

## Radikal oder ein bisschen liberal?

### Das Ringen der Böhmisches Brüder um eine kohärente und zugleich realitätsnahe Soziallehre. Eine Buchbesprechung

von Otto Teigeler

Der folgende Beitrag war als Buchbesprechung geplant und soll diesen Charakter auch beibehalten. Aber es erwies sich sehr schnell, dass eine Verkürzung auf die bei Buchbesprechungen üblichen eineinhalb bis zwei Seiten dem Werk von Jindřich Halama wegen des komplexen Inhalts auch nicht annähernd gerecht werden kann. Der Alltag hat eben viele Facetten und war im konkreten Fall nicht nur meist trübe und grau, sondern teilweise blutrot und schwarz. Daher hat der Rezensent es gewagt, das übliche Maß zu überschreiten, in der Hoffnung, dass dadurch weitere Interessenten gelockt werden, dieses lehrreiche und religionspolitisch brisante Beiheft 27 der *Unitas Fratrum* zu studieren. Es wird allerdings keine leichte Lektüre sein! Also:

Jindřich Halama: Die Soziallehre der Böhmisches Brüder 1464 bis 1618. Zum unerledigten Dialog der böhmischen Reformation mit der lutherischen und calvinistischen<sup>1</sup>. Als deutsche Erstausgabe auf Basis der tschechischen Ausgabe von 2003 sowie mit Nachträgen der seither erschienenen Publikationen autorisiert von Jindřich Halama. Aus dem Tschechischen übersetzt, quellenkundlich aufbereitet und mit erweiterten und zusätzlichen Fußnoten, Verweisen und Exkursen sowie Listen, Registern und Bildanhang versehen von Karl-Eugen Langerfeld. Herrnhut 2017 (Beiheft der *Unitas Fratrum* Nr. 27), 542 S. (ISBN 978-3-931956-50-9)

Titel der tschechischen Originalausgabe: Sociální učení Českých bratří. 1464–1618. Erschienen im Verlag Centrum pro Studium Demokracie a Kultury, Brno 2003, in der Schriftenreihe *Moderní česká teologie*. (ISBN 80-7325-010-1)

Ein dicker Brocken! Nicht primär bezogen auf den Umfang (es gibt umfangreichere Bücher als diese 542 Seiten), auch nicht primär auf die Aufarbeitungsgeschichte, wie sie in dem fast deskriptiven Titel zum Ausdruck kommt, auch nicht auf die vielen Namen und Fach-Begriffe in tschechischer Sprache, sondern einerseits in der Vielzahl der Aspekte, die bei einem solchen umfassenden Einblick in den Alltag nun einmal gegeben sind; sodann auch in den Folgen, die das wissenschaftliche Ergebnis der Studie Halamas für die neuere

---

1 Der Untertitel („Zum unerledigten Dialog ...“) steht nur in der deutschen Ausgabe und stammt nicht vom Autor Halama, sondern vom Übersetzer Langerfeld, wurde aber vom Autor genehmigt („autorisiert“). Dies zu wissen ist nicht unwichtig, da der Rezensent mehrmals, meist kritisch, auf diesen Untertitel Bezug nimmt.

Theologiegeschichte bedeuten kann. Dieser Aspekt und der damit verbundene theologische Anspruch wird auf den ersten Blick nicht deutlich und auch im Verlauf der Arbeit nur sehr behutsam angedeutet. Der Untertitel „Zum unerledigten Dialog“ gibt allerdings erste Hinweise. Erst in dem systematischen Kapitel „In der Welt, aber nicht von der Welt“ (S. 317–348) wird es deutlich und brisant zugleich. Im Fazit geht der Rezensent auf diesen Anspruch ein.

Der erste Eindruck: Knapp 1.300 Fußnoten mit Asterix sind vorwiegend sprachliche Anmerkungen des Übersetzers Langerfeld, mehr als 600 Fußnoten ohne Asterix sind wissenschaftliche, meist historische Anmerkungen bzw. Belege des Autors Halama, wobei nicht immer deutlich wird, welchen Anteil der Übersetzer an diesen Fußnoten hat. Zudem umfasst das Verzeichnis nur der quellenkundlichen Sigel 37 Seiten (S. 388–425). Diese würden nach Meinung des Bearbeiters Langerfeld „oft selbst für sich sprechen“. Das stimmt, sofern man in der Brüdergeschichte und der tschechischen Sprache wirklich zu Hause ist. Dann sind Sigel wie AUF und Blah.NAUČMLÁD locker verständlich: AUF für Acta Unitatis fratrum oder Blah.NAUČMÁD für Blahoslava Naučení mládeci ům. Obwohl dem Rezensenten beides nicht fremd ist, dauerte es doch eine Weile, bis er sich eingelesen hatte und in den tschechischen Schreibprogrammen schließlich das „ů“ fand, um auch nur dieses kleine Beispiel korrekt darzustellen. Vorab seien die drei immer wiederkehrenden Abkürzungen aufgelöst:

- HAL für Jindřich Halama, geboren 1952 in Prag. Halama wirkte nach dem Theologiestudium zehn Jahre als Pfarrer der Brüder-Unität, seit 1991 als Hochschullehrer der Karlsuniversität in Prag, seit 2004 Inhaber des Lehrstuhls für theologische Ethik ebendort.
- KEL für Karl-Eugen Langerfeld, geboren 1942 in Niesky, Studium der Theologie, Slavistik und Ostkirchenkunde in Naumburg, den meisten Lesern von seinen archivalischen, vielseitigen diakonischen und seelsorgerlichen Diensten innerhalb der Brüder-Unität bekannt und vertraut; sein wissenschaftliches und sein praktisch-theologisches Engagement insbesondere in Jablonec nad Nisou hätten es verdient, ihn auf S. 470 unter den „Zeitgenössischen Forschern“ aufzuführen, was KEL aus Bescheidenheit jedoch unterließ.
- HalSOCUČ für Jindřich Halama: Sociální učení Českých Bratří 1464–1608, also das nunmehr vorliegende Beiheft Nr. 27 der Unitas Fratrum (im Folgenden: Halama, Soziallehre).

## 1. Einführung

Der Kern der Arbeit ist die von Halama der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Karlsuniversität Prag vorgelegte Habilitationsschrift.

Halama nennt im Vorwort drei *Motive* für seine Bemühungen um die Soziallehre der Böhmisches Brüder: Erstlich „einen Teil der Schuld abzuzahlen,

die auf uns liegt“ (S. 1). Dies ist zwar für Halama vermutlich das leitende intrinsische Motiv, bleibt aber zumindest zunächst kryptisch. Auch durch den Untertitel „Zum unerledigten Dialog der böhmischen Reformation mit der lutherischen und calvinistischen“ wird zunächst nicht deutlich, um welche Schuld es geht und wer der Schuldige ist. Allerdings darf man vermuten, dass Halama insbesondere seinen Kollegen Josef Smolík (1922–2009) im Blick hat. Da Smolík ein hochangesehener Pfarrer und Professor der Theologie (Dekan) in Prag war, entbehrt die Arbeit Halamas nicht einer enormen theologischen und hochschulpolitischen Brisanz. Halama ist zwar erfreut darüber, dass inzwischen „nicht wenige Mythen über die Unität“ zurechtgestutzt wurden und damit dem „Legendenstatus“ und auch den „Ideologisierungen“ Einhalt geboten wurde, insbesondere durch den Kirchenhistoriker Amedeo Molnár (1923–1990). „Dennoch bleiben wir als tschechische evangelische Theologen unserer heimischen Tradition immer noch vieles schuldig.“ Hier hätte man gerne Näheres und Genaueres erfahren.<sup>2</sup> Jedenfalls ist es ein zentrales Movers der wissenschaftlichen Arbeit Halamas herauszufinden, „ob die Belege für das brüderliche Herangehen an die soziale Dimension menschlichen Lebens ein hinreichend einheitliches und soweit zu Verallgemeinerungen taugliches Material ergeben, so dass wir mit Recht von Soziallehre sprechen können.“<sup>3</sup> Als zweites Motiv nennt Halama die „Erkenntnis, dass die Soziallehre erneut zu einem akuten Thema geworden ist“ und die Menschen „auch heute wieder in einer Situation folgenschwerer gesellschaftlicher Umbrüche“ leben (S. 1). In der Tat darf man gespannt sein, welchen Beitrag die Studie zur Klärung dieser Umbrüche durch die Erinnerung an die Zeit nach den Hussitenkriegen (1419–1434) leistet, zumal die Soziallehre der Böhmisches Brüder bislang nicht systematisch bearbeitet wurde. Dies liegt zum größten Teil an dem beschwerlichen Zugang zu den oft nur handschriftlichen Quellen und seltenen Drucken und erklärt die sehr zahlreichen, vielfältigen und aufwändigen Anmerkungen.<sup>4</sup> Das dritte Motiv ergibt sich für Halama aus der Frage der Stellung des Christentums in der Gesellschaft generell, d. h. ob und wie die Brüder-Unität als einer Minderheitskirche der gegenwärtigen Gesellschaft, in der sich ebenfalls und insgesamt die Kirche zu einer Minderheitskirche entwickelt, lebenswichtige und hilfreiche Impulse vermitteln kann (S. 2).

2 Ein Abriss der Forschungsgeschichte (Josef Smolík, Amedeo Molnár, Peter Brock, Erhard Peschke) in Halama, Soziallehre, S. 3–7. Peter Brock ist der Meinung, dass die Brüderkirche zwar eine selbständige Soziallehre geschaffen habe, diese aber „Mitte des 16. Jahrhunderts praktisch hinfällig geworden sei“ (S. 5). Demgegenüber versucht Halama nachzuweisen, dass die Grundannahme Brocks, die Unität habe in ihrer ersten Generation zum Lager der radikalen Reformbewegungen gehört und sei dann ab den 30er Jahren des 16. Jahrhunderts „im Hauptstrom der Reformation“ mitgeschwommen, nicht haltbar ist (S. 6 f.).

3 Halama, Soziallehre, S. 5.

4 Die Arbeit von Josef Smolík („Das soziale Wirken der Brüder-Unität im 15. und 16. Jahrhundert“, 1948) liegt nur als unveröffentlichtes Manuskript vor und enthält durch Smolíks Auffassung, der Brüderkirche eine Soziallehre abzusprechen und nur deren „soziales Wirken“ zu akzeptieren, eine fragwürdige hermeneutische Ausgangsposition. Vgl. Halama, Soziallehre, S. 3 Anm. 2 sowie S. 4 Anm. 3.

Methodisch gliedert Halama in den Kapiteln 2 bis 5 die Entwicklung der Soziallehre der Böhmisches Brüder in vier Epochen. Anhand vor allem offizieller Dokumente (Synodalerlasse etc.) beschreibt er jeweils zunächst die Gesamtsituation sowie den theologischen Ausgangspunkt, um dann einerseits der grundsätzlichen Frage nach dem Verhältnis zur weltlichen Macht nachzugehen, andererseits die Einzelaspekte darzustellen: in Politik und Gesellschaft (Gewalt, Kriegsdienst, Gericht, Eid), Wirtschaft (Arbeit, Eigentum, Gewerbe), Kultur (Bildung, Wissenschaft, Kunst) sowie Ehe und Familie.

Das ausführliche Inhaltsverzeichnis (S. VII–X) gibt einen anschaulichen Eindruck von der Fülle der Aspekte. Diese können auch in dieser ausführlichen Rezension nicht annähernd wiedergegeben und gewürdigt werden. Allerdings sollen die vier eher historisch orientierten Epochen sowie das fünfte, eher systematisch orientierte Kapitel benannt und in ihrem Kern beschrieben werden. Die Auswahl der praxisbezogenen Aspekte ist natürlich sehr subjektiv und könnte jederzeit von einem anderen Rezensenten verkürzt oder um ein Vielfaches erweitert werden.

## 2. Kirche als Alternativgesellschaft? Peter von Cheltschitz und die erste Generation der Unität (bis zum Jahre 1490) (S. 10–60).

Peter von Cheltschitz/Petr Chelčický (um 1390 bis etwa 1460), Sohn eines südböhmischen Landedelmannes, war ein tschechischer Laientheologe und Anhänger von Jan Hus. Er gilt als Vater der Unität der Böhmisches Brüder. Nach dem Tod von Hus entwickelte Cheltschitz eine radikal pazifistische Version des Christentums. Sein theologischer Leitbegriff ist das Gesetz. Das Gesetz sieht er als ein Netz, mit dem Menschen aus dem Meer des Verderbens herausgefischt werden (S. 11). Kirche verkörpert daher stets nur eine Minderheit. Jegliche Gewalt und jegliche Machtausübung auch in der Kirche wird abgelehnt. Gottes Gesetz steht in scharfem Gegensatz zu menschlichen Gesetzen, ganz gleich, ob vom Staat oder der Kirche erlassen: Es sind menschliche Gesetze, vom Antichristen ausgestreut. Daher ist es „abwegig und sündhaft“, von *christlicher* Obrigkeit zu sprechen (S. 16). Eine schmale und vage Möglichkeit, in dieser verderbten Welt überhaupt ein wahrhaftes Christenleben zu führen, sieht Cheltschitz auf dem Land, in der Landwirtschaft und dem dazugehörigen Handwerk. Halama macht jedoch darauf aufmerksam, dass „das Ideal des ruhigen Landlebens als Modell für die Organisation der Gesellschaft [...] in der Zeit Cheltschitzkys schon längst und unwiederbringlich Vergangenheit“ ist (S. 28). Auch eine weitere gewisse Inkonsistenz zeigt Halama auf: Die Verneinung der weltlichen Grundstrukturen müsse eigentlich auch dazu führen, keine Steuern zu zahlen, von denen ja diese sündhaften Strukturen finanziert werden (S. 28). Halama betont, dass sich Cheltschitz mit dieser radikalen Distanzierung unterscheidet und absetzt von John Wyclif (um 1320–1384), der im „Naturgesetz“, das Gott der Schöpfung eingepreßt habe, eine Möglichkeit sah, das göttliche Gesetz mit dem

menschlichen Gesetz zu verbinden. Während Wyclif an der bis dahin üblichen mittelalterlichen Sicht der Kirche auf die Welt festhielt, formulierte Cheltschitz in Abgrenzung zu „Meister Widerpart“ (Wyclif) seine radikale Sicht: nur in weltlichen, materiellen und äußerlichen Dingen hat die Gehorsamsforderung nach Rö 13,1–7 ihre Berechtigung (S. 17). Krieg, Gewalt, auch Gerichte und Rechtsstreitigkeiten sind „heidnische Angelegenheiten“ und Übel, die das christliche Volk zugrunde richten. Auch die übliche soziale Schichtung in Herrscher, Untergebene und Priester ist heidnisch und eine Folge der Sünde (S. 21). Die Antriebskraft zur Stadtentwicklung ist „kollektiver Egoismus“ (S. 22). Die Priester-Rotten und Rotten der Magister (Universitätsprofessoren) gehen in Kains Fußstapfen. Christsein bedeutet für Cheltschitz, sich von der Welt abzusondern, da sie einer anderen Lebenslogik folgt. An dieser Sündenlogik dürfe sich ein Christ nicht beteiligen.

Wie ging die Gründergeneration der Brüder-Unität mit dieser Radikalität um? Hier zeigt sich, dass das Fragezeichen in der Überschrift zu diesem Kapitel zu Recht besteht: Einerseits hielten die Brüder der ersten Generation an den Forderungen und Einstellungen Cheltschitzkys fest: „Die Abhängigkeit der ersten Generation der Brüder von Cheltschitzky ist [...] unbestritten.“ (S. 29) Konkret bedeutete dies, dass die „wahre Kirche“ sich von der Welt abzugrenzen habe, dass die wörtlich verstandene Heilige Schrift als alleinige Quelle christlicher Moral zu gelten habe, dass der enge Pfad der Nonkonformität zwangsläufig zum Leiden führe, das geduldig zu ertragen sei (S. 33), dass ein „tugendhaftes Leben und Gute Werke als Bedingung angesehen“ werden für ein Leben in der Nachfolge (S. 34 f.), dass *insbesondere die Priester* (und hier liegt bereits ein erster deutlicher Kompromiss vor) in Armut und Ehelosigkeit zu leben hätten (S. 36 f.), obwohl die Forderung nach einem tugendsamen Leben für alle galt, dass die Verweigerung des Waffentragens eine „legitime christliche Haltung“ sei (44 f.), dass die Kinder zu Hause oder von den Priestern zu erziehen seien und nicht in den allgemeinen Schulen (S. 56 f.). Aber die Brüder mussten feststellen, dass die am Anfang stehenden radikalen Forderungen in der Praxis zu Inkonsequenzen, Überforderungen und Kompromissen führten, ja führen mussten. Selbst wenn die radikalen Forderungen nur für den kleinen Kreis der „wahren Christen“ Geltung haben sollten, so war der Konflikt zwischen Gehorsam und Loyalität dem Staat gegenüber und der radikalen Forderung nach Distanz kaum durchzuhalten. Die Verweigerung des Eides wurde hartnäckig vertreten. Aber sie bedeutete in concreto, dass die Brüder keinerlei öffentliche Funktionen annehmen durften, also keine Ratsmitgliedschaft, kein Richteramt, ja noch nicht einmal als Zeuge oder Zunftmeister konnten sie fungieren. Das bedeutete, dass die radikale Forderung zwar aufrecht erhalten blieb, dass aber Vorkehrungen getroffen werden mussten, wie denn mit den Brüdern, die „schwach“ geworden waren, zu verfahren sei (S. 48 f.). An der Eigentumsfrage (Gütergemeinschaft und Almosengeben) entzündete sich der wissenschaftliche Dissens, ob die radikale Forderung einer bedingungslosen Erfüllung erst im Laufe von Erfahrungen mit der Unerfüllbarkeit einem „eingeschränkten Horizont sozialer Solidarität“

gewichen sei (so etwa Peter Brock), oder ob die Brüder sich von Anfang an darüber im Klaren waren, dass das Modell des kommunitären Eigentums sich „nur in Ausnahmesituationen verwirklichen ließ“ (so Halama; S. 54). Die Brüder mussten erfahren, dass die Ablehnung einer Verantwortung für die Allgemeinheit und der unvermeidbare Kontakt mit den Städten dem ursprünglichen „Ideal der Einfachheit und der Weltflucht“ Grenzen setzte und „keine Grundlage für eine lebensfähige und verantwortliche christliche Gemeinschaft bot“ (S. 60).

Aus der Notwendigkeit, „die Beziehung zur Welt und die meisten daraus sich ergebenden sozialen Fragen neu zu durchdenken und zu bewerten (S. 60), erwachsen Impulse, die Halama im folgenden Kapitel beschreibt.

### 3. Von radikaler Verweigerung zu kritischer Verantwortung: Die Unität unter Bruder Lukas (1490–1528)<sup>5</sup>

Die prägenden Gestalten der Gründergeneration waren Peter von Chelčitz/Petr Chelčický und sein Gefolgsmann Gregor der Schneider/Řehoř Krajič („Bruder Gregor“; um 1420–1474). Erst nach dem Tod dieser beiden führenden Gestalten konnten sich neue Gedanken zu Lehrinhalten und deren praktischen Folgen in nichtöffentlichen Diskussionen entwickeln. Auf der Synode in Brandýs nad Orlicí/Brandeis an der Adler 1490 wurden diese vorsichtigen Neuerungen der Stellung der Brüder zur weltlichen Macht und zum Eid durch Erlass geregelt und 1495 auf der Synode in Přešov/Prerau nach fünfjährigem Streit bestätigt. Hintergrund war die teilweise schmerzliche aber nicht neue Erkenntnis, dass die radikalen Forderungen der Frühzeit nicht durchsetzbar waren und es immer wieder zu Verstößen kam. Dies bezog sich zwar zunächst und vor allem auf Verstöße infolge äußeren Drucks etwa aus Angst vor den Folgen der Eidverweigerung, aber zunehmend auch „aus rein persönlichen, inneren Gründen“, wenn es um Fragen des Besitzes oder um den „bequemen Lebensstil“ ging (S. 63). Eine für Halama nicht leichte Frage war, ob solche „Zersetzen“ der alten strengen Regeln nur auf äußeren Druck erfolgten und nur von der Praxis diktiert wurden, oder ob nicht doch eine theologische Erkenntnis zu notwendigen Veränderungen geführt habe. Dass nur der Druck der Praxis zu Veränderungen geführt habe, gefällt natürlich Theologen überhaupt nicht und gilt Halama prompt als „eine allzu einseitige Annahme“. Aber die Hilfskonstruktion über die Frage nach einer Heilsgewissheit (S. 64 f.) ist nicht wirklich überzeugend. Dagegen sind die Ausführungen und Belege für den „weit größeren, vielleicht sogar den entscheidenden Einfluss“ auf die sozialen Veränderungen in der Suche nach einer Antwort auf die Frage nach der Verantwortung der Christen in der Welt

---

5 Sofern das in der Überschrift angegebene Jahr 1490 das Geburtsjahr von Bruder Lukas meinen sollte, ist es falsch. Lukas wurde 1460 geboren. Vermutlich jedoch ist hier der zu besprechende Zeitraum gemeint.

zu suchen und zu finden. Hier habe vor allem die Obrigkeit in Litomyšl/Leitomischl eine Katalysatorfunktion gehabt: Die Herrschaft in Leitomischl stattete ein Neubauviertel, in dem viele Brüder wohnten, mit Vorrechten und Sonderermäßigungen aus. Sollte man diese Gunst verspielen, indem man sich total den bürgerlichen Pflichten entzog und die Übernahme öffentlicher Ämter strikt ablehnte? Interessant ist das Verhalten der Brüder: Sie fragen die Brüderältesten, also die Unitätsleitung, um Rat. Aber die Antwort der Unitätsleitung ist widersprüchlich: Sie hält am alten Grundsatz fest, dass man die Städte am besten meiden oder gar wegziehen solle, verlangt aber keine strikte Befolgung dieses Grundsatzes, weil sie sich „der Undurchführbarkeit dieses Ratschlags bewusst“ ist (S. 66). Damit lässt die Unitätsleitung „die Fragesteller in ihrer tiefen Ratlosigkeit“ allein. Halama: „Die alten Grundsätze sind nicht mehr anwendbar, und zu ihrer Neuformulierung fehlt der Mut“ (S. 66). Diesen unhaltbaren Zustand versuchte 1490 die erwähnte Synode von Brandeis an der Adler zu beenden. Dass Kirchenleitungen ratlos sind, aber dennoch entscheiden müssen, ist also nicht nur ein Gegenwarts-Phänomen.

Eine wichtige Ergänzung zu den Erlassen war die Verkündung eines Dekretes durch den Engen Rat in Rychnov/Reichenau in den Bergen 1495, „dass die Brüder fortan keine Schriften mehr außer der Bibel für verbindlich erklären“ wollten (S. 61 f.). Dies war direkt gegen die Lehrautorität Chelčickýs und Gregors und deren Schriften gerichtet und führte zu „stürmischen Reaktionen“ (S. 67 f.). Hier wäre eine Replik auf das nur wenige Jahrzehnte später postulierte lutherische „sola scriptura“ nicht unangebracht gewesen, vielleicht sogar als Beitrag zu dem im Untertitel formulierten „unerledigten Dialog“.

Dass unterschiedliche Auffassungen über die Freigabe von Kompromissen und Anpassungen *gleichzeitig* möglich waren, verdeutlicht Halama am Beispiel von Bruder Thomas aus Přelouč/Tůma Přeloučský (um 1435–1518). Dieser ursprüngliche Schneider war sprachlicher (Latein) und theologischer Autodidakt und wurde 1467 zu einem der drei ersten Priester der Unität gewählt (S. 71 f.). Seine Nähe zur „alten Generation“ brachte ihn bald in Konflikt, so dass er 1494 sogar seine Amtsniederlegung ernstlich betrieb, die aber abgewendet werden konnte. In seinen Auffassungen zur Stellung der Christen zur Welt unterscheidet Tůma sich deutlich von der ersten Strenge seines jüngeren Amtsbruders Gregor. Für Gregor lag die Welt fest in den Händen des Bösen, und darum sei es für den Frommen unabdingbar, sich abzusondern und dieser Welt zu entkommen. Demgegenüber glaubt Tůma, ein Christ könne ohne Weiteres auch zum Machthaber berufen sein und sogar König werden (S. 74 f.): Zum damals aktuellen Krieg gegen die Türken zögert Tůma nicht zu raten, hat aber Probleme mit der Finanzierung eines solchen Krieges. Die Kosten sollten die Starken tragen und keinesfalls die Schwachen, sprich die Armen (S. 75). Er ist entsetzt, dass das Gegenteil der Fall ist: Die weltlichen Machthaber wie auch die kirchlichen Autoritäten unterdrückten die armen Leute. Die wahre Kirche ist für Tůma wie auch für Gregor die Gemeinschaft der Erwählten, die sich „nicht in weltliche Angelegenheiten verflechten dürfe“ (S. 76). Die derzeitige offizielle Kirche sei jedoch moralisch „abgeirrt“,

„von der Reinheit zur Hurerei“. Auch hier wäre eine Replik auf die Zeit Luthers nicht unangebracht gewesen. Stattdessen verfolgen Tůma und natürlich auch Halama nun den historischen Strang, dass Gott in den Zeiten der Verführung „treue Zeugen berufen“ habe, die die Kirche zur Besserung riefen (S. 77). Die Linie dieser Zeugen führte von Wyclif und Hus zu den Taboriten. Sowohl die katholische Kirche wie auch die utoquistische Partei hätten Andersgläubige verfolgt und zum Glauben zwingen wollen. Tůma plädiert in völliger Übereinstimmung mit Gregor für Toleranz zwischen den getrennten Christen. Halama verweist als Quelle für diese Toleranz auch auf „humanistische Elemente“ (S. 78 f.). Auch dies wünschte man sich wesentlich genauer belegt und erforscht.

Tůma stand als Verbindungsglied zwischen den Fronten, war hoch verehrt und geschätzt, wurde aber nie richtungsweisend. Das wurde die neue Gestalt des Lukas von Prag.

Lukas von Prag/Lukáš Pražský (um 1460–1528) wurde durch seine vielfältigen theologischen Schriften und als Bischof der Brüder-Unität derart bekannt auch im außertscheichischen Bereich, dass er als Begründer und als Hauptfigur der „Ära Lukas“ gilt. Bezüglich seiner Sozialanschauungen ergibt sich die Frage, „ob von einer Neugestaltung brüderischer Lehre die Rede sein kann“ (S. 81). Halama bejaht diese Frage, setzt aber dennoch in der Überschrift zu diesem Kapitel in Klammern ein Fragezeichen, und zwar wegen der Einschränkung, „sofern wir die Ansicht vertreten, dass die Lehre der Unität schon vor Lukas wie aus einem Guss ausgeformt gewesen sei“ (S. 81). Schade, hier hätte man gerne gewusst, wie „aus einem Guss“ in Halamas „Urtext“ gelaute hat; denn auch Halama ist sich bewusst, dass erst durch Lukas' Interpretation brüderischer Theologie diese „erstmal [eine] vollständige und allgemein akzeptierte Ausdrucksform“ fand (S. 82). Während jedoch in der ersten Generation „Sünde unlösbar mit der Welt verbunden war“, ist für Lukas diese Welt ein Kontinuum und keineswegs a priori eine „ungläubige Umgebung“. Weltliche Macht, Kriegsdienst und Eid sind an sich selbst weder böse noch gut. Die weltliche Macht ist kein Ausfluss des Bösen, sondern wegen der Verdorbenheit der Menschen eine Notmaßnahme Gottes (S. 92). Sich von der weltlichen Macht zu distanzieren und ihr auszuweichen sei scheinheilig und zudem „Verrat an der Nächstenliebe“ (S. 93). „Es hängt von der Art ihres Vollzugs und ihres Gebrauchs ab“, wie das Verhältnis zur weltlichen Macht zu bewerten sei (S. 83). Auch seien „die Gerechten des Alten Testaments [...] keineswegs schlechter gewesen als die Christen“ (S. 84).

Lukas zählt Cheltschitz nicht unter die Erneuerer der Kirche (S. 86 f.). Seine Lehre sei zu idealistisch, zu perfektionistisch gewesen. Zwar betonte Lukas „die Bemühungen um gutes christliches Leben“ und das „Verlangen nach Gerechtigkeit“, hielt auch im kritischen Dialog mit Luther (seit 1522) an der unauflöselichen Verbindung der Werke mit dem Glauben fest, aber selbst die vom Heiligen Geist gesteuerte „erneuerte Gemeinschaft der Kirche“ sei nicht vollkommen (S. 87 f.). Auch bei der Unterscheidung der dreierlei Reiche Gottes (Getaufte; Abendmahlsberechtigte; wahrhaftige Christen) blieb Lukas

„selbst bei nüchternerer Einschätzung der menschlichen Möglichkeiten“ (S. 88). Dies verhinderte dennoch nicht den Erlass des gegen die Brüder gerichteten „Sankt-Jakobs-Mandats“ und die einsetzende Verfolgung. In einem Exkurs werden die Hintergründe ausgeführt und belegt (S. 89 f.).

Die grundsätzliche Neubestimmung des Verhältnisses der Brüder zur weltlichen Macht wird von Halama ausführlich dargestellt an den Stichwörtern Adel, Eid, Rechtsstreitigkeiten und Kriegsdienst (S. 90–115):

- Nach Ansicht der Brüder gründet der Adel nicht in der Abstammung durch Geburt, sondern in seinen persönlichen Qualitäten (S. 96). Diese bemessen sich danach, ob der Adelige seine Standesgeschäfte zum Wohle anderer betreibt oder zu seiner eigenen Ehre, Bequemlichkeit und Wichtigtuerei (S. 99). Dass Adelige zu Mitgliedern der Brüder-Unität werden, ist daher nicht ausgeschlossen (S. 100 f.).
- Das Problem des Eides war eigentlich kein zentrales Thema, sondern ein „Stellvertreterstreit“ zwischen verschiedenen Parteiungen innerhalb der Unität (S. 101 f.). Generell waren sich die Brüder nunmehr einig, dass der frühere grundsätzliche Widerspruch gegen den Eid ein Irrtum gewesen sei (S. 103).
- Dass Brüder in eigenen Angelegenheiten nicht von sich aus die Initiative ergriffen, vor Gericht zu ziehen, galt als ausgemacht. Aber ebenso wurde nunmehr deutlich, dass zu der „Beteiligung an der Regelung öffentlicher Angelegenheiten“ durchaus die Wahrnehmung der Richterfunktion gehöre. Detaillierte Anweisungen enthielt das „desatero“, eine Anleitung („Zehn Gebote“) für weltliche Richter (S. 108–111). Es gehe beim Richten nicht um Rache, sondern um Zurechtbringung und Wiedergutmachung. Unter bestimmten Umständen wurde sogar die Todesstrafe als gerechtfertigt angesehen. Jedoch solle der Gläubige nicht freiwillig an Hinrichtungen teilnehmen (S. 111).
- Zum Kriegsdienst solle sich der Christ nicht „für irgendwelche egoistischen, gewinn- oder rachsüchtigen Ziele und schon gar nicht für geistliche Angelegenheiten“ drängen lassen (S. 113). Möglichst solle man Söldner mieten, um die schmutzige Arbeit nicht selbst zu erledigen! Auch wenn es an der Beteiligung zum Krieg um die Verteidigung von Leben und Recht des Nächsten gehe, bleibe das Militär „eine gefährliche Angelegenheit“ (S. 114): „Die Brüder haben die Unverzichtbarkeit von Machtinstrumenten zur Aufrechterhaltung von Ordnung in der menschlichen Gesellschaft anerkannt“, was ihnen natürlich als Verrat und Abweichen von der Wahrheit angekreidet wurde, worauf sie sich mit dem Argument wehrten, dass sie der Macht der Welt „nur insoweit einen Platz zubilligen, wie sie sich nach dem Gesetz Gottes richten könne und nicht gegen dasselbe wäre“ (S. 115).

Die Sphäre des persönlichen Lebens (S. 115–149) wird unter den Aspekten Eigentum und Arbeit (böse, gefährliche und gute Gewerbe); Speisen, Getränke und Kleidung; Almosen; Bildung; Ehe und Familie abgearbeitet, was hier nicht umfassend aufgelistet werden kann. Jedoch seien wenigstens einige skurrile, wichtige und unvermutete Details erwähnt:

- die Triebkraft für Erwerbssucht und Habgier sieht Bruder Lukas „in der ungezügelter Liebe zu den eigenen Kindern“, d. h. in dem Bestreben, „für sie etwas anzusammeln“; Halama kommentiert, dass „man für Gruppenegoismus stets leichter Entschuldigungen findet“ als für ungezügelter individualistische Habgier (S. 117);
- materielle Armut wird keineswegs als erstrebenswerte Tugend hingestellt. Armut ist vielmehr ein Hinweis darauf, dass „Besitz als Geschenk zum Dienst an anderen Menschen bestimmt“ ist (S. 118);
- Großunternehmertum und Konkurrenzkämpfe werden abgelehnt (S. 120);
- die Gewerbe werden in gute, gefährliche und böse eingeteilt. Zu den bösen Gewerben, die es auf Ausnützung der menschlichen Schwachheit anlegen, gehört u. a. das Malen von Heiligenbildern (S. 121)! Bierbrauen und Erzeugen von Wein dagegen sind annehmbare Gewerbe, sofern sie ordnungsgemäß ausgeübt werden (S. 123);
- Ausschmückung von Kleidungsstücken, insbesondere von Hüten, ist ebenso zu vermeiden wie zügelloses Geschwafel (S. 124);
- eine besondere Aufmerksamkeit wird dem Besitz von Priestern gewidmet: Priester dürfen (inzwischen) Eigentum besitzen, müssen ihre Besitzverhältnisse aber den Ältesten offenlegen (S. 125);
- arbeitsfähige Priester sollen ein Handwerk ausüben, jedoch keine Arbeit übernehmen, durch die sie örtlich oder zeitlich gebunden werden, also z. B. keinen Arztberuf anstreben, weil das zu Interessenkonflikten führen könnte (S. 126);
- im Übrigen sollen Priester „Gläubige unter Gläubigen“ sein, jedoch über „ein paar Bücher und Reisegeld“ verfügen (S. 126);
- beim Almosengeben steht für Bruder Lukas nicht die Begründung, also die „Nächstenhilfe“, im Vordergrund, sondern die persönliche Integrität des Gebers (S. 132);
- Ein unerwartet heikles Kapitel ist die Bildung. In Sachen Priesterausbildung war Bruder Lukas 1523 sogar im Diskurs mit Martin Luther. Während Luther bekanntlich die fachliche Bildung von Theologen einschließlich griechischer und hebräischer Sprachkenntnisse hochschätzte, räsonieren die Brüder über „rottenartige Kollegien“, Zank und Zwietracht. „Der ureigenste Sinn von Bildung ist für Lukas keineswegs Gelehrsamkeit, vielmehr Einübung und Ermahnung zu tätiger Liebe in der Gemeinschaft der Glaubenden“ (S. 134 f.). Dennoch sind „Doktorbücher“ für „manche Dinge nützlich“, allerdings seien höhere Bildung und gelehrte Schriften „nicht für jeden“ gut, da sie eine „potentiell gefährliche Materie“ enthalten (S. 137).

- ein eigenes Kapitel (3.6.1) widmet Halama deshalb dem Bruder Laurentius von Krasonitz/Vavřinec Krasonický (um 1460–1532), der ausführlich und vehement das Gebildetsein verteidigt, u. a. mit dem Argument, „dass die Gelehrten der Unität häufig sehr von Nutzen waren“ (S. 139);
- Die Ehe als Noch-Sakrament wird zwar höher bewertet als der Ledigenstand, bringe aber viele Gefahren mit sich und ist im Grunde nur „eine Nothilfe gegen sündige Begierden und eine Einrichtung zur Zeugung von Nachkommenschaft“. Die ursprüngliche Absicht Gottes bei der Erschaffung des Menschen sei zwar eine andere gewesen (nämlich Unzertrennlichkeit und Partnerschaft), sei aber durch den Sündenfall korrumpiert worden (S. 141 f.). Daher sollen die Eheleute „die ersten drei Nächte nach der Hochzeit nur beten“, und zwar „um Vergebung, dass sie einander geheiratet haben, um Segen für ihre Ehe, um beständige Enthaltensamkeit“ (S. 143). Halama fragt, ob Lukas hier „wirklich die Haltung der Unität zum Ausdruck bringt“, oder ob es nicht auch hier, ähnlich wie im Kapitel Bildung, durchaus ernste abweichende Meinungen und Praktiken gab (S. 143);
- in der Frage der verheirateten Priester wurde eine zweigleisige Praxis gelehrt: verheiratete Männer können Priester werden, aber ledige Priester dürfen bis auf Weiteres nicht heiraten (S. 144);
- Witwern und Witwen wird ihr neuer Ledigenstand als eine gewisse „zweite Chance“ vorgehalten, um ein Leben in Enthaltensamkeit zu führen (S. 145);
- Eltern haben bei der Erziehung der Kinder eine Vorbildrolle und sollen daher tunlichst die gleiche „Erziehungsstrategie“ verfolgen, insbesondere ihre Kinder „ständig unter Aufsicht“ haben. Brüderische Kinder sollen „nicht mit anderen auf die Weide laufen“ (S. 147).

Hier werden Ideale beschrieben, aber zugleich auch das „demütige Eingeständnis“, „dass es keine fehlerfreien Maßstäbe für ein gutes Leben“ geben kann, da „die Dinge auch anders sein können, als wir es erwarten“ (S. 128 f.). Insgesamt ein anschauliches, realistisches Bild von dem Ringen um ein angemessenes beispielhaftes christliches Leben.

In dem Kapitel „Gesamtcharakteristik“ (3.8; S. 149–159) erörtert Halama noch einmal grundsätzlich die ihn für diese Arbeit leitende Frage, ob und wie sich die innere Entwicklung der sozialen Dimension der Brüder-Unität vollzogen habe: von der „kompromisslosen Ablehnung aller gesellschaftlichen Institutionen“ bis hin zur Übernahme von „Mitverantwortung für die Organisation der menschlichen Gesellschaft“, wenn auch „aus kritischer Distanz und mit vielerlei Vorbehalten“ (S. 149). Die in Kapitel 3.8.1 erörterte „Frage der Kontinuität der brüderischen Lehre“ ist wie schon erwähnt die für Halama leitende wissenschaftliche Fragestellung: bedingt der Wandel etwa durch Lukas von Prag einen Bruch und bedeutet dies eine Abkehr, ja einen Abfall von der ursprünglichen Lehre, oder kann man trotz der Brüche und Varianten

von einer durchgängigen Soziallehre der Unität sprechen. Nach dem Gesagten und nach eifriger Lektüre der bisherigen Kapitel ist es keine Überraschung, dass Halama mit plausiblen Gründen und Belegen der letzteren Auffassung ist.

Zur Absicherung geht Halama wie schon zu Beginn (S. 3–9) auf die in der Forschungsgeschichte vorgetragenen wesentlichen prinzipiellen Einwände gegen eine Kontinuität ein: Josef Smolík führte die durch Lukas von Prag durchgeführte Reform der Stellung der Unität zu Welt darauf zurück, dass die Brüder angesichts der anwachsenden „Zahl intellektuell qualifizierter Mitglieder, die öffentliche Funktionen einnehmen konnten“, „nicht mehr anders konnte[n], als damit zu beginnen, auf die Welt um sich her gestalterisch Einfluss zu nehmen“. Dieser pragmatischen Sicht tritt Halama in seiner Studie detailliert entgegen und belegt die „theologische Entscheidung zugunsten der Übernahme von Verantwortung“ (S. 155 f.). Zu ähnlichen, aber anders begründeten Einschätzungen wie Smolík kamen Jaroslav Bidlo (1868–1937)<sup>6</sup> und Peter Brock (1920–2006)<sup>7</sup>. Diese deuteten die Neuerungen durch Lukas von Prag als Diskontinuität, letztlich als Abfall bzw. Abkehr von der ursprünglichen Lehre. Gerade aber an den Entscheidungen und dem Schicksal der „Kleinen Partei“ kann Halama deutlich machen, dass es theologisch reflektierte Gründe waren, die die Brüder veranlassten, in immer neuen Bewegungen und Bemühungen grundsätzlich für die Rechte aller Menschen einzutreten, gestützt auf die grundsätzliche Gleichheit aller Menschen vor Gott. Dass es durchaus auch praktische Gründe gab für einen „kritischen Realismus“ und „Methodenwechsel“, wird von Halama in keiner Weise bestritten, sondern anschaulich ausgeführt. „Die Grundzüge brüderischer Lehre bleiben jedoch mehrheitlich in Geltung und erhalten eine neue, meist präzisere Interpretation“ (S. 158). Trotz aller Varianten bestehe „zwischen der Lehre der Unität in ihren Anfängen und ihrer Gestalt in der ‚Ära Lukas‘ über alle Veränderungen hinweg eine deutliche Kontinuität“ (S. 159).

Mit dieser Summary wäre das wissenschaftliche historische Ziel der Arbeit Halamas schon erreicht. Aber es folgen zwei weitere Kapitel, die wegen ihrer Parallelität und Nähe zur „europäischen Reformation“ (Luther, Zwingli, Calvin) eine neue und brisante Dimension ins Spiel bringen, weit über die kirchengeschichtlichen Fakten hinaus.

---

6 Zu Jaroslav Bidlo vgl. Halama, Soziallehre, S. 79 Anm. 35. – Bidlo war Professor für slawische und osteuropäische Geschichte an der Universität Prag. Seine Publikationen beschreiben vor allem die Schicksalsverbundenheit der slawischen Völker. Daher ist sein Interesse auch ausgerichtet auf die Brüder-Unität während des ersten Exils 1548–1586. Zum Forschungsanliegen Halamas besteht nur ein abgeleitetes Interesse.

7 Zu Peter Brock vgl. Halama, Soziallehre, S. 5 f. – Brock war englisch-kanadischer Historiker. Seine vielfältigen Veröffentlichungen beschreiben mehrheitlich seine Erfahrungen mit dem Pazifismus. Kurzzeitig war er im Auftrag der Quäker in Deutschland und Polen in „relief mission“ tätig. Das 1957 erschienene Werk zu den tschechischen Brüdern stellt forschungsgeschichtlich eine isolierte Einzelleistung dar.

#### 4. Die Auseinandersetzung mit den Einflüssen der europäischen Reformation und der Kampf um die gesellschaftliche Anerkennung in Böhmen – Von Lukas' Tod bis zur Böhmischem Konfession (1528–1575)

Die Epoche nach dem Tod von Bruder Lukas (1528) ist geprägt von politischen und kirchenpolitischen Ereignissen und Entscheidungen. Nach einer anfänglichen „Verzauberung durch das Luthertum“ kam es auf der Synode von 1546, also noch vor der Niederlage des Schmalkaldischen Bundes in der Schlacht am Mühlberg (24. April 1547) zu einer deutlichen Abkühlung und einer Annäherung der Unität an den Calvinismus (S. 163 f.). Der militärischen Niederlage 1547 folgte eine Flucht vieler Brüder vor allem nach Polen und Ostpreußen. Die Leitung der Unität wurde dauerhaft nach Mähren verlegt, insbesondere nach Přerov/Prerau (S. 161 f.).

Der eingeleitete Orientierungswechsel war im Kern eine Besinnung auf die alten Grundsätze und bezog sich – wieder einmal – vor allem auf die Stellung zur weltlichen Obrigkeit. Die Brüder gingen auf kritische Distanz zu weltlichen Institutionen und machtpolitischen Handlungsweisen: Weltliche Macht ist als Notmaßnahme notwendig, aber aus der Sünde hervorgegangen (S. 170 f.). Im Interessenkonflikt „ist das entscheidende Argument der Dienst“ (S. 175). Der im Calvinismus vorherrschenden Auffassung, es sei vordringliche „Pflicht der Obrigkeit, über das geistliche Wohl ihrer Untertanen zu wachen: den rechten Glauben zu verteidigen, Irrtümer zu verfolgen und mit dem Gewicht ihrer Macht das Leben zu sichern“ (S. 184), konnten die Brüder in keiner Weise zustimmen. Auf obrigkeitliche Hilfe und Unterstützung für eine Reformation hatten die Brüder nie gehofft. Nunmehr gingen sie sogar auf deutliche Distanz zu der bei den „europäischen“ Reformatoren üblichen Nähe oder gar Abhängigkeit von den weltlichen Machthabern und ihren Institutionen. Insgesamt waren sie zwar ausgerichtet auf Bestandschutz, aber „die Begeisterung für die evangelische Freiheit“ war dahingeschwunden (S. 161). Dies wiederum bestärkte die Brüder in dem Selbstbewusstsein, „dass ihre eigenen Bekenntnisse und Ordnungen gleich gut, wenn nicht besser als die lutherischen und calvinistischen“ seien (S. 163). Da die Brüder damit ihrer Tradition treu blieben, konnte Jaroslav Bidlo (s. o.) über die brüderischen Synoden dieser Zeit urteilen, dass „fast alles, was dort geredet wird, [...] nur noch Aufwärmen und Wiederkäuen alter Vorschriften“ ist.

Eine zentrale Schrift für die praktische Gestaltung eines christlichen Lebens in dieser Zeit war die „Zurechtbringung“ (Náprava), eine „ständige Ermahnung an alle Getreuen in allen Ständen und in allen Gemeinden der Unität“, deren frühester Beleg aus dem Jahr 1553 stammt. Diese Náprava setzte keine neuen Akzente, reflektierte aber gründlich die nunmehr angesagte Praxis (S. 167). Das bedeutet, dass die Soziallehre dieser Epoche sich vornehmlich beschränkte auf das, was ein Mitglied der Unität tunlichst nicht tun sollte, und auf die womöglich notwendige „Zurechtbringung des Lebens“ (S. 169). Einige Details:

- Die Frage des Eids spielte in dieser Zeit eine untergeordnete Rolle. Schwören ist erlaubt, „wenn es ordnungsgemäß geschehe: also aus gewichtigen Anlässen, aufrichtig und im Namen Gottes“ (S. 189).
- Auch in der Frage des Gerichtswesens hatte sich nichts Grundlegendes geändert: Eine distanzierte Haltung wird empfohlen, weil prinzipiell galt, dass das Rechtswesen „nur relative Verbindlichkeit“ hat, weil es dem Gottesrecht untergeordnet ist (S. 192). „Mit grausamen Strafen soll man zurückhaltend umgehen“ (S. 194). Generell bedeutet Macht zu haben auch Verantwortung tragen (S. 195).
- In der Frage des Kriegswesens kommt es zu einer interessanten Abwandlung: Unter der unmittelbaren Gefahr eines Türkeneinfalls gibt das „Türkenbüchel“ (*Turecká knížka*) Belehrungen, wie sich Christen speziell im Falle eines Krieges gegen Türken zu verhalten haben: Da das Wichtigste die Bewahrung des Glaubens ist, geht es in diesem Büchlein vorwiegend um das Memorieren der grundlegenden Bekenntnistexte, aber ansonsten wird klargestellt, „dass sich ein Christ der aktiven Beteiligung an der Verteidigung der Gesellschaft nicht entziehen soll“ (S. 196). Während die erste Generation Gewaltanwendung generell ablehnte, während Bruder Lukas immerhin von Söldnern sprach, die die „Schmutzarbeit“ zu erledigen hätten, wird nunmehr in diesem Sonderfall von der Übernahme der persönlichen Verantwortung gesprochen. Zwar bleibt den Brüdern der Gedanke an einen heiligen Krieg fremd, aber einen Türken zu erschlagen ist nicht schlimmer als wilde Tiere zu erlegen (S. 198).
- Bezüglich der Frage des Eigentums bleibt es bei der fortwährenden Warnung vor Habgier. Allerdings führen die besonderen Verhältnisse in Polen dazu, dass die dortigen Brüder nach dem Vorbild der großpolnischen Lutheraner und der kleinpolnischen Calvinisten nunmehr die Zehntzahlungen erwarten und sogar verlangen. Besonders die Priester sahen den Zehnten als die ihnen zustehende Versorgung an (S. 302 f.).
- Für Handwerk und Gewerbe blieb es bei den bisherigen Ansichten, dass es sich um Dienstleistungen handelt. Allerdings wird nunmehr betont, dass zum rechten Betreiben eines Gewerbes „neben gutem Willen, Disziplin und Verantwortung auch die nötigen Kenntnisse und Fertigkeiten“ gehören (S. 207). Jedoch habe die Kundenfreundlichkeit ihre Grenzen: „Ein brüderischer Schankwirt dürfe nicht ‚Runden ausgeben‘“ (S. 209).
- Im Geldwesen gab es angesichts der massiv im 15. Jahrhundert sich entwickelnden Geldwirtschaft eine deutliche Neuerung: Verbot die ältere Tradition den Wucher und galt Zinsnehmen als „ungerechte Geldeinnahme“, im Grunde als Diebstahl, so erwies sich diese traditionelle Linie als unhaltbar, so dass 1484 bereits der Landtag in Böhmen beschloss, dass Zinseinnahmen rechtens seien, legte aber den erlaubten höchsten Zinssatz auf zehn Prozent fest. Die Brüder jedoch

sollten dennoch nur im Ausnahmefall Geld gegen Zinsen verleihen (S. 213) und sich eine Ausnahmeerlaubnis besorgen (S. 215).

- Die Sicherung des Lebensunterhalts der Priester sorgte immer wieder für Verunsicherung. Die brüderische Auffassung, ihre Priester sollten „nach Erfordernis und Gelegenheit körperlich arbeiten“ und sich somit ihren Lebensunterhalt selbst verdienen, sorgte sowohl bei den Brüdern in Polen wie auch bei den europäischen Reformatoren für Verwunderung, teils sogar für Verachtung (S. 216). Ärgernis bereitet es, wenn gewisse begabte Priester sich Geld mit der Heilkunst verschafften und sich sogar Pferde halten konnten (S. 218 f.). Dies wurde als Habgier bzw. Luxus gebrandmarkt.
- In der Lehre zu Speisen, Getränken und zur Kleidung hatte sich kaum etwas verändert. Jedoch sollen sich die Priester von den Adligen nicht zur Trunkenheit verführen lassen. Auch sollen sich die Priester nicht anbietern. Zu den gezeißelten „Zügellosigkeiten“ gehört auch der „sündhafte Einsatz von Blechbläsern und Musik“ (S. 222).
- Um den Armen zu helfen wird „ein System von Kollekten und Armenkassen wirksam“ (S. 223). Reiche können mit Almosengeben ihre Hauptsünden abgelten (S. 224). Bettelei dagegen ist eine unangemessene Art, sich einen Lebensunterhalt zu besorgen. Ein Mitglied der Unität sollte auf keinen Fall betteln.
- Höhere Bildung wird weiterhin mit Misstrauen betrachtet, weil sie dem Ideal der Schlichtheit und Einfalt widerspricht. Dennoch führen die intensiven Kontakte nach Wittenberg dazu, dass eine Reihe von universitär ausgebildeten brüderischen Gemeindeverwaltern ihren Dienst tun, was als hilfreich „zur Erkenntnis und Bekräftigung der Wahrheit“ angesehen wird (S. 228).
- In Polen hatten die Jesuiten eine Reihe sehr gut ausgestatteter Schulen „mit hohem Bildungsniveau gegründet“ (S. 229). Da auch nichtkatholische Adelige ihre Kinder auf diese „götzendienerischen Schulen“ schickten, mussten die Brüder reagieren und gründeten ihrerseits immerhin zwei Gymnasien. Den prinzipiellen Bildungsanspruch verteidigte Jan Blahoslav 1567 in seinem „Corollarium“ („Klarsicht verschaffende Augensalbe“; S. 230–236) und knüpfte mit dieser seiner „Filipika“ an die Ansichten an, die zwei Generationen zuvor Laurentius Krasonitz vertreten hatte (s. o.).
- In Bezug auf Ehe und Familie blieb es dabei, dass die Ehe wie schon zuvor bei Bruder Lukas „als Zugeständnis an die menschliche Sündhaftigkeit“ betrachtet wurde. Allerdings ordnet Bruder Johann Augusta (1500–1572) die „körperliche Begehrlichkeit“ nunmehr der Schöpfungsdisposition zu, „die sich im Guten gebrauchen lasse“ (S. 236).
- Wieder einmal bereiten die Priester ein „brennendes“ Problem: die Priesterehe ist die Ursache einer Fülle von Synodalerlassen. An der alten Auffassung, dass es notwendig und vorteilhaft ist, dass Priester ledig sind, wird festgehalten, allerdings mit neuer Begründung: Bruder

Lukas hatte die Ehe als Verlust des Ledigenstandes aufgefasst, Bruder Blahoslav dagegen betont die besondere Gabe des Ledigenstandes. Es klingt sogar ein „Verdienstmotiv“ an (S. 243). Obwohl alle übrigen reformatorischen Strömungen die Priesterehe als etwas „Normales“ ansehen, bleiben die Brüder nach langer Diskussion bei dem Ideal des Priesterzölibats (S. 244 f.).

Wie auch in den Kapiteln zuvor betont eine Zusammenfassung („Gesamtcharakteristik“, S. 245–250) noch einmal die wichtigsten Tendenzen und Ergebnisse dieses Kapitels: Es wird deutlich, dass zwischen der ersten („böhmischen“) und zweiten („europäischen“) Reformation erhebliche Differenzen bestehen in theologischen Grundauffassungen, aber auch wichtige Annäherungen. Es waren „bewegte Jahre“. Die wichtigste Veränderung betraf das nunmehrige positive Verhältnis zur weltlichen Macht. Diese müsse „weder unchristlich noch widergöttlich“ sein, sondern ist, recht angewendet, „ein Dienst in Gottes Auftrag“ (S. 246). Ein großes Problem jedoch stellte die Auffassung von der straffen Zucht einer brüderischen Lebensführung dar. Besonders die jungen Leute entdeckten, dass man „leichter anderswo selig werden“ konnte (S. 248). Insgesamt ist und bleibt sich die Unität bewusst, dass das „anspruchsvolle Modell kritischer Solidarität mit der Welt“ für „die Situation einer geduldeten Minderheit aufgestellt“ wurde, „die sich ihrer Position niemals ganz sicher ist“ (S. 249). Auch nachdem die Brüder in der „Böhmischen Konfession“ von 1575 eine Gemeinschaft eingingen mit den lutherisch orientierten Utraquisten, blieben theologische Spannungen nicht aus.

##### 5. Kirche als Teil der Gesellschaft? Von der Böhmisches Konfession bis zum Dreißigjährigen Krieg (1575–1618)

Die Hoffnungen auf ein gemeinsames Auftreten und Vorgehen aller evangelischen Kirchen und Richtungen wurden bald getrübt, zumal das Streben nach Gleichberechtigung aller Nichtkatholiken „auf hartnäckigen Widerstand gegenreformatorischer Kreise“ traf (S. 251). In Polen kam es zu Pogromen, während in Böhmen die Gegner der evangelischen Mehrheit versuchten, durch Edikte eine Weiterverbreitung und Geltung zu unterdrücken. Das „Sankt-Jakobs-Mandat“ aus dem Jahr 1508 wurde erneuert. Hinzu kam der bekannte Konflikt innerhalb des reformatorischen Lagers: mit der Formula concordiae (1577) hatten die „Gnesiolutheraner“ ein strenges und unveröhnliches Dokument geschaffen, das ungewollt, aber fast zwangsläufig wieder einmal bei den Brüdern zu intensiveren Kontakten mit dem Calvinismus führte (S. 252). Zwar vermieden es die Brüder in den siebziger Jahren noch, an calvinistischen Synoden teilzunehmen, aber um den Jahrhundertwechsel vom 16. zum 17. Jahrhundert wandte sich „eine neue Generation von brüderischen Ältesten entschieden“ dem Calvinismus zu (S. 253). In der von Verfolgung hart geschundenen polnischen Brüder-Unität wurde aus der Verbindung zum Calvinismus nach und nach eine Verschmelzung.

Diese insgesamt schwierige politische und kirchenpolitische Situation wird auch der Grund gewesen sein, weshalb in diesen Jahrzehnten die Quellenlage sehr schmal wurde. Sowohl die Produktion von brüderischen Schriften wie auch der Erhalt etwa von Synodalerlassen ging rapide zurück. Es gab nur ein einziges Werk, das sich dezidiert mit der brüderischen Soziallehre befasste: Matthias Konečný (1569–1622) verfasste „Das Buch von den Christenpflichten“ (*Kniha o Povinnostech křst'anských*, Prag 1611). Er knüpfte an die alte *Náprava* an, berief sich daneben aber „auf das Naturrecht, auf die Kirchenordnung des utraquistischen Konsistoriums und sogar auf geltende Landesgesetze“ (S. 256 f.). Es gab eine Reihe von Anleitungen für ein angemessenes brüderisches Verhalten, aber nur selten mit einer tieferen Begründung. Als „symbolischen Schlusspunkt“ in der Entwicklung der brüderischen Soziallehre nennt Halama den „Hausprediger“ (*Kazatel domovní*, Prag 1618) des bereits erwähnten Matthias Konečný, eine Anleitung zur Frömmigkeitspflege.

Ausdrücklich erwähnt Halama, weshalb er das Werk des Jan Amos Comenius nicht in seine Untersuchung einbezieht, „so sehr es aus Tradition und Lehre der Unität erwachsen ist“: Comenius habe in einer Situation gelebt und geschrieben, „in der die [brüderische] Gemeinschaft schon nicht mehr existiert“, und sein Werk könne daher kein integraler Bestandteil einer brüderischen Lehre sein (S. 259 f.).

Auch hier seien einige Details genannt:

- Das Verhältnis zur weltlichen Macht änderte sich zunächst vor allem in Polen, wo die Unität den Patronen in weltlichen Dingen freie Hand ließ. In Böhmen und Mähren dagegen sträubten sich die Brüder lange dagegen, „dass neben der kirchlichen Autorität ein sozusagen politischer Flügel der Unität entstehe, der vom Adel repräsentiert würde“ (S. 260). Aber die äußeren Verhältnisse (Erneuerung des Sankt-Jakobs-Mandats 1602, Verhandlungen um den Majestätsbrief 1609, Anstrengungen zur Legalisierung der Unität) verlangten „nachdrückliche Veränderungen im Verhältnis zur weltlichen Macht“ (S. 261). Deutliche Annäherungen an die calvinistische Auffassung finden sich in der Brüderkonfession von 1607 durch Weglassung alter und Einschübe neuer Bekenntnissätze. Dass nunmehr die weltliche Obrigkeit auch über dem Gesetz und den Rechten Gottes ihre schützende Hand halte, widersprach gänzlich der bisherigen brüderischen Linie. Daher betont Halama, dass die Übernahme dieser Haltung „keine theologische, vielmehr eine strategisch-politische Abwägung“ war und keineswegs vollständig vollzogen wurde. Der bereits mehrfach zitierte Bruder Konečný hielt in seinem „Buch von den Christenpflichten“ treu an den alten brüderischen Traditionen fest: „Die weltliche Macht habe in Glaubensfragen keine Mission“ (S. 263). Die Obrigkeit habe allerdings eine soziale Verantwortung für die ihr anvertrauten Menschen und Güter. Daher sei es zu missbilligen, wenn viele Herren ihre Gutswirtschaft verfallen ließen, ihre Güter verkauften, um in der Stadt

- ein bequemes Leben zu führen, erst recht, wenn dieses bequeme Leben durch Geldverleih und Zinsnehmen finanziert würde (S. 264 f.).
- Scheinbar war die Frage des Eides gelöst: der Eid wurde „als Anrufung Gottes zum Zeugen in dringenden Fällen“ als ein gerechtfertigter Akt angesehen. Vor allem in Polen jedoch ergab sich Anlass zu Diskussionen, weil im dortigen Katholizismus Beeidigungen im Namen von Heiligen vorkamen. Dies sahen die Brüder als götzendienerisch an und lehnten solche Eide entschieden ab (S. 266 f.).
  - Sah Bruder Lukas in den weltlichen Gerichten noch ein notwendiges Übel und eine grausame Einrichtung, so wurden diese Gerichte jetzt „als Instrumente der weltlichen Gerechtigkeit“ angesehen. Jedoch sollten die Brüder den eigenen Gerichten den Vorzug geben, sofern es sich bei den streitenden Parteien um Mitglieder der Kirche handele, um nicht „Schimpf und Schande“ auf die Unität zu ziehen (S. 268 f.). Der Beruf eines Juristen ist ehrenwert, sofern er diesen Beruf auch ehrbar ausübt. Dagegen lehnten die Brüder es ab, Verurteilte mit den Sakramenten zu versehen, da „ein Hinzurichtender keine kirchliche Begleitung“ verdiene. Während die Mehrheit der übrigen zeitgenössischen Christenheit darauf hoffte, dass Gottes Erbarmen auch im Tode für schlimmste Taten noch gelte, hegten die Brüder für einen schweren Verbrecher keine Hoffnung mehr: „Bestimmte, nicht hinnehmbare Lebenshaltungen gelten den Brüdern als praktisch unabweisbarer Beleg für verhärtete Gottlosigkeit und also für die endgültige Verlorenheit eines Menschen“ (S. 270 f.).
  - Natürlich sollten sich die Brüder hüten, die üblichen Kriegsursachen zu provozieren, nämlich durch Überheblichkeit, Gewalt und Beutegeier. Allerdings seien Christen verpflichtet, bei einem Überfall die Ihrigen und sich selbst zu schützen, notfalls den Gegner zu töten. Im Kriegsfall wird Gott der im Recht seienden Partei den Sieg geben, ansonsten wird er durch die Niederlage strafen. Diese calvinistische Sicht wurde von den Brüdern geteilt (S. 272–274).
  - Die ehrenwerte und nützliche menschliche Tätigkeit wird hoch geschätzt. Allerdings verpflichtet Eigentum zum Dienst für andere. Eine wichtige Rolle bei der Arbeit schreibt Konečný der Sonntagsheiligung zu, und hier wiederum dem Zweck des Sonntags, Almosen zu geben. Müßiggang wird verachtet, weil er zum Bösen verführt. Daher solle man der Dienerschaft nicht viel Freizeit gewähren. Überhaupt sei es nicht unbillig, gegen eine untergeordnete Person Gewalt anzuwenden. Diese Aspekte führt Halama darauf zurück, dass die Brüder-Unität in den letzten Jahren ihrer Existenz den üblichen Verhaltensweisen der Gesellschaft erlegen war (S. 277 f.). Müsste das nicht spezifiziert werden?
  - Im Handwerk werden nunmehr auch „subtilere Arbeiten“ wie etwa die Geistesarbeit geschätzt und anerkannt. „Quacksalberische und Altweiber-Heilmethoden“ werden als Teufelswerk angesehen und

sind zudem schädlich, weil sie die Arbeit der rechten Ärzte untergraben und somit der Volksgesundheit schaden (S. 280 f.). Das Goldschmiedehandwerk wird unter die sicheren Gewerbe gefasst, wogegen bei Konečný die Liste der gefährlichen Gewerbe das Kaufmannswesen, Ziselierkunst, Buchdruckerei und das Schankgewerbe auführt. Die Ziselierkunst ist deshalb gefährlich, weil darunter die Herstellung sakraler Gegenstände gehört, also den Götzendienst fördert. Die Buchdruckerei ist nicht nur deshalb gefährlich, weil sie „kurzweilige und leichtfertige“ Erzeugnisse herstellt, sondern weil nunmehr die Verbreitung von Schriften dazu führen kann, „die Einigkeit der Evangelischen zu zerschlagen“ und „der Buchdruck auf unselige Weise der Ausbreitung schädlicher Gedanken dienen kann“ (S. 282 f.).

- Geldverleih auf Zinsen wird mit strengen Einschränkungen akzeptiert, offensichtlich ein Eingeständnis, dass solcher Geldverleih nicht nur unter den Laienmitgliedern, sondern auch unter den brüderischen Priestern in einem problematischen Umfang zugenommen hatte (S. 284 f.). Die Versuchung, von Zinsen zu leben, war vor allem in Polen groß.
- Um die Jahrhundertwende wurde die Kleidung zum Problem, weil durch das Auftreten des spanisch erzogenen Herrschers (Rudolf II.) und dem Zustrom vieler süddeutscher Adelige und Künstler nach Prag eine Kleidermode voller Prunk und Zier um sich griff. Die Brüder-Ältesten mahnten daher vor allem die Priester, nicht „umherzustolzieren wie nach Schnittbogen geschneiderte Deutsche“ und „sich weder wie Marquis [zu] kleiden noch wie Katzenbabys [zu] benehmen“ (S. 292). Dass die „Ansteckungsgefahr von Mode“ vor allem bei Frauen mit ihrer „stärkeren Neigung zur Eitelkeit“ groß sei, wird zugleich unterstellt.
- Da inzwischen eine gründliche Bildung als notwendig angesehen wurde, führte dies zu einem Anstieg von brüderischen Schulen mit zum Teil hohen Niveau. Sogar in Prag wurde bei der Bethlehemskapelle eine Schule eingerichtet. Bezüglich der Musik wurde streng differenziert: Bei Beerdigungen „figurato“ zu singen (also mehrstimmig oder temperamentvoll rhythmisch), solle mit Mäßigung erfolgen, zumal es keinen Nutzen bringe (S. 298). Figuralmusik passe zudem eher zur Fröhlichkeit als zur Trauer. Weiterhin wurden Vergnügungen und Kirmesfeiern mit dem dazugehörigen Tanz verworfen: Das Tanzparkett sei „des Teufels Balzplatz“. Auch gegenüber anderen künstlerischen oder kulturellen Aktivitäten behielten die Brüder ihre kritische ablehnende Einstellung (S. 298 f.).
- Bezüglich der Eheauffassung gaben die Brüder dem Druck der übrigen evangelischen Kirchen nach und kamen zu einer positiven Wertung der Ehe, auch und vor allem für die Diener der Kirche. Ausdrücklich vermerkten sie, dass „der Dienst verheirateter Priester nicht für weniger wert geachtet dürfe“ als die Möglichkeit zum Zölibat

(S. 300 f.). Witwer und Witwen mögen selbst entscheiden, ob sie unverheiratet bleiben oder erneut heiraten. Bestätigt wird die Vierzahl von Gründen, einen Menschen aus der ehelichen Verbindung zu entlassen: der Tod eines der Partner, Ehebruch bzw. Unzucht, Glaubensstreitigkeiten und das Verlassen aus schwerwiegenden oder nichtigen Gründen (S. 305 f.). In Fragen der Erziehung äußerte sich der alternde Konečný ähnlich wie der junge Priester Comenius: Erziehung soll „möglichst spontan und gewaltfrei sein“ (S. 310).

Insgesamt begann für die Unität im Jahre 1575 eine Epoche der „halblegalen Existenz“: Sie genoss einige Privilegien, da sie in einem „gewissen Maße“ ein Teil der Gesellschaft war (S. 312). Dies und die bald einsetzende Unterdrückung waren der Grund dafür, dass die Brüder ihre jeweils aktuelle Lehre „nicht systematisch festgehalten“ haben und es zu keiner geschlossenen brüderischen Soziallehre mehr kam. Die Konzeption des Lukas blieb trotz aller Modifikationen und Varianten das leitende Werk, auf das die Brüder bis zuletzt zurückgriffen (S. 316).

Wenn die Untersuchung Halamas an dieser Stelle beendet gewesen wäre, so wäre das Lob des Rezensenten uneingeschränkt gewesen: die eingangs gestellten Fragen, ob das Durchdenken sozialer Fragen in der Unität „hinreichend systematisch und zugleich dogmatisch verankert“ gewesen sei und ob die Entwicklung dieser Lehre kontinuierlich verlaufen sei, wurden ausführlich erörtert, plausibel und positiv beantwortet. Aber diesen vier historischen Kapiteln folgt nun ein systematischer Teil, der manche Fragen aufwirft und viele redundante Abschnitte enthält:

## 6. In der Welt, aber nicht von der Welt? Die Eigenständigkeit der Soziallehre der Unität (S. 317–348)

Nach einer Einleitung folgen vier Unterkapitel: 1. Die charakteristischen Kennzeichen der brüderischen Soziallehre; 2. Die Soziallehre der Unität im Kontext der Europäischen Reformation; 3. *Ecclesia semper persequenda*? Die Legalisierung der Unität und ihre Identitätskrise; 4. Schlussfolgerung.

Die Einleitung benennt noch einmal das Kernanliegen der Unität, nämlich „ihre Auffassung von Kirche und Welt immer wieder zu durchdenken“ und sich „um konkrete Gestaltung christlichen Lebens“ zu bemühen, d. h. „ein Leben in christlicher Gemeinschaft, und zwar auf eine nach dem biblischen Bilde erneuerte apostolische Kirche“. Dabei stellt die brüderische Auffassung von der sozialen Existenz des Menschen „ein Erbe der taboritischen Strömung im Hussitismus“ dar, „anfangs polemisch mit bedingungsloser Verwerfung von Gewalt, mit Abkehr von der Welt und mit ausgeprägtem Moralismus“ (S. 317). Theologisch knüpfte man an „die hochgespannte eschatologische Gedankenwelt aus der Zeit der hussitischen Revolution“ an (S. 317 f.): Die Erwartung des nahen Endes der Zeit stellte sämtliche Werte und Strukturen in Frage. Die Welt sei wesenhaft sündig und vom Bösen beherrscht. „In einer

solchen sündhaften Welt habe es keinen Sinn, Orientierung suchen noch irgendwelche besseren oder schlechteren Möglichkeiten erkunden zu wollen.“ Das Evangelium als inwendige Macht forme aus den einzelnen Christen „eine Gemeinschaft, in der neue Beziehungen verwirklicht werden“. Da die dem Bösen verfallene Welt eine derartige Gemeinschaft nicht akzeptiere, müssten die Brüder ihre eigene, alternative Gesellschaft schaffen, „welche ausschließlich von Gottes Wort geregelt würde“ (S. 318 f.). Jedoch trug weder der Separatismus-Ansatz noch das dogmatische Gesetzesverständnis die gewünschten Früchte. Die Anforderungen erwiesen sich als unerfüllbar. Daher verließ Lukas von Prag einer variierten Lehre eine stimmige Gestalt: die Welt ist nunmehr der Ort, wo sich christliche Hoffnung bewahrheiten soll „in kritischer Solidarität mit den übrigen Menschen“ (S. 319). Nicht „Insel“, sondern „Exempel“ sei das Leitbild. Damit aber wurde das Auftreten der Unität in der Welt für die Gesellschaft „gefährlicher als der ursprüngliche Separatismus“ (S. 320). Die Unität wurde als Fremdkörper und Bedrohung empfunden, gegen die sich Widerstand regte und organisierte. Das „Sankt-Jakobs-Mandat“ von 1508 stellte die Brüder „außer Gesetz“. Der damit gegebene bedrohliche Zustand dauerte über hundert Jahre und wurde nicht nur nicht aufgehoben, sondern mehrfach erneuert. Die Gründe für die Fortdauer der Bedrohung lagen nach Halamas Einschätzung vor allem in der sozialen Dimension der brüderischen Lehre (S. 321).

Im Unterkapitel 6.1 formuliert Halama daher noch einmal die charakteristischen Kennzeichen der brüderischen Soziallehre (S. 321–329). Konstanten dieser Lehre waren „vor allem die konsequente Trennung weltlicher und geistlicher Macht und ihr Wertlegen auf Kirchenordnung und Gemeindezucht“ (S. 321).<sup>8</sup> Die Obrigkeit hat allenfalls dafür einzustehen, „dass die Kirche Freiheit behalte zur Regelung ihrer Angelegenheiten“ (S. 323). Bis zuletzt pochen die Brüder „auf die Autonomie kirchlicher Verwaltung“ und „auf der Kompetenz kirchlicher Disziplin“. Halama resümiert: „Das allein schon würde ausreichen, die Unität unter sozial radikale und potenziell gefährliche Gruppierungen einzureihen“ (S. 324). Jedoch gehen die Brüder noch weiter: Sie folgern und fordern Toleranz, „sogar in interreligiöser Gestalt“. Die Schrift „Poznamenání“ (Bemerkungen; um 1604) schildert eindrucksvoll, wenn auch leicht idealisiert, wie die verschiedenen Kirchen und Religionen (einschließlich Judentum und Islam) in Konstantinopel, in Polen und in der Schweiz in Frieden und Eintracht miteinander leben (S. 325). Eine solche „Vision religiöser Duldsamkeit“ setzt aber „eine konsequente Trennung von Religion und Machtapparat“ voraus (S. 325). Die Realität jedoch sah so aus, dass die Herrscher eifersüchtig über die Kontrolle und Definition zugelassener Religionen bestimmen wollten und dies auch taten, gemäß der Losung:

---

8 Auf S. 323 werden die Hauptzüge der Kirchenordnung und Gemeindezucht noch einmal zusammengefasst.

cuius regio, eius religio. Der Papst warnte sogar ausdrücklich vor der abscheulichen Gewissensfreiheit.<sup>9</sup> Auch die reformatorischen Hauptströmungen wurden zu politischen Programmen bzw. kamen in den Dienst politischer Machtinteressen. Selbst in den Reihen der Unität hielt der adelige Bruder Wenzel Budowetz (1551–1621) es für geboten, „im Interesse der politischen Stabilität und gesellschaftlichen Einheit“ gegen Nichtchristen und Irrgläubige zu kämpfen, notfalls „mit Feuer und Schwert“ (S. 327). Dennoch hielt die Unität an der grundsätzlichen Trennung von weltlicher und geistlicher Macht und der damit verbundenen Toleranzhaltung gegenüber anderen religiösen Ansichten und Haltungen fest und orientierte (so Amedeo Molnár) „ihr christliches Bekenntnis durchgängig an der eschatologischen Situation der Kirche“ (S. 327 f.). Damit blieb die brüderische Soziallehre „in ihrem Grundsatz bis zum Ende ein Alternativmodell“ (S. 328).

Im Unterkapitel 6.2 beschreibt Halama die Soziallehre der Unität im Kontext der Europäischen Reformation (S. 329–335). Das Anspruchsniveau der brüderischen Lehranschauung war derart hoch, dass eine „gewisse Diskrepanz zwischen Erwartung und Wirklichkeit sich ununterbrochen durchhält“. Die „Feststellung von Widersprüchen“ nimmt an Intensität zu (S. 329). Dies hänge, so Halama, mit der Ausbreitung der Reformation insofern zusammen, als die Brüder im Blick auf Luthertum und Calvinismus sich fragten, „ob ihr eigener Weg nicht immer noch allzu eng, übertrieben, moralistisch und maßlos elitär sei“ (S. 329 f.). Amedeo Molnár bezeichnet die brüderische Reformbewegung als Teil der „ersten Reformation“, deren Charakteristikum „die Konzentration auf das Leben Jesu, auf die Evangelien und besonders auf die Bergpredigt als Quelle von Regeln für das christliche Leben“ sei und damit „verbunden die Betonung von Gottes Gesetz und eine äußerst gespannte Erwartung des Zeitenendes – also eine ausdrücklich eschatologische Perspektive. Darum sei die erste Reformation sozial sehr sensibel“ und „betone den geradezu revolutionären Charakter der biblischen Gerechtigkeit“ (S. 330). Demgegenüber sei die „zweite Reformation“ unter Luther, Zwingli und Calvin vor allem konzentriert auf die Botschaft von der Rechtfertigung, vorwiegend vermittelt durch die Paulusbriefe. Daher betone die zweite Reformation „mehr die Gnade und die Freiheit [der Einzelnen] als den [sozialen] Anspruch“ (S. 330). Durch den Zugriff auf die [ganze] Heilige Schrift sei die „zweite Reformation“ „vorsichtiger“ und reflektiere „die ganze Breite der Botschaft“ und hüte sich vor extremen Akzenten, „womit die schwächere Betonung der Eschatologie zusammenhängt und in der Folge auch die weniger sensible Wahrnehmung der sozialen Folgen des Evangeliums“, während sie „mehr Aufmerksamkeit auf das geistliche Leben des einzelnen Glaubenden richte“ (S. 330 f.). Die erste Reformation sei „volkstümlich“ gewesen in dem Sinne, dass ihre Anhänger aus „niedersten Bevölkerungsschichten“ stammten, während die zweite Reformation vor allem „Widerhall in Kreisen

---

9 Brief von Paul V. vom 15. Juli 1605.

des jungen Bürgertums“ fand. Die erste Reformation sei in sozialer Hinsicht revolutionär gewesen, die zweite konservativ.

Eine „ähnliche Einteilung christlicher Kirchen und Gemeinschaften“ wie Molnár hat nach Halama bereits 1912 Ernst Troeltsch vorgenommen durch seine Beschreibung der unterschiedlichen soziologischen Typen von Kirche und Sekte.<sup>10</sup> Danach meint „Kirche“ „eine vorwiegend konservative Gemeinschaft“ mit dem Ziel einer Massenwirksamkeit, während „Sekte“ sich auf kleine Gruppen beschränke und programmatisch auf Massenwirksamkeit verzichte. Ihre Anhänger gestalteten ihr Leben „gemäß ihres schlichten Verstehens der Bergpredigt und der Ideale eines Liebeskommunismus“ (S. 331 f.). Dabei „bewahre eine Gemeinschaft des Sektentyps durch ihre Unabhängigkeit von der Welt und durch Betonung der Gültigkeit ursprünglicher Ideale oft Grundgedanken des Christentums“. Kirche betone Gnade und Erlösung, Sekte stattdessen das Gesetz Christi und die Heiligkeit des Lebens. Troeltsch, Molnár und Halama stimmen darin überein, dass die Brüder-Unität „am ehesten“ dem Typ der Sekte zuzuordnen ist (S. 332). Die Unität habe aus theologischen Gründen sich der „Kirche“ nicht zuordnen können, da ihr „Verständnis der Rolle und des Ortes weltlicher Macht und Machtstrukturen“ sie daran gehindert habe; denn die Reformatoren [der „zweiten Reformation“] ließen sich in politischen Fragen von Vorstellungen leiten, „die nicht ausschließlich aus ihrem Schriftverständnis hervorgegangen waren“ und kehrten infolgedessen „zur mittelalterlichen Auffassung einer christlichen Gesellschaft zurück“ (S. 333).

Diese Argumentation und der Bezug auf Molnár und Troeltsch wirft eine Menge Fragen auf. So ist z. B. zu fragen,

- ob die soziologische Kirchentypologie, die Troeltsch 1912 entwarf, für heutige Verhältnisse auch nur annähernd noch aussagekräftig ist;
- ob der Hinweis auf „verstärkte eschatologische Akzentsetzungen“ (S. 318 Anm. 1) mit dem Hinweis auf Karl Barths Römerbriefkommentar von 1919 nicht doch ergänzt und eventuell korrigiert werden müsste durch Hinweise zumindest auf „neuere Klassiker“ wie Rudolf Bultmann, Dietrich Bonhoeffer und Paul Tillich;
- ob der in derselben Anmerkung (S. 318 Anm. 1) von Halama unterstellte „unüberbrückbare Gegensatz zwischen einer bibelgemäßen ‚Gemeinde der Heiligen‘ und der konkreten menschlichen Gesellschaft“ nicht einen Zielkonflikt markiert und einen Dialog a priori verhindert bzw. überflüssig macht.

Immerhin hält Halama inne und fragt, ob die Ablehnung der beschriebenen Alternative seitens der Unität das *entscheidende* Motiv für deren Sonderweg war. Zudem gesteht er, „für sich allein genommen bleibt freilich jede [der skizzierten Alternativen] defekt“ (S. 333). Während nun Troeltsch behauptet,

---

10 Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912.

dass beide Typen „unentbehrliche Bestandteile“ der christlichen Tradition sind und „erst gemeinsam“ die „gesamte Reichweite der sozialen Konsequenzen des Evangeliums“ darstellen, spricht Molnár „vom Auseinandergehen beider Reformationen und vom Misslingen, ‚eine reformatorische Theologie herauszubilden, die die prophetische und apostolische Kritik ernstnimmt und gleichzeitig getragen wird von der Freude am Evangelium und Verantwortung übernimmt für die Gesellschaft‘“. Daher ist für mich, den Rezensenten, der folgende Satz unverständlich: „Den eigentlichen Beitrag und Impuls der Lehre der Böhmisches Brüder erblickt Molnár in ihrem Bemühen, die Schubkraft beider Ströme zusammenzuführen, die zweite Reformation anzunehmen und sich selbst für deren Teil zu achten, ohne wichtige Grundsätze aufzugeben, welche sie aus ihrem hussitisch-taboritischen Erbe mitgebracht haben. So komme es innerhalb der brüderischen Theologie zu einem „Dialog der Reformationen““ (S. 334). Dieses Bemühen der Brüder habe zu Spannungen geführt und Halama befürchtet, dass die Diskrepanz „allzu leicht dadurch aufgelöst [wird], dass wir eine der Stimmen totsichweigen“ (S. 334 f.). Die abschließende Reflexion Halamas zu diesem Kapitel bezieht sich nun wieder auf Spannungen innerhalb der Unität: Rückkehr zum anfänglichen Radikalismus oder mit den neuerlich „theologisch gründlicher“ ausgebildeten Priestern und Ältesten sich der europäischen Reformation anzunähern.

Die Crux dieses Unterkapitels ist, dass nicht deutlich wird, ob sich das Problem Dissens oder Annäherung innerhalb der Unität stellt oder im Dialog mit den „europäischen“ Reformatoren. Hat ein solcher Dialog überhaupt stattgefunden? Wenn nicht, dann würde dies den im Untertitel von Halamas Studie vorgetragenen Appell („Unerledigter Dialog“) erklären.

Das Unterkapitel 6.3 (S. 336–344: *Ecclesia semper persequenda?*) Die Legalisierung der Unität und ihre Identitätskrise) beginnt mit der Feststellung, dass mit dem Erlass des Majestätsbriefes (1609) und der nunmehrigen Anerkennung der Unität und den jetzt eröffneten Möglichkeiten zur freien Entfaltung es „anstelle von Begeisterung, großen Plänen und Gemeindeaufbau“ zu einer Identitätskrise kam (S. 336). Nach den bisher geschilderten innerbrüderischen Diskussionen um die Stellung zur weltlichen Macht ist dies kein Wunder. Und ebenso ist es kein Wunder, dass sich die Frage erhob, ob denn nicht „die Verfolgung eine nützliche Funktion“ habe (S. 336), ja ob „die Unität eigentlich brauche, verfolgt zu werden, wenn sie denn für den Zeugendienst wachsam bleiben solle“ (S. 337).

Comenius analysierte in den *Otázky některý* (Einige Fragen; Mskr. 1631/32) die Ursachen, warum die Unität „nicht ausreichend gewachsen“ sei und führt drei Gründe an (S. 339):

- Der Mangel an wissenschaftlicher Bildung und die dadurch bedingte Schüchternheit habe dazu geführt, dass die Brüder selbst da, wo sie wohnten und Patrone hatten, sich scheuten, „ganze Kirchengemeinden in Pflege zu nehmen“;

- die Ausbreitung der Reformation und deren Anspruch, die „reine Lehre“ zu verkündigen;
- Armut verhindere, qualifizierte Mitarbeiter zu gewinnen.

Halama resümiert, dass alle angegebenen Gründe auf einen gemeinsamen Nenner hinauslaufen, nämlich auf „die Unlust oder Unfähigkeit der Brüder, ihre Stellung als anerkanntes Glied der christlichen Gesellschaft einzunehmen“. Bezüglich der soziologischen Aspekte stimmt Halama uneingeschränkt der Analyse Comenius' zu, moniert aber, dass dieser angeblich die theologischen Gründe nicht im Blick habe, „warum die Brüder ihre Gemeinden anders geformt haben als die übrigen reformatorischen Kirchen“, „wenn die Unität denn Unität bleiben sollte“ (S. 340). Sodann folgt ein Satz, den der Rezensent hoffentlich falsch interpretiert: „Um sich der Hilfe für Schulen und des obrigkeitlichen Schutzes zu versichern, nehmen Kirchen [im Kontext können das ja wohl nur die reformatorischen Kirchen sein] jene Gestalt an, welche ihnen in späterer Typologie den Namen ‚Volkskirchen‘ einbringt; und unter eben solchen Bedingungen hatte jene Kirche Gestalt angenommen, von der sich die ersten Brüder ‚aus Heilsnot‘ getrennt haben“ (S. 341). Hallo! Hat-ten sich die ersten Brüder aus Heilsnot von den *reformatorischen* und nicht von den römisch-katholischen Kirchen getrennt? Dazu würde passen, dass Halama kurz darauf (S. 343) noch einmal „den tiefen Unterschied“ beschreibt „zwischen der brüderischen Auffassung von Kirchenordnung und Gemein-dezucht und dem Volkskirchenmodell der Mehrheit, wie es Luthertum und Calvinismus verkörperten“, was der jüngeren Generation brüderischer Prie-ster als Verlockung erschien, was aber „das endgültige Abschneiden von den Wurzeln bedeutet hätte“ (S. 343).

Aus dem Berichteten wird deutlich, wie die „Schlussfolgerung“ (S. 344–348) ausfällt: „Die Brüder bemühen sich darum, der Welt gegenüber offen eine prophetische Kritik weltlicher Sozialstrukturen durchzuhalten und den Anspruch des näherkommenden Gottesreiches zu verkündigen“. „Die reformatorische Erkenntnis der Beschränktheit menschlicher Möglichkeiten – theologisch gesagt: unserer wesensmäßigen Sündhaftigkeit – bewahrt Men-schen davor, einem sektiererischen Fanatismus zu verfallen; demgegenüber hilft ihnen die eschatologische Blickrichtung der Hoffnung, kritischen Ab-stand von weltlichen Strukturen zu halten“ (S. 345). In der Tat wäre hier ein Dialog nötig über die theologischen Zuschreibungen und Inhalte.

## Fazit

Eine Fundgrube und Schatztruhe! Allerdings braucht man Zeit, um sich ein-zulesen und die unzähligen wertvollen Details und Informationen würdigen und genießen zu können. Wer sich jedoch auf die Lektüre dieser Studie ein-lässt, erfährt die Ursprünge von Sachverhalten, die später in Halle, Wittenberg und Herrnhut von allergrößter Bedeutung wurden.

Der von Halama mit dem Stichwort „Soziallehre der Böhmisches Brüder“ erhobene Anspruch einer kohärenten Lehre wurde wissenschaftlich plausibel und nachvollziehbar in den historisch orientierten Kapiteln eingelöst. Konkordante Linien werden ebenso klar herausgearbeitet wie Brüche und Nebenlinien (die „Kleine Partei“). Halama ist es hervorragend gelungen, die drei klassischen Essentials einer Qualifizierungsarbeit (Habilitation), nämlich wissenschaftliche Korrektheit, Wertschätzung und Anschaulichkeit, in Einklang zu bringen. Die in der Forschungsgeschichte aufgetretenen abweichenden Ansichten (Smolík, Bidlo, Brock) wurden behutsam, aber klar aufgearbeitet. Die bei der wissenschaftlichen Bearbeitung von ethischen Entwürfen generell auftauchenden Grundsatzfragen waren auch bei der Bearbeitung einer Sozialethik der Brüdergeschichte erkenntnis- und forschungsleitend:

- Welche Quellenbasis liegt vor?
- Wer beansprucht bzw. hat faktisch die Deutungshoheit?
- Wie bewähren sich Radikalität und Liberalität im Alltag?
- Wo liegen die Grenzen etwa bei der Anpassung an neue Situationen?
- Lassen sich einzelne Situationen und Entscheidungen zu einem plausiblen Gesamtbild zusammenfügen?

Halama gebührt ein großer Dank für die historische Studie. Die systematischen Schlussfolgerungen bedürfen wegen ihrer prinzipiellen historischen Breite und theologischen Tiefe einer gehörigen Aufarbeitung, die im Rahmen einer Rezension nicht geleistet werden kann.

Einen ebenso großen Dank verdient die Übersetzung Langerfelds. Als hervorragender Kenner sowohl der tschechischen Sprache als auch der brüderischen Fachbegriffe hat Langerfeld in jahrelanger Arbeit die Studie Halamas in eine angemessene und verständliche Form gebracht. Durch die vielen „Anmerkungen mit Asterix“ ist eine Überprüfung der Übersetzungsarbeit im Detail leicht möglich, wenn dies denn jemand tun möchte. Der Leser der deutschen Ausgabe wird die vielen fachlichen Anmerkungen, Exkurse, Beilagen und Beigaben (Zeittafeln, Register, Bilder) dankbar entgegennehmen. Er erhält nicht nur eine fundierte Kurzfassung der zentralen brüderischen Begriffe, sondern zudem noch die wichtigsten Bausteine einer brüderisch-tschechischen Kirchengeschichte. Genau dies aber, was den Leser der deutschsprachigen Ausgabe hochehrt, wird der Autor Halama mit gemischten Gefühlen betrachtet haben, da solche Beigaben und Beilagen von zweiter Hand im universitär-wissenschaftlichen Betrieb bei Qualifizierungsarbeiten mit ihren strengen Regeln sehr unüblich sind.

Ein vielleicht unerwarteter Dank gebührt dem Verlag und der Druckerei Winter für das technisch ausgezeichnet reproduzierte Bildmaterial. Solche professionelle Qualität ist längst nicht die Regel! Druckfehler beschränken

sich auf ein absolutes Minimum, was angesichts der ausdifferenzierten Feinheiten der tschechischen Sprache fast schon ein Kunststück ist.<sup>11</sup>

Zum Schluss die im Eingang zu dieser Rezension erwähnte Replik zum „Unerledigten Dialog“: Zunächst wird Halama mit ziemlicher Sicherheit seinen Kollegen Josef Smolík im Blick gehabt haben, der schon sehr früh (1948) der Brüder-Unität absprach, eine „Soziallehre“ erstellt und über lange Zeit gestaltet und variiert zu haben. Die Brüder-Unität sei „eine nahezu völlig pragmatisch ausgerichtete Gemeinschaft“ gewesen, die zwar vorbildliche konkrete soziale Arbeit geleistet habe, aber die theologische und theoretische Dimension dieser sozialen Elemente völlig verkannt habe und nicht in der Lage gewesen sei, eine entsprechende Lehre zu formulieren (s. o.). Von einer *Soziallehre* der Unität zu sprechen sei daher unangemessen. Da Smolík ein hochangesehener Pfarrer und Professor der Theologie (Dekan) in Prag war, hat er die Fachöffentlichkeit jahrzehntelang geprägt. Da Smolík zudem im ökumenischen Raum bestens vernetzt war, wird er auch hier meinungsbildend gewesen sein. Wenn Halama von einem schuldhaften Unterlassen spricht, dann sollte dies ja wohl ein Weckruf sein, umgehend einen Dialog in die Wege zu leiten. Allerdings gilt auch in der Wissenschaft die Weisheit des Fußballplatzes: Wer gefoult wurde, sollte und wird den Elfmeter nicht schießen. Also bleibt die gesamte weltweite protestantische Gemeinschaft aufgerufen, den Dialog zu führen. Aber vermutlich wird sie sich schwertun; denn es könnte zum Verlust des bisherigen Alleinstellungsanspruchs führen: Wir, die lutherischen und calvinistischen Kirchen, sind die Kirchen der Reformation. Das Eingeständnis einer theologisch relevanten, plausiblen und kohärenten Lehre in der frühen Brüder-Unität würde das Bewusstsein stärken, dass die Waldenser, Hussiten und Böhmisches Brüder keine „Vorläufer“ der Reformation waren, sondern es verdienten, als erste Reformation genannt und gewürdigt zu werden neben der dann folgenden zweiten Reformation (Luther, Zwingli, Calvin). Dass beide Reformationen auseinanderliefen und es nicht gelang, „eine reformatorische Theologie zu schaffen, welche prophetische und apostolische Kritik ernstnimmt, getragen [...] von der Freude aus dem Evangelium und voller Verantwortung für die Gesellschaft“, wurde von dem Kirchenhistoriker Amedeo Molnár (1923–1990) wiederholt beklagt und wird sogar im hinteren Klappentext der deutschen Ausgabe zitiert. Angesichts der derzeitigen Weltlage wäre es dringend erforderlich, den Dialog zwischen beiden Reformationen zu führen, damit lebenswichtige soziale Impulse zumindest in die europäische Gesellschaft eindringen und nicht beschränkt bleiben

---

11 Druckfehler und Desiderata: Eine konsequente Unterscheidung von Bindestrich und Gedankenstrich ist inzwischen Standard und wäre als Lesehilfe zumal in den Anmerkungen hilfreich gewesen. – Die Kopfzeile in Kap. 7 (S. 350–370) ist falsch und müsste richtig lauten: „7. Zur kritischen Textausgabe der *Napomenuti*“. – „Likvidierung“ (S. 259 Z. 3) wohl besser: Liquidierung. – Auf S. 337 Z. 17 fehlt tatsächlich ein Buchstabe („anzupassen“). – Hier und da (etwa S. 98 Anm. 64) fehlt ein Abgrenzungskomma („Josef B., Der). – Ganz selten fehlt der Zwischenraum: S. 249 Z. 23 („ganz sicher“); S. 302 Z. 1 („der Unzucht“).

auf radikale Cliques. Der hintere Klappentext ist ein mutiger Appell! Ob sich „Herz und Herz vereint zusammen“ finden wird sich zeigen.

Kurzum: Der deutschsprechende Leser wird diesen Prachtband mit hohem Gewinn studieren. Er bekommt einen fundierten Einblick in den leider meist trüben Alltag des 15. und 16. Jahrhunderts und in die verzwickten Entscheidungssituationen der Unitäts-Ältesten. Und ganz nebenbei wird er sensibilisiert für manche Haltung und Handlung später beim Grafen Zinzendorf und der erneuerten Brüder-Unität. Die Lektüre lohnt sich!