2015), S. 163–176
44. Malinkowa, Lubina: Wliw českeho protestantizma na ewangeliskich Serbow we 18. létstotku. In: *Rozhlad: Serbski Kulturny Časopis* Jg. 65 (2015) Nr. 7–8. Bautzen: Domowina-Verlag GmbH, 2015, S. 27–34
45. Martin, Lucinda: Anna Nitschmann (1715–1760), Priesterin, Generalältestin, Jüngerin der weltweiten Brüdergemeine. In: *Frauen gestalten Diakonie*. Bd. 1: Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus. Stuttgart: Kohlhammer, 2007, S. 393–409
46. Meyer, Dietrich: Friedrich Renatus Früauf. In: *Die Schulhäuser und ihre Namensgeber. Beiträge des Historischen Vereins Königsfeld zum 200. Jahrestag der Schulgründung. Königsfeld: Zinzendorfschulen*, [2009], S. 20–21
47. Miller, Derrick R.: Alexander Volck's Anti-Moravian Polemics as Enlightenment Anxieties. In: *JMH* 14 (2014) H. 2, S. 103–118
48. Modrow, Irina: Überlegungen zum Verständnis von Glauben und Kirche bei Gottfried Arnold und Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. In: *Gottfried Arnold (1666–1714)*. Hrsg. von Dietrich Blaufuß und Friedrich Niewöhner. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995, S. 197–204
49. Motel, Hans-Beat: August Gottlieb Spangenberg 1704–1792. In: *Die Schulhäuser und ihre Namensgeber. Beiträge des Historischen Vereins Königsfeld zum 200. Jahrestag der Schulgründung. Königsfeld: Zinzendorfschulen*, [2009], S. 47–55
50. Peucker, Paul: *A Time of Sifting. Mystical Marriage and the Crisis of Moravian Piety in the Eighteenth Century*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 2015
51. Pfingsten, Otto und Meyer, Herbert: *Die Braunschweiger Bibelgesellschaft 1815–2015. Beiträge zu ihrer Geschichte*. Hrsg. vom Landeskirchenamt Wolfenbüttel. Wolfenbüttel: Selbstverlag der Ev.-luth. Landeskirche in Braunschweig, 2015 (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig ; 24) [darin: Johann Heinrich Stobwasser (1740–1829) und die Gründung der Braunschweiger Bibelgesellschaft]

52. Quack, Jürgen: Von hochmütigen Pfaffen und einer Obrigkeit, die ihr Amt missbraucht. Seitenhiebe Zinzendorfs in den Summarien zur Ebersdorfer Bibel (1726/27). In: UF 71/72 (2014), S. 111–132
53. Schneider-Böcklen, Elisabeth: Henriette Louise von Hayn (1724–1782) : Eine Herrnhuter Diaconisse. In: Frauen gestalten Diakonie. Bd. 1: Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus. Stuttgart: Kohlhammer, 2007, S. 411–420
54. Sterikova, Edita: Moravské exulantky v obnovené Jednote bratrské v 18. století. Obrazy ze zivota. Prag: Kalich, 2014, 530 S.
55. Taylor, Michael Thomas: Queer Moravians? Sexual Heterodoxy and the Historiography of Zinzendorf's Ehereligion. In: Hallesche Forschungen 40 (2015), S. 93–115
56. Teigeler, Otto: Zinzendorf und der „Moscowitische Tropus“. In: UF 71/72 (2014), S. 137–165
57. Teufel, Aini: Eine Gräfin auf Pilgerschaft. Erdmuth Dorothea von Zinzendorf in ihren Reisetagebüchern. Dresden: kultur.wissen.bilder.verlag, 2014, 296 S.
58. Vogt, Peter: Christologie und Gender bei Zinzendorf. In: Hallesche Forschungen 40 (2015), S. 63–92
59. Vogt, Peter: Herrnhuter Gemeindegesang im 18. Jahrhundert. Klangideal und Klangerfahrungen im Zeugnis zeitgenössischer Quellen. In: UF 71/72 (2014), S. 168–197
60. Vogt, Peter: Zinzendorf – der Name ein Programm? In: Die Schulhäuser und ihre Namensgeber. Beiträge des Historischen Vereins Königsfeld zum 200. Jahrestag der Schulgründung. Königsfeld: Zinzendorfschulen, [2009], S. 7–14
61. Wheeler, Rahel und Hahn-Bruckart, Thomas: On an Eighteenth-Century Trail of Tears : The Travel Diary of Johann Jacob Schmick of the Moravian Indian Congregation's Journey to the Susquehanna, 1765. In: JMH 15 (2015) H. 1, S. 44–88
62. Zimmerling, Peter: Anfänge der Emanzipation der Frau. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und seine Frauen Erdmuth Dorothea von Reuß-Ebersdorf und Anna Nitschmann. In: Das Leben meistern. Inspirierende Vorbilder christlicher Spiritualität. Hrsg. v. Wolfgang Max und Arno Zahlauer. Karlsruhe: Evangelische Akademie Baden, 2014, S. 80–103
63. Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von: Bibelübersetzung. Hrsg. v. Dietrich Meyer in Zsarb. mit Kai Dose und Jürgen Quack. In: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Bibel und Bibelgebrauch, Bd. 1. Göttingen:

Vandenhoeck & Ruprecht, 2015 (Texte zur Geschichte des Pietismus, Abt. IV: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Werke ; 7/1)

64. Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von: Zinzendorfs Übersetzung des Neuen Testaments. Evangelien und Apostelgeschichte. Hrsg. v. Dietrich Meyer in Zsarb. mit Kai Dose und Helmut Schneider. In: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Bibel und Bibelgebrauch, Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015 (Texte zur Geschichte des Pietismus, Abt. IV: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Werke ; 7/2)

Zeit der Ortsgemeine (1760–1900)

65. Feix, Hans-Joachim: Vater und Sohn de Liáгно : Wanderer zwischen theologischen Welten. In: Heimat-Jahrbuch des Landkreis Neuwied, Neuwied, 2015, S. 188–199
66. Gembicki, Heidi und Dieter: Une lettre en provenance d'Ales, conservée à 1500 km, dans les archives de l'Unité des frères à Herrnhut, à l'est de Dresde en Allemagne. In: Lien des chercheurs Cévenols, Nr. 177 (2014), S. 8–10
67. Gordon, Scott Paul: The Paxton Boys and the Moravians: Terror and Faith in the Pennsylvania Backcountry. In: JMH 14 (2014) H. 2, S. 119–152
68. Hahn-Bruckhart, Thomas: „I collected one class“. Beobachtungen zu einer erwecklichen Gemeinschaftsbildung zwischen Methodismus, Christentumsgesellschaft und Herrnhutertum an der ostfriesischen Nordseeküste im Jahre 1808. In: EmK Geschichte. Quellen-Studien-Mitteilungen Jg. 34 (2014) H. 1/2. Stuttgart, 2014, S. 10–18
69. Kemper, Hans-Georg: Zinzendorf – klassisch. ‚Herrnhut‘ als ‚Lerngut‘ in Goethes Wilhelm Meisters Lehrjahre. In: PuN 39 (2013), S. 27–46
70. Kröger, Rüdiger: Die Anfänge der Diasporaarbeit der Brüdergemeine in der Stadt Hannover. In: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte. 113. Band. Hannover, 2015, S. 181–195
71. Pervye Meždunarodnye Bekkerovskie Čtenija (27 – 29 Maja 2010). Volgogradskij rosudarstvennyj universitet, Kafedra Biologii, Muzej-zapovednik Staraja Sarepta. Čast' I+II. Volgograd, 2010 [Alexander Becker (1818–1901) Leben und Werk]
72. Vösa, Aira: Vennastekoguduse moju eestlaste enesetadvusele: kolm palvekirja aastatest 1845–1846 [Abstract: The influence of the Moravian Brethren on the self-concept of Estonians: three petitions

from 1845–1846]. In: *Ajaloonline Ajakiri : The Estonian Historical Journal* 2012, 3/4 (141/142), S. 239–268

73. Walther, Erich: Zum 150. Todestag: Erinnerung an Geheimrat Dr. jur. August von Roentgen (1781–1865) – einen bedeutenden Diplomaten. In: *Heimat-Jahrbuch des Landkreis Neuwied*, Neuwied, 2015, S. 178–187

Zeit nach 1900

74. Richter, Hedwig: Jenseits der Dogmen: Die Herrnhuter als Untertanen, Staatsbürger und als Christen vom 18. bis ins 20. Jahrhundert. In: *Freikirchenforschung* 24 (2015), S. 300–311

Die Gemeinden in Europa

75. Bischoff, Ulrike: Glaubensexil an der Wolga : Die Herrnhuter Kolonie Sarepta wird 250. In: *Mission. Zeitschrift des Berliner Missionswerkes*, Nr. 1 (2015), S. 26–28
76. Franz, Hans-Jürgen: *Gottesackerführer. Gottesacker der Brüdergemeine Niesky*. Niesky, Ev. Brüdergemeine, 2013
77. Laengner, Andreas: Die Herrnhuter Brüdergemeine in Goldberg. In: *Goldberg-Haynauer Heimat-Nachrichten* 64 (2014) Nr. 5–6, S. 71–73 und 82–85
78. *Langs Fjord og Dam: Lokalhistorie omkring Haderslev*. Udgivet af Forlaget Gammelting i samarbejde med Museum Sønderjylland – Arkaeologi Haderslev og Historisk Arkiv for Haderslev Kommune. – Red.: Svend Arge Karup, Lennart S. Madsen, Bent Vedsted Ronne. Haderslev: Forlaget Gammelting, 2013 [Christiansfeld]

Die Gemeinden in Nordamerika

79. Salem Elsewhere. Images and Records of Salem in Moravian Archives Around the World. Compiled in Honor of C. Daniel Crews on his Retirement as Archivist of the Moravian Church in America, Southern Province. Ed. by Paul Peucker. Bethlehem, Pa.: The Moravian Archives, 2014

Mission und (ehemalige) Missionsgebiete

80. Appel, Michaela: Die wissenschaftlichen Arbeiten der Herrnhuter Missionare in Ladakh. In: *Münchener Beiträge zur Völkerkunde* 13. München 2009, S. 159–178

81. Atwood, Craig D.: German Pietism and the Origin of the Black Church in America. In: *A Companion to German Pietism, 1660–1800*. Leiden/Boston: Brill, 2015, S. 527–555
82. August, Karel Th.: *Mustard Seeds for the Lord : Our Heritage, our Legacy*. Bellville, SA: The Print-Man, 2015
83. August, Karel Th.: *The Quest for Being Public Church : The South African challenge to the Moravian Church in context (1737–2004)*. Bellville, SA: The Print-Man, 2. Aufl. 2009
84. Catron, John: Slavery, Ethnic Identity, and Christianity in Eighteenth-Century Moravian Antigua. In: *JMH* 14 (2014) H. 2, S. 153–178
85. Dolbetov, B. V.: Das Schicksal der Kalmükenflüchtlinge von der Wolga und das Chanat von Karaschahr. Aus dem Russ. von W. A. Unkrig. Hrsg. und kommentiert von Hartmut Walravens. In: *Münchener Beiträge zur Völkerkunde* 13. München 2009, 241–279
86. Dutz, Freddy: Jesus bricht keine Herzen. In: *Eine Welt. Magazin aus Mission und Ökumene* 94 (2014), H. 3, S. I–IV
87. „...ein Land voller Rätsel und Geheimnisse“. Briefe aus Ladakh von Amalie und Sebastian Schmitt 1907–1913. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Michaela Appel, Bernd Doring und Thomas Huck. Illustriert mit Fotografien von Otto Honigmann (1911/12) und aus dem Unitätsarchiv Herrnhut. München: Museum Fünf Kontinente, 2014, 93 S.
88. *Indigenous Evangelists and Questions of Authority in the British Empire 1750–1940*. Ed. by Peggy Brock, Norman Etherington, Gareth Griffiths and Jacqueline Van Gent. Leiden [u.a.]: Brill, 2015
89. Ipsen, Pernille: *Daughters of the Trade : Atlantic Slavers and Interracial Marriage on the Gold Coast*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015, 269 S. [darin: Christian Jakob Protten und Rebecca Protten]
90. Jensen, Einar Lund: *Rejsen til landets ende. Historier om 1800-tallets indvandring fra Ostgrønland til Kap Farvel*. Kopenhagen: Museum Tusulanums Forlag, 2014, 189 S., dieses Buch erschien auch in grönländischer Sprache:
91. Jensen, Einar Lund: *Uiarnerit : 1800-kkunni Tunumiit Nunap Isuata eqqaanut nunasiartortunik oqaluttuat*. Kopenhagen: Museum Tusulanums Forlag, 2014, 203 S.
92. Jäger, Ulf: *Die kulturgeschichtlich-archäologischen Bestände der Serindien-Sammlung des Staatlichen Museums für Völkerkunde*

- München. Die Serindien-Sammlung des Staatlichen Museums für Völkerkunde München III. In: Münchner Beiträge zur Völkerkunde 14. München 2011, S. 195–233
93. Malinkowa, Trudla: Marija Lobakojc – misionarka z Turnowa. Serbska zenska we sluzbje Herrnhutskeje bratsojskeje wosady mjazy sklobami w podpoldnjowej Americie. In: Nowy Casnik 22 / 28.5.2014, S. 8 [Maria Hartmann, geb. Lobach]
94. Olsthoorn, Thea: „Wir haben keine Ohren.“ Kommunikationsprobleme und Missionsverständnisse bei der Verbreitung und Rezeption des Christentums in Grönland und Labrador im 18. Jahrhundert. In: PuN 39 (2013), S. 47–85
95. Richtsfeld, Bruno J.: August Hermann Franckes (1870–1930) Bearbeitung der Serindien- und Ladakh-Sammlung Francke/Körper im Völkerkundemuseum München aus dem Jahre 1928. Die Serindien-Sammlung des Staatlichen Museums für Völkerkundemuseum München I. In: Münchner Beiträge zur Völkerkunde 14. München 2011, S. 65–128
96. Rüter, Kirsten, Schaser, Angelika und Van Gent, Jacqueline: Gender and Conversion Narratives in the Nineteenth Century : German Mission at Home and Abroad. Ashgate, 2015
97. Ruhland, Thomas: „Ein paar Jahr muß Tranquebar und Coromandel wol Serieus das Object seyn“ – Südasien als pietistisches Konkurrenzfeld. In: PuN 39 (2013), S. 86–116
98. Suckow, Christian: Sarepta an der unteren Wolga. Zur Geschichte eines historischen Experiments. In: Alexander von Humboldt und Russland. Eine Spurensuche. Hrsg. v. Kerstin Aranda, Andreas Förster und Christian Suckow. Berlin: Akademie Verlag, 2014, S. 369–394

Architektur

99. Gartenkulturpfad beiderseits der Neiße. Hrsg. von der Marketing-Gesellschaft Oberlausitz-Niederschlesien mbH. Text: Berit Haritonow. Bautzen: Marketing-Gesellschaft Oberlausitz-Niederschlesien mbH, [ca. 2013], 15 S.

Bildung und Erziehung

100. Doerfel, Marianne: Das Adelspädagogium in Uhyst und Großhennersdorf. In: Bildung und Gelehrsamkeit in der frühneuzeitlichen Oberlausitz. Hrsg. v. Lars-Arne Dannenberg und Tino Fröde. Görlitz: Oberlausitzische Gesellschaft der Wissenschaften e.V., 2011, S. 143–158 (Neues Lausitzisches Magazin / Beiheft ; 9)

101. Müller-Bahlke, Thomas und Wieckowski, Alexander: Heinrich Melchior Mühlberg und der Katharinenhof zu Großhennersdorf. Dresden: Neisse Verlag, 2015, 234 S. (Schriftenreihe der Akademie Herrnhut ; 3)

Diakonie

102. Chronik der Diakonissenanstalt Emmaus in Niesky 1914–1946 von Theodor Schmidt. Hrsg. v. der Diakonissenanstalt Emmaus. Niesky: Diakonissenanstalt Emmaus, 2014, 850 S.
103. Komm, wir finden einen Schatz! – Die Herrnhuter Diakonie 2013. Aus Arbeit und Leben in unseren Bereichen in Herrnhut, Kleinwelka und Hohburg bei Leipzig sowie im Christlichen Hospiz Ostsachsen. Hrsg.: Herrnhuter Diakonie, Stiftung der Evangelischen Brüder-Unität, Herrnhuter Brüdergemeine. Herrnhut: Herrnhuter Diakonie, 2013
104. Wir gehören zusammen! – Die Herrnhuter Diakonie 2014. Aus Arbeit und Leben in unseren Bereichen in Herrnhut, Kleinwelka und Hohburg bei Leipzig sowie im Christlichen Hospiz Ostsachsen. Hrsg.: Herrnhuter Diakonie, Stiftung der Evangelischen Brüder-Unität, Herrnhuter Brüdergemeine. Herrnhut: Herrnhuter Diakonie, 2014

Kunst

105. Kröger, Rüdiger: Ein Normanne und sein angel-dänischer Freundeskreis um 1800: Peter Treschow Hanson, Carl Spielweg, Georg Alexander Henningsen und Samuel Mygind. In: UF 71/72 (2014), S. 77–110

Linguistik

106. Ettwein, John: A Mission Delaware Vocabulary. Edited and translated by Raymond Whritenour. Merchantville, New Jersey: Evolution Publishing, 2013, 140 S.

Liturgie, Musik und Verfassung

107. Borm, Jan: L'hymnologie morave ou le cantique comme témoignage de la foi. In: Études Théologiques et Religieuses 90 (2015) 2. Montpellier: Études Théologiques et Religieuses, 2015, S. 221–231

108. Brouwer, Frans und Johansen, Niels-Ole Bo: Catalogue on the Exhibition Pearls from Christiansfeld's Musical Life, 1 June – 31 August 2015. In: *The Impact of Music on Moravian Community Life*. Kolding: Kolding Kommune, 2015, S. 53–67
109. Caldwell, Alice May: The Moravian Passion Liturgies of 1791: An Echo of the Singstunde. In: *The Impact of Music on Moravian Community Life*. Kolding: Kolding Kommune, 2015, S. 20–27
110. Hauge, Peter: The Music Collection of the Moravian Society, Christiansfeld. In: *The Impact of Music on Moravian Community Life*. Kolding: Kolding Kommune, 2015, S. 28–36
111. Kellerhals, Doris: Das Atmen des Geistes im Rhythmus des Tages – Tageszeitenliturgie in reformierten Gemeinden und Kommunitäten. In: *ITD 22* (2015), S. 20–29
112. Klangvoll. Das Magazin zum 36. Brüderischen Bläserntag. 36. Brüderischer Bläserntag Herrnhut 22. – 26. Mai 2015. Hrsg. von der Brüdergemeine Herrnhut. Verantw.: Michael Salewski und Angelika Doliv. Herrnhut: Gustav Winter GmbH, 2015
113. Knouse, Nola Reed: Moravian Church Music Aesthetics in the Eighteenth Century and the Concept of Gemeinmusik. In: *The Impact of Music on Moravian Community Life*. Kolding: Kolding Kommune, 2015, S. 16–19
114. Libin, Laurence: Musical Instruments in early Moravian Communities. In: *The Impact of Music on Moravian Community Life*. Kolding: Kolding Kommune, 2015, S. 37–46
115. Luckenbach, Abraham: *Studies of the Delaware Indian Language : An early 19th-Century Lenape Vocabulary*. O.O.: Lenape Texts & Studies, 2014, 205 S.
116. Schulz, Volker: Der Wille zur Zusammengehörigkeit ist unterschiedlich gross. In: *ITD 22* (2015), S. 14–19
117. Waczkat, Andreas: „Ei wie so selig schläfst du“. Herrnhuter Musik und Erinnerungskultur nach Zinzendorfs Tod. In: *PuN 39* (2013), S. 19–26
118. Whitehead, Lance: The Five-Octave unfretted Clavichord built by Johann Hass in Hamburg in 1749, belonging to the Moravian Community in Christiansfeld, Denmark. In: *The Impact of Music on Moravian Community Life*. Kolding: Kolding Kommune, 2015, S. 47–52

Theologie und Frömmigkeit

119. Becker, Erdmann: „Die Bibel neu als Schatz entdecken“. Erfahrungen aus der Evangelischen Brüder-Unität (Herrnhuter Brüdergemeine). In: Die Bibel neu als Schatz entdecken. Frankfurt/Main: Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), 2014, S. 44–49
120. Bernet, Claus: Freikirchen, „Sekten“, Denominationen. Berlin: Edition Graugans, 3. Aufl. 2015, 48 S. (Meisterwerke des Himmlischen Jerusalem ; 9)
121. Boytler, Jorgen: Unitas Fratrum between culture and ecclesiology. In: The Impact of Music on Moravian Community Life. Kolding: Kolding Kommune, 2015, S. 9–15
122. Gröhe, Hermann: Die Gegenwartsbedeutung der Losungen : Zum 250. Todestag Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs. In: Disputationen, Bd. I: Reflexionen zum Reformationsjubiläum 2017. Berlin: Dt. Kulturrat, 2013, S. 53–55
123. Mettele, Gisela: Theologische Gelehrsamkeit versus innere Erfahrung. Narrative Theologie in der Herrnhuter Brüdergemeine des 18. Jahrhunderts. In: Bildung und Religion. Dokumentation der Gründungsveranstaltung des « Zentrums für Religionspädagogische Bildungsforschung » (ZRB). Jena: edition Paideia, 2012, S. 45–57
124. Reller, Jobst: Ein nützliches Rädchen in der NS-Propagandamaschine : Sven Hedin, Joseph Goebbels und die Herrnhuter Losungen. In: Deutsches Pfarrernetz. Die Zeitschrift Evangelischer Pfarrerinnen und Pfarrer 115 (2015) H. 8, S. 442–447
125. Vogt, Peter: Connectedness in Hope : German Pietism and the Jews. In: A Companion to German Pietism, 1660–1800. Leiden/Boston: Brill, 2015, S. 81–115
126. Vollprecht, Frieder: „Moravian Identity“ oder „Moravian Identities“ – Wie sieht die Zukunft der Brüder-Unität als weltweiter Kirche aus? In: ITD 22 (2015), S. 7–13

Verschiedenes

127. Gerschwitz, Matthias: Durch Gottes Gnädige Führung. Carl Friedrich Gerschwitz (1885–1963). Berlin: Matthias Gerschwitz, 2011, 83 S.
128. Haas, Hartmut: Kurze, zuverlässige Nachricht von der Brüder-Unität: Das Zeremonienbüchlein (1757) von David Cranz, eingeleitet

- und neu hg. von Rudolf Dellsperger (= *Unitas Fratrum* 23), Herrnhuter Verlag, Herrnhut 2014, 108 S. In: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* (SZRKG) 108 (2014), S. 552–554
129. Krolzig, Volker: Buchbesprechung: Holger Böwing: *Fabler, Roman*, Rostock 2012, 504 Seiten. In: *ITD* 22 (2015), S. 51–52
130. Schulz, Volker: „The Hinge“ – leiser Abschied von einem weitgehend unbekannt gebliebenen Partner. In: *ITD* 22 (2015), S. 4–6
131. *Studien zur Oberlausitzer Numismatik : Geldgeschichte – Städtische Münzen – Medaillen – Wertpapiere – Numismatiker*. Red. Lars-Gunter Schier. Krobnitz: Schlesisch-Oberlausitzer Museumsverbund gGmbH, 2015 (Krobnitzer Hefte ; 8) [darin: Ludwig Nikolaus Reichsgraf von Zinzendorf (1700–1760) mit 19 verschiedenen Portraitmedaillen 1750–2000]

Mitarbeiter dieses Heftes

Dr. Christoph Beck
Wiesenstr. 28
39288 Burg
ogreutes@web.de

Hartmut Beck
Herrnhuter Haus
Zinzendorfplatz 7
78126 Königsfeld
Harteribk153@aol.com

Bischof Theodor Clemens
Herrnhuter Weg 6
73087 Bad Boll
clemens@bruedergemeine-bad-
boll.de

Nora Kindermann
Isfriedstr. 12
01217 Dresden

Doc. Markéta Křížová, Ph.D.
Universität Prag
Centro de Estudios Ibero-
Americanos
Nám. J. Palacha 2
CZ-11838 Praha 1

Dr. Rüdiger Kröger
Ohlauerstr. 10
31853 Langenhagen
ruediger.kroeger@gmx.de

Pfrn. Claudia Mai
c/o Unitätsarchiv
Zittauer Straße 24
02747 Herrnhut
mai@ebu.de

Dr. Dietrich Meyer
Zittauerstr. 27
02747 Herrnhut
meyerht@t-online.de

Hans-Beat Motel
Rotwaldstr. 1/1
78126 Königsfeld
hb.motel@arcor.de

Dr. Hartmut Rudolph
Leibniz-Edition der Berlin-
Brandenburgischen Akademie der
Wissenschaften
Am neuen Markt 8
14467 Potsdam

Dr. Otto Teigeler
Am Bonnheshof 30
40474 Düsseldorf
o.teigeler@freenet.de

Pfarrer Martin Theile
Van't Hoffmann 18
NL-1097 EP Amsterdam
theile@ebga.nl

Orts- und Personenregister

- Adrianus Regenvolscius 126f.
Alkmaar 19
Almere 40, 46, 49
Amsterdam 9, 11, 19, 22–50, 65
Anakram, Nikolaas 24
Appell, Wilhelm Carl Freiherr von 160
Aruba 37
Augusta, Johann 117f.
- Bacon, Francis 77
Barckhaus, Otto 155
Beck, Albrecht 69
Beck, Siegfried 65, 74
Beekhuizen 66
Belz, Albert 36f., 41
Berg, Anna van den 11
Berlin 145–147, 150f., 155, 157, 159, 161
Berthelsdorf 95–114
Bethesda 74
Bethlehem/PA 83f.
Beuning, Catharina 18
Beuning, Gertrud 9
Beuning, Mathys 10
Bielke, Hermann 25–28
Bijlmermeer 35, 41
Bledoeg, Moennah 25
Bosch, Jeronimo de 12
Bosch, Johannes de 15–17
Brauer, Hartmut 74
Bucer, Martin 140
Buitengasthuis 65, 74
Burchard von Worms, Bischof 174
Burggraf, Gertraud 11
Bythner, Johannes 127
- Campanella, Tomasso 77
Christiana 118
Clave, Catharina 13f.
Clemens XIV., Papst 81
Cocceji, Samuel Freiherr von 158, 161f.
- Cohen, Job 45
Comenius, Johann Amos 117, 126f., 141
Coronic/Surinam 25
Couch, Blair 121
Crisenius, Daniel 176, 178f.
Cyprian von Karthago 135
- David, Christian 86
Deknatel, Domino 9f., 18f.
Den Haag 31, 51
Denz, Alexander Alfred Samuel 24
Dielingen, Leo 24, 36
Dober, Johann Martin 148
Dober, Leonhard 119
Doth, Rudolf 120
Driebergen 10
- Ebbing, Gertraud 14f., 18
Ebersdorf 16, 145, 152
Ehrhardt, Rudolf 74
Elias von Chrenovice 115
Erné, Nicolaas Meindert 31
- Fell, John 134f.
Figulus, Peter 127, 130, 133
Fischer, Hermann 74
Flevoland 46, 48
Fort Amsterdam 66
Fort Zeelandia 65–69, 71, 73f.
Francke, August Gotthilf 145
Francke, Gotthilf August 152f., 161
Frankfurt/Main 152
Frankfurt/Oder 134, 142
Frey, Johannes 73
Friedrich Wilhelm I., König 145–147, 149, 151, 156, 164
Friedrich, Tobias 148
- Gammern, Abraham van 16, 20
Gammern, Johann Adriaan van 11, 13
Gebhard III., Bischof 173

- Georg von Podiebrads 126
 Gersdorf, Henriette Katharina von 96f.
 Gersdorf, Nikolaus von 96
 Gersdorf, Rudolf von 96
 Gertichius, Nicolaus 130
 Gnadenhütten 88
 Graafman, Isaac 18
 Graafman, Sara Maria 14
 Graafmann, Abraham 16
 Groot-Chatillon, Aussätzigenasyl 74
 Großhennersdorf 146
- Haarlem 10f., 20
 Halle/Saale 145, 152, 165
 Hastings, Selwin 120
 Helstone, Sam F. 25
 Herrnhut 157
 Hersleb, Peter 118
 Hoorn 19
 Huß, A. W. von 160
- Ignaz von Loyola 79f., 85
- Jablonski, Daniel Ernst 117f., 145–151, 156–158, 164
 Javier, Francisco 81
- Kämpfen, Johann Reichwaldt von 96
 Karl II., König 134f.
 Karl III., König von Spanien 81
 Karl V., König von Spanien 87, 90
 Kent, John 58
 Kolk, Jan C. 31
 Königsberg 137
 Konrad II., Kaiser 172f.
 Köppen, Johann Ulrich Christian 145, 149, 153–156, 160f., 164
 Krügelstein, Anna 158
 Kyaw, Jaroslaw von 96
- Laer, Caecilia van 14
 Laer, Cornelius van 14f., 17, 19
 Lager Copieweg 65
- Legêne, Jan Jaap 31–35, 37
 Legêne, Peter Martin 27
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 132, 137, 140f.
 Leliendaal/Surinam 25
 LeLong, Isaac 9
 Lelystad 46, 48
 Lindheim 155
 Lindner, Christian 36
 Lintrup, Severin 157–159
 Lissa 117, 129
 London 9
 Lootreisier, Abraham 11
 Loyola, Ignaz von 79
 Lugt, Anna 19
 Lugt, Jan 13
 Lukas von Prag 116, 126
- Maaß, Karl 69, 74
 Mamacchi, Tomás María 84
 Manitius, Johann Andreas 149
 Marienborn 119
 Matthias von Kunwald 115, 125
 Mendieta, Jerónimo de 76
 Michael von Žamberk 125
 Mielençin 130
 Mijns-Doth, Rhoinde 46
 Molanus, Gerhard Wolter 132
 Morus, Thomas 76f.
 Mühlenberg, Heinrich Melchior 155
 Müller, W. 69
- Natzmer, Carl Dubislav von 151
 Natzmer, Charlotte Justine von, geb. von Gersdorff 164
 Natzmer, Dubislav Gneomar von 145f., 155
 Natzmer, Heinrich Ernst von 151
 Neißer, Wenzel 148
 New York/NY 84
 Nikolaus von Amsdorf 131
 Nitschmann, Anna 99, 155
 Nitschmann, David 118, 139f., 142, 146f., 157
 Nitschmann, Melchior 159

- Nitschmann, Susanna 158
 Nóbrega, Manuel da 81
 Normann, Victor von 73

 Ooms, Mathys 13, 16, 19
 Oxford 134

 Paramaribo 59, 65, 67, 74
 Peramás, José Manuel 84
 Personns, Johanna 16
 Planitz, Bernhard Edler von der 96–
 98, 103
 Polanen, Rudy 35, 41, 45f., 48
 Potsdam 145, 152
 Potstejn 120
 Potter, John 142
 Prinsen, Anton Cornelis 28
 Puttlitz, Freifrau zu 160

 Raillard, Johannes 30
 Reichenbach, Benjamin Friedrich
 von 158, 163
 Reinbeck, Johann Gustav 148f.,
 151f., 154–156
 Rem, Jakob 91
 Rhijnsburg 18
 Roloff, Michael 149, 151, 154, 156
 Ronneburg 150
 Rothe, Andreas 148
 Rotterdam 31, 51, 58

 ‘s Heerendijk (bei Ijsselstein) 10, 14
 Sarepta 159
 Saron, Kinderheim 65f., 69
 Schaap, Myndert 19
 Schellinger, Cornelis 10
 Schellinger, Jacob 9f., 16
 Scherawitz/Žeravice 141
 Schmidt, Willy 74
 Schubert, Alex 66
 Schubert, Heinrich 145, 152f.
 Schütz, Harald 28, 30
 Schütz, Ludwig 24, 28
 Siebörger, Theodor 27

 Silkes, Jan 13, 15f., 18
 Sitkovius, Christian 142
 Slomons, Ilse 40
 Spangenberg, August Gottlieb 9f.,
 86
 Steinhofner, Friedrich Christoph 16
 Stephanus, Waldenserbischof 125
 Stettin 151

 Thomas von Prelouc 115
 Torkington, Beth 121

 Vancura, Vaclav 120
 Veen, Jan van 37
 Verbeek, Jacob 12
 Verbeek, Jan 10f., 13
 Verbeek, Pieter 12f., 15
 Visser, Ad 40
 Vlieth, Cornelia van der 12f.
 Voetius, Gisbert 126

 Wake, William 130
 Wanika 65
 Ward, Kay 121
 Watteville, Elisabeth von, geb.
 Zinzendorf 99
 Watteville, Friedrich von 100
 Watteville, Henriette Benigna Justine,
 geb. Zinzendorf 99
 Węgierski, Andrzej 126
 Wilson, Hedley 120
 Wong, Carl Leopold Lun Hing 24
 Wullschlägel, Heinrich Rudolf 107
 Wusterhausen 149, 152

 Zeist 10, 14, 16, 21
 Žeravice *Siehe* Scherawitz
 Zinzendorf, Christian Renatus von
 161
 Zinzendorf, Erdmuth Dorothea von
 98f.
 Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von
 10, 61, 85, 95, 97–99, 117f., 126f.,
 138–142, 145–180