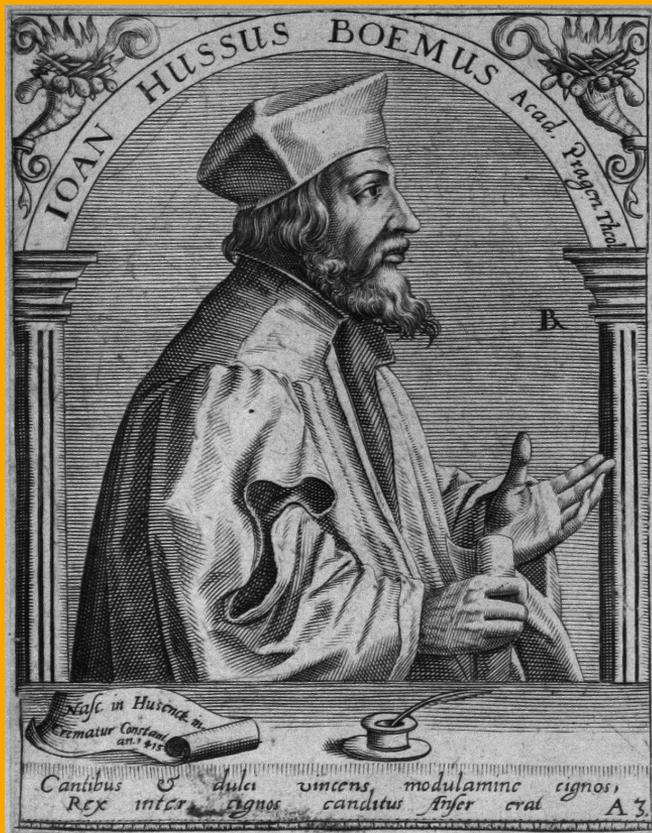


UNITAS FRATRUM

Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine



Heft 75

Unitas Fratrum

Heft 75

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 75

Herrnhuter Verlag, Herrnhut

Redaktion: Claudia Mai, Unitätsarchiv

2016 Herrnhuter Verlag Herrnhut
ISBN 978-3-931956-49-3

Druck: Gustav Winter, Herrnhut

Ausgegeben im Dezember 2016

Umschlagbild: Jan Hus mit Kappe, Talar, Schriftrolle in rechter Hand,
Umschrift und Verzierung mit Symbolen des Scheiterhaufens,
Kupferstich 10,5 × 13,5 cm, Unitätsarchiv Herrnhut: GS.534

Aufsätze können jederzeit bei der Redaktion (D-02747 Herrnhut, Zittauer Straße 24) eingereicht werden. Für die nächste Ausgabe UF 76 ist der Einsendeschluss der 31. März 2017.

Die Zeitschrift „Unitas Fratrum“ wird im Auftrag des Vereins für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine einmal jährlich herausgegeben. 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 von der Geschäftsstelle des Vereins Unitas Fratrum (D-02747 Herrnhut, Zittauer Str. 27) entgegen genommen.

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

Konto des Vereins: KD-Bank Dortmund, BIC: GENODED1DKD,
IBAN: DE85 3506 0190 1011 8430 14

Zum vorliegenden Heft

Das vorliegende Heft enthält zwei Referate der Jahrestagung vom 17. bis 20. Oktober 2014 in Prag, die Vorträge von Jindřich Halama, Professor an der Karls-Universität in Prag, und Susanne Kokel aus Siegen, die an ihr Referat über Theophil Reichel in Pottenstein (s. UF 67/68, S. 93–112) anknüpft. Das in die böhmische Reformation einführende Referat von Pavel Soukup stand leider nicht zur Verfügung, da es einen Ausschnitt aus dessen inzwischen erschienenem Buch über Jan Hus behandelte. Dafür erscheint jetzt das Referat von Jiří Just, das er auf einer Tagung des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim im Jahre 2015 gehalten hat. Es stellt eine notwendige Ergänzung zu Jindřich Halamas Ausführungen über die sozioethischen Implikationen der Lehre von Hus dar und verdeutlicht die historische Entwicklung der Alten Brüder-Unität.

Die weiteren Aufsätze sind bei der Redaktion im letzten Jahr eingegangen. Der neue Vorsitzende des Vereins für Geschichte und Gegenwartsfragen, Dr. Christoph Beck in Burg, stellt sich mit einem historischen Beitrag aus seinem Fachgebiet der Medizin vor und greift das auch heute aktuelle Thema der intimen Beziehungen von Mann und Frau aus der Sicht des Arztes auf, und man ist überrascht, dass es bereits so sorgfältig von der Leitung der Brüder-Unität vor ca. 250 Jahren bedacht und geordnet wurde. Der frühere Vorsitzende des Vereins, Dr. Kai Dose, behandelt anhand eines Gelegenheitsgedichts einen wichtigen Wandel in der musikalischen Entwicklung der Brüdergemeinde und ihrer Gesangskultur um 1750, die sich deutlich von der Musik Georg Friedrich Händels in London und Johann Adolph Hasses in Dresden unterscheiden wollte. Rüdiger Kröger hat bei seinem Ausscheiden aus dem Archiv der Brüder-Unität in Herrnhut am 14. Januar 2016 einen Abschiedsvortrag über den Künstler Martin Eugen Beck aus Herrnhut und dessen Bedeutung für die Paramentik in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit aufschlussreichen Einblicken in dieses Gebiet kirchlicher Kunst gehalten, der hier zum Abdruck kommt. Naomi Reichel fasst in ihrer Magisterarbeit eine heikle und schwierige Frage an: Inwieweit hat die Sklavenmission des 18. Jahrhunderts in der Karibik Einfluss auf das Verständnis von Glaube und Leben der Gemeinde in Europa gehabt und inwieweit waren die Missionare gezwungen, in ihrer Missionspredigt auf das Verständnis der Eingeborenen Rücksicht zu nehmen. Die Frage der Akkulturation und Assimilation der christlichen Botschaft auf dem Missionsfeld gehört zu den spannenden Auseinandersetzungen in der gegenwärtigen Missionstheologie, und die Geschichte der Brüdermission darf sich diesen Problemen nicht entziehen.

Die beiden Miszellen von Dr. Guntram Philipp, Wirtschaftshistoriker an der Universität Köln, sind ein Zeugnis der Dankbarkeit für einen einflussreichen Lehrer des Pädagogiums in Niesky und legen ein Zeugnis ab für den Reiz der niederländischen Glockenspielkunst, die nun auch in Niesky erklingt.

Herzlicher Dank gilt Dietrich Meyer, der einen großen Anteil am Zustandekommen des Heftes hat, sowie Ferdinand Pöhlmann für seine redaktionelle Bearbeitung des Manuskripts und Colin Podmore für die Erstellung der Abstracts in englischer Sprache.

Herrnhut, 24. November 2016

Claudia Mai

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
<i>Jiří Just</i>	
Jan Hus in der alten Brüder-Unität	9
<i>Jindřich Halama</i>	
Die sozialetischen Implikationen der Lehre von Jan Hus	21
<i>Susanne Kokel</i>	
Die Herrnhuter Gemeinde in Pottenstein und die Hus-Feiern zur Jahrhundertwende	33
<i>Christoph Th. Beck</i>	
Geordnete Intimität. Das Circular-Schreiben der UAC vom Mai 1773 an die Aeltesten-Conferenzen in den Gemeinden, die Medicos und Chirurgicos betreffend	47
<i>Kai Dose</i>	
Die „neue Musik“ in der Brüdergemeinde nach 1749. Zu einem Gelegenheitsgedicht Zinzendorfs	71
<i>Rüdiger Kröger</i>	
Martin Eugen Beck und die Anfänge der Erneuerung der evangelischen Paramentik in Sachsen im 19. Jahrhundert	105
<i>Naomi Reichel</i>	
Herrnhuter Tradition und Theologie in der Karibik. Transferprozesse in der Herrnhuter Mission im 18. Jahrhundert	121

Guntram Philipp

Konrad Balcke (1870–1946) – Lehrer der Kleinen.

Ein Beitrag zur brüderischen Pädagogik 151

Guntram Philipp

Ein Nieskyer Glockenspiel 167

Buchbesprechungen 173

Jahresbericht Unitas Fratrum 2015/2016 176

Zum Tod von Manfred Motel (1942–2016) 178

Zum Tod von Helmut Schiewe (1931–2016) 180

Bibliographische Übersicht

der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine 182

Mitarbeiter dieses Heftes 195

Orts- und Personenregister 196

Jan Hus in der alten Brüder-Unität

von Jiří Just

Die Rezeption des Werkes von Jan Hus und seine Verehrung in der Brüder-Unität ist ein nur wenig erforschtes Thema.¹ Die Aufmerksamkeit der Historiker konzentrierte sich auf andere Lebensbereiche der Böhmisches Brüder und ist bedingt vor allem durch die Tatsache, dass die Entwicklung der Verehrung von Jan Hus in der Brüder-Unität ein relativ zögerlicher Prozess war. Ein ernstes und tiefgreifendes Interesse für eine Hus-Rezeption beobachten wir bei den Brüdern erst in der Zeit des Aufschwungs der europäischen Reformation. Der Bruch erfolgte, als die böhmischen Utraquisten für die Reformation Martin Luthers Partei ergriffen. Die Beziehung der Brüder zu Jan Hus lässt sich als das Ergebnis der Reflexion ihrer eigenen Geschichte verstehen.

Den Wandel in der Beziehung zwischen den Brüdern und Jan Hus kann man sowohl in den theologischen Werken als auch in den Schriften der amtlichen brüderischen Historiographie beobachten. Beides kann man freilich kaum voneinander trennen. Geschichtliche Werke der Unität entstanden nie als eine bloße Darstellung der wichtigsten Meilensteine der Gemeinschaft im Laufe der Zeit, sie sind immer – mehr oder weniger – eine konfessionelle Rechtfertigung, deren Ziel es ist, das Recht der Unität auf eine selbstständige Existenz gegenüber anderen Konfessionen zu verteidigen, vor allem gegenüber den Utraquisten, von denen sich die Brüder 1467 endgültig trennten.²

Bekannt ist, dass die Lehre der Böhmisches Brüder seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts bis zur Zeit von Comenius eine ziemlich dynamische Entwicklung erfuhr.³ In die Folge der gedruckten brüderischen Glaubensbekenntnisse und den damit gegebenen Wandel der theologischen Akzente der Brüder fanden sich schon ihre Zeitgenossen kaum hinein.⁴ Dabei ist

¹ Das Thema wurde nur flüchtig von Josef Smolík, Hus und die Böhmisches Brüder, in: Ferdinand Seibt (Hrsg.), Jan Hus. Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen. Vorträge des internationalen Symposions in Bayreuth vom 22. bis 26. September 1993, München 1997, S. 307–312 behandelt. Über Jan Hus selbst vgl. Dirk Panke, Jan Hus (ca. 1370–1415), in: Dietrich Meyer (Hrsg.), Lebensbilder aus der Brüdergemeine. Bd. 2, Herrnhut 2014, S. 3–53.

² Die Hauptwerke der brüderischen Geschichtsschreibung beschrieb Kamil Krofta, O bratrském dějepisectví, Praha 1946.

³ Die neusten Darstellungen der brüderischen Lehre stammen von Craig D. Atwood, The Theology of the Czech Brethren from Hus to Comenius, [Philadelphia] 2009; Jindřich Halama, The Doctrinal Development of the Unity of Czech Brethren in the Light of Their Confessions, in: *Communio viatorum* 44 (2002), S. 128–144. Eine gute Übersicht bietet immer noch Amedeo Molnár, Die Theologie der Brüder, in: Rudolf Řičan (Hrsg.), Die Böhmisches Brüder. Ihr Ursprung und ihre Geschichte, Berlin 1961, S. 283–321.

⁴ Den ersten Versuch einer Erfassung der Hauptlinien der brüderischen Theologie im Rahmen der konfessionellen Polemik unternahm am Ende des 16. Jahrhunderts der Jesuit Wenzel Sturm (1533–1601). Die unübersichtliche Darstellung der brüderischen Glaubenslehre,

schon bei einem flüchtigen Blick auf die brüderischen Schriften, die für unser Thema relevant sind, klar, dass die Frage nach der Beziehung der Unität zur Person von Jan Hus und seinem Werk von einer eher marginalen Bedeutung ist.

Es ist überraschend, wie selten der Name von Jan Hus in den Schriften der ersten zwei Generationen der Brüder erscheint. Die direkte Erwähnung seiner Person oder die Anspielungen auf das Werk von Hus erscheinen in den Schriften, die vor dem Ende des 15. Jahrhunderts entstanden sind, nur vereinzelt, sind wortkarg und ohne größere Bedeutung. Diese Feststellung ergibt sich aus der Untersuchung der Werke, die in den ersten zwei Bänden der wichtigsten Quellensammlung zur Geschichte der Brüderunität, den *Acta Unitatis Fratrum*, enthalten sind.⁵ Hier seien einige Beispiele genannt:

Der so genannte ‚Unitätsgründer‘ Gregor von Prag reagierte in einem *Schreiben an den Unterkämmerer des Königreichs von Böhmen* im Jahr 1461 auf die Verfolgung der Brüder und verlangte deren Beendigung.⁶ Er versuchte den Empfänger des Briefes zu überzeugen, dass solches Verhalten für die Kirche kontraproduktiv sei und fügte warnend hinzu: „Wie viele Pfarrsprengel und Klöster wurden auch in Böhmen wegen des Todes von Magister Jan Hus verwüstet!“⁷ Im Traktat *Wie sollen sich die Leute gegenüber der römischen Kirche verhalten* erwähnt Gregor von Prag im Jahr 1471 nur flüchtig die Predigertätigkeit von Jan Hus.⁸ Jaroslav Bidlo versuchte auch aus anderen Stellen der *Acta Unitatis Fratrum* den Einfluss der Theologie von Jan Hus auf die Argumentation der Brüder nachzuweisen.⁹ Aber er musste feststellen, dass die Überlieferung nur so allgemeine Ideen von Hus aufgreift, dass man hier kaum von einer bewussten Entfaltung seines theologischen Gedankenguts sprechen kann.

Widersprüche in den Schriften und mehrdeutige Aussagen der Brüder boten ihm die Hauptargumente für seine Polemik. Vgl. Albert Kubišta, Jesuitische Polemiken gegen die Brüderunität: Kontroverstheologie in den böhmischen Ländern um 1600, in: *Acta Comeniana* 17 (2003), S. 117–135.

⁵ *Acta Unitatis Fratrum* (Nationalarchiv in Prag – Depositum des Unitätsarchivs Herrnhut, Sign. AB.II.R.1.1, Bde. 1–13; Bibliothek des Nationalmuseums in Prag, Sign. II D 8, Bd. 14). Zum Inhalt der Bände vgl. Joseph Theodor Müller, *Geschichte und Inhalt der Acta Unitatis Fratrum* (so genannte Lissaer Folianten), in: *Zeitschrift für Brüdergeschichte* 7 (1913), S. 66–113, 216–231 und 9 (1915), S. 26–79. Zu der modernen Geschichte der Sammlung vgl. Claudia Mai, *Auf den Spuren der Väter – Die Geschichte der Acta Unitatis Fratrum*, in: *Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine* 67/68 (2012), S. 1–14. Zu dem aktuellen Projekt, das die Sammlung für eine wissenschaftliche Bearbeitung zugänglich machen will, vgl. Martin Rothkegel, *Editionsprojekt Acta Unitatis Fratrum*, in: *Comenius-Jahrbuch* 20 (2012), S. 241–244.

⁶ Jaroslav Bidlo (Hrsg.), *Akty Jednoty bratrské*. Bd. 1, Brno 1915, S. 544–558. Über Gregor von Prag vgl. Jan Milič Lochman, *Bruder Gregor*, in: Dietrich Meyer (Hrsg.), *Lebensbilder aus der Brüdergemeine, Herrnhut* 2007, S. 5–9.

⁷ Bidlo, *Akty* (wie Anm. 6), S. 549.

⁸ Ebd., S. 363.

⁹ Ebd., S. 16, 35, 339.

Dieses Ergebnis kann man relativ einfach damit erklären, dass sich die Gründer der Unität an den radikaleren theologischen Strömungen der hussitischen Bewegung orientierten, und nicht am Mainstream, den die unmittelbaren Nachfolger von Jan Hus, vor allem Jakobellus von Mies und die Magister der Prager Universität repräsentierten. Der Boden, in dem die ersten Generationen der Brüder verwurzelt waren, war die Theologie der Taboriten und der hussitischen Nonkonformisten, wie z.B. Petr Chelčický, ein Pazifist aus Südböhmen.¹⁰ Das theologische Werk von Hus war für die Brüder wahrscheinlich zu konservativ, schon überholt, nicht mehr aktuell. Ihre geistliche Inspiration empfangen sie von den zeitgenössischen hussitischen Theologen, etwa von ‚Erzbischof‘ Jan Rokycana,¹¹ vor allem in seinen Predigten, oder bei Martin Lupáč, der allerdings der hussitischen Orthodoxie nahestand.¹²

Dabei muss man noch eine wichtige Tatsache bedenken: Die Brüder-Unität war in den ersten Jahrzehnten ihrer Existenz eine Laienbewegung. Ihre führenden Persönlichkeiten lebten fast wie die Wandercharismatiker der neutestamentlichen Zeit, und für die Gemeinschaft war eine große Skepsis gegenüber den traditionellen kirchlichen und theologischen Autoritäten, sowie den damaligen Bildungsinstitutionen, kennzeichnend.¹³ Das beeinflusste die Rezeption des Werkes von Jan Hus wesentlich. Für die ersten Brüder waren die Schriften von Jan Hus wahrscheinlich nicht besonders attraktiv. Die Brüder erkannten den Höhepunkt der hussitischen Bewegung, für die Jan Hus eine Zentralfigur war, in der Gestalt der utraquistischen Kirche, deren religiöses Leben in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts ihnen aber nicht konsequent genug war. Das Reformprogramm blieb aus der Sicht der Brüder unvollendet und sollte sich nicht nur auf die Einführung des Kelchs (in der Kommunion unter beiderlei Gestalt) beschränken. Die Reform sollte nach ihrer Meinung zu einem tiefgreifenden Wandel des religiösen Lebens führen, der sich vor

¹⁰ Jaroslav Boubín, Petr Chelčický. Myslitel a reformátor, Praha 2005; Peter Morée, Christliche Identität bei den Böhmischem Brüdern im 15. Jahrhundert, in: Ed Noort (Hrsg.), Religion und Normativität. Interdisziplinäre Überlegungen zum Dekalog damals und jetzt. Vorträge der dritten Konferenz der Mittelsüdeuropäischen und Niederländischen theologischen Fakultäten in Groningen, Groningen 2004, S. 81–92; Peter Brock, The Political and Social Doctrines of the Unity of Czech Brethren in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries, Mouton 1957, S. 25–69; Marie Cedlová, Náboženské názory Petra Chelčického a bratra Rehoře i jejich vzájemný poměr, in: Časopis Národního musea – oddíl duchovědný 106 (1932), S. 63–115, 278–322; Jaroslav Goll/Kamil Krofta, Chelčický a Jednota v XV. století, Praha 1916.

¹¹ Řičan, Brüder (wie Anm. 3), S. 13f.; Joseph Theodor Müller, Geschichte der Böhmischem Brüder. Bd. 1, Herrnhut 1922, S. 46–71; František Michálek Bartoš, Chelčický a Rokycana, in: Listy filologické 48 (1921), S. 30–40, 118–135.

¹² František Mrázek Dobiáš/Amedeo Molnár (Hrsg.), Mikuláš z Pelhřimova: vyznání a obrana táborů, Praha 1972, S. 62–63; František Michálek Bartoš, M. Lupáč a Jednota bratrská, in: Křesťanská revue 32 (1965), S. 89–91; Amedeo Molnár, Učitel prvňch bratrů, in: Křesťanská revue 21 (1954), S. 95–96.

¹³ Jiří Just, Zwischen Ignoranz und Faszination. Der Wandel in der Haltung der Brüderunität zur höheren Bildung als Reflex auf den Wandel der Universität vom mittelalterlichen *studium generale* zur konfessionellen Lehranstalt, in: Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis 49 (2009), Supplement 1, S. 143–150.

allem in der Lebenseinstellung jedes Menschen widerspiegeln müsse. Das war, kurz gefasst, die Überzeugung der Brüder.¹⁴

Der Einfluss von Jan Hus auf die erste Generation der Brüder lässt sich in deren Forderung der moralischen Integrität der Priesterschaft erkennen. Die Entstehung der Brüder-Unität kann man nämlich als einen Versuch der Erneuerung des wahren Priesteramtes interpretieren.¹⁵ Die Brüder realisierten – davon waren sie überzeugt – diese Idee im Jahr 1467, als sie sich eigene Priester wählten und ein eigenes Bischofsamt errichteten.¹⁶ Erst diese Tat gilt als der eigentliche Anfang der Unität als selbstständiger Kirchengemeinschaft. Damit löste die Unität ihre Abhängigkeit von den geistlichen Ämtern der ultraquistischen Kirche.

Die Verdorbenheit des priesterlichen Amtes war aus der Sicht von Jan Hus einer der Hauptgründe des langwierigen Kirchenverfalls. Die brüderische Kritik an der ultraquistischen Priesterschaft als abhängig von der Institution des römischen Papstes und die Überzeugung, diesen Zustand ändern zu müssen, war ein Zentralmotiv im Denken der ersten Brüdergeneration. In dieser Hinsicht kann man in einem allgemeinen Sinn die Böhmisches Brüder als die Nachfolger von Jan Hus bezeichnen.

Die unreflektierte und lose Beziehung der Brüder zu Jan Hus blieb auch im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts unverändert. Im Jahr 1502 verfasste einer der ersten Brüderpriester, Tůma aus Přelouč, den Traktat *Vom Ursprung der Brüderunität*.¹⁷ Es handelt sich nicht um ein historiographisches Werk im eigentlichen Sinne, sondern um die theologische Argumentation, dass der Ursprung der Unität „von Gott und nicht von den Menschen hervorgeht“.¹⁸ Tůma skizziert den Anfang der Kirchenreform im 14. Jahrhundert und erwähnt drei Hauptakteure dieser Bewegung: John Wiclif, Matthias von Janov

¹⁴Müller, Geschichte (wie Anm. 11), Bd. 1, S. 219–227.

¹⁵Luděk Fuček, Vznik Jednoty bratrské a její úsilí o opravdové kněžství, in: Miloslav Kaňák (Hrsg.), Československá církev a Jednota bratrská. Sborník prací k 500. výročí staré Jednoty bratrské, Praha 1967, S. 34–47; Ders., Vznik Jednoty – počátek uskutečňování reformačních požadavků, in: Theologická příloha Křesťanské revue 33 (1966), S. 81–88.

¹⁶Amedeo Molnár, Bratrský synod ve Lhotce u Rychnova, in: Rudolf Řičan/Amedeo Molnár/Michal Flegl (Hrsg.), Bratrský sborník. Soubor prací přednesených při symposiu konaném 26. a 27. září 1967 k pětistému výročí ustavení Jednoty bratrské, Praha 1967, S. 15–37; Joseph Theodor Müller, Zur Weihe der ersten Brüderpriester, in: Zeitschrift für Brüdergeschichte 11 (1917), S. 151–153; Ders., Der Waldenserbischof Stephan und die Weihe der ersten Brüderpriester, in: Zeitschrift für Brüdergeschichte 10 (1916), S. 128–144; Edmund Meyer, Wahl und Weihe der ersten Priester bei den Böhmisches Brüdern, in: Mitteilungen des Vereines für Geschichte der Deutschen in Böhmen 18 (1879–1880), S. 13–17, 48–50.

¹⁷*Sepsání bratra Tůmy, přijímám Přeloučského, urozenému pánu pánu Albrechtovi z Štemberka a na Lukově, léta Páně 1502*. Das Werk wurde handschriftlich überliefert in: *Acta Unitatis Fratrum*, Bd. 3, Fol. 202r–224r und in der Handschrift der Bibliothek des Nationalmuseums in Prag, IV H 8, Teil 3, Fol. 67r–106v. Eine kritische Edition bearbeitete Vojtěch Sokol (Hrsg.), *Tůmy Přeloučského spis O původu Jednoty bratrské a o chudých lidech*, Praha 1947.

¹⁸Sokol, *Tůmy Přeloučského spis* (wie Anm. 17), S. 45.

und Jan Hus. Diese werden als die eigentlichen Kritiker des moralischen Verfalls des Klerus vorgestellt.¹⁹ Über Hus schreibt er, dass er mit Hieronymus von Prag auf dem Konzil in Konstanz von den „Bischöfen, Priestern und Magistern“ zum Tod verurteilt, in die Hand des Kaisers Siegmund übergeben und auf dessen Befehl verbrannt wurde. Diese Tat ist nach göttlichem Vorsatz geschehen. Danach erweckte Gott in Böhmen und Mähren viele Prediger, die das fortsetzten, was Hus beginnen hatte. Ihre Nachfolger waren die Taboriten, welche an verschiedenen Orten „die Wahrheit Gottes und das Heil in Christus noch heller verkündigten“²⁰. Die Meinung, dass die Taboriten die wahren Erben der hussitischen Reform sind, ist für das ganze Werk von Tůma aus Přebouč bezeichnend.²¹ In diesem Werk finden wir wahrscheinlich den ersten reflektierten Abriss der Quellen der brüderischen Theologie.

Auch Prokop aus Neuhaus, der erste Bischof der Unität in den Jahren zwischen 1494–1501 erwähnt bei der Behandlung der Frage *Warum dürfen die Leute nicht mit Gewalt zum Glauben gezwungen werden* (veröffentlicht im Jahr 1508)²² nur kurz den Märtyrertod von Jan Hus. Seine Kritik des Klerus vergleicht er mit der Tätigkeit von Hieronymus von Prag und Girolamo Savonarola.²³ In ähnlichem Sinn schreibt im Jahr 1530 auch Vavřinec von Krasonice seine Schrift *Über den Gelehrten*²⁴, wenn er zusammenfassend an verschiedene Versuche der Kirchenreform erinnert: „Magister Jan aus Husinec predigte in der Bethlehemskapelle und schrieb auch einen Traktat über die Kirche, in dem er die Sünden der Prälaten geißelte, vor allem den Hochmut, den Geiz und die Unzucht. Und das heizte die Prälaten an.“²⁵

Erste Ansätze zu einem Wandel in der Haltung der Unität zu Jan Hus finden wir erst in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts. Die Unität kündigte die Aufnahme eines Böhmisches-Märtyrer-Feiertages mit Jan Hus in den kirchlichen Festkalender des Kirchenjahrs an. Dies lässt sich aus einem Perikopenregister ableiten, welches im Jahr 1525 als Beilage der jungbunzlauer Ausgabe des Neuen Testaments gedruckt wurde.²⁶ In einem ähnlichen

¹⁹ Ebd., S. 46.

²⁰ Ebd., S. 47.

²¹ Karolina Justová, Tůma Přeboučský. Muž znamenitý, kterýž mnohé převyšoval, Praha 2011, S. 86–103.

²² Das Werk wurde ohne Titel in Litomyšl bei Pavel Olivetský gedruckt. Den im Text erwähnten Titel finden wir als eine handschriftliche Überschrift auf Fol. A1a des Druckes. Amedeo Molnár (Hrsg.), *Neznámý spis Prokopa z Jindřichova Hradce*, in: *Husitský Tábor 6–7* (1983–1984), S. 423–448; Mirjam Bohatcová, *Doplňek ke spisu Prokopa z Jindřichova Hradce*, in: *Husitský Tábor 10* (1988–1991), S. 219f.

²³ Molnár, *Neznámý spis* (wie Anm. 22), S. 436.

²⁴ Es geht um eine kleine Geschichte der Brüder, die handschriftlich in der Bibliothek des Nationalmuseums in Prag überliefert ist, Sign. V F 41, Fol. 2r–28r. Sie wurde ediert von Amedeo Molnár (Hrsg.), *Česko-bratřská výchova před Komenským*, Praha 1956, S. 76–99.

²⁵ Ebd., S. 82.

²⁶ *Nový zákon*, gedruckt in Mladá Boleslav bei Jiřík Štyrsa (Knihopis Nr. 17.097). Das Perikopenregister hat im Druck eine eigene Bogensignatur, und verzeichnet die biblischen Texte „Zur

Perikopenregister, welches im Jahr 1518 bei einer früheren brüderischen Ausgabe des Neuen Testaments gedruckt wurde, erscheint der Feiertag von Jan Hus noch nicht.²⁷ In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass die liturgische Verehrung von Jan Hus bei den Utraquisten schon früher belegt ist. Die erste nachgewiesene Notiz von biblischen Texten, die beim Gottesdienst zum Jan-Hus-Feiertag gelesen wurden, finden wir in einer Handschrift, die vor dem Jahr 1499 datiert ist.²⁸ Zeugen der Erinnerung an Jan Hus sind die Lieder, die am 6. Juli im Gottesdienst der Brüder anlässlich des Hus-Fests gesungen wurden.²⁹

Im Jahr 1527 verfasste der Bischof und bedeutendste Theologe der Brüder, Lukas von Prag, im Rahmen der Polemik mit einer Gruppe Abtrünniger von der Unität, ein apologetisch geprägtes Werk: *Vom Ursprung der Unität*.³⁰ Hier liegt der erste Versuch vor uns, die Geschichte der Brüder in den Kontext der Reformbewegungen einzufügen. In der Einleitung beschreibt Lukas, wie sich in Böhmen die Reformideen von John Wiclif verbreiteten.³¹ Danach fährt er mit dem Abschnitt „Über den Ursprung von Magister Jan von Husinec“ fort und beschreibt die Sympathien von Jan Hus für das Werk von John Wiclif, dessen Predigtstätigkeit und Bemühungen um die Reform der Kirche.³² Die Geschichte endet natürlich mit den Ereignissen in Konstanz und Hussens Märtyrertod. Dieses Schema wurde, leicht verändert und um zusätzliche Informationen vermehrt, von allen späteren geschichtlichen Darstellungen der Unität bis zur Zeit von Johann Amos Comenius übernommen.

Alles spricht dafür, dass der wichtigste Impuls für ein größeres Interesse der Brüder für Hus Martin Luthers demonstratives Bekenntnis zu dem böhmischen Reformator und die Sympathien der Utraquisten für die lutherische

Erinnerung an Jan Hus und der Böhmisches Märtyrer“ (Fol. D3a). Die Übersetzung dieses Neuen Testaments stammt von Lukas von Prag.

²⁷ *Zákon nový, najposléze po mnohých jiných vytištěný [...]*, gedruckt in Mladá Boleslav bei Mikuláš Klauďyán (Knihopis Nr. 17.096). Das Perikopenregister befindet sich auf den Fol. Hhh1a–Kkk3b.

²⁸ Ota Halama, *Biblical Pericopes for the Feast of Jan Hus*, in: Zdeněk V. David/David Ralph Holton (Hrsg.), *The Bohemian Reformation and Religious Practice*. Vol. 9, Prague 2014, S. 173–184, hier: S. 175.

²⁹ Die Lieder, die an den Märtyrertod von Jan Hus in Konstanz erinnern, befinden sich im so genannten Samter-Gesangbuch in der Abteilung „Von der Erneuerung der Kirche“, wo sie unter der Überschrift „Über Magister Jan Hus, heiligen Gedächtnisses“ abgedruckt sind. *Písně chval Božských. Písně duchovní evanjelistské, opět znovu přehlédnuté, zpravené a shromážděné i také mnohé v nově složené [...]*, gedruckt in Szamotuly bei Alexander Oujezdecký in den Jahren zwischen 1560–1561 (Knihopis Nr. 12.860), Fol. Zz5a–Zz6b.

³⁰ Das Werk, ursprünglich ohne Überschrift, ist handschriftlich überliefert in: *Acta Unitatis Fratrum*, Bd. 4, Fol. 110r–122v. Die vollständige Edition steht immer noch nicht zur Verfügung, es wurden nur kurze Auszüge des Textes herausgegeben: Jaroslav Goll (Hrsg.), *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Böhmisches Brüder*. Bd. 1. Der Verkehr der Brüder mit den Waldensern. Wahl und Weihe der ersten Priester, Prag 1878, S. 111–114; Goll/Krofta, Chelčický a Jednota (wie Anm. 10), S. 109f., 222f.

³¹ *Acta Unitatis Fratrum*, Bd. 4, Fol. 113v–114r.

³² Ebd., Fol. 114rv.

Reformation gewesen sind.³³ Die Bestrebungen der Unität, sich selbst in den 1530er Jahren mittels der gedruckten lateinisch- und deutschsprachigen Bekenntnisschriften, die für ein ausländisches Publikum bestimmt waren, als einen integralen Bestandteil der europäischen Reformbewegung zu präsentieren, setzte die Selbstdarstellung der Unität als der Nachfolgerin des reformatorischen Werkes von Jan Hus voraus. In der Person von Jan Hus sahen nämlich die europäischen Reformatoren und natürlich die Utraquisten einen ihrer Vorgänger. Die Bischöfe der Unität strebten danach zu bezeugen, dass neben den Utraquisten auch die Brüder in der heimischen kirchlichen Reformtradition verwurzelt sind und dass ihre Bewegung nicht auf andere exzentrische Vertreter zurückzuführen ist. Die Person von Jan Hus spielte dabei eine wichtige Rolle bei der Suche nach der konfessionellen Identität der Brüder.

Eine interessante Quelle, in der sich diese Tendenzen nachweisen lässt, ist eine bis heute nur wenig bekannte handschriftliche Einleitung zur brüderischen Apologie, die wohl um das Jahr 1541 geschrieben wurde.³⁴ Die umfangreiche Vorrede wurde als eine Darstellung des Ursprungs der Brüder-Unität entworfen. Auf die Vorrede sollte der Text der revidierten – im Jahr 1538 in Wittenberg bei Georg Rhau gedruckten – Apologie folgen.³⁵ Aus der geplanten Revision hat sich leider nur diese Einleitung erhalten. Es geht um die bis dahin am konsequentesten durchgeführte Argumentation, dass am Anfang der Unität Jan Hus stand. Der Text lautet: „Es werden die Ursachen vorgelegt, warum sich Jan Hus erhob, von dem die Unität ihren Ursprung nahm.“³⁶

Der Autor stellt die Reformbestrebungen von Johann Militsch von Kremser vor und wendet seine Aufmerksamkeit dann Jan Hus zu. Er beschreibt ausführlich den Kampf von Jan Hus mit einer irregeleiteten Kirche, der in dem Märtyrertod in Konstanz gipfelte.³⁷ Die Nachfolger von Hus nennen sich, so erklärt der Author, „Hussiten“ oder auch „Tschechen“³⁸, weil Hus ein Tscheche gewesen sei und auf Tschechisch dem Volk gepredigt habe. Von diesen Hussiten leiteten sich die Vorfahren der Brüder her, „aus den Wurzeln

³³ Zur Beziehung von Martin Luther zu Jan Hus und zu den Utraquisten vgl. Jiří Just/Zdeněk R. Nešpor/Ondřej Matějka u. a., *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*, Praha 2009, S. 43–50. Hier ist auch die ältere Literatur zum Thema verzeichnet.

³⁴ Die Einleitung ist nur handschriftlich überliefert und befindet sich in der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel, Sign. Ms 767 Helmst., Fol. 1r–115v. Die Handschrift erwähnt František Michálek Bartoš, *Nová historická památka bratrská*, in: *Kostnické jiskry* 41/30 (1956), S. 3.

³⁵ *Apologia verae doctrinae eorum, qui vulgo appellantur Waldenses, vel Picardi*. [...] (VD16 A 4141).

³⁶ Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel, Sign. Ms 767 Helmst., Fol. 14r.

³⁷ Ebd., Fol. 17v–21v.

³⁸ Ebd., Fol. 22r.

der reinen, von Magister Jan Hus öffentlich freigelegten evangelischen Lehre.“³⁹ Deswegen seien die Brüder jetzt „die wahren Tschechen, was die Religion betrifft, da sie den Kampf der alten Tschechen aufnehmen und weiterführen.“⁴⁰

Die neu entdeckte Beziehung zu Jan Hus präsentierten die Brüder in dieser Zeit auch visuell, wie wir im lateinischen Glaubensbekenntnis aus dem Jahr 1538 erkennen.⁴¹ Hier befindet sich auf der Titelseite ein Holzschnitt mit dem Brustbild von Jan Hus. Denselben Holzschnitt finden wir auch auf der Titelseite der erwähnten brüderischen Apologie aus demselben Jahr.⁴² Eine ähnliche Präsentation entdecken wir wiederholt auf den Titelseiten der gedruckten Gesangbücher der Unität. Im Jahr 1541, etwa in der Zeit, als die erwähnte Vorrede zur revidierten Apologie verfasst wurde, erscheint zum ersten Mal auf der Rückseite des Titels des großen brüderischen Gesangbuch eine ganzseitige Holzschnittabbildung der Halbfigur von Jan Hus. Die Umschrift um das Portrait ist kombiniert aus Bibelversen und Zitaten von Hus-Texten.⁴³ Die Brüder verbanden zusammen mit dem Portrait dieses Glaubensmartyrers einen Hinweis darauf, dass sie seit ihren Anfängen verfolgt wurden. Sie zitieren einen Seufzer von Hus, dass seine heftigsten Gegner auf dem Konzil in Basel gerade Tschechen waren. Das kann man auch als eine Anspielung auf die Utraquisten verstehen. Dasselbe Motiv in wenig veränderter Form aber im Unterschied zu der Ausgabe vom Jahr 1541 als Vorblatt vor dem beigefügten Liederregister wurde bis zum Ende des 16. Jahrhunderts in allen nachfolgenden Ausgaben der brüderischen Gesangbücher verwandt.⁴⁴ Ähnliche Motive mit Jan Hus in vereinfachter Form und mit kürzerer Legende finden wir auch auf den Titelseiten der gedruckten Glaubensbekenntnisse der Brüder von 1564 und 1574.⁴⁵

Die Vorlage für alle Darstellungen von Hus in brüderischen Drucken des 16. Jahrhunderts war ein typisiertes Portrait, vermutlich inspiriert von den

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd., Fol. 22v.

⁴¹ *Confessio Fidei ac Religionis [...]*, gedruckt in Wittenberg bei Georg Rhau im Jahr 1538 (VD16 C 4825).

⁴² Vgl. Anm. 35.

⁴³ *Piesně chval Božských. Piesně duchovní evanjelistské, znovu přehlédnuté, zpravené a shromážděné i také mnohé v nově složené [...]*, gedruckt in Prag bei Pavel Severin im Jahr 1541 (Knihopis Nr. 12.856), Fol. A2b.

⁴⁴ Im Samter-Gesangbuch (vgl. Anm. 29) auf Fol. Xxx6a; im Gesangbuch, welches in Eibenschitz zwischen den Jahren 1562–1564 gedruckt wurde (Knihopis Nr. 12.861) auf Fol. Ppp3a. Wir verzichten hier auf die exakte Aufzählung der späteren Gesangbuchausgaben, die in den folgenden Jahren gedruckt wurden: 1566, 1572, 1576, 1581, 1594, 1598. In den Ausgaben der Jahre 1606, 1615 und 1618 erscheint die Abbildung von Jan Hus nicht mehr, diese Tatsache wurde in der modernen Forschung noch nicht geklärt. Vielleicht kann man hier einen Einfluss der verstärkten Anlehnung der Unität an die reformierte Theologie beobachten.

⁴⁵ *Confessio Fratrum Boborum [...]. Počet z víry a z učení i náboženství křesťanského [...]*, gedruckt in Olomouc bei Johann Günther im Jahr 1564 (Knihopis Nr. 1602), Fol. ♣1a; *Confessio Fratrum Bohemorum [...]. Počet z víry a z učení i náboženství křesťanského [...]*, gedruckt in Ivančice in der Druckerei der Brüder im Jahr 1574 (Knihopis Nr. 1604–1605), Fol. A1a.

Holzschnitten der *Weltchronik* Hartmann Schedels (1493).⁴⁶ Hus wurde als ein bätiger Gelehrter mit einem Baret, oft am Schreibpult und mit einem Buch (Bibel) in der Hand dargestellt. Die älteren Abbildungen von Jan Hus, die im 15. Jahrhundert in dem Millieu der Utraquisten entstanden (z. B. die gemalten Kirchenbilder oder Illuminationen der utraquistischen liturgischen Handschriften) stellten die Figur von Jan Hus realistischer dar, haben aber in der Brüder-Unität offensichtlich keinen Anklang gefunden.⁴⁷



Die Darstellung von Jan Hus im Brüdergesangbuch *Geistliche evangelische Lieder* aus dem Jahr 1576, Fol. R2a. Quelle: Nationalbibliothek in Prag, Sign. 54 A 33.

⁴⁶ *Liber Chronicarum Mundi*, gedruckt in Nürnberg bei Anton Koberger im Jahr 1493 (GW M40784), Fol. CCXLlb. Jan Rojt, *Ikongrafie Mistra Jana Husa v 15. až 18. století*, in: Miloš Drda/František J. Holecěk/Zdeněk Vybíral (Hrsg.), *Jan Hus na přelomu tisíciletí*, Tábor 2001, S. 405–451, hier: S. 415f.

⁴⁷ Ebd., S. 406–411.

Eine besondere Art der visuellen Präsentation der Beziehung der Brüder-Unität zu Jan Hus stellen die Bildmotive auf den brüderischen Bucheinbänden dar. Die Buchbinderei wurde im 16. und 17. Jahrhundert von mehreren brüderischen Priestern betrieben. An jedem Sitz der brüderischen Bischöfe (in Mladá Boleslav und Brandýs nad Orlicí in Böhmen, in Přerov und Ivančice in Mähren) war eine Buchbinderei untergebracht, wo die Bücher auf Bestellung gewöhnlicher oder anspruchsvoller Kunden gebunden wurden. Die Erträge solcher Werkstätten verbesserten das Budget der einzelnen Diözesen deutlich.

Obwohl die Motive der zentral platzierten Platten, mit denen viele Einbände brüderischer Herkunft im dritten Viertel des 16. Jahrhunderts auf dem Vorder- und Hinterdeckel verziert wurden, Themen aus der biblischen Geschichte aufnahmen,⁴⁸ wurden einige erhaltene Bände mit einer typisierten Abbildung von Jan Hus versehen.⁴⁹ Noch häufiger wurden die Deckel mit einem Rollenstempel umrahmt, auf welcher wir kleine Medaillons mit Abbildungen der Reformatoren im Profil sehen. Nach 1566 wurden in Ivančice acht Bände der *Acta Unitatis Fratrum* in Leder gebunden.⁵⁰ Auf den Deckeln sehen wir „eine Reformatorenrolle“ mit Medaillons von Jan Hus, Erasmus von Rotterdam, Martin Luther und Philipp Melanchthon. Eine ähnliche Rolle ziert das Konvolut von drei brüderischen Drucken der Werke von Matěj Červenka, Lukáš von Prag und einem anonymen brüderischen Autor.⁵¹ Obwohl die brüderische Herkunft dieser Einbände unbestritten ist, sind Kompositionsschema und dargestellte Motive ohne Zweifel von einer nicht-brüderischen Vorlage inspiriert.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts erfährt die Verehrung von Jan Hus keine weiteren Veränderungen. Ähnlich wie bei Lukáš von Prag wird Jan Hus häufig im Werk von Jan Blahoslav erwähnt. Er sollte, wie er uns berichtet, für Matthias Flacius Illyricus Publikation der *Historia et monumenta Johannis Husii*, die im Jahre 1558 in Nürnberg gedruckt wurde,⁵² handschriftliche Quellen in Böhmen und Mähren beschaffen.⁵³ Ob er dabei erfolgreich war, wissen wir freilich nicht. Flacius begründete seine Bitte mit den Worten: „weil sie [d.h. Brüder] für die Nachfolger und Nachkommen von ihm [d.h. Jan Hus] gehalten sein wollen.“⁵⁴ Blahoslav war sicherlich der erste in der Unität, der

⁴⁸ Ivan Vávra, *Knižní vazby bratrské dílny ivančicko-kralické (1562–1620)*, in: *Historická knižní vazba. Sborník příspěvků k dějinám vazby a k metodice ochrany historických knižních vazeb 5–9 (1966–1970)*, S. 86–160.

⁴⁹ Zum Beispiel das Konvolut in der Universitätsbibliothek in Breslau, Sign. 389.750–389.751.

⁵⁰ Vávra, *Knižní vazby* (wie Anm. 48), S. 94.

⁵¹ Universitätsbibliothek in Breslau, Sign. 303.647–303.649.

⁵² *Joannis Hus et Hieronymi Pragensis, Confessorum Christi, Historia et Monumenta [...]*, gedruckt in Nürnberg bei Johann vom Berg und Ulrich Neuber im Jahr 1558 (VD16 H 6154, H 3901).

⁵³ Blahoslav erwähnt es in seinem Bericht über die Reise nach Magdeburg, wo er Flacius besuchte; vgl. *Acta Unitatis Fratrum*, Bd. 8, Fol. 147v–154v. Timoteus Čeněk Zelinka (Hrsg.), *Cesty českých bratří Matěje Červenky a Jana Blahoslava*, Praha 1942, S. 161–183.

⁵⁴ Ebd., S. 169.

die Sprachqualität der Texte von Jan Hus einzuschätzen vermochte. In seiner *Tschechischen Grammatik* erwähnt er den Namen von Hus sechzehnmal, denn offenbar war Hus für ihn eine Autorität im Bereich der Sprache.⁵⁵ Blahoslav erwähnt unter anderem die Kritik, mit der sich Hus gegen die Benutzung von Germanismen wandte und vor der Verderbnis der tschechischen Sprache warnte, weil dadurch nach seiner Meinung „Zorn, Neid, Zwist, Streit und letztlich die Demütigung der Tschechen“ verursacht werden.⁵⁶

Am Anfang des 17. Jahrhunderts wird Hus ausführlicher in der Geschichte der Brüder von Jan Jafet erwähnt.⁵⁷ Auch hier wird die Entstehung der Unität in den Kontext der vorreformatorischen Kirchenreform gestellt. Die Darstellung der Vorreformation bildet die Einleitung der Unitätsgeschichte. Den Höhepunkt dieser Entwicklung bilden die Werke von Johann Amos Comenius. In seiner *Persekutionsgeschichte der böhmischen Kirche* und in der *Kurzen Historiola der slavischen Kirche* finden wir (im Vergleich mit den anderen brüderischen Werken) eine umfangreiche Schilderung des Lebens von Jan Hus.⁵⁸ In der *Historiola* versucht Comenius sogar eine einfache Bibliographie der Werke von Jan Hus zu geben.⁵⁹ Diese Würdigung von Hus ist umso wichtiger, da das Werk des gelehrten Unitätsbischofs eine Brücke zwischen der alten Unität und der erneuerten Brüdergemeinde darstellt. Denn aus den Schriften des Comenius erwarb Nikolaus Ludwig von Zinzendorf seine Kenntnisse über die Böhmisches Brüder.⁶⁰

⁵⁵ Die handschriftlich überlieferte *Grammatica česká [...]*, befindet sich in der Mährischen Landesbibliothek in Brünn, Sign. Rkp 114. Eine kritische Edition bieten Mirek Čejka/Dušan Šlosar/Jana Nechutová (Hrsg.), *Gramatika česká Jana Blahoslava*, Brno 1991.

⁵⁶ Ebd., S. 166f.

⁵⁷ Die Handschrift von *Historia o původu Jednoty bratrské a oddělení se jejím od církve zavedení [...]*, geschrieben etwa zwischen den Jahren 1612 und 1614, befindet sich im Unitätsarchiv in Herrnhut, Sign. AB.II.R.1.8, Teil 1, Fol. 2r–103r, hier: Fol. 7r–9r. Die Handschrift beschrieb Jaroslav Goll und edierte kurze Passagen: *Archiv ochranovský*, in: *Časopis Musea Království českého* 50 (1876), S. 733–740.

⁵⁸ Amedeo Molnár/Věra Petráčková/Zuzana Pospíšilová/Noemi Rejchrtová (Hrsg.), *Historia o těžkých protivenstvích církve české – Historia Persecutionum Ecclesiae Bohemicae*, in: Jiřina Otáhalová-Popelová (Hrsg.), *Dílo Jana Amose Komenského*. Bd. 9.1, Praha 1989, S. 51–338, hier: S. 67–69 und 211–213. Das in Amsterdam im Jahr 1660 gedruckte Werk *Ecclesiae Slavonicae [...]* *Brevis Historiola* gaben in einer tschechischen Übersetzung Josef Hendrichs Josef Polišínský/Josef Brambora (Hrsg.), *Vybrané spisy Jana Amose Komenského*. Bd. 6. *Spisy historické a politické*, Praha 1972, S. 303–383 heraus. Zur Beziehung von Johann Amos Comenius zu Jan Hus vgl. Daniel Neval, *Die Macht Gottes zum Heil*. Das Bibelverständnis von Johann Amos Comenius in einer Zeit der Krise und des Umbruchs, Zürich 2006, S. 68–69.

⁵⁹ Polišínský/Brambora, *Vybrané spisy* (wie Anm. 58), S. 325.

⁶⁰ Irina Modrow, Daniel Ernst Jablonski, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeinde, in: Joachim Bahlcke/Werner Korthaase (Hrsg.), *Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700*, Wiesbaden 2008, S. 331–344, hier: S. 332–334; Neval, *Macht* (wie Anm. 58), S. 18; Hans Schneider, „Philadelphische Brüder mit einem lutherischen Maul und mährischen Rock“. Zu Zinzendorfs Kirchenverständnis, in: Martin Brecht/Paul Peucker (Hrsg.), *Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung*, Göttingen 2005, S. 11–36, hier: S. 16; Dietrich Meyer (Hrsg.), *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf: Er der Meister, wir die Brüder*. Eine Auswahl seiner Reden, Briefe und Lieder, Gießen 2000, S. 96, 115, 180.

Jiří Just, Jan Hus in the Ancient Unity

The relationship between the ancient Unity of the Brethren on the one hand and Jan Hus and his work on the other is only of rather marginal significance in early Moravian historiography. The Unity was influenced by the writings of Petr Chečický and the Taborites. In the fifteenth century the Hussite movement was represented by the Utraquist Church. The Brethren regarded this church as too moderate and for this reason separated themselves from its ministry in 1467 by establishing their own priesthood. In criticizing the decadence of the clergy, however, they now agreed with Hus and became his followers. Not until 1525 was a feast day on 6 July honouring Hus as a martyr included in their ecclesiastical calendar (the Utraquists had done this before 1499). Luke of Prague tells the story of Hus' martyrdom in detail in his work *Of the Origin of the Unity* (1527), and it seems likely that it was Luther's acknowledgment of Hus that led to a greater appreciation of him (an apologia of 1541 suggests this). A woodcut with a bust portrait of Hus was included in the Brethren's Confession of 1538, in their hymnbooks and on book covers. Jan Blahoslav praises Hus in his *Czech Grammar* for his significance for the Czech language. Hus then received a fuller positive evaluation in the works of Jan Jaffet and of John Amos Comenius, whose history of the Brethren Zinzendorf translated for the Moravian refugees in Herrnhut.

Die sozialetischen Implikationen der Lehre von Jan Hus

von Jindrich Halama

Das Jubiläum von Jan Hus zieht eine größere Aufmerksamkeit auf seine vielseitige Bedeutung: a) für die tschechische Reformation, b) für die europäische Reformation und c) für die Geschichte des europäischen Christentums allgemein. Das Ziel dieses Beitrags geht freilich nicht so weit, die Bedeutung von Jan Hus für das europäische Christentum neu herausstellen zu wollen. Das ist die Arbeit der historischen Forschung des Mittelalters, besonders der kirchenhistorischen.

Als Ethiker will ich mich auf einen Aspekt der Lehre von Jan Hus konzentrieren, nämlich auf seine sozialetischen Implikationen und den diesbezüglichen Zusammenhang seiner Lehre mit der alten Brüder-Unität. Dabei beziehe ich mich auf die neuere Husforschung.¹ Für die, die tschechisch lesen können, sind besonders zwei neuere Bücher zu empfehlen: Der tschechische Historiker Jiří Kejř, der durch sein Werk auf dem Felde der Rechtsgeschichte bekannt ist, hat eine eingehende Studie über den Hus-Prozess in Konstanz veröffentlicht, ein kleines, aber höchst interessantes Büchlein: *Jan Hus známý i neznámý (Resumé knihy, která nebude napsána)* [Jan Hus bekannt und unbekannt. Resumé eines Buches, das nicht mehr geschrieben wird].² Eine Zusammenfassung langjähriger Forschung über Hus und seine Zeit hat der tschechische Historiker František Šmahel im Jahre 2013 veröffentlicht: *Jan Hus. Život a dílo.* [Jan Hus. Leben und Werk].³

Wenn wir über die sozialetischen Nachwirkungen von Jan Hus nachdenken wollen, müssen wir über die erwähnten Studien hinaus auch in die Quellen, also in die Schriften von Jan Hus selbst, schauen. Wie zeigt sich die Lehre von Jan Hus in der Perspektive der reformatorischen Theologie und was ergibt ein Vergleich der Ansichten von Jan Hus mit denen der Brüder, die zwei Generationen später als Gemeinschaft in seiner Nachfolge ihre Lebensorientierung suchten?

¹ Jan Hus. Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen. Vorträge des internationalen Symposiums in Bayreuth vom 22. bis 26. September 1993, hrsg. von Ferdinand Seibt, unter Mitwirkung von Zdeněk Dittrich u.a., München 1997. Peter Hilsch, Johannes Hus (um 1370-1415): Prediger Gottes und Ketzer, Regensburg 1999. Thomas A. Fudge, Jan Hus. Religious reform and social revolution in Bohemia, London 2010. Der tschechische Historiker der jüngeren Generation, Pavel Soukup, schrieb: Jan Hus: Prediger – Reformator – Märtyrer, Kohlhammer 2014.

² Jiří Kejř, Jan Hus známý i neznámý (Resumé knihy, která nebude napsána) [Jan Hus bekannt und unbekannt. Resumé eines Buches, das nicht mehr geschrieben wird], Praha 2009.

³ František Šmahel, Jan Hus. Život a dílo. [Jan Hus. Leben und Werk], Praha 2013. Als dieser Beitrag im Herbst 2014 vorbereitet wurde, waren ihm die Veröffentlichungen des Jubiläumjahres noch nicht bekannt.

In acht kurzgefassten Punkten möchte ich zeigen, wie Hus die soziale Verantwortung des Menschen gesehen und in seinen Schriften ausgelegt hat. Die Hauptquelle werden dabei seine in tschechischer Sprache geschriebenen Schriften, insbesondere *Die Auslegung vom Glauben, Dekalog und Vaterunser*, aus dem Jahre 1412 bilden.⁴

1. Das Gesetz Gottes

Der Ausgangspunkt der Lehre von Hus ist ohne Zweifel das Gesetz Gottes oder das Gesetz Christi.⁵ Das Gesetz finden wir in der Heiligen Schrift, und es ist ein absolutes, vollkommenes Gesetz, das den Maßstab für alles ohne Ausnahmen angibt. Hus ist selbstverständlich bewusst, dass die Buchstaben der Bibel an sich kein Gesetz Gottes bilden, dass wir sein Gesetz vielmehr aus dem Zeugnis der Bibel mit Hilfe unserer Vernunft und des Heiligen Geists erkennen und für jede Zeit neu formulieren müssen. Unsere Vernunft ermöglicht uns, die Wahrheiten des Gesetzes zu verstehen und zu interpretieren, denn wir besitzen die Fähigkeit, Gut und Böse zu unterscheiden, die uns durch die Schöpfung gegeben ist. Damit steht Hus offensichtlich in der Tradition der vor allem von Thomas von Aquin formulierten mittelalterlichen Lehre, nach der ein Teil unserer menschlichen Natur, wenn auch unterbrochen durch den Sündenfall, immer die unfehlbare Fähigkeit behält, Gut und Böse zu unterscheiden. Diese anthropologische Voraussetzung wird erst einhundert Jahre später in der Reformation abgelehnt.

Aus dieser Perspektive können wir Hus besser verstehen, nämlich sein Pathos für moralische oder ethische Themen. Hus ist öfter und mit Recht als Moralist bezeichnet worden. Wenn wir aber wie Hus der Meinung sind, dass wir das Gesetz Gottes gut verstehen können, dass wir ohne Zweifel das, was wir zu tun haben, lernen können und dass wir das Instrumentarium zu einem moralisch gelungenen Leben besitzen, dann müssen wir nicht nur für unser Handeln verantwortlich sein, sondern können durch das, was wir im Gehorsam gegenüber den Gesetzen Gottes tun oder unterlassen, zu unserem Heil beitragen. Wir sollen auf unser Heil hin arbeiten, unser praktisches Leben ist ein Beweis unseres Glaubens.

Das ist für Hus ein Bestandteil der Grundordnung der Geschöpfe. Der Mensch ist geschaffen, um die Gebote zu halten und dadurch das ewige Leben zu erwerben (D 113). Dass Glaube vor allem die Gebote zu halten heißt („Wenn ihr meine Gebote haltet, so bleibt ihr in meiner Liebe“, Joh 15,10), ist für Hus fraglos. Dem Gesetz Gottes gehorchen und seine Gebote halten, ist ein Beweis unseres Glaubens und eine Bestätigung unserer Auserwählung. Wer glaubt, der hält die Gebote. Glaube wird durch die Taten bewährt (D 115).

⁴ Magistri Joannis Hus Opera Omnia. Tomus I, Expositiones bohemicae, ACADEMIA, Praha 1975. Hinweise auf die Dekalogauslegung werden im Text mit „D“ und die Seitenangabe in diesem Band in Klammern angegeben.

⁵ Dazu hat er eine besondere kleine Schrift, *De sufficientia legis Christi* (1414), als Vorbereitung für das Konzil geschrieben.

Die mittelalterliche Perspektive auf die Wirklichkeit, die Welt und die menschliche Lage ist aus unserer Sicht heute sehr schematisch schwarz-weiß: Gut und Böse, Himmel und Hölle (auch wenn Hus die Hölle in verschiedene Stufen gliedert), Erwählung und Verdammung. Das alles steht im klaren Gegensatz eines Entweder – Oder; einen neutralen Boden, eine dritte Möglichkeit gibt es nicht. So ist es auch mit unserem Gehorsam. Entweder halten wir das Gesetz Christi oder wir sind gegen Gott und stehen auf der Seite Satans.

Die Grundfrage, die bei Martin Luther die entscheidende Rolle spielt – Wie finde ich den barmherzigen Gott? – heißt bei Hus noch ganz traditionell mittelalterlich: Wie soll ich leben, dass ich vor dem Gericht Gottes Gnade finde? Und vielleicht sogar: Wie soll ich leben, dass ich Gnade verdiene? In der Auslegung des Glaubensbekenntnisses stellt Hus seine Perspektive des jüngsten Gerichtes vor:

Denn über uns wird der erschreckende Richter zornig gegen den Bösen, unter uns die schreckliche Hölle brennend mit dem ewigen Feuer, auf der Rechten die uns anklagenden Sünden, auf der Linken eine Menge der Teufel, die uns in die Hölle ziehen wollen, von hinten eine Welt im Feuer, von vorne die in die Hölle zwingenden Engel und innen das drohende und beißende Gewissen.⁶

So scharf und kompromisslos steht es bei Hus. Die guten und die bösen werden endgültig und definitiv abgesondert und nach dem Verdienst entlohnt oder bestraft.

Das Heil ist für Hus etwas, das wir ohne unseren Beitrag dazu nicht erlangen können. Heil wird nicht *sola gratia* erlangt, sondern muss erarbeitet werden. Nach dem Fall sind wir unausweichlich sündige Menschen und müssen Buße tun. Buße tun bedeutet, die Taten zu tun oder die Lebensweise zu führen, die den Jüngern Christi zukommt, weil „Gott den Lohn nach dem Verdienst und nach der Bemühung gibt“ (D 201).

Das ist ungefähr der Grund, auf dem Hus steht und wovon er die Regeln und die Normen für das praktische Leben des Christen ableitet. Wir sollen so leben, dass wir im Gericht bestehen.

2. Die Kirche

Auch das Verständnis der Kirche ist bei Hus durch diese eher moralistische Perspektive geprägt, obwohl die stärkste Quelle seiner Lehre von der Kirche die Schriften von John Wyclif sind. Kirche ist die „*communio electorum*“, Gemeinschaft aller Auserwählten, die nur Gott selbst kennt. Wir können nur

⁶ Hus, *Opera Omnia* (wie Anm. 4), S. 82 (Auslegung des Glaubensbekenntnisses).

provisorisch, nach dem was wir sehen und erfahren, vermuten, wer zur Kirche Christi oder zur Kirche Satans gehört. Auch hier gilt eine scharfe Unterscheidung, ein Entweder – Oder.⁷

Wenn die Heilsbotschaft vor allem heißt: „Haltet die Gebote Gottes“, muss es in der Kirche entsprechend verwirklicht werden. Wenn alle Leute die Gebote halten sollen, dann umso mehr die Kirchenleute, vor allem die Priester und Bischöfe. Hus achtet die Kirche hoch, oder zumindest will er sie hochachten. Wiederholend ermahnt er seine Leser, dass Christus unser Vater und die Kirche unsere Mutter ist.

Die Kirche als Leib Christi muss ordentlich gestaltet werden. Hus ist kein Anarchist und achtet die Hierarchie. Es ist erforderlich und auch aus der Schrift begründet, dass Ämter in der Kirche sein sollen. Wenn unter den Reformforderungen in der ersten Reihe das freie Predigen des Wortes Gottes steht, ist es für alle ordentlichen Priester Pflicht, das Evangelium zu predigen. Allerdings darf nicht jedermann predigen (das wird später bei dem Basler Konzil auch von den Hussitischen Theologen klar gesagt).

Die Art und Weise, wie die Ämter in der Kirche besetzt sind, ist eine andere Frage. Bei allem Respekt vor der Hierarchie meint Hus, dass es besser wäre, wenn Priester und Bischöfe gewählt würden. Nicht durch Volksabstimmung, sondern durch kompetente Gremien. Die Ernennung der Amtsträger von oben ist eine Quelle der Simonie.

Der Kern des Verderbens sitzt in der Spitze der kirchlichen Hierarchie. Die päpstliche Macht ist offensichtlich von Grund auf schlecht und sollte durch ein anderes Amt ersetzt werden. Für viele in der Zeit sollte das Konzil die Alternative zum Papsttum sein. Das Haupt der Kirche ist Christus selbst und nicht der Papst. Das Gesetz Christi ist die einzige Regel, die ohne Zweifel bindend ist und die Hauptautorität in der Kirche bilden muss. Allen Autoritäten ist zu gehorchen, solange sie mit dem Gesetz Gottes übereinstimmen. Neben oder sogar gegen das Gesetz darf keine Autorität stehen, und deswegen soll der Christenmensch nicht gehorchen, wenn eine falsche Autorität etwas gegen das Gesetz Gottes verordnet. In dieser Weise will auch Hus seinen Ungehorsam gegenüber dem päpstlichen Bann und das Verbot der Predigt rechtfertigen. Dem Erzbischof und dem Papst in dieser Sache zu gehorchen, wäre gegen die Berufung Gottes.

Leider ist die Kirche tief verdorben und bei jedem Gebot kann man zeigen, wie es in der Kirche verletzt wird. Sogar das Gebot „Du sollst nicht töten“ wird häufig übertreten, denn die Priester töten die Leute geistlich durch falsche und leere Worte und führen sie in die Irrlehre, was viel schlimmer ist als die körperliche Tötung (D 212).

Der Kirchenbesitz und die damit verbundene Korruption sind vergleichsweise schlimm. Christus und die Apostel waren arm und die Schrift warnt uns

⁷ Der Traktat *De ecclesia*, in dem Hus seine Lehre von der Kirche entwickelt hat, wurde von S. Harrison Thomson herausgegeben (Tractatus de ecclesia. Praha 1958). Eine deutsche Übersetzung dieser Schrift ist in Vorbereitung und soll 2016 erscheinen.

in vielerlei Weise, wie gefährlich Reichtum ist. Aber die Wirklichkeit? Die Kirche schwimmt im Reichtum, und lässt sich alle Riten von der Taufe bis zum Begräbnis zahlen und macht so aus dem Priestertum ein hoch gewinnbringendes Geschäft, was zur Simonie führt. Kaufen und Verkaufen von Pfarrämtern und Kirchenämtern ist ein lohnendes Unternehmen.⁸

Unnötig ist es zu erwähnen, dass das Geschäft mit Ablässen den Konflikt zwischen Hus und der Prager Reformpartei und der Kirche verschärft hat. Die Kritik gerade in Punkto Besitz und Reichtum – also in Sozialfragen – ist bei Hus am schärfsten. Die Kirche bekleidet ihre Steine mit Gold, aber ihre Armen werden nackt gelassen (D 140). Die Kirche sündigt, wenn sie von den Leuten Spenden verlangt zum Nachteil des Dienstes gegenüber den Armen (D 203). Die Priester und Bischöfe geben durch ihr verschwenderisches Leben ein falsches Zeugnis (D 269), während sie nach dem Gebot Christi (Matth. 25) die Hungrigen speisen, die Durstigen tränken, die Fremden beherbergen, die Nackten bekleiden sollen usw. Auch wenn sie auf keine andere Weise gesündigt hätten, sondern nur dadurch, dass sie das Gebotene nicht tun, müssen sie in die ewige Qual eingehen.

3. Die soziale Struktur der Gesellschaft

Besonders in der Zeit der marxistischen Ideologie wurde Hus als ein Sozialrevolutionär interpretiert.⁹ Wenn wir aber Hus' Schriften lesen, finden wir keine Spur von einem revolutionären Radikalismus (man möchte sagen, nicht mehr, als bei Jesus in den Evangelien). Revolutionäre Gedanken waren ihm fremd. Auch in der Beziehung gegenüber weltlichen Autoritäten betont Hus die Pflicht des Gehorsams. Die traditionelle Struktur der Gesellschaft erscheint ihm in Ordnung – in der Theorie. In der Praxis sieht er die allgemeine Verderbnis. Die einen sollen herrschen, die anderen arbeiten und die dritten beten. Nichts davon ist schlecht, nur muss in allen Berufen dem Gesetz Gottes gehorcht und nach den Geboten Gottes gehandelt werden.

Und gerade in dieser Bedingung liegt ein mögliches Widerstandspotenzial, das von Hus selbst angewendet wurde, wie wir bei der Ablehnung des Kirchenbannes erwähnt haben. Wenn eine Autorität, egal ob kirchliche oder weltliche, gegen das Gebot Gottes handelt, darf der Christ nicht nur, sondern er muss den Gehorsam verweigern, denn wir sollen auf Gott mehr hören als auf Menschen. Dort, wo das Gesetz Gottes nicht respektiert wird, haben die Christen eine Pflicht zu widersprechen.

Der Hauptmaßstab des Gehorsams gegenüber Gott ist für Hus Barmherzigkeit. Das belegt er mit seinem Lieblingstext Matth. 25. Wer die Werke der Barmherzigkeit tut, wird das ewige Leben erlangen, wer sie nicht tut, wird

⁸ Knížky o svatokupectví [Bücher über Simonie, 1413], MIHO IV, Praha 1985.

⁹ Die Bücher über Simonie wurden von der Akademie der Wissenschaften in Prag im Jahre 1954 publiziert, mit einem ideologischen Prolog, der am Ende lautet: „Es ist eines der ersten revolutionären Werke in unserer Literatur, ein direkter Prolog der hussitischen Revolutionsbewegung, in dem die fortschrittliche Tradition unseres Volkes wurzelt“ (S. 11).

verdammte (D 195). In der Auslegung des vierten Gebotes sagt Hus, die Mutter zu ehren heißt, die Kirche zu ehren, die unsere Mutter ist. Und ehren heißt auch, sie nicht im Irrtum lassen. Jeder einzelne Mensch kann in Irrlehre fallen, und in diesem Falle ist es die Pflicht eines Untertans, seinen Herrn zu ermahnen, oder eines Laien seinen Priester, denn es ist ein Akt der Barmherzigkeit, einen Menschen von Irrtum und Sünde zur Wahrheit zu bekehren. So soll auch die Kirche ermahnt und auf den richtigen Weg geführt werden (D 199).

Hus teilt die Kirche traditionell in drei Bereiche, die triumphierende, die kämpfende und die leidende Kirche. Die kämpfende, die *civitas terrena*, gliedert sich in die drei Stände: Herren, Volk und Priester. Was bei Hus neu ist, ist der städtische Stand – die Stadtbürger, die er unter Herren (die Ratsherren, Bürgermeister, höhere Amtsleute) und Volk teilt. Auch dazu gibt es bei Hus weder Überlegungen zur Gesellschaftsstruktur noch Argumente, dass dies so recht sei.¹⁰

Die weltliche Macht bedeutet für Hus kein grundsätzliches Problem, soweit sie gerecht ausgeübt wird. Es gibt eine starke Berechtigung, nicht nur für die Ordnung in der Gesellschaft und die Beachtung der Gesetze als Lebensregeln, sondern auch für die Verwaltung der Kirche. Die Obrigkeit soll das Gute fördern und dem Bösen wehren, wozu auch die Absetzung unfähiger Priester und Bischöfe gehört (auf die Kirchenhierarchie setzt Hus gar keine Hoffnung), oder der Einzug ungerecht erworbener Güter. Hus war Gutachter und Verteidiger der großen Konfiskation der Kirchengüter von König Václav im Jahr 1411.¹¹ Die weltliche Obrigkeit kann und soll die Einhaltung von Gottes Gesetzen fordern (*ius reformandi*). Was problematisch ist, ist der Zustand der weltlichen Macht. Ungerechte Gerichtsverfahren sind an der Tagesordnung (D 238): die Reichen haben immer Vorteile gegenüber Armen, ein Gericht ist von Anfang an parteiisch und die Macht hilft meist dem Bösen, statt es zu verhindern.

Was die Gewalt betrifft, ist Hus sehr vorsichtig. Auch wenn er den Bedarf von Gewalt sieht und prinzipiell kein Problem mit einem Henker hat. In ihrem persönlichen Verhalten sollten die Christen eher gewaltlos sein, sogar Selbstverteidigung ist nicht ohne weitere Bedingungen erlaubt. Christlich gesehen ist es besser, auf Gewalt zu verzichten und lieber durch Märtyrertod zu sterben. Wenn Christen schon kämpfen müssen, muss ihnen die Liebe zugrunde liegen, andere zu retten, ohne Hass zum Gegner und ohne Rache und Grausamkeit. Paradoxerweise erwähnte Hus zur Charakterisierung des berechtigten Kampfes 1. Kor. 13:

Die Liebe ist langmütig und freundlich, die Liebe eifert nicht, die Liebe treibt nicht Mutwillen, sie bläht sich nicht auf, sie verhält sich nicht ungehörig, sie sucht nicht das Ihre, sie lässt sich nicht erbittern, sie rechnet das Böse nicht zu, sie freut

¹⁰ Šmahel, Jan Hus (wie Anm. 3), S. 166.

¹¹ Ebd., S. 105f.

sich nicht über die Ungerechtigkeit, sie freut sich aber an der Wahrheit; sie erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles (13,4–7).

Es ist interessant zu verfolgen, wie Hus diese Worte auf gewalttätiges Handeln bezieht. Den Geistlichen – Priestern und Bischöfen – steht keine Gewalt zu. Ihr Kampf sollte nach dem Vorbild Christi erfolgen, als wahre Christen sollen sie alles erleiden.

Wieder und wieder finden wir bei Hus, dass die Welt keine Umstrukturierung braucht, sondern eine innere Erneuerung und Besserung in allen Ständen, auch in der Kirche.

4. Beziehung zum Besitz

Wie Hus die Beziehung zum Besitz formuliert, haben wir schon bei der Behandlung der Kirche und auch der Obrigkeit angedeutet. Dieses Thema kommt natürlich bei der Auslegung des Gebotes „Du sollst nicht stehlen“ vor. Dieses Gebot übertreten wir in vielen Weisen, sagt Hus, und ein direkter Diebstahl ist beileibe nicht das schlimmste. Es gibt eine Reihe von Handlungen, die als berechtigt gelten, tatsächlich aber diesem Gebot entgegenstehen.

Ungerechte Zinsen, Steuern und weitere Gebühren, die die Mächtigen von der Bevölkerung einziehen, gehören an erster Stelle zu den verbotenen Handlungen. Hus hat nichts gegen Steuern, es ist nötig, die öffentliche Verwaltung zu finanzieren. Die Steuer sollte aber nur so hoch sein, dass sie die Kosten für die Stadt oder das Herrengut abdeckt. Wenn die Steuern und Gebühren in einer solchen Höhe eingefordert werden, dass einige immer reicher werden und die anderen dabei in Not geraten, gleichen sie einem Diebstahl.

So auch die Strafen, die nichts mit Gerechtigkeit zu tun haben, sondern den Gerichten und den Mächtigen als Quelle ihrer Einnahmen dienen. Das ist legalisierter Raub. Und dazu kommen noch die Gebühren, für die die Einzahlenden nichts zurückbekommen. Das könnte man Betrug nennen (D 262).

Eine grobe Übertretung des Gebotes ist Wucher. Da folgt Hus der mittelalterlichen Lehre, dass Darlehen ohne Zins vergeben werden sollen. Wenn jemand in der Not Hilfe braucht, darf dies nicht als Erwerbsmittel dienen. Hus weiß schon etwas über Unternehmen und Preismanipulation, geht aber auf diese Fragen nicht ein. Einfach alles, was auf Profit angelegt ist und den Mitmenschen in Not und Schwierigkeiten verursacht, ist christlich unannehmbar und gegen das Gebot Gottes.

Hier kommt auch das Problem der Simonie, des Ämterkaufs ins Spiel. Dazu sei nur der Schlusssatz mit dem Argument zitiert: Der Reichtum der Kirche ist eine Sünde gegen die Armen (D 268).

Besitz zu haben, sogar reich zu sein, ist für Hus an sich nicht problematisch. Es bringt aber eine Verpflichtung mit sich, die man immer beachten sollte. Wer anderen Leuten übergeordnet ist, sei es als Landesherr oder Bürgermeister, der soll sich um die Untertanen sorgen und dazu soll auch sein

Besitz dienen. Solange die Reichen gerecht und barmherzig handeln, ist alles in Ordnung.

Auf der anderen Seite ist Besitz kein absolutes und unantastbares Recht. Hus erinnert uns daran, dass es schon bei den Kirchenvätern heißt, dass Besitz vor allem für das Gemeinwohl bestimmt ist und im Notstand ausgeteilt werden muss. Sogar ein Diebstahl ist im Notfall gerechtfertigt und muss nicht unbedingt als Sünde verstanden werden (D 258f.). Gottes Gebote sagen, dass wir unseren Nächsten nicht verhungern lassen dürfen. Ein Diebstahl in Not ist ein Zeichen, dass wir die Gebote nicht halten.

Es ist fraglich, ob wir von dieser Betonung der Zweckbestimmung der Güter (die schon bei Wyclif zu finden und heute Teil der Soziallehre der katholischen Kirche ist) einen direkten Weg zu der Taboritischen Güterkommune sehen können,¹² es ist aber des ernsthaften Nachdenkens darüber wert.

Am Ende der Auslegung fügt Hus einen Absatz über geistigen Diebstahl hinzu. Wenn die Kirche und die Priester den Nächsten die Güter, die sie bekommen haben (das Wort Gottes), nicht weitergeben, entziehen sie ihren Mitmenschen etwas, was diesen eigentlich zusteht, und begehen so einen geistigen Diebstahl.

Die Kirche sollte arm sein, meint Hus abschließend (D 322) und schließt gut mittelalterlich mit einer Auslegung über die Eitelkeit, wozu ihm Salomo (Ecclesiastes) und überraschenderweise Alexander der Große dienen.

5. Sprache und Redeweise

Unsere Sprachfähigkeit ist eine Gabe, die sehr leicht gefährlich werden kann. Hus widmet dieser Thematik zahlreiche Seiten, im Zusammenhang mit den Geboten „Du sollst den Namen des Herren nicht missbrauchen“ und „Du sollst kein falsches Zeugnis reden“. Er analysiert alle möglichen Redeweisen, vom Bereden des anderen bis zum Fluch der Lüge und zur Obszönität. Es ist interessant zu sehen, wie wenig sich in dieser Hinsicht seit dem 15. Jahrhundert geändert hat. Das können wir hier aber nicht detailliert verfolgen.

Ein Aspekt der Rede, bei dem wir für einen Moment innehalten sollten, ist der Eid. Hus vertritt die damals gewöhnliche Auslegung, dass der Eid in sich selbst weder gut noch böse ist. Die Worte Jesu richten sich gegen einen Missbrauch des Eides, gegen Missachtung der menschlichen Sprache, nicht aber gegen den Eid als solchen. Eid ist in einigen Fällen notwendig (D 157) und der Christ braucht sich nicht zu fürchten, einen Eid abzulegen, wenn seine Motive rein sind und seine Absicht Wahrheit und Barmherzigkeit. Der Missbrauch des Eides dient dem Betrug und zu seiner Manipulation darf sich ein Christ nicht zwingen lassen. Es wäre natürlich am besten, wenn unsere Sprache so wahrhaftig wäre, dass kein Eid nötig wäre – aber ...

¹² Ebd., S. 171.

6. Beziehung zwischen den Geschlechtern – Männer und Frauen

Dieses Thema wird bei Hus häufig behandelt, denn da sieht er eine große Gefahr für das Heil und viel Verdorbenheit in seiner Zeit. Dieses Thema bespricht er in der Auslegung des 6. und 9. Gebotes: „Du sollst nicht ehebrechen“ und „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib“. Hus gibt uns eine Menge von Material, manchmal emotional und überraschend (Beispiel einer Nonne, die in ihren Briefen ihren Liebhaber über die Engel und Erzengel gepriesen hat).

Was die Ehe betrifft: auch hier steht Hus fest auf der Position der mittelalterlichen Kirche, bestimmt von der Lehre des Kirchenvaters Augustinus. Hus folgt den Argumenten der Autoritäten der alten Kirche von Hieronymus über Augustinus zu Bernard und Thomas von Aquin.

Was auffällig ist, wie oft Hus die Gefährlichkeit der Frauen betont. Satan hat wohl gewusst, warum er von Hiob alles außer seiner Frau wegnehmen wollte. Über seine Frau konnte er ihn noch anfechten (D 320). Im Vergleich zu der Produktion seiner Zeit sind die Argumente aber wieder ganz gewöhnlich. Die Frau hat die mittelalterliche Theologie meistens als ein Wesen gesehen, das weniger auf Rationalität als auf Sinnlichkeit gerichtet ist und deswegen mehr zur Sünde geneigt.

Auf der anderen Seite spricht Hus den Frauen keinen Anteil am praktischen Kirchenleben ab. Fromme Frauen wie fromme Männer sind Glieder der Kirche Christi. Und wir wissen, dass eine Reihe von frommen Frauen (bis zur Königin) Hus unterstützt hat und dass er selbst dies hochgeschätzt hat und dafür dankbar war.

7. Die ideale Gesellschaftsordnung für Hus?

Wir finden keine formulierte Soziallehre bei Hus, keine systematische Konzeption des Gemeinschaftswesens, weder Kirchenstrukturen noch soziale Lebensformen. Wie wir angedeutet haben, finden wir allerdings in seinen Schriften viele interessante Momente; aber eben nur Momente, die wir kaum in ein Gesamtbild zusammenfügen können.

Und so bleibt vielleicht ein Absatz aus seinem Brief aus Konstanz vom Juni 1415 seine ausführlichste Stellungnahme zur Gesellschaftsordnung:

Ich bitte die Herren, dass sie ihre Armen barmherzig behandeln und sie gerecht verwalten. Ich bitte die Stadtbürger, dass sie ihre Geschäfte recht führen. Ich bitte die Handwerker, dass sie ihre Arbeit treu tun und anwenden. Ich bitte die Diener, dass sie ihren Herren und Frauen treu dienen. Ich bitte die Meister, dass sie ihr Leben recht führen und ihre Schüler treu lehren zum Wohl der Gemeinde und zum eigenen Heil, nicht aber zu Habgier und weltlicher Ehrsucht. Ich bitte die Studierenden und andere Schüler, dass sie ihren Lehrern in guter Weise gehorchen und folgen und dass sie fleißig lernen zum Lob Gottes und zum eigenen Heil und

Heil anderer Leute [...]. Auch bitte ich, dass ihr euch untereinander liebt, die Guten nicht mit Gewalt unterdrückt werden und jeder die Wahrheit erfährt.¹³

Die Vision einer harmonischen, sozial sensiblen und gerechten Gesellschaft bei Hus ist eine Ständegesellschaft in der traditionellen Struktur. Wenn die Leute dem Gesetz Christi gehorchten und jede und jeder das, was jedem nach dem Gesetz Gottes zukommt, täten, wäre die Gesellschaft in guter Ordnung. Hus akzeptiert die existierende Ordnung, auch wenn er sieht, wieviel Unge-rechtes und Verdorbenes in der Gesellschaft geschieht. Der Bedarf der Ver-besserung der Verhältnisse ist freilich dringend und unbestritten. Die Besserung soll aber durch die innere Veränderung des Handelns jedes Ein-zelnen erfolgen. Alle Berufe sollen in einer demütigen und opferwilligen christlichen Haltung zueinander geführt werden. Wir finden nicht einen Hinweis darauf, dass eine andere soziale Ordnung zu schaffen wäre. Nichts, was die Bezeichnung von Hus als Revolutionär rechtfertigen könnte.

8. Hus, Chelčický und die Brüder

Mindestens seit der Zeit des romantischen Nationalismus im 19. Jahrhundert gibt es eine vereinfachte Perspektive, die von Hus eine direkte Linie zu Co-menius ziehen will. Trotz einiger Verbindungslinien, die man durch die Jahr-hunderte zwischen Hus und Comenius verfolgen kann, liegen die Dinge längst nicht so einfach. Konnte die Lehre von Jan Hus die Brüder unmittelbar oder nur mittelbar erreichen?

In der Zeit nach dem Feuertod von Hus, als in Böhmen die hussitische Revolution ausbrach, kamen in der Theologie neue Bewegungen und Rich-tungen auf, die über den Horizont von Hus' Denken von der Kirche und christlichem Leben hinausgingen. Die hussitischen Theologen sind nicht un-bedingt gute Schüler von Jan Hus. Ihre Lehre erwächst zwar aus den Impul-sen von Wyclif und Hus, nimmt aber eine unabhängige Gestalt an. Das gilt besonders für den radikalen Zweig der Hussiten, die Taboriten. Gerade in diesem Umfeld erscheint Petr Chelčický, ein Autodidakt, ein Laie, der einen entscheidenden Einfluss auf die Entstehung der Brüder-Unität hatte.¹⁴

Chelčický entfaltet eine für Hus undenkbbare Kritik der städtischen und ständischen Gesellschaft, der er jede Christlichkeit abspricht. Er lehnt die Teilung in die drei Stände (Herren, Kleriker und Untertanen) ab, aufgrund des biblischen Grundsatzes: „Ihr aber seid alle Brüder“ (die Frauen sind auch bei

¹³ Bohumil Ryba (Hrsg.), *Sto listů M. Jana Husi (100 Briefe des Jan Hus)*, Praha, Jan Laichter, 1949, Nr. 72 (aus 10.6.1415), S. 194f.

¹⁴ Die Beziehung zwischen Chelčický und den Brüdern wird sorgfältig behandelt von Jaroslav Goll, *Chelčický a Jednota v 15. století [Chelčický und die Unität im 15. Jh.]*, Praha 1916. Auf Englisch hat Murray L. Wagner eine Monographie veröffentlicht (*Petr Chelčický. A radical separatist in hussite Bohemia*. Scottdale 1983) und neu ist das Buch: *Petr Chelčický. Myslitel a reformátor [Petr Chelčický. Ein Denker und ein Reformator]*, Praha 2005, von Jaroslav Boubín erschienen.

ihm bei aller Radikalität nicht völlig eingegliedert). Er kritisiert nicht nur die Missbräuche, sondern das ganze System und hält es für nötig, sich von diesem irreparablen System zu trennen und ganz neu anzufangen.

In welchem Maße waren die Brüder von Hus beeinflusst? Ich wage zu sagen, dass, auch wenn sie ihn hochgeschätzt haben und ehrten (Hus war in der Zeit für die Mehrheit der Bevölkerung so etwas wie ein Heiliger), ihr Lehrer Petr Chelčický war, also ein Radikaler, der auch mit den hussitischen Theologen eher Streitigkeiten hatte als freundliche Beziehungen.

Erst im Laufe der Zeit, als eine neue Generation der Brüder aufkam, Leute, die auf der Prager Universität ausgebildet worden waren, wo der Einfluss von Hus verständlicherweise stark war und seine Schriften gelesen wurden, begann in der Unität ein Prozess, in dem sie entdeckten und akzeptierten, dass ihre Wurzeln, historisch gesehen, über Chelčický zurückgehen zu der radikalen Bewegung des Hussitentums.

Die Verbundenheit mit der hussitischen Tradition erkannte und benannte schon Bruder Thomas, einer der ersten Priester der Brüder.¹⁵ Für ihn war sogar Jan Žižka, der hussitische Heerführer, eine Persönlichkeit, die zu der Erneuerung der Kirche beigetragen hat (etwas völlig Unvorstellbares für Bruder Gregor, der für die „Taboritischen Mörder“ kein gutes Wort hatte). Am Anfang des 16. Jahrhunderts, in den Werken von Bruder Lukas, ist der Zusammenhang zwischen Taboriten und Brüdern klar herausgestellt. Bei Lukas (und bei den Brüdern seiner Zeit) finden wir auch wieder die Gesellschaftsperspektive, die näher bei Hus als bei Chelčický steht. Die Ständegesellschaft wird hingenommen (in einer traditionellen Gestalt, die schon bei Augustin ihre Wurzeln hatte), die Brüder können in den öffentlichen Ämtern aktiv sein, auch die Edelleute können Brüder werden (und gewinnen mehr und mehr Einfluss in der Unität). Diese Änderung ermöglichte, dass sich zwischen den Brüdern und der anhebenden europäischen Reformation freundliche Beziehungen entwickeln konnten. Eine solche Nähe zu Bruder Gregor wäre unvorstellbar – er wäre von den Reformatoren mindestens als Schwärmer und noch eher als ein Häretiker verurteilt worden.

Starke sozialkritische Einflüsse, die die Brüder von Chelčický übernommen haben, sind in der brüderischen Lehre bewahrt geblieben, wenn auch in maßvoller Form. Neben der sozial relativ konservativen Utraquistischen Kirche sind gerade die Brüder die Träger des sozialen Anspruchs des Evangeliums in der böhmischen Gesellschaft des 16. Jahrhunderts geworden. Die Betonung eines beispielhaften christlichen Lebens, die in der Lehre von Jan Hus prägend war, blieb in der brüderischen Lehre und Praxis bis zum Dreißigjährigen Krieg lebendig.

¹⁵ Tůma Přeloučský, Spis o původu Jednoty bratrské a o chudých lidech [Schrift über die Herkunft der Unität und über die Armen], Praha 1947.

Jindrich Halama, *The Social-Ethical Implications of the Teaching of Jan Hus*

The author uses Hus' 'Expositions of the Profession of Faith, the Ten Commandments and the Lord's Prayer (1412) to trace Hus' understanding of social ethics in eight steps. The starting point of his teaching is (1) the law of God or of Christ, against which all ethical behaviour is measured. The author says that Hus thought, in a completely medieval way, 'How should I live, so that I receive mercy when God judges the world?' Salvation does not come through grace alone but must be worked for, because God rewards people according to their deeds. (2) Hus' understanding of the Church was taken over from Wycliffe. It is the fellowship of the elect. While understanding the need for order in the Church, Hus considers it necessary that priests and bishops are elected by bodies of people, because appointment from above is one of the causes of simony. The head of the Church is Christ and not the Pope. The fact that the Church does not live according to the commandments of Christ has laid waste to it. Its wealth and the profligate lives of its clergy endanger it most. (3) Hus does not want to alter the social structure of society but rather to renew it from within by respect for God's commandments. Rulers have the right to depose incompetent clergy. Hus defends King Wenceslas' confiscation of church estates in 1411. Christians, even leading clergy, never have the right to use force. Obedience to God is shown in kindness towards one's neighbours. This includes admonishing them, when one sees that one's neighbour or the Church is living in error and sin. (4) Hus is very critical of the use of property. Property is meant for the common good. Usury or charging interest infringes the seventh Commandment; the wealth of the Church is an injustice towards the poor. (5) Hus places great value on use of language (the second and eighth Commandments). He does not reject oaths in principle but does reject their misuse. In relation to the sexes Hus thinks in a medieval way, emphasising that women are dangerous, though on the other hand he sees their importance for church life and is grateful for their support. (7) Hus did not formulate a systematic body of social teaching. His ideal is a harmonious, socially sensitive and just hierarchical society composed of estates, which lives according to the commandments of Christ. He does not demand any outward change in the social order and is no social revolutionary. (8) From a social-ethical perspective the ancient Unity of the Brethren was shaped not by the teaching of Hus but by that of Petr Chečický and the Taborites. Only in the sixteenth century do we find, for example in Luke of Prague, a conservative turning towards Hus and an acceptance of the hierarchically-ordered society of estates that would have been unthinkable for Brother Gregory.

Die Herrnhuter Gemeinde in Pottenstein und die Hus-Feiern zur Jahrhundertwende

von Susanne Kokel

Seit den 1860er Jahren breitete sich der Kult um Jan Hus in Böhmen aus. Die vornehmlich in den Städten stattfindenden Festlichkeiten am 6. Juli, dem Todestag von Hus, bekamen im Laufe der Jahre einen immer prächtigeren Rahmen mit Fackelzügen, Ansprachen und Gesängen und einer immer größeren Beteiligung, häufig von Vereinen organisiert und zunehmend mit Unterstützung der Stadtverwaltungen durchgeführt.¹ Zu den räumlichen Schwerpunkten des Kultes gehörte auch die Region Nordostböhmen.² Dort war die Herrnhuter Brüdergemeine aktiv, die 1872 in den ostböhmischen Ort Pottenstein³ im Adlergebirge einen eigenen Prediger entsandt hatte. Für sie musste diese Entwicklung im öffentlichen Raum von großem Interesse gewesen sein. Auch in ihrem jährlichen Kalender war der Todestag des böhmischen Reformators vermerkt, als Beginn der für ihre Geschichte und Identität wichtigen Verbindung mit der alten Brüder-Unität, an die die Mission in Böhmen, dem ‚Land der Väter‘, erneut anknüpfen sollte. Dabei war die Verfolgung der Protestanten dort auch im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts noch kein abgeschlossenes Kapitel, wie die Brüdergemeine bei ihrer Tätigkeit erfahren musste. Wie waren öffentliche Hus-Feiern nun zu deuten? Und welche Schlussfolgerungen waren daraus für die Brüdergemeine in Böhmen zu ziehen? In Diarien, Berichten und Briefen schilderten die Pottensteiner Prediger die öffentlichen Hus-Feiern. Wie haben sie sie erlebt und welche Hoffnungen und Befürchtungen verbanden sie mit ihnen? War die Brüdergemeine nur Zuschauer oder hat sie sich in irgendeiner Form an den Feierlichkeiten auch beteiligt?

Dazu soll das bisher unveröffentlichte, amtliche Schriftgut der Prediger von Pottenstein, ergänzt durch Veröffentlichungen in den Zeitschriften der Brüdergemeine „Herrnhut“ und „Moravian Messenger“ ausgewertet werden. Da der für diesen Beitrag untersuchte Zeitraum von 1872 bis 1909, die Hochzeit des Hus-Kultes, im Wesentlichen der Tätigkeitsdauer der beiden ersten deutschen Prediger in Pottenstein entsprach, dominiert dabei zwangsläufig

¹ Dies wurde durch die in der Landesverfassung und in Gesetzen festgelegte Trennung zwischen staatlicher und lokaler Gewalt möglich, vgl. Milan Hlavačka, Wie konnten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Böhmen nationale Spannungen entstehen?, in: Jiří Pešek/Petr Vorel (Hrsg.), Neue tschechische Interpretationen der Fragen des tschechisch-deutschen Zusammenlebens, Magdeburg 2011, S. 33–42, hier: S. 36.

² Martin Schulze Wessel, Die Konfessionalisierung der tschechischen Nation, in: Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hrsg.): Nation und Religion in Europa, Frankfurt/Main 2004, S. 135–149, hier: S. 141.

³ In Übereinstimmung mit den historischen Quellen werden die deutschen Ortsnamen benutzt, eine Konkordanz mit den tschechischen Bezeichnungen findet sich im Anhang.

die deutsche Perspektive. Briefe und Diarien waren ausschließlich für die vorgesetzte Stelle in Herrnhut bestimmt, die Veröffentlichungen dagegen trugen dem großen Interesse weiter Kreise in der Brüdergemeinde an dem Erfolg der Mission in Österreich Rechnung, welches besonders stark in England und Amerika ausgeprägt war. In der englischen Zeitschrift „The Moravian Messenger“ finden sich immer wieder Reiseberichte englischer Mitglieder, die in Böhmen die historischen Stätten der alten Brüder-Unität besichtigten und deren Darstellungen zeitgenössischer Verhältnisse eine ergänzende nichtdeutsche und nichttschechische Perspektive bieten.

Für den ersten Prediger in Pottenstein Eugen Schmidt muss die Vorstellung einer öffentlichen Hus-Feier völlig abwegig gewesen sein, als er im September 1872 sein Amt antrat und damit in einen kleinen Ort kam, in dem die streng katholische Gutsherrschaft und der Priester tonangebend waren. Land- und Forstwirtschaft sowie Weberei in Heimarbeit waren die Haupteinnahmequellen der zumeist armen Einwohner. Die kleine evangelische Gemeinde bewegte sich auf rechtlich unsicherem Boden. Bereits eine vermutete Missachtung der strengen Vorschriften für das religiöse Leben – so mussten Teilnehmer an Versammlungen zum Beispiel eine Einladungskarte vorweisen können – konnte Eingriffe der Behörden nach sich ziehen. Zudem sah sie sich zahlreichen Anfeindungen seitens des katholischen Umfeldes ausgesetzt. Jugendliche blökten wie Schafe in Anspielung auf das Zeichen des Lamms und warfen Steine nach dem Prediger. Die Nichteinhaltung von Feiertagen wurde angezeigt, der katholische Priester verweigerte häufig den Friedhofs Schlüssel bei Beerdigungen, der Baron, der Schmidt einen Antrittsbesuch verweigert hatte, lud wiederholt Jesuitenmissionen in den Ort. Der von seiner Familie angelegte Kreuzweg war Ziel einer großen Wallfahrt zu Himmelfahrt.

Jegliches öffentliches Auftreten der Brüdergemeinde konnte daher nur mit großer Vorsicht erfolgen, um nicht die Existenz der jungen Gemeinde zu gefährden. Offen missionarische Aktivitäten waren nicht möglich. Dies änderte sich auch nach der staatlichen Anerkennung, die die Herrnhuter Brüdergemeinde im Jahre 1881 als erste Freikirche in Österreich erlangte, nur langsam. Nach wie vor konnte vor allem der Vorwurf der ‚Proselytenmacherei‘ zu ernsthaften Problemen mit Behörden führen, welche diesbezüglichen Vorwürfen der katholischen Priester nachgingen.

Unter diesen Bedingungen stand für den Prediger das Gemeindeleben selber im Vordergrund, das nach Herrnhuter Vorbild gestaltet werden sollte, wobei allein aufgrund der großen Entfernungen ein enges Zusammenleben der ‚Geschwister‘ mit häufigen Versammlungen nicht möglich war. Die weit verstreut in tschechisch- und deutschsprachigen Orten lebenden Mitglieder kamen oft nur zu den sonntäglichen Treffen zusammen, die sich mit Gottesdienst und Liebesmahl über den ganzen Tag erstreckten. Als Tag einer jährlichen Gemeindefeier, in deren Mittelpunkt bedeutende liturgische Handlungen vorgenommen wurden, wie Konfirmation, Taufe, Trauung oder die Aufnahme neuer Mitglieder, wählte der Prediger im Jahre 1874 den 6. Juli, den

„Hustag“⁴, wie er in seinem Diarium vermerkte. Dies war die erste Gemeindefeier, die von nun an jährlich an diesem Tag bzw. an dem darauf folgenden Sonntag stattfand und in deren Rahmen auch, aber nicht nur an den Reformator erinnert werden sollte. So wurde an diesem Tag 1876 der neue Betsaal eröffnet. Ob nun das dadurch sichtbar werdende Wachsen der Gemeinschaft oder die Hus-Feier in diesem Jahr Anlass zu Befürchtungen vor den Behörden gaben, wird aus dem Diarium nicht deutlich:

Am 9ten Juli (Hußfeier, Abendmahl) wurde der neue Saal eingeweiht [...] Nachmittags] Liebesmahl. Unsere Furcht, gestört zu werden vom Bez[hauptmannschafts]amt beteten wir uns weg. Es war auch alles sehr schön u[nd] still & gesegnet.⁵

In den folgenden Jahren fand die sommerliche Gemeindefeier nur kurze Erwähnung in den Diarien. Das Gedenken an Hus schien jedoch ein fester Bestandteil zu sein, wobei die Gemeinde im Wesentlichen unter sich blieb und nur wenige Gäste teilnahmen. Im Jahre 1886 wurde im Rahmen der Gemeindefeier ein Waisenhaus für Mädchen eröffnet:

Am 5. Juli Feier des Hußfestes, zu welchem jedoch nur wenige Freunde (d.h. ferne) Gäste gekommen waren, doch sonst viele der Unsrigen. [...] Am 6. Juli Nachmittags] weihten wir in lieblicher Feier das hiesige Waisenhaus ein; [...].⁶

Damit bekam das Gemeindefest seinen neuen Inhalt und wurde von nun an vor allem als Waisenhausfest begangen. Ein Jahr später, 1887, gab das Datum des Gemeindefestes wiederum Anlass zu einem besonderen Gedenken, denn das für die Mission in Österreich zuständige Böhmisches-Mährische Komitee hatte im Jahre 1862 ebenfalls den 6. Juli für seine offizielle Arbeitsaufnahme gewählt:

An den Anfang des böhmischen Brüderwerkes erinnerte uns auch der Gedenktag des 6. Juli, an welchem vor 25 Jahren das böhmische Komitee zuerst einen Aufruf zum Beginn dieses Werkes erließ; die Arbeiter und Ältesten unserer Gemeinen Dauba und Pottenstein=Landskron benutzten diese Gelegenheit zur Absendung einer Dankadresse an jene drei ehrwürdigen Brüder, Theoph[ilus] Reichel, H[einrich] L[evin] Reichel und Th[eobald] Wunderling, welche damals Mitglieder des böhmischen Komitees waren und es noch heute sind.⁷

⁴ Eugen Schmidt, Diarium Pottenstein Nr. 1, 1872–1880 (Archiv Jednoty Bratřské, Liberec; im Folgenden AJB).

⁵ Ebd.

⁶ Eugen Schmidt, Diarium Pottenstein Nr. 2, 1880–1884 (AJB).

⁷ Eugen Schmidt, Bericht von der Evangelischen Brüdergemeine Pottenstein-Landskron vom Jahre 1887, 1888 (Unitätsarchiv Herrnhut, im Folgenden UA, R.9.D.b.11.b); als Arbeiter wurden Prediger und Vikare bezeichnet.

So bot das Gemeindefest den Rahmen für Höhepunkte des Gemeindelebens, zum einen eine eigene Geschichte und Tradition begründend und zum anderen vor der jährlich wiederkehrenden Folie des Hus-Gedenktages als Wiederaufnahme des gewaltsam unterbrochenen evangelischen Lebens in Böhmen gedeutet. Die Gemeinde wurde in die Nachfolge der alten Brüder-Unität gestellt. Alte und neue Gedenktage verwoben sich und begründeten eine eigene Festkultur der Brüdergemeinde in Pottenstein, die vor allem aufgrund der rechtlich unsicheren Minderheitsposition weitgehend nur im eigenen abgeschlossenen Kreis praktiziert wurde. Bei der Gestaltung eines Hus-Festes, das dem Gedenken eines, aus katholischer Sicht unbestrittenen, Ketzers galt, konnte der Prediger nur möglichst unauffällig und vorsichtig vorgehen. Jeglicher Anschein von Öffentlichkeit musste vermieden werden. Damit bot das Gemeindefest fremden Teilnehmern keinen Raum, war keine öffentliche Veranstaltung. Öffentliche Hus-Feiern außerhalb der Gemeinde wurden von Eugen Schmidt in seinem Diarium für den gesamten Zeitraum seiner siebzehnjährigen Tätigkeit von 1872 bis 1889 nicht erwähnt. Es wäre zu überprüfen, ob in dieser Region bis zum Ende der 1880er Jahre überhaupt welche stattgefunden haben. Des Weiteren wurde deutlich, dass der Anstoß zu Feierlichkeiten am 6. Juli eindeutig von dem aus Deutschland entsandten Prediger und nicht von Gemeindegliedern ausging. Dies bestätigt, dass eine Erinnerung an Hus und die nachhussitische Zeit noch nicht einmal in der protestantischen Bevölkerung tradiert worden war.⁸ Dass dies sogar in einem Gebiet mit hussitischer Tradition galt, berichteten englische Besucher immer wieder mit Bedauern.⁹

Im September 1889 wurde Schmidt in die böhmische deutschsprachige Gemeinde Dauba versetzt. Für seinen Nachfolger in Pottenstein Theophilus Reichel stellten sich viele Bedingungen der Arbeit als Prediger nun schon anders da. Seit der staatlichen Anerkennung waren mittlerweile fast zehn Jahre vergangen. Wenn das Verhältnis zur Gutsherrschaft und zum katholischen Priester auch nach wie vor kühl war, so war die Akzeptanz im Ort doch gestiegen, wozu die Existenz einer kleinen Knopffabrik, die auch vielen katholischen Frauen Arbeit gab, beitrug. Mittlerweile gab es vielfältige Kontakte in einige in der Nähe liegende tschechischsprachige Kleinstädte, wie Wamberg, Reichenau oder Adlerkosteletz. Die ersten Gemeindeglieder in Reichenau, wiederum ein Ort mit hussitischer Vergangenheit, waren im Jahre 1884 aufgenommen worden.

Das erste „Waisenhaus- und Hus-Fest“ nach Reichels Amtsantritt fiel mit dem Ende seiner Flitterwochen zusammen und damit mit der Vorstellung seiner Frau Agnes Geller in der Gemeinde. Dieses besondere Ereignis, Konfirmation und zudem das Fest mit Basar im Waisenhaus, führten vermutlich mehr Personen als gewöhnlich zusammen, von 90 Personen war die Rede. Auswärtige Gäste wurden jedoch weder in diesem noch in den folgenden

⁸ Schulze Wessel, *Konfessionalisierung* (wie Anm. 2), S. 137f.

⁹ Notes from Our Work in Bohemia and Moravia, in: *The Moravian Messenger* 38 (1901), S. 41.

Jahren besonders erwähnt, wenn überhaupt, handelte es sich vor allem um Besucher aus deutschen Brüdergemeinen. Der 6. Juli als Festtag gewann an Bedeutung, als 1892 die Konferenz der Prediger in Böhmen diesen Tag verbindlich für alle Gemeinden als böhmischen Reformationstag festlegte.¹⁰

Nachdem das Hus-Fest in Pottenstein, verbunden mit dem Waisenhausfest, bisher ausschließlich auch dort gefeiert worden war, machte sich die Gemeinde – die Waisenhauskinder wurden in Leiterwagen gefahren – im Jahr 1895 auf den Weg nach Wildenschwert, um das dortige Fest zu Ehren von Hus, das mit einem jährlichen Missionsfest verbunden wurde, gemeinsam zu feiern. Das Verlassen der engeren Umgebung und eine gemeinsame Reise der Mitglieder musste erhöhte Aufmerksamkeit erregen, das Fest an sich, wenn auch in größerem Rahmen, zog augenscheinlich jedoch nicht viele Gäste an. Dies änderte sich gravierend zwei Jahre später 1897, als wiederum in Wildenschwert plötzlich 300 Personen anwesend waren und die übliche Teilnehmerzahl damit bei weitem überschritten wurde. Erstmals war nun ein Gemeindefest öffentlich geworden und rief prompt die Behörden auf den Plan, die aufgrund der Unruhen nach den Badenischen Sprachenverordnungen in Alarmbereitschaft waren. Auslöser der Beschwerde des Bezirkshauptmanns war jedoch nicht das Hus-Fest an sich, sondern die Tatsache, dass ein Deutscher eine Rede über Hus gehalten hatte, wie Theophilus Reichel in seinem Jahresbericht schrieb:

Ebenso brachte es der Bezirkshauptmann fertig, auf eine von irgendwelcher Seite ihm zugetragene Nachricht hin Br[uder] Mikuláščík darüber zu belangen, daß bei dem Missionsfest anlässlich des Hußtages in Wildenschwert der deutsche Missionar (Br. Martin) von Huß gesprochen habe. Br[uder] Mikuláščík mußte ihm erklären, daß nicht der Missionar, sondern er selbst über Huß geredet habe. Es gilt für uns also unter den gegenwärtigen Verhältnissen in diesem Punkt besonders vorsichtig zu sein, da die Behörden, wie sie sagen, von oben her angewiesen sind, jede Agitation gegen die katholische Kirche zu unterdrücken.¹¹

Wenn der Prediger aus dem Vorfall auch ein zukünftig vorsichtigeres Verhalten als Konsequenz zieht, so spricht der Bericht doch von Selbstbewusstsein und einem Vertrauen in die mittlerweile erreichte Position der Brüdergemeinde. Die offensichtliche Bereitschaft, wenn auch vorsichtig, doch entgegen den Vorstellungen der Behörden zu handeln, schien nur vordergründig im Widerspruch zu der von der Brüdergemeinde ansonsten postulierten Obrigkeitstreue zu stehen. Diese endete dort, wo es um ihre – staatlich garantierten – Rechte im Verhältnis zur katholischen Kirche ging.

¹⁰ Beschlüsse der B.M. Arbeiterkonferenzen und der A.B.M. Konferenz aus den Jahren 1875–1911, 1911 (UA, BMK 151).

¹¹ Theophilus Reichel, Jahresbericht von der evangel. Brüdergemeinde Pottenstein-Landskron vom Jahre 1897, 1898 (UA, R.9.D.b.2).

Eine Bereitschaft der Brüdergemeinde zu mehr Öffentlichkeit war 1897 nicht nur mit dem Vorfall in Wildenschwerdt zu registrieren. Dafür sprachen noch andere Ereignisse, wie die Veröffentlichung eines Artikels von Theophilus Reichel in einem Almanach, den der lokale Verschönerungsverein der Gemeinde Pottenstein herausgab und in dem er die Geschichte der dortigen Gemeinde mit der alten Brüder-Unität verknüpfte. Dieser Artikel sorgte dafür, dass der Königgrätzer Bischof Katholiken den Kauf des Buches verbot, was der Pottensteiner Prediger auch erwartet hatte – ein Beispiel für einen Konflikt mit der katholischen Kirche, den einzugehen die Brüdergemeinde durchaus bereit war. Das Gemeindeleben selber hatte – zumindest im Sommer – bereits seit einigen Jahren seinen abgeschlossenen Charakter verloren. Das durch den genannten Artikel noch verstärkte Interesse führte viele der Pottensteiner Sommergäste an Sonntagen zu den Gottesdiensten, so dass 1897 bereits mit den Planungen für einen neuen und größeren Betsaal begonnen wurde. Der Austausch mit Prager Intellektuellen, den bereits Eugen Schmidt insbesondere mit Professor Masaryk gepflegt hatte, wurde auch von Theophilus Reichel fortgeführt, der sich u.a. häufig mit dem aus Wamberg stammenden ersten Professor für böhmische Geschichte an der selbstständigen tschechischen Universität in Prag Josef Kalousek (1838–1915) austauschte.

In der verstärkten Aufmerksamkeit und dem gestiegenen Interesses des katholischen Umfeldes sah der Prediger die Gelegenheit zu offener Evangelisation. Die Verehrung von Jan Hus war für ihn ein Zeichen, dass der Protestantismus nach Böhmen zurückkehrte und der immer offener ausgeübte Hus-Kult schien dies zu unterstützen. Wie bei der Gemeindefeier in Reichenau 1899 wurde zufrieden registriert, wenn Katholiken als Gäste das Hus-Fest im Sommer besuchten: „Nachm[ittags] in Reich[enau] Hußfest, viel Katholiken Ansprachen, Deklamationen, Gesänge.“¹²

Der bereitwilligen Öffnung von Hus-Festen seitens der Brüdergemeinde folgten im Jahre 1900 schließlich erstmalig Besuche öffentlicher Hus-Feiern. Dabei musste nun die Erfahrung gemacht werden, dass sich diese doch erheblich von den Gemeindefesten unterschieden und weniger religiöse als überkonfessionelle Feiern mit nationalistischen Akzenten waren. Diesen Eindruck gewann auch ein englischer Besucher von einer öffentlichen Hus-Feier in einem Hotel in Wildenschwerdt, bei der die Ansprachen vor allem den Kampf der tschechischen Nation gegen die katholische Kirche zum Inhalt gehabt hätten. Dass Hus nur als Patriot und nicht als Prediger gewürdigt worden wäre, erklärte er sich damit, dass es eine „gemischte“ Feier von Protestanten und Katholiken gewesen wäre.¹³ Das bisher von konfessionellen Gegensätzen geprägte Bild von der tschechischen Gesellschaft, das sich für die Brüdergemeinde vor allem aus der Geschichte der alten Brüder-Unität geformt

¹² Theophilus Reichel, *Diarium Pottenstein* Nr. 4, 1889–1899 (AJB).

¹³ Notes (wie Anm. 9), S. 21.

hatte und durch Berichte von fortgesetzter Unterdrückung der eigenen Mission in Böhmen seitens der katholischen Kirche genährt worden war, bot für nationalistisch ausgerichtete Hus-Feiern keinen Erklärungsansatz. Die in den Reden geforderte Freiheit von der katholischen Kirche zielte eben nicht in erster Linie auf einen Konfessionswechsel. Dies irritierte umso mehr, als dies nach Meinung des englischen Beobachters der Tenor der meisten Hus-Feiern war. Mit Befriedigung registrierte er dagegen den anderen Verlauf der im gleichen Jahr in Wamberg stattfindenden Hus-Feier.¹⁴ Auch Theophilus Reichel, der ihn zu der stark besuchten Veranstaltung am 5. Juli abends auf dem Ring, also auf den Hauptplatz begleitete, vermerkte in dem Diarium euphorisch die „großartige Hußfeier“¹⁵. Diese Schilderungen verschiedener Hus-Feiern scheinen darauf hinzudeuten, dass eine eindeutige Ausrichtung, konfessionell oder politisch, in diesen Jahren noch nicht bestand. Die historische Figur Hus entwickelte sich zu einem Mythos, an den unterschiedliche Gruppierungen anschließen konnten und dessen Feiern ihnen eine Bühne für ihre jeweiligen Forderungen gab.¹⁶

Im darauffolgenden Jahr 1901 hielt Reichel bei diesem Anlass sogar selbst eine Rede, trat damit vollends in die Öffentlichkeit und mit ihm auch die Brüderrkirche. Sie übernahm jetzt sogar eine aktive Rolle im Hus-Kult, welche ihr anscheinend auch bereitwillig zuerkannt wurde. Ihre Nachfolge der hoch angesehenen alten Brüder-Unität und ihre Hochschätzung für Hus sicherten ihr nun einen festen Platz bei öffentlichen Feiern. Selbst die Tatsache, dass Reichel als Deutscher sprach – dies erschien ihm selbst bemerkenswert und wurde extra im Diarium notiert – stellte kein Hindernis dar.¹⁷ Seine Erwartungen, aber auch seine Bedenken hinsichtlich einer stärker säkularen Entwicklung des Hus-Kultes, wie sie aus einem Redebeitrag bereits anklang, werden aus der Schilderung der Feier in seinem Jahresbericht deutlich:

Am 5. Juli abends durchzog ein großartiger Fackelzug die glänzend illuminierte Stadt, am Ring war die katholische Pfarre das einzige Haus, das keinen Lichterschmuck zeigte. Wie im Vorjahr hielt ein katholischer Arzt eine begeisterte u. begeisternde Rede, in welcher er auch den Satz aussprach: „Nehmt Hus die Bibel, nehmt Hus seinen Glauben, u[nd] Hus ist nicht Hus.“ Wenn nur solche Worte nicht nur Worte bleiben! Aber sicher ist, daß auf solche Weise der Boden vorbereitet wird.¹⁸

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Theophilus Reichel, Diarium Pottenstein Nr. 5, 1900–1906 (AJB).

¹⁶ Barbara Schmid-Egger, Klerus und Politik in Böhmen um 1900, München 1974, S. 244; Roland J. Hoffmann, T.G. Masaryk und die tschechische Frage. Nationale Ideologie und politische Tätigkeit bis zum Scheitern des deutsch-tschechischen Ausgleichsversuchs vom Februar 1909, München 1988, S. 268f.

¹⁷ Theophilus Reichel, Diarium Pottenstein Nr. 5, 1900–1906 (AJB).

¹⁸ Theophilus Reichel, Bericht von der Ev. Brüdergemeine Pottenstein vom Jahr 1901, 1902 (UA, BMK 83).

Verglichen mit der Situation, der sich der erste Pottensteiner Prediger dreißig Jahre vorher ausgesetzt gesehen hatte, schien die Brüdergemeinde nun in der Öffentlichkeit einen völlig anderen Status erreicht und mit der bisher so mächtigen katholischen Kirche praktisch einen Rollentausch vorgenommen zu haben. Die katholischen Priester fanden sich, wenn auch nicht juristisch, doch faktisch in einer stark isolierten Position, eine Unterstützung des Hus-Kultes zog zwangsläufig ihre Exkommunikation nach sich. Dagegen waren die Prediger der Brüdergemeinde nun gefragte Gäste bei den jährlichen Hus-Feiern, wie 1904 in Adlerkosteletz, wo Václav Betka aus Prag eine Rede hielt. Der ebenfalls anwesende Theophilus Reichel notierte die „schöne würdige Feier“¹⁹ in seinem Diarium. Bereits am Vormittag hatten er und andere Vertreter der Brüdergemeinde an der feierlichen Enthüllung des Hus-Denkmal in Wamberg teilgenommen. Als „českí bratři“²⁰, als böhmische Brüder, war ihnen ein eigener Platz im Festzug zugewiesen worden. Für die, auch von der Gemeinde in Pottenstein unterstützte, Finanzierung des Denkmals hatte ein Verein, der aus den jährlichen Hus-Feiern hervorgegangen war, Spenden gesammelt, zu denen auch Arbeiter in den Fabriken beitrugen. Sie hatten sich für diesen Zweck sogar jahrelang einen festen Beitrag von ihrem Lohn abziehen lassen.²¹ Bis 1915 wurden in Böhmen 19 Hus-Denkmal errichtet, das erste 1872 in Jitschin, die meisten von ihnen von Vereinen und Gemeinden in Auftrag gegeben.²²

Es blieb nicht bei Beiträgen zu den jährlichen Hus-Feiern. In ihrem Bestreben, mehr Menschen als bisher zu erreichen und dies zunehmend unbehelligt, entwickelte die Brüdergemeinde neue Formen der Öffentlichkeitsarbeit, die über die bisher übliche Ansprache einzelner Personen hinausgingen. Ein Beispiel hierfür war die durch Spenden finanzierte Verbreitung eines populären Hus-Bildes von Věnceslav Černý, einem Historienmaler und Illustrator, dessen Kopien der eigenen tschechischsprachigen Zeitschrift „Bratrské Listy“ beigelegt wurden.²³

Des Weiteren boten geschichtliche Vorträge eine gute Plattform für die Ansprache einer größeren Öffentlichkeit, welche von der Brüdergemeinde gesucht und regelmäßig genutzt wurde. Diese gingen auch über den kirchlichen Bereich hinaus. So wurde im Jahre 1900 Václav Betka von dem Turnauer Sokol-Verband – eine national ausgerichtete Turnvereinigung – eingeladen, einen Vortrag über Hus zu halten. Aufgrund der ungewöhnlich großen Besucherzahl von 1500 Personen fürchtete der Bezirkshauptmann Unruhen und

¹⁹ Theophilus Reichel, Diarium Pottenstein Nr. 5, 1900–1906 (AJB).

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² Zděnek Hojda/Jiří Pokorný, Denkmalkonflikte zwischen Tschechen und Deutschböhmen, in: Hanns Haas/Hannes Stekl (Hrsg.): Bürgerliche Selbstdarstellung (Bürgertum in der Habsburgermonarchie, Bd. 4), Wien u. a. 1995, S. 241–251, hier: S. 242f.

²³ Notes (wie Anm. 9), S. 41.

erwog den Einsatz von Soldaten. Nur das Eingreifen des Bürgermeisters verhinderte daraufhin gewalttätige Proteste von Studenten, indem dieser nicht nur die Polizei zum Schutz der Veranstaltung rief und dem Bezirkshauptmann mit einer Anzeige wegen Amtsanmaßung drohte, sondern sich selbst zu den Zuhörern gesellte.²⁴

Die politische Bedeutung, die diese, sicherlich kirchengeschichtlich konzipierten, Vorträge hatte, rief seitens des Berichtstatters keine Bedenken hervor, ebenso wenig wie das damit verbundene öffentliche Auftreten. Eher das Gegenteil schien der Fall zu sein – das Interesse der Zuhörer wurde als legitim betrachtet und die Einladung seitens einer einflussreichen Organisation als Hinweis auf den wachsenden Zuspruch, den die Brüdergemeinde erfuhr. Diese Hoffnung hatte bereits 1889 ein englischer Besucher in seinem Bericht geäußert: Die Sicht aller patriotischen Tschechen auf die alte Brüder-Unität als das goldene Zeitalter ihres Landes wäre der größte Vorteil der Brüdergemeinde gegenüber anderen protestantischen Kirchen.²⁵

Der Anspruch der Brüdergemeinde auf Nachfolge der alten Brüder-Unität, räumlich durch Präsenz vor allem an historisch bedeutsamen Orten in Ostböhmen manifestiert und trotz des deutschen Hintergrundes durch ihre mehrheitlich tschechisch-sprachige Ausrichtung für weite Kreise akzeptabel, erwies sich damit als denkbar beste Voraussetzung für eine aktivere Rolle in der Öffentlichkeit, immer mit der Hoffnung auf Mission. Diese wurde auch trotz klar erkannter säkularer und politischer Tendenzen des Hus-Kultes aufrechterhalten, denn gerade jene schienen verschiedenen Gruppierungen ihre Beteiligung zu ermöglichen und konnten daher als Vorbereitung für einen Konfessionswechsel größerer Bevölkerungsteile gedeutet werden. Darauf schien das immer offenere Agieren von Vereinen und deren Unterstützung durch Städte und Gemeinden hinzuweisen, ebenso wie die anscheinend geschwächte Position der Bezirkshauptmannschaften als Vertreter der Staatsmacht und damit auch der katholischen Kirche, wie das aus obigen Beispielen bereits hervorging.

Diese Hoffnungen schienen durch die Entstehung einer organisierten Bewegung für einen massenhaften Austritt aus der katholischen Kirche in Österreich, der so genannten ‚Los-von-Rom-Bewegung‘ zunächst gestärkt zu werden. Die Ende 1898 begründete Zusammenarbeit der lutherischen Kirche im Deutschen Reich, namentlich dem Evangelischen Bund, und der österreichischen Alldeutschen Partei unter Georg von Schönerer hatte von Anfang an eine starke politische Ausrichtung, war deutsch-nationalistisch und antislawisch, insbesondere antitschechisch.²⁶ Die Hinwendung zum Deutschen Reich, in dem die Entwicklung des Protestantismus, insbesondere des Lutherums zur Nationalreligion als vorbildlich betrachtet wurde, ließ die Bewegung

²⁴ Ebd.

²⁵ A Visit to Bohemia, in: *The Moravian Messenger* 26 (1889), S. 296–305, hier: S. 303.

²⁶ Andrew G. Whiteside, *Georg Ritter von Schönerer. Alldeutschland und sein Prophet*, Graz 1981, S. 181f.

früh unter Beobachtung der Behörden geraten, die ‚Los von Rom‘ als ‚Los von Österreich‘ deuteten.²⁷ Den mehrheitlich aus Sachsen kommenden Pastoren wurden teilweise keine Bewilligungen zur Amtsausübung gegeben oder sie wurden sogar ausgewiesen. Los-von-Rom-Versammlungen wurden daher häufig als ‚Familienabende‘ deklariert, womit sie nicht anmeldepflichtig bzw. ohne persönliche Einladungskarte zu besuchen waren. Ende 1899 berichtete der Pottensteiner Prediger seinem Vorgesetzten in Herrnhut von dem Besuch einer solchen Veranstaltung in dem zu seiner Gemeinde gehörenden, mehrheitlich deutsch sprachigen Landskron. Vor ungefähr 200 Personen sprachen zwei Pastoren aus Schlesien vor allem die nationale Seite an und begeisterten ihre Zuhörer. Die beiden Prediger Reichel und Mikuláščík beobachteten die Szene mit gemischten Gefühlen, wie ersterer seinem Vorgesetzten schrieb:

Mir, der ich diese deutsche Begeisterung in den 10 Jahren etwas entwöhnt bin und noch mehr Br[uder] Mikul[áščík] wars freilich manchmal beinahe zu viel. Ich empfand, daß ich doch etwas Čeche geworden bin. Aber wir kannten ja den Zweck der Versammlung, den Boden vorzubereiten u[nd] wir lernten mit Interesse, die Art kennen, wie man heute in dieser Frage arbeitet. Nie würde ich, oder einer von uns hier in Böhmen, es wagen, u[nd] wagen dürfen so frei, so scharf, so vernichtend über die römische Kirche, ihre Absichten, ihre Ziele, ihre Mißstände zu reden.²⁸

Obwohl beide Prediger sich sehr schnell einig waren, dass sie diese Art der Evangelisation nicht mittragen könnten, erklärten sie sich im anschließenden Gespräch mit den Gästen zu einer weiteren Kooperation in Landskron bereit und auch in dem, ebenfalls zur Gemeinde Pottenstein gehörenden, deutsch sprachigen Ort Herzogwald in Mähren. Sie wollten Räume bereitstellen und selber Vorträge halten, mit der Einschränkung, ein Thema zu wählen, „das geeignet wäre, aus dem nationalen ins religiöse energischer überzuleiten.“²⁹ Allerdings setzte der Prediger keine großen Erwartungen in diese Arbeit, zu Recht, wie sich herausstellte, denn die erwarteten Übertritte blieben sowohl in Landskron als auch in Herzogwald aus. Im September 1900 fand eine Konferenz aller Prediger in Böhmen statt, die sich auf Bitten des Böhmischemährischen Komitees mit der Los-von-Rom-Bewegung beschäftigen und über eine eventuelle weitere Unterstützung beschließen sollte. Wenn sich die Prediger doch über die eindeutig politische und nationale Ausrichtung der Bewegung einig waren und diese für die eigene Arbeit ausdrücklich ausschlos-

²⁷ Karl-Reinhart Trauner, Die Los-von-Rom-Bewegung. Gesellschaftspolitische und kirchliche Strömung in der ausgehenden Habsburgermonarchie, Szentendre 2006, S. 493; dabei handelte es sich ursprünglich um einen Ausspruch des Thronfolgers Franz Ferdinand 1901, vgl. Hoffmann, Frage (wie Anm. 16), S. 231.

²⁸ Brief Theophilus Reichels an Hermann Bauer, 16.12.1899 (UA, BMK 86).

²⁹ Ebd.

sen, so wollte man doch zum einen der lutherischen Kirche nicht die Unterstützung versagen und zum anderen nicht neue Möglichkeiten für eine Evangelisation verpassen. Zudem könnten Berichte über den Fortgang der Bewegung den dringend benötigten Spendenfluss aus dem Deutschen Reich erhöhen. So entschied die ABMK schließlich, die Aufnahmebedingungen für neue Mitglieder zu erleichtern und die Herausgabe einer deutschsprachigen Zeitschrift zu erwägen.³⁰ Die bereits 1899 von Reichel an seinen Vorgesetzten Hermann Bauer kommunizierten Vorbehalte hinsichtlich einer Übernahme der Arbeitsmethoden der Los-von-Rom-Bewegung als „nicht unserem Wesen entsprechende“³¹ fanden hier ihre offizielle Bestätigung.

Erfolgversprechender erschien dagegen die Los-von-Rom-Bewegung unter der tschechisch-sprachigen Bevölkerung, welche zeitlich verzögert ebenfalls großen Zulauf hatte. Ein hoffnungsvoller Anfang schien in Boskowitz in Mähren gemacht werden zu können, wo ein tschechischer Redakteur Svoboda die Brüdergemeinde einlud, regelmäßig Versammlungen zu halten. Die sich um die Finanzierung des benötigten Saales auch bewerbende reformierte Kirche lehnte er ab, da er, wie der Prediger Reichel an seinen Vorgesetzten schrieb „unter Katholiken arbeiten, die Erinnerung an die alte Brüderkirche wecken u[nd] sie zum Evangelium u[nd] zwar durch Vermittlung der Brüderkirche führen will.“³² Zu der ersten, schließlich im April 1900 stattfindenden Versammlung kamen ungefähr 400 Personen aus der ganzen Umgebung, so dass der Saal überfüllt war. Die vielen auf der Straße Stehenden harrten trotz starken Regens stundenlang aus. Der Saal war mit Girlanden geschmückt, an der Hauswand waren zwei große böhmische Fahnen befestigt und die Liedtexte waren in Svoboda's politischer Zeitung „Česká Samostatnost“ („Tschechische Unabhängigkeit“) abgedruckt, die allen zur Verfügung gestellt wurde. Reichel hatte diese Versammlung persönlich beim Bezirkshauptmann angemeldet, der keinen Einwand erhob, seinen Beamten eine Teilnahme allerdings strengstens verbot.³³ Bei der Schilderung dieser Veranstaltung erstaunt es, dass die doch durch den Redakteur offen verfolgten politischen Ziele seitens des Predigers in diesem Fall keine Kritik hervorriefen. Im Gegenteil, er berichtete voller Begeisterung und Hoffnung auf zukünftige Möglichkeiten der Evangelisation, die er sich von der Zusammenarbeit versprach.

Doch auch die tschechische Los-von-Rom-Bewegung führte nicht zu den erhofften Ergebnissen. In seinem Bericht über die Hus-Feier 1902 in Wamberg äußerte Reichel erstmalig deutliche Zweifel an einem Erfolg der mit vielen Hoffnungen begleiteten Los-von-Rom-Bewegung als auch des damit in Zusammenhang gesetzten Hus-Kultes:

³⁰ Protokoll der 11. A.B.M. Konferenz abgehalten in Prag am 26. Sept., 1905 (UA, BMK 150).

³¹ Brief Theophilus Reichels an Hermann Bauer, 12.2.1900 (UA, BMK 86).

³² Ebd.

³³ Brief Theophilus Reichels an Hermann Bauer, 11.4.1900 (UA, BMK 86).

Freilich von der Begeisterung für die große Vergangenheit des tschechischen Volkes und seines Vorkämpfers Hus [...] bis zu dem herzmäßigen Verständnis für und aufrichtigem Verlangen nach Gottes Wort ist noch ein weiter Weg: Los von Rom bedeutet noch lange nicht hin zu Jesu! Aber doch kann u[nd] will der Herr gewiß unser einfältiges Zeugnis, unsre Gebete für diesen religiös nicht indifferenten Ort segnen.³⁴

Die Teilnahme an der Enthüllung des Hus-Denkmal in Wamberg 1904 war bereits die letzte von ihm erwähnte Hus-Feier. In den folgenden Jahren bis zu seinem Wechsel in die Gemeinde Prag im Jahre 1908 spielten öffentliche Hus-Feiern oder das Engagement der Prediger ebenso wenig eine Rolle in seinem Diarium oder in den Jahresberichten wie die ‚Los-von-Rom‘-Bewegung. Dass sich insbesondere die Hus-Feier in Wamberg jedoch zu einer Veranstaltung entwickelte, die den Hoffnungen der Brüdergemeinde nicht im geringsten entsprach, kann einem Bericht von Josef Mikuláščík, der Reichel als Prediger in Pottenstein nachfolgte, entnommen werden, welcher 1909 in der Zeitschrift „Herrnhut“ veröffentlicht wurde. Aufgrund ihrer Anschaulichkeit und der Vermutung, dass der Ablauf der Feier stellvertretend für viele stand, soll der Bericht – fast ungekürzt – wiedergegeben werden:

Wamberg [...] zählt zu den fortgeschritteneren Städten in Böhmen, wovon schon das Husdenkmal am oberen Ende des Ringes, das vor einigen Jahren errichtet wurde, zeugt. Alljährlich findet am Vorabend des Hustages bei demselben eine Feier statt. So auch dies Jahr. Der Stadtrat ließ es sich angelegen sein, äußerlich alles festlich zu gestalten. Um das Denkmal herum waren Lampions angebracht und vor demselben eine Rednertribüne errichtet. Die Häuser auf dem Ring waren illuminiert. Ein gutgeschulter Männerchor stimmte 4stimmig ein hussitisches Lied an. Und nun bestieg der Festredner die Tribüne. Die Festrede sollte ja eigentlich die Hauptsache sein. Aber was war das für eine Rede! In der raffiniertesten Weise suchte der Redner die Wahrheiten der heiligen Schrift zu verdrehen und den lebendigen Glauben an Gott und Christum lächerlich zu machen. Die Bibel sei ein Buch, das aus heidnischen Schriften, namentlich babylonischen, zusammengestoppelt sei, nur hätte sie einen viel geringeren Wert, wie diese. Die Eltern wurden gewarnt, den Kindern die Bibel in die Hand zu geben, lieber sollten sie ein Fabelbuch bekomme. Das sollte eine Husfeier sein? Ich war innerlich aufs äußerste empört und bat den Herrn, es mir zu schenken, vor dieser nach vielen Tausenden zählenden Volksmasse – namentlich war die Intelligenz zahlreich vertreten – ein Zeugnis für ihn abzulegen. Obgleich ich auf keine Rede vorbereitet war, bestieg ich, sobald der Festredner endete, die Tribüne und sprach über das Wort Gottes und den Glauben an Jesum. [...] Meine Rede wurde mit Aufmerksamkeit angehört und blieb auch nicht ohne Eindruck. Manche stellten sich entschieden auf meine Seite. Wir konnten es aus verschiedenen Äußerungen wahrnehmen. In

³⁴ Theophilus Reichel, Jahresbericht der Ortsgruppe Pottenstein vom Jahre 1902, 1903 (UA, BMK 83).

den nächsten Tagen wurde viel darüber gesprochen. An den Stadtrat von Wamberg richtete ich ein ernstes Schreiben, in welchem ich außer anderem dagegen protestierte, daß der Name Joh[annes] Hussens mißbraucht werde zur Verhöhnung der Bibel und alles Göttlichen und sprach die Bitte aus, daß künftighin nur solche Redner eingeladen werden möchte, die wenigstens so viel Respekt vor der Überzeugung von Hus hätten, daß sie das worauf er stand, was er verkündigte, wofür er kämpfte und starb, nicht lächerlich machten.³⁵

Bei dieser Feier 1909 war ein Prediger der Brüdergemeinde nicht mehr als Redner geladen, der Fokus hatte sich deutlich von einer kirchlichen Ausrichtung hin zu nationalistischen und antiklerikalen Deutungen von Hus verschoben, wie aus der Festrede hervorging. Spätestens jetzt schien sich die säkulare Ausrichtung des Hus-Kultes gefestigt zu haben: Kam es zu Austritten aus der katholischen Kirche, so war damit in der Regel nicht ein Wechsel zu einer protestantischen Kirche die Folge sondern die Konfessionslosigkeit. Die Auseinandersetzung fand damit nicht – wie seitens der Brüderkirche interpretiert – zwischen der katholischen Kirche und den protestantischen Konfessionen, sondern zwischen der katholischen Kirche und laizistischen Gruppierungen statt, letztere insbesondere politisch vertreten durch die 1874 gegründete Partei der so genannten „Jungtschechen“.³⁶ Hinzu kam die nun eindeutig nationalistische Ausrichtung des Hus-Kultes.

Damit mussten die Hoffnungen, die die Brüdergemeinde mit der Unterstützung des Hus-Kultes und der Los-von-Rom-Bewegung verbunden hatte, und aufgrund derer sie viele Kompromisse bei der Evangelisation eingegangen war, als gescheitert eingestanden werden. Aber dieses Scheitern ging noch weiter – nicht nur, dass die erhofften Übertritte ausblieben, die Brüdergemeinde selber schien zu den Gruppierungen zu gehören, die von den gemeinsamen Feierlichkeiten und der damit demonstrierten nationalen Einigkeit ausgeschlossen wurden.³⁷

Die isolierte Position wird aus der, von Theophilus Reichel anlässlich des Hus-Jubiläums 1915 vor deutschen und tschechischen Predigern der Brüdergemeinde gehaltenen Predigt deutlich, in der er aus einer bereits eindeutig defensiven Position heraus das Recht der Brüdergemeinde an Teilhabe an dem Hus-Kult einforderte:

Joh[annes] Hus, der Name bedeutet heut ein Bekenntnis. Viele feiern in diesen Tagen das Gedächtnis Hus', wenige verstehen seine Bedeutung recht. Was berechtigt uns, die Brüderkirche zu solcher Feier? Wir, die wir letztlich Hus die Entstehung unsrer altherwürdigen Kirche verdanken, dürfen nicht zurückbleiben. Wohl sagen viele: Hus den Čechen! Die uns als einer internationalen Kirche das

³⁵ Josef Mikuláščík, Eine Husfeier in Wamberg, in: Herrnhut. Wochenblatt aus der Brüdergemeinde 42/31 (1909), S. 269.

³⁶ Schulze Wessel, Konfessionalisierung (wie Anm. 2), S. 141f.

³⁷ Ebd., S. 143.

Recht bestreiten, aber niemand kann uns die geschichtlich gegründete Verbindung mit Komenius u[nd] Hus rauben: Hus wir denken deiner Krone gern, Held des Herrn!³⁸

Susanne Kokel, *The Moravian Church in Pottenstein and the feasts in honour of Jan Hus around 1900*

Popular public feasts in honour of Jan Hus as witnessed by members of a little congregation of the Moravian Church in the Eastern Bohemian region promised to announce a revival of Protestantism in Bohemia. This encouraged the minister of Pottenstein to step more and more into public, even promoting the highly political movement “Away from Rome” in order to push the mission among the Catholic population. History and identity of the Protestant Church, claiming their roots in the Bohemian reformation, put them in a favourable position. However, the development of the Hus feasts to secular, anticlerical and nationalistic demonstrations not only led to disappointment regarding mission. Moreover, the Moravian Church found itself excluded, an isolation they had to share with other groups in society.

³⁸ Protokoll der 21. Tagung der allg. B. M. Konferenz gehalten in Verbindung mit der Husfeier in Prag den 5. und 6. Juli 1915 (UA, BMK 150); dass die Prager Brüdergemeine gerade dem Verein Kostnická Jednota ihre Räume im Pfarrhaus für eine Hus-Ausstellung im Jubiläumsjahr 1915 zur Verfügung stellte, ist aufschlussreich. Bei der „Konstanzer Vereinigung“ handelte es sich um einen 1905 gegründeten Verein protestantischer Tschechen verschiedener Bekenntnisse, die die politische Instrumentalisierung von Hus und die damit mittlerweile verbundene nationale Abgrenzung bewusst ablehnten; vgl. Schmid-Egger, Klerus (wie Anm. 16), S. 285, Anm. 217.



Gemeindsaal Pottenstein Der alte Betsaal in Pottenstein, aus: *Die Brüderunität in Prag* (Hg.): *Die Brüderunität in Bildern. 1457-1957*, Prag 1957, Abb. 85, S. 136.

Geordnete Intimität. Das Circular-Schreiben der UAC vom Mai 1773 an die Aeltesten-Conferenzen in den Gemeinen, die Medicos und Chirurgicos betreffend

von Christoph Th. Beck

Intimität ist ein spezifisches Humanum, das im zwischenmenschlichen Bereich stattfindet und den reflektierten Umgang mit dem eigenen Selbst voraussetzt. Ihre Grenzen können niemals festgelegt werden, sondern sind stets ein Produkt der die Person bestimmenden Kultur und der individuellen Biographie. Wenn im Folgenden von Intimität die Rede sein wird, so muss dies unter dem Vorbehalt geschehen, dass der Begriff in der Zeit Zinzendorfs und den Jahren danach mit dem heutigen keineswegs deckungsgleich ist. In dem Circular-Schreiben taucht er nicht einmal auf. Intim war der Umgang mit dem Heiland, was deutlich macht, dass der Pietismus eigene Kategorien von Intimität geschaffen hat, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Dennoch wird der Gebrauch des Wortes in der Diskussion des Gegenstandes dieser Untersuchung unvermeidlich sein, um einen Zugang zum eigentlichen Inhalt des Schreibens zu ermöglichen.

Das Verhältnis zwischen Ärzten und der Gemeinde im 18. Jahrhundert war nicht unproblematisch. Zinzendorfs skeptische Haltung Medizinern gegenüber war bereits Gegenstand der medizinischen Konferenzen 1744 in Marienborn gewesen.¹ Eine eigene Medizinerbildung war der Brüdergemeinde nicht möglich und in den einzelnen Gemeinen konnte nicht immer auf Ärzte zurückgegriffen werden, die ihnen angehörten. Somit verletzten die in der Gemeine tätigen Mediziner in ihrer Arbeit nicht selten Intimität auf doppelte Weise: Einmal, in dem sie in die Intimität der Gemeinschaft eindringen, denn der Forderung Zinzendorfs, „Unsere Mediziner sollten allemal ihre Sache mit dem Heiland ausmachen“², kamen nicht alle nach. Zum anderen ist die Berührung der individuellen Intimität des Andern unabdingbarer Bestandteil ärztlicher Diagnostik und Therapie.

Das Circular-Schreiben der Unitäts-Ältesten-Conferenz³ von 1773 erfolgte in der Absicht, ein Regelwerk zum Umgang mit körperlicher Intimität herzustellen, da die hierzu erfolgten Synodalbeschlüsse von 1764 und 1769 sich als nicht ausreichend erwiesen hatten. Im Ergebnis ging das Schreiben weit über die anfängliche Zielstellung hinaus und weist einige außergewöhnliche Merkmale auf, auf die es sich näher einzugehen lohnt.

¹ Zu den medizinischen Konferenzen siehe auch Hans-Christoph Hahn und Hellmuth Reichel, Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder, Hamburg 1977, S. 268f.

² Ebd.

³ Im Folgenden UAC.

Eines der Manuskripte befindet sich im Unitätsarchiv in Herrnhut, ein weiteres im Archiv der Brüdergemeine Gnadau. Da davon ausgegangen werden kann, dass der Wortlaut auch in Abschriften, die in anderen Gemeinarchiven vorliegen, überwiegend gleichlautend ist, wurden nur diese beiden Dokumente miteinander verglichen. In der hier verwendeten Transkription wird das Herrnhuter Exemplar wiedergegeben, Abweichungen im Text des Gnadauer Manuskripts werden in den Fußnoten beschrieben. Auffällig ist im Gnadauer Brief allerdings das Datum des 6. Mai, da in dem UAC-Protokoll als Unterschriftsdatum der 7. Mai 1773 angegeben wird. Der Grund für diesen Unterschied ist nicht bekannt.

Zur Entstehungsgeschichte des Circular-Schreibens

Ausgehend von einer Beschwerde aus der Gemeinde Fulnek wurde im Protokollauszug der UAC-Sitzung vom 9. März 1773 Folgendes festgelegt:

Auf die Anfrage wegen des Br. Waiblingers,⁴ der die Praxin der Midwifry⁵ auch in Fullneck treibe; wird geantwortet, daß solches allerdings geschehe, und man darüber zwar in Verlegenheit, aber nicht wohl abzusehen sey, daß es geändert werden könne; um so mehr, da die Heb-Amme daselbst, Alters wegen, nicht mehr sehr brauchbar sey; auch Br. Waiblinger einen großen Theil seines Durchkommens von dieser Praxi habe. Man konte sich aber damit keineswegs befriedigen, da die Sache von zu großer Wichtigkeit, und die Anordnung des Synodi, „daß in den Brüder-Gemeinen die Geburtshilfe durch Mannspersonen nicht anders als im höchsten Nothfall statt finden solle“, aufrecht zu erhalten; daher, wenn sich eine zuwiderlaufende Praxis in einer Gemeinde eingeschlichen hat, solches billig zu redressiren⁶ ist. Die Arbeiter in England, u[nd] in specie in Fullneck, hätten zu rechter Zeit darauf Bedacht nehmen sollen, daß eine Schwester zu dem wichtigen Geschäfte wäre zugezogen worden; u[nd] da man es verabsäumt hat, so solte es noch geschehen; wie denn Dr. Lowder⁷ in London sich erboten hat, Schwestern darinn zu unterrichten, vermittelst künstlicher und accurater Modelle, die er besitzt, und alles nöthige daran zu demonstriren im Stande ist. Es wurde demnach resolvirt, eine eigene Erinnerung desfalls an die Prov[incial] Helfer gelangen zu lassen, mit dem Auftrage, solche nach Fullneck zu communiciren, und es sich zu einem besonderen Object zu machen, daß es mit dieser Sache in Ordnung komme.

⁴ Christian Friedrich Waiblinger (1735–1798) war ein Arzt aus Oberstenfeld, der 1748 auf dem Herrnhaga in die Gemeinde aufgenommen worden war und in Fulnek praktizierte. UA, Dienerverzeichnis.

⁵ engl.: Geburtshilfe.

⁶ Frz.: gerade richten.

⁷ Dr. Lowder hielt dort zusammen mit Dr. John Haighton geburtshilfliche Vorlesungen im St. Thomas' und Guy's Hospital. Sein Name wird schon im Synodalprotokoll vom 4. September 1769 als Ansprechpartner für die Hebammenausbildung erwähnt (UA, R.2.B.45.1c, S. 248f.).

Es wurde gelegentlich noch manches über die Principia, die wir in Absicht auf den Umgang zwischen Personen verschiedenen Geschlechts haben, und worüber wir fest halten müssen, gesprochen. Man fand, daß es rathsam und nöthig sey, einmal ein Circular-Schreiben an die Aelt[esten]-Conferenzen der Gemeinen zu erlassen, worin ihnen die sorgfältigste Attention in dem Theil, und in specie die Vermeidung aller gefährlichen Connexion zwischen verheyratheten Schwestern und Medicis (zumahl da wir jetzt viele junge Medicos bekommen) mit Nachdruck von neuem ans Herz gelegt werde. Br. Reichel wurde ersucht, und übernahm, den Entwurf zu einem solchen Schreiben zu machen.⁸

Johann Friedrich Reichel (1731–1809) hatte die Brüdergemeine 1748 kennengelernt und danach von 1749 bis 1752 in Jena studiert. Er war nach seiner Zeit als Prediger in Niesky, wo er auch Schreiber des Jüngerhausdiariums gewesen war, 1761 als Protokollist der Ratskonferenz nach Herrnhut berufen worden und hatte mit Johannes von Wattewille zahlreiche Brüdergemeinen besucht. Von 1765 an betraute man ihn mit dem Archiv in Zeist. Er wurde 1769 Mitglied der UAC, der er bis zu seinem Tode angehörte. 1775 zum Bischof ordiniert, führte er zahlreiche Visitationsreisen durch und fertigte 1786 im Brüdergarten in Trankebar den Entwurf zu den Unitätsstatuten an.⁹ Es war kein Zufall, dass die Wahl gerade auf ihn fiel. Reichel war erfahren im Verhandeln und brillant im Formulieren von Texten. Am 22. April 1773 „communicirte Br. Reichel seinen Entwurf zu einem Circulare an die Aelt[esten] Conferenzen, die medicinische u[nd] chirurgische Behandlung der Geschwister in den Gemeinen betr[effend], welcher zur Expedition approbirt und resolvirt wurde, daß derselbe von sämtlichen Brüdern der Conf[erenz] unterschrieben werde.“¹⁰ Am 7. Mai 1773 hält das Protokoll fest: „Zuvörderst wurde das mundirt¹¹ Circulare an die Aeltesten Conferenzen der Gemeinen, wegen der medicinischen u[nd] chirurgischen Bedienung, unter heutigem dato, durch die Unterschrift sämtlicher anwesender Brr. vollzogen.“

⁸ UA, A.02. UAC-Protokoll vom 9.2.1773.

⁹ Siehe auch UA, Dienerverzeichnis.

¹⁰ UA, A.02. UAC-Protokoll vom 22.4.1773.

¹¹ Von lat.: *mundare*, säubern.

Der Wortlaut des Circular-Schreibens¹²Über die medicinische und chirurgische Bedienung der Gemeine und die nöthige Vorsicht der Eheleute, 1773¹³

Liebe Brüder und Schwestern!

Es ist und bleibt gewiß eines unsrer vornehmsten Anliegen in der Gemeine, von vorne herein allen möglichen Bedacht darauf zu nehmen, die Gelegenheiten zu Vergehungen und Versündigungen abzuschneiden, und sonderlich über unsere Brüder und Schwestern aufs sorgfältigste zu wachen, daß sie nicht unvermerckt in etwas hineingezogen werden, woraus Befleckungen des Geists oder des Fleisches, ja endlich wohl gar im Verborgenen schleichende Untreuen und Verführungen entstehen könnten. Wir sind durch Gottes Gnade hierüber so einverstanden, und die Principia, welche in dem Theil einer Gemeine Jesu regieren müssen, sind so oft wiederholt worden, daß wir nicht nöthig finden, darüber weitläufig zu seyn. Wir können aber doch, durch verschiedene Vorkommenheiten veranlaßt, nicht umhin, einmal mit euch die medicinische oder chirurgische Bedienung unserer Geschwister, in Absicht auf das erst angeführte Grundprincipium, vertraulich auszureden.

Es ist billig, daß der Medicus u[nd] Chirurgus in einer Gemeine jedermanns Freund ist, und auch jeden Bruders u[nd] einer¹⁴ jeden Schwester ganzes Vertrauen genießt. Sollen sie ihr Amt gehörig wahrnehmen, so muß man ihnen auch von allen Krankheits-Umständen und von allen Gebrechen u[nd] Schäden des Leibes eine genaue und vollständige Notiz geben. Dargegen kann man also nichts erinnern, ja wir müssen es vielmehr encouragiren, weil ein gar großer Nachtheil daraus entsteht, wenn Leibes-Gebrechen heimlich gehalten werden, und nicht zu rechter Zeit die Hülfe, die uns der liebe Heiland angewiesen hat, gebraucht wird. Es kommt also alles nur darauf an, daß es in gehöriger Ordnung u[nd] Vorsicht geschehe, und da sollten wohl folgende schon längst in unsern Gemeinen vestgesetzte Regeln, beobachtet werden.

1.

Wenn eine ledige oder verwitwete Schwester glaubt, daß sie mit einem solchen Gebrechen oder Schaden des Leibes behaftlich ist, welcher nicht nur innere Arznei-Mittel erfordert, sondern wobey auch eine Besichtigung und Hand-Anlegung nöthig seyn möchte, so zeigt sie solches billig ihrer Chor-Helferin an, und es mag nun gleich die Vermuthung gegründet seyn, oder nicht, so veranlaßt doch die Chor-Helferin, daß die kranke Schwester, in

¹² Im Folgenden wird der Text des Herrnhuter Exemplars (UA, R.3.27.5.3.) wiedergegeben. Unterstrichungen im Manuskript wurden beibehalten.

¹³ Gnadauer Exemplar: „An die Aeltesten-Conferenz in Gnadau die Medicos u[nd] Chirurgicos betreffend. Barby, d[en] 6. May 1773“ (Archiv der Gemeine Gnadau V.A.R.9.C.3).

¹⁴ Gnadauer Exemplar: „einer“ fehlt.

ihrem Beyseyn mit dem Medico oder Chirurgo über alle ihre Umstände ausrede, und, wenn eine Besichtigung oder Behandlung des schadhaften Theils, oder auch nur eine Untersuchung, ob ein Schaden vorhanden sey, gut gefunden wird, dieses alles im Beyseyn der Chor-Helferin oder Chor-Dienerin geschehe, auch bey jedesmaliger Wiederholung eine oder mehrere legitimirte Schwestern außer der Patientin anwesend seyn, damit die Sache nie zwischen dem Medico oder Chirurgo und der Kranken allein behandelt werde.

2.

Kommt aber der Medicus oder Chirurgus, der eine Schwester in der Cur hat, von selbst darauf, daß diese Patientin einen ihr unbewußten Leibes-Schaden oder etwas dergleichen haben müsse, so muß er sich auch nicht allein in ein genaues Forschen und Fragen einlassen, sondern seine Gedanken zuerst der Chor-Helferin eröffnen, und sodann, in deren Gegenwart, mit der Patientin das nöthige reden, und ferner so verfahren, wie schon angezeigt worden. Ginge ein Medicus oder Chirurgus so weit, daß er mit einer Schwester, die seine Hülfe braucht, sich nicht nur in speciale Discourse über ihre Leibes-Umstände, und zwar für sich allein einließe, sondern auch ihr wohl gar zumuthete, sich zu entblößen, und ihren Leib visitiren zu lassen, so verdient er nicht nur eine ernstliche Gemein-Zucht, sondern macht sich auch, wenn er bereits gewarnt worden, seine Praxis in einer Gemeinde verlustig, wenn er gleich behauptet, keine andere, als gute Absicht gehabt zu haben. Denn wer kann dafür stehen, daß nicht bey einer solchen Handel-Weise, auf einer oder der andern Seite, ja wohl bey beyden Theilen Gedanken entstehen, deren man sich vor Jesu Angesicht zu schämen hat, weil sie unrein u[nd] fleischlich sind.

3.

Was unsre verehlichten Schwestern betrifft, so versteht sich es nach Gottes-Ordnung von selbst, daß eine jede Ehe-Frau, ehe sie sich wegen Krankheiten, Leibes-Gebrechen oder anderer Umstände halben, an einen Medicum oder Chirurgum wendet, vorher mit ihrem Manne darüber gesprochen u[nd] demselben alle ihre Gedanken eröffnet habe. Findet es der Mann nöthig, so redet er mit dem Medico u[nd] Chirurgo entweder allein, oder in seiner Frauen Gegenwart, da sie dann alles nöthige anbringen kann. Erfordern es die Umstände, daß eine Ehe-Frau sich chirurgischer Hülfe an ihrem Körper bedienen muß, so muß das jederzeit in Beyseyn des Ehe-Mannes, und wenn dieser nicht anwesend seyn kann, anderer verehlichten Schwestern geschehen. Es ist gegen die Regeln des heiligen Ehe-Bündnisses, wenn eine Ehefrau mit einem andern Mann, wenn er auch gleich Medicus und Chirurgus ist, über die special-Umstände ihrer Ehe, oder über Gebrechen ihres Leibes, ohne ihres Mannes Vorwissen u[nd] Beyseyn redet, und kann die unseligsten Folgen veranlassen.

4.

Dieses gilt auch besonders von unsern verhehlchten Schwestern, welche schwanger sind, oder schwanger zu seyn vermuthen. Nie sollten sie über diesen Umstand den Medicum oder Chirurpum consuliren¹⁵, ohne in Gegenwart ihres Mannes; noch viel weniger, sich in genauere und speciellere Untersuchungen auf irgend eine Weise einlassen. Denn eben zu der Zeit haben sie es ja am nöthigsten, sich vor den lieben Heiland aufs sorgfältigste zu bewahren, daß keine fremden und schädliche Eindrücke u[nd] Regungen in ihrer Seele und Körper entstehen. Ueberhaupt denken wir, daß alles, was bey Berathung der schwangeren Schwestern von einer Weh-Mutter geschehen kann, mit derselben verhandelt werden solle; wenn aber wegen bedenklicher Umstände ja ein Medicus oder Chirurgus consulirt werden muß, so kann u[nd] soll es nie anders, als auf oben angezeigte Art geschehen.

5.

In Absicht auf die Entbindung und die dabey nöthige Geburts-Hülfe bleibt es bey der so vielmal auf den Synodis vestgesetzten Ordnung, daß wir uns in unsern Gemeinen für ordinär keiner andern als weiblichen¹⁶ Geburts-Hülfe bedienen. Daher auch in jeder Gemeinde der sorgfältigste Bedacht darauf genommen werden sollte, daß es an einer verständigen u[nd] zuverlässigen Weh-Mutter nicht fehle. Nur alsdann, wenn eine Weh-Mutter anzeigt, oder die Umstände von selbst es ergeben, daß die Hülfe eines Chirurgi oder Accoucheurs erfordert werde, nimmt man seine Zuflucht zu demselben, und erkennt es mit Dank gegen den lieben Heiland, wenn man einen dergleichen erfahrenen Accoucheur in oder außer der Gemeinde haben kann. Daß man sich aber für ordinär anstatt einer Weh-Mutter, einer männlichen Geburts-Hülfe bediene, oder sogleich, ohne die Hülfe der Weh-Mutter abzuwarten, dazu übergehe, sich eines Accoucheurs zu bedienen, kann in unsern Gemeinen nicht verstattet werden, wenn uns gleichwohl bekannt ist, daß dergleichen in etlichen Ländern schon¹⁷ gewöhnlich geworden. Wir finden es um so nöthiger, dieses Principium zu erneuern, da sich vielleicht mit der Zeit verschiedene Medici und Chirurgi in den Gemeinen finden möchten, welche das Accouchement oder die Geburts-Hülfe gründlich verstehen, welches dann eine Gelegenheit geben könnte, daß man den Dienst der Weh-Mütter negligirte, auf keine verständige und tüchtige¹⁸ Weh-Mutter Bedacht nähme, und nach u[nd] nach die männliche Geburts-Hülfe einführte, wider¹⁹ die auf Synodis in unseren Gemeinen vestgesetzte Praxin, nach welcher man sich solcher

¹⁵ Von lat.: *consulere*, um Rat fragen.

¹⁶ „weiblichen“ im Gnadauer Exemplar unterstrichen.

¹⁷ Gnadauer Exempar: „sehr gewöhnlich“.

¹⁸ Gnadauer Exemplar: „und tüchtige“ fehlt.

¹⁹ Gnadauer Exemplar: „wieder“.

Brüder, denen ihre Wißenschaft u[nd] Erfahrung übrigens mit Dank zu erkennen ist, nicht anders als im Fall der Noth, das ist, wenn die Hülfe der Weh-Mutter nicht hinlänglich ist, bedienen sollte.

Wir müssen bey der Gelegenheit auch ein paar ganz allgemeine Anmerkungen beyfügen.

1.

Es läuft ganz wieder den auch in der gesitteten Welt beobachteten Wohlstand, wenn Ehe-Leute von den special-Umständen, die in ihrer Ehe-Führung zwischen ihnen vorkommen, sich mit andern unterhalten, und man sollte daher unsre verehrliche Geschwister, nicht nur bey der Einleitung in ihre Ehe, sondern auch nachher dann und wann gelegentlich erinnern, daß wenn sich bey einem Ehe-Paare etwa bedenkliche Umstände finden, oder sie eines guten Rathes nöthig zu haben glauben, die Brüder sich an niemand als an den Ehe-Chor-Helfer, so wie die Schwestern sich an ihre Ehe-Chor-Helferin zu wenden haben. Die Ehe-Chor-Helferin communicirt alsdann, wenn es eine Sache ist, welche zugleich den Mann mit betrifft, mit ihrem Manne darüber, und dann reden sie beyde mit dem Ehe-Paare, welches es betrifft, aus, und ertheilen ihren²⁰ Rath, nach Jesu Herzen, so gut sie können. Daß aber der Ehe-Chor-Helfer mit einer verehrlichten Schwester, die so etwas anzubringen hat, sich ohne Zuziehung seiner Frauen, in eine Berathung einlasse, oder auch die Ehe-Helferin es auf sich nehme, mit einer Schwester über Umstände, die den Mann zugleich betreffen, oder mit einem Ehe-Paare, ohne ihres Mannes Beyseyn, zu reden, ist gegen die Ordnung, und kann selbst zwischen Ehe-Leuten Verdacht und unselige Folgen nach sich ziehen.

2.

Wenn nun verehrliche Geschwister nicht mit andern Geschwistern ihres Chores von den special-Umständen, die in ihrer Ehe vorkommen, zu reden, und eine Materie des Discourses aus dergleichen Dingen (welche, wenn sie gleich durch Jesu Blut geheiligt und rein sind, doch allemal durch die Gemeinmachung etwas verlieren) zu machen haben; so ist es noch viel weniger zu billigen, wenn Ehe-Leute mit ledigen Brüdern oder Schwestern sich in vertrauliche Gespräche²¹ über ihre Ehe-Führung einlassen, und ihnen wohl gar Sachen erzehlen, welche mit niemand als mit denen ihnen angewiesenen Pflegern, communicirt werden sollten. Wir würden kaum so etwas²² zu erinnern nöthig erachten, weil sich es ja von selbst verstehen sollte, wenn uns nicht leider! auch von dieser Unvorsichtigkeit Exempel mit ihren schädlichen Fol-

²⁰ Gnadauer Exemplar: „ihm Rath“.

²¹ Gnadauer Exemplar: „in ein vertrauliches Gespräch“.

²² Gnadauer Exemplar: „erst zu erinnern“.

gen vorgekommen wären. Was kann aus dergleichen Geschwätz andres entstehen, als unselige Neugierde und unzuverlässige, ja wohl unreine Gedanken über die Ehe, welche doch von jedermann, auch unsern ledigen Brüdern u[nd] Schwestern, heilig²³ gehalten werden soll.

3.

Da seit dem Synodo 1769 die meisten Eltern die Erziehung ihrer Kinder selbst übernommen, so wollen wir nochmals ernstlich bitten, doch ja dahin zu sehen, daß sich nicht nur die Eltern in Gegenwart ihrer Kinder, sie mögen klein oder schon erwachsen seyn, vorsichtig in Wort und Wandel betragen, sondern auch beständig Attention haben, daß doch ja die Kinder beyderley Geschlechts einander nicht zu schädlichen und unseligen Reflexionen Gelegenheit geben, wodurch das in ihnen liegende Verderben Veranlassung bekommt, sich zu äußern, und sie nach Leib und Seel in Jammer u[nd] Noth zu stürzen.

Das ist so etwas²⁴, was uns dermalen zu erinnern nöthig geschienen. Wenn alle unsre lieben Geschwister sich vom Geiste Gottes in allen ihren Gedanken, Worten und Handlungen leiten ließen, und auf die Salbung, die uns alles lehret, recht attent wären; so würden wir wohl kaum nöthig haben, dergleichen Erinnerungen zu wiederholen; allein, liebe Geschwister, da es immer unter uns Glieder giebt, die entweder ihr Elend noch nicht so kennen, wie es zu einer seligen Bewahrung erforderlich ist, oder doch sich von Zeit zu Zeit vergessen, so werdet ihr es gewiß, bey näherer Ueberlegung, sehr wohl gethan finden, wenn ihr mit uns aufs allersorgfältigste darauf attendiret, daß es dem bösen Feinde nicht gelingen möge, bey Gelegenheit des an sich so Lobenswürdigen vertraulichen Umgangs unserer Geschwister unter einander, Aergernisse anzurichten, welche um sich fressen, wie der Krebs, und auf den Ruin einer Gemeine Jesu hinaus laufen können. Unser lieber Heiland lehre uns wandeln in Seiner Augen Licht! Amen.

Wir grüßen Euch in der Liebe Jesu aufs herzlichste als Eure treu verbundenen
Brüder der Aeltesten-Conferenz der Unität

Barby im May 1773

Joseph.

Abraham Gerßdorff

Johannes Loretz.

Johannes.

Friedrich Neißer.

Chr[istian] Gregor.

Joh. Fr[iedrich] Köber²⁵

Joh. C. Quandt²⁶

Joh[ann] Fr[iedrich] Reichel.

Petrus.

Renatus von Laer.

²³ „heilig“ im Gnadauer Exemplar unterstrichen.

²⁴ Gnadauer Exemplar: „etwas weniges“.

²⁵ Unterschrift fehlt im Gnadauer Exemplar.

²⁶ Unterschrift fehlt im Gnadauer Exemplar.

Zur Bedeutung des Schreibens

Um der Bedeutung des Schreibens gerecht zu werden, wird im Folgenden auf drei Schwerpunkte eingegangen: der Rolle der in der Gemeinde tätigen Ärzte im 18. Jahrhundert, den Stand der Geburtshilfe in jener Zeit, sowie auf die dargestellte Praxis der Eheberatung in den Chören.

Die Stellung der Ärzte in der Gemeinde

Übergreifende Berufsordnungen für Ärzte konnten erst entstehen, nachdem die Trennung in Mediziner und Wundärzte aufgehoben wurde, die noch auf eine Entscheidung des Konzils von Tours (1136) zurückging. In diesem war Geistlichen das Ausüben der Chirurgie verboten worden, was dazu führte, dass die Unterteilung in studierte Mediziner und handwerklich ausgebildete Wundärzte bis weit ins 19. Jahrhundert weiterbestand. Im 18. Jahrhundert begann eine Annäherung zwischen den beiden Disziplinen, die zu einer wesentlichen Beschleunigung des medizinischen Fortschritts führte, woran auch die Entwicklung der akademischen Geburtshilfe einen entscheidenden Anteil hatte. Regelwerke, die einer Berufsordnung entsprochen hätten, bestanden bis dahin lediglich als Zunftordnungen im städtischen Raum, die vorrangig das Binnenverhältnis der Mediziner und Wundärzte untereinander betrafen. Das Verhältnis zwischen Arzt und Patient wurde durch den Hippokratischen Eid geregelt, insbesondere galt dies für Aspekte der ärztlichen Untersuchung und das Problem der Verletzung der Intimität der Patientinnen. Im Hippokratischen Eid verpflichtete sich der Arzt, sich „auch aller Werke der Wollust an den Leibern von Frauen und Männern, Freien und Sklaven zu enthalten“.²⁷ Ein über den Eid hinausgehendes Berufsrecht gab es nicht.

Betrachtet man die Entwicklung der medizinischen Versorgung von Herrnhut und von anderen Gemeinden in den Anfangsjahren, so fällt auf, dass es hierfür zunächst keinen Plan gegeben zu haben scheint. Während die Ämterordnung von 1725 und die Statuten von 1727 ausdrücklich das Krankenpflegeamt anführen, bleiben die Gemeinärzte darin unerwähnt. Erst im Jahr 1731 erfolgte eine Ämterergänzung, so steht im Diarium über den 5. März: „Es wurde ferner publicirt, daß sowol unter den Brnn. als Schw. vorjetzo eine gesegnete Einrichtung wegen der Ämter gemacht wäre, daß nemlich die Ältesten zu den Mitkrankenwärtern gesetzt hätten: H. Kriegelstein²⁸ und die

²⁷ Im Originaltext: „καὶ ἀρροδισίων ἔργων ἐπὶ τε γυναικείων σωμάτων καὶ ἀνδρῶν, ἐλευθέρων τε καὶ δούλων.“ Axel. W. Bauer, Der Hippokratische Eid. Medizinhistorische Neuinterpretation eines (un)bekannten Textes im Kontext der Professionalisierung des griechischen Arztes, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 41 (1995), S. 141–148.

²⁸ Der Arzt David Siegmund Kriegelstein (1689–1760) war 1729 von Zinzendorf schriftlich ersucht worden, „von Bautzen nach Herrnhut zu kommen, um daselbst in Abwesenheit des seligen Gutbiers einigen Patienten zu assistieren“. Zit. nach Heinz-Dieter Fiedler, Anna Krügelstein, Norderstedt 2008, S. 34.

Frau Heintschelin.“²⁹ Bereits Wollstadt hat darauf hingewiesen, dass dies verwunderlich ist, weil Kriegelstein zu diesem Zeitpunkt schon längst als Gemeinarzt in Herrnhut tätig war.³⁰

Der erste Arzt in Herrnhut war nachweislich Johann Christian Gutbier (1679–1759), eine „Beute des ersten Besuchs des sel. J[ünger] in Schlesien a[nn]o 23“.³¹ Dort „lernte Ihn der sel. J[ünger] a[nn]o 23 kennen, als Er just über den kurz vorher erlittenen Verlust s[eine]r Frauen, die ihm 6 lebendige Kinder nachließ desperat melancholisch war und dem J[ünger] aus Mitleiden ihm nach H[errn]hut zum Medico vocirte u[nd] seine Kinder zu versorgen versprach“.³² Gutbier gehörte zu den ersten und ältesten Einwohnern Herrnhuts, er nahm am Berthelsdorfer Abendmahl am 13. August 1727 teil und war später unter denen, die sich 1728 gegen Zinzendorf „einnehmen ließen“³³, woraufhin er Herrnhut verließ, um über Sorau, Hirschberg, Ebersdorf und Marienborn 1739 wieder dorthin als Gemeinarzt zurückzukehren, nachdem Kriegelstein nach Russland abgerufen worden war. Von 1725 an hatte Gutbier auf eigene Rechnung eine Apotheke in Herrnhut betrieben, die er 1731 an Zinzendorf verkauft hatte.³⁴ Auch andere Gemeinärzte unterhielten Apotheken.

Vergleicht man die Anfänge der medizinischen Betreuung von Herrnhut mit der in den Franckeschen Anstalten, auf die noch an späterer Stelle eingegangen wird, so fällt nicht zuletzt anhand solcher Lebensläufe auf, dass Zinzendorf seine Entscheidungen häufig impulsiv und intuitiv traf, während in Halle bereits sehr früh der Aufbau eines medizinischen Versorgungssystems im Zentrum des Interesses stand. Allgemeine Überlegungen zur Einrichtung eines Gesundheitssystems haben in der Brüdergemeinde erst in der Zeit nach Zinzendorf eine gewisse Rolle gespielt. Auch das Circular-Schreiben fällt in diese Phase. Von daher überrascht es nicht, dass auch die Apotheke in Halle nicht nur einen höheren Organisations- und Bekanntheitsgrad hatte als die Gemeinapotheken, sondern sich auch zu einem profitablen Wirtschaftsbetrieb entwickelte.

In ihrem Verhältnis zu Ärzten sah sich die Brüdergemeinde von ihren Anfängen an vor mehrere Probleme gestellt. Nicht nur die Medizin, auch die Rolle der Gemeinärzte musste eigens für die Gemeinde festgelegt und immer wieder neu definiert werden. Gleichzeitig sah man sich aber mit der Unmöglichkeit konfrontiert, die Ärzte selber und in ausreichender Zahl ausbilden zu können. Gemeinärzte brauchte man in den Brüdergemeinorten, weil nicht zur Brüdergemeinde gehörige Leute, also auch „auswärtige“ Ärzte, sich nicht in

²⁹ Hanns-Joachim Wollstadt, *Geordnetes Dienen in der christlichen Gemeinde*, Göttingen 1966, S. 202.

³⁰ Ebd.

³¹ Lebenslauf (UA, R. 22. 1a 114).

³² Ebd.

³³ Ebd.

³⁴ Wollstadt, *Dienen* (wie Anm. 29), S. 275.

Brüdergemeinen niederlassen durften.³⁵ Erst nach der Synode 1769 wurde diese Regelung gelockert:

Man kan es den Geschwistern nicht übel deuten, wenn sie sich benöthigten Falls des Raths und Beystandes auch auswärtiger Medicorum, Chirurgorum und Hebammen, mit Vorwissen der Ältestenconferenzen bedienen; noch weniger, daß sie in der Gemeine selbst den Medicum brauchen, zu welchem sie das meiste Vertrauen haben. Dabey ist aber die alte und auch dem lezteren Synodo erneuerte, auch vom Heiland*³⁶ bestätigte Gemeinregel fernerhin pünktlich zu befolgen, daß Gemein-Medici und Chirurgi verheirathet seyn müssen, so daß, wenn ein Gemein-Medicus nicht heirathen will oder kan, er zwar unter den ledigen Brüdern, Verheiratheten und Witwern practiciren, mit Besorgung der ledigen Schwestern und Witwen aber sich nicht befassen kan.³⁷

Wer in der Gemeine als Arzt tätig wurde, musste akzeptieren, dass Krankheit grundsätzlich auch als Deutungsgeschehen aufgefasst wurde. Hiermit musste der Arzt einen Teil seiner Kompetenz an den Chorghelfer abgeben. „Es war eine Regel in der Gemeine, daß man bey jeder Krankheit zuvörderst untersuchte, was der Heiland damit meint; darüber communicirte der Medicus mit dem Pfleger, und so attendirte man zugleich auch der Gesundheit des Leibes und der Seele.“³⁸ Ebenso musste er bereit sein, die Freudigkeit auf den Tod, die ein Gemeinmitglied äußerte, mit seiner Tätigkeit in Einklang zu bringen. Schon Zinzendorf hatte geschrieben: „Der Tod ist das Weggehen des Geistes aus der Hütte, und die vielen Krankheiten sind nur Methoden und Gelegenheiten, durch die ihnen der liebe Gott es angenehm macht zu sterben. Denn wenn sie von heiler Haut stürben, so würden sie rasend werden.“³⁹

Es war somit unumgänglich, für die in der Gemeine tätigen Ärzte eine eigene Berufsordnung zu erstellen und immer wieder zu erneuern, welche nicht von den Ärzten selbst, sondern von der Gemeinschaft verfasst wurde, für die sie tätig waren. Ordnungen anderer Gemeinschaften, wie etwa aus Halle, zu übernehmen, wurde schon von Zinzendorf strikt abgelehnt: „denn die Hallenser haben sich ins menschliche Elend hineingebetet, sind solchem mit ihrer Arznei nachgegangen und halten ihre Krankheiten für eine Zucht.“⁴⁰

Dabei hatte das System der Gesundheitsfürsorge und Krankenpflege in den Franckeschen Anstalten in Halle zu diesem Zeitpunkt einen Standard

³⁵ Hierzu siehe auch Theodor Bechler, Zinzendorf und die ärztliche Arbeit, in: Herrnhut (1934), Nr. 35–37.

³⁶ durch Los.

³⁷ Synodalverlass 1769, S. 200 (UA, A.01.02).

³⁸ Synodalverlass 1764, S. 79 (UA, A.01.02).

³⁹ Zit. nach Theodor Bechler, 200 Jahre ärztlicher Missionsarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine, Herrnhut 1932.

⁴⁰ Ebd.

erreicht, mit dem sich Herrnhut nicht messen konnte. Dieser Standard muss Zinzendorf aus seiner Hallenser Zeit bekannt gewesen sein. Der wesentliche Unterschied bestand darin, dass die Ärzte in Halle von Anfang an als Anstaltsärzte des Waisenhauses eingestellt wurden, während die Gemeinärzte Siedlungen zu betreuen hatten.⁴¹ Während sich die Arbeit in Halle von einer Armenschule zu einem Waisenhaus weiterentwickelt hatte, das eine spezielle, dieser Einrichtung gerecht werdende ärztliche Betreuung notwendig machte, ging es in Herrnhut eher darum, allen Gemeinmitgliedern ärztliche Hilfe zu gewährleisten. Zu dem Unterschied trug nicht zuletzt die Katastrophe von 1699 bei, als in den Franckeschen Anstalten Fleckfieber ausbrach, dem ein Großteil der Schüler, Studentenmitarbeiter und auch die ersten zwei jungen Ärzte Franckes zum Opfer fielen, von denen der eine, Christian Albrecht Richter (1674–1699), gerade erst 24 Jahre alt war.⁴² Vor diesem Hintergrund ist es zu verstehen, dass auch seuchenhygienische Gesichtspunkte in Halle eine größere Rolle spielten als in Herrnhut.⁴³

Die Apotheke in Halle, 1698 gegründet, entwickelte sich unter der Leitung des Arztes Christian Friedrich Richter⁴⁴ von 1702 an zu einer Versandapotheke, die außerordentliche Überschüsse für die Stiftungen erwirtschaftete. 1708 entstand aus einem 1703 angekauften Viehhof eine Krankenabteilung, aus der sich schließlich 1722 ein eigenes Krankenhaus entwickelte.⁴⁵ 1719 wird von dort durchgeführten Obduktionen berichtet.⁴⁶ Als der Erste Professor der Universität Halle, Philipp Adolph Böhmer (1711–1789), an dieser eine eigene medizinische Akademie ins Leben rief, verkümmerte die Klinik der Franckeschen Stiftungen und beschränkte sich fortan auf die Betreuung der eigenen Kranken. Auf Böhmer wird noch an späterer Stelle eingegangen.

Eine Hospitalisierung war in den Brüdergemeinen nicht vorgesehen, da sich die Krankenpflege dort in den Chorhäusern vollzog. Jedes der Chorhäuser hatte meist mehrere besondere Krankenstuben und eine Ordnung der Krankenwärter.⁴⁷

⁴¹ Auch Gutbier wurde zunächst von Zinzendorf „als Medicus der zukünftigen Anstalt in Dienste genommen und ihm vor 5 seiner Kinder Versorgung verschafft“; zit. nach Wollstadt, Dienen (wie Anm. 29), S. 206, ZBG 1912, S. 46 (1723) Nr. 2.

⁴² Werner Piechocki, Gesundheitsfürsorge und Krankenpflege in den Franckeschen Stiftungen in Halle/Saale, in: *Acta historica Leopoldina* 2 (1965), S. 29–56, hier: S. 31.

⁴³ Zur Geschichte der Medizin in Halle siehe auch: Jürgen Helm, Krankheit, Bekehrung und Reform. Medizin im Halleschen Pietismus, Halle 2006, sowie: Johanna Geyer-Kordesch, Pietismus, Medizin und Aufklärung in Preußen im 18. Jahrhundert, Tübingen 2000.

⁴⁴ Christian Friedrich Richter (1676–1711) war von 1699 an Anstaltsarzt der Franckeschen Stiftungen und ein bedeutender Kirchenlieddichter. Siehe auch Christoph Th. Beck, Dr. Friedrich Wilhelm Hockers geplantes, verfasstes und wieder aufgegebenes medizinisches Lehrbuch, in: *Unitas Fratrum* 63/64 (2010), S. 153–170, hier: S. 160.

⁴⁵ Piechocki, Gesundheitsfürsorge (wie Anm. 42), S. 36.

⁴⁶ Archiv der Franckeschen Stiftungen, Haupt-Abt. C. 258: 2.

⁴⁷ Wollstadt, Dienen (wie Anm. 29), S. 275.

Auch in der Schaffung von Regularien war man in Halle wesentlich weiter. Hier sind an erster Stelle August Hermann Franckes „Project von Verpflegung der Krancken“ von 1708⁴⁸ sowie Johann Junckers „Entwurf zu einer Instruction eines Medici ordinarii“ von 1753⁴⁹ zu nennen.

In Franckes Regelwerk, das versucht, die gesamte Infrastruktur des Projekts bis hin zu den Zeiten der Reinigung der Öfen und Öffnung der Fenster zu beschreiben, werden Fragen der Intimität zwischen Arzt und Patientin nicht berührt. Die wenigen Anmerkungen berühren entweder den Schutz des Pflegepersonals („Auch soll der Provisor die Wärterinnen wohl sortieren, daß Er die jüngeren zu den krancken Weibern, die Älteren aber zu den krancken Manns-Personen ordne“)⁵⁰ oder den Umgang von Seelsorger und Patientin:

Auch muß im Hause selbst verhütet werden, daß die gesund gewordenen Personen beyderley Geschlechts nicht mit einander conversiren können; ingleichen daß die im Kranckenhause aufgenommene junge Weibs-Personen nicht von einem Studioso sondern vom Pastore besucht werden; damit ja auff alle Weise Versuchungen, Unordnungen, und daher entstehende Lästereien bey einem so Christlichem und Göttlichem Wercke der Barmhertzigkeit bestmöglichst verhütet werden.⁵¹

In Junckers Entwurf werden in erster Linie die Pflichten der Ärzte innerhalb des Krankenhausbetriebes aufgeführt. Bereits in den ersten Sätzen wird die unterschiedliche Schwerpunktlegerung und Diktion in Halle im Vergleich zu den Regularien in der Brüdergemeine deutlich:

Wer dieses Offizium übernimmt, demselben rathe ich aus treuen Hertzen, daß er causam Dei⁵² zum wahren Schild ergreife, und das Elend der Menschen für sein bestes Objectum halte, denn es fließen gar viele und besondere Uebungen in das Amt eines Waysen-Medici, welche gewiß eine tägliche Stärkung in Gottes Wegen erfordern, damit man im Elend nicht ermüde, sondern dasselbe für das größte Fortune schätzen könne.⁵³

Krankenpflege in Halle war vorrangig Armenpflege. So beinhalten Junckers Regularien auch die Möglichkeit missbräuchlicher Nutzungen: „Wegen des großen Mißbrauchs aber, welcher unter den armen Patienten auf mancherley Weise im Schwange gehet, muß der Medicus niemals verschreiben, was solche

⁴⁸ Handschrift von 1708 im Archiv der Franckeschen Stiftungen in Halle/S., Verw. Abt. XIX/II/E: Acta die bey dem Waisenhause eingerichtete Krancken Pflege. Generalia Vol. I 1718, Bl. 1–14.

⁴⁹ Handschrift von 1753. Ebd., Bl. 78–83.

⁵⁰ Zit. nach Piechocki, Gesundheitsfürsorge (wie Anm. 42), S. 50.

⁵¹ Ebd., S. 52.

⁵² Lat.: die Sache Gottes.

⁵³ Ebd., S. 52.

Patienten fordern, am wenigsten die *compositiones Richterianas*⁵⁴: denn die Erfahrung hat gelehret, daß sie dieselben verkaufen, oder auf dem Lande gegen Käse und Butter vertauschen.⁵⁵ Was beweist, dass der Ruhm der Weisenhausapotheke inzwischen alle Bevölkerungsschichten erreicht hatte.

Fragen der Intimität versuchte Juncker pragmatisch zu begegnen:

In den ersten Jahren hielt es schwer, sonderlich bey Frauensleuten, daß sie also öffentl. ihre Noth beichten solten; Nun aber ist dieser Anstand völlig verschwunden, und die Studosi haben davon den großen Vortheil, daß sie in jungen Jahren alte Practici werden; Denn da sie in einem Jahr bey 12000 Patienten mit helfen expediren, ist solches eine Anzal, die gar mancher alter Practicus nicht aufweisen kann.⁵⁶

Vergleicht man die Herrnhuter Regularien mit denen von Halle, so kann behauptet werden, dass in Halle die Zielstellung einer systemischen Versorgung im Vordergrund stand, die ihren Ausgang von der Armenpflege nahm, wohingegen der Ansatz in Herrnhut weitaus individualistischer war. Vor diesem Hintergrund ist es auch nachvollziehbar, dass trotz der wesentlich umfassenderen Regularien von Halle der Erörterung der Intimität in der Beziehung zwischen Arzt und Patientin in Herrnhut mehr Aufmerksamkeit geschenkt wurde.

Ein eigentliches Regelwerk im Sinne eines eigenen Medizinalwesens hat es in Herrnhut nicht gegeben. Den Entscheidungen zu medizinischen Themen lagen nicht selten konkrete Vorkommnisse zugrunde, wie das auch beim Circular-Schreiben der Fall war. Manche der ursprünglich aufgestellten Forderungen waren unhaltbar. So hatte sich Zinzendorf auf den medizinischen Konferenzen für ein festes Salär der Ärzte ausgesprochen. Im Synodalverlass von 1769 wurde dies abgeändert und den Ältestenräten jedes Orts freigestellt, „ob sie es für besser halten, daß ein Medicus ein gewisses Salarium von Gemeine wegen empfangt, oder daß er sich von seinem Sostro⁵⁷ seinen Unterhalt verschaffe“.⁵⁸ Auch ist im Vergleich zwischen dem Synodalverlass 1769 und dem Circular-Schreiben eine deutliche Präzisierung der Sanktionen gegen Ärzte zu beobachten: Während erstere lapidar festgelegt hatte: „Ein Gemein-Medicus, der von seinem Herzen abgekommen ist, kan und soll ebensowol von seinem Amte suspendiret werden, als ein Chorhelfer, der in gleichen Umständen ist.“⁵⁹, beschreibt letzteres eine gestufte Abfolge von Sanktionen: Gemein-Zucht, Ermahnung und schließlich Verlust der Praxis.

⁵⁴ Siehe Anm. 44.

⁵⁵ Ebd., S. 55.

⁵⁶ Ebd..

⁵⁷ Von griech.: *σωστρον*, Lohn für Erhaltung einer Sache, im bes. Dank für Errettung des Lebens. Gustav Eduard Benseler, Griechisch-Deutsches Schulwörterbuch, Leipzig 1896.

⁵⁸ Synodalverlass 1769, S. 202 (UA, A.01.02).

⁵⁹ Ebd., S. 199.

Die bedeutendste Neuerung, die das Circular-Schreiben beinhaltet, betrifft jedoch den Umgang mit weiblicher Intimität. Hier wurde ein Regelwerk geschaffen, das in außergewöhnlicher Präzision den Umgang zwischen männlichem Arzt und lediger, verheirateter oder verwitweter Schwester in allen denkbaren Kombinationen festzulegen versucht. Dieses Regelwerk ist nur in Zusammenhang mit dem Chorgedanken möglich und stellt hiermit eine einmalige Besonderheit dar.

Nicht nur bei der ärztlichen Untersuchung, sondern bereits bei der Anamneseerhebung, wurde die Anwesenheit einer dritten Person in jedem Falle vorgeschrieben. Diese Rolle übte bei ledigen Schwestern die Chorhelferin aus, bei Verheirateten der Ehemann oder, im Abwesenheitsfall, eine andere verheiratete Schwester.

Die Chorhelferin kam hierbei eine Schlüsselstellung zu, da in jedem Fall zunächst die Kontaktaufnahme zunächst mit dieser erfolgte, woraufhin ein Vorgespräch mit ihr zu führen war. Die Chorhelferinnen waren für diese Rolle aus zweierlei Gründen prädestiniert: Einerseits hatte die Synode 1769 in ihren Chor-Principia die strikte geschlechtsspezifische Trennung der Seelsorge in den Chören schriftlich festgelegt, der andere Grund lag in der Einrichtung des „Sprechens“, das die Chorhelfer und -helferinnen monatlich mit den Chormitgliedern zu halten hatten. Die seelische Intimität, in der diese Gespräche stattzufinden pflegten, stand der physischen bei einer ärztlichen Untersuchung in nichts nach. Zum Zeitpunkt des Circular-Schreibens war das Sprechen gängige Praxis in den Chören, auch wenn die Regularien hierfür erst in der Synode von 1775 verfasst wurden.⁶⁰ Der Arzt, der das Gespräch mit der ledigen Schwester führte, sollte diese und ihre Chorhelferin in soweit als eine Einheit betrachten, als sie keine Geheimnisse voneinander hatten.

Was Ehepaare betraf, galten andere Regeln. Hier geht das Circular-Schreiben davon aus, dass „eine jede Ehefrau ... vorher mit ihrem Manne darüber gesprochen und demselben alle ihre Gedanken eröffnet habe.“ Hier übernimmt der Ehemann den Part, den die Chorhelferin bei ledigen Schwestern ausübt. Es deckt sich nicht mit dem Eheverständnis der Gemeinde, wenn die verheiratete Schwester Geheimnisse „ohne ihres Mannes Vorwissen“ mit dem Arzt bespricht. Eine andere Situation liegt allerdings dann vor, wenn die Ehe-Führung des Paares selbst zum Problem wird; hierauf wird an späterer Stelle eingegangen.

Im historischen Kontext ist das Circular-Schreiben von 1773 zwischen zwei anderen Regelwerken der Brüdergemeine einzuordnen: den vorausgegangenen Chor-Principia der Marienborner Synode von 1769 und den Instruktionen für die verheirateten Chorhelfer von 1785. Allerdings wird in diesen beiden Schriften keine Stellung zum Verhältnis von Arzt und Patientin bezogen. Einen wesentlichen Unterschied zwischen den Chor-Principia und

⁶⁰ Hierzu siehe auch Katherine Faull, „Girls Talk“ – Das „Sprechen“ von Kindern. Herrnhutische Seelsorge an großen Mädchen im 18. Jahrhundert in: *Unitas Fratrum* 57/58 (2006), S. 183–196, hier: S. 183f.

den Instruktionen stellt jedoch der jeweilige Umgang mit Intimität dar. Während die Chor-Principia vergleichsweise allgemein gehalten sind (und nicht zuletzt deswegen einer weiteren Präzisierung bedurften), sind die Instruktionen von 1785 sehr detailliert und berühren mit einer noch heute erstaunlichen Offenheit praktische Aspekte der Sexualität von Frischvermählten, sowie die Wahrung der Intimität des Ehepaares gegenüber den Chorhelfern und -helferinnen einerseits und der Gemeinde andererseits. Hier sei auf die ausführliche Arbeit von Katherine Faull und Jeannette Norfleet zu dem Thema verwiesen.⁶¹ Dafür, dass das Circular-Schreiben den Autoren der Instruktionen vorgelegen haben muss, spricht, dass Passagen hieraus übernommen wurden, worauf an späterer Stelle noch eingegangen wird.

Herrnhut und die Entwicklung der Geburtshilfe

Dass der Geburtshilfe in der Medizin des 18. Jahrhunderts eine besondere Bedeutung beigemessen wurde, ist nicht überraschend. Zum einen konnte dieses Gebiet nicht wie die innere Medizin als rein theoretisches Fachgebiet betrieben werden, weswegen es nicht überrascht, dass die Weiterentwicklung der Geburtshilfe zunächst von den Wundärzten ausging und nicht von den studierten Medizinerinnen. Als Folge dieser handwerklichen Ausrichtung entwickelte sich ein Konflikt zwischen Ärzten und Hebammen, mit der Besonderheit, dass Hebammen sich nicht in Zünften organisieren konnten⁶² und dass es ein Konflikt zwischen Männern und Frauen war. Zum anderen bedeutete gerade die gynäkologische Untersuchung ein Eindringen von Ärzten in Bereiche, die bis dahin unter beruflichen Gesichtspunkten schlicht undenkbar gewesen waren. Vor allem in Frankreich war man der Entwicklung in den deutschsprachigen Gebieten weit voraus. Dies betraf zunächst die akademische Ausbildung von Ärzten; so war Julien Clément (1649–1728) der erste Arzt, der den Titel eines ‚Accoucheurs‘ bei Hofe führte, nachdem er einige Maitressen Ludwig des XIV. entbunden hatte (wohin er noch mit verbundenen Augen geführt worden war).⁶³

Die Ausbildungsgänge zum Accoucheur und zur Hebamme wurden fast zeitgleich gegründet. Es muss hierbei dem Eindruck gewehrt werden, als wäre die Ausbildung der Hebammen bis zu diesem Zeitpunkt völlig ungeordnet gewesen. Diese verfügten durchaus über eigene Regelwerke, die eine notwendige Qualifikation zum Inhalt hatten. Die älteste bisher bekannte Hebammenordnung ist die von Regensburg (1452), auf die dann die von Ulm (1491),

⁶¹ Katherine Faull/Jeannette Norfleet, The Married Choir Instructions, in: Journal of Moravian History 10 (2011), Special Issue: Moravians and Sexuality, S. 69–100.

⁶² In Frankreich allerdings durften die Hebammen zur Bruderschaft der Wundärzte (*Confrérie de St. Côme*) gehören. Benno Ottow, Die geschichtliche Entwicklung der Geburtshilfe, in: Walter Stoeckel, Lehrbuch der Geburtshilfe, Berlin 1948, S. 1004–1016, hier: S. 1004.

⁶³ Roger de Bussy-Rabutin, Histoire amoureuse des Gaules suivie de La France galante, Paris 1858, S. 54f.

Paris (1560) und Frankfurt (1573) gefolgt waren.⁶⁴ Auch waren zuvor bereits Gebärabteilungen an einzelnen Hospitälern gegründet worden, so in Nürnberg (1339), Paris (1378) und München (1589), in denen unerfahrene Hebammen in ihre Tätigkeit eingewiesen werden konnten. Allerdings war Männern, und damit den Ärzten, der Zutritt zu diesen Abteilungen grundsätzlich nicht gestattet.⁶⁵ Die Hebammenlehranstalten, die in der Mitte des 18. Jahrhunderts zunächst für ledige Mütter eingerichtet wurden, waren nicht nur die ersten Einrichtungen, die den Anspruch hatten, eine staatlich anerkannte Ausbildung von Hebammen zu gewährleisten; sie waren seit der Antike die ersten Einrichtungen, in denen Ärzte und Hebammen überhaupt gemeinsam tätig waren und in denen diese Zusammenarbeit staatlich legitimiert wurde. Bis dahin hatte sich die Kooperation von Wundärzten und Hebammen, soweit man davon reden konnte, auf die Hausgeburtshilfe beschränkt.

Die erste Ausbildungsstätte für Hebammen entstand in Straßburg, wo Johann Jakob Fried⁶⁶ 1737 eine Gebäranstalt begründete, zu der auch Studierende und Ärzte Zutritt hatten.⁶⁷ Fried, der vorher am Hôtel-Dieu in Paris tätig gewesen war, beeinflusste die Entwicklung der Geburtshilfe in Deutschland maßgeblich. Zum Zeitpunkt des Circular-Schreibens waren die beiden ältesten deutschen offiziellen Hebammenlehranstalten gerade erst zwei Jahrzehnte alt. Die erste hatte 1751 der Fried-Schüler Johann Georg Roederer⁶⁸ in Göttingen gegründet, kurz darauf war an der Berliner Charité eine weitere entstanden.⁶⁹ Bemerkenswerterweise wird in den Herrnhuter Archivunterlagen an keiner Stelle Philipp Adolph Böhmer (1711–1789) erwähnt, der 1729 die Grégoire-Zange in Deutschland eingeführt hatte.⁷⁰ Böhmer hielt an der Universität Halle schon seit 1741 Kurse in Geburtshilfe. Leider geht aus den Archivunterlagen auch nicht hervor, wo Waiblinger, der Arzt in Fulnek, der den Stein ins Rollen gebracht hatte, seine medizinische und geburtshilfliche Ausbildung erhalten hatte.

⁶⁴ Ottow, *Entwicklung* (wie Anm. 62), S. 1004.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Johann Jakob Fried (1689–1767). *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 7 (1878), S. 388.

⁶⁷ Ottow, *Entwicklung* (wie Anm. 62), S. 1008.

⁶⁸ Johann Georg Roederer (1726–1763). „Sein Verdienst war es, die deutsche Geburtshilfe vom Stand eines verachteten Handwerks zu einer Wissenschaft erhoben zu haben“ (ebd., S. 1008).

⁶⁹ Bereits ein Jahr nach der Gründung der Charité in Berlin 1726 war dieser eine „Abteilung zur Entbindung liederlicher Weibsstücke“ angegliedert worden, die auch Hebammen ausbildete. Friedrich von Zglinicki, *Geburt*, Braunschweig 1983. Zur Geschichte der Hebammenlehranstalten siehe auch: Marita Metz-Becker, *Der verwaltete Körper. Die Medikalisierung schwangerer Frauen in den Gebäuhäusern des frühen 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1997; sowie: Katja Regenspurger, *Die Frau als Gegenstand der Geburtshilfe: Accouchierhauspolitik und weibliches Selbstverständnis um 1800*, in: Julia Frindte (Hrsg.), *Handlungsspielräume von Frauen um 1800*, Heidelberg 2005.

⁷⁰ Ottow, *Entwicklung* (wie Anm. 62), S. 1008. Auf Böhmer geht der deutsche Begriff ‚Zange‘ in der Geburtshilfe zurück. *Neue Deutsche Biographie*, Berlin 1955, S. 393.

Die Aufgabenteilung zwischen Hebamme und Accoucheur war, allen Streitigkeiten zum Trotz, relativ eindeutig: Während die Hebamme zur normalen Entbindung gerufen wurde, rief man nach dem Accoucheur oft erst dann, wenn die Geburt auf natürlichem Wege nicht zu Ende gebracht werden konnte. Hier waren dem Wirken der Hebamme eindeutig Grenzen gesetzt, denn ihr war es verboten, im Falle einer vitalen Bedrohung der Mutter bei einer geburtsunmöglichen Lage das Kind *in utero* zu töten oder durch Perforation oder Zerstückelung desselben das mütterliche Leben zu retten. Die Entwicklung des Accoucheurberufes ging Hand in Hand mit der technischen Entwicklung der dafür nötigen geburtshilflichen Instrumente. Nach Wunsch der UAC sollte die Hinzuziehung der Accoucheure, auch wenn sie der Gemeinde angehörten, auf solche Situationen beschränkt bleiben.

Schon in dem Synodalverlass von 1769 hatte es geheißt:

Da bey uns billig, außer im Falle der äußersten Noth, niemalen zu gestatten ist, daß die Gebärtshülfe, wie an vielen andern Orten geschiehet, durch Accoucheurs besorgt werde, so ist um so ernstlicher darauf anzutragen, verheiratheten Schwestern oder Witwen, die dazu Geschick und Beruf haben, Gelegenheit zu machen, sich die dazu nöthige Wissenschaft und Fertigkeit zu erwerben. Die in diesem wichtigen Amt treu erfundenen Schwestern sollen einen expressen Segen von Gemeine wegen erhalten, auch aller Threu werth gehalten werden.⁷¹

Sorge bereitete der UAC, dass man sich „für ordinär anstatt einer Weh-Mutter einer männlichen Geburts-Hülfe bediene“⁷², eine Praxis, die in Adelskreisen wohl eher eine Rolle gespielt haben mag als unter Handwerkern. Dass diese Gepflogenheit von der UAC argwöhnisch beäugt wurde, könnte auch eine Folge der unterschiedlichen sozialen Herkunft der Gemeinmitglieder im 18. Jahrhundert gewesen sein. Die Befürchtung der UAC bestand darin, „daß man den Dienst der Weh-Mütter negligirte [...] und nach und nach die männliche Geburts-Hülfe einführte.“⁷³

Hebammen, die in Herrnhut tätig waren, haben in den Archivunterlagen weitaus weniger Spuren hinterlassen als Ärzte. Weder in der Rothe'schen Herrnhuter Ämterordnung vom 2. Februar 1725 noch in den Statuten vom 12. Mai 1727 findet die Hebammentätigkeit ausdrücklich Erwähnung. Allerdings lassen sich in einzelnen Lebensläufen Hinweise finden.

Es kann davon ausgegangen werden, dass die erste nachweisliche Hebamme in Herrnhut Susanna Schieb, vh. Linner (1692–1754) war, aus Schönau in Mähren gebürtig, die 1728 nach Herrnhut kam und sich „durch das ihr a[nn]o 30 solenniter übertragene u[nd] seit dem so glücl. geführte Heb-Ammen-

⁷¹ Synodalverlass 1769, S. 202 (UA, A.01.02).

⁷² S.o., Text des Circular-Schreibens.

⁷³ Ebd.

Amt, daß ihr in den 24 Jahren ihres Dienstes kein einigmal unglückl. gegangen, ein unvergeßliches Andenken in der Gem[eine] erworben.“⁷⁴ Das Wort „solenniter“⁷⁵ lässt darauf schließen, dass das Amt der Hebamme, wenn auch nicht in der Ämterordnung oder den Statuten erwähnt, so doch einen ähnlich hohen Stellenwert erhalten hatte.

Zu den ersten Hebammen gehörte auch Rosina Bahnert, vh. Hickel (1691–1762) aus Kunewald, von der berichtet wird:

Im 4ten Jahr ihres Hierseins, 1735 den 1ten Oct, gebar sie ihre jüngste Tochter Anna, weswegen sie hier zurück bleiben mußte, als ihr Mann das Jahr darauf einen Ruf nach Holstein bekam u[nd] mit Br. Martin Dober, Joh. Münster p. dahin abging. Nach einem Jahr holte er sie mit den Kindern nach Pilgerruh ab, also sie die Wirtschaft übernahm. Dabei wurde sie in der Gemeine so wohl als beim Besuch der auswärtigen erweckten Seelen als Mitarbeiterin im Segen gebraucht u[nd] war zugleich die Heb-Amme.⁷⁶

Für Gnadenfrei ist belegt, dass dort Anna Mannsbart, vh. Lamprecht (1730 – 1790) aus Zauchtel in Mähren tätig war: „Schon seit 1777 wurde ihr das Amt einer Hebamme in hiesiger Gemeine übertragen, in welchem sie denen, die ihrer Hülfe begerten, mit Treue diente, so lange es ihre Kräfte zuließen.“⁷⁷

In Niesky schrieb Rosalie Linhardt, vh. Herodes, vh. Schön (1745–1809), aus Druhanice in Böhmen, in ihrem Lebenslauf:

Wir wurden den 19ten Jan. 1777 getraut u[nd] übernahmen von Geschw. Köhrings das Gem[ein]-Logis, mir wurde auch daneben noch das Hebammen-Amt übertragen, welches ich so viel es meine Geschäfte erlaubten, gern besorgte. Der H[ei][an]d segnete unsre Ehe mit einer Tochter. Mein guter Mann u[nd] ich freuten uns ofte über unsre schöne Gnadenwahl zur Gemeine zu gehören von Grund des Herzens. Gott segnete auch das uns anvertraute Geschäfte u[nd] dies machte uns Mut, Mühe u[nd] Arbeit mit Vergnügen zu verrichten. [...] Am 31sten Aug. 1787 gefiel es dem Heiland meinen Mann zu sich heimzurufen u. mich abermal in den Witwenstand zu versetzen, zum tiefen Schmerz für mich und meine Kinder. Wir zogen im October aus dem Gemein-Logis, nachdem ich es an Geschw. Kühlns übergeben hatte. Es war eine eigne Schule für mich, nach immer tätiger Wirksamkeit so in der Stille zu wohnen u[nd] mein treuer Heiland bekam manchen Seufzer von mir um Seine Durchhülfe. Anno 1789 wurde mir mein Hebammen-Amt, welches ich wegen überhäufter Geschäfte im Gemein-Logis

⁷⁴ Lebenslauf (UA, R.22.2.a.144). Ein Portrait findet sich in: Edita Sterik, Mährische Exulanten, Herrnhut 2012, S. 452ff.

⁷⁵ Lat: feierlich.

⁷⁶ Lebenslauf (UA, R.22.85.28).

⁷⁷ Lebenslauf (UA, R.22.105.88).

abzugeben genötigt war, wieder übertragen: ich verrichtete es 2 Jahr, da es mir wieder abgenommen wurde, weil ich keine gelernte Hebamme war.⁷⁸

Die letzte Bemerkung ist in Zusammenhang damit zu sehen, dass von 1790 an eine Fachausbildung an einem Hebammeninstitut für die Ausübung des Berufs in der Gemeinde vorausgesetzt wurde. So ist im Protokoll des Aufseher-Collegiums Herrnhut im Extrakt des 2. Quartals zu lesen:

Da Bruder Kauffmann⁷⁹ auf Veranlassung des Collegii wegen Erlangung einer geschickten Hebamme für hiesigen Ort sich beym Leib-Medico Herrn Hofrath Jahn Oberaufseher des Hebammen-Instituts in Dresden, näher nach diesem Institut erkundiget und von ihm befriedigende Auskunft über die Einrichtung desselben bekommen: So sind durch die Anweisung des Heilands in der Aeltesten Conferenz die 2 verheiratheten Schwestern Hückelin und Michelin dazu gemacht worden, zum Unterricht in der Hebammen-Kunst nach Dresden zu gehen. Auch hat man für gut gefunden der Schwester Arnoldin, wenn sie durch diese Veranstaltung künftig an ihrem Verdienst einbüßte, nöthigen falls eine Unterstützung zukommen zu laßen.⁸⁰

Insgesamt kann davon ausgegangen werden, dass die Geburtshilfe bis zur Synode von 1769 nicht thematisiert wurde. Erst danach gab es Überlegungen, wie man eigene Hebammen für die Gemeinen ausbilden könne. Konkreter wurden diese, als Peter Swertner, der von 1773 bis 1783 Gemeinarzt in Barby war⁸¹, von der Synode 1775 beauftragt wurde, für die UAC ein Anforderungsprofil für Hebammen zu erstellen, das sich im Unitätsarchiv befindet. Da der Text den Stand der Geburtshilfe in der Gemeinde veranschaulicht, wird er hier wiedergegeben, wenn er auch erst drei Jahre nach dem Circular-Schreiben entstanden ist:⁸²

Liebe Brüder,

Da ich auf dem letzten Synodo, den Auftrag erhalten, in einem Aufsatz anzuzeigen, worauf meines Erachtens, bey Bestimmung der Subjectorum zur Erlernung der Hebammen Kunst, hauptsächlich zu sehen; so will ich darüber denen l. Brüdern der U. A. Conferens, meine Gedancken in folgenden Zeilen anzeigen.

Wie ich glaube wird man leicht einsehen, daß bey Erwehlung einer Schwester zur Hebamme 1.) auf den moralischen Character einer solchen Schwester, und 2.) auf die natürliche Beschaffenheit Ihres Körpers zu sehen sey, und ich getraue mir zu

⁷⁸ Lebenslauf (UA, R.79.30). Siehe auch Sterik, Exulanten (wie Anm. 74), S. 478–491.

⁷⁹ Der Arzt Christoph Kaufmann (1753–1795), der dem „Sturm und Drang“ seinen Namen gab.

⁸⁰ UA, R.6.A.b.49.a. VII.4.

⁸¹ Peter Swertner (1734–1813) kam aus Haarlem, besuchte 1767 bis 1770 das Seminar in Barby, studierte Anatomie und Chirurgie in Dresden und wurde 1772 in Göttingen promoviert.

⁸² UA, R.24.B.17,15.

sagen, daß eine Hebamme in viehnen Fällen untüchtig ist, wenn nicht beide Eigenschaften beysammen stehen. Es fließt hieraus von selbst, daß ich, wenn ich von der Sache in Ihrem ganzen Umfange meine Gedanken sagen soll, ich mich sowohl auf den Gemüths-Character als körperlicher Beschaffenheit solcher Schwestern einlassen muß. Ersteres überlasse ich zwar lieber, ohne etwas weiteres davon zu sagen, denen I. Brüdern, weil es aber mit zur Sache gehört, so will ich, um nicht zu unvollständig zu seyn, alles mir nötig scheinende berühren. Was also

1.) den moralischen Character anlangt, so deucht mich, daß bey einer zur Hebammen-Sache zuzuziehenden Schwester voraus gesetzt werden muß, daß Sie den Heiland lieb habe; und sich von Ihm alle die guten Eigenschaften habe schencken lassen die einen Bruder und Schwester zieren, woraus den folgt daß Sie mitleidig ist, nicht auf Ihre eigenen Kräfte traut, gerne guten Rath annimt und giebt, nicht weiter geht als es Ihre Kräfte erlauben und Sie Ihre Wißenschaft führt, niedrig von sich denckt etc. Ins besondere aber scheinete es mir nothwendig zu seyn:

1.) Daß Sie verständig sey, und sich weder durch Weichlichkeit und unzeitiges Mitleiden hinreißen lasse, noch alzugroßen Muth und Dreustigkeit zeige, den beides kan großen Schaden anrichten, da hingegen ein verständiges Mitleiden, der Sache die gehörige temperatur giebt.

2.) Daß Sie ein gutes Gedächtniß und Beurtheilungskraft habe, erstens damit Sie die, Ihr nötige Kentnis desto leichter erlangen könne, und letzteres, damit Sie bey vorkommenden schweren Umständen sich auch zu rathen weis.

3.) Allem was nach Aberglauben richt sollte eine solche Schwester feind seyn, den eine Hebamme kan gewis vieles zur Ausrotung oder Fortpflanzung solcher Sachen beytragen.

4.) Scheint mir nötig zu seyn, daß eine solche Person von andern, z.E. Familien Sorgen, so viel möglich frey ist, damit Sie immer, bey Tag und Nacht fertig sey zu dienen.

2.) In Ansehung der körperlichen Beschaffenheit wäre, so viel möglich, drauf zu sehen,

1.) Daß Sie gesund, starck, munter und nicht von schäfricher Art sey, und dabey

2.) kleine zarte und beugsame Hände habe, den ohne selbige ist sie ganz außer Stand, in gewissen Fällen zu dienen. NB. Personen von großer Statur haben sehr selten kleine Hände.

3.) Wäre auch noch dieses zu bermercken, daß Sie sich gerne reinlich hält, und besonders immer darauf siehet, daß Sie reinliche und weiche Hände habe, und auch Ihre Sorchfald darauf richte, daß die Nägel immer net gehalten werden.

Ob es endlich rathsamer sey, verheiratete oder* ledige Schwestern oder Wittwen dazu in Vorschlag zu bringen, will ich lieber denen I. Brüdern zur Beurtheilung überlassen. In der Weld hält man es sonst für das Schicklichste, zur Erlernung der Hebammen-Sache, keine andere als verheiratete und Wittwen zuzulassen, und zur

Praxi selbst, keine andere als solche die keine Kinder mehr kriegen, wiewol es hierinnen an vielen Orten Ausnahmen gibt.

* Es haben bey der, dieser Sache wegen von letzten Synodo verordneten Comitee, einige Brüder diesen Gedancken geäußert.

Schließlich Empfiehlt sich Eurer Liebe Euer bekanter Br. P. Swertner

Barby den 10. November 1776

Die Qualität der medizinischen Ausbildung war bereits ein wichtiges Thema der Synode von 1769 gewesen. Es spiegelt die Internationalität der Gemeinde wider, wenn dafür die Referenzadressen in Bern, Zürich und Basel, sowie in London gefunden wurden, aber mit der Akademie in Berlin nur eine einzige deutsche Einrichtung genannt wurde.⁸³ Halle findet keine Erwähnung. Der Anlass zum Circular-Schreiben kam aus Fulnek, was bezeichnend war für die enge Verflechtung der Gemeinen untereinander und die Reichweite der Informationen.

Allerdings spielte die Qualität der Ausbildung und Arbeit von Ärzten und Hebammen für das Entstehen des Circular-Schreibens keine entscheidende Rolle. Hier ging es ausschließlich um die „Vermeidung aller gefährlichen Connexion“.

Eheberatung und Chorgedanke

Interessanterweise ging Johann Friedrich Reichel in seiner Formulierung des Circular-Schreibens dann aber weit über den ihm eigentlich gestellten Auftrag hinaus, indem er in seinen „paar ganz allgemeine[n] Bemerkungen“ ein Modell der Eheberatung entwickelte, das in seiner Art einzigartig und nur vor dem Hintergrund des Chorwesens denkbar ist. Die Intimität, die es hier zu schützen galt, war von einer anderen Qualität als die physische, deren Gefährdung für das Entstehen des Sendschreibens ausschlaggebend gewesen war. Es ist das Privatissime der Ehe-Führung, das hier im Zentrum steht, verbunden mit dem Versuch, die Eheberatung soweit zu strukturieren, das dem Auftreten von „Geschwätz“ und „unseliger Neugierde“ ein Riegel vorgeschoben wird. Für ein Reglement, das gewissermaßen die Rolle der Chorhelferin bei ärztlichen Untersuchungen auf die Eheberatung überträgt, wird davon ausgegangen, dass die Ehechorhelfer die einzigen Ansprechpartner zu sein haben, an die sich Ehepartner, die „eines guten Rathes nöthig zu haben glauben“, wenden.

Neu war Reichels Idee einer Eheberatung von Paar zu Paar. Hierfür boten die Chorstrukturen, das Sprechen, sowie die Forderung, dass Ehechorhelfer grundsätzlich verheiratet sein mussten, einen Hintergrund, der sich so in

⁸³ Synodalprotokoll 1769, S. 248f. (UA, R.2.B.45.1c).

anderen kirchlichen Gemeinschaften nicht finden ließ. Dies betraf nicht nur die Chorhelferpaare, auch in den Gemeinhelferpaaren waren die Rollen von Mann und Frau anders verteilt als etwa in lutherischen Pfarrhaushalten.

Völlig neu war, dass – allen Versuchen Spangenberg's zum Trotz, Frauen in der Gemeinde wieder etwas aus Führungspositionen zurückzudrängen – hier eindeutig komplementäre Strukturen geschaffen wurden: Bei der Eheberatung durch das Chorhelferpaar waren die Konstellationen entscheidend, nicht aber das Geschlecht. Mit anderen Worten, in diesem Kompartiment agierten Männer und Frauen weiterhin auf gleicher Augenhöhe.

Damit war ein Novum geschaffen worden, aus einem Kontext heraus, den allein die Brüdergemeinde mit ihrer Einteilung in Chöre und ihrem Sinn für eine liturgische Durchgestaltung des Alltagslebens liefern konnte. Hier standen Reichel keine vergleichbaren Strukturen anderer Kirchen und Denominationen zur Verfügung. Dies ist die eigentliche Leistung des Circular-Schreibens: dass es nicht nur strukturierte Abgrenzungen zum Schutz der Intimität von Frauen in der Gemeinde schuf, sondern einen der ersten Ansätze der Beratung von Paar zu Paar überhaupt darstellt.

Auffällig ist, dass diese Idee einer Paar-zu-Paar-Beratung bereits in den Chorhelferinstruktionen von 1785 wieder zurückgenommen wurde. Vergleicht man die beiden Texte, so erkennt man, dass Inhalte des Circular-Schreibens in den Instruktionen zwar aufgenommen, jedoch verändert wurden: Der § 4 der Instruktionen sieht zwar noch ein beratendes Paar, nicht jedoch mehr ein beratenes Paar vor⁸⁴ – eine kleine, aber wesentliche Änderung, die dazu beitrug, die Position der Chorhelferin zu schwächen. Die genauen Gründe für diese Zurücknahme sind nicht bekannt.

Spätestens mit dem Untergang des Chorwesens verlor das Circular-Schreiben seine Bedeutung. Dennoch bleibt es ein wichtiges Zeugnis für das reflektierte Verhalten der Geschlechter unter- und miteinander in jener Zeit.

Christoph Th. Beck, Ordered Intimacy

The circular about doctors and surgeons addressed by the Unity Elders' Conference to the elders' conferences in the congregations in 1773 concerns the way in which doctors deal with female intimacy. It constituted a rule book that sought to regulate with extraordinary precision how male doctors should engage in every conceivable situation with single, married or widowed sisters. This codex was only possible in connection with theory underlying the division of the congregation into choirs. In the eighteenth century it was a rarity, not least because it gave detailed instructions to doctors but was not drawn up by doctors. The circular holds up a mirror to the relationship between doctors and congregation in the first years after Zinzendorf's death. It also

⁸⁴ Faull/Norfleet, *Instructions* (wie Anm. 61), S. 82.

displays vividly how the Moravian Church reacted to the challenges posed by the swift development of midwifery and the rise of the 'accoucheur'. The novelty of midwifery practised by men sharpened the problem of a possible infringement of female intimacy by doctors to an extent that had not previously been recognized. At that time, midwifery was practised in Herrnhut by female midwives, who have left significantly fewer traces than the doctors who were active there. In all probability the circular is also one of the earliest documents in which the concept of marriage guidance given by one couple to another was developed. The choir structures, the Speaking and the fundamental requirement that only those who were themselves married could minister in the married people's choir offered a basis for this which was not present to the same extent in other churches and Christian communities.

Die „neue Musik“ in der Brüdergemeinde nach 1749. Zu einem Gelegenheitsgedicht Zinzendorfs

von Kai Dose

Einführung

Musik spielte seit den Anfängen der unter Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700–1760) entstandenen Brüdergemeinde eine bedeutende Rolle. Unzählige geistliche Lieder wurden von den Brüdern und Schwestern dieser Gemeinschaft gedichtet und gesungen. Ihre liturgischen und festlichen Versammlungen sind mit viel Instrumentalmusik ausgestaltet worden. Die Brüdergemeinde verbreitete ihren Glauben als ‚gesungene Theologie‘.¹ Das umfangreiche Herrnhuter Gesangbuch mit 12 Anhängen, 1735 begonnen, die Herrnhager Kantate 1739², das sogenannte „Salz“-Lied³ von 1744, sie alle stehen als Beispiele dafür, wie die Gemeinde ihren Glauben sang und ‚spielte‘.

Seit geraumer Zeit befasst sich die Musikwissenschaft intensiv mit der Musik der Brüdergemeinde. Übereinstimmend heißt es, diese habe sich durch einen charakteristischen Ton ausgezeichnet, den Klang des „douce“⁴. Die ent-

¹ Zahlreiche Beiträge zur Musik in der Brüdergemeinde finden sich in *Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeinde* [zukünftig abgek.: UF], Heft 47, Herrnhut 2000. Einen guten Einblick vermittelt: Rüdiger Kröger, „In lieblicher Ton-Harmonie“. Christian Gregor und seine Bedeutung für den Gesang in der Brüdergemeinde, in: *Herrnhuter Bote. Mitteilungen aus der Brüdergemeinde*, H. 216 (Dezember 2011/Januar 2012), S. 13–16.

² Hans-Walter Erbe, Die Herrnhag-Kantate von 1739 und ihr Komponist Philipp Heinrich Molther, in: UF 11 (1982), S. 7–89; zu Herrnhag siehe Hans-Walter Erbe, Herrnhag. Eine religiöse Kommunität im 18. Jahrhundert, in: UF 23/24 (1988).

³ Kai Dose, „Salz für die Schäfgen und Lämmgen: aus dem Felsen gehauen“ von Johannes von Watteville oder: „THEOLOGIA POSITIVA IN NUCE“ des Grafen von Zinzendorf, in: UF 71/72 (2014), S. 31–76.

⁴ Walter Blankenburg, Die Musik der Brüdergemeinde in Europa, in: *Unitas Fratrum. Herrnhuter Studien*, hrsg. von Mari P. van Buitjen, Cornelis Dekker und Huib Leeuwenberg, Utrecht 1975, S. 351–386; hier: S. 375. Siehe auch: Anja Wehrend, *Musikanschauung, Musikpraxis, Kantatenkompositionen in der Herrnhuter Brüdergemeinde. Ihre musikalische und theologische Bedeutung für das Gemeinleben von 1727–1760*, Frankfurt a. M. 1995, dort spez. S. 176ff.; Nicole Schatull, *Die Liturgie in der Herrnhuter Brüdergemeinde Zinzendorfs (Mainzer Hymnologische Studien*, hrsg. von Hermann Kurzke, Bd. 14), Tübingen 2005, dort speziell S. 51. Vgl.: Otto Uttendorfer, *Zinzendorfs Gedanken über den Gottesdienst*, Herrnhut 1931, S. 54–59. Siehe auch Aufsätze wie: Anja Wehrend, *Gottesdienstliches Musizieren als Vorspiel zur himmlischen Harmonie. Der Einfluß der barocken Musikanschauung auf Zinzendorfs Abbild- und Harmoniebegriff*, in: UF 47 (2000), S. 89–106 (s. zum Begriff ‚douce‘ das Zitat auf S. 99); Peter Vogt, *Herrnhuter Gemeindegesang im 18. Jahrhundert. Klangideal und Klangerfahrungen im Zeugnis zeitgenössischer Quellen*, in: UF 71/72 (2011), S. 167–197. Vgl. auch Andreas Waczkat, „Ei wie so selig schläfst du“. Herrnhuter Musik und Erinnerungskultur nach Zinzendorfs Tod, in: *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des Neueren Protestantismus*.

sprechenden Untersuchungen kennen jedoch keine ‚Perioden‘ oder Entwicklungen in der Musik bis zu Zinzendorfs Tod. Sie weisen nicht darauf hin, dass dieser spezielle musikalische Klang nicht einfach ‚immer‘ vorhanden gewesen ist. Es hat vielmehr ab 1749 eine tiefgreifende Veränderung im geistlichen Leben der Brüdergemeinde gegeben, die als ‚Sichtungszeit‘ benannt wurde und ein viel diskutiertes Thema darstellt. Die folgenden Ausführungen beschäftigen sich daher mit der Frage, ob nicht notwendigerweise das Singen und Musizieren in der Gemeinde ab 1749 als ein Aufbruch in eine neue Zeit begonnen wurde und mit neuen ‚Mitteln‘ erfolgte.

Ein klarer und einfacher Nachweis ist freilich nicht möglich. Doch verwundern Wendungen in einem Gelegenheitsgedicht von Zinzendorf. Sie scheinen Hinweise auf diese Veränderungen nach 1749 darzustellen. Darum sollen im Folgenden im Kontrast zu Georg Friedrich Händels (1689–1759) musikalischen Schaffen die innergemeindlichen musikalischen Veränderungen in ihren Anfängen dargestellt werden. Danach wird versucht, Zinzendorfs Bemühungen zu erkennen, die Musik in der Brüdergemeinde zu verändern. Der Begriff ‚Neue Musik‘ wird daher verwandt, um einen Einschnitt im geistlichen Leben der Brüdergemeinde nach dem 10. Februar 1749 zu kennzeichnen und diesen überhaupt angemessen zu erfassen.

Ein Gelegenheitsgedicht

Von Zinzendorf ist eine sehr große Zahl von Elegantien erhalten. In einem dieser Gelegenheitsgedichte sprechen Wörter und Wortspiele von Musik.⁵ Eine Angabe des Verfassers fehlt, wird jedoch schnell erkennbar. Wie noch nachgewiesen wird, ist Zinzendorf der Autor. Das Oktavblatt dieses Privatdruckes zeigt auf der Vorderseite drei, die Rückseite weitere vier Strophen.⁶ Eine Überschrift, die Anlass und Zielrichtung dieser Dichtung angeben würde, ist nicht zu finden. In einem mit Sternen gefüllten Schmuckrahmen vor Beginn des Gedichtes sieht man die Zahl „1750“. Sie ist als Jahr des Druckes zu deuten.

Jede der sieben Strophen ist Zeile um Zeile angefüllt mit Anspielungen, Namen bzw. Namensandeutungen, mit schwer fassbaren Begriffen oder mit Hinweisen auf geistliche Ereignisse. Dieses Gedicht lehrt beispielhaft, wie schwierig eine kritische Edition der „Elegantien“ Zinzendorfs zu bewerkstelligen sein wird.⁷ In der vorliegenden Untersuchung kann nicht alles gedeutet oder ausgelegt werden. Der Blick richtet sich zuerst auf die erste Strophe dieses Liedgedichtes, später noch auf eine weitere:

Im Auftrag der Historische Kommission zur Erforschung des Pietismus, hrsg. von Rudolf Dellsperger u.a. [zukünftig abgek.: PuN] Bd. 39, Göttingen 2013, S. 19–26.

⁵ [Zinzendorf,] ZU UNSERS GELIEBTEN BRUDER BENZIENS 36sten GEBURTSTAG, AM 25. Dezember 1749. / 5. Januarii 1750 (Ex. UA, NB.IV.R.3.35; vgl. BHZ A 345).

⁶ Siehe Abschrift in Anlage I.

⁷ Vgl. die Zusammenstellung: „Elegantien und Gelegenheitsgedichte [Zinzendorfs]“ zwischen 1716 bis 1756, aufgelistet in BHZ A 220 bis 358.

DU für *City*, und *Westminster-Freyheit*
 Neu gemodelts *Musicon*,
Hass und *Händel* wundern sich der Neuheit
 Deiner *Composition*,
 Wer will sich mit ungestimmter Leyer
 Wagen, daß er euer Christ-Fest feyer';
 Käm mir nicht ein ding zu pass
I must own me out of Cash.⁸

Ortsangaben

Mit den Begriffen „City“ und „Westminster-Freyheit“⁹ wird angegeben, wo sich das in den Versen besungene Ereignis abspielt. Auch heute noch stellt die City of London das *wirtschaftliche* Zentrum Großbritanniens dar. Das *gesellschaftliche* und *politische* Zentrum des britischen Staates hingegen liegt, damals wie heute, in der City of Westminster. Der Hinweis auf die jeweilige „Freiheit“ beider ‚Cities‘ spielt auf deren rechtliche Selbständigkeit an. Jedes Mitglied der Brüdergemeinde verstand damals sofort, dass mit beiden Begriffen nicht nur das wirtschaftliche bzw. politische Machtzentrum,¹⁰ sondern auch die Häuser der Brüder mitbedacht waren. Zinzendorf lebte von Januar 1749 bis zum Spätherbst 1751 in „Bloomsb'ry“¹¹, ein damals außerhalb der City of London gelegener ‚neuer‘ Stadtteil. Er bewohnte mit der Pilgergemeinde ein nobles Haus, am Bloomsbury Square gelegen. *Innerhalb* der City of London befand sich in der Fetter Lane Street der brüderische Kirchsaa.¹² Brüderische Wohngebäude befanden sich ferner in der City of Westminster, dort sowohl an der College Street als an der Cowley Street. Über die jeweils rückwärtigen Gartengrundstücke war ungehinderter Kontakt herüber und hinüber möglich.¹³

Collegium musicum

Gruppen musizierender Brüder hat es in der Brüdergemeinde in Herrnhut, auf dem Herrnhaag/Wetterau und anderswo gegeben. Solche *collegia musica* sind

⁸ Vgl. Anlage I, Str. 1; Kursivdruck im Original.

⁹ Die City of London und die City of Westminster bestehen noch heute mit je eigenen Rechten, den sog. ‚Freiheiten‘.

¹⁰ Nach dem in der Schlacht zu Dettingen 1742 errungen Sieg galt Großbritannien neben Spanien als Weltmacht. Aus Anlass dieses Sieges komponierte G. F. Händel „Te Deum laudamus!“.

¹¹ Siehe Anlage I, Str. 2.

¹² Von Bloomsbury aus begab sich Zinzendorf immer wieder zur Brüder-Kapelle in London in der Fetter Lane Street oder zu den gemeindeeigenen Häusern in Westminster.

¹³ Colin Podmore, Zinzendorf in Westminster, in: UF 55/56 (2005), S. 53–62. – Im Herbst 1751 zog Zinzendorf von Bloomsbury nach Westminster um.

bereits in Halle gebildet worden, um gemeinsam zu üben, sich gemeinschaftlich fachlich und in der persönlichen Frömmigkeit weiterzuentwickeln.¹⁴ Die Gemeinnachrichten der Brüdergemeine erwähnen für das Jahr 1749 allein neun größere Musikereignisse, für das Jahr 1750 werden zehn Anlässe angeführt.¹⁵ Überwiegend handelte es sich um die Aufführung von Kantaten, die von einem *collegium musicum* einstudiert wurden.¹⁶

An Zinzendorfs Gedicht fällt jedoch auf, dass er von einer ‚neue‘ gebildeten Gruppierung spricht! Ungewöhnlich ist der Ausdruck „Musicon“. Und diese Musizierenden werden mit dem *ersten* Wort dieses Liedes mit „DU“ angedet.

Bis ins 18. Jahrhundert hinein stellt die Anrede „DU“ ein Kennzeichen für „Lyrik“ dar. Sie richtete sich aus einem aktuellen Anlass an Freunde! Lyrische Dichtungen wurden dann, begleitet von einem Saiteninstrument, etwa von einer „Lyra“ oder „Kathara“, vorgesungen.¹⁷ Nach Bernhard Asmuth handelt es sich dabei stets um „heiter besinnliche Reflexionen“.¹⁸ Diese heitere und zugleich besinnliche Note spürt man Zinzendorfs ganzem Lied deutlich ab.

¹⁴ Johann Martin Boltzius (1703–1765), ab 1733 Pfarrer der Salzburger Emigranten in Ebenezer/Georgia (Amerika), begründete als Leiter der Lateinschule in Halle ein *collegium musicum* (Claus Bernet, Art. Boltzius, BBKL 25, S. 312–347). Gotthilf August Francke erwähnt in seinem Brief an Johann Martin Boltzius vom 15. Januar 1736 aus Halle ausdrücklich rühmend, dass Boltzius die dortige Arbeit des *collegium musicum* mitbegründet habe (Brief von Gotthilf August Francke, Halle, an Johann Martin Boltzius in Ebenezer/Georgia (Amerika), 15. Januar 1736; Archiv der Franckeschen Stiftungen Halle, AFRSt/M 5 A 3:12, S. 91–92). Aber auch Johann Gottlieb Görner (1697–1778), u.a. seit 1723 Musikdirektor der Universitätskirche St. Pauli in Leipzig, leitete von 1723 bis 1756 das 1708 von Johann Friedrich Fasch begründete *collegium musicum* (Johann Sebastian Bach war zeitgleich an der dortigen Thomaskirche tätig). – Vergleichbar ist das *collegium biblicum*, das es in Herrnhut insbesondere zwischen 1733 und 1736 gegeben hat.

¹⁵ 6.4.1749: Kantate zum Osterfest; 25.5.1749: Kantate zum Pfingstfest; 7.9.1749: Serenade zum Ehefest; 8.9.1749: Wiederholung vom 7.9.; 22.9.1749: Arie zum Geburtstag von Christian Renatus v. Z.; 8.11.1749: Serenade zum Geburtstag von Erdmuth Dorothea v. Z.; 24.11.1749: Kantate; 28.12.1749: Festmusik. – Im Jahre 1750: 5.1.1750: Kantate zum Weihnachtsfest; 10.1.1750 Kantate nachträglich zum Geburtstag von Benigna von Watteville [geb. Gräfin von Zinzendorf]; 9.8.1750: Verschiedene Musiken; 21.8.1750: Kantate zum Fest der Heidenmission; 7.9.1750: Kantate zum Ehechor-Fest; 20.9.1750: Kantate nachträglich zum Geburtstag von Christian Renatus v. Z.; 17.10.1750: Geburtstags-Ode und musikalisch umgesetzte Losung; 4.11.1750: Kantate zur Beisetzung von v. Schweinitz; 24.12.1750: Arie zur Geburt Jesu; 29.12.1750: Kantate.

¹⁶ In der zweiten Jahreshälfte des Jahres 1750 hielt sich Zinzendorf allerdings u.a. in Herrnhut auf.

¹⁷ Art. Poesie II, 2.1., in: TRE, Bd. 26, S. 749. Vgl. Dieter Lamping, Art. Gedicht, in: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft, Bd.1, 2007, S. 669–671.

¹⁸ Bernhard Asmuth, Gedichte, n: Grundzüge der Literatur- und Sprachwissenschaft, hrsg. von Heinz Ludwig Arnold und Volker Sinemus, Bd. 1, München ³1975, S. 274–285.

Bei dem Begriff ‚Musicon‘¹⁹ möchte man an einen Ort bzw. ein Gebäude denken, so wie der Begriff ‚Theatron‘²⁰ auf den Platz schauspielerischer Künste hindeutet. Doch erscheint die Interpretation als Örtlichkeit angesichts zweier ebenfalls möglicher Deutungsvarianten eher unwahrscheinlich. Einmal könnte mit ‚neu gemodelts *Musicon*‘ die Zusammenstellung der Instrumente, also der Klangkörper, gemeint sein. Zinzendorfs Worte besagen dann, es sei für das Christfest eine von Grund auf andere, eben neue Gruppierung *von Instrumenten* eingesetzt worden. Ebenso könnte vielleicht mit diesem schillernden Begriff ‚Musicon‘ ein Klangkörper im Sinne von Personen *und* Instrumenten gemeint sein. Für eine korrekte Deutung fehlt ein aufschlussreicher Hinweis.

Deutlich bleibt dennoch: Zinzendorf spricht von einer ganz anderen Art von Musik! Zudem erwähnt er in der ersten *und* zweiten Strophe zwei bestimmte Musikinstrumente, mit denen das ‚Neue‘ gestaltet wurde: die ‚Leyer‘ und ‚die harf‘. Zuerst aber geht es um den neuartigen Charakter dieser Musik.

Hasse und Händel

‚*Hass und Händel* wundern sich der Neuheit Deiner *Composition*‘. Weit verbreitet ist die Redewendung: ‚Hass und Streit‘, nicht aber eine Formulierung ‚Hass und Händel‘. Natürlich könnte der Begriff ‚Händel‘ durchaus in der Bedeutung von Streit oder Streitigkeiten verstanden werden. Doch eine Redewendung ‚Hass und Händel‘ ist in der deutschsprachigen Literatur als Alliteration²¹ nicht nachzuweisen. Zinzendorf hat demnach eine doppelböde Bedeutung seiner Formulierung beabsichtigt. Insofern die Rede von Musik und speziell von dem Begriff ‚Komposition‘ ist, muss folglich an jene zwei berühmten Komponisten und Musikunternehmern um 1750 gedacht werden, an Johann Adolph Hasse (1699–1783) und Georg Friedrich Händel (1685–1759). Beide lagen in einem ‚musikalischen Streit‘ um die virtuoseste Musik. Versuchen wir diese Deutung.

Hasse war um 1749/1750 am Hofe des Kurfürsten und König von Polen Friedrich August II. (1696–1763)²² in Dresden tätig.²³ Er wurde am 7. Januar 1749 zum Oberkapellmeister in Dresden ernannt. Händel wiederum wirkte

¹⁹ Von dem griechischen *μουσικόν* abgeleitet?

²⁰ Michael Grünbart, *Theatron*. Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter Berlin/New York 2007. – Georg Friedrich Händel hatte in London sein eigenes ‚Theater‘. In dessen Nähe stand das Covent Garden Theatre, die Händel finanziell ruinierende Konkurrenz.

²¹ Vgl. die Wendungen: ‚mit Haut und Haaren‘ oder ‚in Bausch und Bogen‘.

²² Seit 1733 Kurfürst von Sachsen; als August III. auch König von Polen, zudem Großherzog von Litauen.

²³ Wie wichtig die Musik an den fürstlichen Höfen war, erkennt man besonders gut an der Rolle von Johann Stamitz (1707–1757), der für den kurfürstlichen Hof in Mannheim einen ganz eigenen Musikstil prägte.

recht erfolgreich als ‚freier Unternehmer‘ und bereits seit mehreren Jahrzehnten in London. Damit stellt sich die Frage, ob ein Einfluss der Musik Händels auf das Musizieren der Brüder in London und auf die Brüdergemeine nachzuweisen ist. Werner Rackwitz suchte nach solchen Spuren eines Kontaktes zwischen Händel und Zinzendorf bzw. Händel und der Brüdergemeine.²⁴ Er wies auf Bezüge zwischen der Musik Händels und zeitgenössischer Pietisten hin, benannte auch eine Anzahl brüderischer Musikstücke mit Einflüssen Händels. Die von ihm angeführten Quellen stammen jedoch sämtlich aus der Zeit *nach* Zinzendorfs Tod! Seine Untersuchung beendet Rackwitz schließlich mit der Feststellung: „Für den Reichsgrafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf selbst aber waren Georg Friedrich Händel und dessen Oratorien noch zu weltlich.“²⁵ Für diese schwerwiegende Schlussfolgerung legt Rackwitz weder Quellen noch Argumente vor! Richtig ist aber, dass ein musikalischer Einfluss von Händels Musik auf die Musik der Brüdergemeine zu Lebzeiten Zinzendorfs bisher nicht nachgewiesen werden konnte.

Angesichts dieses bisherigen Forschungsbefundes sei zuerst von folgendem Ereignis berichtet, welches Werner Rackwitz nicht bekannt war. Geschickte Verhandlungen Zinzendorfs führten im Frühsommer 1749 dazu, dass die Brüdergemeine durch einen Akt des Parlamentes für den Bereich der Kronkolonien des Königreiches Großbritannien als selbständige Kirche anerkannt wurde.²⁶ Die königliche Unterschrift erfolgte am 6. Juni d. J. Im Nachgang auf die Mitte April 1749 im britischen Parlament erfolgreich abgeschlossenen Verhandlungen wurden der Abordnung der Brüdergemeine, die diese Verhandlungen durchführten, Eintrittskarten zu Händels Aufführung der Feuerwerksmusik überreicht.²⁷ Es stellte ein Zeichen der Ehrerbietung dar. Die Gemeinnachrichten berichten darüber unter dem 8. Mai 1749 (s. n.) / 27. April 1749 (s. v.):

Der Ordinarius²⁸ war mit Bruder Cossart bey Mr. White und continuirte die Conferenz über die Verbesserungen der Clausuln in der Act;²⁹ nachdem wurden sie den

²⁴ Werner Rackwitz, Über das Verhältnis der Unitas Fratrum zur Musik Händels im 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts, in: Händel-Jahrbuch 51 (2005), S. 317–355.

²⁵ Ebd., S. 355.

²⁶ Colin Podmore, *The Moravian Church in England 1728–1760*, Oxford 1998, S. 264.

²⁷ Die „Music for the Royal Fireworks“ wurde von König Georg II. aus Anlass des am 7./18. Oktober 1748 (s. v. / s. n.) geschlossenen Aachener Friedens bei G. F. Händel in Auftrag gegeben und nach einer Probeaufführung am 27. April 1749 (s. v.) im Londoner Green Park uraufgeführt. Rackwitz hat sichtlich von dieser Einladung an die Brüder nichts gewusst (s. Anm. 24).

²⁸ Sc. Zinzendorf.

²⁹ Zu den Verhandlungen um die Anerkennung der Brüdergemeine in den Kolonien Großbritanniens siehe Podmore, *Moravian Church* (wie Anm. 26), S. 228ff.

Bischöfen von London und Worcester und dem General Oglethorpe³⁰ communicirt. | Diesen Abend wurde das magnifique Feuer-Werck im grünen Park beim königlichen Palast abgespielt, woran fast ein halb Jahr gebauet worden. Unsere Deputatis waren gestern im Parlaments-Hause einige Tikkets verehrt worden, zu commoden³¹ Plätzen in einer zu dem Ende für die Parlaments-Glieder aufgebauten Gallerie.³²

Händels *Feuerwerksmusik* ist probeweise am 21. April 1749 durch 100 Musiker vor 12 000 Zuhörern in Vauxhall Gardens dargeboten worden, sichtlich mit großem Erfolg. Die eigentliche offizielle Feierlichkeit, die in Erinnerung an den Aachener Friedensschluss stattfand, geschah jedoch am 27. April im Green Park in London in Gegenwart von König Georg II.³³ Aufgrund technischen Versagens fing ein Teil des zur Illumination durch Feuerwerk errichteten dekorativen Bauwerkes Feuer und brannte nieder.³⁴ Händels Musik soll, so wird berichtet, die Ehre dieses Tages gerettet haben. Zu *dieser* Aufführung war die Abordnung Brüdergemeine eingeladen!

Zinzendorf ist während dieser parlamentarischen Verhandlungen bewusst nicht offiziell tätig geworden. Darum wird er keine Einladung erhalten haben. Einer solchen wäre er auch nicht gefolgt. Teilgenommen haben demnach die Verhandlungsführer der Brüdergemeine mit dem britischen Parlament: Abraham Baron von Gersdorf, Ludwig Karl Baron von Schrautenbach, Karl Adolph von Schachmann, David Nitschmann (Syndicus), Johann Christian Adolf Baron von Hermsdorf, Heinrich Cossart (Agent).³⁵

Es gibt kaum Grund anzunehmen, die musikalisch begabten Brüder hätten etwa nicht Händels Musikschaffen genau gekannt. Wie dem auch sei, die

³⁰ General James Edward Oglethorpe (1696–1785), ein Vertrauter Zinzendorfs in England, war gewissermaßen der ‚Erbauer‘ der 1732 konstitutionell errichteten Kronkolonie Georgia/Amerika.

³¹ Frz. *commode*, bequem oder brauchbar; In diesem Begriff schimmert die Bedeutung von ‚bevorzugten Plätzen‘ hindurch, da ‚die Brüder‘ bei den (adligen) Abgeordneten des britischen Parlaments zu sitzen kamen.

³² UA, GN.C.6 1749, 1, S. 412f.

³³ „Thursday, 27 [April 1749]. | This night the grand fire-works were play'd off. Between 9 and 10 the pavillon on the right side of the machine took fire, and was burnt quite down; but by the great care of the people employed, it was prevented spreading to the grand part of the edifice“ (The London Magazine: Or, Gentleman's Monthly Intelligencer 18, 1749, S. 191).

³⁴ Mehrere Darstellungen der großen Feuerwerks-Aufbauten zu Händels Feuerwerksmusik 1749 finden sich im Internet unter „A Perspective View of the Building for the Fireworks in the Green Park 1749“. Vgl.: A Description Of The Machine For The Fireworks, With all its Ornaments, And A Detail of the Manner in which they are to be exhibited in St. James's Park, Thursday, April 27, 1749, on account of the General Peace, signed at Aix La Chapelle, October 7, 1748. Published by Order of his Majesty's Board of Ordnance. London, printed by W. Bowyer, [...] MDCCXLIX. – Zu den Vorgängen und Hintergründen beider Aufführungen dieser Musik siehe den Abschnitt „Commission“, in: Preface, zu: Händel. Music for the Royal Fireworks. Feuerwerksmusik. HWV 351. Hrsg. von Christopher Hogwood. Urtext der Hallischen Händel-Ausgabe. Partitur. Kassel/London/New York/Prag 2008, S. III–VI.

³⁵ Podmore, Moravian Church (wie Anm. 26), S. 253.

zur Aufführung der Feuerwerksmusik eingeladenen Deputierten haben Händels Musik gehört und Zinzendorf wird um diese Einladung gewusst haben. Folglich ist zu vermuten, dass Zinzendorf mit „Hass und Händel“ tatsächlich diese beiden berühmten Komponisten meinte. Zudem spannte Zinzendorf die beiden großen Komponisten „Hass[e] und Händel“ ja nur darum in dieses Gelegenheitsgedicht vom 5. Januar 1750 ein, um unter Hinweis auf die brüderliche Komposition auf das Wunder der Geburt Jesu aufmerksam zu machen. Die Worte „Hass und Händel“ stellen den bislang einzigen Beleg dafür dar, dass Zinzendorf auf die Musik der beiden bedeutenden Komponisten seiner Zeit reagiert hat – auf ganz eigene Art und Weise! Denn deren Werke beschreibt er sichtlich provozierend als „Hass und Händel“. In Verbindung mit seinem Lob des „neu gemodelten Musicon“ scheint er zu sagen: ‚Hass und Händel‘ erfüllen die Welt, aber selbst „Hass[e] und Händel“ werden verwundert feststellen, welch neuartige und schöne Musik zu diesem Christfest durch dieses ‚Musicon‘ aufgeführt wird, weil die Nachricht von der Erlösung durch die Geburt Christi verkündet wird.³⁶

Diese Komposition zum Weihnachtsfest 1749 (s. v.) konnte leider bisher nicht nachgewiesen werden.

Anlass und Verfasser

„Wer will sich mit ungestimmter Leyer Wagen, daß er euer Christ-Fest feyer“³⁶. Der Begriff „Christ-Fest“ sowie weitere Wortspiele in dem Gelegenheitsgedicht zeigen an, dass dieses Gedicht mit dem Christ- oder Weihnachtsfest verknüpft ist. In der vorangestellten Vignette ist die Jahresangabe „1750“³⁷ angegeben. Sie ist erst einmal rätselhaft. Denn Zinzendorf hielt sich zum Christfest des Jahres 1749 in London auf, nicht aber am Weihnachtsfest des Jahres 1750! Von Oktober 1750 bis in den April 1751 war er vielmehr u.a. in Herrnhut. Dort hätte er für sein Gedicht die Londoner Gemeindesituation wohl kaum in den Blick genommen. Allerdings liegt nur eine Kalenderproblematik vor. In Großbritannien richtete man sich noch bis September 1752 nach dem Julianischen Kalender. Zinzendorf und die Brüdergemeine notierten in England ihre Daten bereits nach dem Gregorianischen Kalender. Folglich hielt sich Zinzendorf zum Christfest 1749 nach Julianischem Kalender am 25. Dezember 1749 bzw. nach Gregorianischem Kalender am 5. Januar 1750 in London auf.

Erst nach und nach wird dem Leser deutlich, dass es sich bei diesem Gedicht um ein Geburtstags-Geschenk an diesem Festtag handelt. Den Schwestern und Brüdern, die dieses Gelegenheitsgedicht als Druck in den Händen hielten, wird der in Strophe 3 genannte Mitbruder „Christian“ bekannt gewesen sein. Sie verstanden somit sogleich, dass Zinzendorf mit diesem Vornamen spielerisch nicht nur auf das Geburtstagsfest anspielte, sondern noch

³⁶ Vgl. die Redewendung: eine gute Nachricht ist ‚Musik in meinem Ohr‘.

³⁷ Siehe Anlage I.

mehr auf das Christfest. Die Erinnerung an die mit der Geburt Jesu gekommene Freuden- und Friedensbotschaft Gottes hatte dabei gleichsam Vorrang.³⁸

In den Gemeinnachrichten³⁹ heißt es:

Montag, den 5ten Jan[uar 1750]⁴⁰. War nach alten Stil das Weynachts-Fest in der Englischen Kirche⁴¹. Es wurde also wie gewöhnlich in unser Capelle⁴² in aller früh eine *Cantata musicirt*, welche Br. Molther⁴³ *componirt* und wozu Br. Gambold⁴⁴ die Worte verfertigt hatte. Es war eine große Menge Volcks zugegen, daß die Capelle sie nicht alle faßen konte. Nachher hielt Br. Böhler⁴⁵ eine besonders gefühlige Rede über den Text der *Music: uns ist ein Kind gebobren ein Sohn ist uns gegeben welches Herrschafft ist auf seiner Schulter etc.*⁴⁶ | Nachher waren den[n] die Predigten vor und nach Mittag wie gewöhnlich. | Bald nach der *Music* gingen einige Brüder vor Br. Benziens⁴⁷ Stube⁴⁸, und sangen und spielten ihn einige *Verse* zu seinem heutigen 36^{ten} Geburthstage. Man hörte nachher, daß es just zur Stunde seiner Geburt gewesen. Zu Mittag speißten einige Geschwister bey ihm, und der Ordinarius erfreute ihn mit dem sub n. 2. beygehenden⁴⁹ niedlichen *Carmine*. | Gegen Abend fing sich die Gebets-Versammlung in Bloomsbury wieder an.⁴⁵⁰

³⁸ Beispielsweise: „*A propos*, wer heisst Dich kleinen CHRISTEL | Kommen mit dem *grossen CHRIST?*“ (s. Anlage I, Str. 2). Vgl.: „fürchtet euch nicht; denn siehe ich zeige euch grosse freude an, die alles volck haben wird: Denn es ist heute in der stadt David ein Heyland vor euch geboren, welcher ist Meßias der HErr“ (Zinzendorfs Übersetzung von Lk 2,10f., zitiert nach: Zinzendorf, Abermaliger Versuch 1744 [s. BHZ A 132], S. 172).

³⁹ Die „Gemeinnachrichten“ [zukünftig abgek.: GN] wurden früher vielfach als Jüngerhausdiarium (JHD) bezeichnet. Sie enthalten nahezu täglich notierte – allerdings bearbeitete! – Vorgänge, die sich im Umfeld Zinzendorfs ereigneten, gleich wo er sich aufhielt. In wenigen Fällen wurde nicht das Original dieser Gemeinnachrichten, sondern der sogenannte „Auszug“ herangezogen.

⁴⁰ S. n. – Gewöhnlich wird der Julianische Kalender gekennzeichnet als ‚alter Stil‘ (a. S.) oder *stilus vetus* (s. v.), der Gregorianische Kalender hingegen mit ‚neuer Stil‘ (n. S.) oder *stilus novus* (s. n.).

⁴¹ Sc. Anglikanische Kirche.

⁴² Die brüderische Chapel in der Fetter Lane Street.

⁴³ Philipp Heinrich Molther (1714–1780), Komponist, Prediger und Bischof der Brüdergemeine; zu Molthers Lebenslauf und Kantaten siehe: Wehrend, Musikanschauung (wie Anm. 4), S. 259 u.ö.

⁴⁴ John Gambold (1711–1771), erst anglikanischer, dann brüderischer Geistlicher, später auch Bischof.

⁴⁵ Peter Böhler (1712–1775), Prediger und Bischof der Brüdergemeine.

⁴⁶ Jesaja 9,5.

⁴⁷ Christian Thomas Benzien (1713–1757), Diakon der Brüdergemeine.

⁴⁸ Da Chr. Th. Benzien seit 1744 verheiratet war und der Londoner Brüdergemeine diente, könnte seine ‚Stube‘ in dem Bereich der Chapel Fetter Lane Street gelegen haben.

⁴⁹ Gemeint sind die Beilagen zu den GN 1750.

⁵⁰ GN, 5. Januar 1750 (UA, GN.A.8 1750, 1), S. 23f.

Laut diesem Eintrag stammt der Text des „Carmen“ von Zinzendorf. Der damit geehrte war der Kaufmann Christian Thomas Benzien, am 25. Dezember 1713⁵¹ in Reval geboren.⁵² 1746 zum Diakonus ordiniert, diente er der Brüdergemeinde in Finanzfragen. Er hatte am 23. August 1744 mit Anna Maria geb. Neisser auf Schloss Marienborn den Bund der Ehe geschlossen. Am 2. August 1757 verstarb er in Gnadenthal (Pennsylvanien/Amerika). Dort hatte er das Amt des ‚Liturgus‘ inne.⁵³

Seinen 36. Geburtstag beging Benzien *nach Julianischem Kalender* im Jahre 1749! Zinzendorf hatte hingegen das Weihnachtsfest laut den Gemeinnachrichten schon 11 Tage zuvor mit ‚seiner‘ Pilgergemeinde am Bloomsbury Square begangen:

Den 24ten Decembris [1749] [...] In der Singstunde besang der Ordinarius in harmonie mit der Christ-Nacht-Wache nach neuem Stil in den Gemeinen, aus dem Te Jehovah und Te Matrem die göttliche, grosse und seelige Materie von des Heyl[an]ds heiligen Menschwerdung [...]. Den 25ten Decembris [1749] als am Christtage war Vormittag die Rede über die heutige Losung: [...].⁵⁴

Zinzendorf blickt daher am 5. Januar 1750 (s. n.) bereits auf das Christfest 1749 zurück, welches die englische Brüdergemeinde an eben diesem Tage nach Julianischem Kalender erst beging. Die Jahresangabe in der Vignette zu diesem Gedicht lautet somit zurecht „1750“.

Die in den Gemeinnachrichten erwähnte und in der Brethren’s Chapel in Fetter Lane Street aufgeführte Kantate hatte mit dem Geburtstag des Christian Thomas Benzien nichts zu tun. Er gehörte vermutlich aber zu dem *collegium musicum*, welches die Kantate aufführte. Diese Musiker werden ihm später am Morgen Zinzendorfs Geburtstags-Carmen als Ständchen dargebracht haben. Beachtet sei allerdings, dass an diesem ersten Weihnachtstag sehr früh das ‚Volk‘ in großer Zahl zu diesem Gottesdienst kam, nicht zuletzt wegen der dargebotenen Musik! Danach hielt der Prediger Böhler dieser Gemeinde, wie es heißt, eine „gefühlige“ Rede über den Losungstext!

Zinzendorf dürfte sein Lied-Geschenk sehr früh am Morgen dieses Festtages niedergeschrieben haben. Das Liedblatt wird dann noch an diesem Vormittag von dem brüderischen Drucker Johann Jakob Würz (1717–1757) in der gemeindeeigenen Druckerei gedruckt worden sein.⁵⁵ Die Druckerei befand sich zu der Zeit im ledigen Brüderhause in Hatton Garden, wo das Chor

⁵¹ Sein Geburtsdatum nach Gregorianischem Kalender wurde in London also nach dem Julianischen Kalender begangen.

⁵² Laut der Dienerkartei im Unitätsarchiv Herrnhut. Vgl. Lebenslauf von Chr. Thomas Benzien (UA, R.22.1.a.24).

⁵³ Daniel Benham, *Memoirs of James Hutton: Comprising The Annals Of His Life And Connection With The United Brethren*, London 1856 (s. Index unter „Benzein“ [sic!]).

⁵⁴ UA, GN.A.6 1749, 2, Auszug aus S. 521–542.

⁵⁵ „Den 23ten Jul. [1749] wurden die fertigen neuen Lammes-Texte, welche nunmehr Character Christi heißen, an Bruder Würz nach London zum Druck expedirt, und der Ordinarius

lediger Brüder unter Leitung des Grafensohnes Christian Renuus von Zinzendorf zusammen wohnte. Zinzendorf hat seine Dichtung dem Geburtstagskind nicht selbst vorgetragen.⁵⁶ Die zugehörige Melodie wird so bekannt gewesen sein, dass der Kreis der Musiker den Gesang ohne Schwierigkeiten sofort singend und instrumental darbieten konnte. Eine Melodie ist mit dem Drucktext nicht überliefert.⁵⁷ Als Zinzendorf Wort für Wort zu so komplexen Aussagen zusammensetzte, wird er die zugehörige Melodie im Sinn gehabt haben. Uns heute würde sie jene Gefühlswelt errahnen lassen, die mit Zinzendorf Worten eng verknüpft war.

Neue Instrumente

Mit dem Bild der ‚ungestimmten Leyer‘ drückt Zinzendorf etwa Folgendes aus: Wie könnte es jemand wagen, die Geburt Jesu Christi feierlich zu begehen, wenn er die verschiedenen ‚Saiten‘⁵⁸ seines eigenen Lebens gar nicht auf

fieng nun an, die Worte des Heilands gleichenmaßen zu revidiren“ (UA, GN.C.6 1749, 1, S. 727). „[Den] 7. Nov[embris 1749] als an unsrer theuresten und liebsten Mama 50ten Geburtstage speiste die gegenwärtig hier sich befindl[iche] liebe *famille* und noch einige Gäste, 24 Personen, an der runden Tafel zu Mittag, und Abends war im *Cabinet* ein vergnüg[liches] L[iebes]M[ahl], da der Anfang gemacht wurde, die Lieder, die seit 28 Jahren auf die liebe Mama gemacht worden, in der Zeit-Ordnung zu verlesen. [...] Mit der Post ging in jede unsrer Gemeinen ein Exemplar von den bisher gedruckten *Elegantien* ab, welches das erste Specimen aus des Ordinarius Hausdruckerey ist und mit einer heut frühe verfertigten Continuation des Liedes: Einges Herze etc. beschliesset“ (Zitate aus UA, GN.A.6 1749, 2, S. 265 und S. 267).

⁵⁶ Im Gedicht deutet nichts darauf hin. Vgl. eine ähnliche Situation wenige Tage zuvor bei dem Geburtstag von Peter Böhler, dem Prediger in Fetter Lane: „Mittwoch, 31te [Dezember 1749] [...] Nach dieser Versammlung war in des Ordinario Cabinet ein vergnüg[liches] LiebesMahl wegen Br[üder] Böhlers 38ten Geb[ur]ts[ta]g. | Abends nach 10 Uhr hatte das ganze Haus ein Liebes-Mahl zum Schluß dieses Jahrs. | Es wurden dabey einige der merkwürdigsten Begebenheiten unsers Häufleins dankbar[lich] recapitulirt, z. E. die Ankunft des Ordinarii, der Mutter, Christels, Anna Johanna etc. und so vieler Geschw[ister] mehr, daß deren, die etl. 20 bis 30 Arbeiter in Engelland ungerechnet, dritthalbhundert dieses Jahr in unserm Haus aus und eingegangen, neml[ich] 60. Männer, 35. Weiber, 85. led[ige] Br[üde]r, 71. led. Schw[estern], ferner der Transport nach Pensilvanien mit der Irene und so weiter nach Grönland und wieder zurück; die glückseelige negotiation beym Parliament, der Besuch in York und Wilt-Shire; Br[üder] Johannis glückseelige Visitation in Nord und West-Indien, retour und Ankunft mit seiner allerliebsten Benigna und übrigen lieben Gesellschaft etc. etc. [...]. Mit Endigung dieser Rede [sc. Zinzendorfs] schlug es 12 Uhr. Dazu sang der Ordinarius mit Einstimmung des ganzen häufleins unter einem sanften seeligen Wehen und zärtlichem Gefühl: Ehre dem Seiten-Maal etc. Im neuen Jahr, Ehre der wunden Schmarr! Im Jubel-Jahr [sc. 1750], Ehre der Herzens Schmarr! woll in silentio et pleura widerkomm. [...] Amen.“ (Zitate aus UA, GN.A.6 1749, 2, S. 582 und S. 593).

⁵⁷ Die Gedichtzeilen erklingen wie passend zu folgender Melodie: „Ich rühme mich einzig der blutigen Wunden etc.“ (s. Choral-Buch enthaltend alle zu dem Gesangbuche der Evangelischen Brüder-Gemeinen vom Jahre 1778 gehörige Melodien. Zu finden in den Brüder-Gemeinen, und gedruckt zu Leipzig in der Breitkopfschen Buchdruckerey, 1784, S. 34, dort „Art [sc. Melodie] 39. a)“; vgl. „Art 39. b) Ach alles, was Himmel und Erde umschließet etc.“). Die erstgenannte Melodie entstand in der Brüdergemeinde um 1740. Sie hat sich bis heute gehalten und könnte also die von Zinzendorf genutzte Melodie gewesen sein.

⁵⁸ Die Saiten eines Instrumentes als Hinweis auf Lebensführung gedeutet.

die Ankunft der Gnade Gottes ‚gestimmt‘ hat? Erinnerung sei an das im Gottesdienst gesungene „Kyrie/Christe/Kyrie eleison“. Was dort gemeint ist, spricht Zinzendorf hier aus: wer könnte je von sich sagen, er sei berechtigt und überhaupt fähig, also ‚gestimmt‘, Gott in seiner Verkündigung von Angesicht zu Angesicht ‚zu schauen‘?⁵⁹ In dieser nur wenige Worte umfassenden scheinbar widersprüchlichen Aussage begegnet uns Zinzendorfs tiefer Respekt angesichts der Menschwerdung Jesu Christi. Diese führte bekanntlich zu dessen Kreuzestod, Auferstehung und angekündigter Wiederkunft. Bildnisse und schriftliche Zeugnisse belegen, wie sich die ganze Gemeinde ‚vor dem Herrn‘ auf die Erde und auf ihr Angesicht warf.⁶⁰ Diese ‚geübte Wirklichkeit‘ war für jeden Bruder und jede Schwester in der Gemeinde deren liturgische Haltung vor Gott. Dieser liturgische Akt muss zum Verstehen dieser beiden Gedichtzeilen im Blick behalten werden.

Zwei Musikinstrumente werden in dem Gedicht von Zinzendorf genannt: die „Leyer“ (Strophe 1) und die „harf[e]“ (Strophe 2). Anfang der 1730er Jahre ging der Möbeltischler Johann Friedrich Hintz (1711–1772) nach London, wo er nachweislich tätig wurde.⁶¹ Werkstücke von ihm mit der besonderen Technik der Bronzemetall-Einlagen waren sehr geschätzt. Hier in London wurden er und andere junge deutsche ledige Männer im Frühjahr 1737 durch Zinzendorf auf die Brüdergemeine aufmerksam. Zinzendorf bildete damals unter ihnen eine Gebetsgruppe.⁶² Im Sommer 1738 gab Hintz sein Geschäft in London auf, um nach Deutschland zu gehen und ganz in der Brüdergemeine zu leben.⁶³ Er wurde in die Gemeinde aufgenommen und am 7. Mai 1739 auf Schloss Marienborn mit Anna Rosina Demuth durch Bischof David

⁵⁹ In dem neutestamentlichen Buch der Offenbarung wird geschildert, wie Johannes der Seher vor dem erscheinenden Herrn wie tot zu Füßen liegt. Dieses ‚Bild‘ wurde von Zinzendorf für seine Übersetzung des Neuen Testaments 1739 (sc. Zinzendorf, *Abermaliger Versuch* 1739, 21744–1746, s. BHZ A 132) bei dem Kupferstecher Christoph Heinrich Müller in Auftrag gegeben (s. Kai Dose, *Die Kupferstiche in Zinzendorfs Übersetzung des Neuen Testaments 1739* und in der Arndt-Ausgabe 1725 in: PuN Bd. 37, Göttingen 2011, S. 86–135).

⁶⁰ Siehe Kupferstich im Titelblatt zum Herrnhuter Gesangbuches 1735, der die ‚obere‘ und ‚untere‘ Gemeinde zusammen zeigt, wie sie vor dem Lamm anbetend auf ihrem Angesicht liegen (vgl. BHZ A 505).

⁶¹ Die Ausführungen zu Hintz beruhen auf der Schrift: Lanie E. Graf, *Moravians in London: A Case Study in Furniture-Making, c. 1735–65*, in: *Furniture History* 40 (2004), S. 1–52; Lanie Graf, *John Frederick Hintz – Eighteenth-Century Moravian Instrument Maker, and the Use of the Cittern in Moravian Worship*, in: *Journal of Moravian History* 5 (2008), S. 7–40.

⁶² Neben Johann Friedrich Hintz gehörte der Kupferstecher Christoph Heinrich Müller (1705–1751) zu dieser Gebetsgruppe (Kai Dose, *Christoph Heinrich Müller*, in: *Lebensbilder aus der Brüdergemeine*, Bd. 1, hrsg. von Dietrich Meyer, Herrnhut 2007, S. 107–118; spez. S. 110f.). Der später berühmt gewordene Möbeltischler Abraham Roentgen (1711–1793) ist zwar nicht als Mitglied dieser Gebetsgruppe benannt, gehörte aber wahrscheinlich ebenfalls dazu oder zumindest über Johann Friedrich Hintz zu dem Umfeld dieses erweckten Kreises. Denn Abraham Roentgen wurde am 18. April 1739, Johann Friedrich Hintz am 7. Mai 1739 und Kupferstecher Christoph Heinrich Müller am 17. November 1739 auf Schloss Marienborn in der dortigen Brüdergemeine kirchlich getraut.

⁶³ Graf, Hintz (wie Anm. 61), S. 10.

Nitschmann kirchlich getraut.⁶⁴ Bis 1747 lebte er in Schloss Marienborn bzw. in der nahe gelegenen brüderischen Siedlung Herrnhaag (Wetterau).

J. F. Hintz hat während der 1740er Jahre in der Gemeinde mitgesungen, öffentlich jedoch kein Instrument gespielt.⁶⁵ Für diese Untersuchung ist das nicht von Bedeutung. Die entscheidende Frage lautet vielmehr, *wann* er begonnen hat, neben der Fertigung von Möbelstücken auch Musikinstrumente zu bauen. Lanie Graf datiert den Beginn seines Instrumentenbaus in die Zeit „nach 1747“.⁶⁶ Doch da er nachweislich 1748 ein Cembalo oder Harpsichord anfertigte, ein Tasteninstrument, bei dem die Saiten angerissen werden, wird Hintz sich solche Fertigkeiten über Jahre hin bereits angeeignet haben. Vermutlich hat er Anfang der 1740er Jahre bereits auf dem Herrnhaag für den Gemeindegebrauch damit begonnen.⁶⁷ Denn angeblich soll von ihm eine „Zither“ von 1740 vorhanden sein.⁶⁸

Mitte 1747 zogen er und seine zweite Frau Ann Williams, eine Engländerin, wieder nach England und arbeiteten in der brüderischen Siedlung Fulneck/Yorkshire. Entscheidungen, die das eigene Leben betrafen, wurden in der Brüdergemeinde niemals persönlich getroffen, sondern von den Ältesten der Gemeinde nach Weisung des Heilandes. Die Zustimmung der Betroffenen wurde nachgesucht. Aber auch die Interessen der Gesamtgemeinde spielten eine Rolle. J. F. Hintz war also 1747 von Herrnhaag/Wetterau in die Brüdergemeinde in Fulneck/Yorkshire gezogen. Von dort wurde er 1749 nach London ‚versetzt‘, wo er als Möbeltischler ein Geschäft eröffnete. Dieser Schritt

⁶⁴ Kirchenbuch Herrnhaag, Eintrag 7. Mai 1739 (UA, R.8.35.a).

⁶⁵ Die Anwesenheit von J. F. Hintz während der Synode in Zeist 1746 ist protokolliert (Protokoll Synode Zeist, 12. Mai bis 14. Juni 1746, S. 2, dort Nr. 88; UA, R.2.A.19, 1). Während dieser Synode spielte eine Gruppe von acht „Musici“ auf, unter denen Hintz jedoch nicht erwähnt wird. Ferner wird ein „Chorus musicus“ von sieben ledigen Brüdern notiert und hinzugefügt: „die beiden Graffen Reuß accompagnirten mit den Flutes de travers“ (Protokoll Synode Zeist, 12. Mai bis 14. Juni 1746, S. 11; UA, R.2.A.19, 1). Anja Wehrend zählt Hintz nicht in ihrer Liste brüderischer Musiker auf (Wehrend, *Musikanschauung*, wie Anm. 4, S. 75–79), fand jedoch einen Eintrag, demzufolge Hintz 1742 bei der Einrichtung eines Sängerkhorens in Herrnhaag *leitend* beteiligt gewesen ist (ebd., S. 45; Graf, Hintz, wie Anm. 61, S. 13, Anm. 27).

⁶⁶ „It was probably during this time [sc. “from the latter part of 1747 through the early 1750s”] that he [Hintz] began making instruments, perhaps at the direction of church leaders. The economies of Moravian communities were strictly regulated to ensure financial stability and also to minimize competition among church members. It was not uncommon for members to learn new occupations according to community necessity. Therefore, if Moravians needed instruments for worship, it is conceivable they would ask a person with similar expertise, like Hintz, to learn instrument making in order to supply the community. Indeed, when Hintz returned to England in the late 1740s, he was asked by two Moravian congregations, one in London and the other in Fulneck, to make harpsichords for use in the worship“ (ebd., S. 11; vgl. ebd. die Quellenhinweise in Anm. 11). Am 14. März 1748 wird diese Bestellung einer Harpsichord festgehalten (Minutes of the Helpers’ Conference in London, March 14, 1748, C/36/11/5, Moravian Archives, London). Anders als bei Lanie Graf ist anzunehmen, dass Hintz schon in den frühen 1740er Jahren begonnen haben wird, Musikinstrumente zu bauen.

⁶⁷ Lindsay Boynton, *The Moravian Brotherhood and the Migration of Furniture Makers in the Eighteenth Century*, in: *Furniture History* 29 (1993), S. 45–58; s. spez. S. 52f.

⁶⁸ Willibald Leo Frhr. von Lüttendorf, *Die Geigen und Lautenmacher vom Mittelalter bis Gegenwart*. 3. Aufl. Bd. II, Frankfurt am Main 1922, S. 218.

wird gewiss nicht zuerst aus persönlichem Interesse geschehen sein. Es ist zu vermuten, dass er mit seinem ‚Geschäftsgewinn‘ der Brüdergemeinde helfen sollte. Nun geriet Hintz mit dem Bau von Möbeln in London geschäftlich aber in große Schwierigkeiten, sodass er begann, auch Instrumente für ‚weltliche‘ Bedürfnisse zu bauen. 1763 war er so erfolgreich, dass er sich in einer Anzeige nennt: „Frederick Hintz, Guittar-maker to her Majesty and the Royal family“; als Instrumente, die er fertigt, zählt er auf: „makes Guittars, Mandolins, Viols de l’Amour, Viols de Gamba, Dulcimers, Solitaires, Lutes, Harps, Cymbals, the Trumpet marine, and the Aeolian Harp.“⁶⁹

Untersuchungen stimmen darin überein, dass Johann Friedrich Hintz die „english guitar“ entwickelt hat, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in England in Mode kam.⁷⁰ Diese „english guitar“ wird auch mit dem Begriff „lute“ beschrieben.⁷¹ Ein Portrait zeigt Zinzendorfs Tochter Benigna, verheiratete von Watteville, mit solch einem Instrument, das auch von Anna Nitschmann gespielt wurde!⁷² Ein anderes Ölgemälde, „Die 24 Schwesternchöre“ 1751 von Johann Valentin Haidt⁷³, zeigt nur zwei Instrumente! Und zwar jene von Zinzendorf in seinem Gedicht genannten: „Leyer“ (also „english guitar“)

⁶⁹ Laut Thomas Mortimer’s Directory of 1763; zitiert nach: Catalogue of Musical Instruments in the Victoria and Albert Museum, Vol. I: Keyboard Instruments, 2. edition 1985, hrsg. von James Yorke, S. 5, dort in der Beschreibung „1/6 BASS VIOL by Frederick Hintz; London, 1760“. Vgl. Graf, Hintz (wie Anm. 61) S. 20. Lanie Graf macht auch darauf aufmerksam, dass Leopold Mozart in seinem Londoner Reisetagebuch notierte: „Mr. Hinz, Cytarren-macher“ (ebd., S. 21, Anm. 58). – Hier kann dem nicht weiter nachgegangen werden, dass Hintz, indem er aus wirtschaftlichen Gründen zunehmend eine Fülle von reizvollen Instrumenten fertigte, sich zugleich von der Brüdergemeinde entfremdete (vgl. ebd., S. 14–18).

⁷⁰ Frederick Hintz – ‚Guittar-maker to her Majesty and the Royal Family‘, in: Jürgen Kloss, The ‘Guittar’ In Britain 1753–1800, o. O. 2012, S. 9–12 (www.justanothertune.com/html/guittarinbritain.html, 27. Mai 2016). Vgl. Graf, Hintz (wie Anm. 61), S. 14ff.; Peter Holman, Life After Death: The Viola da Gamba in Britain from Purcell to Dolmetsch. Woodbridge, Suffolk, Reprint 2013, S. 144–147. – Die damaligen Bezeichnungen für „Cister“ als cittern, cithern, cetra oder citra wurden ab 1750 synonym mit „Gitarre“ (oder gittern, guitar oder guittar) verwendet. Die Saiten der Zither wurden dabei mit den Fingern gezupft und nicht mit dem Plektrum angeschlagen, wie es sonst bei dem Spielen der heutigen Zither üblich ist. Der Namenszusatz „English“ entstand zwecks Unterscheidung von der „Guitarra portuguesa“. – Vgl. den Gebrauch des Wortes „Gitarre“ durch Zinzendorf bei der Übersetzung von Offb 14,2: „Da hörte ich eine stimme, [...] die kam mir vor, als wenn die musicanten* auf ihren Gittarren spielen“; die Anm. lautet: „* Virtuosen.“ (Zinzendorf, Abermaliger Versuch 1739, s. BHZ A 132, S. 230).

⁷¹ Waczkat, Musik (wie Anm. 4), S. 19–26, spez. S. 21. Waczkat ist der Geschichte der Instrumente im Gebrauch der Brüdergemeinde jedoch nicht nachgegangen.

⁷² Valentin Haidt, Benigna Henriette Justine von Watteville, geb. von Zinzendorf (Portrait in Öl, undatiert; UA, GS.053, s. Wiedergabe in: Graf ohne Grenzen. Leben und Werk von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Ausstellungskatalog, hrsg. vom Unitätsarchiv Herrnhut, Herrnhut 2000, S. 155, Abb. 207). Auch Zinzendorfs zweite Ehefrau, Anna Nitschmann, spielte die Zither: „... war vormittag Gemein-Tag, den Johannes hielt, ich war unter den letzten Theil bey Mamagen [Anna Nitschmann], die recht niedlich auf der Zitter spielte“ (Tagebuch Heinrich XXXI. Reuss gen. Ignatius, Eintrag 25. März 1760; UA, R.21.A.146.V). Der Verf. dankt Dr. Rüdiger Kröger für den Hinweis auf diese Aufzeichnung.

⁷³ Paul Peucker, Drei Gemälde aus dem Schwestern- und Brüderhaus in Herrnhut, in: UF 51/52 (2003), S. 131–144; Abb. S. 143.

und Harfe. Schließlich betrachte man jene Federzeichnung, die nach Zinzendorfs Tod am 9. Mai 1760 den im Herrschaftshaus in Herrnhut aufgebahrten und geschlossenen Sarg zeigt.⁷⁴ An den Wänden sitzen einige Brüder. Zu Füßen des auf einem Podest stehenden Sarges haben sich Schwestern niedergelassen, deutlich in ihrem Stand durch die Farbe ihrer Schleifen unterschieden. Zwei von ihnen spielen ein Instrument: eine *Harfe* und jene „english guitar“. Beide Darstellungen bezeugen indirekt den zu jener Zeit in der Brüdergemeine vorherrschenden ‚Geist‘ der Musik!⁷⁵

Deutet man nun Zinzendorfs Aussage eines „neu gemodelts Musicon“ (Strophe 1), dann werden „Leyer“ *und* Harfe jene Instrumente gewesen sein, mit denen um 1750 in der Gemeinde der ‚neue‘ musikalische Stil gestaltet wurde. Diese Musikinstrumente ‚passten‘ gleichsam zu den neuen Erkenntnissen und theologischen Ansagen der Brüdergemeine dieser Zeit.

Die Verkündigung

„Käm mir nicht ein ding zu pass *I must own me out of Cash.*“ Die englischen Worte hängen mit zwei sprachlichen Wendungen zusammen. Jenes ‚to own somebody/something‘ besagt, zu jemandem zu gehören. ‚Out of cash‘ bedeutet, das Geforderte nicht bezahlen zu können. Wir würden vielleicht sagen: ‚ich bin nicht bei Kasse‘. Nach der selbstkritischen Aussage „Wer will sich mit ungestimmter Leyer | Wagen, daß er euer Christ-Fest feyer“⁷⁶ drückt Zinzendorf mit englischen Worten seine Glaubensüberzeugung als Weihnachtsbotschaft aus. Dabei gehen Erschrecken und Freude Hand in Hand. ‚Erschrecken‘ darüber, dass ich gar nicht bezahlen könnte, zu Gott zu gehören – womit auch. ‚Große Freude‘ darüber, dass Christus durch seine Menschwerdung und mit seinem Leiden und Tod am Kreuz dieses Lösegeld für mich ‚bezahlt‘ hat. Zinzendorf will sagen: ich muss mir eingestehen, dass ich das gar nicht bezahlen könnte, Christus zugehören. Noch direkter: „Käm mir nicht ein ding zu pass“. Es ist reine Gnade, dass ich nicht mir selbst gehöre, sondern Christus zugehöre. Wer würde darüber nicht seine Leier stimmen, um dieses wundersame Geschenk und Ereignis der Weihnacht zu besingen? Und zwar mit von Herzen kommenden Liedern?

⁷⁴ Zinzendorfs Sarg im Salon seines Hauses (Herrschaftshaus), Aquarell, koloriert, auf Papier, von Albrecht Hieronymus Dietrich (UA, GS.478, Abb. in: Graf ohne Grenzen, wie Anm. 72, S. 151, Abb. 116). Die Bildbeschreibung ebd. lautet: „Am 10. Mai 1760 wurde Zinzendorf im Talar im Salon seines Hauses in Herrnhut offen aufgebahrt, der Sarg dann am Abend des gleichen Tages geschlossen“. Vgl. Waczkat, Musik (wie Anm. 4), S. 19–26.

⁷⁵ Vgl. die Schilderung: „... und da ich wieder nach Hauß kam, ging ich aufs Sälgen [sc. wo die Leiche Zinzendorfs aufgebahrt war], fand eine niedliche Gesellschaft, so spielte ich das Clavier, die Mar[ie]gen] und Mariane die Zittern und andre sungen gar himmlisch schön, das währte wol bey 3 Stunden, und wir wurden nicht müde, und die Geschwister gingen aus und ein und erquickten sich recht daran und das continuirte hernach abends vor und unter der Singstunde, biß die Wächter eintraten“ (Tagebuch Heinrich XXXI. Reuss gen. Ignatius, 13. Mai 1760; UA, R.21.A.146.V). Der Verf. verdankt Dr. Rüdiger Kröger den Hinweis auf diese Aufzeichnung. Vgl. „The use of the cittern in Moravian worship“, in: Graf, Hintz (wie Anm. 61), S. 22–38.

Herkules oder Jesus

In der 1. Strophe seines Geburtstags- und Weihnachtsgedichtes hatte Zinzendorf von „Hass und Händel“ gesprochen. Es dürfte daher kein Zufall sein, dass in der 5. Strophe von der Gestalt des Herkules die Rede ist. Diese mythologische Gestalt zählte zweifellos zum Allgemeinwissen eines gebildeten Menschen. Doch könnte Zinzendorf damit zugleich auf die Musik Georg Friedrich Händels verwiesen haben.

Als Zinzendorf sich im Jahre 1746 von Mitte Juli bis Anfang November in London aufhielt, wird er erfahren haben, auf welche starke Ablehnung die Aufführung von Händels Musikdramen „Semele“ (aufgeführt 1744) und „Hercules“ (aufgeführt 1745) gestoßen war. Die finanziellen Schwierigkeiten, die dadurch Händel entstanden waren, wurden damals öffentlich diskutiert.⁷⁶

Als Zinzendorf 1749 nach London umgezogen war, führte Händel erstmals wieder sein Oratorium „Hercules“ auf, jetzt verknüpft mit szenischer Darstellung, und zwar gleich zwei Mal, am 24. Februar und 1. März 1749 im Covent Garden Theater.⁷⁷ Das zu erwähnen ist darum wichtig, weil Zinzendorf beim Niederschreiben seines Geburtstagsgedichtes am 5. Januar 1750 in der 5. Strophe ausgerechnet die Kindheitsgeschichten des Herkules und des Jesus von Nazareth miteinander vergleicht. Beide werden in ihrem Handeln als Neugeborene verglichen:

Hercules hat ja schon in der windel
 Beyde hände employirt.
 Hier ist mehr denn *Hercules!* Das Kindel
 Ist EL-GIBBOR. Wenn es spührt
 Ein kind das mit seiner hand will spielen,
 Das Theil-haber ist an seinen pfühlen⁷⁸,
 Segnets mit der rechten Hand,
 Was die linke Hand umspannt.⁷⁹

Nach griechischer Mythologie sollten zwei große und giftige Schlangen das neugeborene Kind Herkules töten. Doch Herkules hat diese mit seinen beiden Händen selbst erwürgt. Nachdem Zinzendorf in den ersten beiden Zeilen dieses Ereignis dargestellt hat, tritt er diesem mythologischen Bericht mit dem

⁷⁶ Erstaufführung am 12. Januar 1745 im King's Theatre Haymarket, allerdings ohne szenische Darstellung (Hans Joachim Marx, Händels Oratorien, Oden und Serenaten. Ein Kompendium, Göttingen 1998, S. 90; in dieser Veröffentlichung werden Einzelheiten der Aufführung, deren Schwierigkeiten und finanziellen Folgen behandelt; s. dazu S. 90f.).

⁷⁷ Ebd., S. 90. Noch eine Aufführung des Stückes fand am 21. Februar 1752 statt.

⁷⁸ Federkissen oder Bettkissen (s. Art. „Pfühl, *m. n.*“, in: GDW, Bd. 13, Sp. 1805–1807). Nicht zu verwechseln mit „Pfühl, *m.*“, in: GDW Bd. 13, Sp. 1804–1805). Dieser Begriff deutet in der Brüdergemeine auf die ‚höllischen‘ Leidensqualen Jesu hin, weniger auf das Höllenfeuer selbst (vgl. HG 1407, Str. 7 u. ö.).

⁷⁹ Siehe Anlage I, Str. 5.

biblischen ‚Beweis‘ Jesaja 9,5⁸⁰ entgegen: „Denn uns ist ein Kind geboren...“. Die in diesem Prophetenwort erwähnten göttlichen Ehrentitel, darunter „El-Gibbor“⁸¹, wurden immer schon auf die Geburt Jesu bezogen. Zinzendorf sagt demnach: mag Herkules aufgrund seiner Hände Kraft *unsterblich berühmt* geworden sein, Jesus lebt und *herrscht*. Zudem: Wenn das Jesus-Kind spürt, ein anderes ‚Gottes-Kind‘ will sein menschliches Leben mit ihm teilen, dann hält das Kind Jesus dieses andere mit der linken Hand fest und mit der rechten *segnet* er es. Als Neugeborener hat Jesus bereits eine göttliche Macht, all jene, die ihm folgen, mit hinein ins ewige Leben zu ‚ziehen‘. Dergleichen vermag die Herkulesage nicht zu versprechen.

Einer ‚Botschaft‘, wie sie Händel in seinem Oratorium „Hercules“ darbietet, wird Zinzendorf widersprochen haben. Sein Verständnis der alles überragenden Bedeutung der Gestalt des Gekreuzigten, wie die biblischen Schriften berichten, steht in scharfem Gegensatz zu jeder mythologischen Weltdeutung im Sinne von Selbsterlösung!

Nach diesem Kriterium beurteilte Zinzendorf mit Sicherheit auch Händels Musik bzw. musikalischen Stil. Denn nicht einmal aus der Londoner Zeit findet sich eine Spur einer Aussage über Händels Werke, die doch am königlichen Hof in London so geschätzt wurden. Für Zinzendorf muss der Leidende und Gekreuzigte mit Wort und Musik ‚besungen‘ werden. Händels Werke erfüllten eben nicht Zinzendorfs ‚Ansprüche‘. Zinzendorf wird auch darum über Händels Musik geschwiegen haben, weil er niemals die Reputation eines anderen Menschen verletzen wollte.⁸² Es ist ganz unwahrscheinlich, dass beide Männer je miteinander gesprochen haben.

Musik und Illuminationen

Händels Feuerwerksmusik war, wie der Name bereits anzeigt, zu einer pyrotechnischen Vorführung komponiert worden. Musik, Feuerwerke und Illuminationen dienten an Fürstenhöfen keineswegs nur der Unterhaltung. Sie hatten eine ‚politische‘ Bedeutung. Die vom Adel entfaltete Pracht stellte ihren

⁸⁰ Je nach Bibelausgabe siehe auch unter Jes 9,6.

⁸¹ Von Luther mit „Held“ (heute „Gott-Held“) übersetzt. Von Zinzendorf mehrfach in Liedern verwandt (z.B. „Der Geist beschien ein mägdelein, | Das gebar dich zum Jesulein; | Und da lag in präsepio | Abi-ad, El-gibbor, Schiloh“ (HG 1897, 8).

⁸² „Unsern Lehrer [sc. Professoren und Geistlichen], wenn sie gegen mich schreiben, kan ich nicht antworten, wenn es nichts solides ist. Denn sie brauchen ihren Credit nöthiger, als daß sie ihn dabey zusetzen“ (Zinzendorf, „Die Ursachen, Warum diese Oster-Messe 1740. Abermahls Nichts zur Erwiederung auf die Neuere Gegen-Schriften heraus kommt“; datiert 27. April 1740; vgl. BHZ A 142).

Machtanspruch dar.⁸³ Einige europäische Höfe wetteiferten beispielsweise um die größte, mächtigste Wasserfontäne in ihren Gartenanlagen.⁸⁴

Auch in der Brüdergemeine stellten Illumination und Musik beliebte Zeichen eines Festes dar. Vielfach ist belegt, dass für Zinzendorf, für seine Gattin, für Gäste, für die Schwestern-Älteste Anna Nitschmann und andere, Musik und Illuminationen dargeboten wurden. So war die ganze Front des Schlosses Marienborn in der Dunkelheit des 1. September 1744 für einen hohen Adelsbesuch erleuchtet worden.⁸⁵ Vier wichtige Ereignisse im Leben der Familie Zinzendorfs und der Brüdergemeine gaben Anlass, am 18. Oktober 1748 auf dem Balkon über der Haustür von Schloss Zeist (Holland)⁸⁶ ein brennendes J zu zeigen.⁸⁷ Am 6. Mai 1749 fand vor Zinzendorfs Augen am Bloomsbury Square dieses statt:

Heute war ein Dankfest in allen Kirchen [sc. in London] wegen des zu Aachen geschlossenen Friedens, und abends ganz London illuminirt. Auf den Spitzen der Barriere⁸⁸ vor unserm Hause brannten 60 Wachs-Fackeln, welche einen so schönen effect thaten (ob wir sie gleich nur darum hatten anzünden lassen, um uns im Hause selbst nicht zu bemühen), daß der Duke of Bedford und die beiden königlichen Richter auf unserm Square es imitierten.⁸⁹

⁸³ Vgl. Sebastian Küster, *Te Deum for Victory: Communicating Victories through Sermons, Illuminations and Gun Salute*, in: Norbert Finzsch/Ursula Lehmkuhl, *Atlantic Communications. The Media in America and German History from the Seventeenth to the Twentieth Century*, New York 2004, S. 65–86; Simon Werrett, *Fireworks: Pyrotechnic Arts and Sciences in European History*, Chicago 2010.

⁸⁴ In dem Herrenhauser Schlossgarten, dem Sitz der Kurfürsten von Hannover, die zugleich Könige von Großbritannien waren, befindet sich noch heute jene zentrale Fontäne, an deren ‚Wasserzuführung‘ und ‚Wasserstrahlkunst‘ der berühmte Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) mitgewirkt hat. Durch dessen Erfindung erreichte diese Fontäne die damals in Europa unerhörte Höhe von ca. 30 Meter.

⁸⁵ *Diarium Marienborn*, Adelsbesuch vom 31. August bis 2. September 1744 (UA, R.8.33.D.5).

⁸⁶ Seit 1746 Ort einer Brüdergemeine (s. Paul Peucker, *Zinzendorf in den Niederlanden*, in: *Graf ohne Grenzen*, wie Anm. 72, S. 60–64 und Abb. 260, S. 63).

⁸⁷ „Diese Nacht traf unsre liebe und theure *Mama* mit einem Theil ihrer Gesellschaft in Zeyst ein, und wurde mit einem brennen J welches in dem großen *Balcon* über der Haus-Thüre brannte und theils den Namen *Johannes* andeutete, theils das Wort *Irene* weil zu *Aachen* der so lang gewünschte Friede endlich heute gezeichnet worden (: worauf man auch unsre Losung des folgenden Tage deuten kan: *der vorigen Angst* ist *vergessen*, *das dank ich dir mit Fleiß*, daß wir erlebt haben die *Stunde* :) theils unser Schif *Irene*, welches eben izt in *Europa* ankommen. | d[en] 19ten Oct. [1748] frühe trafen die übrigen von der lieben *Mama* Reise-Gesellschaft vollends ein“ (Eintrag 18. und 19. Oktober 1748, UA, GN.A.4. 1748, 2, S. 50f.).

⁸⁸ Der quadratisch angelegte und von herrschaftlichen Stadthäusern umgebene Bloomsbury Square war zur Erholung bestimmt und darum umzäunt. Auf diesen Pfeilern oder Pfosten waren die Fackeln angebracht.

⁸⁹ Eintrag zum 6. Mai 1749 (UA, GN.C.6 1749, 1), S. 386f. Die Planung, den Bloomsbury Square zu erleuchten, ist also von der Brüdergemeine durchgeführt worden. Darin liegt ein kluger ‚Schachzug‘ vor. Das Adelshaus derer ‚von Zinzendorf‘ musste auf diese Weise den Aachener Friedensschluss nicht mit Einladungen zu eigenen Feierlichkeiten begehen. Dazu hätten gesellschaftlich gesehen geradezu pflichtmäßige Einladungen anderer Adels Häuser

Das Jahr darauf ereignete sich dieses:

Abends war im neuen Saal bey der Capelle⁹⁰ eine vergnügliche Nachfeyer von unserer theuren und lieben Benigna Geburtstag⁹¹ von wegen der Englischen Geschwister⁹². Der Saal war sehr hübsch ausgeziert, und in der Mitte die beiden lieben Herzen Johannes⁹³ und Benigna auf einen illuminirten Bilde zwischen 4 Säulen und mit allerhand Niedlichkeiten und inscriptionen aus der GeburtsTags Losung umgeben, ein Schlafgemach des Bräutigams vorgestellt; von welcher Materie auch die dabey aufgeführte Cantata handelte.⁹⁴

Überzeichnet kann gesagt werden: auch am ‚Hofe‘ des Grafen Zinzendorf fand ‚höfisches Leben‘ statt. Im Unterschied zu den Festlichkeiten des Adels ‚illuminierte‘ die Brüdergemeine das Wirken Jesu, zeigte den Gekreuzigten und führte musikalisch dessen erlösendes ‚Lebenswerk‘ vor. Selbst das in Zeist abgebrannte Zeichen ‚predigte‘ unzweifelhaft, wofür die ganze Gemeinde dem Heiland dankte. Es kann daher nicht verwundern, wenn Zinzendorf am 5. Januar 1750 in seinem Gelegenheitsgedicht auf das Wunder der Geburt Jesu blickt und dafür auch die größten Komponisten seiner Zeit „Hass[e] und Händel“ anführt.

Zinzendorfs Lieblingsbuch ist die Bibel gewesen. Er habe sie in seinem Leben schon acht Mal auf der Suche nach geeigneten Losungen durchgelesen, sagte er 1748.⁹⁵ Neben der biblischen Botschaft interessierte ihn – scheinbar – nichts anderes. Das ist zumindest einer der Gründe, warum er persönlich die gesellschaftlichen, politischen oder kulturellen Vorgänge seiner Zeit im Großen und Ganzen nicht einmal für erwähnenswert erachtete. Aus Liebe zum Heiland verhielt er sich so. Seine ‚Vorliebe‘ sollte jedermann an ihm erkennen können. Trotzdem war er über Entwicklungen politischer, philosophischer, gesellschaftlicher, kirchlicher, theologisch-wissenschaftlicher Art genauestens informiert.⁹⁶ Doch das ließ er ganz selten einmal durchblicken.

gehört. Das ‚Haus Zinzendorf‘ und die Gemeine konnten sich mit dieser Illumination von solch einer ‚weltlichen‘ Lebensweise etwas distanzieren.

⁹⁰ Sc. die Fetter Lane Chapel in London.

⁹¹ Benigna Henriette Justine von Watteville, geb. Gräfin von Zinzendorf, geb. 28. Dezember 1725.

⁹² Sc. weil für die englischsprachige Brüdergemeine noch der Julianische Kalender galt.

⁹³ Johannes Freiherr von Watteville [vormals Johann Michael Langguth].

⁹⁴ Eintrag 10. Januar 1750 (UA, GN.A.8 1750, 1), S. 47–68, hier: S. 64f. Dieses Ereignis fand nur fünf Tage nach Abfassung des Gelegenheitsgedichtes statt, welches im Zentrum der vorliegenden Untersuchung steht.

⁹⁵ Gemeinnachrichten, 25. Mai 1748 (UA, GN.A.3 1748, 1), S. 304. Vgl. Kai Dose, Die Bedeutung der Schrift für Zinzendorfs Denken und Handeln, Theol. Diss., Bonn 1977; Tobias Kaiser, Zinzendorfs Schriftverständnis in seinem theologiegeschichtlichen Kontext, Herrnhut 2013.

⁹⁶ Zinzendorf ging in London gern auch einmal eine Stunde im „Temple Walk“ spazieren, z. B. am frühen Abend seines Geburtstages („Ich [sc. Heinrich Cossart] ging also um 6. Uhr im

Für ihn war entsprechend nun solche Musik ‚schön‘, die die alte biblische Nachricht neu kundtat. Auf diesem Hintergrund dürfte die karge Wortschöpfung „Hass und Händel“ mit ihrer Doppeldeutigkeit seine Haltung *zu den Compositionen* beider Musiker sehr genau zum Ausdruck bringen.

Zinzendorf wird beide Komponisten als Menschen geachtet haben, die (wie er selbst) der Erlösung bedürftig waren. Ihre Musik jedoch lehnte Zinzendorf aus *geistlichen* Gründen ab. Pompöse, großartige Musik stellte geradezu das Gegenteil dessen dar, was das Leben Jesu bezeugte. Als kleines Kind, nicht als ‚König‘, betrat Jesus die Welt, nahm jegliche Schmach auf sich, ertrug Leiden und Tod am Kreuz, um vor Gott für alle Menschen das Lösegeld für deren Sünden zu bezahlen.

Geschichtsbewusstsein

Zinzendorf und die Brüder und Schwestern vermittelten einander und Fremden gegenüber ihre Glaubensinhalte gerne in Liedern und mit Instrumentalmusik.⁹⁷ Ihre Weise, gemeinsam zu singen und das Gemeindeleben musikalisch fein zu gestalten, stellte im kirchlichen Leben ihrer Zeit etwas Neues dar. Das rührte Menschen an. Aus dem Hören auf die biblische Botschaft entstand jenes ‚aus dem Herzen‘ kommende Singen! Zinzendorf und die Gemeinde pflegten eine ‚lebendige Beziehung‘ zum Heiland, weshalb ihre Lieder Herzenserfahrungen darstellen. Wenig beachtet wird allerdings, dass sie vom Heiland stets neue ‚Anweisungen‘ erwarteten. Wenn Zinzendorf mit der Gemeinde auf den Kreuzestod Jesu schaute, fragten sie sich, wohin dieses ihnen ‚heute‘ geschenkte Heil sie führen will. Das jeweils erfahrene Heil rief somit beständig ein sich erneuerndes geistliches Leben hervor. Anhand von Liedern konnte Zinzendorf Jahr um Jahr auf ihre geistliche Geschichte hinweisen und die Entwicklung der Brüdergemeine rückblickend als gnädige Leitung Jesu Christi erinnernd vor Augen stellen.⁹⁸

Temple walks wo Papagen bis 7. Spazieren giengen“ (Bericht von H. Cossart, 26. Mai 1749, UA, R.13.A.20.42; vgl. GN Eintrag, 16. Mai 1749).

⁹⁷ Das Protokoll der Synode der Brüdergemeine vom 12. Mai bis 14. Juni 1746 in Zeist/Niederlande verzeichnet z.B. neben den anwesenden Synodalen 4 „Scribae“, 13 „Diener“ bzw. 9 „Dienerinnen“, vor allem 8 „Musici“; letztere waren: „Christel [Christian Renatus Graf von Zinzendorf (1725–1752), Grafensohn], Molther, Francke, Louis [von Schrautenbach], Heitshausen, Gottl. Thiel, Layritz, Liederkuhn“ (Protokoll Synode Zeist, 12. Mai bis 14. Juni 1746, S. 1–5; UA, R.2.A.19,1).

⁹⁸ *Beispiel 1*: Während der Synode in Zeist 1746 dichtete Zinzendorf zum 12. Juni, dem Gedächtnistag der Ankunft der ersten Emigranten aus Mähren in Herrnhut, das mehrteilige Lied: „Dem heiligen Blut des HErrn zu gefallen, giengen die erstern der unsern wallen“ (HG 2206). Darin besingt er die Entwicklung der Brüdergemeine von 1722 bis 1746 Jahr um Jahr mit jeweils einer Liedzeile (s. HG 2206, Abschnitt IV). Das Protokoll der Synode hält seine jeweiligen Erläuterungen dazu fest (s. Synodalprotokoll Zeist, 13. Juni 1746, S. 376–399; UA, R.2.A.19,1). Ohne diese Erläuterungen wären Zinzendorfs Intentionen vermutlich niemals verstehbar. – *Beispiel 2*: Am 23. Oktober 1755 wurde bei einer Konferenz mit allen General-Arbeitern gemeinschaftlich nachgeforscht, welches „seit 1736 jährlich die regierenden Lieder gewesen oder welche hauptsächlich verfertigt worden“ (Eintrag 23. Oktober 1755, UA, Gemeinnachrichten Auszüge, zum Datum). Für jedes Jahr von 1736 bis 1755 wurde dann ein

Solche Weiterentwicklung führte als kreativer Vorgang zu weiteren Veränderungen, z.B. auch liturgischer Art. Schaut man daher auf diese sich mit den Jahren ändernden Liedtexte bzw. Liedinhalte, so ist zugleich nach deren jeweiliger Melodie zu fragen. Mit der Erkenntnis neuer geistlicher ‚Wahrheiten‘ müssen *neue musikalische Ideen* einhergegangen sein. Die jeweiligen Texte bedurften passender Melodien. Erst Wort *und* Musik drückten die ‚Lebenserfahrungen‘ angemessen als neue Glaubenserkenntnisse aus.

Die Theologen der Zeit suchten hingegen die ‚wahre und reine Lehre‘ durch deren formelhafte Wiederholung zu bewahren. In Zinzendorfs stets sich *wandelnden* Glaubenserkenntnissen sahen sie die Abkehr von der reformatorischen Erkenntnis Luthers, der zufolge die Rechtfertigung des Sünders einmalig geschehen ist und für immer gilt. In ihren Augen hatte die Brüdergemeinde jede Rechtgläubigkeit aufgegeben. Mit Spangenberg als Nachfolger Zinzendorfs kam es zu einer Rückkehr zu dieser Sichtweise. In seiner Zinzendorf-Biographie kommt er auf „Herkommen, Lehrbegriff, äussern und innern Kirchenverfassung und Gebräuchen“ der Brüdergemeinde zu sprechen. Dabei macht er folgende, in ihrer Bedeutung weithin übersehene Bemerkung: „Weil aber die Brüder die Gewohnheit haben, daß sie von Zeit zu Zeit, nachdem sich entweder die Umstände verändern, oder sie mehr Einsicht bekommen, immer ändern und bessern...“.⁹⁹ Er wird diese Worte im Rückblick wohl eher mit Seufzern niedergeschrieben haben. Auf Zinzendorf treffen sie allerdings genau zu!

Bei diesem Suchen nach der ‚Ansprache‘ des Heilandes und nach einer Musik, die das Erfahrene angemessen zum Ausdruck bringt, wird Zinzendorf eine führende, leitende Rolle zugekommen sein. Die Forschung hat sich bisher nicht damit befasst, auf welche Weise Zinzendorf den musikalischen Stil in den verschiedenen Perioden brüdergemeindlichen Lebens mit gestaltet oder darauf Einfluss zu nehmen versucht hat. Die Quellen äußern sich zu dieser Frage nicht explizit. Für die Jahre um 1753 und dann für 1755 bis 1756 sei jeweils annäherungsweise eine Antwort versucht.

solches ‚regierendes‘ Lied, welches die Erfahrungen der Gemeinde in dem jeweiligen Jahr kennzeichnet, benannt. Vgl. auch die Zitate aus den Gemeinnachrichten vom 7. November 1749 (s.o. Anm. 55).

⁹⁹ Spangenberg, *Leben des Herrn ... von Zinzendorf*, 1773ff., S. 1940. Mit dieser Bemerkung kommentiert Spangenberg die Schrift Zinzendorfs: „Kurze, zuverlässige Nachricht Von der, unter dem Namen der Böhmischn-Mährischen Brüder bekanten, Kirche UNITAS FRATRUM Herkommen, Lehr-Begriff, äussern und innern Kirchen-Verfassung und Gebräuchen aus richtigen Urkunden und Erzehlungen von einem Ihrer Christlich Unpartheiischen Freunde herausgegeben und mit sechzehn Vorstellungen in Kupfer erläutert. [o.O.] 1757“, die auch einfach „Zeremonienbüchlein“ genannt wird (BHZ A 206.2.1). Siehe dazu die Untersuchung: *Kurze, zuverlässige Nachricht von der Brüder-Unität. Das Zeremonienbüchlein (1757) von David Cranz*, eingeleitet und neu hrsg. von Rudolf Dellsperger. Beiheft der UF Nr. 23, Herrnhut 2014. Vgl. [Nikolaus Ludwig von Zinzendorf,] *Summarischer Unterricht in Anno 1753. für Reisende Brüder zu einer etwa erforderlichen INFORMATIONE IN FACTO*. London, auf 1755; BHZ A 206). Der Summarische Unterricht 1755 wurde von Zinzendorf bereits 1753 verfasst (s. die Ausführungen dazu in BHZ A 206).

Musik als Abkehr von der ‚Sichtungszeit‘ 1753

Ab Februar 1749 wird Zinzendorf bemüht gewesen sein, in der Brüdergemeine überall jenem aus der ‚Sichtungszeit‘ nachwirkenden ‚falschen‘ Geist mit dessen ‚falscher‘ Musik entgegenzuwirken. Am 25. März 1753 ist dieser Wandel in Großhennersdorf bereits zu beobachten: „Unsre 12 Musici, darunter 11 Jünglinge waren, spielten die Chorale nach der angenehmen Simplicitaet, die jetzt allmählig in allen Melodien aus dem verkünstelten Wesen wieder heraus gesucht wird, so afficierend, daß es allerliebste anzuhören war“¹⁰⁰.

Zinzendorf beschreibt die jetzt entstehende, andersartige brüderische Musik 1753 erstmals auch *öffentlich*. A. G. Spangenberg hatte im Zuge seiner apologetischen Bemühungen Zinzendorf verschiedenste Fragen zu stellen, auf die dieser Antworten gab. Die 258 Fragen und Antworten sind offenbar nicht verbreitet worden. Sie liegen erst 1755 in überarbeiteter Form gedruckt unter dem Titel „Summarischer Unterricht“ vor.¹⁰¹ Daraus wiederum wurden die wichtigsten Fragen als „Zeremonienbüchlein 1757“ veröffentlicht.¹⁰² In „Summarischer Unterricht“ von 1755 also antwortet Zinzendorf, in der Brüdergemeine sei man keineswegs ‚aus geistlichem Hochmut‘ gegen den Gebrauch aller Arten von Instrumenten.¹⁰³ Wenn allerdings in der Brüdergemeine musiziert werde, dann gehe es nicht „weltförmig“ zu. Denn: „man kann die grösten und lautesten Instrumente gar decent einrichten“. „Daß aber die Musik mit grosser Conduite müsse behandelt und dirigirt werden, das ist gewiß“¹⁰⁴.

Die Anwendung des Begriffes „Conduit“ auf Musik ist ungewöhnlich.¹⁰⁵ Dieser Terminus wurde einst genutzt, um auf das Verhalten bei einer Konversation aufmerksam zu machen. Der Begriff besagt, beim Gedankenaustausch

¹⁰⁰ Eintrag, 25. März 1753, Diarium Großhennersdorf (Anstalt) (UA, R.4.B.IV.b.3). Wie entsetzt Zinzendorf über die entstandene Entwicklung war, gibt folgende Bemerkung preis: „Notizen des Jüngers zu dem Diario des Paedagogii: von der Melodie. Gottlob und Dank, aber ich bin doch betrübet, daß es jemals hat können zur Verkünstelung kommen“ (UA, R.4.B.IV.b.4). Auch der Diariumseintrag vom 11. November 1754 deutet auf solche Veränderungen hin: „Abends retournirte unser lieber Bruder Grimm aus Barby, dahin wir ihn unsren Brüdern im Collegio zu einer Levitenmässigen Einrichtung ihres Chori Musici auf einige Wochen geliehen hatten“ (Eintrag, 11. November 1754, Diarium Großhennersdorf (Anstalt), UA, R.4.B.IV.b.3). Der Verf. dankt Dr. Rüdiger Kröger für den Hinweis auf diese Aufzeichnung.

¹⁰¹ Erhalten geblieben ist nur: „Aug. Gottlieb Spangenburgs gegen drey hundert Fragen über den Statum externum und internum der Unität Anno 1753. Mit lauter Antworten aus der ersten Hand“ (Wortlaut des inneren Titelblattes; Ex. UA, NB II 342 c – Achtung: ein unvollständiger Druck). Das BHZ bezeichnet diese Schrift als „Vorarbeit“ für die folgende Veröffentlichung: Zinzendorf, Unterricht (wie Anm. 99).

¹⁰² „Zeremonienbüchlein 1757“ (BHZ A 206.2).

¹⁰³ Siehe die Zitate zum Thema „Musik“ aus den Drucken 1755 und 1757 in Anlage II.

¹⁰⁴ Zinzendorf, Unterricht (wie Anm. 99), S. 40. Vgl. die umfassenderen Zitate in Anlage II.

¹⁰⁵ Der Begriff „Conduite“, der ein aufmerksames Verhalten während einer Konversation beschreibt, wird von Zinzendorf im Gegensatz zu einer ‚galanten Musik‘ gebraucht. Vgl. Veröffentlichungen zu dem ‚galanten Stil‘ in der Musik im 18. Jahrhundert.

müsse man dem Gesprächspartner mit Sorgfalt und Respekt gegenüber treten. Zinzendorf sagt also: die Musik, die während einer brüderischen Versammlung aufgeführt werde, müsse mit großer Aufmerksamkeit und Hingabe *zum Thema* und keinesfalls, wie es ‚in der Welt‘ geschieht, zum Vergnügen des ‚Publikums‘ dargebracht werden. Nur dann kann das Musizieren seinen Beitrag zur Verkündigung des Heils in Christus leisten.

Vor diesem Hintergrund werden die weiteren Ausführungen Zinzendorfs in diesem Büchlein verständlich. Zum Einsatz von Musikinstrumenten im brüdergemeindlichen Gottesdienst wird gefragt: „Frage 176: Geh’t dabei weltförmig zu? Nein! Nichts weniger; es müsten gar ausgeartete Bienen seyn, die ein solches unförmliches Gesumme liebten“¹⁰⁶.

Die Ortsgemeinden hatten mit so vielen Vorwürfen von Seiten der Öffentlichkeit zu kämpfen, dass Zinzendorf den leitenden Brüdern eine Beschreibung der wahren *Lebensgestalt* der Brüdergemeinde schriftlich in die Hand gab. Jeder Bruder im Verkündigungsdienst erhielt ein Exemplar „Summarischer Unterricht (1755)“. Damit konnten sie sich der scharfen Kritik erwehren. Allerdings gilt zu beachten: die in der Öffentlichkeit erhobenen Vorwürfe betrafen die Lebensgestalt der Brüdergemeinde in ihrer ‚alten Periode‘, also während der ‚Sichtungszeit‘! Dem sollte nun gemeinschaftlich mit einer neuen gemeindlichen Lebensgestaltung widersprochen werden. Zinzendorfs Äußerungen zur Musik in der Brüdergemeinde sprechen folglich von einer anderen, neuen Periode in der Gestaltung des Gemeindelebens. Sie belegen zudem eindrücklich, dass er 1753 längst auf den ‚neuen‘ Musikstil verweisen konnte, auch wenn der Druck der Schrift „Summarischer Unterricht“ erst 1755 erfolgte. Bereits 1753 unterschied sich die Musik der Brüdergemeinde von jedem weltförmigen ‚Gesumme“¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Zinzendorf, Unterricht (wie Anm. 99), S. 40. „Demzufolge ist der Ausdruck ‚unförmliches Gesumme – ähnlich auch ‚Künstlichkeit‘ – als Gegenbegriff zur Deutlichkeit, Simplizität und Natürlichkeit zu verstehen“ (Wehrend, Musikanschauung, wie Anm. 4, S. 211). Wehrend führt weiter aus, „dass ZINZENDORF und seine engsten Mitarbeiter mit dem Ausdruck ‚unförmliches Gesumme‘ Kritik an dem damals modernen italienischen Instrumentalstil übten, der sich durch überladene Ornamentik und übertriebene Virtuosität auszeichnete. Gleichzeitig beanstandeten sie seine durch übertriebene Virtuosität und Verzierung bedingte Unverständlichkeit“ (ebd., S. 212). Zur Bedeutung der ‚Bienen‘ vgl. z.B.: „Mit was himmlischer music und stimmen Weicht das consumatum hier | Dem: im meer der Wunden baden, schwimmen! Himmlisches concert pausir! | Bis sie fertig sind, die Leichnams-bienen, Ihren rosen-Garten zu bedienen | Mit balsamischem gesumm: Ave Latus saucium!“ ([Zinzendorf,] HÖRST du’s? Ältster, du Incomparabler!, in: Liturgienbüchlein, London 1755, Nr. 71, Str. 10). Mit den Bildern ‚Rosen‘ bzw. ‚Rosengarten‘ sind die Wunden des Gekreuzigten gemeint. Dem ‚weltlichen Gesumme‘ steht also eine geistlich (!) wie musikalisch gestaltete Art des ‚Nektarsammelns‘ seitens der Brüder und Schwestern gegenüber. Das Bild der summenden Bienen wurde schon vom Lieddichter Johannes Scheffler (oder: Angelus Silesius, 1624–1677) ausgiebig angewendet. Vgl. auch: „Wir woll’n, als wunden-bienelein, um unsern weisel schwärmen; und uns beyß Lämmleins wunden-schein so mit einander wärmen“ (Lond G II, Nr. 918, Str. 6).

¹⁰⁷ Der Zinzendorf-Forscher Otto Uttendörfer verfasste einen Abschnitt: „Gesang und Musik der Gemeine“ (Uttendörfer, Gedanken, wie Anm. 4, S. 54–59). Überprüft man die zeitliche Herkunft seiner Quellenbelege, so stammen diese sämtlich (!) aus den Jahren nach 1753. Es ist merkwürdig, dass in der Forschung über die Musik in der Brüdergemeinde die zeitliche Zuordnung

Zur Veränderung des Musikstils um 1755 bis 1756

Ab Juni 1755 hatte Zinzendorf seinen Wohnsitz wieder in Herrnhut. Für dieses und das darauf folgende Jahr lässt sich zeigen, dass er und wie er Einfluss nahm auf die Arbeit des *collegium musicum* und somit auf die musikalische Ausgestaltung des geistlichen Lebens in den Gemeinden Herrnhut bzw. Grosshennersdorf. Zinzendorf ist sehr musikalisch gewesen. Zwar ist nicht überliefert, ob er ein Instrument beherrscht hat. Doch konnte er mit einem gerade neu entstehenden Lied auf den Lippen unter die Gemeinde treten, die zu einer liturgischen Handlung versammelt war. Er sang es und die Gemeinde verstand, seinen Gesang sofort aufzunehmen! „Nach der Rede, aber, wenn [ich] keins [sc. kein Lied] im Gesang-Buch finde, das ich gerne gesungen hätte [...], so mache ich im Vorsagen ein neues Lied, von dem ich vorher nichts gewusst habe, und das so bald wieder vergessen ist, als es seinen Zweck erreicht“, schrieb er 1738.¹⁰⁸ Bekannt ist auch, wie sehr ihn ärgerte, wenn die Gemeinde schlecht oder gar falsch sang. Sie sollte dann lieber schweigen! Nicht, weil sie etwa schlechte Sänger und Sängerinnen waren, sondern weil für Zinzendorf der dargebotene Klang ‚hörbar‘ nichts vom Geist des Wortes, nichts von dessen Aussage zu Gehör brachte.

Die folgenden Aufzeichnungen in den Gemeinnachrichten, die zur Information sämtlicher Brüdergemeinden abgeschrieben und versandt wurden, müssen zugleich in ihrer Funktion als ‚Vorbilder‘ begriffen werden.

Unter dem 11. Juni 1755 heißt es:

Nachmittag wurde der erste Jüngertag in Herrnhuth gehalten. Es versammelten sich die Haupt-Arbeiter aller Chöre nebst den Dienern in des Jüngers Zimmer oder dem sogenannten *Salon* zu den *Agapen*, die mit dem Vers anfangen: Müst auch nicht entwehnen zu denken mit Sehnen etc. Der Anfang der Jüngertage und ihr eigentlicher Plan wurde aus den Wochen von 1752 unter [dem] 11. Octobris (als Gemeintag) und 18 Octobris (als dem 1sten Jüngertag) nachgelesen. [...] Nach der Kinder-Stunde war *Collegium musicum* und *Bibel-Conferenz*, wie beydes alle Jüngertage continuiren soll. Beym ersten waren alle Musici von hier¹⁰⁹ und Hennersdorf¹¹⁰. Der Jünger gab einige *Melodien* an, aus allerley Tönen zu spielen, sonderlich die Abwechselung in den Liturgien, und wiese das *Collegium* an, wo man sanft oder stark spielen, oder gar mit Trompeten drein blasen müste.¹¹¹ Es

wichtiger Aussagen Zinzendorfs zur Musik zu Vorgängen in der Brüdergemeine nicht deutlicher beachtet wurde.

¹⁰⁸ Zinzendorf, Erklärung an des Königs in Preussen Majestät über dem Herrnhutischen Gesang-Buch (vgl. BHZ A 789), in: BS I, S. 799–806, hier: S. 803f.; abgefasst am 13. April 1738). Vgl. Wehrend, Musikanschauung (wie Anm. 4), S. 223.

¹⁰⁹ Sc. Herrnhut.

¹¹⁰ In dem dortigen großelterlichen Schloss derer von Gersdorf ist Zinzendorf als Kind aufgewachsen.

¹¹¹ Die Instrumentenfrage war für Zinzendorf keine beliebige, sondern eine biblisch zu begründende Entscheidung. Nach Offb. 14,1 sah Johannes der Seher das „Lamm“ mit 144.000 Gläubigen; den folgenden Vers Offb. 14,2 übersetzte Luther so: „vnd die stimme / die ich

verwandelte sich unvermerkt in eine *Liturgie*, sonderlich als man aus dem *Te Sponsam*¹¹² sang, und endigte sich mit dem Friedens-Kuß. Beim *Collegio biblico* waren die gelehrten Brüder von hier und Hengersdorf, die *Theologie* studirt haben. Der Jünger machte ihnen zuerst den Plan der Sache begreiflich.¹¹³

Kurz darauf:

Den 18ten Junii [1755] war der 15te Jüngertag.¹¹⁴ Von 9 bis 11 [Uhr] war Collegium biblicum. [...] Zulezt war Collegium musicum. Es wurden die 6 ersten Melodien aus dem Liturgien-Büchlein gespielt und gesungen, wie auch: Christe, der du bist Tag und Licht etc. *Es gab verschiedenes dabey zu lernen.*¹¹⁵

In der Aufzeichnung vom 25. Juni 1755 finden sich Zinzendorfs Überlegungen:

Von einer wahren Gemein-Music wurde gesagt, daß man sie *nicht aus Noten lernen* könne, die wol gar daran hinderlich seyn können, sondern *aus sich selbst lernen müsse*, und *ein Gemein-Geist dazu geböre*. Das könnte sich niemand selber geben, und also solte Gewissens-Freyheit darin seyn, daß wer nicht zum Abendmal gehen wolte, auch spielen könnte, wie er wolte.¹¹⁶ Wer weltliche Stücke, obgleich ohne Text, aus der angeblichen Ursach, die harmonie zu lernen, spiele, der könne gar leicht den weltlichen Geist, in welchem die Stücke gemacht worden, wegstreichen, den Tubal-Cains Geist¹¹⁷, dem man den Eingang in die Gemeine verwehren müsse. So gebe es auch ungemeynliche¹¹⁸ und ungeistliche instrumente, als: Trompeten, Violoncelles, Musettes, Cors de Chasse, Posthörner etc.¹¹⁹

höret / war als der harfenspieler / die auff jren harffen spielen“ (Martin Luther, Offb. 14,2, in: Das Neue Testament in der deutschen Übersetzung von Martin Luther nach dem Bibeldruck von 1545 mit sämtlichen Holzschnitten, hrsg. von Hans-Gert Roloff, Stuttgart 1989, Bd. 1, S. 713). Zinzendorf hingegen übersetzte so: „endlich war es eine stimme, die kam mir vor, als wenn die musicanten* auf ihren Gittarren spielen“ (Offb 14,2, in: Zinzendorf, Abermaliger Versuch 1739, S. 230, z. St.; ebenso in seiner Übersetzung des Abermaliger Versuch 1746, S. 217). Zinzendorfs Anmerkung lautet in beiden Ausgaben: „*Virtuosen“.

¹¹² Von Zinzendorf im Juli 1744 verfasst (s. HG 1882); von Zinzendorf überarbeitet für das Lond G1 2132 (Teil I erschien 1752, Teil II erschien 1753; siehe die Angaben in BHZ A 508); vgl. Textfassung „[Nr.] XV. Der Braut-Gesang“, in: Litaneyen der Brüder-Gemeinen, o. O. u. o. D. (BHZ A 521).

¹¹³ 11. Juni 1755 (UA, GN.A.41 1755, 2), Auszug aus S. 515–523.

¹¹⁴ Sc. Gemeintag.

¹¹⁵ UA, GN.A.41 1755, 2, hier: S. 613 (Hervorh. v. Verf.). Zinzendorfs Anwesenheit im *collegium musicum* ist mitzudenken.

¹¹⁶ Umgekehrt sollte aber eben auch gelten: wer zum Abendmahl gehen möchte, um ‚das volle Heil‘ schmeckend und sehend zu erfahren, der kann nicht so musizieren, wie es ‚die Welt‘ tut – wie beispielsweise G. F. Händel.

¹¹⁷ Tubal-Kain, der Enkel von Kain (s. 1. Mose 4,22). Vermutlich ist damit der Frei-Geist oder gar Freimaurerisches Gedankengut gemeint.

¹¹⁸ Sc. einer Gemeinde Jesu nicht angemessene Instrumente!

¹¹⁹ Eintrag vom 25. Juni 1755 (UA, GN.A.4 1755, 2), S. 706–707 (Hervorh. v. Verf.).

Die Gemeinnachrichten stellen die Vorgänge in der Regel eher abgemildert oder allgemeiner dar. Denn was Heinrich XXXI. Reuß genannt Ignatius an diesem Tag in sein Tagebuch schrieb, zeichnet ein viel schärferes Bild von den Vorgängen am 25. Juni 1755. Zinzendorf hatte sehr klare Vorstellungen von einer gemeinmäßigen Musik, denn er „condemned“ (verdammte) alle Noten-Bücher und das Spielen weltlicher Musikstücke, auch erachtete er verschiedene Instrumente als unangemessen für eine Gemeinde („as uncongration like, as Violins, Trumpets etc.“)¹²⁰. Das blieb an diesem Tag wiederum nicht unwidersprochen und auch am 19. Mai 1756 kam es zu einer heftigen Auseinandersetzung, wie Ignatius in seinem Tagebuch notierte.¹²¹

Mittwoch d. 16 Jul. [1755] war Jüngertag und zuerst *Collegium biblicum*, da unter andern folgendes angemerkt wurde: [...] | 4.) Man redete gelegentlich von dem Segen der Kinder-Stunden an den Fremden, und der Jünger observirte, daß der Kinder-Gesang zwar etwas von seiner vorjährigen *Canarienhaftigkeit* verloren habe; die gegenwärtige Schönheit desselben aber sey, daß sie singen wie *Seelen*, welches nie so musicalisch, aber weit schöner klingt. Die *Harmonie*, Sylbe vor Sylbe wie *Ein* Mann zu singen, sey bey denen, die mit *Mund* und *Herzen* zu gleich singen, nicht wol zu erhalten, weil eins bey einem Wort, das ihm vor andern wichtig ist, sich *naturellement* etwas länger aufhalten, als ein anderes, dems just nicht so ist. Daher singe er (der Jünger) gemeiniglich *recitativisch*, und darum hat sich die Music nach der Gemeine und dem Vorsänger, und nicht diese nach der Music zu richten.¹²² | 5. wurde observirt, daß wir vor Anno 1727. schon gesungen wie jetzt, z. E. Welcher wird sein eigen Leben etc. Blut und Wunden haben uns mit Gott verbunden etc. Nach der Zeit habe sich die Lieder-*Theologie* aus *Condescendenz* geändert, bis sie sich Anno 1734 wieder erholt und endlich zur jetzigen maturitaet gekommen [...].¹²³

Sonnabend, den 19 Julii [1755]. Bey den Sabbat *Agapen* sangen die Kinder auf des Jüngers Bitte, sie noch besser im Singstunde halten zu informiren: Gutes und Barmherzigkeit etc. Die Kinder-Gemeine soll deine seyn etc. Drum ist uns immerzu, wie in der ewgn Ruh etc. So lang die Hütte steht etc. Gelobet sey das Marter-Lamm etc. Wie Petrus geliebt etc. Und was für ein Glück Maria etc. Höchste Majestät etc. Drück uns an dein Herze etc. Was man nur kan erdenken etc. Deine Kinderhaftigkeit etc. Dein theurer Arbeits-Schweiß etc. Blasse Lippen etc. Eine selige Stunde läßt du schlagen – wilt uns Elisa seyn. Die Seele Christi heilge uns etc. Wir sind so warme Kindelein etc. Schaut auf und seht die Felsen-Kluft etc.

¹²⁰ Tagebuch Heinrich XXXI. Reuss gen. Ignatius, Eintrag 25. Juni 1755 (UA, R.21.A.146.III).

¹²¹ „Then was the Disciple Day Love Feast [...] & the Aethopian Liturgys were sung; but there was great Disharmony between [] Lauterbach & Gregor about the Tunes, in which to sing them, & Papa condemned Gregor to become Schoolmaster & Organist in Berthelsdorf, in order to learn again the old Tunes“ (Tagebuch Heinrich XXXI. Reuss gen. Ignatius, Eintrag 19. Mai 1756, UA, R.21.A.146.IV).

¹²² Spez. diese Aussage sei beachtet.

¹²³ 16. Juli 1755 (UA, GN.A.42 1755, 3), S. 120–124.

Wir wohnen in der Mutter Schoos etc. So weinen sie einander nach etc. Wenn sein Herze mit uns ist etc. Wir empfehln uns seiner Seel etc. Seine heisse Thräne etc. Nun wollen wir beschliessen – Herr, durch dein Blut-vergiessen etc. O head so full of bruises etc. Nach den Agapen blieben die Geschwister da, die sonst zum Jüngertage kommen, um die Losungen von 15ten bis 19ten hujus nachzuholen. [...].¹²⁴

Zinzendorf hat also die musikalische Darbietung innerhalb des Gemeindelebens zu gestalten versucht. Den angeführten Aufzeichnungen zufolge war Zinzendorf bestrebt, der biblischen Botschaft, also dem Wort Gottes, die angemessene Musik zukommen zu lassen. Eindrücklich ist jener Bericht, als in Zinzendorfs Gegenwart aus der musikalischen Darbietung ‚bloßer Worte‘ statt dessen zu Herzen gehende ‚Töne‘ wurden. Durch die Art und Weise seines Auftretens und Einwirkens wurden Übungsbeispiele sogleich zur Glaubensstärkung. Dieser seiner Ausstrahlung ist zuzusprechen, dass ihm nach der Sichtungszeit eine grundlegende Veränderung in der musikalischen Darbietung der Glaubensinhalte gelang.

Am 1. Juli 1756 wurde die Musik zu einem wichtigen Thema der im Juni/Juli in Herrnhut tagenden Synode.¹²⁵ Zinzendorf versprach, im Kreise des *collegium musicum* seine Vorstellungen von einer „gemeinmäßigen Musik“ demnächst auszuarbeiten.¹²⁶ Das *collegium musicum*, die Gruppe der musizierenden Brüder von Herrnhut und Großhennersdorf, hatte der Synode einen „Aufsatz“ mit wichtigen Überlegungen zur Musik in der Gemeine vorgelegt, der jedoch nicht besprochen wurde.¹²⁷ Zudem überreichten Christian Gregor und Johann Gottfried Hempel der Synode im Namen des *collegium musicum* noch „Einfältiger Nachtrag zu denen bey dem General-Synodo am 1. July 1756

¹²⁴ 19. Juli 1755 (UA, GN.A.42 1755, 3), S. 163f. Faktisch stellt dieser Eintrag in den Gemein Nachrichten die Anweisung Zinzendorfs an die Gemeinden dar, was aus seiner Sicht in den Singstunden der Kinder gesungen werden sollte. Im Zusammenhang dieser Untersuchung belegt diese Stelle den Vorrang des Wortes vor der Musik.

¹²⁵ „Den 1ten Julius [1756] war die 12te und letzte Session des Synodi, die die Bücher-Schreiber- und Music-Sache zum Gegenstand hatte“ (UA, Gemeinnachrichten (Auszug), 1. Juli 1756).

¹²⁶ „III. Ratione der Music wurde Ordinario ersucht, seine Idee von einer gemeinmässigen Music zu exeriren, welches denn auch, wenn wöchentlich an dem Jüngertag Music-Collegium gehalten würde, geschehen sollte“ (Generalsynode Herrnhut/Bethel 1756, Sessio XII, 1. Juli 1756, siehe UA, R.2.A.39.B.1–3, S. 319–320). Laut Gemeinnachrichten trat das *collegium musicum* im Jahre 1756 an folgenden Tagen zusammen: 12. Mai; 14. Juli [?]; 26. November; 28. November; 15. Dezember. Zinzendorf ist stets anwesend gewesen.

¹²⁷ „Den 14ten [Juli 1756] war gegen Abend das JüngertagsLiebesmal, wobey der auf dem Synodo zurück gebliebene Aufsatz des Collegii musici verlesen, und dabey angemerckt wurde, daß in der Gemeine einer nur einen Centralpunct, den eigentlichen accent und genium der Sache und keine Kunst brauche. Wer sich mit Berlinschen, Londonschen und Parisischen productionen einlaße, der könne sich leicht um etwas von seiner Gnade bringen. Die von Menschen erfundenen Sachen giengen ihren Gang für sich, so wie die Music des heiligen Geistes und der Engel eine andre Music sey als der Menschen ihre, und ihren Gang auch vor sich gehe. Die wahre Music habe nicht mit instrumenten sondern mit Gesang angefangen, und die instrumente hätten nur accompagnirt. Es wäre gegen den respect des Heilands, daß etwas leichtfertig und liederlich gemeintes einem Knechte Gottes zum Wegweiser dienen solle“ (UA, Gemeinnachrichten (Auszug), zum Datum).

eingeegebenen Desideratis des Collegii Musici bey den Liturgien¹²⁸. Den erwähnten „Aufsatz“ ließ Zinzendorf gleich im Nachgang zur Synode beim Liebesmal am Jüngertag, 14. Juli 1756, verlesen.¹²⁹ Auch am 15. Dezember 1756 wurde dieser „Aufsatz“ mit einander gelesen, jedoch ohne Zinzendorfs Anwesenheit.¹³⁰ Der „Einfältige Nachtrag“ bedarf wissenschaftlich noch einer genaueren Untersuchung. Doch sichtlich beklagen die Musiker, dass ihrem Musizieren ein falscher Geist unterschoben wird.¹³¹

Die neue Musik

Einen solchen andersartigen Musikstil nicht nur zu finden, sondern auch durchzusetzen, kann für Zinzendorf nicht einfach gewesen sein. Nach allerersten brieflichen Anweisungen im Februar 1749 in Sachen Sichtsungszeit begann er, mit den Brüdern das bisherige Liedgut genauestens zu überarbeiten. Fast drei Jahre dauerte diese Überarbeitung, ehe 1753 der erste Teil des Londoner Gesangbuches gedruckt der Öffentlichkeit vorgelegt werden konnte. Diesen überarbeiteten Liedern ist abzulesen, wie zurückhaltend in den ursprünglichen Wortlaut eingegriffen wurde. Die sogenannte ‚Wunden-theologie‘ selbst war von ihm keineswegs als Ursache der ‚Sichtsungszeit‘ erachtet und daher abgelehnt worden! Vielmehr betraf seine Kritik die in Wort und Musik gelebte spielerische, eher laute und tänzelnde Verkündigung.¹³²

¹²⁸ Unterzeichnet von Christian Gregor und Hempel, Herrnhut, 3. Juli 1756 (Manuskript, UA, R.21.A.55.a.23). Den Hinweis auf diese Aufzeichnung verdankt d. Verf. Dr. Rüdiger Kröger.

¹²⁹ Siehe Zitat in Anm. 127.

¹³⁰ „[15. Dezember 1756] Mittag und Abends hielt Bruder [Johannes die Versammlungen. Von der letzten war ein vergnügliches Liebesmal, wobey gelegentlich der Aufsatz verlesen wurde, den das Collegium Musicum in der Lausniz beim General-Synodo eingegeben hatte, dabey manches geredet, und zuletzt die tröstliche Losung gelesen wurde: Es ist noch eine andre Zeit vorhanden nach jetziger Aeon, da alles vollkommen seyn werde“ (UA, Gemeinnachrichten (Auszug), zum Datum).

¹³¹ Man lese nur diese wenigen Auszüge: „1.) Versichert das arme Collegium Musicum von Herzen, daß, so wie Jesu Gemeine seine Freude ist, es bey seinem Dienst nichts anders intendirt und wünscht, als dieselbe wiederum damit zu erfreuen. [...] 4.) Wir glauben von Herzen, daß zu einem Gemein-Musico, zwanzigmal mehr Gemein-Herz und Geist erfordert wird, als äuserliche Kunst, und daß allenfalls das letztere gar fehlen kan, wenn nur das erstere da ist. [...] 5.) Gegen den genäuesten und möglichen Argwohn einiger Brüder, daß sich ein fremder Music-Geist in die Gemein-Music mengen möchte durch den Gebrauch diverser Musicalien, protestiren wir mit Erlaubnis kindlich und ehrerbietig. Unser Herz weis es ganz anders. Wir incliniren nicht einmal die Figural-Music, die ehedeßen doch auch in der Gemeine nicht ohne gute Imression bey dem Auditorio gewesen, wieder im Gange zu wünschen, sondern die incomparablen Melodien der Chorale: O Haupt voll Blut und Wunden etc. und andere mehr, sind in Wahrheit unsre favorit-Concerte, und tragen Leide drüber, daß die Kunst, dergleichen Choral-Melodien zu machen in der Welt verlohren gegangen“ (Einfältiger Nachtrag zu denen bey dem General-Synodo am 1. July 1756 eingegebenen Desideratis des Collegii Musici bey den Liturgien, Herrnhut 3. Juli 1756; UA, R.21.A.55.a.23).

¹³² „[Zinzendorf:] So geht’s auch mit dem Singen. Es gibt Religionen, in der Christenheit, die das singen nicht leiden können und das für was babelsches halten; es gibt andere, die ohne Ton singen, oder es mit der Melodie so einrichten, daß es eher ein Geplerr, als ein singen genannt werden kan. Was die leute meinen, versteh ich nicht; aber ich weiß, daß das liebliche Singen unter die Sachen gehört, die neutestamentisch sind; und daß es nicht etwa nur unserer

Daher versuchte Zinzendorf, dem Wort wieder den Vorrang vor der Musik zurückzugeben! Die Gemeinde sollte sich ohne Frage weiterhin als Gemeinschaft der Erlösten ansehen! Das stand bei ihm nicht infrage. In ihrer Freude über das erfahrene Heil sollte die Gemeinde nur nicht ihre Realität als Gemeinschaft von Sündern aus den Augen verlieren! Eine ‚zurückhaltende‘ Musik musste das Leiden und Sterben Jesu am Kreuz und die Freude am Erlöst sein *sinn*-gemäß zum Ausdruck bringen. Somit hatte Zinzendorf spirituell ab Frühjahr 1749 einen schwierigen Spagat zu bewältigen. Auch, weil er fern ab in London lebte.

Vergleichend sei noch einmal auf Händels Schaffen geblickt, genauer auf dessen Gebrauch von Instrumenten in der Feuerwerksmusik. Eine der großen Londoner Zeitungen berichtet über die Probeaufführung der Feuerwerksmusik: „Yesterday the Musick compos'd by Mr. Handel for the Fireworks in the Green-Park, was rehearsed at his House in Brook-Street, Grosvenor-Square. The Band consists of upwards of a Hundred Trumpets, Bassons [*sic*], Hautboys, French-Horns, Kettle-Drums, and other Instruments.“¹³³ Über die feierliche Aufführung der Feuerwerksmusik wurde mitgeteilt:

After a grand overture of warlike instruments, composed by Mr. *Handel*, a signal was given for the commencement of the fire-work, which opened by a *royal salute* of 101 brass ordnance, *viz.* 71 6 pounders, 20 12 pounders, and 10 24 pounders. The *salute* ended, the *firework* began to display itself as follows: ...“¹³⁴

König Georg II., der Adel und die Öffentlichkeit, sie alle schätzten solche Musik. Die errichteten theatralischen Feuerwerksbauten werden zudem grandios ausgesehen haben, auch wenn sie am 27. April im Feuer untergingen.¹³⁵

Alles deutet darauf hin, dass Zinzendorf nach 1749 nach einem klaren und zugleich stillen, sinnlich erfahrbaren ‚Schmerzenston‘ für das brüderische Musizieren gesucht hat. Bei aller Gewissheit über die bereits geschehene Erlösung durfte die Musik das Sündhafte des Glaubenden nicht übertönen. Jetzt erst entsteht im liturgischen Leben der Brüdergemeinde der vielfach beobachtete wundersame Klang des ‚douce‘. Dessen Schlichtheit versuchte, dem göttlichen Wort den Vorrang vor jeder musikalischen Gestaltung zu lassen.

Schwachheit so indulgirt [sc. nachsichtig zugerechnet] wird, sieht man daraus, weil die Engel und die Schaaren vor des Lamms thron auch singen. Ein leichtsinniges *singen mit einem Tanzgeist um der springenden Melodie willen kan von keiner Seele, die dem Heiland mit kindlichen geistlichen Herzen singt, praesumirt* [sc. vorgezogen] werden“ (2. Oktober 1753, UA, GN.A.30 1753, 3, S. 358f.; Hervorh. v. Verf.). „Bey den Sabbath-Agapen in Saron wurde gesprochen: 1.) von der Music, daß von deren Gebrauch in Gemein-Versammlungen *alle Künstlichkeit und Weltförmigkeit schlechterdings zu scheiden, und bey den stimmen vornehmlich auf die deutlichkeit zu seben sey.*“ (9. Juni 1753, UA, GN.A.28 1753, 1, S. 1261f.; Hervorh. v. Verf.). Vgl. Uttendörfer, Gedanken (wie Anm. 4), S. 57.

¹³³ The London Evening Post, Nr. 3348, Saturday 15 – Tuesday 18 April 1749, [4]. Vgl. Old England, No. 260, Saturday 22 April 1749, [2].

¹³⁴ The London Magazine: Or, Gentleman's Monthly Intelligencer 18 (1749), S. 192f.

¹³⁵ Vgl. Angaben in Anm. 34.

Jesu Geburt, Sterben, Tod und Auferstehung wurden durch die Art und Weise der musikalischen Darbietung hervorgehoben.

Diese ‚neue Musik‘ wurde in der Öffentlichkeit als typisch für die Brüdergemeine angesehen und wertgeschätzt, weil sie frühzeitig der anbrechenden Zeit der Empfindsamkeit entsprach. Sie verdankt sich aber der Abkehr von einer Musik der Sichtszeit.

Anlage I

N. L. v. Zinzendorf, Elegantie für Christian Thomas Benzien,
Bloomsbury (London), 5. Januar 1750 s. n.

Abschrift Exemplar UA, NB.IV.R.3.35

ZU UNSERS
GELIEBTEN BRUDER
BENZIENS
36^{sten} GEBURTS - TAG,
AM
25. December 1749

5. Januarii 1750. [*Seite 2: leer, Seite 3:*]

[*Vignette: Rahmen mit der Zahl „1750“ von Sternchen umgeben*]

DU für *City*, und *Westminster*-Freyheit
Neu gemodelts *Musicon*,
Hass und *Händel* wundern sich der Neuheit
Deiner *Composition*,
Wer will sich mit ungestimmter Leyer
Wagen, dass er euer Christ - Fest feyer?
Käm mir nicht ein ding zu pass
I must own me out of Cash.

2. *A propos*, wer heist Dich kleinen CHRISTEL
Kommen mit dem grossen CHRIST?
Weist Du, dass die rose wird zur distel
Wenn sie bey *der* Lilje ist?
Willst Du dein Geburts - Fest celebriren,

Must Du Dich nach *Bloomsb'ry* transportiren;¹³⁶
 Aber *Fetter-Lane* darf
 Keinen griff thun an die harf'.

3. Dein *M *** bat mich heute um was
 Für eins des tag heute wär;
 Das ist ohne zweifel CHRISTIAN THOMAS
 Sagte ich: Die feder her!
 Ob wir von den Weyhnachten im saale
 Heute gleich aus unserm Filiale
 Noch das letzte Echo hör'n,
 Und die Krippe auch mit ehr'n. [*Seite 3:*]

4. Gleichwol weil BENZIEN nicht her kan
 kommen,
 Mach ich einen überschlag,
 Wie Er, alles gut zusamm'n genommen,
 Doch sein Fest begehen mag,
 Nehmt den CHRISTIAN THOMAS hin im glauben,
 Ihr zum gast - mahl eingeladne tauben,
 (Wo ich zwar nicht drunter bin)
 Und zum Kripplein mit Ihm hin!

5. *Hercules* hat ja schon in der windel
 Beyde hände employirt.
 Hier ist mehr denn *Hercules* ! Das Kindel
 Ist EL-GIBBOR. Wenn es spührt
 Ein kind das mit seiner hand will spielen,
 Das Theil-haber ist an seinen pfühlen,
 Segnets mit der rechten Hand,
 Was die linke Hand umspannt.

6. Wenn nun eines applicirt ein *kussje*
 Aufs *Christ - Kindleins* Händelein,
 So sind diese liebe Handlein *busy*
 Mit dem CHRISTIAN THOMASLEIN.
 Statt dass man den kleinen Vater grüsse,
 Krigt das Brüdergen entglitschte küsse,
 Die Ihm niemand zugedacht,
 und sichs doch zu nutze macht.

¹³⁶ Die englische Brüdergemeine feierte das Christfest (s. v.), während Zinzendorf mit der deutschsprachigen Brüdergemeine in Bloomsbury schon im neuen Jahr lebte (s. n.). In der Nähe Zinzendorfs hätte Chr. Th. Benzien also seinen Geburtstag in Ruhe feiern können. Genau das münzt Zinzendorf in die Aussage um, dass Benziens eigentlicher ‚Geburtstag‘ in der Geburt Jesu begründet liegt.

7. Prosit, CHRISTIAN! zum gemeinschafts-feste
 Mit dem *Ehstner Christ - Kindlein*,
 Komm, entretenire deine gäste
 Wie sich schläft in windelein,
 Wie er schmeckt der kuss vons *Christ-Kinds* mündlein
 Einem menschlichen würmlein und hündlein;
 Des Schöpfers Tods-Leibes Duft,
 Riecht er nicht schon nach der gruft?
) o (

Anlage II

<p>Summarischer Unterricht 1755</p>	<p>Zeremonienbüchlein 1757</p>
<p>Auszüge</p>	<p>Auszüge</p>
<p><i>173. Was sind die Singstunden?</i> Zusammenkünfte der Gemeine vor dem Abendsegen, da ein Lehrer über ein Thema (gemeinlich über den Lehr-Text des Tages) ex tempore singt, was er aus allerley Liedern convenient findet, und von der Gemeine ohne Buch accompagnirt wird. Die Beschreibung dieser besondern Handlung ist sehr defectiv, wenn man sie nicht selbst siehet und höret.</p> <p><i>174. Hat man Orgeln?</i> An manchen Orten, ja, aber nicht überall.</p> <p><i>175. Hat man Violinen, Waldhörner und andre Music?</i> Die Böhmen sind Musici von Haus aus, und also ist an einer ziemlich completen Music hier und da kein Mangel. Wären sie beysammen, so wäre es eines der grösten und schönsten Orchestren.</p>	<p>§ 29 Morgen- und Abendsegen, Liturgien, Fürbitte und Singstunde Der <i>Morgen- Segen</i> wird [...]. Die <i>tägliche Liturgie</i> wird [...]. Das <i>Kyrie Eleison</i>, oder die <i>Kirchen-Litaney</i>, wird [...]. Alle Abend ist eine Zusammenkunft der Gemeine, da ein Lehrer, über einen Biblischen Text des Tages, singt, was er aus allerley Liedern der Materie gemäß findet, welches die Gemeine ohne Buch mitsingt. Das nennen sie die <i>Sing-Stunde</i>, die sie sehr hoch halten und besser angehört als beschrieben werden kan. Und weil die Böhmen gebohrne Musici sind; so ist auch an manchen Orten, zu besserer Erhaltung der Harmonie und Dämpfung unangenehmer Stimmen, kein Mangel an einer ziemlich vollständigen Musik, sonderlich der Orgel, der Violinen und blasenden Instrumente, die sie, weil sie GOTT im Alten Testament selbst eingeführet, bey gewissen, sonderlich Fest-Gelegenheiten, nicht verwerfen wollen, sondern nur mit grosser Sorgfalt so simpel, anständig und leise einrichten,</p>

<p><i>176. Gebt's dabey weltförmig zu?</i> Nein! nichts weniger; es müsten gar ausgeartete Bienen seyn, die ein solches unförmliches Gesumme lieben. Man kann die grösten und lautesten Instrumente gar decent einrichten, sonst würde sie GOtt nicht recommendirt haben.</p> <p><i>177. Wäre es nicht besser, es unterbliebe?</i> Ueberhaupt nein! denn die Einwendungen dagegen rühren von der Hypochondrie, oder geistlichen Hochmuth, oder einer Sectirischen Critik ohne Grund her. Daß aber die Musik mit grosser Conduite müsse behandelt und dirigirt werden, das ist gewiß. Es ist auch den Gemeinen in solchen Ländern, wo man so sentirt, an die Hand gegeben worden, der Schwachheit ihres Nächsten zu schonen.</p> <p><i>Quelle:</i> Summarischer Unterricht in Anno 1753. für Reisende Brüder zu einer etwa erforderlichen INFORMATIONE IN FACTO. LONDON, auf 1755, S. 40.</p>	<p>auch nur, ausser wenigen Fest-Cantaten, zum Mitspielen der Melodien brauchen, daß es niemanden weltförmig vorkommen kan; es müste denn ein hypochondrisches oder geistlich-stolzes Gemüth seyn, oder eine Gemeine in einem Lande wohnen, wo man sich eben an allen Ceremonien, auch den einfältigsten und nöthigsten, stösset; Da ihr denn auch an die Hand gegeben wird, der Schwachheit ihres Nächsten möglichst zu schonen.</p> <p><i>Quelle:</i> Kurze, zuverlässige Nachricht von der Brüder-Unität. Das Zeremonienbüchlein (1757) von David Cranz, eingeleitet und neu hrsg. von Rudolf Dellsperger. Beiheft der UNITAS FRATRUM Nr. 23. Herrnhut 2014., S. 80f.</p>
--	--

Kai Dose, The 'New Music' in the Moravian Church after 1749. On an Occasional Poem by Zinzendorf

In the liturgical life of the early Moravian Church its music is regarded as something quite special because of its sound ideal. This study points out that with his intervention at the beginning of 1749 against the effects of the so-called 'Sifting Time' Zinzendorf also worked for a clear change of musical style in the congregations. In an occasional poem of 5 January 1750 (new style) he speaks of this 'new music'. In the summer of 1755, after further endeavours, Zinzendorf felt able to impose the sound and style of this music.

Martin Eugen Beck und die Anfänge der Erneuerung der evangelischen Paramentik in Sachsen im 19. Jahrhundert

von Rüdiger Kröger*

Kritiker der kirchlichen Zustände im 19. Jahrhundert sahen seit der Reformationszeit einen Verfall der künstlerischen Ausstattung der Kirchen. Im besonderen Fokus standen die Paramente, d.h. im engeren Sinne der Zeit der textile Schmuck im Kirchenraum. Die Paramentik sei völlig verfallen, kaum mehr dem Namen nach bekannt. Dankbar dafür, dass in einigen Gemeinden dennoch entsprechende Ausstattungsstücke erhalten blieben, die uns diesen Zustand noch gegenwärtig anschaulich machen können, sind einige Stücke in nächster Umgebung Herrnhuts erhalten geblieben. Die Hauptkritik bei diesen Stücken liegt in der verfehlten Gestaltung, da sich hier in eitler Art und Weise die Stifter an dem Ort selbst feiern (Abb. 1a), der eigentlich Christus gebühre. So finden sich bis in die 1850er Jahre gelegentlich Stifterinitialen und Jahreszahlen im Palmen- oder Lorbeerkranz. Ein weiteres Beispiel aus dem Erzgebirge ist auf den ersten Blick durchaus akzeptabel, es wird in der Gemeinde geliebt und ist, obwohl ein umfangreicher Paramentenbestand über die Jahre beschafft worden ist, wohl komplett nach Beckschen Motiven gearbeitet, nicht außer Dienst gestellt worden. Fundamentalisten hätten sich hier an der naturalistischen ins Plastische gehenden Darstellung des von sieben Sternen umgebenen Siegeslammes gestört (Abb. 1b).

Becks Weg zur Kunst

Ganz knapp lässt sich Becks äußerer Lebensweg skizzieren,¹ denn er lebte nur an zwei Orten. Geboren 1833 und aufgewachsen in Herrnhut besuchte er die Ortsschule und erhielt ornamentalen Zeichenunterricht. Seine Lehr- und Gesellenzeit verbrachte er als Modelleur bzw. Töpfer und Ofensetzer ab 1849 in der niederländischen Brüdergemeine Zeist bei den Firmen Schütz und Martin. Hierbei hatte er vielfältigen Kontakt mit Künstlern und Kunsthandwerkern seiner Zeit und erhielt weiteren Zeichenunterricht. Auch wirkte er bei Restaurierungsarbeiten am gotischen Utrechter Dom mit. Sein Vater erwarb 1858 die vakant gewordene Töpferei in Herrnhut und rief Martin Eugen nach Hause zurück, damit er Öfen produziere. Das tat er auch für etwa zehn Jahre. Da ihn die Ofensetzerei weder seelisch noch künstlerisch oder wirtschaftlich

* Abschiedsvortrag, gehalten am 14. Januar 2016 im Unitätsarchiv, dessen mündlicher Charakter beibehalten worden ist. Leider kann nur ein begrenzter Umfang des geeigneten Bildmaterials zum Abdruck kommen.

¹ Zur Biografie Becks siehe z.B. Theodor Schäfer (Hrsg.), Professor Martin Eugen Becks Weg zur Kunst, in: Herrnhut 63 (1930), S. 15 f., 23 f., 31 f., 39 f.

befriedigte, suchte Beck nach einer ihm gemäßen Alternative. Er fand diese als Designer für kirchliche Kunst bis an sein Lebensende im Jahre 1903.

Beck erwähnt in seinen Lebenserinnerungen einen Besuch bei den Dresdener Künstlern Carl Peschel (1798–1879) und Ludwig Richter (1803–1884),² im Frühjahr 1863 in Dresden. Er erhoffte sich von ihnen eine Beurteilung seiner künstlerischen Leistungen und Anleitung für seine weitere Qualifikation. Nebst einer grundsätzlich positiven Einschätzung erhielt er erwartungsgemäß die Auskunft, er müsse „um ein ganzer Künstler zu werden, jahrelang die Akademie besuchen und dann auch noch jahrelang nach Italien gehen“. Das kam für den mit Familie und Geschäft etablierten Handwerker nicht in Frage. Von diesen Künstlern wurde er aber auf den Historienmaler Carl Andreä (1823–1904) hingewiesen, „dessen Sammlung schöner alter, gemalter Buchstaben“ für den auch als Schriftkünstler tätigen Beck sehenswert sei. Kritisiert wurde von den Dresdener Künstlern dagegen Becks Hang zur Gotik und man glaubte ihn auch bei Andreä vor diesem Trend warnen zu müssen. Schnell freudenten sich Beck und Andreä jedoch an. Peschel und Andreä hatten bereits 1859 einen Aufruf zur Gründung eines ›Vereins für kirchliche Kunst im Königreich Sachsen‹ unterzeichnet und man könnte denken, dass Beck durch Andreä auf den Kreis aufmerksam geworden sei. Doch wandte Beck sich bereits Jahre zuvor, im März 1860, mit einem umfangreichen Brief an Julius Schnorr von Carolsfeld.³ Für die Wahl Schnorrs als Ansprechpartner lassen sich eine Reihe von Gesichtspunkten geltend machen. Als Direktor der Königlichen Gemäldegalerie sowie der Kunstakademie mag Schnorr als der renommierteste Unterzeichner des Gründungsaufrufes angesehen werden. Schnorr schien zudem als sächsischer Mitherausgeber des Christlichen Kunstblattes in einer günstigen Position für Becks verschiedene Anliegen zu sein. Ferner kannte Beck die Schnorrsche Bilderbibel aus eigener intensiver Beschäftigung und konnte darüber leicht eine Verbindung herstellen. Dem Brief ist zu entnehmen, dass Beck tatsächlich Leser des Christlichen Kunstblattes war und zwar schon zu einem erstaunlich frühen Zeitpunkt. Leider bleibt unklar, wie der zwar sehr engagierte, aber doch in der abgelegenen Provinz ansässige Töpfer auf das Blatt aufmerksam geworden war. In seinem Brief stellt Beck Schnorr seinen künstlerischen Werdegang dar, gewährt Einblick in seine Persönlichkeit und formuliert empfangene Anregungen. Es ist das Ziel Becks, Schnorr zu veranlassen, für den christlichen Töpfer und seine kirchlichen Terracotta-Arbeiten im Kunstblatt werben zu lassen. Ohne es direkt auszusprechen, interessierte sich Beck

² Ob Beck bewusst war, dass Carl Peschel zusammen mit dem in der Brüdergemeine erzogenen, als Drechsler ausgebildeten und später mit einer Herrnhuterin verheirateten Adolf Zimmermann (1792–1859) 1825 nach Rom gezogen war und dort unter den „Deutsch-Römern“ u.a. Ludwig Richter traf, sei dahingestellt.

³ Martin Eugen Beck an Julius Schnorr von Carolsfeld [als Vertreter des Vereins für christliche Kunst]. Herrnhut, 21. März 1860, Dresden, Sächsische Landes- und Universitätsbibliothek, Mscr. Dresd., Inv. 15, Bd. 4, Bl. 3–6 mit zwei Zeichnungen [jetzt separat aufgelegt unter forma maxima] Bl. 7 und 8.

auch für die Aufnahme in den Verein, indem er anfragte, ob anstatt des baren Jahresbeitrags wohl auch Ware in Zahlung genommen würde. Dem Brief sind zwei Skizzen beigelegt, die eine zeigt einen bereits in Ton ausgeführten Tragstein, die andere den Entwurf für eine als Relief geplante Türrahmung (Abb. 2). Die Aufnahme des Briefes und etwaige weitere Folgen sind nicht bekannt. Beck wurde jedenfalls zu bislang unbekanntem Zeitpunkt Mitglied im Verein und fand 1863 im Kunstblatt, dass er weiterhin las, die Ankündigung einer Ausstellung kirchlicher Kunst, die ihn zu dem oben erwähnten Besuch in Dresden veranlasste, um seine Arbeiten, die er auszustellen gedachte, vorab einer Kritik zu unterziehen.

Die Ausstellung kirchlicher Kunst- und Gewerbeerzeugnisse in Bad Hohenstein (1863)

Ein Komitee hatte es sich zur Aufgabe gemacht, die erste nennenswerte Ausstellung auf dem Sektor kirchlicher Kunst- und Gewerbeerzeugnisse vorzubereiten. Die treibende Kraft war dabei Moritz Meurer, der mehrfach über den Fortgang der Vorbereitungen und die Veranstaltung selbst berichtete. Im Prospekt der Ausstellung erklärten die Veranstalter in der Erkenntnis eines Nachhinkens der evangelischen Kirche in Deutschland hinter der Entwicklung auf kirchlich-künstlerischem Gebiet als Ziel ihrer überregionalen Ausstellung:

Dem oft beklagten geschmack- und gedankenlosen, rein handwerksmäßigen und profanen Gebahren beim Bau und namentlich auch bei Ausstattung von Kirchen entgegenzuarbeiten und den Sinn für wahrhaft künstlerische und kirchliche Gestaltungen durch Vorführung möglichst mustergiltiger Probestücke zu wecken und zu nähren;
[... wie auch] Künstlern, Kunstwerkstätten und gewerblichen Etablissements [...] eine passende Gelegenheit zu bieten, [...] ihre Erzeugnisse zur Anschauung zu bringen [...].⁴

Erwünscht waren,

nicht vorzugsweise [...] große, prachtvolle und kunstreiche Arbeiten, im Gegenteil werden einfache und durch mäßigen Preis auch ärmeren Kirchen zugängliche Arbeiten nicht weniger willkommen sein; nur sind auch dabei Solidität, saubere und akkurate Ausführung, sowie strenge kirchliche Form unerläßliche Bedingung.⁵

Die Ausstellung fand nicht nur in finanzieller Hinsicht Unterstützung, sondern wurde auch vom Verein für kirchliche Kunst und der Redaktion des

⁴ [Friedrich Heinrich] Anaker/Victor Falcke/Moritz Meurer, Dießjährige Ausstellung von kirchlichen Kunst- und Gewerbeerzeugnissen in Sachsen [Prospekt. Regulativ.], in: Christliches Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus 6/1 (1. Januar 1863), S. 6–10, hier: S. 7.

⁵ Ebd.

Christlichen Kunstblattes gefördert. Trotz der Abgelegenheit des Veranstaltungsortes im Kursaal des Mineralbades in Hohenstein fand die Ausstellung guten Besuch und sogar anerkennende Würdigung durch katholische Zeitschriften. Auch künstlerisch konnte Beachtliches präsentiert werden. Es war rundum ein voller Erfolg.

Martin Eugen Beck beteiligte sich sowohl mit ornamentalen Zeichnungen als auch mit Proben von Terracotta-Arbeiten an der Ausstellung. Seine Arbeiten wurden durchaus lobend wahrgenommen. Hierbei, wie schon aus der Beschreibung seines geplanten Türrahmenreliefs, wird ein Wesenszug seiner künstlerischen Tätigkeit ersichtlich: die starke Aufladung mit einem aus der Bibel geschöpften Sinngehalt in Gegenstand und Ornament. Zu der ebenfalls in der Ausstellung vergleichsweise breit vertretenen Paramentik hatte Beck jedoch noch keine direkte Beziehung entwickelt.

Die Bekanntschaft mit Andreä und die Ausstellung in Hohenthal brachten Beck dann auch mit Moritz Meurer in persönliche Verbindung. Die enge Beziehung zwischen dem Künstler und dem Pfarrer erstreckte sich bald auch auf den privaten Bereich, indem Andreäs und Meurers Ehefrauen 1865 und 1868 als Paten bei seinen Kindern in Erscheinung traten. 1864 besuchten die Freunde Beck in Herrnhut, den sie über ihm aufgetragenen Entwurfsarbeiten für die Ausstattung eines evangelischen Beetsaales in Böhmen antrafen.

Ausstattung des evangelischen Betsaals in Rosendorf (1864)

1862 eröffnete sich durch eine Lockerung der bis dahin restriktiven Gesetzgebung für die Brüder-Unität die Möglichkeit, in ihrem Herkunftsland kirchliche Arbeit zu beginnen. Martin Eugens Bruder Conrad Beck (1835–1908) war als Pfarrvikar für eine kleine Gruppe von Evangelischen in Rosendorf (heute Růžová) berufen worden. Der Gustav-Adolf-Verein ließ einen schlichten Betsaal errichten. Aber niemand wusste zur Ausstattung zu raten und so traten der lutherische Pfarrer Joseph Kowarz in Harber († 1874) und Conrad Beck an dessen Bruder, der sich ja mit kirchlicher Kunst beschäftigte, heran, die Ausstattung (insbesondere Altar, Orgel und Taufstein) zu entwerfen bzw. zu besorgen. M. E. Beck reiste im Juni 1864 nach Rosendorf, um „sich in der Kirche [...] zu orientieren.“⁶

Für den Altar malte sein Freund Andreä im folgenden Jahr ein Gemälde des „Herrn, wie er den Jüngern von Emmaus das Brod bricht“⁷. Zur Finanzierung desselben fand in Herrnhut eine Verlosung statt. Rechts vom Altar

⁶ Conrad Beck an UAC (Matthiesen), Niesky, 29. Mai 1864, Unitätsarchiv (künftig: UA), R.9. D.2.15.2.

⁷ [Conrad Beck], Geschichte der Entstehung der evangelischen Filialgemeinde A. C. in Rosendorf, in: Brüderbote 10 (1871), S. 113–151, S. 177–221, S. 229–255, hier: S. 204.

wurde ein von Beck ausgeführter Taufstein aufgestellt.⁸ Wahrscheinlich bestand er in farbig lasierter Terrakotta.⁹ Zur Linken befand sich eine Kanzel. Sie sollte mit Laubsägearbeiten verziert werden, die einen Pelikan und einen Phönix als Symbole der selbstaufopfernden Liebe und der Auferstehung darstellten. Der Herrnhuter Wilhelm Hans (1805–1868) führte sie aus, ohne dass bekannt wäre, in welcher Form, denn der Besuch von Andreä und Meurer kam gerade zur rechten Zeit, um zu erklären, dass solche „Buchbinderarbeiten“ unstatthaft seien.¹⁰

Meurer erteilte daraufhin Beck schriftlich allgemein gehaltene Instruktionen für das Antependium, das von Beck in Form eines Kreuzes mit Jesu-gramm und einer Kante auf grünem Tuch gestaltete. Das von seiner Frau und einigen anderen Herrnhuter Schwestern mit gelber Wolle im Plattstich gestickte Antependium legte Beck noch Andreä vor, ehe er es zur Einweihungsfeier nach Rosendorf brachte. Von der Innenausstattung der Kirche sind keinerlei Überreste oder Bilder bekannt. Das 1896 durch einen Schulanbau erweiterte Gebäude diente nach dem Zweiten Weltkrieg für kurze Zeit der Hussitischen Kirche, in den 1960er Jahren dann noch als Kino und verfällt seit Jahrzehnten gänzlich.

Zur Ausstattung des Hauses gehörte auch ein 1866 dem Bruder gesetzter Kachelofen, den Conrad Beck folgendermaßen beschreibt:

In meiner künftigen Arbeitsstube stand der neue Ofen fix und fertig da – eine wahre Erquickung auch für das verwöhnte Auge. Gegen das zarte, matte Grau desselben stechen gar trefflich die auf den einzelnen Kacheln in reinem Weiss angebrachten Verzierungen ab. Da gibt es ohne sonderlich künstliche Gruppierung Kränze, Arabesken, Trauerbirken und Ritter in stattlicher Rüstung, in der Rechten die Hellebarde, in der Linken den Schild. Wie schön wird es erst sein, wenn es meinem Bruder Eugen bei seinem nächsten Besuch gelingen wird, die dieser Anordnung zu Grunde liegenden Gedanken zu entdecken und ans Licht zu bringen.¹¹

Im Rückblick stellt Beck seine Probleme mit der Herstellung der Öfen bzw. Kacheln dar: Die guten Tongruben seien erschöpft gewesen und von dem in der Nachbarschaft Herrnhuts zugänglichen Ton ließen sich „zwar farbige, aber nimmermehr weiße Ofenkachel machen“, wie sie z.B. im Zinzendorf-

⁸ Conrad August Beck an seine Braut Pauline Rosenau, Rosendorf, 11. Mai 1866, Familien-nachlass Beck (Privatbesitz), C. A. Beck, Brief 13.

⁹ [Anonymus] x: Aus Sachsen. [Beck's Töpferarbeiten und Paramentmuster], in: Christliches Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus 6/9 (1. September 1866), S. 129–132, hier: S. 130.

¹⁰ [Moritz] M[euere], Zur Paramentik. Der Verein für kirchliche Kunst in Sachsen, in: Christliches Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus 8/5 (1. Mai 1868), S. 65–73, hier: S. 67.

¹¹ Lebenslauf von Pauline Luise Dorothea Beck, geb. Rosenow, geboren am 23. August 1846 in Ziesar, gestorben am 27. Februar 1947 in Herrnhut. Mit eingefügten Briefen aus der Brautzeit und aus Rosendorf, [Herrnhut]: masch., [1947], S. 29 (UA S 520/Beck 2).

Schloss Berthelsdorf zu sehen sind.¹² Der Herstellung farbiger Arbeit widersprach der Vater. Und Beck

mußte also fortfahren in dem ziemlich hoffnungslosen Versuch, das Schönheitsideal der weißen Ofenkachel zu realisieren, so vollkommen oder vielmehr so unvollkommen die örtlichen Verhältnisse das zuließen.¹³

Zeitgenössisch wird von einem Freund (wohl Andreä) von Becks Verbesserungsversuchen auf diesem Gebiet berichtet:

vor mehreren Jahren schon strebte er bessere Ofenformen an, erfand er sinnvolles Ornament; reizende Zeichnungen für die Kachel entstanden, farbig wurde versucht die Ofenfläche zu beleben, außerordentlich reizend ward das Märchen vom Aschenbrödel entworfen, ein Erbsenornament bildete den Hintergrund, in dessen Ranken die Hauptmomente der Erzählung componirt waren, das Ganze wunderschön!¹⁴

Überraschenderweise erhielt Beck seiner Erinnerung nach dann im Winter 1864/65 auf Vermittlung Andreäs aus Hannover einen Auftrag zur Anfertigung eines Antependiums mit Stickerei in Silber und Seide.¹⁵ – Genaueres ist bisher nicht bekannt.

Etwa gleichzeitig, nämlich im Dezember 1864, pries auch Meurer die Leistungen Becks als Designer von Paramenten an. Er schrieb über einen als Pause beigefügten, bis dahin noch nicht ausgeführten Entwurf (Abb. 4):¹⁶

welchen ein lieber christlicher Freund und selten begabter Mann, Beck in Herrnhut, zu einem Antependien-Medaillon gemacht hat. Die Inschrift heißt: Willst du gesund werden? Der Mann besitzt eine Gabe der Stylisierung, die man selten findet. Ich wünschte ihm einen Wirkungskreis, wo er dieselbe besser verwenden könnte, als in seinem – Töpfergeschäft. Er macht hauptsächlich Öfen.¹⁷

Gerichtet ist dieser Brief an Gräfin Anna von der Schulenburg-Wolfsburg, die Vorsitzende des erst gut zwei Jahre zuvor begründeten Niedersächsischen

¹² Schäfer, Becks Weg (wie Anm. 1), S. 31.

¹³ Ebd.

¹⁴ [Anonymus] x: Aus Sachsen (wie Anm. 8), S. 130 (vgl. Abb. 3).

¹⁵ Andreä war mit der Familie von Arnswaldt in Hannover bekannt, für die er einige Porträts malte. Vgl. Carl Andreä, Selbstbiografie, in: <http://www.kreis-ahrweiler.de/kvar/VT/hjb1964/hjb1964.7.htm> (23. August 2016), nach: Beiträge zur Genealogie und Geschichte der Familien Andreae, Bd. I, Heft I-III. Als Manuskript gedruckt (1902), S. 63–67.

¹⁶ Vgl. Martin Eugen Beck, Musterblätter für kirchliche Stickerei. Nebst Altarschmuck von Moritz Meurer. Leipzig 1868/69, S. 7 mit Blatt 12, Fig. 1.

¹⁷ Moritz Meurer an Gräfin Anna von der Schulenburg-Wolfsburg, Callenberg, 2. Dezember 1864, Archiv des Kloster St. Marienberg (künftig: KLA Marienberg), Helmstedt, 1 Neu 1131, #1.

Paramentenvereins, der seit 1883 ständig in Kloster St. Marienberg, Helmstedt angesiedelt war.

Neubegründung der (evangelischen) Paramentik

1862 hatte sich die Gräfin mit einigen Gleichgesinnten, meist adeligen Standesgenossinnen ganz in der Stille vereinigt, ihrer „Hände Arbeit in den Dienst der Kirche zu Stellen, um nach besten Kräften zum christlichen und kirchlichen Schmuck ihrer Gotteshäuser beizutragen“ wie es in den Vereinsstatuten heißt.¹⁸ Mit von der Partie waren u.a. Charlotte von Veltheim († 1911), Domina des vor den Toren Helmstedts gelegenen evangelischen Konvents in Kloster St. Marienberg und auch eine Freifrau von Friesen auf Rötha, die Meurer auf den Verein aufmerksam machte. Von 1864 an trafen sich die sonst daheim tätigen Mitglieder einmal im Jahr ein bis zwei wochenlang in Marienberg zu Austausch, Fortbildung und gemeinsamer Arbeit. Verschiedene Techniken und Materialien wurden erprobt, nach Gestaltungsmöglichkeiten gesucht und auch Stickunterricht bei der Kunststickerin Pauline Bessert-Nettelbeck aus Berlin genommen. Ein für die Mission in Madras gefertigter rotseidener Altarumhang war schon auf der Hohensteiner Ausstellung zu sehen gewesen.

Angeregt zur Gründung des Vereins wurde die Gräfin angeblich durch einen Besuch in Neuendettelsau im Jahr 1862.¹⁹ Andererseits gestaltete sich die Befruchtung keineswegs nur in eine Richtung: „Ich glaube fast, sie bekommen durch unseren Verein eine Anregung“ berichtete Anna von der Schulenburg 1862 nach Marienberg.²⁰ Der Niedersächsische Paramentenverein stiftete 1863 dann zwei selbst gefertigte Paramente für Neuendettelsauer Altäre.²¹

Um den Jahreswechsel 1857/58 hatte Wilhelm Löhe seinen Diakonissen einen Unterricht vom »Schmuck der heiligen Orte« diktiert,²² in welchem er

¹⁸ Denkschrift zum 100 jährigen Bestehen des Niedersächsischen Paramentenvereins 1862–1962. Ohne Ort [Privatdruck] 1962, unpag.

¹⁹ Ebd.; die Chronik der Paramentik in Neuendettelsau setzt den Besuch fälschlicherweise in das Jahr 1859 (Wilhelm Löhe, Gesammelte Werke, hrsg. im Auftr. der Ges. für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche e.V. von Klaus Ganzert, Bd. 7.2: Gebete. Zur Liturgie. Zum Gesangbuch. Paramentik, Neuendettelsau 1960, S. 744–758, hier: S. 750). Das in Marienberg befindliche – von mir nicht eingesehene – Musterbuch des NVP (2 Neu 004) beginnt ebenfalls mit dem Jahr 1859! Berichte über den Besuch 1862 sind in Marienberg (1 Neu 0903 und 1 Neu 1161) vorhanden.

²⁰ Denkschrift 1962 (wie Anm. 18), unpag.

²¹ Anja Schrader, Evangelische Paramentik im 19. Jahrhundert. Aufnahmen von Jutta Brüdern, Rudolf Flentje. Paramenten- und Restaurierungswerkstatt der von Veltheim-Stiftung, Braunschweig: Braunschweigischer Vereinigter Kloster- und Studienfonds 1999, S. 100.

²² Wilhelm Löhe, Vom Schmuck der heiligen Orte (1857/58), in: Correspondenzblatt der Diaconissen von Neuendettelsau 2 (1859), Nr. 1/2, S. 7 f., Nr. 3/4, S. 11–14, Nr. 5, S. 18 f., Nr. 6, S. 22 f., Nr. 7/8, S. 27–29, Nr. 10, S. 39 f., Nr. 12, S. 48; 3 (1860), S. 25 f. [Erstveröffentlichung]; Neuedition: Wilhelm Löhe, Vom Schmuck der heiligen Orte (1857/58). Für die

Ihnen die Bereitung und Pflege der kirchlichen Räume als eine wesentliche und gleichberechtigte Aufgabe der neben der leiblichen Pflege des Nächsten zuschrieb. Er verstand die Anwendung der weiblichen Handarbeiten für kirchliche Zwecke dabei durchaus als eine spirituelle Handlung. Unmittelbar daraufhin wurde in Neuendettelsau der erste evangelische Paramentenverein begründet.²³

Doch zurück zu Sachsen und Moritz Meurer.

Meurers Beschäftigung mit kirchlicher Kunst begann mit dem Neubau der Kirche in seiner Gemeinde Callenberg. Dort entstand 1856 bis 1859 ein neoromanisches Kirchengebäude, zu dessen konzeptioneller Gestaltung er maßgeblich beigetragen hat. Die aus der Liturgie abgeleitete Raumordnung verwirklichte erstmals in Sachsen in einer Dorfkirche die strikte Trennung von Altar, Kanzel und Taufe, die hier dem Chor, dem Schiff und der Turmhalle zugeordnet wurden. An der künstlerischen Ausgestaltung der Apsis wirkten Carl Peschel und Meurers Sohn Gottlieb Moritz mit. Bei einem Rosettenfenster mit Siegeslamm im Zentrum nimmt der Radkranz Bezug auf die Namenspatronin Katharina. Auch die Türen wurden durch darüber befindlichen charakteristischen Reliefschmuck auf der Außenseite ausgezeichnet. So weist etwa eine Taube über dem Turmportal auf den dahinter liegenden Taufstein voraus. Als weitere Symbole werden das Christogram (Chi-Ro), das Jesu-gram (ISH), Alpha und Omega, die am Kreuz erhöhte Schlange sowie die (Luther-)Rose verwendet, alles Motive, die auch für Paramente Verwendung finden konnten.

Erstmals kam Meurer 1861 in einem Beitrag über den „Altar in der Evangelischen Kirche“ in der Evangelischen Kirchenzeitung auf „Paramentik oder die Kunst des Kirchenschmuckes, insbesondere der kirchlichen Gewandung“ zu sprechen.²⁴ Während daheim in der Stube größter Luxus durch tüchtige Handarbeiten bestehe, sei Kirche und Altar in häufig bedauernswertem Zustand. Als erste Anleitung formulierte er vier Grundregeln. Darin forderte er,

- 1) die Vermeidung und Entfernung allen fremdartigen Schmucks wie Vasen und künstliche Blumen (letztere wurden übrigens u.a. in Neuendettelsau anfangs hergestellt),
- 2) die Verwendung von einfachen, aber soliden Stoffen, wenn reiche und kostbare Stoffe nicht verfügbar seien,
- 3) hinsichtlich der äußeren Form die Vermeidung all dessen, was an weltlichen

Wilhelm Löhe Kulturstiftung Neuendettelsau herausgegeben von Hermann Schoenauer. Kommentiert und bearbeitet von Beate Baberske-Krohs und Klaus Raschzok, Leipzig 2008.

²³ Zur Geschichte der Neuendettelsauer Paramentik siehe: Karl-Günter Beringer/Klaus Raschzok/Hans Rößler, Paramente im Wandel der Zeit. Textile Kirchenkunst aus Neuendettelsau 1858–2004 (*Neuendettelsauer Hefte*, Bd. 2.), Neuendettelsau 2004.

²⁴ [Moritz Meurer], Der Altar in der Evangelischen Kirche. Vortrag gehalten auf einer Sächsischen Pastoralconferenz, in: Evangelische Kirchen-Zeitung 69 (1861), Nr. 62 (3. August), Sp. 729–738, Nr. 63 (7. August), Sp. 745–750, Nr. 64 (10. August), Sp. 753–758.

Schmuck erinnere und schließlich

4) die Sorge, dass alles dem besonderen Charakter des Platzes entspreche.²⁵

Dieser Beitrag war von Meurer zunächst als Vortrag bei einer sächsischen Pastoralkonferenz gehalten worden. Dementsprechend sind die Pfarrfrauen (und deren Töchter) die erste Zielgruppe Meurers, denen er – durchaus in Abgrenzung von Neuendettelsau – folgendes ans Herz legt:

Ich will sie ja nicht etwa auffordern, sofort einen Paramentenverein zu gründen, wie ich höre, daß man nach Löhe's Vorgang auch anderwärts, wo man eben alles Neue mitmachen muß, angefangen hat; ich wollte Sie bloß bitten, so viel als Zeit und Gelegenheit vorhanden, diese Sache ins Auge zu fassen, ich wünschte dem weiblichen Kunsttriebe und der unschuldigen Lust am Schaffen einen würdigen Gegenstand anzuweisen.²⁶

Im Vorfeld der Hohensteiner Ausstellung publizierte Meurer im Christlichen Kunstblatt einen Beitrag über „Die Farbe der Altargewänder“. Darin forderte er nicht nur die Rückkehr zu den in der katholischen Kirche gebrauchten fünf liturgischen Farben (grün, rot, weiß, schwarz und violett) und deren Beschaffenheit an sich, sondern sagte auch etwas über die Gestaltung der Paramente selbst:

Was die Verzierung der Altargewänder betrifft, so pflegt man die Säume mit Fransen oder Borden von Gold und Silber, oder, wenn dafür die Mittel nicht ausreichen, von gelber und weißer Seide oder Wolle zu besetzen. Daß man statt dessen auch reichere gestickte oder umwirkte Kanten verwenden kann und daß es schön ist, wenn die Vorderseite (das eigentliche Antependium) ein Medaillon, ein Kreuz oder das Monogramm des Namens Jesu erhält, darüber wird kein Streit sein. Dagegen dürfte die Anwendung von mehreren Farben bei diesen gestickten Kanten und Mittelstücken wohl manchem mit der evangelischen Einfachheit nicht ganz verträglich scheinen.²⁷

Im Anschluss an die Ausstellung bot Meurer den Lesern des von ihm redigierten Sächsischen Kirchen- und Schulblattes die Vermittlung von Kontakten oder gar die Lieferung von Ausstattungsstücken an,²⁸ auf das vielfach und weit über die Grenzen Sachsens eingegangen wurde. Die kirchlichen Stickereien wurden teils von seiner Frau, kompliziertere in der Regel durch

²⁵ Ebd., S. 755.

²⁶ Ebd., S. 758.

²⁷ Moritz M[eurer], Die Farbe der Altargewänder, in: Christliches Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus 6/3 (1. März 1863), S. 39–44, hier: S. 43.

²⁸ [Moritz Meurer], Den Bau und die Ausstattung von Kirchen betreffend, in: Sächsisches Kirchen- und Schulblatt, 1864, Nr. 34 (25. August 1864), Sp. 308.

Pauline Bessert-Nettelbeck in Berlin ausgeführt; von beiden waren Stickereien bereits auf der Hohensteiner Ausstellung zu sehen.²⁹ Im Sommer 1864 kann er vermelden, es würden von „derartigen Stickereien [...] soeben Muster angefertigt und diese fortwährend completirt.“³⁰ – Dass es sich dabei um die ersten kreativen Leistungen Becks auf diesem Gebiet handeln dürfte, liegt nahe. Eine Verwendung haben einige dieser Muster in Oberwiesenthal gefunden.

Paramente für Oberwiesenthal (1865)

Der Neubau und die stilgerechte Ausstattung der lutherischen Kirche in Oberwiesenthal wurden von Moritz Meurer instrumentalisiert. Der nicht unerheblich durch im ganzen Lande gesammelte Spenden finanzierte Neubau, notwendig geworden durch einen Brand im Jahr 1862, stellte für ihn nicht nur ein weithin sichtbares Zeugnis des sächsischen Protestantismus gegenüber den katholischen Nachbarn in Böhmen dar, sondern diente ihm gleichfalls als Motivationsgrundlage dafür, seine Gedanken zur Paramentik in die Pfarrhäuser zu tragen. In seinem Aufruf vom Frühjahr 1865 im Kirchen- und Schulblatt richtete er sich speziell an die sächsischen Pfarrfrauen, denen er das Muster der Pfarrfrauen, Katharina von Bohra, vor Augen führte. Sie, Katharina, habe einst die Paramentik vom Kloster ins Pfarrhaus gebracht. Nun sollten die Pfarrfrauen dem Beispiel folgen und die Paramente für die Kirche in Oberwiesenthal eigenhändig und als Liebesgabe herstellen:

Zugleich könnte bei diesem Anlaß manche der lieben Pfarrfrauen einen Zweig der Nadelarbeit lieben und üben lernen, bei welchem Kunst und Fleiß wahrlich besser verwendet wird, als bei den nichtigen Salonarbeiten, mit welchen so viele unserer fleißigen deutschen Frauen ihre Zeit vergeuden und ihren Geschmack verderben. Unter den manchfachen kirchlichen Kunstzweigen ist die Paramentik den Frauen vorzugsweise zugewiesen. Auch die Pfarrfrau, deren Namen vor allen andern bekannt ist, „Frau Käthe“, hat ihn, wie mehrere ihr zugeschriebene Arbeiten bezeigen, geübt, hat ihn gewissermaßen aus dem Kloster ins Pfarrhaus verpflanzt. Möge sie viele Nachfolgerinnen in Sachsen finden. Gelegenheit bietet sich dazu allenthalben. Eine schöne Gelegenheit zu einem gemeinschaftlichen Liebeswerke dieser Art aber ist der gegenwärtige Fall.³¹

²⁹ Auf das Geschäft von Bessert-Nettelbeck weist [Carl] G[rüneisen], Kirchliche Paramentik. Anstalt der Fräulein Pauline Bessert-Nettelbeck in Berlin, in: Christliches Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus, 1865, Nr. 6 (1. Juni 1865), S. 94 besonders hin und nennt als Quellen für deren Vorlagen „kundige Architekten, als den Geheimen Hofbaurath Strack, den Bauinspektor Möller, den Professor Adler, den Hofwappenmaler Herrn von Glinski“ sowie „Bocks liturgischen Gewändern des Mittelalters“.

³⁰ Meurer, Bau (wie Anm. 28), Sp. 308.

³¹ [Moritz Meurer], An die Sächsischen Pfarrfrauen, in: Sächsisches Kirchen- und Schulblatt, 1865, Nr. 12 (23. März 1865), Sp. 103f.

Die Koordination übernahm dabei seine Frau Auguste. Anlässlich einer Pastoralkonferenz in Hohenstein im Sommer desselben Jahres versammelte Meurer die bereitwilligen Pfarrfrauen, hielt ihnen einen – später in Druck gegebenen³² – Vortrag über den Sinn der Paramentik und ihres Vorhabens und legte die dafür von Martin Eugen Beck unter seiner Anleitung entwickelten Entwürfe sowie die z.T. bereits begonnenen Arbeiten vor. Meurer erklärte den Pfarrfrauen, dass die Frauen des Alten wie des Neuen Testaments, des Mittelalters und der Reformationszeit ihrer Hände Arbeit in den Dienst zum Schmuck des Heiligtums stellten. Dann hielt er ihnen das Beispiel der katholischen Frauenvereine und Schwesternschaften vor, die sich dieser edlen Aufgabe bereits seit einigen Jahren widmeten. Dem folgte diesmal eine Anerkennung der Protagonistenleistung Löhes und seiner Diakonissen. Löhe hatte Meurer im Vorfeld ausführlich auf eine diesbezügliche Anfrage Auskunft über die Paramentenarbeit in Neuendettelsau gegeben. Auch den niedersächsischen Paramentenverein würdigt er, allerdings dem Wunsch der Vorsitzenden entsprechend, anonym. Daraufhin macht Meurer seine Zuhörerinnen mit den Gegenständen der Paramentik wie die zu schmückenden Orte, die Beschaffenheit, der Schnitt der Textilien sowie ihre Farben vertraut, schließlich informiert er ausführlicher allgemein über die Motive und die Technik. Meurer wünscht sich:

[...] ich möchte dem anerkannten Tätigkeitstrieb deutscher Frauen und ihrer unschuldigen Freude an dem von der eigenen Hand geschaffenen kleinen Kunstwerken ein würdigeres Ziel stecken. Ich wünschte, daß nur der zehnte Teil von Zeit und Geld, welche auf oft ebenso geschmacklose als nutzlose Arbeiten vergeudet wird, auf Herstellung würdigen Kirchenschmucks verwendet werden möge. Ich weiß, daß damit unseren Kirchen in kurzer Frist geholfen wäre.³³

In nahezu identischen Beiträgen – sowohl im Christlichen Kunstblatt als auch im Sächsischen Kirchen- und Schulblatt – berichtete Meurer dann ausführlich über die konkrete Gestaltung der Oberwiesenthaler Paramente: schmale Antependienstreifen und reich bestickte Taufsteindecken in vier liturgischen Farben (grün, rot, weiß und schwarz).

Ich will mich hier auf die Betrachtung zweier Ausstattungsstücke beschränken (Abb. 5). Von den beschriebenen Stücken ist fast nichts mehr erhalten. Eine Reihe zumindest gegenwärtig unverzierter Stücke findet keinen Gebrauch mehr. Nur ein schlichtes Kreuz auf weißem Tuch erweist sich im Vergleich mit einem von Beck später publizierten Muster³⁴ für ein rotes oder weißes Antependium als Fragment der einstigen Ausstattung, um das man

³² [Moritz] Meurer, Paramentik in der evangelischen Kirche, in: Evangelische Kirchen-Zeitung, 77 (1865), Nr. 91 (15. November), Sp. 1083-1085, Nr. 92-Beilage (18. November), Sp. 1100 f., Nr. 94-Beilage (25. November), Sp. 1123-1128.

³³ Ebd.

³⁴ Beck, Musterblätter (wie Anm. 16), S. 8 mit Blatt 12, Fig. 8.

sich eine weitere ornamentale Umgebung in Form von hochgradig stilisiertem Weinlaub mit Trauben und Kornähren vorzustellen hat, den Symbolen für Wein und Brot des Abendmahls. Bei dem zweiten Stück handelt es sich um das Muster einer schwarzen Decke,³⁵ die während der Passionszeit vor Ostern den Taufstein bedeckte. Hiervon zeugt nur noch ein Musterblatt Becks. Das Ornament greift motivisch die Passionszeit auf: Leicht zu identifizieren ist das von vier Nägeln umgebene Kreuz innerhalb einer Dornenranke (Dornenkronen). Für das florale Ornament benutzt Beck die stilisierte Form der Passionsblume. Auf Wappenschildähnlichen Feldern werden vier Marterinstrumente gezeigt. In genialer Weise gelingt es Beck die liturgische Trauer- bzw. Passionsfarbe mit dem liturgischen Ort des Taufsteins bildlich zu verknüpfen und zudem noch durch ein geeignetes Bibelwort zu erläutern: „Wir sind mit CHRISTO begraben durch die Taufe in den Tod. Röm 6 13“ [rectus: 6 v.3].

Meurers Aufsatz in der Kirchenzeitung sorgte dafür, dass der darin namentlich genannte Beck innerhalb von drei Tagen drei Aufträge erhielt, einen davon übrigens aus Hannover. Beck sandte einen Abdruck seiner davon über-rumpelten künftigen Schwägerin mit dem Ansinnen zu, für Rosendorf „Lämmlein mit der Siegesfahne [zu] sticken“, wie es sein Bruder umschrieb.³⁶ Ein solches Parament mit Siegeslamm auf einem Regenbogen entstand nach Becks Entwurf beispielsweise 1866 für Cunewalde (Abb. 6). Die Musterzeichnung³⁷ gibt die Zeichnung mit gleich starken Linien, nicht jedoch die Ausführung wieder. Während das Lamm bei dem ausgeführten Stück aus der Entfernung hinreichend erkennbar gewesen sein dürfte, erschließen sich die zarten Goldstickereien der ornamentalen Umgebung des applizierten Medail-lons – sowie die Symbole der Evangelisten am unteren Rande – erst dem dem Altar näher tretenden Abendmahlsgast.

Meurer war schier begeistert von Becks Entwurfsarbeiten, vor allem wegen der Kunst des Stilisierens und der in der Religiosität Becks wurzelnden Gedankentiefe der Kompositionen, aber auch deswegen, weil Beck die Ausführung als Stickerei stets im Auge behielt. Meurer wurde nicht müde, ihn zu belobigen bzw. Gott für seine Gnadengabe zu danken, die der kirchlichen Kunst, insbesondere der Paramentik geschenkt worden sei. Vorgehensweise und Entwürfe sollten als Muster für andere Gemeinden dienen. So verhalf Meurer Beck dazu im Herbst 1866 ein beschreibendes Prospekt seiner bereits umfangreichen Entwurfsarbeiten an alle Pfarrer des Landes zu versenden, das ich leider bisher nirgends auffinden konnte, und veröffentlichte im Kirchen- und Schulblatt einen begleitenden und erläuternden Aufsatz. Ferner beabsichtigte Meurer – wohl angeregt vom Niedersächsischen Paramentenverein – ein kleines Büchlein über den Altarschmuck herauszugeben, verbunden mit einer

³⁵ Ebd. mit Fig. 4 (vgl. Abb. 8a).

³⁶ Conrad August Beck an seine Braut Pauline Rosenau, Rosendorf, 11. Mai 1866 (wie Anm. 8).

³⁷ Sechster Jahresbericht des Vereins für kirchliche Kunst in Sachsen auf das Jahr 1866, Dresden 1867, Beigabe.

Sammlung von Beck'schen Musterblättern. Der Krieg verzögerte die Drucklegung und Beck blieb zunächst noch Töpfer. Doch 1867 gab Beck die ohnehin technisch problematische und wirtschaftlich wenig rentable Töpferei auf und widmete sich bis zu seinem Tode ganz der kirchlichen Kunst.

Förderung durch den Verein für kirchliche Kunst (ab 1866)

Die Würdigungen von Becks Arbeiten in Gesprächen und Korrespondenzen sowie den vorgenannten Publikationen durch seine Freunde Meurer und Andreä, sorgten für einen Anstieg der Aufträge und ein offensichtliches Interesse an seiner Person. Letzteres wurde durch einen längeren, auf eigenen Aufzeichnungen Becks basierenden Aufsatz im Christlichen Kunstblatt bedient. Spätestens 1866 arbeitete man beim Niedersächsischen Paramentenverein nach Entwürfen Becks, von wo aus sie umgehend nach Neuendettelsau gelangten und ab 1867 Verwendung fanden. Schon 1866 vermittelte und förderte der Verein für kirchliche Kunst in Sachsen die Beschaffung von Paramenten für drei Gemeinden nach Becks Entwürfen und illustrierte seinen Jahresbericht mit drei Abbildungen von Beck'schen Mustern. Neben einem Parament für das Diakonissenhaus in Dresden und dem bereits vorgestellten Cunewalder Parament war dies als drittes die Gemeinde Thum im Erzgebirge. Zwar ging die Stadt 1945 in Flammen auf, die auch das Inventar der Kirche vernichteten, doch sind einige historische Innenaufnahmen überliefert,³⁸ die einzelne Paramente erkennen oder besser errahnen lassen. Eine Taufsteindecke mit Weißstickerei wird vermutlich erst aus jüngerer Zeit stammen. Das zweite Stück ist eine schwarze, den ganzen Kanzelkorb verhüllende Bekleidung (Abb. 7), bestehend aus insgesamt drei Teilen mit einem Kreuz an dessen Armen und in der Mitte ist der Name *J-E-S-U-S* zu lesen.³⁹ Noch ein drittes Parament ist aus Thum bekannt. Eine entsprechende signierte und 1866 datierte Entwurfszeichnung mit Kreuz und Weinlaub, Kornähren und der Inschrift „Kommt es ist alles bereit“ findet sich in Marienberg.⁴⁰ Nach Becks eigener Angabe wurde es vom Niedersächsischen Paramentenverein zuerst ausgeführt.⁴¹

Mit Musterzeichnungen, Entwürfen und angefertigten Stücken war Martin Eugen Beck sodann direkt und indirekt an den Paramentik-Ausstellungen in Neuendettelsau und Dresden, beide 1867, sowie zwei Jahre später auch in Stuttgart vertreten. Der Jahresbericht des Vereins für kirchliche Kunst von 1867 belegt die deutliche dynamische Entwicklung: Es ist kaum mehr möglich, die Vielfalt der unterschiedlichsten Betätigungsfelder Becks überhaupt zu erfassen:

³⁸ Ich danke Pfr. Rico Drechsler, der mir die Fotos aus der Dokumentation im Pfarrarchiv Thum zur Verfügung stellte.

³⁹ Sechster Jahresbericht (wie Anm. 37), Beigabe.

⁴⁰ KIA Marienberg, 2 neu 184; vgl. Sechster Jahresbericht (wie Anm. 37), Beigabe (vgl. Abb 8b).

⁴¹ Beck, Musterblätter (wie Anm. 16), S. 5 mit Blatt 3, Fig. 1; vgl. Sechster Jahresbericht (wie Anm. 37), Beigabe.

Nicht nur auf dem Felde der Paramentik, [...] sondern auch nach anderen künstlerischen Richtungen hin sind seine Leistungen begehrt worden und hat er bereits anerkanntes tüchtiges geliefert; so u.a. Cartons für Glasfenster, welche |6| theils in Hannoverschen, theils in dresdener Werkstätten zur Ausführung gekommen sind, Taufsteinzeichnungen, Entwürfe reicher Buchdeckel in Silber und Emaille und dergl. m.⁴²

Kein Wunder, dass Beck seine Töpferei, sehr zum Ärger und Unverständnis des Vaters wie der Brüdergemeinde aufgegeben hat, die nur das Aussterben eines hoffnungslosen Gewerbes im Blick hatte. Innerhalb kürzester Zeit war Martin Eugen Beck zu *dem* Designer der erneuerten evangelischen Paramentik schlechthin geworden. Ende 1870 erhielt er mit der Verleihung einer großen goldenen Medaille der sächsischen Regierung für „Verdienst um Kunst und Gewerbe“ seine erste hohe Auszeichnung.

Die Kreise zogen sich schnell immer weiter, was anhand der 1867/68 nach Becks Entwürfen und verschiedener Hände Ausführung entstandenen Paramente für Plön zu demonstrieren ist.⁴³ Dabei wird zugleich auch die Arbeitsweise Becks im Ansatz ersichtlich. Ein gewisses Problem stellt es dar, dass in Plön wohl annähernd gleichzeitig Paramente für zwei Kirchen geschaffen wurden, nämlich die Nikolai- und Johanniskirche. In der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts sind dann ein Teil der Paramente der Nikolaikirche in die Johanniskirche gekommen und für den dortigen Gebrauch umgearbeitet worden. Beginnen möchte ich mit dem grünen Antependium der Nikolaikirche für die festlose Trinitatiszeit. Das Motiv ist das bereits aus Thum bekannte (Abb. 8).

Das schwarze Parament (Abb. 9) zeigt ein mit einem Distelornament verziertes Kreuz. Zu beiden Seiten befanden sich in Vierpassen die Worte: „Für Euch gegeben“ bzw. „Für Euch vergossen“. Ein ehemaliges Seitenstück dient gegenwärtig als Kanzelbehang. Das Motiv des Kreuzes hat Beck aus zwei Vorlagen zusammengesetzt, nämlich einem abgewandelten Tauf Tuch, dessen Mittelstück durch das Motiv eines kleinen Antependiums ersetzt wurde.⁴⁴

Das rote Antependium⁴⁵ (Abb. 10) wird für Kirchenfeste, wie Pfingsten, Kirchweih, Reformationstag, verwendet: Die symbolische Bedeutung des Medaillons mit der sinnbildlichen Darstellung des himmlischen Jerusalems, das als eine geschmückte Braut vom Himmel herabfahrend dem Herrn entgegen geht (Offenb. 21) greift das thematisch auf. Die Ausführung dieses kostbaren

⁴² Siebenter Jahresbericht des Vereins für kirchliche Kunst in Sachsen. Auf das Jahr 1867, Dresden 1868, S. 5 f.

⁴³ Meurer, Zur Paramentik (wie Anm. 10), S. 72f. Ich danke Pfr.i.R. Friedrich Wackernagel für die Bereitstellung von Fotografien der Paramente in den Jahren 2013 und 2015.

⁴⁴ Beck, Musterblätter (wie Anm. 16), S. 6 mit Blatt 7, Fig. 1 sowie S. 4, Blatt 1, Fig. 2. Die signierte und auf 1867 datierte Entwurfszeichnung Becks für letzteres befindet sich in KIA Marienberg, 2 neu 133.

⁴⁵ Aufnahme von 1902 im Landesamt für Denkmalpflege Schleswig-Holstein (nachgewiesen bei www.fotomarburg.de). Beck, Musterblätter (wie Anm. 16), S. 7 mit Blatt 12, Fig. 2.

Stücks lag in den Händen eines Hoflieferanten für Raumausstattung in Wien, Carl Giani, der bis dahin vor allem für katholische Bedürfnisse Paramente herstellte. Dieses Parament ist verschollen, eine Wiederholung durch den NPV für die Kirche Meurers in Callenberg ebenfalls von 1868, war mir bisher leider nicht zugänglich. Giani stellte in seinem Unternehmen auch Replikat wunderbarer Stoffe her, Repliken mittelalterlicher Vorlagen. Berühmt wurde der in Nuancen unterschiedlich auch in Krefeld (Casaretto) und Lyon (Mire) produzierte Seidendamast mit den lechzenden Hirschen (Psalm 42). Er wurde als Grundstoff in Plön verwendet für das weiße Parament der Oster- und Weihnachtszeit (Abb. 11). Auch dieses weiße Parament ließ sich aus zwei separaten Musterblättern Becks zusammensetzen. Fünf durch ein Lilienornament verbundene Medaillons enthalten das Lamm auf dem Buch mit sieben Siegeln; darum herum die anbetenden Evangelistengestalten nach Offenbarung 5,8.

Moritz Meurer berichtet über das von seiner Frau gestickte violette Antependium mit dem Opferlamm, dessen Blut sich in einen Kelch ergießt, es sei „etwas sehr delicat in den Farben gehalten, so daß Freund Andreä schalkhaft sagte, es sähe das Medaillon so appetitlich aus, wie frischgeräucherte Butter.“⁴⁶ (Abb. 12a) In Marienberg befindet sich eine leicht abgewandelte, unsignierte Entwurfszeichnung, die mit ihrem achteckigen Rahmen Bezug nimmt auf das Erscheinungsbild des weißen Antependiums. (Abb. 12b)

Zum Schutz der kostbaren Paramente kann ein Schutztuch verwendet werden, welches wiederum mit schlichteren Stickereien verziert sein kann. In Plön existierte vor 100 Jahren sein solches. In wiederum achteckiger Rahmung ist eine Sonnenrose mit dem Monogramm Christi; auf ihren Zweigen ein Chor singender Vögel mit dem Spruchband: „Wie lieblich sind deine Wohnungen, Herr Zebaoth.“ nach Psalm 84,4 von Auguste Meurer ausgeführt worden (Abb. 13).⁴⁷

Als letztes Plöner Antependium möchte ich Ihnen noch eine Variante des Siegeslammes zeigen, das hier – ähnlich wie beim violetten – nicht auf dem Regenbogen, sondern auf einer Blumenwiese steht. Es ist auf einer alten Fotografie zu sehen und in einem abgenutzten Zustand noch vorhanden (Abb. 14).

Alles ist endlich, die Nutzungsdauer von Paramenten, meine Redezeit und meine Dienstzeit... Ich muss es mir für einen künftigen Vortrag aufsparen, das angekündigte Kapitel zu Becks Wirksamkeit in der Brüdergemeinde näher zu betrachten. Ich werde also nicht über den wunderschönen Kaminschirm im Heimatmuseum aus dem Jahr 1872 sprechen können, auch nur andeutungsweise über ein weiteres „Lämmel“, das 1882 für den Herrnhuter Kirchsaal von Beck geschaffen wurde und das Siegeslamm auf dem überwundenen Drachen zeigt. Abschließen will ich aber mit einem Beispiel von Becks Arbeiten, das für das Magdalenenstift in Altenburg. Hier entwarf Beck das Chorfenster,

⁴⁶ Moritz Meurer an Gräfin Anna von der Schulenburg-Wolfsburg, Callenberg, 27. August 1868, KLA St. Marienthal, Helmstedt, 1 Neu 1131.

⁴⁷ Abb. in: Christliches Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus, 11 (1868), S. 69, vgl. auch Beck, Musterblätter (wie Anm. 16), Bl. 8, Fig. 1+2; Aufnahme von 1901 im Landesamt für Denkmalpflege Schleswig-Holstein (nachgewiesen bei www.fotomarburg.de).

Altar- und Pultbehänge, Muster für die Kniekissen und – darauf will ich hinaus – den Altarteppich. Die Zeit ist zu weit fortgeschritten, als dass ich in die Tiefe gehen könnte. Die Grundidee für die Motivik bei Fußteppichen ist, dass das, was für Altar, Kanzel etc. verwendbar ist, gerade nicht für den Fußboden und das Betretenwerden benutzt werden kann. In Psalm 91, aus dem das gestrige Losungswort stammt, fand Beck eine Lösung (Vers 13): „Über Löwen und Ottern wirst du gehen und junge Löwen und Drachen niedertreten.“ (Abb. 15)

Schluss

Waren Andreä und Meurer Becks Anleiter für die Paramentik, waren die Paramentenvereine in Neuendettelsau und Marienberg mit ihren Motivversuchen vorangegangen, waren Giani und Bessert-Nettelbeck die kunstreicheren Stickeren, so war Beck der Designer schlechthin. Von Null auf Hundert in zwei bis drei Jahren, blieb er etwa 20 Jahre der unangefochtene Meister, wurde auch bis ans Lebensende viel gefragt. In wohl allen zeitgenössischen Paramentenwerkstätten der diakonischen Einrichtungen verwendete man seine Vorlagen und Entwürfe. Teilweise benutzte man noch nach dem Ersten Weltkrieg seine Muster. Ein Herrnhuter durch und durch, entfaltete er für die evangelische (vor allem lutherische) Kirche in Sachsen, Deutschland, Europa und sogar Übersee große Wirksamkeit. Selbst in Hannover und Langenhagen hat Beck Spuren hinterlassen.

Rüdiger Kröger, Martin Eugen Beck and the beginnings of the renewal of Protestant Church textiles in nineteenth-century Saxony

Kröger first describes the course of Beck's life. He was born in Herrnhut in 1833 and from 1858 worked with his father in his pottery. From 1868 he set up his own business as a designer of church art. He died in 1903. At the exhibition of church art and industrial products in Bad Hohenstein in 1863 he exhibited ornamental drawings and terracotta works. In 1864 he was responsible for furnishing the Moravian worship hall in Rosendorf, Bohemia. In that year he also made contact with the Lower Saxon Church Textile Association, founded in 1862 in the former convent of St Marienberg. The driving force of the exhibition, the theologian Moritz Meurer, recognized Beck's talent and directed him towards the production of church textiles. Meurer was the editor of the Saxon Church and School Newspaper and wrote many articles promoting a renewal of church art. He involved Beck in the furnishing of the new Lutheran church building in Oberwiesenthal and in the church textiles exhibitions held in Neuendettelsau and Dresden in 1867, with the result that Beck soon became 'quite simply the designer in the renewal of protestant church textiles', also for the workshops in Neuendettelsau and Marienberg. Kröger goes on to introduce some of Beck's works.

Herrnhuter Tradition und Theologie in der Karibik. Transferprozesse in der Herrnhuter Mission im 18. Jahrhundert

von Naomi Reichel

1732, als das Missionsbestreben der Herrnhuter Brüdergemeine in St. Thomas begann, geschah dies primär in der Hoffnung, die *ecclesiae invisibiles*, nicht aber notwendigerweise auch neue Brüdergemeinen zu etablieren. Dies jedoch sollte erst der Anfang eines langwährenden Prozesses sein, der die Herrnhuter Brüdergemeine verbreiten und bis heute nachhaltig prägen würde. Heute zählt die Herrnhuter Brüdergemeine mehr Mitglieder in ihren früheren Missionsgebieten als in Europa – ein Schicksal, dass sie mit den meisten großen christlichen Denominationen teilt. Dies lässt das Motto der nordamerikanischen Unität („In Essentials, Unity; In Nonessentials, Liberty; In All Things, Love“), das ursprünglich nicht aus der Herrnhuter Brüdergemeine stammt, aber von der Brüdergemeine in Nordamerika aufgegriffen und zum eigenen Motto gemacht wurde, in ein ganz anderes Licht rücken. Während es für die meisten surinamischen Brüdergemeinen in den Niederlanden zum Beispiel essentiell ist, am Abendmahl in weiß gekleidet zu sein, sind andere europäische Gemeinen nicht mit diesem Brauch vertraut. Warum? Woher kommt die Diversität an Bräuchen? Wurden neue Bräuche in den Missionsgebieten eingeführt und bis heute selbst in den Diaspora-Gemeinden weiter praktiziert? Oder handelt es sich um alte Traditionen, die in den europäisch-festländischen Gemeinden verloren gingen, aber in den Missionsgebieten länger erhalten blieben? Welche Bräuche lassen sich tatsächlich auf den Ursprung der Brüdergemeine zurückdatieren? Welche Traditionen und Lehren waren so essentiell für die Missionare, dass sie sie auch in den Missionsgebieten einführten?

Im Großen und Ganzen weist die Mission der Herrnhuter Brüdergemeine, die im Einzelnen eine recht unterschiedliche Geschichte auch mit mancherlei gescheiterten Missionsversuchen erfuhr, große Ähnlichkeiten zu anderen protestantischen Missionen auf, unterschied sich aber teilweise hinsichtlich ihrer Zielgruppe. Während die Anglikaner als ‚Kirche der Plantagenbesitzer‘ und spätere Missionen wie die *Baptist Mission Society* als ‚Kirche der Sklaven‘ bekannt waren, nahmen die Herrnhuter einen Platz dazwischen ein. Sie wollten sowohl Plantagenbesitzer als auch Sklaven ansprechen und begaben sich dadurch in eine Grundspannung. Deshalb ist nicht unmittelbar ersichtlich, zu welchem Ausmaß es Sklaven erlaubt war, sich in Herrnhuter Missionsgemeinden einzubringen. Viele Wissenschaftler haben bereits die Haltung der Herrnhuter Brüdergemeine und ihrer Missionare zur Sklaverei untersucht, nur wenig wurde jedoch darüber geschrieben, was mit den Lehren und

Traditionen bei der Mission im Kontext der Sklaverei geschah.¹ Wie gingen Sklaven mit den für die Missionare und die Herrnhuter Brüdergemeine wesentlichen Traditionen und Lehren um? Transformierten sie sie oder blieb es bei einer Transplantation?

Mithilfe eines diachronen Ansatzes soll die Herrnhuter Mission in Dänisch-Westindien und Antigua von 1732 bis 1818 im Folgenden daraufhin untersucht werden, ob bzw. wie Herrnhuter Charakteristika im Kontext der Sklaverei von den Herrnhuter Missionaren übermittelt und von den dortigen Sklaven kultiviert wurden. Dazu werden exemplarische Charakteristika aus den Bereichen der Theologie, Frömmigkeit und Kirchenorganisation genauer betrachtet.² Zur Untersuchung einer etwaigen Transformation brüderischer Verkündigung liegt das Augenmerk besonders auf den Diskontinuitäten und Kontinuitäten im gewählten Zeitrahmen. Differenziert werden muss dabei zwischen der Inter-Ebene, die (Dis-)Kontinuitäten zwischen der Mutterkirche und den karibischen Missionsgemeinden umfasst, und der Intra-Ebene, die (Dis-)Kontinuitäten innerhalb der karibischen Mission einschließt.

Obwohl die geographischen und chronologischen Parameter nahezu unbegrenzt scheinen und zu umfassend für einen so kurzen Artikel anmuten, lässt sich dieser Ansatz nicht umgehen. Infolge der diachronen Herangehensweise müssen Herrnhuter Lehren und Traditionen über einen gewissen Zeitraum hinweg untersucht werden. Die Zeitspanne wurde ausgewählt, da sie wichtige Eckpfeiler der frühen Herrnhuter Geschichte darstellt. Wie oben erwähnt, begann die Herrnhuter Mission in der Karibik und Herrnhuter Mission allgemein 1732. In den 1740er Jahren folgte die sogenannte Sichtungszeit, eine Zeit, in der Teile der Herrnhuter Brüdergemeine eine radikal überschwängliche und emotionale Form annahmen und die weitere Zukunft der Kirche infrage stellten. Nach dem Tod des Gründers, Graf Zinzendorf, im Jahre 1760 prägte August Gottlieb Spangenberg die weitere Entwicklung nachhaltig. Die Post-Spangenberg-Ära ab 1792 markiert ein Novum in der brüderischen Geschichte: Zum ersten Mal stand kein einflussreicher und charismatischer Leiter an ihrer Spitze. Die Generalsynode von 1818 stellt einen weiteren Wendepunkt der Herrnhuter Brüdergemeine dar. Auf dieser Synode wurden weitreichende Änderungen der Gemeindestruktur vereinbart.³ Die Zeit nach 1818 kann hier nicht abgedeckt werden, da eine neue Ebene der Unterscheidung aufkommen würde. Die Sklaven in Antigua waren

¹ So zum Beispiel Katherine Gerbner in ihrer Untersuchung der Herrnhuter in Jamaica und St. Thomas. Vgl. Katherine Reid Gerbner, *Christian Slavery. Protestant Missions and Slave Conversions in the Atlantic World, 1660–1760* (unveröff. Diss., Harvard University, 2013). Wohingegen sie vorwiegend Transformationen in Bildung, Prinzipien bezüglich Ehe und Polygamie und kulturellen Ähnlichkeiten offenlegt, fokussiert dieser Artikel auf die Charakteristika, die als Brüdergemeine-spezifisch gelten.

² Ausgelassen werden dabei beispielsweise die Losungen, das Tropenkonzept, das Streiterkonzept, die Ehereligion oder weitere liturgische Versammlungen wie die Singstunde.

³ J. Taylor Hamilton/Kenneth G. Hamilton, *History of the Moravian Church. The Renewed Unitas Fratrum: 1722–1957*, Bethlehem/Winston-Salem 1967, S. 179.

nämlich 1833 bereits emanzipiert, wohingegen die Sklavenemanzipation in Dänisch-Westindien erst 1846 erfolgte. Obwohl die Mission in Antigua auf dem Gebiet Britisch-Westindiens stattfand, war sie eng mit Dänisch-Westindien verbunden. Sie wurde 1756 von Samuel Isles gegründet, nachdem dieser zunächst in Dänisch-Westindien gewirkt hatte. Antigua stellt allerdings ohnehin einen Sonderfall dar, da Missionare dort unabhängiger arbeiten konnten als in Dänisch-Westindien.⁴ Die Herrnhuter Brüdergemeine hatte zudem zum Zeitpunkt der Gründung der Antigua-Mission bereits eine offizielle Haltung zu Sklaverei und Mission eingenommen.⁵ Daher kann Antigua nur insofern zu dieser Untersuchung beitragen, als dass Transformationen in Antigua – im Unterschied zur frühen Mission in Dänisch-Westindien – nicht einfach als aus bloßem Zugzwang oder dem Fehlen von Anweisungen geboren heruntergespielt werden können.

Zweitens ist es bei einer Zeitspanne von 86 Jahren selbsterklärend, dass die untersuchten Quellen nur exemplarischer Natur sind. Bei der Auswahl der Quellen wurden nur solche berücksichtigt, die einen Bezug zur Fragestellung dieser Arbeit aufwiesen. Alle Hypothesen basieren somit nur auf einer beschränkten Anzahl an Quellen und müssten mithilfe einer größeren Anzahl an Quellen ferner verifiziert oder widerlegt werden. Dies geht jedoch über den Umfang dieses Artikels hinaus.

Die wichtigste veröffentlichte Quelle ist Oldendorps “Historie der Caribischen Inseln Sanct Thomas, Sanct Crux und Sanct Jan”, daneben gibt es weitere unveröffentlichte Quellen aus dem Unitätsarchiv (UA) in Herrnhut. Oldendorp war von der Unitätsältestenkonferenz (UAC)⁶ beauftragt worden, eine Geschichte der Mission der Karibik zu schreiben und besuchte diese von Mai 1767 bis Oktober 1768.⁷ Zu diesem Zweck zog er nicht nur Quellen aus den frühen Missionsjahren hinzu, sondern führte auch eigene Interviews. Seine Manuskripte wurden jedoch von der UAC abgelehnt, da sie zu umfangreich und detailliert gewesen seien, und wurden erst im Jahr 2000 und 2002 vollständig veröffentlicht. Die unveröffentlichten Quellen aus dem Unitätsarchiv beinhalten vor allem deutsche, aber auch englische, niederländische oder niederländisch-kreolische Dokumente. Die meisten wurden von der Kurrentschrift transkribiert und dann übersetzt.

⁴ J.C.S. Mason, *The Moravian Church and The Missionary Awakening in England. 1760–1800*, Suffolk/Rochester 2001, S. 107f.

⁵ Ebd., S. 95.

⁶ Die UAC ist die leitende und überwachende Instanz der gesamten Brüder-Unität, vgl. Paul Peucker, *Herrnhuter Wörterbuch. Kleines Lexikon von brüderischen Begriffen*, Herrnhut 2000, S. 53f.

⁷ Christian Georg Andreas Oldendorp, Vorbericht, 18/11/1776, in: Gudrun Meier, *Quellen und Dokumente aus dem Umfeld der Missionsgeschichte von St. Thomas, St. Croix und St. Jan*, in: Christian Georg Andreas Oldendorp, *Historie der caribischen Inseln Sanct Thomas, Sanct Crux und Sanct Jan. Kommentarband*, hrsg. von Gudrun Meier, Peter Stein, Stephan Palmiø und Horst Ulbricht (*Beihfte zu Unitas Fratrum*, Bd. 19), Herrnhut 2010, S. 160.

Die Quellen sind drittens auch begrenzt. Auf der einen Seite waren die meisten Missionarsberichte an die jeweilige Heimatgemeinde und Unterstützer gerichtet und verfolgten daher ein gewisses Ziel. Demzufolge kann nicht garantiert werden, dass diese Quellen durchweg verlässlich sind im Hinblick darauf, wie sie die Durchführung Herrnhuter Praktiken schildern. Darum häufig Konferenzprotokolle herangezogen, weil diese normalerweise nicht für die Öffentlichkeit bestimmt waren.⁸ Auch wenn Briefe und Lebensläufe von Sklaven erhalten geblieben sind, sind die meisten von ihnen nicht von den Sklaven niedergeschrieben worden, sondern wurden den Missionaren diktiert. Die Mehrheit der Sklaven waren Analphabeten und obwohl anfangs versucht wurde, ihnen Schreiben und Lesen beizubringen, stellten die frühen Missionare diese Bemühungen zwischenzeitlich ein.⁹ In den meisten Fällen jedoch brachten die Missionare ihnen das Schreiben, Lesen, Niederländisch oder Deutsch bei. Infolgedessen verfügten sie über ein begrenztes Vokabular das nur die Wörter umfasste, die ihnen die Missionare beibrachten. Das trifft teilweise auch auf ihren Gebrauch des Kreolischen zu. Obwohl es inzwischen zur Muttersprache vieler Sklaven geworden war, gab es im Kreolischen nur wenig religiöses Vokabular und somit wurden religiöse Konzepte durch die Missionare in das Kreolische mithilfe der niederländischen Entsprechungen übertragen.¹⁰ Daneben war auch eine zweimalige Zensur von Sklavendokumenten möglich. Erstens, konnten die Dokumente durch die Missionare, die sie übersetzten oder sie an die Heimatgemeinde sandten, manipuliert werden und zweitens konnte ungewolltes Material im Prozess der Aufbewahrung und Erhaltung von Dokumenten ausgesondert werden.¹¹ Es ist insofern anzunehmen, dass Dokumente, die von Sklaven aufgeschrieben wurden, die Schwierigkeiten mit den Herrnhuter Lehren hatten, nicht in den Archiven der Brüdergemeine auffindbar sind. Des Weiteren decken die im Unitätsarchiv gefundenen Sklavenberichte keine negativen Reaktionen und ihre Begründung ab. Lediglich ein paar Missionarsquellen wie Diarien und Konferenzaufzeichnungen zeigen, dass Sklaven auf Abwege gerieten oder dass Begegnungen mit anderen Sklaven stattfanden, die die Missionare allgemein ablehnten, nicht aber im Speziellen die Traditionen oder Lehren.

Die untersuchten Quellen führen nicht immer ihren Autor an. Insbesondere Konferenzprotokolle waren oft das Werk verschiedener Missionare, da

⁸ Laut Rüdiger Kröger, damaliger Archivar des UA (E-Mail vom 4. August 2014).

⁹ 1740 stellten die Missionare den Unterricht ein, weil sie beobachteten, dass Sklaven mehr Interesse am Lernen als am Glauben hatten. Es ist anzunehmen, dass bereits schreib- und lesefähige Sklaven stattdessen die analphabetischen Sklaven unterrichteten; vgl. Christian Georg Andreas Oldendorp, *Historie der Caribischen Inseln Sanct Thomas, Sanct Crux und Sanct Jan*. Insbesondere der dasigen Neger und der Mission der evangelischen Brüder unter denselben, hrsg. von Gudrun Meier, Hartmut Beck u.a., Berlin 2000 (Teil I); 2002 (Teil II), I/3, S. 1968 und II/1, S. 433.

¹⁰ Ebd., II/1, S. 158.

¹¹ Ein Archiv existierte bereits seit 1764 in Herrnhut; vgl. Gisela Mettele, *Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727–1857*, Göttingen 2009, S. 33f.

einer üblicherweise das Schreiben übernahm und die anderen es anschließend revidierten. Aufgrund der hohen Sterblichkeitsrate wirkten viele Missionare nur eine gewisse Zeit lang und hinterließen daher selten bleibende Spuren in der Mission. Aus diesem Grund werden die tatsächlichen Autoren der Quellen nur peripher berücksichtigt. Das karibische Missionsunterfangen insgesamt beeinflusste die Herrnhuter Brüdergemeinen in Europa insofern, als Diarien und Briefe häufig nach Herrnhut geschickt wurden, wo sie handschriftlich verbreitet wurden und der leitenden Behörde vorlagen, die darauf reagierte. Insofern kann man auch von einem Einfluss der Missionsgemeinden auf die Herrnhuter Muttergemeinde und ihre Sicht und weitere Gestaltung der Mission sprechen.

1. Die Herrnhuter Brüdergemeine und die Sklaverei

Als Verwandter der dänischen Königin Sophie Magdalene nahm Zinzendorf 1731 an der Krönungszeremonie von Christian VI. teil.¹² Während seines Aufenthaltes in Kopenhagen, lernte Zinzendorf Anton kennen, einen dunkelhäutigen Sklaven, der ihm von seinen Schicksalsgenossen in der dänischen Kolonie St. Thomas berichtete.¹³ Zinzendorf soll vom Schicksal dieser Sklaven schwer betroffen gewesen sein. Zu diesem Zeitpunkt war der Gedanke eines Missionsvorhabens schon lange in Zinzendorf herangereift. Jetzt jedoch schien es zum ersten Mal realisierbar. Bereits 1732 begann schließlich die Mission der Sklaven in St. Thomas. Bald wurde das Missionsunternehmen ausgeweitet. So kamen Grönland (1733), St. Croix (1734 und 1740), Surinam (1738), Pennsylvania (1740), Jamaica (1754), Antigua (1756) und andere Länder hinzu.¹⁴ Mission wurde zum Kennzeichen der Herrnhuter Brüdergemeine. In Deutschland war die Herrnhuter Mission eine der ersten protestantischen Missionsunterfangen. Mit ihrer umfangreichen Missionsarbeit beeinflusste sie die neuen protestantischen Missionsbewegungen des späten 18. Jahrhunderts maßgeblich.¹⁵

1757 waren bereits 1700 Menschen in St. Thomas getauft worden.¹⁶ Das ist eine eindruckliche Zahl, wenn man berücksichtigt, dass die Missionare lange Zeit gar nicht beabsichtigten so viele Menschen wie möglich zu taufen.¹⁷ Die meisten Konvertiten waren Sklaven. Sklaven lebten im Allgemeinen unter äußerst ärmlichen Bedingungen und mussten sechs Tage pro Woche auf den

¹² Christian Degn, *Die Schimmelmans im atlantischen Dreieckshandel. Gewinn und Gewissen*, Neumünster 1974, S. 43.

¹³ Mason, *Moravian Church* (wie Anm. 4), S. 5.

¹⁴ Peter Vogt, *Die Mission der Herrnhuter Brüdergemeine und ihre Bedeutung für den Neubeginn der protestantischen Missionen am Ende des 18. Jahrhunderts*, in: *Pietismus und Neuzeit* 35 (2009), S. 204–236, hier: S. 215.

¹⁵ Ebd., S. 223–236. Eine enge Beziehung bestand beispielsweise zwischen der Herrnhuter Mission und der London Missionary Society (vgl. *ebd.*, S. 229).

¹⁶ Mason, *Moravian Church* (wie Anm. 4), S. 22f.

¹⁷ Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/1, S. 557f.

Plantagen arbeiten. So blieb ihnen nur der Sonntag um Geld für den eigenen Lebensunterhalt zu verdienen.¹⁸ Außerdem waren sie dem Willen ihres Besitzers vollständig unterworfen. Generell hatten Eigner zwar ein Interesse daran, ihre Sklaven am Leben zu halten, da sie ökonomisch von ihnen abhängig waren, allerdings konnten sie mit ihnen umgehen, wie es ihnen beliebte.¹⁹ Oft wurden Sklavenfamilien auseinandergerissen, wenn ein Partner oder Kind an andere Plantagen verkauft wurde.²⁰ Im Gegensatz dazu gab es jedoch auch einige wenige Fälle, in denen Sklaven wie Familienmitglieder behandelt wurden, wichtige Berufe innehatten oder Wohlstand erwarben.²¹ Insgesamt hatten Sklaven “technically [...] no rights, only obligations”²². Diese Verpflichtungen waren nicht nur ökonomischer Art, sondern schränkten die Ausübung ihrer kulturellen oder religiösen Bräuche ein.

Nichtsdestotrotz wurden afrikanische Bräuche erhalten. Zum Beispiel kamen Sklaven häufig an Sonntagen zusammen um zu tanzen.²³ Darüber hinaus hatten auch polygame Traditionen Bestand, denn die Eigner profitierten von der „Reproduktion“ ihrer Sklaven und unterstützten daher polygame Hochzeiten.²⁴ Sogar 1767 bis 1768, als Christian Georg Andreas Oldendorp Sklaven zu ihrer Herkunft befragte, erinnerten sich zahlreiche Sklaven noch an afrikanische Bräuche.²⁵ Da viele Sklaven aus verschiedenen Regionen Afrikas kamen und unterschiedliche Sprachen sprachen, ist umstritten, ob Sklaven überhaupt kulturelle Muster teilten. Während Melville Herskovits weitreichende Parallelen annimmt,²⁶ gehen Sidney Mintz und Richard Price davon aus, dass „sie nur durch Prozesse kulturellen Wandels Gemeinschaften werden konnten. Was die Sklaven zweifelsohne am Anfang teilten war ihre Versklavung; alles oder fast alles andere musste erst von ihnen geschaffen werden.“²⁷ Das gilt auch für die religiöse Sphäre. Gemeinsame Merkmale traditioneller afrikanischer Religion, welche in der Karibik wiedergefunden werden konnten, umfassten „worship of the gods, veneration of the ancestors, African-style drumming and dancing, rites of initiation, priests and

¹⁸ Ebd., S. 193.

¹⁹ Ebd., I, S. 558.

²⁰ Karl Müller, 200 Jahre Brüdermission. Das erste Missionsjahrhundert, Herrnhut 1931, S. 334.

²¹ Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/1, S. 178.

²² Paul E. Lovejoy, *Transformations in Slavery. A History of Slavery in Africa*, Cambridge 2000, S. 2.

²³ Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), I, S. 679f.

²⁴ Ebd., II/1, S. 249. Man muss dabei berücksichtigen, dass alle Hochzeiten nie legal als Ehen anerkannt wurden.

²⁵ Ebd., I, S. 365–456.

²⁶ Melville J. Herskovits, *The Myth of the Negro Past*, New York/London 1941, S. 55.

²⁷ Sidney W. Mintz/Richard Price, *The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective*, Boston 1992, S. 18 [eigene Übers.].

priestesses, spirit possession, ritual, sacrifice, sacred emblems and taboos, extended funerals and systems of divination and magic²⁸.

Die Herrnhuter Missionare unternahmen wenig, um die Situation der Sklaven zu verbessern. Auf der einen Seite unterschieden sich ihre eigenen Lebensbedingungen oft nicht signifikant von den ärmlichen Bedingungen der Sklaven.²⁹ Auf der anderen Seite waren sie im Besitz von Plantagen und Sklaven. Zum Teil wird zwar behauptet, dass sie 'bessere' Sklavenhalter waren,³⁰ aber es ist nicht klar, ob dies tatsächlich zutrifft.³¹ Als Zinzendorf 1739 St. Thomas besuchte, erklärte er den Sklaven: „the Lord has made everything Himself – kings, masters, servants and slaves. And as long as we live in this world, everyone must gladly endure the state into which God has placed him.“³² Daher sollten Missionare nicht in die, von Gott gegebene, weltliche Ordnung eingreifen, sondern stattdessen Gehorsam und Eifer unter den Sklaven fördern. Über den betrachteten Zeitrahmen dieser Arbeit hinweg wurde diese offizielle Haltung gegenüber Sklaverei nicht widerrufen oder modifiziert.³³

Andererseits stellten Missionare Sklaverei an sich manchmal als negativ dar, zum Beispiel durch die Verwendung vom Bild der ‚Versklavung durch Sünde‘ in Predigten. Des Weiteren wurden Sklaven als Menschen angesehen und Kirchenmitglieder unter ihnen gleichermaßen als Brüder und Schwestern bezeichnet. Folglich gehen die Meinungen stark darüber auseinander, welche Rolle Herrnhuter Missionare in der Abschaffung der Sklaverei spielten. Während Jan Marinus van der Linde bekräftigt, dass Missionare die Emanzipation vorbereiteten,³⁴ argumentiert Armando Lampe, dass es keine Beweise gebe, die diese These auch für Surinam stützten. Seiner Ansicht nach scheinen die Lehren der Missionare eher Sklavenaufstände verhindert zu haben.³⁵ Erst vor kurzem hat Jan Hüsgen beide Positionen miteinander versöhnen können durch die Annahme, dass beide Aspekte unweigerlich mit

²⁸ Albert J. Raboteau, *Slave Religion. The “Invisible Institution” in the Antebellum South*, Oxford 2004, S. 42.

²⁹ Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/1, S. 60.

³⁰ Degn, *Die Schimmelmans* (wie Anm. 12), S. 53; Christian Georg Andreas Oldendorp, *Von der Plantagen-Sache der Brüder in St. Thomas, Marienborn 16. August 1769*, in: Gudrun Meier, *Quellen*, in: Oldendorp, *Historie. Kommentar* (wie Anm. 7), S. 176.

³¹ UA, R.15.B.b.20.e zeigt das Sklaven auch auf Plantagen der Brüdergemeinde ausgepeitscht wurden, obwohl Missionare dies nicht selbst tun sollten.

³² Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, *Farewell address to the assembled negroes*, 15. Februar 1739, in: Christian Georg Andreas Oldendorp, *History of the Evangelical Brethren on the Caribbean Islands of St. Thomas, St. Croix, and St. John*, hrsg. von Johann Jakob Bossard, Arnold R. Highfield und Vladimir Barac, Ann Arbor 1987, S. 361–363, hier: S. 363.

³³ Mason, *Moravian Church* (wie Anm. 4), S. 103.

³⁴ Jan Marinus van der Linde, *De Emancipatie der Neger-slaven in Suriname en de Zending-arbeid der Moravische Broeders*, in: *De West-Indische Gids*, 34 (1953), S. 32–37, hier: S. 37.

³⁵ Armando Lampe, *Mission or Submission? Moravian and Catholic missionaries in the Dutch Caribbean during the 19th Century*, Göttingen 2001, S. 104, S. 189.

dem Herrnhuter Missionsunternehmen verbunden sind aufgrund ihrer „policy of noninterference“³⁶.

Im Großen und Ganzen lehnten die Herrnhuter Missionare afrikanische Bräuche ab. Wie Katherine Gerbner jedoch in Jamaica beobachtete, neigten die Missionare dazu, im Laufe der Zeit toleranter gegenüber Polygamie und anderen kulturellen Gepflogenheiten zu werden.³⁷ Außerdem zeigen die Quellen von den Westindischen Inseln, dass Missionare sich der unterschiedlichen Ethnien und entsprechenden Bräuchen ihrer Sklaven bewusst gewesen sein mussten. Eine Korrelation zwischen dem Verhalten von Sklaven und ihrem ethnischen Hintergrund findet jedoch kaum Erwähnung. Ein Dokument berichtet zum Beispiel von den afrikanischen Ethnien unter den Sklaven, ihren Hauptmerkmalen und nennt letztlich sogar Namen von Herrnhuter Sklaven mit dem jeweiligen ethnischen Hintergrund. Es wird behauptet, dass der Sklave Johann Friedrich aus der ‚Watje-Nation‘ komme, die Krankheiten aus ihrem Land zu vertreiben pflege.³⁸ Als der Missionar Weber allerdings verschiedene Helfer 1760 beschreibt, bezieht er sich überhaupt nicht auf Johann Friedrichs ethnische Herkunft, sondern erklärt lediglich, dass Johann Friedrich die außergewöhnliche Fähigkeit besitze, Krankheiten zu heilen.³⁹ Doch welche Rolle spielte die ethnische Herkunft und damit verbundenen Bräuche in der Missionspraxis? Glichen die Sklaven die Herrnhuter Traditionen an sie an bzw. synthetisierten beide? Wie wirkte sich die Haltung der Missionare gegenüber Sklaven in der Realität aus? Welche Transformationen fanden statt?

2. Transformationen auf dem Missionsfeld

Was empfahl die Herrnhuter Unitätsleitung ihren Missionaren, wie dachten die Initiatoren – Zinzendorf und Spangenberg? Sprachten sie sich überhaupt für eine Verbreitung von Herrnhuter Charakteristika aus?

Missionstheorie

Wissenschaftler/innen, die Zinzendorfs und Spangenbergs Missionstheorie untersucht haben, werfen ein mehrdeutiges Bild auf. Auf der einen Seite

³⁶ Jan Hüsgen, Religion and Rebellion: Moravian mission and (post-)emancipation revolts in the British and Danish Caribbean, in: *Journal of Moravian History* 1 (2013), S. 76–100, hier: S. 100.

³⁷ Gerbner, Slavery (wie Anm. 1), S. 182.

³⁸ Charakter einiger Nationen der Schwarzen (UA, R.15.B.a.27.9). Obwohl diese Quelle nicht datiert ist, ist anzunehmen, dass sie von Oldendorp geschrieben oder ihm wenigstens bekannt war, da sie seinen Berichten über afrikanische Ethnien ähnelt bzw. teilweise sogar Wort für Wort damit übereinstimmt (vgl. z.B. Oldendorp, *Historie*, wie Anm. 9, I, S. 389).

³⁹ Die Helfer und Diener unter den Mohren in Thomas, Crux und Jan aus ihnen selbst: was von ihnen aus ihrem Kirchen-Buche und aus dem Munde ihres 27jährigen Kirchen-Dieners Bruder Georg Webers, aufgefasst worden im Nov. 1760 (UA, R.15.B.a.27.11), S. 5. Im Folgenden werden die Seitenzahlen immer dann angegeben, wenn verfügbar.

scheint es, als ob Zinzendorf gar nicht beabsichtigte eigenständige Herrnhuter Missionarsgemeinden zu gründen. Stattdessen strebte er an, den Weg für eine indigene Kirche zu ebnen.⁴⁰ Lediglich die ‚first fruits‘ sollten getauft werden – diejenigen also, die bereits vom Heiligen Geist dazu vorbereitet wurden.⁴¹ Zu diesem Zweck sollte das Individuum und sein Herz angesprochen werden.⁴² Außerdem intendierte Zinzendorf nicht, ein bestimmtes konfessionelles Modell zu reproduzieren, sondern er wollte die eine Kirche Christi (*ecclesia invisibiles*) zum Leben erwecken.⁴³ Daher sollten die Missionare „nur die Botschaft vom Lamm bringen und nicht die Lehre einer bestimmten Kirche“⁴⁴. Zinzendorf schrieb zudem, Missionare sollten nicht Seelen „according to the Herrnhut yardstick“⁴⁵ messen, sondern sich lieber mit der Sprache, Kultur und Denkweise der Menschen beschäftigen.⁴⁶ Auf der anderen Seite handelte es sich bei einigen dieser Prinzipien bereits um Herrnhuter Charakteristika. Durch das Befolgen dieser Prinzipien wurden der typisch herrnhutische Christozentrismus und der Fokus auf die Herzensreligion zwangsläufig auch auf das Missionsfeld übertragen.

Welchen Einfluss hatten diese Prinzipien auf die Missionare? Um das beurteilen zu können, müssen drei Faktoren berücksichtigt werden. Erstens müssen die Missionspraxis und Entwicklung der Missionstheorie als symbiotisch verstanden werden. Zinzendorf hat niemals eine vollständige Missions-theorie entwickelt, sondern seine Ideen zur Mission entstanden erst allmählich.⁴⁷ Daher sind einige seiner Werke, wie zum Beispiel die „Instruktionen für die zu den Samojuden gesandten Brüder“ (1736) als Reaktion auf die Situation in St. Thomas zu verstehen.⁴⁸ Das berühmte Zitat über den „Herrnhut yardstick“ bezieht sich auf St. Thomas, wo „our brothers [...] demand from the *Mobren* [slaves] [...] things that we expect from our fighting comrades

⁴⁰ David Schattschneider, *Pioneers in mission: Zinzendorf and the Moravians*, in: *International Bulletin of Missionary Research* 8/2 (1984), S. 66.

⁴¹ Samuel Baudert, *Zinzendorf's thought on missions related to his view of the world*, in: *International Review of Missions* 21 (1932), S. 399.

⁴² Carola Wessel, „Es ist also des Heilands sein Predigtstuhl so weit und so groß als die ganze Welt.“ Zinzendorfs Überlegungen zur Mission, in: Martin Brecht/Paul Peucker (Hrsg.), *Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 47)*, Göttingen 2006, S.163–173, hier: S. 173.

⁴³ Baudert, *Zinzendorf's thought* (wie Anm. 41), S. 397f.

⁴⁴ Wessel, *Predigtstuhl* (wie Anm. 42), S. 170.

⁴⁵ Schattschneider, *Pioneers* (wie Anm. 40), S. 67. ‚Herrnhut yardstick‘ ist die englische Entsprechung der sog. ‚Herrnhuter Elle‘.

⁴⁶ David Schattschneider, *The missionary theologies of Zinzendorf and Spangenberg*, in: *Transactions of the Moravian Historical Society* 22/3 (1975), S. 221.

⁴⁷ Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, *Texte zur Mission*, hrsg. von Helmut Bintz (*Unitas Fratrum* 2), Hamburg 1979, S. 28.

⁴⁸ Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, *Instruktion für die zu den Samojuden gesandten Brüder*, 1736, in: Hahn/Reichel (Hrsg.), *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder*, Hamburg 1977, S. 352–355, hier: S. 352f.

[church members] in Herrnhut⁴⁹. Zweitens hatten die Missionare eine beachtliche Freiheit trotz der Richtlinien und häufigen Besuche durch Visitatoren.⁵⁰

Drittens wurde Mission als Aufgabe der gesamten Kirche verstanden.⁵¹ Das zeigt, dass nicht nur Mission und Missionstheorie symbiotisch waren, sondern auch die Mission und die Herrnhuter Mutterkirche in einer reziproken Beziehung der Interdependenz und beidseitigen Einflusses standen. Theodor Bechler nimmt sogar an, dass die Wahrnehmung der missionarischen Verpflichtung es der Herrnhuter Brüdergemeine als ganzer ermöglichte, die Ära des Rationalismus durchzustehen.⁵² Erst eine nähere Betrachtung der Missionspraxis wird jedoch zeigen, inwiefern die Missionare diese Empfehlungen befolgten. Versuchten die Missionare Kirchenorganisation, Frömmigkeit und Theologie nach dem Vorbild Herrnhuts zu übertragen?⁵³

Kirchenorganisation

Hierbei sind die Kirchenämter von besonderem Interesse, die mit Sklaven und nicht von Missionaren besetzt wurden. In den frühen Missionsjahren finden eine große Anzahl an verschiedenen Kirchenämtern – ähnlich denen in Herrnhut – Erwähnung.⁵⁴ Das Amt des ‚Helfers‘ ist dabei entscheidend.

Erstens scheint es so, als ob die Zuständigkeiten des Helferamts im gesetzten Zeitrahmen allmählich zunahmen und das Helferamt so schließlich zum wichtigsten Amt wurde, dass mit Sklaven besetzt wurde. Diese Hypothese wird durch ein Konferenzprotokoll von 1797 aus Antigua gestützt, welches sich mit den Unterschieden zwischen Helfer- und Dienerämtern befasst.⁵⁵ Dieses Dokument, das von mehreren Missionaren in Antigua bearbeitet wurde, zeigt, dass die formale Unterscheidung zwischen Helfern und Dienern abgeschafft werden sollte, da beide, abgesehen von einigen geringfügigen Unterschieden, die gleichen Aufgaben erfüllten. So heißt es, dass Helfer lehren und ermahnen sollten. Noch 1739 handelte es sich dabei um

⁴⁹ Ebd., S. 355. Ab dem 16. Jahrhundert wurde zwischen Mauren und Mohren unterschieden. Mauren bezeichneten Menschen aus Mauretanien, Mohren hingegen Menschen mit dunkler Hautfarbe.

⁵⁰ Theodor Bechler, August Gottlieb Spangenberg und die Mission (*Hefte zur Missionskunde*, Bd. 28/29), Herrnhut 1933, S. 137.

⁵¹ Wessel, Predigtstuhl (wie Anm. 42), S. 166.

⁵² Bechler, Spangenberg (wie Anm. 50), S. 131. Diese Interdependenz und den Einfluss vollständig aufzudecken, übersteigt jedoch den Umfang dieses Artikels. Eine detaillierte Diskussion des Verhältnisses von Theorie und Praxis kann daher hier nicht geboten werden.

⁵³ Im Folgenden werden die einzelnen Charakteristika dieser Bereiche vorausgesetzt. Eine ausführliche Charakterisierung kann in der dem Artikel zugrundeliegenden Masterarbeit mit dem Titel „Moravian Teachings and Traditions in the 18th Century to the Caribbean: A Transformation through Relocation?“ (University of Edinburgh, 2014) nachgelesen werden.

⁵⁴ Oldendorp, Historie (wie Anm. 9), II/1, S. 336.

⁵⁵ UA, R.15.D.a.3.10a.

separate Rollen.⁵⁶ – Ferner beschreibt ein Kreolisches Dokument namens “Pflicht der Helfergeschwister” die weitreichenden Aufgaben von Helfern.⁵⁷ Helfer mussten das Kirchengebäude für Gottesdienste, Versammlungen und besondere Anlässe vorbereiten. Sie praktizierten Seelsorge, indem sie Kranke besuchten, sich um Arme und Bedürftige kümmerten und dabei auch nicht missionarisch ausgelegte Aufgaben wahrnahmen. In all dem sollten sie Christi Märtyrertum zum Ausdruck bringen. In moralischer Hinsicht sollten Helfer ehrlich sein, der Konferenz Rechenschaft ablegen, die unterschiedlichen Geschlechter respektieren, strikte Diskretion über die in der Konferenz besprochenen Angelegenheiten wahren und Liebe und Frieden weitertragen. Obwohl dieses Dokument nicht datiert ist, ist es sehr wahrscheinlich vor 1768 geschrieben worden, da Oldendorps Aufgabenbeschreibung große Übereinstimmungen aufweist, und es daher naheliegt, dass er dieses Material kannte.⁵⁸

Die moralischen, theologischen, praktischen und seelsorgerlichen Verantwortlichkeiten der Helfer, sowie die Ähnlichkeiten des Helfer- und Dieneramtes deuten darauf hin, dass das Helferamt allmählich andere Kirchenämter eingliederte. Diese Entwicklung von einer Vielzahl an Kirchenämtern hin zu einer Konzentration auf das Helferamt steht in einem bemerkenswerten Kontrast zur frühen Herrnhuter Brüdergemeine. In den frühen Jahren Herrnhuts wurden diverse Ämter geschaffen um ‚jedem Teil des Leibes‘ zu ermöglichen, sich entsprechend seiner Begabungen einzubringen.

Zweitens ist die Signifikanz der Helfer mehrdeutig innerhalb des analysierten Zeitrahmens. Aufgrund hoher Mortalitätsraten unter den Missionaren galten Helfer durchweg als unentbehrlich.⁵⁹ Manche Gemeindemitarbeiter wurden sogar von den Missionaren eigens erworben um zu verhindern, dass sie an entfernt gelegene Plantagen verkauft werden.⁶⁰ In den 1740er Jahren waren Missionare außerdem zuweilen auf die finanzielle Hilfe durch Helfer angewiesen.⁶¹ Zudem wurden Sklaven-Gemeindemitarbeiter bezüglich Polygamie und Heirat um Rat gefragt.⁶² Weibliche Helfer waren essentiell, da lediglich Frauen mit Frauen arbeiten durften. Alleinstehende Missionare waren

⁵⁶ Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/1, S. 336. Es ist wahrscheinlich, dass diese Ämter von Zinzendorf eingeführt wurden als er St. Thomas besuchte (vgl. Adolf Schulze, *Abriß einer Geschichte der Brüdermission, Herrnhut 1901*, S. 1).

⁵⁷ *Pflicht van een Helper Broeder en Suster* (UA, R.15.B.a.27.12.b).

⁵⁸ Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/3, S. 2022f.

⁵⁹ Mason, *Moravian Church* (wie Anm. 4), S. 99.

⁶⁰ Abraham, zum Beispiel, wurde im Tausch für den Sklaven Christoph erworben (vgl. Oldendorp, *Historie*, wie Anm. 9, II/1, S. 610). Dies wirft Fragen auf. Bedeutet das etwa, dass Christoph, der seinem Namen zufolge getauft war, an eine weitentfernte Plantage verkauft wurde ohne jegliche Möglichkeit, die Herrnhuter Gottesdienste zu besuchen? Andere Belege unterstreichen, dass Gemeindemitarbeiter und -mitglieder unterschiedliche Behandlung erfuhren (vgl. UA, R.15.D.a.3.10.a). Daher wäre eine Untersuchung der Rolle von Kirchenämtern innerhalb der Sklavengesellschaft nützlich.

⁶¹ Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/1, S. 526. Es wird vom Helfer Mingo berichtet, dass er den Missionaren in den 1740er Jahren finanziell ausgeholfen habe indem er ihnen Geld lieh.

⁶² *Ebd.*, S. 631.

daher massiv von der Hilfe von Gemeindemitarbeiterinnen abhängig.⁶³ Helfer waren jedoch zu keiner Zeit gleichgestellt mit den Missionaren. Häufig wurden Helfer in ihrer Abwesenheit auf den Konferenzen der Missionare durch das Los ernannt.⁶⁴ Die Einhaltung der Kirchendisziplin der Helfer wurde rigoros von den Missionaren überwacht. Häufig waren Helferkonferenzen nicht nur ein Mittel, Informationen über andere Kirchenmitglieder zusammenzutragen, sondern auch um die Helfer zu beobachten und zu kontrollieren.⁶⁵

Die Ungleichheit zwischen Missionaren und Sklaven-Gemeindemitarbeitern/innen fällt vorwiegend deshalb auf, weil Zinzendorf dahingegen die Gründung einer von Einheimischen getragenen Kirche im Sinn hatte. Dies wurde in den ersten 86 Jahren auf St. Thomas nicht realisiert. Trotzdem wurde die Gleichstellung von weiblichen und männlichen Mitarbeitern in Herrnhut auch in der Karibik übernommen. Jedes Amt wurde doppelt besetzt, sowohl von einer Frau als auch von einem Mann.⁶⁶ Im Gegensatz zu Sachsen und anderen pietistischen Kreisen des 18. Jahrhunderts⁶⁷ war dies jedoch nichts Besonderes in der Sklavengesellschaft, da weibliche Sklaven als mit den Männern gleichwertige Feldarbeitskräfte in Zeiten von *adequate labor supply* angesehen wurden.⁶⁸

Eine Diskontinuität ist drittens zwischen 1732 und 1818 in dem Engagement der Kirchenmitarbeiter zu predigen offenkundig. Obwohl die präzise ‚Jobbeschreibung‘, auf welche oben Bezug genommen wurde, das Predigen nicht aufführt, erwähnt Oldendorp häufig Sklaven, die predigten. Er spricht wiederholt von den Ältesten Abraham und Petrus in den 1740er Jahren und betont die Qualität ihrer Predigten.⁶⁹ Darüber hinaus gibt er die dreizehn Reden von neun verschiedenen Helfern detailliert wider, die er während seines Aufenthaltes in Dänisch-Westindien gehört hat.⁷⁰ Diese waren an unterschiedliche Klassen gerichtet, hauptsächlich jedoch an Taufkandidat/innen und Katechumenen. Oldendorp weist jedoch darauf hin, dass neue Helfer eher dazu angeleitet wurden, als Prediger gute Beispiele für ein christliches Leben zu sein.⁷¹ Nichtsdestotrotz hebt die Tatsache, dass predigen hier explizit erwähnt wird, hervor, dass es von Sklaven praktiziert wurde und ein bedeutsames Thema oder auch eine Streitfrage war.

⁶³ Ebd., S. 184.

⁶⁴ UA, R.15.B.b.20.b.

⁶⁵ UA, R.15.D.a.3.10.a.

⁶⁶ Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/1, S. 336.

⁶⁷ Peter Zimmerling, *Zinzendorfs Bild der Frau*, in: *Unitas Fratrum* 46/47 (1999), S. 9–27.

⁶⁸ Marietta Morissey, *Women’s work, family formation, and reproduction among Caribbean slaves*, in: Verene A. Sheperd/Hilary Beckles (Hrsg.), *Caribbean Slavery in the Atlantic World. A Student Reader*, Oxford 2000, S. 670–682, hier: S. 679.

⁶⁹ Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/1, S. 564f., 570, 647.

⁷⁰ Ebd., II/3, S. 2050–2059.

⁷¹ Ebd., II/2, S. 1482.

Als der Missionar Cornelius Adolph 1804 Lieder des Londoner Gesangbuchs für ihren Gebrauch in Antigua überarbeitete, ersetzte er das Wort ‚preach‘ (predigen) in dem Vers „God Holy Spirit, now impart Thy unction to each longing heart, us with thy heav’nly light and fire, to sing, to pray and *preach*“ durch „*learn*“.⁷² Das legt nahe, dass von Sklaven nicht mehr erwartet wurde zu predigen.⁷³ Entweder bestanden bedeutende Unterschiede zwischen Antigua und Dänisch-Westindien oder es herrschten unterschiedliche Haltungen gegenüber Sklavenpredigern zu dieser Zeit vor. Beide Erklärungen stellen eine Diskontinuität mit den Herrnhuter Bräuchen dar. In Herrnhut war es theoretisch allen Gemeindemitarbeitern erlaubt, Mahnreden für die Chöre zu halten, wenn sie dazu imstande waren.⁷⁴ Der Grund für die augenscheinliche Entwicklung von predigen hin zu nicht-predigen ist unklar. Obwohl Sklavenrevolten ab dem späten 18. Jahrhundert einen eher revolutionären Charakter annahmen, gibt es keinerlei Hinweise darauf, dass die Veränderung in der Haltung gegenüber Sklavenpredigern auf politischen Druck zurückgeht.⁷⁵ Im Gegenteil unterlagen Missionare bereits zahlreichen Restriktionen als Oldendorp zum ersten Mal über die Predigten Abrahams und Petrus berichtete.⁷⁶ Im Allgemeinen markiert diese Entwicklung eine signifikante Begrenzung der Handlungsfähigkeit von Sklaven. Predigen war von äußerst hoher Bedeutung für die Sklaven, da es ihnen ermöglichte, ihr Verständnis von Glauben zu artikulieren. Albert Raboteau stellt fest, dass Sklavenpredigten darüber hinaus auch ansprechender für Sklaven waren.⁷⁷

Viertens erlaubt Oldendorps Bericht über die Reden der Helfer eine detailliertere Analyse. Nach Cruz

⁷² A Collection of Hymns, deftined for the use of the Negroe-Congregations belonging to the Church of the United Brethren (UA, NB VII R.3.3.d), S. 14 (eigene Hervorh.).

⁷³ Es wird angenommen, dass die Wörter ‚predigen‘ und ‚Reden halten‘ synonym verwendet wurden, da ‚predigen‘ im Gesangbuch als Tätigkeit aller Menschen vorkommt. Predigen von der Kanzel wurde jedoch nur Ordinierten gestattet. Das stimmt auch mit Oldendorps Berichten überein, auch wenn Bossards Edition von Oldendorps Geschichte erläutert, dass diese Reden „are to be considered, not as sermons, proper, but as recollections of sermons on the Gospels which they had previously heard“ (Oldendorp, *History*, wie Anm. 32, S. 627). Dies ist jedoch eine spätere Zufügung von Bossard zu Oldendorps Manuskript und unterstreicht, wie sensibel dieses Thema behandelt wurde.

⁷⁴ Folglich ist es überraschend, dass eine Notiz von einem Mitglied der UAC belegt, dass predigen sich für ‚Neger‘ nicht gehöre („unseemly for negroes“) (Anmerkungen zu der von Br. Adolph gefertigten Sammlung von Gesängen für die Negergemeinen; UA, NB VII R.3.3.d).

⁷⁵ Eugene D. Genovese, *From Rebellion to Revolution. Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World*, Baton Rouge/London 1979, S. 3.

⁷⁶ Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/1, S. 564.

⁷⁷ Raboteau, *Slave Religion* (wie Anm. 28), S. 234.

stories, songs and dances become [...] the most available means for the oppressed to preserve their identity as well as to struggle for some semblance of decency and integrity in a life that is otherwise marked by difficulty, misery, and inequality.⁷⁸

Predigten und Reden sind immer erzählerische Unterfangen, auch wenn sie im Allgemeinen um einen zentralen Bibelabschnitt oder Liedvers konstruiert werden – jedenfalls in europäischen Predigten. Lediglich einer von neun Helfern jedoch hielt zwei seiner Reden mit Bezug auf ein Lied- oder Bibelvers. Ferner benutzte keiner der neun Helfer die Losungen, wie etwa viele Missionare es nach Herrnhuter Gewohnheit taten.⁷⁹ Dies geht eventuell auf den hohen Grad an Analphabetismus unter Sklaven zurück. In seiner Studie zur Sklavenreligion erwähnt Raboteau, dass „most slave preachers were hampered by illiteracy in a religion that placed such importance on the written word of the Bible.“⁸⁰

In der Herrnhuter Brüdergemeine jedoch lag der Schwerpunkt eher auf dem Herzen als auf der Bibel. Daher konnten Sklavenprediger nicht durch Analphabetismus gebremst werden, sondern einen eigenen Predigtstil entwickeln, der auf ihren eigenen Erlebnissen aufbaute. Im Unterschied zu Missionarspredigten zogen sieben von neun Helfern in ihren Reden Parallelen zu ihren eigenen Erfahrungen. Selbstbezüge sind im Allgemeinen eher kurzgehalten. Oldendorp merkt jedoch an, dass er die Reden zusammengefasst hat. Daher kann man vermuten, dass die tatsächliche Wiedergabe der eigenen Erfahrungen der Helfer ursprünglich länger war. Wenngleich es keinerlei Beweise gibt, die diese These stützen, würde es der Art und Weise des Geschichtenerzählens der Sklaven entsprechen, wie sie bei Oldendorp geschildert wird. Er lobt die „skilfulness of the negroes in (story)telling“, welche durch eine lebendige und energische Ausdrucksweise gekennzeichnet sei.⁸¹ Wenn sich diese Annahme als wahr erweist, untermauert sie Cruz' These, dass „telling the story is a key to bringing attention to their plight, raising awareness of it, and possibly convincing people to sympathize, join, or help alleviate their suffering.“⁸² Insgesamt zielen die Reden jedoch eindeutig auf religiöse Überzeugung ab, da ähnliche Themen und Muster wiederkehren. Acht von dreizehn Reden betonen zum Beispiel die Bedeutung der Herzensreligion. Warum die Sklaven versuchten, andere zu überzeugen, bleibt undurchsichtig. Allerdings taten sie dies nicht wahllos, sondern richteten sich an eine bestimmte Herrnhuter ‚Klasse‘ (welche ist gemeint?).

⁷⁸ Gemma Tulud Cruz, *Weapons of the weak. cultural forms of resistance and their implications for missionary theology and practice*, in: Stephen B. Bevans (Hrsg.), *Mission & Culture. The Louis J. Luzbetak Lectures*, Maryknoll 2012, S. 249-274, hier: S. 250.

⁷⁹ Zum Beispiel UA, NB VII R3.6d.4. Vgl. David Cranz, *Kurze zuverlässige Nachricht von der Brüder Unität. Das Zeremonienbüchlein (1757)*, hrsg. von Rudolf Dellsperger, Herrnhut 2014, S. 89.

⁸⁰ Raboteau, *Slave Religion* (wie Anm. 28), S. 233.

⁸¹ Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), I, S. 671.

⁸² Cruz, *Weapons* (wie Anm. 78), S. 251.

Wie in Herrnhut waren Klassen (welche Klassen sind gemeint: geistliche Stufen oder Chorprinzip?) ein weiteres Mittel der Kirche. Ihre Entwicklung verlief zunächst parallel zu Herrnhut, divergierte dann jedoch. 1736, zehn Jahre nach ihrer Einführung, gingen die Banden zurück.⁸³ Folglich wurden Klassen gegründet und – wie in Herrnhut – nach dem Glaubensstand aufgeteilt. Gemäß Oldendorp wurde diese Entwicklung vor allem durch die mangelnde Verfügbarkeit von sowohl Missionaren als auch Sklaven hervorgerufen.⁸⁴ Chöre entstanden wahrscheinlich in den 1750ern ohne auf eine Lebens- und Wohngemeinschaft nach Herrnhuter Vorbild abzielen.⁸⁵ Somit wurden dieselben Gruppenformen in der Karibik eingerichtet wie in Herrnhut. Allerdings existierten Klassen länger als in Herrnhut und werden in St. Croix 1784 und in Antigua 1797 noch stets erwähnt. Auch wenn Zinzendorf die Entstehung von Klassen bedauerte weil sie die Einheit gefährden würden, hielten die Missionare an ihnen fest. Die Missionare legten, wie es demnach scheint, ein besonderes Augenmerk auf den Glaubensstand und nicht auf die soziale Situation der Sklaven.

Diese These wird gestützt von Beobachtungen bezüglich der Einführung und Praxis der Chöre. Erstens scheint es, als ob Chöre weniger wichtig waren, da sie sich weniger oft zu treffen pflegten als in Herrnhut.⁸⁶ Zudem war eine strikte Trennung von Männern und Frauen nicht in dem Maße wie in Herrnhut möglich, da Männer und Frauen beispielsweise oft ein Zimmer teilen mussten.⁸⁷ Zweitens war die Einrichtung von Chören möglicherweise durch andere Motive als in Herrnhut hervorgerufen. Nachdem Oldendorp angibt, dass der Chor der ledigen Brüder 1755 gegründet wurde, erwähnt er nebenbei, dass chor-ähnliche Praktiken für die Verheirateten schon lange vorher bestanden.⁸⁸ Dies scheint konsistent mit dem Fund, dass die Ehechöre den Großteil der Gemeinden ausmachten und dass Ehe-Angelegenheiten aufgrund des Ausmaßes an Ehebruch und Polygamie im Mittelpunkt von Missionarskonferenzen standen.⁸⁹ Folglich liegt es nahe, dass Missionare Chöre vorwiegend als ein Mittel der ethischen Unterweisung benutzten sowie als ein Mittel, das Evangelium auf eine konkrete Situation und Gesellschaftsgruppe zu beziehen.⁹⁰ Der Fokus auf den Glaubensstand von Sklaven ist nicht unüblich für Missionare. Es ist jedoch seltsam, dass er über die gesamte untersuchte Zeitspanne hinweg der Schwerpunkt blieb. Dies wirft die Frage

⁸³ Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/1, S. 177.

⁸⁴ Ebd., S. 669f.

⁸⁵ Ebd., II/2, S. 1128–1135.

⁸⁶ Chöre praktizierten das Sprechen und hatten eigenen Unterricht und Versammlungen (vgl. Oldendorp, *Historie*, wie Anm. 9, II/2, S. 1135). Chorfeiern wurden 1784 in St. Croix eingeführt (vgl. UA, R.15.B.b.20.e).

⁸⁷ Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/2, S. 1128.

⁸⁸ Ebd., S. 1128, S. 1134.

⁸⁹ UA, R.15.B.b.20.e.

⁹⁰ Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/2, S. 1131–1133.

auf, wann der Übergang vom bloßen Ziel der Evangelisation zum Gründen von Gemeinden als selbstständige soziale Einheiten stattfand. Inwiefern die Sklaven Klassen, Banden und Chöre eher als moralisch statt als sozial motiviert wahrnahmen, bleibt unklar. Obwohl Gemeinschaft und Verwandtschaft von großer Bedeutung für sie waren, finden die Herrnhuter Gruppenformen in den untersuchten Briefen und Reden der Sklaven keinerlei Erwähnung.⁹¹

Im Großen und Ganzen basierte die Kirchenorganisation im Missionsfeld auf dem Herrnhuter Modell. Nichtsdestotrotz wichen einige wichtige Faktoren von Herrnhut ab. Die Anzahl an Kirchenämtern nahm über die Zeit hinweg ab und die Aufgaben konzentrierten sich zunehmend auf das Helferamt. Das Helferamt war zwar bedeutsam, aber auch eingeschränkt. Sklavenprediger wurden beispielsweise nur zum Teil toleriert. Außerdem bestanden Klassen in der Karibik noch lange nach ihrer Abschaffung in Herrnhut fort, was nahe legt, dass Sklaven eher gemäß ihres Glaubensstandes beurteilt wurden. Gleichzeitig beeinflussten die Sklaven die Herrnhuter Gemeindestruktur zumindest für eine gewisse Zeit maßgeblich durch ihren individuellen Predigtstil.

Theologie

Erstens bleibt festzuhalten, dass die Theologie der Missionare zwei signifikante Kontinuitäten vorweist, sowohl auf der Intra- als auch auf der Interbene: Ein starker Christozentrismus und die Betonung der Herzensreligion, die sich zum Teil sogar in den Reden der Helfer niederschlug.⁹² Zweitens wurden einige theologische Motive an die Sklaverei angepasst. Auffallend ist, dass die Versklavung durch Sünde in den Predigten der Missionare verstärkt vorkommt.⁹³ Im Kontext der Sklaverei bedeutet dieses Motiv etwas Anderes als in Herrnhut. Indem das Wort ‚Sklaverei‘ in Verbindung mit ‚Sünde‘ benutzt wird, bekommt Sklaverei eine unwiderruflich negative Konnotation. Daher überrascht es nicht, dass Sklaven mit diesem Bild der Sklaverei der Sünde sympathisierten und es selbst auch verwendeten. Oldendorp berichtet, dass der Helfer Nathanael in einer Rede von sich und seinesgleichen als „doppelte Sklaven“ spricht.⁹⁴ Des Weiteren wird das Motiv von Jesu Leiden ausgemalt mit „skuring“, einer Art Peitsche, die gemeinhin verwendet wurde um Sklaven zu bestrafen.⁹⁵ In der Kirchenlitanei, einer der wichtigsten Gebets-Liturgien, wird das Peitschen Jesu beispielweise mit „der *skuring* auf

⁹¹ Karen Fog Olwig, African cultural principles in Caribbean slave societies. A view from the Danish West Indies, in: Stephan Palmié (Hrsg.), *Slave Cultures and the Cultures of Slavery*, Knoxville 1995, S. 23–39. Dies wird durch die Tatsache untermauert, dass der Ausschluss von Klassen als Bestrafung galt (vgl. Oldendorp, *Historie*, wie Anm. 9, II/3, S. 1702).

⁹² Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/3, S. 1958 und II/1, S. 130, S. 478.

⁹³ Fünf verschiedene Reden (UA, NB VII R.3.6.d.4), 18. Juli 1797.

⁹⁴ Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/3, S. 2050.

⁹⁵ Ebd., S. 279.

deinem Rücken“ beschrieben.⁹⁶ Dies jedoch könnte ebenso dem Mangel an passendem Vokabular in Kreol geschuldet sein.⁹⁷ Doch nicht nur Missionare passten theologische Themen an, sondern auch die Sklaven, wie ersichtlich in dem Gedicht eines gewissen Adams, in dem Jesus „on the cotton-tree“ stirbt statt am Kreuz.⁹⁸

Drittens, wenn die Blut- und Wundenterminologie als Indikator für die Blut- und Wundentheologie der Sichtszeit verstanden wird, kann ein eher überraschender Fund gemacht werden.⁹⁹ Bereits kurz nach der steigenden Verwendung der Blut- und Wundenterminologie in der Sichtszeit in Deutschland trat sie auch in der Karibik in Erscheinung. Nach Oldendorp besuchte Friedrich Martin, ein wichtiger Missionar in der Karibik, Deutschland von 1746 bis 1748. Angeblich war er stark beeindruckt von dem Blut- und Wundenkult und nahm ähnlich gesinnte Missionare mit sich, als er 1748 in die Karibik zurückkehrte.¹⁰⁰ So verwendet unter anderen ein Diarium von St. Thomas (1752) die emotionale und sensuelle Sprache dieser Zeit. Zum Beispiel wird darin berichtet, dass die Missionare sich nach dem Beten „in das Seiten-Fächlein [Jesu] zur Ruh“ legten.¹⁰¹ Ferner starb das Kind Erdmuth nicht einfach, sondern „das Lämmlein [zog] die Seele der kleinen Erdmuth durch ein kräftig Küssgen ganz zu sich“.¹⁰²

Während diese Art von Terminologie in Deutschland seit 1749 abgelehnt wurde,¹⁰³ war sie in der Karibik über den untersuchten Zeitrahmen hinweg kontinuierlich im Gebrauch.¹⁰⁴ Im kreolischen Gesangbuch von 1765 wird

⁹⁶ Psalm-Boek voor die Neger-Gemeenten na S. Thomas, S. Croix en S. Jean (UA, NB VII R.3.5.b), S. 185 (im Original: „Die Skuring op Joe Ruggé“). Ebenso: Gebeden en Liederen voor die swart Broedergemeenten na S. Thomas, S. Croix, en S. Jan (UA, NB VII R.3.5.a), S. 6.

⁹⁷ Diese Möglichkeit wird durch die Behauptung gestützt, dass die kreolische Sprache insgesamt über ein sehr geringes Vokabular verfüge, vgl. Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), I, S. 713, S. 715.

⁹⁸ UA, R.15.B.b.20.b, S. 19.

⁹⁹ Nach Paul Peucker ist die Blut- und Wundenterminologie und -theologie nicht charakteristisch für die Sichtszeit. Stattdessen ging es in der Sichtszeit vor allem um Sünde, Sexualität und Geschlecht. Vgl. Peucker, *A Time of Sifting. Mystical Marriage and the Crisis of Moravian Piety in the Eighteenth Century*, University Park 2015. Dementgegen bezieht sich Zinzendorfs Strafbrief jedoch an prominenter Stelle auf die Terminologie: Die ersten zwei von 23 Punkten handeln von der Sprache (vgl. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, *Strafbrief an die Gemeinden, 1749*, in: Hahn/Reichel, *Zinzendorf*, wie Anm. 48, S. 172–176). Daher wird hier argumentiert, dass die Blut- und Wundenterminologie durchaus als Merkmal dieser Zeit verstanden werden kann, auch wenn es bei weitem nicht das einzige Merkmal war.

¹⁰⁰ Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/1, S. 699–702. Gegen Bechler, *Spangenberg* (wie Anm. 50), S. 129.

¹⁰¹ Diarium der Brüder in St. Thomas vom 23. Juli 1752 (UA, R.15.B.b.6.1.b).

¹⁰² Ebd. (30. Juli 1752).

¹⁰³ Hans-Walter Erbe, *Herrnhaag. Eine religiöse Kommunität im 18. Jahrhundert*, Hamburg 1988, S. 146. Diese Terminologie hatte zweifellos auch nach ihrer offiziellen Zurückweisung noch Bestand. Da Spangenberg die Entwicklung der Sichtszeit schon immer ablehnte, ist es wahrscheinlich, dass er versuchte, alle Überbleibsel der Sichtszeit zu beseitigen sobald er an der Macht war; vgl. Gerhard Reichel, *August Gottlieb Spangenberg. Bischof der Brüderkirche, Tübingen 1906*, S. 219f.

¹⁰⁴ Gegen Mason, *Moravian Church* (wie Anm. 4), S. 20.

zum Beispiel der Ausdruck „Jesu Wunden-Blumen“ verwendet.¹⁰⁵ 1774 wurde dies zwar mit dem nüchterneren „blutige Wunden“ ersetzt.¹⁰⁶ Trotzdem ist es bemerkenswert, dass Blut und Wunden an dieser Stelle überhaupt erwähnt werden, wo man im deutschen Originallied dagegen nichts Vergleichbares vorfindet.¹⁰⁷ Sogar 1804, im Entwurf eines Gesangbuches von Missionar Adolph in Antigua, enthalten die voraussichtlich neukomponierten Verse Ausdrücke wie „bloody sweat he sweated“.¹⁰⁸ Solch eine Terminologie war jedoch schon damals nicht mehr so vorherrschend. Warum wurde die Blut- und Wundenterminologie dennoch nach ihrer offiziellen Ablehnung durch Zinzendorf noch so lange erhalten?

Craig Atwood nimmt für Nordamerika an, dass sie dort half, ein Identitätsbewusstsein zu stiften.¹⁰⁹ Daneben kann eine weitere Erklärung in der Rezeption der Blut- und Wundenterminologie durch Sklaven gefunden werden. Ein Konferenzprotokoll von 1752 belegt, dass der Helfer Assarius zu berichten wusste, dass die Sklaven „Verlangen nach dem Seitenhöhlgen haben“¹¹⁰. Im folgenden Jahr schreibt der Helfer Cornelius an Spangenberg und verwendet dabei Blut- und Wundenterminologie. Cornelius fährt also fort, diese Terminologie nach ihrer offiziellen Verbannung in Deutschland zu gebrauchen. 1768 schreibt er an Johannes von Watteville unter anderem vom „große[n] kostbarste[n] Honigsaft, der aus seinen Wunden fließt“¹¹¹. Demnach scheint es möglich, dass diese Terminologie von den Sklaven durch Imitation erhalten wurde. Für Homi K. Bhabha ist Imitation (*mimicry*) „a sign of a double articulation, a complex strategy of reform, regulation and a discipline, which ‚appropriates‘ the Other as it visualizes power.“¹¹² In diesem speziellen Fall ermächtigte Imitation die Sklaven nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch, weil sie zu Motoren ihrer eigenen brüderischen Entwicklung wurden durch die Abweichung vom Herrnhuter Vorbild.

Sklaven imitierten jedoch nicht nur die Sprache, sondern verwendeten auch neue Anreden für Jesus. In St. Thomas, St. Croix und St. John wurde Jesus häufig „Tatta nabovo“ genannt, was in Kreol so viel heißt wie „Vater droben“, wie Oldendorp zu berichten weiß.¹¹³ Für ihn bestätigt die Existenz von indigenen Religionen unter den Sklaven die Missionstheorie, nämlich,

¹⁰⁵ Gebeden en Liederen (wie Anm. 96; im Original: „Jesu Wonden-Bloemen“).

¹⁰⁶ Psalm-Boek (wie Anm. 96; im Original: „bloedig Wonden“).

¹⁰⁷ Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Londoner Gesangbuch. Alt- und Neuer Brüder-Gesang, 1754, in: Gerhard Meyer u.a. (Hrsg.), Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Materialien und Dokumente, Bd. 4/4,3, Hildesheim/New York 1980, S. 426.

¹⁰⁸ Collection of Hymns (wie Anm. 72), S. 64.

¹⁰⁹ Craig Atwood, Community of the Cross. Moravian Piety in Colonial Bethlehem, University Park 2004, S. 216f.

¹¹⁰ UA, R.15.B.b.20.b, S. 9.

¹¹¹ UA, R.15.B.a.15.41 (im Original: „voor die groote Koostbaaste Hooning Saapen, Die uijt sijne Wnden vloeijen“).

¹¹² Homi K. Bhabha, The Location of Culture, London/New York 2004, S. 122.

¹¹³ Oldendorp, Historie (wie Anm. 9), II/3, S. 1957.

dass der Heilige Geist den Weg für die Mission bereiten müsse.¹¹⁴ Manchmal führte dieses missionarische Prinzip dazu, dass traditionelle Religionen anerkannt wurden. Spangenberg gibt beispielsweise einen detaillierten Bericht über seine Begegnung mit einer Sklavin während seines Besuchs in der Karibik. Trotz der Unterschiede betont er die Ähnlichkeiten ihrer indigenen Religion mit dem Christentum und erkennt ihren Glauben an.¹¹⁵

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass theologische Spezifika des Herrnhuter Glaubens, so wie die Herzensreligion und der Christozentrismus, fortbestanden. Gleichwohl wurden einige theologische Motive an den Kontext der Sklaverei sowohl durch Missionare als auch durch Sklaven angepasst. Des Weiteren hatte die Blut- und Wundentheologie der Sichtungszeit noch lange nach ihrem Niedergang in Herrnhut Bestand aufgrund ihrer Imitation durch Sklaven.

Frömmigkeit

Die meisten Kontinuitäten können im Bereich von Gottesdiensten und Versammlungen gefunden werden. Nicht nur an Liebesmahlen wurde festgehalten, sondern es wurden auch Gedenkgottesdienste begangen, so wie die Feier des 13. Augusts, dem Gründungstag der Herrnhuter Brüdergemeine und dem 21. August, dem Tag der Ankunft der Missionare in der Karibik.¹¹⁶ Das Stundengebet stellt eine Ausnahme dar. Obwohl es in St. Thomas mit ähnlichen Gebetsanliegen und mit Männern und Frauen in der gleichen Betergruppe eingeführt wurde, wurde es niemals in St. Croix implementiert.¹¹⁷ Zudem hörte es in St. Thomas in den späten 1740er Jahren letztlich komplett auf, weil es eine Belastung für die Sklaven darstellte, die ohnehin schon wenig Zeit zur Verfügung hatten.¹¹⁸ Die Knappheit von Zeit und die großen Distanzen zwischen Kirche und Plantagen einerseits, und Druck von den Plantagenbesitzern andererseits, führten dazu, dass Gottesdienste und Versammlungen allgemein vorwiegend an den Abenden oder am Sonntag stattfanden.¹¹⁹

Überdies behielt das Abendmahl seine zentrale und signifikante Rolle auch in der Karibik. Wer zum Abendmahl zugelassen wurde, wurde strengstens überwacht. Am Anfang des Missionsunternehmens gab es viele Auflagen und Streitfragen über das Recht, Sakramente zu spenden. Eine Auflage des Gou-

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Spangenbergs Nachricht von einigen in St. Thomas erweckten Negern u. von dem Segen des Herrn unter ihnen (UA, R.15.B.a.17.9).

¹¹⁶ Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/1, S. 244 und II/3, S. 1991.

¹¹⁷ Ebd., II/1, S. 584.

¹¹⁸ Ebd., S. 669.

¹¹⁹ Ebd., S. 245.

verneurs war beispielsweise, dass die Taufkandidat/innen sich einer öffentlichen Prüfung unterziehen mussten.¹²⁰ Deshalb ist klar, dass die Missionare auch die Zulassung zum Sakrament des Abendmahls sehr sorgsam überprüften – sogar noch nach 1747, als die Auflagen weniger rigoros waren.¹²¹ Die strenge Kontrolle hat ihren Grund somit weniger in der politischen Regulierung, sondern eher in dem Verständnis von Abendmahl als einend und heilig. Sicherlich spielte die Einstellung der Missionare über die Natur der Sklaven jedoch auch eine beachtliche Rolle.

Oldendorp berichtet 1755, dass Missionare betonten, dass lediglich ein Jesus liebendes Herz und nichts sonst für die Zulassung zählte.¹²² Um den Zustand des Herzens festzustellen war die Praxis des Sprechens wesentlich. Überhaupt wurde die Praxis des Sprechens den gesamten untersuchten Zeitrahmen hinweg sowohl in Herrnhut als auch in der Karibik als zentral angesehen. Auch die Praxis der Fußwaschung bestand ebenfalls fort, so erzählt Oldendorp 1768, wie weiße und schwarze Gemeindemitarbeiter an einer Fußwaschung partizipierten.¹²³ Weiße Missionare wuschen demütig die Füße der schwarzen Sklaven. Diese Beobachtung ist bemerkenswert, da sie die hierarchischen Unterschiede innerhalb der Kirchenämter und allgemein die Haltung der Missionare gegenüber Sklaven hinterfragt.

Neben dem Sprechen bestimmte auch das Los beizeiten, wer Kommunikant wurde. Im Allgemeinen wurde das Los gefragt um sicherzustellen, dass die richtigen Menschen zu Helfern und Kommunikanten ernannt wurden bzw. zur Taufe und Konfirmation zugelassen wurden.¹²⁴ Darüber hinaus wurde das Los manchmal befragt um kleinere Entscheidungen zu treffen, wie zum Beispiel welcher Missionar predigen sollte.¹²⁵ Der extensive Gebrauch des Loses wird am besten veranschaulicht durch die zahlreichen Konferenzprotokollen, in denen Seite um Seite gefüllt ist mit Listen von Sklaven, jeweils markiert mit einem Stern, der das Los symbolisiert, und dann das Ergebnis: leer, ja oder nein.¹²⁶ Es scheint, als ob das Los genauso häufig gebraucht wurde wie in Herrnhut – wenn nicht sogar mehr.

Dabei ist es umso bemerkenswerter, dass das Los nicht gebraucht wurde um Ehepartner zu bestimmen. Ein Dokument, das sich wie ein Entwurf liest, sieht den Hauptgrund für diese unterschiedliche Entwicklung zu Herrnhut in der unterschiedlichen Erziehung, erläutert dies aber nicht weiter im Detail.¹²⁷

¹²⁰ Fragen, die Negern vorgelegt wurden und deren Antworten (UA, R.15.B.a.3.38) und Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/1, S. 465.

¹²¹ Ebd., S. 693f.

¹²² Ebd., II/2, S. 1175.

¹²³ Ebd., II/3, S. 1987.

¹²⁴ UA, R.15.B.b.20.b.

¹²⁵ Ebd., S. 8.

¹²⁶ Zum Beispiel UA, R.15.B.b.20.d.

¹²⁷ Über die Ehe in den Missionsgemeinen (UA, MDep. XII.a.8).

Im untersuchten Zeitrahmen, könnte allerdings auch die hohe Zahl an Scheidungen, die durch Sklavenhalter erzwungen wurden, eine geeignete Erklärung liefern. Missionare versuchten zu verhindern, dass die Institution der Ehe, die sie als von Gott gegeben verstanden, ins Lächerliche gezogen würde. Laut Oldendorp heben bestimmte Teile der Ehe-Liturgie ursprünglich Gottes Beteiligung hervor. Wendungen wie „was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden“ wurden daher 1768 bei der Trauung weggelassen.¹²⁸ Dennoch versuchten die Missionare Entscheidungen zur Ehe zu beeinflussen, wie ein weiteres Dokument zeigt. Darin heißt es: „wen Nöger getauft sint, und Heyrathen vor sich nach ihren Eigensin, ohne uns erst davon Notiz zu geben, und unsren Consens zu haben, so soll ihnen, so lange sie ihren eigenen Weg gehen, keine Kindt getauft noch gesegnet werden.“¹²⁹

Die Sklaven müssen mit solchen Praktiken vertraut gewesen sein. In der Erzählung über seine Begegnung mit Marotta, 1736, erwähnt Spangenberg, dass andere Sklaven gleichzeitig das Los befragten.¹³⁰ Außerdem berichtet Oldendorp, dass Sklaven ihm von ähnlichen traditionellen afrikanischen Praktiken berichteten, wie beispielsweise die Feuerproben der Loango- und Congo-Nation.¹³¹ Trotzdem hat es den Anschein, dass die Sklaven das Los eher ablehnten, da es viel Ärger hervorrief. Anscheinend wurden einige Menschen lange Zeit nicht bzw. nie zur Taufe zugelassen. Eine Frau, zum Beispiel, soll sich darüber beschwert haben, indem sie „mit ihrem Kopftuche [Anm. d. A.: welches ihren Status als Ungetaufte kennzeichnete] zu einer weißen Schwester [kam], warf es vor sie nieder und sagte: ich habe es lange genug gehabt, und mag es nicht mehr.“¹³²

In Musik und Liturgie wurden nicht so sehr die Natur oder die Bräuche der Sklaven offenbar, sondern vor allem auch die Lebenssituation und -bedingungen in der Karibik. Erstens mussten sie an die neue Umwelt angepasst werden. So nimmt ein Gebet aus der Kirchenlitanei von 1774 beispielsweise auf Hurrikans und Hochwasser Bezug.¹³³ Zweitens wurden Musik und Liturgie infolge politischer Überlegungen modifiziert: Auf der einen Seite fanden Aktualisierungen und Anpassungen an den politischen Kontext statt. Während der Entwurf eines Gesangbuchs für Antigua (1804) die britische Königin und den Gouverneur Lord Lavington nennt,¹³⁴ führen die kreolischen Gesangbücher von 1765 und 1774 die entsprechenden dänischen Autoritäten dieser Zeit an.

¹²⁸ Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/3, S. 2006.

¹²⁹ Anmerkungen über den Gang unseres schwarzen Volcks, und was dabey zu observieren, in Thomas, *Crux*, u. Jan (UA, R.15.B.a.27.12.a).

¹³⁰ Spangenbergs *Nachricht* (wie Anm. 115).

¹³¹ Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), I, S. 439, S. 446f. Oldendorp verwendet häufig das Wort ‚Nation‘ um die ethnische Herkunft der Sklaven zu beschreiben.

¹³² Ebd., II/3, S. 2025.

¹³³ *Psalm-Boek* (wie Anm. 96), S. 185.

¹³⁴ *Collection of Hymns* (wie Anm. 72), S. 5f.

Auf der anderen Seite macht es den Anschein, dass die Missionare sich politisch zurückhalten wollten und deshalb Phrasen absichtlich ausließen, die als die Befreiung der Sklaven befürwortend aufgefasst werden könnten. Dies kann an der Kirchenlitanei des Entwurfs für Antigua 1804 gezeigt werden. Vergleicht man diesen mit dem englischen Gesangbuch, welches als eine Vorlage fungierte, von der die meisten Teile einfach übernommen wurden, wurden Teile wie das Gebet, dass Gott uns „from meekness“ behüten möge, bezeichnender Weise einfach weggelassen.¹³⁵ „Meekness“ – hier als Unterwürfigkeit verstanden – erwarteten die Sklavenhalter von ihren Sklaven. Das Wort *distress* (i.e. Leid, Kummer, Erschöpfung) dagegen wurde häufig verwendet um die Situation der Sklaven zu beschreiben.¹³⁶ Dieses mitfühlende Wort dürfte wohl am besten die Lebensbedingungen der Sklaven beschrieben haben. Diese Beobachtung zeigt, dass Herrnhuter Missionare versuchten, sowohl Sklaven als auch Plantagenbesitzern gerecht zu werden.

Drittens passte der Editor die Lieder an den Lese- und Schreibfähigkeit von Sklaven an. Analphabetismus stellte eine große Herausforderung für die Missionare dar. In den 1740er Jahren hörten die Missionare in St. Thomas beinahe auf, Lesen und Schreiben zu lehren, weil sie Zweifel an der Lern-Intention der Sklaven hatten. Wie Oldendorp andeutet, führte die steigende Lesefähigkeit unter den Sklaven zunehmend dazu, dass sie die Bibel selbst interpretierten. Zum Beispiel lasen Sklaven Abschnitte des Alten Testaments, die sich positiv zu Polygamie äußern.¹³⁷ Während die Einstellung des Unterrichts in den 1740er Jahren nichts anderes als eine Strategie gewesen zu sein scheint, kritische Bibelinterpretationen von Sklaven zu umgehen, war es in den 1760er Jahren der politische Druck, der das Unterrichten erschwerte.¹³⁸ Beide Beobachtungen zeigen, dass Unterrichten als problematisch wahrgenommen wurde und daher von sekundärer Bedeutung für die Missionare war. Deshalb mussten Lieder dem niedrigen Alphabetisierungsgrad der Sklaven entsprechen. Der Editor vereinfachte viele Wörter. Er nutzte zum Beispiel *wise man* anstatt *sage* und *bishop* anstelle von *episcopacy*.¹³⁹ Er fügte außerdem neue Lieder hinzu.¹⁴⁰ Einige sind in einem narrativen Stil geschrieben und geben wichtige biblische Ereignisse detailliert wieder. Es ist anzunehmen, dass diese als Ersatz für die biblischen Geschichten verwendet wurden und durch ihre gereimten Verse besser einprägsam waren.¹⁴¹ Lied Nr. 21 besteht

¹³⁵ Ebd., S. 2.

¹³⁶ Ebd., S. 9, 86f., 92, 95.

¹³⁷ Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/3, S. 1968.

¹³⁸ Ebd., S. 1966f.

¹³⁹ UA, NB VII R.3.3d, S. 5.51.

¹⁴⁰ Es wird angenommen, dass es sich um neue Lieder handelt, weil ein Kommentator von der UAC, der ein weitreichendes Wissen über Hymnologie hatte, sie 1804 nicht zuordnen konnte (vgl. UA, NB VII R.3.3d Anmerkungen).

¹⁴¹ Zu einem ähnlichen Schluss kommt der Kommentator von der UAC (vgl. ebd.).

beispielsweise aus neun Versen, die von Jesu Geburt handeln. Lied Nr. 98 erzählt Jesu Auferstehung in 41 Versen nach.¹⁴²

Insgesamt bildeten diese, in der Karibik neu komponierten Lieder den Korpus der Gesangsbücher gemeinsam mit europäischen Liedern diverser Traditionen.¹⁴³ Wie in Herrnhut fungierten Lieder sowohl als historische Aufzeichnungen als auch als aktualisiertes und angepasstes Medium des Lobpreises und der Anbetung. Talentierte Missionare schrieben häufig neue Lieder für besondere Anlässe.¹⁴⁴ Obwohl bekannt ist, dass es begabte Musiker unter den Sklaven gab, die später Helfer werden sollten, konnten keinerlei Belege über Kirchenlieder, die von Sklaven geschrieben wurden, gefunden werden. Dies stellt eine Diskontinuität zu Herrnhut dar, wo jeder Talentierte sich in die Komposition von Liedern einbringen konnte unabhängig von seiner sozialen Klasse. Sklavenlieder waren von höchster Bedeutung in der Sklavengesellschaft als „an intensely personal and vividly experience in which an individual received consolation or sorrow and gained a heightening of joy because his experience was shared.“¹⁴⁵ Sklavenlieder waren jedoch mehr als nur die Texte, sondern es ging auch um die Darbietung.¹⁴⁶ Daher sollte berücksichtigt werden, welche Melodien und Musikinstrumente gebraucht und wie Kirchenlieder aufgeführt wurden.

Alle untersuchten Gesangbücher geben deutsche Melodien an mit Ausnahme des Gesangbuches von 1765, welches gar keine Angaben zur Melodie macht. Es besteht lediglich aus der Kirchenlitanei und elf Liedern, von denen einige in unseren Kulturkreisen wohlbekannt sind wie beispielsweise Paul Gerhardts „O Haupt voll Blut und Wunden“. Daher ist anzunehmen, dass keine indigenen Melodien, sondern die deutschen anempfahlen wurden für den kirchlichen Gebrauch. Ob tatsächlich allein diese benutzt wurden, kann jedoch nicht festgestellt werden.

Im Allgemeinen kann die Ausbreitung der Gesangbücher nicht eingeschätzt werden. Während der Entwurf von 1804 niemals vollständig abgeschlossen und gedruckt wurde, wurden die Gesangbücher von 1765 und 1774 in der Karibik benutzt. Oldendorp selbst brachte einige der ersten gedruckten Gesangbücher mit sich auf seiner Reise in die Karibik.¹⁴⁷ Er berichtet, dass die Version von 1765 mit Ausnahme der Kirchenlitanei kaum benutzt wurde, da nicht genügend Exemplare verfügbar waren.¹⁴⁸ Zudem merkt Oldendorp an, dass Lieder bereits vor 1765 ins Kreolische übersetzt und handschriftliche Manuskripte benutzt wurden.¹⁴⁹ Obgleich Belege für beide Annahmen fehlen,

¹⁴² UA, NB VII R3.3d, S. 30, S. 111–117.

¹⁴³ Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/3, S. 2033.

¹⁴⁴ Ebd., II/1, S. 248, S. 480f., S. 580f.

¹⁴⁵ Raboteau, *Slave Religion* (wie Anm. 28), S. 246.

¹⁴⁶ Ebd., S. 245.

¹⁴⁷ Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/3, S. 1685.

¹⁴⁸ Ebd., S. 1685f.

¹⁴⁹ Ebd., II/3, S. 1686 und II/1, S. 438.

ist es wahrscheinlich, dass frühere Übersetzungen gelegentlich verwendet wurden, weil von den meisten Missionaren dieser Zeit bekannt ist, dass sie nur spärliche Kenntnisse des Kreolischen hatten.¹⁵⁰ Die gesamte Zeitspanne über war der Gebrauch der kreolischen Sprache abhängig von der jeweiligen Begabung der häufig wechselnden Missionare.

Ebenso war der Gebrauch von Musikinstrumenten um Lieder zu begleiten abhängig von dem musikalischen Talent der Missionare. Es war jedoch nicht der einzige hinzukommende Faktor. Eine Knappheit an Instrumenten zwang die Missionare häufig dazu, Gottesdienste und Versammlungen ohne jegliche Instrumentalmusik abzuhalten.¹⁵¹ Zudem konnte die für Herrnhut charakteristische Blasmusik schlechthin nicht implementiert werden. Es gab zwar eine Vielzahl an trompetenähnlichen ‚Tutu‘-Instrumenten, aber diese wurden gewöhnlich als Warnsignal verwendet und waren daher nicht für den kirchlichen Gebrauch geeignet.¹⁵²

Ferner wirft der Gebrauch von Instrumenten auch Fragen auf. Es ist belegt, dass Sklaven selbst ihre eigenen Instrumente herstellten. Zumindest Trommeln, Violinen und Zithern müssen demnach verfügbar gewesen sein.¹⁵³ Dennoch spricht Oldendorp von einer Knappheit an Instrumenten. Wie lässt sich das erklären? Wurden Sklaveninstrumente etwa nicht für die brüderische Musik akzeptiert? Oder waren sie schlechthin unbrauchbar für die Herrnhuter Melodien? Tatsächlich ist das einzige in der Kirche verwendete Instrument, von dem die untersuchten Quellen berichten, das *Clavicymbel*.¹⁵⁴

Sollten von Sklaven gefertigte Instrumente nicht zugelassen worden sein, würde dies auf eine noch radikalere Zurückweisung von weltlicher Musik hindeuten als in Herrnhut oder aber wieder auf die Haltung zur Natur der Sklaven zurückzuführen sein. In Herrnhut wurde weltliche Musik tatsächlich abgelehnt, allerdings hielten dieselben Instrumente und Musikstile Einzug in die Kirche. Somit scheint die Grenze zwischen weltlicher Musik und brüderischer Musik entsprechend ihres Zweckes gezogen worden zu sein.

Eine Auseinandersetzung mit einem Sklaven namens Mingo in St. Croix 1734 zeigt, dass Missionare ihn dazu drängten, aufzuhören, bei weltlichen Feiern Musik zu machen. Demnach argumentierte Mingo, dass sein Beruf als Musiker von Gott gegeben sei, welches wiederum von den Missionaren zurückgewiesen wurde. Schließlich hörte Mingo auf, Musik zu machen wegen einer inneren Unruhe.¹⁵⁵ Wenngleich Mingo später einer der bedeutsamsten

¹⁵⁰ Ebd., S. 526.

¹⁵¹ Ebd., S. 529.

¹⁵² Ebd., II/3, S. 1984. Das Tutu hatte eine zweifache Bedeutung (vgl. ebd., II/1, S. 354). Für die Sklaven war es ein Zeichen, sich zu versammeln. Für die Plantagenbesitzer hingegen es ein Zeichen des Alarms, da ihnen verdächtig vorkam, wenn sich viele Sklaven auf einmal versammelten. Durch die Ablehnung des Gebrauchs des Tutus in der Kirche versuchten die Missionare also primär den Plantagenbesitzern entgegenzukommen.

¹⁵³ Ebd., I, S. 680.

¹⁵⁴ Ebd., II/3, S. 1984.

¹⁵⁵ Ebd., II/1, S. 105f.

Helfer werden sollte, führen die untersuchten Quellen nicht aus, ob er in der Kirche musizierte oder nicht. Oldendorp schildert, dass Sklaven 1738 ermutigt wurden, das Singen in den Gemeindeversammlungen instrumental zu begleiten¹⁵⁶ und „in der ersten Missionszeit haben bisweilen einige Schwarze selber in den Versammlungen gespielt“¹⁵⁷. Dies explizit zu erwähnen, setzt voraus, dass es Sklaven nicht immer erlaubt war, Musik in der Kirche zu machen – auch wenn es in Übereinstimmung mit den Herrnhuter Praktiken gewesen wäre. Folglich konnten Sklaven sich nur geringfügig in die Gemeinde einbringen durch das Schreiben eigener Lieder, Spielen von Instrumentalmusik oder dem Gebrauch ihrer eigenen Melodien und Rhythmen. Was ist nun also mit der ‚Performance‘, die laut Raboteau eine Schlüsselrolle für Sklavenlieder spielte?¹⁵⁸

Sklavenmusik war in der Karibik häufig mit Tanzen verbunden. In einer Schrift, die an Baron Schimmelmänn adressiert ist, erklärt ihm die Unitätsältestenkonferenz warum Tänze verboten sind:

Da die aus den Negern gesammelte Gemeinen Brüdergemeinen sind, in letzteren aber [...] keine Tänze, welcher Art sie seyn, verstatet werden, so kann auch den Negern, die Brüder und Schwester sein wollen, nichts dergl. erlaubt werden.¹⁵⁹

Dieser Fund scheint merkwürdig. Tänze werden hier verbannt, da sie gegen die Herrnhuter Gewohnheiten seien. Warum dann aber wurde Sklaven-Kirchenmusik abgelehnt, obwohl sie doch eigentlich der in Herrnhut vorherrschenden Praxis der Beteiligung eines jeden musikalisch Begabten entsprach? Drei hypothetische Erklärungen sind hierfür denkbar. Erstens ist es möglich, dass Sklaven-Kirchenmusik im analysierten Zeitraum existierte und lediglich Aufzeichnungen davon fehlen. Da die hierfür relevanten Quellen 1734, 1768 und 1800 abdecken, scheint es jedoch wahrscheinlicher, dass Sklaven-Kirchenmusik in den frühen Jahren zugelassen wurde, dann aber abnahm. Zweitens stellen die Missionare und die UAC zwei unterschiedliche Institutionen dar. Missionare konnten durchaus ungehorsam gegenüber der UAC sein. Drittens stand die Entscheidung, Sklaven-Kirchenmusik und Tanzen abzulehnen, im Zusammenhang mit der Haltung der UAC oder der Missionare zur Natur der Sklaven, auch wenn die UAC andere Gründe angab.

In Abwesenheit gegenteiliger Beweise, ist anzunehmen, dass Sklaven-Kirchenmusik in all ihren Facetten während dieses Zeitabschnittes eher unüblich in der Karibik war. In den Herrnhuter Brüdergemeinen konnten Lieder und Tanz daher kaum als ein Medium des Widerstandes dienen, wie es laut Cruz

¹⁵⁶ Ebd., S. 264.

¹⁵⁷ Ebd., II/3, S. 1984.

¹⁵⁸ Raboteau, *Slave Religion* (wie Anm. 25), S. 245.

¹⁵⁹ Einige Erklärungen der Unitätsdirektion auf Anfragen Schimmelmänn und seiner Schwester, der Gräfin v. Reventlow, die Mission in St. Thomas, Negerehen usw. betreffend (UA, R.15.B.a.27.8), S. 4.

oft üblich war.¹⁶⁰ Der einzige mögliche Modus war das Singen selbst. Tatsächlich können hierbei unterschiedliche Verhaltensweisen beobachtet werden. Einerseits berichtet Oldendorp, dass Sklaven Musik liebten und ihre Art und Weise zu singen in den Versammlungen „harmonisch und angenehm“ war.¹⁶¹ Andererseits zeigt ein UAC Protokoll von 1800, dass der Missionar Adolph sich über Sklaven beschwerte, die nur vorgaben, zu singen und stattdessen summten.¹⁶² Dies wurde als Folge ihres Analphabetismus und ihrer Unfähigkeit, auswendig zu lernen, angesehen. Behält man jedoch im Hinterkopf, dass eine lebendige und lebhaftere ‚Performance‘ wesentlich für Sklavenlieder war, könnte dies auch als ein Zeichen des Widerstandes interpretiert werden oder aber des Desinteresses.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Herrnhuter Frömmigkeit vorwiegend durch Gottesdienste und Versammlungen, Musik und Liturgie, sowie dem Gebrauch des Loses übermittelt wurde. Die meisten Herrnhuter Gottesdienst- und Versammlungsformen mit ihren Merkmalen, wie zum Beispiel dem Sprechen, wurden in der Karibik praktiziert. Des Weiteren wurde der Gebrauch des Loses sogar in allen Bereichen außer der Ehe intensiviert. In einer Art und Weise, die Herrnhut ähnelt, wurden häufig neue Lieder komponiert und der alte Korpus an traditionellen Liedern erhalten. Lediglich europäische Melodien wurden anempfohlen. Nichtsdestotrotz fanden Anpassungen an die Lebenssituation und die politischen, Bildungs- und Umweltverhältnisse statt. Blasmusik wurde beispielsweise nicht eingeführt, aber der Text von Liturgien und Liedern abgeändert. Im Großen und Ganzen hatten Sklaven kaum Möglichkeiten, sich die brüderische Musik anzueignen da Sklaveninstrumente, Sklaven-Lieder, Sklavenmusiker und Sklaven ‚Performance‘ in der Kirche generell nicht zugelassen wurden. Darüber hinaus stifteten Frömmigkeitspraktiken wie der Gebrauch des Loses oft Ärger unter ihnen. Deshalb könnte das (Nicht-)Singen als ein Mittel des Widerstandes gedient haben.

3. Schlussfolgerung

Abschließend lässt sich festhalten, dass Missionare versuchten, Herrnhuter Charakteristika auch in der Karibik einzuführen. Wie von Zinzendorf empfohlen, betonten die Missionare die Herzensreligion und den Christozentrismus. Die Missionare versuchten aber auch, dieselben Versammlungen und Gottesdienste, dieselbe Struktur der Kirchenämter und dieselben Gruppenformen zu etablieren. Hiermit handelten sie teilweise Zinzendorfs Empfehlungen zuwider. Insgesamt lässt sich über den gesamten Zeitrahmen hinweg von einer Kontinuität im Bereich der Gottesdienste und Versammlungen, der

¹⁶⁰ Cruz, *Weapons* (wie Anm. 78), S. 251, S. 253.

¹⁶¹ Oldendorp, *Historie* (wie Anm. 9), II/3, S. 1984.

¹⁶² UA, UAC Protokoll III/1800, S. 177.

Bedeutung der Helfer, der Gesangbücher als Medium des Lobpreises und historischer Aufzeichnung, im Gebrauch europäischer Melodien, in der Praxis des Sprechens und in der Betonung der Herzensreligion und Christi sprechen.

Auf der anderen Seite erfolgten viele Transformationen zwischen 1732 und 1818. Sie können als strukturelle Transformationen, Anpassungen an die Situation der Sklaven, Auswirkungen von Ungerechtigkeit und Ergebnisse des Sklavenwiderstands zusammengefasst werden. Erstens geschahen strukturelle Transformationen im Arrangement des Helferamtes und den sozialen Gruppenformen. Die Anzahl an Kirchenämtern nahm ab und das Helferamt übernahm immer mehr Aufgaben. Klassen bestanden zudem auch nach ihrer Abschaffung in Herrnhut fort.

Zweitens konnten Adaptionen an die Sklavensituationen durch die Veränderung theologischer Motive nachgewiesen werden. Überdies wurden Musik und Liturgie im Hinblick auf die Umwelt, Politik und Bildung an die Lebensrealität und -bedingungen der Sklaven angepasst. Des Weiteren wurden weniger Chorversammlungen gehalten und das Stundengebet hörte schließlich in Reaktion auf den Zeitdruck der Sklaven gänzlich auf. Aufgrund des Sklavenkontexts konnte außerdem keine Blasmusik in den Kirchen gespielt und eine strikte Geschlechtertrennung nicht durchgesetzt werden.

Drittens versinnbildlichen einige Transformationen die Ungleichheit von Missionaren und Sklaven. Obwohl behauptet wird, dass Zinzendorf die ‚Heiden‘ für weder besser noch schlechter als die Missionare gehalten hat, erreichten sie niemals völlige Gleichberechtigung. Soweit die untersuchten Quellen es zulassen, lässt sich sagen, dass weder Lieder und Instrumente der Sklaven, noch Musiker unter ihnen kontinuierlich die Erlaubnis hatten, in der Kirche gespielt zu werden bzw. zu musizieren. Ferner stand es Gemeindemitarbeitern nicht immer zu, zu predigen. Die Einrichtung von Chören war zudem ein vorwiegend moralisches Unterfangen.

Viertens deuten die Ergebnisse an, dass manche Transformationen auf den Widerstand von Sklaven zurückgehen. Ein Widerstand zur brüderischen Musik kann in der Praxis des Singens angenommen werden. Durch die Imitation der Blut- und Wunden-Ausdrucksweise wurde die Blut- und Wundentheologie ferner deutlich länger erhalten als in Herrnhut. Letztlich begründeten Sklaven eine besondere Predigtmethode, die auf ihren eigenen Erfahrungen basierte. Genau wie die Missionare wollten die meisten von ihnen allerdings das Evangelium verbreiten. Warum aber bedeutete der Herrnhuter Glauben etwas für sie, wenn die meisten Dinge doch eigentlich europäisch waren bzw. es sich um asymmetrische Transformationen handelte?

Sowohl Travis Glasson als auch Lampe stimmen darin überein, dass die Beliebtheit des katholischen und anglikanischen Glaubens unter Sklaven mit den unterschiedlichen Graden an kultureller Anpassung zusammenhängt. Glasson beobachtet, dass viele Sklaven einerseits die Lehre der *Society for the Propagation of the Gospel* zurückwiesen, weil sie die Sklavenhalter und die Institution der Sklaverei stützte. Andererseits wiesen sie sie als afrikanische Sklaven in der Karibik auch zurück, weil „ihnen ihre religiösen und kulturellen

Praktiken nach wie vor Sinn stifteten.¹⁶³ Demgegenüber war der katholische Glaube in Curacao unter den Sklaven beliebt, weil er ihre eigene Kreation war und afrikanische und europäische Elemente inkorporierte.¹⁶⁴ Zu welchem Ausmaß unverkennbar katholische Traditionen und Lehren Bestand hatten, bleibt unklar.

Inwiefern Lampe und Glassons Annahmen auch auf die Herrnhuter Mission in Antigua und Westindien zutreffen, ist unsicher. Zwar scheinen die Lehren der Missionare einerseits die Institution der Sklaverei wie bei den Anglikanern zu untermauern. Andererseits geben die in Betracht gezogenen Quellen nicht genügend her, um Schlüsse über eine etwaige kulturelle Inklusion in die Herrnhuter Traditionen zu ziehen, auch wenn Gerber bestätigt, dass der Herrnhuter Glauben teilweise auch in die Sklavenkultur in Jamaica adaptiert wurde.¹⁶⁵

Die herangezogenen Quellen bieten jedoch noch eine andere Erklärung. Wir haben beobachtet, dass im gegebenen Zeitrahmen sowohl die Herzensreligion als auch die Bedeutung der historischen Herkunft fortwährten. In Bezug auf das erstere war die neue Religion der Sklaven eng mit ihrem Herzen verbunden und daher auch mit ihren Gefühlen und ihrer Lage. Im Hinblick auf letztere wurde die historische Abstammung durch den Gebrauch von deutschen Melodien, alten Liedern und Gedenkfeiern an die Sklaven weitergegeben. Durch die Übersetzung und das öffentliche Verlesen der Neuigkeiten von den Herrnhuter Gemeinden im Ausland, gelang es den Missionaren, die Sklaven zum Teil der gesamten brüderischen Unternehmung zu machen. Dies ist zentral, weil die Sklaven gemäß der postkolonialen Theorie keine eigene Geschichte hatten.¹⁶⁶ Die kreolische Sprache, die entstanden war, war eine Kreation des Sklavenhandels und barg somit zunächst keine weitere historische Implikation als das Sklavendasein.¹⁶⁷ Im 18. Jahrhundert verloren daher viele der Sklaven, die sich nicht mehr an ihre Herkunftsländer erinnern konnten oder bereits in der Karibik geboren wurden, ihre vorherige Geschichte.

Eine Mitgliedschaft in der Herrnhuter Brüdergemeine stiftete aber nicht nur eine Geschichte. Vielmehr befähigte es sie, ihr eigenes Kapitel der Geschichte der Brüdergemeine zu schreiben, indem sie die Predigtmethode transformierten, Blut- und Wundenterminologie imitierten und die Änderungen von ursprünglich herrnhutischen Charakteristika beeinflussten. Von Anfang an war es den Missionaren daher möglich, das wichtigste Ziel der Herrnhuter Brüdergemeine in das Missionsfeld zu übertragen: Die persönliche Beziehung zu Gott.

¹⁶³ Travis Glasson, *Mastering Christianity. Missionary Anglicanism and Slavery in the Atlantic World*, Oxford 2012, S. 170 (eigene Übers.).

¹⁶⁴ Lampe, *Mission* (wie Anm. 35), S. 116.

¹⁶⁵ Gerbner, *Slavery* (wie Anm. 1), S. 198f., S. 209.

¹⁶⁶ Gayatri C. Spivak, *Can the subaltern speak?*, in: Patrick Williams/Laura Chrisman (Hrsg.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, Hertfordshire 1993, S. 66–111, hier: S. 83.

¹⁶⁷ Ralph Fasold, *The Sociolinguistics of Language*, Oxford 1990, S. 180.

Außerdem basierte die Gründung der Herrnhuter Brüdergemeine auf ähnlichen Prämissen. Zinzendorf, der zunächst keinerlei Verbindung zur alten Brüder-Unität hatte, nahm die Geschichte der alten Brüder-Unität als seine eigene an. In Rückgriff auf Jan Assmanns Theorie des kulturellen Gedächtnisses deutet Hedwig Richter an, dass Zinzendorf diese Geschichte genutzt haben könnte, um eine Gruppenidentität zu konstruieren und Innovationen zu rechtfertigen.¹⁶⁸

Im Unterschied zu den späteren nonkonformistischen Missionen gestanden die Herrnhuter Missionare den Sklaven wenig Freiheit zu, wesentliche Aspekte ihrer Sklavenreligion zu praktizieren, so wie Predigen und Singen. Obwohl die Missionare die Institution der Sklaverei unterstützten, boten die historische Abstammung und die Betonung des Herzens den Sklaven die Möglichkeit, sich mit der Herrnhuter Brüdergemeine zu identifizieren und sie wurden somit identitätsstiftend für die weitere Entwicklung der gesamten Brüder-Unität.

Naomi Reichel, Moravian teachings & traditions in the 18th century mission to the Caribbean: A transformation through relocation?

This essay focuses on the process of transmission of Protestant Christian teachings and traditions to another country. As an example of Protestant missions, the Moravian mission is chosen. Besides many similarities to other missionary societies, the Moravian mission presents a distinctive case, due to its early engagement in mission, its influence on other missionary societies, its small size, its mission theory and its particular blend of distinctive teachings and traditions. Drawing on archival sources from both missionaries and slaves, this paper examines how far Moravian teachings and traditions have been transmitted and transformed in the Moravian mission to the Caribbean between 1732 and 1818. Along the diachronic trajectory of continuities and discontinuities, important themes such as slave agency and inequality are touched upon. It is argued that the Moravian missionaries sought to implement most teachings and traditions of their mother church in the mission field. By the same token, missionaries structurally transformed some teachings and traditions to adapt them to the slave context. However, they also distorted Moravian teachings and traditions to approve inequality. Nevertheless, this paper suggests that slaves actively shaped Moravian traditions and teachings as they developed their own preaching method, refused singing, and mimicked the blood and wounds terminology. Despite transformations, the core of historical lineage and emphasis on the heart-religion persisted, and proved particularly appealing to the slaves.

¹⁶⁸ Hedwig Richter, *Pietismus im Sozialismus. Die Herrnhuter Brüdergemeine in der DDR*, Göttingen 2009, S. 15.

Konrad Balcke (1870–1946) – Lehrer der Kleinen. Ein Beitrag zur brüderischen Pädagogik

von Guntram Philipp

Zwei Lehrer sind es, die mir bis in mein hohes Alter in lebendiger Erinnerung geblieben sind: Konrad Balcke (24.10.1870–10.3.1946) und Wilfried Tietzen (1896–1988). Letzterer hat in *Unitas Fratrum* 9 (1981)¹ durch H.W. Erbe und Th. Koots eine Würdigung erfahren. Für Konrad Balcke ist meines Wissens, abgesehen von dem Beitrag von Waldemar Fried in dem letzten, nur noch in ganz geringer Auflage 1948 erschienenen „Welkebrief“ kein Nachruf erfolgt.² Die chaotischen Nachkriegsverhältnisse verhinderten dies wohl. Und doch verdienen beide Lehrer in gleicher Weise ein Denkmal gesetzt zu bekommen. Beide waren begnadete Pädagogen, beide haben in einer beispielhaften Hingabe und Selbstlosigkeit ihren Beruf ausgeübt.

Der am Lehrerseminar in Niesky ausgebildete Konrad Balcke³ fand seine erste Anstellung 1891/92 in Gnadenfrei, um nach einer kurzen Zwischenstation in Neudietendorf (1892), am 7. Januar 1893 seine Lehrertätigkeit an der Knabenanstalt (KA) in Kleinwelka zu beginnen. Er übernahm die „Kleinen“, die jüngste Klasse der Internatsschule, von dem Sprachgenie August Hermann Francke (1870–1930)⁴, der seine Erfahrungen als Lehrer und Erzieher in Kleinwelka in dem Heftchen „Die Vierten“⁵ sehr lebendig dargestellt

¹ S. 126–132.

² Waldemar Fried: Bruder Balcke 1870–1946. Lebensweg eines Herrnhutischen Anstaltslehrers, in: Welke, Gruß aus dem Schulheim für Knaben Kleinwelka. Welkebrief Nr. 25, Ostern 1948, S. 12–15 (Unitäts-Archiv Herrnhut, künftig: UA, Z 102). – Im Archiv der Brüdergemeine Kleinwelka findet sich das handschriftliche Konzept eines Nachrufs von Waldemar Fried: „Nachruf der Zinzendorfschulen zum Begräbnis von Br. Konrad Balcke, gestorben am 10. März 1946 in Kleinwelka“. Auf dessen Ausführungen wird hier mehrfach Bezug genommen.

³ Leiter, Lehrer und Erzieher der Knabenanstalt zu Kleinwelka (UA, KAKw V. Nr. 35, S. 1).

⁴ Francke beendete sein sehr bewegtes Leben als Professor des Tibetischen, des Sanskrit und anderer Idiome an der Berliner Universität. Vgl. Th. Bechler, Prof. Dr. h.c. August Hermann Francke, alter Lehrer 1891–95, in: Welke, Gruß aus dem Schulheim für Knaben, Kleinwelka, Nr. 20 – Herbst 1941 (UA, Z 102), S. 653–668; ders., Namhafte Missionsmänner der Brüdergemeine aus dem letzten Halbjahrhundert, Herrnhut 1932, S. 43–52 mit Portraitfoto; Frank Seeliger, „Einer prügelt uns und der andere bringt uns Religion...“. Fremdheitserfahrungen im West-Himalaya-Gebiet Lahoul aus Sicht Herrnhuter Missionare, (= *Beibehft der Unitas Fratrum*, Bd. 10), Herrnhut 2003, S. 82 und passim; Hans-Beat Motel, „Mama, mein Herz geht kaputt!“ Das Schicksal der Herrnhuter Missionskinder. Herrnhut 2013, S. 25, S. 94, S. 97, S. 125–127 mit Abb. S. 126.

⁵ August Hermann Francke: Die Vierten. Ein Idyll. Skizzen aus dem Kleinwelkaer Anstaltsleben, Herrnhut 1920. Schon das Verzeichnis der „Vierten“ mit ihren Spitznamen ist aufschlussreich: Karl Kersten (Siegfried), Suriname. Hans Kleinschmidt (Frote), Mittel-Amerika. Rudolf Lieberkühn (Hildebrand), West-Indien. Theodor Schneider (Hadubrand), Grönland. Paul Jäschke (Rüdiger), Suriname. Fritz Neißer (Horand), Himalaya. Max Linner (Rumolt), Labrador. Fritz Zeisberger (Wate), Kapland. Joseph Schmidt (Sepp), Kapland. Willi Bennert

hat. Wegen geringer Schülerzahl wurde für das erste bis vierte Schuljahr die Koedukation in der Mädchenanstalt beschlossen. Dort unterrichtete er ab 1929 bis zu seiner Pensionierung stets die Erstklässler. Sein Grabstein trägt zu Recht die Inschrift „Lehrer der Kleinen“ und „Die Lehrer werden mit viel Segen geschmückt“ (Ps. 84,7).

Wir waren seine letzten Schüler. Und er behielt unsere Klasse entgegen der bisherigen Praxis auch noch bis ins dritte Schuljahr, da er anschließend in den Ruhestand trat. Ihm vor allem verdanke ich, dass die Schule in den ersten Jahren für mich zu einem Abenteuer wurde. Erst mit dem Wechsel in die Knabenanstalt (KA) war es mit der Unbekümmertheit und Leichtigkeit der ersten Schuljahre vorbei. Der Schulalltag begann. Als in der Sexta Englisch auf dem Lehrplan stand, glaubte ich noch mit dem Abschreiben der Vokabeln in das Vokabelheft meiner Pflicht genügt zu haben. Dass die Vokabeln auch noch auswendig zu lernen waren, das musste mir erst nachdrücklich beigebracht werden. Da halfen die Merksprüche⁶ von Bruder Tietzen (z.B. *forget, forgot, forgotten*, vergiss nicht die Klamotten; *to go, went, gone*, ich geh' schon mal voran etc.) über manche Hürde hinweg.

Der historisch interessierte und künstlerisch begabte Konrad Balcke⁷ verstand es in unnachahmlicher Weise einen im wahrsten Sinne des Wortes anschaulichen Unterricht zu gestalten. Bereits der Einschulungstag zu Ostern 1934 in der Mädchenanstalt (MA)⁸ wurde zu einem unvergesslichen Erlebnis. Zum Inventar des Klassenzimmers gehörte ein großer Sandkasten. In diesem hatte Bruder Balcke eine bezaubernde Landschaft mit verschlungenen Wegen modelliert, die alle auf ein Gebäude, die „Hasenschule“, zuführten. Auf den Wegen mit den Hinweisschildern „Zur Hasenschule“ waren in der Anzahl der Erstklässler kleine Hasen aus Pappmaché verteilt, deren aufgesteckten und beweglichen Köpfe auf das Schulgebäude gerichtet waren. Dass nach der Begrüßung und Sitzplatzverteilung jeder „seinen“ mit kleinen Zuckereiern gefüllten Hasen mit nach Hause nehmen durfte, war wichtiger als die vor allem mit Apfelsinen gefüllte Zuckertüte.

(Willibrord), West-Indien. Heini Richter (Beowulf), West-Indien. Georg Böhme (Wittekind), Dresden.

⁶ Die Beispiele der Reime zur englischen Grammatik (Unitas Fratrum 9, 1981, S. 132) eröffnet er: „Gar mancher Mensch war schon in Not; / denn die Grammatik macht' ihn tot. / Vielleicht geht der Grammatikschleim / dir besser ein in einem Reim. / Gebrauch' den Nürnberger Trichter! / Dann wird es in dem Kopfe lichter.“

⁷ „Br. Balcke war ja im Gegensatz zu seinem Vater, der Porträtmaler war, ein Meister der Kleinkunst.“ „Nachruf“: (wie Anm. 2), pag. 9. – Der Vater Ernst Fr.R. Balcke (1828-1910) war Kunstmaler in Berlin. Vgl. UAH Dienerblätter., Königsfeld.

⁸ Nur in den ersten vier Grundschuljahren erfolgte Koedukation. In den Internaten, das betraf vor allem die Missionskinder, wurde auf strenge Geschlechtertrennung geachtet. Die Mädchen wurden in der Mädchenanstalt, die Knaben von 1857–1919 in der sog. ‚Voranstalt‘ betreut. Erst mit der Sexta wechselten die Jungen in die Knabenanstalt (KA). Vgl. Motel, Mama (wie Anm. 4), S. 82f.

Der Unterricht begann ebenso spielerisch mit der Erklärung des Alphabetes. Zur Einprägung des Buchstabens A zog die ganze Klasse in den Wald, um auf einem großen Ameisenhaufen ein mit dicken Ästen ausgelegtes A zu entdecken.

Dass wir im ‚Großen Garten‘ der Mädchenanstalt im Frühjahr frisch ausgetriebene Lindenblätter essen durften, war natürlich Sensation.⁹ Ebenso lernten wir die süßen Blütentropfen der Taubnessel auszusaugen. Bruder Balcke lehrte uns, die Natur mit allen Sinnen zu erleben. Er folgte damit den Anregungen des Paul Georg Türpitz (1863–1938), dem eifrigen „Förderer des neuzeitlichen Biologieunterrichts und des Naturschutzes“, dem Ehrenmitglied der naturwissenschaftlichen Gesellschaft „Isis“ in Bautzen, der von 1907 bis 1933 Lehrer an der Knabenanstalt war.¹⁰ Blätter der Laubbäume, auch Pflanzen und Blumen, wurden von uns zwischen Löschblättern gepresst, getrocknet und in Herbarien gesammelt.



Beliebte Ecke im „Großen Garten“

⁹ Siehe die Abb. der Linde im ‚Großen Garten‘. Federzeichnung von Konrad Balcke, in: K.[onrad] Balcke und W.[aldemar] Fried: Führer durch Kleinwelka und Ortsteile, o.O., o. J. [Herrnhut 1942] (?), S. 67. – Balcke war auch mit der von dem Lehrer Peter Friedrich Curie (1777–1855) 1803 verfassten „Flora Kleinwelkiensis“ vertraut. Vgl. W.[aldemar] Fried, Peter Friedrich Curie, Lehrer unserer Anstalt 1803/4, Naturforscher der Brüdergemeine. In: Welke, Nr.16, 1938, S. 456–458.

¹⁰ Ebd., S.144; Waldemar Fried, Aus dem Lebenslauf von Paul Türpitz, alter Lehrer 1907 bis 1933. In: „Welke“. Gruß aus dem Schulheim für Knaben, Kleinwelka, Nr. 19, S. 515-517. Porträt ebd. Nr. 19, S. 571. – Diese Tradition wurde bis zur Schließung der Anstalt 1942 gepflegt (siehe Waldemar Fried, Biologie im Freien. In: Welke, Nr. 17, Weihnachten 1938, S. 483-486).

Gerne folgten wir Br. Balcke auf den brüderischen Gottesacker. Da er hunderte von Lebensläufen im Archiv studiert hatte, konnte er beim Besuch einzelner Grabstellen das Leben des oder der Verstorbenen eindrucksvoll schildern, wobei er den zeitgeschichtlichen Rahmen in seine Erzählungen mit einbezog. Ein Geschichts- und Geographieunterricht ungewöhnlicher Art! Beim Lesen des Kapitels „Wanderungen über den Gottesacker“ im „Führer durch Kleinwelka und Ortsteile“¹¹, in dem 117 Grabstellen beschrieben werden, kann man davon eine Vorstellung gewinnen.

Die Lebensgeschichten der vielen Missionare waren für uns natürlich besonders interessant. Kleinwelka war durch die beiden Internatsschulen mit den zahlreichen Missionskindern, den auf Heimaturlaub befindlichen und auch im Ruhestand hier lebenden Missionaren zu einem Zentrum der Herrnhuter Mission geworden. Die Gräber auf dem Gottesacker legen davon Zeugnis ab. Das Schicksal zahlreicher Missionskinder,¹² die trotz aller Vorkehrungen (1890 Isolier-, Krankenhaus) bei ansteckenden Kinderkrankheiten starben,¹³ machte uns betroffen. Dass Konrad Balcke die ganze Tragik der Missionskinder und deren Eltern nicht verborgen blieb, zeigen auch seine Bemühungen, diese Not der Gemeinde drastisch vor Augen zu führen. In dem Nachruf von Waldemar Fried heißt es:

Unvergessen ist denen, die es erlebten, sein Mitwirken bei den Weihnachtsfeiern. [...] Ergreifend in dem lebenden Bild „Isaaks Opferung“, wo er den Abraham darstellte, der seinen Sohn, unseren jetzigen Bruder Tischlermeister Stache, zu opfern bereit ist.

So empfanden das Abschiednehmen von ihren Kindern zahlreiche Missionare, wie das in dem Lebenslauf des Theophil Nitschmann (1868–1934) nachzulesen ist: „ein Isaaksopfer, das nur im Glaubensgehorsam gegen den Herrn und in seiner Kraft möglich war.“ Die Mutter eines surinamischen Missionskindes schildert den dramatischen Abschied von ihrem Sohn: „Oh, solche Szenen sind schrecklich, sie haben einen langen Nachklang und schneiden bis in die Seele.“¹⁴

¹¹ Balcke/Fried, Führer (wie Anm. 9), S. 112–147.

¹² Von 1826 an wurde es üblich, die Kinder der Missionare in die Anstalten nach Kleinwelka zu geben. Zwischen 1790 und 1942 besuchten rund 2000 Kinder aus allen Kontinenten die „Missionsanstalten“. 1868 waren von den 84 Mädchen 59 Missionskinder, von den 70 Internatsschülern der Knabenanstalt waren 1905 45 Missionskinder. Siehe ebd., S. 36 und S. 73 und Motel, Mama (wie Anm. 4), S. 8, S. 17 und S. 59ff. – Schon Br. Balcke hätte das Buch schreiben können, das Hans-Beat Motel herausgab: „Mama, mein Herz geht kaputt.“ Angedeutet wird die Problematik der Missionskinder im „Führer“ S. 36ff. und „Welke“, S. 643ff. und in dem „Welker Anstaltslied. Singweise: Ich hab mich ergeben, V.1. Mein Herz eilt so gerne/Zum Heimatland hin/In weite, weite Ferne/Woll’n die Gedanken ziehn. V.2. Die Eltern, die guten,/Die ließ ich ja dort./Mein Herz wollt’ fast verbluten,/Und doch, ich mußte fort. ...“ (Francke, Die Vierten, wie Anm. 5, S. 80).

¹³ Von 1790 bis 1942 starben 16 ‚Zöglinge‘ der Knabenanstalt. Motel, Mama (wie Anm.4), S. 81.

¹⁴ Ebd., S. 32f.

Die unkonventionellen Erziehungs- und Unterrichtsmethoden von Konrad Balcke fanden allerdings in konservativen Kreisen nicht ungeteilte Zustimmung. So berichtet ein Lehrerkollege im „Welke“ (S. 651f.): „Br. Balcke erteilte bei den Kleinsten Biblische Geschichte. Um den religiösen Inhalt zu veranschaulichen und zu vertiefen, zog er nach der damals üblichen Herbartischen Methode auf der Stufe der Vergleichung auch deutsche Märchen heran.“ Das führte zu einer Anzeige bei der Direktion in Herrnhut und zu einer Rüge. „Br. Balcke legte daraufhin den Religionsunterricht nieder.“¹⁵

Br. Balcke besaß die große Gabe – wie Br. Tietzen – Lehr- und Lernstoff in verständlicher und leicht eingängiger Gedichtform zu vermitteln. „Sie sind bezeichnend für seine Art: tiefsinnig mit feinem Humor in liebenswürdiger Weise menschliche Schwächen aufdeckend.“¹⁶ So erfolgten die ‚Belehrungen‘ Konrad Balckes auch nicht mit erhobenem Zeigefinger und einer drohenden Stimme, sondern gelegentlich mit einem Gedicht. Hier ein Beispiel:

Wenn Sonntags Ihr an weißen Tischen¹⁷
beim Mittagmahl vergnüglich sitzt,
um Euch zu stärken, zu erfrischen
und mancher auch die Ohren spitzt¹⁸
zu lauschen, was der Freund erzählt,
indes man die Kartoffel schält –
nicht wahr, dann oft mit Donnerlaut
erschallt es, daß Euch angstvoll graut:
„Sprecht nicht so laut!“

Doch ist der Sonntag dann vergangen
und hat die Schule angefangen
und sagst Du auf dann einfach, schlicht,
so gut es gehn will, Dein Gedicht –
nicht wahr, dann oft mit Donnerweise
erklingt es, daß Ihr bebzt wie Greise:
„Sprecht nicht so leise!“

Da klagt Ihr dann wohl oft erschüttert
mit hohler Stimme, tränenvoll

¹⁵ Fried, Nachruf (wie Anm. 2), S. 5. – „Diese Begebenheit zeigt erstens, wie weit er seiner Zeit vorauselte, auf Grund seines pädagogischen Einfühlungsvermögens und seiner natürlichen und kindlichen Religiosität. Und zweitens, daß er nicht um jeden Preis nachgab. Er wahrte in seiner vornehmen Art den Frieden und blieb gehorsamer Diener, aber er blieb seiner Überzeugung treu“ Waldemar Fried, Welkebrief, Nr. 25, Ostern 1948, S. 14).

¹⁶ Fried, Bruder Balcke (wie Anm. 2), S. 15.

¹⁷ Siehe Abb. S. 158.

¹⁸ In den Internatsschulen der Brüdergemeine war es üblich, den Franckeschen Anstalten in Halle folgend, dass während der Mahlzeiten ein Schüler aus einem Buch vorlas.

und spricht verwirrt halb, halb erbittert:
 „Man weiß nicht, wie man sprechen soll!“
 „O trocknet wieder eure Tränen,
 und was ich sage, hört mit Fleiß:
 Nicht schreien sollt Ihr wie Hyänen,
 doch auch nicht flüstern wie ein Greis!

Prägt ein die Lehre fest und stark,
 daß sie euch bleib' in Bein und Mark:
 „Sprecht mittelstark!“

Das Kapitel „Lustige Reime aus alter Zeit“ im „Welke“ beschließt ein Gedicht mit 12 Strophen, das auf die verschiedenen Standorte der Büsten von Comenius und Zinzendorf im Anstaltsgebäude Bezug nimmt.¹⁹ Der Herausgeber

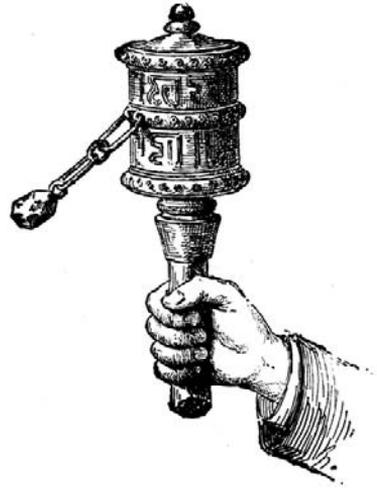


Speisesaal mit Jahresfestang (Gemeinschaftsarbeit der Senta)

¹⁹ Bis zur staatlich verfügten Schließung der Anstalten im Jahre 1942 (der Auflösungsbescheid war am 9. Dezember 1941 erfolgt; siehe Mitteilungsblatt) stand im Treppenhaus der KA gegenüber der schwarz gestrichenen Gipsbüste von Comenius (heute noch auf dem Kirchboden in Kleinwelka erhalten) auf einem Podest die am 10. Januar 1939 eingeweihte bronzene Hitlerbüste (Abb. siehe Welke, Nr. 17, Weihnachten 1938, S. 470.) „Der Direktor unserer Anstalt, Br. Renkewitz, sprach an dieser Weihestätte eindringlich zu uns über das geniale Werk Adolf Hitlers. Mit einem Treuegelöbnis auf Führer, Volk und Vaterland fand die Feier ihr Ende.“ Vor der Führerbüste wurde auch der Geburtstag Hitlers am 20. April „vor der gesamten Hausgemeinde festlich begangen. Br. Wesser [Organist und Musiklehrer] hielt eine packende Ansprache.“ Am 10. Juni weihte man in der Aula das von zwei Schülern im Werkunterricht angefertigte „Ehrenmal für die Gefallenen des Weltkrieges und der Bewegung“ ein (vgl. Welke:

des „Welke“, Waldemar Fried schreibt dazu: „Zum Schluß noch ein Gedicht, das Br. Balcke im Juni 1941, mit fast 71 Jahren auf einen Niedersitz hinschrieb. Mögen unserm hochverdienten Lehrer noch lange seine geistige und körperliche Frische erhalten bleiben!“²⁰

Die mit Humor gewürzte Pädagogik schuf eine lockere, fröhliche Atmosphäre, die sich auf die Schüler übertrug und zu eigenen Verhaltens- und Ausdrucksformen inspirierte. So gab die im Anstaltsmuseum aufbewahrte tibetische Gebetsmühle mit der Umschrift „O Kleinod im Lotos, hum“²¹ den Anstoß, weniger beliebte Tätigkeiten mit der monoton vorgetragenen und stetig wiederholten Gebetsformel „Om mani padme hum“, die Last die bringt mich um“, zu begleiten.



Auch Oberlausitzer Brauchtum wurde in den Unterricht integriert; z.B. Ende Januar die als Singspiel vorgetragene Vogelhochzeit. So wurden wir in spielerischer Weise mit der heimischen Vogelwelt vertraut gemacht,²² zu deren Erhalt wir durch fleißiges Sammeln von Sonnenblumen- und Kürbiskernen

Nr. 19, S. 518f und 520). Die Hitlerbüste findet bezeichnenderweise in dem Gedicht von Konrad Balcke keine Erwähnung. – Der Direktor der Knabenanstalt Peter Buck hatte Verse auf ein russisches Volkslied (Seht ihr drei Rosse vor dem Wagen) gedichtet (siehe Abb. S. 160), die „bei der Verabschiedung ‚am Comenius‘ alljährlich den Scheidenden gesungen“ wurden. Von der letzten Verabschiedung im Jahre 1942 heißt es: „Am 21. Juni besuchten die beiden Anstalten zum letztenmal den Gottesdienst. Am 25. Juni hielt W. Fried den letzten Morgensegen. Mittags holten wir das letztmal die Flagge ein. Zum Abendsegen versammelten sich die Jungen im Halbkreis um den Comenius. [...] Beim Singen von Segensversen verabschiedeten wir Erwachsenen uns von den Jungen mit Händedruck. Da konnten sich wenige der Tränen erwehren und mancher weinte noch beim Zubettgehen. – Das war das Ende der Knabenanstalt aus deren schlichten Mauern in den 166 Jahren ihres Bestehens ein einzigartiger Segen in alle Welt ausgegangen ist.“ (Vgl. Welke, Letzter Gruß aus dem ‚Schulheim für Knaben‘, Nr. 21, Juli 1942, S. 718f).

²⁰ Welke (wie Anm. 4), S. 671–675. – Die von ihm verfasste Novelle: Ein Besuch in Kleinwelka im Jahre 1798, Masch. 1943, 58 S., ist in UA, NB I. R.3. 557c Fol. zu finden.

²¹ S. Ribbach, Alte Welker auf dem Himalaja, in: Welke (wie Anm. 4), S. 668–671, mit Abb.

²² Wie gründlich und detailgetreu uns die Vogelkunde gelehrt wurde, machte mir ein Besuch des sehenswerten Zentrums des Biosphärenreservats der Unesco „Oberlausitzer Heide- und Teichlandschaft“ in Wartha deutlich, wo u.a. auch die Wiedereinbürgerung des Wiedehopfs in dieser Region mit seinem merkwürdigen Verhalten dokumentiert wird. – Anlässlich der Verabschiedung des Direktorenehepaars der Mädchenanstalt in Kleinwelka, Steinmann, im Jahre 1938 wurde auch das Lied von der Vogelhochzeit szenisch aufgeführt. Ich musste die Rolle des Wiedehopfs übernehmen, der der Braut den Blumentopf überreicht. Das gab den Anlass, dass ich zu hören bekam: „Hau ab, die stinkst“. Was ich bisher als eine Bosheit meiner

ermuntert wurden. Der Dank der Vögel blieb nicht aus, denn die am Tag zuvor beim Schulschluss vor die Fenster gestellten Teller waren dann am nächsten Tag zur Vogelhochzeit auch prompt mit Plätzchen gefüllt.

Dass aus der Brüdergemeinde zahlreiche bedeutende Ornithologen hervorgegangen sind, ist sicher kein Zufall.

Abschied.

Br. Buch dichtete diese schönen Verse bezeichnenderweise auf ein russisches Volkslied (Seht ihr drei Kasse vor dem Wagen). Es wäre schade, wenn sie nur begrenzte Zeit und nur in der Erinnerung derer weiterlebten, die sie bei der Verabschiedung „am Comenius“ alljährlich den Scheidenden gesungen haben. Den musikalischen Satz, der zweistimmig singbar und dem Text besonders angepaßt ist, verdanke ich Herrn Alfred Treiberg, Bauken, der seinerzeit den „Angelico“ unseres G. F. Wehle auführte.



1. Nun ist es da, der Schulzeit En-de, ins ern-ste
2. Seht wohl, die ihr der Ju-gend Stunden in die-sem
3. So zie-het hin des Le-bens Pfa-de, zieht hin in



1. Le-ben geht's hinaus. Wir rei-chen herz-lich euch die
2. Hau-se froh ver-lebt, und bleibt in Treu-e uns ver-
3. Got-tes Schutz und Licht, und wer-det reich an Got-tes



1. Hän-de; noch ein-mal grüßt euch un-ser Haus.
2. bun-den, die ihr mit uns ge-schäft, ge-strebt.
3. Sna-de und stark und treu! — Vergeßt uns nicht!

Geschwister in Erinnerung behielt, hatte, wie sich bei dem Besuch in Wartha zeigt, durchaus einen realen Hintergrund.

Unvergessen die Geburtstage, zu denen Bruder Balcke die ganze Klasse mit den runden Schnittkuchen – eine Spezialität des Bäckers Paul – und Kakao einlud; bei dem bescheidenen Taschengeld des „Lehrergehalts“²³ zweifellos ein finanzielles Opfer. Die Darbietungen, die er uns bot, waren allerdings noch wichtiger als die süßen Genüsse.

Die Ankündigung, durch eine Postkarte steigen zu können, weckte ungläubiges Erstaunen. Tatsächlich schnitt Bruder Balcke dann mit einer Schere so geschickt eine Karte, dass ein Papierring entstand und er hindurch schreiten konnte.

Das von ihm kunstvoll geschaffene Figureschattenspiel wurde stets mit neuen Geschichten dargestellt. Und die Fähigkeit, als Bauchredner aufzutreten, wenn er ans Fenster trat und sich mit einem unsichtbaren Gesprächspartner unterhielt, faszinierte uns natürlich ungemein.

Br. Balcke ist als Junggeselle durchs Leben gegangen.

Doch war dies keineswegs seine ursprüngliche Absicht oder sein Ideal. Da die Anstalt finanziell nicht in der Lage war, einen verheirateten Lehrer anzustellen, versorgte ihm die Direktion einen Büroposten in Herrnhut, um ihm die Gründung einer Familie zu ermöglichen. Doch hat er es da nicht lang ausgehalten. Die Sehnsucht nach der Schule, die Liebe zur Jugend überwog in ihm und bestimmte ihn, unter Verzicht auf Familienglück nach Kleinwelka zurückzukehren.²⁴

Dass die beiden, in einem stabilen Balkengerüst auf dem Pausenplatz aufgehängten Schaukeln (ein aus dem Baltikum übernommener Brauch) von allen Schülern in gleicher Weise genutzt werden konnten, darauf achtete Bruder Balcke gewissenhaft. Die im Parallelogramm schwingenden Schaukeln mit den gegenüber liegenden Sitzen boten nicht für die ganze Klasse Platz.

Reibereien und Streitigkeiten konnten in der Regel friedlich beigelegt werden. Wurde Bruder Balcke ausnahmsweise einmal ärgerlich, dann packte er mit beiden Händen den Bösewicht an den Schultern und schüttelte ihn,²⁵

²³ Ein Lehrer dichtet halb resigniert, halb ironisch: „O Leben des Lehrers, was ist dir gleich, / an Gehalt so arm, an Liebe so reich!“ (ebd. S. 672). Das galt nicht nur für die Missionsanstalten in Kleinwelka, sondern ganz allgemein auch auf den Missionsstationen. So berichtet E. Sonnenburg in Südafrika in seinem Tagebuch am 25. Juni 1893: „Gegenwärtig habe ich noch eine wenig angenehme Anfrage der Schulbehörde zu beantworten in Betreff des Gehalts der Lehrer“. Emil Sonnenburg, Als Missionar bei den Xhosa in Südafrika. Tagebuch von Emil Sonnenburg (1861–1940), Zeitraum 3. März 1889 bis 6. August 1893, bearb. von Klaus Sonnenburg, o.O. 2009, S. 107.

²⁴ Fried, Nachruf (wie Anm. 2), S. 6f. – Nur 2 Monate hat er es 1903 ausgehalten, als Gehilfe des Registrators von D.U.D. in Herrnhut tätig zu sein; vgl. UA (wie Anm. 2), S. 1.

²⁵ Körperliche Züchtigungen waren in den Brüdergemeinschulen tabu. Als unser Klassenlehrer Br. Haller in der KA einmal im Zorn dem Sohn des Schusters Schäfer mit dem Zeigestock einen Schlag auf den Rücken gab, musste er sich öffentlich vor der Klasse entschuldigen. – In verschiedenen Missionsgebieten ließ sich das Prinzip der gewaltlosen Erziehung nicht konsequent durchführen. So berichtet z. B. Emil Sonnenburg in seinem Tagebuch am 1. Oktober 1889 von einer in der Kirche abgehaltenen „Vergadering“ (Verhandlung, Besprechung) am 1. Oktober 1889 auf der Missionsstation Silo in Südafrika wegen einer Schlägerei. Der junge Bursche wurde verurteilt, „entweder vor den Magistrat gestellt oder geschlagen zu werden.“

wobei auch sein Kopf in Bewegung geriet, so dass der Delinquent sowie die Umstehenden nur besorgt auf den in gefährliche Schwingungen geratenen Kneifer²⁶ blickten, dass der ihm bloß nicht von der Nase fiel!

Die Grundhaltung von Bruder Balcke war jedoch die jedem seiner Schützlinge entgegen gebrachte liebevolle Zuwendung und individuelle Förderung der einzelnen Begabungen und Charaktere. Das pädagogische Erbe der Böhmisches Brüder (Johann Amos Comenius, 1592–1670, *Informatorium Maternum*, *Der Mutter Schul*. Nürnberg 1636) und die Anregungen von Johann Friedrich Herbart (1776–1841) und des Volkserziehers Friedrich Fröbel (1782–1852) wurden von Konrad Balcke in geradezu beispielhafter Weise in die Praxis umgesetzt.

Ein letztes Zeugnis²⁷ seines fantasievoll und anregend gestalteten Unterrichts war die von unserer Klasse erstellte Glockenpyramide, mit der die Herstellung der in Kleinwelka angesiedelten Gruhl'schen Glockengießerei²⁸ dokumentiert wurde.²⁹ Mit einer von Konrad Balcke hergestellten Schablone schnitten wir aus gelbem Karton ein, zwei oder drei miteinander verbundene Glocken, die wir beschrifteten mit dem Jahr der Herstellung und dem Ort, für die sie gegossen wurden.³⁰ Diese kleinen Kunstwerke befestigten wir dann in der jährlichen Reihenfolge an übereinander in Glockenform aufgehängten Reifen; an oberster Stelle die erste und an dem untersten Ring die letzte von der Gruhl'schen Glockengießerei hergestellte Glocke.

Ein ehemaliger Schüler schreibt über Konrad Balcke:

Der Lehrer mit einer selten edlen Denkungsart und einem ungewöhnlichen Pflichtgefühl verstand es ganz besonders gut mit den Kleinen. Er hat zweifellos während der langen Zeit seiner Tätigkeit in Kleinwelka viel Segen gestiftet, war allen ein

Letzteres wählte er und es wurde auch bald nachher in der Schule vollzogen. Er erhielt 10 Hiebe, 5 wurden ihm auf Br. Padels Fürsprache erlassen“ (Sonnenburg, Missionar, wie Anm. 23, S. 37).

²⁶ Klemmer oder Zwicker, randlose Brillengläser ohne Bügel, die mit der elastischen Brücke auf die Nase geklemmt wurden.

²⁷ In Überresten auf dem Dachboden der Kirche in Kleinwelka erhalten.

²⁸ Friedrich Gruhl (1778–1852) erhielt 1803 von der Ortsherrschaft eine Konzession als Rotgießer und Spritzenbauer. Sein Nachfolger Theodor Werner (1836–1913) führte den Betrieb noch bis zur Schließung im Jahre 1896. Vgl. Balcke/Fried, *Führer* (wie Anm. 9). Siehe auch den folgenden Artikel „Ein Nieskyer Glockenspiel“ in dieser Ausgabe.

²⁹ In einer zeitgenössischen Quelle lesen wir: „Von den Glockengießern der neuesten Zeit haben folgende einen ausgebreiteten Ruf erlangt: [...] Friedrich Gruhl in Klein=Welke bei Bauzen, welcher von 1803–1850 680 Glocken lieferte.“ (C. Reinwerth, *Art. Glockengießerei*, in: *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, hrsg. von Johann Samuel Ersch und Johann Gottfried Gruber, 70. Theil, Leipzig 1860, S. 83–96, hier: S. 84). 1851 war Gruhl mit einer Glocke auf der Londoner Industrierausstellung vertreten. Er erhielt auch einen Preis (Balcke/Fried, *Führer*, wie Anm. 9).

³⁰ Die in der Brüdergemeinde üblichen Dachreiter und der Transport in die Missionsgebiete erforderte die Herstellung relativ kleiner Glocken. Gruhl entwickelte daher ein Material und Gewicht sparendes Glockenprofil, die sog. „Herrnhuter Rippe“.

väterlicher Freund, immer gleichbleibend ruhig und gerecht. Wir alle schulden ihm tiefsten Dank für sein selbstloses Wirken an uns.³¹

Dem ist nichts hinzuzufügen.

Das Bild bleibt unvergessen, wie der allseits geliebte und geachtete große Pädagoge mit verschränkten Armen auf dem Rücken und gesenkten Hauptes durch das noch vom Krieg schwer gezeichnete Kleinwelka lief. „Mit ihm wurde ein Stück Kleinwelka, aber auch ein Stück Anstalts-geschichte aus ihrer Blütezeit zu Grabe getragen.“³²

Anlage

Das letzte von Konrad Balcke ausgestellte Zeugnis, Ostern 1937, und das Zeugnis der ersten Klasse der Knabenanstalt 1938 (s. Abb. auf S. 166–168)

Die Zeugnisse dokumentieren die zunehmende Säkularisierung und den wachsenden Einfluss der NS-Ideologie. Stand in dem Zeugnis der Mädchenanstalt die Note in Religion noch an erster Stelle und die Leibesübung an letzter Stelle, so ist die Rangfolge im Zeugnis der Knabenanstalt genau umgekehrt: an erster Stelle Sport (Kampfsport!), an letzter Stelle Religion.

Angeregt durch das Philanthropinum Salzmanns in Schnepfental bei Friedrichroda/Th. (heute eine Elite-Sprachschule) mit dem ältesten von Johann Christoph Friedrich GutsMuths (1759–1839) eingerichteten Turnplatz (der benachbarte Waldfriedhof ist nach Herrnhuter Muster angelegt!), spielte die Leibesübung in den Zinzendorf-Schulen eine große Rolle. Auch die Anregung zu ausgedehnten Wanderungen der Schüler erhielten die Herrnhuter durch Christian Gotthilf Salzmann (1744–1811), der übrigens auch eine ständige Arbeit der Erzieher an sich selbst forderte.³³

Während wir anfangs noch das ovale Emblem mit den 4 F (Frisch-Fromm-Fröhlich-Frei) auf unserem Trikot trugen und jede Sportveranstaltung mit dem dreifachen: „GutsMuths – GutsMuths – GutsMuths“ beendet wurde, musste bald das alte Emblem durch die Naziraute der Hitlerjugend ersetzt werden und die Übungen wurden mit dem „Zicke-Zacke, Zicke-Zacke – Heil-Heil-Heil“ beendet.

Doch alle Anstrengungen, den Wünschen und Anforderungen der Nationalsozialisten nachzukommen, konnten nicht verhindern, dass im Juni 1942

³¹ Welke (wie Anm.4), S. 680.

³² Welkebrief, Nr. 25. Ostern 1948, S. 12 [Letzter Gruß an die ehemaligen Schüler].

³³ Gudrun M. König, Eine Kulturgeschichte des Spaziergangs. Spuren einer bürgerlichen Praktik 1780–1850. Wien/Köln/Weimar 1996, S. 207–210, S. 340f.; Dieter Koots, Der große Ausflug, in: Welke, Nr. 18, S. 564–567 mit zahlreichen Abb.

Kleinwelka, den 18. Dezember 1941.

An die Eltern unserer Schüler und an unsere ehemaligen Lehrer und Schüler

Wir müssen Ihnen heute mitteilen, daß wir am 10. Dezember die Antwort des Sächsischen Ministeriums für Volksbildung auf unsere Anträge betr. Fortführung unserer Anstalt erhalten haben. Danach müssen wir leider mit **Ende des laufenden Schuljahres, also Sommer 1942, unser Schulheim schließen**, wenn es nicht doch noch gelingen sollte, eine Änderung der Entscheidung herbeizuführen.

Wir bitten daher die Eltern unserer Schüler, damit zu rechnen, daß sie ihre Kinder mit Beginn des neuen Schuljahres anderweitig unterbringen müssen, und die nötigen Schritte dazu in die Wege zu leiten.

Heil Hitler!

Renckewitz

Fried

ME 0533

die Zinzendorfschulen in Kleinwelka geschlossen werden mussten. Konfessionsschulen waren im Dritten Reich nicht erwünscht. Als nach der Schließung der Anstalten der Jungstammführer aus Bautzen das zahlenmäßig zusammengeschrunpfte Jungvolk inspizierte – mein Bruder Helmfried war Fähnleinführer geworden –, verabschiedete er sich mit den Worten: „Und den Geist von diesem Judenlummel Jesus werden wir Euch auch noch austreiben.“ Das traf uns wie ein Donnerschlag.

Der letzte Direktor der Anstalt, der im Kriegsdienst stehende NS-Führungsoffizier Alfred Renckewitz (seit 1931 Lehrer, ab 1934 Direktor) schreibt in einem Epilog:

Wir wollen uns in dieser für uns schweren Führung als Christen beweisen und uns nicht verbittern lassen, sondern Volk und Vaterland weiter in Treue dienen, wie wir so oft gesungen haben: Nichts kann uns rauben Liebe und Glauben zu unserm Land... Wir wollen unser persönliches Leben überprüfen, ob es echt und wahr ist, und wollen uns auch darüber Rechenschaft geben, was in unserer erzieherischen Tradition vielleicht überlebt ist und abgestoßen werden kann und muß, und wieviel unvergängliches erzieherisches Gut andererseits in unserer Herrnhuter Tradition lebendig ist.³⁴

³⁴ Welke, Letzter Gruß (wie Anm. 19), S. 730f.

Große, beherzigenswerte Worte! Doch eine kritische Auseinandersetzung, vor allem im Hinblick auf die nationalsozialistische Ideologie, die uns Schülern eingepflichtet wurde,³⁵ ist nach dem totalen militärischen und politischen Zusammenbruch 1945 leider nicht erfolgt. Sie wäre bei vielen Schülern zur Bewältigung der durch dieses Ereignis ausgelösten Lebenskrise hilfreich gewesen.

³⁵ Aufschlussreich der Beitrag im Welke Nr. 14, 1936, S. 349-358: „... in diesem Jahr konnten wir der Bannführung melden, daß unsere Jungens restlos der Hitlerjugend angehören, und erhielten nun die feierliche Bestätigung des Rechts, die Fahne der Hitlerjugend zu hissen (s. Frontispiz und Abb. S. 256). Auch unsere Lehrerschaft bekannte sich freudig durch die Tat zum Dritten Reich“ (S. 351): Welke, Nr. 14, 1936, S. 400. „Einen Gruß allen ehemaligen Pimpfen des Fähnleins 7/I/103 von Gerhard Favre. Heil Hitler. Euer ehemaliger Fähnleinführer.“

Sinzensdorffschulen der Evangelischen Brüdergemeine
Schulheim für Knaben in Kleinwelka
 Abteilung nach dem Oberschulplan

Schulzeugnis

für *Guntram Philipp*
 Klasse 1

Allgemeine Beurteilung:

f. v. unfrühtz.

Leistungsnoten:			
Leichtathletik	—	Musik	2
Turnen	9	Biologie	3
Schwimmen	—	Chemie	—
Boren	—	Physik	—
Spiel	7	Rechnen	4
Allgemeine körperliche Leistungsfähigkeit	1	Algebra	—
Deutsch	4	Geometrie	—
Geschichte	2	Englisch	4
Erdkunde	4	Latein	—
Kunstziehung	2	Handschrift	4
Wertunterricht	3	Religion	2

Verständnisse: *7*

Kleinwelka, am *22. Aug.* 1938

P. W. ... Direktor

L. Messer, Klassenlehrer

In der Zeibeeziehung (mit Ausnahme der „Allgemeinen Körperlichen Leistungsfähigkeit“) bezeichnet die Note 1 die untere Leistungsgrenze, 5 die Normalleistung, 9 die obere Leistungsgrenze. In den anderen Fächern und in „Allgemeiner Körperlicher Leistungsfähigkeit“ bedeutet 1 sehr gut, 2 gut, 3 befriedigend, 4 ausreichend, 5 mangelhaft, 6 ungenügend.

Sein Betragen war sehr gut.-Fleiss, Aufmerksamkeit und Beteiligung im Unterricht waren besser als im vorigen Vierteljahr.- Die erzielten Leistungen in den Leibesübungen entsprechen der körperlichen Leistungsfähigkeit. Er hat viel Freude an den Leibesübungen. Die Uebungen an den Geräten bieten ihm keinerlei Schwierigkeiten. Er ist mutig und rasch entschlossen. Bei den Kampfspielen zeigt er grosse Einsatzbereitschaft. Haltung und Disziplin waren im Turnunterricht einwandfrei, dagegen im übrigen Unterricht schlecht, da er sehr spielerisch und nervös ist.-

L. Messer

Ein Nieskyer Glockenspiel

von Guntram Philipp

Bei einem Besuch der Niederlande fallen dem Deutschen vor allem vier Dinge auf: die Architektur, die Fenster ohne Gardinen, die vielen Radfahrer und die Glockenspiele in den Städten.¹ Vor allem letztere vermitteln eine ganz eigene Stimmung und Atmosphäre. Es verwundert nicht, dass diese Kunst auch jenseits der Grenze im wahrsten Sinn des Wortes „Anklang“ fand und zu eigenen Glockenspielen inspirierte. Wurde das Berliner Glockenspiel auf dem Turm der reformierten Parochialkirche noch in Amsterdam gegossen, so das auf dem Turm der Garnisonskirche in Potsdam bereits in Berlin. Es war nach übereinstimmender Meinung, „vielleicht eins der schönsten in ganz Europa.“² Die Anfangstakte des Potsdamer Glockenspiels, „Üb immer Treu und Redlichkeit“ wurden in früheren Jahren sogar im Deutschlandfunk zum Pausenzeichen.

Bei den engen Beziehungen der Herrnhuter nach Holland und in die weltweiten Missionsgebiete ergab sich sehr bald die Notwendigkeit der Errichtung einer eigenen Glockengießerei. Die älteste und bis heute erhalten gebliebene, in eigener brüderlicher Regie gegossene Glocke befindet sich im Türmchen bzw. Dachreiter auf dem Torübergang des ehemaligen es in der August-Bebel-Straße in Herrnhut. Joh. Matthias Hardtner (1707–1754), der in seiner Wanderzeit als Stück- und Glockengießer in Riga die Herrnhuter kennen lernte, kam über Herrnhag nach Herrnhut, wo er im Brüderhaus eine Gelbgießerei betrieb. Für den Torübergang des ehemaligen Brüderhauses goss er im Jahre 1746 eine 32 Pfund schwere Glocke.³ Offenbar ist es dabei geblieben, denn weitere Glocken aus dieser Werkstatt sind nicht bekannt. Das änderte sich im Jahre 1767, als von der Direktion der Brüdergemeinde in Herrnhut bei dem Rotgießer und Kupferschmied Johann Thomas Pühler (1737–1812) in der Brüdergemeinde Gnadenberg/Schlesien angefragt wurde, ob er bereit sei, eine Glockengießerei einzurichten. Er ging auf dieses Angebot ein. Und so wurde zunächst in dem sozialisierten Wirtschaftssektor des

¹ D. Johann Georg Krünitz, Oekonomische Encyclopädie, oder allgemeines System der Staats= Stadt= Haus= u. Landwirthschaft in alphabetischer Ordnung, behandelt in Bd. 19, S. 184–192 ausführlich und z.T. sehr kritisch die Glockenspiele. So schreibt er: „Ueberhaupt werden in den vereinigten Niederlanden 300 große Glockenspiele gezählt. [...] Daß aber die Holländer die Musik nicht recht verstehen, solches kann man an diesen Glockenspielen erkennen. In den Psalmen oder Liedern, welche sie spielen, ist gar keine Melodie, nicht einmal ein Tact. [...] Die Glockenspiele in den brabantischen Städten spielen besser, und jene könnten mit leichter Mühe auch besser eingerichtet werden“ (S. 184).

² Heinrich Döring, Art. Glockenspiel, in: Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste. Hrsg. von Johann Samuel Ersch und Johann Gottfried Gruber. 70. Theil, Leipzig 1860, S. 98f.; Krünitz, Encyclopädie (wie Anm. 1), S. 190.

³ Archiv der Brüdergemeinde Neuwied (ABN), Nachlass Dieter Krieg, Glocken: Glockengießereien der Brüdergemeinde – eine Skizze, fol. 3f.

Brüderhauses eine entsprechende Produktionsstätte eingerichtet. 1780 übernimmt Pühler in privater, eigener Regie den Betrieb, der bis zu seiner Schließung im Jahre 1860 im Familienbesitz bleibt.⁴ Die Gnadenberger Glockengießerei wurde zur Keimzelle weiterer brüderischer Unternehmen in Gnadenfeld/Schlesien,⁵ Neuwied a. Rh., und Kleinwelka/Sa.

In der Brüdergemeinde Kleinwelka bei Bautzen übernahm der geniale Friedrich Gruhl (1778–1852), der seine Ausbildung bei Pühler erhalten hat und der es verstand, den Lehrling für den Glockenguss zu interessieren und zu begeistern, diese Aufgabe.⁶ 1803 erhielt er von der Ortsherrschaft eine Konzession als Rotgießer und Spritzenbauer. Das Aufseher-Collegium (AC), das für die wirtschaftliche Entwicklung der Gemeinde verantwortlich zeichnete, verbot allerdings ausdrücklich den Glockenguss. Doch der aufstrebende junge Handwerker

blieb von derartigen, einengenden bürokratischen Vorschriften unbeeindruckt, ignorierte das Verbot und goss heimlich 1812 die erste, noch heute im Dachreiter des Kirchsaals hängende Glocke. Das glückte Experiment überzeugte schließlich auch das Aufseherkollegium. Es hob das Verbot auf. Gruhl konzentrierte sich



Ehemaliges Krankenhaus

⁴ Dieter Krieg, Die ehemalige Glockengießerei im Herrnhuter Viertel Neuwieds und ihre Glocken, in: Heimat-Jahrbuch des Landkreises Neuwied, Neuwied 1991, S. 44–47, hier: S. 46f. – Auch Glocken des Gnadenberger Unternehmens wurden während der beiden Weltkriege beschlagnahmt und eingeschmolzen; so z.B. zwei von Pühler 1838 für die „Erlöser-Kirche“ in Kunnerwitz gegossene Glocken. Vgl. Michael Gürlach, Die Görlitzer Glockenverluste in den zwei Weltkriegen des letzten Jahrhunderts, in: Stadt Bild 16/141 (2015), S. 42–46, hier: S. 46.

⁵ Die Gnadenfelder Glockengießerei, 1836 von dem Pühler-Schüler Heinrich Philipp Liebold (Liepold) (1798–1878) begonnen und von Reinhold Hoberg (1834–1891) übernommen, erlebte nur eine kurze Blütezeit. Vgl. Nachlass Krieg (wie Anm. 3), fol 1; Walter Krause, Grundriss eines Lexikons bildender Künstler und Kunsthandwerker in Oberschlesien von den Anfängen bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, Oppeln 1935, S. 17, S. 21f. und S. 32. – Von einem Gelb- und Glockengießer in Gnadenfrei/Schl. wird in einem Verzeichnis der Handwerker vom Jahr 1846 berichtet. Ob er Glocken gegossen hat, ist nicht belegt. Vgl. Siegfried und Gerhard Vollprecht, Gnadenfrei. Eine Herrnhuter Brüdergemeinde in Schlesien 1743–1947, Königfeld/Bad Boll 1994, S. 42. Vgl. Guntram Philipp, Art. Gnadenberg (Godnów, Kr. Bunzlau), Gnadenfeld (Pawłowiczki, Kr. Cosel), Gnadenfrei (Pilawa Górna, Kr. Reichenbach), in: Hugo Weczerka (Hrsg.), Handbuch der Historischen Stätten, Bd. Schlesien, Stuttgart 1977, S. 134–137.

⁶ Margrit Kefler-Lehmann, Gnadenberg. Eine Herrnhuter Brüdergemeinde in Schlesien. 1743–1945 (= *Beihft der Unitas Fratrum*, Bd. 7), Herrnhut 2002, S. 64f. und Abb. 30; Krieg, Glockengießerei (wie Anm. 4), S. 46; Wolfgang Rudolph, Zur Geschichte der Glockengießerkunst in der Oberlausitz, in: Museumshefte des Museums der Westlausitz in Kamenz 7 (1996), S. 17–24.

zunehmend auf den Glockenguss und hatte damit großen Erfolg. Zeitweise beschäftigte er über 30 Lehrlinge und Gesellen. Alle Meister der Neuwieder Glockengießerei, Schippang (1798–1864), Lehmann (1828–1879), Kobelt (1828–1911) und Eberbach, waren bei Gruhl in die Lehre gegangen.⁷ Auf diesen wirtschaftlichen Erfolg wurde auch der sächsische Hof aufmerksam. Friedrich Gruhl kamen die engen Beziehungen zu dem sächsischen Hofbaumeister Gottlob Friedrich Thormeyer (1775–1842) zugute, der ihm Rohrlegearbeiten im Residenzschloss in Dresden und in den Gärtnereien in Pillnitz verschaffte.⁸ 1850 besuchten König Friedrich August II. (1797–1854) und 1858 König Johann (1801–1873), der aktive Förderer der Gewerbefreiheit, die berühmte Glockengießerei. 1851 war Gruhl mit einer Glocke auf der Londoner Industrieausstellung vertreten. Er erhielt den Ersten Preis und schlug damit „die Konkurrenz der ganzen Welt aus dem Felde.“⁹ In einer zeitgenössischen Quelle lesen wir: „Von den Glockengießern der neuesten Zeit haben folgende einen ausgebreiteten Ruf erlangt: [...] Friedrich Gruhl in Klein=Welke bei Bauzen, welcher von 1803–1850 680 Glocken lieferte.“¹⁰

Der letzte Eigentümer der Gruhl'schen Glockengießerei, Theodor Werner (1836–1917)¹¹, darf an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben; nicht nur, dass unter ihm immerhin noch 500 Glocken gegossen wurden, darunter auch das Dreiergeläut, das der Deutsche Kaiser Wilhelm I. (1797–1888) aus Anlass seines 90. Geburtstages für die deutsche evangelische Gemeinde St. Martin in Kapstadt mit seinem Medaillonbildnis gießen ließ;¹² er war auch der musikalischste unter den Werkmeistern. Ihm ist zu verdanken, dass in Kleinwelka

⁷ Dieter Krieg, Heinrich Schippang, Porträt eines Neuwieder Glockengießers und Spritzenbauers, in: Heimat-Jahrbuch des Landkreises Neuwied 2002, S. 172–177, hier: S. 176; W. Polke, Führer über den Gottesacker der Brüdergemeine Neuwied, in: Evangelische Brüdergemeine Neuwied, Friedrichstraße, 1785–1985, 200 Jahre Kirchensaal, Neuwied 1985, S. 121–130, hier: S. 126, Nr. 16; Wilfried Ströhm, Die Herrnhuter Brüdergemeine im städtischen Gefüge von Neuwied. Eine Analyse ihrer sozialökonomischen Entwicklung, Boppard/Rh. 1988, S. 288f.

⁸ Frank Fiedler, Art. G. F. Thormeyer, in: Biographisches Lexikon der Oberlausitz; Rudolph, Geschichte (wie Anm. 6), S. 21f.

⁹ Ebd. S. 22; K[onrad] Balcke und W[aldemar] Fried, Führer durch Kleinwelka und Ortsteile, o.O. und o.J. [Herrnhut 1943], S. 24, S. 70–72, S. 105, S. 121. – 1827 lieferte Gruhl 5 Glocken für den simultan genutzten Petridom in Bautzen; die größte wog 55,69 Zentner (= 2785 kg; ebd. S. 72). – Sein Nachfolger Theodor Werner (1836–1913) führte den Betrieb noch bis zur Schließung im Jahre 1896 (ebd. S. 145).

¹⁰ C. Reinwarth, Art. Glockengiesserei, in: Ersch/Gruber, Encyclopädie (wie Anm. 2), S. 83–96, hier: S. 84. – „Über 700 Glocken können nachgewiesen werden und vermutlich haben 1800 Stück die Werkstatt verlassen.“ Nachlass Krieg (wie Anm. 3), fol 1. – Die von Rudolph, Geschichte (wie Anm. 6), S. 17 genannte Zahl von 1700 Glocken bezieht sich ebenfalls auf die gesamte Zeit, in der in Kleinwelka Glocken gegossen wurden; „eine Zahl, die kein anderer sächsischer Betrieb im 19. Jahrhundert auch nur im entferntesten erreicht hat.“

¹¹ Der 13 Jahre jüngere Neffe des Ernst Gruhl (1822–1864), der Werkmeister (1864–1881) Theodor Werner (1836–1917), heiratete dessen Witwe und übernahm schließlich 1886 den Betrieb. Theodor Werner starb im Jahr der großen Glockenverluste 1917, vereinsamt, verarmt und wohl auch bald vergessen. Vgl. Rudolph, Geschichte (wie Anm. 6) S. 20, S. 22 und S. 24.

¹² Rudolph, Geschichte (wie Anm. 6), S. 23. Der Auftrag an Gruhl war gewiss auch dem Engagement von Emmaus in Jerusalem und dem brüderischen Theologen Gustav Dalman,

das „erste melodische Geläut“ gegossen wurde, während man bisher nur auf den harmonischen Zusammenklang geachtet hat. Er wusste, dass „die Enharmonie von Tönen, die letztlich von Johann Sebastian Bach im Wohltemperierten Klavier verwendet wurde, auch für das Instrument Glocke im Gegensatz zu den Tasteninstrumenten anzuwenden ist.“¹³ Zu umfangreichen, eine komplette Melodie wiedergebenden Glockenspielen hat diese Entwicklung allerdings nicht geführt. Das Nieskyer Glockenspiel, das nur die Anfangstakte des Zinzendorfliedes spielt, knüpft also an die Werner'sche Tradition an.

Die Erinnerung an das bedeutendste Kleinwelkaer Unternehmen zu wecken, entwarf der begnadete Pädagoge, historisch interessierte und künstlerisch begabte Konrad Balcke (1870–1946) eine nach Jahren gegliederte Glockenpyramide. An vier übereinander aufgehängten Reifen sollten aus gelbem Karton ausgeschnittene und mit Ort und Jahr versehene Glocken befestigt werden. Eine Aufgabe für die Schüler und Schülerinnen der dritten und vierten Grundschulklasse. Hier zeigte sich auch ein typisches Merkmal brüderischen Unterrichts, das fächerübergreifend sich nicht an festgeschriebene Lehrpläne gebunden fühlte. Mit der hier gestellten Aufgabe ließ sich verbinden: der Zeichen- und Werkunterricht, der Deutschunterricht (Schillers Gedicht von der Glocke wurde natürlich auswendig gelernt), das Schönschreiben (damals noch Pflichtfach!), die Heimatkunde und der Geographieunterricht; besonders bei den Glocken für die Missionsgebiete. Das Interesse für Uhren und Glocken wurde auf diesem Wege bei mir sehr früh geweckt. Wie motivierend die Arbeit an der Glockenpyramide war, beweist auch der Umstand, dass es mir den Anstoß gab, selbst einen Glockenguss zu versuchen.

Einer kleinen Glocke entnahm ich den Klöppel, um mit Lehm eine Form zu bilden. Nachdem diese trocken und fest geworden war, konnte das Experiment beginnen. Mit dem Bunsenbrenner meines Vaters brachte ich Blei zum Schmelzen und ließ das flüssige Material durch eine Öffnung in den Hohlraum fließen. Da ich nicht beachtet hatte, den Lehmkern der Glockenform exakt zentral zu positionieren, missglückte das Unternehmen. Aber es bezeugt, wie inspirierend und nachhaltig der Unterricht gewirkt hat.

Die in der Brüdergemeinde üblichen Dachreiter und der Transport in die Missionsgebiete erforderten die Herstellung relativ kleiner Glocken. Gruhl entwickelte daher ein Material und Gewicht sparendes Glockenprofil¹⁴, die sog.

urspr. Marx (1855–1941) zu verdanken, der seit 1902 das Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes in Jerusalem leitete. Vgl. *Der Gottesacker der Brüdergemeinde Herrnhut*, Herrnhut 2007, S. 43, Nr. 44.

¹³ Rudolph, *Geschichte* (wie Anm. 6), S. 23. – Es ist bemerkenswert, dass mehrere seiner Geläute aus musikalischen Gründen im Ersten Weltkrieg nicht abgeliefert werden mussten (ebd.).

¹⁴ „Da die Bestimmung des Gewichts einer Glocke von der größten Wichtigkeit ist, um den nothwendigen Materialbedarf zu kennen, so hat man sich auch hierbei von der Erfahrung leiten lassen [...]“ (Reinewerth, *Glockengiesserei*, wie Anm. 10, S. 88). Gruhl war demnach experimentier- und risikofreudig. – Im Nachlass Krieg (wie Anm. 3) findet sich auch eine „Rechnung für einen Missionsposten in Surinam von Heinrich Schippang“: 73,15 für die neue Glocke,

„Herrnhuter Rippe“. Jedem historisch interessierten Glockengießer ist diese Entwicklung bekannt. So auch dem Benediktiner Bruder Michael, dem Glockengießer in der Abtei Maria Laach in der Eifel. Für den im Rheinland lebenden Eigentümer des Hauses in der Gersdorfstraße lag es also nahe, zu diesem Spezialisten Kontakt aufzunehmen.¹⁵ Als Herrnhuter, der viele Jahre in der Brüdergemeinde Kleinwelka das Amt des Glöckners¹⁶ und Kirch-uhretreuers ausgeübt hatte (alle vierundzwanzig Stunden (!) mussten die dreizentnerschweren Steingewichte hochgekurbelt werden) und der als Grundschüler an der Glockenpyramide mitgearbeitet hatte, wollte ich nicht nur mit dem Erbe des ehemaligen Holzlagerhofes der 1945 in Schutt und Asche gefallenen Möbelschreinerei Rudolf Lund in der Muskauer Straße (heute Nr. 7, 9 und 11) an die Tradition der Holzhäuser von Christoph & Unmag in Niesky anknüpfen, sondern auch mit einem Glockenspiel in Erinnerung rufen, dass Niesky ursprünglich eine Herrnhuter Siedlung gewesen ist.

Zu einem Glockenspiel (holl. *Klokkenspel*, *Beiaard*) gehören, wie die französische Bezeichnung „Carillon“ (von lat. *quadrillionem* – Vierzahl) bereits ausdrückt, wenigstens vier Glocken. Damit ließ sich die Anfangsstrophe des Zinzendorfliedes „Jesu geh’ voran auf der Lebensbahn“ darstellen. Bruder Michael äußerte von Anfang an Bedenken, ob es möglich sei, vier so kleine Glocken mit „Herrnhuter Rippe“ zu gießen; er wolle es aber versuchen. Tatsächlich schlug dieser Versuch fehl. Ein neuer Guss mit dem Text des ersten Verses des Zinzendorfliedes auf den drei kleineren Glocken sowie dem Relief des Dichters und dem Emblem der Böhmisches Brüder, dem Lamm mit der Siegesfahne, auf der größten (die ersten Siedler Nieskys waren Böhmen!), war erforderlich. Das neue Experiment mit üblicher Glockenform erfüllte alle Erwartungen und die Turmuhrenfabrik Zachariä in Leipzig übernahm die komplizierte technische Ausrüstung und Montage¹⁷ der vier Glocken im Dach-

+ 17,08 für Zubehör: Summa Rthlr. 90,23. – Nach dem Verkauf der Glockengießerei in Neuwied wurde 1904 „die letzte Glocke an eine Missionsstation der Brüdergemeinde in Ostafrika verschenkt“ (Ströhm, Brüdergemeinde, wie Anm. 7, S. 289).

¹⁵ Schon Krünitz, Encyclopädie (wie Anm. 1), S. 139 erklärte: „Bey Gießung einer neuen Glocke muß man sich größtentheils auf die Geschicklichkeit und Redlichkeit des Meisters verlassen.“

¹⁶ Brüdergemeinde Niesky. Gemeindebrief Nr. 5, Februar/März 2015, S. 8f. – Einem Brief von Wilhelm („Willi“) Langerfeld (1906–2001) vom 2. Juli 1920 ist zu entnehmen, dass auch schon vor mir Schüler der Knabenanstalt dieses Amt ausgeübt haben. Willi teilt seinen Eltern mit: „Ein ander und ich, wir haben das Amt zu läuten bekommen! In der Kirche. Einmal ist uns schon der Strick aus dem Rad gesprungen weil wir zu schlapp geläutet haben...“ Zitat bei Hans-Beat Motel: „Mama, mein Herz geht kaputt!“ Das Schicksal der Herrnhuter Missionskinder, Herrnhut 2013, S. 110.

¹⁷ Bis ins 19. Jahrhundert beruhte die Technik auf einer Notentrommel, bzw. Walze und war sehr aufwändig. Bei Döring, Glockenspiel (wie Anm. 2), S. 98f. lesen wir: „Im J. 1741 verfertigte der Danziger Uhrmacher Daniel Böttcher eine große Walze, vermittle deren das Glockenspiel in Bewegung gesetzt ward, um ganze, halbe und Viertelstunden anzuschlagen. In dieser aus 121 Brettern zusammengesetzten Walze, die 4 Fuß [=1m, bzw. 2,04m] und 6 Zoll [=15,24cm] lang ist und 6 Fuß [=1,50m, bzw. 2,04m] 8 Zoll [=27,2cm] im Diameter hat, befinden sich 7260 Löcher, um die Notenstäbe darin zu befestigen.“ Die Technik des Berliner Glockenspiels mit 35 Glocken erstreckte sich über zwei Stockwerke, die sog. „Regierungskammer“ und das „Spielcabinet“. Die Walze hatte 4800 Löcher und wog 50 Zentner (Krünitz,

giebel des 1861 errichteten und nach modernen Kriterien restaurierten Holzhauses in der Gersdorfstraße 4a in Niesky.

Die Viertel-, Halbe- und Dreiviertelstunde wird in jeweils verschiedener Tonlage angezeigt. Zur vollen Stunde intonieren alle vier Glocken die Anfangsmelodie des Zinzendorfliedes und geben danach die jeweilige Stunde an. Um die Nachtruhe der Bürger nicht zu stören, verstummt von 22 Uhr abends bis 8 Uhr morgens das Glockenspiel.

Mögen die Glockentöne zu einem vertrauten Begleiter im Tageslauf der Nieskyer werden und vielleicht den Namen verdienen, den die in Herwigsdorf bei Zittau lebenden Bürger im Jahre 1609 ihrer neuen Glocke gaben: „Gottesmahner“.¹⁸

An die mittelalterliche Tradition anknüpfend, „auf das Glockenhaus (Campanile) und hernach auf die Thürme Windweiser zu setzen“¹⁹, ziert auch das Nieskyer Glockenspiel eine Wetterfahne mit dem Motiv des Fensters der Übersetzerkabine in Taizé, zwei Eulen, und den Jahreszahlen einer überaus glücklichen Ehe.

Encyclopädie, wie Anm. 1, S.188f.). Interessanterweise erwähnt bereits Krünitz, ebd. S. 193f. „sog. elektrische Glocken-Spiele, da nämlich Glocken vermittelst der Elektrizität zum Tönen gebracht werden, deren Beschreibung mich aber hier nicht einlassen kann, weil es ein Gegenstand der Experimentalphysik ist.“ Tatsächlich gehörte diese Technik der Zukunft. Und so wird auch das Glockenspiel in der Gersdorfstraße von elektrischem Strom betrieben. Es bedarf weder einer Walze, noch eines Gewichts und Seiles. Ja, selbst der Klöppel ist durch einen Magneten ersetzt. Jede Glocke ist funkgesteuert und garantiert die präziseste Zeitangabe.

¹⁸ Oberlausitzer Heimatblätter 23 (2009), S. 6.

¹⁹ Krünitz, Encyclopädie (wie Anm.1), S. 201.

Buchbesprechungen

David Cranz: Historie der Böhmischen Emigration. Eine historisch-kritische Edition, herausgegeben von Matthias Noller (Jabloniana. Quellen und Forschungen zur europäischen Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit, 4), Wiesbaden: Harrassowitz 2013, 285 S.

Matthias Noller: Kirchliche Historiographie zwischen Wissenschaft und religiöser Sinnstiftung. David Cranz (1723–1777) als Geschichtsschreiber der Erneuerten Brüderunität (Jabloniana. Quellen und Forschungen zur europäischen Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit, 6), Wiesbaden: Harrassowitz 2016, 184 S., 9 Abb.

David Cranz ist als Verfasser der beiden sehr verbreiteten Schriften „Alte und Neue Brüder-Historie“ (Barby 1770) und „Historie von Grönland“ (Barby 1765) kein Unbekannter in der Brüdergemeinde. Weniger bekannt ist, dass er als Prediger der Gemeinde Rixdorf von 1766 bis 1769 auch eine umfangreiche handschriftliche Geschichte der Berliner Böhmen verfasst hat. Diese „Historie der Böhmischen Emigration“ hat nun Matthias Noller mit wissenschaftlichem Kommentar und Einleitung vor drei Jahren ediert. Es war für ihn der Anlass, sich näher mit Cranz zu befassen und über dessen Geschichtsverständnis bei Professor Dr. Joachim Bahlcke am Lehrstuhl für Geschichte der Frühen Neuzeit der Universität Stuttgart zu promovieren. In dieser Besprechung kann ich mich auf die Dissertation beschränken, da die Einführung in die Quellenedition weitgehend mit den ersten Kapiteln der Dissertation identisch ist.

Die naturgemäß kurz gefasste Einführung zu Zinzendorf und dem Erbe der Böhmischen Brüder ist präzise und beschreibt kurz die Situation des Kryptoprottestantismus und die Auswanderung der Böhmen und Mähren nach Herrnhut, Großhennersdorf und Gerlachsheim. Kapitel 3 bietet auf 20 Seiten eine gedrängte Übersicht über das Leben und Werk von David Cranz im Überblick, und man bedauert, dass die Gelegenheit nicht zu einer etwas umfangreicheren Darstellung seiner Tätigkeit als Sekretär Zinzendorfs, seiner Reise in die Schweiz, seiner praktischen Tätigkeit in den Gemeinden von Berlin und Gnadenfrei genutzt wurde. Kapitel 4 stellt das literarische Werk von Cranz vor, beginnend mit dem „Zeremonienbüchlein“, dessen Verfasserschaft Noller allein zuschreiben möchte, ist es doch lediglich eine Wiedergabe von Zinzendorfs ‚Summarischem Unterricht‘. Noch auf Anregung von Zinzendorf wurde Cranz zur Anfertigung einer Missionsgeschichte 1761/62 nach Grönland entsandt, und diese umfangreiche Darstellung Grönlands, die erste der brüderischen Missionsgeschichten mit einer ausführlichen Einführung in Natur und Menschen des Landes, wurde ein voller Erfolg über die Brüdergemeinde hinaus, die Cranz als Geschichtsschreiber bekannt machte. Auf der Generalsynode von 1764 regte Cranz eine

„Idea Constitutionis Fratrum“ an, aus deren Einleitung schließlich die „Alte und Neue Brüder-Historie“ wurde, während deren zweiter Teil über die Verfassung der Gemeine bis heute als Handschrift ungedruckt im Archiv ruht.

Nach dieser Vorstellung der historischen Werke kommt Noller in Kapitel 5 zur Sache und zum Zentrum seiner Untersuchung: „Cranz‘ Geschichtskonzept“. Ausgehend von Reinhart Koselleks Untersuchungen zum Geschichtsbegriff schildert Noller den Umbruch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von einem vormodernen zu einem neuzeitlichen Geschichtsbegriff und von einer theologisch bestimmten älteren Kirchengeschichtsschreibung zu einer aufgeklärt säkularen Sicht. Cranz gelingt es, beides miteinander zu verbinden: den Glauben an Gottes Vorsehung im Zusammenwirken mit dem Menschen, die Kette von Zeugen und Gnadenökonomien mit den Methoden säkularer Wissenschaft (Wahrhaftigkeit, Unparteilichkeit, Quellenbasis, eine pragmatische Darstellung, die die Beweggründe und Wirkungen nicht in chronologischer Reihenfolge, sondern sachlich geordnet aufführt). In Kapitel 7 führt Noller diese Spannung auf die beiden für Cranz entscheidenden Vorbilder historischer Konzepte zurück: auf Zinzendorfs theologische Geschichtsdeutung und das Konzept einer pragmatischen, den Ursachen in den Quellen nachgehenden Geschichtsschreibung von Johann Lorenz von Mosheim. Noller sieht Cranz als einen eklektischen Geschichtsschreiber, der „sowohl Elemente der theologisch deutenden als auch der aufklärerisch-rationalistischen Kirchengeschichtsschreibung“ (S. 119) vereint. In einem letzten Kapitel beschreibt Noller, wie Cranz durch ideengeschichtliche Bezüge (frühchristliches Ideal, Überkonfessionalität seit Sandomir 1570, Comeinius als Bindeglied der alten und neuen Brüder-Unität, die Übertragung des Bischofsamtes) und durch die realhistorischen Bezüge auf Grund der Migration der Glaubensflüchtlinge aus Böhmen und Mähren die alte und erneuerte Brüder-Unität miteinander in Beziehung setzt und aneinander bindet. Wie das geschieht, lässt sich am besten in der Geschichte der Berliner Böhmen, deren Darstellung nun nach ca. 250 Jahren endlich greifbar ist, verfolgen.

Es ist für die Brüdergeschichte außerordentlich verdienstvoll, dass nun sowohl das Berliner Manuskript wie eine gründliche, kenntnisreiche Untersuchung zur Geschichtskonzeption von Cranz vorliegt. Cranz verfügte noch über Quellen, die heute nicht mehr zugänglich sind, stellte er doch sogar mündliche Befragungen von Gemeindegliedern an. Die Tatsache, dass er seine Darstellung im Sinne eines modernen Geschichtsbegriffs auf Quellen gründete und in der handschriftlichen Spezialhistorie zu den Berliner Böhmen sich frei über Spannungen und Versagen äußern konnte, weil sie nicht durch eine Synode für den Druck genehmigt werden musste, macht gerade seine handschriftlichen Manuskripte auch heute noch lesenswert und unentbehrlich. Durch die Arbeiten von Noller ist zum ersten Mal eine brüderische Geschichtsdarstellung des 18. Jahrhunderts auf ihre geistesgeschichtliche Verankerung hin untersucht worden, und er konnte zeigen, dass Cranz durchaus auf der Höhe seiner Zeit stand. Die starke Anerkennung, die sein Werk außerhalb der Brüdergemeinde erfahren hat, bestätigt die Modernität seiner

geschichtlichen Methodik, die Achtung, die er innerhalb der Brüdergemeine damals hatte, verdankt er seiner theologisch-deutenden Betrachtungsweise. Noller verhilft mit seiner Darstellung dazu, die Attraktivität und den Zauber der Geschichtsdarstellung von Cranz besser zu verstehen. Dass Cranz heute nicht von der brüdergeschichtlichen Forschung, sondern von der allgemeinen historischen Wissenschaft neu entdeckt wird, spricht für diesen geschichtsbegeisterten Sekretär Zinzendorfs, der zwar eine theologische Ausbildung in Halle und im Seminar der Brüdergemeine erhielt, aber nie die Gelegenheit zu einem universitären Geschichtsstudium hatte und als Prediger nebenbei seine historischen Studien trieb. Matthias Noller hat die Erforschung der Brüdergeschichte mit beiden Publikationen einen großen Schritt vorangebracht und der brüderischen Historiographie eine verlässliche Basis für weitere Untersuchungen gelegt.

Dietrich Meyer

Jahresbericht Unitas Fratrum 2015/2016

Liebe Mitglieder und Freunde,

auch das vergangene Jahr war für Unitas Fratrum vergleichsweise ruhig, die Mitgliederzahl ist erfreulicherweise etwas angestiegen. Im Berichtszeitraum tagte der Vorstand seit der letzten Mitgliederversammlung insgesamt dreimal, zum letzten Mal am 30. September 2016. Personelle Veränderungen im Vorstand hat es nicht gegeben. Die Jahrestagung fand am 16. bis 18. Oktober 2015 in Korntal statt und Pfarrer Jochen Hägele führte uns kenntnisreich in die Gründung und Geschichte der Evangelischen Brüdergemeinde Korntal ein. Zwei weitere Referate von Dr. Joachim Trautwein und von Dr. Hermann Ehmer machten uns mit den Besonderheiten des Württembergischen Pietismus bekannt. Eindrücklich war auch der Gottesdienst am Sonntag von Pfarrer Martin Hirschmüller im festlichen Kirchsaal der Gemeinde.

Das Jahreshaft 2016 wird als Heft 75 gezählt, weil sich in der Vergangenheit herausgestellt hat, dass wir pro Jahr nur ein Heft herausgeben können. Aus diesem Grund halten wir es für sinnvoller, auch in der Nummerierung nur noch ein Heft pro Jahr zu führen und rechnen dabei mit Ihrem Einverständnis.

Im Berichtszeitraum haben wir zwei Buchprojekte verwirklichen können: Das erste ist MacDonalds interessantes Buch über die Beziehung zwischen Johann Georg Walch und Zinzendorf, welches nicht zuletzt auch eine wichtige Epoche Jenaer Universitätsgeschichte beschreibt. Mit dem anderen Buch, nämlich Edita Steriks Werk über die Böhmen in Berlin, sind wir mit 950 Seiten an die Grenzen des drucktechnisch und buchbinderisch Machbaren gegangen. Das Buch dürfte auch stadtggeschichtliches Interesse in Berlin hervorrufen, und wir sind gespannt auf die Resonanz, die es erzeugen wird.

Andere Buchprojekte stehen kurz vor ihrem Abschluss und wir hoffen, noch in diesem Jahr weitere Beihefte in Druck legen zu können. Die Arbeit des Redaktionsausschusses wurde durch den Wechsel des Schriftführers erschwert, da Dr. Kröger zwischenzeitlich seine Arbeit im Unitätsarchiv beendet und Frau Mai die Schriftleitung übernommen hat. Wir danken ihr sehr für die Bereitwilligkeit, mit der sie sich dieser für uns wichtigen Aufgabe annimmt und freuen uns auch darüber, dass Dr. Kröger uns nicht gänzlich verlorengelassen, sondern weiter tatkräftig im Redaktionsausschuss mitarbeitet.

Im Berichtszeitraum haben wir an vielen Stellen versucht, Unitas Fratrum bekannter zu machen. So werden jetzt bei überregionalen Gemeinveranstaltungen, wie Chor- oder Bläserfesten, sowie Regionaltreffen, Büchertische aufgestellt und wir danken allen, die uns dabei unterstützen. Es hilft nicht, wenn wir stolz sind auf das Niveau unserer Druckerzeugnisse und dabei als Verein unbekannt bleiben.

Wir trauern um ein verstorbenes Mitglied unseres Vereins, Helmut Schiewe, der im Juli in Niesky heimgegangen ist. Noch vor drei Jahren hatte er in Unitas

Fratrum einen Aufsatz über die Kontakte der Brüdergemeine mit Juden in Osteuropa veröffentlicht und zuvor mehrere Artikel über die Diasporaarbeit in Polen und Wolhynien. Wir dürfen mit seiner Familie auf ein reiches und erfülltes Leben zurückblicken.

Für das kommende Berichtsjahr bereiten wir die nächste Studienreise vor, die uns in die Waldensergebiete in Süddeutschland, nach Norditalien und bis nach Südfrankreich ins Luberon führen wird.

Stellvertretend für den Vorstand hoffe ich, dass Sie mit der bisher geleisteten und für die Zukunft geplanten Tätigkeit zufrieden sein können.

Dr. Christoph Th. Beck

Zum Tod von Manfred Motel (1942–2016)

In Berlin-Neukölln verstarb am 8. September 2016 nach langer Krankheit Manfred Motel, ein Nachfahre böhmischer Exulanten, Mitglied der Brüder-Unität, unermüdlicher Pfleger der Exulantentradition, entschiedener Verteidiger der Baudenkmäler im Neuköllner Böhmisches Dorf, geschichtsinteressierter Initiator und Förderer verschiedener Ausstellungen und Begegnungen, auch über die Grenzen nach Tschechien und Polen hinaus, und Verfasser mehrerer heimatgeschichtlicher Aufsätze und Bücher. Ein fröhlicher, agiler und ideenreicher Mensch.

Seine Vorfahren kamen im 18. Jahrhundert als Glaubensflüchtlinge nach Berlin und lebten in der Exulantenkolonie Böhmisches Rixdorf, die damals noch vor den Toren der Stadt lag, heute als das Böhmisches Dorf in Berlin-Neukölln bekannt. Sie gehörten zu den Gründern der dortigen Brüdergemeinde.

Manfred Herbert Motel wurde in Berlin-Kreuzberg am 22. Februar 1942 geboren. Die bedrückende Situation gegen Kriegsende in Berlin zwang seine Mutter mit ihren drei Kindern Berlin zu verlassen. Im Jahre 1943 vernichteten Bombenangriffe den Saal in der Wilhelmstraße in der Friedrichstadt und im Januar 1944 wurde auch der Betsaal der Brüdergemeinde in Neukölln zerstört. Während die Nachkommen der Exulanten in der Friedrichstadt durch die Kriegereignisse vollkommen auseinandergetrieben wurden, blieben die Einwohner im Böhmisches Dorf vor solcher Katastrophe verschont.

Die ersten elf Jahre seines Lebens verbrachte Manfred Motel unterwegs in verschiedenen Orten. Nach dem Krieg wurde sein schwerverletzter Vater in einem Lazarett in Darmstadt aufgefunden. Die Familie konnte nicht zurück nach Berlin, denn vorerst bestand dort eine Zuzugssperre. 1953 starb der Vater. Der Mutter gelang es schließlich, die Erlaubnis zum Rückzug nach Berlin zu erhalten, und die Familie fand Aufnahme im „Böhmisches Dorf“ in Berlin-Neukölln. Der elfjährige Manfred fand so endlich ein Zuhause, das ihm zur geistigen Heimat wurde, und wohnte im Elternhaus seines Vaters. Nach dem Abitur studierte er einige Semester Jura, entschied sich dann aber für eine Beamtenlaufbahn im gehobenen Dienst. Die letzten Jahrzehnte arbeitete er im Bundesministerium für Ernährung, Landwirtschaft und Forsten.

In seiner Freizeit engagierte sich Manfred Motel vielseitig in der Brüdergemeinde, und darüber hinaus ist ihm, wie er in seinem knappen Lebenslauf schreibt, „die Erhaltung und Bewahrung meiner Heimat, des Böhmisches Dorfes in Berlin Neukölln, immer mehr zum Herzensanliegen geworden, verbunden mit dem Bemühen, die Verständigung und Versöhnung zwischen tschechischen und deutschen Menschen nachhaltig zu befördern“. Seine Frau Beate hatte für sein Engagement nicht nur Verständnis, sondern beteiligte sich auch tatkräftig an der Arbeit.

1980 kämpfte Manfred Motel erfolgreich gegen die ernsthafte Gefährdung der erhaltenen Bausubstanz des Böhmisches Dorfes und bemühte sich um die Unterstellung der alten Gebäude unter Denkmalschutz. 1984 gehörte er zu den Gründern des Förderkreises Böhmisches Dorf und wurde für viele

Jahre sein Vorsitzender. In dieser Funktion entwickelte er unzählige Initiativen zur Erhaltung der Kulturdenkmäler und zur Bekanntmachung der geschichtlichen deutsch-tschechischen Beziehungen, besonders anhand der Erfahrungen und Geschichte der Exulanten. Es wurden Kontakte nach Tschechien gesucht und gepflegt. Gern besuchte er die Nachkommen der böhmischen Exulanten in Polen und betonte die verbindenden Gemeinsamkeiten. Zu den herausragenden Aktivitäten des Förderkreises gehörte die Realisierung des einzigartigen Comenius-Gartens im Böhmisches Dorf. In diesem Zusammenhang wurde 1992 – im Jahr des 400. Geburtstagsjubiläums von Johann Amos Comenius – im Betsaal der Neuköllner Brüdergemeinde die Deutsche Comenius-Gesellschaft gegründet. Manfred Motel gehörte zu den Gründern und aktiven Mitgliedern.

Für seine Verdienste erhielt Manfred Motel 1984 die Ehrennadel des Bezirks Neukölln und 2001 für den Förderkreis Böhmisches Dorf gemeinsam mit seiner Frau Beate und Pfarrer Albert Schönleber aus den Händen des Außenministers der Tschechischen Republik den Jan-Masaryk-Preis („Gratias agit“).

Um die interessierte Öffentlichkeit über die Geschichte des Böhmisches Dorfes kurz und übersichtlich zu informieren, verfasste Manfred Motel 1983 die 100 Seiten umfassende Schrift „Das Böhmisches Dorf in Berlin. Die Geschichte eines Phänomens.“ Die Broschüre erfüllte ihren Zweck vollständig, aber der Verfasser hatte noch mehr im Sinn. Er besuchte Archive, sammelte das Material aus alten und neueren Zeiten und dokumentierte laufend die aktuellen Ereignisse, um den Grund zu einer „ewigen Chronik“ legen zu können. 2007 trat er in den Ruhestand und hoffte nun, sich umso mehr seinem „Herzensanliegen“ widmen zu können. Leider erlitt er schon im nächsten Jahr einen Schlaganfall. Er gab nicht so schnell auf. Noch im Jahre 2012 beteiligte er sich an den Vorbereitungen zum 275. Gründungsjubiläum von Böhmisches Rixdorf, aber dann kamen weitere Krankheiten und schwere Leiden hinzu. Die „ewige Chronik“, die der Höhepunkt seiner Tätigkeit werden sollte, blieb vorerst stecken. Doch sein Wille war stark, und seine Frau Beate war ihm eine treue Stütze und selbstlose Hilfe. Das Werk wurde beendet und erschien 2015 im Druck unter dem Titel „Ewige Chronik – Věčná kronika. Das Böhmisches Dorf in Berlin-Neukölln (Rixdorf) in Geschichte und Gegenwart 1237–2012“, herausgegeben von Beate Klompfner im trafo Wissenschaftsverlag in Berlin. Im Vorspann beschäftigt den Verfasser kurz die Vorgeschichte des Böhmisches Dorfes, dann wird in einer Datenkette die Geschichte der böhmischen Exulantenkolonie vorgestellt. Die selbsterlebten und mitgestalteten Aktivitäten der Exulantennachkommen gehören folgerichtig dazu ebenso wie die wichtigsten Ereignisse in der Brüdergemeinde. Insgesamt spiegelt dieses letzte Werk Motels „Herzensanliegen“ wider: Die Berliner Exulantengeschichte, die zwei Völker verbindet, soll im Bewusstsein weiterer Generationen lebendig bleiben, denn die Verbindungen und gegenseitigen Beziehungen sollen nicht abreißen. Diesem Anliegen hat er sein Leben gewidmet, das unsere tiefe Anerkennung verdient.

Zum Tod von Helmut Schiewe (1931–2016)

Am 16. Juli 2016 ging Pfarrer Helmut Schiewe in Niesky heim und wurde dort auf dem Gottesacker der Brüdergemeinde am 25. Juli begraben. Helmut Schiewe gehörte zu den treuen Mitgliedern von Unitas Fratrum und hat selbst zweimal eine Fahrt zu den Brüdergemeinen in Polen mitorganisiert, in denen er groß geworden ist. Mit ihm verliert der Verein den wohl letzten Erinnerungsträger, der die weitgespannte Arbeit in den polnischen Gemeinden vor dem letzten Weltkrieg noch selbst erlebt hat. Mehrfach hat er in Aufsätzen für die Zeitschrift Unitas Fratrum an die dortigen Gemeinschaften erinnert.

Helmut Schiewe wurde am 31. Oktober 1931 in Gnadenberg als der zweite von fünf Söhnen geboren, zwei Jahre bevor sein Vater Emanuel Schiewe die brüderische Arbeit in Polen übernehmen konnte, da er die polnische Staatsbürgerschaft besaß. Von 1932 bis 1934 lebte die Familie in Lodz, dann wurde sie nach Richnau, 20 Kilometer von Thorn entfernt, versetzt. Hier wurde Helmut Schiewe groß, besuchte die Grundschule in Richnau, dann in Kulmse bei Thorn. Das Pädagogium in Niesky besuchte er von August 1943 bis Ostern 1944, kehrte dann aber nach Thorn bis 1945 zurück. 1945 musste die Familie vor den Russen nach Deutschland fliehen und fand nach einigen Umwegen und lebensbedrohlichen Gefahren eine neue Heimat in Gnadau. Hier konnte Helmut Schiewe die Reifeprüfung am brüderischen Gymnasium 1950 ablegen. Seit Herbst 1951 studierte er Theologie in Jena und dann Berlin, wo er das erste theologische Examen 1956 bestand. Seine Vikariatszeit erlebte er in Gnadau als Erzieher und als Vikar und Brüderpfleger in Niesky. 1958 bestand er in Herrnhut das zweite theologische Examen und blieb bis 1962 in Herrnhut, wo er das Amt eines Jugendpfarrers der Brüdergemeinden in der Oberlausitz wahrnahm. Seine weiteren Stationen sind schnell aufgezählt: 1962 Reiseprediger in Radebeul, 1965 Gemeinhelfer in Neudietendorf, 1974 Gemeinhelfer in Niesky und 1985 in Herrnhut. Seine drei letzten Dienstjahre verbrachte er in der Diasporaarbeit der Oberlausitz seit 1993 in Niesky, wo er auch seinen Ruhestand im dortigen Pfarrhaus erlebte.

Ich habe Bruder Schiewe kennengelernt, als er sich an den brüderhistorischen Seminaren beteiligte, die auf Anregung von Bischof Hellmut Reichel und Bruder Vollprecht in Königsfeld gelegentlich in Herrnhut stattfanden. Er war einer der brüderischen Prediger, denen die Geschichte Herrnhuts am Herzen lag und der gern mit anderen darüber diskutierte. Er gehörte auch zu dem Kreis der Ruheständler, die sich in Bad Boll mit der Aufarbeitung der Geschichte des Dritten Reichs und danach mit dem Verhältnis der Brüdergemeinde zum Judentum befassten. Die langen Autofahrten nach Bad Boll gaben mir die Gelegenheit zu intensivem Austausch und persönlicher Begegnung. Den besten Einblick in sein Leben aber erhielt ich durch die beiden Fahrten der Unitas Fratrum in die Gemeinden Ostpolens nach Lissa/Lesno, Neusulzfeld/Nowosolna, Leonberg/Lwówek, Richnau, Thorn, Lodz und zurück über den Warthebruch und Landsberg im Frühjahr 2005 und noch

einmal 2006. Von den alten Brüdersälen war nur noch der Saal in Lodz erhalten, aber auch er stand leer. Alle anderen Säle waren nicht mehr wieder zu erkennen und wurden zu anderen Zwecken genutzt. Auch wenn in diesen Orten heute leider keine Spuren brüderischen Lebens mehr zu finden sind, die Orte gewannen Leben durch die Erzählungen von Helmut Schiewe. Durch ihn entstand für uns eine Welt, die wir sonst nicht hätten nacherleben können. Wir besuchten auch einige Orte des Oder- und Netzebruchs, und er erzählte, wie er von Spiegel aus die Flucht über die Oder erlebte. Im Bus wiederholte er die wichtigsten Fakten der polnischen Geschichte, damit wir diese uns fremden Ereignisse kennenlernen und das Unrecht an den Polen besser verstehen könnten.

Helmut Schiewe hatte seine Examensarbeit über die Geschichte der Losungen geschrieben (ein kurzer Auszug ist abgedruckt in: *Alle Morgen neu*, Berlin 1976, S. 7–19) und ihm lag seitdem an der Bedeutung der Losung für die Brüdergemeinde. Durch seine Lebensgeschichte und die Jugend in Polen war er in besonderer Weise sensibilisiert für das Unrecht, das der Nationalsozialismus Polen zugefügt hat. Etwas von dieser ihn belastenden Sorge ist eingeflossen in den Aufsatz: „Schuld und innere Besinnung“, den er zusammen mit Henning Schlimm im Rückblick auf den Zweiten Weltkrieg und die Nachkriegszeit verfasst hat (in UF 53/54, S. 13–42). Zu dieser Sorge gehört auch die Vernichtung des Judentums in Osteuropa, und darum war ihm die Beschäftigung mit der Beziehung der Brüdergemeinde zum Judentum wichtig (s. seinen Aufsatz in: UF 69/70, S. 65–72). Dass sein umfangreicher Beitrag „Reminiszenzen an die Diaspora-Arbeit der Brüdergemeinde in Polen und Wolhynien 1816/18 bis 1945“ (abgedruckt in UF 63/64, S. 71–126), den er immer wieder ergänzt und erweitert hat, nicht in voller Länge abgedruckt werden konnte, war ihm ärgerlich, und er hat darum seine Langfassung im Archiv der Unität in Herrnhut hinterlegt, worauf hier ausdrücklich hingewiesen sei. Helmut Schiewe verfolgte die Arbeit seiner Kirche auch im Ruhestand und scheute sich nicht, Änderungen in der Liturgie, die nach seiner Auffassung eine Verflachung bedeuteten, in Briefen kritisch anzumerken (so zur Ostermorgen-Liturgie und zu Form 3 der Sonntagsliturgie, Übersetzung von Phil. 2). Seine Kenntnis der polnischen Brüdergemeinden und sein wachsameres Achten auf die Entwicklung der Brüdergemeinde werden in Zukunft fehlen. Helmut Schiewe heiratete 1961 die Gemeindehelferin Gudrun Enkelmann aus Ebersdorf und hatte in seiner Frau eine tatkräftige Mitarbeiterin, die sich in der Gemeindefarbeit und vor allem in der Schwesternarbeit mit vollem Herzen einbrachte. Der Ehe entstammen vier Kinder: Gottfried, Ingeburg (gest. 1966), Dorothee und Achim. Der Verein für Geschichte und Gegenwartsfragen verliert in ihm ein engagiertes Mitglied, dessen Beiträge aus den Quellen des Herrnhuter Archivs schöpften.

Dietrich Meyer

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 18. November 2016.

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. Lamur, Humphrey E.: Catalogus Heerendijk [A]. Catalogus A 1828–1873. Paramaribo: Herrnhuter Archieven Suriname, 2014 (Herrnhuter Archieven Suriname ; 11)
2. Lamur, Humphrey E.: Catalogus Heerendijk [B]. Catalogus B 1873–1928. Paramaribo: Herrnhuter Archieven Suriname, 2014 (Herrnhuter Archieven Suriname ; 12)

3. Mai, Claudia: Bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine. In: UF 73/74 (2016), S. 192–206
4. Nachtigall, Astrid: Bibliographie 2015 zur Geschichte und Theologie der Freikirchen (mit Nachträgen). In: Freikirchenforschung Nr. 25. Hrsg. vom Verein für Freikirchenforschung e.V. Münster: Verlag des Vereins für Freikirchenforschung, 2016, S. 295–324
5. Soboth, Christian und Seide, Oliver: Pietismus-Bibliographie. In: PuN 41 (2015), S. 307–327

Allgemeine Darstellungen

6. Freikirchenforschung Nr. 25. Hrsg. vom Verein für Freikirchenforschung e.V. Münster: Verlag des Vereins für Freikirchenforschung, 2016
7. ITD. Internationaler Theologischer Dialog in der Brüder-Unität. Europa-Ausgabe. Heft 23+24, Winter 2015/16. Basel: Selbstverl. der Hrsg., 2015
8. Jefcoate, Graham: Deutsche Drucker und Buchhändler in London 1680–1811. Strukturen und Bedeutung des deutschen Anteils am englischen Buchhandel. Berlin [u.a.], 2015 (Archiv für Geschichte des Buchwesens – Studien ; 12)
9. 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. 2. Bethlehem/Pa., 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. 16 (2016) H. 1. Bethlehem/Pa., 2016
11. Kröger, Rüdiger: Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und die Evangelische Brüder-Unität. Von Herrnhut in die Welt. In: Orte der Reformation: Oberlausitz. Hrsg. v. Lars-Arne Dannenberg und Matthias Donath im Auftrag des Kulturraums Oberlausitz-Niederschlesien. Leipzig: EVA, 2016, S. 58–62
12. Medizin- und kulturgeschichtliche Konnexen des Pietismus. Heilkunst und Ethik, arkane Traditionen, Musik, Literatur und Sprache. Hrsg. V. Irmtraut Sahmland und Hans-Jürgen Schrader. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus ; 61)

13. Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Hrsg. i. A. der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus, hrsg. v. Rudolf Dellsperger, Ulrich Gäbler, Manfred-Jakubowski-Tiessen [u.a.] Bd. 41 (2015). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015
14. Rucký, Evald: 555 let Jednoty bratrské v datech. Liberec: Jednota bratrská Liberec, 2015 [enthält die Bischofsliste der Brüdergemeine vom Anfang bis 2014]
15. Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine. Heft 73/74. Herrnhut: Herrnhuter Verlag, 2016

Alte Brüderunität

16. Atwood, Craig D.: Jan Hus in der Moravian Church in Nordamerika. In: ITD 23+24 (2015/16), S. 80–90
17. Buck, Thomas Martin: Zwischen „Höllenzur“ und „Himmelfahrt“. Der tschechische Reformator Jan Hus zwischen Projektion und Wirklichkeit. In: ITD 23+24 (2015/16), S. 52–68
18. Ehinger, Siglind: Glaubenssolidarität im Zeichen des Pietismus. Der württembergische Theologe Georg Konrad Rieger (1687–1743) und seine Kirchengeschichtsschreibung zu den Böhmischem Brüdern. Wiesbaden, 2016 (Jabloniana ; 7)
19. Fischer, Christoph und Huss, Christoph: Dialog-Predigt am 5. Juli 2015 in Königsfeld. In: ITD 23+24 (2015/16), S. 97–102
20. Halama, Jindrich: Die Jednota Bratrská (Brüder-Unität) und Jan Hus. In: ITD 23+24 (2015/16), S. 71–78
21. Halama, Jindrich: De Jednota Bratrská (Broeder Uniteit) en Jan Hus. Lezing gehouden tijdens het „Jan-Hus-Gedenkweekende“ 4–5 juli 2015 te Zelesny Brod. In: Jan Hus: getuige van Christus, hervormer van de kerk. Zeist: Evangelische Broedergemeente in Nederland, 2015, S. 16–22
22. Jan Hus: getuige van Christus, hervormer van de kerk. Teksten bij de Herdenking van de 600e sterfdag van Johannes Hus in de Evangelische Broedergemeente / Herrnhutters. Zeist: Ev. Broedergemeente in Nederland, 2015
23. Jan Hus. Wege der Wahrheit. Das Erbe des böhmischen Reformators in der Oberlausitz und in Nordböhmen = Jan HuS. Cesty Pravdy. Dědictví českého reformátora v Horní Lužici a v severních Čechách. Hrsg. für die Städtischen Museen Zittau von Marius

- Winzeler. In: Zittauer Geschichtsblätter 52 (2015). Zittau: Verlag Gunter Oettel, 2015, 272 S.
24. Just, Jiri: „Ein rechtschaffenes Leben in der Nachfolge Christi“. Die Brüderunität begann als weltabgewandte Gruppierung – und prägte mit ihrer Arbeit dann nicht nur das tschechische Christentum, sondern auch die Landessprache. In: Orte der Reformation: Prag und Tschechien. Hrsg. v. Gerhard Frey-Reininghaus und der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder. Leipzig: EVA, 2015, S. 48–51
 25. Kamenik, Pavel: Hus als Initiator für die europäische Reformation. In: ITD 23+24 (2015/16), S. 42–47
 26. Kamenik, Pavel: Hus als initiatiefnemer van de Europese Reformatie. Lezing gehouden tijdens het „Jan-Hus-Gedenkweekend“ 4–5 juli 2015 te Zelesny Brod. In: Jan Hus: getuige van Christus, hervormer van de kerk. Zeist: Evangelische Broedergemeente in Nederland, 2015, S. 11–16
 27. Kirchgessner, Kilian: Das große Erbe. Von einem abgelegenen Tal aus gingen die böhmischen Brüder in alle Welt. Und in Kralice druckten sie eine Bibel, die heute noch legendär ist. Ein Ortsbesuch. In: Orte der Reformation: Prag und Tschechien. Hrsg. v. Gerhard Frey-Reininghaus und der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder. Leipzig: EVA, 2015, S. 44–47
 28. Landová, Tabita: Liturgie Jednoty Bratrské (1457–1620). Cervený Kostelec: Pavel Mervart, 2014, 510 S.
 29. Lessing, Margit: Jan Hus' Weg und der böhmische Kelch. Auf den Spuren des böhmischen Reformators. Herrnhut: Comenius-Buchh., 2015
 30. Meyer, Dietrich: Jan Hus und der Pietismus. In: Jan Hus – 600 Jahre Erste Reformation. Hg. v. Andrea Strübind u. Tobias Weger. München: de Gruyter, 2015, S. 107–131
 31. Molnar, Amedeo: Suche die Wahrheit! – Jan Hus an der Zeitenwende. In: ITD 23+24 (2015/16), S. 28–41
 32. Ommering, Godfried van: 1415–2015. Herdenking Jan Hus. Kroniek van zijn laatste levensmaanden 11 Oktober 1414 – 6 Juli 1415 Constantia in Constantia (Volharding in Konstanz). In: Jan Hus: getuige van Christus, hervormer van de kerk. Zeist: Evangelische Broedergemeente in Nederland, 2015, S. 28–52
 33. Pitter, Premysl: Johannes Hus und der Nationalismus. In: ITD 23+24 (2015/16), S. 48–49

34. Polma, Jiri: Christi Angebot und Ruf – Predigt am 5. Juli 2015 in Zelezny Brod. In: ITD 23+24 (2015/16), S. 91–96
35. Polma, Jiri: Preek. Gehouden bij de herdenking von Jan Hus op 5 juli 2015 in Zelezny Brod. In: Jan Hus: getuige van Christus, hervormer van de kerk. Zeist: Evangelische Broedergemeente in Nederland, 2015, S. 23–27
36. Schulz, Volker: Der Inspirator: John Wyclif. In: ITD 23+24 (2015/16), S. 17–21
37. Smahel, Frantisek und Carstens, Benigna: Jan Hus – Lebensdaten und Fakten. In: ITD 23+24 (2015/16), S. 9–16
38. Welschen, Johannes: Ter inleiding. De Broedergemeente en Jan Hus. Toespraak gehouden bij de opening van de tentoonstelling „Het Woord en de Waarheid“ in het Comenius-Museum te Naarden, op 6 juli 2015. In: Jan Hus: getuige van Christus, hervormer van de kerk. Zeist: Evangelische Broedergemeente in Nederland, 2015, S. 8–11

Zinzendorfzeit

39. Ahlberger, Christer und Wachenfeldt, Per von: Den glömda kyrkan. Om Herrnhutismen i Skandinavien. Skelleftea: Artos, 2016 [Übers.: Die vergessene Kirche. Über die Herrnhuter in Skandinavien]
40. Ahlberger, Christer: „Vi skall bära namnet med skam“ – om Herrnhutismen som kyrka eller sekt. In: Den glömda kyrkan. Om Herrnhutismen i Skandinavien. Skelleftea: Artos, 2016, S. 11–27 [Übers.: Wir sollen den Namen mit Scham tragen. Die Herrnhuter als Kirche oder Sekte (in Schweden)]
41. Boon, Pieter: Sketch of Hans Peter Hallbeck (1784–1840) – missionary, theologian, educator, Bishop, historian. In: Den glömda kyrkan. Om Herrnhutismen i Skandinavien. Skelleftea: Artos, 2016, S. 117–161
42. Brose, Martin E.: Peter Böhler 1712–1775. In: EmK Geschichte. Quellen – Studien – Mitteilungen Jg. 37 (2016) H. 1, S. 5–64
43. Dellsperger, Rudolf: «Ich aber behaupte den Gott am Kreuze». Zinzendorfs Auftritt vor den Genfer Theologen (1741). In: Dellsperger, Rudolf: Zwischen Offenbarung und Erfahrung. Gesammelte Aufsätze zur historischen Theologie. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2015, S. 143–164 (Basler und Berner Studien zur historischen Theologie ; 77)

44. Dellsperger, Rudolf: Jean Calvin und die Schweizer. Mit einem Seitenblick auf seine Bedeutung für die Herrnhuter in der Schweiz. In: Dellsperger, Rudolf: Zwischen Offenbarung und Erfahrung. Gesammelte Aufsätze zur historischen Theologie. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2015, S. 29–44 (Basler und Berner Studien zur historischen Theologie ; 77)
45. Eckström, Christina: „Vi förkunnar endast de blodiga saren“ Perspektiv på Brödrakyrkans musikliv. In: Den glömda kyrkan. Om Herrnhutismen i Skandinavien. Skelleftea: Artos, 2016, S. 71–95 [Übers.: Wir verkündigen nur die blutigen Wunden. Perspektiven auf das Musikleben der Brüderkirche]
46. Jefcoate, Graham: Londoner Drucke für und wider die Herrnhuter, ca. 1749–1760. In: Deutsche Drucker und Buchhändler in London 1680–1811. Strukturen und Bedeutung des deutschen Anteils am englischen Buchhandel. Berlin [u.a.]: de Gruyter, 2015, S. 233–259
47. Kjaergaard, Katharine: Herrnhuterne som del af den fysikoteologiske strømning: den herrnhutiske Mission i 1700-tallets Grønland. In: Den glömda kyrkan. Om Herrnhutismen i Skandinavien. Skelleftea: Artos, 2016, S. 97–116 [Übers.: Die Herrnhuter als Stück der physikotheologischen Strömungen. Die Herrnhuter Mission in Grönland im 18. Jahrhundert]
48. Kröger, Rüdiger: Die Gemeintage, Form und Funktion. Beobachtungen zu einer Textsorte des Herrnhuter Pietismus. In: Medizin- und kulturgeschichtliche Konnexen des Pietismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, S. 303–315
49. Kröger, Rüdiger: Mennonitisches in den Lebensläufen von Herrnhutern in Amsterdam. In: UF 73/74 (2016), S. 9–22
50. Kröger, Rüdiger: Zinzendorf und der preußische Hof unter Friedrich Wilhelm I. In: UF 73/74 (2016), S. 145–164
51. Lückel, Ulf: Adel und Frömmigkeit. Die Berleburger Grafen und der Pietismus in ihren Territorien. Siegen: Vorländer, 2016
52. MacDonald, Gerald Theodore: Johann Georg Walchs Darstellung und Beurteilung des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und der Herrnhuter Brüdergemeine. Herrnhut: Herrnhuter Verlag, 2016 (Unitas Fratrum : Beihefte ; 25)
53. Peters, Christian: Halle – Herrnhut – Mühlheim? Ludwig Friedrich Graf zu Castell-Remlingen (1707–1772), ein Verwandter Zinzendorfs, erweckt Solingen und Elberfeld (1737) und mobilisiert die rheinisch-westfälischen Pietisten. In: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte Bd. 111 (2015), S. 79–126

54. Petterson, Christina: «A Plaque of the State and the Church» A Local Response to the Moravian Enterprise. In: JHM 16 (2016) H. 1, S. 45–60
55. Reslokken, Amund Norum: En litteraturoversikt over den tidlige skandinaviske herrnutismen. In: Den glömnda kyrkan. Om Herrnhutismen i Skandinavien. Skelleftea: Artos, 2016, S. 163–181 [Übers.: Ein literarischer Überblick über den frühen skandinavischen Herrnhutianismus]
56. Rudolph, Hartmut: Daniel Ernst Jablonski und die Bischofsweihe Zinzendorfs. In: UF 73/74 (2016), S. 125–144
57. Samuelson, Jan: Adeln och väckelsen under 1700-talet – Nagra reflektioner. In: Den glömnda kyrkan. Om Herrnhutismen i Skandinavien. Skelleftea: Artos, 2016, S. 61–69 [Übers.: Der Adel und die Erweckung im 18. Jahrhundert – einige Reflektionen]
58. Sanders, Hanne: Herrnhutisme i Danmark – et religiøst og globalt faenomen. In: Den glömnda kyrkan. Om Herrnhutismen i Skandinavien. Skelleftea: Artos, 2016, S. 29–59 [Übers.: Herrnhutianismus in Dänemark – ein religiöses und globales Phänomen]
59. Sommer, Elisabeth W.: *Serving Two Masters. Moravian Brethren in Germany and North Carolina, 1727–1801.* Lexington: The University Press of Kentucky, 2015, 254 S.
60. Sterik, Edita: *Die Böhmisches Exulanten in Berlin. Herrnhut: Herrnhuter Verlag, 2016 (Unitas Fratrum : Beiheft ; 26)*
61. Teigeler, Otto: „Ich leide hier viel Hohn und Schmach“. Die Biographie des Herrnhuter Bruders Georg Kunz. In: PuN 41 (2015), S. 78–112
62. Teigeler, Otto: Die Aristotelesrede des Schülers Zinzendorf 1715. In: UF 73/74 (2016), S. 165–180
63. Vogt, Peter: Different Ideas about the Church. The Theological Dimension in the Transfer and Adaption of German Religious Groups to the Pennsylvania Environment, 1683–1740. In: *Halle Pietism, Colonial North America, and the Young United States.* Stuttgart, 2008, S. 17–43 (USA-Studien ; 15)
64. Wachenfeld, Per von: Elias Östergrens inre och yttre resa – Nadens Ordning som mall för att leva sitt liv. In: Den glömnda kyrkan. Om Herrnhutismen i Skandinavien. Skelleftea: Artos, 2016, S. 183–213 [Übers.: Die innere und äußere Reise des Elias Östergren: Die Ordnung der Gnade als Ziel das Leben zu leben]

Zeit der Ortsgemeine (1760–1900)

65. Gordon, Scott Paul: The Gunmaking Trade in Bethlehem, Christiansbrunn, and Nazareth. Opportunity and Constraint in Managed Moravian Economies, 1750–1800. In: JMH 16 (2016) H. 1, S. 1–44
66. Hutton, Robin: The Seven Stone Champion. The Story of Moravian Minister Joseph E. Hutton 1868–1937. Richmond, North Yorkshire: Caroline Brannigan, 2016
67. Noller, Matthias: Kirchliche Historiographie zwischen Wissenschaft und religiöser Sinnstiftung. David Cranz (1723–1777) als Geschichtsschreiber der Erneuernten Brüderunität. Wiesbaden: Harrassowitz-Verlag, 2016 (Jabloniana ; 6) [Diss.]
68. Sottrup, Af Jan: Andersen, von Dannemand, von Schonberg. En borgerlig familiehistorie. 2016 [anlässlich des 200jährigen Geburtstages von William Christian Andersen]

Zeit nach 1900

69. Herrmann, Andreas: Berthelsdorfer Schlossgeschichten. Das Schloss des Grafen Zinzendorf. Zeitgeschichte zwischen Remonteamt und DDR-Volksgut. Weltbuch, 2015, 128 S.

Die Gemeinden in Europa

70. Clemens, Matthias und Weise, Knut-Uwe: Auf den Spuren des Glaubens. Ein Wegbegleiter für den Skulpturenpfad von Herrnhut nach Großhennersdorf. Herrnhut: Comenius-Buchhandl., 2. Aufl. 2015
71. De Begraafplaats van de Evangelische Broedergemeente Zeist. Zeist o.J.
72. Frank, Erdmuth D.: Herrnhut entdecken. Vier Stadtrundgänge in Herrnhut. Herrnhut: Comenius-Buchhandl., 2016
73. Motel, Manfred: Ewige Chronik. Das Böhmisches Dorf in Berlin-Neukölln (Rixdorf) in Geschichte und Gegenwart 1237–2012 = Věčná kronika. Hrsg. v. Beate Klompmaker. Berlin: Trafo, 2015
74. Graf und Gräfin von Pfeil u. Klein-Ellguth, Friedrich und Karin: Die Herren und Grafen v. Pfeil u. Klein-Ellguth mit ihren Familien und deren Leben und Wirken als Pietisten in Gnadenfrei, Gnadenfeld, Gnadenberg, Niesky und Herrnhut (Teil I). Bielefeld 2011 [unveröff., im UA vorh.]

75. Graf und Gräfin von Pfeil u. Klein-Ellguth, Friedrich und Karin: Gnadenfrei und der Bezug zu den Grafen v. Pfeil u. Klein-Ellguth (Teil II). o.O. korr. und erg. Fassung 2014 [unveröff., im UA vorh.]
76. Theile, Martin: Brüdergemeine Amsterdam – Geschichte der ersten surinamischen Gemeinde in Europa. In: UF 73/74 (2016), S. 23–50

Die Gemeinden in Nordamerika

77. Celebrate 275 years of Bethlehem, Pennsylvania. Coloring book. Bethlehem, Pennsylvania: Moravian Archives, [2016]
78. Freedom Moravian Church. Celebrating 150 years! o.O., 2016
79. Nicholas, Stephen: Re-inventing the wheel. The incredible story of S. Morgan Smith, minister, inventor, industrialist. York, Pa., 2016

Mission und (ehemalige) Missionsgebiete

80. Bauer, Marcel: Pioniere & Propheten. Mission in frühen Fotografien. Sankt Ottilien: EOS, 2014
81. Bauere, Inguna: Ne zelts, bet putekli, Bd. 1: Macitajs un vina dels = Lehrer und ihre Taten. Riga: Apgads Zvaigzne ABC, 2015 [lett. brüdergesch. Roman, Teil 1]
82. Bauere, Inguna: Ne zelts, bet putekli, Bd. 2: Hernhutiesu Meitas = Herrnhutische Töchter. Riga: Apgads Zvaigzne ABC, 2016 [lett. brüdergesch. Roman, Teil 2]
83. Beck, Hartmut: Wege in die Welt. Reiseberichte aus 250 Jahren Brüdermission. Erlangen: Erlanger Verl. für Mission und Ökumene, 2. Aufl. 2016
84. Beck, Siegfried und Hartmut: Bericht des Internierten Siegfried Beck über den Anfang der Internierung der Surinamer Deutschen Fort Zeelandia am 10. Mai 1940. In: UF 73/74 (2016), S. 65–74
85. Boon, Peter Gerrit: Hans Peter Hallbeck and the cradle of missions in South Africa a theological-critical study. Bloemfontein, 2015 [unv. Diss., im UA vorhanden]
86. „Ein Geschenk an die weltweite Kirche“. 40 Jahre Evangelisches Missionswerk in Deutschland. Stimmen aus der Ökumene. Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland, 2015 [mit einem Grußwort von Andreas Tasche und Raimund Hertzsch]
87. Tamcke, Martin [Hg.] und Weiland, Katja [Hg.]: Herrnhuter in Behnesse. Die Diarien von Cornelius Clausen (1782–1783), Gottlob

- August Roller (1775–1777) und Georg Weniger (1775–1782). Würzburg: Ergon-Verl., 2014, 237 S.
88. Křížová, Markéta: Reyes, Emprendedores, Misioneros. Rivalidad imperial y sincretismo colonial en la Costa de Mosquitia, siglo XIX. Praha: Universidad Carolina de Praga, 2015 [u.a. Brüderunität an der Moskitoküste im 19. Jh.]
 89. Krizova, Marketa: „Stadt auf dem Berg“ Missionen der Brüder-Unität in vergleichender Perspektive. In: UF 73/74 (2016), S. 75–94
 90. Yaswinski, Lanie: How One Spends a Useful Visit. The Letters of Friederica Göttlich Braun in the Eastern West Indies. In: JMH 15 (2015) H. 2, S. 177–192
 91. Young, John: Just imagine. The story of Mike Msizi, the Tsitsikamma Mfengu and the Tsitsikamma Community Wind Farm. Cape Town: CTP, 2016 [Silo/Südafrika]
 92. Zamuel, Hesdie Stuart: Caretakers of God's Creation. A short Introduction to a holistic understanding of Christ's commission to the Church. Paramaribo, [2010]
 93. Zamuel, Hesdie Stuart: Zending als Representatie. Proeve van een zendingstheorie gebaseerd op de scheppingsopdracht aan de mens. Paramaribo, 2014

Architektur

94. Kindermann, Nora: Der Gutsgarten in Berthelsdorf / Oberlausitz – Eine Spurensuche durch vier Jahrhunderte. In: UF 73/74 (2016), S. 95–114

Bildung und Erziehung

95. Aebi, Sara: Mädchenerziehung und Mission. Die Töchterpension der Herrnhuter Brüdergemeine in Montmirail im 18. Jahrhundert. Köln [u.a.]: Böhlau, 2016 (Beiträge zur Historischen Bildungsforschung ; 48)
96. Aebi, Sara: Kept safe from the ‚evil world‘. The Moravian boarding school for girls in Montmirail (Switzerland) between 1766 und 1800. In: Children and Youth at Risk. Historical and International Perspectives. Ed. by Christine Mayer [u.a.] Frankfurt/Main [u.a.], 2009, S. 93–105
97. Mahling, Lubina: Uhyst / Spree, ein vergessener Bildungsort der Oberlausitz. Die Uhyster Anstalten. In: Oberlausitzer Hausbuch 2017. Bautzen, 2016, S. 142–144

98. Schellenberg, Andreas: Pietismus und Pädagogik. Analysen anhand ausgewählter neuzeitlicher Quellen. Hamburg, 2015

Biographie / Lebenslauf

99. Böß, Stephanie: Gottesacker-Geschichten als Gedächtnis. Eine Ethnographie zur Herrnhuter Erinnerungskultur am Beispiel von Neudietendorfer Lebensläufen. Münster / New York: Waxmann, 2016, 481 S. (Studien zur Volkskunde in Thüringen ; 6)
100. Evangelisch getauft – als „Juden“ verfolgt. Theologen jüdischer Herkunft in der Zeit des Nationalsozialismus. Ein Gedenkbuch herausgegeben von Hartmut Ludwig und Eberhard Röhm in Verbindung mit Jörg Thierfelder. Stuttgart: Calwer, 2014 [mit Lebensbildern von: Karl Theodor Achtnich, Max Theodor Achtnich, Wolfgang Caffier, Rudolf Ehrhardt, Friedrich und Maria Plath sowie Erwin Schloß]
101. Leh, Michael: In memoriam Ludwig Becker (1923–2013). In: Berichte der Naturforschenden Gesellschaft der Oberlausitz Bd. 23. Görlitz: Naturforschende Gesellschaft, 2015, S. 173–175
102. McCullough, Thomas J.: The Most Memorable Circumstances. Instructions for the Collection of Personal Data from Church Members, circa 1752. In: JMH 15 (2015) H. 2, S. 158–176
103. Nerlich, Andreas: Die Mumie des Königs General. Heinrich LII. Reuß-Köstritz. Lebensgeschichte eines bayerischen Generals zu Napoleons Zeiten. München, 2016

Diakonie

104. Wexler, Ruth: Deaconesses at the Leper Home in Jerusalem 1874–1950. In: Deaconesses in Nursing Care. International Transfer of a Female Model of Life and Work in the 19th and 20th Century. Ed. by Susanne Kreutzer and Karen Nolte. Stuttgart: Franz Steiner Verl., 2016, S. 97–113

Kunst

105. Menzel, Gerd: Christoph Grunewald – ein „Herrnhuter“ aus Seifhennersdorf. In: Seifhennersdorfer Mitteilungen. Unabhängige Seifhennersdorfer Stadtzeitung. Monatszeitung für Kultur, Gesellschaft, Vereinsleben und Heimatgeschichte, Nr. 312 (2016), S. 20–21

Linguistik

106. Vogt, Peter: Von Goethe bis Grass. Herrnhuter in der Literatur. Ein Lesebuch herausgegeben von Peter Vogt. Dresden: kultur.wis-sen.bilder.verlag, 2015, 318 S.

Liturgie, Musik und Verfassung

107. Clemens, Theodor: Das Bischofsamt in der Herrnhuter Brüder-gemeine – seine Entwicklungen und Veränderungen. In: UF 73/74 (2016), S. 115–123
108. Fiedler, Heinz-Dieter: Die Orgel im Saal der Brüdergemeine Ebersdorf. Norderstedt: Books on Demand, 2016
109. Grider, Rufus: Historical notes on music in Bethlehem, Pa., from 1741–1871. Reprint mit einem Vorw. von Nola Reed Knouse. Winston-Salem, N.C.: Moravian Music Foundation, 2016
110. Johann Huss: Oratorium für Soli, Chor und Orchester von Carl Loewe (1841). Samstag, 7. November 2015, 19.30 Uhr, Magda-lenenkirche, Karl-Marx-Straße 201, 12055 Berlin. Berlin, [2015]

Medizin

111. Hamer, Heyo E.: Geboren in Sachsen, aufgewachsen in Preußen, gestorben in den USA. Zu Elternhaus und Jugend von Prof. Dr. med. Adolph Lippe. In: Zeitschrift für Klassische Homöopathie, 60. Jg. (2016) H. 3, S. 127–135

Theologie und Frömmigkeit

112. Heide-Münnich, Marion: Die seelsorgerliche und missionarische Dimension der Herrnhuter Losungen. Ein Kompendium mit ausgewählten Texten aus der Wirkungsgeschichte und der Jahres-losungen 2013 bis 2017. [Steinfeld/Oldb.], 2015
113. Lotze-Kola, Dorothea Erdmuth: Gospel Sermons. Zinzendorf's Great Granddaughter – Sermons to Germans in English. Saar-brücken: Fromm Verlag, 2016
114. Motel, Hans-Beat: Winti. Afro-amerikanische Religion und Herrnhuter Brüdergemeine. In: UF 73/74 (2016), S. 51–64
115. Peucker, Paul: The Haube Revolt. Conflict and Disagreement in the Moravian Community of Nazareth, Pennsylvania, 1815. In: JMH 15 (2015) H. 2, S. 136–157

116. Schulz, Steffen: Gott hat gut lachen. 153 Texte zu Humor und Kirche. Weimar: Wartburg-Verlag, 2015 [mit 2 Texten von Frieder Vollprecht und Peter Vogt, S. 42+177]
117. Tasche, Andreas: Keine Sorge! Predigten aus der Herrnhuter Brüdergemeine. Saarbrücken, 2016
118. Vogt, Peter: Ökumenischer Bibelsonntag 2016. Ein Gottesdienstentwurf aus der Herrnhuter Brüdergemeine zu Sacharja 2,10–17. In: Augen auf und durch! Teil: Arbeitsbuch. Auslegungen, Bibelarbeiten und Anregungen zum Sacharjabuch. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Aussat, 2015, S. 138–142
119. Vogt, Peter: The Masculinity of Christ according to Zinzendorf. Evidence and Interpretation. In: JMH 15 (2015) H. 2, S. 97–135
120. Zimmerling Enkelmann, Anita: Reden für den Heiland. Predigten in der Herrnhuter Brüdergemeine. Cheyenne: Winsor Verlag, 2015

Wirtschaft

121. Homburg, Heidrun: Glauben und Rechnen oder von der Führung christlicher Unternehmen in der Herrnhuter Brüdergemeine um 1900. In: Mehrwert, Märkte und Moral. Beiträge des 5. unternehmensgeschichtlichen Kolloquiums. Hrsg. v. Veronique Töpel und Eva Pietsch. Leipzig, 2012, S. 171–231 (Veröffentlichungen des Sächsischen Wirtschaftsarchivs e.V., Reihe A ; Bd. 7)
122. Menzel, Gerd: So gelangte ein Teil der Firmenkorrespondenz des Herrnhuter Unternehmens „Abraham Dürninger & Co.“ in Sammlerhände. In: Rundbrief 89. Forschungsgemeinschaft Sachsen e.V. Dezember (2015), S. 110–112
123. Schäfer, Michael: Eine andere Industrialisierung. Die Transformation der sächsischen Textilexportgewerbe 1790–1890. Stuttgart, 2016 (Regionale Industrialisierung ; 7) [Abraham Dürninger]

Verschiedenes

124. Schuchardt, Erika: Einem Geheimnis auf der Spur – Zeitreise durch Taubenheim/Oberlausitz mit Chronik seit dem 14. Jahrhundert. [Taubenheim an der Spree], 2016 [Taubenheim das «Klein-Herrnhut»]
125. Theile, Dorothee: Morning star, o cheering sight... The Moravian star and its history. Übersetzt von Jacob Watson [u.a.]. Herrnhut: Comenius-Buchhandl., 3. Aufl. 2015

Mitarbeiter dieses Heftes

Dr. Christoph Beck
Wiesenstr. 28
39288 Burg
ogreutes@web.de

Dr. Kai Dose
Humperdinckstr. 76
55543 Bad Kreuznach
kai-dose@t-online.de

Professor Dr. Jindřich Halama
Evangelická teologická fakulta
Univerzity Karlovy
P.O.Box 529
CZ-11155 Praha 1
halama@etf.cuni.cz

Dr. Jiří Just
Malin 319
CZ-28401 Kutna Hora
g.iustus@centrum.cz

Susanne Kokel
Hölderlinstr. 4
57076 Siegen
susanne_kokel@yahoo.de

Dr. Rüdiger Kröger
Ohlauerstr. 10
31853 Langenhagen
ruediger.kroeger@gmx.de

Claudia Mai
Zittauer Straße 48
02796 Kurort Jonsdorf
mai@ebu.de

Dr. Dietrich Meyer
Zittauerstr. 27
02747 Herrnhut
meyerht@t-online.de

Dr. Guntram Philipp
Farnweg 15
51503 Rösrath

Naomi Reichel
Klosterberg 2
72070 Tübingen
naomi.reichel@yahoo.de

Edita Sterik
Schillerstr. 2b
83209 Prien
EuOSterik@t-online.de

Orts- und Personenregister

- Aachen 88
Abraham 132
Abraham (Sklave) 131
Adam (Sklave) 137
Adler (Professor) 114
Adlerkosteletz/Kostelec nad Orlicí
36, 40
Adolph (Missionar) 138, 146
Adolph, Cornelius 133
Alexander der Große 28
Altenburg 119
Amsterdam 167
Andreä, Carl 106, 108, 109, 110,
117, 119, 120
Angelus Silesius *Siehe* Scheffler,
Johannes
Antigua 123, 125, 130, 133, 135,
138, 141
Anton (Sklave) 125
Asmuth, Bernhard 74
Assarius (Sklave) 138
Assmann, Jan 149
Augustinus 29, 31

Bach, Johann Sebastian 170
Bad Hohenstein 107, 108, 114
Bahnert, Rosina (verh. Hickel) 65
Balcke, Konrad 152, 153, 154, 155,
157, 159, 160, 151–65, 170
Barby 66, 92
Basel 16, 68
Bauer, Hermann 43
Bautzen 55, 153, 162, 169
Bechler, Theodor 130
Beck, Conrad 108, 109, 116
Beck, Martin Eugen 105, 106, 108,
109, 110, 114, 115, 116, 117, 118,
119, 120
Beck, Pauline Luise Dorothea 109
Bennert, Willi 151

Benzien, Anna Maria, geb. Neisser
80
Benzien, Christian Thomas 79, 80
Berlin 63, 68, 111, 113, 167, 171
Bern 68
Berthelsdorf 110
Bessert-Nettelbeck, Pauline 111,
113, 120
Betka, Václav 40
Bhabha, Homi K. 138
Bidlo, Jaroslav 10
Blahoslav, Jan 18, 19
Bloomsbury 73, 79
Böhler, Peter 79, 80, 81
Böhme, Georg 152
Böhmer, Philipp Adolph 58, 63
Boltzius, Johann Martin 74
Boskovice *Siehe* Boskowitz
Boskowitz/Boskovice 43
Böttcher, Daniel 171
Brandýs nad Orlicí 78
Bruder Gregor 31
Bruder Lukas 31
Bruder Michael (Benediktiner) 171
Bruder Thomas 31
Buck, Peter 157

Callenberg 112, 119
Černý, Věnceslav 40
Červenka, Matěj 18
Chelčický, Petr 11, 30, 31
Christian VI. 125
Christoph (Sklave) 131
Clément, Julien 62
Comenius, Johann Amos 9, 14, 19,
30, 46, 156, 160
Cornelius (Sklave) 138
Cossart, Heinrich 76, 77, 89
Cruz, Gemma Tulud 133, 134
Cunewalde 116, 117

- Curacao 148
 Curie, Peter Friedrich 153

 Dalman (Marx), Gustav 169
 Dauba/Dubá 35, 36
 Demuth, Anna Rosina 82
 Dettingen 73
 Dober, Martin 65
 Dresden 66, 75, 106, 107, 117
 Druhanice (Böhmen) 65
 Dubá Siehe Dauba

 Ebenezer/Georgia 74
 Eberbach (Glockengießler) 169
 Ebersdorf 56
 Erasmus von Rotterdam 18
 Erbe, Hans Walter 151

 Fasch, Johann Friedrich 74
 Faull, Katherine 62
 Favre, Gerhard 163
 Francke 90
 Francke, August Hermann 59, 151
 Francke, Gotthilf August 74
 Frankfurt a.M. 63
 Fried, Johann Jakob 63
 Fried, Waldemar 151, 154, 157
 Friedrich August II., König 75, 169
 Friedrichsroda 161
 Fröbel, Friedrich 160
 Fulnek 48, 63, 68, 83

 Gambold, John 79
 Geller, Agnes 36
 Georg II., König 76, 77, 99
 Gerhardt, Paul 143
 Gersdorf, Abraham von 77
 Giani, Carl 118, 120
 Girolamo Savonarola 13
 Glasson, Travis 147
 Gnadenberg/Schlesien 167
 Gnadenfeld/Schlesien 168
 Gnadenfrei 151
 Gnadenthal/PA 80
 Görner, Johann Gottlieb 74

 Göttingen 63, 66
 Graf, Lanie 83, 84
 Gregor von Prag 10
 Gregor, Christian 97
 Grimm, Bruder 92
 Großhennersdorf 92, 94, 97
 Gruhl, Ernst 169
 Gruhl, Friedrich 160, 168, 169, 170
 Gutbier, Johann Christian 56, 58
 GutsMuths, Johann Christoph
 Friedrich 161

 Haarlem 66
 Haidt, Johann Valentin 84
 Haighton, John 48
 Halle 56, 57, 58, 59, 60, 63, 68, 74,
 155
 Haller (Lehrer) 159
 Händel, Georg Friedrich 72, 73, 75,
 76, 77, 86, 87, 95, 99
 Hannover 88, 110, 116, 118, 120
 Hans, Wilhelm 109
 Hardtner, Joh. Matthias 167
 Hasse, Johann Adolph 75
 Heithausen 90
 Helmstedt 111
 Hempel, Johann Gottfried 97
 Herbart, Johann Friedrich 155, 160
 Hermsdorf, Johann Christian Adolf
 von 77
 Herrnhag 48, 73, 83, 167
 Herrnhut 49, 55, 56, 58, 60, 64, 73,
 74, 78, 85, 90, 94, 97, 105, 108,
 109, 110, 119, 124, 125, 132, 135,
 136, 140, 143, 144, 145, 159, 167
 Herskovits, Melville 126
 Herwigsdorf 172
 Herzogswald 42
 Hieronymus 29
 Hieronymus von Prag 13
 Hintz, Johann Friedrich 82, 83, 84
 Hirschberg 56
 Hoberg, Reinhold 168
 Hradec Kralové *Siehe* Königgrätz
 Hückelin, Schwester 66

- Hus, Jan 19, 9–19, 21–31, 33, 35, 38,
39, 44, 45, 46
Hüsgen, Jan 127
- Isles, Samuel 123
Ivančice 18
- Jafet, Jan 19
Jakobellus von Mies 11
Jäschke, Paul 151
Jena 49
Jerusalem 169
Jičín *Siehe* Jitschin
Jitschin/Jičín 40
Johann Friedrich (Sklave) 128
Johann Militsch von Kremsier 15
Johann, König 169
Johannes, Bruder 98
Juncker, Johann 59
- Kalousek, Josef 38
Kapstadt 169
Katharina von Bohra 114
Kaufmann, Christoph 66
Kersten, Karl 151
Kleinschmidt, Hans 151
Kleinwelka 151, 154, 156, 157, 159,
160, 161, 162, 168, 169, 171
Kobelt (Glockengießer) 169
Köhrings, Geschwister 65
Königrätz/Hradec Kralové 38
Konstanz 13, 14, 15
Koots, Theodor 151
Kopenhagen 125
Kostelec nad Orlicí *Siehe*
Adlerkosteletz
Kowarz in Harber, Joseph 108
Krefeld 119
Kriegelstein, David Siegmund 55, 56
Kühlns, Geschwister 65
Kunewald 65
Kunnerwitz 168
- Lampe, Armando 127
Landskron/Lanškroun 35, 42
- Langenhagen 120
Langerfeld, Wilhelm 171
Lanškroun *Siehe* Landskron
Layritz 90
Lehmann (Glockengießer) 169
Leibniz, Gottfried Wilhelm 88
Leipzig 74, 171
Lieberkühn, Rudolf 151
Liebold (Liepold), Heinrich Philipp
168
Liederkühn 90
Linhardt, Rosalie (verh. Herodes,
verh. Schön) 65
Linner, Max 151
Löhe, Wilhelm 111, 113, 115
London 48, 68, 73, 76, 77, 78, 80,
82, 83, 86, 87, 88, 89, 99, 169
Lowder, Arzt 48
Ludwig XIV., König 62
Lukas von Prag 14, 18
Lupáč, Martin 11
Luther, Martin 14, 18, 91
Lyon 119
- Magdeburg 18
Mannheim 75
Maria Laach 171
Marienberg 117, 119
Marienborn 47, 56, 80, 82, 88
Marotta (Sklave) 141
Martin, Bruder 37
Martin, Friedrich 137
Marx, Gustav *Siehe* Dalman, Gustav
Masaryk, Tomáš Garrigue 38
Matthias Flacius Illyricus 18
Matthias von Janov 12
Melanchthon, Philipp 18
Meurer, Auguste 114, 119
Meurer, Gottlieb Moritz 112
Meurer, Moritz 107, 108, 109, 110,
111, 112, 114, 115, 116, 117, 119,
120
Michelin, Schwester 66
Mikulášník, Josef 37, 42, 44
Mingo (Sklave) 131, 144

- Mladá Boleslav 18
 Möller (Bauinspektor) 114
 Molther, Philipp Heinrich 79, 90
 Motel, Hans-Beat 154
 Mozart, Leopold 84
 Müller, Christoph Heinrich 82
 München 63
 Münster, Joh. 65

 Nathanael (Sklave) 136
 Neißer, Fritz 151
 Neudietendorf 151
 Neuendettelsau 111, 112, 115, 117,
 120
 Neuwied 168, 171
 Niesky 49, 151, 170, 171, 172
 Nitschmann, Anna 84, 88
 Nitschmann, David 77, 83
 Nitschmann, Theophil 154
 Norfleet, Jeannette 62
 Nürnberg 63

 Oberwiesenthal 114, 115
 Oglethorpe, James Edward 77
 Oldendorp, Christian Georg Andreas
 123, 126, 132, 143

 Paris 63
 Paul, Bäcker 159
 Peschel, Carl 106, 112
 Petrus 132
 Pilgeruh 65
 Plön 118, 119
 Potsdam 167
 Potštejn *Siehe* Pottenstein
 Pottenstein/Potštejn 33, 34, 35, 36,
 37, 38, 42, 44
 Prag 38, 40, 44
 Přerov 18
 Prokop aus Neuhaus 13
 Pühler, Johann Thomas 167, 168

 Raboteau, Albert 133
 Rackwitz, Werner 76
 Regensburg 62

 Reichel, Heinrich Levin 35
 Reichel, Johann Friedrich 49, 68
 Reichel, Theophilus 35, 36, 37, 38,
 39, 40, 42, 43, 45
 Reichenau/Rychnov nad Kněžnou
 36
 Renckewitz, Alfred 162
 Reuß, Heinrich XXXI. von (gen.
 Ignatius) 96
 Reval 80
 Rhau, Georg 15
 Richter, Christian Albrecht 58
 Richter, Christian Friedrich 58, 60
 Richter, Hedwig 149
 Richter, Heini 152
 Richter, Ludwig 106
 Riga 167
 Roederer, Johann Georg 63
 Roentgen, Abraham 82
 Rokycana, Jan 11
 Rom 106
 Rosendorf/Růžová 108, 109, 116
 Růžová *Siehe* Rosendorf
 Rychnov nad Kněžnou *Siehe*
 Reichenau

 Salzmann, Christian Gotthilf 161
 Schachmann, Karl Adolph von 77
 Schäfer (Schuster) 159
 Schedel, Hartmann 17
 Scheffler, Johannes (Angelus
 Silesius) 93
 Schieb, Susanna (verh. Linner) 64
 Schimmelmann, Ernst Heinrich von
 145
 Schippang, Heinrich 169
 Schmidt, Eugen 34, 36, 38
 Schmidt, Joseph 151
 Schneider, Theodor 151
 Schnorr von Carolsfeld, Julius 106
 Schönau (Mähren) 64
 Schönerer, Georg von 41
 Schrautenbach, Louis von 90
 Schrautenbach, Ludwig Karl von 77

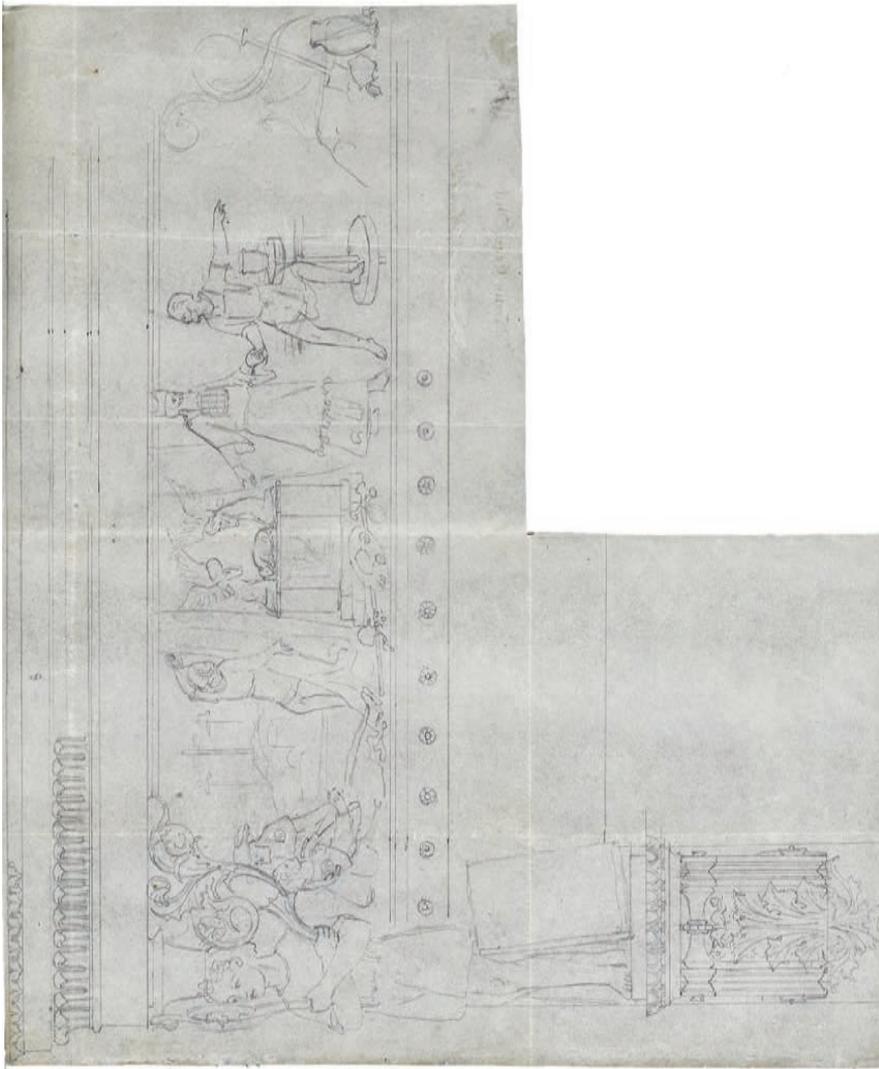
- Schulenburg-Wolfsburg, Anna von
der 110, 111
- Siegmund, Kaiser 13
- Silo (Südafrika) 159
- Sonnenburg, Emil 159
- Sophie Magdalene, Königin von
Dänemark 125
- Sorau 56
- Spangenberg, August Gottlieb 69,
91, 92, 122, 128, 137, 138, 139,
141
- St. Croix 125, 135, 138, 139, 144
- St. John 138
- St. Marienberg (Kloster) 111, 120
- St. Thomas 121, 125, 127, 129, 131,
132, 137, 138, 139, 142
- Stamitz, Johann 75
- Steinmann, Ehepaar 157
- Strack (Hofbaurat) 114
- Straßburg 63
- Sturm, Wenzel 9
- Stuttgart 117
- Svoboda, Redakteur 43
- Swertner, Peter 66
- Thiel, Gottl. 90
- Thomas von Aquin 22, 29
- Thormeyer, Gottlob Friedrich 169
- Thum 117, 118
- Tietzen, Wilfried 151, 152, 155
- Trankebar 49
- Tůma aus Přelouč 12, 13
- Turnau/Turnov 40
- Turnov *Siehe* Turnau
- Türpitz, Paul Georg 153
- Ulm 62
- Ustí nad Orlicí *Siehe* Wildenschwerdt
- Utrecht 105
- Uttendörfer, Otto 93
- Václav, König 26
- Vamberk *Siehe* Wamberg
- van der Linde, Jan Marinus 127
- Vavřinec von Krasonice 13
- Veltheim, Charlotte von 111
- von Glinski (Maler) 114
- von Schweinitz 74
- Waiblinger, Christian Friedrich 48,
63
- Wamberg/Wamberk 36, 38, 39, 40,
43, 44, 45
- Wartha 157
- Watteville, Benigna Henriette Justine
von, geb. Zinzendorf 74, 84, 89
- Watteville, Johannes von 49, 89, 138
- Weber (Missionar) 128
- Wehrend, Anja 83, 93
- Werner, Theodor 160, 169
- Westminster 73
- Wien 118
- Wildenschwerdt/Ustí nad Orlicí 37,
38
- Wilhelm I., Kaiser 169
- Wittenberg 15
- Wollstadt, Hanns/Joachim 56
- Worcester 77
- Wunderling, Theobald 35
- Würz, Johann Jakob 80
- Wyclif, John 12, 14, 23, 28, 30
- Zeisberger, Fritz 151
- Zeist 49, 83, 88, 89, 90, 105
- Ziesar 109
- Zimmermann, Adolf 106
- Zinzendorf, Christian Renuus von
74, 81, 90
- Zinzendorf, Erdmuthe Dorothea
von 74
- Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von
19, 47, 55, 56, 57, 58, 60, 71, 72,
73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82,
84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92,
93, 94, 95, 97, 98, 99, 122, 125,
127, 128, 129, 131, 132, 135, 137,
138, 146, 147, 149, 156
- Zürich 68



Abb. 1a Antependium, rot: „Andenken von hiesiger Jugend“, 1850 (Rennersdorf, ev.-luth. Kirche)



Abb. 1b Antependium, schwarz:, 1860 (Hohenstein-Ernstthal, St. Trinitatis)



**Abb. 2 M. E. Beck: „Entwurf für Türrahmenrelief“, 1860
(Dresden, SLUB Mscr. Dresd., Inv. 15, Bd. 4, Bl. 7, 1860
(Dresden, SLUB Mscr. Dresd., Inv. 15, Bd. 4, Bl. 8)**



Abb. 3 M. E. Beck: Entwurf zu Stickerei? mit Aschenbrödel-Motiv, undat.
(Herrnhut, UA NBME vorl. 26)

Blatt 12.

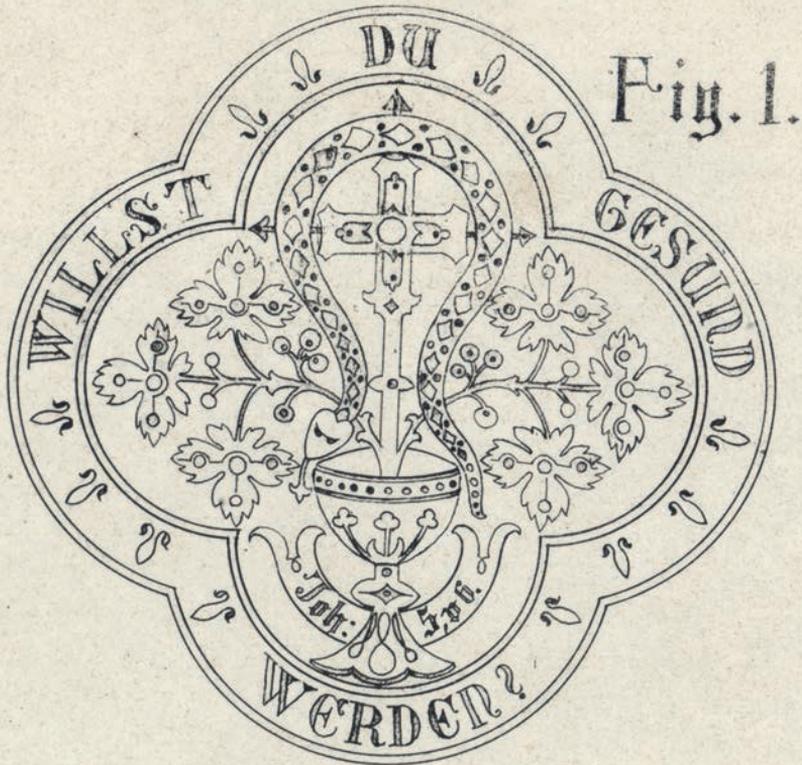


Abb. 4 M. E. Beck: Muster zu Medaillon für ein Antependium, 1864
(Musterblätter 1868/69, Bl. 12, Fig. 1)



Abb. 5a M. E. Beck: Muster zu Medaillon für ein Antependium, rot oder weiß
(Musterblätter 1868/69, Bl. 12, Fig. 8)



Abb. 5b Antependium, weiß, nach M. E. Beck, Ausführung: sächsische Pfarr-
frauen, 1865 (Oberwiesenthal, Zustand 2015)

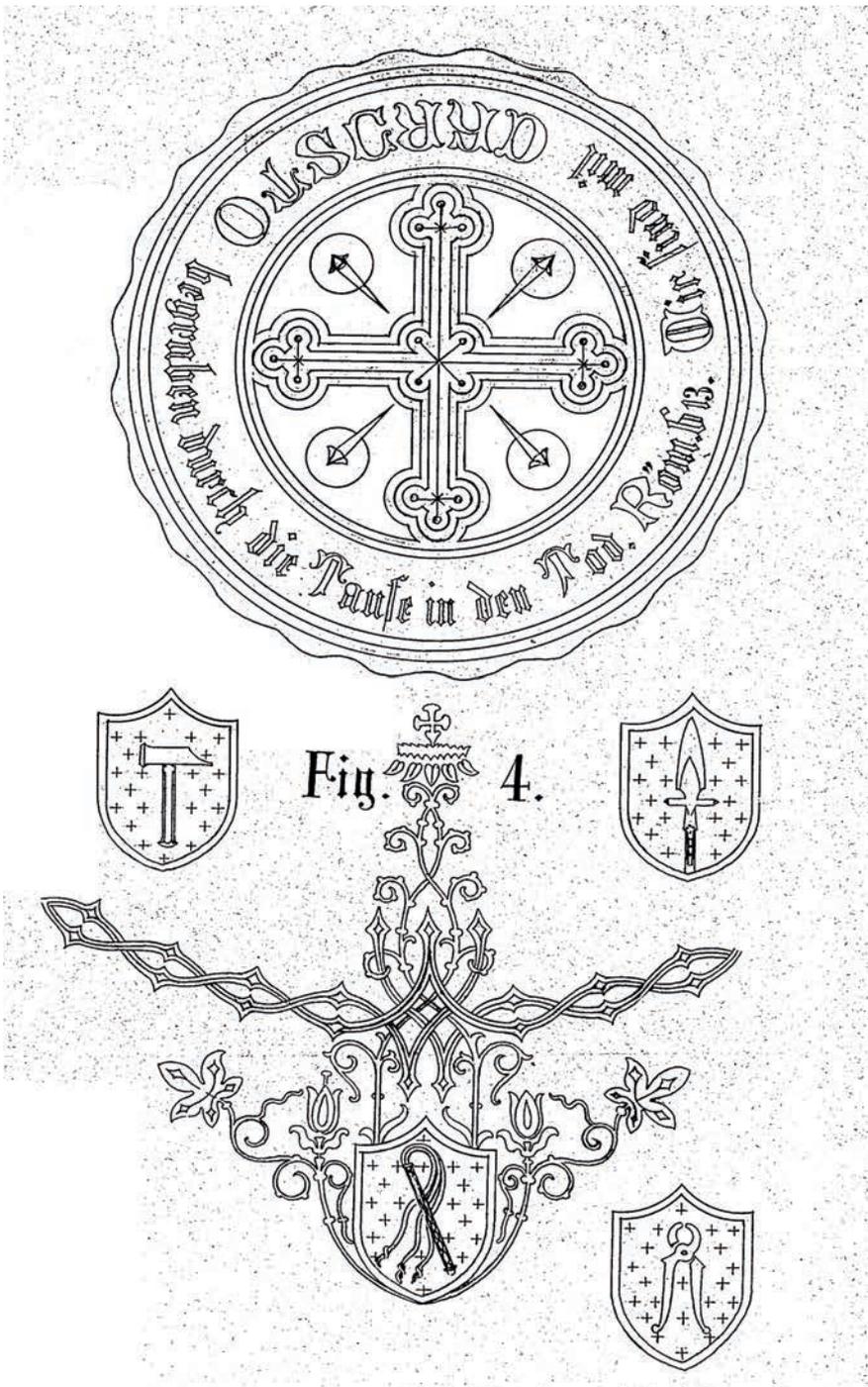


Abb. 5c M.E. Beck: Muster zu Taufsteindecke, schwarz, ausgeführt durch sächsische Pfarrfrauen für Oberwiesenthal, 1865 (Musterblätter 1868/69, Bl. 12, Fig. 4)

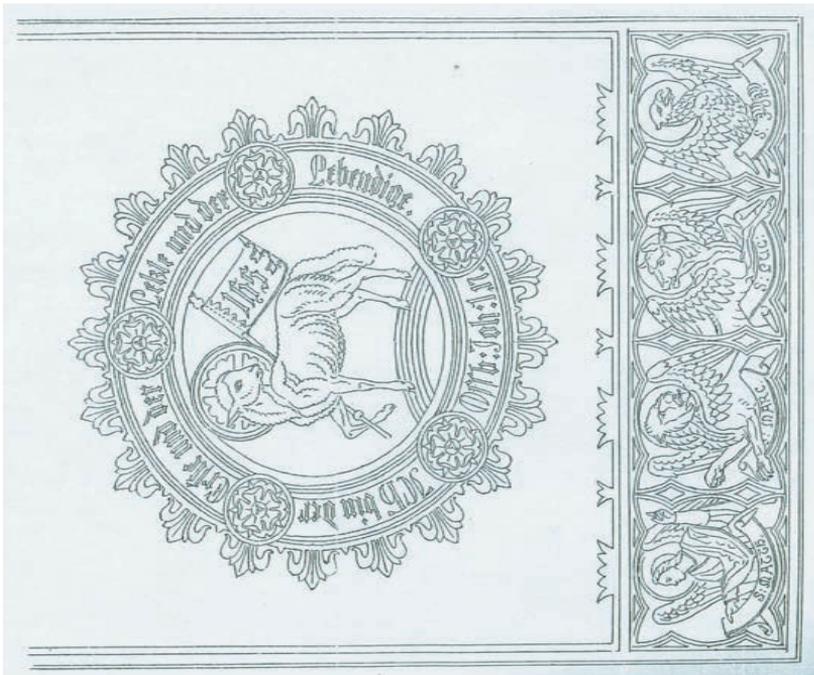


Abb. 6 Antependium, scharlachrot, nach M. E. Beck, Ausführung: unbekannt, 1866 (Cunewalde, Zustand 2015 bzw. Jahresbericht des Vereins für kirchliche Kunst in Sachsen 1866, Beigabe)

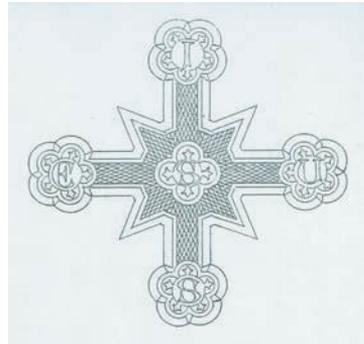


Abb. 7 Kanzelumhang, schwarz, nach M. E. Beck, Ausführung: unbekannt, 1866 (Thum, Zustand Anfang 20. Jh. bzw. Jahresbericht des Vereins für kirchliche Kunst in Sachsen 1866, Beigabe)



Abb. 8a Antependium, rot?, nach M. E. Beck, Ausführung: unbekannt, 1866
(Thum, Zustand Anfang 20. Jh.)



Abb. 8b Antependium, grün, Entwurf und Ausführung M. E. Beck, 1868 für
Plön, Nikolaikirche (jetzt Plön, Johanniskirche, Zustand Anfang 2015)



Abb. 9 Antependium, schwarz, nach M. E. Beck, Ausführung unbekannt, 1868
(Plön Nikolaikirche, jetzt geteilt, rechter Teil fehlt, Zustand 2015)

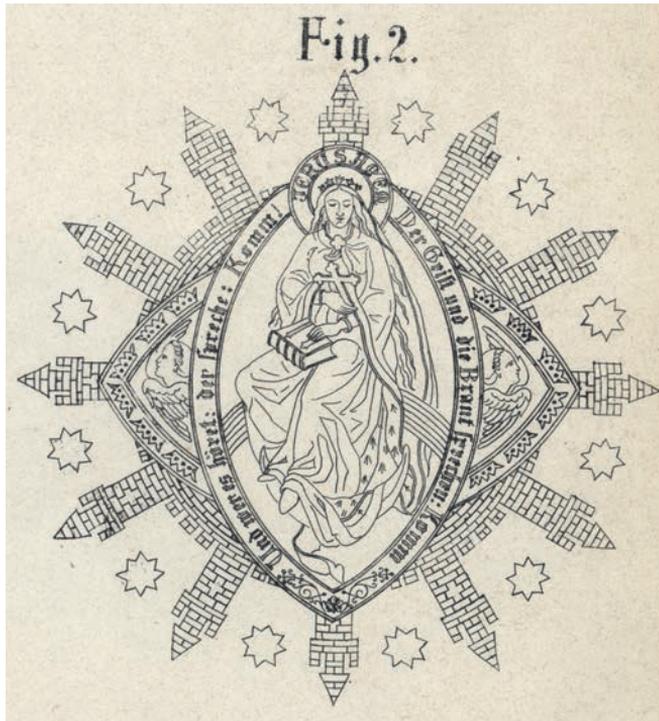


Abb. 10a M. E. Beck: Muster zu Medaillon für ein Antependium
(Musterblätter 1868/69, Bl. 12, Fig. 2)



Abb. 10b Antependium, rot, nach M. E. Beck, Ausführung: Carl Giani, 1868
(Plön, Nikolaikirche, verschollen, Zustand 1902 -Fotografie: Kiel, Landesamt
für Denkmalpflege zv18676)



Abb. 11 Antependium, weiß, nach M. E. Beck, Ausführung unbekannt, 1868 für Plön, Nikolaikirche (jetzt Plön, Johanniskirche, Benutzung als Pultbehang, Zustand 2015)



Abb. 12a M. E. Beck: Entwurfszeichnung zu Antependium, violett, um 1867
(KIA St. Marienberg, Helmstedt, 1 Neu 1131.)



Abb. 12b Antependium, violett, nach M. E. Beck, Ausführung Auguste Meurer,
1868 für Plön, Nikolaikirche (Plön, jetzt Johanniskirche, Benutzung als Pult-
behang, Zustand 2015)

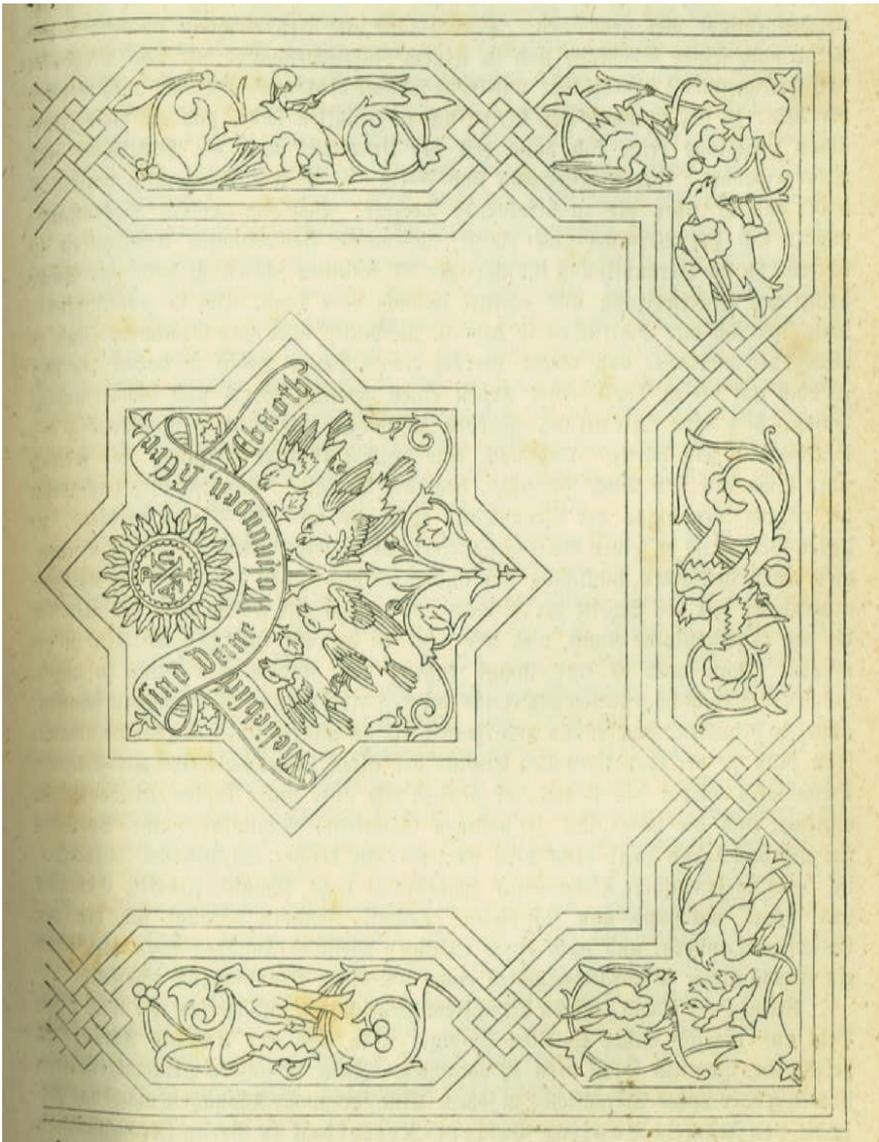


Abb. 13 M. E. Beck: Muster für Schutztuch von Leinen (Christliches Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus, 11 (1868), S. 69)

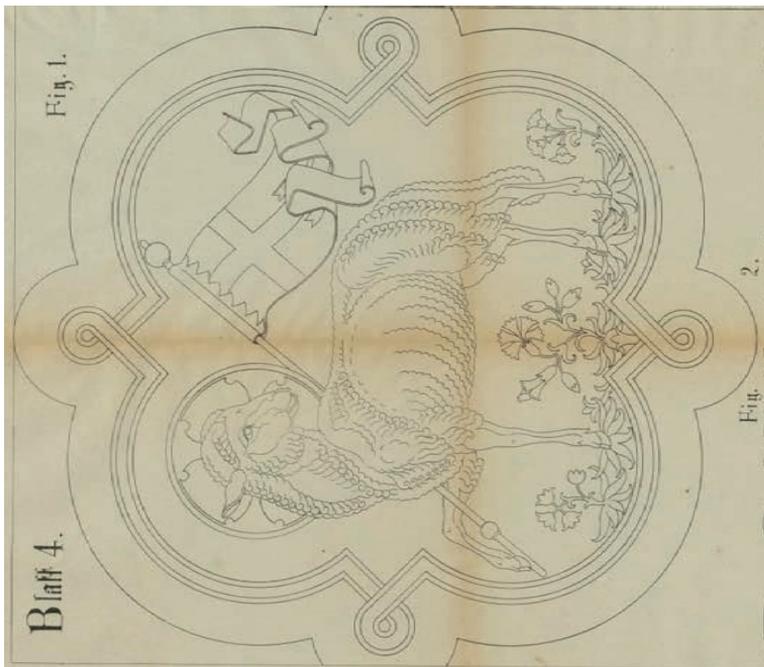


Abb. 14 Antependium, rot, nach M. E. Beck, Ausführung unbekannt (Plön, Johanniskirche - Zustand 2015 bzw. Musterblätter 1868/69, Bl. 4 Fig. 1)



Abb. 15a M. E. Beck: Teppichmuster mit Drachen, Löwen und Schlangen
(Herrnhut, Heimatmuseum Inv.-Nr. 2030-115)



Abb. 15b Altarteppich nach M. E. Beck, ca. 1870/71 (Altenburg, Magdalenen-
stift verschollen - Zustand 1910)



Portrait Ehepaar Schmidt Eugen und Frieda Schmidt, geb. Schneider,
Dez. 1884, Unitätsarchiv Herrnhut, ohne Signatur



Portrait Ehepaar Reichel Theophilus und Agnes Reichel, geb. Geller,
Sept. 1889, Privatarchiv S. Kokel



Hus-Säule im Wamberg
historische Postkarte



Hus-Säule in Wamberg heute; Quelle:
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Vamberk_-_Jan_Hus_Statue.jpg;
zuletzt abgerufen am 30.12.2016



Gemälde von Hus durch Cerny »Ejhle Kacíř«
»Hier ist ein Ketzer«,
Věnceslav Černý (1865-1936) Öl, o. D., 113x72 cm
http://ceskestarozitnosti.cz/inzerat_782 Zugriff 08.09.2014