

UNITAS FRATRUM

Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine



Heft 77

Unitas Fratrum

Heft 77

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 77

Herrnhuter Verlag, Herrnhut

Redaktion: Claudia Mai, Unitätsarchiv

2018 Herrnhuter Verlag Herrnhut
ISBN 978-3-931956-57-8

Druck: Gustav Winter, Herrnhut

Ausgegeben im November 2018

Umschlagbild: Ansicht von Sarepta, kolorierte Lithographie,
H. I. Gregor, vor 1845, UA, TS.Mp.176.11

Aufsätze können jederzeit bei der Redaktion (D-02747 Herrnhut, Zittauer Straße 24) eingereicht werden. Die Gestaltungsrichtlinien finden sich online unter: <http://www.unitas-fratrum.ebu.de/zeitschrift/>. Für die übernächste Ausgabe UF 79 ist der Einsendeschluss der 31. Januar 2020.

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 Jahresheft 2018 enthält acht Aufsätze, die während der öffentlichen Archivtagung vom 16. bis 18. Juni 2017 in Herrnhut zum Thema: „Welch ein Same liegt noch da / gegen Orient begraben ...“ gehalten wurden, um den Herrnhuter Verbindungen nach Osteuropa und Asien nachzugehen.

Der Aufsatz von Dr. Lubina Mahling beleuchtet den geographischen Raum der Lausitz als Verflechtungsraum für Böhmisches Exulanten und Lausitzer Sorben im 18. Jahrhundert. Mit Dr. Rüdiger Krögers Aufsatz über den brüderischen Künstler und Kaufmann, Abraham Louis Brandt (1717–1797) kommt Russland als Wirkungsstätte der Herrnhuter in den Blick. Bis nach Australien reichen die Untersuchungen in dem Aufsatz von Dr. Felicity Jenz, die die weltweiten Verbindungen des Missionarsehepaars Adolf und Mary Hartmann anhand ihres Briefwechsels vorstellt.

Herrnhuter Netzwerke und deren Funktionsweise für die Herrnhuter im Königlichen Preußen des 18. Jahrhunderts thematisiert Dr. Joanna Kodzik anhand von Herrnhuter Reiseberichten zu den Mennoniten, die im Unitätsarchiv Herrnhut aufbewahrt sind. Eine sehr anschauliche Geschichte schildert die Archivarin der Brüdergemeinde für die Britische Provinz, Lorraine Parsons, in ihrem Aufsatz über die Geschichte einer Schreibmaschine mit tibetischer Schrift, die für die Bibliothek tibetischer Schriften in Dharamsala, Indien 1967 entwickelt wurde.

Der Berliner Historiker, Professor Dr. Alexander Schunka, stellt in seinem Aufsatz den Herrnhuter Johann Gottfried Hänsel (1749–1814) als Missionar auf den Nikobaren vor, in Auseinandersetzung mit den klimatischen Gegebenheiten, den missionarischen Herausforderungen und Rückschlägen, seiner literarischen Tätigkeit und den wirtschaftlichen Ansprüchen der Missionsarbeit. Einen Blick nach Nordafrika wirft Dr. Arthur Manukyan, der die bedrückende Situation der Christensklaven in Algier schildert und den Versuch Herrnhuts, diesen Menschen durch eine missionarisch-diakonische Arbeit Erleichterung zu schaffen. Der Mainzer Kirchenhistoriker, Professor Dr. Wolfgang Breul, der mit anderen eine umfassendere Aufarbeitung der Herrnhuter Diaspora-Arbeit vorbereitet, bietet am Beispiel der Zips einen Einblick in die vielfältige und je nach politischer und kirchlicher Situation ganz unterschiedliche Gestaltung dieser Arbeit. Und schließlich führt uns Dr. Rüdiger Kröger noch einmal nach Russland, um uns das Werk des künstlerisch begabten David Renatus Nitschmann als Zeichner in Diensten der Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg vorzustellen. Dieser Beitrag basiert auf einem Vortrag im Nationalmuseum Alt Sarepta, den Dr. Kröger dort 2013 gehalten hat. Kai Dose hat der Redaktion eine Miscelle zu dem Buch von Paul Peucker, „A Time of Sifting“ (= Die Sichtungszeit) aus dem Jahr 2015 eingesandt. Da dieses für die Zinzendorfforschung wichtige Buch in unserer Zeitschrift bisher noch nicht besprochen wurde, soll Doses Beitrag endlich darauf aufmerksam machen.

Die Zeitschrift *Unitas Fratrum* hat immer auch das Ziel verfolgt, die Leser mit den Fragen, die heute in der theologischen Arbeit der Brüdergemeine diskutiert werden, bekannt zu machen und dankt Pfarrer Martin Theile, dass er uns seinen Vortrag über „Leiten und Dienen“ auf den Gemeindienstkonferenzen des Jahres 2017 überlassen hat. Aus persönlichem Erleben zeigt er auf, wie schwierig es jeweils ist, die Spannung zwischen beiden als Pfarrer in einer Gemeinde zu bewahren.

Leider ist im letzten Heft der Zeitschrift der Bildeinschub zu dem Aufsatz von Rüdiger Kröger über Alfred Reichel (UF 76, S. 157 ff.) durch ein Versehen liegen geblieben. Er wird in dieser Nummer nachgeholt. Wir bitten das Versehen zu entschuldigen.

Ein herzlicher Dank geht wieder an Dr. Colin Podmore, der die Übertragung der Zusammenfassungen ins Englische übernommen hat und an Dr. Dietrich Meyer für die Zusammenstellung des Heftes sowie an Dr. Ferdinand Pöhlmann für die Gestaltung des Satzes und die Erstellung des Registers.

Herrnhut, im Oktober 2018

Claudia Mai

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
<i>Lubina Mabling</i>	
Eine ‚ecclesiola bohemica‘ in der sorbischen Lausitz. Zu Begegnungen zwischen tschechischsprachigen Exulanten und Lausitzer Sorben im 18. Jahrhundert	9
<i>Rüdiger Kröger</i>	
Abraham Louis Brandt (1717–1797) als Künstler und Kaufmann in Russland	23
Alfred Reichel – Abbildungsnachtrag	38
<i>Felicity Jensz</i>	
Ein globales Leben: Adolf und Mary „Polly“ Hartmann in Briefen, ca. 1860 bis 1910	39
<i>Joanna Kodzik</i>	
Kommunikation und Netzwerkbildung mit den Mennoniten im Königlichen Preußen – aus den Herrnhuter Reiseberichten	55
<i>Lorraine Parsons</i>	
The story of the Tibetan Typewriter	71
<i>Alexander Schunka</i>	
Inselträume und Schwalbennester. Johann Gottfried Hänsels Herrnhuter Nikobarenmission in ihrem europäischen Kontext des 18. und 19. Jahrhunderts	81
<i>Arthur Manukyan</i>	
Die Christensklaven in Algier/Nordafrika. Eine Episode aus den Herrnhuter Missionsanfängen	101
<i>Wolfgang Breul</i>	
Die Herrnhuter Diaspora in der Zips	119

Martin Theile

Unser Amtsverständnis zwischen Dienen und Leiten 137

Rüdiger Kröger

David Renatus Nitschmann (1748–1777). Lebensbild eines
„Herrnhuters“ als Zeichner in Diensten der Akademie
der Wissenschaften zu St. Petersburg 157

Kai Dose

Zinzendorf in den Jahren nach der Sichtungskrise. Ein Widerspruch ... 169

Buchbesprechungen 175

Jahresbericht 181

Zum Gedenken an Michael Cleve..... 183

Bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen
über die Brüdergemeine 185

Mitarbeiter dieses Heftes 201

Orts- und Personenregister 203

Eine ‚ecclesiola bohemica‘ in der sorbischen Lausitz

Zu Begegnungen zwischen tschechischsprachigen Exulanten und Lausitzer Sorben im 18. Jahrhundert

von Lubina Mahling*

Zu den sorbisch-tschechischen Beziehungen im 19. und 20. Jahrhundert liegen auf beiden Seiten eine Reihe von Publikationen vor.¹ Wendet man jedoch den Blick auf das 18. Jahrhundert, so lichten sich die Reihen. Allein die sorbisch-katholische Kirchengeschichtsschreibung bildet hier eine Ausnahme. Da die Habsburger mit dem Traditionsrezess das *ius protectionis* über die katholische Kirche in der Lausitz behielten, ergaben sich vielerlei Beziehungen zwischen den katholischen Sorben und dem Kirchwesen Böhmens. Im Mittelpunkt der einschlägigen Untersuchungen stehen dabei zumeist der sorbische Jesuit und Sprachwissenschaftler Jacob Xaver Ticinus² (sorbisch Jacob Xaver Ticin) (1656–1693) oder der Barockbildhauer Mathias Wenzel Jäckel (sorbisch Maćij Wjaclaw Jakula, tschechisch Matěj Václav Jäckel) (1655–1738)³, dessen Figuren auf der Karlsbrücke in Prag zu finden sind.

* Vorliegender Beitrag der Archivtagung 2017 wurde für die Drucklegung geringfügig erweitert und um die Fußnoten ergänzt. Eine ausführliche Darstellung der Thematik erfolgt in Kürze unter dem Titel „Verflechtungsraum Lausitz. Böhmisches-ungarische Exulanten und Lausitzer Sorben. Begegnungen und Beziehungen im 18. Jahrhundert“ in der Kleinen Reihe des Sorbischen Instituts, Bautzen.

- 1 Petr Kaleta, Tschechisch-sorbische Beziehungen im 19. und 20. Jahrhundert, in: Frank-Lothar Kroll/Miloš Rezník/Martin Munke (Hrsg.), Sachsen und Böhmen. Perspektiven ihrer historischen Verflechtung (Chemnitzer Europastudien, Bd. 16), Berlin 2014, S. 181–200; Petr Kaleta, Češi o Lužických Srbech, Český vědecký, publicistický a umělecký zájem o Lužické Srby v 19. století a sorabistické dílo Adolfa Černého, Praha 2006; Petr Kaleta u. a. (Hrsg.), Praha a Lužičtí Srbové. Sborník z mezinárodní vědecké konference ke 140. výročí narození Adolfe Černého, Praha 2005; Zdeněk Boháč, České země a Lužice, Tišnov 1993. Aus sorbischer Perspektive sei auf die Arbeiten von Timo Meškank hingewiesen: Timo Meškank, Abriss der tschechisch-sorbischen Beziehungen im 20. Jahrhundert. Zwischenkriegszeit und Neubeginn nach 1945, in: Lars-Arne Dannenberg/Mathias Herrmann/Arnold Klaffenböck (Hrsg.), Böhmen – Oberlausitz – Tschechien. Aspekte einer Nachbarschaft, NLM Beiheft 4, Zittau 2006, S. 181–192; Timo Meškank, Sorben und Tschechen, in: Walter Koschmal/Marek Nekula/Joachim Rogall (Hrsg.), Deutsche und Tschechen. Geschichte, Kultur, Politik, München 2001, S. 618–624 sowie Timo Meškank, Kultur besteht – Reich vergeht. Tschechen und Sorben (Wenden) 1914–1945, Berlin 2000.
- 2 Sonja Wölke, Die Anfänge der sorbischen Grammatikschreibung, in: Zeitschrift für Slavistik 43 (1998), S. 286–293 sowie Sonja Wölke, Geschichte der sorbischen Grammatikschreibung (Schriften des Sorbischen Instituts 38), Bautzen 2005, S. 26–33.
- 3 Jürgen Matschie, Mathias Wenzel Jäckel – ein sorbischer Bildhauer des Barock, in: Lětopis C 24 (1981), S. 64–74. Zu Jäckels bekanntesten Werken zählen die für die Prager Karlsbrücke geschaffenen Skulpturen „Hl. Anna mit Jesuskind“ (1707) und „Madonna mit hl. Bernhard“ (1709).

Zentraler Knotenpunkt sorbisch-tschechischer Beziehungen im 18. Jahrhundert stellte das 1724 gestiftete Wendische Seminar⁴ auf der Prager Kleinseite dar. Gemeinsam ist diesen Studien nicht nur ihre Verortung im sorbisch-katholischen Milieu, ihre Fokussierung auf Einzelne bzw. geistliche Eliten, sondern auch, dass in ihnen Böhmen als primärer Kontaktraum zwischen Sorben und tschechischsprachigen Böhmen im Mittelpunkt steht, zweifellos nicht ohne Ausstrahlung in die Lausitz.⁵ Doch zu Begegnungen zwischen Böhmen und Lausitzer Sorben in der Lausitz selbst liegen bislang keinerlei Untersuchungen vor.⁶ Dieser Befund verwundert, emigrierten doch nach 1620 hunderte tschechischsprachige Böhmen, deutschsprachige Mähren, später auch Exulanten aus Oberungarn, in die Lausitz.⁷ Die böhmischen

-
- 4 Zum Wendischen Seminar sei auf den knappen Überblick Dieter Rothland/Franz Schön, ‚Wendisches Seminar‘, in: Franz Schön/Dietrich Scholze (Hrsg.), *Sorbisches Kulturlexikon*, Bautzen 2014, S. 512 f. und die dort angegebene Literatur verwiesen. Auch an anderen Einrichtungen in Böhmen studierten in der Frühen Neuzeit zahlreiche Sorben, zu Neuhaus vgl. die Studie: František Tajřych/Ernst Muka, *Serbscy studenci w Jindřichowym Hradcu w Čechach z lět 1600–1617*, in: *Časopis Mačicy Serbskeje* 49 (1896), S. 13–19.
- 5 So konstatiert Gerald Stone, *Die sorbischen Sprachverhältnisse in der frühneuzeitlichen Oberlausitz*, in: Joachim Bahlcke (Hrsg.), *Die Oberlausitz im frühneuzeitlichen Mitteleuropa. Beziehungen – Strukturen – Prozesse*, Stuttgart 2007, S. 311–325, hier: S. 324: „Die katholische sorbische Geistlichkeit unterhielt vielfältige Beziehungen nach Böhmen, was für die Sprachentwicklung von großer Bedeutung war.“
- 6 Den umrissenen Untersuchungsgegenstand erstmals thematisiert hat Eduard Winter, *Die Pflege der west- und südslawischen Sprachen in Halle im 18. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte des bürgerlichen Nationwerdens der west- und südslawischen Völker*, Berlin 1954, S. 41 f. Aus tschechischer Sicht findet sich ein erster Hinweis in: Kaleta, *Češi o Lužickich Srbech* (wie Anm. 1), S. 66 f. Eine erste detailliertere Abhandlung bietet: Lubina Malinkowa, *Wliw českeho protestantizma na ewangelskich Serbow we 18. lětstotku*, in: *Rozhlad* 7–8/2015, S. 27–34. – Die Verbindungen zwischen Sorben und Böhmen, Mähren und Oberungarn im Reformationsjahrhundert erfuhren dagegen eine größere Aufmerksamkeit. Im Zentrum dieser Studien stehen meist Caspar Peucer (1525–1602) sowie etliche Sorben, die in der heutigen Slowakei als Geistliche wirkten, allen voran Johannes Bocatius (1569–1621). Verwiesen sei hierzu auf die kurze Darstellung in: Doris Teichmann, *Studien zur Geschichte und Kultur der Niederlausitz im 16. und 17. Jahrhundert* (Schriften des Sorbischen Instituts, Bd. 16), Bautzen 1998, hier besonders der Abschnitt: „Siebenbürger Sachsen, Ungarn und Österreicher in der Lausitz“, S. 83–85 sowie Doris Teichmann, *Johannes Bock-Bocatus (1569–1621) – Sorabus Lusatus*, in: *Lětopis* 52/1 (2005), S. 48–72. Der gebürtige Sorbe Caspar Peucer dagegen führte die Korrespondenz seines Schwiegervaters Philipp Melancthon (1497–1567) mit dem Bischof der Böhmischen Brüder Jan Blahoslav (1523–1571), Urheber der ersten Übersetzung des Neuen Testaments ins Tschechische. Dabei betonte Peucer Blahoslav gegenüber wiederholt seine sorbische Abstammung bzw. seine slawischen Sprachkenntnisse. Vgl. Gidely, Anton (Hrsg.), *Fontes rerum austriacarum. Oesterreichische Geschichts-Quellen [...] Zweite Abteilung. Diplomataria et Acta*. XIX. Band. *Quellen zur Geschichte der böhmischen Brüder vornehmlich ihren Zusammenhang mit Deutschland betreffend*, Wien 1859. Vgl. ferner dazu: Doris Teichmann, *Caspar Peucer und die Beziehungen der Wittenberger Reformatoren zu den Böhmischen Brüdern*, in: Hans Peter Hasse/Günther Wartenberg (Hrsg.), *Caspar Peucer (1525–1602)*. Wissenschaft, Glaube und Politik im konfessionellen Zeitalter, Leipzig 2004, S. 273–282.
- 7 Ines Keller, ‚Zuwanderung‘, in: Franz Schön/Dietrich Scholze (Hrsg.), *Sorbisches Kulturlexikon*, Bautzen 2014, S. 546 f. Außer dem Verweis auf die Herkunft Michael Frenzels aus einer Exulantenfamilie finden sich hier keine weiteren Hinweise auf Kontakte und Begegnungen zwischen Sorben und eingewanderten tschechischsprachigen Gruppen.

Exulanten und die Lausitzer Sorben verband ihre weitgehende tschechische bzw. sorbische Einsprachigkeit mit Ausnahme der jeweiligen Geistlichkeit.⁸ Die oberungarischen Protestanten orientierten sich stark am Tschechischen, ihre Bibel- und Liturgiesprache war das Tschechische und auch im Mündlichen war ihnen das Tschechische grundsätzlich verständlich – und so gingen die ungarischen Exulanten in der Lausitz oft in den böhmischen Gruppen auf, ohne eigene Sonderidentitäten auszubilden. Im Mittelpunkt dieser Studie stehen also tschechischsprachige Exulanten, die zum Großteil aus Böhmen, etliche aber auch aus Oberungarn, der heutigen Slowakei, stammten und in die sorbische Lausitz ein- bzw. diese durchwanderten. In drei Abschnitten soll der Beziehungsgeschichte zwischen tschechischsprachigen Exulanten und Lausitzer Sorben nachgegangen werden.

1. Wege in und durch die Lausitz. Sorbisch-böhmische Begegnungen im 18. Jahrhundert

Bereits im 17. Jahrhundert aber auch im 18. Jahrhundert gab es eine ganze Reihe von sorbischen Geistlichen mit Verbindungen nach Böhmen bzw. Oberungarn.⁹ So bewarb sich Samuel Martini (1636–1708), dessen Vater in Pirna in tschechischer Sprache predigte, 1663 erfolgreich um die sorbische Pfarrstelle in Hoyerswerda.¹⁰ Auch die Vorfahren von Michael Rätze¹¹ (sorbisch Michal Raca) (1657–1730) und Michael Frenz¹² (sorb. Michal Frencl)

-
- 8 Zur sorbischen Einsprachigkeit vgl. Hartmut Zwahr, *Eine terra incognita. Die Lausitzer Sorben in der Frühen Neuzeit*, in: *Historische Anthropologie. Kultur – Gesellschaft – Alltag* 6 (1998), S. 388–400, S. 389 sowie Stone, *Sprachverhältnisse* (wie Anm. 5), S. 313 f. Zu den deutschen Sprachkenntnissen der Böhmen vgl. Edita Sterik, *Die böhmischen Emigranten und Zinzendorf*, in: Martin Brecht/Paul Peucker (Hrsg.), *Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung* (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 47), Göttingen 2006, S. 97–114.
- 9 So unternahm der Landeshauptmann der Oberlausitz, Christian Johann von Schönberg, 1668 den Versuch, Georg Holyk (tschechisch Jiří Holík) (gest. um 1700), einen äußerst umtriebigen böhmischen Konvertiten, für eine sorbische Pfarrei zu gewinnen (Winter, *Pflege*, wie Anm. 6, S. 41). Zu Holyk vgl. auch Edita Štěřiková, *Exulantská útočiště v Lužici a Sasku*, Praha 2004, S. 284–290 sowie Alexander Schunka, *Migrationen evangelischer Geistlicher als Motor frühneuzeitlicher Wanderungsbewegungen*, in: Hermann J. Seldenhuis/Markus Wriedt (Hrsg.), *Konfession, Migration und Elitenbildung. Studien zur Theologenausbildung des 16. Jahrhunderts*, Leiden/Boston 2007, S. 1–26, hier: S. 12.
- 10 Carl Christian Schröter, *Merkwürdige Exulanten=Historie / darinnen besonders um des reinen Evangelii willen Vertriebener Prediger und Schul=Lehrer ihre Lebens=Geschichte enthalten; soietzo als ein Send=Schreiben an den weitberühmten Theologum, Herrn D. George Heinrich Götzen / Hochverdienent Superintendenten in der kayserlichen Freyen Reichs=Stadt Lübeck / aus zuverlässigen Nachrichten, so wohl geschriebenen, als gedruckten, dargestellt von M. Carl Christian Schröttern*. Budiřin, verlegt David Richter, 1719, S. 270–303. Dort auch weitere Informationen zu den unruhigen Exiljahren und der erfolgreichen Integration der Familie Martini in der Lausitz.
- 11 Korla Awgust Jenč, *Spisowarjo hornjolužiskich ewangelskich Serbow*, wot 1597 hač 1800, in: *Časopis Mačicy Serbskeje* 28 (1875), S. 1–42, hier: S. 30.
- 12 Fabian Kaulfürst, *Studije k reči Michala Frencla* (Schriften des Sorbischen Instituts, Bd. 55), Bautzen 2012, S. 11.

(1628–1706), beide zählen zu den Begründern der sorbischen Schriftsprache, sind aus Böhmen in die Lausitz emigriert. Bei seinen Übersetzungen orientierte sich Frentzel, wie etliche weitere sorbische Pfarrer, an der tschechischen Bibel.¹³ Aus Oberungarn hingegen stammte Michael Klausner (1740–1799), der in Schmenitz (Banská Štiavnica) geboren war und im Zuge des Siebenjährigen Krieges in das Großpostwitzer Pfarrhaus einquartiert wurde. Er heiratete in die sorbische Pfarrerdynastie Frentzel-Böhmer ein und übernahm infolgedessen die traditionsreiche Pfarrstelle in Großpostwitz (sorb. Budestecy).¹⁴ Die kulturgeschichtliche Bedeutung der aus dem Exulantenumfeld stammenden Geistlichen als Mittler zwischen den sorbischen, böhmischen und deutschen Sprachwelten ist bislang kaum beachtet worden. Doch bestanden nicht nur auf der Ebene der geistlich-geistigen Eliten Verbindungen zwischen Sorben und Böhmen, sondern auch auf der Ebene des allgemeinen Kirchenvolkes. Nach der ersten Migrationswelle direkt nach der Schlacht am Weißen Berg kam es in Böhmen Anfang des 18. Jahrhunderts, vor allem in den 1720er und 1730er Jahren, zu einer zweiten Auswanderungswelle. Ein Großteil dieser Exulantengruppen suchte in Brandenburg/Preußen eine neue Heimat. Auf dem Weg nach Berlin zogen die Exulanten durch zahlreiche Orte bzw. größere Landstriche mit überwiegend sorbischer Bevölkerung. So berichtet Martin Kopecký (gest. 1754) in seinem „Schwanengesang“, der den Zug von rund 300 Böhmen im Jahr 1732 nach Berlin thematisiert, von einer Begegnung im niederlausitzischen Drebkau (sorb. Drjowk).¹⁵

116. Když sme za město vyšli
 Děkan nám winšowal
 A nás w mnohých zarmutčých
 welmi potěšowal.
 Udělal nám kazanj
 Swým gazykem Srbským
 Nám z částky bylo známé
 Gak by bylo Českým.

117. Dáwal nám požehnánj
 Z upřjmného srdce
 Až sme všickni plakali
 Z toho se těšje.
 On též slzj wylěwal,
 Nám polibenj dal
 A tak z srdečné lásky
 S námi se rozžehnal.¹⁶

13 Schreiben Samuel Schülers an den Muskauer Superintendenten Martin Francisci (Nochten, 23. Mai 1691), in: StFILA Bautzen, Best. 50001, Sign. 172 (unpaginiert). Zitat nach Friedrich Pollack, Wendische Prediger. Eine Kollektivbiografie der sorbischen evangelischen Geistlichkeit in der frühneuzeitlichen Oberlausitz. Phil. Diss. (masch.), Leipzig 2016, S. 218.

14 Pollack, Wendische Prediger (wie Anm. 13), S. 160 f. und S. 288.

15 Hubert Rösler, Der Schwanengesang des Martin Kopecký, in: Joachim Tetzner (Hrsg.), Deutsch-slawische Wechselseitigkeit in sieben Jahrhunderten. Gesammelte Aufsätze. Eduard Winter zum 60. Geburtstag dargebracht (Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik, Bd. 9), Berlin 1956, S. 299–323, hier: S. 314.

16 116: Als wir aus der Stadt kamen, wünschte uns der Dekan und erfreute uns in unserer großen Betrübnis sehr. Er hielt für uns die Predigt in seiner sorbischen Sprache. Uns war es zum Teil so verständlich, als wenn es Tschechisch wäre.

Dieses eindrückliche Ereignis wird von Rozina Zimová (1711–1766) in ihrem Lebenslauf bestätigt: „Ráno poručil ten kněz toho města, aby chom šli do jedne stodoly, v nížto nám držel kázání a udělil nám požehnání v srbské řeči, aby nás ten kněz věčný neopustěl; a činil to s pláčem.“¹⁷

Ähnlich wie die Böhmen die sorbische Predigt in Drebkau erfreut hatte, so schätzten umgekehrt auch die Sorben die Teilnahme am tschechischen Gottesdienst. So berichtet Georg Körner (1717–1772) er habe um 1747 in Dresden etliche Sorben „in der böhmischen Kirche zu St. Johannis an[getroffen], wo sie viel eher den böhmischen als einen deutschen Prediger verstehen konnten.“¹⁸ Lange bevor also regelmäßig sorbischer Gottesdienst in Dresden gehalten wurde, fanden Sorben in der böhmischen Kirche eine kirchliche Heimat.¹⁹ Die sprachliche Nähe zum Sorbischen mochte auch bei der Integration der tschechischsprachigen Migranten in Cottbus, wo um 1735 eine relativ große böhmische Gemeinde bestand, eine Rolle gespielt haben. Zumindest fühlte sich Václav Jičínský (1724–1770) in Cottbus, „kdež on se mezi Srby do služby dal“ („wo er sich unter Sorben in Dienste begab“), sichtlich wohl und lehnte das Ansinnen seines Vaters, nach Berlin zu kommen, wiederholt ab.²⁰ Als zentrale Bindefigur zwischen Sorben und Exulanten in Cottbus fungierte Johann Gottlieb Fabricius (sorbisch Jan Bogumil Fabricius) (1681–1741), seit 1726 Superintendent in Cottbus, der sich im Auftrag Halles um das niedersorbische Schrifttum verdient gemacht hatte und als Cottbuser Superintendent das sorbische Schulwesen förderte. Seine Tochter hatte Fabricius mit dem böhmischen Prediger Matthäus Waneck (tschechisch Matouš Vaněk) (1699–1736) aus Großhennersdorf verheiratet, dessen Predigten auch bei zahlreichen Sorben große Begeisterung weckten.²¹

117: Er gab uns den Segen aus aufrichtigem Herzen, auf daß wir alle weinen mußten aus Freude darüber. Er vergoß auch Tränen, gab uns einen Bruderkuß, und so aus herzlicher Liebe verabschiedete er sich mit uns.

17 Archiv der Brüdergemeine Berlin AIV-1, 126b Lebenslauf Rozina Zimová. Die Abschrift folgt: Edita Štěříková, *Beh života českých emigrantů v Berlíně v 18. století*, Praha 1999, S. 533 f. Übersetzung: Früh wies der Pfarrer dieser Stadt uns an, wir sollten uns in einer Scheune versammeln, in dieser hielt er uns eine Predigt und teilte uns den Segen in sorbischer Sprache aus, dass uns der ewige Herr nicht verlassen möge; und er tat dies mit Weinen.

18 Georg Körner, *Philologisch-kritische Abhandlung von der Wendischen Sprache und ihrem Nutzen in den Wissenschaften* verfasst von M. George Körner, P. zu Bockau, und der Gesellschaften freyer Künste zu Leipzig und Augsburg, wie auch der Wendischen Ehrenmitglied. Leipzig, gedruckt bey Johann Gabriel Büschel, 1766, S. 26.

19 Zur Geschichte der sorbischen evangelischen Gottesdienste in Dresden, die seit 1848/49 regelmäßig stattfinden, vgl. Trudla Malinkowa, *Založenje serbskich ewangelskich kemšow w Drjezdžanach*, in: *Rozhlad* 48/12 (1998), S. 442–449.

20 Archiv der Brüdergemeine Berlin A IV-2, 18 Lebenslauf Václav Jičínský. Die Abschrift folgt: Štěříková, *Beh života* (wie Anm. 17), S. 344.

21 Lubina Mahling, *Um der Wenden Seelenheyl hochverdient*. Reichsgraf Friedrich Caspar von Gersdorf (Schriften des Sorbischen Instituts, Bd. 64), Bautzen 2017, S. 108–110.

2. Mittler zwischen den Welten: Georg Petermann

Der Oberamtshauptmann der Oberlausitz, Friedrich Caspar von Gersdorf (1699–1751), Großcousin Zinzendorfs, Unterstützer Herrnhuts und Förderer der Erweckungen unter den Sorben, war über Jahre vergeblich bemüht, engagierte Geistliche aus dem slawisch-pietistischen Umfeld für die zweisprachige Lausitz zu gewinnen: so etwa Augustin Schultz (1693–1752), Johann Muthmann (1685–1747) oder Samuel Ludwig Sassadius (1694–1756) aus Teschen und den böhmischen Prediger Waneck aus Großhennersdorf.²² Erst mit Georg Petermann (1710–1792) gelang es Gersdorf 1737 einen ausgesprochen engagierten und vielseitigen Geistlichen in die Lausitz zu holen. Petermann leitete zu diesem Zeitpunkt in Berlin eine böhmische Schule, die er nach Halleschem Vorbild aufgebaut hatte.²³ Ziel der Einrichtung war es, begabte böhmische Jungen auf den Pfarr- bzw. Lehrerberuf auszubilden, herrschte doch an beidem unter den Exulanten in Deutschland großer Mangel. Gersdorf lernte Petermann auf Empfehlung von Augustin Schultz kennen und berief ihn 1737 zunächst als Schlossprediger, 1738 aber auf die Pfarrstelle von Uhyst/Spree (sorbisch Delni Wujězd).²⁴ Spuren hinterließ Petermann jedoch nicht in Uhyst, sondern in Klix (sorbisch Klukš), das ebenfalls Gersdorf unterstand. Dort war Petermann maßgeblich am Aufbau des Klixer Seminars beteiligt, einer Bildungsanstalt, an der nach Halleschem Vorbild Theologieabsolventen auf den Pfarrdienst in der zweisprachigen Lausitz vorbereitet wurden.²⁵ Darüber hinaus wurden in Klix Lehrer ausgebildet und sorbische Jungen für den Besuch der Latina in Halle vorbereitet. Spuren in der sorbischen Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte hinterließ das Seminar jedoch vor allem durch eine gezielte Publikationsoffensive. Johann Arndts (1555–1621) „Wahres Christentum“, Bogatzkys (1690–1774) „Schatzkästlein“, eine Handbibel sowie ein Gesangbuch wurden am Klixer Seminar ins Sorbische übersetzt bzw. herausgegeben. Petermanns Anwesenheit in Klix wirkte für viele Böhmen äußerst anziehend, zumal auf Vermittlung Petermanns zwei weitere Slowaken und Absolventen Halles, sein gleichnamiger Vetter Georg Petermann (gest. 1782) und Johann Kolar (1712–1780), zur Ausbildung an das Klixer Seminar kamen und insofern eine geistliche Versorgung in tschechischer Sprache gesichert war. Aus Berlin, Zittau,

22 Ebd., S. 104–110.

23 Zu Petermanns Wirken in Berlin vgl. seinen umfangreichen Briefwechsel mit Gotthilf August Francke im Archiv der Franckeschen Stiftungen in Halle/Saale (im Folgenden AFSt) H C 374 und die Darstellung in Edita Sterik, *Die Böhmisches Exulanten in Berlin* (Beiheft *Unitas Fratrum*, Bd. 26), Herrnhut 2016, S. 307–311 sowie Winter, *Pflege* (wie Anm. 6), S. 128 und Eduard Winter, *Die tschechische und slowakische Emigration in Deutschland im 17. und 18. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der hussitischen Tradition* (Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik, Bd. 7), Berlin 1955, S. 113–115 und die dort abgedruckten Briefe und Berichte.

24 Georg Petermann an Gotthilf August Francke, Berlin 27.7.1737 (AFSt/H C 473 : 3).

25 Mahling, *Friedrich Caspar von Gersdorf* (wie Anm. 21), S. 131–224.

aber auch aus Böhmen selbst siedelten sich etliche Exulanten in Klix an, so dass innerhalb weniger Monate eine böhmische Kolonie entstand. Über diese notierte der böhmische Pfarrer von Berlin, Andreas Macher (1698–1762), bereits im Winter 1738:

Ingleichen hätte H. Petermann (Berlinensis des vorigen Vetter, und nach Ujest bey Bauzen unter die wenden berufen worden) in Klix, welches nicht weit von ihm, eine kleine Ecclesiolam Bohemica bey einigen böhmischen Familien, welche der Herr Graf von Gersdorf auf seinen Gütern, ingleichen einige ledige Leuthe auf seinen Wirschaften als Knechte und Mägd angenommen.²⁶

Etliche der Klixer Böhmen sind namentlich bekannt. So etwa Johann Schwihola (tschechisch Jan Švihola) (1704–1759), der aus Zittau nach Klix gekommen war und später nach Berlin verzog.²⁷ Eine zentrale Rolle in der Klixer „ecclesiola bohemica“ spielten Franz Budin und Wenzel Wach. Beide beteiligten sich als Gesandte an den seit Dezember 1741 in Herrnhut stattfindenden Gesprächen zwischen den Böhmen und Herrnhut, die letztlich zur Gründung Nieskys führten.²⁸ Franz Budin zog aber nicht nach Niesky, sondern fand Zugang zu den Kreisen erweckter Sorben und ließ sich, nachdem er die Tochter eines der prominentesten sorbischen Stundenhalter, Martin Förster (1697–1759), geheiratet hatte, in Kleinwelka nieder.²⁹ Auch Lukas Papesch (tschechisch Lukáš Papež) (1722–1763), der aus Böhmen nach Berlin geflohen, von dort aber wegen der großen Not nach Klix weitergezogen war, integrierte sich durch Arbeit und Heirat in die Kreise der frommen Sorben und ließ sich auf seinem letzten Krankenlager ausdrücklich sorbische Lieder vorsingen.³⁰

Klix entwickelte sich unter Georg Petermann zum Knotenpunkt der sorbisch-tschechischen Kulturkontakte mit Verbindungslinien zu brüderischen Gemeinorten und weiteren Exulantenkolonien. Friedrich Caspar von Gersdorf spielte dabei als Oberamtshauptmann der Oberlausitz ein riskantes Spiel: Als höchstem Vertreter des sächsischen Kurfürsten in der Lausitz oblag ihm die Durchsetzung des kurfürstlichen Verbots, wonach keine weiteren böhmischen Emigranten in Sachsen und der Oberlausitz Aufnahme finden

26 Universitätsbibliothek Basel, Handschriftenabteilung, E III Manuscripta Bohemica Nachlass Hieronymus Annoni, Tagebuch Andreas Macher 19.2.1738, f. 179a.

27 Unitätsarchiv Herrnhut (im Folgenden UA) R.7.B. b.1.a Lebenslauf Johann Schwihola.

28 David Cranz, *Historie der Böhmischen Emigration, und besonders der Böhmischo-Mährischen Brüder-Gemeinen zu Berlin und Rücksdorf. Eine historisch-kritische Edition.* Herausgegeben von Matthias Noller (Jabloniana, Bd. 4), Wiesbaden 2013, Teil 1, § 94.

29 *Historische Nachricht von Wendisch-Niska, Sec. IV. § 4* (UA, R.6.C.a.2.1.a.1) sowie *Archiv der Brüdergemeine Kleinwelka* (im Folgenden AKw) P. A.II. R.7.1 Lebenslauf Martin Förster.

30 Lebenslauf Lukas Papesch, S. 115 (UA, NB. I.R.4.294.38).

sollten.³¹ Insofern war an eine größere böhmische Exulantenkolonie, ähnlich wie in Großhennersdorf oder Neusalza, für Friedrich Caspar von Gersdorf nicht zu denken.

Wie groß die böhmische Gemeinde in Klix war und wie lange sie tatsächlich bestand, ist schwer abzuschätzen, eine wichtige Zäsur stellte zumindest Petermanns Weggang im Sommer 1741 in die Niederlausitz dar. Erdmann II. von Promnitz (1683–1745) hatte Georg Petermann als Archidiakon nach Vetschau (sorbisch Wetošow) berufen,³² wo Petermann hauptsächlich mit der Seelsorge in niedersorbischer Sprache betraut wurde. Diese eignete sich Petermann rasch an, wie die Übersetzung von über fünfzig pietistischen Liedern ins Niedersorbische zeigt.³³ Der Druck des Gesangbuches kam nicht zustande. Wahrscheinlich verhinderte der Tod Erdmanns II. von Promnitz im September 1745 die Drucklegung des Buches. Doch wurden in das nach 1574 erste niedersorbische Gesangbuch von 1749 sechs Übersetzungen Georg Petermanns aufgenommen³⁴ und in die zweite erweiterte Auflage von 1760 nochmals zehn Lieder, was vom Gebrauch und der Verbreitung seiner Übersetzungen zeugt.³⁵

Weiterhin profilierte sich Petermann in Vetschau als pietistischer Prediger und legte mit seinen engagierten Predigten, die zahlreiche Erweckungen hervorriefen, die Grundlage für den Aufbau der sorbischen Diasporaarbeit der Brüder-Unität in der Niederlausitz.³⁶ So berichtet Martin Blaschna (1723–1778), der später als Gehilfenbruder eine zentrale Rolle in der Niederlausitzer Diaspora spielte, in seinem Lebenslauf:

31 Ferdinand Körner, Die kursächsische Staatsregierung dem Grafen Zinzendorf und Herrnhut gegenüber. Nach den Akten des Hauptstaatsarchivs zu Dresden, Leipzig 1878, S. 19 sowie S. 43–46.

32 Karl Gottlob Dietmann, Die gesamte der ungeänderten Augsp. Confession zugethane Priesterschaft in dem Churfürstenthum Sachsen und denen einverleibten, auch einigen angrenzenden Landen, bis auf das jetzt laufende 1752^{te} Jahr, ausgefertiget von Karl Gottlob Dietmann. Mit Königl. Pohln. und Churfürstl. Sächß. besonderer Freyheit. Erster Band, So die Priesterschaft unter E. H. Consistorio zu Dresden in sich begreift, im Verlag Sigismund Ehrenfried Richters K. P.u. C.S. Hoffactors, Dresden/Leipzig 1752, S. 60 sowie Rudolf Lehmann, Die Niederlausitzer Wenden und die Kirche vom 17. bis zum 19. Jahrhundert, in: Niederlausitzer Mitteilungen 20 (1930/31), S. 1–34, hier: S. 26.

33 Georg Petermann an [Gotthilf August Francke], Vetschau [1743] (AFSt/M 3 H 22 : 82).

34 Christian Gotthold Schwela, Ein bisher unbekanntes niedersorbisches Gesangbuch, in: Zeitschrift für slavische Philologie 19 (1947), S. 124–127.

35 Korla Awgust Jenč, Pismowstwo a spisowarjo delnjolužiskich Serbow wot (1548) 1574–1880, in: Casopis Mačicy Serbskeje 33 (1880), S. 73–154, hier: S. 98. Im 2007 erschienenen niedersorbischen Gesangbuch findet sich noch eine Übersetzung „Juro Petermanns“, wie er dort genannt wird. Dabei handelt es sich um die Übersetzung des Adventslieds „Mit Ernst, o Menschenkinder“. Vgl. Duchowne kjarliže, Bautzen 2007, S. 31 f.

36 Historische Nachricht von Wendisch-Niska, Sect. IV. §4: „Von der Zeit an reiste er [Friedrich Wilhelm Bieffer] alle Jahre etliche Mal dahin, und die Seelen, die größten Theils durch Herrn Pastor Petermann, der damals in Vetschau stand, erweckt worden, und nach seinem Wegkommen was reales suchten“ (UA, R.6.C.a.2.1.a.1).

In der Zeit wurde eine Erweckung in der Nieder Lausitz durch den Herrn Petterman, welcher ein sehr frommer Man war, von welchem aber sehr übel wurde nachgeredet, da ging ich manchmal gantz heimlich ohne meiner Eltern wißen, welche waren gantz mit Blindheit aller Leute in der Welt geschlagen, und vor furcht anderer Leute hin, und es gefiehlen mir seine Predigten über aus sehr und verdammten mich bey allem meinen thun, und besonders bey meiner verkehrten Profession, da ich ein Spielmann war und in BierHäusern spielte, da war ich manchmal außer sich vor unruhe, und das währte mit mir so lange, biß Herr Pettermann von Vetschau nach Dreßden geruffen wurde, welchen ich auch sehr bedauerte.³⁷

Als engagierter Prediger versuchte Petermann – ähnlich wie in Klix – auch in Vetschau weitere Geistliche für die Arbeit unter den Sorben in der Niederlausitz zu gewinnen. Eine enge Zusammenarbeit ergab sich dabei mit Ernst Gottlieb Woltersdorf (1725–1761), der seit 1746 in Drehna (sorbisch Serbski Drjenow) im gräflich promnitzischen Haus als Prediger und Hauslehrer wirkte.³⁸ Ähnlich erfolglos wie die Vorbereitung Woltersdorfs auf die Übernahme eines sorbischen Pfarramtes verlief auch die Bewerbung des in Oberungarn geborenen Johann Jacobäi (1722–1799)³⁹ auf die Pfarrstelle in Lübben (sorbisch Lubin). Vermutlich hatte sich Jacobäi unter dem Einfluss und der Hilfe seines Landsmannes Georg Petermanns 1745 mit zwei sorbischen Schreiben auf die Pfarrstelle in Lübben beworben.⁴⁰ Bereits 1747 verließ Petermann Vetschau und wirkte fortan als Prediger der böhmischen Gemeinde in Dresden, der er über vier Jahrzehnte vorstand.⁴¹

37 Lebenslauf Martin Blaschna (AKw P. A.II. R.7.1).

38 [Anon.], Christliches Ehrengedächtniß des seligen Herren Ernst Gottlieb Woltersdorf, zweiten Evangelischen Predigers zu Bunzlau und des dasigen Waisenhauses Directoris, nebst einem vollständigem Lebenslauf Desselben, Berlin 1763. Im Verlag des Buchladens der Realschule, S. 171.

39 Karl Gottlob Dietmann, Die gesamte der ungeänderten Augsb. Confeßion zugethane Priesterschaft in dem Marggrauthum Oberlausitz. Ausgefertiget von Karl Gottlob Dietmann, Pastor Pestilenz. und Prediger zur L. Fr. in der Sechsstadt Lauban, Lauban und Leipzig, im Verlag Johann Christoph Wirthgens, Buchhändlers. [1777], S. 1–4 sowie Gottlieb Friedrich Otto, Lexikon der seit dem funfzehenden Jahrhunderte verstorbenen und jetztlebenden Oberlausitzischen Schriftsteller und Künstler, aus den glaubwürdigen Quellen möglichst vollständig zusammengetragen von Gottlieb Friedrich Otto, Prediger in Friedersdorf bei Görlitz und Mitglieder der Oberlaus. Gesellsch. der Wissenschaften, 3 Bde., Görlitz 1800–1803, Bd. 2, S. 209 und Bd. 3, S. 741.

40 Landkreis Dahme-Spreewald Kreisarchiv, A-4 Lübben, Nr. 5873 fol. xx. Ich danke Madlena Mahling für den Hinweis auf beide Briefe.

41 Zur Tätigkeit Petermanns in Dresden vgl. ausführlich Štěřiková, Exulantská útočiště (wie Anm. 9), S. 205–216 sowie Frank Metasch, Exulanten in Dresden. Einwanderung und Integration von Glaubensflüchtlingen im 17. und 18. Jahrhundert (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde, Bd. 34), Leipzig 2011, S. 246–248.

3. Sorbisch-böhmische Beziehungen und Verbindungen zwischen Herrnhut, Niesky und Kleinwelka

Um zwischen der Seelsorge- und Gemeindegemeinschaft unter Böhmen und Sorben Synergien zu nutzen, wurden innerhalb der Brüdergemeine wiederholt Pläne geschmiedet, die Ansiedlung der Böhmen in Niesky stärker mit der Erweckungsarbeit unter den Sorben zu verbinden. Dies geschah nicht zuletzt vor dem Hintergrund des Personalmangels, etwa an Lehrern, Geistlichen oder Verantwortungsträgern in den Chorghäusern in beiden Sprachen.

Einen Vorschlag, die Arbeit unter Böhmen und Sorben enger zusammenzuführen, unterbreitete Hanns Herrmann von Damnitz (1706–1761) auf Gutttau. Nach seiner Idee sollten die Böhmen aus Niesky nach Gutttau (sorbisch Hućina), einem sorbischen Dorf in der Nähe von Klix, umgesiedelt werden. Damnitz begründete seinen Vorschlag damit, „daß man hingegen den Ort Niesky mit solchen Geschwistern aus Herrnhuth etc. wiederum beseze, die man gewißer maßen da gern loß wäre“.⁴² Ziel wäre es,

daß man in Herrnhuth eine noch reinere und ins ganze noch mehr als itzt einpaßende Orts-Gemeine bekäme, wenn man dergleichen Leute loß würde, von denen sich vor der Hand ein mehrer[es] Wachstum und Einpaßung nicht hoffen läßt und die doch in Niesky [in] Pflege blieben.

Eines der Hauptargumente für Damnitz' Plan ist folgende Beobachtung:

Man hat aus der Erfahrung, daß die Wenden die böhmische Sprache nothdürfftig und dergestalt verstehen, daß sie den context der Rede faßen können, wenn auch manchmal der accent einiger Worte anders ausfällt. Es ist also nicht zu zweifeln, daß ein ziemlicher Zulauff von Wenden sich in Gutttau finden würde, wenn Böhmische Versammlungs=Stunden gehalten würden [...] ja sich wohl gar losmachten und anbauen und mit den Böhmen zusammen in ein Häuflein zusammen schmelzen.

Auch die Böhmen würden von diesem Transfer profitieren, weil sie in Gutttau in Bezug auf ihr geistliches Leben und die Sakramente besser versorgt werden könnten, weil „die Wendische Sprache [...] den Böhmen zweifelsohne nicht unverständlicher seyn wird, alß den Wenden die Böhmische Sprache ist.“⁴³

Von Seiten Herrnhuts reagierte man auf Damnitz' Idee in keinerlei Weise, auch auf spätere Vorschläge, die Arbeit unter Böhmen und Sorben örtlich zusammenzuführen, ging man nicht weiter ein. Doch nutzte man dagegen die sprachliche Qualifikation von Sorben und tschechischsprachigen Exulanten

42 Hans Herrmann von Damnitz, Ohnmaßgeblicher Vorschlag, wie man ohne sonderbare Kosten noch zu einem Gemein-Ort in der Oberlausitz kommen können, Herrnhut 18.5.1748 (UA, R.6.A.a.47.5).

43 Ebd.

aus, so dass vielfältige Verbindungslinien zwischen tschechischsprachiger und sorbischer Gemeindegemeinschaft entstanden. So wirkte der in Oberungarn geborene Johann Georg Messarosch (1699–1749) an den Uhlyster Anstalten, wo er großen Anklang fand, „weil er die Slavonische als die Muttersprache der wendischen verstund“.⁴⁴ Auch Gottlieb Johann Clemens (1722–1788), der spätere Bischof, agierte als Grenzgänger und Mittler zwischen den Sprachwelten: zuerst wirkte er als tschechischer Prediger in Niesky und ab 1759 für 16 Jahre als sorbischer Prediger in Kleinwelka.⁴⁵ Wie gut Clemens das Sorbische beherrschte, wird aus dem Lebenslauf von Maria Schornack (1740–1797) ersichtlich: „Weil ich kein Wort deutsch reden noch verstehen konnte, so gab sich der selige Bruder Clemens, mit dem ich bekannt wurde, meinewegen viel Mühe und besuchte mich.“⁴⁶ Zwischen deutschen, sorbischen und tschechischen Sprachräumen bewegte sich auch Anna Pöhler (1761–1819), eine Tochter des Lukas Papesch, der aus Berlin nach Klix gezogen war. Ihre Kindheit hatte sie in Kleinwelka verlebt, danach wurde sie nach Rixdorf berufen, um dort die Pflege der ledigen Schwestern zu übernehmen. In Berlin heiratete sie den böhmischen Prediger Reinhold Dombrowsky (1743–1788) und nach dessen Tod seinen Nachfolger Gottlob Friedrich Pöhler (1754–1816). Ihren Lebensabend verbrachte Anna Pöhler wiederum als Pflegerin der Witwen in Kleinwelka, ein Amt, bei dem ihre sorbischen Sprachkenntnisse gefordert waren.⁴⁷ Ein weiterer Grenzgänger war Johann Friedrich Benade (1743–1829), Sohn des Absolventen des Klixer Seminars und sorbischen Pfarrers Johann Benade (1715–1800), der der Brüdergemeine nahestand. 1765 sandte die Leitung der Brüder-Unität Johann Friedrich Benade „als Candidatus Ministerii bohemicci“ nach Berlin, „um [dort] die Sprache zu lernen und als denn Gemein Reden und Nachrichten zu übersetzen und um Stunde halten zu helfen.“⁴⁸ Doch Benade wurde in der böhmischen Gemeinde in Berlin nicht heimisch und entschied sich etliche Jahre später für ein Pfarramt in der sorbischen Lausitz.⁴⁹

Die aufgeführten Beispiele bezeugen vielfältige Verbindungslinien zwischen der sorbisch- und tschechischsprachigen Gemeindegemeinschaft innerhalb der Brüdergemeine. Ähnlich wie bei dem böhmisch-sorbisch-deutschen Pfarrer Georg Petermann ist auch bei den hier genannten Personen von einer situativen Ethnizität und aktiven Mehrsprachigkeit auszugehen. Im Laufe ihres Lebens

44 Mahling, Friedrich Caspar von Gersdorf (wie Anm. 21), S. 332–334.

45 Lebenslauf Johann Gottlieb Clemens (UA, R.22.44.08).

46 Lebenslauf Maria Schornack (UA, R.22.114.67).

47 Lebenslauf Anna Pöhler geb. Papeschke verw. Dombrowsky (UA, R.22.176.23).

48 Cranz, Historie (wie Anm. 28), II. Theil § 88. Im Diarium der böhmischen Gemeinde Berlin ist vermerkt: Benade soll „die Böhmishe Sprache erlernen und sich unserer Jugend annehmen und sonst helfen, wo er nur kann“. Diaria Berlin Rixdorf 1744–1766, 18.10.1765 (UA, R.7.B.b.1.a).

49 [Anon.]: Nachruf Johann Friedrich Benade, in: Neues Lausitzisches Magazin 9 (1831), S. 432–435.

bewegten sie sich in unterschiedlichen Kultur- und Sprachkreisen und wirkten zugleich als Mittler zwischen diesen.

4. Zusammenführung

Zwischen tschechischsprachigen Migranten und Lausitzer Sorben ergaben sich vielfältige Beziehungsszenarien. Das Spektrum reicht dabei von kurzfristigen Kontakten wie in Drebkau bis hin zu dauerhaften Akkulturationsprozessen wie im Falle der Klixer Böhmen. Vorrangige Begegnungsorte zwischen Sorben und Exulanten waren dabei die Sozialräume Familie, Arbeit und Kirche sowie die Brüdergemeinde.

Als Mittlerpersonen *par excellence* sind vor allem die zahlreichen Geistlichen unter den Exulanten hervorzuheben. Diese stammten im 18. Jahrhundert fast ausschließlich aus Oberungarn, wo sich protestantische Strukturen länger halten konnten als in Böhmen. Die sorbische Pfarerschaft erhielt durch die „Exulantenpfarrer“ einen spürbaren Zuwachs⁵⁰ und inhaltliche Impulse, da etliche der Exulantengeistlichen eine dezidiert protestantische, teils pietistisch geprägte Position vertraten. Allen voran ist hier auf Georg Petermann zu verweisen, erinnert sei jedoch auch an Johann Georg Messarosch oder die Exulantennachfahren Michael Frentzel und Michael Rätze. Diese Geistlichen sowie zahlreiche weitere Personen, die uns in der Untersuchung begegneten, sind meist mehreren Kultur- und Sprachräumen zuzuordnen. Ihre Lebenswege zeigen eine situative, mitunter auch eine je nach Kontext oszillierende Ethnizität auf. Keinesfalls lassen sie sich mit einem essentialistischen Nationalitätenkonzept fassen. Dementsprechend zeigte sich die Lausitz im Durchgang dieser Studie als Kontaktzone und Einwanderungsregion. Sie ist von einer signifikanten sprachlichen (Deutsch, Ober- und Niedersorbisch, Tschechisch und Slowakisch in jeweils stark differierenden Dialekten) und konfessionellen (evangelisch-lutherisch zwischen Orthodoxie und radikalem Pietismus, römisch-katholisch, in der Tradition der Böhmisches Brüder stehend) Pluralität geprägt.

Im Umfeld der hier dargestellten Ereignisse sind zahlreiche kulturelle Transferprozesse zu beobachten. In Bezug auf die Sorben ist dabei Folgendes festzuhalten: Böhmisches Exulanten spielten – neben dem deutschen Adel bzw. sorbisch-deutschen Pfarrern oder entsprechender Literatur – eine große Rolle bei der Vermittlung pietistischer Ideen. Noch Jan Kilian stellte im texanischen Serbin um 1850 fest, dass ihn besonders die Lieder der böhmischen Exulanten inspirierten.⁵¹

50 Pollack, *Wendische Prediger* (wie Anm. 13), S. 83 und S. 145.

51 *Sorbisches Kulturarchiv Bautzen* *108.5 [1969] Jan Kilian to G. A. Schieferdecker [CHI], Serbin, 2.9.1869. Zu Kilian vgl. Trudla Malinkowa (Hrsg.), *Jan Kilian (1811–1884). Pastor, Poet, Emigrant. Sammelband der Internationalen Konferenz zum 200. Geburtstag des Lutherischen Geistlichen (Bautzen, 23.–24. September 2011)* (Schriften des Sorbischen Instituts, Bd. 58), Bautzen 2014.

Abschließend ist festzuhalten, dass die Begegnungen und Beziehungen zwischen Lausitzer Sorben und den tschechischsprachigen Exulanten in einen gesamteuropäischen Kontext einzuordnen sind, der von den Faktoren: habsburgische Rekatholisierung, mitteleuropäische Migrationsbewegungen und internationaler Pietismus bestimmt wird. Die Kirchengeschichte der evangelischen Sorben bildet somit nicht nur einen Teil der sächsischen und brandenburgischen Landesgeschichte, sondern ist mit Alexander Schunka im „internationalen Protestantismus“ der Frühen Neuzeit zu verorten.⁵²

Lubina Mahling, An 'Ecclesiola Bohemica' in Sorbian Lusatia: Encounters between Czech-speaking Exiles and Lusatian Sorbs in the Eighteenth Century

Considerable attention has been paid in recent years to the history of Bohemian exiles in Saxony and Lusatia. However, it has remained unnoticed that in Lusatia the Bohemians, most of whom spoke only Czech, in some cases encountered a Sorbian population, the majority of whom spoke only Sorbian. This study therefore investigates the particular relationships and encounters between Lusatian Sorbs and Bohemian exiles. Attention is given to places of encounter such as family, work and church, as well as to the Moravian Church. In the latter attempts were made, especially in view of the lack of suitable leaders who could speak Czech or Sorbian, to make use of synergies between the two nations in congregational work. The idea of founding a Moravian settlement for Sorbs and Bohemians came to nothing, but countless people moved between the Sorbian and Czech congregational work in Kleinwelka, Niesky and Berlin. A further focus of the article is on people who played important intermediary roles, such as the Bohemian-Sorbian-German pastor Georg Petermann, who generated relationships between Bohemians and Sorbs. For example, while working in Upper Lusatia Petermann developed a seminary in Klix for future Sorbian ministers in about 1740, gathered a Bohemian congregation and attracted other Bohemian pastors to come to Sorbian Lusatia.

52 Alexander Schunka, Die Sorben und die Lausitzen im internationalen Protestantismus des frühen 18. Jahrhunderts, in: Lars-Arne Dannenberg/Dietrich Scholze (Hrsg.), Stätten und Stationen religiösen Wirkens. Studien zur Kirchengeschichte der zweisprachigen Oberlausitz (Schriften des Sorbischen Instituts, Bd. 48), Bautzen 2009, S. 268–283. Zur Konturierung von Schunkas Studie sei verwiesen auf: Robert J. W. Evans, Die Oberlausitz, Böhmen und Europa. Internationale Aspekte von Reformation und Gegenreformation, in: Joachim Bahlcke (Hrsg.), Die Oberlausitz im frühneuzeitlichen Mitteleuropa. Beziehungen – Strukturen – Prozesse, Stuttgart 2007, S. 135–151.

Abraham Louis Brandt (1717–1797) als Künstler und Kaufmann in Russland

von Rüdiger Kröger*

1. In Westeuropa

Am 25. April 1717 wurde Abraham Louis Brandt in Neuchâtel in der französischsprachigen Schweiz geboren. Sein Vater war Separatist und sorgte für eine betont religiöse Erziehung seiner Kinder. Brandt schreibt in seinem Lebenslauf, dass er bald erweckt wurde und „das Verlangen gehabt [habe], ein Kind Gottes zu werden.“¹ Zusammen mit seinem Freund Peter Conradin Stadtler († Lindheim 1745) schloss er einen Bund, „wenn wir würden bekehrt seyn in die Welt zu reisen, und Christen und Heyden das Evangelium zu predigen.“² Brandt fasste früh den Entschluss, Pfarrer zu werden, und lernte deshalb fleißig in der Schule, um studieren zu können. Doch brauchte es sehr lange, seinen Vater von dieser Idee zu überzeugen. Eine langwierige Erkrankung an den Knien peinigte ihn vier Jahre lang. Die Folgen davon waren eine bleibende Behinderung – er war künftig an Gehhilfen gebunden – und die Aufgabe der Studienpläne. Brandt bildete sich als Dilettant in der Malerei aus. Er berichtet darüber selbst:

Ein Pfarrer und Frau aber borgte mir etliche Zeichnungen und auch einige Kupferstiche, die ich, so gut ich konnte, nachgemacht, und endlich lernte ich aus einem Buche die Farben und derselben Vermischung, und so fing ich an Gemähle zu copiren.³

1740 ging Brandt in dem Gedanken nach Paris, sich dort bei einem Maler fortbilden zu können. Doch entschied er sich dann doch lieber dafür, selbstständig zu bleiben, als er realisierte, dass dieser Maler „aber, eigentlich zu sagen, nur ein Anstreicher“⁴ war. Brandt zog nach einiger Zeit weiter nach London, wo er im Hause seiner Schwester Louise Hutton (1709–1778), der Frau von James Hutton (1715–1795) Aufnahme fand. Der Buchhändler James Hutton wollte mit seinen guten Verbindungen Brandt dabei behilflich

* Eine frühere Fassung des hier überarbeiteten Beitrags erschien bereits in russischer Übersetzung von Svetlana Borodina: Авраам Луис Брандт (1717–1797), in: Саре́пта в истории России. (Материалы Международной научной конференции, посвященной 250-летию основания Саре́пты). Волгоград 2015, S. 107–116.

1 Lebenslauf Abraham Louis Brandt; Abschrift aus dem Unitätsarchiv (im Folgenden: UA), R.22.35.2.b.

2 Ebd.

3 Ebd.

4 Ebd.

sein, sich als Maler in London zu etablieren. Doch Brandt schlug dies aus, weil „ich in meinem Herzen vielmehr um den Frieden Gottes bekümmert wäre, als bequeme Tage zu haben und ein großer Mann zu werden.“⁵ Über Schwester und Schwager fand Brandt dafür Anschluss an die Brüdergemeine. Er wurde am 20. Juli 1743 in London in die Brüdergemeine aufgenommen, reiste aber „voll Feuer, [...] dem Heiland [zu] dienen“⁶, Ende des Jahres nach Herrnhut und im Mai 1744 nach Herrnhag. Hier wurde er 1745 in die sogenannte Pilgergemeine berufen, kam mit dieser 1746 nach Zeist, erhielt dann einen Auftrag in Amsterdam und wurde schließlich für einige Jahre Mitarbeiter im Chor der ledigen Brüder in London.

Dieser zweite Aufenthalt in London, bei welchem wahrscheinlich Brandts Porträt des Predigers John Cennick (1718–1755)⁷ (s. Abb. 1) entstand, war kein besonders glücklicher, weder für Brandt noch für die Gemeine. Ein von Brandt und Georg Bowes im Dezember 1747 im Alleingang geschlossener Gesellschaftervertrag mit einem Mr. Wischam in Morton (auf dem Lande acht Meilen von London entfernt), gedacht zur Verbesserung der wirtschaftlichen Situation der ledigen Schwestern, entpuppte sich alsbald als unglücklich und man bemühte sich vermutlich vergebens um Schadensbegrenzung:

Sonnabend war conferenz. [...] Brand[s] und Bowess zur unglücklichen Stunde geschlossene partnership kam auch wider aufs tapet und causirte [= verursachte] melancholische Gedancken; der liebe Gott helfe aus der Noth.⁸

Brandt umschreibt die verfahrenere Situation als Konfusion, deren einzigen Ausweg er in seiner Entlassung sah:

Solange Bruder Friedrich Marschal da blieb, hatte ich vergnügte Zeiten. Hernach aber entstand sowol im Chor als in der Gemeine eine Confusion, und weil ich in den Gang nicht mich finden konnte und für mein eigen Herze Ruhe nöthig hatte, so bat ich um meine Dimission.⁹

Brandt kam Ende 1749 wieder nach Herrnhut und übernahm bald darauf die Leitung der mit dem Pädagogium in Großhennersdorf verbundenen Zeichenschule bzw. „Malerakademie“. Hier blühte Brandt auf; er war in den sieben Jahren seiner Tätigkeit „mit Vergnügen bey der Jugend, an welche ich gar sehr

5 Ebd.

6 Ebd.

7 Mezzotint von Philip Dawe nach A. L. Brandt, 1785, 40,6 × 27,9 cm (Platte?): National Portrait Gallery (London), NPG D1260; D1261; D32807 (Digitalisat: <https://www.npg.org.uk/collections/search/portraitZoom/mw138865>); vgl. das unsignierte, rückseitig auf einem Zettel („Gemalt von Abr. L. Brandt.“) bezeichnete Gemälde, Öl/Leinwand, 48,5 × 38 cm, Rahmen 53,5 × 43 cm (UA, GS 266 aus Familienbesitz).

8 Diarium London, zum 30. März 1748 (UA, R.13.D.1.a), zum Vorstehenden vgl. auch 7. Dezember 1747 sowie 5. und 6. März 1748.

9 Lebenslauf Brandt (wie Anm. 1).

attachirt war. Ich arbeitete fast zu viel, wurde daher krank und hypochondrisch, ja ich wurde an meiner Erweckung und über mich irre.“¹⁰

Es entstanden in dieser Zeit diverse Porträts, darunter ein Selbstporträt (s. Abb. 2), biblische Darstellungen sowie Szenen aus der Geschichte der Brüdergemeinde. Unter seiner Leitung zeichneten Schüler und Lehrer im Jahre 1754 liturgische Handlungen, die dann als Vorlagen für die Kupferstiche des Zeremonien-Büchleins (1757) dienten.¹¹ Auch eine umfangreiche Serie von 24 Ansichten der Niederlassungen der Brüdergemeinde wurde von Brandt neben anderen Werken 1754 bis 1757 in Kupfer gestochen (s. Abb. 3).¹² Das Hauptwerk der Malerakademie war aber wohl die künstlerische Ausgestaltung des 1756 neubauten Schlafsaales des Bruderhauses mit Gemälden und Inschriften.¹³

Ende 1757 begann wieder ein munteres Herumziehen im Dienste der Brüdergemeinde. Zunächst wurde er nach Neuwied abberufen. Hier traf er auf viele französischsprachige Mitglieder, was ihm, der zeitlebens mit der deutschen Sprache Schwierigkeiten hatte, sehr gelegen kam. Hier erlebte er auch die ihm sehr eindrückliche Grundsteinlegung und Einweihung des Gemeinssaales im darauf folgenden Jahr. (War er etwa zur Begleitung dieses Baues nach Neuwied berufen worden?) Doch schon Ende des Jahres wurde er noch einmal in die Pilgergemeinde in die Niederlande berufen, um sich auf einen erneuten Einsatz in England vorzubereiten. Vermutlich ist das in Zeist befindliche Gemälde der Grablegung Christi, von Paul Peucker Brandt zugeschrieben, bei dieser Gelegenheit entstanden.¹⁴ Hierher könnten auch ein unsignierter Kupferstich der Brüdergemeinniederlassung Heerendijk¹⁵ sowie ein vielleicht Brandt zuzuschreibendes Porträt des Georg Johann Stahlmann (1721–1770)¹⁶ gehören.

Die Situation der Brüder in London war sehr bescheiden. Öffentliche Kontroversen und der beinahe Bankrott der Unität 1753/54 hatten ihre deutlichen Spuren hinterlassen: „Mein Herz weinte zu sehen, wie das Brüder-Chor geschmolzen war.“¹⁷ Doch sein Auftrag bestand darin, unter den Gelehrten

10 Ebd.

11 David Cranz, Kurze, zuverlässige Nachricht von der Brüder-Unität. Das Zeremonienbüchlein (1757), eingeleitet und neu herausgegeben von Rudolf Dellsperger (Beiheft der *Unitas Fratrum*, Bd. 23), Herrnhut 2014, S. 27 f.

12 Ein Beitrag des Verfassers zur Großhennersdorfer Kunstakademie ist in Vorbereitung, in welchem die Werke im Einzelnen behandelt werden sollen.

13 Eine Fotografie im Landesamt für Denkmalpflege (Dresden), Repro 34/41, zeigt schemenhaft Brandts 1945 zerstörtes Gemälde der Grablegung Christi.

14 Öl/Leinwand, undat., Maße unbekannt, Zeist, Witwenchorsaal. Abb. siehe Aart de Groot/Paul Peucker, *De Zeister Broedergemeente 1746–1996. Bijdragen tot de geschiedenis van de herrnhutters in Nederland, Zutphen 1996*, S. 144 (Reproduktion UA, TS Mp.375.8.a).

15 Radierung, 12,5 × 19,5 cm (UA, TS Mp.155.3.b).

16 Öl/Leinwand, 37 × 33 cm, Rahmen 44,5 × 40 cm, (UA, GS.384), aus Zeist, Bruderhaus.

17 Lebenslauf Brandt (wie Anm. 1).

in Oxford als Anachoret, d. h. ohne sichtbare Verbindung zur Gemeinde, eine Wirksamkeit zu entwickeln, was ihm nicht leicht fiel.

Ich freute mich daher, als es bekannt wurde, daß ich ein Bruder wäre. Ich machte manche Bekanntschaft unter den Gelehrten, so auch in den Dörfern um Oxford. Allein da von meinen Bekannten Einer, ein Pfarrer, mit seinem Eifer Lärm zu machen anfang und auch die Professores angriff, so reiste ich, um nicht drein verwickelt zu werden, wieder nach London.

Hier mag das von Jonathan Spilsbury radierte Porträt Brandts von John Gambold (1711–1771) entstanden sein.¹⁸ Nach Besuchen in verschiedenen englischen Gemeinden wurde er als Mitarbeiter im Chor der ledigen Brüder nach Bedford berufen. Und obwohl Brandt berichtet, er habe dabei für sein Herz profitieren können, scheint auch dieser Posten mehr Schwierigkeiten als Erfolg gehabt zu haben. Denn im Oktober 1763 berief die General-Helferkonferenz in Herrnhut einen Nachfolger für ihn, „[w]eil Bruder Brand in Bedford nothwendig abgelöst werden sollte“.¹⁹ So wurde Brandt nach Herrnhut zurückgerufen, wo er sich „allenfalls mit Mahlen durchbringen“ könne.²⁰ Auf seiner Reise machte er Station in Neuwied, traf hier seine alte Mutter, die nach dem Tod des Vaters dorthin gezogen war und die er seit 21 Jahren nicht gesehen hatte, und porträtierte sie wohl auch.²¹

2. In Russland

Mit seiner Berufung nach Russland begann für ihn ab 1765 noch einmal ein ganz neuer Abschnitt in seinem Leben mit neuen Herausforderungen. Auf Einladung Katharinas der Großen und nach Verhandlungen in St. Petersburg legte die Brüdergemeine eine Siedlung im Fürstentum Astrachen an der Wolga an. Hierzu wurden drei Brüder (Daniel Heinrich Fick, Niels Høy und Christian Friedrich Räbel) ausgewählt. Abraham Louis Brandt begleitete sie und machte sich nützlich, wo es ging. Noch in Zaryzin zeichnete er einen Riß von dem ersten Hause, das künftig an der Sarpa gebaut werden sollte (s. Abb. 4).²²

18 Mezzotint von Jonathan Spilsbury nach A. L. Brandt, 1771, 35,2 × 25,0 cm (Platte), National Portrait Gallery (London), (Digitalisat: <https://www.npg.org.uk/collections/search/portrait/mw63684>); Reproduktion in: Kery Davies, Jonathan Spilsbury and the Lost Moravian History of William Blake's Family, in: Blake. An illustrated Quarterly, Bd. 40 (Winter 2006/07), Nr. 3, S. 100–109, hier: S. 103; ein anderes Exemplar: UA, P.VIII.B. 26.

19 Protokoll der General-Helfer-Conferenz (1762–1764), zum 10. Oktober 1763 (UA, R.3.B.3.1, S. 122 f.).

20 Ebd.

21 Lebenslauf Brandt (wie Anm. 1); „Das Bild [...] meiner Mutter [...] gebe ich an der Witwen auf Ihrem Saal“, heißt es in Brandts Testament (Sarepta, 18. Juli 1795; UA, R.21.B.30.b).

22 Christlieb Suter, Geschichte der Gemeine Sarepta 1765–1775, bearb. und hrsg. von Otto Teigeler, zweite, durchgesehene Auflage (Beiheft der Unitas Fratrum, Bd. 8), Herrnhut

Hier kopierte er auch die von russischen Feldmessern gefertigte Karte und ergänzte die künftige Ortslage (s. Abb. 5).²³ Dann ging er nach Astrachan, wo er als Agent beim Gouverneur Beketov akkreditiert wurde. Diesem übergab er einen Plan der künftigen Ortsgemeinde, wie er bereits am 12. April 1765 genehmigt worden war (s. Abb. 6).²⁴ Quartier und Beschäftigung sollte er bei einem alten Bekannten der Brüdergemeine, Nikolai Rentel, finden. Dieser beschäftigte ihn dann aber nicht und bereitete anstatt der erwarteten Unterstützung nur Schwierigkeiten.²⁵ Brandts Versuche, sich als Maler zu verdingen, waren ziemlich aussichtslos, obwohl er bald einen „Kopf vom Heiland malte“.²⁶ Auch für Beketovs Vater hatte Brandt eine kleine Zeichnung angefertigt. Der Gouverneur besuchte ihn zuhause und besah selbst seine „Mahlerey“.²⁷ Alles half nichts. So notierte Brandt in seinem Diarium:

war ich heute sehr betreten über meine situation. Ich bin fast immer allein und auf die Art kan Nicht die sprache lehren. Der Bruder Rentel braucht mich nicht. Ich habe nichts zu mahlen noch apparence es zu kriegen; Und sehe keinen weg, wie Ich dem Heyland und seinen Volck etwas nützlich seyn kan.²⁸

Schließlich brach Brandt nach wenigen Monaten seinen Aufenthalt in Astrachan ab und ging nach Sarepta.

Zu Weihnachten 1766 kam Brandt dann als Handelsvertreter (Kommissionär) von Sarepta in Moskau an. Hier wirkten bereits mehrere Herrnhuter, nämlich Franz Hölterhoff als Dozent an der Akademie und das Ehepaar Johannes Hüffel (1712–1792) und Christine, geb. Fraisenet (1722–1781), die angeblich von Brandt porträtiert worden sind. Diese Porträts müssten dann 1766/67 entstanden sein.²⁹ Brandt bemühte sich um die Bekanntschaft mit Personen, die für Sarepta von Bedeutung sein mussten wie auch für sein Durchkommen als Kunden seiner Malerei in Frage kamen. Er gab Unterricht in Französisch und im Zeichnen. Ferner suchte er sich mit den Verhältnissen des Handels („Statum und Nature des Commercii“) bekannt zu machen.

2006, S. 38; vgl. UA, TS Mp.280.14.a+b; siehe Federzeichnung, 29,5 × 18,5 cm (UA, TS Mp.280.14.b).

23 Ebd., S. 46; vgl. die aquarellierte Federzeichnung, 80,5 × 56,5 cm: UA, TS Mp.286.4. Die Originalausfertigung der Karte des Vermessers Stepanow scheint UA, TS Mp.330.8 zu sein; weitere Kopien: UA, TS Mp.286.6 und Mp.330.7.

24 Federzeichnung, etwa 54,5 × 42,5 cm (UA, TS Mp.280.6.b); danach Kopie von J. J. Verbeek: (UA, TS.Mp.280.6.a)

25 „Sprach Bruder Rentel mit mir und wieder rieth mir bekantschaft zu machen, und desto mehr. weil es die leute noch mehr in seinem haus ziehen würde. Er befürchtet auch sehr, daß ich als Bruder bekannt wurde. Die Conversation gab mir viel zu denken.“ (Diarium Astrachan (A. L. Brandt), zum 21. Oktober 1765; UA, R.15.R.1.1.a.1).

26 Ebd. zum 26. Oktober 1765.

27 Ebd. zum 31. Oktober und 7. November 176.

28 Ebd. zum 20. November 1765.

29 Öl/Leinwand, 38,5 × 30 cm, Rahmen 42 × 33,5 cm (UA, GS 249 und 250).

Zunächst scheint Brandt durchaus Erfolg gehabt zu haben. Er wurde bei der Tutelkanzlei eingeführt und fand Eingang bei der Familie des Postdirektors von Pestel, dessen gesamte Familie er nach und nach porträtierte, aber auch bei einigen vornehmen Russen. Doch dann machte er auch hier bald wieder leidvolle Erfahrungen: „Die Madame Bestuschew wollte ihr Gemälde weder annehmen noch bezahlen.“³⁰ Nach etwa einem Jahr stellte sich dem Maler Brandt die Lage so dar:

Ich kans wohl sagen, daß ich hier in Einen Jahr mehr davon Erfahren und verdrießlichkeiten [gehabt] als Ichs vorher in meinem gantzen leben in Meine Mahlerey Erfahren habe. Ich habe nicht zu tuhn gehabt mit die großen am hoff. Es hat sich nicht gemacht und ich habe es nicht poussiren wollen; den[n] am hoff zu arbeiten und sich zu souteniren [= Unterhalt bestreiten], so müste man ein von den großen lichern in der kunst seyn und das bin ich nicht und hätte mich nur prostituiert, wenn ich [es] gesucht hätte. Ich wende gewiß mein besten Fleiß [an] und meine Arbeit passirt in der moyenne Classe. [...]

Weil es keinen besondern Anschein hat, große springen [= Sprünge] mit meine Mahlerey zu machen und daß es nicht zu glauben ist, daß ichs lange werde treiben kennen, weil meine gesicht immer kürtzer und schwächer würd, so muß[t]e ich denken an Mittel, Euch nicht beschwerlich zu fallen [...], weil mein Mahlerey treibe, so bin ich zu weit von Centro und habe offte 10 wersten weit zu fahren bis zu die Herschaften, wo ich arbeiten soll, und, wen[n] sie nicht wohl sind oder Excuse machen [= sich entschuldigen lassen], welches oft geschiet, so verliere ich den gantzen Tag mit hin und her fahren.³¹

Neben gelegentlichen Porträtaufträgen und Zeichenunterricht hatte Brandt in Moskau in Wilhelm Sigismond 1769 bis 1772 sogar einen Schüler in der Malerei. Dieser musste ihn aber auf Wunsch des Vaters wieder verlassen.

Hin und wieder mussten zu amtlichen Zwecken Pläne bei den Behörden eingereicht werden. Solche wurden wiederholt von Brandt gezeichnet oder kopiert und verziert.

Den 23. [März 1769] waren wir fleißig, eine Copie des plans der Sareptischen Befestigung zu machen, den wir gestern von dort nebst vielen erfreulichen Briefen empfangen hatten. Die Catouche, womit wir diesen Plan ausgezieret haben, bestehet in einem Felde mit Getreyde und einem Theil von einer Mühle, woran

30 Historische Erzählung von dem Anfang des moscovischen Plans. 1762–1779 (UA, R.12.A.b.29.b [früher 2.a]).

31 Abraham Louis Brandt an Direktorium. Moskau, 1. Februar 1768 st.n. (UA, R.12.A.a.19.c.(3).89).

Stücke Etoffen hangen, und einige Brüder weisen etlichen Kallmucken, wie man arbeitet. Diese Copie ist an die Tutelkanzeley überschickt worden.³²

Am Tage darauf wurde der Neubau des ‚Sareptischen Hauses‘ in Moskau begonnen und der „Plan unseres Baues [...] vom Policeymeister unterschrieben“³³ (s. Abb. 7).

Als Kommissionär war Brandt neben seiner Malerei als Handelsvertreter mit dem Absatz der Erzeugnisse und der Beschaffung der Handelswaren für Sarepta betraut worden. Das Bild, welches Brandt vom Handel gewann, entsprach nicht gerade den Grundsätzen der Herrnhuter Wirtschaftsethik: Übervorteilung, Betrug und Preissteigerungen durch Zwischenhandel. Ferner stellte er fest: Handwerker und Lehrer werden lieber als Bedienstete gehalten denn als freie Auftragnehmer:

Die Teu[t]schen oder Franzoßen hier sind wohl die besten artisten, sind aber sehr teuer, müßen schon rußen zum geßellen haben, und die werden dar nach Mei[s]-tern, und die herschafften haben von ihrem untertahen leute von Allerley Professionen. Schuster, schneider, Tischler, zimerleute, Leinweber, Mahler etc.; die sind Slaven. Und wenn man gibt so einen Kerl, der doch von seinen herschafften unterhalten muß werden, Eine bagatelle, so kriegt man etwas gefuschet. Ja, ich habe für 7 Rubel Eine schreiben Tisch schön angestricken, neu, mit 7 schlößern einen guten aufsatz für bücher, mit meßingenen handgriff und schildern, die recht propre aussihet, gekauft, aber in 8 Tagen war alles wie verschwunden, und ich habe allerley müßen daran repariren und künstlen, daß es nicht gantz in stüken zerfallen solte. So giebt es Mahler die Copien von IHro Majesty machen für Etlliche Röbel, und Es war mir proponiret bey Einen General 7 portrait für 25 Rubel. Da hätte ich kaum die Leinwand und farbe heraus gekriegt. Ja, die Leute können es thun weil sie nichts bezahlen für Eßen und trinken, auch nicht für quartier Kleidung etc. und stehlen von Ihrem herschafft die Leinwand und Farben und mahlen endlich nach der natur, und so geht es fast in alle Professionen und künsten, und daß würd sehr leichte alle neu fabriquen ruiniren.³⁴

Es war also kein leichtes Geschäft und bedurfte großer Vorsichtigkeit. Die möglichen Gewinnspannen waren riesig und verleiteten zu Spekulation, doch das war ja seitens der Brüdergemeine nicht erwünscht. Das größte Problem für Brandt bestand darin, dass er mit seiner Malerei sein Auskommen nicht erzielen konnte, der Gemeine aber wirtschaftlich nicht zur Last fallen wollte. So betrieb er – wie auch sein Kollege in St. Petersburg – nicht nur den Kommissionshandel für Sarepta, sondern handelte auch auf eigene Rechnung

32 Diarium Moskau (A. L. Brandt), 1769 (UA, R.12.A.b.29.d [früher 4]).

33 Ebd.; vgl. die wohl von Brandt stammende Federzeichnung, 12,0 × 38,2 cm (UA, TS Mp.103.8).

34 Abraham Louis Brandt an Jonas Paulus Weiß. Undat. [Moskau, 1767] (UA, R.12.A.a.19.c.(3).38).

mit Waren. Das ganze Unternehmen war in der Hinsicht erfolgreich, als man in Sarepta etwa 10 Jahre später feststellte

Bruder Brandt bis daher der hiesigen Gemeinde deshalb nicht nur noch niemals einige Unkosten veranlaßt, sondern er hat auch außerdem noch bey verschiedenen Gelegenheiten, sonderlich Begleitung einiger Colonnen etc., uns unentgeltlich und so real gedienet, daß wir dafür jederzeit von Herzen erkenntlich zu seyn Ursache haben.³⁵

Die Leitung der Gemeinde Sarepta fürchtete aber unabsehbare Folgen, gerade in den Geschäften auf eigene Rechnung, die ja für die Kunden nicht zu unterscheiden waren von den Kommissionsgeschäften. Da keine reale Aussicht darauf bestand, dass Brandts Geschäfte von Sarepta aus zu kontrollieren waren, beschloss man den 60-jährigen quasi in den Ruhestand zu befördern, in dem man ihn nach Sarepta beorderte, wo er der Handlung noch offiziell vorstehen konnte, aber unter Aufsicht war und keine eigenen Geschäfte mehr tätigen konnte. In seinem zehnten und letzten Moskauer Jahr erstellte Brandt eine ausführliche Übersicht über seine Geschäfte (s. Anhang). Außer der Kommission für Sarepta bestand ein Warenverkehr mit der Petersburger Handlung seines Kollegen Weber und eine „Handlung mit Waaren, die er für seine eigne Rechnung gehalten hat“. Dabei nutzte er Beziehungen, die die Brüdergemeinde lieferte. Er bezog Waren aus Brüdergemeinorten und der Diaspora. Das Warenangebot war bunt wie in einem modernen Kaufhaus: Metallwaren, Textilien, Tabakwaren, Lederwaren und Porzellan werden z. B. genannt. Außer Brandt gab es seit 1774 noch einen Buchführer (Klahn), einen teilzeitbeschäftigten Gehilfen (Hornung) sowie drei russische Knechte, die die Waren herumtrugen bzw. Pferde, Wagen oder Schlitten beaufsichtigten.³⁶ 1768 hatte Brandt bereits die Einrichtung einer Lichtgießerei (Herstellung von Kerzen) vorgeschlagen. Sie wurde 1774 in einem zu diesem Zwecke neu errichteten Gebäude begonnen, konnte sich allerdings nicht lange halten und musste wieder eingestellt werden.

Nach zehn Jahren in Moskau ging Brandt 1777 also nach Sarepta, wo er die letzten 20 Jahre seines Lebens verbrachte. Vermutlich in dieser Zeit und nicht schon bei seinen früheren Besuchen in Sarepta entstanden noch einige Gemälde. In den Berichten von den Einweihungen der Chorhäuser der ledigen Brüder bzw. der ledigen Schwestern im Jahr 1779 werden allerdings keine Gemälde genannt. Doch wird wenige Monate zuvor im Juni 1779 ein Gemälde im Gemeinhaus (Kirchsaal) erwähnt. Der kalmykische Fürst Maschir hatte mit seinem Gefolge bei einem Besuch Sareptas verlangt,

35 Pro memoria Wegen derer Commissionairs der Sareptischen Gemeinde in St. Petersburg und Mosko. Sarepta, 26. März 1776 (UA, R.12.A.a.32.4).

36 Bericht von des Bruders Brandt seiner bisherigen Handlung, 1777 (UA, R.12.A.a.32.6).

den Gemein-Saal zu sehen und die Orgel spielen zu hören wo Er sich mit als seinem Gefolge eine gute Weile aufhielt. Das Gemählde über dem Tisch, wie sich der Heyland dem Apostel Thomas gezeiget, reizte besonders ihre Aufmerksamkeit, verschiedene von ihnen haben sich auch schon vorher bey dem Besuch unserer Brüder in der Horde sehr emsig nach der Bedeutung dieser Vorstellung erkundigt.³⁷

Ein entsprechendes Gemälde ist auf der einzigen fotografischen Innenaufnahme des Kirchsaaes aus der Zeit um 1900 zu sehen (s. Abb. 9).³⁸ Es darf A. L. Brandt als Urheber davon angenommen werden.

Im Diarium von Sarepta findet dieses Gemälde fünf Jahre später noch einmal im Zusammenhang mit Kalmyken Erwähnung. Ein vornehmer Kalmyke namens Gabung hatte sich einer Steinoperation bei dem Arzt Karl August Seidel unterzogen. Nach erfolgreichem Abschluss der Behandlung feierte Seidel mit den Brüdern, die ihm bei der Pflege Gabungs geholfen hatten, mit diesem und seinen Brüdern (einem Gelong und ein Saisang) ein Liebesmahl.

Da sie zum Wegziehen schon in Bereitschaft waren und mit dem Zug vor dem Thore standen, kam der Mann, der gesund geworden war, noch eilends herein-geritten, um, wie er sagte, noch einmal Christum anzubeten und Ihm zu danken. Er wollte in die Kirche und seine Verbeugung vor dem daselbst befindlichen Bild machen. Es war aber grade keine Gelegenheit dazu. Der Bruder, an den er sich desfalls wendete, bedeutete ih[m] an, dass er überall, wo er wäre, Christo seinen Dank bringen könnte, und dass wir überhaupt den Bildern keine Ehre erwiesen, sondern Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeteten.³⁹

Der Bezug zwischen dem Geschehenen und der Darstellung auf dem Gemälde mag zufällig sein. Doch die Vorstellung, dass jemand seine Hand in den geöffneten Leib eines anderen legt, passt sich für eine Operation zunächst sehr gut. Ein gravierender Unterschied besteht aber in der Deutung: Mit dem Griff in die Seite heilt nicht Thomas Christus, sondern heilende Kraft fließt aus der Wunde Jesu Christi als dem Heiland all denen zu, die an ihn glauben. Seidel nutzte jedenfalls das zum Ausdruck gebrachte Interesse und führte die edle Gesellschaft in das Brüderhaus, wo ihnen die Vorgeschichte anhand anderer Gemälde erklärt werden konnte, ehe sie Abschied nahmen. Genannt werden zwei Gemälde, nämlich „vom Heiland am Kreuz und Seiner Ruhe im

37 Diarium Sarepta, zum 9/20. Juni 1779 (UA, R.12.A.b.1, 1779).

38 Fotografie eines unbek. Fotografen, 1901 (UA, FS-BG 10b, o. Nr.).

39 Nachricht von einem in Sarepta in der Cur gewesenen Kalmucken und den Unterredungen der Brüder mit ihm, nebst einigen andern Umständen von der letzten Hälfte des Jahres 1784 (aus den Erzählungen der Brüder Pfeiffer, Rudolph, Petersen etc. zusammengetragen von Bruder Christian Friedrich Gregor). Gemeinnachrichten 1785, 18. Woche, Teil 1 (UA, GN.A.228, S. 362–382, hier: S. 381 f.).

Grabe“.⁴⁰ Sie zeigten also das stellvertretende Sühneopfer Christi bei der Kreuzigung und sein Begräbnis (wie Brandt es schon zuvor verschiedentlich, z. B. in Herrnhut und Zeist gemalt hatte). Daran schließt sich die Thomas-Geschichte an, in der die Erfahrung von Christi Auferstehung von den Toten dokumentiert wird, ähnlich wie in der Begegnung Maria Magdalenas mit dem vermeintlichen Gärtner am Ostermorgen, die Brandt in Großhennersdorf in Kupfer gestochen hatte. Paul Peucker hat auf einen in den Akten aus Sarepta befindlichen erklärenden Text vom Juli 1781 zu der Grablegungsdarstellung („Leichenstück“) hingewiesen.⁴¹ Darin heißt es unter anderem:

Jesus Christus hat durch seinen Tod am Kreutz die Sünden aller Menschen ver-söhnt. Nach diesem legen ihn seine Freunde in ein Grab. Joseph, ein reicher Mann, und Nikodemus, ein vornehmer Rathsherr, der Jesum liebte und andere Freunde und Freundinnen wickeln ihn in Leinwand ein und salben ihn. Das war die damalige Art einen Tod[t]en zu begraben. Maria umarmt seine Füße und weint. Seine Mutter sitzt auch bey Ihm und weint. Verschiedene seiner Jünger kommen von der Seite herzu und bezeugen ihre Verwunderung. Die Wunden, die ihm die Nägel in den Händen und Füßen und der Speer in der Seite gemacht haben, sind sichtbar. [...]

Brandt hat wenigstens noch eine weitere Christusdarstellung gemalt. Testamentarisch überließ er „Das letzte Bild vom Heyland, den ich gemahlt hab“ den verwitweten Schwestern nebst zwei anderen Gemälden für ihren Chorsaal.⁴² Wie lange Brandt in Sarepta noch gemalt hat und wie viele Gemälde hier etwa entstanden sein mögen, muss offen bleiben. Seine zunehmend zitterigere Handschrift deutet die Begrenztheit seiner Möglichkeiten an. Es mag noch manchen Hinweis in den Quellen, insbesondere den Diarien von Sarepta geben. Er wird es als Selbstverständlichkeit begriffen haben, der Brüdergemeine mit seiner Malkunst zu dienen, wo es nur ging. Doch Brandt diente darüber hinaus auch mit anderen Gaben und Fähigkeiten. Er kannte die Verhältnisse der Brüdergemeine schon viele Jahrzehnte, hatte viele Gemeinden in Europa persönlich kennen gelernt und Kontakte in- und außerhalb geknüpft. Obwohl er hin und wieder Anstoß gegeben hatte, war er „in der ganzen Gemeine durchgängig geliebt und geehrt. Er war ein wahrer Nachfolger des Heilands.“ Er wusste selbst genau, „daß ihm die Rechthaberey noch anklebte und zu schaffen machte“,⁴³ was ihn sehr beschämte und alsbald nach Aussöhnung suchen ließ. All dies qualifizierte ihn für eine Mitarbeit im Aufseher-Collegium, das die Aufsicht über die säkularen Angelegenheiten

40 Ebd., S. 382.

41 Paul Peucker, Kreuzbilder und Wundenmalerei. Form und Funktion der Malerei in der Herrnhuter Brüdergemeine um 1750, in: *Unitas Fratrum* 55/56 (2005), S. 125–174; hier: S. 136 nach UA, R.15.R.II.a.4.2.

42 Testament, Sarepta, 18. Juli 1795 (UA, R.21.B.30.b).

43 Lebenslauf Brandt (wie Anm. 1).

der Gemeinde Sarepta führte. Und noch ein Amt nahm er wahr, solange es seine Kräfte zuließen: Er war „ein menschenfreundlicher, williger und munterer Fremddiener.“⁴⁴ Hierbei kamen ihm seine umfangreichen Sprachkenntnisse in Französisch, Englisch, Deutsch und Russisch zugute.

Abraham Louis Brandt ging nach mehrwöchiger ernsthafter Krankheit am 12./23. Juli 1797⁴⁵ in Sarepta „sanft in die Arme und Schoos seines Erbarmers über.“⁴⁶ Sein Herz hing ganz besonders an diesem Ort des längsten Aufenthalts seines Lebens. Und so galten seine letzten Gedanken bei der Abfassung seiner Autobiographie diesem Ort und seinem himmlischen Wohltäter Jesus Christus:

Diese kleine Gemeine, in der ich die Gnade gehabt gleich bey ihrem Entstehen zu seyn, ist mir lieb und wichtig, und ich möchte immer zu Seinen Füßen anbeten, wenn ich bedenke und sehe, was der Heiland an derselben Gutes gethan hat und noch thut und zwar in einer einsamen Gegend, von allen Menschen entfernt. Wie dank ichs Ihm nun, was soll ich Ihm thun, o daß Ihm zu Ehrn all meine Blutströpflein geheiliget wärn: Nun bin ich in Ruhe und warte, bis Er mich zu sich aus Gnaden holen wird. Preis, Ehre und Macht sey Ihm von mir Armen, Erlösten gebracht, in alle Ewigkeit. Amen!⁴⁷

3. Fazit

Abraham Louis Brandts Leben war gekennzeichnet von Abbrüchen. Wenig von dem, was er anfing, glückte nach säkularen Gesichtspunkten. Sein Name als Künstler ist fast vergessen. Seine Wirksamkeit als Maler in der Brüdergemeine tritt ganz hinter Johann Valentin Haidt zurück. Als Leiter der Malerakademie kam ihm immerhin eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu. (Potenzielle) Werke finden sich in Deutschland, den Niederlanden und Großbritannien. Im Osten haben sich allerdings wohl keine Werke Brandts erhalten – zumindest wurden bisher keine entdeckt. Auch die von ihm begründete Sareptische Handlung in Moskau fand im 19. Jahrhundert ihr Ende.

44 Ebd.

45 In Russland galt bis zur Revolution im Jahr 1917 der julianische Kalender; zum gregorianischen Kalender ergibt sich eine Abweichung um 11 Tage.

46 Lebenslauf Brandt (wie Anm. 1).

47 Ebd.

4. Anhang: Bericht von des Bruders Brandt seiner bisherigen Handlung. 1777 (UA, R.12.A.a.32.6)

Bei den gegenwärtigen Umständen, da mit der Moscauischen Brüder Handlung eine neue Einrichtung vorgenommen wird, dazu der Sareptischen Aeltesten Conferenz ihre Bewilligung erforderlich ist, ist es vor nothwendig geachtet worden, folgenden bericht von der Lage derselben aufzusetzen, damit man davon einen deutlichen Begriff bekommen und im Stande gesetzt werde, den beikommenden Entwurf zu einer instruction der in Moskau anzustellenden Brüder gehörig zu beurtheilen.

Des Bruders Brandt seine Handlung besteht aus

1. Einer Handlung mit Waaren, die er für seine eigne Rechnung gehalten hat, diese waren sind
 - a) Eisernes Werkzeug, welches von den Brüdern Altenpoh und Aschenberg in Remscheid gekauft wird.
 - b) Baumwollene Strümpfe, Baumwollenes Garn und diversen sorten gestreifter Leinwand, Schnupftücher etc. theils aus Sarepta, theils aus den deutschen Gemeinen.
 - c) Rauchtoback und Tusch.
 - d) Neuwieder Meßer, Englischen Balbir-Meßer und Englischen ledernen tabattieren. Diese Sachen sind aber meistens verkauft und man verschreibt sie nicht mehr, weil nichts damit zu thun ist.
2. Aus einer Handlung mit waaren a conto Metta. Diese waaren sind
 - a) Englische Eisen waaren mit Bruder Weber,
 - b) Englische porcellaine mit dito.
 - c) Harlemer Bänder mit dito.
 - d) Blum Kohl Saamen mit dito.
3. Aus einer Commissionshandlung, welche besteht
 - a) aus den Sareptischen Commissionen, nemlich
 - α) dem Ankauf der waaren die bestellet werden für den Laden, die Apotheck, das Brüder Haus etc.
 - β) dem Verkauf der waaren aus dem Laden
 - b) aus des Bruder Weber seinen Commissionen, welche bestehen in dem Verkauf von allerlei waaren, die meistens durch einen mann verkauft werden, der sie durch die Stadt in die Häuser herum trägt. Bruder Weber sendet dieselben für einen Vestgesetzten Preiß, den ihm Bruder Brandt auszahlen muß, wenn sie verkauft sind. Zu dem Preiße schlägt aber Bruder Brandt einen ansehnlichen profit, davon die Fracht, die Ambarrengelder, herumträger etc. Unkosten bestritten werden, und das was übrig ist, bleibt dem Bruder Brandt für seine Commission. Diese waaren sind
 - Jütländische Strümpfe
 - Baumwollene Strümpfe, Mützen, Handschuhen und gewirkten Beinkleider.

Englische garnenen Beinkleider und diverse sorten Strümpfe
 weiß seidene Strümpfe
 Gingang, halb-seidene Atlas und Drillich
 Cattonade, Canefas und Basin royal
 Spitzen und Manchetten
 seidenen Lichtschirmen
 Saffran, Seifen Kugeln, Caffé etc.
 Englisches und Lücker Leder.

- c) aus den Commissionen des Herrn Zaeslin, mit dem Verkauf der Senßen
- d) aus den Commissionen des Herrn Haecker, mit dem Verkauf des Glases
- e) aus den Commissionen von Zange, Weber und Wollin, mit dem Verkauf von Englischem Bier

Zu dieser Handlung werden erfordert,

1. Ein Bruder, der der ganzen Sache vorstehet. Dieser ist Bruder Brandt bis her gewesen
2. Ein Bruder, der die Bücher führet und die Bestellungen mit besorgt. Dieser ist Bruder Klahn gewesen.
3. Bruder Hornung hat für diese Handlung manches besorgt.
4. Drey Knechte, welche Rußen seyn können: der eine ist der herum Träger, der die waare durch die Stadt in die verschiedenen Häuser zum Verkauf bringet. Der zweyte ist des obigen sein gehilfe, der ihm das Pferd hält, dieweil er die waare in den Häusern anbietet. Der Dritte ist des Bruder Brandt oder des Bruder Klahn sein Kutscher, der ihn im Schlitt fährt oder im Sommer das Pferd bei der Cariole hält.

Die zu dieser Handlung erforderliche Kosten sind bei der neuen Einrichtung folgende:

Bruder Brandt bleibt auch von Sarepta aus der Handlung ihr director, davor und für die übrigen dienste, welche er der Gemeine leisten wird, begehret er, daß ihm jährlich 50 Rubel ausgesetzt werden.

Bruder Klahn hat nebst seiner Kost etc. einen jährlichen Lohn von 100 Rubel gekriegt, den Bruder brand schon im Jahre 1776 auf 150 Rubel gesetzt hat. Er hat aber verlangt, daß bei dieser neuen Einrichtung ihm dieser Lohn erhöht und zu 250 Rubel beliebt würde. Nach einigen Vorstellungen hat er selber seinen Lohn auf 225 Rubel bestimmt, die ihm auch zu gestanden worden sind. Er aber hat den beikommenden Entwurf zu seiner instruction angenommen und zu befolgen versprochen.

Es ist auch mit dem Bruder Hornung gesprochen worden, welcher begehret hat, daß ihm sein salarium von 100 Rubel des Jahres noch ferner continuiret werden möge, wenn er so wie bisher bei der Handlung dienen soll. Dieses ist ihm auch zuerkant worden.

Der Herumträger kriegt ein jährliches salarium von 50 Rubel, dazu noch 10 bis 29 Rubel kommen, die ihm als kleine Geschenke von Zeit zu Zeit ge- reicht werden.

Der zweyte Knecht kriegt 30 Rubel des Jahrs und noch etwann 3 bis 5 Rubel an kleinen Geschenken.

Der dritte Knecht kriegt alles so wie der Zweyte.

In den Monaten Januario und Februario kan ein Herumträger nicht an allen Orten kommen, wo er gefordert wird. Daher es in diesen beiden Mona- ten nöthig ist, noch einen Herumträger zu halten und dieses macht auch neue Unkosten.

Bruder Brand hat bisher noch einen Mann, seine Frau und ihren 9jährigen Sohn im Dienste gehabt, denen er neben der Kost etc. noch ein jährliches salarium von 30 Rubeln und an Geschenken 5 bis 10 Rubel gegeben hat. Diese Leute sind treue und gutgesinnte Lutheraner, die Bruder Stoeckly villeicht noch wenigstens vor die erste Zeit in seinem Dienste behalten wird.

Zu der wohnung ist erforderlich

- a) in dem Moscauischen Hause:
 - a) zwey Stuben in dem oberen Flügel, ein Keller, der dritte Theil eines andern Keller, die helfte des Gewölbes wie auch der einen Amborre und der Dritte Theil des garten. Davor hat Bruder Brandt jährlich 50 Rubel bezahlet.
 - b) ein ganzes Gebäude, so im Jahre 1776 aufgeföhret worden, darin sich befinden eine Stube, eine Küche, zwey Keller, ein Schoppen und ein Stall. Die Auslage zu diesen Gebäuden ist von 534 Rubel 81 C[oepen]
- b) Aus dem hause hat man in der Stadt zwey Ambores, welche mit einigen Neben Abgaben jährlich 50 Rubel kosten.

Zwey Pferde müßen bei dieser Handlung beständig erhalten werden, welche ein ansehnliches kosten.

Des Bruder Klahn seine beköstigung ist auf 100 Rubel gesetzt, dazu noch wohl 25 bis 30 Rubel kommen zu Holtz, Lichtern etc.

Rüdiger Kröger, Abraham Louis Brandt as Artist and Merchant in Russia

Abraham Louis Brandt lived and worked in six European countries. Self-taught, he became – in his own estimation – a moderately good artist. To a great extent he was able to earn a living from painting and as a teacher of drawing. Received into the Moravian Church in London in 1743, he occasionally undertook economic tasks within it, albeit with varying degrees of success. Between 1749 and 1757 a modest art academy flourished in Großhennersdorf under his leadership. In 1765 he moved to Russia with the first settlers for the Moravian settlement on the Volga as the Moravians' agent

there. An unfruitful lack of employment as an artist in the provinces was followed by activity as a merchant: for more than ten years Brandt ran a store in Moscow in which above all goods from Sarepta were marketed. There he also found better opportunities as an artist. In the last period of his life in Sarepta he produced a range of paintings with biblical themes and thereby continued the tradition of Moravian art from the middle of the century. There was perceptible interest in them on the part of the Kalmyks. The article surveys Brandt's life and work, focusing on his years in Russia. Here, in the 'East', Brandt had no continuing significance, whereas in the 'West' the images that stem from his work (the 1757 *Zeremonienbüchlein*, views of Moravian settlements) are widely used for illustrative purposes to this day, even though his name has hitherto rarely been mentioned in connection with them.



Abb. 1 Abraham Louis Brandt: John Cennick (1718–1755),
ca. 1746/49. UA GS 266



Abb. 2 Abraham Louis Brandt: Selbstporträt, ca. 1750. UA GS 188



Abb. 3 Abraham Louis Brand: Ansicht von Großhennersdorf,
1754/57. UATS Mp.34.1]

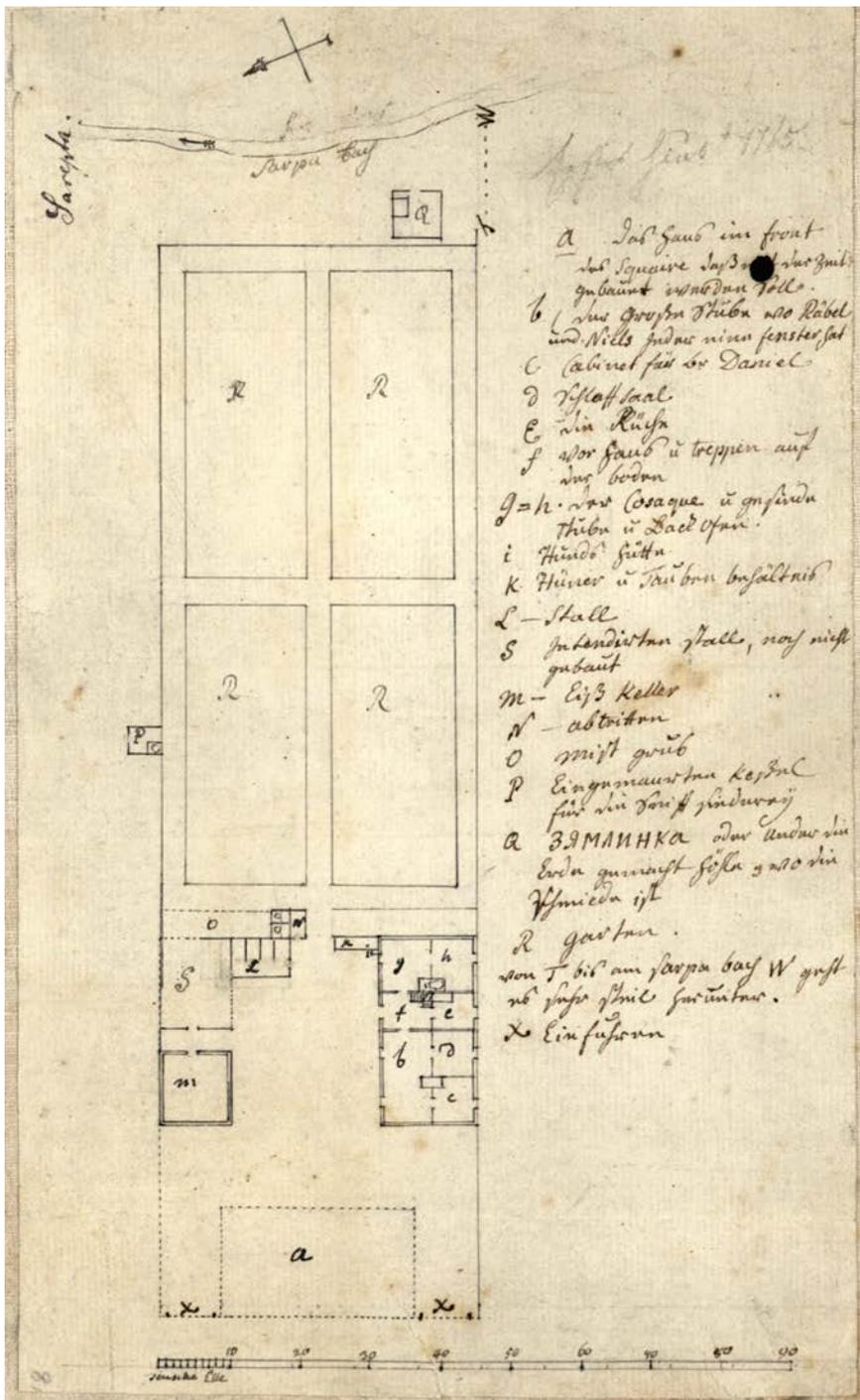


Abb. 4 Abraham Louis Brandt: Riss des ersten Hauses in Sarepta, [1765]. UATS Mp.280.14.b



Abb. 5 Abraham Louis Brandt nach Stepanow:
Karte des Sareptischen Landes, [1765], UATS Mp.286.4

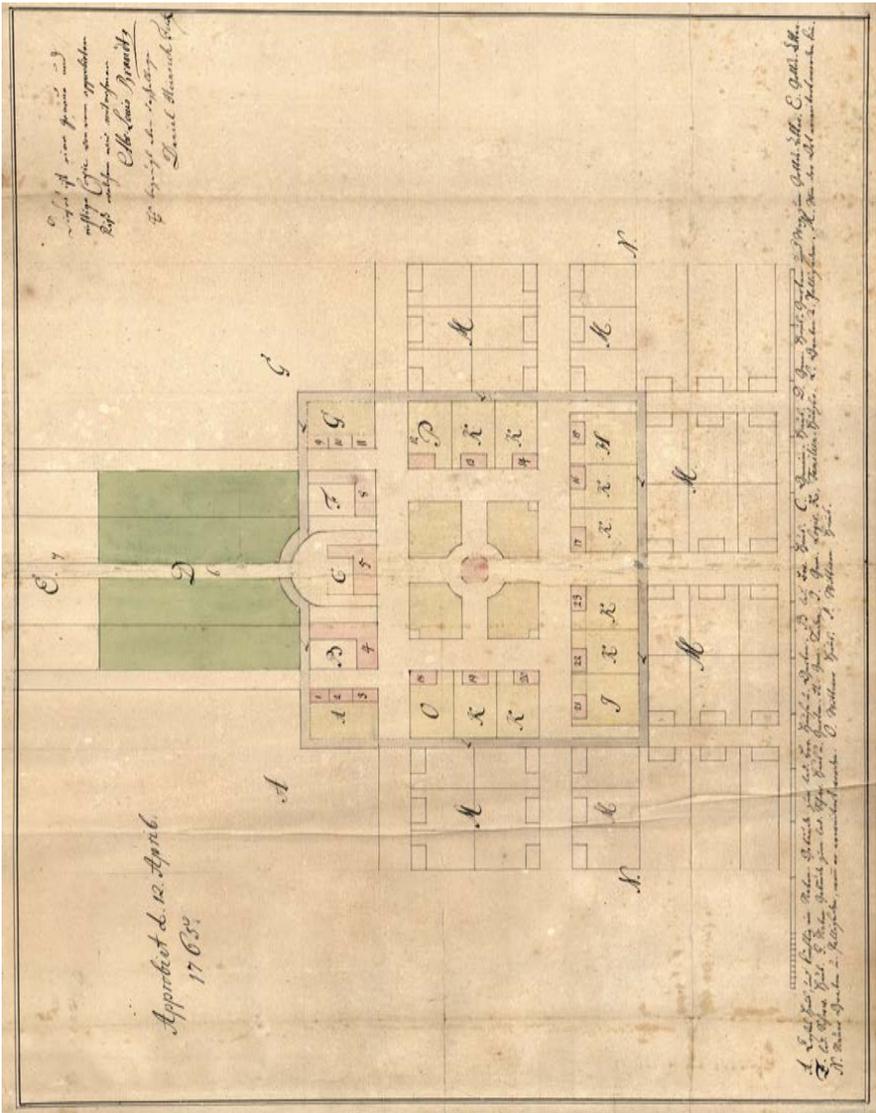


Abb. 6 „Dies ist eine genaue und richtige Copie von dem approbirten Riß
welchen wir mitnehmen Abr. Louis Brandt. Es bezeuget eben
daßelbige Daniel Heinrich Fick“. UA TS Mp.280.06.b

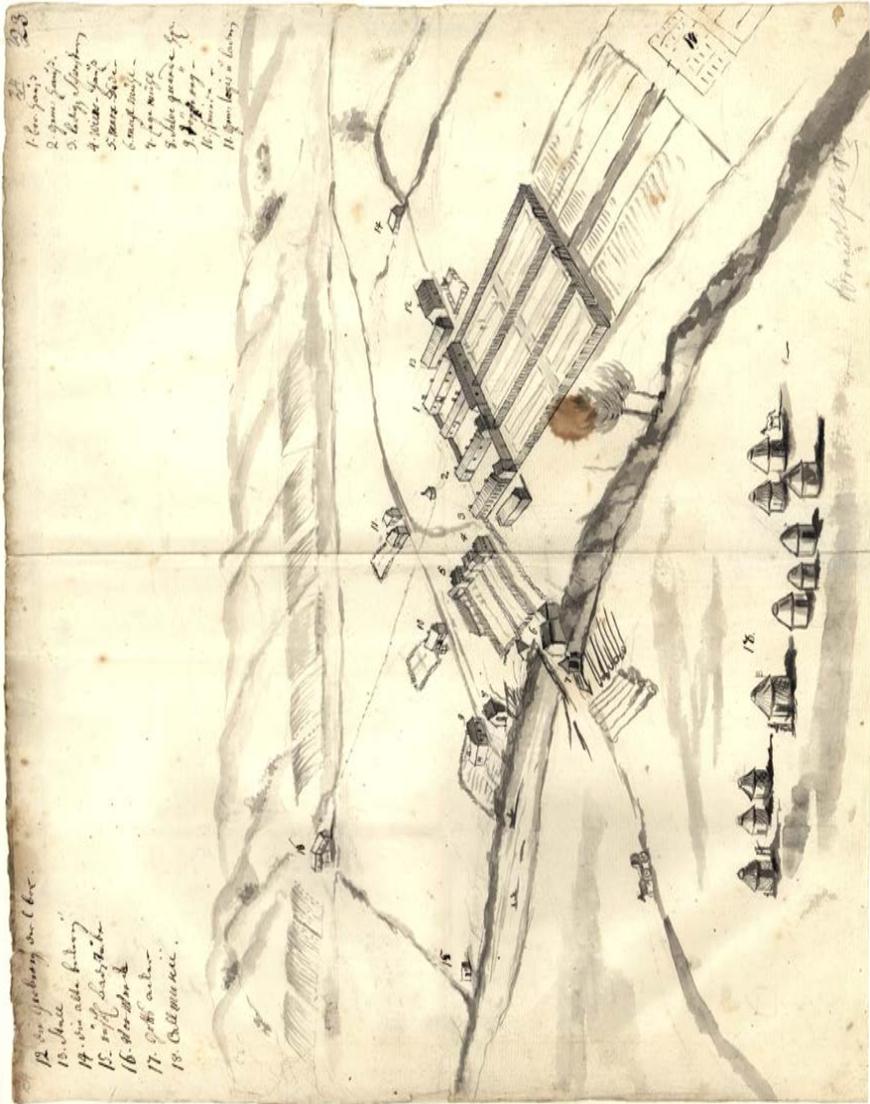


Abb. 8 Abraham Louis Brandt: Sarepta aus der Vogelperspektive.
Federzeichnung, ca. 1770, 33,0 × 41,5 cm. UA TS Mp. 280.7



Abb. 9 Unbek. Fotograf: Das Innere des Kirchsals in Sarepta, 1901;
links (angeschnitten) der zweifelnde Thomas
von Abraham Louis Brandt. UA FS-BG 10b, o.Nr.

Ein globales Leben: Adolf und Mary „Polly“ Hartmann in Briefen, ca. 1860 bis 1910

von Felicity Jenz

Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts erweiterte die Brüder-Unität ihre Missions-tätigkeit, indem sie neue Missionsgebiete in Australien (1849), Tibet/Indien (1853) und an der Miskito-Küste (Nicaragua, 1849) etablierte.¹ Unter den Missionarinnen und Missionaren, die nach Australien ausgesandt wurden, waren Adolf und seine englische Frau, Mary (auch ‚Polly‘ genannt), Hartmann (auch Hartman).² Zwischen 1864 und 1871 arbeiteten beide auf der Missionsstation Ebenezer in der Britischen Kolonie von Victoria, Australien. Zwischen 1873 und 1896 waren sie auf der Missionsstation New Fairfield in Kanada tätig. Die Geschichte des Ehepaars Adolf und Polly Hartmann besitzt einen globalen Charakter. Er lebte in sechs verschiedenen Ländern auf vier Kontinenten, sie in fünf Ländern auf drei Kontinenten. Durch ihre Tätigkeit als Missionare waren sie in ein globales Netzwerk eingebunden und zugleich hatten sie paradoxerweise oft einen sehr bescheidenen Alltag auf Missionsstationen in Australien und Kanada.

Im Folgenden soll es darum gehen, Eckdaten der Geschichte von dem Missionarshaus Adolf und Mary Hartmann (geb. Hines) zu geben, ihr Leben zu kontextualisieren und biographisch zu entschlüsseln und dabei insbesondere die wichtigsten Bezugspersonen, die wiederum identitätsstiftende Funktionen hatten, herauszuarbeiten.³ Nachdem zunächst kurz die Familiengeschichte der Hartmanns berichtet werden soll (1), wird anschließend der Bestand der Quellen bezüglich der Hartmanns reflektiert⁴ (2). Schließlich soll in einem stärker systematisch ausgerichteten Abschnitt die Verflechtung des Ehepaars Hartmann in dem familiären, religiösen und gesellschaftlichen Netzwerk der Herrnhuter Mission analysiert werden, wobei besonders die Verflechtung von Polly berücksichtigt wird (3).

-
- 1 Die Entscheidung, neue Missionsfelder zu etablieren, erfolgte auf der Unitätssynode 1848.
 - 2 Adolf war Sohn der Missionare Johannes Gottlieb Hartmann und Maria Lobach, die seit 1826 in Surinam für die Brüdergemeinde tätig waren. Adolfs Schwester, Maria Elisabeth Heyde (auch Marie genannt), und ihr Mann August Wilhelm Heyde sind als Missionare in Tibet bekannt.
 - 3 Ich möchte hier Anna Möllers besonders für die Hilfe in der deutschen Sprache danken.
 - 4 Moravian Archives Bethlehem/Pa, USA (im Folgenden: MAB); Personal Papers (im Folgenden: PP); Hartman, John Adolphus Hieronymus (im Folgenden: HJAH). Dieser Bestand wurde im Jahr 2011 neu organisiert. Früher hieß er: „E. Hartmann Collection (1979)“. Damals bestand er aus vier Kisten (Boxes). Ich habe sowohl vor als auch nach 2011 mit dem Bestand gearbeitet und daher kommt hier eine Mischung aus beiden Signaturen vor.

Im Ganzen geht es um die Frage: Welche Rolle spielte Verwandtschaft innerhalb der Kommunikationsnetzwerke der Missionarinnen und Missionare der Brüdergemeine? Diese Fragestellung ergibt sich aus zwei Entwicklungen in der Forschung zum Thema Mission: erstens die Untersuchung der Rolle von Frauen, zweitens die der Funktion globaler Netzwerke, d. h. ein globalgeschichtlicher Ansatz. Mit den Theorien und der Methodik der Globalgeschichte nehmen Historikerinnen und Historiker die Verflechtungen über nationalgeschichtliche Perspektiven hinaus wahr und untersuchen die Verknüpfungen zwischen verschiedenen geographischen Orten.⁵ In ihren Überlegungen zum Begriff ‚Globalgeschichte‘ schreibt die Historikerin Andrea Komlosy:

Globalgeschichte bedeutet mithin, den Vergleich, die Verbindung und die Interaktion zwischen regionalen Schauplätzen des historischen Geschehens über klein, mitunter auch großräumige Grenzen hinweg in Angriff zu nehmen [...]. Globalgeschichte kann und darf also nicht nur ‚global‘ vorgehen. Vielmehr geht es um die Beziehung und Vermittlung zwischen diesen verschiedenen, überlappenden Horizonten, um die Verankerung einer Frage in ihrem räumlichen Beziehungsgeflecht.⁶

In der folgenden Darstellung richtet sich der Fokus auf die Verbindungen zwischen mehreren regionalen Schauplätzen und ihren Wechselwirkungen.

In Bezug auf die Missionsgeschichte wurde in den letzten Jahren oft der globale Charakter von Mission betont.⁷ In den Arbeiten über die Herrnhuter Brüdergemeine haben Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler wie Peter Vogt und Gisela Mettele die Herrnhuter Brüdergemeine als eine globale Gemeinschaft konzeptualisiert.⁸ Durch ihren gemeinsamen Glauben, den gleichen Ablauf des Gottesdienstes, die gleiche Vorstellung von Frömmigkeit und gemeinsame, übergreifende Strukturen sah sich die weltweit verbreitete Brüdergemeine verbunden. Solche Elemente der Verbundenheit hielten die Gemeine zusammen und trotzten unterschiedlichen zeitlichen, räumlichen,

5 Matthias Middell/Katja Naumann, *Global History 2008–2010. Empirische Erträge, konzeptionelle Debatten, neue Synthesen*, in: *Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung* 20 (2010), S. 93–133.

6 Andrea Komlosy, *Globalgeschichte. Methoden und Theorien*, Köln/Weimar/Wien 2011, S. 9.

7 Rebekka Habermas, *Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen*, in: *Historische Zeitschrift* 56 (2008), S. 629–679; Rebekka Habermas/Richard Hölzl (Hrsg.), *Mission Global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien 2014.

8 Peter Vogt, ‚Everywhere at Home‘: The Eighteenth Century Moravian Movement as a Transatlantic Religious Community, in: *Journal of Moravian History* 1 (2006), S. 7–29; Gisela Mettele, *Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als Globale Gemeinschaft 1727–1857*, Göttingen 2009; dies., ‚Eine ‚Imagined Community‘ Jenseits der Nation. Die Herrnhuter Brüdergemeine als Transnationale Gemeinschaft‘, in: *Geschichte und Gesellschaft*, in: *Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft* 32 (2006), S. 45–68.

sprachlichen und kulturellen Unterschieden. Die Arbeiten von Vogt und Mettele haben sich mehr den amerikanischen und europäischen Gemeinden als den Geschwistern in den Missionsfeldern gewidmet. Wie die Geschichte der Hartmanns jedoch zeigt, waren auch die Tätigkeiten von Missionarinnen und Missionaren global geprägt, sowohl durch ihre eigene räumliche Versetzung in verschiedene Länder, als auch durch ihre Einbindung in das globale Netzwerk der Brüdergemeinde.

Der Fokus in diesem Beitrag liegt nicht nur auf der Korrespondenz Adolfs, sondern nimmt auch die von Polly in den Blick und folgt hierin dem Aufruf von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, Frauen in der Missionsgeschichte stärker zu beachten.⁹ Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass weibliche Missionare eine wichtige Rolle in der Missionsarbeit und auf der Missionsstation spielten. Frauen innerhalb der Brüdergemeinde nahmen von vornherein wichtige Rollen in der Mission, aber auch im Frauendienst ein, jedoch oft ehrenamtlich und nicht mit dem gleichen Status wie die männlichen Mitarbeiter.¹⁰ Demzufolge werden Missionarinnen in der Geschichtsschreibung oft nur am Rande erwähnt. Die zentrale Bedeutung der Frauenarbeit für die protestantische Mission ist in der neueren Forschung zum Thema Mission weithin anerkannt. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts bestand die überwiegende Anzahl aller Personen, die auf protestantischen Missionen gearbeitet haben, aus Frauen.¹¹ Unverheiratete Frauen wurden oft als Lehrerinnen und später im 19. Jahrhundert als Krankenschwestern eingesetzt. Aber auch verheiratete Frauen waren für die Missionsarbeit sehr wichtig. Regina Ganter nennt drei Bereiche, in denen Missionarinnen eine entscheidende Rolle spielten: erstens in der Hausarbeit einer Missionsstation, zweitens als Vorbild und Vertrauensperson für indigene Frauen und drittens in Bezug auf die Pflege sozialer Beziehungen über familiäre und verwandtschaftliche Verbindungen.¹²

-
- 9 Patricia Grimshaw, *Rethinking Approaches to Women in Missions. The Case of Colonial Australia*, in: *History Australia* 8 (2011), S. 7–24.
- 10 Ingeborg Baldauf, *„Wir Kommen!“ – Frauendienst in der Brüdergemeinde im 20. Jahrhundert*, dargestellt am Beispiel der Gemeindienerin Magdalena Kücherer, geb. Beck, in: UF 45/46 (1999), S. 165–192, hier: S. 177. Für Beiträge zur Rolle von Frauen in der Missionsarbeit der Brüdergemeinde siehe u. a.: Ursula Thiemer-Sachse, Elisabeth Dobler. „Einiges aus meinem Leben“. Ein Bericht über die Arbeit in der Herrnhuter Mission in Surinam in den Jahren 1845–1865, in: UF 41 (1997), S. 9–52; Horst Ulbricht, *Zum Beispiel Elisabeth Weber. Die Frauen in den ersten Jahren der Karibik-Mission*, in: UF 45/46 (1999), S. 103–112; Gudrun Meier, *Drei Frauen im Himalaya – Beruf und Berufung*, in: UF 45/46 (1999), S. 141–152; Stephan Augustin, *Elise Kootz-Kretschmer. Missionarsfrau und Ethnographin der Safwa*, in: UF 45/46 (1999), S. 153–164.
- 11 Jeffrey Cox, *The British Missionary Enterprise Since 1700. Christianity and Society in the Modern World*, New York/London 2008, S. 217; Leslie A. Flemming, *A New Humanity. American Missionaries’ Ideals for Women in North, India, 1870–1930*, in: Nupur Chaudhuri/Margaret Strobel (Hrsg.), *Western Women and Imperialism. Complicity and Resistance*, Bloomington/Indianapolis 1992, S. 191.
- 12 Regina Ganter, *Helpers – sisters – wives: White Women on Australian Missions*, in: *Journal of Australian Studies* 39 (2015), S. 7–19, hier: S. 9.

Was Ganter hier ganz allgemein als die sozialen Beziehungen der Verwandtschaft bezeichnet, möchte ich im Folgenden am Beispiel der familiären Bindungen und Netzwerke der Familie Hartmann konkretisieren.

I. Familiengeschichte der Hartmanns

John Adolphus Hieronymus Hartmann, genannt Adolf, wurde 1831 als eines von sechs Kindern eines Missionsehepaares in Charlottenburg, Surinam, geboren. Laut Adolf Hartmann war der Familienname seines Vaters ursprünglich Hartig, wurde aber von seinem Vater zu „Hartmann“ geändert.¹³ Seine Eltern, John Gottlieb Hartmann (1796–1844) und Marie (geb. Lobach, 1798–1853), waren Herrnhuter Missionare, die beide in Surinam gestorben sind. Nach dem Tod von John Hartmann arbeitete Marie noch drei Jahre lang alleine als Missionarin, was als verwitwete Frau durchaus ungewöhnlich war.¹⁴

Von den sechs Kindern von John und Marie wurden drei Missionare: Adolf (1831–1906) in Australien und Kanada; Maria (1837–1917) mit ihrem Mann August Wilhelm Heyde (1825–1907) in Tibet zwischen 1859 und 1903 und Johann Heinrich (1827–1900) mit seiner Frau Bertha Emilie (geb. Bonatz) in Südafrika von 1849 bis 1880. Viel ist über Maria Heyde bekannt, da ihre Tagebücher, die sie über 40 Jahre geführt hat, erarbeitet und teilweise veröffentlicht sind.¹⁵ Hingegen ist über die Schwestern Juliane (1839–1903) und Christine Luise (1834–1840) kaum etwas bekannt.¹⁶ Die jüngste Schwester, Caroline (1839–1903), ging nicht in die Missionsarbeit, sondern heiratete Oswald Heyde, einen Gärtner, der nicht Mitglied der Brüdergemeine war, was zur Folge hatte, dass Caroline aus der Brüdergemeine austreten musste.¹⁷ In ihrem Ruhestand pflegte Maria den Kontakt zu Caroline, besuchte sie in Gnadenberg und berichtete sowohl Polly (der Frau von Adolf) als auch

13 MAB, PP HJAH, 1 Correspondence, 2 Letter book, containing copies of letters written by Adolf Hartmann to family members (1863–1873) [2. Kopiebuch, enthält Kopien von zwei Briefen geschrieben von Adolf Hartmann an Familienmitglieder (1863–1873)], Adolf Hartmann an „Dear Father and Mother“ [John und Ann Hines], Ebenezer, 19. September 1866.

14 J. Taylor Hamilton, *History of the Moravian Missions*, Bethlehem 1901, S. 123–125.

15 Dieser Schatz ist durch die Arbeit des Arbeitskreises Herrnhuter Missionare und die Arbeit von Frank Seeliger für ein breites Publikum zugänglich gemacht worden. Frank Seeliger/Zentrum für Wissenschaftliche Weiterbildung der Universität Ulm (Hrsg.), *Man muss sich raffen ... Aus dem Leben von Maria Heyde, Missionarsfrau im Westhimalaya*, Ulm 2008; ders., *Einer Prügelt uns und der Andere bringt uns Religion ... Eine Ethnohistorische Studie über Fremdheitserfahrungen in der Zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Tibetisch-Buddhistischen West-Himalaya-Gebiet Lahoul aus Sicht Herrnhuter Missionare*, Herrnhut 2003; ders., *Maria Heyde. Versuch einer biographischen Annäherung auf Grundlage der Tagebuchnotizen für die Jahre 1862 bis 1870, einschließlich Transkription*, Ulm 2005 (PDF-Buch Text <http://opus.kobv.de/tfhwildau/volltexte/2008/33/>, Zugriff: 103.2018).

16 Seeliger, *Maria Heyde* (wie Anm. 15), S. 11.

17 MAB, PP HJAH, 2 Diaries [2 Tagebücher], 9 Diaries written by Adolf Hartmann (1863–1873) [9 Tagebücher geschrieben von Adolf Hartmann (1863–1873)], 10. Januar 1869.

Eleanor (deren Tochter) davon.¹⁸ Aber der Kontakt zwischen Carolines sechs Kindern und anderen Mitgliedern der Familie Hartmann wurde nach dem Tode von Caroline nicht aufrechterhalten.¹⁹

Die Hartmann Geschwister haben über Jahrzehnte korrespondiert, wenn auch nicht regelmäßig. Adolf, zum Beispiel, pflegte Briefaustausche mit Caroline.²⁰ Er musste aber manchmal mehr als drei Jahre warten, bevor er persönlich von Maria, die er Mary nannte, einen Brief bekam.²¹ Caroline blieb während Adolfs Zeit in Australien durch Briefaustausch in Kontakt mit ihm und berichtete ihm von Maria.²² Maria wiederum hörte von Caroline gelegentlich durch andere Personen, schrieb Briefe an sie und beschwerte sich bei Adolf, dass sie seit Langem keinen Brief von Heinrich bekommen hatte, obwohl sie ihm geschrieben hatte.²³ Adolf schrieb vielleicht nur einmal während seiner Zeit in Australien an Heinrich, allerdings war dieser Brief sehr umfangreich.²⁴ Maria wiederum hat in den Jahren 1864 und 1870 mindestens jeweils fünf Briefe an Heinrich und Adolf geschrieben.²⁵ Diese persönliche Korrespondenz zwischen den Geschwistern geschah kontinuierlich, allerdings oft im Abstand von über einem Jahr, was trotz der langen Postwege ein sehr langer Zeitraum für einen Antwortbrief ist. Neben der persönlichen Korrespondenz wurden sie auch stets durch Missionszeitschriften über die Tätigkeit der anderen informiert, wie durch das deutschsprachige „Missions-Blatt aus der Brüdergemeine“ oder durch die in London herausgegebenen „Periodical Accounts“.²⁶

Adolf und seine Geschwister verbrachten ihre gesamte Kindheit nicht in Obhut der Eltern, sondern wurden als Kinder von Surinam nach Deutschland

18 MAB, PP HJAH, 1, 6 Letters, written by members of the Heyde family to the Hartmanns (1859–1915) [6 Briefe, geschrieben von Mitgliedern der Heyde-Familie an die Hartmanns (1859–1915)], Maria Heyde to Polly Hartmann, Herrnhut, 25. Juni 1907.

19 MAB, PP HJAH, 1, 6, Maria Heyde an Polly Hartman, 7. Oktober 1912.

20 MAB, PP HJAH, 2, 9, 16. Februar 1865.

21 MAB, PP HJAH, 1, 2 Letter book, containing copies of letters written by Adolf Hartmann to family members (1864–1871) [2. Kopie-Buch, enthält Kopien von Briefen geschrieben von Adolf Hartmann an Familienmitglieder (1864–1871)], Adolf Hartmann an „my dear Mary“ (Maria Heyde), Ebenezer, 30. Mai 1865.

22 Ebd.

23 MAB, PP HJAH, 1, 6, Briefauszug von Maria Heyde an Adolf Hartman (?), vermutlich vom Jahr 1860. Vgl. Tagebucheintrag Maria Heyde vom 6. Dezember 1866, in: Seeliger, Maria Heyde (wie Anm. 15), S. 243.

24 MAB, PP HJAH, 1, 2 Adolf Hartmann an Henry Hartmann, Ebenezer, 13. November 1865. In diesem Brief fragt Adolf Henry unter anderem, ob er noch Briefe von deren Mutter hat, da Adolf auf Anfrage von Leuten in England die Lebensgeschichte seiner Mutter veröffentlichen möchte.

25 Seeliger, Maria Heyde (wie Anm. 15).

26 Zur Entstehungsgeschichte dieser Periodika Felicity Jenz, *Origins of Missionary Periodicals. Form and Function of Three Moravian Publications*, in: *Journal of Religious History* 36 (2012), S. 234–255; dies., *Overcoming Objections to Print*, in: *Journal of Moravian History* 15 (2015), S. 1–28.

geschickt, um dort zur Schule zu gehen. Missionskinder wurden häufig als Siebenjährige nach Kleinwelka gesendet, wo die Erziehungsanstalt für Missionskinder lag. Adolf sah seine Eltern, wie viele andere Missionskinder, nie wieder. In Kleinwelka lernte er seine Schwester Maria kennen.²⁷ Nach der Schule absolvierte Adolf die Lehrlingsausbildung bei einem Kachelofenhersteller. Mit 23 wurde er Lehrer in der Jungenschule der Brüdergemeinde in Fulneck in England. Gleichzeitig bereitete er sich auf seine Ordination vor. Am 28. Dezember 1863 heiratete er Mary Hines, genannt Polly.²⁸ Die Engländerin Polly war zur Zeit ihrer Verlobung als Englischlehrerin in Gnadendorf, Schlesien, tätig. Obwohl zu der Zeit noch das Los für Heiratsangelegenheiten der europäischen Gemeindendiener benutzt wurde,²⁹ zog man in diesem Fall kein Los, was darauf hindeutet, dass die Beziehung von Anfang an von Liebe geprägt war. Adolf schrieb öfter in Briefen an seine Schwester Maria, wie sehr er seine Frau schätzte.³⁰

Mary wurde 1838 in Carlton in Lindrie, Nottinghamshire, England, als eines von sechs Kindern von John und Ann Hines geboren.³¹ Die Familie war Mitglied der Brüdergemeinde. Ihr Vater war Hauptlehrer an einer Jungenschule. Im Gegensatz zur Missionsfamilie Hartmann ging keiner von Pollys Geschwistern in die Missionsarbeit der Brüdergemeinde. Das Verhältnis zwischen Polly und ihren Brüdern Daniel und John schien eng zu sein, immerhin brachten die beiden sie und Adolf zum Abschied zum Bahnhof. Daniel reiste sogar bis zum Schiff mit.³² Er begleitete das Paar auf das Schiff und aß mit ihnen zusammen eine letzte Mahlzeit. Polly pflegte bis zu ihrem Tod Briefkontakt mit ihrer Familie.

Am 22. Januar 1864 segelte das frisch verheiratete Paar von London aus in Richtung Australien. Dort angekommen zog es in die Missionsstation Ebenezer (1859–1904) im nord-westlichen Teil der Kolonie Victoria, um zusammen mit dem Missionsehepaar Friedrich (1820–1877) und Christine (geb. Fricke) Spieseke die Arbeit unter den Wergia/Wotjobaluk fortzuführen.³³ Nach der ‚Bekehrung‘ von Nathanael Pepper im Jahr 1862 wurde eine

27 Seeliger, Maria Heyde (wie in Anm. 15), S. 11.

28 *Missionary Appointments and Removals*, in: *Periodical Accounts* 25 (1863), S. 140.

29 Paul Peucker, *Herrnhuter Wörterbuch*. Kleines Lexikon von Brüderischen Begriffen, Herrnhut 2000, S. 39.

30 MAB, PP HJAH, 1, 2, Adolf Hartmann an „my dear Mary“ (Maria Heyde), Ebenezer, 30. Mai 1865.

31 MAB, PP HJAH. Früher: MAB, E. Hartmann Collection (1979), Box 3, Letter [17] Folder of letters from Adolf and Polly Hartmann from 1869–71 addressed to John Hines [father-in-law] [E. Hartmann Sammlung (1979), Box 3, Ordner mit 17 Briefen von Adolf und Polly Hartmann von 1869–71 adressiert an John Hines [Schwiegervater]].

32 MAB, PP HJAH, 2, 10 Diary written by Adolph Hartmann, *Diary of Voyage to Australia* [M. Hartmann], [Tagebuch geschrieben von Adolph Hartmann, Tagebuch der Reise nach Australien [M. Hartmann]], 22. Januar 1864.

33 Zur Geschichte dieser Mission Felicity Jensz, *German Moravian Missionaries in the British Colony of Victoria, Australia, 1848–1908*. Influential Strangers, Leiden 2010.

zweite Missionsstation, Ramahyuck (1863–1908), im östlichen Teil der Kolonie gegründet. Die Hartmanns lösten Friedrich Hagenauer (1829–1909) und seine Frau Christine Louise (geb. Knobloch) in Ebenezer ab, da Hagenauers nach Ramahyuck übersiedelten. Die indigene Bevölkerung Australiens befand sich im späten 19. Jahrhundert in einem Umbruch. In der Kolonie Victoria glaubte man, dass die indigene Bevölkerung letztendlich aussterben würde. Die zwei Herrnhuter Missionsstationen Ebenezer und Ramahyuck boten der indigenen Bevölkerung eine Alternative, wo sie einige Verhaltensweisen des ‚weißen Mannes‘ lernen konnten, während sie gleichzeitig vor breiterer kolonialer Diskriminierung geschützt waren. Dies funktionierte allerdings nur auf Kosten ihrer eigenen traditionellen Lebensführung, Sprache und Kultur. Die Zahl der Aborigines in den Missionsstationen schwankte stark, da Menschen häufig weg- und zuzogen. Manchmal war nur eine Handvoll von ihnen anwesend, manchmal waren bis zu 140 oder mehr da, aber im Durchschnitt lebten um 1870 auf jeder der Missionsstationen in Victoria rund 60 Menschen, die teilweise zum Christentum bekehrt worden waren, teilweise nicht.

Auf der Missionsstation Ebenezer unterrichteten sowohl Adolf als auch Polly in der Schule vor Ort. Adolf widmete seine Freizeit der Fotografie, Polly spielte Harmonium. Die zwei Kinder von Adolf und Polly wurden in Australien geboren. Im Jahr 1865 kam (Mary) Eleanor (Nelly/Nellie) auf die Welt. Henry wurde 1868 geboren und verstarb 1951.³⁴ In ihrem Tagebuch erwähnt sie noch mindestens zwei Fehlgeburten. Aus den Einträgen gehen auch die daraus resultierenden körperlichen und seelischen Belastungen hervor. Pollys Schwägerin, Maria Heyde, litt ebenfalls unter Fehlgeburten und Kindstod, die sie sehr belasteten.³⁵ Polly und Maria haben beide in ihren Tagebüchern indirekt über ihren Schmerz geschrieben. Ob auch viele andere Missionarinnen unter Fehlgeburten oder Kindstod litten, ist schwer zu beantworten, da solche Geschichten selten in ‚offiziellen‘ Schriften vorkommen. Bei Polly liegt die Vermutung nahe, dass ihre Fehlgeburten zu ihrem Nervenzusammenbruch beitrugen. Aufgrund ihres schlechten Gesundheitszustands mussten sie und Adolf 1871 Australien verlassen.

Pollys Leiden unter einer „Nervenkrankheit“, ist kein Einzelfall. Auch Maria Heyde litt darunter.³⁶ Heinrich, der Bruder von Adolf, war ebenfalls von sogenannten Nervenankfällen und anderen schweren Krankheiten geplagt.³⁷ Solche Krankheiten waren nicht nur in dieser Familie zu finden, sie waren unter Missionarinnen und Missionaren sämtlicher Missionsgesellschaften verbreitet. Dies ist im Hinblick auf die körperlichen, seelischen, geistigen und sozialen Anstrengungen des täglichen Lebens als Missionarin und

34 MAB, PP HJAH 2, 9, 14. Dezember 1865 und 20. November 1868.

35 Seeliger, Maria Heyde (wie Anm. 15), S. 46.

36 Ebd.

37 South Africa from Br. H. Meyer, in: *Periodical Accounts* 23 (1858), S. 255 f.; South Africa, in: *Periodical Accounts* 24 (1861), S. 10 f.

Missionar im 19. Jahrhundert verständlich. Bei Polly führte ihre schlechte Gesundheit zur Versetzung ihrer Familie innerhalb der weltweiten Mission.³⁸ Dass dies keine Selbstverständlichkeit war, sieht man an den Schreiben Adolfs und anderer Familienmitglieder an das Missionsdepartment in Deutschland, in denen sie darum baten, Polly zu helfen.³⁹

Den Großteil des Jahres 1872 verbrachten die Hartmanns in Tytherton, England. Adolf Hartmann bot in der Zeit Missionsvorträge an, um um Aufmerksamkeit und Unterstützung für die Mission zu werben. Das Paar wurde dann nach New Fairfield in Kanada berufen. Ab 1873 arbeiteten beide bei den Lenape in New Fairfield, Kanada. Die Lenape galten als ‚zivilisierte Indianer‘, da sie schon seit Mitte des 18. Jahrhunderts stetig von den Herrnhuter Missionarinnen und Missionaren begleitet worden waren. Für Polly war die Berufung in das neue Land mit der Hoffnung verbunden, das kalte Klima Kanadas würde ihrer Gesundheit, die durch die Trockenheit in Australien sehr angegriffen worden war, gut tun. In New Fairfield sollte sie sich wieder um eine Schule kümmern. 1884 ging Adolf mit dem Bruder William Henry Weinland im Auftrag der Society of the United Brethren for Propagating the Gospel (SPG) in Bethlehem nach Alaska, um die Möglichkeiten einer neuen Missionsarbeit zu erkunden. Im Jahre 1896 ging Adolf schließlich in den Ruhestand und trat aus der Missionsarbeit aus, arbeitete aber noch in Gemeinden in den USA, zuerst in Hebron, Minnesota (1897) und dann in West-Salem, Wisconsin (1898). Die USA war das sechste Land für ihn und das fünfte für sie. Schließlich zog er mit Polly nach Nazareth, in die Nähe von Bethlehem, Pennsylvania. Dort starb er 1906. Sie starb 1916. Sie hinterließen ihre Tochter Eleanor, die als Lehrerin arbeitete und nie heiratete, und Sohn Henry, der mit seiner Frau Alice ein Kind namens Elizabeth hatte.

II. Quellenbestand

Die oben beschriebene Geschichte der Hartmanns ergibt sich aus Briefen und Tagebüchern im Nachlass der Hartmanns, der in den Moravian Archives in Bethlehem, Pennsylvania, aufbewahrt wird. Im Jahr 1979 wurden sämtliche Briefe, „Letter Books“, Tagebücher und andere Schriften, Texte und Photographien der Familien Hartmann von der Erbin Eleanor Hartmann, Tochter von Adolf und Mary Hartmann, dem Archiv übergeben. Der Nachlass beinhaltet umfangreiche Korrespondenzen über einen Zeitraum von fünfzig Jahren, die fast ausschließlich von Familienmitgliedern an Adolf und Polly geschickt worden sind. Außerdem sind viele Dokumente enthalten, die noch nicht ausgewertet sind. Die Aufgabe hier ist nicht, den Nachlass in seiner Fülle zu beschreiben, sondern durch den Nachlass einen ersten Einblick in das

38 Australia, in: *Periodical Accounts* 28 (1871), S. 126.

39 Felicity Jenz, *Everywhere at Home, Everywhere a Stranger: The Communities of the Moravian Missionary Mary (Polly) Hartmann*, in: *Journal of Australian Studies* 39 (2015), S. 20–31, hier S. 27, Fn. 46.

familiäre Kommunikationsnetzwerk und das kommunikative Handeln des Ehepaars Hartmann, und besonders das von Polly, zu schaffen. Da die Hartmanns in Deutschland, England, Australien, Kanada und den USA gelebt und gearbeitet haben, gibt es darüber hinaus auch Bruchstücke ihres Nachlasses in anderen Archiven. Hier wurde aber in erste Linie das Archivmaterial in Bethlehem berücksichtigt. Ferner wurde der Fokus auf Privatbriefe gelegt. Wenn man, wie Walter Uka argumentiert, „Briefnachlässe als individuelle Dokumente menschlichen Lebens betrachtet, werden sie als Quellen für die Interpretation historisch-sozialer Ereignisse wichtig“.⁴⁰ Ebenso können sie auch als wichtige Quellen für kommunikatives Handeln auf familiärer Ebene gelten.

In dem Vorwort zum Nachlass von Adolf Hartmann in den Moravian Archives in Bethlehem heißt es, dass Adolf drei Geschwister hatte.⁴¹ In der Arbeit von Frank Seeliger zu den Tagebüchern von Maria Heyde, der Schwester von Adolf, ist die Rede von insgesamt sechs Hartmann-Kindern. Die zwei Schwestern Juliane und Christine Luise sind von Seeliger erwähnt. Seeliger schreibt auch in dieser im Jahr 2005 verfassten Arbeit, dass zu Adolf „nur Angaben aus dem Dienerblatt vor[liegen]“ und von Adolf „nur noch bekannt [ist], daß er 1863 Mary Hines ehelichte“⁴². Seine Aussage deutet darauf hin, dass die Nachlässe von Adolf und Polly Hartmann bis zu dem Zeitpunkt im deutschsprachigen Raum unbekannt waren. Sie zeigt auch, dass in den Tagebüchern von Maria oft nur erwähnt wird, dass ein Brief von einem ihrer Geschwister angekommen sei, während der Inhalt des Briefs nicht erläutert wird. Allgemein spiegeln Kommentare wie dieser von Frank Seeliger die Verflechtung der Brüdergemeine auf einer globalen Ebene durch Briefverkehr wider, sie machen aber auch deutlich, dass verschiedene Wissenslücken über dieses Netzwerk noch vorhanden sind und bearbeitet werden müssen. Hinzu kommt, dass die Aufteilung der Brüder-Unität in drei selbstständige Provinzen im Jahre 1857 dazu geführt hat, dass Informationen an verschiedenen Orten und in unterschiedlichen Archiven aufbewahrt werden, und nicht mehr unbedingt anderen Provinzen mitgeteilt wurden.

Obwohl die Archive der Brüdergemeine sehr umfangreich sind, wurde und wird nicht alles archiviert. Wie in allen anderen kirchlichen und staatlichen Archiven auch, findet ein Selektionsprozess statt. Beim Zugang von Archivmaterial, insbesondere aus privaten Nachlässen, gibt es große Zufälligkeiten, und es muss damit gerechnet werden, dass bestimmte Dinge, die als unpassend galten, vorher aussortiert wurden. Auch in den Archivbeständen selbst können Überlieferungslücken durch unbeabsichtigten Verlust oder Fälle von absichtlicher Kassation entstehen, wie sie von Paul Peucker für die

40 Walter Uka, Brief, in: Werner Faulstich (Hrsg.), *Grundwissen Medien*, 5., vollständige überarbeitete und erheblich erweiterte Auflage Paderborn 2004, S. 110–128, hier: S. 118.

41 MAB, PP HJAH, „Vorwort“.

42 Seeliger, Maria Heyde (wie Anm. 15), S. 12.

Generation nach Zinzendorf nachgezeichnet worden sind.⁴³ Archive bieten daher kein vollständiges und neutrales Bild der Vergangenheit. Vielmehr zeigt sich hier, dass ein Archiv ein komplexes soziales Konstrukt ist, dessen Inhalt die Werte der Institution spiegelt und das von politischen und gesellschaftlichen Normen beeinflusst wird.⁴⁴ Über manche Nachlässe, die in die Archive eingehen, ist schlicht nicht genug bekannt. Zum Beispiel ist nicht immer klar, nach welchen Kriterien Schriftgut aus- oder einsortiert wird. Daher stellt sich hier die Frage, ob wir wirklich wissen können, wie weit der Nachlass von Adolf und Polly Hartmann als repräsentativ für die Kommunikation zwischen den Missionaren und ihrem Umfeld anzusehen ist. Oder anders gefragt: Ist die große Zahl von verwandtschaftlichen Briefen im Nachlass Hartmann als ein Hinweis auf besonders enge Familienbeziehungen zu verstehen, oder ist sie nur Ergebnis eines selektiven Aufbewahrungsprozesses?

Das Beispiel der Hartmanns ist in dieser Hinsicht aufschlussreich. Durch die sogenannten „Letter Books“ („Kopie-Bücher“) und durch die Tagebücher der Hartmanns erschließt sich nicht nur, dass Adolf und Polly Briefe an die Verwandtschaft schickten oder zurückbekamen, sondern auch, dass diese Kommunikation an die Verwandtschaft einen Großteil des Briefverkehrs des Ehepaars ausmachte. Nicht alle Briefe, die im Tagebuch erwähnt werden, sind erhalten. Der erste Brief von Bruder Heinrich in Afrika ist zum Beispiel nicht in dem Nachlass zu finden. Spätere Briefe von ihm um 1900 sind aber aufbewahrt.⁴⁵ Die zahlenmäßige Verteilung der Briefe in Adolfs „Kopie-Büchern“ zwischen 1864 und 1871 ist auch in dieser Hinsicht interessant. Von den 87 Briefen, die zwischen 1864 und 1871 geschrieben worden sind, gingen 49 an Familienmitglieder und 13 an Theodor Levon Reichel, das heißt an das Missionsdepartment. Unter den anderen 25 waren die meisten an andere Missionare oder Geistliche der Kolonie gerichtet. Zwei haben sich mit dem Einkauf von photographischen Mitteln beschäftigt. Dass nicht alle Korrespondenz aus der Zeit in Australien in dem Letter Book zu finden ist, kann auch durch den Vergleich mit dem Tagebuch bestätigt werden. Allerdings gibt es ein zweites Kopie-Buch, das teilweise den gleichen Zeitraum abdeckt (1868–1871).⁴⁶ In diesem sind hauptsächlich Briefe an Beamte in Australien zu finden. Es gibt aber keine entsprechenden Antworten auf diese Briefe in dem Nachlass. Ferner gibt es keine Letter Books für die drei Jahrzehnte, die das Ehepaar Hartmann in Kanada verbrachte, und auch keine Hinweise darauf, warum es

43 Paul Peucker, Selection and Destruction in Moravian Archives between 1760 and 1810, in: *Journal of Moravian History* 12 (2012), S. 170–215; ders., In Staub und Asche: Bewertung und Kassation im Unitätsarchiv 1760–1810, in: Rudolf Mohr (Hrsg.), *Alles ist euer, ihr aber seid Christi*. Festschrift für Dietrich Meyer, Köln 2000, S. 127–158.

44 Joan M. Schwartz/Terry Cook, Archives, Records, and Power: The making of modern memory, in: *Archival Science* 2 (2002), S. 1–19.

45 MAB, PP HJAH 2, 9, 24. August 1865.

46 MAB, PP HJAH, 1, 1 Letter book, containing copies of letters written by Adolph Hartmann mostly to Australian officials [1. Kopie-Buch, enthält Kopien von Briefen geschrieben von Adolph Hartmann, hauptsächlich an australische Behörden].

diese nicht gibt. Dieser kurze Einblick zeigt die Unvollständigkeit des Nachlasses, aber auch die Bedeutung der Familie hinsichtlich der aufbewahrten Briefe. In einem nächsten Schritt will ich die Verflechtung des Ehepaars Hartmann mit der Familie und mit dem großen religiösen und gesellschaftlichen Netzwerk, in das Adolf und Polly eingebettet waren, einordnen.

III. Die Geschichte Polly als Globalgeschichte

Peter Vogt hat in einem 2006 veröffentlichten Aufsatz verschiedene Bedeutungsebenen des herrnhutischen Begriffs der ‚Gemeine‘ ausgearbeitet. Er betont, dass ‚Gemeine‘ innerhalb der Brüdergemeine im 18. Jahrhundert in dreierlei Hinsicht verstanden wurde: Erstens, Gemeine als eine weltweite Gemeinde von Gläubigen; zweitens, als die Brüdergemeine an sich; und drittens, auf der kleinsten Ebene, als die Gemeinde einer Siedlung der Brüdergemeine.⁴⁷ Auf der zweiten Ebene, der Ebene der Brüdergemeine, waren die Verbindungen aufgrund der kleinen Zahl an Mitgliedern der Kirche sehr eng. Viele kannten sich persönlich, waren miteinander zur Schule gegangen, hatten geschäftliche Kontakte miteinander oder waren verwandt.⁴⁸

Die von Vogt für das 18. Jahrhundert beschriebenen drei Ebenen von Gemeine können auf das 19. Jahrhundert und auf die Situation des Ehepaars Hartmann übertragen werden.⁴⁹ Als Missionare waren sie Teil einer überkonfessionellen, religiösen Gemeinschaft. Beweise dafür sind die Briefe an Geistliche der Anglikanischen Kirche in Australien oder auch die Beschreibung des Besuchs eines Presbyterianischen Gottesdienstes.

Auf der Ebene der Brüdergemeine war das Ehepaar Hartmann durch ihre Missionstätigkeit gut eingebunden, was die stete Korrespondenz mit Reichel veranschaulicht. Auf der Ebene der Missionsstation, die hier als Ersatz für die europäische Siedlung der Brüdergemeine gelten mag, war das Ehepaar ebenfalls gut eingebunden, sowohl in ihrer Tätigkeit unter der indigenen Bevölkerung, als auch in der Zusammenarbeit mit dem Ehepaar Spieseke. Aber alle diese Verbindungen brachen bald nach der Abreise ab. Im Nachlass Hartmann gibt es keinen Brief von oder an Freunde in Australien. Auf den ersten Blick mag das überraschend sein, da Polly in ihrem während der Zeit in Australien entstandenen Tagebuch öfter über ihre guten Beziehungen zu anderen Frauen – sowohl zu Weißen, als auch zu Indigenen – schreibt. Die

47 Vogt, *Everywhere at Home* (wie Anm. 8), S. 19.

48 Ebd., S. 23. Von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts ist die Mitgliederzahl von Menschen mit europäischer Herkunft von 12.200 auf fast 20.000 gestiegen. Vor allem wuchs die Zahl in Amerika: Dort waren es Mitte des 19. Jahrhunderts fast dreimal so viele (von knapp 3.000 auf 8.400), siehe Mettele, *Weltbürgertum* (wie Anm. 8), S. 41.

49 Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts begann ein Prozess der Differenzierung zwischen verschiedenen Herrnhuter Provinzen, was mit dem zunehmenden Einfluss der verschiedenen Provinzen im Jahr 1857 verbunden war. Nichtsdestotrotz bleibt die Kommunikation innerhalb der Kirche ein wichtiger Bestandteil der Identitätsstiftung.

langjährigen Beziehungen anderer Missionarinnen in Australien zu indigenen Frauen, wie das Beispiel der nicht konfessionell gebundenen Janet Matthew zeigen, dass es durchaus für manche Frauen möglich war, Kontakt über Jahrzehnte zu halten.⁵⁰ Auch Marie Heyde berichtet von Briefen von indigenen Frauen aus Tibet, die sie in ihrem Ruhestand bekam.⁵¹ Ob solche Briefe bei Polly schon aussortiert wurden, bevor sie ins Archiv kommen konnten, können wir nicht nachvollziehen. In der Brüdergemeinde aber gilt eine unausgesprochene Regel, zumindest für europäische Gemeinden des 20. Jahrhunderts, dass man als Geistliche(r) nicht zu enge Freundschaften zu der Gemeinde aufbauen sollte. Ob so eine unausgesprochene Regel im 19. Jahrhundert auch galt, kann nicht nachgewiesen werden. Da aber die meisten Briefe aus der australischen Zeit an Verwandte gingen, können wir vermutlich davon ausgehen, dass die Familie – und nicht Freundschaft – die größere Rolle für die Erhaltung des sozialen Lebens spielte.

Während ihrer Zeit in Australien schrieb Polly oft an ihre Eltern. Stets schrieb Adolf eine Zeile in Eile dazu, seine Arbeitsbelastung erlaubte oft nicht mehr als einen kurzen Gruß. Allerdings schrieb er auch längere Briefe, wenn ihm die Zeit zur Verfügung stand. Pollys enge Verbindung zu ihrer Mutter war auch mit dem im Jahre 1864 ausgedrückten Dank verbunden, dass sie in den Missionsdienst eintreten durfte.⁵² Diese Entscheidung, so Polly, werde ihre Mutter nicht bereuen.⁵³ Die Briefwechsel zwischen Polly und ihrer Familie beinhalten Nachrichten über die Kinder, die Arbeit, die Sitten und den Glauben der Wergia/Wotjabolak, politische Neuigkeiten und oft Beschwerden über ihren Gesundheitszustand. Aus den Privatbriefen, die im Nachlass Hartmann aufbewahrt sind, ist zu entnehmen, dass sowohl die Briefe der Empfänger als auch die der Absender neben privaten und familiären ‚Neuigkeiten‘ auch Nachrichten über politische Ereignisse enthielten.

Statt näher auf den Briefwechsel zwischen Polly und ihrer Familie werde ich hier auf den Briefwechsel zwischen Polly und Maria Heyde eingehen, unter besonderer Berücksichtigung der Briefe, welche die beiden in ihrem Ruhestand austauschten,⁵⁴ in einem Lebensabschnitt, in dem man oft über das Leben reflektiert. Schon zu Pollys Zeit in Australien haben Maria und

50 Claire McLisky, From missionary wife to superintendent: Janet Matthews on three independent Murray River missions, in: *Journal of Australian Studies* 39 (2015), S. 32–43, hier: S. 34.

51 MAB, PP HJAH, 1, 6, Maria Heyde an Polly Hartmann, 16. August 1911.

52 MAB, PP HJAH, 1, 3 Letters, written by Adolph and Mary Hartmann to their parents and siblings (1864–1871) [3 Briefe, geschrieben von Adolph und Mary Hartmann an ihre Eltern und Geschwister (1864–1871)], Polly Hartmann an „dear Mother“ [Ann Hines], Ebenezer Wimmera District, 10. September 1864.

53 Ebd.

54 Die Briefwechsel habe ich bereits ausgewertet in: *Jensz, Everywhere at Home* (wie Anm. 38).

Polly Kontakt zueinander gepflegt.⁵⁵ Jedoch wurde der Inhalt der Briefe in den Tagebüchern von Maria nicht erläutert.

Trotz der nur auf Briefkontakt basierenden Beziehung scheint eine Verbindung zwischen den Frauen entstanden zu sein, die nicht nur auf den familiären Beziehungen, sondern auch auf der Ähnlichkeit ihrer Biographien aufgebaut war. Beide waren Missionarsfrauen, beide litten unter körperlicher und seelischer Belastung, beide waren nach einem Leben in fernen Ländern in den Ruhestand in ein weiteres Land gegangen. Durch die Struktur der Brüdergemeine ließen sie sich gut in den neuen Orten integrieren, zum Beispiel bekam Polly eine Unterkunft im Witwenhaus in Bethlehem, wo auch eine Bekannte von ihr wohnte. Der Briefwechsel wurde trotz Ruhestand und trotz des Todes der Ehemänner Adolf und Wilhelm aufrechterhalten. Am Tag des Todes von Wilhelm im Jahre 1907 schrieb Maria Heyde die ersten Zeilen eines Briefes an Mary/Polly und Eleanor, in dem sie den Tod ihres Mannes, mit dem sie 48 Jahre verheiratet war, verkündet.⁵⁶ Obwohl viele andere Kontakte zu Familienmitgliedern nach dem Tod eines zentralen Mitglieds abgebrochen sind (zum Beispiel ist der Kontakt zwischen Carolines Kindern und Maria nach dem Tode Carolines abgebrochen), blieb Maria mit Polly und Eleanor nach dem Tode Wilhelms in Kontakt. Maria schrieb im Jahr 1908 an Polly, wie sehr sie ihren Mann vermisse, besonders, wenn sie gerne mit jemandem über die Zeit in Tibet sprechen würde, da keiner sie so gut wie er verstehen würde.⁵⁷ Obwohl sie sich schnell von solchen Gedanken ablenken ließ, stellte sich die Frage, an wen sich eine ehemalige Missionarin wenden konnte, wenn der Mann tot war und die Kontakte mit Frauen in dem Missionsfeld nicht eng sein durften.

„Meine liebe Schwester“, schreibt Maria Heyde aus Herrnhut im Juni 1907, noch nicht ein Jahr nach Adolfs Tod, auf Englisch an Polly in Bethlehem, „Ich habe mir oft gewünscht, dass wir uns persönlich kannten. Ich bin mir sicher, dass wir uns gut verstehen würden.“⁵⁸ Diese Äußerung bleibt nicht die letzte dieser Art. Im August 1911 schreibt sie wieder auf Englisch: „Warum dürfen wir uns hier auf der Erde nicht persönlich kennenlernen, liebe Schwester?“⁵⁹ Nur der Heiland, so der Brief, kann das wissen. Man könnte argumentieren, dass solche Auszüge bloße Floskeln waren, die zum Briefftyp

55 MAB, PP HJAH, 1, 2, Adolf Hartmann an „my dear Mary“ [Maria Heyde], Ebenezer, 30. Mai 1865.

56 MAB, PP HJAH, 1, 6, Maria Heyde (Herrnhut) an Mary und Eleanor Hartmann (Bethlehem), 28. August 1907.

57 MAB, PP HJAH, 1, 6, Maria Heyde (Herrnhut) an Mary und Eleanor Hartmann (Bethlehem), 22. Oktober 1908.

58 MAB, PP HJAH, 1, 6, Marie Heyde an Mary Hartmann (My dear Sister), Herrnhut, 25. Juni 1907 „I wished often I knew you from face to face, I have the idea that we would understand each other well“.

59 MAB, PP HJAH, 1, 6, Maria Heyde (Gnadau) an Mary Hartmann (Bethlehem), 16. August 1911 „Why have we not been allowed dear sister to see and know each other personally on earth?“

der Konventionalbriefe gehörten und nichts Weiteres zu bedeuten hatten.⁶⁰ Allerdings wurde in der Briefforschung betont, „wie sehr das Medium Brief eine Chance zur Selbstreflexion, Selbstdarstellung und Standortbestimmung [für Frauen] bot.“⁶¹

Die Beziehung zwischen den zwei ‚Marys‘ – wie Maria einst in einem Brief schrieb –, blieb auf den Austausch von Briefen beschränkt.⁶² Die Verbindung zwischen den Frauen war trotz Distanz eng, obwohl die Briefe von Polly an Maria oft ein Jahr ohne Antwort geblieben sind. Maria hat einst auch Adolf mehr als drei Jahre auf eine Antwort warten lassen – schnell war sie beim Schreiben nicht.⁶³ Viele dieser Briefe wurden teils auf Englisch, teils auf Deutsch geschrieben, was sowohl auf die Mehrsprachigkeit von beiden Frauen und auch von vielen Mitgliedern der Brüdergemeinde der Zeit hinweist, als auch auf Marias Wunsch, nicht aus der Übung im Englischen zu kommen, eine Sprache, die für sie in Indien/Tibet von Nutzen war. Eleanor pflegte auch die deutsche Sprache, obwohl sie selbst nie in Deutschland gelebt hat. Die Beherrschung beider Sprachen war damit ein wichtiger Faktor, um Kontakt herzustellen und über die Jahre zu erhalten. Sowohl Polly als auch Maria konnten Englisch und Deutsch, aber es scheint, als ob Eleanor besser Deutsch sprach als ihre Mutter.

Dass Maria über fast 50 Jahre an Polly schreibt, passt zur Argumentation von Regina Ganter, nach der die Missionarinnen eine wichtige Rolle im Aufbau und für die Erhaltung von Verwandtschaft spielten. Dies gilt in der Familie Hartmann noch in der nächsten Generation, da Eleanor, die die deutsche Schrift lesen konnte, Kontakt mit ihrer Tante und ihren Cousinen aufrechterhielt. Aber in dem Briefwechsel zwischen Maria und Polly finden wir drei Hinweise, warum diese Frauen – und nicht ihre Männer – in Verbindung blieben. Erstens pflegten die Männer meist die offiziellen Kontakte und freuten sich, wenn der familiäre Kontakt den Frauen überlassen blieb. Adolf ist zum Beispiel davon ausgegangen, dass seine Schwester Maria sich über seine Diensttätigkeit in dem Missionsblatt informieren würde.⁶⁴ Zweitens boten Privatbriefe zwischen Frauen eine Chance zur Selbstreflexion und trugen durch die Verwendung von Englisch und Deutsch auch dazu bei, Erinnerungen an die Dienstjahre aufrecht zu erhalten. Drittens waren Briefe zwischen Frauen oft für eine breitere, familiäre Leserschaft gedacht. Marie schrieb oft am Rande ihrer Briefe, dass Polly den Brief noch an Eleanor schicken solle, und in Pollys Briefen an ihre Familie werden oft Grüße an einen größeren sozialen Kreis gerichtet, der über den familiären Rahmen hinausgeht. Anders gesagt: der globale Briefwechsel zwischen diesen Frauen war von ihren Tätigkeiten als

60 Für einen Überblick zum Brieftypus: Uka, Brief (wie Anm. 40), S. 114 f.

61 Ebd., S. 119 f.

62 MAB, PP HJAH, 1, 6, Maria Heyde an Mary Hartmann, Gnadau, 23. Oktober 1908.

63 MAB, PP HJAH, 1, 2, Adolf Hartmann an Mary [Marie Heyde], Ebenezer, 30. Mai 1865.

64 Ebd.

Missionarinnen, ihrer Sprachbeherrschung und ihrem sozialen Netzwerk geprägt.

IV. Fazit

Ziel des Beitrages war es nicht, die ereignisreiche Geschichte der Hartmanns wiederzugeben; vielmehr sollte die Frage diskutiert werden, was für eine Rolle Verwandtschaft in dem weit verstreuten Missionsdienst der Herrnhuter spielte. Über Briefe wurden Freundschaften und Verbindungen etabliert und aufrechterhalten. Dieser Beitrag illustriert, dass die Familie eine bedeutende Rolle für die Missionare der Brüdergemeine spielte, da sich im Alltag der Missionsarbeit kaum eine Gelegenheit für intime Freundschaften ergab und im Ruhestand die langjährige Vertraulichkeit, die man vielleicht hätte aufbauen können, wenn man eine lange Zeit an einem Ort gelebt hätte, aufgrund des Auslandsdienstes fehlte. Gewiss waren, wie Peter Vogt betont, die Missionarinnen und Missionare der Brüdergemeine ‚überall zu Hause‘, da sie in verschiedenen Kreisen eingebettet waren. Dieses Fallbeispiel zeigt jedoch, dass die eigene Familie eine zentrale Bedeutung für die Sozialsphäre von Adolf und Polly hatte. Diese Familienverbindungen wurden über räumliche Versetzung und lange Zeiträume aufrechterhalten, ohne dass die zwei Marys sich je getroffen haben. Die Beweiskraft der Quellenlage ist jedoch begrenzt, da die Quellen nicht vollständig erschlossen und bis jetzt nicht komplett ausgewertet sind. Von nur einem Fallbeispiel kann die Frage nach der Bedeutung der Familie für Missionarinnen und Missionare nicht allgemein beantwortet werden, es ist aber ein Beispiel für den globalen und zugleich familiär geprägten Charakter der Missionsarbeit. Die Untersuchung dieses Themas sollte auf jeden Fall durch weitere Forschungen fortgeführt werden, um die Rolle von Frauen und die globalen Netzwerke in der Mission noch deutlicher zu beschreiben.

Felicity Jenz, A Global Life: Adolf and Mary (‘Polly’) Hartmann in Letters, c. 1860–1910

Adolf and Mary (‘Polly’) Hartmann were Moravian missionaries on the Ebenezer Mission station in the Colony of Victoria, Australia, from 1873 to 1896. Their lives were global in character, with Adolf living in six different countries on four continents and Polly living in five different countries on three continents. This article examines the lives of Adolf and Mary through correspondence held in the Moravian Archives in Bethlehem, Pennsylvania. It begins by describing the family relationships of both Adolf and Polly, then briefly describes the sources in Bethlehem and in doing so questions the representative nature of these sources. The article then examines the family, religious and social relationships evident within the correspondence. It particularly

focuses on the correspondence between Polly and her sister-in-law Maria Heyde, who was stationed in the West Himalyas, thereby describing roles that female missionaries could play in maintaining global networks in the nineteenth century.

Kommunikation und Netzworkebildung mit den Mennoniten im Königlichen Preußen – aus den Herrnhuter Reiseberichten

von Joanna Kodzik

In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, wandte sich Nikolaus Ludwig von Zinzendorf vielen Andersdenkenden und -gläubigen zu, da er – wie er selber meinte – die „bestialische Methode [...], die Irrenden zu bekehren“,¹ nicht akzeptierte und die Einheit aller Christen anstrebte.² Von diesem Gedanken ausgehend suchte er Kontakt zu allen christlichen Gruppen und Menschen, die als Außenseiter bezeichnet wurden, um sie aus der Äußerlichkeit ihrer religiösen Konvention herauszuholen und zum Heiland zu führen. Diese Auffassung stellte die Grundlage für die Kontaktaufnahme und den Ideenaustausch mit den Mennoniten in den Niederlanden dar. Angespornt von dieser Aufgabe stellte August Gottlieb Spangenberg (1704–1792) während seines Aufenthaltes in Amsterdam 1734 persönliche Verbindung zum pietistisch geprägten Mennonitenprediger Johannes Deknatel (1698–1759) und anderen Repräsentanten dieser Gemeinschaft her.³ Deknatel begegnete Zinzendorf 1736 persönlich in Amsterdam und wurde von ihm neun Jahre später zum Zeugen Jesu bei den Mennoniten eingeseget.⁴ Die Herrnhuter fanden alsbald Eingang in die breiteren Kreise der mennonitischen wohlhabenden Bürger in den Niederlanden. Besondere Unterstützung erhielt die Brüder-Unität von Jakob Schellinger, der 1736 die Herrschaft Herrendijk kaufte, Matthäus Beuning, welcher der Gemeinde oft finanziell unter die Arme griff und Cornelis Schellinger (1711–1778), der 1746 finanziell zur Gründung von Zeist und Driebergen beitrug. Die Amsterdamer Mennoniten unterstützten die Brüder-Unität auch in der Mission durch Einladungen in neue Missionsgebiete in den niederländischen Kolonien und Förderung der Kommunikation zwischen den Missionaren und der breiten Öffentlichkeit im Rahmen einer der ersten Missionsgesellschaften, des sogenannten Collegium de Propaganda

1 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, *Naturelle Reflexionen*, 1747, S. 225–227.

2 Hans-Christoph Hahn, *Bemühungen um Außenseiter*, in: *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760*, hrsg. von Hans-Christoph Hahn und Hellmut Reichel, Hamburg 1977, S. 428–432.

3 Paul Peucker, *Zinzendorf und die Niederlande*, in: *Graf ohne Grenzen. Leben und Werk von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf*, Herrnhut 2000, S. 60–64.

4 Paul Peucker, *Das Diarium von N. L. Graf von Zinzendorf*, geschrieben während seiner Reise durch die Niederlande 1736, in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 74 (1994), S. 72–122; August Gottlieb Spangenberg, *Leben des Herrn Nicolaus Ludwig Grafen und Herrn von Zinzendorf und Pottendorf*, Bd. 4, Barby 1773, S. 949.

Fidei.⁵ Nicht zuletzt wurde eine finanzielle Unterstützung von Missionsreisen, wie z. B. nach Grönland, organisiert.⁶

Für die Strategie Zinzendorfs, Vorposten für die Verbreitung der Herrnhuter in ihren Missionsgebieten zu errichten, spielten nicht nur die Mennoniten in den Niederlanden, sondern auch jene, die sich im Königlichen Preußen, einer Provinz Polen-Litauens, in der Region des Weichsel-Nogat-Deltas in der Nähe von Danzig im 16. Jahrhundert angesiedelt hatten, eine wichtige Rolle. Die ersten Kontakte zu dieser Gemeinschaft wurden seitens der Herrnhuter 1742 aufgenommen. Bis zur Gründung der Herrnhuter Sozietät in Danzig 1794 wurden mindestens acht Reisen nach Danzig zu den Diasporamitgliedern und Freunden der Brüder-Unität sowie zu den Mennoniten unternommen, wobei der Besuchsdienst in der mennonitischen Gemeinschaft selten das einzige Ziel der Reisen war. Einige der Begegnungen waren ein Ergebnis des Zufalls, andere hatten Anteil an dem Netzwerk der Danziger Herrnhuter sowie Freunden der Brüder-Unität, der Diaspora in der Kaschubei und der durchreisenden Herrnhuter im südlichen und östlichen Teil des Ostseeraumes. Obwohl die Geschichte der Mennoniten in der Danziger Gegend gut erforscht ist,⁷ sind weder die Reisen und Verbindungen der Herrnhuter nach Danzig noch die Kontakte und Gespräche mit den Mennoniten in dieser Gegend im 18. Jahrhundert jemals von der deutschen oder polnischen Forschung weder chronologisch noch historisch-kritisch aus den Handschriften herausgearbeitet worden. Angesichts dieses Wissensmangels stehen in diesem Beitrag zunächst Fragen zum Zweck dieser Kontaktaufnahme, zur deren Praxis, zu den Förderern dieser Netzwerke und ihrer Motivation sowie der Bedeutung dieser Kontakte sowohl für die Brüder-Unität als auch für die Mennoniten im Vordergrund. Bei der Berichterstattung überlieferten die Herrnhuter in ihren Reisediarien ein Bild der mennonitischen Gemeinschaft und ihrer Repräsentanten, dem es hier nachzugehen gilt. Dabei soll auf eine Reihe von Kriterien hingewiesen werden, anhand derer das

5 Peucker, Zinzendorf (wie Anm. 3), S. 63.

6 Siehe: die Verpflichtung zur Beitragszahlung für die Schiffspassage nach Grönland 1737 von Abraham Scherenberg, Johannes Deknatel, Sara van der Heijden, Geertruijd van den Bosch, Matthijs Beuning, Agneta Leeuw, Hieronymus van Alphen, Joan Franco Beijen, Handschrift im Unitätsarchiv Herrnhut (im Folgenden: UA) R.15.J.a.6.5.

7 Zur neuesten Forschungsliteratur über die Ansiedlung der Mennoniten im Weichseldelta vgl. Roland Gehrke, Religiöse Praxis und Alltagskultur mennonitischer Glaubensflüchtlinge im Weichseldelta in der Frühen Neuzeit. Kontinuität und Wandel, in: Joachim Bahlke/Rainer Bendel (Hrsg.), Migration und kirchliche Praxis. Das religiöse Leben frühneuzeitlicher Glaubensflüchtlinge in alltagsgeschichtlicher Perspektive, Köln/Weimar/Wien 2008, S. 55–68, hier: S. 57, Anm. 12, sowie Edmund Kizik, Mennonici w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych w drugiej poł. XVII i w XVIII wieku: studium z dziejów malej społeczności wyznaniowej. [Die Mennoniten in Danzig, Elbing und im Weichselwerder in der zweiten Hälfte des 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts. Studien zur Geschichte einer kleinen Religionsgemeinschaft], Gdańsk 1994; Stefan Samerski, „Die Stillen im Lande“. Mennonitische Glaubensflüchtlinge in Danzig im 16. und 17. Jahrhundert, in: Joachim Bahlke (Hrsg.), Glaubensflüchtlinge. Ursachen. Formen und Auswirkungen frühneuzeitlicher Konfessionsmigration in Europa, Berlin 2008, S. 71–94.

herrnhutische Bild der Mennoniten in den Reiseberichten gezeichnet wurde. Damit wird ein Beitrag zum allgemeinen Verständnis und dem Narrativ der herrnhutischen Reiseberichte erstrebt.

Auf der Flucht vor Verfolgung seitens der staatlichen und kirchlichen Obrigkeiten, insbesondere der Politik Karls V. und Philipps II. in den Niederlanden, fanden viele Mennoniten aus Holland und den deutschen Fürstentümern Zuflucht in dem ‚gelobten Land‘, im Königlichen Preußen, das sich durch starke Dominanz der Städte Danzig, Elbing und Thorn und ihrem lutherischen Bürgertum auszeichnete. Danzig betrieb seit der Reformation bis zur dritten Teilung Polens 1795 eine autonome und vom polnischen König unabhängige Religionspolitik, wobei die lutherische Kirche den Status einer quasi ‚Staatsreligion‘ genoss und die entscheidungsmächtigere Mehrheit gegenüber den Calvinisten, Katholiken, Mennoniten und Juden sowie allerlei Glaubensflüchtlingen darstellte.⁸ Schon seit 1547 bemühte sich der Danziger Stadtrat, die niederländischen Handwerker und Bauern, die die Kunst der Melioration besaßen, auf den Überschwemmungsgebieten im Weichseldelta anzusiedeln. Dem Beispiel des Danziger Stadtrates folgten einzelne Adelige, die katholische Kirche und die Bürger der Stadt Elbing. Die ersten Ansiedler aus Holland, aus der Schweiz, aus Mähren und aus dem Deutschen Reich fanden dort ihre neue Heimat Mitte des 16. Jahrhunderts. Sie bauten Windmühlen, Wasserdämme, Deiche und Kanäle und verwandelten die Sumpflandschaft in einen fruchtbaren Boden, so dass Danzig den Gewinn von dessen Bewirtschaftung verdreifachen konnte.⁹ Da die Ansiedlung innerhalb der Danziger Stadtmauer aus Angst vor wirtschaftlicher Konkurrenz nicht erlaubt war, entstanden mennonitische Niederlassungen in den umliegenden Vorstädten. Die reichen Repräsentanten dieser religiösen Gruppe mieteten Häuser in Danzig. Bürgerrechte wurden ihnen jedoch bis 1800 verwehrt, da sie das Tragen von Waffen ablehnten und somit die Stadt nicht verteidigen konnten. Die Mennoniten, die sich in Elbing ansiedelten, durften schon 1590 ein mennonitisches Gotteshaus erbauen. In den Danziger Vorstädten entstanden zwei weitere – jenes der friesischen Gemeinde in Neugarten 1630 und der flämischen in (Alt)-Schottland 1640. Im letzten Ort und in der erwähnten Kirche kehrten mehrere Herrnhuter während ihrer Besuche ein. Die Mennoniten in der Umgebung Danzigs – eine überwiegend bäuerliche Bekenntnisgruppe – galten als eine ruhige, fleißige und wohlhabende religiöse Minderheit, die keine Missionierungsversuche in der Gegend unternahm und sich eher von der Umgebung abschottete.

8 Sławomir Kościelak, Gdańsk XVI–XVIII wieku – bezpieczna przystań dla religijnych uchodźców? Z dziejów koegzystencji międzywyznaniowej w epoce nowożytnej [Danzig im 16.–18. Jahrhundert – eine ruhige Anlaufstelle für Glaubensflüchtlinge? Aus der Geschichte der Koexistenz verschiedener Konfessionen in der Frühen Neuzeit], in: *Studia Historica Gedanensia* V (2014), S. 196–216.

9 Peter J. Klassen, *Mennonites in early modern Poland & Prussia*, Baltimore 2009.

Die ersten Kontakte zu diesen Menschen knüpfte 1742 der Herrnhuter Bote Conrad Lange (1707–1767), der bis an die Grenze Chinas zur Bekehrung der Kalmücken geschickt wurde. Zwar endete seine Reise in St. Petersburg, doch unterwegs begegnete er einigen Mennoniten im Weichsel-Nogat-Delta nämlich in Schön See (Jeziernik), Weyers Hoff (Nowy Dwór Gdański) und Elbing sowie in Königsberg. Wie aus den Aufzeichnungen Langes hervorgeht, hatte er nicht die Absicht, anscheinend auch nicht den Auftrag der Brüdergemeinde, die Mennoniten aufzusuchen: „den 7ten gieng ich von Danzig wieder weg und kam den 8ten nur 4 meilen hinter Danzig, da erfuhr ich, das daherumb viele Menonisten wohnten.“¹⁰ Auch Zinzendorf gibt in den Instruktionen an Lange keine Hinweise zur Begegnung mit Repräsentanten dieser Bekenntnisgruppe.¹¹ Aus eigener Initiative stattete Lange dem Mennoniten Bernd Bergmann in Schön See einen Besuch ab, was eine Welle der Kontaktaufnahmen in dieser mennonitischen Dorfgemeinschaft sowie im 12 km entfernten Ort Weyers Hoff auslöste:

Ich gieng dan zu einem, in Schön See kehrte in seinem Hause ein, und fieng an, ihnen vom Lamme zu sagen. Er erstaunte fast sampt seiner frau und Kindern, die frau weinete, und als ich sie fragte warumb, so sagte sie, über denen, das ich ihnen da sagte, und ich glaube, ihr ist etwas im herzen sitzen geblieben.¹²

Die von Lange angetroffenen Menschen hatten kein Wissen über die Brüder-Unität, so war er der erste Herrnhuter, der in dieser Region einkehrte. Sie versammelten sich mit ganzen Familien und Nachbarn, um dem Gespräch über den Gekreuzigten, über die Einrichtungen der Herrnhuter Gemeine sowie über die Bekehrung der ‚Heiden‘ – wie Lange berichtet – beizuwohnen. Er schickte eine Namensliste nach Herrnhut, die durch ihre detaillierten Angaben wie z. B. die Windmühle über der Eingangstür oder Berufsbezeichnungen, die Funktion einer Adressenliste für andere Herrnhuter Reisende darstellen sollte. Außer dem mennonitischen Prediger in Elbing gehörten überwiegend Bauern und Handwerker zu seinen Gesprächspartnern:

Die Namen derer Mennonisten, mit welchen ich gesprochen in meiner durchreise
1.) in *Schön See*, 4 meile auf dieser seite [von] Danzig, Bernd Bergmann, ein Bauer
2.) in *Weyers Hoff*, 5½ meil auf dieser seite [von] Danzig, Isebrandt Kahn, ein Seiler oder (Reepschläger), da ich über Nacht blieb; Isaac Schierling, ein Weber; Hans Conrad, ein weber; Isebrandt Kahns sein Sohn, Peter Ens, ein Bauer, der mich

10 Conrad Lange an Polykarp Müller, Königsberg 14. May 1742 (UA, R.19.J.1.A.2.21–23).

11 Zinzendorfs Instruktion für Conrad Lange „wegen Zaparowa und China“ (UA, R.15. P.a.1.3.a.1), abgedruckt in: Otto Teigeler, Die Herrnhuter in Russland: Ziel, Umfang und Ertrag ihrer Aktivitäten, Göttingen 2006, S. 559.

12 Lange an Müller, (wie Anm. 10).

hies, zu ihm auf den wagen steigen 3.) in *Elbing* Herman Jansen, ein Lerer, wohnt am Waßer, sein schild über der Thür ist eine Windmühle [...].¹³

Die Darstellung aller Besuche, die Lange in seinem Reisediarium schildert, ist einer Erfolgshetorik verpflichtet. So hörten alle Versammelten ruhig und mit Ehrerbietung zu, manche reagierten mit Tränen, andere sprachen Einladungen für durchreisende Brüder aus oder folgten dem Heidenboten bis an die Ortsgrenze, um mit ihm zu sprechen. Darüber berichtet er wie folgt: „müste ich mich auf den Wagen setzen und ihnen vom Lamme sagen.“¹⁴ Auch das Gespräch mit dem Ältesten der friesischen Gemeinde in Elbing, Herman Jantzen (Jansen) (gest. 1745)¹⁵, der den Heidenboten zunächst für einen Bettler hielt, mündete in ein gewonnenes Vertrauen. Lange schildert das Treffen in folgenden Sätzen:

Hier gieng ich aber erst zu einem Menonisten Prediger namens Herman Jansen, umb mich bey ihm zu erkundigen, ob er auch was vom Lamme hören wolte, anfänglich war er nicht sehr attent, weil er dachte (und hernach auch sagte), ich wäre so ein herumb läuffer, der etwa eine gabe haben wolte; als er aber von dem Zeugnis am hertzen fühlte, wurde er aufmerksam und bezeigte wohlgefallen daran, hätte mich gerne länger bey sich behalten; weil aber das Schiff fort wolte, müste ich auch fort.¹⁶

Es scheint nicht abwegig zu sein, die Wahl der semantischen Inhalte und die Darstellungsart im Reisediarium auf den Zinzendorfschen Hinweis zur Verfassung von Diarien in den Instruktionen an alle Heidenboten zurückzuführen. In der Instruktion von 1738 warnt er davor, „Ganze Diaria mit Schwierigkeiten anzufüllen und die Wege des Heilandes aus den Schwierigkeiten heraus entweder gar nicht oder ganz seichte [zu] berühren.“¹⁷ Jene Schwierigkeiten, denen der religiöse Gedanke Zinzendorfs keinen Platz im Reisediarium einräumte, wurden von Lange als Warnung und Empfehlung für weitere herrnhutische Besucher bei den Mennoniten an die Brüdergemeine gerichtet:

Ich lege diese Sache auch der Gemeine vor, darüber sie vor dem Heylande handeln mag, wie sie es gut find, ob darauf zu reflectiren sey oder nicht. So sie etwa von Brüdern besucht solten werden, so mögen sich dieselben in Acht nehmen,

13 Namensliste der Mennoniten von Conrad Lange, Handschrift in UA, R.19.J.1.A.2.25.

14 Lange an Müller (wie Anm. 10).

15 Hermann Jantzen war in den Jahren 1727 bis 1745 der Älteste der mennonitischen Gemeinde in Elbing. Bekannt wurde er durch die Publikation: *Konfession oder kurzer Glaubensbericht, derer bekannten taufgesinnten Gemeinden in Preussen zur Erbauung der Jugend herausgegeben*, Elbing 1741.

16 Lange an Müller (wie Anm. 10).

17 N. L. von Zinzendorf, *Instruktionen an alle Heidenboten 1738*, in: ders., *Texte zur Mission*. Hrsg. von Helmut Bintz, Hamburg 1979, S. 50–55, hier: S. 53.

das sie sich mit ihnen über ihr Glaubensbekenntnis nicht einlassen, den das bringen sie einem gleich gedruckt daher.¹⁸

Für den Aufbau der herrnhutischen Netzwerke und Förderung der Kommunikation mit den Mennoniten spielte der kleine Kreis von Wohlgesinnten, der sich um ein einziges herrnhutisches Ehepaar in Danzig versammelte, eine wichtige Rolle. Möglicherweise geht die Entstehung dieser Netzwerke auf Zinzendorfs Aufenthalte in Danzig zurück, was allerdings nicht eindeutig bewiesen werden kann. Zwei Jahre nach dem Besuch von Lange 1744 verbrachte der Graf wenige Tage in Danzig auf seiner Rückreise aus Riga.¹⁹ Der Verlauf der Reiseroute lässt jedoch vermuten, dass er schon 1736 auf dem Weg aus Livland in erwähnter Hafenstadt verweilte. In Danzig gewannen die Herrnhuter einen Stützpunkt bei dem Kaufmann Johann Caspar Rosenbaum (gest. 1776) und seiner Frau Louise Catharine geb. Gottschalk (1728–1788), die der Brüder-Unität angehörten. Rosenbaum bat die „Blut und Creutz Gemeinde“ in einem Brief von 1747, in die Gemeinde aufgenommen zu werden.²⁰ Seine 1757 auf Veranlassung der Brüdergemeine geehelichte Frau stammte aus Magdeburg und hatte schon in ihrer Jugendzeit Kontakt zu den Schwestern in Barby.²¹ Das Ehepaar versammelte um sich eine kleine Gemeinschaft, die sich bemühte, trotz der Anfeindung seitens der Danziger Bürger regelmäßige Versammlungen zu halten.²² Zu jener Gruppe gehörten ein Chirurg aus Barby namens Diepoldt, der ein Separatist gewesen sein soll, und seine Frau, ein Strumpfhändler namens Messerschmidt mit seiner Frau sowie zwei Kaufmannsdienner Johann Zahrenty und ein gebürtiger Thorner Gottfried Klupsch (1720–1771)²³. Diese Zusammenkünfte fanden im Verborgenen statt, da jegliche Präsenz in der Öffentlichkeit mit Verfolgung unterdrückt wurde:

Uebrigens sind noch hin und wieder Leute in und um Danzig, wovon ich nur ein paar gesehen habe, die aber nur auf viel Wissen und Eingebungen stehen und deshalb vor Herrnhuther passieren, worunter eine Schulzin, eines Posamentirsfrau, sich distinguiert und deshalb unter den Leuten sehr aestimirt ist. Da tuth Br. Rosenbaum wohl, daß er in Danzig als ein Anachorete lebt,²⁴

18 Lange an Müller (wie Anm. 10).

19 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf an Johann Heinrich Lysius, Danzig 2. Februar 1744 (UA, R.5.B.7.a.8).

20 Johann Caspar Rosenbaum an die Gemeinde zu Herrnhaag, 11. Juli 1747 (UA, R.19.B.d.2).

21 Lebenslauf von Louise Catharine Rosenbaum (UA, R.22.64.56).

22 David und Esther Kirchhof, Diarium aus Dantzig und Königsberg 1757/1758 (UA, R.19.B.d.2.a.41).

23 Lebenslauf von Gottfried Klupsch (UA, R.10.A.b.3.a).

24 Abraham van Gammern, Relation von meiner Besuchsreise nach Danzig unter die Mennoniten vom 1. Sept. 1760 – 6. Febr. 1761 (UA, R.19.B.d.2.b Nr. 78).

kommentiert der mennonitische Herrnhuter Abraham van Gammern. Die allgemeine Einstellung der Danziger Theologen und Gelehrten zu den Herrnhutern schien nicht gerade förderlich für die Entwicklung der Diaspora gewesen zu sein. Zwar informierten sich Repräsentanten der Danziger intellektuellen Elite über die Brüder-Unität, doch die Quelle jenes Wissen waren überwiegend Schriften von Gegnern Herrnhuts.²⁵ Dies zeigt das Beispiel des Danziger Historikers und Staatstheoretikers sowie Professors am Akademischen Gymnasium, Gottfried Lengnich (1689–1774)²⁶, der in seiner privaten Bibliothek²⁷ Werke von Johann Philipp Fresenius (1705–1761)²⁸, Johann Friedrich Thierbach (1701–1763)²⁹, Johann Hermann Benner (1699–1782)³⁰, Christoph Gabriel Fabricius (1684–1757)³¹ oder dem früheren Herrnhuter Alexander Volk³² sowie weitere anonyme Schmähchriften³³

-
- 25 Zu den Gegnern Herrnhuts vgl. Dietrich Meyer, Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, 1700–2000. Göttingen 2000, S. 55.
- 26 Włodzimierz Zientara, Gottfried Lengnich. Ein Danziger Historiker in der Zeit der Aufklärung, Toruń 1995.
- 27 Auktionskataloge der Bibliothek von Gottfried Lengnich: *Hastae Publicae subicietur, In Ædibus, Quas b. Dn. Syndicus (auf dem langen Marke) Inhabitavit, A Sam. Gottl. Fischer. Bd. 1 und Bd. 2, Gedani 1774.*
- 28 Johann Philipp Fresenius, *Bewährte Nachrichten Von Herrnhutischen Sachen: Nebst einem Vorbericht von den Prüfungs-Regeln, welche die Herrnhuter in der Untersuchung ihrer Secte müssen gelten lassen*, Franckfurt am Mayn 1747.
- 29 Johann Friedrich Thierbach, *Diarium Herrnhuthianvm Das ist: Gewissenhafte Erzählung alles dessen, Was einem Evangelischen Lehrer in einigen Jahren mit den Herrnhuthisch gesinnten Seelen begegnet, und wie er sie im genauen Umgange befunden hat und kennen lernen: Dabey denn hauptsächlich die bemerckten Irrungen und Abwege in Liebe entdeckt, zugleich aber auch gründlich und bescheiden nach Gottes Wort geprüft werden/ Vor den allsehenden Augen des heiligen Gottes und unsers grossen Heylandes aufgesetzt von Einem Evangelischen Lehrer, der es mit seinem Heylande treulich meynet*, Erfurt 1747–1753.
- 30 Johann Hermann Benner, *Die gegenwärtige Gestalt der Herrnhuterey in ihrer Schalkheit*, 4 Bde., Giessen 1746–1749.
- 31 Christoph Gabriel Fabricius, *Entdeckte Herrnhuthische Sectirerey; oder gründlicher Beweis, dass die Herrnhuthisch-Böhmisch-Mährischen Brüder keiner Abstammung von denen redlichen alten Böhmisch- Mährischen Brüdern weder dem Glauben noch Leben nach sich rühmen können, sondern eine zusammengelaufene Rotte von allerhand Volk, Nation und Religion und also eine besondere Secte sey, welche zu keiner der dreyen Religionen im heil. Römischen Reich gezählet werden könne*, Wittenberg und Zerbst 1749; ders., *Christoph. Gabriel Fabricii ... Entlarvtes Herrnhuth Oder Gründlicher Beweiß, Daß besagte Evangelische Brüder-Gemeinde Eine alte wahre Apostolische und pünctliche Orthodoxie der unveränderten Augspurgischen Confession sich fälschlich einbilde: Aus denen Unter seinen Kirch-Kindern ausgesteueten verschenckten, nahmentlich angeführten und widerlegten Büchern Seiner Kirchen-Gemeinde Zur Warnung, und ... Anmahnung ... deutlich angezeigt*, Wittenberg 1745.
- 32 Alexander Volk, *Das entdeckte Geheimnis der Bosheit der Herrnhuter Secte*, Frankfurt/Leipzig 1750.
- 33 *Nachricht von der Herrnhuthischen Bruderschaft*, Frankfurt 1743; *Allerneueste Herrnhuter Anecdota in einem Sendschreiben an einen vornehmen Juristen, darinnen dieser abscheulichen Secte zum Theil noch ganz unerkante Geheimnisse offenbaret, und der ganzen Welt zur unpartheyischen Prüfung bekant gemacht werden*, Frankfurt/Leipzig 1752.

aufbewahrte.³⁴ Aus den Publikationen, die von der Brüder-Unität herausgegeben wurden, ist nur die Büdینگische Sammlung³⁵ zu nennen, die in dieser Bibliothek einen Platz fand.

Der Kaufmann Rosenbaum unterhielt regelmäßige Kontakte nach Herrnhut. In den 1750er Jahren bestellte er Waren bei Abraham Dürninger (1706–1773),³⁶ und seit 1762 bis zu seinem Tod stand er in Korrespondenz mit dem Herrnhuter Paul Jonas Weiss (1696–1779). Zwei Töchter des herrnhutischen Ehepaars, Johanna Louise Rosenbaum (1759–1817) und Anna Louise Rosenbaum (1764–1841), wurden zur Erziehung nach Herrnhut geschickt und lebten später in der Gemeinde in Niesky.³⁷ Die Familie Rosenbaum bildete einen wichtigen Knotenpunkt in den herrnhutischen Netzwerken zwischen West und Ost, was wirtschaftliche Verhältnisse, Förderung der Kommunikation, Vermittlung von Wissen über die Brüder-Unität und nicht zuletzt die Fürsorge und Unterkunft der reisenden Herrnhuter anbelangt. Rosenbaum vertrieb diverse Waren aus und nach Herrnhut. Zum Teil waren es Gegenstände oder Produkte, die von den Herrnhutern und ihnen Wohlgesinnten aus dem Baltikum stammten. Er förderte die schriftliche Kommunikation zwischen den Herrnhuter Gemeinden im Deutschen Reich, den reisenden Brüdern und der Diaspora in Hinterpommern, im Baltikum bis nach Russland. Die Verbreitung von Wissen über die Brüdergemeinde war ebenfalls ein Anliegen Rosenbaums, daher wurden in den Versammlungen hauptsächlich Gemeinnachrichten gelesen und der Vertrieb von gar 50 Exemplaren von David Cranz' „Historie von Grönland“ von Danzig aus organisiert.³⁸ Alle nach Königsberg, St. Petersburg oder nach Lappland durchreisenden Herrnhuter fanden Unterkunft bei Rosenbaum, darunter auch jene Brüder, die sich zu den Mennoniten ins Weichsel-Nogat-Delta begaben.

Die nächste Annäherung an die Mennoniten in der Danziger Gegend nach 1742 unternahmen die in die Gemeinde aufgenommenen und getrauten Judenchristen, David Kirchhof (1716–1784), geboren in Koniecpol im Königreich Polen-Litauen und die Tochter eines polnischen Juden aus Gotha, Esther

34 Für diesen Hinweis danke ich Herrn Prof. Dr. Włodzimierz Zientara.

35 Büdینگische Sammlung einiger in die Kirchenhistorie einschlagender Schriften, 3 Bde., Büdingen 1740–1745.

36 Johann Caspar Rosenbaum an Abraham Dürninger, Dantzig 23. Februar 1754; Johann Caspar Rosenbaum an Abraham Dürninger, Danzig 9. März 1754 (Dürninger Archiv im UA, ADC 552).

37 Lebensläufe von Johanna Louise Rosenbaum (UA, R.7.E.b.2.b) sowie Anna Louise Rosenbaum (UA, SHAHt 154.13).

38 Kosten und Vertrieb der Historie von Grönland von David Cranz (UA, R.15.A.4.a.13).

Grünbeck (1717–1796)³⁹, die zur Judenmission⁴⁰ 1757 nach Polen-Litauen geschickt wurden.⁴¹ Ihre Reise führte durch Danzig, wo sie Unterkunft bei der Familie Rosenbaum fanden. Die Verbindung zu den Mennoniten in der Danziger Gegend schien zu diesem Zeitpunkt enger zu sein als während der Reise von Conrad Lange, denn seitdem wurden zwei gebürtige Danziger Mennoniten in die Brüder-Unität aufgenommen. Abraham van Gammern (1717–1765), ausgebildet und tätig als Seidenfärber in Haarlem, wurde durch Deknatel mit der Brüder-Unität bekannt und trat 1742 der Gemeinde bei.⁴² Ihm folgte der im mennonitischen Glauben erzogene Danziger Posamentierer Carl Schröder (1712–1759)⁴³, der auf seinem Lebensweg nach Amsterdam kam und sich letzten Endes zu den Herrnhutern in Herrendijk 1743 gesellte. Auch war der Zwist Zinzendorfs mit den Amsterdamer Mennoniten wegen Finanzen und des Mitspracherechts in der Brüder-Unität zu Beginn der 1750er Jahre Antrieb für die Brüdergemeinde, einen anderen Anschluss an diese religiöse Gemeinschaft zu suchen.⁴⁴ Die familiären Verbindungen gewährten Kirchhofs Eingang ins Zentrum der flämischen Mennonitengemeinde – einer hermetischen und sich isolierenden Gruppe, die ungern mit Andersgläubigen Kontakt aufnahm, um den sozialen Frieden und ihre wirtschaftliche Position nicht zu gefährden.⁴⁵ Der systematische Besuchsdienst bei einzelnen Familien wurde zum Programm und zur Strategie der Kommunikation und Netzwerkbildung erhoben. Da für die Mennoniten die Familien- und Nachbarschaftsgemeinschaft eine wichtige Rolle spielte, hatten Kirchhofs bei jedem Besuch die Gelegenheit, einer größeren Gruppe von Zuhörern zu begegnen. Gleich zu Beginn ihres Aufenthaltes kehrten sie in der von den Mennoniten bewohnten Vorstadt Schottland bei der Schwester von van Gammern namens Friedrich ein und statteten dem Bruder des erwähnten Carl Schröder einen Besuch ab.⁴⁶ Der Bann, den die Mennoniten über van Gammern aufgrund der Aufnahme in die Brüdergemeinde aussprachen, spielte in dieser Situation keine Rolle.⁴⁷ Gesprächspartner waren auch ein mennonitisches Ehepaar, das über eine kurze Zeit den herrnhutischen Versammlungen bei

39 Ingeborg Baldauf, Magdalena Augusta Kirchhof, genannt „Esther“ (1717–1796). Seelsorge in Gemeinschaft, in: Peter Zimmerling (Hrsg.), *Evangelische Seelsorgerinnen. Biographische Skizzen, Texte und Programme*, Göttingen 2005, S. 124–141.

40 Gustav Dalmann, Graf Zinzendorf und die Juden, in: Gustav Dalmann/Adolf Schulze (Hrsg.), *Zinzendorf und Lieberkühn. Studien zur Geschichte der Judenmission*, Leipzig 1903, S. 5–49.

41 Gerburg Carstensen, *Die Herrnhuter und die Judenmission im 18. und 19. Jahrhundert*, in: UF 69/70 (2013), S. 43–64.

42 Lebenslauf von Abraham van Gammern (UA, R.22.141. 59).

43 Lebenslauf von Carl Schröder (UA, R.22.07.b.27).

44 Rüdiger Kröger, Mennonitisches in den Lebensläufen von Herrnhutern in Amsterdam, in: UF 73/74 (2016), S. 9–22.

45 Kizik, Mennonici (wie Anm. 7) sowie Samerski, „Die Stillen im Lande“ (wie Anm. 7).

46 David und Esther Kirchhof, *Diarium* (wie Anm. 22).

47 Kröger, Mennonitisches (wie Anm. 44), S. 16.

den Rosenbaums beiwohnte sowie pietistisch gesinnte Mennoniten.⁴⁸ Die Berichterstattung über den Verlauf aller Begegnungen wird ähnlich wie bei Lange in ein sich wiederholendes Erzählmuster eingekleidet. Bei jedem Besuchten wurde der seelische Zustand ermittelt und sein Glaube an den Heiland geprüft. Wurden Glaubens- und Wissensdefizite festgestellt, so führten Kirchhofs religiöse Gespräche, wonach die Beteiligten in Tränen ausbrachen.⁴⁹ Dies zeigt ein Beispiel der Begegnung mit dem Bruder des erwähnten Schröder:

Er ist sehr unruhig in seinen Herten, und als ich mit ihm redete vom Verdienst Jesu und der Seligkeit in seinen Wunden, die mann als ein armer Sünder haben kan, wurde sein Hertz so weich, daß Er in vielen thränen zerfloß. Er konte vor Weinen nicht mehr redten, deßwegen ich ihm auch alleine ließ und versprach bald wieder zu kommen.⁵⁰

Auch der außergewöhnliche Besuch Kirchhofs im mennonitischen Gotteshaus wird nach diesem Muster geschildert. Sie beurteilten die Predigt, wobei die beobachteten Reaktionen der Versammelten ein Indiz für deren gute Qualität darstellen sollten:

[W]ir giengen mit in ihre Kirche, der Vermahner, Herr van Dick, hielt eine schöne predigt von der Sünderin, die dem heyland seine Füße mit thränen genezt. Er sagte, daß es einer Seele im anfang ihrer bekehrung so ums hertze sey, solche thränen zu vergießen, wie diese Sünderin; meine Frau merckte an Einigen Weibsleuten, daß sie weinten unter der predigt.⁵¹

Im Kreise der Familie van Gammern umfassten die Gespräche Familienangelegenheiten, das Wohlergehen ihres herrnhutischen Bruders sowie die Brüdergemeinde, ihre Einrichtungen und Lehre. Die Mennoniten in Alt-Schottland hatten im Gegensatz zu den friesischen eine Vorstellung von der Brüder-Unität. Dies ist sowohl auf die erwähnten familiären Kontakte, auf die Kommunikation mit den Amsterdamer Mennoniten als auch auf die Erzählungen der abtrünnigen mennonitischen Herrnhuter, die sich von der Brüder-Unität abwendeten und in der Danziger Region lebten, zurückzuführen. In

48 Nach dem Reisediarium Kirchhofs lassen sich folgende Mennoniten, die von ihnen besucht wurden, auflisten: eine Witwe namens N. Friedrich, Schwester von Abraham van Gammern; Schivts, ein Lehrer; Schultens, ein Posamentierer; N. Schröder, Bruder von Carl Schröder; van Di(y)ck, mennonitischer Prediger; Dunceln, Schwester von Abraham van Gammern; H. Dunceln, ihr Ehemann; Ganstin, eine 70-jährige Frau; H. Reinken, Stiefbruder von Abraham van Gammern; Fuhrmann, ein Kaufmann; ehemalige Mitglieder der Brüder-Unität: Focking (Herrendijk) und Bitzman (Pilgeruh).

49 Dietrich Meyer, Besuchsdienst, in: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760, hrsg. von Hans-Christoph Hahn und Hellmut Reichel, Hamburg 1977, S. 397–402.

50 David und Esther Kirchhof, Diarium (wie Anm. 22).

51 Ebd.

diesem Kontext erwähnten Kirchhofs zwei Namen: einen gewissen Focking, ehemaliges Mitglied der Brüdergemeinde in Herrendijk, und einen Mann namens Bitzman, der in der Gemeinde in Pilgerruh gelebt haben soll. Wie der Bericht von Lange ist auch das Diarium Kirchhofs von sehr starker Rhetorik des Erfolgs geprägt. Es ist den Herrnhutern gelungen, aufmerksame Zuhörer zu finden. Viele der Besuchten haben ihr Begehren, die Herrnhuter kennenzulernen, geäußert. Es wurden mehrmals Wagen oder Reiter zu den herrnhutischen Besuchern geschickt, um die letzte Gelegenheit eines Gesprächs wahrzunehmen. Die Mennoniten sprachen systematisch Einladungen für Reisende aus der Brüder-Unität aus. Auch der Mennonitenprediger van Dyck versicherte Unterstützung bei der Verbreitung der Herrnhuter Lehre: „Er wünschte, daß sich recht viel bekehren möchten, und wolte gern zu der Bekandtschafft unter ihnen beförderlich sein.“⁵²

Drei Jahre später, 1760, reiste der in Danzig geborene Abraham van Gammern mit seiner Ehefrau Juliana Benedicta geb. Mauersberg (1717–1807) zu der Mennonitengemeinschaft, wo er ein halbes Jahr vom 1. September bis 6. Februar 1761 verbrachte. Sein Reisebericht schildert die Begegnungen sowohl mit den Mennoniten als auch mit den Danziger Herrnhutern und Freunden der Brüder-Unität. Diese Darstellung zeigt sowohl den Sittenwandel der mennonitischen Gemeinschaft als auch die persönliche Entwicklung van Gammerns, der die Mennoniten nach 22 Jahren, seitdem er die Lehre eines Schneiderfärbers in Amsterdam aufnahm, wieder besuchte. Dieser Vergleich ergibt ein Bild des moralischen und sozialen Verfalls der Mennoniten, dessen sie sich – wie van Gammern berichtet – bewusst waren. Van Gammern zeichnet im Vergleich zu Lange nicht nur die einzelnen Begegnungen nach, sondern bemüht sich um eine allgemeine Charakteristik der mennonitischen Gemeinschaft, in die er das theologische und soziale Gedankengut der Brüder-Unität hineinprojiziert. Dem Ziel der herrnhutischen Diasporaarbeit entsprechend, Erweckte unter den Begegneten zu sammeln und durch den Besuchsdienst zu stärken, äußert er gleich am Anfang seines Reiseberichtes Kritik an der mennonitischen Gemeinschaft:

Unter den Mennonisten – es sind zweierley Arten, die feinen und die groben; letztere sind sehr wenige noch in Danzig und haben connexion mit denen van't Lam en Toorn in Amsterdam – ins ganze so wol als in specie in meiner Freundschaft äußert sich nichts von Erweckung. Sie distinguien sich allemal durch ihren Character von der groben Welt. Ihre Gemein-Zucht und Bann, die noch aber doch lang nicht mehr so strict als vor 22 Jahren gehalten wird, wovor sie doch noch einige Achtung und Scheu haben, hält sie noch im Zaum.⁵³

52 Ebd.

53 Abraham van Gammern, Relation von meiner Besuch Reise nach Danzig unter die Mennonisten vom 1. Sept. 1760 – 6. Febr 1761 (UA, R.19.B.d.2.b.78).

Van Gammern berichtet nach Herrnhut auch über die Schwächen der Gemeinschaft wie fehlende Treue, schwindender Glaube und gemeinschaftlicher Zusammenhalt, Klatscherei und Verleumdung. Entsprechend seinen Erwartungen, die von der herrnhutischen Theologie geprägt waren, wirft er den Mennonitenpredigern Verweltlichung vor:

Die Diaconi beschäftigen sich blos mit äußerlichen Sachen, und der anderen ihre Predigten sind so, daß mirs kaum anzuhören möglich gewesen, sie währen bei 3 Stunden. Ihre größte force einer vor dem anderen besteht darin, viele Sprüche aus der Bibel anzuführen. Vons Heilands Leiden und Tod kommt, außer der Passions-Zeit, nichts vor.⁵⁴

Diese kritischen Äußerungen, die aus einem Vergleich mit den religiösen Praktiken in der Brüdergemeine resultieren, funktionieren als Demonstration der eigenen privilegierten Lage, die sich aus der Zugehörigkeit zur Brüder-Unität ergab, und dienten zugleich der Rechtfertigung der Notwendigkeit einer herrnhutischen Seelsorge und Diasporaarbeit. Mit dem Kommentar van Gammerns zu den religiösen Handlungen der Mennoniten wie Predigen oder Abendmahl, aber auch zur Krankenversorgung endet der Bericht und mündet ebenfalls in eine verheerende Kritik:

Eine Predigt wird von Wort zu Wort 4 Sonntag nach einander gehalten. Ihre Einigkeit, so nennen sie das Abendmahl, halten sie 2 mal des Jahrs, auf dem Fuß, wie in unsrer Gemeine, da sie nemlich das Brod herum theilen, sich prosterniren und es zugleich genießen; und so auch den Becher herum gehen lassen. Wer Alters- oder krankheitshalber nicht dabey seyn kan, empfäht eben nicht, und das ist ihnen einerley. [...] (Ueberhaupt thut einem das Herze weh, ein Volk von ein par tausend Seelen zu sehen, das sich eine Gemeine Gottes nennet und kein bisgen Leben im Herzen hat. Die reichsten passieren vor die frömsten, die Armen haben einen schlechtern Character; die werden unterhalten, und wenn sie sich selbst was schaffen sollen durch Arbeit, da setzs nur Krickeleyen!⁵⁵

Dieser Reisebericht ist die letzte schriftliche Überlieferung über Begegnungen der Herrnhuter mit den Mennoniten in der Danziger Gegend vor der ersten Teilung Polen-Litauens 1772. Im Jahre 1776 starb Johann Caspar Rosenbaum, die eigentliche Stütze der Herrnhuter in Danzig. Bald danach zog seine Frau mit zwei Töchtern in die Gemeinde Niesky, wo sie bis zum Tod lebten.⁵⁶ Nach der dritten Teilung Polen-Litauens im Jahre 1795 kam die Stadt Danzig unter preußische Herrschaft. Die Mennoniten wurden zwar weiterhin toleriert, doch sie gerieten in einen Konflikt mit den preußischen Obrigkeiten, weil sie durch den Ankauf von Ländereien in der Umgebung von Danzig das

54 Ebd.

55 Ebd.

56 Alle drei Frauen sind auf dem Gottesacker in Niesky beerdigt.

Gebiet, aus dem die bäuerlichen Rekruten für die preußische Armee stammten, verkleinerten.⁵⁷ Dies trug dazu bei, dass viele Mennoniten nach Russland auswanderten. Martin Schwandt (1717–1791), ein Herrnhuter, der 1781, also nach der ersten Teilung Polen-Litauens, fünf Tage in Danzig verbrachte, berichtet zwar von einigen Erweckten und Pastoren, die der Brüder-Unität wohlgesinnt waren, die Mennoniten werden jedoch in seinem Reisebericht nicht erwähnt.⁵⁸ Spätere herrnhutische Reiseberichte aus den Jahren 1783 und 1792 schildern die Entwicklung der kleinen Danziger Diaspora bis zur Gründung der Sozietät, die mennonitische Gemeinde spielte aber auch hier keine Rolle mehr.

Wie lässt sich nun das Bild der Mennoniten aus den herrnhutischen Reiseberichten charakterisieren? In allen drei o. g. Reiseberichten werden die Menschen ausschließlich in der Situation eines Gespräches über den Heiland bzw. während der vollzogenen religiösen Praktiken dargestellt. Einblicke in deren Berufs- und Alltagspraktiken werden genauso wenig gewährt, wie in das gesellschaftliche und ökonomische Zusammenleben in der multikonfessionellen Gesellschaft Danzigs. Vergeblich sucht man in diesen Quellen nach argumentativen religiösen Auseinandersetzungen zwischen den beiden religiösen Gruppen. Die Menschen, darunter die Mennoniten, wurden von den Beobachtern nach einer Reihe sich wiederholender Kriterien beurteilt und beschrieben. Die Identität eines Zuhörers in allen Reiseberichten wurde zunächst durch den Nachnamen, seltener Vornamen, Berufsbezeichnung oder Funktion in der mennonitischen Gemeinschaft charakterisiert. Für Kirchhofs und van Gammerns stand das Kriterium der familiären Verwandtschaft zu den mennonitischen Herrnhutern im Vordergrund. Das nächste Kriterium, an dem die Mennoniten geprüft wurden, war ihr Wissen und ihre Einstellung zur Brüder-Unität sowie deren Vernetzung mit den Freunden der Herrnhuter vor Ort oder weltweit, woran die Mennoniten der friesischen Gemeinde scheiterten. Das Hauptkriterium bei der Charakteristik war der seelische Zustand aller Gesprächspartner, wobei die Aussagen der herrnhutischen Berichterstatter zwischen „hat Gnade am Herzen erfahren“, „hat zärtliches Gefühl vom Heiland“ oder „ist leer im Herzen“ schweben. Nur der aus dieser Gemeinschaft stammende van Gammern weist in seinem kritischen Ton einige Schwächen der Mennoniten auf und kommentiert die Lebensprioritäten der Prediger z. B. so: „legt zu großen Wert an der Außenwelt“. Des Weiteren wurden die Mennoniten anhand ihrer Reaktionen auf religiöse Gespräche, in deren Mittelpunkt der Heiland stand, wie staunen, zuhören oder weinen, charakterisiert. Diese galten als Beweis für positive Aufnahme der herrnhutischen Lehre. Die Wirkung jener Gespräche sollte durch das zugeschriebene Wohlwollen gegenüber der Brüder-Unität und die Bereitschaft diese in der

57 Kizik, *Mennonici* (wie Anm. 7).

58 Martin Schwandt, Bericht von meinem Besuch in Pommern Cassuben und Danzig, vom April bis August 1781 (UA, R.19.B.d.27).

Verbreitung der herrnhutischen Lehre sowie ihrer Diasporaarbeit und Netzwirkbildung zu unterstützen, sichtbar gemacht werden. Die Qualität der religiösen Praktiken wie Predigten oder Abendmahl war ebenfalls ein Kriterium. Die zeitlich nahen Aussagen Kirchhofs und van Gammerns weichen voneinander ab, wobei der erste von einer „schönen Predigt“ spricht, der andere die mennonitischen Predigten im Allgemeinen als „nicht anzuhören“, „zu lang“ und überladen mit biblischen Sprüchen ablehnt. Die besonderen Distinktionsmerkmale, die von der Zugehörigkeit der Gesprächspartner zur mennonitischen Gemeinschaft zeugten, waren die Ablehnung, über interne Angelegenheiten zu diskutieren sowie über Gemeinzucht, bescheidene Kleidung und Gastfreundschaft.

Diese Charakteristik zeigt, dass die Mennoniten einer Prüfung in Bezug auf ihren Glauben, ihre Erweckung sowie Wissen, Einstellung und Verbindungen zur Brüder-Unität unterzogen wurden. Sie wurden eindeutig mit der ‚Herrnhuter Elle‘ gemessen, so dass das Resultat kaum ein wahrhaftes individuelles oder kollektives Bild der Mennoniten der friesischen oder flämischen Gemeinde aus der Danziger Gegend war. Es wurde viel mehr das Bild eines Christen, das die Notwendigkeit herrnhutischer Seelsorge und Diasporaarbeit begründet, gezeichnet. Alle Informationen über den Beruf oder die Aufnahmefähigkeit der Zuhörer stehen im Dienste der herrnhutischen Interessen und der Nützlichkeit für die Brüder-Unität und ihre Netzwerke. Die Kriterien, anhand derer die Mennoniten beurteilt wurden, können somit kaum als charakteristische Merkmale der Mennoniten im Wechsel-Nogat-Delta angesehen werden. Sie stellen eher ein universelles Wahrnehmungsmuster dar, das in vielerlei Begegnungen der Herrnhuter mit christlich Andersdenkenden Anwendung fand. Mit dieser Art von schriftlicher Darstellung, die den Erwartungen der Gemeine entsprachen, entpuppen sich die herrnhutischen Reisediarien als Instrument der Diasporaarbeit,⁵⁹ das die Kommunikation in den Netzwerken der Brüder-Unität aufrechterhielt. Weder der Erwerb von Erfahrung mit dem Fremden, wie in den Reiseberichten der Weltentdecker jener Zeit, noch der systematische Wissenserwerb über den Menschen und die Natur, wie in den Berichten von aufgeklärten Gelehrtenreisen,⁶⁰ stehen im Vordergrund der herrnhutischen Reiseberichte zu den Mennoniten. Die möglichst präzise gesellschaftliche und religiöse Einordnung der Menschen, die den Hauptzweck der Berichterstattung darstellte, diente sowohl der

59 Horst Weigel, Pietismus im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert, in: Martin Brecht u. a. (Hrsg.): Geschichte des Pietismus, Bd. 2, Göttingen 1995; ders., Die Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine und die Wirksamkeit der Deutschen Christentumsgesellschaft im 19. Jahrhundert, in: Martin Brecht u. a. (Hrsg.): Geschichte des Pietismus, Bd. 3, Göttingen 2000 sowie Schreiben des Directorii betreffend die Arbeit der Brüder in den Religionen und in specie die Bedienung der Diaspora in denselben, 27. November 1767 (UA, R.19.A.b.1.6).

60 Thomas Strack, Exotische Erfahrung und Intersubjektivität: Reiseberichte im 17. und 18. Jahrhundert, genregeschichtliche Untersuchungen zu Adam Olearius – Hans Egede – Georg Foster, Paderborn 1994.

religiös untermauerten Strategie der Netzwerkbildung der Brüder-Unität, als auch deren Diasporaarbeit sowie der Erbauung der Leser, die über Erfolge der herrnhutischen Seelsorge aus den Reiseberichten oder aus den Abschriften in den Gemeinnachrichten erfahren konnten.

Die Versuche, Kontakte zu den Mennoniten in der Danziger Gegend herzustellen, waren eine logische Konsequenz der bestehenden Beziehungen zu deren Repräsentanten in den Niederlanden. Die Verbindung zu dieser religiösen Gemeinschaft, die sich dank ihres Vermögens diverse Privilegien und Freiheiten beim lutherischen Stadtrat Danzigs aushandeln konnte und von vielen Profiteuren geschützt wurde, konnte den Herrnhutern viel mehr Handlungsfreiräume verschaffen als die Vernetzung mit den lutherischen Bürgern dieser Stadt, die weder den pietistischen noch den herrnhutischen Gedanken offenstanden. Nicht nur das Hauptziel der Diasporaarbeit, das Sammeln von Erweckten und ihre religiöse Stärkung vor Ort, begründete die dargestellten Besuche. Auch wenn sich nur eine kleine Gruppe zu den Herrnhutern bekannte, waren diese Beziehungen für die Brüder-Unität von strategischer Bedeutung für die Verbreitung nach Osten und in den Norden sowie für die Kommunikation mit der Diaspora im Ostseeraum. Sowohl die geographische Lage Danzigs als auch die Multikonfessionalität dieser Stadt boten dafür eine geeignete Grundlage. Die Vorteile, welche die Mennoniten aus der Verbindung zur Brüder-Unität gewinnen konnten, sind aus den vorhandenen Quellen schwer zu entnehmen. Entsprechende Nachweise aus der Hand der Mitglieder dieser religiösen Gemeinschaft sind nicht belegt. Es mag die Anbindung an die Herrnhuter Kommunikation und die Vermittlung von Informationen aus der ganzen Welt gewesen sein, die den Mennoniten von Nutzen und Bedeutung war.

Beim Besuchsdienst genossen die Herrnhuter die Gastfreundschaft der Diasporamitglieder sowie der Freunde, Wohlgesinnten oder Familienangehörigen. Diese wurden dann immer wieder als Vertrauenspersonen weiterempfohlen. Die herrnhutischen Reisediarien berichten überwiegend von freundlicher Aufnahme in privaten Häusern. Die Angebote, bei den Besuchten über Nacht zu bleiben oder erneut bei ihnen einzukehren, wurden als Indiz für Zuspruch und Verlangen nach religiösem Gespräch verstanden. Als effiziente Methode der Seelsorge galten Besuche der herrnhutischen Schwestern (Kirchhof oder van Gammern) bei den mennonitischen Frauen – oft Witwen –, deren Ablauf, wenn nicht dem allgemeinen Muster der Begegnungen ähnlich, gar nicht bekannt ist. Die Begegnungen mit den Mennoniten wurden nicht von geistlichen oder weltlichen Obrigkeiten in Danzig gefördert, was angesichts der allgemeinen, den Herrnhutern abgeneigten Stimmung nicht verwundert. Wer tatsächlich an Cranz' Historie von Grönland in Danzig interessiert war, ist nicht bekannt. In den Herrnhuter Quellen lassen sich keine Berichte über Treffen mit einflussreichen Bürgern der Stadt oder Adeligen, die in dieser Gegend ihre Güter hatten, finden. Bei dem geringen Ausmaß, das die wenigen Personen, die sich zu den Rosenbaums gesellten, darstellten, und all der Vorsicht, die sie bei jeglichen Versammlungen an den Tag legten,

konnte das Phänomen der Brüder-Unität kaum unter den reichen Danziger Bürgern bemerkt werden. Zudem war Rosenbaum bemüht, seiner kaufmännischen Tätigkeit durch keinen gesellschaftlichen Skandal Schaden zuzufügen. Erst im ausgehenden 18. Jahrhundert fanden die Herrnhuter mehr Zuspruch in Danzig, das zur Geburts- und Heimatstadt vieler Mitglieder der Brüdergemeinde wurde, wie des in Danzig geborenen berühmten Herrnhuter Malers, Johann Valentin Haidt (1770–1780).

Joanna Kodzik, Communication and Networking with the Mennonites in the Kingdom of Prussia – from the Moravian Travel Reports

Zinzendorf not only sought and achieved contact with the Mennonites in the Netherlands but also established relations with the Mennonites in Danzig, Elbing and Thorn in the Kingdom of Prussia, who had fled from the Netherlands. Conrad Lange made the first contacts in 1742 on his own initiative. In Danzig the house of the merchant Rosenbaum (d. 1776) became a base for the Moravians. The Jewish Christian David Kirchof and his wife Esther Grünbeck became important for the Moravians, as did the Mennonites Abraham van Gammern and Carl Schröder, a trimming maker. The author quotes extensive passages from van Gammern's travel report of 1761, the last before the partition of Poland in 1772, and compares it with Lange's report of 1742. A description of the contents of these reports and their perspective on the Mennonites follows. In a concluding assessment, the author stresses that the Moravians' relationship with the Mennonites in Danzig opened up for them more opportunities for action than did their relationships with the Lutheran citizens, whose attitude towards them was critical, or with the influential aristocracy. Only towards the end of the eighteenth century did the Moravians come to a position of greater acceptance by the citizens of Danzig.

The story of the Tibetan Typewriter

by Lorraine Parsons

In 1967, a typewriter with Tibetan script was designed for the Library of Tibetan Works and Archives in Dharamsala, India. It was put into production ten years later by Remington Rand Ltd in their factory in Kolkata, and its inventor, Professor Kungo Narkyi Ngawang Dhondup, is now regarded as the „father of the modern Tibetan-language typewriter“.¹

What is not so well-known, and regarded as folklore by some, is that a different design had been constructed twenty years earlier for the Moravian mission in the West Himalayas. The missionaries were seeking an easier method of printing Tibetan-language literature for their work on the borders of Tibet, and in 1956 developed their own Tibetan-language typewriter. Details of their work are recorded in correspondence from missionaries and in the minutes of the British Mission Board of the Moravian Church,² who administered the Himalayan mission field at this time. In this paper we will examine the development of this unique invention devised for the mission.

Moravians had established their first mission station in the Himalayas in 1856 in Kyelang³, with the aim of working amongst Tibetans in the India-Tibetan border areas as a prelude to working in Tibet, which was the missionaries' ultimate objective. Over the next fifty years, four more stations were founded in that district, and further north in the kingdom of Ladakh, which is now in the state of Jammu and Kashmir. Expansion and sustainability in missionary activity was inhibited by political turmoil, war, and reluctance of the local people to abandon Buddhism. Hudson Taylor, a missionary to China, once said that „to make converts in Tibet is similar to going into a cave and trying to rob a lioness of her cubs“.⁴ The population was thinly scattered over an inhospitable terrain, but the mission was about more than spreading the gospel, so they continued their work through medical care, education, and linguistic research.

In order to preach and translate the Gospel effectively, it was essential to be able to communicate in local languages and regional dialects. Missionary scholars believed linguistic and literary researches would facilitate this, and

1 Craig Lewis, *Passing of Tibetan Typesetting Pioneer and Official Biographer of the Dalai Lama Mourned*, Buddhistdoor Global (2017, February 20), Retrieved from <https://www.buddhistdoor.net/news/passing-of-tibetan-typesetting-pioneer-and-official-biographer-of-the-dalai-lama-mourned>.

2 Correspondence from the Moravian missionaries in India to the British Mission Board and the minutes of the British Mission Board of the Moravian Church are held in the Moravian Church Archive and Library in Muswell Hill, London, hereafter referred to as 'Moravian Archives London'.

3 Kyelang is in the Lahul-Spiti district of Himachal Pradesh in India.

4 William Carlsen, *Tibet: In Search of a Miracle*, New York 1985, p. 37.

there were a number of brilliant Moravian linguists in the Himalayan mission who had produced publications and linguistic aids such as: Br Heinrich August Jäschke's Tibetan-English Dictionary⁵ and translation of the four Gospels of the New Testament in classical literary Tibetan; August Hermann Francke's contribution to the Tibetan and Ladakhi translations of the Bible and production of the local newspaper "Ladakh News" (later "Ladakh Herald")⁶; and, Br Joseph Gergan's, (one of the first Ladakhi ordained ministers) translation of the Old Testament and his revision of the New Testament.

By 1950, only three congregations survived in the Himalayas: Leh, Khalatse and Shey, all in Ladakh, under the care of Br Norman Driver and Br Dewazung Dana, but Br Driver and his wife Dr Mary Driver were the only missionaries left in Leh.⁷ After Indian partition and independence in 1947, both India and Pakistan claimed the state of Jammu and Kashmir, including the region of Ladakh. Continued skirmishes and raids in the area and then the closure of its borders with China, Tibet and Pakistan meant that Leh lost its former role as an international trading centre. In response, an airstrip was built so that military reinforcements could fly in from Kashmir. The Indian and Pakistan Governments were reluctant to grant permits for new missionaries to go to Ladakh,⁸ and it was closed to foreigners until 1974 unless furnished with special permits, which proved difficult to obtain. It was a difficult period for all in Ladakh but there was an urgent need for Ladakhi ministers and self-governance in the mission. Yet, by the mid-1940s, the congregation in Leh had become financially independent of the mission and was even preparing to sponsor the theological studies of a young candidate for the ministry.⁹

In 1950, Pierre and Catherine Vittoz, the last European missionaries to serve in Ladakh, arrived in Leh from Switzerland. The following year, Elijah Tsetan Phuntsog, the son-in-law of Br Joseph Gergan, also joined the mission.¹⁰ For the next five years they searched for a more authentic Ladakhi translation of the Gospel and an easier method of printing. According to Br Driver, the flat duplicator used to print their newspaper, a machine for making replicas of an original, was too laborious and slow, so a rotary duplicator was purchased, but it did not alleviate the tedious task of cutting the stencils by hand. The solution advocated by Br Driver in 1951 would be a

-
- 5 H. A. [Heinrich August] Jäschke, *A Tibetan-English dictionary : with special reference to the prevailing dialects; to which is added an English-Tibetan vocabulary*, London: Sec'y of State for India in Council 1881.
 - 6 John Bray, *A History of the Moravian Church's Tibetan Bible Translations*, in: Lydia Icke-Schwalbe/Gudrun Meier (eds), *Wissenschaftsgeschichte und gegenwärtige Forschungen in Nordwest-Indien*, Dresden 1990, pp. 66–79.
 - 7 *Periodical Accounts of the Work of the Moravian Missions* 1949, No. 157, p. 5.
 - 8 *Moravian Archives London, British Mission Board Minutes*, November 4, 1949, p. 25.
 - 9 *Periodical Accounts of the Work of the Moravian Missions* 1948, No. 156, p. 21.
 - 10 *Ibid.*, 1951, No. 160, p. 3.

typewriter in a Tibetan script that would cut a stencil very easily and produce uniform and perfect letters.¹¹ They discovered a Tibetan typewriter had been made by a Swiss firm, but it had been discontinued and the results were poor. An American machine which supposedly typed Tibetan was rejected as it had many faulty characters and required electricity which was not available in Leh. Br Driver asked the Mission Board whether it was possible to obtain a typewriter with Tibetan Script. A second American machine was rejected as too expensive: Br Kenneth G. Hamilton had informed them that one could be purchased in America from the Ralph C. Coxhead Corporation, in Philadelphia at a cost of \$ 990,¹² with excise tax of \$ 1054.¹³ Due to the expense, they were therefore left with the problem of devising their own machine and Br Driver approached the Mission Board with this in mind.

Resolving the inherent typographic complexities of the Tibetan script proved difficult. The Tibetan syllabary exceeds the Latin alphabet used on most typewriters, but the main concerns in developing the machine were that Tibetan adds letters vertically as well as horizontally and requires a dot between syllables, and the dot occupies only a half space of the letters.

They soon concluded that an English typewriter could be adapted to their needs. Br Vittoz produced a provisional plan with a few alterations suggested by the other missionaries. Br Phuntsog proposed the use of a slightly modified script which produced the vertical characters to the limits of an English typewriter. Then they had to find a machine which would move horizontally two different amounts: a whole space and a half space.¹⁴ The Drivers returned to Europe in 1952 on furlough, and whilst they searched for such a typewriter or one that could be easily adapted to do this, but they were unable to return to Ladakh again due to Sr Mary Driver's ill-health.¹⁵

After recommendation from the British Mission Board, Br E. Cockshutt, a member of the Fetter Lane Congregation with specialist knowledge produced a professional specification and blueprints from the details of the plan, and took it to various firms around London but there was no interest. There was little demand for such a product and the horizontal half spacing was a real obstacle. It would also cost a few thousand pounds to build it to their specifications and they had only considered a budget of about £ 300.¹⁶ Further enquiries were made, and it was discovered by chance that the church organist in Ockbrook, Br Geoff Toms, was employed by a firm of technical artists and designers nearby in Derby, M. T. D. Technical Arts Service. Mr

11 Moravian Archives London, British Mission Board, India Correspondence, Letter from Br Norman Driver to the British Mission Board, November 24, 1951.

12 *Ibid.*, Letter from Br Norman Driver to the British Mission Board, February 9, 1952.

13 The equivalent of € 16,000 in today's money.

14 Moravian Archives London, British Mission Board, India Correspondence, Letter from Br Norman Driver to the British Mission Board, July 22, 1952.

15 Moravian Archives London, British Mission Board Minutes, August 13, 1952, p. 77.

16 The equivalent of € 8,000 in today's money.

Morton the owner and former organist at Ockbrook was very supportive and determined to undertake and complete the project for the mission. After studying the plans, the firm concluded that they could build such a machine.

Renewed efforts were made to find a suitable typewriter with a half space key that could be modified to their plan. A member of Bedford Queen's Park Congregation introduced Br Driver to her brother-in-law who was a typewriting engineer. He explained that older models of the Olympia Typewriter had a half-space key, and following his advice, Mr Morton approached the company, who estimated a cost of a few thousand pounds. Undeterred, he pursued his search for a typewriter with the half-space key elsewhere. One of Mr Morton's employees visited the main depot of the Olympia Typewriting company whilst in London, where he was given an Urdu typewriter. It was assumed that due to localities that there may be affinities between the Tibetan and Urdu language that could be adapted. However, the languages are very different: the former being a branch of the Sino-Tibetan language family, and the latter is a branch of the Indo-European language family. Whilst examining and testing various methods of making it move half and full spaces, someone noticed that some letters of the Urdu alphabet were twice as wide as others. Yet there were no gaps in the print as the machine typed. A large character was typed and then one at half its size, and they appeared quite close together on the paper. The Urdu typewriter had two different spacings for different letters, something that Olympia appeared to be unaware of. Mr Morton persuaded the company to devise a typewriter similar to the Urdu one, with the keys suitably placed for the Tibetan characters for little additional cost. Mr Morton's employees provided designs from examples provided by the missionaries for the type-cutters to produce Tibetan characters.

In October 1956 Brs Phuntsog, Driver and Vittoz met at Mr Morton's office in Derby to inspect the typewriter they had planned nearly five years earlier – all for the cost of £ 497–5 shillings.¹⁷ They had already paid £ 200 for the initial research work, with the balance being the cost of production paid three months later.

All they had to do now was to transport the typewriter to Tibet, a rather more difficult task than at first imagined.

The Vittoz's stay in Ladakh came to an end in 1956 when the Indian authorities gave them notice to leave the area,¹⁸ and European missionaries were no longer able to serve there. Therefore, Br Phuntsog and Br Yonathan Paljor, who had been serving as a church worker in Leh, were both ordained on February 26 1956 by Bishop Herbert Pearse Connor. After returning to Europe on furlough, Br Vittoz then took a temporary post at Libamba in Africa, but was unable to return to India immediately.¹⁹ In February 1957, the

17 The equivalent of about € 14,000 in today's money.

18 Moravian Archives London, British Mission Board Minutes, December 5, 1955, p. 9.

19 Moravian Archives London, British Mission Board Minutes, September 24, 1957, p. 19.

Mission Board advised Br Phuntsog to take the typewriter with him on his return to Switzerland and to carry it with him on his voyage to Bombay. Weighing 25 kgs it was not only too heavy to go by air, unless heavy surcharges were paid, but if transported by ship would have to go in the ship's hold where it may get damaged.²⁰ They then considered consigning the Tibetan Typewriter to Br Phuntsog when he arrived at Bombay through the American Express Company. It proved impossible to send the Tibetan Typewriter direct to Leh on account of Custom Charges. The Mission Board attempted to get the charge waived but received a reply from the Indian authorities that duty would be levied on its full valuation, plus cost of carriage and insurance, at the rate of 20 % 'ad valorem'.²¹

Since Br Walter Asboe had hinted at Synod that he might be able to get the typewriter into India through the kind offices of Crown Prince Peter of Greece, under diplomatic privilege, Br John Humphrey Foy wrote to Br Asboe in regard to this possibility. In the meantime it had been put into storage. Eight months later, Br Vittoz finally obtained the necessary visas from the Indian government for his journey to India and was due to leave Liverpool for Bombay on September 5. They requested the storage company to send the typewriter to Liverpool docks for Br Vittoz to take with him on his journey. However, there was no package waiting for him when he arrived, but the shipping company advised that it was already in the hold. Disembarking at Bombay Br Vittoz waited until everything was unloaded but the typewriter was missing!²² The Mission Board were shocked, and contacted the storage company who checked the transport of the machine from London to Liverpool. They confirmed that the typewriter had left London by road transport about three weeks before the ship to Bombay had sailed.²³ A package labelled with Br Vittoz's name, ostensibly containing an air-conditioner arrived at the dock nearly three weeks after the boat had sailed. It weighed 50 kgs. The storage company informed the docks at Liverpool of the exact size of the package containing the typewriter which coincided with the size of the package waiting at the dock – it had been taken to the Isle of Wight, off the south coast of England, and then forwarded to Liverpool but did not reach there in time for Br Vittoz's boat. The docks still were not certain if that package actually contained the typewriter, as they had been advised against opening the package. They agreed to take the risk of sending the package on the next voyage due to arrive in Bombay on November 7, hoping not to find an air-conditioner!²⁴

20 Moravian Archives London, British Mission Board, India Correspondence, Letter from the British Mission Board to Br Pierre Vittoz, February 28, 1957.

21 Moravian Archives London, British Mission Board Minutes, September 16, 1958, p. 126.

22 Moravian Archives London, British Mission Board, India Correspondence, Letter from Br Pierre Vittoz to the British Mission Board, September 28, 1959.

23 Ibid., Letter from the British Mission Board to Br Pierre Vittoz, October 1, 1959.

24 Ibid., Letter from the British Mission Board to Br Pierre Vittoz, October 15, 1959.

Meanwhile, Br Phuntsog sent letters to Br Siegfried Paul Hettasch in Labrador about their translation work and the new typewriter²⁵ and the Inuit in Hebron made a collection of \$ 66²⁶ and sent it as a gift for paper and other materials to be used with the new typewriter.

The typewriter finally arrived in India December 29 1959: three years after it had been made. Br Vittoz informed the British Mission Board that “The precious baby of the Moravian Church has at long last been delivered into our hands”.²⁷ Fortunately, no duty was charged when it arrived in Bombay, and the typewriter was in good condition apart from a slight bending of the carriage which was soon corrected.

Br Phuntsog and Br Vittoz were commissioned to prepare a revised New Testament for publication. Br Joseph Gergan had produced a Tibetan Bible translation in the colloquial language that was well-received, especially in Ladakh. However, it was not so popular with some other Tibetan-speakers because it contained many colloquial expressions distinctive to Ladakh. So Br Phuntsog and Br Vittoz experimented with a revised translation to remove the Ladakhi colloquialisms. Br Phuntsog left Ladakh in 1959 to start work with Br Vittoz near Mussoorie, and could continue now with the aid of the Tibetan typewriter. By 1962 the main revision work was complete. The Bible Society of India published the revised Gospel of St Matthew in 1961, and the whole New Testament in a single volume in 1970.

By the beginning of the 1990s there was a shift to using the first digital typeface for publications as computers became more accessible and so the Tibetan typewriter was soon rendered obsolete by modern technology. It became redundant, but since then has been kept in storage in Leh. New translations of the Bible continue to be published by Moravians, notably in the Ladakhi regional dialects, by Br Joseph Kundan and Sr Zhidey Kundan, the daughter of Br Phuntsog, so continuing the tradition of former Moravian scholars in Ladakh.

Br Geoff Toms later wrote: „it was a miracle that it was ever produced [...] it certainly was a story of there being the right people in the right place at the right time“.²⁸

25 Ibid., Letter from the British Mission Board to Br Phuntsog, May 27, 1959.

26 The equivalent of € 500 in today's money.

27 Moravian Archives London, British Mission Board, India Correspondence, Letter from Br Pierre Vittoz to the British Mission Board, December 1, 1959.

28 Moravian History Magazine, No. 13, p. 33, 1997.

Zusammenfassung zu Lorraine Parsons: Die Geschichte der tibetischen Schreibmaschine

Im Jahre 1976 wurde eine Schreibmaschine mit tibetischer Schrift, die für die Bibliothek der tibetischen Werke und Archive in Dharamsala/Indien entworfen wurde, von Remington Rand Ltd in Indien in Produktion gebracht, und sein Erfinder, Professor Dhondup, gilt heute als „Vater der modernen tibetischen Schreibmaschine“.

Nicht so bekannt ist, dass ein anderes Modell 20 Jahre zuvor für die Mission der Brüdergemeine im West-Himalaya gebaut worden war. Die Missionare suchten eine einfachere Methode, die tibetischsprachige Literatur für ihre Arbeit an den Grenzen Tibets zu drucken, und entwickelten 1956 ihre eigene tibetische Schreibmaschine. Details ihrer Arbeit sind in der Korrespondenz von Missionaren und in den Protokollen des britischen Missionsamtes der Brüdergemeine enthalten, die das Himalaya-Missionsfeld zu diesem Zeitpunkt verwaltete. In dieser Arbeit werden wir die Entwicklung dieser einzigartigen Erfindung untersuchen, die für die Mission entwickelt wurde.

Die Brüdergemeine hatte ihre erste Missionsstation im Himalaya im Jahre 1856 in Kyelang gegründet mit dem Ziel, unter den Tibetern in den indisch-tibetischen Grenzgebieten zu arbeiten, als Vorbereitung für die Arbeit in Tibet, das das Ziel der Missionare war. In den folgenden fünfzig Jahren wurden in diesem Bezirk vier weitere Stationen gegründet, und zwar weiter nördlich im Königreich Ladakh, das heute im Bundesstaat Jammu und Kaschmir liegt. Expansion und Nachhaltigkeit waren vor allem durch politische Unruhen und die Zurückhaltung der Einheimischen, den Buddhismus aufzugeben, erforderlich. Hudson Taylor, ein Missionar in China, hat einmal gesagt, dass Missionieren in Tibet wie das Eindringen in eine Höhle sei, um einer Löwin die Jungen zu rauben. Die Bevölkerung war weitläufig über ein unwirtliches Gelände verstreut, aber Mission bedeutete mehr als das Evangelium zu verbreiten, so dass die Missionare ihre Arbeit durch medizinische Versorgung, Bildung und sprachliche Forschung weiterführten.

Um das Evangelium effektiv zu predigen und zu übersetzen, war es notwendig, in den lokalen Sprachen zu kommunizieren. Eine Reihe von brillanten brüderischen Sprachwissenschaftlern in der Himalaya-Mission haben Publikationen und sprachliche Hilfsmittel herausgebracht, wie Heinrich August Jäschkes tibetisch-englisches Wörterbuch und seine Übersetzung der vier Evangelien des Neuen Testaments im klassischen literarischen Tibetischen; August Hermann Franckes Beitrag zur tibetischen und ladakhischen Übersetzung der Bibel und die Produktion der Lokalzeitung „Ladakh News“ (später „Ladakh Herald“); und Pfarrer Joseph Gergans (einer der ersten ladakhischen ordinierten Pfarrer) Übersetzung des Alten Testaments und seine Überarbeitung der Übersetzung des Neuen Testaments.

Bis 1950 überlebten nur drei Gemeinden im Himalaya, alle in Ladakh (Leh, Khalatse und Shey) unter der Obhut von Pfarrer Norman Driver und

Pfarrer Dewazung Dana. Pfarrer Driver und seine Frau Dr. Mary Driver waren die einzigen Missionare in Leh. Nachdem Indien 1947 unabhängig geworden und von Pakistan getrennt war, beanspruchten sowohl Indien als auch Pakistan den Staat Jammu und Kaschmir, einschließlich der Region Ladakh, für sich. Die Unruhen setzten sich fort, die Grenzen zu China, Tibet und Pakistan wurden geschlossen und die indischen und pakistanischen Regierungen zögerten, neuen Missionaren zu erlauben, nach Ladakh zu gehen, da das Gebiet für Ausländer geschlossen wurde, es sei denn, es wurden Sondergenehmigungen ausgestellt, deren Beschaffung sich als sehr schwierig erwies. Es war eine schwierige Zeit für alle in Ladakh. Doch Mitte der 1940er Jahre war die Gemeinde in Leh finanziell unabhängig und konnte sogar das Theologiestudium eines jungen Kandidaten für das Pfarramt unterstützen.

Im Jahr 1950 kamen Pfarrer Pierre und Catherine Vittoz, die letzten europäischen Missionare in Ladakh, aus der Schweiz nach Leh. Im folgenden Jahr trat Elijah Tsetan Phuntsog, der Schwiegersohn von Pfarrer Joseph Gergan, der Mission bei. Pfr. Driver kehrte 1952 nach England zurück.

Für die folgenden vier Jahre suchten Br. Phuntsog und Br. Vittoz nach einer authentischeren Ladakhi-Übersetzung des Evangeliums und einer leichteren Druckmethode. Der flache Duplikator, eine Maschine für die Herstellung von Repliken eines Originals, mit dem ihre Zeitschrift gedruckt wurde, war zu arbeitsaufwendig und langsam, weil die Schablonen mühsam von Hand geschnitten werden mussten. Die Lösung wäre eine Schreibmaschine in einer tibetischen Schrift, die eine Schablone sehr leicht schneiden und einheitliche und perfekte Buchstaben produzieren würde. Sie entdeckten, dass es eine tibetische Schreibmaschine von einer Schweizer Firma gab, deren Ergebnisse aber schlecht und deren Produktion schon eingestellt worden war. Eine amerikanische Maschine, die angeblich tibetisch schreiben sollte, wurde abgelehnt, da sie viele fehlerhafte Typen hatte und Elektrizität benötigte, die in Leh nicht zur Verfügung stand. Eine zweite amerikanische Maschine wurde als zu teuer abgelehnt: Sie sollte 990 \$ kosten, mit Verbrauchsteuer 1054 \$ (entspricht 16.000 €). Sie standen also weiterhin vor dem Problem, ihre eigene Maschine zu erfinden, und Pfarrer Driver suchte mit der Missionsbehörde in diesem Sinne Kontakt.

Die Lösung der inhärenten typographischen Komplexität der tibetischen Schrift erwies sich als schwierig. Die Zahl der tibetischen Schriftzeichen übersteigt das lateinische Alphabet, das bei den meisten Schreibmaschinen verwendet wird, aber das Hauptproblem bei der Entwicklung der Maschine war, dass in der tibetischen Schrift Buchstaben sowohl vertikal als auch horizontal angeordnet werden und dass ein Punkt zwischen den Zeichen benötigt wird, der allerdings nur den halben Raum eines Buchstaben einnimmt.

Die Herrnhuter Mitarbeiter kamen bald zu dem Schluss, dass eine englische Schreibmaschine an ihre Bedürfnisse angepasst werden könnte. Pfarrer Vittoz erstellte einen vorläufigen Plan mit einigen kleineren Ergänzungen, die andere Missionare beitrugen. Pfarrer Phuntsog schlug die Verwendung eines

leicht modifizierten Skripts vor, das die vertikalen Zeichen im höchstmöglichen Umfang einer englischen Schreibmaschine erzeugte. Dann mussten sie eine Maschine finden, die sich horizontal in zwei verschiedenen Abständen bewegen konnte: eine ganze und eine halbe Buchstabenweite. Im Jahr 1952 suchte Pfarrer Driver, während er in Europa war, nach einer solchen Schreibmaschine oder einer, die leicht angepasst werden könnte, um dies zu tun.

Pfarrer Cockshutt, ein fachkundiges Mitglied der Fetter Lane Gemeinde, erstellte einen professionellen Konstruktionsplan und Entwürfe von Details des Plans und legte sie verschiedenen Firmen in London vor, aber es gab kein Interesse. Es gab wenig Nachfrage für ein solches Produkt und der horizontale halbe Abstand war ein echtes Hindernis. Es würde auch ein paar tausend Pfund gekostet haben, es nach ihren Vorgaben zu bauen, und sie hatten nur ein Budget von etwa 300 £ (entspricht 8.000 €). Weitere Untersuchungen wurden angestellt und zufällig wurde entdeckt, dass der Kirchenorganist in Ockbrook bei einer Produktionsfirma in der Nähe von Derby angestellt war, die M. T. D. Technical Arts Service. Herr Morton, der Besitzer, war sehr interessiert. Als ehemaliger Organist in Ockbrook war er bereit, das Projekt für die Mission zu übernehmen und abzuschließen. Nach dem Studium der Pläne kam die Firma zu dem Schluss, dass sie eine solche Maschine bauen konnten.

Erneute Anstrengungen wurden unternommen, um eine passende Schreibmaschine mit einem halben Buchstabenabstand zu finden, die nach ihren Plänen umgeändert werden konnte. Bei einem Besuch des Hauptdepots der Olympia-Schreibmaschinen-Fabrik in London wurde einem der Mitarbeiter von Herrn Morton eine Urdu-Schreibmaschine gegeben. Man vermutete (fälschlicherweise), dass es Ähnlichkeiten zwischen der tibetischen und der Urdu-Sprache gebe, die ausgenutzt werden könnten. Während man verschiedene Methoden untersuchte und testete, wie halbe und ganze Abstände zu bewerkstelligen seien, bemerkte jemand, dass einige Buchstaben des Urdu-Alphabets doppelt so breit waren wie andere. Dennoch entstanden beim Tippen mit dieser Maschine keine Lücken im Druck. Ein breiter Buchstabe wurde getippt und dann einer von der halben Breite, und sie erschienen beide dicht beieinander auf dem Papier. Es stellte sich heraus, dass die Urdu Schreibmaschine zwei verschiedene Abstände für verschiedene Buchstaben hatte, etwas, das der Firma Olympia nicht bewusst gewesen zu sein schien. Herr Morton überzeugte die Firma, eine Schreibmaschine ähnlich derjenigen für Urdu zu entwickeln, bei der kostengünstig tibetische Typen eingesetzt werden konnten.

Im Oktober 1956 trafen sich die Pfarrer Phuntsog, Driver und Vittoz im Büro von Herrn Morton in Derby, um die Schreibmaschine, die sie seit fast fünf Jahren geplant hatten, in Augenschein zu nehmen, mit Gesamtkosten von 497–5 £ Schilling (entspricht ca. 14.000 €). Sie hatten bereits für die anfängliche Forschungsarbeit 200 £ (ca. 4.800 €) bezahlt, der Restbetrag umfasste die Produktionskosten.

Alles, was sie jetzt noch tun mussten, war, die Schreibmaschine nach Tibet zu bringen, eine schwierigere Aufgabe als zunächst gedacht. Pfarrer Vittoz erhielt eine vorübergehende Aufgabe in Afrika, so konnte er nicht sofort nach Leh zurückkehren. Im Februar 1957 riet der Missionsrat Pfarrer Phuntsog, die Schreibmaschine auf seine Reise nach Bombay mitzunehmen. Mit einem Gewicht von 25 kg war sie zu schwer für das Flugzeug (es sei denn, man wollte hohe Zuschläge bezahlen), aber wenn man sie mit dem Schiff transportieren würde, bestand die Gefahr, dass sie im Gepäckraum beschädigt werden konnte. Sie kamen dann darauf, die Schreibmaschine durch die American Express Company an Pfarrer Phuntsog schicken zu lassen, als er in Bombay ankam. Aufgrund der Zollgebühren war es unmöglich, die Schreibmaschine direkt nach Leh zu senden. Der Missionsrat versuchte, eine Befreiung zu erhalten, erhielt aber von den indischen Behörden zur Antwort, dass der Zoll auf den vollen Warenwert zuzüglich der Kosten der Beförderung und der Versicherung, mit einer Rate von 20 % ‚ad valorem‘ erhoben werden würde.

Die Schreibmaschine kam schließlich drei Jahre nach ihrer Produktion in Indien an. Pfarrer Joseph Gergan hatte nun bereits eine tibetische Bibelübersetzung in der Umgangssprache erstellt, die gut angenommen wurde, besonders in Ladakh. Allerdings war sie bei anderen Tibetern weniger beliebt, weil sie viele speziell ladakhische Ausdrücke enthielt. So arbeiteten Pfarrer Phuntsog und Pfarrer Vittoz weiter an der Übersetzung und wurden auch beauftragt, ein überarbeitetes Neues Testament zur Veröffentlichung vorzubereiten. Sie begannen 1959, mit Hilfe der tibetischen Schreibmaschine daran zu arbeiten. 1962 war die Hauptrevision abgeschlossen. Die Bibelgesellschaft Indiens veröffentlichte das revidierte Matthäusevangelium 1961 und das ganze Neue Testament in einem Band 1970.

Zu Beginn der 1990er Jahre gab es einen Wechsel zur digitalen Buchproduktion und die tibetische Schreibmaschine wurde bald von der modernen Technik überholt. Bischof John McOwat berichtete vor kurzem, dass er sie bei einer offiziellen Besichtigung von Leh gesehen hatte – sie wurde in einem Schrank aufbewahrt. Neue Übersetzungen werden weiterhin von der Brüdergemeine veröffentlicht, vor allem in den regionalen ladakhischen Dialekten, so dass die Tradition früherer Herrnhuter Sprachexperten in Ladakh fortgesetzt wird.

Inselträume und Schwalbennester

Johann Gottfried Hänsels Herrnhuter Nikobarenmission in ihrem europäischen Kontext des 18. und 19. Jahrhunderts

von Alexander Schunka*

I. Einleitung

Die Herrnhuter Evangelisierungsarbeit auf den Nikobaren im späten 18. Jahrhundert war nur eine kurze Episode in der Geschichte der Brüdermission. Auch wenn das Phänomen zunächst randständig und vernachlässigenswert erscheinen mag, so handelte es sich doch um einen Vorgang mit interessanten Nachwirkungen. Die folgenden Ausführungen versuchen sich an einer Betrachtung der Herrnhuter Nikobarenmission, ihres geistes- und kulturgeschichtlichen Kontexts sowie ihrer Folgen aus der Perspektive eines Missionars und seiner Schriften. Konkret liegt der Fokus auf Johann Gottfried Hänsel (1749–1814),¹ der mit Unterbrechungen rund 34 seiner 64 Lebensjahre außerhalb Europas verbrachte, davon 17 Jahre in Ostindien und etwa sechs Jahre auf den Nikobaren, einer abgelegenen Inselgruppe im Indischen Ozean. Hänsel hinterließ nicht nur, wie in der Herrnhuter Brüdergemeine üblich, einen handschriftlichen Lebenslauf, sondern auch eine mit landeskundlichen Elementen versehene, gedruckte Beschreibung seiner Tätigkeit als Nikobarenmissionar in Form vermutlich fiktiver Briefe.²

Verglichen mit dem Schicksal von anderen Angehörigen der Herrnhuter Brüdergemeine des 18. und 19. Jahrhunderts ist Hänsels globaler Lebensweg

* Für hilfreiche Anmerkungen und Kritik danke ich den TeilnehmerInnen der Herrnhuter Archivtagung 2017. Für tatkräftige Unterstützung bin ich Lennart Gard (Berlin) zu Dank verpflichtet.

- 1 Die Schreibweisen des Namens variieren zwischen Hensel und Hänsel (bzw. angliisiert: Haensel); ich entscheide mich hier für die modernere Form.
- 2 Der eigenhändige Lebenslauf Hänsels aus dem Herrnhuter Unitätsarchiv (UA, R.22.146.23) ist inzwischen ediert in: Evangelisch-Lutherische Kirchengemeinde Neukirch/Lausitz (Hrsg.), *Neukircher Lebensläufe. Ein Leben für die Brüdergemeine im 18. und 19. Jahrhundert. Auf Reisen in Afrika, Amerika, Asien, Europa, Karibik, Spitzkunnersdorf 2017*, S. 38–51 (im Folgenden zitiert als Lebenslauf Hänsel); Johann Gottfried Hänsel, *Letters on the Nicobar Islands, Their Natural Productions, and The Manners, Customs, and Superstitions of the Natives; With an Account of an Attempt made by the Church of the United Brethren, to Convert Them to Christianity. Addressed by the Rev. John Gottfried Haensel, (The only surviving Missionary) to the Rev. C. I. Latrobe, London 1812*. Zur Herrnhuter Lebenslaufforschung stellvertretend: Christine Lost, *Das Leben als Lehrtext. Lebensläufe aus der Herrnhuter Brüdergemeine, Baltmannsweiler 2007*, sowie Stephanie Böß, *Mehr als „Kommunikation zwischen der irdischen und der oberen Gemeinde“*. Herrnhuter Lebensläufe als Medien des kollektiven Gedächtnisses, in: Christian Soboth/Pia Schmid (Hrsg.): *„Schrift soll leserlich seyn“*. Der Pietismus und die Medien. Beiträge zum IV. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2013, Bd. 2, Halle a. d. S. 2016, S. 671–680.

zwar nicht die Norm, gleichzeitig ist er jedoch keineswegs völlig außergewöhnlich.³ Jenseits der Herrnhuter Lebenslaufforschung hat sich insbesondere die globalgeschichtlich orientierte Historiographie der letzten Jahre zunehmend für die Bedeutung grenzüberschreitender Lebensentwürfe interessiert,⁴ wobei vor diesem Hintergrund das Potenzial der Herrnhuter Biographien noch lange nicht ausgeschöpft ist.⁵

Ausgehend von Hänsels Wirken auf den Nikobaren und unter Einbeziehung aktueller Forschungen zu transkontinentaler Mobilität und Kommunikation in der Frühen Neuzeit gilt das Augenmerk der vorliegenden Betrachtung dem größeren Problem des Verhältnisses von Globalität und Lokalität: Welche Informationen aus fernen Weltgegenden kamen in Europa an, wie wurden sie in bestehende Wissensbestände integriert, welche Akteure waren beteiligt, welche Umformungen und Anpassungen fanden statt, und inwieweit gerannen diese Informationen selbst zu unhinterfragbarem Wissen von der Welt?

Der folgende Abschnitt (II) versucht eine Einordnung des Herrnhuter Missionars Hänsel und der Nikobarenmission in den politischen und missionarischen Kontext der Zeit. Ein weiterer geistesgeschichtlicher Horizont erschließt sich im anschließenden Kapitel (III), in dem nach der zeitgenössischen Faszination für Inseln im 18. Jahrhundert gefragt und vor diesem Hintergrund das Interesse an einer derart entlegenen Inselgruppe wie den Nikobaren umrissen wird. Darauf rückt die Biographie Johann Gottfried Hänsels ins Zentrum (IV), unter besonderer Berücksichtigung seines Aufenthalts auf den Nikobaren und ihrer Darstellung im Druck (V). Abschließend gilt das Augenmerk der Rezeption und den Nachwirkungen des Werkes und der Neukontextualisierung seiner Informationen über die Nikobaren im Europa des 19. Jahrhunderts (VI).

II. Die Nikobaren im Fokus kolonialer und missionarischer Interessen

Die Geschichte der Herrnhuter Nikobarenmission ist dank der Forschungen von Thomas Ruhland und anderen mittlerweile leicht greifbar.⁶ An dieser

3 Gisela Mettele, *Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727–1857*, Göttingen 2009; dies., *Eine „Imagined Community“ jenseits der Nation. Die Herrnhuter Brüdergemeine als transnationale Gemeinschaft*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 32 (2006), S. 45–68.

4 Beispiele sind etwa der Band von Miles Ogborn, *Global Lives. Britain and the World 1550–1800*, Cambridge/New York 2009, sowie Natalie Zemon Davis, *Trickster Travels. A Sixteenth-Century Muslim between Worlds*, New York 2006; Linda Colley, *The Ordeal of Elizabeth Marsh. A Woman in World History*, New York 2007.

5 Ein Beispiel für die Kombination beider Richtungen ist Jon F. Sensbach, *Rebecca's Revival. Creating Black Christianity in the Atlantic World*, Cambridge, Mass. 2005.

6 Insbesondere: Thomas Ruhland, „Ein paar Jahr muß Tranquebar und Coromandel wol Serieux das Object seyn“ – Südasiens als pietistisches Konkurrenzfeld, in: *Pietismus und Neuzeit* 39 (2013), S. 86–116; vgl. auch Martin Krieger, *Vom „Brüdergarten“ zu den Nikobaren. Die Herrnhuter Brüder in Südasiens*, in: Stephan Conermann (Hrsg.), *Der Indische Ozean in historischer Perspektive*, Hamburg 1998, S. 209–224.

Stelle mag daher ein kurzer Abriss des kolonialpolitischen und missionarischen Kontexts ausreichen.

Den Hintergrund des Ausgreifens der Herrnhuter nach Ostindien und speziell auf die Nikobaren stellten die kommerziellen und politischen Bestrebungen des Königreichs Dänemark-Norwegen dar. Die skandinavische Monarchie besaß in der Frühen Neuzeit zeitweise ein eindrucksvolles koloniales Imperium, das von der Karibik (St. Thomas) über Grönland und Island bis nach Westafrika reichte und damit zu den größeren Expansionsunternehmungen europäischer Staatswesen zählte.⁷ Bereits seit dem 17. Jahrhundert engagierten sich Dänen mit königlichem und privatem Kapital auch im Asienhandel, woraus die Gründung des königlich-dänischen Handelsstützpunkts Tranquebar an der südostindischen Koromandelküste im Jahr 1620 resultierte.⁸

Im 18. Jahrhundert organisierte eine eigene Dänische Asiatische Kompanie die Handelsfahrten nach Ostasien – teils in scharfer Konkurrenz zu anderen kolonialen Mächten und deren Handelsorganisationen, später in Zusammenarbeit mit der englischen East India Company.⁹ Mehrfach versuchte Dänemark von Tranquebar aus auf dem rund 1200 Kilometer südöstlich gelegenen Inselarchipel der Nikobaren einen Stützpunkt zu errichten. So hielt sich im Jahr 1756 der Hallesche Tranquebarmissionar David Poltzenhagen (1726–1756) in dänischem Auftrag auf den Nikobaren auf, um dort konkrete Missionsmöglichkeiten zu eruieren. Er starb allerdings bereits nach wenigen Monaten.¹⁰

Die dänisch-protestantische Ostindienmission lag seit 1706 in den Händen der Halle-Glauchauer Anstalten August Hermann (und später Gotthilf August) Franckes, deren Geistliche sich mit der Erlaubnis des dänischen Königshofs bzw. des Kopenhagener Missionskollegiums und mit britischer Unterstützung durch die Society for Promoting Christian Knowledge um die Evangelisierung von Indigenen und Neuchristen am Handelsstützpunkt Tranquebar kümmerten. Hallesche Missionare hielten dort außerdem die geistliche Versorgung der anwesenden Europäer aufrecht und berichteten über ihre Tätigkeit ausführlich nach Europa.¹¹ Mit dem Eintritt der Herrnhuter Brüdergemeine in die Evangelisierungsarbeit erwuchs Halle seit den

7 Zur Einordnung des skandinavischen Kolonialismus siehe z. B. Niels Brimnes/Pernille Ipsen/Gunvor Simonsen (Hrsg.), *Scandinavian Colonialism*. Sonderheft: *Itinerario*. *International Journal on the History of European Expansion and Global Interaction* 33/2 (2009).

8 Martin Krieger, *Kaufleute, Seeräuber und Diplomaten. Der dänische Handel auf dem Indischen Ozean (1620–1868)*, Köln/Weimar/Wien 1998.

9 Knapp hierzu Wolfgang Reinhard, *Die Unterwerfung der Welt. Eine Globalgeschichte der europäischen Expansion 1415–2015*, München 2016, S. 228–230.

10 Hans-Werner Gensichen, *Indienmission im Weltaspekt. Globale Perspektiven in den Halleschen Berichten*, in: Michael Bergunder (Hrsg.), *Missionsberichte aus Indien im 18. Jahrhundert. Ihre Bedeutung für die europäische Geistesgeschichte und ihr wissenschaftlicher Quellenwert für die Indienkunde*, Halle a. d. S. 1999, S. 30–43, hier: S. 40; Ruhland, Süd-asien (wie Anm. 6), S. 94 f.

11 Andreas Gross/Y. Vincent Kumaradoss/Heike Liebau (Hrsg.), *Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India*, 3 Bde., Halle a. d. S. 2006.

1730er Jahren in unterschiedlichen, nicht allein dänisch beherrschten Weltregionen eine Konkurrenz, die sich nur schwer im Zaum halten ließ. Auch in der Ostindienmission wurde der Wettstreit der beiden Gemeinschaften virulent:¹² Selbst wenn sich die Missionsstrategien Halles und Herrnhuts in theologischer und praktischer Hinsicht teils deutlich unterschieden, so richtete sich doch die Evangelisierungsarbeit beider Gruppierungen häufig an dieselben Zielgruppen vor Ort, ebenso wie ihre europäische Berichterstattung über Missionserfolge auf ähnliche Leser- und Unterstützerverkreise aus dem Bereich frommer Protestanten spekulierte. Zu den potenziellen Unterstützern der Missionstätigkeit gehörten Monarchen und politische Entscheidungsträger ebenso wie private Mäzene und alle weiteren Rezipienten von Missionspublizistik.¹³

Graf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf hatte noch kurz vor seinem Tod im Jahr 1760 von Seiten Dänemarks die Nikobaren als Missionsgebiet für die Brüdergemeine zugestanden bekommen – gleichsam als Ersatz für Island, wo er die Herrnhuter Missionare ursprünglich hatte hinschicken wollen.¹⁴ Dieser vermeintliche politisch-diplomatische Erfolg Herrnhuts hatte sich rasch bis zur Konkurrenz in Halle herumgesprochen. Es ist daher wohl kein Zufall, dass gerade im Jahr 1760 das ausführliche und schockierende Diarium vom Leben und Sterben des kurzzeitig auf den Nikobaren wirkenden halleschen Missionars Poltzenhagen im offiziellen Periodikum der Halleschen Ostindienmission, den „Halleschen Berichten“, erschien.¹⁵ Aus Poltzenhagens Schilderung erfuhr der europäische Leser vom äußerst unwirtlichen, tropisch-feuchten Klima auf den Inseln, von extremen Regenfällen (Poltzenhagen selbst war ausgerechnet in der Regenzeit dort angekommen) und später, nach dem Ende des Monsuns, von massivem Trinkwassermangel.¹⁶ Hinzu kamen die angebliche

12 Zu dieser Konkurrenz grundsätzlich: Hans Schneider, Die ‚zürnenden Mutterkinder‘. Der Konflikt zwischen Halle und Herrnhut, in: Pietismus und Neuzeit 29 (2003), S. 37–66; zur Situation in Tranquebar vgl. Ruhland, Südasien (wie Anm. 6).

13 Als Überblick zur Mission siehe Hermann Wellenreuther, Pietismus und Mission. Vom 17. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, in: Hartmut Lehmann (Hrsg.), Geschichte des Pietismus, Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten, Göttingen 2004, S. 166–193. Vgl. auch Alexander Schunka (Bearb.), Mission und internationale Beziehungen, in: ders. u. a. (Hrsg.), Pietismus. Eine Anthologie von Quellen des 17. und 18. Jahrhunderts, Leipzig 2017, S. 478–509. Zur Missionspublizistik des 18. Jahrhunderts siehe die Beiträge in ders./Markus Friedrich (Hrsg.), Reporting Christian Missions in the Eighteenth Century. Communication, Culture of Knowledge and Regular Publication in a Cross-Confessional Perspective, Wiesbaden 2017.

14 Ruhland, Südasien (wie Anm. 6), S. 94–104.

15 Zu den Halleschen Berichten: Heike Liebau, Controlled Transparency. The *Hallesche Berichte* and *Neue Hallesche Berichte* between 1710 and 1848, in: Friedrich/Schunka, Missions (wie Anm. 13), S. 133–147.

16 David Poltzenhagen, Nachrichten von des sel. Herrn Missionarii Poltzenhagen letzten Reise und dessen Lebenslauf auch seligem Absterben. I. Desselben Tageregister, so er auf seiner Reise von Tranckenbar nach den Nicobarischen Insuln im Jahr 1756 geführt, nebst einer angefangenen Beschreibung derselben, in: Hallesche Berichte 8 (1760), S. 209–238, hier: v. a. S. 226, 231.

Sittenlosigkeit und Trunksucht der Einwohner,¹⁷ vor allem jedoch Krankheiten und Todesfälle: einschließlich Poltzenhagens eigenen langsamen Sterbens, das ihn schließlich dazu zwingen sollte, wenige Tage vor seinem Tod krankheitshalber seine Aufzeichnungen zu beenden. Missionserfolge oder auch nur eine prinzipielle Offenheit der indigenen Bevölkerung für das Wort Gottes hatte das Tagebuch des Halleschen Missionars Poltzenhagen nicht zu verzeichnen – von ein paar erbaulichen Gesprächen bei der Überfahrt abgesehen.¹⁸

Poltzenhagens ausführlicher Bericht dürfte das erste Zeugnis eines protestantischen Missionars von den Nikobaren darstellen – zuvor existierten nur wenige Informationen über die Inselgruppe, die vor allem auf den spärlichen Kontakten des Jesuitenordens dorthin beruhten und dementsprechend in der zeitgenössischen Missionspublizistik der Jesuiten abgedruckt worden sind: dem „Neuen Welt-Bott“ und zuvor bereits den „Lettres édifiantes“.¹⁹

Die Schilderungen des Halleschen Missionars Poltzenhagen, so absichtsvoll höchstwahrscheinlich ihre Publikation im Jahr 1760 mit dem Bekanntwerden der Herrnhuter Missionsinteressen auf den Nikobaren erfolgt ist, verfehlten ihre abschreckende Wirkung auf die Brüdergemeine. Sie boten gleichwohl bereits einen gewissen Vorgeschmack darauf, was die Herrnhuter und insbesondere den Brüdermissionar Hänsel auf den Inseln erwarten sollte: Schlechte Luft, allgegenwärtige Krankheiten und viele Todesfälle. Johann Gottfried Hänsel selbst sollte einem Tod auf den Nikobaren nur knapp entrinnen.

Zunächst jedoch vergingen noch einige Jahre zwischen der Publikation von Poltzenhagens Bericht und dem tatsächlichen Beginn einer Herrnhuter Tätigkeit auf der Inselgruppe. Die Präsenz der Herrnhuter Brüder als Missionare im dänischen Auftrag setzte im Jahr 1768 ein und dauerte bis 1787, das heißt weniger als zwanzig Jahre. Zwischenzeitlich sollte sich Dänemark vorübergehend von der Inselgruppe zurückziehen, doch die Herrnhuter blieben

17 Ebd., S. 214, 221. Dies ist ein interessanter rhetorischer Kontrapunkt zum verbreiteten Problem übermäßigen Alkoholkonsums unter Missionaren bzw. in kolonialen Gesellschaften überhaupt, vgl. Tobias Delfs, „What shall become of the mission when we have such incompetent missionaries there?“ *Drunkenness and Mission in Eighteenth Century Danish East India*, in: Harald Fischer-Tiné/Jana Tschurenév (Hrsg.), *A History of Alcohol and Drugs in Modern South Asia. Intoxicating Affairs*, London u. a. 2014, S. 65–89; Robert Markley, „A Putridness in the Air“. *Monsoons and Mortality in Seventeenth-Century Bombay*, in: *Journal for Early Modern Cultural Studies* 10 (2010), S. 105–126, hier: S. 113 f.

18 Poltzenhagen, *Nachrichten* (wie Anm. 16), S. 211 f., 225.

19 *Nachricht und Brief aus dem Seeland Nicobar. Brief des Herrn le Bon de Beausang geschrieben zu Tranquebar den 31. Decembr. 1723. samt andern Nachrichten*, in: *Neuer Welt-Bott* 12/299 (1729), S. 95 f. Verwiesen wird außerdem auf den auszugsweisen Abdruck des Briefs eines französischen Jesuitenmissionars, der über die gescheiterte Mission 1711 berichtet: *Kurzer Auszug des Briefs P. Petri Faure, Der Gesellschaft Jesu Missionarii, An Patrem de la Boësse, besagter Societät Priestern. Geschrieben bey der Welt=seitigen Mündung der Meer=Enge von Malacca, auf dem Französischen Schiff Lys-Brillac. den 17. Jenner/1711*, in: *Neuer Welt-Bott* 5/110 (1726), S. 57 f. Es handelt sich um einen übersetzten Nachdruck von: *Lettre du Pere Faure Missionnaire de la Compagnie de Jesus. Au Pere de la Boësse de la mesme Compagnie. A la sortie du Détroit de Malaca dans le Golfe de Bengale, à bord de Lis-Brillac, le 17. Janvier 1711*, in: *Lettres Édifiantes et Curieuses* 10 (1713), S. 47–76.

vor Ort. Sie erlebten im Jahr 1778 einen Versuch der österreichischen Habsburger, die Inselgruppe zu annektieren.²⁰ Von diesen wenig erfolgreichen Kolonialbemühungen Maria Theresias in Asien ist der Name „Teresa“ für eine der 22 Nikobareninseln geblieben. Den habsburgischen Vertretern gegenüber hielten sich die Herrnhuter Missionare jedoch politisch geschickt zurück und blieben auf dänischer Seite. Wenige Jahre später gab man die Missionsstation ohnehin endgültig auf.²¹

So stellte sich, knapp skizziert, die kolonialpolitische Situation vor und während Johann Gottfried Hänsels Aufenthalt auf den Nikobaren dar. Überraschend mag gleichwohl die Tatsache anmuten, dass sich Dänen und Habsburger gleichermaßen sowie Hallesche und Herrnhuter Missionare überhaupt für eine Inselgruppe interessierten, die nicht nur aus europäischer Perspektive extrem abgelegen erscheinen musste, sondern die auch außergewöhnlich unwirtlich anmutete. Erklären lässt sich dies zu einem Gutteil aus einer zunehmenden Faszination für Exotik, ferne Länder und einsame Inseln im 18. Jahrhundert.

III. Inselträume im 18. Jahrhundert

Das Interesse an den Nikobaren ordnet sich ein in eine breitere Begeisterung vieler Europäer des 18. Jahrhunderts für ferne, exotische, einsame Inseln. Diese Faszination hatte mehrere Ursachen, die im Folgenden knapp umrissen werden sollen.

Zunächst sind hier expansionsstrategische bzw. kolonialpolitische Notwendigkeiten zu nennen: Es ist bekannt, dass Inseln bei Expansionsunternehmungen als Versorgungspunkte europäischer Schiffe unverzichtbar waren: Ohne die spanische Eroberung der Kanaren wäre logistisch eine Expansion in die Neue Welt nicht möglich gewesen.²² Berühmte weitere Beispiele aus der Geschichte der europäischen Expansion waren die Versorgungs- und Infrastrukturfunktionen der Inseln St. Helena im Atlantik, Ceylon im Indischen Ozean und in gewisser Weise auch der Stützpunkt der niederländischen

20 Stefan Meisterle, Die koloniale Ostindienpolitik des Wiener Hofes in den Jahren 1775–1785, in: Wiener Geschichtsblätter 62 (2007), S. 17–29. Die Fahrt der Joseph und Theresia ist u. a. dokumentiert im Tagebuch des italienischen Bordarztes, deutsch als: Nikolaus Fontana, Tagebuch der Reise des kais. kön. Schiffes Joseph und Theresia nach den neuen österreichischen Pflanzorten in Asia und Africa, Dessau/Leipzig 1782.

21 Neben Ruhland, Südasiens (wie Anm. 6), siehe v. a. Krieger, Brüdergarten (wie Anm. 6), S. 233–244; Stephan Diller, Die Dänen in Indien, Südostasien und China (1620–1845), Wiesbaden 1999, S. 239–245 sowie vor allem Hermann Römer, Geschichte der Brüdermission auf den Nikobaren und des „Brüdergartens“ bei Trankebar. Auf Grund des handschriftlichen Materials im Unitäts-Archiv zu Herrnhut, Herrnhut 1921.

22 Felipe Fernández-Armesto, The Canary Islands after the Conquest. The Making of a Colonial Society in the Early Sixteenth Century, Oxford 1982.

Vereinigten Ostindienkompanie am südafrikanischen Kap der Guten Hoffnung, der durchaus insularen Charakter aufwies.²³ Wie weiter unten erläutert wird, spielte auch in Bezug auf die Nikobaren der Gedanke, dort eine Versorgungsstation aufzubauen, noch im 19. Jahrhundert eine wichtige Rolle.

Eine zweite Ursache für die Inselbegeisterung von Europäern des 18. Jahrhunderts lag im missionarischen Bereich. Durch die Missionspublizistik erreichten entsprechende Informationen ein breites Publikum. Es scheint so, als ob die potenzielle Abgeschiedenheit von Inselgesellschaften gerade bei Missionaren im Hinblick auf die Evangelisierung indigener Menschen eine besondere Faszination ausgeübt hat: Auf Inseln hoffte man, ‚unverdorbene‘ Naturvölker anzutreffen, mit denen man ohne störende Einflüsse der Außenwelt gleichsam eine ideale christliche Gemeinschaft aufbauen könnte. Die pietistische „Stadt auf dem Berge“ (Mt 5,14)²⁴ ließ sich, an utopische Entwürfe christlicher Gemeinwesen anknüpfend, ohne größere Probleme auf eine Insel verlegen. Dies geschah etwa in der religiösen Tugendutopie „Die Glückseligste Insul auf der gantzen Welt/ oder das Land der Zufriedenheit“, die der dem Halleschen Pietismus nahestehende Philipp Balthasar Sinold von Schütz (1657–1742) im Jahr 1723 unter Pseudonym veröffentlichte.²⁵ Insofern ist es wohl nicht als Zufall oder Fehler anzusehen, wenn in der „Auserlesenen Theologischen Bibliothec“, einem protestantischen Periodikum des frühen 18. Jahrhunderts, in der Rezension einer Ausgabe der „Halleschen Berichte“ von der „Insul Tranquebar“ die Rede war.²⁶

In der sehr erfolgreichen periodischen Publizistik über Missionsunternehmungen im frühen 18. Jahrhundert verschmolzen gelegentlich missionarische Interessen an entlegenen Inseln mit erbaulichen Zielen und dem Bedürfnis nach Informationen über koloniale Unternehmungen. So räumte etwa der Herausgeber des jesuitischen „Neuen Welt-Bott“, der Österreicher Joseph Stöcklein (1676–1733), ausgerechnet den Marianen-Inseln einen sehr prominenten Platz in seiner Zeitschrift ein. Die relativ kleine, im nördlichen Pazifik gelegene Inselgruppe der Marianen wäre im Vergleich zu den vielen anderen

23 Paul S. Sutter, *The Tropics. A Brief History of an Environmental Imaginary*, in: Andrew C. Isenberg (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Environmental History*, Oxford 2014, S. 178–204, hier: S. 181–185.

24 Claus Bernet, *Expectations of Philadelphia and the Heavenly Jerusalem*, in: Douglas Shantz (Hrsg.), *A Companion to German Pietism, 1660–1800*, Leiden 2015, S. 139–167.

25 Constantinus von Wahrenberg [Philipp Balthasar Sinold von Schütz], *Die glückseligste Insul auf der gantzen Welt/ oder das Land der Zufriedenheit, dessen Regierung=Art, Beschaffenheit, Fruchtbarkeit, Sitten derer Einwohner, Religion, Kirchen=Verfassung und dergleichen, samt der Gelegenheit, wie solches Land entdecket worden, ausführlich erzehlt wird*, von Constantino von Wahrenberg. Mit Kupffern versehen, Königsberg 1723; zu Schütz siehe Herbert Jaumann, Sinold genannt von Schütz, Philipp Balthasar, in: NDB 24 (2010), S. 465–467.

26 *Auserlesene Theologische Bibliothec* 12 (1726), S. 1125–1127, hier: S. 1126. Zu Johann Christoph Colers Weimarer Zeitschrift „Auserlesene Theologische Bibliothec“ siehe Gottfried Müller, *Die Anfänge des theologischen Zeitschriftenwesens in Thüringen. Zum Lebenswerk Johann Christoph Colers*, in: Herbergen der Christenheit. Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte (1967), S. 77–84.

Missionsgebieten der Jesuiten publizistisch eigentlich eher zu vernachlässigten gewesen. Ihren Reiz aber bezogen die Marianen aus ihrer enormen Abgeschlossenheit, ihrer Lage in den Antipoden Europas und aus den exotisierenden Phantasien europäischer Leser – verbunden mit kolonialpolitischen Hoffnungen der Habsburger und daraus resultierenden Missionsinteressen des Jesuitenordens.²⁷

Abgelegene Inseln in unterschiedlichen Weltmeeren spielten gleichzeitig eine wichtige Rolle bei den imaginierten Weltreisen europäischer *Armchair Travelers*. Berichte über exotische Inseln trugen zum enormen Erfolg von Reiseberichten, Gefangenenliteratur und topographischen Werken bei, deren Verfasser für die darin dargestellten Verhältnisse und Begebenheiten Authentizität reklamierten, ohne dass ein durchschnittlicher Leser in Europa dies je hätte nachprüfen können oder wollen. Damit ist ein dritter Aspekt der Faszination für Inseln berührt: Im 18. Jahrhundert erfreuten sich romanhafte Reise- und Erlebnisberichte aus fernen Weltgegenden einer großen Beliebtheit beim Publikum. In diesen Werken verschwammen oft die Grenzen zwischen Lebensbericht, Fiktion und Utopie. Zu erwähnen sind die zahlreichen Robinsonaden, die häufig auf realen, länger zurückliegenden²⁸ oder zeitgenössischen²⁹ Gefangenschaften der jeweiligen Hauptperson beruhten und die zur Verbreitung romantisierender Inselbilder beigetragen haben. Häufig spielen in diesen Publikationen nämlich Inseln eine besondere Rolle, auf denen man unfreiwillig strandet oder ausgesetzt wird und wo man – vergleichbar mit der Einzelhaft in einem Gefängnis – allein auf sich selbst zurückgeworfen ist, bis auf meist wundersame Weise Rettung naht und man die Insel schließlich als

27 Galaxis Borja González/Ulrike Strasser, The German Circumnavigation of the Globe. Missionary Writing, Colonial Identity Formation, and the Case of Joseph Stöcklein's *Neuer Welt-Bott*, in: Friedrich/Schunka, Missions (wie Anm. 13), S. 73–92, hier: S. 85–88.

28 Michael Heberer von Bretten, *Ægyptiaca servitvs: Das ist/ Wahrhafte Beschreibung einer Dreyjährigen Dienstbarkeit/ So zu Alexandrien in Egypten ihren Anfang/ vnd zu Constantinopel ihr Endschafft genommen [...]*, Heydelberg [1610]; vgl. Claudia Ulbrich, Michael Heberer von Bretten, in: Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620. Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon (VL 16), Bd. 3, Berlin 2014, Sp. 196–203. Siehe zu den Robinsonaden Johann J. K. Reusch, Germans as Noble Savages and Castaways. Alter Egos and Alterity in German Collective Consciousness during the Long Eighteenth Century, in: *Eighteenth-Century Studies* 42 (2008), S. 91–129.

29 Johann Michael Kühns merckwürdige Lebens= und Reise= Beschreibung, worinnen nicht nur Dessen Schiffahrten nach Grönland und Spitzbergen, Strat Davis, denen Canarischen Insuln und Lissabon erzehlet, sondern auch seine darauf erfolgte Algerische Gefangenschaft [...], Gotha 1741.

besserer, geläuterter Mensch verlässt.³⁰ Aus dieser Mischung von Genrelementen und Topoi erklärt sich etwa der enorme Erfolg eines fiktiven Gefangenenberichts mit Inselbezug: Daniel Defoes „Robinson Crusoe“.³¹

Zum aufgeklärten Sehnsuchtsbild von Inseln, auf denen sich mit der Zeit aufgrund ihrer Unberührtheit angeblich eigene Zivilisationen friedfertiger, „edler Wilder“ ausgeprägt hatten, trugen im 18. Jahrhundert nicht allein fiktionale Darstellungen und populäre Erlebnisberichte bei, sondern auch Informationen aus dem Umfeld der Forschungsreisen Bougainvilles, Cooks, Forsters und anderer.³² Ihre Darstellungen ließen Inselsehnsüchte zwischen gelehrten und literarischen Sphären zirkulieren. An idealisierten Inselimaginationen änderten auch offensichtliche Fehlschläge wie der gewaltsame Tod von James Cook (1728–1779) auf Hawaii nichts Grundsätzliches.³³

Aus der breiten Begeisterung für ferne Inseln, kombiniert mit zeitgenössischen literarischen Authentifizierungsstrategien und mangelnder empirischer Überprüfbarkeit entsprechender Informationen erklärt sich schließlich, dass im 18. Jahrhundert eine Reihe von Menschen in intellektuellen Kreisen Europas reüssierte, die sich selbst als Einwohner ferner Inseln ausgaben und die Figur des Edlen Wilden gleichsam personifizierten. Zwar bestand vor dem Hintergrund der europäischen Expansion durchaus zumindest prinzipiell die Möglichkeit, in größeren europäischen Städten oder an Fürstenhöfen Menschen aus Asien, Afrika, dem Vorderen Orient oder der Neuen Welt zu Gesicht zu bekommen.³⁴ Mit der Wende zum 18. Jahrhundert jedoch traten in Städten wie London oder Paris immer mehr Akteure in Erscheinung, die sich als indigene Bewohner abgelegener Inseln ausgaben und die anschließend über kurz oder lang als Schwindler entlarvt wurden – nicht selten übrigens durch Missionare. Zu den berühmtesten exotischen Hochstaplern seiner Zeit gehörte George Psalmanazar von der Insel Formosa (in Wirklichkeit war er wohl ein gebürtiger Franzose), der kurz nach 1700 in London mit einer selbst verfassten Landesbeschreibung, einer erfundenen Sprache, merkwürdigen

30 Zu frühneuzeitlichen Gefangenenberichten als Genre siehe Linda Colley, *Perceiving Low Literature. The Captivity Narrative*, in: *Essays in Criticism* 53 (2003), S. 199–218; Martin Scheutz, „Ist mein schwalben wieder ausbliben.“ Selbstzeugnisse von Gefangenen in der Frühen Neuzeit, in: *Comparativ* 13/5,6 (2003), S. 189–210.

31 Stellvertretend: Lieve Spaas/Brian Stimpson (Hrsg.), *Robinson Crusoe. Myths and Metamorphoses*, Basingstoke u. a. 1996.

32 Joachim Meißner, *Mythos Südsee. Das Bild von der Südsee im Europa des 18. Jahrhunderts*, Hildesheim/Zürich/New York 2006.

33 Marshall Sahlins, *Der Tod des Kapitän Cook. Geschichte als Metapher und Mythos als Wirklichkeit in der Frühgeschichte des Königreichs Hawaii*, Berlin 1986; Sünne Juterzenka, *The Celebrated Captain Cook – or Was He? Eighteenth-Century Press Coverage of the Pacific Voyages*, in: Bärbel Czennia (Hrsg.), *Celebrity. The Idiom of a Modern Era*, New York 2013, S. 193–216.

34 Stellvertretend Peter Martin, *Schwarze Teufel, edle Mohren. Afrikaner in Geschichte und Bewußtsein der Deutschen*, Hamburg 1993.

Essgewohnheiten und seinem edlen Gemüt Furore machte.³⁵ Ein prominenter Fall aus dem frühen 19. Jahrhundert ist die falsche Prinzessin Caraboo aus „Javasu“ (Java), die sich schließlich als gebürtige Britin entpuppte.³⁶

Während vermeintliche Insulaner wie Psalmanazar durch ihr Auftreten der europäischen Gesellschaft den Spiegel vorhielten, bot das Expansionsgeschehen im Europa des 18. Jahrhunderts gleichzeitig Raum für allerlei dubiose Gestalten, die aus den kolonialen Ambitionen der Zeit persönlichen Profit schlugen und deren Handeln sich zumindest in weiterer Perspektive mit Hochstapelei verband. Ebenso wie die offensichtlichen Schwindler und deren Publikum profitierten sie vom diffusen Wissen über entlegene Weltgegenden und von der zeitgenössischen Faszination für Inseln. Hier ist der ursprünglich niederländische Geschäftsmann und Abenteurer William Bolts (1739–1808) zu nennen, der im Lauf seines Lebens unterschiedlichen Herren diente und um 1780 als treibende Kraft hinter der thesesianischen Kolonialpolitik in der Habsburger Monarchie stand.³⁷ Auf Bolts ist das Habsburger Intermezzo auf den Nikobaren zurückzuführen, das sich zu einer Zeit ereignete, als der Herrnhuter Missionar Johann Gottfried Hänsel sich auf den Inseln befand. Dieser hatte indes mit gänzlich anderen Widrigkeiten zu kämpfen.

IV. Johann Gottfried Hänsel – ein Herrnhuter Leben

Johann Gottfried Hänsel wurde am 8. November 1749 im Oberlausitzer Weibsdorf Weifa als ältestes von drei Kindern geboren und gehörte möglicherweise der sorbischen Bevölkerungsgruppe an.³⁸ Nach dem frühen Tod seines Vaters wuchs er unter den Bedingungen des Siebenjährigen Krieges, dessen Auswirkungen in der Oberlausitz deutlich spürbar waren,³⁹ im benachbarten Neukirch auf, einem Zentrum erweckter Kreise und Rekrutierungsort der

35 Siehe hierzu u. a. Michael Keevak, *The Pretended Asian. George Psalmanazar's Eighteenth-Century Formosan Hoax*, Detroit 2004; Benjamin Breen, *No Man Is an Island. Early Modern Globalization, Knowledge Networks, and George Psalmanazar's Formosa*, in: *Journal of Early Modern History* 17 (2013), S. 391–417.

36 Matthew Isaac Cohen, *British Performances of Java, 1811–1822*, in: *South East Asian Research* 17 (2009), S. 87–109, hier: S. 94–98; Margaret Russett, *The „Caraboo“ Hoax. Romantic Women as Mirror and Mirage*, in: *Discourse. Journal for Theoretical Studies in Media and Culture* 17/2 (1994–95), S. 26–47.

37 Helma Houtman-De Smedt, *The ambitions of the Austrian Empire with Reference to East India during the Last Quarter of the Eighteenth Century*, in: Sushil Chaudhury/Michel Morineau (Hrsg.), *Merchants, Companies and Trade. Europe and Asia in the Early Modern Era*, Cambridge 1999, S. 227–242.

38 Freundlicher Hinweis von Lubina Mahling. Zum Wirken der Herrnhuter unter den Sorben siehe: Lubina Mahling, *Um der Wenden Seelenheyl hochverdient. Reichsgraf Friedrich Caspar von Gersdorf. Eine Untersuchung zum Kulturtransfer im Pietismus*, Bautzen 2017.

39 Lebenslauf Hänsel (wie Anm. 2), S. 40; Zum Siebenjährigen Krieg in der Oberlausitz vgl. Alexander Schunka, *Die Oberlausitz zwischen Prager Frieden und Wiener Kongreß (1635–1815)*, in: Joachim Bahleke (Hrsg.), *Geschichte der Oberlausitz. Herrschaft, Gesellschaft und Kultur vom Mittelalter bis zum Ende des 20. Jahrhunderts*, Leipzig 2001 (2. Auflage Leipzig 2004), S. 143–179, hier: S. 166–168.

Brüdergemeine.⁴⁰ Nach Aussage seines eigenhändigen Lebenslaufs kam er dort als Jugendlicher durch seine Mutter in Kontakt mit der Unität. Die Herrnhuter vermittelten ihm eine Schuhmacherlehre. Mit fünfzehn Jahren zog Hänsel nach Herrnhut ins Haus der ledigen Brüder, im Jahr darauf erlebte er erstmals die „Sacramentliche Umarmung“ des Abendmahls in der Brüdergemeine.⁴¹ Vielerlei geistige und körperliche Anfechtungen der folgenden Jahre deutet Hänsel in seinem Lebenslauf nur an; sie scheinen auf individuelles Fehlverhalten hinzuweisen und immerhin so dramatisch gewesen zu sein, dass der junge Mann nach Ende seiner Lehre keine Anstellung fand und sich als Tagelöhner durchschlagen musste. Nachdem er Herrnhut verlassen und weder in den Gemeinden im niederländischen Zeist noch im Sachsen-Gothaischen Neudietendorf und auch nicht im oberlausitzischen Niesky Aufnahme gefunden hatte, ging Hänsel für eine Weile nach Berlin, wo er sich in einer Baumwollmanufaktur verdingte, bis ihm einige Jahre später die Rückkehr nach Herrnhut gestattet wurde. Der Lebenslauf lässt erahnen, dass Hänsel nur widerwillig den mehrfach an ihn ergangenen Aufforderungen folgte, dem „[lieben] Heiland zu dienen“, d. h. als Missionar zu wirken. 1775 machte er sich schließlich auf den Weg nach Ostindien; man scheint Hänsel ganz bewusst zur Arbeit an einem Ort ausersehen zu haben, an dem man das Christentum „mit Tränen Säen“ musste.⁴² Ein knappes Jahr darauf erreichte der 26-jährige Hänsel den Brüdergarten in Tranquebar, den er als „nicht sehr Reizent“ empfand. Im Januar 1779 nahm er schließlich seine Arbeit auf der Nikobareninsel Nancowry auf.⁴³

Mit seiner Missionstätigkeit auf der Inselgruppe begann für Hänsel „eine Schule von Neuer art“, von der er „bis daher inn Meinem Leben noch nichts erfahren hatte“.⁴⁴ Zu seinen schweren Prüfungen gehörte, dass er selbst bald nach seiner Ankunft erkrankte und mehrfach dem Tod nahe war; vom Sterben anderer Missionare und vom ungesunden Klima auf der Inselgruppe berichtet der Lebenslauf wenig. Hänsel scheint sich mit Elephantiasis und Malaria infiziert zu haben, unter der er offenbar sein ganzes weiteres Leben litt.⁴⁵ Fünf Jahre nach seiner Ankunft holte man ihn zurück nach Tranquebar. Später sollte Hänsel die Inseln noch zweimal besuchen, unter anderem, um die Missionsstation aufzulösen. 1793 wurde er von Tranquebar nach Herrnhut zurückgerufen, von wo aus er sich nur wenige Tage später ins karibische St. Thomas aufmachte, das ihm deutlich besser gefiel als die Nikobaren. Kurz vor seinem Tod kam er ein weiteres Mal nach Europa zurück und starb schließlich 1814 in der Karibik – wohl an den Spätfolgen seiner Erkrankung. Insofern begleiteten ihn

40 Mahling, Wenden (wie Anm. 38), S. 110 f. und passim. Vgl. jetzt die Zusammenstellung Evangelisch-Lutherische Kirchengemeinde Neukirch/Lausitz, Lebensläufe (wie Anm. 2).

41 Lebenslauf Hänsel (wie Anm. 2), S. 41.

42 Ebd., S. 43 (beide Zitate).

43 Ebd., S. 45.

44 Ebd.

45 Ebd., S. 46.

die Nikobaren bis in den Tod, auch wenn sie in seinem Lebenslauf nur einen kurzen Abschnitt einnehmen.

Hänsels Leben spielte sich auf drei Kontinenten ab. Es entspricht auch insofern geradezu mustergültig dem Herrnhuter Missionsideal, als es mehrere Beispiele für die typischen Herrnhuter ‚Streiter-Ehen‘ bietet: arrangierte, auf Arbeitsteiligkeit abzielende Verbindungen zur Unterstützung der geistlich-praktischen Aufgaben in den Missionsgebieten.⁴⁶ Hänsel selbst war insgesamt viermal verheiratet:⁴⁷ Unmittelbar vor seiner Abreise aus Herrnhut nach Westindien ging er im Jahr 1795 eine Ehe ein und erhielt vier Jahre später, nach dem Tod seiner Frau, eine weitere „Gehülfin“ aus Herrnhut „zu gesant“, die allerdings bereits 1801 starb. Anderthalb Jahre später „wurde mir meine 3 zugesant“, die, nachdem sie ihm zwei Kinder geschenkt hatte, im Jahr 1807 ebenfalls das Zeitliche segnete. Am 9. Oktober 1810 betrat der sechzigjährige Hänsel, aus Westindien kommend, ein letztes Mal Herrnhuter Boden, verlobte sich tags darauf und wurde vier Tage später seiner vierten und letzten Ehefrau angetraut, die ihn auf St. Thomas überleben und die Abfassung seines Lebenslaufs vollenden sollte.⁴⁸

Jenseits der genretypischen Topoi und rhetorischen Konventionen deutet Hänsels Lebenslauf sprachlich darauf hin, dass es sich bei diesem Missionar um einen nicht allzu geübten Schreiber handelte, der über eher rudimentäre Schulbildung verfügte. Typisch für ‚globale‘ Lebensentwürfe von Menschen aus dem mitteldeutschen Raum, wie sie sich seit dem 17. Jahrhundert insbesondere im Umfeld der Vereinigten Ostindienkompanie finden und zum Druck zahlreicher Reiseberichte geführt haben, ist die Tatsache, dass man es häufig mit Männern aus prekären gesellschaftlichen Schichten zu tun hat, für die ein Weg in die Fremde vielversprechender schien als ein Leben daheim.⁴⁹ Die angeblich angeborene Wanderlust zahlreicher Verfasser zeitgenössischer Reiseliteratur und ihr topisch artikuliertes Bedürfnis, ferne Länder zu sehen, gingen häufig einher mit wirtschaftlichen und/oder sozialen Schwierigkeiten an den Ausgangsorten: Daheim boten sich kaum Aufstiegsmöglichkeiten, sondern es drohte viel eher die Gefahr eines Abstiegs. Der Dienst außerhalb

46 Zum Modell der Streiterehe siehe Gregg Roeber, *Hopes for Better Spouses. Protestant Marriage and Church Renewal in Early Modern Europe, India, and North America*, Grand Rapids/Cambridge 2013, S. 148–151.

47 Er spricht zudem mehrfach von „2 Kindern“, die er aus Tranquebar nach Herrnhut mitbrachte, erwähnt hierzu aber keine Ehefrau. Es bleibt unklar, ob es sich dabei um eigene Kinder aus einer Verbindung mit einer indigenen Partnerin handelte, wie dies wohl keineswegs ungewöhnlich gewesen wäre, auch wenn derartige Beziehungen in offizielleren Quellen in der Regel nicht thematisiert wurden. Lebenslauf Hänsel (wie Anm. 2), S. 46.

48 Ebd., S. 48.

49 Dies heißt freilich nicht, dass es sich bei den deutschen VOC-Angehörigen einzig um Bettler und *drop-outs* handelte. Umgekehrt wird man nicht von den Verfassern der Berichte auf die weitgehend anonyme Masse der Übrigen schließen dürfen. Vgl. die differenzierte Analyse bei Roelof van Gelder, *Das ostindische Abenteuer. Deutsche in Diensten der Vereinigten Ostindischen Kompanie der Niederlande (VOC), 1600–1800*, Hamburg 2004, S. 45–50.

Europas scheint vor diesem Hintergrund auch Hänsel eine Möglichkeit eröffnet zu haben, sein materielles Auskommen und seine bis dato problematische Position innerhalb der Brüdergemeine zu verbessern.

V. Hänsels Nikobaren

Johann Gottfried Hänsels Lebenslauf stellt in seltener Deutlichkeit die gesamte Herrnhuter Nikobarenmission als ein kolossales Desaster dar: „wir waren in unsern Eigendlichen zwecke in Ostjndien unfruchtbar, u. ich Schame mich viel davon zu sagen.“⁵⁰ Diese Feststellung deckt sich weitgehend mit den Schilderungen in seinem späteren Bericht, auf dessen Publikation unten noch näher einzugehen sein wird. Glaubt man Hänsels eigenen Aussagen, so reihte sich auf den Nikobaren ein Fehlschlag an den anderen. Seine Zeit verbrachte der Missionar mit vergeblicher Evangelisierungsarbeit, weil die Einheimischen vom Christengott nichts wissen wollten und weil sie nicht verstanden, warum jemand für die Sünden anderer am Kreuz gestorben sei.⁵¹ Außerdem befasste sich Hänsel, analog zu den Halleschen Ostindienmissionaren,⁵² mit Sprachstudien, die er allerdings letztendlich ebenfalls als vergeblich ansah: nicht allein, weil die Nikobarer auf jeder ihrer Inseln ein anderes Idiom sprachen, sondern weil sie sich oft nonverbal verständigten und sich aufgrund des Betelkauens mit vollem Mund nur undeutlich artikulierten.⁵³

Womit Hänsel sich nahezu kontinuierlich beschäftigt haben dürfte, war das Begraben von Mitbrüdern, die auf den Nikobaren aufgrund des unwirtlichen Klimas und der gefährlichen Krankheitserreger gleichsam wie die Fliegen wegstarben: Elf Herrnhuter Brüder wurden auf der Insel Nancowry beerdigt, 13 weitere verstarben nach Hänsels Zählung unmittelbar nach ihrer Rückkehr von den Nikobaren in Tranquebar.⁵⁴ Zudem musste sich der Missionar fast dauernd mit seiner eigenen schweren Krankheit herumschlagen, die ihn einmal sogar selbst beinahe in ein ganz reales Grab führte.⁵⁵

An einigen Stellen seines Werkes ist allerdings die Rede davon, womit Hänsel seine Zeit sonst noch verbrachte: Er streifte nämlich über die Insel, um Naturalien zu sammeln, die sich mit großem Gewinn nach Europa verkaufen ließen. Dafür lagen ihm entsprechende Listen vor. In Tranquebar soll-

50 Lebenslauf Hänsel (wie Anm. 2), S. 46.

51 Hänsel, Letters (wie Anm. 2), S. 48.

52 Siehe hierzu insbesondere die Forschungen von Heike Liebau, vor allem Heike Liebau, Die Sprachforschungen des Missionars Benjamin Schultze unter besonderer Berücksichtigung der „Grammatica Hindostanica“. Historisch-linguistische Untersuchungen, Halle a. d. S. 1989.

53 Hänsel, Letters (wie Anm. 2), S. 61 f.

54 Siehe hierzu die Aufstellung bei Römer, Geschichte (wie Anm. 21), S. 42 f.

55 Diese gleichsam als Auferstehungsszene konzipierte Episode in: Lebenslauf Hänsel (wie Anm. 2), S. 46.

te Hänsel später zu diesem Zweck eine eigene Werkstatt betreiben und einheimische Mitarbeiter heranziehen, die ihm dabei halfen, seine Funde aus Flora und Fauna in Spiritus einzulegen und transportfertig zu machen. Hänsel wusste genau, welch großen Markt es in Europa für naturkundliche Sammlungsobjekte gab, und dass es – wie er schreibt – genau diese europäischen „customers“ waren, die in finanzieller Hinsicht für den Fortbestand der Mission sorgten.⁵⁶

Das Sammeln und Aufbereiten von Naturalien war allerdings nicht Hänsels einziger Beitrag zur Finanzökonomie der Brüdermission. Der Missionar beteiligte sich auf den Nikobaren nämlich auch am sogenannten *Country Trade*, dem innerasiatischen Handel durch Europäer. Dabei ging es für ihn nicht wie im Fall der Niederländischen Ostindienkompanie um den Handel mit Edelmetallen oder Textilien, sondern um Schwalbennester, die in China als Delikatessen galten und für die man entsprechend hohe Preise erzielen konnte.⁵⁷ Muslimische Malayen agierten hier als Zwischenhändler.⁵⁸

Hänsels Beschreibung des Handels mit Schwalbennestern wurde von einigen Rezensenten seines Buches als besonders bemerkenswerte Kuriosität hervorgehoben.⁵⁹ Ansonsten erschließen sich in zeitgenössischen Veröffentlichungen die Interaktionen von Europäern mit Indigenen oder die europäische Teilnahme an innerasiatischen Handelsstrukturen häufig eher indirekt und gleichsam zwischen den Zeilen, weil sich derartige Themen nicht unbedingt für ein europäisches Lesepublikum eigneten und kaum den Vorstellungen kolonial-europäischer Überlegenheit entsprachen. In der Berichterstattung über ferne Weltgegenden war ansonsten nur sehr begrenzter Raum für indigene Akteure.

Johann Gottfried Hänsel gehörte zu den berühmteren Herrnhuter Missionaren seiner Zeit. Deutlich wird dies unter anderem daran, dass sein Lebenslauf schon ein gutes Jahrzehnt nach seinem Tod leicht überarbeitet und in englischer Übersetzung im periodischen Journal der britischen Church Mission Society gedruckt wurde.⁶⁰ Seine Bekanntheit verdankt er insbesondere einem kleinen Buch, das dazu beitrug, die Nikobaren in Europa zu popularisieren. Diese Veröffentlichung baute nicht allein auf der zeitgenössischen Faszination für entlegene, einsame Inseln auf, sondern warb zugleich für eine Fortsetzung der Nikobarenmission – in der Hoffnung, dass künftige Missionare aus den Fehlschlägen der Herrnhuter lernen würden.

56 Ebd., S. 35 f., 40 f. Zu diesem Themenkomplex sind in Kürze maßgebliche Forschungsergebnisse in der in Vorbereitung befindlichen Monographie von Thomas Ruhland (Halle) zu erwarten.

57 Ebd., S. 32–34.

58 Ebd., S. 65; vgl. John H. Drabble, *An Economic History of Malaysia, c. 1800–1990. The Transition to Modern Economic Growth*, Basingstoke/London 2000, S. 32.

59 *The Literary Panorama* [...] 12 (1813), Sp. 973–975; *The Critical Review: Or, Annals of Literature* 2 (1812), S. 95–98; *Neues staatsbürgerliches Magazin mit besonderer Rücksicht auf die Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg* 1 (1832), S. 933–936.

60 Und zwar in: *The Missionary Register* 15 (1827), S. 225–230.

Im Jahr 1812 erschienen in London Hänsels „Letters on the Nicobar Islands“ mit dem zweifellos verkaufsfördernden Epitheton „the only surviving Missionary“. Das Buch basiert auf Aufzeichnungen, die der Nikobarenmissionar in der Rückschau angefertigt und vom westindischen St. Thomas aus an seinen Mitbruder, den Geistlichen und Komponisten Christian Ignatius Latrobe (1758–1836), übersandt hatte. Mit der Familie Latrobe war Hänsel seit Längerem bekannt.⁶¹ Christian Latrobe übersetzte Hänsels Aufzeichnungen ins Englische und publizierte sie auf Bitten von William Wilberforce (1759–1833), dem britischen Parlamentarier, Abolitionisten und Befürworter christlicher Mission.⁶² Vermutlich gruppierte der Herausgeber zudem Hänsels Material um und formte daraus ohne Beteiligung des Verfassers acht ‚Briefe‘, denn ein genauerer textkritischer Blick deutet darauf hin, dass die „Letters“ in dieser Form kaum je verschickt worden sein können.⁶³

Hänsels „Letters“ bestehen aus autobiographischen Passagen, aber auch aus typischen landeskundlichen Beobachtungen zu Topographie und Klima, Flora und Fauna, wie man sie aus anderen Reiseberichten der Zeit kennt. Inhaltlich auffällig sind darüber hinaus mehrere Aspekte: Dazu gehört zum Beispiel die Betonung der besonderen Schwierigkeiten und des hohen Aufwandes bei der Nikobarenmission, gerade im Vergleich zu den Eindrücken aus anderen Missionsgebieten, ferner eine sehr höfliche Zurückhaltung gegenüber den Konkurrenten aus dem Halleschen Pietismus,⁶⁴ zugleich jedoch eine scharfe Polemik gegenüber den Muslimen aus dem benachbarten Sultanat von Kedah auf der malayischen Halbinsel.

Hänsels Aversion gegen Muslime erklärt sich aus den mehrfach angedeuteten Spannungen und teils ernsthaften Konflikten um den Handel mit Schwalbennestern, über die er in den „Letters“ allerdings nur ansatzweise berichtet.⁶⁵ Ähnlich beiläufig werden die Verbindungen thematisiert, die manche Herrnhuter mit Malayinnen eingingen – solche Beziehungen reichten offensichtlich bis in die Familie des Sultans von Kedah.⁶⁶ Gegenüber den charakterlichen Eigenschaften der Einwohner Nancowrys hielt Hänsel sich mit Kritik eher zurück. Ihren Konsum von Rauschmitteln sah er durchaus skeptisch; als legitim empfand er demgegenüber seinen eigenen Verbrauch an alkoholischen Getränken – der sich wie in anderen Fällen mit zeitgenössischen medizinischen Auffassungen und mit dem Mangel an sauberem Trinkwasser erklären

61 So mit Christians Vater Benjamin, den er aus Barby kannte (Lebenslauf Hänsel, wie Anm. 2, S. 45) sowie mit dessen Halbbruder James, einem Herrnhuter Indienmissionar, siehe Römer, Geschichte (wie Anm. 21), S. 62; vgl. J. C. S. Mason, *The Moravian Church and the Missionary Awakening in England, 1760–1800*, London 2001, S. 83.

62 John Pollock, Wilberforce, London 1977, auch unter Berücksichtigung des Verhältnisses zur Familie Latrobe (passim).

63 Siehe die editorischen Hinweise in Latrobes Zuschrift an Wilberforce, in: Hänsel, Letters (wie Anm. 2), S. 5 f.

64 Siehe die Zuschrift in: Hänsel, Letters (wie Anm. 2), S. 8 und passim.

65 Ebd., S. 16, S. 27, S. 65, S. 69.

66 Ebd., S. 14; siehe auch Römer, Geschichte (wie Anm. 21), S. 56.

lässt. So kam es nicht von ungefähr, dass einige Herrnhuter Ostindienmissionare ein bemerkbares Alkoholproblem entwickelten.⁶⁷

In der Sicht auf die Einwohner der Nikobaren und ihren Konsum von Genussmitteln unterscheiden sich Hänsels „Letters“ somit recht deutlich von den weit drastischeren Schilderungen des Halleschen Missionars Poltzenhagen.⁶⁸ Dies dürfte nicht allein mit veränderten Zeitumständen zusammenhängen, sondern auch mit den unterschiedlichen Zielen der beiden Berichte. Im Falle Hänsels schien es opportun, die Indigenen als prinzipiell zivilisierbar darzustellen, für Poltzenhagen hatte noch das Gegenteil gegolten.

Bemerkenswert an Hänsels Buch ist schließlich das hohe Ausmaß an Selbstkritik, was die Evangelisierungsarbeit und ihr Scheitern betrifft. So heißt es: „But I cannot help observing, that when we speak of the total failure of our endeavours to promote the conversion of the natives, we have cause, in a great degree, to blame ourselves.“⁶⁹ Hänsel beklagt ein Fehlen der nötigen „brotherly love“, das die Missionsarbeit zerstört habe – nicht zuletzt angesichts der vielfältigen Belastungen im Tagesablauf.⁷⁰ Er schließt sein Werk mit dem Eingeständnis völligen Versagens bei der eigentlichen Aufgabe der Missionare, nämlich „to gain souls for Christ from among the heathen“.⁷¹ Gleichzeitig äußert er aber die Hoffnung, dass man künftig die Arbeit auf den Nikobaren doch wieder aufnehmen möge.

In Hänsels Werk fallen drei zentrale Aspekte ins Auge: erstens die extremen klimatischen und topographischen Umstände auf den Nikobaren, die viele Missionare das Leben kosteten; zweitens eine Kritik am Umgang der Missionare mit diesen Bedingungen; drittens die Hoffnung, jemand möge den Plan einer Kolonisierung und Mission der Inselgruppe künftig wieder aufgreifen. Alle drei Aspekte sollten bei der Rezeption des Buches eine Rolle spielen.

VI. Nachwirkungen

Hänsels „Letters on the Nicobar Islands“ einschließlich der Rezensionen in zeitgenössischen europäischen Periodika verdeutlichen, dass selbst in gebildeten Kreisen Europas der bisherige Kenntnisstand über die Nikobaren im frühen 19. Jahrhundert relativ gering war. Die „Letters“ sind mehrfach noch in ihrem Erscheinungsjahr besprochen worden. Gelobt wurde an dem Buch unter anderem die Tatsache, dass Missionare auch jenseits ihrer eigentlichen Bestimmung so viele wertvolle topographische und naturwissenschaftliche Informationen über entlegene Weltgegenden nach Europa brachten. Kritisch

67 Hänsel, Letters (wie Anm. 2), S. 6, S. 19 (in diesem Punkt insgesamt zurückhaltender als Poltzenhagen, Nachrichten, wie Anm. 16); vgl. Römer, Geschichte (wie Anm. 21), S. 68 f.; siehe Delfs, Drunkenness (wie Anm. 17).

68 Poltzenhagen, Nachrichten (wie Anm. 16), S. 214, S. 217, S. 221.

69 Hänsel, Letters (wie Anm. 2), S. 22.

70 Ebd., S. 22 f.

71 Ebd., S. 77.

betrachtete man demgegenüber die Naivität der Missionare bei der Bewältigung ihrer schwierigen Lebensumstände auf den Inseln.⁷²

In Deutschland wurde Hänsels Buch erst zehn Jahre nach seinem Erscheinen in den „Göttingischen gelehrten Anzeigen“ besprochen.⁷³ Weitere zehn Jahre später, als sich die Information verbreitete, Dänemark wolle sich wieder stärker kolonialpolitisch engagieren, folgte abermals ein Bericht darüber.⁷⁴ Insgesamt scheinen über die nächsten Jahrzehnte sowohl das Interesse an den Nikobaren als auch die Informationen darüber im deutschsprachigen Mitteleuropa weiterhin recht spärlich gewesen zu sein. So wiesen die Inhaltsverzeichnisse der Gothaer Zeitschrift „Petermanns Geographische Mitteilungen“, seit den 1850er Jahren das entscheidende Periodikum für Informationen über ferne Weltgegenden, zwar regelmäßig eine Rubrik zu „Hinterindien, Andamanen und Nikobaren“ auf.⁷⁵ Faktisch bot die Zeitschrift jedoch kaum Informationen über die Inselgruppe, was durchaus als Gradmesser für breitere Interessenlagen und konkrete Wissensdefizite über die Nikobaren im deutschsprachigen Raum gewertet werden kann.

Erst die österreichische Novara-Expedition Ende der 1850er Jahre und die Publikationen ihres Leiters Karl von Scherzer (1821–1903) änderten die Situation ein wenig. Scherzer, dessen Forschungsreise von der habsburgischen Politik unterstützt wurde und der durch explizite Interessen an den Nikobaren hervortrat, hatte immerhin auf seiner Weltreise Hänsels „Letters on the Nicobar Islands“ im Gepäck, die er von einem Brüdermissionar in Südafrika erhalten hatte und aus denen er ausgiebig zitierte, um sich an den dort dargestellten kolonial-missionarischen Fehlschlägen abzarbeiten.⁷⁶ Scherzers eigene Ausführungen über Flora, Fauna und Topographie der Inselgruppe ordnen sich in größere geopolitische, wirtschaftliche und wissenschaftliche Pläne ein. Was die lokalen Voraussetzungen für eine mögliche Besiedlung der Inseln durch Europäer betraf, gelangte er insgesamt zu einem positiven Fazit. So schlug er vor, aus humanistischen, handelspolitischen und

72 Siehe z. B. Review (wie Anm. 59), S. 95–98; Panorama (wie Anm. 59), Sp. 973 f.

73 Göttingische gelehrte Anzeigen (1822), S. 229–232.

74 Magazin (wie Anm. 59), S. 933–936. Siehe dazu Karl von Scherzer u. a., Reise der österreichischen Fregatte Novara um die Erde in den Jahren 1857, 1858, 1859 unter den Befehlen des Commodore B. von Wüllerstorff-Urbair. Beschreibender Theil, Bd. 2, S. 8.

75 Zu „Petermanns Geographischen Mitteilungen“ siehe Sebastian Lentz/Ferjan Ormeling (Hrsg.), Die Verräumlichung des Welt-Bildes. Petermanns Geographische Mitteilungen zwischen „explorativer Geographie“ und der „Vermessenheit“ europäischer Raumphantasien. Beiträge der internationalen Konferenz auf Schloss Friedenstien Gotha, 9.–11. Oktober 2005, Stuttgart 2008; Philipp Felsch, Wie August Petermann den Nordpol erfand, München 2010.

76 Scherzer, Reise (wie Anm. 74), S. 35 f., S. 64. Zu Scherzer siehe Roswitha Karpf, Scherzer, Karl Ritter von, in: NDB 22 (2005), S. 706 f.; zu seinem Expeditionsbericht siehe Thomas Theye, ‚Mathematische Racenmasken‘. Vermessen und Abbilden auf der Erdumsegelung der Fregatte Novara in den Jahren 1857–1859, in: Hermann Mückler (Hrsg.), Österreicher in der Südsee. Forscher, Reisende, Auswanderer, Wien/Berlin 2012, S. 73–109. Berichtet wurde über Scherzers Pläne ausführlich in der deutschsprachigen periodischen Publizistik, siehe u. a. Unterhaltungen am häuslichen Herd. Dritte Folge 2 (1862), S. 478–480.

ökonomischen Gründen österreichische Strafgefangene in eine künftige Nikobarenkolonie zu deportieren, anstatt zu Hause immer mehr Gefängnisse zu errichten.⁷⁷ Damit knüpfte der Forschungsreisende an eine zeitgenössische Diskussion in der Habsburgermonarchie über die Möglichkeit von Deportationen an; gleichzeitig diente ihm auch die britische Kolonie Australien als Vorbild.⁷⁸

Über Scherzers Nikobarenaufenthalt und seine umfangreiche Dokumentation der Novara-Expedition berichtete nunmehr auch das Gothaer Periodikum „Petermanns Geographische Mitteilungen“ ausführlich und setzte die Inselgruppe damit gleichsam auf die Landkarte deutschsprachiger Geographie-Enthusiasten.⁷⁹ Das erwachende Interesse an den Nikobaren führte wenig später zu einer monographischen Publikation, die der junge, relativ unbekanntere Berliner Journalist und Reiseschriftsteller Franz Maurer (1831–1872) vorlegte, der selbst allerdings wohl niemals auch nur annähernd in die Nähe der Inselgruppe gekommen war.⁸⁰ Unter dem Eindruck der Novara-Expedition und der Reichseinigungskriege der 1860er Jahre veröffentlichte Maurer im Jahr 1867 sein Buch über die „Nikobaren“, in dem er eine Kolonisation der Inseln durch Preußen forderte – nicht als Deportationskolonie für Strafgefangene, sondern aufgrund ihrer geopolitischen Lage als Handels- und Marinestützpunkt.⁸¹ Seinem Plädoyer vorgeschaltet ist ein ausführlicher historischer Abriss der bisherigen europäischen Kontakte mit den Nikobaren. Das Werk des Herrnhuter Missionars Johann Gottfried Hänsel spielte dabei eine zentrale Rolle. Maurer übersetzte nämlich ausführlich aus Hänsels Briefen zurück ins Deutsche. Seine Absicht war – ähnlich wie man dies schon bei Scherzer findet –, gegenüber einem preußisch-deutschen Publikum den historischen Nachweis zu erbringen, dass bisher die Kolonisierung und Missionierung der Nikobaren aufgrund individueller Fehler zwar gescheitert seien, dass ihr Gelingen aber keineswegs objektiv unmöglich war. Nach Maurers Auffassung lag das Scheitern „nicht am Klima, sondern an den Colonisten“.⁸² Bei entsprechender Vorbereitung und unter Einbeziehung aktueller medizinischer Kenntnisse sei eine Missionierung inzwischen nicht nur möglich, sondern auch strategisch vorteilhaft, falls Preußen und der Norddeutsche Bund sich zur Kolonisation der Inselgruppe durchringen würden, die aktuell – ganz

77 Scherzer, *Reise* (wie Anm. 74), S. 53–96, v. a. S. 94 f.

78 Ebd.; zum Deportationsdiskurs siehe Stephan Steiner, *Rückkehr unerwünscht. Deportationen in der Habsburgermonarchie der Frühen Neuzeit und ihr europäischer Kontext*, Wien/Köln/Weimar 2014, S. 521–530, zur Novara-Expedition und den Ideen der Beteiligten S. 523 f.

79 Mittheilungen aus Justus Perthes' Geographischer Anstalt über wichtige neue Erforschungen auf dem Gesamtgebiete der Geographie von Dr. A. Petermann [11] (1865), S. 280.

80 Zu ihm existieren kaum biographische Informationen, aber immerhin ein kurzer Nachruf in: Mittheilungen aus Justus Perthes' Geographischer Anstalt (wie Anm. 79) 19 (1873), S. 53.

81 Franz Maurer, *Die Nikobaren. Colonial-Geschichte und Beschreibung nebst motivirtem Vorschlage der Colonisation dieser Inseln durch Preussen*, Berlin 1867, S. 294–320.

82 Maurer, *Nikobaren* (wie Anm. 81), S. VI.

zu Unrecht – kein anderes Land haben wolle. Zu diesem Zeitpunkt waren die Nikobaren allerdings formal immer noch im Besitz der dänischen Krone; 1868 sollten sie an Großbritannien übergehen.⁸³

Maurer schrieb sein „Nikobaren“-Buch kurz vor der Reichseinigung; er selbst starb bereits im Jahr 1872. Eine größere zeitgenössische Resonanz war seinem Werk offensichtlich nicht beschieden: „Petermanns Geographische Mitteilungen“ druckten nur eine kurze Notiz.⁸⁴ Signifikante Interessen in Preußen oder dem Reich an der Inselgruppe weckte Maurer mit seiner Veröffentlichung ebenfalls nicht. Nach dem Übergang der Nikobaren an Britisch-Indien war sein Werk denn auch schnell von den politischen Verhältnissen überholt worden.

Maurer kommt immerhin das Verdienst zu, das Nikobarenbuch des Herrnhuter Missionars Hänsel ausführlich rezipiert und in einen mitteleuropäischen Kontext zurückgeführt zu haben – freilich in einem neuen geopolitisch-kolonialen Umfeld, das von „deutschen Männern“⁸⁵ geprägt werden sollte und wenig mit einer grenzüberschreitenden Gemeinschaft wie der Brüder-Unität des 18. Jahrhunderts gemein hatte.⁸⁶ In gewisser Weise knüpfte Maurers Werk allerdings an eine längere europäische Interpretationslinie der Nikobarenkontakte an, die vom Halleschen Missionar Poltzenhagen über Hänsel bis zu Scherzer reichte und die besagte, dass letztlich selbst in einem so grandiosen Scheitern wie den protestantischen Missionsversuchen auf den Nikobaren ein Keim künftigen Erfolges schlummern konnte: angesiedelt zwischen Inselehsucht, Reich-Gottes-Arbeit und weltlichen Kolonialbestrebungen.

VII. Fazit

Mit Franz Maurers „Nikobaren“-Buch schließt sich der Kreis zwischen einer frühneuzeitlichen Faszination für ferne Inseln und der Südseebegeisterung des deutschen Kaiserreichs, zu deren Verbindung der Herrnhuter Missionar Johann Gottfried Hänsel – wenn auch etwas unfreiwillig – einen bemerkenswerten Beitrag geleistet hatte.⁸⁷ Die vorstehenden Ausführungen haben verdeutlicht, welche Interessen und Vorstellungen sich in Europa mit einer ent-

83 Diller, Dänen (wie Anm. 21), S. 241 f.

84 Mitteilungen aus Justus Perthes' Geographischer Anstalt (wie Anm. 79) [13] (1867), S. 316.

85 Maurer, Nikobaren (wie Anm. 81), S. 100. Zur Verbindung von Geographie und nationaler Geopolitik im 19. Jahrhundert siehe Iris Schröder, *Das Wissen von der ganzen Welt. Globale Geographien und räumliche Ordnungen Afrikas und Europas 1790–1870*, Paderborn u. a. 2011.

86 Siehe Mettele, *Community* (wie Anm. 3).

87 Zu Südseebildern im Kaiserreich siehe Sünne Juterzenka, *Pazifik/Südsee*, in: Heinz Duchhardt/Georg Kreis/Wolfgang Schmale (Hrsg.), *Europäische Erinnerungsorte*, Bd. 3: *Europa und die Welt*, München 2012, S. 149–155. Zum größeren Problemkomplex siehe jetzt *Deutsches Historisches Museum* (Hrsg.), *Deutscher Kolonialismus. Fragmente seiner Geschichte und Gegenwart* [Ausstellungskatalog], Darmstadt 2016.

legenden Inselgruppe wie den Nikobaren zwischen dem 18. und dem 19. Jahrhundert verbunden haben und welche zeitgenössischen Wissensbestände eine Rolle spielten. Obwohl die Nikobaren zeitweilig gleichsam zum Grab zahlreicher Herrnhuter Missionare avancierten, änderte dies wenig an den Hoffnungen und Ambitionen, die sich weiterhin auf eine geistliche, mentale oder physische Inbesitznahme ferner Inseln richteten.

Johann Gottfried Hänsels Leben als Missionar zwischen den Kontinenten, seine Berichte über die prägende Zeit auf den Nikobaren und die Nachwirkungen seiner „*Letters on the Nicobar Islands*“ dienten hier als Sonde, um die Wandlungen im Verhältnis zwischen Globalem und Lokalem zu umreißen. Zugleich spannt Hänsels Buch einen Bogen von der protestantischen Missionskonkurrenz des 18. Jahrhunderts über die Begeisterung für ferne Inseln bis zu den kolonialpolitischen Interessen der Reichsgründungszeit. Analog zu Hänsels Leben reicht die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte seines Buches über vier Kontinente: von der Karibik und Europa bis nach Südafrika und zurück nach Ostindien: Mit Scherzers Novara-Expedition hatten die „*Letters*“ endlich die Nikobaren als ihren imaginären Ursprungsort erreicht. Die transportierten Bilder über diese Inselgruppe lassen sich allerdings erst angemessen verstehen, wenn man die Publikationsabsichten und die lokalen Rezeptionsbedingungen mit bedenkt. So wurden bei Hänsel (ähnlich wie bei Poltzenhagen, Scherzer und Maurer) nicht allein die Nikobaren als geographischer Ort im indischen Ozean präsentiert: Vielmehr waren es die je unterschiedlichen Repräsentationen und Imaginationen, die selbst unwirtliche, entlegene Inseln zu europäischen Sehnsuchtsorten werden ließen.

Alexander Schunka, *Island Dreams and Swallows' Nests: Johann Gottfried Haensel's Moravian Mission to the Nicobar Islands in its Eighteenth- and Nineteenth-Century European Context*

This article focuses on Moravian missionary attempts in the Nicobar archipelago, situated east of the Indian subcontinent in the Andaman Sea, and their epistemic repercussions in eighteenth- and nineteenth-century Europe. The first part delineates the political and religious context of Danish colonial and commercial interests as well as of Protestant, i. e. Pietist, evangelization efforts of the eighteenth century. The second section addresses the intellectual fascination for remote islands in European Enlightenment culture, while part three situates the main protagonist of the Nicobar missions, Johann Gottfried Haensel, within the transnational activities of the Moravian Church. Haensel's depiction of his stay on the islands reveals the hardships of a missionary in the tropics, but also his commercial activities. His narrative, published in 1812, had an interesting afterlife as part of an increasing literature concerned with travel and exploration. As the final section demonstrates, Haensel's *Letters on the Nicobar Islands* were influential for European views on the archipelago well into the nineteenth century.

Die Christensklaven in Alger/Nordafrika

Eine Episode aus den Herrnhuter Missionsanfängen

von Arthur Manukyan

Einleitung

Dass die Herrnhuter sich mit Christensklaven beschäftigt haben, ist wohl immer bekannt gewesen. Dass die Herrnhuter Brüder Abraham Ehrenfried Richter oder Carl Nottbeck zwischen 1738 und 1748 Richtung Nordafrika und Alger ausgesandt wurden und sich dort unterschiedlich lang und unterschiedlich erfolgreich aufgehalten haben, ist in den Herrnhuter Missionsdarstellungen und auch anderswo in aller Kürze zu lesen.¹ Dem Umstand, dass die Arbeit unter Christensklaven keine ‚bleibenden‘ Ergebnisse erzielt hat, ist es m. E. geschuldet, dass die Darstellungen so flüchtig und episodenhaft geblieben sind. Hinzu kommt es, dass die Quellenlage zu dieser Mission der Brüdergemeinde der Zinzendorfzeit recht spärlich ist und bleibt. Die Beschäftigung mit dieser Thematik erfordert eine echte Forschungsanstrengung. Meinem Vorhaben, dieses Desiderat der Forschung aufzuheben, ist seinerzeit leider kein Glück beschieden worden. Und das, was ich hier präsentiere, geht in Grundzügen aus einem leider doppelt abgelehnten DFG-Antrag hervor: Aus den Jahren 2010 und 2011. Diese Anträge hatte ich im Anschluss an meine Promotion an der Theologischen Fakultät zu Göttingen gestellt und wollte gerne dieses Forschungsdesiderat aufarbeiten.² Auch die Editionserlaubnis

-
- 1 Schulze geht in einer Anmerkung auf Alger ein und dann nur, um zu betonen, dass „Richters Arbeit unter den Christensklaven in Alger“ in der Missionsdarstellung deswegen keine Erwähnung findet, weil sie keine klassische „Heiden-Mission“ darstellt (Adolf Schulze, Abriß einer Geschichte der Brüdermission. Mit einem Anhang, enthaltend eine ausführliche Bibliographie zur Geschichte der Brüdermission, Herrnhut 1901, S. 44). Müller nimmt in der Folge das Thema nicht mehr auf (Karl Müller, 200 Jahre Brüdermission, Bd. 1, Das erste Missionsjahrhundert, Herrnhut 1931). Erst Beck erwähnt zwar die Reisen der Herrnhuter nach Alger, ohne allerdings die vorhandenen Primärquellen im Unitätsarchiv in Augenschein genommen zu haben (Hartmut Beck, Brüder in vielen Völkern: 250 Jahre Mission der Brüdergemeinde, Erlangen 1981, S. 55, S. 113–115). Alger passte schlicht nicht in das ‚Raster‘ der üblichen ‚Heidenmissionsunternehmungen‘ der Brüdergemeinde und war darüber hinaus auch fremd und wohl schwer greifbar.
 - 2 Zum geplanten DFG-Projekt aus dem Jahr 2010 möchte ich an dieser Stelle in aller Kürze das Thema und die Fachausrichtungen erwähnen, um die fachliche Einordnung des Projekts einmal deutlich zu machen: Thema „Mission und Orient. Die Arbeit der Herrnhuter Brüdergemeinde unter den christlichen Sklaven in Alger im 18. Jahrhundert (Maghrebstaaten/Nordafrika)“, Fach- und Arbeitsrichtung „Christlicher und islamischer Orient/Missionsgeschichte/Herrnhuter Pietismus/Kirchengeschichte“, voraussichtliche Gesamtdauer: 3 Jahre, ab 1.12.2010 (1. Dezember 2010 bis 30. November 2013). Der Wiederholungsantrag, den ich im Jahr 2011 stellte, hatte eine gewisse Veränderung und Erweiterung erfahren: Thema „Herrnhuter Brüder unter ‚Christen‘-Sklaven in Alger im 18. Jahrhun-

dazu hatte ich im Unitätsarchiv eingeholt. Das Vorhaben ruht also bis dato. Und deshalb kann ich zu diesem Zeitpunkt auch nicht den alleraktuellsten Stand der Forschung hier darstellen. Was ich aber an dieser Stelle bieten kann und möchte, ist, in ein äußerst spannendes Forschungsfeld in seiner großen Vielfalt einzuführen.

1. Herrnhuter Quellenüberlieferung im Unitätsarchiv: Eine kurze Ein- und Weiterführung

Abraham Ehrenfried Richter und Carl Nottbeck hielten sich zwischen 1738 und 1748 in Algier auf. Auch weitere Herrnhuter waren für die Arbeit bestimmt. Die Brüder sollten in Algier einer seelsorgerlich-diakonischen Tätigkeit unter den in die Sklaverei geratenen Seeleuten nachgehen. Die Briefe und die Tagebücher der beiden zeugen von den vielen Bemühungen, eine Seelsorgetätigkeit unter den notleidenden Menschen in Nordafrika aufzubauen. Dabei ist Richter weniger erfolgreich gewesen. Er ist auch früh aus dem Leben geschieden: Am 5. Oktober 1739 von Marienborn aus nach Algier ausgesandt, ist er nicht einmal ein Jahr danach – am 19. Juli 1740 – in der Stadt Algier verstorben, vermutlich an der dort wütenden Pest, wie die Brüdergemeine im Nachhinein herausfinden konnte.³

Deutlich mehr konnte der ihm nachgesandte Herrnhuter Bruder Carl Nottbeck vor Ort ausrichten. Nottbeck, der als Ersatz für den ursprünglich für die Mission in Algier ausgewählten ‚erweckten‘ Kaufmann Ahler (?) aus Lissabon vorgesehen war, wurde 1743 zu Zinzendorf nach Ronneburg gerufen und am 23. Dezember Richtung Nordafrika ausgeschickt, nachdem es feststand – so erzählen die Quellen in der schönen Herrnhuter Manier und im typisch pietistischen Sprachduktus –, dass der besagte Kaufmann sich nicht „in bester Herzens-Situation“ befunden hat. Was sich nun weiter dokumentieren lässt, ist lediglich die Tatsache, dass Nottbeck ab 1745 Haus- und Predigtversammlungen in seiner Unterkunft in Algier abhalten konnte. Dabei betreute er einige in die Sklaverei geratene Hamburger Bürger, sehr wahrscheinlich evangelisch-lutherische, aber auch „etliche Katholiken“, so heißt es dann in den Tagebüchern und Briefen. Später kamen einige wenige englische Sklaven dazu, denen Nottbeck mit Vorliebe die Berlinischen Reden Zinzendorfs vorlas und in den erwähnten Hausversammlungen mit ihnen sang

dert“, Fach- und Arbeitsrichtung „Christlicher und islamischer Orient/Orientwissenschaft/Missionsgeschichte/Herrnhuter Brüdergemeine/Frühe Neuzeit/Kirchengeschichte“, voraussichtliche Gesamtdauer: 3 Jahre, ab 1.9.2011 (1. September 2011 bis 31. August 2014).

3 Zu A. E. Richter: Arthur Manukyan, Konstantinopel und Kairo, Die Herrnhuter Brüdergemeine im Kontakt zum Ökumenischen Patriarchat und zur Koptischen Kirche. Interkonnektionelle und interkulturelle Begegnungen im 18. Jahrhundert (Orthodoxie, Orient und Europa, Bd. 3), Würzburg 2010, S. 210.

und betete. Im Übrigen waren diese Berlinischen Reden Zinzendorfs seinerzeit für die koptischen Christen in Kairo und Behnesse in Oberägypten von Friedrich Wilhelm Hocker ins Arabische übersetzt worden.

Darüber hinaus kann aber auch der Weg des einen oder anderen ehemaligen Sklaven, der den Hausversammlungen Nottbecks in Nordafrika beiwohnte, nachverfolgt werden: Ein gewisser John Rogers gehörte beispielsweise nach seiner Freilassung aus der Sklaverei in Bethlehem/Pennsylvanien zur Brüdergemeinde. Aber das ist und bleibt – so weit ich das überschauen kann – eher eine Ausnahmerecheinung. Letztlich ist es ein recht schwieriges Unterfangen, den Personen, mit denen die Herrnhuter in Kontakt standen, und ihren eigentümlichen Lebensläufen nachzugehen, zumal auch die Herrnhuter Überlieferung bald abbricht. Nottbeck selbst bat nämlich um 1747 die Brüdergemeinde um Ablösung, nachdem er in seinem Haus in Algier überfallen und auch danach übel angefeindet wurde. Die Ablösung hat ihm die Brüdergemeinde gewährt, da er – wie es wörtlich hieß – „daselbst ausgedient zu haben glaubte“.

Neben Richter und Nottbeck waren weitere Herrnhuter Brüder für die Arbeit in Algier berufen worden – etwa Christian Nottbeck, der Bruder von Carl Nottbeck, oder Alexander Richter, ein Verwandter des in Algier verstorbenen Abraham E. Richters, oder der Herrnhuter Bruder Ahler, der bereits erwähnte Kaufmann aus Lissabon. Allerdings war ihre Tätigkeit in Algier entweder von kurzer Dauer oder kam erst gar nicht zustande. Im Herrnhuter Archiv finden sich verstreut auch umfangreiche autobiographische Quellen zu allen diesen Personen.⁴

Die Herrnhuter Reisen in den Orient und nach Nordafrika, ihre diakonisch-seelsorgerlichen und missionarischen Aktivitäten unter den Christensklaven in Algier, ihre Begegnung und Auseinandersetzung mit der fremden islamischen Kultur und Religion des westlichen Nordafrikas sind durch Briefe, Berichte und Tagebücher – zwar im Vergleich beispielsweise zu Konstantinopel und Kairo recht spärlich –, aber doch gut dokumentiert.⁵ Es wäre sehr

4 Unitätsarchiv Herrnhut (im Folgenden UA), R.15.O.1.b und R.21.B.1.125.

5 Zu den Quellen: In ihrem Hauptbestand handelt es sich um die Briefe von Abraham Ehrenfried Richter und Carl Nottbeck (185 Briefe), Lebensläufe (5 Autobiographien), Tagebücher aus Algier (5 Diarien) und Berichte (3 Berichte). Die Algier unmittelbar betreffenden Bestände sind im Unitätsarchiv in Herrnhut als Sammlungen oder einzelne Stücke unter folgenden Signaturen zusammengefasst: R.15.O.1; R.15.O.2; R.21.B.125; R.22.104.71; R.21.A.150; R.21.A.192; R.21.A.194; R.21.A.195. Weitere Informationen zur Unternehmung „Algier“ sind in den Synodalakten der Herrnhuter Brüdergemeinde enthalten. Im Mitarbeiterkreis um Zinzendorf wurde über die Unternehmung beratschlagt. Die Protokolle und Mitschriften der Synoden sind dokumentiert unter: R.2.A und R.2.B. Die Protokolle belegen die Hintergründe, liefern weitere Informationen zum Umkreis der Unternehmung und lassen auf die Informationsquellen der Brüdergemeinde im Rahmen der europäischen und deutschen „Nordafrika“-Diskurse schließen. Über diese Archivmaterialien hinaus werden auch weitere zeitgenössische Quellen aus der Reise- und Missionsliteratur heranzuziehen sein, um die Meinungsbildung in der deutschen und europäischen Öffentlichkeit im Blick auf Algier und Nordafrika zu verifizieren und die vorherrschenden gesellschaftlichen Befindlichkeiten zu dokumentieren. Die Handschriftenabteilung der Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen ist auf die Drucke aus dem 18. Jahrhundert

wünschenswert, wenn auch dieser Quellenbestand ediert werden könnte. Denn dieser ist – aus meiner Sicht – weniger für die Forschung an den Herrnhutern selbst wichtig, sondern vielmehr für die Bereiche bedeutsam, in die diese Quellen hineinführen. Denn diese Interaktionen der Herrnhuter in Algier und Nordafrika weisen auf ein ganz akutes Problem der Neuzeit hin: Die Piraterie und die Seeräuberei. Piraterie hatte sich in der Frühen Neuzeit nämlich zu einem der schwerwiegendsten Probleme vor allem im Verhältnis zwischen Europa und den Maghrebstaaten, wie die Länder des westlichen Nordafrikas genannt werden, entwickelt. Darauf möchte ich im Folgenden etwas ausführlicher eingehen.

2. Europa und Nordafrika in der Frühen Neuzeit: Piraterie und die sogenannten ‚Barbareskenstaaten‘

Die europäischen Staaten und Gesellschaften und die Länder des westlichen Nordafrikas, die gemeinhin auch als ‚Korsaren- oder Barbareskenstaaten‘ bezeichnet wurden, befanden sich seit Jahrhunderten in einer Situation der militärischen, politischen und kulturellen Konfrontation. Die Auseinandersetzung wurde zu einem ‚Kulturkampf‘ und gar ‚Religionskrieg‘ stilisiert, mit Folgen, die bis in die europäische Kolonialgeschichte hinein reichen. Der ‚Kulturkonflikt‘, von dem zunächst einmal ausgegangen werden kann, führte aber auch zu vielfältigen und weitreichenden Kulturkontakten. Die nach Algier ausgesandten Herrnhuter Brüder waren beispielsweise in erster Linie an den notleidenden Menschen interessiert, zugleich traten sie aber in vielfältige Interaktionen mit der islamischen Umwelt. So gesehen sind die von ihnen hinterlassenen Zeugnisse nicht nur ein fester Bestandteil der Reise- und Missionsliteratur des 18. Jahrhunderts, sondern darüber hinaus wertvolle Quellen, die Auskunft über die europäische Wahrnehmung des ‚Orient‘ geben, die Orient- und Islambilder in der Frühen Neuzeit ein Stück aufzudecken helfen und über die Kultur und die Religion des westlichen Nordafrika und Algiers berichten. Das tun sie freilich in der Art und Weise, wie es ihnen in dieser Zeitperiode möglich ist. Aber genau deshalb gewinnen sie noch einmal an Wertigkeit. Die Aufarbeitung der Herrnhuter Quellen in Nordafrika ist m. E. eine echte kirchenhistorische Herausforderung, weil sie die in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung üblichen und immer noch geltenden

spezialisiert. Hier findet sich eine reichhaltige zeitgenössische Reiseliteratur, politische und geographische Veröffentlichungen und Übersetzungen zu Algier in der Frühen Neuzeit, Quellensammlungen und gedruckte Berichte und Lebensberichte von den aus nordafrikanischer Sklaverei zurückgekehrten Europäern (23 Drucke zwischen 1670 und 1830). Die Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel hat als Sammelschwerpunkt das 17. Jahrhundert. Hier finden sich ergänzend zu dem obigen Bestand weitere Handschriften (14 Drucke zwischen 1530 und 1750). Weitere Zeugnisse zu ‚Christen‘-Sklaven und ihrem Freikauf sind im Archiv der Franckeschen Stiftungen Halle (4 handschriftliche Quellen aus dem Umkreis des Halleschen Pietismus) vorhanden, weitere seltene Drucke in der Staatsbibliothek Berlin-Preußischer Kulturbesitz (8 Drucke zwischen 1530 und 1830) bezuget. Im Weiteren verweise ich nur auf einige wichtige Drucke.

Grenzen des Bekannten und Vertrauten sprengt. Deshalb kann diesem Desiderat der kirchenhistorischen und theologischen Forschung nur in seiner weitreichenden interdisziplinären Vernetzung (Allgemeingeschichte, Sozial-, Alltags- und Mentalitätsgeschichte, Missions- und Kirchengeschichte, Orientalistik und Orientwissenschaft, Kirchengeschichte und systematische Theologie, vor allem unter dem Aspekt des ‚sozialen Handelns‘ des neueren Protestantismus) adäquat nachgegangen werden. Einige eigentümliche Zugänge dazu möchte ich nun in aller Kürze vorstellen.

2.1 Kulturkonflikt und Kulturkontakt

Die europäische Wahrnehmung der ‚orientalischen‘ Gesellschaften in der Frühen Neuzeit ist – so lässt sich das zunächst auf den Punkt bringen – geprägt von den Kategorien ‚Kulturkonflikt – Kulturkontakt‘. Zwischen 1530 und 1780 sollen nach verschiedenen Angaben mehr als eine Million Europäer nach Nordafrika verschleppt und dort versklavt worden sein.⁶ Auch wenn diese Zahl sich natürlich nur schwer überprüfen lässt und in den letzten Jahren zu lebhaften Diskussionen geführt hat, lässt sie einen vagen Einblick in das Ausmaß der Sklaverei zu, die infolge der ‚nordafrikanischen‘ Piraterie im Mittelmeerraum entstanden war.⁷ Meist waren Seeleute auf Handelsschiffen oder Fischer in den Küstenregionen Süd- und Westeuropas von der Kaperei und den Verschleppungen betroffen. Die deutsche bzw. europäische Öffentlichkeit war mit der Problematik auf das intensivste beschäftigt.⁸ Diejenigen, die aus der Sklaverei zurückkehren konnten, machten ihre Lebensgeschichten durch autobiographische Veröffentlichungen in der breiten Öffentlichkeit bekannt.⁹

Ein gut aufgearbeitetes Beispiel ist der Fall von Hark Olufs aus Amrum. In der vom Historiker Martin Rheinheimer veröffentlichten Monographie dazu lässt sich nachlesen, wie der aus der Sklaverei frei gekommene und später auf seiner Heimatinsel Amrum begrabene Olufs die kulturellen und religiösen Umwälzungen in sich selbst und um sich herum erlebt und überlebt hat, wie

6 So lauten die Angaben bei Robert C. Davis, *Christians Slaves, Muslim Masters – White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500–1800*, New York 2004.

7 Dazu z. B. *Die Staaten der Seeräuber*, ausführlich beschrieben von einem englischen Consul und aus dessen Sprache in die Deutsche übersetzt, nebst Kupfern, Rostock 1753, S. 107–108.

8 Eine umfangreiche Forschung auf diesem Gebiet hat Martin Rheinheimer vorzuweisen. Die von ihm zusammengestellte Literatur unter: <http://web.sdu.dk/mrh/Bibliography.htm> (31.1.2011) ist leider nicht mehr vorhanden. Einiges lässt sich unter <https://www.zvab.com/buch-suchen/textsuche/martin-rheinheimer> (Juni 2017) wiederfinden. Im Folgenden verweise ich nur auf einige wichtige Titel.

9 Diese Geschichten wurden literarisch für fromme, kirchliche Kreise verarbeitet, z. B. im 19. Jahrhundert: *Der Christen-Slave in Algier und Jerusalem. Eine Erzählung für die fromm gesinnte Jugend und für Erwachsene, mit einer Beschreibung der durch den Wandel Jesu geheiligten Örter in Palästina*, von Leopold Chimani, mit einem illuminierten Kupfer, Wien 1829.

er ‚Kulturkonflikt und Kulturkontakt‘ in sich selbst bewältigt hat und welche Folgen diese Gefangenschaftserfahrung auf seine Umwelt hatte.¹⁰ Der Amrumer war während seiner Gefangenschaft auch in Mekka (als Mekkapilger?), was auf jeden Fall den Verdacht weckte, dass er zum Islam konvertiert worden war. Und obgleich er später in seiner Lebensbeschreibung mit Nachdruck auf seine Treue zum Christentum hinwies, konnte er den Verdacht schwerlich ausräumen.¹¹ Hark Olufs’ „sonderbare Avantüren“, die zunächst auf Dänisch, dann 1751 auf Deutsch mit einigen Ergänzungen und deutlichen inhaltlichen Abweichungen veröffentlicht wurden, waren jedenfalls ein Publikumserfolg. Und sie – wie auch viele solcher Veröffentlichungen – formten die öffentliche Meinung. Denn die Bilder, die die Heimkehrer – so wie der Amrumer Hark Olufs – aus der nordafrikanischen Sklaverei über ihre Erfahrungen und Erlebnisse verbreiteten, prägten die öffentliche Meinung der Europäer im Blick auf überseeische Gesellschaften und versetzten die gemeinen Menschen, die sonst kaum andere Einblicke in diese Welten haben konnten, nicht selten in Angst und Schrecken. Das ‚orientalische Fremde‘ wurde zum Inbegriff des Negativen.

Aber auch Faszinierendes und Mythisches wurde über den Orient nach Europa transportiert.¹² Der ‚Orient‘, die islamischen Kulturkreise jenseits der europäischen Wirklichkeit und die Maghrebstaaten des westlichen Nordafrikas waren Tremendum und Faszinosum zugleich. Sklaventum und Piraterie prägten stark dieses Bild. Und so lässt sich einem Druck aus dem Jahre 1753 – es ist einem englischen Konsul zugeschrieben – paradigmatisch für die Wahrnehmung der Lebensart und Lebensweise in Nordafrika Folgendes entnehmen:

Es finden sich hier keine freye Knechte, sondern es hat ein jegliches Haus, vom Dey an, bis auf den geringsten Bürger, Christensclaven zur Bedienung. Es ist auch dieses wirklich ihr vortheilhaftester Handel, zumal wenn diese Slaven Geld haben, sich loszukaufen, oder wenn die Väter der Barmherzigkeit [= Barmherzige Brüder vom hl. Johannes von Gott, Ordo Hospitalarius S. Joannis de Deo, gegr. 1540 zu Granada] zu Algier erscheinen und die zu Erlösung gefangener Slaven gesammelte Geldsummen überbringen.¹³

10 Martin Rheinheimer, *Der fremde Sohn. Hark Olufs’ Wiederkehr aus der Sklaverei*, Neumünster 2001.

11 Ebd., S. 125–129.

12 Martin Tamcke/Arthur Manukyan (Hrsg.), *Protestanten im Orient (Orthodoxie, Orient und Europa, Bd. 1)*, Würzburg 2009.

13 *Staaten der Seeräuber* (wie Anm. 7), S. 107.

2.2 Wirtschaftliche Interessen und religiöse Fragestellungen

Der Handel mit den so genannten ‚Christen-Sklaven‘ war – wenn wir den zeitgenössischen Darstellungen und den damals verbreiteten Meinungen im europäischen Raum Glauben schenken wollen – ein überaus lohnendes Geschäft. Die wirtschaftlichen Interessen der Sklavenhalter und -händler waren offenbar von zentraler Bedeutung, auch der wohl gut gemeinte Einsatz vom Lösegeld seitens der überaus rührigen katholischen Ordensleute trug wesentlich zur weiteren Verbreitung der Sklaverei bei, so zumindest der Vorwurf des weiter nicht benannten englischen Konsuls.¹⁴ Die merkantilen Interessen, die für den Besitz und den Handel von und mit Sklaven offenbar ursprünglich ausschlaggebend waren und aus diesen Gründen zu Konflikten führten, wurden nach und nach von kulturellen und religiösen Erklärungsmustern für den andauernden Konflikt zwischen ‚Orient/Nordafrika‘ und ‚Europa‘ verdrängt. Und infolge dessen lassen sich auch öffentlich wirksame Aufrufe zu ‚Kreuzzügen‘ in der Zeit wieder finden.

Im Jahre 1818 wurde in Hamburg – und das ist beispielhaft für die Wahrnehmung und die Einschätzung der Zeit – der sogenannte Antipiratische Verein gegründet, dessen Ziel es offenbar gewesen ist, die Regierungen der europäischen Staaten zum ‚totalen‘ Krieg mit den Nordafrikanern zu bewegen. Dieser Krieg galt den Vereinsmitgliedern als ein ‚gerechter‘, ja gar ‚heiliger Krieg‘ und bisweilen wurde er auch explizit als „ein antipiratischer Kreuzzug [!]“¹⁵ verstanden und auch so bezeichnet. Diese fatale Art der Wahrnehmung und der ‚Propagandamacherei‘, wie das wohl genannt werden kann, führte – und das ist sehr wahrscheinlich allzu übertrieben – zur französischen Kolonisation des westlichen Nordafrikas.

2.3 Völkerrecht und Kolonialgeschichte

Das Bild und der Begriff der sogenannten ‚Barbaresken- bzw. Korsarenstaaten‘, mit dem zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert die Küstenländer auf dem heutigen Staatengebilde der nordafrikanischen Länder Marokko, Tunesien, Algerien und Libyen – heute erneut politisch präsent wie damals – bezeichnet wurden, hatte sich tief in das europäische Bewußtsein eingepreßt. Diese Länder galten bisweilen als politische Gebilde, die außerhalb des euro-

14 Ebd., S. 108.

15 Merkantilisch-geschichtliche Darstellung der Barbaresken-Staaten und ihrer Verhältnisse zu den Europäischen und Vereinigten Nord-Amerikanischen Staaten. Mit besonderer Hinsicht auf die freie Hanse-Stadt Hamburg, von P. D. W. Tonnies, Mit-Director und Bevollmächtigtem der Versicherungs-Gesellschaft von 1823, und Ehren Mitglied der hiesigen patriotischen Gesellschaft, mit einer Chartre, Hamburg 1826, S. 190.

päischen Rechts bzw. des Völkerrechts standen, wie einschlägige Veröffentlichungen und Untersuchungen dazu nahe legen.¹⁶ Durch die Piraterie, in die diese Länder vermeintlich involviert waren und die in der älteren und auch neueren Forschung sogar in den Rahmen des islamischen Djihads eingeordnet worden ist, entzogen sie sich der europäischen Kontrolle. Die Länder Nordafrikas galten – so kann zunächst etwas verallgemeinernd festgehalten werden – als unberechenbar und ‚barbarisch‘, und diese Einschätzung wurde propagandistisch als Legitimationsmittel dazu benutzt, dort auch militärisch einzugreifen.¹⁷ Die europäischen Gesellschaften hatten infolge der weit verbreiteten negativen Ansichten ‚imaginierte Bilder‘ von den nordafrikanischen Ländern und ‚negative Stereotype‘ von ihrer Bevölkerung entwickelt, die über die Jahrhunderte die Auseinandersetzung mit dem westafrikanisch-islamischen Kulturkreis prägte.¹⁸ Die daraus entwickelten Mechanismen der militärischen und politischen ‚Bewältigung des Fremden‘ hatten bisweilen schicksalshafte Folgen für den gesamten Orient. Die französische Eroberung Algers 1830 (zuvor Napoleons Ägyptische Expedition von 1798 bis 1802) bildete den Höhepunkt der europäischen politischen, religiösen, militärischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzung mit den Ländern des westlichen Nordafrikas.¹⁹ Das etablierte Bild eines ‚wilden Barbareskenstaates‘, der mit

-
- 16 Jörg Manfred Mössner, *Die Völkerrechtspersönlichkeit und die Völkerrechtspraxis der Barbareskenstaaten (Algier, Tripolis, Tunis 1518–1830)* (Neue Kölner Rechtswissenschaftliche Abhandlungen, Bd. 58), Berlin 1968.
- 17 Merkantilisch-geschichtliche Darstellung der Barbaresken-Staaten (wie Anm. 15), S. 192–193: „Krieg, Krieg! nur ein allgemeiner Krieg mit den Barbaresken! blieb das Loosungswort, und der Beschluss der zweiten und eigentlich letzten Deputations-Versammlung. Man vereinigte sich nun dahin, Maasregeln aller Art zu ergreifen, die zur Erfüllung so gerechter Wünsche dienen sollten, den Hamburgischen Senat und alle Regierungen Europa's von der Existenz des Antipiratischen Vereins und seinen wohlmeinenden Absichten für die freie Schifffahrt im Mittelmeere in Kenntnis zu setzen [= *Mare Liberum*, Hugo Grotius 1583–1645], und deren mächtige Mitwirkung und Unterstützung zu erfliehen.“ Ideengeschichtlich lassen sich die Auseinandersetzungen nicht allein in der europäischen Frühen Neuzeit einordnen, sondern begrifflich auch in die gesamte Mentalitätsgeschichte der Begegnungen zwischen Orient und Okzident. Alte Bilder und Stereotypen wurden erneut aufgegriffen und gezielt zur Erreichung der eigenen Zwecke instrumentalisiert. Bei diesem konkreten Fallbeispiel hatte die Hamburgische Bürgerschaft massive wirtschaftliche Einbußen wegen der Kaperei im Mittelmeer zu verzeichnen. Der mittelalterliche Gedanke des Kreuzzugs wurde religiös neu aufgewertet und für die eigenen Zwecke instrumentalisiert.
- 18 Im Hinblick auf die deutsche öffentliche Meinung: Mounir Fendri, *Kulturmensch in „barbarischer Fremde“*. Deutsche Reisende im Tunesien des 19. Jahrhunderts, München 1996 und Ders., ‚Barbaresken‘ – Das Bild des Meghrebiners in der deutschen Literatur im 18. bis Mitte des 19. Jahrhunderts. Imagologie und kultureller Wandel im deutsch/europäisch-arabischen Verhältnis, in: Bernd Thun/Gonthier-Louis Fink (Hrsg.), *Praxis interkultureller Germanistik – Forschung – Bildung – Praxis*, München 1993, S. 669–683; ferner: Ernstpeter Ruhe, *Christensklaven als Beute nordafrikanischer Piraten. Das Bild des Maghreb im Europa des 16.–19. Jahrhunderts*, in: Ders. (Hrsg.), *Europas islamische Nachbarn* (Studien zur Literatur und Geschichte des Maghreb, Bd. 1.), Würzburg 1993, S. 159–186.
- 19 Auch die USA waren in diese Auseinandersetzung kriegerisch involviert: Frederick C. Lerner, *The End of Barbary Terror. America's War against the Pirates of North Africa*, Oxford 2006 und Lawrence A. Peskin, *Captives and Countrymen. Barbary Slavery and the American Public, 1785–1816*, Baltimore 2009; für die europäische Auseinandersetzung exemplarisch: Leos Müller, *Consuls, Corsairs, and Commerce. The Swedish Consular Service and*

militärischer Gewalt ‚gebändigt‘ und ‚befriedet‘ hätte werden sollen, führt somit unmittelbar in die Kolonialgeschichte mit ihren unwälzenden Folgen für den gesamten Orient, die bis heute auf unterschiedliche Art und Weise noch weiter wirkt.²⁰

3. Die Problematik der sogenannten ‚Christen-Sklaven‘ und ein Fragekatalog zur Herrnhuter Quellenüberlieferung

Die anhaltende Piraterie im Mittelmeerraum und die entstandene Sklaverei ‚christlicher‘ (heißt: europäischer) Seeleute führten dazu, dass verschiedene Milieus in den europäischen Gesellschaften in die Bemühungen um die Befreiung und seelsorgerliche Betreuung der versklavten Europäer involviert wurden. Seit dem 17. Jahrhundert war vor allem die römisch-katholische Kirche mit dem Freikauf der christlichen Sklaven im Mittelmeerraum beschäftigt. Die katholischen Orden sammelten in Europa Spenden und sandten ihre Ordensleute in die Länder Nordafrikas, um sich um die sogenannten ‚weißen Sklaven‘ zu bemühen. Nach und nach nahmen sich auch die protestantischen Länder und Stadt-Staaten, deren Wohlstand und wirtschaftliche Entwicklung eng mit der Schifffahrt verbunden war und die ebenfalls von der Piraterie stark betroffen waren, des Problems an.

1622 wurde in Hamburg eine private und 1624 eine öffentliche *Casse* gegründet, womit der Freikauf der in Gefangenschaft geratenen Hamburger Bürger finanziert werden konnte. Ähnliche Stiftungen wurden auch in anderen Städten ins Leben gerufen wie beispielsweise in Lübeck im Jahre 1627. Später wurden auch offizielle Verhandlungen mit den nordafrikanischen Staaten aufgenommen, um das Problem der Seeräuberei diplomatisch lösen zu können. Einige europäische Staaten schlossen mit den Herrschern der nordafrikanischen Länder Schutzverträge ab, die hohe finanzielle Zuwendungen an die letzteren zur Folge hatten. Die anhaltende Konfliktsituation mit den Ländern des westlichen Nordafrikas führte zugleich zu vielfältigen kulturellen und gesellschaftlichen Kontakten. Der Kulturkonflikt begünstigte so den Kulturkontakt.

Um 1736 und den folgenden Jahren wurde auch die Herrnhuter Brüdergemeine auf den Umstand der ‚Christen-Sklaven‘ in Algier aufmerksam. Die Quellen ihres Wissens sowie die Strategien, die sie entwickelten, um sich der Angelegenheit anzunehmen, liegen noch im Dunkeln. Herrnhuter Kontakte und ihre Vorgehensweise vor Ort sind unerforscht und damit bleiben auch

Long-distance Shipping, 1720–1815 (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Historica Upsaliensia, Bd. 213) Uppsala 2004. Weitere Hinweise: Manukyan, Konstantinopel und Kairo (wie Anm. 3), S. 214 und Laura van den Broek, Christensklaven. De slavernij-ervaringen van Cornelis Stout in Algier (1678–1680) en Maria ter Meetelen in Marokko (1731–1743), Zutphen 2006.

20 Tessa Hofmann (Hrsg.), Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung der Christen im Osmanischen Reich 1912–1922. Mit einem Geleitwort von Bischof Dr. Wolfgang Huber (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Bd. 32), Münster 2004.

wichtige Fragen noch unbeantwortet, die ich im Folgenden einmal aufzählen möchte:

Woher wussten bzw. wie erfuhren die Herrnhuter von der sogenannten ‚weißen Sklaverei‘? Waren sie von der allgemeinen europäischen Öffentlichkeitsmeinung geprägt oder hatten sie ihre eigenen spezifischen Erkenntnisquellen, etwa durch die eigenen bereits erfolgten Interaktionen im Orient (Persien, Türkei, Ägypten)? Welche prägenden Bilder nahmen sie mit auf ihre Reisen nach Algier und wie veränderten sich diese Bilder nach den unmittelbaren Begegnungen mit ‚dem Orient‘?²¹ Wie reisten die Herrnhuter und wie erschlossen sie sich ihre Arbeitsfelder vor Ort? Auf welche Ressourcen in der Heimat und in der Fremde konnten sie bei dieser ganz speziellen Mission zurückgreifen? Welche Bilder von den Ländern Nordafrikas wurden in die Heimatgemeinde und in die deutsche und europäische Öffentlichkeit („Brüdergemeine als globale Gemeinschaft“²²) transportiert? Welche neuen Aspekte zur Geschichte der sogenannten ‚weißen Sklaverei‘ in Nordafrika lassen sich aus den Briefen und Tagebüchern der Herrnhuter aus Algier herausarbeiten? Wie kann dadurch die Kenntnis über die Wahrnehmung der Länder des westlichen Nordafrikas im 18. Jahrhundert ergänzt bzw. verändert werden?

Nicht alle, aber einige dieser Fragen können tatsächlich anhand der Quellenüberlieferung der Herrnhuter Brüdergemeine, die in einem spezifischen Handlungszusammenhang zwischen christlicher ‚Heiden-Mission und diakonischer Seelsorgetätigkeit unter ‚Christen-Sklaven‘ steht, beantwortet werden. Die Diakonie der Herrnhuter Brüdergemeine in Algier im 18. Jahrhundert überschreitet die festen Grenzen einer ‚inneren Mission‘, sie sucht den Weg vom Eigenen zum Fremden²³ und findet diesen auf ihre eigentümliche Weise.²⁴ Was diese Herrnhuter Quellen besonders reizvoll macht, ist die Tatsache, dass sie weitgehend in die vorkoloniale Zeit des Orients hineingehören

21 Zur Auseinandersetzung Zinzendorfs mit den aus der Aufklärung stammenden Vorstellungen des „edlen, guten Wilden“ im Gegensatz zur „Verderbtheit des europäischen Kulturmenschen“: Manukyan, Konstantinopel und Kairo (wie Anm. 3), S. 47. Diesen Vorstellungen setzte er seine lutherische Sündenlehre entgegen („Unglaube als Wurzel alles Bösen“), die zum einen keine ausufernden Idealisierungen zuließ, zum anderen aber auch keine religiösen und kulturellen Herabsetzungen des Anderen („Untermensch“).

22 Gisela Mettele, *Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727–1857* (Bürgertum Neue Folge, Studien zur Zivilgesellschaft, Bd. 4), Göttingen 2009.

23 Die ‚Christen-Sklaven‘ in Algier sind in diesem Zusammenhang als solche zu betrachten, die aus der Sicht der Herrnhuter dem eigenen europäisch-christlichen Kulturkreis angehörten. Sie galten aber auch als notleidende Menschen jenseits der Grenze des Eigenen. – Das ‚Fremde‘ war die islamisch geprägte Kultur des westlichen Nordafrikas, die sich seit der Vertreibung der Mauren von der Iberischen Halbinsel Ende des 15. Jahrhunderts in ständiger Konfliktsituation mit dem ‚christlichen Europa‘ befand.

24 ‚Diakonie‘ meint hier ein christlich motiviertes soziales Handeln, erst ab 1844 erscheint der Begriff als *terminus technicus* für organisiertes Hilfehandeln. Hierzu Thomas K. Kuhn, *Religion und neuzeitliche Gesellschaft. Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung* (Beiträge zur Historischen Theologie, Bd. 122), Tübingen 2003, S. 5 (dort findet sich auch eine reichhaltige, weiterführende Bibliographie zum sozialen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung).

und ihre Verfasser durchaus andere Akzente setzen und andere – von der Kolonialgeschichte noch unberührte und somit ‚ungetrübte‘ – Bilder verbreiten, auch wenn das sicher nicht immer der Fall ist.²⁵

Eine besondere Schwierigkeit im Umgang mit den Herrnhuter Texten bereitet die Trennung bzw. Unterscheidung der verschiedenen Schichten der Quellenüberlieferung. Die meist spärlichen Hinweise der Herrnhuter in ihren Quellen führen in ihre vielfältigen Interaktionen mit der unmittelbaren Umwelt in Europa und im Orient. Die Herrnhuter sammelten und ordneten das vorhandene Wissen auf die anstehenden Aufgaben und Ziele hin, die sie verfolgten. Im Falle der Brüder stellte stets die ‚Heiden(-)Mission die wichtigste Aufgabenstellung dar. Auch die Mechanismen der herrnhutischen Wissensbildung sind wahrscheinlich paradigmatisch für die ‚pietistischen Zirkel‘ des 18. Jahrhunderts, die sich ihre Umwelt durch bestimmte frömmigkeitliche Selbst- und Weltbilder erschlossen und auf diese Weise neue Formen der Traditionsbildung in Gang setzten.²⁶ Doch was bedeuteten Wissen und Erkenntnis, Bildung und Kultur für den ‚pietistisch‘ Frommen des 18. Jahrhunderts, hier: im Zuge der Auseinandersetzung mit fremden, außereuropäischen Welten?²⁷ Waren sie schlicht Mittel zum Zweck (z.B. Herrnhuter ‚Heiden-Mission‘) oder gehörten auch weitere erkenntnistheoretische Komponenten dazu (z.B. Entdeckung neuer kultureller Sinnsysteme zur Erweiterung des eigenen Weltbildes)?

Die stark ausgeprägte ‚Heilands-Frömmigkeit‘ der Herrnhuter Brüder – das kann zunächst so festgehalten werden – verhalf ihnen zum einen maßgeblich dazu, auf die ‚kleinen Leute‘ jenseits der eigenen konfessionellen und kulturellen Grenzen einzugehen. Sie waren darum bemüht, diese ‚Ausgestoßenen‘ aufzusuchen und mit ihnen in Kontakt und in Austausch zu treten.

Ferner zum Thema: Erich Beyreuther, *Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit*, Berlin 1983; Gottfried Hamman, *Die Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit*, Göttingen 2003; Jochen-Christoph Kaiser/Martin Greschat (Hrsg.), *Sozialer Protestantismus und Sozialstaat. Diakonie und Wohlfahrtspflege in Deutschland 1890 bis 1938*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996; Heinrich Pompey (Hrsg.), *Caritas – Das menschliche Gesicht des Glaubens. Ökumenische und internationale Anstöße einer Diakoniethologie (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral, Bd. 10)*, Würzburg 1997.

25 Zu den Herrnhuter Quellen zum Orient generell Manukyan, *Konstantinopel und Kairo* (wie Anm. 3), S. 385–386.

26 Manfred Jakobowski-Tiessen, *Eigenkultur und Traditionsbildung*, in: *Geschichte des Pietismus*, Bd. 4 (Glaubenswelt und Lebenswelten), Göttingen 2004, S. 195–210; zur Definition des Pietismus grundsätzlich: Johannes Wallmann, *Der Pietismus*, Stuttgart 2005 (dort auch weiterführende Bibliographie); zu den Mechanismen der Wissensbildung im Blick auf den Islam exemplarisch in der Frühen Neuzeit: Michael Klein, *Geschichtsdenken und Ständekritik in apokalyptischer Perspektive*. Martin Luthers Meinungs- und Wissensbildung zur ‚Türkenfrage‘ auf dem Hintergrund der osmanischen Expansion und im Kontext der reformatorischen Bewegung, Fernuniversität Hagen, Diss. 2004, Onlineresource der Deutschen Nationalbibliothek unter: <http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=975473662> (31.1.2010).

27 Rainer Lächele (Hrsg.), *Das Echo Halles. Kulturelle Wirkungen des Pietismus*, Tübingen 2001.

Doch – und das steht ebenfalls fest – stellte diese Heilands-Frömmigkeit zugleich auch das schwerwiegendste Hindernis dazu dar, ‚voll und ganz‘ auf die Menschen jenseits der Grenze des Eigenen eingehen zu können: Den Fremden als Fremden wahrnehmen und ihm begegnen, ohne ihn zu vereinnahmen, zu instrumentalisieren oder auszugrenzen, ohne die Fremdheit zu bagatellisieren und zu neutralisieren, gelang auch den Herrnhutern nicht. Vermutlich kann dies für das 18. Jahrhundert ohnehin nicht so verlangt oder erwartet werden. Wenn aber die Erforschung der Herrnhuter Quellen für heute einen Mehrwert erhalten soll, muss gleichwohl gefragt werden, ob der am Fremden interessierte Herrnhuter Fromme letztlich imstande gewesen ist, das Fremdartige außerhalb der eigenen Lebenswirklichkeit als kulturell und religiös Gleichwertiges und Eigenständiges zu verstehen und zu akzeptieren.²⁸

In den Begegnungen mit den christlichen Konfessionen des Ostens (besonders in Konstantinopel und Kairo) hatten die Herrnhuter beträchtliche Schwierigkeiten mit dem Fremden und Fremdartigen, obgleich sie hier noch von einer gemeinsamen christlichen Tradition ausgehen konnten²⁹ und deswegen weitgehende ökumenische Interaktionen mit dem christlichen Osten planten. Wie nahmen sie nun die islamisch geprägte und vom Islam dominierte Welt Nordafrikas im Rahmen des Osmanischen Staatengebildes (Algier war offiziell Teil des Osmanischen Reiches), die sie bereits in Ansätzen kannten, wahr, mit der keine gemeinsamen Wurzeln wie mit den östlichen- und orientalischen-orthodoxen Kirchen konstruiert werden konnten?

Wie wurden diese Grenzziehungen und Fremdheitserfahrungen bewältigt?³⁰ Welche Wahrnehmungen blieben infolge dieser vermeintlich unüberbrückbaren Ferne für den Frommen (Herrnhuter) in Algier bestimmend? Wie werteten und bewerteten sie die religiös als fremdartig empfundene, d.h. der eigenen Frömmigkeit und Tradition fernliegende Welt des Islam? Welche Veränderungen sind bei der Wahrnehmung und Bewertung Algiers gerade auf

28 Andreas Grünschloß, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, Bd. 37), Tübingen 1999, S. 10.

29 Die Mission der Slavenapostel Kyrill und Methodius im 9. Jahrhundert in Osteuropa hatte Zinzendorf zur Konstruktion der gemeinsamen Abstammung der mährisch-böhmischen Brüdergemeine und der Kirche von Konstantinopel verholfen. Aber auch in Ägypten – in der Begegnung mit den Kopten und den Griechen – wurde die Frage der gemeinsamen Abstammung thematisiert. Die vermeintlich gemeinsamen Wurzeln hatten eine eigene herrnhutische Geschichtsdeutung und Traditionsbildung ermöglicht. Arthur Manukyan, ‚Wir gehen unseren Brüdern nach‘: Die Geschichtsdeutung der Herrnhuter Brüdergemeine und ihre Boten im Orient, in: Ute Pietruschka (Hrsg.), *Hermeneutik und Exegese. Verstehenslehre und Verstehensdeutung im regionalen System koexistierender Religionsgemeinschaften im Orient*. Leukorea-Konferenz 2005 (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft, Bd. 43), Halle 2007, S. 63–77.

30 Arthur Manukyan, *Fremd in der Heimat und Daheim in der Fremde. Fremdheitserfahrungen und Heimatkonstruktionen in Europa und im Orient am Beispiel der Herrnhuter Brüdergemeine*, in: Martin Tamcke/Arthur Manukyan (Hrsg.), *Kulturkontakt zwischen Imagination und Realität* (Orthodoxie, Orient und Europa, Bd. 2), Würzburg 2010, S. 39–60.

dem Hintergrund auch ihrer Begegnungen und Erfahrungen mit den ‚Christen-Sklaven‘ feststellbar? Diesen Fragestellungen muss im Zuge der Aufarbeitung der herrnhutischen Nordafrikamission nachgegangen werden. Diese führt aber noch einen Schritt weiter zu den Fragen, die auch in der allgemein-historischen Forschung immer mehr an Relevanz gewonnen haben.

4. Fragestellungen in der allgemeinhistorischen Forschung

Wie bereits dargelegt, gehören die Herrnhuter Interaktionen in einen größeren historischen Zusammenhang. Die sozial- und kulturhistorische Forschung – theologische und kirchengeschichtliche Literatur zum Thema fehlt bezeichnenderweise gänzlich – ist schon länger mit dem Problem der Piraterie und der daraus erfolgten Sklaverei im Mittelmeerraum beschäftigt.³¹

Neben dem Problem der Authentizität der autobiographischen Quellen an sich, die aus einer bestimmten Notsituation heraus entstanden sind und klare ‚eigennützige‘ Interessen verfolgten, werden Fragen zur Wahrnehmung der sogenannten Barbareskenstaaten gestellt. Der ‚Negativmythos der Sklavenküste‘ war in der Öffentlichkeit allgegenwärtig und prägte das öffentliche Bewusstsein nachhaltig. Die Erfahrungen und Erlebnisse der Gefangenschaft waren für die Betroffenen existentieller Natur (‚Sklaverei als Grenzerfahrung‘) und trugen weiter dazu bei, dass die Auseinandersetzung mit den orientalischen Kulturkreisen von vornherein durch negative Bilder geprägt war.

‚Kulturkonflikt‘ und ‚Kulturkontakt‘ bilden auch hier die beiden Pole der unmittelbaren Begegnung und Auseinandersetzung mit den fremden Kulturkreisen. Die Bedrohung des eigenen Glaubens zum einen und die Entdeckung der persönlichen Frömmigkeit auf der anderen Seite – an sich dezidiert kirchen- und systematisch-theologische Fragestellungen – gingen für die Menschen, die in die Sklaverei geraten waren, Hand in Hand mit der inneren und äußeren Auseinandersetzung mit der eigenen Identität. Das Eigene wurde spätestens in der Begegnung mit dem Fremden zur ‚heilsamen‘ oder auch ‚traurigen‘ Gewissheit. Die eigene Religion und eigene Kultur wurde entweder gestärkt und aufgewertet oder im Gegenteil geschwächt oder gar aufgegeben, um beispielsweise das Leiden in der Fremde erträglicher zu machen oder in der Gefangenschaft – in der fremden Welt Nordafrikas – schlicht überleben zu können. Gerade an diesen Problemfeldern setzte die diakonische und seelsorgerliche Tätigkeit der Herrnhuter Brüder in Algier an. Identität und Alterität – religiös und kulturell – waren auch hier eng miteinander verbunden und bedingten sich teilweise wechselseitig. Die Auseinandersetzung mit dem Anderen und Fremden war und ist immer auch eine Auseinandersetzung mit sich selbst und dem Eigenen. Die Konversionen zum Islam (‚Konversion als religiöses und politisches Phänomen‘), die in der Fremde nicht selten vorkamen,

31 Exemplarisch: Martin Rheinheimer, Identität und Kulturkontakt. Selbstzeugnisse schleswig-holsteinischer Sklaven in den Barbareskenstaaten, in: Historische Zeitschrift 269/1 (1999), S. 317–369.

können aber auch als Folge der real erlebten Mächtigkeit der fremden Religion verstanden werden. Das Eigene erschien in der Situation der Gefangenschaft in der Fremde möglicherweise als das Schwächere und die eigene Kultur und Religion wurden als die unterlegenen empfunden.³²

Die aus der Sklaverei in die ‚Christenheit‘ (Europa) Zurückgekehrten fühlten sich allerdings erneut bedroht, indem sie des Verrats an der eigenen Religion oder Konfession bezichtigt werden konnten. Nicht selten mussten diese Menschen ihre Rechtgläubigkeit unter Beweis stellen, da sie im ‚Feindesland‘ (in den Maghrebstaaten) schlicht überlebt hatten. Diese Tatsache erschien denjenigen, die weiter in der ‚Geborgenheit der christlichen Heimat‘ lebten und ‚die fremde Welt des Islam‘ als Gefahr und als massive Bedrohung empfanden,³³ des Öfteren als verdächtig. Die kulturelle und religiöse Auseinandersetzung um das Eigene und das Fremde mussten die zurückgekehrten Gefangenen hier – in der alten Heimat – mitunter auf der literarischen Ebene weiterführen.³⁴ Die religiöse und kulturelle Fremd- und Eigenwahrnehmung auf der einen und Konfrontation und Koexistenz unterschiedlicher kultureller

32 Zu Konversionen, ihren Mechanismen und Dimensionen aus dem Bereich des westlichen Christentums: Christian Heidrich, *Die Konvertiten. Über religiöse und politische Bekehrungen*, München/Wien 2002.

33 So empfand und interpretierte auch der Herrnhuter Fromme, der beispielsweise in die koptisch-christliche Welt Ägyptens, die sich unter der Vorherrschaft des Islam befand, hinausgeschickt wurde, den Aufenthalt in der Fremde jenseits der deutschen oder europäischen Wirklichkeit. Vgl. Arthur Manukyan, *Das soziale und religiöse Leben der koptischen Gemeinschaft in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts am Beispiel von Al-Bahnassa (Oxyrhynchos) in Mittelägypten*, in: Martin Tamcke (Hrsg.), *Orientalische Christen und Europa. Kulturbegegnung zwischen Interferenz, Partizipation und Antizipation* (Göttlinger Orientforschungen, Syriaca, Bd. 41), S. 196–222.

34 Die als bedrückend empfundenen Erfahrungen der Fremde wurden aufgearbeitet, indem man sie publik machte. Gefangenschaft erschien im Endergebnis als eine von Gott auferlegte Versuchung, die zu bestehen war: Glaubenstreue und Ausharren würden belohnt werden (Jak 1,2–3: „Meine lieben Brüder, erachtet es für lauter Freude, wenn ihr in mancherlei Anfechtungen fallt, und wisst, daß euer Glaube, wenn er bewährt ist, Geduld wirkt“; ferner: Röm. 5,2b–5a). Äußerlich wollte man Trost spenden und den Glaubensmut stärken, intendiert war aber zugleich der Beweis der eigenen Glaubenstreue in der Gefangenschaft. Ein ehemaliger Sklave schloss seine Darstellung, deren Adressaten diejenigen waren, die von der Gefangenschaft nur vom Hörensagen wussten und die man um Hilfe ersuchte, folgendermaßen: „[...] nur noch folgende aus meiner eigenen Erfahrung genommene Lehre beyfügen will, nemlich: Daß ein ieder Mensch, auch in den grösten Widerwärtigkeiten, an der Hülffe GOTTes nicht verzagen, sondern gewiß hoffen und glauben solle, GOTT werde, wenn es ihm nützlich und seelig, die Widerwärtigkeiten und Trübsal in Freude und Vergnügen verwandeln. Und weil ich davon täglich ie länger ie mehr überzeuget werde, als wünsche zum Beschluß, daß der gütige und barmherzige GOTT die unter dem harten Türkischen und Tartarischen Joch der Dienstbarkeit und Gefangenschaft annoch seuffzenden Christen mit den Augen seiner Barmhertzigkeit ansehen, ihnen Gedult verleihen, und das aufgelegte Creutz selbst tragen helffen, auch denenselben Mittel zeigen wolle, wodurch sie wieder in die Freyheit gelangen können, damit also ihre Gefangenschaft auch endlich erreichen möge ein erwünschtes Ende.“ *Barbarische Grausamkeit derer Türcken und Tartarn gegen die in der Gefangenschaft sich befindliche Arme Christen. Oder: Erstauens-würdige Begebenheiten eines Teutschen Edelmanns, welche derselbe in seiner sieben-jährigen Slaverey erdulden und ausstehen müssen*, Franckfurt und Leipzig 1749, hier: S. 71 f.

und religiöser Sinnsysteme auf der anderen Seite bestimmte und bedingte die schriftlichen Zeugnisse. Diese Aspekte der Begegnungen und der Kontakte zu erheben und zu untersuchen, kann auch in der Arbeit mit den Herrnhuter Quellen zu Nordafrika und Alger von größerer Bedeutung sein.³⁵ So betrachtet kann die Auswertung des Herrnhuter Quellenmaterials nur im Rahmen eines interdisziplinär angelegten Projektes und im Austausch mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen vollständig geleistet werden. Dabei gilt es, Folgendes zu beachten:

Das Herrnhuter Quellenmaterial wird unter dem Aspekt des Kulturkontakts und Kulturkonflikts bearbeitet werden müssen.³⁶ Die Fragen des Umgangs mit dem Eigenen und dem Fremden, die Mechanismen der Identitäts- und Mythosbildung sowie des interreligiösen und interkonfessionellen Austauschs werden in die Bearbeitung einzubeziehen sein.³⁷ Das Verhältnis zwischen Orient und Okzident, zwischen den europäischen Gesellschaften und orientalischen Kulturkreisen wird unter der Zuhilfenahme der Orientalismus-Debatte und ihrer theoretischen Fortführungen zu behandeln sein.³⁸

35 Zu den Kontinuitäten und Transformationen des okzidentalen Islambilds in der Frühen Neuzeit: Dietrich Klein/Birte Platow (Hrsg.), *Wahrnehmung des Islam zwischen Reformation und Aufklärung*, München 2008.

36 Urs Bitterli, *Alte Welt – neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, München 1986 und ders., *Die „Wilden“ und die „Zivilisierten“*. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung, 3. Aufl., München 2004. Urs Bitterli hat vier idealtypische Grundmuster interkultureller Begegnung entwickelt: Kulturberührung (begrenzte Zusammentreffen einer Gruppe von Europäern mit Vertretern einer überseeischen Kultur: Herrnhuter ‚Diakonie‘ in Alger), Kulturzusammenstoß (Folge: Liquidation oder Verdrängung der Urbevölkerung), Kulturbeziehung (dauerndes Verhältnis wechselseitiger Kontakte auf der Basis eines machtpolitischen Gleichgewichts) und Kulturverflechtung (gemischte Kolonialgesellschaften, ‚Akkulturationsprozess‘).

37 Eijiro Iwasaki (Hrsg.), *Begegnungen mit dem „Fremden“*. Grenzen – Traditionen – Vergleiche. Akten des VIII. Internationalen Germanisten-Kongresses, Bd. 2, Tokyo 1990; Ortfried Schäffter (Hrsg.), *Das Fremde*. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung, Opladen 1991; Peter Dinzelbacher (Hrsg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte*. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1993; Joachim Ringleben/Klaus Winkler, *Umgang mit dem Fremden*, Hannover 1994; Andreas Grünschoß, *Die Wahrnehmung des religiös Fremden: Exotik, Empathie und allergische Abwehr*, in: Hiltraud Casper-Hehne/Irmy Schweiger (Hrsg.), *Vom Verstehen zur Verständigung*. Dokumentation der öffentlichen Vorlesungsreihe zum Europäischen Jahr des Interkulturellen Dialogs 2008, Göttingen 2009; Klaus Neumann, *Das Fremde verstehen – Grundlagen einer kulturanthropologischen Exegese*. Untersuchungen zu paradigmatischen mentalitätengeschichtlichen, ethnologischen und soziologischen Zugangswegen zu fremden Sinnwelten, 2 Bde., Münster 2000; Tanja Hemme, *Streifzüge durch eine fremde Welt*. Untersuchung ausgewählter schriftlicher Zeugnisse deutscher Reisender im südlichen Afrika im 19. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der kulturellen Fremderfahrung. Eine literaturgeschichtliche Untersuchung (Missionsgeschichtliches Archiv, Bd. 7), Stuttgart 2000; Elisabeth Ganseforth, *Das Fremde und das Eigene*. Methoden – Methodologie – Diskurse in der soziologischen Forschung, Oldenburg 2004 (Diss., masch.).

38 „Orientalismus“ wurde von Edward Said als „westliches machtpolitisches Konstrukt“ zur Unterwerfung, Besitzergreifung und zur Herrschaft über den Orient definiert. Die im ‚Westen‘ erzeugten Bilder über den ‚Orient‘ dienten zur Legitimation der Kolonialherrschaft. Es handelte sich dabei letztlich um „kolonialistische Konstruktionen des Anderen“,

Schlusswort

Wer die Welt des Anderen zu entdecken suchte, so wie die Herrnhuter Brüder während ihrer vielfältigen Erkundungsreisen im Orient und später auch während ihrer missionarischen oder diakonischen Einsätze in Russland, Persien, Ägypten und der Türkei, gewährte stets auch einen Einblick in das Eigene, in die eigenen (hier: europäischen) kulturellen und religiösen Wahrnehmungsmuster. Denn die Entdeckung und die Erfahrung des Fremden war und ist stets gekoppelt an die Erfahrung und Entdeckung des Eigenen. Die Bewältigungsmechanismen der „Fremdheit“³⁹, der die Herrnhuter Brüder ausgesetzt waren und die sie auch bei den Anderen – den Gesprächspartnern und Gesprächsgegnern – auslösten, geben Auskunft über die Welt von gestern und öffnen neue Horizonte für das Zusammenleben der Menschen heute, in unserer kulturell und religiös stets vielförmiger und vielfältiger werdenden Gesellschaft. Die Begegnung und die Auseinandersetzung mit den islamischen Kulturkreisen, insbesondere mit den Maghrebstaaten hat auch heute kaum an Aktualität verloren. Werden also die Herrnhuter Quellenüberlieferung und die Herrnhuter Interaktionen in diesem komplexen und breit angelegten Zusammenhang der europäischen und nordafrikanisch-orientalischen Geschichte betrachtet, so hören sie auf, eine ‚Episode‘ zu sein. Und erst auf diese Weise wird die vermeintlich ‚ergebnislose‘ Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeine in Algier und im nördlichen Westafrika auch zu einem wichtigen kirchenhistorischen Forschungsfeld.

Arthur Manukyan, *The Christian Slaves in Algiers, North Africa: An Episode from the Beginnings of the Moravian Missions*

The article deals with the attempts of Abraham Ehrenfried Richter and Carl Nottbeck between 1738 and 1748 to undertake missionary work among the Christian slaves of Algiers. Their aim was pastoral and social work among seafarers who had been enslaved. From 1745 Nottbeck held services in his accommodation in Algiers and looked after some citizens of Hamburg, most probably Lutherans, who had been enslaved, but also quite a few Roman

des Fremden; Edward W. Said, *Orientalismus*, übers. von Liliane Weissberg, dt. Erstausgabe, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1981 (*Orientalism*, 25. Aufl., New York 2003); ferner: Isolde Kurz, *Vom Umgang mit dem Anderen. Die Orientalismus-Debatte zwischen Alteritätsdiskurs und interkultureller Kommunikation*, Würzburg 2003; Andrea Polaschegg, *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert* (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte, Bd. 35), Berlin 2005 und Markus Schmitz, *Kulturkritik ohne Zentrum. Edward W. Said und die Kontrapunkte kritischer Dekolonisation* (*Postcolonial studies*, Bd. 1), Bielefeld 2008.

39 Theo Sundermeier, *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996.

Catholics. The author examines the relationship between Europe and North Africa in the early modern period, considers the problem of piracy by the so-called 'Barbary states', and illustrates the fate of such slaves with the example of Hark Olufs. Der Autor draws a fascinating picture, characterized by both cultural conflict and cultural contact in North Africa, which lay beyond the reach of European law, and where the total of about one million Christian slaves became a not insignificant economic factor. He argues for greater use of the as yet unevaluated Moravian sources, but also describes the problem posed by their perspective being limited to missionary and diaconal concerns.

Die Herrnhuter Diaspora in der Zips

von Wolfgang Breul

Die Zips ist eines der wenigen Diasporagebiete, zu der es auch in der älteren Literatur keine Vorarbeiten gibt. Steinecke hat dieses alte deutschsprachige Siedlungsgebiet, das heute im Gebiet der Slowakei liegt, in seiner Darstellung ausgespart.¹ Bei der nachfolgenden Übersicht handelt es sich um einen Werkstattbericht, der weiterer Vertiefung und Einbettung in die Geschichte des damaligen nordungarischen Raums bedarf.²

1. Anfänge und Konzept der Herrnhuter Diasporamission

Die Anfänge der Herrnhuter Diasporaarbeit fallen mit dem Beginn ihrer Außenaktivitäten noch im Jahr der Gründung zusammen. Mit der Entsendung von Angehörigen der neuen Gemeinde nach Jena, Saalfeld, Dänemark und London mit der Absicht, „mit ihnen und uns eine Kette schließen“³ zu helfen.

-
- 1 Otto Steinecke, Die Diaspora der Brüdergemeine in Deutschland. Ein Beitrag zu der Geschichte der evangelischen Kirche Deutschlands, 2 Bde. in 3 Teilen, Halle/Saale 1905, 1911. Hermann Steinberg hat seine Darstellung auf Siebenbürgen beschränkt: Die Diaspora der Brüdergemeine in Siebenbürgen 1740–1792 (Außerdeutsche Diasporageschichte Teil G.VII), Typoskript im Unitätsarchiv Herrnhut (UA), R.12032 / 2 [Gnadenfrei, ca. 1925].
 - 2 Für diesen Beitrag blieb ein kleinerer Teil des im UA überlieferten Briefwechsels unberücksichtigt.
 - 3 Dietrich Meyer, Die Herrnhuter Diasporapflege in der Pfalz im 18. Jahrhundert, in: Blätter für pfälzische Kirchengeschichte 72 (2005), S. 81–97, hier: S. 81. Zur Geschichte der Diasporaarbeit vgl. neben der Arbeit von Steinecke, Diaspora (wie Anm. 1) allgemein Horst Weigelt, Der Pietismus im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert, in: Martin Brecht/Klaus Deppermann (Hrsg.), Geschichte des Pietismus, Bd. 2: Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1995, S. 700–754, hier: S. 701–710; ders., Die Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine und die Wirksamkeit der Deutschen Christentumsgesellschaft im 19. Jahrhundert, in: Ulrich Gäbler u. a. (Hrsg.), Geschichte des Pietismus, Bd. 3: Neunzehntes und zwanzigstes Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 112–149, hier: S. 113–125; Hermann Bauer, Das Diasporawerk der Brüdergemeine, in: ZBG 5 (1911), S. 125–187. Darüber hinaus sind eine ganze Reihe kleinerer Beiträge zu einzelnen Regionen oder Städten erschienen; vgl. Rainer Axmann, Coburg, Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine. Die Besuche der Diasporaarbeiter in Coburg in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: Jahrbuch der Coburger Landesstiftung 41 (1996), S. 49–109; Martin Behrendt, Zur Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine in Pommern, in: Baltische Studien NF 93 (2007), S. 141–162; Hermann Ehmer, Herrnhut in Württemberg. Vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis heute, in: Blätter für Württembergische Kirchengeschichte 110 (2011), S. 159–200; Manfred Jakobowski-Tiessen, Herrnhutertum und Erweckungsbewegung im Herzogtum Schleswig, in: PuN 30 (2004), S. 48–61; Ludwig Koechling, Minden-Ravensberg und die Herrnhuter Brüdergemeine, in: Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte 53/54 (1960/61), S. 94–109; 55/56 (1962/63), S. 69–103; Rüdiger Kröger, Die Anfänge der Diasporaarbeit der Brüdergemeine in der Stadt Hannover, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 113 (2015), S. 181–195; Paul Peucker, Die Diaspora der Herrnhuter Brüdergemeine in Frankfurt am Main im 18. Jahrhundert, in: Hans-Georg Kemper/Hans Schneider (Hrsg.),

Dieser Entsendung von Gemeindegliedern liegt bereits das Bestreben zugrunde, mit Erweckten unterschiedlicher Provenienz Kontakt aufzunehmen. Darin spiegelt sich die Gründungserfahrung der Brüdergemeine, die Erfahrung der inneren Einheit von Christen unterschiedlicher Konfession einschließlich radikaler Vertreter, wie sie sich in der Gründung der Gemeine am 13. August 1727 manifestierte. Das ausdifferenzierte Konzept der späteren Jahrzehnte nach Zinzendorfs Tod⁴ hat sich in einem längeren Prozess entwickelt. Auch der Begriff der ‚Diaspora‘ wurde für diese Bemühungen der frühen Brüdergemeine nicht von Beginn an verwendet.⁵

Diese frühen Bemühungen zielten nicht auf eine Sammlung der Frommen, sondern auf die Stärkung in ihrer jeweiligen Situation in ihren Kirchen und Gemeinden vor Ort durch die Verbindung untereinander. Nicht die Sammlung der Erweckten in Niederlassungen der Brüdergemeine war das Ziel, sondern gerade das Bleiben der Erweckten in der Zerstreuung, sie sollten „Salz der Erde“ sein und bleiben. Wenige Wochen vor seinem Tod formulierte Zinzendorf in einer Predigt zur Diaspora:

Der Hauptzwek, den der Heiland mit euch hat, ist, daß die gute Religion, darinnen ihr seydt, nicht eingehen und nicht alles zur Gemeine werden, das ist, an Gemein=Orte gezogen werden soll; daß sich die Kinder GOTTes nicht so ganz zusammen ziehen, daß das Salz drüber aus der Erde komme.⁶

Nicht die sog. ‚Gemein-Orte‘ sollen gestärkt werden, sondern die Erweckten sollen über die Erde, in den unterschiedlichen Kirchen, Konfessionen und Gemeinden bleiben. Ein Diasporamitarbeiter solle sein wie „ein Vögelgen, das der Heiland in den Bauer gesetzt hat, Ihm da zu singen; als ein bisschen Saltz, das auf den Flek vons HERN Erde gestreut ist, um ein bisschen zu würzen“.⁷ Zugespitzt könnte man also von einer Umkehrung der Idee der Spenerschen

Goethe und der Pietismus (Hallesche Forschungen, Bd. 6), Tübingen 2001, S. 13–23; Horst Weigelt, Die Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine in Franken während des Alten Reichs. Burghardts Bericht von 1790 als Paradigma, in: Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte 64 (1995), S. 43–69. Für das Baltikum vgl. Guntram Philipp, Die Wirksamkeit der Herrnhuter Brüdergemeine unter den Esten und Letten zur Zeit der Bauernbefreiung. Köln/Wien 1974; für Russland Otto Teigeler, Die Herrnhuter in Russland. Ziel, Umfang und Ertrag ihrer Aktivitäten, Göttingen 2006.

- 4 Christoph Beck, Diskretes Dienen. Die Instruktionen für die Diasporaarbeiter von 1767, in: *Unitas Fratrum* 76 (2018), S. 101–153.
- 5 Seit den späten 1730er Jahren wurde der Begriff gebraucht, in einem offiziellen Dokument erstmals am 22. September 1749 (Synode zu London), vgl. Steinecke, *Diaspora* (wie Anm. 1) Bd. I, S. 4.
- 6 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Einige Reden des Ordinarii Fratrum die Er vornehmlich Anno 1756 zur zeit seiner retraite in Bethel, an die gesamte Bertholdsdorfsche Kirchfahrt gehalten hat, Barby 1758 [VD 18: 11249374], 2. Anhang: Anhang einiger Reden, für Kinder GOTTes in der Diaspora, 2. Rede, Herrnhut, 7. April 1760 (Ostermontag), S. 8.
- 7 Zinzendorf, *Reden* (wie Anm. 6), S. 15 f.

Konventikel sprechen, nicht die Sammlung der Erweckten, sondern ihre Zerstreuung ist das – vorläufige – Ziel.

Hinter diesem Ansatz stehen, wie Hans Schneider gezeigt hat, philadelphische Vorstellungen. Im Rahmen einer heilsgeschichtlichen Deutung der Sendschreiben von Apk 2 f. folgt auf die Epoche von Sardes (Apk 3,1–6), in der die Kirche nur den Namen hat, dass sie lebt (Apk 3,1), mit dem Anbruch der Zeit Philadelphias (Apk 3,7–13) die Sammlung der wahren Kinder Gottes aus allen Richtungen, das Ende der Religionsparteien (Konfessionen) und die Zeit der Bruderliebe (*philadelphia*). In dieser Zeit des Übergangs besteht die wahre Kirche in den in allen Konfessionen zerstreuten Kindern Gottes,⁸ die in der *Bruderliebe* miteinander verbunden sind. Es ist daher nicht Zufall, sondern Notwendigkeit, dass die Kinder Gottes in der *Diaspora* leben. Sie sollen dort bleiben, um die Konfessionskirchen vor dem Verfall zu bewahren und durch Seelsorge, Kommunikation und Vernetzung zur endzeitlichen Brautgemeinde versammelt zu werden.⁹ Allerdings existieren die unterschiedlichen christlichen Konfessionen auf Zeit; solange sie Christus erhält, sollen seine wahren Anhänger in ihnen gestärkt werden, in Respekt vor den jeweils dort geltenden Ordnungen und Personen und ohne Separatismus, aber auch ohne die Differenz zwischen der wahren ‚Heilandsreligion‘ und den Konfessionskirchen zu verwischen.¹⁰

-
- 8 Hans Schneider, „Philadelphische Brüder mit einem lutherischen Maul und mährischen Rock“. Zu Zinzendorfs Kirchenverständnis, in: Martin Brecht/Paul Peucker, *Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung* (AGP, Bd. 47), Göttingen 2006, S. 11–36, hier: S. 23–26, S. 28 f.; Sigurd Nielsen, *Der Toleranzgedanke bei Zinzendorf*, Bd. I: *Ursprung, Entwicklung und Eigenart seiner Toleranz*, Hamburg 1952. Zur Londoner Philadelphian Society und ihrer Wirksamkeit auf dem Kontinent vgl. Nils Thune, *The Boehmenists and the Philadelphians. A contribution to the study of English Mysticism in the 17th and 18th centuries*, Uppsala 1948; Ariel Hessayon (Hrsg.), *Jane Lead and her transnational legacy*, Basingstoke 2016; zum Ehepaar Petersen als Multiplikatoren der Philadelphier im Deutschen Reich vgl. Hans Schneider, *Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert*, in: Martin Brecht (Hrsg.), *Geschichte des Pietismus*, Bd.1: *Der Pietismus des 17. und frühen 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1993, S. 391–437, hier: S. 405 f.; ders., *Der radikale Pietismus im 18. Jahrhundert*, in: Martin Brecht/Klaus Deppermann (Hrsg.), *Geschichte des Pietismus*, Bd. 2: *Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert*, Göttingen 1995, S. 107–197, hier: S. 112–115.
- 9 So formuliert 1767 eine Instruktion für die Diasporaarbeit der Brüdergemeinde für die „Arbeiter in den Religionen“ [sc. Konfessionen; Anm. W. B.], dass auch die besten christlichen Konfessionen „Maasstabe einer lebendigen Gemeine Jesu Christi, so wie dieselbe in der heil. Schrift characterisirt wird“ zwar in „einen ... Mitleidens würdigen Verfall gerathen sind“, dass ihnen aber gleichwohl als „Haushaltungen Gottes“ sind, „welche wir mit tiefem Respect, und Achtung zu consideriren, und mit herzlicher Liebe zu beurtheilen und zu behandeln haben“ (Beck, *Diskretes Dienen*, wie Anm. 4, S. 127) „Beylage zur 47sten Synode 1767, enthaltend folgendes Schreiben des Directorii betreffend die Arbeit der Brüder in den Religionen, und in specie der Bedienung der Diaspora in denselben“, ediert nach der Vorlage im Gnadauer Archiv GA, P.A.I.R.6.A.1.11.b; vgl. UA, R.19.A.b.6, Bl. 1v; UA, R.19.A.b.7, S. 4 f.
- 10 Unter Anspielung auf die Sendschreiben der Johannesapokalypse heißt es in der Instruktion für die Diasporaarbeit von 1767: „Es sind in denselben die theuersten und kostbarsten Wahrheiten von Jesu Verdienst und Tod ins Ganze noch beibehalten worden, und werden auch noch hin und wieder von vielen Zeugen der Wahrheit mit Segen verkündigt. Es haben viel tausend Kinder Gottes in denselben ihre Herberge, und werden nicht nur geduldet, sondern auch an manchen Orten mit Ehrerbietung und Liebe behandelt. Hat eine

In der praktischen Konsequenz bedeutete dies vor allem eine Anerkennung der konfessionellen Kirchentümer mit ihren Regeln und Gebräuchen. Dies galt insbesondere für die beiden großen Kirchen, Lutheraner und Reformierte, aber auch für die mährische Kirche und andere. Die Diasporaarbeit konzentrierte sich freilich auf die lutherische Kirche in Deutschland und angrenzenden Ländern. Die Diasporaarbeit im reformierten Raum konnte sich nicht im gleichen Maße wie im lutherischen Bereich entwickeln, obwohl mit Neuwied ein Zentrum für diese Arbeit festgelegt war.¹¹ Der Respekt vor den gewachsenen Kirchentümern bedeutete, dass man auf jeden Missionsversuch verzichtete.¹² Entsprechend sollte die Arbeit in den landeskirchlichen Gemeinden nur mit Willen oder zumindest mit Wissen der örtlichen Pfarrer erfolgen, keinesfalls gegen deren Ablehnung oder Widerstand.¹³ Demgemäß waren die Diasporamitarbeiter gehalten, die kirchlichen Traditionen und die obrigkeitlichen Vorgaben für die Stadt, die Region oder das Territorium, in dem sie arbeiteten, zu befolgen.¹⁴ Ihre Hauptaufgabe war die Seelsorge unter den ‚Kindern Gottes‘. Das bedeutete bei den Besuchen vor Ort vor allem Einzelgespräche und Teilnahme an den brüderischen Sozietäten, wo diese bestanden, oder an anderen erwecklichen Versammlungen. Wo es möglich war, konnten auch Ansprachen und Predigten gehalten werden. Auf diese Weise sollte die Gemeinschaft der Erweckten unter den landeskirchlichen

Religion ins Ganze genommen mit Unrecht den Namen, daß sie *lebe*, weil sie todt ist, so finden sich doch auch zu Sarden noch einige Namen, die ihre Kleider nicht befleckt haben, und die der Heiland als die Seinigen erkennt“; Schreiben des Directorii betreffend die Arbeit der Brüder in den Religionen (1767), Beck, Diskretes Dienen (wie Anm. 4), S. 127; vgl. UA, R.19.A.b.6, Bl. 1^v-2^r; UA, R.19.A.b.7, S. 5.

- 11 Weigelt, Pietismus im Übergang (wie Anm. 3), S. 702. Ein Diasporakollegium für den reformierten Tropus wurde Anfang 1765 eingerichtet; vgl. Schreiben des Directorii betreffend die Arbeit der Brüder in den Religionen (1767), Beck, Diskretes Dienen, wie Anm. 4, S. 108. Ältere Überlegungen und erste Berichte zur Diasporaarbeit für den „reformierten Tropus“ finden sich insbesondere in den Gutachten und Bedenken von Dories (vgl. UA, R.19.A.b.3.1.a).
- 12 Steinecke, Diaspora, Bd. 1 (wie Anm. 1), S. 18 f.
- 13 Weigelt, Pietismus im Übergang (wie Anm. 3), S. 704.
- 14 „Die Verfaßung der Religionen zu stören ist eine Sache, der ein Bruder auf das behutsamste auszuweichen sucht. Wir müssen dahero gegen die Religionsgebräuche, so mangelhaft auch dieselben sind, und ob wir gleich die gemeiniglich mit derselben verbundenen Misbräuche nicht billigen, dennoch nicht angehen; sonst entsteht der Schade, daß Leute das, was sie haben, fahren lassen, ohne etwas beßers dafür zu bekommen, wie es ehemden den meisten Separatisten gegangen [...]; man beßert dadurch Niemanden, sondern man benimmt einem Menschen vielmehr die Gelegenheit, welche ihm nach der unendlichen Condescendenz des lieben Heilandes einmal zu einem realen Segen hätte gereichen können, und öffnet ihm die Augen, Mangelhaftigkeiten zu sehen, die ihm bisher zu seinem besten verborgen geblieben waren“; Schreiben des Directorii betreffend die Arbeit der Brüder in den Religionen (1767), Beck, Diskretes Dienen (wie Anm. 4), S. 130 f.; vgl. UA, R.19.A.b.7, S. 12 f.

Christen gestärkt werden. „Samel= und Garbebinden“¹⁵ wurde als unerlässliches Element der Diasporaarbeit angesehen, jeder Anschein von Separatismus sollte aber vermieden werden.¹⁶

Die frühe Diasporaarbeit war getragen vom Engagement Zinzendorfs und der Brüdergemeinde; Regelmäßigkeiten und Strukturen entwickelten sich in einem längeren Prozess, der erst nach Zinzendorfs Tod 1760 zu festeren, aber noch wechselnden Organisationsformen führte. Zinzendorfs Reisetätigkeit der 1730er und 1740er Jahre in die nähere Umgebung, ins Reich und in europäische Nachbarländer – flankiert von einem regen Briefwechsel – öffnete vielerorts die Tür, führte aber auch zu ablehnenden Beschlüssen und zeitweiligen Einreiseverboten.¹⁷ 1769 wurden in Deutschland über 11.000 und in Europa mindestens 25.000 Diasporageschwister gezählt, die von etwa 170 Diasporamitarbeitern betreut wurden.¹⁸

2. Die Zips und ihr Umfeld im historischen Wandel¹⁹

Die Zips ist ein altes deutsches Siedlungsgebiet, das bis 1920 zu Ungarn gehörte und seitdem im Gebiet der Slowakei liegt – und zwar in einer Senke des nördlichen Karpatenbogens im Vorland der Hohen Tatra, im Westen begrenzt durch die Niedere Tatra, sodass die Anreise aus dem Norden in Zeiten vormoderner Mobilität in der Regel über den Pressburger Raum (Bratislava) erfolgte.

Vor allem seit der Mitte des 13. Jahrhunderts hatten sich die sog. Zipser ‚Sachsen‘, die keineswegs nur Sachsen waren, in diesem Raum niedergelassen, durch den wichtige Handelswege verliefen.²⁰ Bauern und Handwerker vornehmlich aus Thüringen, Sachsen und Schlesien hatten sich in diesem Gebiet angesiedelt. Dabei spielten königliche Privilegien eine wichtige Rolle, die eine weitreichende Selbstverwaltung und einen gewissen Minderheitenschutz zusicherten. Die wiederholt erneuerten Privilegien wurden 1370 in 95 Artikeln in der sogenannten ‚Zipser Willkür‘ zusammengefasst. Noch im ausgehenden 13. Jahrhundert hatten sich die zahlreichen deutschen Siedlungen zu einem Bund von 24 Städten zusammengeschlossen, von denen aber nicht alle eine – auch nur bescheidene – städtische Größe erreichten.²¹ Am Ende des

15 UA, R.19.A.b.2, Bl. 6^v.

16 Schreiben des Directorii betreffend die Arbeit der Brüder in den Religionen (1767), Beck, Diskretes Dienen (wie Anm. 4), S. 130, S. 143, S. 149; vgl. UA, R.19.A.b.7, S. 12, S. 41, S. 51.

17 So beispielsweise in Dänemark und Schweden (1735) sowie Amsterdam (1738).

18 Steinecke, Diaspora, Bd. 1 (wie Anm. 1), S. 75 f.

19 Zum Folgenden Jörg K. Hoensch, Die Zipser, in: Karpatenjahrbuch 52 (2001), S. 29–38; Friedrich Gottas, Die Zips – Geschichte, Kultur, Besonderheiten, in: István Fazekas u. a. (Hrsg.), Die Zips – eine kulturgeschichtliche Region im 19. Jahrhundert. Leben und Werk von Johann Genersich (1761–1823) (Publikationen der ungarischen Geschichtsforschung, Bd. 5), Wien 2013, S. 9–19.

20 Ostsee – Adria; Böhmen – Schwarzes Meer.

21 1317 umschloss der Bund 43 Städte.

14. Jahrhunderts haben vermutlich ca. 50.000 deutschsprachige Bewohner in der Zips gelebt.

Die Blüte der Region im Spätmittelalter²² beruhte auf Landwirtschaft, Handel, Hausgewerbe im Winterhalbjahr und Bergbau; sie war jedoch vielfach gefährdet, zum einen durch ungarische Adlige, die im 13. Jahrhundert mit Schenkungen in diesem Raum vom König bedacht wurden, zum anderen durch äußere politische Entwicklungen. So bedeutete im 15. Jahrhundert die Verpfändung von 13 der 24 Zipser Städte an den polnischen König (durch König Sigismund) eine Teilung des Gebiets und eine kulturelle Umorientierung der betroffenen Städte. Zwischen 1430 und 1462 sorgten wiederholte Überfälle der Hussiten für Verluste und den Abzug deutscher und den Nachzug slowakischer Siedler. Die Zips wurde zunehmend zu einem mehrsprachigen Gebiet.

Seit den 1530er Jahren wandte sich der Städtebund unter ungarischer und polnischer Oberherrschaft einer lutherisch geprägten Reformation zu. 1569 wurde in Anlehnung an die „Confessio Augustana“ das Zipser Bekenntnis (Confessio Scepusiana) formuliert, die 1573 sogar vom Erzbischof in Esztergom (Gran) und durch ungarische Könige anerkannt wurde. In den meisten Dörfern wurden Elementarschulen gegründet, in Leutschau (ung.: Lőcse; slow.: Levoča), Kesmark (ung.: Késmárk; slow.: Kežmarok) und Bartfeld (ung.: Bártfa; slow.: Bardejov) höhere Schulen. Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts beeinträchtigten aber Übergriffe der Osmanen und vereinzelt auch des ungarischen Adels die positive Entwicklung der Region. Nachdem die Türken mit der Niederlage vor Wien 1683 und der Rückeroberung Ofens 1686 zurückgedrängt waren und insbesondere nach der Beteiligung der Zipser am 1709 niedergeschlagenen Rákóczi-Aufstand gingen König und katholischer Adel gegen die Lutheraner vor. Die mit einer Fülle von Maßnahmen²³ betriebene Rekatholisierungspolitik führte zu einer weiteren Auswanderungswelle von deutschsprachigen Siedlern aus der Zips, die durch Slowaken – und im Osten Ruthenen – ersetzt wurden. In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts war noch etwa die Hälfte der Bevölkerung der Zips deutschsprachig. Ihr Anteil stieg wieder als 1769/1772 die 13 Städte aus polnischer Verwaltung zurückkehrten²⁴ und unter Kaiser Joseph II. religiöse Toleranz (1781) und Deutsch als Amtssprache (1784) eingeführt wurden. Allerdings wurden 1783 mit dem

22 Sie wurde wesentlich von der vom Zipser Bauingenieur Johannes Thuro und dem Augsburger Jakob Fugger gegründeten „Gemeinen ungarischen Handel“-Gesellschaft gefördert; vgl. Gottas, Zips (wie Anm. 19), S. 13.

23 Unter anderem wurden 41 Prediger und zahlreiche Lehrer exiliert, gemischtkonfessionelle Ehen verboten, die evangelische Bevölkerung zur Teilnahme an den katholischen Prozessionen verpflichtet und die Stadträte zunehmend mit Katholiken besetzt. Zudem war der Kirchenzehnte an katholische Geistliche zu leisten, so dass der Unterhalt der evangelischen Kirchen und Schulen deutlich erschwert wurde.

24 1769 war das Gebiet durch habsburgische Truppen besetzt worden; 1772 wurde die Verpfändung der dreizehn Zipser Städte vertraglich beendet. Ihre Zahl hatte sich durch drei Kronbürger zur Provinz der sechzehn Städte erweitert.

Ende der Autonomie der Städte und der Einschränkung des Zunftrechts wichtige Säulen der Zipser Autonomie entzogen.

Das Zipser Gebiet hatte im 18. Jahrhundert ein überdurchschnittlich dichtes Schulnetz. Weiterführende Schulen gab es in Kesmark und Iglau (Zipser Neudorf, ung.: Igló; slow.: Spišská Nová Ves), Pudlein (ung.: Podolin; slow.: Podolíneč) und in Leutschau sogar zwei, ein evangelisches Lyzeum und ein ursprünglich jesuitisches katholisches Gymnasium.²⁵ Das evangelische Gymnasium konnte auch in den Jahrzehnten der Rekatholisierung dank der Unterstützung wohlhabender Bürgerfamilien unterhalten werden, während die Gemeinde in einer Holzkirche vor den Toren der Stadt ihre Gottesdienste feiern musste.²⁶ Die Toleranzpolitik des Kaisers ermöglichte es sechs Städten des Theiss-Bezirks, ein eigenes evangelisches Seniorat zu bilden.²⁷

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Herrnhuter Diasporamission mit der Zips einen alten deutschsprachigen Siedlungsraum aufsuchte, der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts jedoch längst multiethnisch und mehrsprachig geworden war. Neben der deutschsprachigen Bevölkerung gab es einen etwa gleich großen slowakischen Bevölkerungsanteil sowie ungarische und ruthenische Minderheiten. Der Druck auf die evangelischen Gemeinden ließ in der zweiten Jahrhunderthälfte nach, einen deutlichen Umschwung brachte aber erst das Toleranzedikt Kaiser Josephs II. von 1781. Dieses Edikt schloss allerdings die Herrnhuter Brüdergemeine explizit aus. Die Diasporaarbeiter und ihre Sympathisanten konnten also nicht allzu offen agieren. Mit der religiösen Öffnung ging ein Verlust an politisch-administrativen Rechten (städtische Selbstverwaltung, Zunftorganisation) einher. Die Herrnhuter Diasporaarbeiter trafen also auf eine Umbruchsituation, sie konnten nicht an verlässliche, stabile kirchliche und politische Strukturen anknüpfen. Zudem zwang sie der Ausschluss der Brüdergemeine von der Toleranzpolitik des Wiener Kaisers dazu, vorsichtig vorzugehen.

3. Die Diasporamission in der Zips

Die im Bestand des Unitätsarchivs (R.19.H) gesammelten Stücke zur Diasporaarbeit in „Ungarn, Siebenbürgen und anderen öosterreichischen Ländern“ teilen sich in vier Abschnitte, wobei die Trennung nicht immer ganz sauber ist. Neben der Zips gibt es Bestände zu „Verbindung mit den Täufern und Böhmischen Brüdern in Ungarn“, zu Siebenbürgen und Verbindungen zu

25 Ivan Chalupický, Die Zips in der zweiten Hälfte des 18. und 19. Jahrhunderts, in: Fazekas u. a. (Hrsg.), *Zips* (wie Anm. 19), S. 21–34, hier: S. 24 f.

26 Ende des 18. Jh. gehörten zu Leutschau ca. 2000 Evangelische und in den umliegenden Ortschaften ca. 300; vgl. Miklós Czenthe, Die Entwicklung des Leutschauer evangelischen Lyzeums und der evangelischen Gemeinde. Lutheraner in der Zips und in Leutschau und die Familie Genersich, in: Fazekas u. a. (Hrsg.), *Zips*, S. 137–148, hier: S. 140 f.

27 Von 1791 bis 1813 war Jonas Czibesz (auch Cirbes o. ä.) Senior, der zu dieser Zeit Pfarrer in Iglau war; er wird in den Diasporaberichten positiv erwähnt; vgl. den Brief Georg Pilders aus Iglau an die Unitätsältestenkonferenz vom 16. Oktober 1773, Bl. 1^v (UA, R.19.H.2.51).

den Evangelischen in den habsburgischen Landen. Der Bestand zur Zips scheint dabei den größten Umfang zu haben. Zeitlich umfasst er knapp zwei Generationen, den Zeitraum von ca. 1760 bis 1803. Neben den Diaspora-berichten enthält er vor allem Briefe der Diasporaarbeiter und einiger Kontaktpersonen in der Zips sowie weitere Stücke wie eine Reiseinstruktion, ein Verzeichnis von Kontaktpersonen in Ungarn und eine erbauliche Rechen-schaft eines aus der Zips stammenden Diasporaarbeiters.²⁸

Die Diasporaarbeit in der Zips unterschied sich in einiger Hinsicht erheblich von den Arbeitsformen, die innerhalb des Reichsgebiets üblich waren. Die Mitarbeiter wurden dorthin in der Regel aus den schlesischen Niederlassungen Gnadenfrei (Pilawa Górna, 1743), Gnadenberg (Godnów, 1743), Neusalz (Nowa Sól, 1744) und Gnadenfeld (Pawłowiczki, 1779) entsandt.²⁹ In die Zips gelangte man entweder über den mühsamen Weg durch die Karpaten oder durch deren weiträumige Umgehung über Brünn (Brno) und Pressburg (Bratislava). Beide Wege waren in starkem Maße witterungsabhängig. Der weite und mühevollen Weg führte dazu, dass sich die Diasporamitarbeiter in der Zips i. d. R. über einen längeren Zeitraum von meist mehreren Jahren aufhielten und nur selten an ihren Ausgangspunkt zurückkehrten. Dies lockerte nicht nur die Anbindung der Diasporaarbeit an die Gemeinorte, sondern ließ auch Briefe und Pakete mit Gemeinnachrichten und Schriften meist nur in größeren Abständen ankommen. Dies hatte zur Folge, dass sich die Diasporaarbeiter einen festen Stützpunkt und eine Arbeit vor Ort suchen mussten. In den beiden von mir genauer untersuchten Fällen war dies eine Hauslehrertätigkeit bei angesehenen, der Brüdergemeinde verbundenen Familien in Iglau. Die Hauslehrertätigkeit schränkte den Aktionsradius ihrer Arbeit ein, da sie meist nur für Reisen über einige Tage die Unterrichtstätigkeit für die Kinder im Haus unterbrechen durften. Die Berichte der Diasporaarbeiter lassen zudem eine Wehmut erkennen, so lange so fern von den Gemeinorten zu sein. Dies wird insbesondere bei den großen Festen des christlichen Kalenders bzw. der Brüdergemeinde sichtbar, welche die Diasporaarbeiter auf ihrem Außenposten in der Zips an die entsprechenden gottesdienstlichen Feiern in der Brüdergemeinde erinnerten.³⁰

28 „Einige Offenbar gute Folgen einer Reise von Wittenberg über Herrnhut nach Hungarn, erst nach zwanzig Jahren zur Ehre Gottes unsers Heilandes froh angezeigt von Johann Michael Hause[r] einem Zipser Unger“ (1776) (UA, R19.H.2.25). Neben einem biographischen Bekehrungsbericht enthält dieses Faszikel eine Fülle von Liedern.

29 Marek J. Batek, *Ansiedlung der Unitäts-Brüder in Schlesien und ihre Spuren*. Typoskript, Technische Universität Breslau, 2012, <http://docplayer.org/50866439-Ansiedlung-der-unitaets-brueder-in-schlesien-und-ihre-spuren.html> (abgerufen am 21.2.2018).

30 So erinnerte sich beispielsweise Johannes Czolsch in seinem Diarium in Iglau schon zu Beginn des Monats August 1783 an die bevorstehenden Festtage in Herrnhut zur Gründung der Brüdergemeinde: „Beym Eintritt in diesen Monat, wünschte ich denselben mit der Gemeine verbringen zu können, da nur dieses nicht persönlich geschehen kann, so wird doch mein Geist gar ofte in der Gemeine seyn, und besonders an denen Fest Tügen nahen Antheil nehmen, mich mit ihr aufs neue verbinden, Ihm zu leben Ihm allein zur Freude, und mit mir zu thun, was Ihm beliebet, von mir zu nehmen, was Ihm betrübet. Und so verbrachte ich den 13ten in einem seligen Gefühl der nahen Gegenwart Gottes meines

Reisen war im 18. Jahrhundert beschwerlich und mit Gefahren verbunden. Galt dies schon für die Reisen der Adligen und gut betuchten Bürgerlichen, wenn sie mit der Kutsche oder hoch zu Ross unterwegs waren, so umso mehr für die Fähnrisse und Beschwernisse der mit weniger Geld und Komfort ausgestatteten Herrnhuter Diasporamitarbeiter, wenn sie ‚auf Schusters Rappen‘³¹ reisten. Zwar hatten sich mit dem starken Anstieg der Mobilität im 18. Jahrhundert Qualität und Sicherheit der Wege sowie die Infrastruktur entlang vieler Routen verbessert, doch trieb sich auf den Straßen auch loses Gesindel herum, sodass man stets auf der Hut bleiben musste. Um die Reise in abgelegene Gebiete zu erleichtern, wurden die Diasporamitarbeiter mit Reiseinstruktionen ausgestattet, von denen auch eine aus dem Jahr 1766 für die Reise aus schlesischem Gebiet in die Zips erhalten ist. Sie nennt Entfernungen für unterschiedliche Routen und deren Vor- und Nachteile. Vor allem aber erwähnt sie Anlaufstellen, an denen man nach Fuhrwerken fragen, und Sympathisanten der Brüdergemeine, die um Hilfe gebeten werden konnten.³² Darüber hinaus wurden Verzeichnisse von ‚Bekanntem‘ und Unterstützern geführt, die, nach Orten gegliedert, mögliche erste Anlaufpartner für die Diasporaarbeit nannten.³³ Hinzu kam ein Reisegeld, das die gelegentliche Übernachtung in Herbergen oder die Anmietung eines Pferds für kurze Wegstrecken erlaubte.

Gleichwohl war das Reisen für die Diasporaarbeiter über solch weite Strecken beschwerlich und riskant. Das außergewöhnlich detailreich und anschaulich geschriebene Reisediarium des Johannes Czolsch schildert die Widrigkeiten und Hindernisse von Reisen unterhalb des adligen und gehobenen bürgerlichen Niveaus eindrücklich.³⁴ Czolsch machte sich am 18. Juni 1783 vom schlesischen Gnadenfeld³⁵ (heute: Pawłowiczki im südöstlichen Polen)

Heilandes, ich recapitulirte mir den merckwürdigen Vorgang des 13ten August vom Jahr 1727 aus der Brüder Historie, und gelobete auch heute meinem Herrn und Heiland Herz und Hände, daß ich bis an mein Ende, will wie wohl krancke, schwache, aber doch durch seine Gnade auch treue Seele seyn“ (UA, R.19.H.2.8, S. 46 f.).

- 31 Diese Redensart meint das ‚vom Schuster gemachte Pferd‘, d. h. die Schuhsohlen.
- 32 UA, R.19.H.2.1. Die Instruktion rechnet von Herrnhut bis Iglau 70 (deutsche) Meilen, empfiehlt aber den Weg über Breslau weil dort „Gelegenheiten“ (Bl. 1^v), Mitfahrmöglichkeiten auf Fuhrwerken, nach Bielitz (Bielsko) und nach Ungarn leicht zu finden seien. In Bielitz könne ein greiser Tuchmacher eine „Fuhre“ (Bl. 1^v) nach Iglau, Eperies (Prešov) oder Kesmark in der Zips organisieren. Die Instruktion nennt weitere Reisemöglichkeiten und Kontaktpersonen.
- 33 UA, R.19.H.2.2. Unter ihnen befindet sich auch der o. g. (Anm. 27) „Past. Szirbess“ (Bl. 1^r).
- 34 UA, R.19.H.2.8. Das 52 Seiten umfassende Diarium schildert neben der Reise nach Iglau (S. 1–37) auch die ersten Wochen seines Aufenthalts in der Zips.
- 35 Die Gründung Gnadenfelds erstreckte sich von dem Erwerb des Dominiums durch Ernst Julius von Seidlitz (1766) über die Errichtung der ersten Gebäude (1771/72), über die königliche Gründung und Konzession für den Bau eines Bethauses (1779/80) bis zum Erwerb der Dominalrechte durch die Brüder-Unität 1787; vgl. Slawomir Brzezicki, *Dehio-Handbuch der Kunstdenkmäler in Polen, Schlesien*, Berlin 2005, S. 732 f.; Battek, *Ansiedlung* (wie Anm. 29); Steinecke (wie Anm. 1), S. 177, nennt 1786 als Gründungsjahr.

aus auf den Weg. Konnte er die erste Nacht noch bei Mitgliedern der Brüdergemeine im benachbarten Rösnitz (heute Rozumice) verbringen, wo er morgens sogar mit einem „guten Cofee“³⁶ bedacht wurde, so stellte ihn in den nächsten Tagen das Oderhochwasser vor erhebliche Probleme. Im Wechsel zwischen Fußmarsch und Fuhrwerken konnte man in der Regel nur ein tägliches Pensum von etwa 30 Kilometern schaffen. Häufiger musste Czolsch auf dem Fuhrwerk die Neugier seiner Mitreisenden abwehren. Als Herrnhuter offenbarte er sich nur, wenn die Mitreisenden vertrauensvoll erschienen.³⁷ Nach einer Woche erreichte Czolsch die ungarische Grenze und kurz darauf Pressburg, wo er in einem Gasthof einkehrte und Kontakt zu einem Freund der Herrnhuter³⁸ aufnahm. Den Folgetag widmete er dem Nachtrag des Reisediariums und einigen Briefen nach Herrnhut. Außerdem kaufte Czolsch eine „Special Landkarte vom Presburger Comitatz“³⁹, um den Weg zu drei Orten der alten Brüdergemeine „ohne vieles Fragen zu machen“⁴⁰. Detailliert, fast romanhaft, beschreibt Czolsch, seine vorsichtige Kontaktaufnahme zu einem alten Brüderhof in Großschütz (ung.: Nagylévárd; slow.: Velké Leváry), etwa eine Tagesreise nördlich von Pressburg (Bratislava). Es handelte sich um eine Haushabe der Hutterer, die unter der Herrschaft Kaiserin Maria Theresias großem Verfolgungsdruck ausgesetzt gewesen waren. Czolsch suchte und fand Verwandte eines Angehörigen der Böhmisches Brüder, den er als Flüchtling in Sachsen kennengelernt hatte.⁴¹ Dessen Bruder in Großschütz, ein Töpfer, erklärte Czolsch, dass sie zur Konversion gezwungen worden wären: „Jetzt hätten sie Ruhe, es wäre nun alles vorüber, seitdem sie alle catholisch worden“.⁴² Die große Vorsicht von Czolsch erklärt sich aus der damit eingegangenen Verpflichtung der Bewohner des hutterischen Brüderhofs,

36 UA, R.19.H.2.8, S. 1 f.

37 Ebd., S. 9 f.

38 Er trug den Namen Korabinsky und ist später unter den Freunden der Herrnhuter in Iglau zu finden; vgl. UA, R.19.H.2.2, Bl. 1^r.

39 UA, R.19.H.2.8, S. 11.

40 Ebd.

41 UA, R.19.H.2.8, S. 15. Der Verwandte des Großschützer Töpfers, den Czolsch in Sachsen kennengelernt hatte, trug den Namen Jakob Walther; vgl. ebd.; J. Th. Müller, Die Berührungen der alten und neuen Brüderunität mit den Täufern, in: *Zeitschrift für Brüdergeschichte* 4 (1910), S. 180–234 (Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Materialien und Dokumente Reihe 3, Bd. 2, Hildesheim 1973, S. 215 f.). Müller gibt den Bericht von Czolsch über seinen Besuch in Großschütz vollständig wieder; vgl. ebd., S. 217–220.

42 Ebd. „Er sagte: Jetzt hätten sie Ruhe, es wäre nun alles vorüber, seitdem sie alle catholisch worden, und hätten eidlich versprochen, catholisch zu bleiben, auch immer zu bekennen daß sie alle nicht mit Gewalt, sondern aus eigenem guten Willen sich zu dieser Religion bekandt haben, ich [J. Czolsch; Anm. W. B.] erinnerte dabey, ob sie nicht beßer gethan haben würden, wenn sie sich zur augsburgischen Confession bekannt hätten, er antwortete sehr gleichgültig, wir können ja bey dieser Religion eben so gut selig werden als in einer andern, warum sollen wir uns immerfort plagen laßen, demjenigen würde es jetzt übel ergehen, der auf etwas anders verfiehe“ (ebd., S. 16).

Verdächtige eines anderen Glaubens anzuzeigen.⁴³ Sichtlich beeindruckt von der Verfolgungssituation der ehemaligen Hutterer⁴⁴ kehrte Czolsch nach Pressburg zurück, um einige Tage später nach Gesprächen mit Sympathisanten der Herrnhuter die weitere Reise in die Zips anzutreten, die ebenso detailreich geschildert wird.⁴⁵ Mit dem Übergang in das Zipser Gebiet geht sein Reisediarium nahtlos in einen Diasporabericht über, das über die erbaulichen und weniger erbaulichen Begegnungen mit Freunden der Brüdergemeine und anderen erweckten Personen berichtet.

Die ältesten im Bestand UA, R.19.H erhaltenen Briefe zur Zips stammen aus der Feder des Johannes Slezak, der, wie die von ihm erwähnten heimatlichen und verwandtschaftlichen Beziehungen⁴⁶ erkennen lassen, auch aus der Region zu stammen scheint. Slezak hatte zuvor in Dresden gearbeitet, offensichtlich als Hauslehrer.⁴⁷ Er nahm aus Zittau „böhmische Bücher“ mit und gab in einem Brief vom 31. Dezember 1760 an, die gesamte Zips bereist, die Vornehmen des Landes und beinahe alle Pfarrer besucht zu haben.⁴⁸ Es ist allerdings nicht sicher, ob er als Diasporaarbeiter gelten kann. Die oben genannte Reiseinstruktion aus dem Jahr 1766 bezeichnet den inzwischen am Gymnasium in Kesmark als Subrektor arbeitenden lediglich als „Freund“.⁴⁹ Fast zeitgleich mit ihm wirkte Johann Michael Hauser, der aber zeitweise auch in Siebenbürgen tätig war. Von ihm ist neben einigen Briefen eine Erbauungsschrift erhalten, die nur wenig biographische Auskünfte gibt. Hauser gibt

43 Czolsch berichtet über sein Gespräch mit dem ehemals hutterischen Töpfer: „Er sagte: ich hätte viel gewagt, bey jetzigen Umständen zu ihnen zu kommen, sie haben sich verpflichtet, wenn sie einen in Verdacht hätten, sich unter einander selber zu verrathen und anzugeben, und ich hätte große Ursache mich in Acht zu nehmen, wenn ich nicht hier unglücklich werden will, werde ich hier entdeckt, so käme ich kaum zeit lebens wieder los“ (ebd., S. 16). Weiter tauschten sie sich darüber aus, dass die alten Bücher und Ordnungen der Brüder eingezogen worden wären.

44 Seit den Anfängen der Herrnhuter Brüdergemeine hatte es wiederholt Kontakte zu den Hutterern gegeben, auch zum Hof in Großschütz. Eine dauerhafte Verbindung entstand daraus jedoch nicht; zu diesen Kontakten und auch zum Besuch von Czolsch in Großschütz vgl. Müller, *Berührungen* (wie Anm. 41), insbesondere S. 216 f.

45 UA, R.19.H.2.8, S. 20–25.

46 In seinem Brief an einen Adligen vom 27.12.1760 spricht Slezak davon, dass er angesichts einer Einladung zu einer Kandidatur für eine freie Pfarrstelle in der Zipser Gemeinde Topportz (slow. Toporec) noch nicht „determinirt“ sei, ob „ich meine vorige Station in Dresden verlassen, und mich meinem Vaterlande zu dienen werde entschließen können“ (UA, R.19.H.2.133, Bl. 1^v). Vgl. auch Slezaks Briefkonzept vom 1. März 1764 an Podmansky [?] (UA, R.19.H.2.135, Bl. 1^r), in dem er den Besuch seiner Mutter erwähnt.

47 Das Faszikel mit den Briefen Slezaks (UA, R.19.H.2.132–137, 1760–1767) trägt die (alte) Aufschrift „Briefe von Johannes Slezack ehemaliger Cantor bey der Bömischen Gemeine zu Dresden an Ungarn“.

48 Extrakt in UA, R.19.H.1.3, Bl. 2^r, Brief vom 31.12.1760.

49 S. o. S. 127, Anm. 32; vgl. UA, R.19.H.2.1, Bl. 2^r.

sich darin als „Zipser Unger“⁵⁰ zu erkennen, der seit 1756 in seiner Heimatregion tätig war. Von seinem 20-jährigen Wirken finden sich im Zipser Bestand nur wenige Briefe.⁵¹ Dass er die erwähnte Erbauungsschrift 1776 mit vor allem Liedern und Gebeten in wenigstens fünfhundert Exemplaren drucken und unter den Deutschen seines Wirkungskreises verteilen lassen wollte,⁵² deutet aber auf einen relativ großen Aktionsradius Hausers. Seine letzten aktiven Jahre wirkte auch der weit herumgekommene Georg Pilder als Diasporaarbeiter in der Zips. Pilder hielt sich ab 1770 in Iglau und Umgebung auf, bevor er 1777 nach Gnadenfrei zurückkehrte, wo er die letzten 16 Jahre seines Lebens verbrachte.⁵³ Ihm folgte der bereits erwähnte Johannes Czolsch ab 1783. Von den späteren Diasporaarbeitern Christian Schaaf und Ludwig Schmidt sind keine Berichte oder Diarien, sondern lediglich Briefe überliefert – der letzte datiert in das Jahr 1803.⁵⁴

Der 1716 in Bistritz (Bistrita) in Siebenbürgen als Sohn eines Landpfarrers geborene Georg Pilder hatte, seit er 1737 in Jena zum Haushalt von Christian Rénatus von Zinzendorf gehörte, ein Leben mit der für die Brüdergemeine typischen Mobilität geführt. Dazu gehörte insbesondere eine Reise nach Ägypten ab 1756.⁵⁵ Von 1770 bis 1777 hielt er sich in der Zips auf und gewann seinen Lebensunterhalt aus der Tätigkeit als Informator für die beiden Söhne des Berginspektors Helbig, Adolph und Gustav, in dessen Haus in Iglau er auch wohnte. Es fehlen Nachrichten über seine Anfänge in der Zips.

50 UA, R.19.H.2.25, Bl. 1r. S. o. S. 126 mit Anm. 28.

51 UA, R.19.H.2.21–24.

52 Am 21.11.1776 schrieb Hauser aus Iglau an Johannes von Watteville in Barby und bat ihn, das beigelegte Manuskript von 38 Blättern auf Hausers Kosten zum Druck geben zu lassen. Er bittet ihn, „einen Verleger ausfündig zu machen, der eine so unschuldige Schrift unter die lieben Sachsen brächte, darin bloß Gottes Wohlthaten rühmlich erhoben, sein guter und gnädiger Wille biblisch angezeigt und Christenkindern Lust zum thätigen Christentum gemacht wird“ (UA, R.19.H.2.24, Bl 1v). Der Begriff ‚Sachsen‘ zielte auch auf das Zipser Gebiet. Als Johannes Czolsch 1783 in die Zips kam, traf er wiederholt auf Personen, die mit dem verstorbenen Hauser bekannt gewesen waren; insbesondere besuchte er auch seine Witwe; vgl. UA, R.19.H.2.8, S. 50; UA, R.19.H.2.9, Bl. 3r, 5v, 9r, 13v.

53 Steinberg, Siebenbürgen (wie Anm. 1), S. 10.

54 Die nachfolgende Darstellung konzentriert sich auf die beiden Diasporaarbeiter, von denen mehrere und ausführliche Berichte überliefert sind, Georg Pilder und Johannes Czolsch.

55 Pilder hatte ab 1739 als Informator in Estland gewirkt, ab 1744 hielt er sich in Herrnhut und in der Wetterau auf, ab 1749 in den Niederlanden; vgl. Steinberg, Siebenbürgen (wie Anm. 1), S. 9 f. Pilders Sprachbegabung führte dazu, dass er 1756 dem Herrnhuter Arzt Friedrich Wilhelm Hocker für dessen zweite Reise nach Ägypten zur Seite gestellt wurde, wobei er insbesondere für Äthiopien zuständig sein sollte. Zu der von kommunikativen Problemen mit Zinzendorf belasteten Reise und Pilders Übersetzertätigkeit vgl. die detaillierte und sorgfältige Darstellung von Arthur Manukyan, Konstantinopel und Kairo. Die Herrnhuter Brüdergemeine im Kontakt zum Ökumenischen Patriarchat und zur Koptischen Kirche. Interkonfessionelle und interkulturelle Begegnungen im 18. Jahrhundert (Orthodoxie, Orient und Osteuropa, Bd. 3), Würzburg 2010, S. 288–351. Nach einer Erholungsphase in Herrnhut arbeitete Pilder zwischen 1761 und 1770 im Katharinenhof in Großhennersdorf.

Im ältesten erhaltenen Brief vom 18. Januar 1771 an Paul Layritz⁵⁶ bittet er um die Empfehlung eines Geschichtswerks für den Unterricht, um dann zu klagen:

Uebrigens stehe ich hier auf einem sehr bedenklichen und mir nicht recht angemessenen Posten. Ich habe schon vielfältig und sehr ernstlich nachgedacht, wie es etwa anzustellen sey, daß hier für den Heiland was herauskomme; es sind aber wirklich, nach meinem Bedünken, für die Zeit alle Thüren, zu denen man mit dem Evangelio hineingehen will, vest verschlossen. Darüber habe ich schon die bittersten Thränen vergossen, und ich möchte mir die Augen ausweinen über die neumodische Religion und Denkweise, die in unserm Hause regiret. In die länge kann ichs unmöglich ausstehen.⁵⁷

Der erste erhaltene Bericht Pilders aus dem Herbst 1773 lässt Fortschritte seiner Arbeit im Hause Helbigs erkennen; gemeinsam mit dem Ehepaar, das er nun mit dem Geschwistertitel adelt, besuchte er das Abendmahl, „wobey sich der Heiland sehr kräftig an unsern Hertzen bewies“.⁵⁸ Auch die in seiner Obhut befindlichen Kinder zeigten sich für die Herrnhutische Frömmigkeit empfänglich; gemeinsam feierten sie ein Liebesmahl.⁵⁹ Der Aktionsradius seiner Arbeit war jedoch klein. Zum einen ließen seine Pflichten als Erzieher offensichtlich nur gelegentlich Besuche in den anderen Städten und Orten der Zips zu,⁶⁰ zum anderen war aber auch die Zahl der Freunde und Sympathisanten in Iglau und seinen Nachbarorten überschaubar. Zu etwa 40 Personen hatte Pilder im Laufe der Jahre Kontakte in unterschiedlicher Intensität.⁶¹ Das

56 UA, R.19.H.2.59, Bl.1r.

57 Ebd.

58 UA, R.19.H.2.51, Bl. 1r.

59 UA, R.19.H.2.51, Bl. 3r.

60 Dass die Informatorentätigkeit den Aktionsradius Pilders in der Diasporaarbeit erheblich einschränkte, legt der Vergleich zwischen der Zahl der Kontakte während seiner Tätigkeit in Iglau und den Wochen nach Ende seiner Stelle bei seinem Aufenthalt vorwiegend in Georgenberg und Kesmark nahe (vgl. UA, R.19.H.2.51–57 mit UA, R.19.H.2.58). Einer der Besucher Pilders in Iglau, Pastor Fornet aus Leutschau, bedauerte nach Pilders Bericht, „daß ich weder ihn, noch andere Freunde in der Nachbarschaft besuchen könnte, sondern immer im Hause wie in einem Kerker, gegen alle Billigkeit, eingeschlossen wäre“ (UA, R.19.H.2.58, Bl. 1r).

61 In Pilders Berichten werden u. a. genannt: *Iglau*: Helbig (Berginspektor) und seine Frau, Jakob Lumtzer (Schneidermeister), Cirbes (Pastor; s. o. Anm. 27, 33), Familie Palzmann (Stadtrichter), Bruder Zacher, Bruder Korabinsky, Johann Nadler (kranker Kürschnerge-selle), von Jony (Adliger). – *Leutschau*: Major (Schuster), Fornet (Pastor für die Böhmi-schen), Samuel (Scharfrichter), Hermann (Pastor), Weiss (Pastor). – *Georgenberg*: Liedemann und Frau, Lani (Kleinhändler, Schwager von Palzmann), Bruder Sabler (Fassbinder), Muderan (Anhänger Johann Salomo Semlers). – *Rosenau*: Bruder Schwarz (Kaufmann), Aportis (Pastor). – *Jacobsdorf*: Zapkey (Pastor). – *Lotzdorf*: Eger (Pastor; Schwager von Leschinsky), Mutter und Schwester Leschinsky. – *Kesmark*: Jenerschik (erweckter Kaufmann), Christian Genersy (s. o. Anm. 26), Stadler, Cerva (Pastor), Martin Roth (Färber, Bruder des Sigmund Roth, Urskau, Marienborn 1743), Höllner (Pastor), Potkonitsky (Schul-rektor). – *Völka*: Kehler (Pastor). – *Deutschendorf*: Liser (Papiermacher), Sulkowy (Pastor),

ist im Vergleich mit der Diasporaarbeit im Deutschen Reich eine sehr überschaubare Zahl. Pilders Wirken in Iglau endete, wie es begonnen hatte: unerfreulich. Nach seiner Schilderung brach sein Hausherr einen Konflikt vom Zaun, ließ ihn eskalieren, setzte ihn zeitweise sogar unter Hausarrest, bevor er das Dienstverhältnis schließlich im März 1777 beendete, um dessen Verlängerung er ein halbes Jahr zuvor noch gebeten hatte.⁶²

Als 1783 Johannes Czolsch von Gnadenfeld in seine Heimatregion aufbrach, hatten sich die religiösen Verhältnisse in der Zips gewandelt. Nach Jahrzehnten mit starken Einschränkungen und Repressalien änderten sich die Verhältnisse für die Protestanten in der Zips im Gefolge des Toleranzpatents von 1781 allmählich. Das Patent erlaubte unter anderem den evangelischen Kirchenbau, wenn auch mit erheblichen Einschränkungen.⁶³ Auf seiner Reise

Bruder Hufs, Grün. – *Riesdorf*: Stark (Pastor). – *Leibitz*: Bogsch (Pastor). – *Bela*: Bubenka (Pastor); vgl. UA, R.19.H.2.51–57.

62 Die Ursache des Konflikts ist aus dem Bericht Pilders nicht eindeutig zu erkennen. Pilder war im Sommer 1776 nach Gnadenfrei zurückgerufen worden (vgl. UA, R.19.H.2.58, Bl. 1^r). Auf Bitten seiner Zöglinge, vor allem aber auf das Drängen des Ehepaars Helbig hin, versprach Pilder nach seiner Schilderung, noch ein halbes Jahr, bis Ostern 1777, zu bleiben; vgl. UA, R.19.H.2.58, Bl. 1^{r-v}. Anfang 1777 bemerkte Pilder, „daß in unserem Hause bey einigen Personen ein heimliches Misvergnügen entstand“ (UA, R.19.H.2.58, Bl. 2^r). Er führte dies auf die Arbeitsüberlastung zurück: „Herr Helbig brachte drey ganze Wochen mit einer selbsterwählten Kopfbrechenden Arbeit zu, und wurde darüber so tiefsinnig, daß er die ganze Zeit über weder mit seiner Frau, noch mit mir noch auch mit den Kindern ein einziges Wort redete“ (ebd.). Tatsächlich könnten aber grundsätzliche Differenzen in der Haltung zur Aufklärung eine Rolle gespielt haben; s. u. S. 134. Kurze Zeit darauf fand sich Pilder nach einem abendlichen Besuch vom Haus ausgeschlossen, sah sich heftigen Vorwürfen ausgesetzt, erhielt ein Ausgehverbot und wurde sogar mit einem Strafverfahren bedroht (vgl. UA, R.19.H.2.58, Bl. 2^{r-3^v}). Nach weiteren Vorwürfen verließ er am 11. März 1777 Iglau, nutzte den Rückweg zu zahlreichen, offensichtlich lang unterliebten Besuchen in der Zips, bevor er nach Gnadenfrei zurückkehrte (vgl. UA, R.19.H.2.58, Bl. 4^r ff.). Allerdings scheint man in Herrnhut und Gnadenfrei Pilders Schilderung nicht vertraut zu haben. Denn als der mit Pilder vertraut gewesene Pastor Fornet aus Leutschau mit dessen Nachfolger Johannes Czolsch im Juli 1784 zusammentraf, kam der Pfarrer der böhmischen Gemeinde auch auf Pilder zu sprechen: „Mittags fragte er nach den lieben Bruder Pilder. Die Materien brachten es mit, daß er mir erzehlte, daß sich Bruder Pilder, nachdem er aus dem Palzmannischen Hause [Palzmann war Nachfolger Helbigs im Berginspektorenamt; Anm. W. B.] weggegangen, sich bey ihm in Leutschau 8 Tage lang aufgehalten, und auch eine Schrift ihm gegeben habe, ich bat mir dieselbe von ihm aus, er gab sie mir auch, war aber sehr ängstlich dabey, und bat mich sehr dieselbe sonst niemanden in die Hände zu geben, sie war etwa 4 Bogen stark, mit der Aufschrift: ‚Diarium von meinem Aufenthalt, und treuen Dienst bey den Helbigischen Kindern, und wie ich dagegen belohnt worden bin‘. Da ich den Inhalt deßen aus dem Tittel Schon ziemlich errathen konnte, so sagte ich ihm, daß mir auch eigentlich an dem durchlesen dieser Schrift nichts gelegen sey, er soll mir nur die Liebe thun, und sie dem Feuer übergeben, er war gleich willig dazu, und verbrannte sie gleich vor meinen Augen, er sagte noch dazu, es stünde zwar in der Schrift, daß er sie mehrern Freunden communiciren sollte, das hätte ihm aber sein Herz nicht erlaubt, und es hätte sie bis dato noch niemand in die Hände bekommen.“ (Diarium des Johannes Czolsch, November 1783–Juli 1784, Bl. 15^v–16^r; UA, R.19.H.2.9).

63 Nachdem die Duldungsregelungen des Westfälischen Friedens in der Religionsfrage (Instrumentum Pacis Osnabrugensis V, §§ 31, 34, 35) mit Ausnahme Schlesiens und Niederösterreichs nicht für die habsburgischen Lande gegolten hatten, erlaubte das Toleranzpatent Kaiser Josephs II. vom 13. Oktober 1781 den 1648 im Reich anerkannten protestantischen Kirchen, Lutheranern und Reformierten, mit einigen Einschränkungen die

durch das Zipser Gebiet traf Johannes Czolsch an mehreren Stellen auf entsprechende Bauaktivitäten der Evangelischen.⁶⁴ Allerdings schloss das Patent die Böhmisches Brüder und mit ihnen auch die Herrnhuter von den Toleranzregelungen aus. Für die Aktivitäten der Brüdergemeinde in der Zips änderte sich daher wenig.

Von Czolsch finden wir im Zipser Bestand zwei als Diarien gehaltene Berichte für die Jahre 1783 und 1784 (mit drei Beilagen)⁶⁵ sowie sporadische Briefe aus dem Zeitraum 1788 bis 1801.⁶⁶ Genauere Aussagen über seine Arbeit sind somit nur für das erste Jahr seiner Tätigkeit in der Zips möglich. Czolsch trat bald nach seiner Ankunft eine Informatorenstelle im Hause Paltzmann in Iglau an, des mit der Brüdergemeinde eng verbundenen Stadtrichters und baldigen Nachfolgers Helbigs im Amt des Oberberginspektors. Damit hatte er ähnliche Arbeitsbedingungen wie sein Vorgänger Pilder.⁶⁷ Auch Czolsch konnte zumindest im ersten Jahr den Aktionsradius nicht nennenswert erweitern. Nur gelegentlich waren Reisen in andere Städte und Orte der Zips möglich. Er nahm Kontakt zu denselben Personen auf wie sein Vorgänger; offensichtlich war er ausreichend instruiert worden. Obwohl sein Elternhaus ebenfalls in Iglau stand, erwähnt Czolsch nur zweimal einen Besuch. Beim zweiten Mal sagte er seinen Eltern in fast unhöflicher Deutlichkeit, dass sie ihn nicht nach seinem Kommen und Gehen fragen sollten. Anderenfalls würden sie „durch ihr vieles fragen“ seinen „hiesigen Aufenthalt verkürzen“.⁶⁸ Auf einen brieflichen Vorschlag von Paul Layritz hin kam es Anfang Januar 1784 in Abstimmung mit seinem Dienstherrn zu regelmäßigen Treffen der Erweckten. Allerdings mussten die Beteiligten zusichern, „die Sache so still als möglich zu halten, und mit sonst niemanden davon etwas zu sprechen“.⁶⁹ Bei den Treffen wurden neben erbaulichen Gesprächen Herrnhuter Schriften und vor allem die „Gemein-Nachrichten“ gelesen, die in eher seltenen Paketen aus Herrnhut gesandt wurden und nicht immer zuverlässig

Religionsausübung; vgl. Gerda Lettner, *Das Spannungsfeld zwischen Aufklärung und Absolutismus. Die Ara Kaunitz (1749–1794)* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 105), Göttingen 2016, S. 85–112; s. o. S. 125.

64 UA, R.19.H.2.8, S. 30–32 u. ö.

65 UA, R.19.H.2.8 und 9.

66 UA, R.19.H.2.11–20.

67 Dies war keineswegs selbstverständlich, denn die Paltzmannsche Familie hatte sich zwischenzeitlich nach dem Streit um Georg Pilder, in den auch der Apotheker „Bruder Schwarz“ verwickelt war, etwas von der Brüdergemeinde distanziert (vgl. UA, R.19.H.2.8, S. 39 f.; s. o. S. 132 mit Anm. 62). Eine Rolle spielte allerdings auch, dass Herrnhuter Kontakte auch unter der Toleranzpolitik Josephs II. von Sanktionen bedroht waren, wenn sie öffentlich wurden; „über dieß hat man auch von Seiten der Regierung ja in der ganzen Stadt alle Augen auf Ihn [Martin Paltzmann] gewendet, und Ihm mit Hauß und Bücher Untersuchungen gar ofte gedrohet, ob er gleich mit in der Regierung als Assesor gewesen, so suchte er doch den meisten Argwohn aus dem Wege zu gehen“ (ebd., S. 40).

68 UA, R.19.H.2.8, S. 39.

69 UA, R.19.H.2.9, Bl. 4v.

ankamen.⁷⁰ Dass die Nachrichten teilweise schon weit über ein Jahr alt waren, spielte keine Rolle. Berichte aus der Mission und insbesondere die Lebensläufe fanden unabhängig davon Interesse.

Das letzte erhaltene Schreiben von Czolsch vom 24. November 1801 an den Bruder Quandt zeigt ihn als Vertreter seines inzwischen verstorbenen Dienstherrn in der Geschäftsführung von dessen Firma: Gebrüder Paltzmann.⁷¹ Trotz gesundheitlicher Besserung nach längerer Krankheit⁷² beschreibt er sich „ganz als ein Einsamer, abgeschieden von aller gemeinschaft“,⁷³ dem nur noch die Gemeinschaft mit Christus geblieben ist. Die Aufklärung dominierte an den Schulen der Zips und habe auch die ihm einst anvertrauten Paltzmanschen Kinder geprägt. Und so lautet seine resignierende Bilanz:

Das wahre Christenthum ist in Ungarn, seitdem ich wieder hier bin, in einen großen Grad gefallen, und in die Stelle ist der Unglaube und die Freygeisterey getreten, auf wenig Canzeln wird das Evangelium von der Versöhnung Christi gepredigt, die meisten predigen die jetzt berühmte Moral.⁷⁴

4. Einordnung in die Gesamtkonzeption

Die Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine in der Zips wurde in der Regel von Mitarbeitern verrichtet, die aus der Region oder benachbarten Gebieten stammten. Ihre Arbeit richtete sich an die deutschsprachige evangelische Bevölkerung in der Zips. Sie wurde auch nach dem kaiserlichen Toleranzpatent von 1781 unter erschwerten Bedingungen geleistet, da die Brüdergemeine nicht in diese Regelungen eingeschlossen war. Inhaber öffentlicher Ämter wie die Berginspektoren Helbig und Paltzmann in Iglau, die mit der Brüdergemeine sympathisierten und Diasporamitarbeiter als Informatoren für ihre Kinder anstellten, mussten daher vorsichtig agieren; Sozietäten und Versammlungen konnten nur unter großer Vorsicht stattfinden. Mit der Missachtung der eingeschränkten Toleranzregelungen in den Habsburger

70 UA, R.19.H.2.9, Bl. 8^r, 10^r, 11^v (Ausbleiben eines Pakets aus Herrnhut, weil es unterwegs aufgehalten wurde), 18^v.

71 UA, R.19.H.2.20, Bl. 1^r.

72 Czolsch schreibt, dass es ihm jetzt besser als vor seiner Erkrankung ginge und er sogar die Kinder Martin Paltzmanns auf die „Berg Schule oder Academie nach Schemnitz“ (Banská Štiavnica, 1735 als Bergschule gegründet, zwischen 1762 und 1770 zur Bergakademie avanciert), zum „Notair bey der Districtual-Tafel in Eperies“ (ebd.) und den dritten zum Gymnasium nach Kesmark begleitet habe. Bevor die Kinder Paltzmann das Geschäft übernehmen, wollten sie mit Czolsch eine Reise nach „Saxsen“ (d. h. wohl: nach Herrnhut) machen.

73 UA, R.19.H.2.20, Bl. 1^v.

74 UA, R.19.H.2.20, Bl. 2^r. Czolsch ergänzt: „Besonders die jungen Gelehrten, es scheint gar, als ob sie sich schämten von dem Verdienst des Todes Jesu etwas zu reden, doch vielleicht wird dieses auch zu eine Zeit währen“ (ebd.).

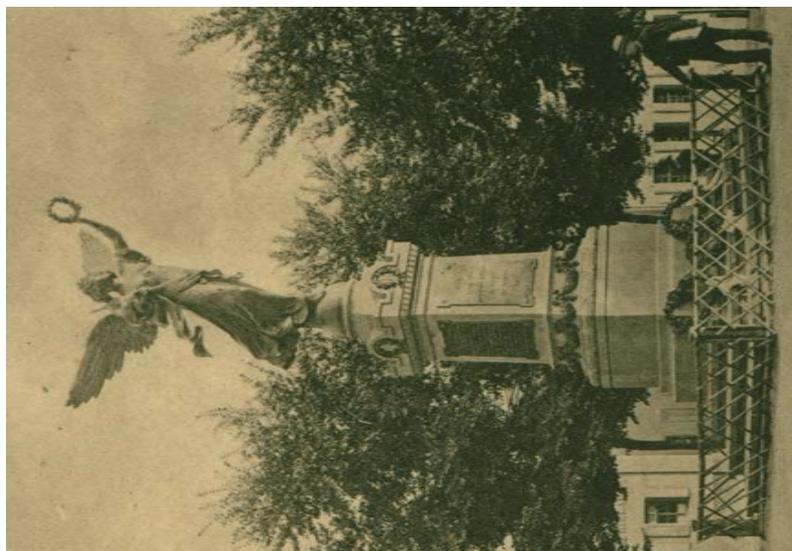
Gebieten verstieß die Brüdergemeine in gewisser Hinsicht gegen die für die Diasporaarbeit ausgegebenen Prinzipien, die eine Achtung der obrigkeitlichen Bestimmungen verlangten. Unter diesen Bedingungen konnten die Diasporaarbeiter trotz einer recht weit reichenden Anerkennung bei den deutschsprachigen evangelischen Pfarrern in der Zips nur einen recht kleinen Kreis von Personen erreichen. Hinsichtlich Struktur, Organisation und Dichte war die Diasporaarbeit in diesem damals nordungarischen Raum nicht mit der im deutschen Reich vergleichbar. So hat die Arbeit in der Zips nicht dauerhaft Fuß gefasst; sie scheint um 1800 gänzlich zum Erliegen gekommen zu sein. Diese Bemühungen lassen aber erkennen, dass die Brüdergemeine im Horizont ihres philadelphischen Konzepts auch entlegene und problematischere Regionen mit ihrer Diasporaarbeit zu erreichen suchte und dabei mit Organisation und Leitlinien durchaus flexibel umgehen konnte.

Wolfgang Breul, The Moravian Diaspora in the Szepes County

The article sketches the beginnings and concept of the Moravian diaspora mission, which was directed chiefly towards the Christian churches of various confessions in Europe, and which should be seen as operating in parallel to Moravian missionary work. It aimed at comforting, strengthening and gathering the 'children of God' in the churches and reached, in addition to most of the protestant regions of the Empire, above all areas in Northern and Eastern Europe. In the Szepes County, an old German-speaking area of the former Kingdom of Hungary which today lies in Slovakia, the diaspora mission was confronted with difficult conditions, since in the reign of the Emperor Joseph II the toleration regulations did not apply to the Moravian Church. None the less, between c. 1760 and 1800 diaspora work could be maintained there. Although it was restricted to the town of Iglo (Spišská Nová Ves), its influence spread into the surrounding region.

Alfred Reichel – Abbildungsnachtrag

Durch ein Missverständnis fehlten zu dem Beitrag über den Bildhauer Alfred Reichel in *Unitas Fratrum* 76, S. 257–286 der größte Teil der vorgesehenen Abbildungen. Dies soll hier nachgeholt werden. Von dem vielfältigen Werk Reichels ist freilich nicht alles erhalten geblieben, anderes wurde verändert oder befindet sich nicht mehr an seinem ursprünglichen Ort. Von vielen seiner Werke sind Fotografien greifbar. Aus dieser Menge war eine kleine Auswahl zu treffen, die sein Werk insgesamt vorstellt. Besondere Berücksichtigung finden die Werke mit einem Bezug zur Brüdergemeinde, die für den Leserkreis der *Unitas Fratrum* vor allem Interesse beanspruchen darf. In der spärlichen kunstgeschichtlichen Literatur sind diese Arbeiten vielfach unbekannt, so dass hier eine wesentliche Bereicherung geschaffen werden kann. Daneben dürfen auch einzelne Beispiele seiner anderen Arbeiten nicht fehlen. So wird sich für alle Leser und Betrachter Neues und Altbekanntes entdecken lassen. Die Abbildungen erscheinen in etwa der Reihenfolge der Entstehung der Werke.

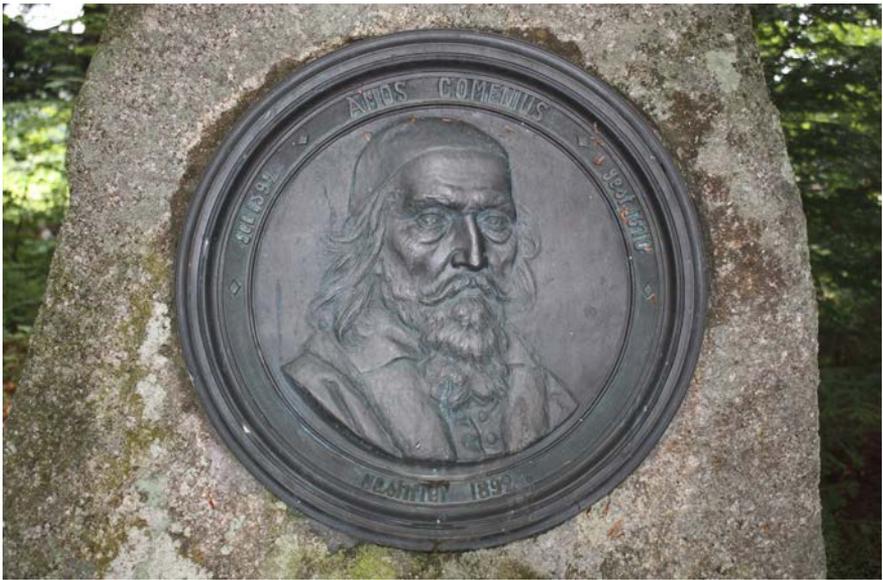


Taf. 1

Pauline Reichel, 1881 (Herrnhut - UA, M 434)
Kriegerdenkmal, 1887 (Neuwied - Aufn. unbek. UA, FS,
Album Röderer-Verbeck, 5.8)



Taf. 2 Zinzendorf - Comenius - Spangenberg, 1882
(Herrnhut - UA, M 420 / Herrnhuter Diakonie, o.Nr. / UA, M 421A)



Taf. 3

Comenius-Denkmal, 1894 (Königfeld - Auf. Wilhelm Seiler, ca. 1895. GemA Kfd., Fotoalbum „Erinnerungen an Königfeld“)

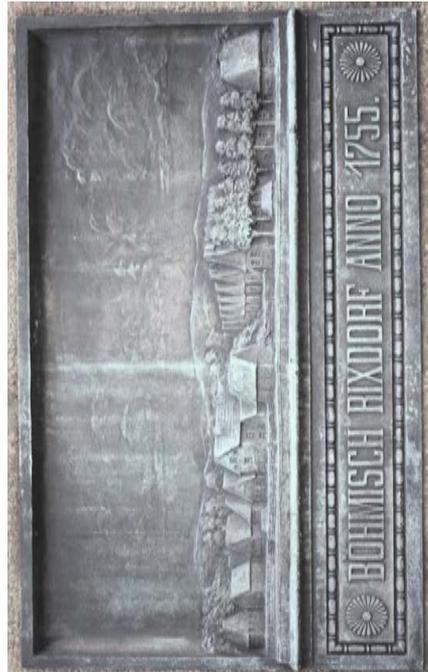
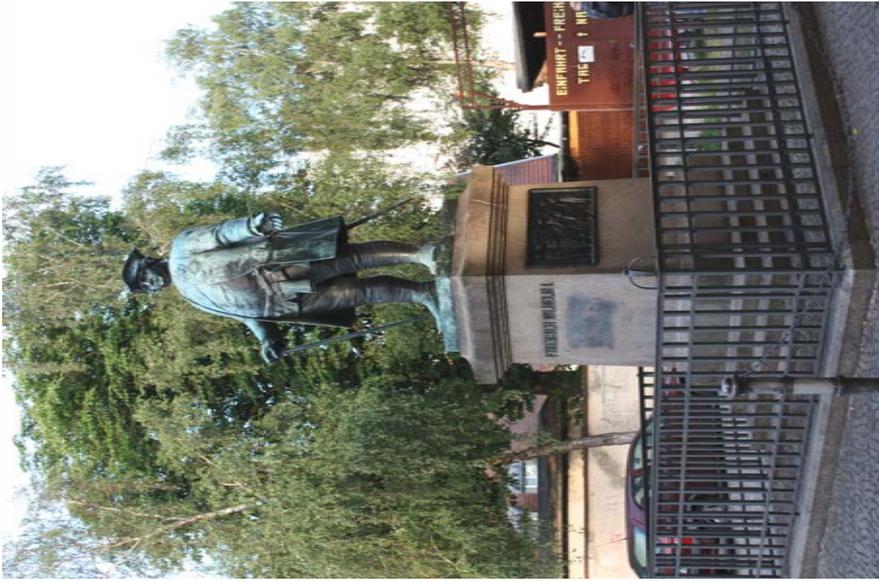
Johann Amos Comenius, 1894 (Königfeld - Aufn. Rüdiger Kröger, 2008)



Taf. 4
Zinzendorf-Denkmal, 1902 (Herrnhut - UA, PKS, o.Nr.
Aufn. Rüdiger Kröger, 2011)



Taf. 5
Galantes Biedermeierpaar, 1905
(Antiquitätenhandel - Sven Zymelka, Großenhain)
Diogenes, um 1907 (Antiquitätenhandel - Bukowskis, Stockholm)



Taf. 6
Denkmal König Friedrich Wilhelms I., 1912
(Berlin-Neukölln - Aufn. Rüdiger Kröger, 2011)
Böhmische Einwanderer
Böhmisch Rixdorf Anno 1755



Taf. 7

200 Jahre Herrnhut, 1922 (Herrnhut - UA,
Med. o.Nr.Aufn. Lars-Gunter Schier)

Medaille auf die Familie Francke, 1926 (Herrnhut - UA, Med., o.Nr.
Aufn. Lars-Gunter Schier)



Taf. 8

Wilhelm und Ludmilla Hartwig, 1923 (Horní Čermná - Aufn. Manfred Motel)
Friedrich Ludwig Jahn, undat. (Herford - Aufn. Wolfram Kändler, 2017)

Unser Amtsverständnis zwischen Dienen und Leiten

von Martin Theile*

Als ich gefragt wurde, ob ich bereit sei, auf den Gemeindienstkonferenzen etwas über „Unser Amtsverständnis zwischen Dienen und Leiten“ zu sagen, musste ich nicht lange nachdenken. Denn dieses Thema begleitet mich schon lange, früher als Mitglied der Direktion und heute wieder als Gemeindieneer. Und ich habe tatsächlich den Eindruck, dass in diesem Thema eine Spannung liegt, die wir nicht immer richtig wahrnehmen.

Ich will meine Ausführungen in neun Abschnitte gliedern. Jeden Abschnitt werde ich mit einer These beginnen, die ich dann weiter ausführe.

1. Hat die Brüdergemeine überhaupt ein Amtsverständnis?

These: Die Brüdergemeine hat – ähnlich wie andere Freikirchen – kein klar formuliertes Amtsverständnis.

Ich bin jetzt 37 Jahre im Dienst der Brüdergemeine und musste mich noch nie intensiver mit unserem Amtsverständnis befassen. In meinem Besitz befindet sich eine Materialsammlung aus dem Jahr 1971 zum Thema „Amt und Gemeinde“, die damals für die Predigerkonferenzen West zusammengestellt wurde. Wahrscheinlich waren diese Predigerkonferenzen vor 46 Jahren die letzten, auf denen dieses Thema behandelt wurde.

Zehn Jahre später stieß die weltweite Ökumene einen Gesprächsprozess zu den drei Themen „Taufe, Abendmahl und Amt“ (*Baptism, Eucharist and Ministry*) an, der 1982 in Lima beendet wurde. Auf Beschluss der Unitätssynode 1981 erarbeitete unsere Provinz eine Stellungnahme. Diese erörtert die drei Ordinationsstufen Diakonus, Presbyter und Bischof. Es ist für mich bezeichnend, dass es noch eine Reihe weiterer Texte über den Sinn oder Unsinn dieses dreigliedrigen Amtes gibt, sowie über das in vielen Gemeinden nicht mehr praktizierte Amt der Akoluthen. Offensichtlich sind unsere Probleme mit alten Zöpfen, die wir aus der Vergangenheit mitschleppen, öfter Anlass für exaktes theologisches Nachdenken als Themen, die für das Leben unserer Kirche von größerem Belang sind. Aus den letzten 37 Jahren ist mir keine Diskussion über unser tatsächliches Amtsverständnis Erinnerung.

Dabei will ich kein Missverständnis aufkommen lassen: Für mich ist das Fehlen eines ausformulierten Amtsverständnisses kein großer Mangel. Denn wie andere Freikirchen auch definiert sich die Brüdergemeine nicht über ihre

* Vortrag, gehalten auf den Gemeindienstkonferenzen für Prediger und andere Mitarbeiter im Verkündigungsdienst der Europäisch-Festländischen Brüder-Unität am 29. März 2017 in Herrnhut und am 11. Oktober 2017 in Mücke, Hessen. Der Vortrag wurde für die Publikation in *Unitas Fratrum* etwas überarbeitet.

Amtsträger, sondern über ihre Mitglieder, oder theologisch gesagt: über die Gemeinschaft der Glaubenden. Peter Vogt hat dies vor einigen Jahren in einer Abhandlung über den programmatischen Charakter des Namens Brüdergemeine dargestellt.¹

Auch wer sich vom Neuen Testament leiten lässt, wird ein genaueres Amtsverständnis nicht wirklich vermissen. Das griechische Wort *διακονία* (*diakonia*), das oft mit ‚Amt‘ übersetzt wird, heißt ja zunächst ‚Dienst‘. Im „Exegetischen Wörterbuch zum Neuen Testament“ lese ich, „dass die zentrale Bedeutung, die diese Wortgruppe im urchristlichen Gemeindeleben erlangte, von Jesus selbst wie auch von der frühesten Interpretation seines gesamten Wirkens und Sterbens“ herrührt.² Es ging also viel mehr um einen Dienst nach Jesu Vorbild als um ein Amt. Erst später wurde der Dienst durch die Verwendung des lateinischen Begriffes *munus* zum Amt. Im Deutschen wie im Niederländischen hat das Wort ‚Amt‘ heute die Bedeutung einer besonderen Stellung in der Kirche, wie die Worte ‚Amtskirche‘ oder ‚ambts-handelingen‘ zeigen. Diese Bedeutung ist erst in der Neuzeit dazugekommen, wohl durch die Parallelen mit dem staatlichen Recht.³

Bis heute umschreibt das Wort ‚Amt‘ jedoch auch andere kirchliche Aufgaben als die des ordinierten Pfarrers. So wurde es auch schon im alten Herrnhut für ganz unterschiedliche Aufgaben verwendet.⁴ Auch heute gebrauchen wir es nicht nur für das ordinierte Amt, sondern zum Beispiel auch für das Läuteramt. Und die Protestantische Kirche in den Niederlanden (PKN) nennt nicht nur Pfarrer, sondern auch Älteste ‚ambtsdragers‘.

Dennoch ist das Wort ‚Amt‘ heute noch weniger als in früheren Epochen geeignet, die Stellung eines Predigers treffend zu umschreiben. Denn heute wird dieser Begriff oft mit einer staatlichen Behörde verbunden, die dazu auch noch träge arbeitet. Auch deshalb ist es sachgemäß, wenn wir in unserer Kirche mehr vom Gemein*dienst* als vom Pfarr*amt* sprechen.

1 Peter Vogt, Brüdergemeine – das theologische Programm eines Namens, in: UF 48 (2001), S. 81–105.

2 Alfons Weiser, *διακονεω* dienen, in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1979, Bd. 1, Sp. 728.

3 Erdmann Schott, Amt. III. Dogmengeschichtlich und dogmatisch, in: RGG ³1957, Sp. 338.

4 Hanns-Joachim Wollstadt, Geordnetes Dienen in der christlichen Gemeinde, dargestellt an den Lebensformen der Herrnhuter Brüdergemeine in ihren Anfängen, Göttingen 1966, S. 123–125.

2. Wer leitet unsere Kirche?

These: Die Brüdergemeine versteht sich allzu oft als Kirche ohne Leitung – und verhält sich dann auch so.

Unsere Kirche hat eine flache Hierarchie. Wir nennen unsere Vorgesetzten ‚Brüder‘ und ‚Schwestern‘ und duzen sie. In der deutschen Region haben wir das seit Generationen einerseits unter Männern und andererseits unter Frauen getan, aber nicht zwischen Männern und Frauen. Doch inzwischen duzen wir uns fast überall mit Vornamen. Dazu kommt, dass einige von uns einmal in der Kirchenleitung gearbeitet haben und dann wieder zurück in eine Gemeinde gegangen sind. Auch das ist ein Zeichen für eine flache Hierarchie und wäre in anderen Kirchen kaum möglich. Leitung ist bei uns oft eine Aufgabe auf Zeit, die die Leitenden nicht endgültig aus der Gruppe der Gemeindener heraushebt. Schon Zinzendorf hielt fest: „Ich halte die Ämter in der Gemeinde für keinen Rang, sondern für Dienstbotenschaft [...]. Der Heiland hat die hohepriesterliche Dignität allein; darnach kommt die Gemeinde, und dann erst alle Ämter.“⁵

Als ich 1980 meinen Dienst als Vikar antrat, machte ich mir zum ersten Mal Gedanken darüber, wer in der Brüdergemeine faktisch die Leitung hat. Mein Schluss: Das war weniger die Direktion als intersynodale Ausschüsse. Denn sie waren es, die oft wichtige Impulse gaben und Veränderungen anstießen.

In der damaligen Kirchenordnung von 1959/1965 wurde die Synode als die „oberste Behörde“ der Brüdergemeine bezeichnet,⁶ während die Direktion wie folgt umschrieben wurde: „Da die Synode die behördlichen Maßnahmen der Verwaltung und öffentlich-rechtlichen Vertretung nicht selbst auszuüben vermag, überträgt sie diese auf die dazu von ihr gewählte Europäisch-Festländische Unitätsdirektion.“⁷ Die Direktion war also nach dem damaligen Verständnis nicht selbst Kirchenleitung, sondern ausführender Ausschuss der kirchenleitenden Synode.

Und Synoden waren schon damals weniger kirchenleitend tätig, als das eigentlich möglich gewesen wäre. Sie behandelten häufiger zufällige Anliegen einzelner Antragsteller als übergreifende Ziele für die Arbeit unserer Kirche. In der Familienkirche Brüdergemeine empfand das kaum jemand als Problem. Ich auch nicht. Denn wir jüngeren Gemeindener konnten unsere Ideen

5 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Auszüge aus des seligen Ordinariü ... Reden über die vier Evangelisten, Bd. 3, hrsg. von Gottfried Clemens, Barby 1769, S. 1290, zitiert in: Peter Vogt, Zinzendorfs Sicht des evangelischen Pfarramts, in: Peter Zimmerling, Ein Leben für die Kirche. Zinzendorf als praktischer Theologe, Göttingen 2010, S. 173.

6 I. Teil der Kirchenordnung: ‚Die Grundsätze der Evangelischen Brüder-Unität‘, 1959, § 105.

7 Ebd. § 113.

kreativ und meist wirkungsvoll einbringen. Wir wussten die Spielräume zu nutzen.

Gleichzeitig gab es bei manchen Gemeinhelfern echte Vorbehalte gegen Leitung. Einige von ihnen behandelten Mitarbeiter und Vikare, die ihnen unterstellt waren, als Gleichgestellte und weigerten sich, ihnen Aufträge oder auch nur ein Feed-Back zu geben, das diese eigentlich für ihre Weiterentwicklung gebraucht hätten. Zumindest diese Gemeinhelfer verstanden die Brüdergemeine wohl tatsächlich als Kirche ohne Leitung. Denn in den Jahren nach 1968 wurde aufgrund der schrecklichen Erfahrungen mit unbedingtem Gehorsam in der Nazizeit Autorität oft überhaupt als böse angesehen. Diese Haltung förderte das Idealbild einer Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern ohne Leitung.⁸ Möglicherweise wurde dies noch durch die Erkenntnis aus dem Jahr 1741 unterstützt, dass Jesus Christus der Älteste und damit im Grunde der eigentliche Leitende seiner Kirche ist.

Nach der Kirchenordnung von 1959/1965 war übrigens ‚der‘ Gemeinhelfer noch automatisch Vorsitzender des Ältestenrats.⁹ 1970, zwei Jahre nach 1968, änderte die Synode dies so, dass nun der Ältestenrat seinen Vorsitzenden wählte. Dennoch waren die Aufgaben der Leitungsorgane, Ältestenrat und Gemeinhelfer, damals noch deutlicher voneinander abgegrenzt als in der Kirchenordnung von 1987. Der Ältestenrat war die Leitung der Gemeinde,¹⁰ während Gemeinhelfer (Prediger) für Gottesdienste und Seelsorge¹¹ bzw. für Verkündigung und Seelsorge¹² verantwortlich waren. Mit der Kirchenordnung von 1987 wurde manches vager. Ich komme darauf später noch einmal zurück.

Ich schließe diesen zweiten Abschnitt mit einer weiteren Beobachtung. 1992 wurde ich in die Direktion gewählt. Ich hatte damals insgesamt zwölf Jahre in den Niederlanden und der Schweiz gedient und arbeitete nun erstmalig in Deutschland. Eine meiner ersten Beobachtungen war, wieviel Einfluss Gemeinhelfer in Deutschland faktisch hatten. Während die Kontakte der meisten ehrenamtlichen Synodalen auf die Synodaltagungen beschränkt waren, trafen sich deutsche Gemeinhelfer regelmäßig in verschiedenen Zusammensetzungen und tauschten sich über zahlreiche Themen aus. Networking und Lobbying waren noch keine üblichen Begriffe, sicher nicht in unsrer Kirche. Doch faktisch war es genau das, was den Einfluss der Gemeinhelfer ausmachte. Und zwar gerade auch derjenigen, die keinesfalls als Leiter angesehen werden wollten.

8 In der Aussprache über diesen Vortrag auf der Gemeindienstkonferenz in Mücke wies Theodor Clemens darauf hin, dass dies für den früheren Ost-Distrikt Herrnhut so nicht zutrifft, der bis zur Wiedervereinigung 1992 selbständig bestand und die Brüdergemeine in der DDR umfasste.

9 II. Teil der Kirchenordnung: ‚Die Ordnungen der Evangelischen Brüder-Unität‘, 1965, § 313, Abs. 1.

10 Ebd. § 302.

11 Ebd. § 286, Abs. 1.

12 Ebd. § 322, Abs. 3.

Heute gibt es unter ehrenamtlich tätigen Mitgliedern in den Niederlanden und in Deutschland ein zunehmendes Misstrauen gegen einen allzu großen Einfluss der ordinierten Gemeinhelfer. Ich finde das zwar nicht immer schön und auch nicht immer angemessen, aber verstehen kann ich es doch.

3. Leitung tut not!

These: Leitung tut not! Sonst übernehmen Personen die Leitung, die kein Mandat dazu haben.

Kein Zweifel: Auch eine Kirche mit einer flachen Hierarchie braucht Leitung. Das wird spätestens dann deutlich, wenn innere oder äußere Entwicklungen dazu führen, dass man nicht mehr so weitermachen kann wie bisher, sondern wichtige Dinge ändern muss. Dann tut Leitung not.

In unsrer Kirche haben das zuletzt Direktion, Finanzausschuss und Synode bewiesen mit der Vorbereitung und Durchführung der Finanzbeschlüsse im Jahr 2016. Ich bin dankbar dafür, wie umsichtig das geschehen ist und wieviel Zeit unseren Gemeinden für die notwendigen Veränderungen gegeben wird. Andererseits spüren wir alle, dass eine Erhöhung der Gemeinbeiträge allein nicht reicht. Als ich 1992 in die Direktion gewählt wurde, hatten die Gemeinden in Deutschland noch 7.252 Mitglieder.¹³ Die Gemeinbeiträge sind seither dank der Bereitschaft unsrer Mitglieder etwas gestiegen, doch die Mitgliederzahl ist weiter gesunken, auf 5.534 Ende 2014.¹⁴ Dieser Rückgang beträgt zwar bloß 1,2 % pro Jahr; aber das sind doch fast 25 % in 22 Jahren. Die Auswirkungen sind zu spüren: beim Gottesdienstbesuch, in der Kinder- und Jugendarbeit, bei den ehrenamtlichen Mitarbeitern und auch bei den Finanzen. Nötig ist nicht nur eine Erhöhung der Gemeinbeiträge, sondern Gemeindeaufbau. Und dieser ist ungleich schwerer. Genau aus diesem Grund ist heute Leitung gefordert. Leitung, die sich nicht mit dem Bestehenden zufriedengibt, sondern Neues ausprobiert.

Sonst übernehmen Personen die Leitung, die kein Mandat dafür haben: Manchmal sind das starke Persönlichkeiten. Vor allem in kleinen Gemeinden können Einzelne eine Position erhalten, die ihnen formell nicht zusteht, indem sie sich mit ihrer lauten Art oder durch ihre einmal erlangte Machtstellung durchsetzen. Manchmal erhalten aber auch gerade ängstliche Gemeindeglieder einen ungerechtfertigt großen Einfluss. Sie leiden darunter, dass Vieles nicht mehr vorhanden ist, was früher einmal wichtig für sie war. Immer dann, wenn die Leitung etwas Neues vorschlägt, melden sie sich als Warner – und oft genug auch einfach nur als Nörgler – zu Wort. Sie haben zwar kein Mandat, werden aber zu heimlichen Leitern, wenn sie den Weg der Gemeinde zu sehr mit bestimmen.

¹³ per 31.12.1992.

¹⁴ per 31.12.2014.

4. Leiten und Dienen

These: Ein Leiter muss dienen lernen. Und auch ein Diener muss leiten können.

Ich leite gern. Seit meiner Jugend wurden mir immer wieder Leitungsaufgaben übertragen. Anfangs fühlte ich mich manchmal etwas jung dafür. Dennoch habe ich mich meist gern der Herausforderung gestellt. Vermutlich haben damals andere Menschen Gaben in mir gesehen, die mich in ihren Augen für Leitung geeignet machten. Ich übernehme gern Verantwortung. Allerdings habe ich schon früh gelernt, wo auch Gefahren liegen. Ich war noch nicht volljährig, als wir 1974 mit Jugendfreizeiten in Menziken für Basel, Königsfeld und Bad Boll begannen. Daraus entwickelte sich der Arbeitskreis Süd, dessen Kontaktadresse einige Jahre bei mir war. Bald wurde mir vorgeworfen, dass mein Leitungsstil zu autoritär war. Dass Leiten nicht nur Dirigieren ist, sondern auch Zuhören, musste ich noch lernen. Auf einer Ferienfahrt nannte mich ein sonst eher zurückhaltender Student einmal „autoritäres A...“. Ich vermute heute, dass er gute Gründe dafür hatte.

Im Laufe der Zeit befasste ich mich mehr mit der Aussage Jesu: „Wer unter euch groß sein will, sei euer Diener, und wer unter euch der Erste sein will, sei euer Knecht“ (Matthäus 20,26 f.). Und ich las im 1. Petrusbrief, dass Gemeindeleiter ihre Herde weiden sollen „nicht als solche, die über die Gemeinden herrschen, sondern als Vorbilder für ihre Herde“ (5,3). Das bleibt ein Lernprozess. Wer leitet, bekommt Macht über andere, mit der er sie beeinflussen und gegebenenfalls auch manipulieren kann. Dabei sind Beeinflussen und Manipulieren nicht dasselbe. Jeder Prediger möchte Einfluss auf seine Zuhörer ausüben.¹⁵ Sonst kann er das Predigen ja bleiben lassen. Dennoch sollten seine Predigten den Hörern immer die Freiheit lassen, zuzustimmen – oder eben nicht. Das ist insbesondere für redebegabte Prediger eine Herausforderung.

In der Kirche Jesu Christi kann darum Leitung immer nur dienend erfolgen. Prediger und Predigerinnen haben Leitungsaufgaben – und dienen damit Gott und den Menschen. Nicht ohne Grund wird in unserer Church Order zweimal das Bibelwort zitiert, nach dem Jesus „nicht gekommen“ ist, „um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen“ (Matthäus 20,28).¹⁶

Nicht nur Prediger der Brüdergemeinde und Päpste bezeichnen ihre Leitungsaufgabe als Dienst. Auch außerhalb der Kirche gibt es heute Bücher

15 „Predigen ist dazu da, um Leben zu verändern.“ (Lebensverändernd predigen. Ein Interview mit Rick Warren, in: *Aufatmen* 4/2004, S. 91 f.) – „Het is dan ook de opdracht van de hedendaagse predikant de hoorders te overtuigen van het feit dat deze boodschap ook hún leven kan veranderen“ (Ron van der Spoel, *Preken is prachtig*, Amersfoort 2012, S. 29).

16 Church Order § 8 (Grund der Unität) und § 684.

über dienendes Leiten.¹⁷ Ich habe diese Bücher nicht gelesen. Aber ihre Titel zeigen, dass Leitung nicht funktioniert, wenn die Leitenden nicht bereit sind, zu dienen – und dass umgekehrt Dienst ohne die Bereitschaft, wirklich zu leiten, zum Chaos führt.

1996 fing die amerikanische Willow-Creek-Gemeinde aus Chicago mit ihren *Leitungskongressen* in Deutschland an. Einmal habe ich einen solchen Kongress als persönliche Weiterbildung besucht. Tausende Christen waren dafür nach Bremen gekommen. Die Referate waren inspirierend, und ich habe auch in diesem Teich gern gefischt. Allerdings fragte ich mich danach, ob annähernd so viele Menschen an einem Kongress teilgenommen hätten, bei dem es ums Dienen und nicht ums Leiten gegangen wäre. Für die meisten Menschen ist Leiten offensichtlich attraktiver als Dienen.

Doch in der 4. These der Barmer Theologischen Erklärung lese ich: „Die verschiedenen Ämter der Kirche begründen keine Herrschaft der einen über die anderen, sondern die Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten und befohlenen Dienstes.“¹⁸ Schon für Zinzendorf war es wichtig, dass alle Ämter in der Gemeinde mit „Diensinn“ ausgeübt werden: „Ein Knecht Gottes hat den Sinn, dass er gerne dient und sich mehr draus macht, seinen Geschwistern nachzugehen, als über sie zu herrschen.“¹⁹ Oder noch drastischer: „Wer sein Amt als ein Herr führt, ist ein Satan.“²⁰ Verantwortungsvoll leiten kann nur, wer selber Leitung durch andere – und durch Gott! – annimmt. Dass wir Gemeinhelfer uns im Ältestenrat manchmal Mehrheiten beugen müssen, ist eine Lebensschule, die wir auch dann annehmen sollten, wenn wir es zuvor für unsere Pflicht gehalten haben, für eine anders lautende Entscheidung zu kämpfen.

Dennoch gehört Leitung zu unseren Aufgaben. Ich habe in vielen Gemeinden Ältestenratssitzungen erlebt. Einmal meldete sich der Prediger eine ganze Sitzung lang nie zu Wort. Vielleicht war ihm das Bibelwort in Fleisch und Blut übergegangen: „Wir sind nur unnütze Knechte und haben unsere Pflicht getan“ (Lukas 17,10; frei übersetzt). Doch ein Prediger, der sich immer nur nach dem richtet, was andere sagen, hat das Wort Gemeindienst falsch verstanden. Er tut dann gerade nicht seine Pflicht. Denn er drückt sich – aus welchen Gründen auch immer – um seine Leitungsaufgabe.

Zum Schluss dieses Abschnitts noch eine Beobachtung über die Unterschiede in den verschiedenen Regionen unserer Kirche. Nach meiner Erfahrung wird in deutschen Gemeinden mehr ein Gemein*diener* erwartet und in surinamischen mehr ein Gemein*leiter*. Daran passen sich Gemeinhelfer oft

17 Henk Jan Kamsteeg, *Dienend leiderschap*, 2011; Inge Nuijten, *Echte leiders dienen*, 2012.

18 Alfred Burgsmüller/Rudolf Weth, *Die Barmer Theologische Erklärung*, Einführung und Dokumentation, Neukirchen-Vluyn 1984, S. 37.

19 Zinzendorf, *Auszüge* (wie Anm. 5), S. 1218, zitiert in: Vogt, *Zinzendorfs Sicht* (wie Anm. 5), S. 172.

20 Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, *Evangelische Gedanken*, zusammengestellt von Otto Uttendörfer, Berlin 1948, S. 214.

an. Dennoch heißt das nicht, dass surinamische Prediger immer dominant sind und deutsche nie. Es gibt surinamische und deutsche Gemeinhelferinnen und Gemeinhelfer, die eher dominant sind. Genauso kenne ich deutsche und surinamische Prediger, die eher zurückhaltend und bescheiden sind. Doch die Herausforderung ist für alle gleich: Alle müssen sich ihrer Leitungsaufgabe stellen – und gleichzeitig Diener der Gemeinde bleiben.

5. Gemeindienst – ein priesterliches Amt?

These: Gemeindienst sind immer auch Mittler zwischen Mensch und Gott.

In den Niederlanden werden unsere Prediger oft *dominee* genannt und in Deutschland ‚Gemeindienstler‘. Dieser Unterschied springt so ins Auge, dass er häufig schon beim ersten Kontakt zwischen Geschwistern aus diesen beiden Regionen zu lebhaften Diskussionen führt. Denn auf den ersten Blick wirkt dieser Unterschied so, als ob die surinamische Brüdergemeine im Prediger mehr den *Pfarrherren* sieht und die deutsche mehr den Gemeindienstler. Das ist auch nicht ganz falsch, zumal die Sprache immer auch das Denken beeinflusst und nicht nur das Denken die Sprache. Dennoch habe ich den Eindruck, dass der Grund für diesen unterschiedlichen Sprachgebrauch in einem anderen Punkt liegt, als der erste Eindruck vermuten lässt.

Für Afrosurinamer hat der Prediger eine priesterliche Funktion – in dem Sinn, wie der Duden den Priester umschreibt: „als Mittler zwischen Gott und Mensch auftretender, mit besonderen göttlichen Vollmachten ausgestatteter Träger eines religiösen Amtes, der eine rituelle Weihe empfangen hat und zu besonderen kultischen Handlungen berechtigt ist.“²¹ Mein Eindruck ist, dass viele Afrosurinamer den *dominee* genau so sehen: als mit besonderen göttlichen Vollmachten ausgestatteten Mittler zwischen Gott und Mensch.

Das verträgt sich auf den ersten Blick schwer mit unserem protestantischen Amtsverständnis. Denn seit Martin Luther lehren wir, dass wir keine Priester mehr brauchen, die Mittler zwischen Gott und Mensch sind. Nach dem Hebräerbrief ist Christus der letzte Hohepriester, der ein- für allemal (εφάπαξ, *ephápax*) das Opfer gebracht hat, das Erlösung verschafft (Hebräer 7,11–28). Darum brauchen wir keine Priester mehr, die Opfer bringen, um Gott wohlzustimmen. Luther lehnte es ab, einzelne Menschen dadurch aus der Gemeinde herauszuheben, dass sie durch Weihe priesterliche Würden erhalten. Er sprach dagegen – in Anlehnung an 1. Petrus 2,9; Offenbarung 1,6 und 5,10 – vom „allgemeinen Priestertum der Gläubigen“.²²

21 Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in 10 Bänden, Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich 1999, Sp. 3005.

22 Martin Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, Wittenberg 1520 (WA 6, S. 407–409).

Durch meine Arbeit in zwei surinamischen Gemeinden am Anfang und Ende meiner Dienstzeit habe ich dieses Priestertum neu verstehen gelernt.²³ In seelsorgerlichen Gesprächen vertrauen mir Menschen Dinge an, die sie sonst für sich behalten. Meine Aufgabe ist es weder, ihnen gute Ratschläge zu geben, noch ihnen psychologisch zu helfen. Beides können andere besser, die dafür spezifischer ausgebildet sind. Was ich tun kann, ist sie mit ihren Fragen und Nöten vor Gott bringen. Wir schließen das Gespräch damit ab, dass ich für sie bete. Manchmal fordere ich sie auf, laut mitzubeten. Das ist der priesterliche Dienst, den ich in diesem Moment für sie tun kann. Ich tue das nicht, weil ich durch meine Weihe herausgehoben bin aus der Gemeinde, sondern weil ich in diesem Moment durch meine Funktion diesen Auftrag habe. Das kommt offensichtlich Zinzendorfs Verständnis nahe. Peter Vogt schreibt: „Der einzige Ort, wo Zinzendorf den Amtsträgern in der Brüdergemeinde eine sazerdotale [priesterliche] Funktion zubilligt, ist ihre Verpflichtung zur Fürbitte für andere.“ Laut Zinzendorf nahen sie sich hier „amtshalber zu Gott.“²⁴

Ähnlich ist es mit dem Segen Gottes, den ich als ordinierter Gemeinhelfer durch Handauflegung oder mit erhobenen Händen weitergebe. Viele Afrosurinamer erleben die Segnung als eine besonders wichtige heilige Handlung. Dabei habe ich den Eindruck, dass sie diese Handlung dinglicher verstehen als ich. Ich bin als Prediger für sie wohl wirklich ein Mittler von Gottes Segen, ob ich das selber so sehe oder nicht. Auch diese Aufgabe übernehme ich nicht aufgrund meiner Person, sondern meiner Funktion, oder in Zinzendorfs Sprache: „amtshalber“. Dabei weiß ich, dass dies für viele Menschen nicht unterscheidbar ist – wie auch bei anderen Rollen, die wir übernehmen. So wie Bruder Theile für manche früher „die Direktion“ war, so ist das heute Schwester Carstens. Und genauso wie die Leitungstätigkeit der Direktion uns in einer gewissen Weise aus der Gemeinde heraushebt, tut das unsere priesterliche Funktion. Dennoch macht sie uns nicht zu anderen Menschen.

Mir hilft, dass wir Prediger nicht die einzigen in der Gemeinde sind, die den priesterlichen Dienst des Gebets tun. In unsrer Gemeinde haben wir viele Beterinnen und Beter und seit einigen Jahren auch ein Gebetsteam von eigens dafür geschulten Laien, die nach dem Gottesdienst für Einzelne beten. Auch das ist Priesterdienst innerhalb des allgemeinen Priestertums der Gläubigen, und zwar ein ausgesprochen hoher Dienst in Gottes Augen, wie 1. Petrus 2,9 zeigt: „Ihr seid das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk, das Volk des Eigentums.“ Zu diesem hohen Dienst sind nicht nur wir Prediger berufen, aber eben auch wir.

23 Die folgenden Gedanken beruhen zu einem Teil auf dem kollegialen Austausch bei den Besinnungstagen im Oktober 2016 in Doorn des Predikantenberaads (Predigerteams) unsrer niederländischen Gemeindenerinnen und Gemeindener.

24 Vogt, Zinzendorfs Sicht (wie Anm. 5), S. 166. Zitat Zinzendorf aus: Gottfried Clemens (Hrsg.), Auszüge aus des seligen Ordinarii ... Reden über biblische Texte, Bd. 2, Barby 1764, S. 860.

Ich erinnere mich dabei an Dietrich Bonhoeffers Aussage: „Christus wurde unser Bruder, um uns zu helfen; nun ist durch ihn unser Bruder für uns zum Christus geworden in der Vollmacht seines Auftrags.“²⁵ In der Seelsorge kann der Bruder, die Schwester dem Andern zum Christus werden. Wir werden einander Mittler zu Gott – nicht im Einbahnverkehr, sondern wechselseitig. Und wir tun das im Vertrauen, dass Gott tatsächlich durch uns handelt.²⁶

Bonhoeffer zitiert dabei Jesu Wort aus Johannes 20,23: „Welchen ihr die Sünden erlasst, denen sind sie erlassen; und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten.“ Im alten Herrnhut war „die Absolution keine Handlung des Predigers, der den Sündern die Vergebung ihrer Sünden zusicherte, sondern lediglich die Bitte um deren Vergebung“, lese ich bei Helmut Hickel.²⁷ Nach Hickel handelt der Gemeinhelfer ausschließlich bei Abendmahl und Taufe an Christi statt: „Hier verkündigt nicht ein Mensch das Wort Gottes, sondern hier handelt Gott durch einen Menschen.“ Darum trägt der Prediger nur bei diesen Sakramenten den weißen Talar.²⁸

Bis zu einem gewissen Grade teile ich dieses Amtsverständnis. Doch ich habe zwei Vorbehalte: Einerseits stelle ich mich in der Seelsorge neben den Bruder oder die Schwester – und nicht zwischen sie und Gott. Nur in diesem Sinn bin ich Mittler. Andererseits denke ich, dass Gott auch in Verkündigung und Seelsorge durch uns Gemeindeneuerer handelt, wenn wir ihn darum bitten. In Predigt und Unterricht haben wir die Aufgabe, Menschen den Weg zu Gott zu zeigen und ihnen Gott nahezubringen. Auch hier sind wir so Mittler zwischen Menschen und Gott, und auch hier nur im Sinne von Wegweisern.

Wenn meine Gemeindeglieder mich *dominee* nennen, dann verbinden sie damit dieses priesterliche Amt. Sie erwarten meist nicht, dass ich der Chef bin, der bei allem das letzte Wort hat. (Im Einzelfall mag auch das vorkommen. Das Phänomen, dass Menschen mit besonderen geistlichen Gaben Autorität zugesprochen bekommen, ohne wirklich über eine Leitungsgabe oder ein Leitungsamt zu verfügen, ist uns von Pfingstgemeinden der ersten Generation bekannt.²⁹ Bei uns ist dies jedoch nicht die Regel.)

Noch eine abschließende Beobachtung zu diesem Abschnitt: In der heutigen Zeit, in der die protestantischen Kirchen in den Niederlanden nicht mehr wie früher Volkskirchen sind, schreibt Stefan Paas, Universitätsdozent in Mis-

25 Dietrich Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, in: *Theologische Existenz heute* 61 (1939), S. 77.

26 Diesen Hinweis machte Tobias Buchholz im genannten Gespräch im Predikantenberaad (wie Anm. 23).

27 Helmut Hickel, *Das Abendmahl zu Zinzendorfs Zeiten*, Herrnhuter Hefte, Hamburg 9 (1956), S. 9.

28 Ebd., S. 25.

29 Martin Theile, *Gottes Geist für alte Kirchen und neue Gemeinden*, Basel 2011, S. 272 f.

siologie, heute der gesamten Kirche einen priesterlichen Dienst an der inzwischen kaum mehr christlichen Gesellschaft zu.³⁰ Ein interessanter Ansatz, der vor allem in den früheren Großkirchen diskutiert wird. Er zeigt uns, dass auch protestantische Kirchen und Christen eine priesterliche Funktion haben können.

6. Nur verwalten oder auch gestalten?

These: Wir Prediger verstehen uns zu oft als Beamte und nicht als Unternehmer.

Im Jahr 2006 sagte der damalige Pommersche Bischof Hans-Jürgen Abromeit: „Wir sind bessere Verwalter des Vorhandenen als mutige Unternehmer einer zukünftigen Kirchengestalt.“ Ich habe mir das hinter die Ohren geschrieben. Denn für mich ist es evident, dass unsere alten Kirchen zu wenig bereit sind, notwendige Veränderungen durchzuführen. In meinen 37 Dienstjahren ist vieles anders geworden in unserer Kirche. Doch meist waren wir nicht die Ersten, die Neues wagten. Oft sind Veränderungen unausweichlich. Wenn man jedoch zu lange damit wartet, kann man eine ganze Generation von jüngeren Menschen verlieren.

Als Theologe bin ich nicht dazu ausgebildet worden, Neues zu wagen. In meinem Studium habe ich gelernt, biblische Texte zu verstehen und auszuliegen. Unternehmerisches Handeln gehörte nicht zu meiner Ausbildung. Dabei haben die biblischen Leitfiguren von Abraham bis Jesus, auf die wir uns oft beziehen, durchaus diesen Unternehmergeist, der Neues wagt. Doch wir richten uns mehr nach Ordnungen wie Liturgien, Kirchenjahr und Verwaltungsordnung, als dass wir uns am Glaubensmut von Abraham und Moses, Jesus oder Paulus orientieren. Wir sind Beamte, die keine Fehler machen wollen, und sehen nicht, dass die meisten biblischen Figuren voller Mut Fehler machten und daraus lernten. Gott segnet uns nicht, wenn wir alles richtig machen, sondern wenn wir ihm vertrauen und mit ihm mutige Schritte in eine unbekannte Zukunft gehen.

Manches kann uns hindern, Neues zu wagen. Ich erinnere mich an einen Gemeindienster, der seine Arbeit in einer großen Gemeinde mit dem Lauf im Hamsterrad verglich. Oft werden wir so zugedeckt mit Arbeit, dass wir froh sind, wenn die Predigt am Sonntagmorgen gerade so fertig ist. Kreativ Neues angehen scheint dann gar nicht mehr möglich. Auch ich stöhne öfters unter den vielen kleinen Dingen, die gerade dann auf meinem Schreibtisch landen, wenn ich denke, dass ich endlich Zeit für eine größere Aufgabe habe. Dennoch bin ich überzeugt, dass es auch eine mentale Frage ist, ob wir unseren Dienst als Lauf im Hamsterrad empfinden. Das fängt wie vieles im Kopf an.

30 Stefan Paas, *Vreemdelingen en priesters. Christelijke missie in een postchristelijke samenleving*, Zoetermeer 2015. Siehe auch seine Antrittsvorlesung am 8. Dezember 2014, abgedruckt in: *Geestkracht* 77 (2016), S. 2–13.

Einmal fragte ich einen anderen Gemeindieners in einer großen Gemeinde, über wieviel Prozent seiner Arbeitszeit er nach seiner Einschätzung frei verfügen könnte. Ich war überrascht über seine Antwort, denn er sagte ohne zu zögern: bei 60 oder 70 Prozent seiner Zeit sei er frei, selbst Prioritäten zu setzen. Von der Arbeitsmenge waren die beiden Gemeinden vergleichbar. Aber dieser zweite Gemeindieners fühlte sich als Herr seiner Arbeitszeit und nicht als Hamster im Rad, und strahlte das auch aus.

Ich füge hier noch eine weitere Beobachtung bei. In meiner Dienstzeit in der Direktion wurde mir gegenüber zuweilen der Wunsch ausgedrückt, Aufgabenbeschreibungen für den Gemeindienst zu erstellen. Schon damals fand ich das unangemessen. Und jetzt, wo ich wieder in einer Gemeinde arbeite, erst recht. Ich bin froh über alle Freiräume, die ich habe, um gemeinsam mit den anderen Ältesten das zu tun, was die Kirchenordnung über den Ältestenrat formuliert: „Seine Hauptaufgabe ist es, durch das Hören auf Gottes Wort den Auftrag der Gemeinde als einer Gemeinde Jesu Christi klar zu erkennen und mit Überzeugung zu vertreten [...]“. ³¹ Sogar in unserer Kirchenordnung ist der Mut, mit Gott Neues zu wagen, verankert!

Dabei gehen Veränderungen oft nicht so schnell, wie wir wollen. Doch das ist nicht immer nur schlecht. Denn im Allgemeinen müssen Menschen die Gelegenheit bekommen, sich an neue Ideen zu gewöhnen und zu reagieren. Daher müssen wir immer zuerst ankündigen, was wir planen. Es hilft, wenn wir nicht nur sagen, was wir anders machen möchten, sondern vor allem auch die Gründe benennen. Eine Veränderung des Liedguts ist für viele besser akzeptierbar, wenn sie sich vorher damit befasst haben, welche Probleme jüngere Gemeindeglieder mit alten Texten und Melodien haben.

Dabei wird es meist auch Widerstand geben. ³² Bei den Neuerungen, die wir in den letzten Jahren vorgenommen haben, gab es auch kritische Rückfragen:

- „Warum brauchen wir eine Gebetsgruppe? Seht ihr nicht, wie viele schon heute beten?“ – Diese Anfragen sind inzwischen verstummt, weil die meisten gemerkt haben, wie viel Segen auf diesem Gebet liegt. Jeden Sonntag kommen nach dem Gottesdienst Einzelne zu den Mitgliedern des Gebetsteams, um für sich beten zu lassen.
- „Ihr wollt einen Bibelkurs anbieten. Habt ihr denn schon mit dem Bibelkreis gesprochen?“ – Auch diese Anfragen sind verstummt. Denn heute besuchen Mitglieder des wöchentlichen Bibelkreises zusätzlich den Bibelkurs, ohne ihren Bibelkreis deswegen zu verlassen. Gleichzeitig hat sich die Zahl derer, die sich regelmäßig zum Bibelgespräch treffen, durch das Angebot eines Bibelkurses vervielfacht. Der Bibelkurs trifft auf ein wirkliches Bedürfnis.

31 Kirchenordnung 1987 § 1451, Abs. 2.

32 Dan Southerland, Kirche mit Vision, Asslar 2001, S. 101 f.

Mit Widerständen müssen wir rechnen. Wir dürfen sie nicht überbewerten. Die Angst vor Neuem ist oft eine Angst vor Verlust, der wir mit guten Argumenten begegnen können. Wenn wir Neues tun, ohne alles Alte abzuschaffen, erbringen wir den Tatbeweis, dass wir uns für alle Gruppen der Gemeinde verantwortlich wissen. Dabei ist es oft notwendig, Veränderungen nicht nur im Ältestenrat zu besprechen, sondern weitere Meinungsführer einzubeziehen.³³ Häufig können sie für Neues gewonnen werden, indem sie am Veränderungsprozess beteiligt werden.

Veränderungen brauchen Zeit, Zeit für Kommunikation. Dennoch gibt es auch Situationen, in denen sich unerwartet ein Zeitfenster auftut, in dem man Dinge schnell ändern kann und muss. Als ich im Sommer 2008 nach Amsterdam kam, nahm ich mir vor, im ersten Jahr nur zu beobachten und noch nicht viel zu ändern. Doch dann war es mit Händen zu greifen, dass die Gemeinde nach dem plötzlichen Heimgang meines Vorgängers Rudy Polanen nicht mehr so weiterarbeiten konnte wie bisher. Die Person, bei der alle Fäden zusammengelaufen waren, war nicht mehr da, und weder ich noch meine Kollegin Rhoïnde Mijns-Doth konnten in diese Lücke springen. Zuerst verschafften wir uns einen Überblick über die zahlreichen Kreise, Dienstgruppen und einzelnen Ehrenamtlichen, die jede Woche in unsrer Kirche arbeiteten. Dann entwarfen wir eine neue Arbeitsstruktur. Alle 50 Kreise und Gruppen bekamen eine(n) Koordinator(in) und eine(n) Stellvertreter(in), die die Gruppe leiten. Für jede Gruppe sind jeweils zwei Älteste als Kontaktpersonen verantwortlich. Diese Arbeitsstruktur entstand zuerst an meinem Schreibtisch. Die Ältesten haben dann ausführlich mit überlegt und ihre Anregungen eingebracht. Dreieinhalb Monate nach meinem Antritt in dieser mir vorher weitgehend unbekanntem Gemeinde hatten wir die Arbeitsstruktur gefunden, die mit kleinen Änderungen bis heute funktioniert. Doch so schnelle Veränderungen sind wie gesagt die Ausnahme in Zeiten, in denen der Handlungsdruck besonders groß ist.

7. Leitungsstile und Leitungsgaben

These: Es gibt so viele Leitungsstile und Leitungsgaben, wie es Menschen gibt.

Es gibt Menschen, die scheinen zum Leiten geboren zu sein. Auch wenn sie kein offizielles Amt haben, scharen sich andere um sie, weil sie in ihnen ihre natürlichen Anführer sehen. Alphetierchen nennen wir diese Menschen. In den Demokratien unsrer Zeit erleben wir diesen Mechanismus. Auf den ersten Blick scheint es so, als ob es Menschen gibt, die zum Leiten geboren sind, während andere dazu da sind, sich leiten zu lassen. Doch der Schein trügt. Denn Leitung erfordert unterschiedliche Eigenschaften, die meist nicht in einer einzigen Person vereinigt sind. Nicht von ungefähr spricht Paulus in

33 Ebd., S. 62 ff.

1. Korinther 12,28 von den Leitungsgaben und Leitungstämmern in der Mehrzahl (*κυβερνήσεις, kybernéseis*). Zum Leiten gehört mehr als Sagen, wo's lang geht.

Ich leite gerne. Doch ich weiß, dass ich nicht über alle Leitungsgaben verfüge. Dies empfand ich öfters als einen Mangel, mit dem ich haderte. Trotz aller Bemühungen gelingt es mir beispielsweise nicht, so positiv wie Andere zu kommunizieren. Ich sehe wohl zu schnell die Risiken einer Sache, um vorbehaltlos für sie werben zu können. Dass ich Risiken abschätzen kann, ist gar nicht so schlecht für eine leitende Aufgabe. Aber es ist wie viele Gaben Stärke und Schwäche zugleich.

Ich habe in meinen verschiedenen Leitungsaufgaben gelernt, wie sehr ich gerade bei der Kommunikation die Ergänzung durch andere Leiterinnen und Leiter brauche, die besser begeistern können als ich. Doch auch sie brauchen wiederum die Ergänzung durch Leiter, die den Überblick bewahren. Wir erleben dieser Tage in den USA, wie wenig Begeisterungsfähigkeit allein reicht für das Leiten eines großen Systems.

Es gibt verschiedene Zusammenstellungen von Leitungsgaben. Bezogen auf unsere Gemeinden sehe ich folgende Aufgaben, für die im Idealfall Menschen mit der entsprechenden Gabe zur Verfügung stehen.³⁴

1. Analyse der Situation
2. Entwicklung von Visionen für die Zukunft
3. Einem Veränderungsprozess Struktur geben
4. Motivieren und begeistern
5. Zuhören und im Gespräch mit der Gemeinde bleiben
6. In Konflikten Kurs halten
7. Die Teamer im Auge behalten

Kaum je werden Gemeindendiener über all diese Leitungsgaben verfügen. Jeder und jede bringt sich mit seinen Gaben ein. Niemand muss alles können. Darum sollten wir unsere Stärken einbringen und dafür sorgen, dass andere Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter unsere Schwächen ausgleichen.

Die Augen der Gemeinde sind meist auf uns Gemeindendiener und Gemeindendienerinnen gerichtet. Nicht nur in Verkündigung und Unterricht geben wir Orientierung, sondern in unserem ganzen Auftreten haben wir *nolens volens* eine Vorbildfunktion, an der sich Gemeindeglieder orientieren – oder auch reiben. Das ist heute nicht völlig anders als vor 550 Jahren, als in der alten Unität die Vorbildfunktion der Kandidaten bei der Wahl ihrer Priester ein wichtiger Faktor war.³⁵

34 In Anlehnung an Bill Hybels, *Mutig führen*, Asslar 2002, S. 159–177, und: Michael Noss, *Führen. Mutig und kompetent Verantwortung übernehmen*, Kassel 2003. – Hybels unterscheidet zehn Leitertypen, Noss neun Führungsaufgaben.

35 Joseph Theodor Müller, *Geschichte der Böhmisches Brüder*, Bd. 1: 1400–1528, Herrnhut 1922, S. 142.

Ich weiß nicht, wie viele von uns das Bibelwort aus 1. Timotheus 4,12 bei ihrer Ordination gehört haben: „Sei den Gläubigen ein Vorbild im Wort, im Wandel, in der Liebe, im Glauben, in der Reinheit.“ Ich kenne keinen Gemeindevorsteher, der angesichts eines solchen hohen Anspruchs freudig und selbstbewusst von seiner Vorbildwirkung reden würde. Dennoch bin ich je länger je mehr davon überzeugt, dass genau so auf uns geschaut wird, ob wir das wollen oder nicht. Und zwar nicht nur bei Äußerlichkeiten wie der Kleidung, dem Versammlungsbesuch unsrer Kinder oder der Gartengestaltung. Sondern vor allem auch bei unserem sozialen Verhalten: Will Bruder A immer Recht behalten oder lenkt er ein, wenn Andere eine Sache mit gutem Grund anders sehen? Kann Schwester B um Verzeihung bitten, wenn sie jemand verletzt hat? Mir ist der Zinzendorf-Vers wichtig geworden: „Wollt ihr Posaunen der Gnade sein, räumt euch der Gnade erst selber ein.“³⁶ Diesen Vers beziehe ich nicht nur auf mein Gottesverhältnis, sondern auch auf mein Verhältnis zu den real existierenden Schwestern und Brüdern.

Meine Kollegin Rhoïnde Mijns-Doth ist Surinamerin, aber da sie den größten Teil ihrer Jugendzeit nicht in Surinam verbracht hat, ist ihr die surinamische Sprache fremder als anderen Gemeindegliedern. Vor einiger Zeit sagte sie im Gottesdienst einen surinamischen Satz, worauf ein Raunen durch die Gemeinde ging. Schwester Doth fragte dann in ihrer spontanen Art: „Lacht ihr mich aus wegen meines Surinamisch?“ In diesem Augenblick stockte nicht nur mir der Atem. Man hätte eine Stecknadel fallen hören. Nach einer kurzen Pause sagte Schwester Doth: „Macht nichts.“ Die Situation war gerettet. Und was noch wichtiger war: Die Gemeinde erlebte, dass ihre Predigerin nicht bei ihrer Verletzung stehen blieb, sondern Vergebung ausstrahlte. Die vertrauensvolle Beziehung zu den Schwestern und Brüdern in der Gemeinde war der Gemeinhelferin wichtiger als ihre eigene Verletzung. Wenn wir so Vertrauen vorleben, kann in unsren Gemeinden Vertrauen wachsen. Ich hätte vermutlich nie die Frage gestellt: „Lacht ihr mich jetzt aus?“ Dazu wäre ich zu vorsichtig gewesen. Meine Kollegin ist manchmal weniger vorsichtig. Doch gerade dadurch konnte sie in diesem Moment auf ihre Weise Vorbild werden.

8. Leiten im Team

These: Gemeinhelfer sind Teamplayer.

In meiner Zeit in der Direktion habe ich das Arbeiten im Team besonders schätzen gelernt. Denn in schwierigen Situationen konnten wir die Lasten auf mehrere Schultern verteilen. In der Gemeinde ist das nicht so anders. Es tut gut, vieles mit meiner Kollegin zu teilen. Dabei respektieren wir das Seelsorgegeheimnis und reden nicht über das, was Dritte uns anvertrauen. Dennoch ist

36 Gesangbuch der Evangelischen Brüdergemeine, Basel 2007, Nr. 694,2.

der Austausch über gemeindlichen Fragen hilfreich für die Sache selbst und für unser Verhältnis.

Dabei spielt auch eine Rolle, dass meine Kollegin eine Frau und ich ein Mann bin. Schon als ich in der Direktion war, habe ich diese Konstellation als Bereicherung für jede Gemeinde empfunden. Denn diese profitiert davon, wenn sie zwei Ansprechpersonen hat, die eine Situation aus den unterschiedlichen Blickwinkeln einer Frau und eines Mannes betrachten. Und es gibt weniger Hahnenkämpfe als bei zwei Männern.

Seit einigen Jahren treffen wir Gemeinhelferehepaare uns in unregelmäßigen Abständen, um über unsere Gemeinde zu reden und zu beten. Wir tauschen Schwierigkeiten aus und entwickeln neue Ideen. Manches ist hier entstanden, das wir dann dem Ältestenrat vorlegten und das inzwischen fest zum Gemeindeleben gehört. Im Gemeindealltag reiben wir Prediger uns zuweilen durch unsere unterschiedliche Art. Da ist es hilfreich, wenn wir in aller Ruhe gemeinsam mit unseren mitberufenen Ehepartnern über Gemeindliches und Privates reden und alles vor Gott bringen. Auch das trägt dazu bei, dass bisher keine falsche Konkurrenz zwischen uns entstanden ist.

Etwas anderes ist die Zusammenarbeit mit dem Ältestenrat. Während meiner Dienstzeit in der Direktion war ich für die Gemeinden in Deutschland zuständig. Manchmal kam es zu Zusammenstößen zwischen Gemeinhelfern und Ältestenräten. Eine Ursache lag in der undeutlichen Abgrenzung ihrer Aufgaben. In der Kirchenordnung las ich einerseits: „der *Ältestenrat* ist die Vertretung und Leitung der Gemeinde“³⁷ und andererseits: „der *Gemeinhelfer* trägt zusammen mit dem Ältestenrat die Verantwortung für die Pflege, Leitung und Verwaltung der Gemeinde [...]“³⁸ Und im Abschnitt über die Gemeinden stand: „Ältestenräte und Gemeinhelfer sind gemeinsam für die Pflege, Leitung und Verwaltung der Gemeinde verantwortlich.“³⁹ Dazu war der Gemeinhelfer Mitglied des Ältestenrats und stand nicht über diesem. Wie das Miteinander von Ältestenrat und Gemeinhelfer aussieht und wie ihre Aufgaben voneinander abgegrenzt sind, war nicht beschrieben. Kein Wunder, dass dies zuweilen zu Reibereien führte.

Heute bin ich überzeugt, dass die gegenseitige Verschränkung der Aufgabenbereiche von Ältestenrat und Gemeinhelfer sinnvoll ist, wenn sie denn richtig verstanden, gelebt und kommuniziert wird. Der Ältestenrat hat die Verantwortung für alle Belange der Gemeinde. Dabei reden Gemeinhelfer als amtliche Mitglieder des Ältestenrats mit und vertreten insbesondere die „Grundsätze und Ordnungen der Brüder-Unität“.⁴⁰ Doch dann können sie auch überstimmt werden. Sie haben kein Vetorecht. Das hat seinen Sinn. Schon bei Zinzendorf lesen wir über das Verhältnis von Ehrenamtlichen und

37 Kirchenordnung 1987 § 1451, Abs. 1.

38 Ebd. § 1674, Abs. 2.

39 Ebd. § 1450, Abs. 2.

40 Ebd. § 1674, Abs. 2.

Prediger: „Wo *sie* weiter sehen als *er*, so muss *er* sich leiten lassen.“⁴¹ Einzig in Verkündigung, Sakramentsverwaltung, Seelsorge und kirchlicher Unterweisung sind Predigerinnen und Prediger unabhängig, wie es die Kirchenordnung seit 2016 wieder klarer formuliert.⁴²

Die Zusammenarbeit mit dem Ältestenrat erfordert Aufmerksamkeit und Zeit. Im Idealfall ist es ein gutes Miteinander, bei dem der Ältestenrat die theologische und seelsorgerliche Kompetenz der Gemeinhelfer ernstnimmt, und die Gemeinhelfer die Erfahrungen der Ehrenamtlichen in Glauben und Leben. Oft ist es jedoch schwieriger. Gemeinhelfer dominieren Ältestenräte – oder lassen sich von diesen dominieren.

Dennoch weiß ich: Die Notwendigkeit, mich mit meinen Schwestern und Brüdern im Ältestenrat – beziehungsweise in der Direktion – zu einigen, hat mich geformt und zu dem Teamplayer gemacht, der ich heute bin. Und das ist – theologisch und praktisch – richtig. Denn Leitungsverantwortung ist in unsrer Kirche geteilte Verantwortung.

Im Augenblick habe ich den Vorsitz im Ältestenrat. Ich halte das nicht für ideal. Als ich in der Direktion war, war ich froh, wenn ich in den gewählten Ältestenratsvorsitzenden Gesprächspartner mit einem offiziellen Mandat der Gemeinde hatte, neben den Gemeinhelfern, mit denen ich oft sowieso in Verbindung stand. Ich bin also durchaus für ehrenamtliche Ältestenratsvorsitzende. Doch sollte man diese Frage nicht zu ideologisch betrachten. Wer den Vorsitz im Ältestenrat hat, ist eine praktische Frage und sollte nach den Talenten und Möglichkeiten entschieden werden. Manchmal fand ich es im Übrigen auch unbarmherzig, wenn Gemeinhelfer zum Ältestenratsvorsitz verdonnert wurden, die ihre Gaben eigentlich woanders hatten.

Nach meiner Erfahrung müssen wir all dies immer wieder erklären. Ehrenamtlich Mitarbeitende orientieren sich oft an dem, was sie aus Vereinsleben und Politik kennen. Manche betrachten den Vorsitzenden des Ältestenrats deshalb auch als Vorsitzenden der Gemeinde. Doch nach der Kirchenordnung beschränkt sich seine Aufgabe auf „den ordnungsgemäßen Ablauf der Sitzungen des Ältestenrats, [...] die Durchführung seiner Beschlüsse und die Einhaltung der Kirchenordnung.“⁴³ Für die Führung der Geschäfte des Ältestenrats ist der Gemeinhelfer verantwortlich.⁴⁴ Weder Ältestenratsvorsitzende noch Gemeinhelfer sollten sich als Vorsitzende der Gemeinde gerieren. Auch da, wo sie leiten, bleiben sie Dienende, gemäß der Vorgabe: „Dient einander, ein jeder mit der Gabe, die er empfangen hat, als die guten Haushalter der mancherlei Gnade Gottes“ (1. Petrus 4,10).

41 Büdingsische Sammlung, Bd. 2, S. 168 f., zitiert in: Vogt, Zinzendorfs Sicht (wie Anm. 5), S. 156.

42 Kirchenordnung 1987 § 1674, Abs. 1 (Version 2017).

43 Ebd. § 1459, Abs. 2 (Version 2017).

44 Ebd. § 1674, Abs. 3.

9. Und wenn der Herr wirklich unsere Kirche leiten würde?!

These: Nicht die Gemeinde ist mein Dienstherr, sondern Jesus Christus.

Ich nenne mich Gemeindediener und will der Gemeinde dienen. Und doch bin ich kein Höriger der Gemeinde. Mein Dienstherr ist und bleibt der Herr. So habe ich es bei meiner Ordination versprochen und so soll es bleiben. Das ist für mich Anforderung und Entlastung zugleich.

Dabei orientiere ich mich an zahlreichen biblischen Beispielen, bei denen gute Leitung sich daran entscheidet, ob ein Leiter den Menschen nach dem Munde redet oder sich nach Gott richtet. Ich will kein Leiter wie Aaron sein, der ein goldenes Kalb baut, wenn das Volk das will, sondern ein Leiter wie Moses, der dann zu Gott sagt: „Wenn nicht dein Angesicht vorangeht, so führe uns nicht von hier hinauf“ (Exodus 33,15). Ich will ein Leiter sein wie Joseph, der sich nicht der mächtigen Frau von Potifar hingibt, wenn niemand hinsieht (Genesis 39). Oder wie Daniel, der auch dann, wenn Menschen ihn deswegen bedrohen, nicht nachlässt, zu Gott zu beten (Daniel 6). Und wie Ester, die ihre Stellung nutzt, sich mit Zivilcourage gegen das Unrecht einzusetzen, das den Angehörigen ihres Volks droht (Ester 4–7).

Schon Paulus bezeichnete sich nicht nur als Diener *der Gemeinde* (Kollosser 1,25), sondern vor allem auch als Diener *Gottes und Christi* (Römer 1,9; 2. Korinther 6,4; 1. Korinther 4,1; Epheser 3,7).⁴⁵

In der Praxis des Gemeindelebens und in der Verkündigung ist das für mich eine Herausforderung. Ich gebe mir Mühe, allen Menschen mit Liebe und Annahme zu begegnen – und dennoch nicht einfach nur das zu tun und zu sagen, was sie von mir erwarten. Bei Zinzendorf lese ich:

Es kann und darf ein Jünger des Heilands es nicht allen Leuten recht machen [...].
Es muss eine gewissen Sorte von Menschen sein, die ihn nicht vertragen können.
Lehrer, hinter denen nichts ist, die keine Kraft haben, gefallen allen. Bei rechten
Predigern aber lästern die, die nicht wollen, vor Schmerz.⁴⁶

Als ich jung war, war ich frecher als heute. Es hat mir Spaß gemacht, zu überspitzen und zu übertreiben. Später wurde ich wie viele andere Vertreter meiner Generation politisch korrekt. Erst heute lernen wir in der Konfrontation mit den Populisten unserer Zeit wieder neu, dass *political correctness* allein nicht genügt. Das betrifft nicht nur die Auseinandersetzung mit Donald Trump, Geert Wilders und der AfD. Als Diener unseres Herrn müssen wir bereit sein, zu allen Themen unbequeme Dinge zu sagen, wo das geboten ist.

1741 erkannte die Brüdergemeinde auf einer Synode in London, dass Jesus Christus der eigentliche Herr seiner Kirche ist. Das ist noch immer so, auch

⁴⁵ Mehr dazu in: Martin Theile, *Gottes Geist für alte Kirchen und neue Gemeinden*, Basel 2011, S. 280 f.

⁴⁶ Zinzendorf, *Gedanken* (wie Anm. 20), S. 209.

wenn wir heute nicht mehr bei jeder Entscheidung das Los befragen und auch keinen Stuhl mehr für den Herrn frei lassen. Denn noch immer sind nicht wir die Herren und Herrinnen unsrer Kirche, sondern Jesus Christus.

Die Kirchenordnung umschreibt die Aufgabe des Ältestenrats so: „Seine Hauptaufgabe ist es, durch das Hören auf Gottes Wort den Auftrag der Gemeinde als einer Gemeinde Jesu Christi klar zu erkennen und mit Überzeugung zu vertreten [...]“⁴⁷ Ich beziehe das auch auf meinen Dienst als Gemeinhelfer. Ich nehme mir die Zeit, den Willen meines Herrn kennen und verstehen zu lernen. Bibel lesen und Beten sind Bestandteile meines leitenden Dienstes. Bevor ich rede, will ich hören. Bevor ich Gottes Wort verkündige, muss ich es vernehmen, oft ganz direkt als Gottes Wort an mich. Bei Karl Barth lese ich: „Wir alle möchten immer wieder Meister sein [...]. Als echte Zeugen aber können wir hier nur Schüler werden, sein und bleiben.“⁴⁸ Ich denke an den alten Gesangbuchvers: „Du allein sollst Meister sein. Gib uns nur rechten Schülersinn.“⁴⁹ Und spüre, wie wenig selbstverständlich das für uns moderne Menschen ist.

Und doch mache ich überraschende Entdeckungen in der Schule meines Herrn. Das Vorbereiten von Predigten und biblischer Unterweisung gehört zu meinen liebsten und spannendsten Beschäftigungen. Zinzendorf sagte: „Erst geht es in die Stille und die Meditation. Dann muss man sich fertig machen [...]. Man muss einem Prediger vom ersten Tag seines Amtes an ansehen, dass er Lust zu arbeiten hat.“⁵⁰ Die Lust und den Mut, Gottes Wort mit seinen Ecken und Kanten Sonntag für Sonntag zu verkündigen, erhalte ich aus der Begegnung mit Gott. Oft bin ich zuerst zaghaft. Doch dann erlebe ich, wie Motivation und Begeisterung wachsen, wenn ich Gottes Wort an mir wirken lasse. So kann der Herr mein Leiter und der Leiter unsrer Kirche sein.

Martin Theile, Our Understanding of Ministry: The Tension between Serving and Leading

This article is based on an address to those engaged in ministry in the Continental European Province of the Moravian Church. In German they are called *Gemeindienen* (“congregational servants”), but both in practice and according to the Church Order they have a leadership role. There is therefore a tension in the work of a pastor between leadership and service, as two ends of a spectrum of responsibilities. For the author, who was a member of the Provincial

47 Kirchenordnung 1987 § 1451, Abs. 2.

48 Karl Barth, *Der Christ als Zeuge*. Theologische Existenz heute 12 (1934), S. 15.

49 Karl Bernhard Garve, in: *Gesangbuch der Evangelischen Brüdergemeine*, Basel 2007, Nr. 513,2.

50 N. L. Graf von Zinzendorf, *Jeremias, ein Prediger der Gerechtigkeit*, S. 5, zitiert in: *Evangelische Gedanken* (wie Anm. 20), S. 208.

Board in Herrnhut for fifteen years and now works in Amsterdam as a congregational pastor, leadership of a congregation is always teamwork, in which pastors and lay volunteers complement each other with their gifts and experience. In addition to references to Zinzendorf's understanding, the author contributes examples from contemporary practice in congregations. He does this especially where he describes congregational ministry as priestly ministry. This aspect, which often receives insufficient attention in our church, comes to the fore especially in the Dutch congregations which are shaped by Afro-Surinamese influences. In them, pastors are understood to be intermediaries between people and God, as those who preach, pray and bless. Together with other pastors the author accepts this challenge and understands himself as a mediator between people and God – albeit only in the sense of a guide who shows the way. The final section picks up the old Moravian recognition that beyond all human leadership it is the Lord himself who leads the Church. This removes a burden from congregational ministers on the one hand, but also obliges them not to please everyone but always to understand themselves first and foremost as listeners who bend their ears towards God.

David Renatus Nitschmann (1748–1777)

Lebensbild eines „Herrnhuters“ als Zeichner in Diensten der Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg

von Rüdiger Kröger*

1. Herkunft und Ausbildung

Die Familie Nitschmann lebte über mehrere Generationen in dem Ort Zauchtenthal (Suchdol) in Mähren.¹ Vermutlich waren sie im späten 15. Jahrhundert als Waldenser aus dem Brandenburgischen ins ‚Kuhländchen‘ nach Mähren gekommen, wo sie eine deutsche Sprachinsel bildeten. Im 17. Jahrhundert gehörten sie zu den Anhängern der reformatorischen Kirche der Böhmisches Brüder (Unitas Fratrum). Nach vorübergehender Duldung waren sie nach 1620 wiederum genötigt, sich auf Zusammenkünfte im Verborgenen zu beschränken. Die zunehmende Bedrückung durch die Gegenreformation in Verbindung mit einer religiösen Erweckung veranlassten zahlreiche Angehörige, die Heimat, Hab und Gut zu verlassen und in protestantische Staaten auszuwandern. So wanderten ab 1724 auch mehrere Nitschmanns von Zauchtenthal bzw. Kunewald nach Herrnhut aus. Herrnhut war erst zwei Jahre zuvor von anderen mährischen Exulanten unter dem Schutz des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf gegründet worden.² Zinzendorf bemühte sich, den Flüchtlingen, zu denen sich bald Nonkonformisten aus verschiedenen Regionen Europas mit unterschiedlichstem religiösen Hintergrund gesellten, nicht nur eine neue irdische Heimat zu geben, sondern vor allem eine religiöse Gemeinschaft zu bilden. Doch fand dieses Engagement nicht nur Förderer, sondern auch heftige Kritiker. In Mähren wurden Prediger und Teilnehmer an den geheimen Versammlungen in die Gefängnisse geworfen, Zinzendorf am kaiserlichen Hof in Wien und kurfürstlichen Hof in Dresden wegen der Abwerbung und Verschleppung von Untertanen verklagt und 1736/37 tatsächlich des Landes verwiesen. Zwar durfte die Ansiedlung weiter bestehen, doch Zinzendorf reiste von nun an, wie auf einer permanenten Pilgerschaft, durch Europa und Amerika. An vielen Orten entstanden neue

* Nur unwesentlich überarbeitete Fassung eines Vortrags, gehalten im Nationalmuseum Alt-Sarepta, am 16. September 2013.

1 Zur Geschichte von Zauchtenthal (Zauchtel, Suchdol) siehe Claus Mannsbart unter Mitarbeit von Herwig Münster, Erhart Schindler, Sieglinde Teltschik, Fritz Teltschik, Chronik der Marktgemeinde Zauchtel an der Oder, Laupheim 2005.

2 Zu den Exulanten in Herrnhut siehe zuletzt: Edita Sterik, Mährische Exulanten in der erneuerten Brüderunität im 18. Jahrhundert (Beiheft zu Unitas Fratrum, Bd. 20), Herrnhut 2012.

Niederlassungen, so dass die Vertreibung Zinzendorfs aus Sachsen positiv zur Ausbreitung Herrnhutischer Frömmigkeit beitrug.

Am 16. Dezember 1748 wurde David Rensus Nitschmann in der Brüdergemeinsiedlung Herrnhag in der Nähe von Frankfurt am Main in eine der prominentesten Familien der Brüdergemeine hineingeboren.³ Sein Großvater David (1676–1758) gehörte zu den frühen Herrnhuter Missionaren in der Karibik (1734 St. Croix) und lebte derzeit in Pennsylvania, USA; sein Onkel Melchior (1702–1729), ein Ältester der Gemeine, war 1729 in einem mährischen Gefängnis gestorben, nachdem er auf einer Predigtreise in Mähren verhaftet worden war; seine Tante Anna (1714–1760) war 1730 im Alter von 16 Jahren zur Generalältestin der ledigen Schwestern bestimmt worden und sollte am Ende ihres Lebens noch mit dem Grafen Zinzendorf in die Ehe treten. Sein Vater Johann (1711–1783) stand als Sekretär in Zinzendorfs Diensten, hatte eine Missionsreise zu den Lappen unternommen und die Schlesiern Susanna Martin (1714–1769) geheiratet. Später, 1758, wurde er als Bischof konsekriert, nahm fünf Jahre leitende Aufgaben der Brüdergemeine in England wahr und wurde schließlich 1766 nach Sarepta berufen, wohin David Rensus Nitschmanns Bruder Melchior (1737–1820) 1769 als Mediziner ebenfalls kam.

Der Dienst in der Brüdergemeine beanspruchte die Eltern derart, dass sie an eine ernsthafte christliche Erziehung nicht denken konnten. Deshalb war es in der Brüdergemeine schnell zur Einrichtung von ‚Anstalten‘ (Internatsschulen) gekommen. Schon als kleiner Junge von vielleicht zwei oder drei Jahren muss David Rensus in die Anstalt abgegeben worden sein. 1752 stand mit dieser Einrichtung ein Umzug von Marienborn in der Wetterau nach Großhennersdorf in der Oberlausitz an.⁴ Hier erhielt er bis Anfang 1762 Unterricht in allen traditionellen Unterrichtsfächern (Sprachen, Religion, Mathematik, Naturwissenschaften). Besondere Aufmerksamkeit verdient der Zeichenunterricht bei verschiedenen Lehrern, zuletzt bei Christian Ludwig Krügelstein.⁵ Hieran schlossen sich beinahe acht weitere Schuljahre am Pädagogium der Brüdergemeine in Niesky an, wo ein gymnasiales Pensum absolviert wurde.⁶ Auch der Zeichenunterricht wurde fortgesetzt, wahrscheinlich bei Christian Friedrich Krüger. Über den Unterricht dieser Zeit ist fast nichts als die Tatsache bekannt. Er dürfte sich aber über kaum mehr als das Kopieren von Vorlagen erstreckt haben. Schon beim jugendlichen Nitschmann war sein künstlerisches Talent aufgefallen, so dass man beschloss, ihn 1769 für eine Zeit zu einem ausgebildeten Maler, Jens Rysum, nach Herrnhut zu geben,

3 Siehe hierzu die Biogramme von Sterik, ebd., S. 507–510.

4 Diarium der Gemein-Kinderanstalt im Schloß zu Großhennersdorf, 1752 (UA, R.4.B. V.c.1.a).

5 Zu Krügelstein siehe Rüdiger Kröger, Christian Ludwig Krügelstein, in: Dietrich Meyer (Hrsg.), Lebensbilder aus der Brüdergemeine, Bd. 2 (Beiheft zu *Unitas Fratrum*, Bd. 24), Herrnhut 2014, S. 325–346; insbes. S. 328–336.

6 Diarium Niesky 1762 (UA, R.6.B.I.b.2); Rekapitulation Niesky 1762 (UA, R.6.B.I.b.2).

welcher zuvor bei dem hannoverschen Hofmaler Johann Georg Ziesenis einige Jahre – mit mäßigem Erfolg und Talent – gearbeitet hatte.⁷ Hier sollte Nitschmann „sein Genie zum mahlen [...] erforschen“.⁸ Das bedeutete andererseits, dass seine akademische Laufbahn, die ihn über den anschließenden Besuch des Seminars der Brüdergemeine zu einem Lehrer- oder Predigerdienst in der Brüdergemeine geführt haben würde, abgebrochen wurde. Ein Problem ergab sich dann nach einem dreiviertel Jahr, als Rysum nach Altona zog.⁹ In dieser Zeit machte Nitschmann die Bekanntschaft des berühmten Ebenisten (Kunsttischlers) David Röntgen, der später einmal große Mengen an edelsten Möbeln an Katharina II. verkaufte.¹⁰ David Röntgen war als Sohn von Brüdergemeinmitgliedern geboren und getauft, doch war er nicht – wie sonst üblich – im Konfirmandenalter formal in die Gemeinde aufgenommen worden, weil er ‚weltlich‘ gesinnt war und offenbar für die ‚fromme‘ Welt der Herrnhuter in diesem Abschnitt seines Lebens nicht das rechte Verständnis aufzubringen vermochte. David Röntgen hatte eine Geschäftsreise zum Dresdener Hof genutzt, um auch Herrnhut zu besuchen und nach neuen Mitarbeitern zu suchen, denn seine blühende Werkstatt in Neuwied hatte immer Bedarf an künstlerisch begabten Menschen. Die beiden scheinen sich schnell einig geworden zu sein. Religiös passten sie gut zusammen, denn von Nitschmann, der allerdings 1763 als Mitglied aufgenommen worden war, wird ausdrücklich berichtet, er sei ein ‚unbekehrter Mensch‘. Röntgen wollte Nitschmann vorwiegend mit Schnitzen und dem Zeichnen von Blumen beschäftigen. Schließlich gaben die Gremien der Brüdergemeine ihre notwendige Zustimmung, hofften aber, dass er überhaupt in der Schreinerkunst ausgebildet werde.¹¹

In Neuwied hat Nitschmann dann anscheinend eine religiöse Weiterentwicklung erlebt. Dies bezeugt eine Äußerung des Neuwieder Predigers Duvernoy, dem er „neuerlich ein ganz hübsches Zeugniß“ gab. Die Unitäts-Ältesten-Conferenz (Kirchenleitung) wählte ihn deshalb als einen Kandidaten für die 5. Kolonne der nach Sarepta zu entsendenden Herrnhuter aus. Am 1. Mai 1771 verließ Nitschmann mit einem anderen Bruder Neuwied und

7 Kröger, Krügelstein (wie Anm. 5), S. 330 f.

8 UA, UAC-Prot 1769 IV, S. 69 (zum 21. Oktober); Diarium Herrnhut 1769 (UA, R.6.A.b.22).

9 Diarium Herrnhut 1770 (UA, R.6.A.b.23.a).

10 Aus der umfangreichen Forschungsliteratur zu Röntgen sei an neueren Werken hingewiesen auf Andreas Büttner/Ursula Weber-Woelk/Bernd Willscheid (Hrsg.), *Edle Möbel für höchste Kreise. Roentgens Meisterwerke für Europas Höfe* [Katalog der Ausstellung vom 17. Juni bis 7. Oktober 2007], Andernach: Roentgen Museum Neuwied 2007; Bernd Willscheid/Wolfgang Thillmann (Hrsg.), *Möbel Design. Roentgen, Thonet und die Moderne* [Katalog der Ausstellung vom 22. Mai bis 4. September 2011], Neuwied: Roentgen Museum Neuwied 2011. Die Mitarbeiterschaft Nitschmanns ist neuerdings von Hans-Jürgen Krüger, *Wer noch? Kleiner Nachtrag zur Mitarbeiterzahl der Roentgen-Werkstatt*, in: ebd., S. 57–87, hier: S. 65 dokumentiert worden.

11 UA, UAC-Prot 1770 II, S. 557–559 (zum 27. Juni 1770); UAC-Prot 1770 III, S. 96 (zum 16. Juli 1770); Anstaltenvormünder an UAC. Herrnhut, 26. Juli 1770 (UA, R.3.B.11.a.45).

reiste zur Brüdergemeine Zeist bei Utrecht in den Niederlanden, wo sich die Kolonisten zur gemeinsamen Weiterreise zu Ende des Monats sammelten.¹² Nach etwa halbjähriger Reise traf die fünfte Kolonne in Sarepta ein.

2. In Russland

Im Jahr 1764 hatte die Zarin Katharina II. der Brüdergemeine die Ansiedlung an der Wolga im Fürstentum Astrachan gestattet. In dem darüber ausgestellten Ukas schenkte sie der Brüdergemeine eine große Fläche Landes und statete die anzulegende Siedlung mit allerlei Rechten aus. 1765 trafen die ersten Herrnhuter ein und begannen mit dem Bau des ersten Hauses. Sechs Jahre später war es schon eine belebte Siedlung mit bedeutender Infrastruktur. Bald darauf, im Jahr 1774, wurde Sarepta bei einem Kosakenaufstand verwüstet; die Instandsetzung aber sogleich begonnen.¹³

Wie viel Nitschmann für seine künstlerische Entwicklung in der kurzen Zeit seiner Beschäftigung bei Röntgen profitierte, kann nicht gesagt werden. Zur Schreinerei hatte er jedenfalls ‚keine Neigung‘, andererseits wusste Abraham Louis Brandt¹⁴, selbst Maler, „daß er den Englischen Lack über Blech verstehe und damit sich leicht was verdienen könne.“¹⁵ Als die Konferenz in Sarepta sich Gedanken darüber machte, wie die Neuankömmlinge in Brot gebracht werden könnten, stellte man in Aussicht, er könne „vors erste mit Zeichen und Mahlen suchen sich zu occupiren, das möchte aber nicht hinlänglich seyn; und es wurde gewünscht, daß sich noch ein anderes Geschäft für ihn finden möchte.“¹⁶ Eine solche Gelegenheit bot der gleichaltrige Johann Jährig an, der eine Öldruckerei etablieren wollte und dazu einen Mitarbeiter suchte.¹⁷ Die Unverheirateten lebten in der Brüdergemeine nach Geschlechtern getrennt in sogenannten Chorhäusern, Nitschmann und Jährig demnach im Haus der ledigen Brüder. Seit März 1772 drängte das anstößige Verhalten einiger lediger Brüder die Gemeindeleitung zu Verhandlungen, weil vorhergehende Ermahnungen keine Änderung der Lage herbeigeführt hatten. Mangelnder Arbeitsfleiß und stattdessen leidenschaftliches Jagen erregten die

12 UA, UAC-Prot 1771 I, S. 266 (zum 13. Februar 1771); Bericht Neuwied 1771, April–Mai (UA, R.7.G.b.1.b); Bericht Zeist 1771, Mai (UA, R.10.A.b.3.a).

13 Zu Sarepta zeitgenössisch: Christlieb Suter, Geschichte der Gemeine Sarepta 1765–1775, bearb. und hrsg. von Otto Teigeler. Zweite, durchgesehene Auflage (Beiheft der *Unitas Fratrum*, Bd. 8), Herrnhut 2006; Samuel Gottlieb Gmelin, Reise durch Rußland zur Untersuchung der drey Natur-Reiche, Bd. 2, St. Petersburg 1774, S. 14–29; Peter Simon Pallas, Samlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften, Bd. 1, St. Petersburg 1776, S. 570–572; aktuell: Otto Teigeler, Die Herrnhuter in Russland. Ziel, Umfang und Ertrag ihrer Aktivitäten (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 51), Göttingen 2006.

14 Vgl. den Beitrag des Verf. zu A. L. Brandt in diesem Band.

15 AC-Prot Sarepta 1771, S. 55 (zum 1. November; UA, R.12.A.b.6).

16 Ebd.

17 Ebd. (zum 5. November).

Gemeindeleitung. Anführer der ‚Rebellion‘ war Johann Jähig, einer seiner Genossen David Rénatus Nitschmann. Man beschloss fürs Erste, den jungen Männern im Laden keinen Kredit mehr einzuräumen.¹⁸ Keine zwei Monate später wurde Johann Jähig wieder auffällig: Er und ein namentlich ungenannter Bruder, höchst wahrscheinlich D. R. Nitschmann, wurden wiederholt beobachtet, wie „sie in der Demmerung zuweilen in die Kalmucken Kibitken“ gingen¹⁹ – ein Übelstand, dem trotz Aufsicht des Chorpflegers und Wachen bei den Kibitken, den Zelten der Kalmyken, nicht gesteuert werden konnte.

Die Kalmyken, ein mongolisches Nomadenvolk, zogen alljährlich, wenn die Wolga zugefroren war, durch Sarepta, überquerten hier den Fluß und schlugen teilweise auf dem Gebiet der Gemeinde ihr Lager auf. Dabei ergaben sich vielfältige Kontakte. So verstarb im Winter 1772 ein vornehmer, 93-jähriger Lama, Abagai, der sich noch bei dem Arzt Johann Joachim Wier (1728–1782) in Kur begeben hatte. Im April errichteten die Kalmücken ein Grabmal für ihn.²⁰

Sarepta wurde zu einem Zentrum für alle Deutschen, die in der Region lebten oder durchreisten. Sie konnten darauf rechnen, sich hier zu versorgen oder Unterstützung zu finden. Gerne wurde Sarepta auch von den z. T. aus Deutschland nach St. Petersburg an die Akademie berufenen Professoren besucht, die die Weiten des russischen Imperiums zu erforschen halfen. Schon 1769 waren dies die „Professoren Gúldenstedt, Gmelin, Lepechin und Loviz, desgleichen der Leutnant Euler und der Adjunctus Inochodzov.“²¹ Der Arzt Samuel Gottlieb Gmelin (1745–1774) kehrte im April 1772 von einer längeren Reise nach Persien zurück nach Sarepta.²² Die Wissenschaftler interessierten sich als Universalisten in der Zeit der Entdecker und Vermesser für alles: die Fauna, Flora, Bodenschätze, Ethnografie und Sprache der verschiedenen Ethnien, alles durchaus auch unter wirtschaftlichen Aspekten. Schon vor Ort wurde nach Möglichkeit eine Dokumentation erstellt: Tagebuchaufzeichnungen und Zeichnungen; sie bildeten dann die Grundlage für

18 Aufs-Prot Sarepta 1772 (zum 13. März, 27. März; UA, R.12.A.b.9).

19 Diarium Sarepta 1772, S. 51/52 (zum 3. Juli 1772; UA, R.12.A.b.1).

20 Diarium Sarepta 1772, S. 15 (zum 24. Februar 1772; UA, R.12.A.b.1), S. 16 (zum 29. Februar 1772), S. 36 (zum 27. April 1772); Ausführliche Beschreibung der Zeremonien: ebd., S. 23–29 (Beilage zum Monat März 1772); Pallas, Samlungen (wie Anm. 13), S. 297–306. In späterer Zeit ist dann auch eine erfolgreiche Steinoperation bei einem vornehmen Kalmyken namens Gabung durch den Arzt Seidel dokumentiert; siehe: Nachricht von einem in Sarepta in der Cur gewesenem Kalmucken und den Unterredungen der Brüder mit ihm, nebst einigen andern Umständen von der letzten Hälfte des Jahres 1784 (aus den Erzählungen der Brüder Pfeiffer, Rudolph, Petersen etc. zusammengetragen von Bruder Christian Friedrich Gregor), in: Gemeinnachrichten 1785, 18. Woche, Teil 1, S. 362–382, hier: S. 380 f. (UA, GN.A. 228); vgl. Theodor Bechler, 200 Jahre ärztlicher Missionsarbeit. Missionsärzte, Chirurgen, ärztlich tätige Missionare, Diakonissen und Schwestern, Herrnhut 1932, S. 52–54.

21 C. Suter: Geschichte (wie Anm. 13), S. 155.

22 Zu Gmelin siehe Dirk Fischer, Samuel Gottlieb Gmelin. Das Schicksal eines deutschen Arztes in Russland im Jahrhundert der Aufklärung, Aachen 2008 (zugl.: Lübeck, Univ., Diss., 2005).

spätere Ausarbeitungen. In der Regel wurden die so entstehenden Reiseberichte publiziert und aufwendig mit Illustrationen versehen. Besonders erfolgreich waren natürlich solche Unternehmungen, die durch orts- und sprachkundige Personen begleitet wurden. Als solche qualifizierten sich nun die Herrnhuter im Allgemeinen und insbesondere die jungen Männer, die in den Hütten der Kalmyken die Menschen und ihre Sprache sowie bei ihren Jagdausflügen die Landschaft und Fauna aus der Nähe persönlich kennen gelernt hatten.

Nachdem Gmelin den Auftrag einen vermeintlichen Grabhügel auszugraben gegeben hatte,²³ startete er eine Exkursion in die Umgebung. Es begleiteten ihn, „ob uns gleich dergleichen Offerten und Zumuthungen nicht die angenehmsten und unsern Brüdern in keiner Absicht zuträglichsten sind“²⁴ wie das Vorsteherkollegium feststellte, der sprachbegabte Strumpfwirker und Mitarbeiter im Gemeinladen, Johann Christian Friedrich Hammel (1741–1819), und als Zeichner der Medikus Melchior Nitschmann, David Renatus' Bruder.²⁵ Die Tatsache, dass Melchior ausdrücklich als Zeichner mitgenommen wurde, ließe auf eine Namensverwechslung schließen, doch nennen unterschiedliche Quellen immer denselben Namen.²⁶ Unmittelbar nach seiner Wiederkunft im Juli beauftragte Gmelin David Renatus Nitschmann für seinen in St. Petersburg zu edierenden Reisebericht Zeichnungen anzufertigen, „unter andern eine Zeichnung von der Verbrennung des Lama und dem Zug und Lager der Calmuken“.²⁷ Einige dieser Zeichnungen (oder eigenhändige Kopien davon) befinden sich heute im Völkerkundemuseum Herrnhut.²⁸ Wenig später reisten Gmelin, Hammel und D. R. Nitschmann erneut zu den Kalmyken in die Derbetische Horde, „um noch ein und anders zur Calmukischen Geschichte zu observiren und zu sammeln.“²⁹ Hier entstanden einige Tier- und Pflanzendarstellungen, worauf noch zurückzukommen ist. Während seines Aufenthaltes in Sarepta heiratete Gmelin die Stieftochter eines seit 1736 mit der Brüdergemeine in Verbindung stehenden Kirchenvorstehers und Kaufmanns Nikolai Rentel in Astrachan, bei welchem er dann auch lebte, bis er sich im darauffolgenden Jahr wieder auf eine größere Reise begab.

23 Diarium Sarepta 1772, S. 45 (zum 6. Juni 1772; UA, R.12.A.b.1); ebd., S. 49 (zum 22. Juni 1772).

24 AC-Prot Sarepta 1772, S. 66 (zum 9. Juni 1772).

25 AC-Prot Sarepta 1772, S. 64 f. (zum 2. Juni 1772; UA, R.12.A.b.6), S. 66 (zum 9. Juni 1772); Diarium Sarepta 1772, S. 47 (zum 14. Juni 1772; UA, R.12.A.b.1), S. 51 f. (zum 3. Juli 1772).

26 Zu seinen schmerzlichsten Verlusten bei der Plünderung Sareptas im Jahr 1774 zählte Melchior Nitschmann seine „schönen Gemein-Schriften und Medicinschen Bücher, davon ich nur etliche wenige wieder gefunden: so auch meine Zeichnungen und Kupferstiche“ (Melchior Nitschmann an Johann Jacob Bossart, Sarepta, 11/22. Januar 1775, UA, R.4.E.22.1.f). Vgl. auch Gmelin, Reise (wie Anm. 13), Bd. 4 [hrsg. v. Peter Simon Pallas], St. Petersburg 1784, S. 2.

27 Diarium Sarepta 1772, S. 51 f. (zum 3. Juli 1772; UA, R.12.A.b.1); s. u.

28 Staatliche Kunstsammlungen Dresden – Völkerkundemuseum Herrnhut, Inv.-Nr. 69767 bis 69785 (darunter zahlreiche von Johannes Borisov signierte, sowie zwei unsignierte Blätter).

29 Diarium Sarepta 1772, S. 58 (zum 2./13. August 1772; UA, R.12.A.b.1).

Im Sommer 1773 kam es zu unangenehmen Verwicklungen, als sich mit Peter Simon Pallas (1741–1811) ein weiterer Petersburger Professor in der Wolga-Region aufhielt.³⁰ Rentel sah die Möglichkeit einer Konkurrenz für seinen Schwiegersohn und versuchte durch wohl nicht nur lautere Mittel zu verhindern, dass es zu einer Verbindung von D. R. Nitschmann (und Jährig) mit Pallas käme. Dabei hatte er Pallas selbst ein Empfehlungsschreiben nach Sarepta mitgeschickt. Er nutzte die Gelegenheit, dass Jährig und Nitschmann wieder durch ihre ungerne gesehenen abendlichen Verbindungen mit den Kalmyken negativ in Sarepta aufgefallen waren, um ein Anstellungsverhältnis Nitschmanns bei Gmelin zu behaupten, und bot an, dass Jährig bei Gmelin ebenfalls in Dienst treten könne, wenn er nicht länger in Sarepta bleiben dürfte. Tatsächlich wurden die beiden unbequemen Einwohner Sareptas nach Astrachan abgeschoben.³¹ Das muss für Nitschmanns Vater, den örtlichen Prediger, ein schwerer Schlag gewesen sein. Bis zuletzt hatte er versucht, seinen Sohn mit Worten zur Besserung zu bringen, doch vergebens.³² Für den Sohn und seinen Freund, die sich nicht in die strengen Ordnungen der Brüdergemeine schicken konnten oder wollten, wird es eher eine Befreiung gewesen sein. Rentel übernahm einstweilen die ausstehenden Schulden Nitschmanns in Sarepta und erklärte, er wolle Nitschmann „seine Würthschaft so genau einrichte[n], als es nur möglich seyn wird, damit alle Monathe etwas von seiner Gagée zu Rückzahlung bleibt“.³³ Im August 1773 schickte Rentel Nitschmann und Jährig zur Fortsetzung ihrer Arbeiten, die „Calmückische Historie so möglichst [zu] beschreib[e]n und [zu] zeichne[n]“, wieder unter die Kalmycken.³⁴ Die Befürchtung, dass sie dort wieder in den Einflussbereich von Pallas geraten könnten, bestätigte sich. Im September berichtete Rentel:

Wie ich beiläufig höre, so geben sich der Herr Professor Pallas sehr viele Mühe, durch Versprechungen die beiden, in meines Herrn Schwiegersohns Diensten stehende junge Leute, nemlich N[it]schmann] und Jerich, in die ihrigen zu ziehen. Es ist zwar nicht löblich aber dem anscheine [!] nach gebräuchlich. Vor dem ersten ist mir in dem Theil mehr bange, als für den letzten, weil er mir schon hier manche unerlaubte Streiche gespielt hat, und sich dabei recht läpisch aufgeführt hat.³⁵

30 Zu Pallas siehe u. a. Marcus Köhler, *Russische Ethnographie und imperiale Politik im 18. Jahrhundert*, Göttingen 2012, insbes. S. 157–186.

31 AC-Prot Sarepta 1773, S. 67 f. (zum 22. Juni 1773; UA, R.12.A.b.6); AufsC-Prot Sarepta 1773 (zum 4. Juli; UA, R.12.A.b.9); Diarium Sarepta 1773, S. 47 (zum 4. und 5. Juli 1773; UA, R.12.A.b.); Suter: *Geschichte* (wie Anm. 13), S. 260; AufsC-Prot Sarepta 1773 (zum 23. Juli; UA, R.12.A.b.9).

32 AC-Prot Sarepta 1773, S. 77 f. (zum 1. Juli 1773; UA, R.12.A.b.6).

33 Nicolaus Rentel an Daniel [Fick], Astrachan, 13. Juli 1773 (UA, R.12.A.b.31.111).

34 Nicolaus Rentel an [Daniel Fick?], Astrachan, 17. August 1773 (UA, R.12.A.b.31.115).

35 Nicolaus Rentel an [Daniel Fick?], Astrachan, 14. September 1773 (UA, R.12.A.b.31.117).

Ein Brief Melchior Nitschmanns vom November offenbart dann Einblick in das intrigante Verhalten Rentels. Inzwischen war zutage getreten

Anstatt daß man wie bisher geglaubt Herr Rentel diene unserm Oertgen und besonders denen Fabriquen im Brüder Haus auf eine brüderliche und ehrliche Weise so zeigte sich daß er uns (wenn ichs deutsch nennen darf) betrogen, indem er uns alle Materialia um wie viel Pro Cent höher angerechnet als er es in Astrachan eingekauft, uns aber doch weiß gemacht, dass er uns umsonst diene. [...] In Astrachan hat er jederman weiß gemacht, dass die Fabriquen seine wären und er ein eignes Haus hier habe.³⁶

Gmelin hatte verschiedene Zeichner beschäftigt. D. R. Nitschmann war nach Ausweis eines im Unitätsarchiv erhaltenen Zeichnungsbands³⁷ sowie den im Archiv der Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg vorhandenen Zeichnungen³⁸ nicht Gmelins Zeichner. Der Herrnhuter Band enthält datierte und signierte Zeichnungen von Johannes Borisov aus den Jahren 1768 bis 1771. Gmelin hatte Borisov im Sommer 1768 aus St. Petersburg mit auf seine Erkundungsreisen genommen; er starb unterwegs an einem Fieber in Balrusch (Masanderan) im Oktober 1771.³⁹ Als „neuer“ Zeichner ist dann ab Februar 1773 C. F. Bauer tätig.⁴⁰ Er begleitete Gmelin auf seiner letzten Reise und rettete bei dessen Tod die Tagebücher, um sie in Petersburg noch zu publizieren,⁴¹ wozu es aber erst 1784 durch Pallas kam. Ein weiterer, namentlich nicht genannter „neuer Zeichenmeister“ (oder eben doch derselbe?) reiste im Juni 1773 zurück nach Petersburg, weil er sich an einem Finger verletzt hatte, was ihn von der weiteren Arbeit abhielt.⁴²

36 Melchior Nitschmann an Johann Jacob Bossart, Sarepta, 13/24. November 1773 (UA, R.4.E.22.1.d).

37 UA, NB VI.914; darin u. a. 17 von Nitschmann (1772) sign. Blätter.

38 Archiv der Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg (künftig: АРАН), P.I. Оп.102. А.24 bis 26. Ich danke Alexander Dyuldenko (Stawropol) für den Hinweis auf diese und die unten genannten Zeichnungen im АРАН. Vgl. Abb. bei O. A. Александровская, В. А. Широкова, О. С. Романова: М. В. Ломоносов и академические экспедиции XVIII века (Russische Akademie der Wissenschaften: <http://www.ras.ru/lomoxpedition/f58eac8f-58e7-46a5-a238-93fd3c0c698a.aspx>, Abruf 21.7.2018), passim.

39 Gmelin, Reise (wie Anm. 13), Bd. 3. St. Petersburg 1774, S. 470 f.; ebd., Bd. 4, S. X (Vorrede von P. S. Pallas).

40 Von Bauer sind mehrere Zeichnungen aus den Jahren 1773 und 1774 vorhanden, u. a. die Vorlagen für die Abb. in Gmelin, Reise (wie Anm. 13), Bd. 4, Taf. VI bis VIII, sowie eine botanische Wiedergabe des Alpenkrauts „*Turritis alpina*“ (1774) bekannt; Abb. bei Александровская/Широкова/Романова, Ломоносов (wie Anm. 38), S. 141, 151, 180 f. (die letzte unsign.).

41 Diarium Sarepta 1773, S. 16 (zum 4. März 1773; UA, R.12.A.b.1); Melchior Nitschmann an Johann Jacob Bossart, Sarepta, 11/22. Januar 1775 (UA, R.4.E.22.1.f).

42 Rentel weist auf dessen gute deutsche Sprachkenntnisse hin, d. h., es handelte sich vermutlich nicht um einen deutschen Muttersprachler. Nicolaus Rentel an [Daniel Fick?], Astrachan, 11. und 15. Juni 1773 (UA, R.12.A.b.31.106 und 107).

Tatsächlich brachte Gmelin von seiner „Reise durch Rußland zur Untersuchung der 3 Naturreiche“, drei Bände in St. Petersburg 1770–1774 selbst heraus. Dem dritten, bis April 1772 reichenden Teil waren bereits eine größere Anzahl anonymer Kupferstiche nach Nitschmanns „naturhistorischen“ Zeichnungen beigegeben worden, wie der Vergleich mit den signierten Vorlagen erweist.⁴³ Nitschmanns oben erwähnte ethnographische Zeichnungen, die frei nach der eigenen Anschauung entstanden waren – er signierte „invenit et delineavit“ –, hob Gmelin sich für eine geplante Spezialpublikation auf. Im Oktober 1773 trat Nitschmann offiziell in den Dienst von Pallas und der Akademie bei einem Jahresgehalt von 200 Rubel. Damit hatte Pallas auch Zugriff auf frühere Zeichnungen Nitschmanns.⁴⁴ Melchior Nitschmann erläutert die Aufgaben und Bildrechte seines Bruders in einem Brief etwas genauer:

Alles, was er zeichnet oder mahlet, muß er doppelt machen, eins kriegt die Academie und das andere behält der Professor. Was eigene Invention von allerley Calmückischen Handlungen in Ansehung ihres Götzen-Dienstes oder auch tägliche Haushaltung sind, so behält er [...] die Originalzeichnung.⁴⁵

Pallas benutzte die ethnographischen Zeichnungen, darunter die von Gmelin in Auftrag gegebene Leichenverbrennung, für seine „Samlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften.“ Die Tafel I des ersten Teils zeigt den 1772 für Gmelin gezeichneten „Zug und Lager der Kalmücken“.⁴⁶ Auf der linken Seite ist das durch Schatzräuber beschädigte, oben erwähnte Grabmahl für den Lama zu sehen, das am Tage der Beauftragung Nitschmanns von den Kalmyken repariert wurde.⁴⁷ Auch Jährig wurde eine besondere Rolle zu teil.

Noch im Juli 1773 informierte Pallas über seinen Plan zur Beschreibung des Kalmykischen:

Die Kalmukkische Mundart ist auch von der mongolischen so sehr verschieden, daß sie in einer besondern Übersetzung ausgedruckt zu werden verdient. Wozu ich im Herbst die Muße haben werde. Alsdenn werde ich mich auch nach einer Schrifft und Mundart, welche die Kalmücken unter der Benennung Kallik gebrauchen sollen, erkundigen.⁴⁸

43 Vgl. z. B. die Zeichnung der Nelumbo, UA, NB VI.914 Bl. 20 und Gmelin, Reise (wie Anm. 13), Bd. 3, St. Petersburg 1774, Taf. 44.

44 Im Jahre 1775 erhielt Pallas von der Akademie auch die gesammelten Unterlagen Gmelins über die Kalmyken. (Gmelin, Reisen, wie Anm. 13, Bd. 4, St. Petersburg 1784, S. 1 Anm.).

45 Melchior Nitschmann an Johann Jacob Bossart, Sarepta, 13. Januar 1774 (UA, R.4.E.22.1.e).

46 Pallas, Samlungen (wie Anm. 13), Taf. 1.

47 Diarium Sarepta 1772, S. 51 f. (zum 3. Juli 1772; UA, R.12.A.b.1).

48 Peter Simon Pallas an Hartwig Ludwig Christian Bacmeister, Zarizin, 18. Juli 1773. Edition: Folkwart Wendland, Peter Simon Pallas (1741–1811). Materialien einer Biographie. Teil I (Veröff. d. Hist. Komm. zu Berlin, Bd. 80/1). Berlin/New York 1992, S. 129 f.

Im September berichtete Pallas der Akademie,

J. Jaehrig habe der Petersburger Academie seine Dienste als Übersetzer der ‚mongolischen Sprache‘ für drei Jahre bei einer jährlichen Vergütung von 100 Rubeln angeboten. Er hatte schon 1772 S. G. Gmelin Informationen über die Religion und Sitten der Kalmücken geliefert und beschäftigte sich zur Zeit mit der tangutischen Sprache.⁴⁹

Im November 1773 folgte Jährg daher Nitschmann in den Dienst bei Pallas.⁵⁰ Im September und November gab es, als sich Jährg und Nitschmann in der Nähe bzw. direkt in Sarepta aufhielten, wieder Ärgernisse. Den ledigen Brüdern in Sarepta wurde untersagt, Kontakt mit den Ausgestoßenen zu pflegen.⁵¹ D. R. Nitschmann fertigte weitere Zeichnungen, zumindest von Tieren,⁵² für Pallas an. Er begleitete ihn dann im Sommer des Jahres 1774 über Moskau nach Petersburg und lebte bei ihm in Haus und Kost, so dass er während der Zerstörung Sareptas sich schon nicht mehr in der Nähe der Gemeinde befand. Pallas hatte Johann Jährg aber „in Astrachan gelassen, um noch verschiedenes bey den Calmucken aus zuspioniren (wozu er besonders geschickt) und auch die Mungolische oder die Galliksche Sprache zu lernen, um in künftiger Zeit in der Mungoley Gebrauch davon zu machen“.⁵³ Im Vorwort zu seinen „Samlungen“ erwähnt Pallas seine beiden Mitarbeiter aus Sarepta ausdrücklich und ehrenvoll.⁵⁴ Schon im darauf folgenden Jahr 1777 verstarb Nitschmann am 23. Juni, erst 28 Jahre alt.⁵⁵ Er selbst hatte anscheinend keinen Kontakt zu der kleinen Gruppe von Herrnhutern in St. Petersburg aufgenommen, und so gibt es von dieser Seite her auch keinerlei Nachrichten über David Rhenatus Nitschmanns dortigen Aufenthalt. Noch lange aber zehrte Pallas von den fleißigen Zeichenarbeiten D. R. Nitschmanns.

In einer ganzen Reihe weiterer Veröffentlichungen verwendete Pallas Nitschmanns Zeichnungen als Vorlagen für Illustrationen. Zunächst trifft dies für Pallas „*Novae species quadrupedum*“ (Erlangen 1778–1779) zu. Interessant ist hier auch der komplizierte Weg, der zu einer qualitätvollen wissenschaftlichen Abbildung der Zeit führt, zu der nach Pallas’ Ansicht die

49 Peter Simon Pallas an NN, Zarizin, 13. September 1773 (Regest, ebd., S. 130 f.).

50 Melchior Nitschmann an Johann Jacob Bossart, Sarepta, 13/24. November 1773 (UA, R.4.E.22.1.d).

51 AC-Prot Sarepta 1773, S. 132 (zum 27. September 1773; UA, R.12.A.b.6); Diarium Sarepta 1773, S. 81 f. (zum 18. und 19. November 1773; UA, R.12.A.b.1).

52 „*Mus arctomyos*“, 1774, „*Mus lemmus, norvagicus*“, undat. (АРАН, Р.І. Оп.121. А.18. А.24 und 30); vgl. Abb. bei Александровская/Широкова/Романова, Ломоносов (wie Anm. 38), S. 65 f.

53 Melchior Nitschmann an Johann Jacob Bossart, Sarepta, 11/22. Januar 1775 (UA, R.4.E.22.1.f).

54 Pallas, Samlungen (wie Anm. 13), Vorrede, St. Petersburg im Oktober 1776, S. V f.

55 Osteuropa-Institut Regensburg, Erik-Amburger-Datenbank „Europäer im vorrevolutionären Rußland“ (<https://www.dokumente.ios-regensburg.de/amburger/index.php?id=54249&mode=1>, Abruf: 21.7.2018).

Petersburger Werkstätten, die bisher für ihn gearbeitet hatten, nicht genügend spezialisiert waren. Die Zeichnungen wurden von Pallas nach Nürnberg geschickt, wo sie von geschickten Kupferstechern nachgestochen wurden. Probeabzüge wurden angefertigt und koloriert, von Pallas Korrekturanweisungen erteilt und dann nach der Überarbeitung in Serie hergestellt.⁵⁶ Den „Vierfüßern“ folgten ab 1781 die „Icones insectorum“⁵⁷. Die sieben beigegefügteten Tafeln mit zahlreichen Abbildungen gingen ebenfalls auf Vorlagen Nitschmanns zurück. Im Archiv der Petersburger Akademie befindet sich noch eine signierte kleine Zeichnung Nitschmanns, die einen lesenden Knaben inmitten von einigen Tieren zeigt. Sie wurde von Pallas unter Streichung der Urheberangabe als Titelvignette für die 1783 handschriftlich fertiggestellte „Fauna Rossica“ verwendet.⁵⁸ Ob eventuell in diesem Manuskript oder auch unter den unsignierten Abbildungen in der „Flora Rossica“ (ab 1784), die in einem Exemplar als Geschenk der Kaiserin 1789 an die Brüdergemeine übergeben wurde, Zeichnungen von Nitschmann Verwendung fanden, wäre noch zu untersuchen.⁵⁹ Auch der zweite Band von Pallas’ Sammlungen historischer Nachrichten vom Jahr 1801 enthält u. a. weitere ethnografische Kalmyken-Szenen, darunter einen Kupferstich der oben erwähnten Leichenverbrennung.⁶⁰

Gleichzeitig mit Pallas’ Werk über die Vierfüßler erschien 1778 im gleichen Verlag in Erlangen der dritte Teil von Johann Christian Daniel Schrebers „Die Säugethiere in Abbildungen nach der Natur mit Beschreibungen“ und 1792 dann der vierte Teil. Für beide stellte Pallas etliche Abbildungen zur Verfügung. Es scheint, als ob z. T. sogar dieselben Platten mit veränderter Zählung verwendet worden sind. Während eine konkrete Urheberangabe Nitschmanns für den dritten Teil nur bei Tafel 4 vorliegt, dazu wohl als Nachtrag Nr. 107.A.a, findet sich eine solche im vierten Teil bei 24 Tafeln.

56 Wendland, Pallas (wie Anm. 38), S. 530 f.

57 *Icones insectorum praesertim Rossia Sibiriaeque peculiarium, quae colegit et descriptionibus illustravit Petrus Simon Pallas, Erlangen 1781[–1789]*; Digitalisat: <http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?PPN332923355>.

58 АРАН, Ф.129. Оп.1. Л.140. Л.15; vgl. Abb. bei Александровская/Широкова/Романова, Ломоносов. (wie Anm. 38), S. 50. In der späteren Druckfassung zu Beginn des 19. Jahrhunderts fand die Zeichnung jedoch keine Verwendung.

59 *Flora Rossica seu stirpium Imperii Rossici per Europam et Asiam indigenarum descriptiones et icones. Iussu et auspiciis Catharinae II. Augustae edidit P. S. Pallas. Tomi I. pars I. St. Petersburg: J. J. Weitbrecht 1784* (Exemplar mit eingelegtem Hinweis auf Schenkung durch Katharina II. von Christian Friedrich Gregor, 1789, UA, BAJ 561/15).

60 Peter Simon Pallas, *Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkernschaften. Zweiter Theil, St. Petersburg 1801, Pl. 19* (Digitalisat: <http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?PPN332315495>).

Rüdiger Kröger, David Rhenatus Nitschmann (1748–1777): Portrait of the Life of a ‘Moravian’ as a Draughtsman in the Service of the St Petersburg Academy of Science

David Rhenatus Nitschmann (1748–1778), who came from a family of Moravian exiles, had a remarkable gift for drawing. The Moravians did their best to develop his artistic abilities: after a decent schooling, which included lessons in drawing, he was given the opportunity to observe and work with artists and artistic craftsmen, among them David Röntgen in Neuwied. His secular mindset was often a cause of irritation, however. The final attempt to retain him within the Moravians’ ranks, under the oversight of his father, failed in Sarepta on the Volga. Thus, unlike many of his relatives, he did not find his spiritual home and life’s work within the Moravian Church. Instead he entered the service of the St Petersburg professors S. G. Gmelin and P. S. Pallas, who visited Sarepta, as a documentary draughtsman. He died in St Petersburg aged only thirty. Many of his natural history and ethnographic drawings served until the beginning of the nineteenth century as templates for the elaborate illustrations in the works of von Gmelin and Pallas. With his depictions, which rested on precise observation, D. R. Nitschmann, together with his colleagues, made a not insignificant contribution to knowledge of nature and culture in the Volga region at a time when the extensive Russian empire was being opened up. Even today their value is undiminished.



Abb. 1 David Renatus Nitschmann: Leichenverbrennung, 1772. VK Herrnhut, Inv.-Nr. 69774, Aufn. Stephan Augustin © Völkerkundemuseum Herrnhut, Staatliche Kunstsammlungen Dresden

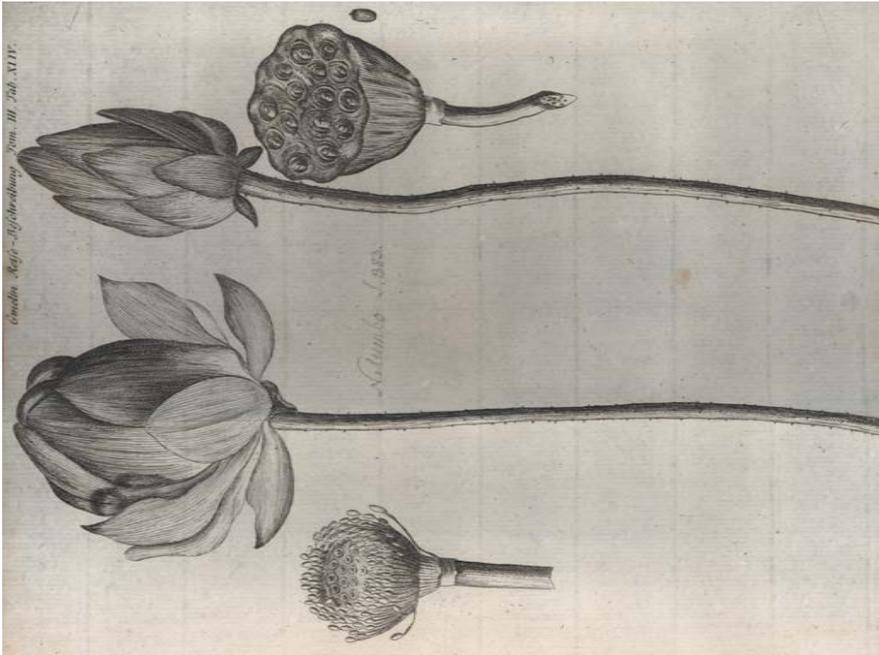


Abb. 2 David Renatus Nitschmann: Nelumbo, 1772. Gmelin, Reise, 3, 1774, Taf. 44; UA NB VI.914.20



Abb. 3 David Renatus Nitschmann: Zug und Lager der Kalmücken, (1772). Pallas, Sammlungen, I, 1776, Taf. I



Mus talpinus Pall.

Abb. 4 Johann Nussbiegel nach David Renatus Nitschmann:
Mus talpinus Pall. Schreber, Säugethiere, IV, 1792, Taf. 203

Zinzendorf in den Jahren nach der Sichtungskrise

Ein Widerspruch

von Kai Dose

Paul Peucker veröffentlichte 2015 eine beeindruckende Studie unter dem Titel „A TIME OF SIFTING. Mystical Marriage and the Crisis of Moravian Piety in the Eighteenth Century“.¹ Bisherigen Vorstellungen, was überhaupt als ‚Sichtung‘ in der Brüdergemeine anzusehen sei, setzt Peucker (s)eine stimmige neue Sicht entgegen. Allerdings übergeht er Zinzendorfs Bemühungen, die Folgen der ‚Sichtungszeit‘ zu bekämpfen. Mit dieser Beobachtung befasst sich der folgende Widerspruch. Dafür seien zuerst die Inhalte der wichtigen Kapitel 6, 7 und 8 kurz beschrieben.

Mit der Aussage „The events of December 6, 1748, are key to understanding the Sifting“² eröffnet Peucker das Kapitel 6 „The Actual Sifting“.³ Viele Details führen ihn zu der Schlussfolgerung: „The weeks and months to follow can be considered the height of the Sifting Time“.⁴ Zwar sei es „difficult to determine“⁵, was genau ab Ende Dezember 1748 geschah. Die folgenden Wochen oder Monate seien jedenfalls von einer „final antinomian phase“⁶ geprägt gewesen. Außer Frage steht für Peucker die „sexual nature of the crisis“.⁷ Dieser Analyse ist zuzustimmen. Die jüngere und ledige Generation in der Gemeinde kannte ‚plötzlich‘ für ihr gesellschaftliches Verhalten zwischen den Geschlechtern keine Schranken mehr.⁸ Eine Art grenzenloser Liebe erfüllte die jungen Leute und prägte ihren Umgang untereinander. Insbesondere ihr gemeinsames liturgisches Leben wurde davon gekennzeichnet.

In Kapitel 7 „The Aftermath Of The Sifting“⁹ wendet sich Peucker dann den Folgen dieses Verhaltens zu: „Texts [sc. Stücke der Überlieferung] from the aftermath of the crisis confirm that there was indeed a widespread antinomian belief among Moravians that had led to sexual transgressions“.¹⁰ Weil

1 Erschienen bei: The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania 2015 [zukünftig abgek.: Sifting]. Siehe auch die Buchbesprechung von Gerald MacDonald in PuN Bd. 42 (2016), S. 214–219.

2 Sifting, S. 104.

3 Sifting, S. 104.

4 Sifting, S. 117.

5 Sifting, S. 117.

6 Sifting, S. 117.

7 Sifting, S. 104.

8 „The men [sc. single brothers] had discovered a different way to unite with Christ“ (Sifting, S. 117).

9 Sifting, S. 123.

10 Sifting, S. 135.

die meisten Quellen dieser Zeit vernichtet worden sind, schaut Peucker auf jene Personen, die solche ‚Grenzüberschreitungen‘ ausgelöst und/oder gelebt haben. Die Rede ist von François Caillet, Johannes von Watteville, Christian Renatus von Zinzendorf. Zu Nikolaus Ludwig von Zinzendorf bemerkt er nur: „On New Year’s Eve [sc. 31.12.1750] both Johannes von Watteville and Zinzendorf announced the end of the Sifting“.¹¹ Beide seien in Reaktion auf das ihnen zu Ohren Gekommene zur (alten) Blut- und Wunden-Theologie der frühen 1740er Jahre zurückgekehrt. Nicht länger bildete die *eine* Seitenwunde das zentrale Anliegen ihrer Verkündigung und ihres liturgischen Lebens, sondern (wieder) *alle* Todeswunden des Gekreuzigten. An zwei Gemälden zeigt Peucker die Veränderung auf: „Both concentrate on the entire tortured body of Christ and not only on his side wound“.¹² Diese ‚Rückwendung‘ beurteilt Peucker kritisch. Es sei „a conservative, if not reactionary, development“.¹³ Dadurch habe die Brüdergemeine „much of the dynamic creativity it had possessed during the first decades of its existence“¹⁴ verloren. Zinzendorfs Beitrag zur Bewältigung der antinomischen Krise wird von Peucker jedoch nicht weiter untersucht. Nur mit der folgenden Aussage benennt Peucker Zinzendorfs Rolle bei der Aufarbeitung der Folgen der Ereignisse: „and in the years after 1750 Zinzendorf and the other leaders succeeded in keeping the church together“.¹⁵

Unter der Überschrift „The Post-Zinzendorf Era“¹⁶ (Kapitel 8) befasst sich Peucker sogleich mit Entscheidungen, die *nach* Zinzendorfs Tod getroffen worden seien. Erst jetzt hätten Zinzendorfs einstige Mitarbeiter einschneidende Maßnahmen ergriffen und damit die vom Grafen geprägte Brüdergemeine in jene Kirche verwandelt, die nach vielen weiteren Veränderungen heute existiert.

Peucker untersucht also nicht, ob Zinzendorf die Folgen der ‚Sichtungskrise‘ bekämpft habe. Es sei dem Grafen zwar gelungen: „keeping the church together“.¹⁷ Doch Peuckers Ausführungen implizieren, dass die Krise oder ‚Sichtung‘ im Grunde das Ende der theologischen und spirituellen Entwicklung Zinzendorfs bedeutete. Meint das, Zinzendorf sei theologisch an dieser Krise gescheitert?

Erich Beyreuther sah die Lebensjahre Zinzendorfs zwischen 1750 und 1760 etwas vollmundig als „Letzte Jahre der Reife“ an.¹⁸ Die ‚Reife‘ wusste

11 Sifting, S. 142.

12 Sifting, S. 144.

13 Sifting, S. 144.

14 Sifting, S. 144.

15 Sifting, S. 146.

16 Sifting, S. 147.

17 Sifting, S. 146.

18 „Der Jünger in London und letzte Jahre der Reife“, in: Erich Beyreuther, Zinzendorf und die Christenheit. 1732–1760, Marburg a. d. L. 1961, S. 253–288. Zur Sichtszeit: „In der Sichtszeit, die die Aufklärung in die ihr gemäßen Schranken verweisen wollte, wurde

Beyreuther jedoch nicht genauer zu beschreiben. Dietrich Meyer schildert Zinzendorf in seinen ‚letzten Lebensjahren‘¹⁹ viel differenzierter. In der immerhin zehn Jahre Lebenszeit umfassenden Phase beobachtet Meyer bei Zinzendorf etliche neue Entwicklungen: u. a. den Gedanken der synodalen Leitung; eine veränderte Sprache und Begrifflichkeit; einen neuen Leitbegriff ‚Umgang mit dem Heiland‘.

Im Nachgang zu Peuckers Arbeit wird also genauer zu prüfen sein, welche Bedeutung dem Wirken des Grafen in der Brüdergemeinde in den Jahren *nach* der Sichtungskrise zukommt.

Aus Sicht des Verfassers (K. D.) korrigierte Zinzendorf in den 1750er (!) Jahren seine eigenen Vorstellungen aus den vorausgegangenen 1740er Jahren. Im Jahre 1743 hatte Johann Michael Langguth (1744 als Johannes von Watteville Zinzendorfs Schwiegersohn) einen ‚Lied-Katechismus‘ verfasst, der 1744 gedruckt erschien.²⁰ Dieses in Frage und Antwort aufgebaute (katechetische) Lied übersetzte Zinzendorf damals sogleich ins Lateinische. In dieser Gestalt diente es zur Ausbildung des theologischen Nachwuchses der Brüdergemeinde. Den von einer kindlichen Glaubenseinstellung geprägten deutschen Text hat Zinzendorf später vorsichtig, aber eben doch deutlich von ‚Niedlichkeiten‘ befreit.

Auch den musikalischen Stil in der Gemeinde veränderte Zinzendorf nach 1749.²¹ Melodien seien so zu singen und deren Begleitung so zu gestalten, dass vielmehr eine Sehnsucht nach dem Heil in Christus bzw. nach dem Wort Gottes spürbar bleibe. Den für das Singen und die Begleitung der Melodien Verantwortlichen suchte er jeden musikalischen Überschwang ‚abzugewöhnen‘. Nicht vergessen sei, dass Zinzendorf nach den Sichtungsergebnissen sofort damit begann, den umfangreichen Liedschatz der Gemeinde zu revidieren.²²

Vor allem sei aber auf Zinzendorfs Bibelübersetzungen bzw. auf seinen Bibelgebrauch hingewiesen.²³ In den Jahren 1744 bis 1746 veröffentlichte er

eine große Aufgabe vertändelt. Merkwürdig blieb in ihr das Verhalten Zinzendorfs, der sie herbeiführte und ihr ein Ende setzte. Im Grunde genommen war sie eine geniale Epoche, in der sich geistige Kräfte hervordrängten, die sich dann erneut in der Romantik sammelten“ (Beyreuther, ebd., S. 287).

- 19 Siehe das Kapitel „Londoner Aufenthalt und letzte Lebensjahre“, in: Dietrich Meyer, Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeinde 1700–2000 (Kleine Reihe V&R 2000), S. 56–62.
- 20 Kai Dose, „Salz für die Schäffen und Lämmgen: aus dem Felsen gehauen“ von Johannes von Watteville oder: „Theologia positiva in nuce“ des Grafen Zinzendorf, in: UF 71/72 (2014), S. 31–76.
- 21 Kai Dose, Die „neue Musik“ in der Brüdergemeinde nach 1749. Zu einem Gelegenheitsgedicht Zinzendorfs, in: UF 75 (2016), S. 71–103.
- 22 Siehe das Londoner Gesangbuch Teil I und II, 1752–1755 (die genaueren bibliographischen Angaben sind unter BHZ A 508 zu finden).
- 23 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Bibel und Bibelgebrauch. Bd. 1. Bibelübersetzung, Hrsg. von Dietrich Meyer in Zusammenarbeit mit Kai Dose und Jürgen Quack (Texte zur Geschichte des Pietismus. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus. Hrsg. von Hans Schneider, Hans Otte und Hans-Jürgen Schrader. Abt. IV.

eine von ihm autorisierte Übersetzung des Neuen Testaments.²⁴ Etwa zu dieser Zeit löste er sich von seiner bisherigen Vorstellung, für eine lebendige Gemeinde sei unbedingt eine gelungene Neu-Übersetzung der Bibel notwendig. Mehr und mehr interessierte ihn, welche ‚Textstellen‘ es eigentlich waren, die zu einer unmittelbaren Begegnung mit dem Heiland führten. Werke mit alt- und neutestamentlicher Textforschung füllen bis heute ganze Bücherregale. Zinzendorf bemühte sich, schwierige Textstellen zu verstehen und Probleme der Überlieferung zu lösen. In seiner Verkündigung sollte wirklich Gottes ureigenes Wort und nichts Falsches weitergereicht werden. Etwa ab 1746 arbeitete er dann an einer ‚Auswahlbibel‘, die ganz speziell für die Brüdergemeine bestimmt sein sollte.²⁵ Nach welchen Kriterien er eine solche Bibelausgabe erstellen wollte, ist bisher nicht untersucht worden.

Auffällig ist dann, dass Zinzendorf in den 1750er Jahren (d. h. nach der Sichtszeit) die Brüdergemeine immer wieder mahnt, ganze biblische Textabschnitte zu lesen und nicht nur losungsartige Sprüche. Um den Gemeindegliedern das Lesen (und Verstehen!) in der Bibel zu erleichtern und sie sozusagen sogleich den ‚Kern‘ der biblischen Botschaft hören zu lassen, entstand Mitte der 1750er Jahre dann doch ein Auszug aus den biblischen Büchern. Auch wenn das Alte Testament in dieser Gestalt nicht als Buch vorliegt, die Arbeiten sind gedruckt nachzuweisen. Im Jahre 1757 veröffentlichte Zinzendorf eine Evangelienharmonie, deren revidierte Fassung er 1759 bis 1760 vor seinem Tod fast noch vollenden konnte. Mit dieser Harmonie (eine Art Auszug aus den vier Evangelien) zeigte Zinzendorf der Gemeinde, wie jene belastende Problematik zu umgehen sei, dass das Lebens Jesu in vier sehr unterschiedlichen und teils einander widersprechenden Evangelien (Matthäus, Markus, Lukas und Johannes) beschrieben worden ist. (Die ‚moderne‘ historisch-kritische Textbetrachtung gab es ja noch nicht.)

Über biblische Zusammenhänge, so scheint es, hat Zinzendorf zumindest *eine* der Ursachen für die ‚Sichtung‘ zu bekämpfen versucht. Einzelne biblische Sprüche konnten leicht zu einer antinomischen Glaubenseinstellung verführen, weil die Gemeinde diese nicht in ihrem biblischen Gesamtzusammenhang sah (auslegte). Geistlich war die Gemeinde gewissermaßen überfordert,

Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Werke. Bd. 7/1). Göttingen 2015, S. 293 ff. – Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Bibel und Bibelgebrauch. Bd. 2. Zinzendorfs Übersetzung des Neuen Testaments – Evangelien und Apostelgeschichte. Vierspaltige Textwiedergabe [...]. Hrsg. von Dietrich Meyer in Zusammenarbeit mit Kai Dose und Helmut Schneider (Texte zur Geschichte des Pietismus. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus. Hrsg. von Hans Schneider, Hans Otte und Hans-Jürgen Schrader. Abt. IV. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Werke. Bd. 7/2). Göttingen 2015. Bände 7/3 und 7/4 befinden sich in Druckvorb.

24 Zinzendorf, Abermaliger Versuch zur Übersetzung des Neuen Testaments, 1. Ausgabe Büdingen 1739; 2., revidierte Ausgabe Büdingen 1744–1746 (die genaueren bibliographischen Angaben sind unter BHZ A 132 zu finden).

25 Mancher Leser wird sich erinnern an: Die Bibel – neu in Sprache gefasst von Jörg Zink, Stuttgart 2008 (sein ‚Altes Testament besteht in einer Auswahl von neu übersetzten Texten!).

den biblischen Kontext mit zu sehen. Zudem wird Zinzendorf natürlich auch nicht entgangen sein, dass die Gegner wieder und wieder den Vorwurf erhoben, in der Brüdergemeinde sei die Bibel ganz abgeschafft worden!

Zinzendorfs ‚Arbeit an der Bibel‘ in den 1750er Jahren dürfte daher die ihm ganz eigene Reaktion auf die Krise in der Gemeinde gewesen sein. Er versuchte die tieferliegenden Ursachen der ‚Sichtung‘ in der Gemeinde auf eine eher stille Art und Weise zu verändern. Seine Freude an kurzen biblischen Worten (Sprüche) hat sich Zinzendorf übrigens niemals nehmen lassen! Unbeirrt brachte er auch in den 1750er Jahren Jahr für Jahr die täglich zu lesenden (oder zu hörenden) Losungen und Lehrtexte gedruckt heraus. Sein Anliegen blieb, eine Gemeinde zu erbauen, die einzig dem Bibelwort folgen wollte. P. Peucker erwähnt, die Generalsynode 1764 habe entschieden, Zinzendorfs Projekt einer eigens für die Brüdergemeinde zu erarbeitenden Übersetzung der Bibel nicht weiter zu verfolgen („the lot declined a Moravian translation of the Bible“²⁶). Warum aber gaben die Synodalen dieses Anliegen Zinzendorfs preis? Peucker gibt darauf keine Antwort.

Sollte der grundlegende Konflikt der ‚Sichtung‘ in einem Antinomismus bestanden haben, vielleicht sogar ausgelöst durch Zinzendorfs Verkündigung und auf Seiten der Gemeinde bestärkt durch eine ‚willkürliche‘ Deutung von biblischen Worten, dann muss im Nachgang zu Peuckers Untersuchung Zinzendorfs Anteil bei der Bewältigung der Folgen der Sichtung in der Brüdergemeinde genauer erfasst und auch dargestellt werden. Verwunderlich bleibt jedoch, dass es dem Wirken Zinzendorfs in den 1750er Jahren zuzuschreiben ist, den nachfolgenden Generationen einen gesicherten Bestand von Brüdergemeinen hinterlassen zu haben.

26 Sifting, S. 157.

Buchbesprechungen

Peter Lauber: Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs Brief an die Compagnie des Pasteurs in Genf 1741. Handschriftenstemma und Quellen. Berlin 2018.

Im Jahr 1741 unternahm Zinzendorf mit seiner Entourage eine Reise in die Schweiz, wobei er sich von Ende Februar bis Mitte Mai in Genf aufhielt. Am 12. Mai 1741 übergab er dort einen Bericht „Mémoires et lettres de Zinzendorf relatifs à l'église des Moraves“ an die dortigen Pastoren, der in mehreren Handschriften überliefert ist. Eine Publikation dieses Schreibens ist in der mehrbändigen Edition von Zinzendorfwerken vorgesehen, bisher aber noch nicht erfolgt.

Ziel des vorliegenden Buches ist, hinsichtlich der insgesamt zehn vorhandenen Handschriften des Genfer Briefes eine formale Analyse anhand von drei Fragen zu vollziehen:

1) Können die zehn Handschriften des Genfer Briefs so geordnet werden, dass sich das Ergebnis als *Stemma* darstellen lässt?

Hierbei zeigt sich, dass es möglich ist, ein Stemma für die Handschriften zu erstellen. Die Schritte hierzu werden ausführlich erläutert und das Resultat einer kritischen Prüfung unterzogen.

2) Besteht die Möglichkeit, den Genfer Brief auf externe, d. h. nicht im Zusammenhang mit dem Genfer Brief entstandene Quellen zurückzuführen?

Die Recherche bringt zu Tage, dass ein gutes Viertel des Textes des Genfer Briefes weitestgehend wörtlich auf die beiden Vorläufertexte Zinzendorfs „Histoire des Frères Moraves“ und „La Sainte Doctrine Evangelique des Frères Moraves“ zurückgeführt werden kann.

3) Lässt sich etwas zu den dogmatischen Themata des zweiten Briefteils sagen?

Hier ließ sich wenigstens für drei Begriffe ein Rückgriff auf die 24 in „La Sainte Doctrine Evangelique des Frères Moraves“ aufgeführten Artikel wahrscheinlich machen.

Das Buch gibt wieder, mit welcher akribischen Arbeit der Autor das Stemma erstellt und danach kritischen Prüfungen unterzieht. Es enthält zahlreiche vergleichende photographische Darstellungen von Textausschnitten und tabellarischen Aufstellungen. Die Arbeit versteht sich als Vorbereitung für eine – später zu erstellende – kritische Edition des Zinzendorfbriefes, dessen Handschriften jeweils 185 Seiten umfassen.

Für den Leser ist der Titel des Buches leicht missverständlich, da er den Eindruck erwecken kann, es handle sich um den Inhalt des Schreibens. Dies ist jedoch nicht der Fall. Eine Edition des Zinzendorfbriefes lag nicht in der Absicht des Autors, es handelt sich bei seiner umfassenden Arbeit um ein rein textkritisches Werk.

Zinzendorfs Reise in die Schweiz im Jahr 1741 ist als ein wesentlicher Bestandteil seiner Biographie anzusehen, stellte sie doch seinen unmittelbaren

Kontakt mit Vertretern der Reformierten Kirche an den Orten ihrer Entstehung dar. Über den Besuch in Genf gibt es mehrere Berichte (Büdingische Sammlungen, Spangenberg's Zinzendorfbiographie), eine anschauliche Schilderung desselben findet sich in Hellmut Reichels Aufsatz über die Anfänge der Brüdergemeinde in der Schweiz in UF 29/30 (1991), S. 58–71.

Peter Laubers Buch stellt eine minutiöse und hervorragende textkritische Arbeit dar, die jedoch nicht den Anspruch einer historisch-kritischen Bearbeitung von Zinzendorfs Schreiben an die Pastoren hat. Somit sei es allen Lesern ans Herz gelegt, die ein Interesse an Stemmata und Quellenforschung haben. Darauf, dass das Buch als vorbereitendes Werk für eine ungekürzte und kritische Edition des Zinzendorfbriefes anzusehen ist, hat der Autor selbst hingewiesen. Innerhalb eines solchen Komplexes ist es ein unverzichtbarer Bestandteil.

Christoph Th. Beck

„Schrift soll leserlich seyn“. Der Pietismus und die Medien. Beiträge zum IV. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2013 (Hallesche Forschungen 44), 2 Bände, Halle 2016, 818 S.

Das Thema des vierten Kongresses für Pietismusforschung bezieht sich auf den Pietismus als Medien- und Kommunikationsphänomen, also auf Menschen und Institutionen als Vermittler von Inhalten sowie Sachmedien, wie z. B. Schrift- und Printmedien. Angesichts dieser Thematik würde man vermuten, dass sich zahlreiche Aufsätze mit der Kunst, mit Bild und Architektur, Lied, Musik, Mode und Schauspiel im Pietismus befassen. Das ist aber nur in sechs der insgesamt 52 Vorträge der Fall, wobei sich vier auf Lied und Musik beziehen. Die Vorträge kommen aus allen Bereichen der Pietismusforschung, diesmal auch mehrere Beiträge aus dem Bereich des reformierten Pietismus, während der radikale Pietismus nur gelegentlich Beachtung findet. Die Mehrzahl der Artikel bezieht sich auf den Halleschen Pietismus, elf Beiträge auf die Herrnhuter Brüdergemeinde.

Unter den einführenden Hauptvorträgen möchte ich den von Gisela Mettele hervorheben, der das vielschichtige Problem sehr ausgewogen und umsichtig behandelt und den Besonderheiten des Pietismus, den Geisteswirkungen in den inspirierten Gemeinden, den Versuchen der Brüdergemeinde, das Heilsgeschehen auch visuell zu verdeutlichen, der Rolle des Bildes in der Mission, der Verwendung von Medien in den größeren Versammlungen oder im Schreiberkollegium nachgeht. Sie bietet treffende Beispiele aus dem Bereich der Brüdergemeinde, und der Aufsatz könnte auch zu den Herrnhuter Beiträgen hinzugezählt werden.

Der Band enthält viele gute Einblicke in die gegenwärtige Forschung, und gerade die Kürze der Studien, meist 10 bis 15 Seiten, ist für die Lektüre ge-

winnbringend. Ich greife nur einiges heraus. Klaus vom Orde, der Herausgeber der Spenerbriefe, berichtet über ein jahrelang von Spener verfolgtes Projekt einer Kommentierung der Bibel aus Luthers Schriften, das weitgehend abgeschlossen gewesen sein muss und wohl vor allem aus finanziellen Gründen scheiterte. Professor Thomas Dr. K. Kuhn beschreibt den bisher noch weitgehend ungehobenen und nur ganz unzulänglich ausgewerteten Schatz der Protokolle, Korrespondenzen mit den Partikulargesellschaften und Veröffentlichungen der Deutschen Christentumsgesellschaft. Brigitte Klosterberg, die Bibliotheksleiterin der Halleschen Stiftungen, geht der Entstehung des Archivs der Stiftungen nach, das sich weitgehend aus Handschriften der Bibliothek rekrutierte und erst 1948 als eigenständige Einrichtung begründet wurde. Professor Joachim Jakob beschreibt die Gattung der Lebensregeln und Verhaltenslehren in den unterschiedlichen Strömungen des Pietismus. Stephanie Greve skizziert unter dem Titel „Kein Protestant kann selig werden“ die katholische Polemik gegen die Predigten des Judenmissionars Johann Gustav Burgmann in Mülheim am Rhein mit Auflistung der dadurch ausgelösten Streitschriften.

Im Folgenden sei für den Leser dieser Zeitschrift auf die Aufsätze hingewiesen, die für die Erforschung der Brüdergemeine weiterführend sind. Maria Gruner geht dem Phänomen von religiösen Wunderkindern nach und zeigt dies an den beiden Töchtern Zinzendorfs, Benigna von Watteville (1725–1789) und Theodore Caritas (1730–1732), auf, wobei die „treibende Kraft zur ‚Inszenierung‘ seiner Töchter als Vorbilder“ von Zinzendorf selbst ausging. Der Aufsatz ist bemerkenswert, weil gerade die letztere in der Zinzendorfforschung fast unbekannt ist. Lubina Mahling stellt die Geschichte des Klixer Seminars und der Uhyster Anstalten dar, die durch Friedrich Kaspar von Gersdorf als sorbische Bildungsanstalten angeregt wurden und trotz ihrer kurzen Lebensdauer 1737 bis 1743 und 1743 bis 1756 für die sorbische Kultur von erheblicher Bedeutung waren. Ulf Lückel verfolgt Leben und Werk des in Amerika tätigen deutschen Druckers Johann Christoph Sauer (1695–1757), der unter anderen zahlreiche Schriften der Herrnhuter verlegte. Klaus-Peter Decker behandelt die Geschichte der Druckereien von Johann Friedrich Regelein und seines Schwiegersohns Johann Christoph Stöhr in Büdingen. Der Aufsatz enthält nicht nur eine kurze Geschichte dieser Drucker und Verleger, sondern zugleich eine Würdigung der wichtigsten Autoren, die hier ihre Schriften verlegten, wozu neben Zinzendorf auch der Arzt Dr. Carl und seine Zeitschrift „Geistliche Fama“, der Arzt Johann Jakob Reich, aber auch der Schweizer Samuel König und andere gehörten. Thea Olsthoorn geht dem Leben des Grönland- und Labrador-Missionars Christian Drachart nach und untersucht, wie seine Predigt von Grönländern aufgenommen und von ihren religiösen Traditionen her verstanden wurde und wie Drachart seinerseits diese Traditionen für seine Verkündigung einsetzte, was am Beispiel seiner Unterweisung des ersten Gebots erläutert wird. Paul Peucker entwickelt unter dem Titel „Schreiben als Liturgie“, welche geradezu heilige Handlung

das Nachschreiben von Reden in der Brüdergemeinde hatte und welche Bedeutung das dafür zuständige Schreiber-Collegium einnahm. Peter Vogt beschreibt anhand der Losordnung von 1769, wie die Brüdergemeinde das Los als ein Medium göttlicher Willenskundgebung verstand und vor Missbrauch zu schützen suchte. Elisabeth Schneider-Böcklen schildert anhand eines im Mädchenhaus in Herrnhut entstandenen Büchleins mit Festpsalmen und gemalten Miniaturen, wie sich hier Musik, Bilder und das Relief zur Passionsgeschichte Jesu zu einem Gesamtkunstwerk im Jahre 1759 verbanden, um die Karwoche zu ‚inszenieren‘. Birgit Abels und Andreas Waczkat haben Herrnhuter Missionsdiarien von St. Thomas und Grönland auf ihre spärlichen Hinweise zu Musik und Gesang der eingeborenen Bevölkerung untersucht. Aira Vósa verdeutlicht anhand von Bittschriften estnischer Nationalgehilfen 1845/46 an das lutherische Konsistorium, welche Bedeutung der herrnhutische Kulturtransfer für die Entwicklung der estnischen Kultur und Identität besaß. Stephanie Böß zeigt am Beispiel eines Herrnhuter Lebenslaufs auf, wie dieser aus unterschiedlicher Perspektive und gar nicht nur als biographisches Selbstzeugnis, sondern als Quelle für Vorstellungen und Wertmaßstäbe der jeweiligen Zeitgenossen zu verstehen ist. Als Volkskundlerin ist ihr der Lebenslauf eine Quelle des kollektiven Gedächtnisses, die ihr erschließt, was es heißt, brüderisch zu leben und brüderisch zu glauben.

Schon diese Auflistung zeigt die Materialfülle dieser beiden Bände und wie pietistische Quellen unter dem modernen Aspekt der Medienforschung neu verstanden und erschlossen werden können. Diesbezügliche neuere wissenschaftliche Forschungsansätze werden jeweils, manchmal etwas zu ausführlich und auf Kosten der Quellenbeschreibung, dargestellt. Dies geht so weit, dass Fred von Lieburg am Beispiel der Great Awakening und der niederländischen Erweckung von Nijkerk (1749) mit Frank Lambert Pietismus und Erweckung überhaupt als eine „Medienkonstruktion“ versteht, die erst nachträglich von Historikern und theologischen Bewunderern den unterschiedlichsten und heterogenen religiösen Neuaufbrüchen in einzelnen Regionen übergestülpt wurde und sie so im Nachgang zu einer kohärenten Gesamtbewegung aufwertet. Den Bänden ist ein Personenregister beigegeben, doch fehlt ein Verzeichnis der Anschriften der einzelnen Autoren.

Dietrich Meyer

Gerald Theodore MacDonald: Johann Georg Walchs Darstellung und Beurteilung des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und der Herrnhuter Brüdergemeine, erschienen im Herrnhuter Verlag, Herrnhut 2016, als Beiheft zur Zeitschrift UNITAS FRATRUM Nr. 25, hgg. von Thilo Daniel und anderen, ISBN 978-3-931956-47-9, 20 Euro

Dass Graf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760) beinahe lebenslang in zum Teil sehr heftige Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern verstrickt war, dürfte weithin bekannt sein. Die Schmähschriften gegen den Grafen und die Brüdergemeine zählen viele Dutzend und die Antworten auf diese Schmähschriften banden erhebliche Kräfte. Dass *ein* Auslöser der Polemik gegen die Brüdergemeine und insbesondere gegen den Grafen ein von diesem am 4. Juni 1728 verfasster (wenngleich niemals abgeschickter!) Brief¹ an den damaligen Papst Benedikt XIII. gewesen ist, das herausgefunden zu haben ist ein Verdienst von Gerald Theodore MacDonald.

In seiner Dissertation, angenommen von der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg im Februar 2012, widmet sich der aus den USA stammende Theologe auf 211 Seiten (davon 45 Seiten mit mehreren Anhängen²) den langen, heftigen Auseinandersetzungen zwischen der lutherischen Orthodoxie und dem deutschen Pietismus, speziell dem Herrnhuter Pietismus. Besonders fokussiert ist der Autor auf das Spannungsfeld „Herrnhut – Jena“.

An der Universität Jena nämlich wirkte über viele Jahrzehnte Johann Georg Walch (1693–1775), ein kluger, extrem fleißiger, viel belesener und gut vernetzter Mann, zugleich Philosoph und Theologe, Altertumskundler und Rhetoriker, außerdem beauftragt mit allerlei hohen Kirchenämtern. Was die Druckseiten der Dissertation von Gerald Theodore MacDonald anbetrifft, so sind diese zu etwa 50 Prozent mit Recherchen zum Leben und Wirken Johann Georg Walchs, zum Pietismus im Allgemeinen sowie zum Jenenser Pietismus im Besonderen gefüllt. Hier werden diejenigen Leserinnen und Leser, die nur an der Brüdergemeine interessiert sind, mehr oder weniger „blättern“ können.

-
- 1 Der Brief des Grafen Zinzendorf an Papst Benedikt XIII. (1649–1730) enthält viele Schmeicheleien, er sollte aber einem vornehmen Zweck dienen, einem katholisch-brüderischen Gesangbuch-Projekt: Der Graf hatte die Idee, ein Gesangbuch mit neuen Liedern herauszugeben, die teils in der katholischen Kirche, teils in der Herrnhuter Brüdergemeine und im deutschen Pietismus entstanden waren.
 - 2 Anhang A publiziert vollständig den o. g. Papstbrief des Grafen Zinzendorf sowohl in lateinischer als auch in deutscher Sprache. Der kirchengeschichtlich bedeutsame Brief wurde nie abgeschickt, weil der Graf Zinzendorf sich nicht dazu durchringen konnte, den Papst mit der ihm zustehenden Titulatur „Heiliger Vater“ anzureden. Anhang B ermöglicht die hochspannende Lektüre von mehreren, sehr frühen Quellen zur Herrnhuter Mission, u. a. einen Brief des von Herrnhuter Missionaren getauften Delaware-Häuptlings Tschop an den Grafen Zinzendorf, dessen Tod im Jahre 1747 zur Beauftragung des „Erstlingsbildes“ führte und der in den weltberühmten Lederstrumpf-Erzählungen von J. F. Cooper als Häuptling Chingachgook („Große Schlange“) begegnet.

Ihnen entgeht dann freilich das durchaus ernsthafte Ringen des Luthertums im 18. Jahrhundert um eine verlässliche Darstellung der eigenen Geschichte und speziell der eigenen Dogmengeschichte, stets in Abgrenzung zu dem, was als „falsche Lehre“ angesehen und aus diesem Grunde bekämpft und – wenn auch nicht mehr physisch – möglichst vernichtet werden musste.

Mehr oder weniger unfreiwillig ist Walch die Aufgabe zugefallen, das Leben und die Lehre der Herrnhuter Brüdergemeine theologisch zu beurteilen.³ Das tut er anfangs fair und ohne persönliche Leidenschaft, später jedoch – ausgelöst durch den Konflikt um den niemals abgeschickten, jedoch in seine Hände geratenen Papstbrief – in eher diskreditierender Weise.⁴ Die Leserinnen und Leser haben hier die Chance zu erfahren, wie man außerhalb der Brüdergemeine über deren Sitten und Gebräuche dachte, was man würdigte und was einem sonderbar oder sogar gefährlich erschien. Es wird deutlich, dass Johann Georg Walch der Herrnhuter Brüdergemeine *als Kirche* deutlich positiver gegenübersteht als der *Person* des Grafen Zinzendorf als deren Anführer. Er kritisiert u. a. die indifferente Lehre des Grafen, seine Sprache, seine Lieder, die Laienpredigt durch Männer und Frauen, den Losgebrauch, die sogenannten ‚Banden‘ als private Seelsorge-Gemeinschaften, die exklusive Verwendung der Bruder- und Schwesternanrede und die teilweise praktizierte Gütergemeinschaft. Johann Georg Walch gibt auch konkrete Empfehlungen, wie man die Herrnhuter geistlich und kirchenpolitisch bekämpfen soll (siehe S. 153).

Mitglieder der Brüdergemeine dürften insbesondere diejenigen Kapitel der Dissertation von Gerald Theodore MacDonald mit Interesse lesen, die sich mit dem „Marcheschen Gesangbuch“ aus dem Jahre 1731 – dem dritten von den Herrnhutern herausgegebenen Gesangbuch (S. 79–91), mit den Umständen des Aufenthaltes von Christian Renatus Graf von Zinzendorf⁵ in Jena zum Zwecke des Theologiestudiums bzw. mit der Entstehung der „Christel-Ökonomie“ (S. 115–122), mit den besonderen Lehren, Einrichtungen, Gottesdiensten und kirchlichen Lebensformen der Herrnhuter Brüdergemeine (S. 123–144 und 145–153) sowie mit dem eingangs erwähnten Papstbrief des Grafen Zinzendorf (S. 153–161) befassen.

Gerald Theodore MacDonald, der Autor der hier rezensierten Dissertation, hält sich seit Mitte Juni 2018 in der Europäisch-Festländischen Unitätsprovinz auf, um ihre Gemeinden und Einrichtungen kennenzulernen und um da und dort praktisch mitzuarbeiten.

Andreas Tasche

3 Johann Georg Walch wurde zwischen 1729 und 1739 zum Herausgeber eines achtbändigen Werkes. Er verfasste drei Bände über die „Religionsstreitigkeiten in der Ev.-Luth. Kirche“ und fünf Bände über die „Religionsstreitigkeiten außer der Ev.-Luth. Kirche“.

4 Aus dem Jahre 1747 stammt die Schrift von Johann Georg Walch mit dem Titel: „Theologische Bedencken von der Beschaffenheit der Herrnhutischen Secte“, die er „Auf Hochfürstl. Befehl“ verfasst hatte. Befehlsgeber war vermutlich Herzog Ernst-August von Sachsen-Weimar (1688–1748).

5 Der erzwungene Wegzug des Grafensohnes aus Jena im April 1739 führte zur Entstehung des Theologischen Seminars der Brüdergemeine im Schloss Marienborn bei Büdingen in Hessen.

Jahresbericht

Liebe Mitglieder und Freunde,

wir trauern um Br. Michael Cleve aus Herrnhut, der viele Jahre im Vorstand von Unitas Fratrum mitgearbeitet hat und am 3. September überraschend gestorben ist. Bei der Jahrestagung vom 11. bis 14. Oktober in Breslau musste der Vorstand neu gewählt werden. An Stelle von Michael Cleve wurde Friedrich Waas als stellvertretender Schatzmeister gewählt. Auch die Stelle des Schriftführers musste neu besetzt werden, da Ludwig Winter, beruflich in Villingen beschäftigt, nur selten zu den Sitzungen des Vorstands in Herrnhut kommen konnte und daher zurücktreten wollte. Seine Stelle übernahm Marlis Winter in Herrnhut. Ludwig Winter wird seine Mutter nach Möglichkeit unterstützen. Im Berichtszeitraum tagte der Vorstand seit der letzten Mitgliederversammlung insgesamt viermal, davon das letzte Mal im Oktober.

In diesem Jahr haben wir insgesamt drei Buchprojekte verwirklichen können, das erste davon war die Korrespondenz von Maria Heyde. Ein weiteres Buch war Ingeborg Posselts Werk über die Verfassung der Brüdergemeine und das Verhältnis zur sächsischen Landeskirche. Diese Dissertation von 1949 haben wir herausgegeben, weil wir sie immer noch für sehr lesenswert halten. Das dritte Projekt war die Dissertation von Thomas Ruhland über die Konkurrenz der Herrnhuter und Halleschen Missionen in Südasien (Nikobarenmission) und ihr Verhältnis zur Naturgeschichte. Der massenhafte Transfer naturkundlicher Objekte durch die Missionare nach Europa, der der Mission zugute kommen sollte, wird hier zum ersten Mal für die Brüdermission untersucht.

Wir freuen uns sehr über den unerwartet starken Zuspruch, den unsere diesjährige Jahresversammlung in Breslau erfahren hat. Im Anschluss an die Tagung fand eine zweitägige Studienfahrt zu den Orten ehemaliger Herrnhuter Siedlungen in Schlesien, Gnadenfrei, Gnadenfeld, Neusalz und Gnadenberg statt. Wir hatten so viele Anmeldungen, dass wir in diesem Jahr auf eine Werbeanzeige verzichtet haben, da wir keine weiteren Plätze hätten vergeben können. Unsere Mitglieder haben Vorrang, und es lohnt sich, wie man sehen kann, dazuzugehören.

Im November diesen Jahres wird in Magdeburg eine Tagung unter dem Thema: „Das Kloster Berge im langen 18. Jahrhundert. Biographie einer Institution“ stattfinden, bei der Unitas Fratrum Mitausrichter sein wird. Auf dieser Tagung wird die Bedeutung von Johann Adam Steinmetz als Abt dieses Klosters und seine Bedeutung für die Brüdergemeine behandelt. Die Tagung wird vom 21. bis 23. November im Landesarchiv in Magdeburg abgehalten. Die für 2019 geplante Fahrt in das Baltikum muss verschoben werden, da die Herrnhuter Missionshilfe im kommenden Jahr zu einer Reise nach Estland und Lettland eingeladen hat und wir eine Konkurrenz vermeiden möchten.

Unitas Fratrum hat ein zunehmendes Problem mit seiner Altersstruktur. Vor diesem Hintergrund können wir gar nicht energisch genug darum bitten, gerade bei jungen Menschen für unseren Verein zu werben.

Dennoch denke ich weiterhin, dass wir uns auf einem guten Weg befinden, und gerade die Jahresversammlung 2018 bestärkt uns in dieser Hoffnung. Stellvertretend für den Vorstand hoffe ich, dass Sie mit unserer bisher geleisteten und für die Zukunft geplanten Tätigkeit zufrieden sein können.

Dr. Christoph Th. Beck

Zum Gedenken an Michael Cleve

Ganz plötzlich und unerwartet ging Michael Cleve am 3. September 2018 in seiner Wohnung in Herrnhut in die Ewigkeit heim. Er hatte schwere Krankheiten in den letzten Jahren überlebt, und es war erstaunlich, welche Fahrten er danach wieder mit seinem Fahrrad machen konnte und wie viele Aktivitäten in der Politik bei den Grünen, in der Brüdergemeinde Herrnhut, im Einsatz für die Regionalbahn und in Form von Besuchen bei seiner weit über Deutschland verstreuten Familie und seinen seit vielen Jahren mit ihm verbundenen Freunden er unternahm. Umso unvorbereiteter traf uns jetzt sein Tod. Michael Cleve war Vorstandsmitglied bei Unitas Fratrum als stellvertretender Schatzmeister und brachte seine vielfältigen Kontakte zu anderen Menschen und Gemeinden bei den Vorbereitungen zur Jahrestagung gerne ein.

Der Verstorbene stammte aus einer Familie aus Pommern, die nach dem Krieg eine neue Heimat in Tönningen bei Friedrichstadt in Schleswig-Holstein gefunden hatte. Hier wurde er am 3. Februar 1946 geboren, verzog aber 1951 mit dem berufsbedingten Ortswechsel des Vaters nach Braunschweig, wo er die Grundschule und das Gymnasium besuchte und 1961 konfirmiert wurde. Nach dem Abitur absolvierte er 1965 eine Banklehre bei der Commerzbank in Hamburg und studierte von 1969 bis 1976 Betriebswirtschaftslehre mit dem Schwerpunkt Organisationslehre in Gießen. Danach war er an verschiedenen Stellen im Bereich der Diakonie tätig: Referent beim Diakonischen Werk der Evangelischen Kirche im Rheinland, Assistent des Krankenhausdirektors in Coppenbrügge, Verwaltungsleiter des Roten-Kreuz-Krankenhauses Wuppertal und dann des Evangelischen Kinder- und Jugendheimes Oberbieber bei Neuwied, seit 1986 Verwaltungsleiter bei der Drogenhilfe Köln.

1993 berief ihn die Direktion der Brüder-Unität als Referent im Referat 5 Wirtschaft, Diakonie, Finanzen nach Herrnhut, wo er vom 1. Oktober bis 21. März 1996 arbeitete. Er blieb in Herrnhut wohnen, und wurde schon bald aus gesundheitlichen Gründen invalidisiert. Im Ruhestand konnte er seinen vielfältigen Interessen nachgehen.

Michael Cleve war durch dieses Engagement weit über Herrnhut bekannt und meldete sich in Zeitungsartikeln und Bürgerversammlungen gerne zu Wort. Er war durch intensive Zeitungslektüre immer auf dem Laufenden und war über alle neue-

ren Entwicklungen im gesellschaftlichen Leben gut informiert. Innerhalb der Brüdergemeine gehörte er zu der Arbeitsgruppe, die die Ziele des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung verfolgte. Hier fand er kirchlich einen Ort und eine engagierte Gruppe von Menschen, die seine Vorstellungen von einer gerechteren Welt teilten. Das bedeutete auch, dass er sich auf örtlicher Ebene für die Integration der Flüchtlinge einsetzte und mit anderen um die in Herrnhut aufgenommenen Familien kümmerte.

Michael Cleve sang im Kirchenchor mit und war Vorsitzender des Freundeskreises Völkerkunde Museum in Herrnhut. Als solcher organisierte er mehrmals im Jahr Fahrten zu Ausstellungen anderer Museen und setzte sich für die Erhaltung des Völkerkunde-Museums in Herrnhut ein. Er war nicht verheiratet, kochte ausgesprochen gern, lud andere zum Essen bei ihm ein oder brachte bei einem Besuch etwas Selbstzubereitetes mit. Er konnte das Leben genießen, weil er überall Freunde hatte und die Verbindung mit ihnen pflegte.

Ich habe an Michael Cleve seine unprätentiöse Art geschätzt. Er konnte Fehler leicht und gerne zugestehen. Wenn man ihm etwas vorwarf, nahm er es nicht übel und versuchte die Sicht des anderen zu verstehen. Man spürte in seinem Wesen eine zutiefst christliche Grundhaltung. Ihm war die Teilnahme am Gottesdienst wichtig, und es war bereichernd, mit ihm zusammen zu beten. Überhaupt gehörte er zu den lebendigsten Mitgliedern der Gemeinde, besuchte, wenn immer es ihm möglich war, ihre Veranstaltungen und auch den Hausbibelkreis. Die rege Beteiligung bei seiner Beerdigung zeigte, wie viele um ihn trauern und ihn vermissen.

Dietrich Meyer

Bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine

Zusammengestellt von Claudia Mai

Meldungen von Titeln und Belegexemplaren für die Bibliographie werden erbeten an: Unitätsarchiv, Postfach 21, 02745 Herrnhut. E-mail: mai@ebu.de.

Die Arbeit an dieser Bibliographie wurde abgeschlossen am 5. Oktober 2018.

Abkürzungen:

JMH Journal of Moravian History. Bethlehem, Pa.

UF Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine. Herrnhut: Herrnhuter Verlag

Bibliographien, Archivwesen, Buchwissenschaft

1. Mai, Claudia: Bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine. In: UF 76 (2018), S. 457–471

Allgemeine Darstellungen

2. Ahlberger, Christer und Wachenfeldt, Per von (Hrsg.): Moravian memoirs. Pillars on an invisible church. Skelleftea: Artos und Norma, 2017
3. Bahlcke, Joachim und Schwarz, Karl W. [Hrsg.]: Zwischen Dorpat, Pressburg und Wien. Jan Kvačala und die Anfänge der Jablonski-Forschung in Ostmitteleuropa um 1900. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2018 (Jabloniana ; 9)
4. Boije, Mike: Ingen av oss. Lever för sig själv. Herrnhutismens uppkomst, framfart och verkan i världen. Göteborg: Sjöbergs Förlag, 2016
5. Hallesches Waisenhaus und Berliner Hof. Beiträge zum Verhältnis von Pietismus und Preußen. Hrsg. v. Holger Zaunstöck, Brigitte Klosterberg, Christian Sobboth und Benjamin Marschke. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen, 2017 (Hallesche Forschungen ; 48)
6. Jabloniana. Quellen und Forschungen zur europäischen Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit. Bd. 9. Hrsg. v. Joachim Bahlcke und Alexander Schunka. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2018
7. 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. Vol. 17 (2017) H. 2. Bethlehem, Pa.: The Moravian Archives, 2017
8. 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. Vol. 18 (2018) H. 1. Bethlehem, Pa.: The Moravian Archives, 2018
 9. Kollmer-von Oheimb-Loup, Gert, Lehmann-Hasemeyer, Sibylle, van de Kerkhof, Stefanie (Hrsg.): Ökonomie und Ethik. Beiträge aus Wirtschaft und Geschichte. Stuttgarter historische Studien zur Landes- und Wirtschaftsgeschichte Bd. 28. Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag, 2017
 10. Mai, Claudia, Kröger, Rüdiger und Meyer, Dietrich [Hrsg.]: 250 Jahre Unitätsarchiv. Beiträge der Jubiläumstagung vom 28. bis 29. Juni 2014. Herrnhut: Herrnhuter Verlag, 2017 (Unitas Fratrum : Beihefte ; 28)
 11. Kobelt-Groch, Marion, von Schlachta, Astrid (Hrsg.): Mennoniten in der NS-Zeit. Stimmen, Lebenssituationen, Erfahrungen. Bolanden-Weierhof: Mennonitischer Geschichtsverein e. V., 2017 (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins ; 10)
 12. Strom, Jonathan: Pietism and Community in Europe and North America 1650–1850. Leiden und Boston: Brill, 2010 (Brill's Series in Church History ; 45 sowie: Religious History and Culture Series ; 4)
 13. Strübind, Andrea und Weger, Tobias [Hrsg.]: Jan Hus – 600 Jahre Erste Reformation. Oldenbourg: De Gruyter, 2015 (Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa ; 60)
 14. Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine. Heft 76. Hrsg. von Thilo Daniel, Rüdiger Kröger, Claudia Mai u.a. Herrnhut: Herrnhuter Verlag, 2018

Alte Brüder-Unität

15. Bahlcke, Joachim: Forschungsreisen, Quellenstudien und internationale Kooperation. Ján Kvačalas Studien zu Leben und Werk Daniel Ernst Jablonskis aus wissenschaftlicher Perspektive. In: Jabloniana 9 (2018), S. 113–156
16. Bahlcke, Joachim: Kalwinizm i jednota braci Czeskich w Europie Środkowej i środkowo-wschodniej. Studia na Temat Społecznego i Kulturowego znaczenia wyznania Reformowanego w okresie wczesnonowoczesnym [Calvinismus und die Böhmisches Brüder in Mittel- und Mitteleuropa]. Berlin und Siedlce: Instytut Kultury Regionalnej i Badan Literackich, 2017 (Labyrinthi ; 4)

17. Bernát, Libor: Ján Kvačalas wissenschaftliche Korrespondenz im Umfeld seiner Studien zu Leben und Werk Daniel Ernst Jablonskis. In: *Jabloniana* 9 (2018), S. 99–112
18. Coufal, Dušan: Jan Hus als Wahrheitsprediger (Forschungsstand). In: *Schriften des Bundesinstituts* (wie Nr. 13), S. 33–42
19. Crews, C. Daniel: Luke of Prague. Theologian of the Unity. In: *JMH* 18 (2018) H. 1, S. 1–46
20. Donath, Matthias; Dannenberg, Lars-Arne; Roth, Harald: Das Erbe der Reformation im östlichen Europa. Orte evangelischer Kultur und Geschichte in Polen, Russland, Tschechien, der Slowakei, Ungarn und Rumänien. Hrsg. v. Deutschen Kulturforum östliches Europa. Meißen: Redaktions- und Verlagsgesellschaft Elbland mbH, [2017] [darin u.a.: Lissa/Leszno, Jungbunzlau/Mladá Boleslav, Kunwald/Kunvald]
21. Górny, Maciej: Ein Genosse ohne Mitgliedsbuch. Die kommunistische Vereinnahmung von Jan Hus. In: *Schriften des Bundesinstituts* (wie Nr. 13), S. 157–166
22. Hrdlička, Josef; Just, Jiri; Zemek, Petr (Hrsg.): *Evangelické církevní řády pro šlechtická panství v Čechách a na Moravě 1520–1620*. In: *Prameny k českým dějinám 16.–18. století Documenta res gestas Bohemicas saeculorum XVI.–XVIII. illustrantia Rada/Series B, Svazek/Volumen VIII*. Ceskych Budejovicich: Jihoceska univerzita, 2017
23. Klosterberg, Brigitte: Vertreibung und Flucht um des Glaubens willen. In: *Durch die Welt im Auftrag des Herrn. Reisen von Pietisten im 18. Jahrhundert*. Hrsg. v. Anne Schröder-Ahnt und Claus Veltmann. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen und Harrassowitz Verlag in Kommission, 2018, S. 136–157 (Katalog der Franckeschen Stiftungen ; 35)
24. Kořalka, Jíří: Das tschechische Hus-Bild von František Palacký bis Tomáš Garrigue Masaryk. In: *Schriften des Bundesinstituts* (wie Nr. 13), S. 133–153
25. Korthaase, Werner: Ján Kvačala und die Comeniologie in Deutschland. In: *Jabloniana* 9 (2018), S. 81–88
26. Machilek, Franz: Von der ‚Dresdener Schule‘ in Prag zu Friedrich Reiser und Stephan von Basel – ‚Deutsche Hussiten‘ im 15. Jahrhundert. In: *Schriften des Bundesinstituts* (wie Nr. 13), S. 43–92
27. Meier, Marcus: The „Little Church“ of Johann Amos Comenius and Philipp Jacob Spener: Approaches to Church Reform with a comprehensive social perspective. In: *Pietism and Community* (wie Nr. 12), S. 55–64
28. Meyer, Dietrich: Jan Hus und der Pietismus. In: *Schriften des Bundesinstituts* (wie Nr. 13), S. 107–131

- Schmid. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen, 2018, S. 155–177 (Hallesche Forschungen ; 49)
41. Breul, Wolfgang: Marriage and Marriage-Criticism in pietism: Philipp Jakob Spener, Gottfried Arnold, and Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. In: Pietism and Community (wie Nr. 12), S. 37–53
 42. Dose, Kai: Zinzendorf, d'Esneval und die äthiopischen Reisepläne. Eine Bildinterpretation. In: 250 Jahre Unitätsarchiv (wie Nr. 10), S. 243–268
 43. Dose, Kai: Zinzendorfs ‚Residenz‘ in Westminster 1737. Eine Suche nach Eindrücken und Erlebnissen. In: UF 76 (2018), S. 45–100
 44. Jefcoate, Graham: Zinzendorf und der deutsche Buchhandel in London, 1749–1760. In: 250 Jahre Unitätsarchiv (wie Nr. 10), S. 299–307
 45. Kröger, Rüdiger: Zinzendorf und die Reformation. In: UF 76 (2018), S. 9–23
 46. Mahling, Lubina: Der Pietismus und die Sorben. Modernisierung durch Glauben. In: Letopis 62 (2015) 2, S. 15–33
 47. Mahling, Lubina: Herrnhut fördern oder verhindern? Das reichsgräfliche Ehepaar Friedrich Caspar und Dorothea Charlotte Louise von Gersdorf, geb. Flemming. In: Pietismus und Adel. Genderhistorische Analysen. Hrsg. v. Ruth Albrecht, Ulricke Gleixner, Corinna Kirschstein, Eva Kormann und Pia Schmid. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen, 2018, S. 131–151 (Hallesche Forschungen ; 49)
 48. Mahling, Lubina: Ochranow a Serbja (1). Wuznam bratrowskeje jednoty za Serbow. In: Rozhľad. Serbski kulturny casopis Jg. 68 (2018) H. 4, S. 19–23
 49. Mahling, Lubina: Ochranow a Serbja (2). Wuznam bratrowskeje jednoty na serbsku towarnosc a kulturu. In: Rozhľad. Serbski kulturny casopis Jg. 68 (2018) H. 5, S. 12–16
 50. MacDonald, Gerald: Pietism as a threat to the social order: pietist communities in Jena 1727–1729. In: Pietism and Community (wie Nr. 12), S. 111–128
 51. Peucker, Paul: The textual history of the 1742 Bethlehem Diaray. In: JMH 18 (2018) H. 1, S. 102–112
 52. Peucker, Paul: Pink, white, and blue: functions and meaning of the colored choir ribbons with the Moravians. In: Pietism and Community (wie Nr. 12), S. 179–197
 53. Prell, Martin: Selbstentwurf und Herrschaftspraxis. Die Briefe Erdmuthe Benignas von Reuß-Ebersdorf (1670–1732). In: Pietismus und Adel. Genderhistorische Analysen. Hrsg. v. Ruth Albrecht, Ulricke Gleixner,

- Corinna Kirschstein, Eva Kormann und Pia Schmid. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen, 2018, S. 73–95 (Hallesche Forschungen ; 49)
54. Schneider-Böklen, Elisabeth: Glauben als (weibliches) Gesamtkunstwerk. Die „Inszenierung“ der Karwoche im Mädchenhaus zu Herrnhut 1759. In: 250 Jahre Unitätsarchiv (wie Nr. 10), S. 225–242
55. Schrader, Hans-Jürgen: Lutherisch-reformierte Konfessionsirenik. Vom Interesse des Berliner Hofes am Pietismus. In: Hallesches Waisenhaus und Berliner Hof. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen, 2017, S. 81–101
56. Sterik, Edita: Mährische Frauen in der erneuerten Brüder-Unität im 18. Jahrhundert. Lebensbilder. Herrnhut, Herrnhuter Verlag, 2018 (Unitas Fratrum : Beihefte ; 29)
57. Teigeler, Otto: Eine Göttliche Erquickung? A. H. Franckes Besuch bei H. C. von Gersdorff Ende Januar 1704. In: UF 76 (2018), S. 333–372
58. Tzschoppe, Sebastian: Trebus und die Herrnhuter Brüder. In: Neues Oberlausitzer Hausbuch 2018. Königsbrück: Via Regia Verlag, 2017, S. 86–92
59. Vogt, Peter: „Als Christ ist man nicht Graf ...“. Paradoxien pietistisch-aristokratischer Identität bei Zinzendorf. In: Pietismus und Adel. Genderhistorische Analysen. Hrsg. v. Ruth Albrecht, Ulricke Gleixner, Corinna Kirschstein, Eva Kormann und Pia Schmid. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen, 2018, S. 97–117 (Hallesche Forschungen ; 49)

Zeit der Ortsgemeine (1760–1900) / Diaspora

60. Beck, Christoph Th.: Diskretes Dienen. Die Instruktionen für die Diasporaarbeiter von 1767. In: UF 76 (2018), S. 101–153
61. Ehmer, Hermann: Die Berichte der Herrnhuter Diasporaarbeiter als landeskirchliche Quelle, dargestellt am württembergischen Beispiel. In: 250 Jahre Unitätsarchiv (wie Nr. 10), S. 21–36
62. Ehmer, Hermann: Die Auswanderungsbewegung aus Württemberg nach Amerika, Russland und Palästina aufgrund endzeitlicher Erwartungen. In: UF 76 (2018), S. 181–2015
63. Gembicki-Achtnich, Heidi: Erich von Ranzaus Darstellung der Diaspora-Arbeit in Frankreich. In: 250 Jahre Unitätsarchiv (wie Nr. 10), S. 5–20
64. Gembicki, Dieter: Ein Echo aus der südfranzösischen Diaspora. Briefe an Br. Duvernoy in Zeist (1766). In: UF 76 (2018), S. 155–179

65. Gordon, Scott Paul (Hrsg.): *The Letters of Mary Penry. A single Moravian woman in early America.* University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2018 (Pietist, Moravian, and Anabaptist studies)
66. Kodzik, Joanna: *Die Herrnhuter unter den Slovinzen in Hinterpommern im 18. Jahrhundert. Das Verhältnis zum örtlichen Adel und zur Geistlichkeit.* In: *UF* 76 (2018), S. 207–225
67. Kodzik, Joanna: *Ossieceniowe idee gospodarcze a religia w korespondencji polskiej magnaterii z Odnowiona Jednota Braci Morawskich z Herrnhut = Enlightened Debates of Economy and Religion in the Correspondence of Polish Magnates with the Moravian Brethren.* In: *Klio* 40,1 (2017). Torun, S. 67–99
68. Kodzik, Joanna: *Vom Glauben zum Nutzen. Bestrebungen des polnischen Adels zur Ansiedlung der Herrnhuter in Polen-Litauen im 18. Jahrhundert.* In: *250 Jahre Unitätsarchiv* (wie Nr. 10), S. 73–97
69. Mahling, Lubina: *Von großzügigen Adligen und aufstrebenden Tagelöhnern. Neue Perspektiven auf die frühneuzeitliche Sozialgeschichte der Sorben anhand von Quellen aus dem Unitätsarchiv.* In: *250 Jahre Unitätsarchiv* (wie Nr. 10), S. 37–54
70. Mettele, Gisela: *Identities across borders: the Moravian Brethren as a global community.* In: *Pietism and Community* (wie Nr. 12), S. 155–177
71. Ott, Alice T.: *Community in „Companies“: the conventicles of George Rapp's harmony society compared to those in Württemberg Pietism and The Brüderunität.* In: *Pietism and Community* (wie Nr. 12), S. 249–277
72. Petterson, Christina: *Männlichkeit im Radikal-Pietismus des 18. Jahrhunderts.* In: *Männlichkeit und Reproduktion. Zum gesellschaftlichen Ort historischer und aktueller Männlichkeitsproduktionen.* Hrsg. v. Andreas Heilmann, Gabriele Jähnert, Falko Schnicke, Charlott Schönwetter und Mascha Vollhardt. Wiesbaden: Springer, 2015, S. 251–268
73. Schwinge, Gerhard: *Jakob Theodor Plitt (1815–1886). Unionistischer Pfarrer und Professor für Praktische Theologie, Mann der Inneren Mission und der Erweckungsbewegung, Mitbegründer der internationalen Allianz.* In: *Lebensbilder aus der Evangelischen Kirche in Baden im 19. und 20. Jahrhundert. Bd. IV: Erweckung - Innere Mission / Diakonie – Theologinnen.* Hrsg. v. Gerhard Schwinge. Heidelberg, Ubstadt-Weiher, Weil am Rhein, Basel: Verlag regionalkultur, 2015, S. 94–125 (Sonderveröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden ; 9)

74. Wittram, Heinrich: Einblicke in die baltische Kirchengeschichte. Bewährungsproben in einer Ostseeregion. Rheinbach: CMZ-Verlag, 2011 (Dokumente aus Theologie und Kirche ; 9)

Zeit nach 1900

75. Richter, Hedwig: Die Herrnhuter Brüdergemeine im Nationalsozialismus. Elitäre Traditionslinien. In: Mennoniten in der NS-Zeit. Bolanden-Weierhof: Mennonitischer Geschichtsverein e. V., 2017, S. 217–228
76. Richter, Hedwig: Virtuoser Umgang mit Traditionen. Die Herrnhuter Brüdergemeine in der DDR. In: Kirchliche Zeitgeschichte / Contemporary Church History 29. Jg. (2016) H. 1, S. 29–45
77. Schattschneider, David A.: The Roots of the contemporary Moravian Church in North America. In: JMH 18 (2018) H. 1, S. 47–76
78. Vollprecht, Frieder: Responsebeitrag zum Impulsvortrag von Dr. Hedwig Richter: Die Herrnhuter Brüdergemeine in der DDR. In: Kirchliche Zeitgeschichte / Contemporary Church History 29 (2016) H. 1, S. 46–50

Die Gemeinden in Europa

79. Balcke, Konrad: **Kleinwelkas** Häuser. Was sie den Kindern erzählen, berichten von alten Zeiten und alten Geschichten 1751–1939. Hrsg. v. Archiv der Brüdergemeine Kleinwelka. Kleinwelka: Archiv der Brüdergemeine Kleinwelka, 2017
80. Bøytler, Jørgen: Gribe og Begribe. Liv og tradition i Brodremenigheden. **Christiansfeld**: ProRex Forlag, 2015
81. **Christiansfeld** en Levende By. Realdania: Brodremenigheden og Kolding Kommune, 1. Aufl. [2015]
82. Fiedler, Heinz-Dieter: **Ebersdorf** 1806 – Durchzug der napoleonischen Armee. In: UF 76 (2018), S. 429–440
83. Klotke, Helmfried: **Kleinwelka** im Kriegsjahr 1813 und während der Schlacht bei Bautzen. In: UF 76 (2018), S. 407–428
84. Künzel, Klaus: Herbert Burkhardt, Bürgermeister von **Herrnhut** (1886–1943). In: UF 76 (2018), S. 287–332
85. Grunert, Rudolf G.: **Christiansfeld** im Januar 1814. In: UF 76 (2018), S. 399–405
86. Meyer, Dietrich: **Herrnhut** und die politische Situation des Jahres 1813. In: UF 76 (2018), S. 373–388

87. **Montmirail**. 400 Ans d'un „petit Versailles“ Neuchâtelois. In: Le Gouvernail. Journal indépendant s'intéressant à la vie régionale. Ancien Bulletin des Unions chérifiennes de Saint Blaise 87 (2018) No. 2
88. Raillard, Rainer: **Neuwied** zur Zeit der Freiheitskriege im Spiegel des Diariums der Brüdergemeine Neuwied von 1813. In: UF 76 (2018), S. 389–398
89. Treffon, Karol: **Gnadenfeld**. Dawna osada Herrnhutów. Zakrzów: Fundacja Euro-Country, 2015
90. Wir wolln uns gerne wagen ... aufs Bagerüst. 300 Jahre **Herrnhut** 1722–2022. Herrnhut: Gustav Winter Druckerei und Verlagsgesellschaft mbH, [2017]

Mission und (ehemalige) Missionsgebiete

91. Bandixen, Claudia und Zinsstag, Evelyne (Hrsg.): Mission in Partnerschaft. Gegenwart und Zukunft der Missionsarbeit aus Basler Tradition. Zürich: Theologischer Verlag, 2016
92. Burkholder, Jared S.: Moravians Encounter New England's Radical Evangelicals, 1745 and 1759. In: JMH 17 (2017) H. 2, S. 160–177
93. Ceipe, Gundars: Blessings of the hidden seed. Birth of the one nation. Riga: Moravian Church Mission in Latvia, 2018
94. Gabbert, Wolfgang: „Das Alte ist vergangen!“ Herrnhuter Missionare und die Miskito, 1847–1881. In: 250 Jahre Unitätsarchiv (wie Nr. 10), S. 141–162
95. Gerbner, Katharine: Christian Slavery. Conversion and Race in the Protestant Atlantic World. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018 (Early American studies)
96. Jenz, Felicity: „Kurze Anweisung Naturalien zu sammeln“. Ein historischer Blick auf die Sammlungstätigkeit protestantischer Missionare. In: Missionsgeschichtliche Sammlungen heute. Beiträge einer Tagung. Hrsg. v. LVR-Fachbereich Regionale Kulturarbeit/Museumsberatung, Köln und LWL-Museumsamt für Westfalen, Münster. Siegburg: Franz Schmitt, 2017, S. 15–26
97. Krüger, Kersten: Absolutismus – Aufklärung – Sklavenhandelsverbot. Dänemark 1792. In: Sklaverei und Zwangsarbeit als Themen eines global orientierten Geschichtsunterrichts. Ein zentraler Beitrag zur Bildung eines globalen Geschichtsbewusstseins. Hrsg. v. Christian Grieshaber. Berlin: Logos Verlag, 2016, S. 87–114 (Geschichtsdidaktische Studien ; 3)

98. Malinkowa, Lubina: Spominamy: Jan Awgust Mercink. Serb. Misionar. Tolmacer. In: Rozhlad. Serbski kulturny casopis Julij/Awgust 2017, S. 23–26
99. Malinkowa, Trudla: Ufer der Hoffnung. Sorbische Auswanderer nach Übersee. Bautzen: Domowina-Verlag, 3. erg. Aufl. 2017
100. Malinkowa, Tudla: Eine wendische Missionarin aus Turnow im süd-amerikanischen Regenwald. In: Serbska Pratyja 2016. Bautzen: Domowina-Verlag, 2015, S. 160–165
101. Maria Heyde – Missionarsfrau im Westhimalaya. Zum 100. Todesjahr. Hrsg. v. Renate Alle, Gerburg Carstensen, Bernd During, Bernhard Reichert, Frank Seeliger, Irgard Weirau. Herrnhut: Herrnhuter Verlag 2018 [Unitas Fratrum : Beiheft ; 30]
102. Markussen, Ingrid: Safari. En rejse i Guds plan. Hrsg. v. Moravian Danish Mission (BDM), Christiansfeld, Denmark. Christiansfeld: Brodre-menighedens Danske Mission, 3. überarb. Aufl. 2018
103. Markussen, Ingrid: Safari. A Journey in God's Plan. Hrsg. v. Moravian Danish Mission (BDM), Christiansfeld, Denmark. English translation: Brian G. Pedersen. Christiansfeld: Moravian Danish Mission, 2018 (Übers. des in dän. erschienenen: SAFARI. En rejse i Guds plan, 2011)
104. Olsthoorn, Thea: Die Bedeutung der Quellen aus dem Unitätsarchiv für die Ethnographie. Die Taufe der Seehunde. Ein Beispiel aus Labrador. In: 250 Jahre Unitätsarchiv (wie Nr. 10), S. 163–179
105. Olsthoorn, Thea: Language and Literacy Exchange between the Moravians and the Inuit. A Transfer of Knowledge in the 18th Century. In: Traditions, Traps and Trends. Transfer of Knowledge in Arctic Regions. Hrsg. v. Jarich Oosten and Barbara Helen Miller. Edmonton, Alberta, Canada: The University of Alberta Press, 2018, S. 37–74
106. Opel, Wolfgang: Die Entdeckung der Nordwestpassage. Zum 200. Geburtstag von Johann August Mietsching. In: Polarphilatelie. Arbeitsgemeinschaft im BDPH e. V. Jg. 48 (1/2017) H. 221, S. 6–10
107. Reese, Gunther: Von Westmittelfranken in die weite Welt. Der Herrnhuter Missionar Johann Leonhard Dober. In: Ansbach, Dinkelsbühl, Feuchtwangen, Rothenburg ob der Tauber. Hrsg. v. Andreas Gößner und Wolfgang Huber. Leipzig: EVA, 2016, S. 68–69 (Orte der Reformation ; 27)
108. Rollmann, Hans J.: Karpik (ca. 1754–1769), First Fruit among the Inuit of Labrador. In: 250 Jahre Unitätsarchiv (wie Nr. 10), S. 195–222
109. Rollmann, Hans J.: „So that in this part you should not lag behind other missionary congregations ...“. The Introduction of National Helpers in

- the Moravian Mission among the Labrador Inuit. In: JMH 17 (2017) H. 2, S. 138–159
110. Ruhland, Thomas: Pietistische Konkurrenz und Naturgeschichte. Die Südasienmission der Herrnhuter Brüdergemeine und die Dänisch-Englisch-Hallesche Mission (1755–1802). Herrnhut: Herrnhuter Verlag, 2018 (Unitas Fratrum : Beiheft ; 31)
111. Schulze, Michael: Missions-Atlanten und Karten im Unitätsarchiv. Neue Wege der digitalen Nutzung. In: 250 Jahre Unitätsarchiv (wie Nr. 10), S. 323–334
112. Sommer, Debora: Eine baltisch-adlige Missionarin bewegt Europa. Barbara Juliane v. Krüdener, geb. v. Vietinghoff gen. Scheel (1764–1824). Göttingen: V&R Unipress, 2013 [Dissertation]
113. Tasche, Andreas: Als die Welt klein geworden war. Erste Missionsgeschichte der Herrnhuter Brüdergemeine, verfasst unter dem Datum des 18. Dezember 1738 von Graf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Hrsg. und mit Anmerkungen versehen von Andreas Tasche. Herrnhut: Selbstverlag, 1. Aufl. 2018

Architektur und Kunst

114. Belonsky, Andrew: The Log Cabin. An illustrated History. New York: The Countryman Press a division of W. W. Norton & Company, 2018 [Bethabara, N.C., Moravian Massacre]
115. Claussen, Johann Hinrich: Gottes Häuser oder die Kunst, Kirchen zu bauen und zu verstehen. Vom frühen Christentum bis heute. München: Beck, 2. durchges. Aufl. 2012 [S. 178 ff.: Herrnhuter Kirchensaal]
116. Kowa, Günter: Gespaltene Welt. Schauplätze der Reformation. Mit Fotografien von Henning Kreitel. Halle: Mitteldeutscher Verlag, 2017 [S. 245–253: Idealstadt wahrer Christen: Herrnhuts Stätten der Brüdergemeine]
117. Kröger, Rüdiger: Der Bildhauer Alfred Reichel und sein Werk. In: UF 76 (2018), S. 257–286
118. Bergmann-Ahlswede, Jan; Dannenberg, Lars-Arne: Schloss Spreewiese. Königsbrück: Via Regia Verlag, 2018 (Miniaturen am Wegesrand ; 5)
119. Skulpturenpfad. Auf den Spuren des Glaubens. Ein Wegbegleiter für den Skulpturenpfad von Herrnhut nach Großhennersdorf. Hrsg. von der Comenius-Buchhandlung GmbH. Herrnhut: Comenius-Buchhandlung, 2. Aufl. 2015
120. Skulpturenpfad. On the trail of faith. A companion for the sculpture trail from Herrnhut to Großhennersdorf. Hrsg. von der Comenius-

Buchhandlung GmbH in Zusammenarbeit mit der Forstverwaltung der Evang. Brüder-Unität. Herrnhut: Comeniusbuchhandlung, 1. Aufl. 2018

121. Veltmann, Claus: Der geharnischte Pietist. Anmerkungen zur Darstellung pietistischer Adliger im Porträt. In: Pietismus und Adel. Genderhistorische Analysen. Hrsg. v. Ruth Albrecht, Ulricke Gleixner, Corinna Kirschstein, Eva Kormann und Pia Schmid. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen, 2018, S. 119–130 (Hallesche Forschungen ; 49)

Archivwesen

122. Faull, Katherine: Das Herrnhutische Archivwesen im 21. Jahrhundert. Eine Herausforderung der digitalen Geisteswissenschaften. In: 250 Jahre Unitätsarchiv (wie Nr. 10), S. 311–322
123. Peucker, Paul: Archivieren, Redigieren, Kassieren. Die Herrnhuter Archive im 18. Jahrhundert. In: Exzerpt, Plagiat, Archiv. Untersuchungen zur neuzeitlichen Schriftkultur. Halle, Saale: Mitteldeutscher Verlag, 2017, S. 64–86 (Kleine Schriften des IZEA ; 8)

Bildung und Erziehung

124. In Zukunft unter einem Dach. [Kalender] 2018. Herrnhut: Evangelische Zinzendorfschulen, 2017
125. Mahling, Lubina: Pietistische Lehrerbildung in der sorbischen Lausitz. Die Belowsche Schulanstalt in Großwelka und das Gräfllich Dohnasche Institut in Uhyst/Spree. In: Letopis 64 (2017) H. 1, S. 22–43

Diakonie

126. Gerechtigkeit. Zum Reformationsjubiläum 2017: Anregungen, Projekte, Material. Hrsg. von der Diakonischen Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen. Berlin: Diakonische Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen, [2017] [darin S. 6–9: Evangelische Brüder-Unität – Herrnhuter Brüdergemeine (EBU)]

Linguistik und Literatur

127. Blum, Barbara: Versunkene Deutsche Dichterinnen des 18. Jahrhunderts. Berlin und Basel: Leonhard-Thurneysser-Verlag, 2. erw. u. bearb. Aufl. 2017 [darin S. 43–60: Erdmuthe Dorothea von Zinzendorf]
128. Borm, Jan: „Einfach, aufrichtig und bemerkenswert geeignet“. Zur Rezeption der Herrnhuter Grönlandmission in Charles Edes Abenteuerroman „Warm Hearts in Cold Region: A Tale of Arctic Life“ (1862). In: 250 Jahre Unitätsarchiv (wie Nr. 10), S. 181–194

129. Kitto, Ewen: Introduction to an early printed edition of the Lord's Prayer in Mongolian. In: *Teologijn Tovchimol – Theological Journal* 2016, 05/02 (08), S. 92–96
130. Mai, Christian: Das Septembertestament Martin Luther 1522. Das Neue Testament Deutsch im Bestand des Unitätsarchiv Herrnhuts. In: *UF 76* (2018), S. 25–43
131. Weber, Christian Uri: *gedacht und gesiebt. Neue Aphorismen, Bilder und Grafiken*. Bochum: Brockmeyer Verlag, 2016

Liturgie, Musik und Verfassung

132. Altmann, Andreas und Heinrich, Christfried: Vom Chor Posaunen zum Posaunenchor. In: *Chronikblätter zur Geschichte von Eibau, Neueibau und Walddorf*. Hrsg. v. Lusatia-Verband e. V., Heimat- und Humboldt-museum Eibau / Faktorenhof, Heimat- und Humboldtverein Eibau e. V. Heft 32 (2016). Herrnhut: Gustav Winter Druckerei und Verlagsgesellschaft mbH, 2016, S. 11–20
133. *Beschlüsse und Erklärungen der Synode 2018 der Evangelischen Brüder-Unität*. Bad Boll, Herrnhut, Zeist: Direktion der Ev. Brüder-Unität – Herrnhuter Brüdergemeine, 2018
134. Gehrt, Stefan: Beobachtungen im Umfeld der Schlusschoräle von Bachs Kantaten. In: *Forum Kirchenmusik* Jg. 68 (2017) H. 6, S. 7–17 (Schlusschoräle der Kirchenmusiken u.a. in Herrnhut)
135. *Caribbean Moravian Praise. The Official Hymnal for the Moravian Churches in the Caribbean*. [Hrsg. v. The Moravian Churches: the Eastern West Indies Province and Jamaica & Cayman Islands Province. China: Prolong Press Ltd., 2016]
136. *Caribbean Moravian Praise Liturgy Book. The Official Liturgy Book for the Moravian Churches in the Caribbean*. Hrsg. v. The Moravian Churches: the Eastern West Indies Province and Jamaica & Cayman Islands Province. China: Prolong Press Ltd., 2017
137. Gehrt, Stefan: Bachs Schlusschoräle. Beobachtungen im Umfeld der Schlusschoräle von Bachs Kantaten. In: *Klanggut. Eine Zeitschrift zur Kirchenmusik in Sachsen und Mitteilungsblatt* Ausgabe 1 (2017), S. 4–18
138. Grider, Rufus A.: *Historical Notes on Music in Bethlehem, Pennsylvania from 1741 to 1871 by Rufus A. Grider of the Bethlehem Moravian Congregation, a member of the Moravian Historical Society and of the Historical Society of Pennsylvania from the original edition of 1873*. Hrsg. v. Moravian Music Foundation Winston-Salem, NC und Moravian Historical Society Nazareth, PA. Winston-Salem, NC and Bethlehem, PA:

- Moravian Music Foundation and Nazareth: Moravian Historical Society, 2016
139. Harnisch, Ulrike: Der Bestand an Streichquartetten in der Herrnhuter Musikaliensammlung. In: 250 Jahre Unitätsarchiv (wie Nr. 10), S. 269–286
140. Libin, Laurence: More Light on J. C. Malthaner, Moravian Piano Manufacturer. In: JMH 17 (2017) H. 2, S. 105–137
141. Meyer, Dietrich: Das Kirchenlied in Schlesien. In: Destination Niederschlesien. Evangelisch. Deutsch – Polnisch. Königsbrück: Via Regia, 2017, S. 22–26
142. Posselt, Ingeborg: Die Verfassung der Brüdergemeine 1727 bis 1775 mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zur sächsischen Landeskirche. Herrnhut: Herrnhuter Verlag, 2018 (Unitas Fratrum: Beiheft ; 32)
143. Rollmann, Hans; Gordon, Tom: Missionary August Freitag on Music among the Inuit of Labrador in 1844. Introduced and translated from German by Hans Rollmann and Tom Gordon. In: Newfoundland and Labrador Studies 33 (2018) H. 1, S. 259–268
144. Stalman, Joachim: [EG] 198 Herr, dein Wort, die edle Gabe. In: Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch. Im Auftrag der Ev. Kirche in Deutschland gemeinschaftlich mit Ansgar Franz [u.a.] hrsg. v. Ilse Alpermann und Martin Evang. Ausgabe in Einzelheften Heft 24. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, S. 3–5 (Handbuch zum Evangelischen Gesangbuch Bd. 3)
145. Sternberg. Interreligiöse Bildungsreise nach Palästina und Israel. Reisebericht vom 17.–24. Februar 2018. [Herrnhut: Evangelische Zinzendorfsschulen, 2018]
146. Tasche, Andreas: Lieder, Meditationen und Geschichten für Jung und Alt durch das Kirchenjahr sowie zu besonderen Anlässen. Herrnhut, 2017
147. Vogt, Peter: How moravian are the Moravians? The paradox of moravian identity. In: JMH 18 (2018) H. 1, S. 77–101
148. Waczkat, Andreas: „Bricolage“ in der Kantatenpraxis der Brüdergemeinen zwischen 1760 und 1850. In: 250 Jahre Unitätsarchiv (wie Nr. 10), S. 287–298

Lebensläufe

149. Ahlberger, Christer: The Moravian Archive and the magical Ark : on archivization, Lebenslauf and the embodiment of an „invisible“ church. In: Moravian memoirs. Pillars of an invisible church. Hrsg. v. Christer Ahlberger und Per von Wachenfeldt. SKelleftea: Artos und Norma, 2017, S. 59–68

150. Faull, Katherine: Writing a Moravian Memoir : the Intersection of History and Autobiography. In: Moravian memoirs. Pillars of an invisible church. Hrsg. v. Christer Ahlberger und Per von Wachenfeldt. Skelleftea: Artos und Norma, 2017, S. 9–34
151. Gent, Jacqueline van: The Lives of Others. Moravian Indigenous Converts' Writings and the Politics of Colonial Autobiographies. A Response to James S. Amelang. In: Selbstzeugnis und Person. Transkulturelle Perspektiven. Hrsg. v. Claudia Ulbrich, Hans Medick und Angelika Schaser. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2012, S. 87–100
152. Kröger, Rüdiger: Lebenslaufberichte : Olof Björn und seine herrnhutischen Bekannten im 18. Jahrhundert. In: Moravian memoirs. Pillars of an invisible church. Hrsg. v. Christer Ahlberger und Per von Wachenfeldt. Skelleftea: Artos und Norma, 2017, S. 69–80
153. Vogt, Peter: Spiritual Autobiographie and Ecclesiology : the Social Dimension of Individual Life Stories in 18th Century Pietism and the Moravian Church. In: Moravian memoirs. Pillars of an invisible church. Hrsg. v. Christer Ahlberger und Per von Wachenfeldt. SKelleftea: Artos und Norma, 2017, S. 35–57
154. Wachenfeldt, Per von: Elias Östergrens „inner“ and „outer“ journey : the evangelical order of grace as a template to live his life. In: Moravian memoirs. Pillars of an invisible church. Hrsg. v. Christer Ahlberger und Per von Wachenfeldt. SKelleftea: Artos und Norma, 2017, S. 81–114

Losungen

155. Coppoletta, Friedmar: Die Bibel zwischen Prätext und Textgebrauch. Zur literarischen Funktion der Herrnhuter Lösungspraxis in Theodor Fontanes Roman Unwiederbringlich. In: Das Buch in den Büchern. Wechselwirkungen von Bibel und Literatur. Hrsg. v. Andrea Polaschegg und Daniel Weidner. München: Wilhelm Fink Verlag, 2012, S. 309–322
156. Greif, Thomas: Die Reformation in Europa. 25 Ortstermine. München: Claudius, 2016 [S. 180–189: Herrnhut. Eine weltweite Erfolgsgeschichte. Die „Herrnhuter Losungen“, der größte Medienerfolg des Protestantismus]
157. Reller, Jobst: Sven Hedin, Joseph Goebbels und die Herrnhuter Losungen. In: 250 Jahre Unitätsarchiv (wie Nr. 10), S. 55–71

Medizin

158. Sommer, Ilka: Briefe aus Paris – zur Lebensgeschichte des Herrnhuters Dr. Georg Heinrich Gottlieb Jahr. In: 250 Jahre Unitätsarchiv (wie Nr. 10), S. 99–120

Theologie und Frömmigkeit

159. Kent, John: Een Hoopvol Leven. Een Selectie van Preken over Advent, Kerst, Oud-En Nieuwjaar van 1996–1998. Paramaribo: 2017
160. Kokel, Susanne: „Die Gemeinde ist eine große Familie des Herrn“. Die Heiratspraxis in der Brüdergemeinde im Wandel. In: 250 Jahre Unitätsarchiv (wie Nr. 10), S. 121–138
161. Levin, Christoph: Die Weihnachtsgeschichte von einem Alttestamentler gelesen, fünf Reden und eine Ansprache über ‚Der Mond ist aufgegangen‘. Stuttgart: Radius-Verlag, 2017
162. Vogt, Peter: Gottes Wort im Leben der Menschen. Evangelische Bibelfrömmigkeit in der Herrnhuter Brüdergemeinde. In: Ein Themenheft Reformation – Bild und Bibel der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens zum Jahr der Lutherdekade 2015. Hrsg. v. der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens. [Dresden]: Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens, [2015], S. 24–26
163. Vogt, Peter: „Welche Kirchenspaltung?“ Reformation aus der Perspektive der Herrnhuter Brüdergemeinde. In: Versöhnt miteinander. Ein ökumenisches Wort der Mitgliederversammlung der ACK in Deutschland zu 500 Jahre Reformation. Hrsg. v. Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland. Oberbergkirchen: Druckerei Lanzinger, (1. Aufl.) 2016, S. 27
164. Schneider, Hans: Understanding the Church. Issues of pietist Ecclesiology. In: Pietism and Community (wie Nr. 12), S. 15–35

Wirtschaft und Beruf

165. Henke, Lucia: Handel im Wandel. 120 Jahre Comenius-Buchhandlung in Herrnhut 1898–2018. Hrsg. v. Comenius-Buchhandlung GmbH, Herrnhut. Herrnhut: Gustav Winter, 2018
166. Homburg, Heidrun: Das Wirtschaftsunternehmen der Herrnhuter Brüdergemeinde Kersten & Co, Paramaribo in stürmischer Zeit (1914 bis 1933/34). In: UF 76 (2018), S. 227–256
167. Kokel, Susanne: Dienen und Verdienen? Die Herrnhuter Brüdergemeinde und ihre Gemeinwirtschaft. In: Ökonomie und Ethik (wie Nr. 9), S. 107–120
168. Menzel, Gerd: So gelangte ein Teil der Firmenkorrespondenz des Herrnhuter Unternehmers Abraham Dürninger & Co. in Sammlerhände. In: Rundbrief der Forschungsgemeinschaft Sachsen e.V. Nr. 89 (2015), S. 110–112

Mitarbeiter dieses Heftes

Prof. Dr. Wolfgang Breul
Johannes Gutenberg-Universität
Mainz
Evangelisch-Theologische Fakultät
Seminar für Kirchengeschichte
Saarstr. 21, 55099 Mainz
breul@uni-mainz.de

Dr. Kai Dose
Humperdinckstr. 76
55543 Bad Kreuznach
kai-dose@t-online.de

PD Dr. Felicity Jenz
Exzellenzcluster Religion und
Politik
Westfälische Wilhelms-Universi-
tät Münster
Johannisstr. 1
48143 Münster
felicity.jenz@uni-muenster.de

Dr. Joanna Kodzik
Margaretenstr. 5
14193 Berlin
joannakodzik@yahoo.de

Dr. Rüdiger Kröger
Ohlauer Str. 10
30853 Langenhagen
ruediger.kroeger@evlka.de

Dr. Lubina Mahling
Kirchweg 1
02699 Königswartha
lubina.mahling@tu-dresden.de

Claudia Mai
Zittauer Str. 48
02796 Kurort Jonsdorf
mai@ebu.de

Dr. Arthur Manukyan
Ev.-luth. Kirchengemeinde
St. Liborius
Pfarramt II
Buchenstr. 13
27432 Bremervörde
arthur.manukyan@kbbz.de

Dr. Dietrich Meyer
Zittauerstr. 27
02747 Herrnhut
meyerht@t-online.de

Lorraine Parsons
Moravian Church Archive
and Library
5 Muswell Hill
London
N10 3TJ
lorraine.parsons@moravian.org.uk

Univ.-Prof. Dr. Alexander Schunka
Freie Universität Berlin
FB Geschichts- und Kulturwissen-
schaften
Friedrich-Meinecke-Institut
Geschichte der Frühen Neuzeit
Koserstr. 20, 14195 Berlin
alexander.schunka@fu-berlin.de

Pfarrer Martin Theile
Van 't Hofflaan 18
NL-1097 EP Amsterdam
pm.theile@gmail.com

Orts- und Personenregister

- (Alt)-Schottland 57
Abagai (Lama) 161
Abromeit, Hans-Jürgen 147
Algier 102 f.
Altona 159
Amrum 105
Amsterdam 24, 55, 63, 65, 149
Aportis (Pastor) 131
Arndt, Johann 14
Asboe, Walter 75
Astrachan 27
- Bad Boll 142
Balrusch 164
Banská Štiavnica *siehe* Schmenitz
Barby 60, 95
Bartfeld/Bártfa, Bardejov 124
Barth, Karl 155
Basel 142
Bauer, C. F. 164
Bedford 26
Behnesse 103
Beijen, Joan Franco 56
Beketov, Nikita A. 27
Bela 132
Benade, Johann Friedrich 19
Benner, Johann Hermann 61
Bergmann, Bernd 58
Berlin 12–15, 19, 91
Bethlehem/Pa. 51, 103
Beuning, Matthäus 55 f.
Beyreuther, Erich 170
Bielitz/Bielsko 127
Bisritz/Bistrita 130
Bitterli, Urs 115
Bitzman, Br. 64 f.
Blahoslav, Jan 10
Blaschna, Martin 16
Bocatius, Johannes 30
Bogsch (Pastor) 132
Bolts, William 90
Bombay 75 f., 80
Bonhoeffer, Dietrich 146
Borisow, Johannes 164
- Bowes, Georg 24
Brandt, Abraham Louis 23–30, 32–35, 160
Bratislava *Siehe* Pressburg
Bremen 143
Brünn/Brno 126
Bubenka (Pastor) 132
Budestecy *siehe* Großpostwitz
Budin, Franz 15
- Caillet, François 170
Carlton in Lindrie 44
Cennick, John 24
Cerva (Pastor) 131
Charlottenburg 42
Chicago 143
Clemens, Gottlieb Johann 19
Cockshutt, E. 73, 79
Connor, Herbert Pearse 74
Conrad, Hans 58
Cook, James 89
Cottbus 13
Czibesz, Jonas 125, 131
Czolsch, Johannes 126–128, 130, 132–134
- Damnitz, Hanns Herrmann von 18
Danzig 56–58, 60, 63, 65–67, 69 f.
Defoe, Daniel 89
Deknatel, Johannes 55 f., 63
Derby 73 f., 79
Deutschendorf 131
Dewazing Dana 72, 78
Dharamsala 71, 77
Dhondup, Kungo Narkyi Ngawang 71, 77
Diepoldt (Chirurg) 60
Dombrowsky, Reinhold 19
Drebkau/Drjowk 12 f., 20
Drehna/Serbski Drjenow 17
Dresden 13, 17, 129, 157
Driebergen 55
Driver, Mary 72 f., 78
Driver, Norman 72–74, 77–79

- Drjowk *siehe* Drebkau
 Dunckeln (Schwester von Abraham
 van Gammern) 64
 Dunckeln, H. 64
 Dürninger, Abraham 62
 Duvernoy (Prediger) 159
- Ebenezer 39, 44 f.
 Eger (Pastor) 131
 Elbing 57–59
 Ens, Peter 58
 Eperies/Prešov 127
 Erlangen 167
 Esztergom/Gran 124
- Fabricius, Christoph Gabriel 61
 Fabricius, Johann Gottlieb 13
 Fick, Daniel Heinrich 26
 Focking, Br. 64 f.
 Fornet (Pastor) 131 f.
 Förster, Martin 15
 Foy, John Humphrey 75
 Francke, August Hermann 72, 77,
 83
 Francke, Gotthilf August 83
 Frankfurt am Main 158
 Frentzel, Michael 10 f., 20
 Fresenius, Johann Philipp 61
 Friedrich, N. (Schwester von
 Abraham van Gammern) 64
 Fugger, Jakob 124
 Fuhrmann (Kaufmann) 64
 Fulneck 44
- Gabung (Kalmücke) 161
 Gambold, John 26
 Ganstin, Frau 64
 Ganter, Regina 41, 52
 Genersy, Christian 131
 Georgenberg 131
 Gergan, Joseph 72, 76–78, 80
 Gersdorf, Friedrich Caspar von 14 f.
 Gmelin, Samuel Gottlieb 161–165
 Gnadenberg/Godnów 42, 126
 Gnadenfeld/Pawłowiczki 126 f.,
 132
 Gnadenfrei/Pilawa Górna 44, 126,
 130
- Godnów *siehe* Gnadenberg
 Gotha 62
 Gregor, Christian Friedrich 167
 Großhennersdorf 13, 14, 16, 24, 32,
 130, 158
 Großpostwitz/Budestecy 12
 Großschütz/Nagylévárd, Velké
 Leváry 128
 Guttau/Hučina 18
- Haarlem 63
 Hagenauer, Christine Louise,
 geb. Knobloch 45
 Hagenauer, Friedrich 45
 Haidt, Johann Valentin 33, 70
 Halle/Saale 14, 83
 Hamburg 107, 109
 Hamilton, Kenneth G. 73
 Hammel, Johann Christian Friedrich
 162
 Hänsel, Johann Gottfried 81, 82, 85,
 90–100
 Hartmann, Adolf 39, 41–53
 Hartmann, Alice 46
 Hartmann, Bertha Emilie,
 geb. Bonatz 42
 Hartmann, Christine Luise 42, 47
 Hartmann, Eleanor 43, 45 f., 51 f.
 Hartmann, Elizabeth 46
 Hartmann, Henry 45 f.
 Hartmann, Johann Heinrich 42 f.,
 45, 48
 Hartmann, Johannes Gottlieb 39
 Hartmann, John Gottlieb 42
 Hartmann, Juliane 42, 47
 Hartmann, Marie, geb. Lobach 42
 Hartmann, Mary „Polly“, geb. Hines
 39, 41–53
 Hauser, Johann Michael 129
 Hebron (Labrador) 76
 Hebron/Minn. 46
 Heerendijk 25
 Helbig (Berginspektor) 131
 Helbig, Adolph 130
 Helbig, Gustav 130
 Hermann (Pastor) 131
 Herrendijk 55, 63–65
 Herrnhag 24, 158

- Herrnhut 18, 24, 26, 32, 62, 91 f.,
130, 133, 138, 140, 146, 157–159
- Hettasch, Siegfried Paul 76
- Heyde, August Wilhelm 39, 42
- Heyde, Caroline, geb. Hartmann
42 f., 51
- Heyde, Maria Elisabeth,
geb. Hartmann 39, 42, 45, 50–52
- Heyde, Oswald 42
- Heyde, Wilhelm 51
- Hickel, Helmut 146
- Hines, Ann 44
- Hines, Daniel 44
- Hines, John 44
- Hocker, Friedrich Wilhelm 103, 130
- Höllner (Pastor) 131
- Hölterhoff, Franz 27
- Holyk, Georg 11
- Hornung, Johann Georg 30
- Høy, Niels 26
- Hoyerswerda 11
- Hučina *siehe* Guttau
- Hüffel, Christine, geb. Fraisenet 27
- Hüffel, Johannes 27
- Hufs, Bruder 132
- Hutton, James 23
- Hutton, Louise 23
- Iglau/Igló, Spišská Nová Ves 125,
126, 130 f., 133
- Jäckel, Mathias Wenzel 9
- Jacobäi, Johann 17
- Jacobsdorf 131
- Jährig, Johann 160 f., 163, 165 f.
- Jantzen, Herman 59
- Jäschke, Heinrich August 72, 77
- Jena 119, 130
- Jenerschik (Kaufmann) 131
- Jeziernik *siehe* Schön See
- Jičínský, Václav 13
- Joseph II., Kaiser 124 f., 132
- Kahn, Isebrandt 58
- Kairo 103, 112
- Kalkutta 71
- Karl V. 57
- Katharina die Große 26
- Katharina II. 159 f., 167
- Kehler (Pastor) 131
- Kesmark/Késmárk, Kežmarok
124 f., 127, 129, 131, 134
- Khalatse 72, 77
- Kilian, Jan 20
- Kirchhof, David 62–64, 68
- Kirchhof, Esther, geb. Grünbeck
63, 69
- Kleinwelka 15, 19, 44
- Klix/Klukš 14–19
- Klukš *siehe* Klix
- Klupsch, Gottfried 60
- Kolar, Johann 14
- Komlosy, Andrea 40
- Konieczpol 62
- Königsberg 58, 62
- Königsfeld 142
- Konstantinopel 103, 112
- Kopecký, Martin 12
- Korabinsky, Bruder 131
- Körner, Georg 13
- Krügelstein, Christian Ludwig 158
- Krüger, Christian Friedrich 158
- Kundan, Joseph 76
- Kundan, Zhidey 76
- Kunewald 157
- Kyelang 71, 77
- Kyryll 112
- Lange, Conrad 58–60, 63, 65
- Lani (Kleinhändler) 131
- Latrobe, Benjamin 95
- Latrobe, Christian Ignatius 95
- Latrobe, James 95
- Layritz, Paul 131, 133
- Leeuw, Agneta 56
- Leh 72–78, 80
- Leibiz 132
- Lengnich, Gottfried 61
- Leutschau/Lőcse, Levoča 124 f., 131
- Liedemann, Bruder 131
- Lima 137
- Lindheim 23
- Liser (Papiermacher) 131
- Lissabon 102
- Liverpool 75
- Lobach, Maria 39

- Lõcse *siehe* Leutschau
 London 23–26, 44, 73–75, 89, 95,
 119, 154
 Lotzdorf 131
 Lübben 17
 Lübeck 109
 Lumtzer, Jakob 131
 Luther, Martin 144

 Macher, Andreas 15
 Magdeburg 60
 Major (Schuster) 131
 Maria Theresia (Kaiserin) 86, 90,
 128
 Marienborn 102, 158
 Marschal, Friedrich 24
 Martini, Samuel 11
 Maschir, Fürst 30
 Matthew, Janet 50
 Maurer, Franz 98–100
 McOwat, John 80
 Mekka 106
 Melanchthon, Philipp 10
 Menziken 142
 Messarosch, Johann Georg 19 f.
 Messerschmidt (Strumpfhändler) 60
 Methodius 112
 Mettele, Gisela 40
 Meyer, Dietrich 171
 Michael Klauser 12
 Mijnaals-Doth, Rhoinde 149, 151
 Morton 24, 79
 Moskau 27–30, 166
 Mücke 140
 Muderan, Bruder 131
 Mussoorie 76
 Muthmann, Johann 14

 Nadler, Johann 131
 Nagylévárd *siehe* Großschütz
 Nancowry 91, 93, 95
 Nazareth/Pa. 46
 Neuchâtel 23
 Neudietendorf 91
 Neugarten 57
 Neukirch 90
 Neusalz/Nowa Sól 126
 Neusalza 16

 Neuwied 25 f., 122, 159
 New Fairfield 39, 46
 Niesky 15, 18 f., 62, 66, 91, 158
 Nitschmann, Anna 158
 Nitschmann, David 158
 Nitschmann, David Renatus 157–
 167
 Nitschmann, Johann 158
 Nitschmann, Melchior 158, 162,
 164 f.
 Nitschmann, Susanna, geb. Martin
 158
 Nottbeck, Carl 101–103
 Nottbeck, Christian 103
 Nowa Sól *siehe* Neusalz
 Nowy Dwór Gdański *siehe* Weyers
 Hoff
 Nürnberg 167

 Ockbrook 73
 Oluf, Hark 105 f.
 Oxford 26

 Paas, Stefan 146
 Paljor, Yonathan 74
 Pallas, Peter Simon 163–167
 Paltzmann, Martin 131, 134
 Papesch, Lukas 15, 19
 Paris 23, 89
 Pawłowiczki *siehe* Gnadenfeld
 Pepper, Nathanael 44
 Petermann, Georg 14–17, 19 f.
 Petermann, Georg (gest. 1782) 14
 Peucer, Caspar 10
 Peucker, Paul 25, 32, 47, 169–171,
 173
 Philipp II. 57
 Phuntsog, Elijah Tsetan 72–76, 78–
 80
 Piława Górna *siehe* Gnadenfrei
 Pilder, Georg 130 f., 133
 Pilgeruh 64 f.
 Pirna 11
 Pöhler, Anna 19
 Pöhler, Gottlob Friedrich 19
 Polanen, Rudy 149
 Poltzenhagen, David 83–85, 96,
 99 f.

- Potkonitsky (Schulrektor) 131
 Prag 9
 Prešov *siehe* Eperies
 Pressburg/Bratislava 123, 126,
 128 f.
 Promnitz, Erdmann II. von 16
 Psalmanazar, George 89
 Pudlein/Podolin, Podolínec 125
- Räbel, Christian Friedrich 26
 Ramahyuck 45
 Rätze, Michael 11, 20
 Reichel, Alfred Theodor 23
 Reichel, Theodor Levon 48 f.
 Reinken, H. (Stiefbruder von
 Abraham van Gammern) 64
 Rentel, Nikolai 27, 162–164
 Rheinheimer, Martin 105
 Richter, Abraham Ehrenfried 101–
 103
 Richter, Alexander 103
 Riesdorf 132
 Riga 60
 Rixdorf 19
 Rogers, John 103
 Ronneburg 102
 Röntgen, David 159 f.
 Rosenau 131
 Rosenbaum, Anna Louise 62
 Rosenbaum, Johann Caspar 60,
 62 f., 66, 70
 Rosenbaum, Johanna Louise 62
 Rosenbaum, Louise Catharine,
 geb. Gottschalk 60, 63
 Rösnitz/Rozumice 128
 Roth, Martin 131
 Roth, Sigismund 131
 Rozumice *siehe* Rösnitz
 Ruhland, Thomas 82
 Rysum, Jens 158
- Saalfeld 119
 Sabler, Bruder 131
 Samuel (Scharfrichter) 131
 Sarepta 27, 29–33, 158–161, 163,
 166
 Sassadius, Samuel Ludwig 14
 Schaaf, Christian 130
- Schellinger, Cornelis 55
 Schellinger, Jakob 55
 Scherenberg, Abraham 56
 Scherzer, Karl von 97, 99 f.
 Schierling, Isaac 58
 Schivts (Lehrer) 64
 Schmenitz/Banská Štiavnica 12
 Schmidt, Ludwig 130
 Schneider, Hans 121
 Schön See/Jeziernik 58
 Schönberg, Christian Johann von 11
 Schornack, Maria 19
 Schreber, Johann Christian Daniel
 167
 Schröder, Carl 63
 Schröder, N. (Bruder von
 Carl Schröder) 64
 Schultens (Posamentierer) 64
 Schultz, Augustin 14
 Schunka, Alexander 21
 Schütz, Philipp Balthasar Sinold von
 87
 Schwandt, Martin 67
 Schwarz, Bruder 131
 Schwihola, Johann 15
 Seeliger, Frank 47
 Seidel, Karl August 31
 Seidlitz, Julius von 127
 Semler, Johann Salomo 131
 Serbin 20
 Serbski Drjenow *siehe* Drehna
 Shey 72, 77
 Sigismund, Wilhelm 28
 Sigismund (König) 124
 Slezak, Johannes 129
 Spangenberg, August Gottlieb 55
 Spieseke, Christine, geb. Fricke 44,
 49
 Spieseke, Friedrich 44, 49
 Spilsbury, Jonathan 26
 St. Petersburg 26, 29, 58, 62, 161,
 164, 166
 St. Thomas 91, 95
 Stadler, Peter Conradin 23
 Stahlmann, Georg Johann 25
 Stark (Pastor) 132
 Steinecke, Otto 119
 Stöcklein, Joseph 87

- Suchdol *siehe* Zauchtenthal
 Sulkowy (Pastor) 131
 Sultan von Kedah 95
- Taylor, Hudson 71, 77
 Teschen 14
 Thierbach, Johann Friedrich
 61
 Thorn 57, 60
 Thuro, Johannes 124
 Ticinus, Jacob Xaver 9
 Toms, Geoff 73
 Topportz/Toporec 129
 Tranquebar 83, 91–93
 Tytherton 46
- Uhyst/Spree 14, 19
 Uka, Walter 47
 Utrecht 160
- van Alphen, Hieronymus 56
 van den Bosch, Geertruijd 56
 van der Heijden, Sara 56
 van Dick (mennonitischer Prediger)
 64 f.
 van Gammern, Abraham 61, 63–
 68
 van Gammern, Juliana Benedicta,
 geb. Mauersberg 65, 69
 Vetschau/Wetošow 16, 17
 Vittoz, Catherine 72, 74, 78
 Vittoz, Pierre 72–76, 78–80
 Vogt, Peter 40, 49, 53, 138, 145
 Volk, Alexander 61
- Völka 131
 von Jony (Adliger) 131
- Wach, Wenzel 15
 Walther, Jakob 128
 Waneck, Matthäus 13
 Watteville, Johannes von 130, 170 f.
 Weifa 90
 Weinland, William Henry 46
 Weiss (Pastor) 131
 Weiss, Paul Jonas 62
 West-Salem/Wisc. 46
 Wetošow *siehe* Vetschau
 Weyers Hoff/Nowy Dwór Gdański
 58
 Wien 124, 157
 Wier, Johann Joachim 161
 Wilberforce, William 95
 Woltersdorf, Ernst Gottlieb 17
- Zacher, Bruder 131
 Zahrenty, Johann 60
 Zapkey (Pastor) 131
 Zaryzin 26
 Zauchtenthal/Suchdol 157
 Zeist 24 f., 32, 55, 91, 160
 Ziesenis, Johann Georg 159
 Zimová, Rozina 13
 Zinzendorf, Christian Renuus von
 130, 170
 Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von
 55 f., 58–60, 63, 84, 102, 112, 120,
 123, 139, 143, 145, 152, 155,
 157 f., 169–171, 173
 Zittau 14 f., 129